

马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向^{*}

胡海波^{**}

【摘要】马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设具有内在一致性。马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向,是建构中国特色马克思主义哲学的可能路径。探索以中国特色马克思主义哲学为核心精神的中华民族共有价值理念,是通往马克思主义哲学中国化之“精神家园”路向的核心问题。

【关键词】马克思主义哲学;精神家园;价值理念

中图分类号:B821 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0001-03

马克思主义哲学中国化是近年来我国马克思主义哲学研究的主题,研究中国特色马克思主义哲学及其理论形态,正是对这一主题的深入探索。“中国特色马克思主义哲学”,是马克思主义哲学融入中国特色的哲学问题、思维方式、价值理念的当代中国马克思主义哲学。中国特色马克思主义哲学的“理论形态”,是中国特色马克思主义哲学思维方式、价值理念、思想观念的思想体系。中国特色马克思主义哲学不仅应该坚持马克思主义哲学的基本原理,而且在思维方式、价值理念、思想形态上应该与中国特色社会主义理论体系以及中国传统哲学的精华相结合。

马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向,即把马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设统一起来,在建设中华民族共有精神家园的意义上探索中国特色马克思主义哲学的新内容、新形式,推进马克思主义哲学中国化的理论与实践。以中国特色马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园,既是推进马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向,也是弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园的基本道路。

一、马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设的内在一致性

党的“十七大”提出的“建设社会主义核心价值体系,增强社会主义意识形态的吸引力和

凝聚力”和“弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园”这两项战略任务,是“推动社会主义文化大发展大繁荣”战略决策的核心,具有内在的统一性。国内学界由此开始思考与研究马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园关系问题。真正理解与把握这一问题,应该防止与摆脱以下两种倾向:

其一,把马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园作为分属于意识形态的思想理论与文化精神的心灵归属两个领域、两种内容。如果按照这一思路与观点来理解与把握这一问题,建设中华民族共有精神家园,主要关涉中华民族精神传统的传承与发展,而马克思主义哲学作为意识形态并不属于建设中华民族共有精神家园的范畴。这种把文化精神与意识形态割裂开来,进而把马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园分离开来的倾向,误解了马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园的内在统一性关系。

其二,在逻辑起点上对马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园做出彼此独立的前提预设,然后再加以整合,把马克思主义作为建设中华民族共有精神家园的理论基础和指导思想。如果按照这一思路与观点来理解与把握这一问题,强调马克思主义哲学指导中华民族共有精神家园建设的合理性终将会被消解。

针对以上两种倾向,我们应有的选择是把马

^{*} 本文为国家哲学社会科学规划项目“中华文化与中华民族共有精神家园的生命精神研究”(08BZX017)、吉林省社会科学基金项目“中国特色社会主义理论体系与创新当代中国马克思主义哲学研究”(2008Bzx05)的中期成果。

^{**} 作者简介:胡海波(1956-),男,吉林扶余人,东北师范大学哲学系教授,主要研究方向为马克思哲学基础理论、中国哲学。(长春 130024)

克思主义哲学、中华民族优秀的文化精神传统以及全人类优秀的文化遗产，作为中华民族共有精神家园的思想理论与文化精神的丰富性整体来把握。按照这一思路与观点，应该把马克思主义哲学作为核心精神，把中华民族优秀的文化精神传统作为文化自觉的“精神自我”，把全人类优秀的文化遗产作为丰富的精神资源，创造性地生成当代中华民族特有的思想理论与文化精神，从而建设中华民族共有的精神家园。正是在这个意义上，中华民族共有的精神家园是以马克思主义为核心精神，以中华民族文化传统为文化底蕴，包容全人类优秀文化成果及其精神财富的精神体系；是中华民族凝聚共有价值理念，承载心灵情感的精神归宿。因此，马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设这一问题的关键，是以马克思主义为核心精神建设中华民族共有精神家园。

马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向，既关涉以马克思主义为核心精神建设中华民族共有精神家园的基本道路、基本理论问题，又在价值观念、信念信仰等方面具有强烈的现实针对性。深入研究这一问题，要求我们在理论上全面认识马克思主义哲学意识形态与思想文化的双重属性，合理把握马克思主义哲学与中华文化的关系，以及马克思主义哲学对当代中国大众的精神影响；进而凝练、践履中华民族共有精神家园的价值理念，解决信念信仰、价值理想等思想精神问题。以马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园，能够拓展思考、理解与推进马克思主义哲学中国化的思路与观念，促进把建设中华民族共有精神家园的理论与实践的境界自觉地提升到当代中国马克思主义，即中国特色社会主义理论体系的精神境界上来。

二、以马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向建构中国特色马克思主义哲学

以马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向建构中国特色马克思主义哲学，其主要根据在于：精神家园的失落与追寻已成为当代世界性、人类性的精神问题，当代中华民族在文化精神与价值选择上正面临着急迫的挑战；马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设的内

在整体性，以及中国特色马克思主义哲学的意识形态性与思想文化性的双重属性。

马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向，是在马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设相统一的意义上，确立马克思主义哲学在中华民族共有精神家园中核心精神的主导地位，探寻马克思主义哲学与中华文化融合为内在统一精神整体的思想道路。这一路向把马克思主义哲学中国化与中华民族共有精神家园建设统一起来，在建设中华民族共有精神家园的意义上探索中国特色马克思主义哲学的新内容、新形式，推进马克思主义哲学中国化的理论与实践。这是推进马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向，也是弘扬中华文化，建设中华民族共有精神家园的基本道路。马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向，也就是从中国特色马克思主义哲学的理论创新入手，以中国特色马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园，由此推进中国特色马克思主义哲学的建构。

“中国特色马克思主义哲学”是马克思主义哲学与中国实际相结合，融入中国特色的哲学问题、思维方式、价值理念的当代中国马克思主义哲学。中国特色马克思主义哲学的“理论形态”，是中国特色马克思主义哲学思维方式、价值理念、思想观念的思想体系与概念体系。思维方式与价值理念是任何哲学的理论内核与思想特质。中国特色马克思主义哲学的思维方式，是马克思“实践观点”思维方式与中华民族特有的“生命观点”思维方式融合而成的“和谐观点”的悟觉性思维方式。中国特色马克思主义哲学的价值理念，是确立“以人为本”的价值观念、“全面建设”的实践观念、“科学合理”的发展观念、“传承创新”的历史观念、“文明和谐”的社会观念，实现中华民族自我发展、自我完善的价值理念。基于这样的思维方式与价值理念，我们应该形成中国式的思想主体、研究立场与研究范式，以马克思主义哲学为理论基础，以中国特色社会主义理论体系为核心精神；以中华文化的哲学传统为思想财富，创新中国特色马克思主义哲学思想体系与逻辑体系的基本范畴、基本概念、核心观点与基本理论。

中国特色马克思主义哲学的理论创新，是马克思主义哲学中国化的思想道路与发展趋势，其

中的重点和难点是如何坚持马克思主义哲学的精神实质,弘扬中国哲学的优秀传统,创想与中国特色社会主义理论体系内在一致的中国特色马克思主义哲学理论形态,如何确立中国特色马克思主义哲学思维方式与价值理念,如何建构中国特色马克思主义哲学的思想体系与逻辑体系等问题。

中国特色马克思主义哲学应以马克思主义哲学“人的观点”、“实践观点”、“历史观点”、“社会观点”等基本观点为理论基础,追求人的全面发展;中国特色马克思主义哲学应以和谐、建设、发展的时代精神为思想主题,体现中国特色社会主义理论体系人本性、实践性创新性的思想理论精神;中国特色马克思主义哲学应葆有中华民族独特的自我意识与哲学气质,具有中国特色的思想立场与哲学精神,以中国传统哲学的思想“元素”,即天人合一、圆融生命、社会和谐的精神传统为思想财富,并汲取全人类优秀的哲学思想成果,思考与解决中国人自己以及全人类生存与发展的重大问题,追求民族性、人类性的双重特质、双重价值。以中国特色马克思主义哲学为核心精神的中华民族共有的精神家园,是以中华民族文化传统为文化底蕴,包容全人类优秀文化成果及其精神财富的精神体系;是中华民族凝聚共有价值理念,承载心灵情感的精神归宿。

三、以中国特色马克思主义哲学为核心精神凝炼中华民族共有价值理念

探索以中国特色马克思主义哲学为核心精神的中华民族共有价值理念,是马克思主义哲学中国化之“精神家园”路向的核心问题。把马克思主义哲学与中华文化相融合,凝练与实践以中国特色马克思主义哲学为核心的中华民族共有价值理念,是生成当代中华民族精神的重要方式与途径。

以中国特色的马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园,进而推动马克思主义哲学中国化,其关键问题是社会主义核心价值体系与中华民族共有价值观念的关系问题。由此,以中国特色的马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园,进而推动马克思主义哲学中国化这一路向的重大理论与实践问题,是如何

凝练、践履以中国特色马克思主义哲学为核心精神的中华民族共有价值理念。

凝炼以中国特色马克思主义哲学为核心精神的中华民族共有价值理念,主要涉及以下问题:

第一、当代中国社会价值观念的基本状况问题。我国不同地域、民族、阶层、信仰的社会成员所认同的价值观;中华民族共有的信念信仰、价值理想、伦理道德、民风民俗的状况;当代中国民众对马克思主义哲学价值观的认知、体认与情感状况;马克思主义哲学影响当代中国民众价值观念的状况;马克思主义哲学与建设中华民族共有精神家园关系的认知状况。

第二、社会主义核心价值体系与中华民族共有价值理念的内在关系问题。当代中华民族共同体认、共同信奉与忠诚的基本价值观念;中华民族共有精神家园价值观念体系的精神内核;社会主义核心价值体系是中华民族共有价值理念的核心价值;社会主义核心价值体系与中华民族共有的价值理念内涵的一致性、外延的差异性。

第三、凝练以当代中国特色的马克思主义哲学为核心的中华民族共有价值理念的原则与方式问题。坚持当代中国特色马克思主义哲学的思想理论与思想方法,体现社会主义核心价值体系的基本理念与精神追求;注重中华民族共有价值理念的民族性、时代性、实践性特质,崇尚面向世界、面向未来、自我超越的精神境界;追求中华民族共有价值理念精神内涵上的充实与丰富,避免空疏浮泛;继承中华文化的思想财富与精神传统,激活中国古代传统文化中的核心范畴与话语,并转化为当代性的概念,凝练中华民族共有价值理念。

第四、研究中华民族共有价值理念的文化资源与思想方向问题。马克思主义哲学关于人的全面发展与社会进步的思想理论及其共产主义理想;中国特色社会主义理论体系,社会主义核心价值体系,“以人为本”科学发展观关于在理论与实践上不断进取创新,全面建设小康社会、中华民族伟大复兴的共同理想;中华民族文化传统中天人合一、自强不息、厚德载物、道法自然、中正仁和等关乎人性、人道、人生的生命之道;忠信爱国、仁义孝慈等既属于民族也属于个人的舒展安居、宁静致远的生活情志与精神状态;西

(下转第55页)

凝聚“共有价值理念”的特殊方法论原则^{*}

崔秋锁^{**}

【摘要】凝聚“共有价值理念”，既是建设社会主义核心价值体系的重要任务，也是建设中华民族共有精神家园的内在要求，同时又是实现二者统一的中介和桥梁。方法论原则的探讨和建构，是形成“价值共识”的基本前提和根本基础。凝聚中华民族共有价值理念的特殊方法论原则，主要包括：“现实困境”与“理想超越”的否定统一原则；“民族使命”和“成员责任”的彼此关照原则；“传统”、“现代”、“未来”之间的相互协调原则。

【关键词】中华民族；精神家园；价值理念；方法原则

中图分类号：B821 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2009)03-0004-04

这里所谓“共有价值理念”，即“当代中华民族共有价值理念”的简称。凝聚“共有价值理念”，既是“建设社会主义核心价值体系”的重要任务，也是“建设中华民族共有精神家园”的内在要求，同时又是实现二者统一的中介和桥梁。正因为如此，近年来学界为探寻“核心价值”、“主流价值”或“共享价值”等做了大量研究工作，并取得了许多积极成果。然而，也必须看到，这种研究和探寻往往见仁见智，莫衷一是，甚至常常发生矛盾和冲突。反思其中缘由，这里固然有形成“价值共识”本身的艰难性等因素，但更深刻的原因还在于方法论的缺失、差异或不合理。由此而论，方法论原则的探讨和建构，实际上成为形成“价值共识”本身的基本前提和根本基础。为此，本文将主要探讨凝聚“共有价值理念”的特殊方法论原则。

一、“现实困境”与“理想超越” 的否定统一原则

一般而言，方法与内容之间存在内在关联。各个学科由于其对象、性质和任务不同，适应各自特殊内容的研究方法也往往各不相同。谈到哲学方法，黑格尔曾指出：“方法并不是外在的形

式，而是内容的灵魂和概念”。哲学方法，就是“真正的与内容相一致的方法。”^① 由此而言，所谓“共有价值理念”，当属哲学价值观范畴。而凝聚“共有价值理念”的方法论原则，也应是价值观及其价值理念内容相适应、相一致的价值哲学方法论原则。

价值观，实即关于“价值”的观念系统；而价值理念，则是反映和表达主体价值观的根本道理与核心观念。价值问题与“休谟问题”密切相关。休谟本人虽然并未对此问题做出明确解答，但其重大意义却在于它提出了“是”与“应当”的关系问题，^② 进而形成了所谓“休谟法则”，亦即伦理问题探讨必须明确“应当”与“是”的区别。这不仅给伦理问题研究提出了一个重大课题，而且给价值问题探讨提供了一种思维前提。这意味着：“是”的问题，当属于科学认知问题，目的是了解对象是什么，实际是事实如何的问题；“应当”的问题，则属于主体表达问题，宗旨是把握人应当如何，实质是价值追求问题。因此，“是”与“应当”的关系问题，其实就是“事实”与“价值”的关系问题。

价值不同于事实。价值研究方法也必然区别于事实研究方法。事实研究方法，尽管有多种多样，甚至千差万别，但其实质是一个如何揭示与

* 本文系国家社科基金一般项目“中华文化和中华民族共有精神家园的生命精神研究”(08BZX017)的中期成果。

** 作者简介：崔秋锁(1952-)，男，哲学博士，东北师范大学哲学系教授，主要从事马克思主义哲学基础理论、价值论与发展观等问题研究。(长春130024)

① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第427页、第1页。

② 休谟：《人性论》下册，关文译，北京：商务印书馆，1980年，第509-510页。

何以证明客体本身是什么、事实自身如何的“实证”问题和“认知”问题，归根到底是一个如何“求是”的问题。自然科学、社会科学和思维科学等等，概莫例外。与此不同，价值研究方法，主要不是如何反映客体、怎样认知对象的“求是”问题，本质上是一个如何超越现实、怎样表达理想的“超越”问题。二者之间的这种区别不能混淆。否则，正像把价值等同于事实、用事实来说明价值会导致摩尔所谓“自然主义谬误”^①一样，将价值研究方法等同于事实研究方法，用科学“求是”的方法替代价值“超越”的方法，同样会导致“价值研究走向科学化歧途”。

然而，这并不意味着价值研究方法与事实研究方法完全对立。高清海先生曾指出：“人追求什么，什么就是人的价值物，人也就会把什么评价为有价值的。”因此，“所谓价值不过就是人作为人所追求的那个目的物”。^②这里，实际上蕴含着两层深刻涵义：一方面，价值不等于事实。作为主体需求和目的追求的理想表达，价值并非当前现实和事实现状，它在本质上是对这种现实和现状的批判否定和理想超越的产物和结果，而在形式上它则表现为人所追求的某种目的之物和理想之物。另一方面，价值与事实又并非没有关联。正确的目的与合理的理想，并非凭空产生和主观形成，实际上它们都建立在对当前现实和事实现状的正确认识与理论反思的基础之上。换句话说，价值本身，必须扎根当前现实，立足事实现状，以现实存在困境和事实本身矛盾为自身产生和形成根源，并且在对人之为人的生命存在和生命本质的理解、领悟和反思中，获得某种目的意向、意识观念和理想目标，以此作为自身生成的人性基础和主体根据。

由此而言，研究和探讨价值问题的特殊方法论原则，首先就是“现实困境”与“理想超越”的否定统一原则。它意味着：研究价值问题，首先要了解事实矛盾和现实困境，以此作为价值生成的客观现实根源；进而要对这种矛盾和困境报持一种批判和超越态度，并通过这种批判和超越以建构和生成主体价值理想。换句话说，价值研究方法，以对事实矛盾和现实困境的认知和把握为前提和基础，但其实质却在于对事实矛盾和现

实困境的否定和超越。对于“共有价值理念”的生成与凝聚而言，一方面，要立足当代中华民族的客观现实与实际状况，反思我们民族发展所面临的种种矛盾和主要问题，以此作为“共有价值理念”生成与凝聚的客观现实根源；另一方面，又要在人类实践、人的生命和民族精神中，获取克服矛盾与解决问题的价值取向、价值意识和价值观念，以此达到对现实困境和事实矛盾的否定克服和理想超越，从而才能为“共有价值理念”的生成提供价值观前提。“现实困境”与“理想超越”的否定统一原则，是凝聚“共有价值理念”的一个前提性方法论原则。

二、“民族使命”与“成员责任”的彼此关照原则

近年来人们在谈论核心价值、主流价值或共享价值时，为了能使其成为人们普遍接受的价值共识，往往过分强调其“普适性”或“普世性”，甚至将西方某些核心价值解读为所谓“普世价值”，而忽视了价值本身的相对性及其生成的主体基础，这就可能使“价值共识”的探讨误入歧途。其实，价值问题本质上是人的问题和主体问题。作为人对现实困境的理想超越和主体对自身需求的观念表达，价值理念会因主体形态的不同而导致其内容实质也各不相同。因此，凝聚“共有价值理念”，必须面对和解决不同主体及其价值追求之间的矛盾和冲突问题。

凝聚“共有价值理念”的一个理论前提，是要区分价值主体的不同形态。人作为主体，通常被划分为个体主体、群体主体和人类主体三种基本形态。与此相一致，在价值论中，价值主体也有个体价值主体、群体价值主体和人类价值主体之分。价值主体的多样性决定了价值形态的相对性。而这就意味着，不同的价值主体，必然有其不同的价值追求和特殊的价值观念。正像不同历史时代的不同价值主体，由于其所面临的时

① 摩尔：《伦理学原理》，长河译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第41—43页。

② 《高清海哲学文存》第2卷，长春：吉林人民出版社，1997年，第89页。

代课题和历史任务各不相同，必然会有其各自不同的价值追求一样；不同民族国家的不同价值主体，由于其所面临的生存矛盾和现实困境不同，它们也必然会有其各不相同的价值理念。

由此来看“共有价值理念”，既然它本身就是当代中华民族的共有价值理念，那么，凝聚“共有价值理念”，就不仅要以其民族为其独特的价值主体，而且要以其所面临的特殊生存矛盾和独特现实困境作为其客观生成根源，同时也要以她的特殊目的需求和所肩负的独特历史使命作为其主体生成根据。正是我们整个民族的这种特殊生存矛盾、独特现实困境、特殊目的需求和独特历史使命，才构成“共有价值理念”的真正现实基础。这意味着，凝聚“共有价值理念”，并非脱离当代中华民族的特殊现实和特殊情况而寻求什么具有“普适性”的“普世价值”，而恰恰是要以其民族所面临的特殊矛盾和特殊问题及其特殊需求和特殊使命为主体根据和现实基础。当代中华民族的“特殊需求”和“特殊使命”，是凝聚“共有价值理念”必须关注的主要问题。

这样说，并不意味着“共有价值理念”没有其普遍性和普适性。但是，必须明确这里所谓的普遍性和普适性，并非对于世界各国、各民族而言，而是相对于中华民族内部的各族群、各地区、各团体和各个个人等“特殊成员”来说的。“共有价值理念”，并不等于当代中华民族每个成员价值追求中的普遍本质和首要价值，但它一定是与这些成员价值追求密切相关、并对其生存和发展有着重大意义、且是其应当追求和努力实现的根本价值和总体价值。因而，对于整个民族所属各个成员来讲，它无疑具有普遍意义和普适性质。例如，国家发展和民族复兴，对于中华大家庭56个民族及其港澳台同胞和海外侨胞来说，在其事实层面上，未必就是他们各自价值追求的首要目标和根本目的，但是，这一价值理念的确立和实现，对于他们的生存和发展及其价值追求来说，无疑具有重大意义和普遍益处，因而，对于他们而言也就具有了普遍性和普适性。

然而，立足民族需求和民族使命而确立的“共有价值理念”，虽然在本质上具有其普遍性和普适性，但是，要使这种普遍性和普适性转化

为整个民族的自觉意识和自觉行动，却离不开我们民族所属各个成员的“责任”和“义务”。事实上，中华民族内部所属各个成员相互之间，不仅存在着生活地域、民族风习、生存状况和发展程度的差异，而且也存在着文化传统、宗教信仰、政治立场和意识形态的区别。这便决定了他们之间在价值追求及其价值观念上的某种特殊性和复杂性。因此，凝聚“共有价值理念”，不仅要解决中华民族的需求和使命的认同问题，而且要解决民族成员的责任和义务问题。只有把民族需求和民族使命转化为民族成员的自觉责任和自律义务，才能使“共有价值理念”真正确立起来。由此而言，实现“民族使命”和“成员责任”的彼此关照，便成为凝聚“共有价值理念”不可忽视的一个主要方法论原则。

三、“传统”、“现代”、“未来” 的相互协调原则

面对社会转型中出现的“信仰危机”问题，一些学者看到了西方社会所出现的种种矛盾和各种困境，主张用“复兴儒学”、“重建儒教”、“重建东方价值观”等办法，来解决当今中国的信仰信念问题；另一些学者认为，中国正处在由“传统”到“现代”的历史转变之中，“儒教救国论”是对历史的反动，只有现代社会的“普世价值”才是凝聚“价值共识”的根本；而另外一些学者则认为，“东方价值观”实际上是一种传统封建主义价值观，所谓现代社会的“普世价值”其实不过是现代资本主义价值观的代名词，真正能从根本上解决当代中国“信仰危机”问题的，只有面向未来的马克思主义价值观。

显而易见，这里分歧和争论的焦点，主要在于重建价值观的基础与核心，究竟是传统价值？现代价值？还是未来价值？而问题的关键却在于，到底用什么立场、观点和方法来看待和处理三者之间的关系问题？传统、现代、未来之间的关系，是重建价值观过程最复杂、最主要的一种现实矛盾，也是人们之间争论最多、分歧最大的一个焦点问题，因而也成为凝聚“共有价值理念”必须面对的一个重大课题。由此说来，如何看待和处理传统、现代、未来之间关系的方法论

原则，便成为凝聚“共有价值理念”的一个根本方法论原则。

事实上，对任何问题的研究和探讨，都总是要受到研究者本身思维方式和概念框架的决定和制约。因此，人们也总是从某种特定的思维方式和立场观点出发，来看待、思考和处理价值观的重建问题。这一点原本不可避免，同时也可厚非。问题在于，把传统、现代、未来彼此割裂开来，甚至完全对立起来，在方法论上是否合理、是否可取？凝聚“共有价值理念”，能否仅仅局限于“中国传统价值”，或“现代西方价值”，或“马克思主义核心价值”？答案是不言而喻的。

价值观念本身是历史的、具体的。因而，处在历史生成过程中的具体价值形态，各有其特殊地位和独特意义，相互之间也存在某些必然联系、继承与超越关系。毋庸置疑，“中国传统价值”产生于中国古代社会，在政治上属于封建主义价值观。但是，由于它也是在人和自然、人、人、人和自身的矛盾关系尚未充分展开和完全走向二元对峙的条件下所生成的一种独特的历史的价值观，因而，它本身也包含着处理这些矛盾关系的某些特殊原则与合理思想。尤其是在当今社会人与自然矛盾凸显、人与人的关系紧张、人与自身问题突出的历史条件下，中国传统价值更有其不可忽视的积极作用和现实意义。“现代西方价值”，无疑属于资本主义价值观。但是，它同时也代表着人和社会的发展形态从“人的依赖关系”走向“人的独立性”、^①从传统社会走向现代社会的一种特殊的现代的价值观。这对于正在进行现代化建设的中国来说，自然有其不可否认的参考价值和借鉴意义。“马克思主义核心价值”，是对资本主义社会矛盾和生存困境进行否定、批

判和超越的产物，同时也是代表着人类社会走向未来“自由个性”状态、^②实现“每个人的全面而自由的发展”^③的一种先进的合理的价值观。因此，对于处在社会转型过程的当代中国来讲，它是绝对不可缺少的。正是基于中国传统价值、现代西方价值和马克思主义核心价值各自独特的历史地位及其现实意义，凝聚“共有价值理念”必须坚持传统、现代、未来之间的相互协调原则。

然而，还不仅如此。中国传统价值包含着中华民族的文化根基和价值底蕴，它本身构成我们民族“共有价值理念”的最根本基础。不过，这种基础还不等于“共有价值理念”的主体部分，这个主体应当是反映和表达当代中华民族价值追求本质的现代价值观念。但是，现代价值观念也并非没有终极关怀价值，否则，就会因缺少核心而失去进一步发展的方向和动力。实际上，正是马克思主义核心价值才构成“共有价值理念”的真正终极关怀。由此而言，凝聚“共有价值理念”的最根本方法论原则，本质上就是要坚持中国传统价值、现代价值观念与马克思主义核心价值的相互协调原则。正是通过这种相互协调原则，才能使“共有价值理念”成为“基础”、“主体”与“核心”内在统一的“价值理念系统”，也才能构建起当代中华民族“安身立命”的“共有精神家园”。

（责任编辑 也 思）

①② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），北京：人民出版社，1979年，第104页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第648页。

• 著作简介

《20世纪马克思主义哲学在苏联》一书出版

中山大学哲学系、马克思主义哲学与中国现代化研究所教授李尚德编著的《20世纪马克思主义哲学在苏联》一书，已于2008年12月由社会科学文献出版社出版。

20世纪是马克思主义哲学在苏联传播、运用、发展最辉煌的时期，本书总结了一个世纪来马克思主义哲学在苏联的发展脉络和重要理论成果。全书共分上、下两编。上编从总体上把握20世纪苏联马克思主义哲学的发展状况，揭示了苏联哲学的称谓、分期、特点等一般性问题，阐述了马克思主义哲学在俄国的传播及“十月革命”后马克思主义哲学的国家哲学地位在苏联的确立。下编是对20世纪苏联马克思主义社会哲学、经济哲学、科学哲学、语言哲学、人的哲学等部门哲学的理论论证，本书对这些学科作了全面而具体的研究。

精神生活的物化与精神家园的当代建构^{*}

庞立生 王艳华^{**}

【摘要】在存在论的意义上,精神生活是人在精神层面上创造、表征、确证并享受自身存在本质与价值的生命活动。精神家园乃是人的精神生活的栖息之地和人的存在的精神容器。物化,成为现时代人类精神生活所遭遇的现代性处境。当代中国精神家园的建构,需要以马克思主义的中国化为思想内核,实现对西方资本主义现代性及其物化困境的扬弃,超越传统有神论与现代虚无主义之间的二元对立,推动中华文化传统的现代性转化,凝练与提升马克思主义与中华文化相融共通的核心价值理念。

【关键词】精神生活;精神家园;物化;马克思主义中国化

中图分类号:B821 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0008-04

精神生活是人的存在本质、文化教养乃至一个民族或社会文明发展程度的重要表征。物化,已经成为当今时代人类精神生活所面临的现代性处境。如何超越与扬弃精神生活的物化状况,重构现时代的精神生活,建设我们的精神家园,是当代中国精神家园建设必须直面的严峻问题。

一、精神生活与精神家园的存在论阐释

在存在论的意义上,精神生活是人在精神层面上创造、表征、确证并享受自身存在本质与价值的生命活动。精神生活之所以为精神生活,就在于它相对于物质生活而言,具有相对独立的性质。人的精神生活起初并没有完全从物质生活中独立出来,仅仅体现为“对周围的可感知环境的一种意识”,但是伴随着不断发展的社会分工,尤其是物质劳动与精神劳动的分离,“从这时候起意识才能真实地这样想象:它是某种和现存实践的意识不同的东西;它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西”^①。正是与“现存实践的意识”相区别,才逐渐使精神生活具有了内在超越的性质,把人的生存变成了“有意义”的“生活”。对于人的存在而言,精神生活

是内在的和本己的,是人对自身存在本质和价值的自觉意识与精神追寻。“有意识的精神生活”总是试图去超越自然世界的限制,为人的生命活动与生活世界自觉灌注“存在的意义”,并以此作为人的“安身立命之本”,为人的生活提供“普照的光”。精神生活对意义的追寻是无限的,是不断递进和提升的,精神生活的内容和水平由此具有了层次性和境界性。精神生活的发展水平是一个人的存在本质、文化教养乃至一个民族或社会文明发展程度的重要表征。精神生活不仅反映和表征着人的生命发展状况,而且还引导和塑造着人的生命与生活的发展。

精神生活不仅表现为对“存在意义”的理性觉知,同时也表现为对“存在意义”的文化认同、心灵归属与情感寄托。这种理性觉知、文化认同、心灵归属和情感寄托总是要通过具体历史的文化样式呈现出来。它内蕴于各种具体的文化样式与载体之中,是各种文化样式及其载体共同的思想灵魂与精神纲领。人的精神生活在历史的积淀中逐渐形成和孕育出一个相对稳定的意义世界和“活”的文化世界。这一世界既是人的存在的个性化本质与精神追求的文化表征,也为人的存在提供着终极的价值支撑和神圣的意义归

^{*} 本文为国家哲学社会科学规划项目“中华文化与中华民族共有精神家园的生命精神研究”(08BZX017)、吉林省社会科学基金项目“中国特色社会主义理论体系与创新当代中国马克思主义哲学研究”(2008Bzx05)的中期成果。

^{**} 作者简介:庞立生(1971-),男,东北师范大学哲学系副教授,主要从事马克思主义哲学、现代性社会理论研究。(长春130024)

王艳华(1968-),女,东北师范大学哲学系副教授,主要从事现代西方哲学、精神生活与信仰问题研究。(长春130024)

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第82页。

属。它使人的存在得以踏实的安顿,并得到必要的呵护与引导,由此,人的存在摆脱了精神上的虚无性、不确定性与无根性,获得了“家园”之感。在这一意义上,精神家园乃是人的精神生活的栖息之地和人的存在的精神容器。作为意义世界,它容涵与负载着人关于自身存在意义的理性觉知、文化认同、心灵归属与情感寄托。对于人的存在而言,精神家园具有本体论的意义。失去了精神家园,人的存在便丧失了意义的归属,陷入“无家可归”的“生命中不堪承受之轻”的忧烦与焦虑。人用以表达关于自身存在意义与精神追求的核心价值理念,是精神家园的思想内核。

二、精神生活的物化: “物化时代”的消极历史效应

现时代人类的精神生活与精神家园处于何种境况呢?依据马克思关于人与社会发展的三形态学说,当今时代在总体上依然处于“以物的依赖性为基础的人的独立性”的存在状况之下。在当代,人对物的依赖与逐求既是人的生存的必要条件,也是个体挺立自身独立性的必要基础,但是,对物的依赖与逐求又同时导致人的存在以“物化”作为自己的全部追求,从而舍弃了自身的内在超越性。“以物的依赖为基础”与“人的物化”之间的矛盾,构成了现时代的根本性矛盾。精神生活的物化与精神家园的失落,成为“物化时代”的消极历史效应。

现时代精神生活的物化首先表现为精神生活的外在感性化困境。在“物化的时代”,精神生活舍弃了传统的抽象性和神圣性而趋附于感性世俗的物欲化生活。一方面,精神生活的物化体现在精神生活对待世界的态度已经从传统的超验理性态度转变为现实的工具理性态度,物欲的刺激与满足成为精神生活的核心主题。另一方面,精神生活的物化还表现在精神生活需要借助于“物”的感性刺激来实现,特别是需要借助现代科技的各种发明物来实现。世俗文化、大众文化、消费文化的勃兴既是精神生活物化与感性化的文化表征,反过来又把精神生活的感性化推向高潮。文化的工业化以及现代科学技术的标新立异使精神生活沉陷于各种名目繁多、花样翻新的感性刺激之中。精神生活的感性化既在一定意义上实现了个体感性的解放,但同时又使人的精神

生活落入非理性的享乐主义的牢笼之中。物化的精神生活仅仅使精神生活被理解为直接的感性刺激与片面的精神享受,被理解为即时的占有与当下的满足。人们不想沉思意义,而只愿意接受感性刺激;不想回到内心,而只想关注身外之物;没有心灵的宁静和审美的体验,只有占有的冲动和没有占有到的焦虑。雅斯贝斯曾十分精辟地指出了现时代的精神状况:“本质的人性降格为通常的人性,降格为作为功能化的肉体存在的生命力,降格为凡庸琐屑的享乐。劳动与快乐的分离使生活丧失了其可能的严肃性;公共生活变成了单纯的娱乐;私人生活则成为刺激与厌倦之间的交替,以及对新奇事物不断的渴求,而新奇事物是层出不穷的,但又迅速被遗忘。没有前后连续的持久性,有的只是消遣。”^①外在化的感性刺激所创造出来的是并不是丰富、全面而深刻的感觉,而只是使感觉和精神获得了它粗陋的、原始的感性形式与内容。这种低级形态的、不健全的感性不能使精神生活的内在超越性得到真正的体现和确证,反而使精神生活屈从于浅薄的兴趣,缺乏应有的历史感和丰富性,在执着于感性同一性的同时丧失了应有的理性反思与价值判断能力。

精神生活的物化导致了内在意义感的丧失与虚无化的困境。人的精神生活世界是一个意义世界,但物化使感性机能的刺激与感性欲望的满足成为精神生活的当下目的,精神生活由此丧失了意义的深度与历史感,一切对象都被从外在的有用关系的角度去理解,一切价值被使用价值所取代,一切需要和享受都具有了利己主义的性质,“一切肉体的和精神的感受都被这一切感受的单纯异化即拥有的感觉所替代”^②。物化的精神生活使人们只能找到“感觉的幸福”,却难以获得“幸福的感觉”,它不仅不能承载起对人的存在的价值关怀,反而使人的存在陷入到意义的虚空中。它不仅没有使人的自由自觉的生命本质得到真实的表征与确证,反而使人的存在及其价值由于屈从于物的价值而走向虚无。可以说,虚无化是精神生活物化的必然结果。与虚无遭遇,成为现代人的一种普遍的精神处境。与之相适应,现

① 雅斯贝斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海编译出版社,1997年,第40-41页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年,第85页。

代人陷入了“烦躁”、“畏惧”、“焦虑”的生存论体验中。当代许多思想家都纷纷表达出置身于虚无主义时代的生存焦虑。思想家海德格尔以“烦”来揭示人的存在的生存论结构。在他看来,人向日常生活的沉沦使人丧失了诗性之思和倾听的精神生活,从而遮蔽和遗忘了关于自身存在的本质真理。思想家蒂利希曾分析过自古以来西方人所经历的三种不同的焦虑:古代人焦虑于死亡和命运;中世纪人焦虑于原罪感;现代人则焦虑于意义的丧失和价值的颠覆。的确,当生活的意义被物化所侵蚀的时候,人就会成为一种“存在着的空虚”,无家可归所导致的焦躁和忧虑就必然在人的心灵深处产生。

精神生活的物化加剧了人的个体化困境。在“以物的依赖性为基础的人的独立性”的时代,对物的依赖成为个体挺立自身独立性的物质基础与必要前提。但是,物化的进一步发展又使人的存在陷入到个体化的困境中。物化消解了传统的虚幻整体性与结构的确定性,既给个人带来了前所未有的选择的自由,又把个体抛入前所未有的令人烦恼的不确定性状态。物化境遇下的独立的个体并不没有生成和转化为真正“有个性的个人”,仅仅体现为“偶然的个人”。“个体不得不面对稳定的压力,即不得不凭借个体的力量去解决不断变化的社会条件带来的不可预测性、非连续性与空虚”^①在齐格蒙特·鲍曼看来,无数分离的个体由于无力解决系统化的矛盾而深陷于危机与恐惧之中,从而丧失了想象力与行动力。与此同时,社会由于市场与国家共谋的侵蚀而面临“殖民化”与“被围困”的困境。这一切使得个体逐步退回到个人狭小的私人领地中,丧失了参与社会公共事务的热情。于是,物化本身所具有的个体主义与利己主义倾向进一步得到了强化,人的精神生活的公共性向社会性向度日益丧失,日益沉陷于孤独的自我的自私乐趣,缺乏对社会核心价值体系的一致性肯认,越来越面临严峻的社会认同危机。

从根本上看,精神生活的物化是“物化时代”不可避免的消极历史效应。它表明,在“以物的依赖性为基础的人的独立性”的阶段,人的精神生活并没有随着物质生活的改善而自动获得自身应有的内在规定性,相反,精神生活的文明化亟需通过人的实践活动去加以自觉地建构。在这个意义上,当代精神家园的建设,迫切

需要克服与扬弃精神生活的物化状态,实现对精神文明的当代重构。

三、马克思主义中国化与精神家园的当代建构

从根本上说,精神生活的物化不过是人的存在的总体性物化在精神生活领域中的具体表现而已。以马克思的观点来看,现时代物化现象的本质依然是异化,或者说异化是通过物化的方式实现的。物化对于人的存在而言本不可避免,但是当物化状况导致人的活动与人性的疏离甚至对立,甚至走向对人的本质与价值的否定时,就成为异化。卢卡奇明确地指出,人的异化是我们时代的关键问题。他认为,现时代较之马克思所生活的时代,人的存在的物化状况非但没有改善,反而加剧了。“在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里”^②。

依据马克思的观点,物化或异化深深地植根于资本主义的现代性结构中,或者说,它是资本主义现代性发展的必然结果。“在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中,人的内在本质的这种充分发挥,表现为完全的空虚,这种普遍的对象化过程,表现为全面的异化,而一切既定的片面的目的的废弃,则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲了自己的目的本身。”^③马歇尔·伯曼指出,陀思妥耶夫斯基、尼采和他的后继者们将现代虚无主义归罪于科学主义、理性主义和上帝的死亡,而马克思则将现代虚无主义化入了资产阶级经济秩序的机制之中。在马克思看来,对现时代精神生活物化的批判,必须要深入到资本主义现代性的总体性批判之中。马克思从唯物史观的视角出发对资本主义现代性所进行的总体性批判,不仅深刻地揭示了资本主义制度所蕴含的生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间的尖锐矛盾,也深刻地揭示出资本主义时代物质

① 齐格蒙特·鲍曼:《被围困的社会》,郇建立译,江苏人民出版社,2005年,第15页。

② 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆,1992年,第156页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社,1975年,第480页。

生活与精神生活之间的尖锐矛盾，从而表明资本主义条件下的精神生活还被同化和驯服于物质生活的外在性，还难以摆脱对物质生活的绝对依赖而获得更大程度的独立性，更难以从根本上充分实现对物质生活的反思、批判而获得内在的丰富性和自由性。这充分表明，“当代文明尚处于一种过渡状态，具有相当的不成熟性，人的精神生活存在的诸多问题乃至病理状况，正是这是一时代的过渡性与不成熟性的表现”^①，资本主义所实现的现代性文明体系在总体上是不协调、不健全与不成熟的。

在马克思看来，异化和异化的扬弃走的是同一条道路。资本主义现代性的发展既造成了物化的历史困境，也同时为超越这种困境准备了必要的物质条件。资本主义虽然促进了现代性的历史形成，但是现代性的发展却势必要超越和扬弃资本主义。因此，对精神生活物化困境的批判，既不能陷入到无所作为的悲观主义的绝望中，也不能希冀重新换回上帝的幽灵或退却到已经逝去的超验主义神圣文化传统中。精神家园的当代建构，必须超越传统有神论与现代虚无主义之间的二元对立。

马克思主义的中国化，就是对西方资本主义现代性及其物化困境的内在超越与扬弃，它为当代人的精神生活走出有神论与虚无主义之间的二元对立，实现精神家园的当代建构提供了必要的思想路径。从根本上看，马克思主义所确立的人的自由而全面的发展目标，既是对西方有神论的宗教文化传统与蒙昧主义精神生活的扬弃，也是对资本主义现代性所造成的精神生活物化状况及其所导致的虚无主义的克服与超越。在马克思看来，“无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义”^②。马克思主义的无神论在本质上既区别于有神论，又区别于虚无主义，它把人的自由全面的发展承诺为自己的价值理想与终极关怀，超越了“神圣形象自我异化”，敞开了一种非宗教化的精神生活与信仰的思想道路，从而为当代人的精神生活走出有神论与虚无主义之间的二元对立，实现精神生活的现代性转换提供了思想上的可能性。

马克思主义中国化不仅内在要求超越西方化以及资本主义的现代性，而且内在要求实现中国文化传统的现代性转化。西方资本主义的现代性是一种造成人与自然、人与人、物质生活与

精神生活之间尖锐对立与冲突的“矛盾的现代性”。这种现代性是与西方二元对立的形而上学思想文化传统一脉相承的，正如许多思想家所意识到的，物化所导致的虚无主义乃是西方超验理性主义文化传统的自我否定与自我完成。马克思所实现的哲学革命及其对西方现代性的批判，既是对西方超验理性主义文化传统与有神论的超越，同时也终结了西方中心主义、普遍主义、绝对主义的现代性文化观念与历史观念，从而使精神生活与文化传统的民族性、差异性、多样性与丰富性从根本上获得肯认与尊重。在这个意义上，马克思主义中国化的过程，也就是马克思主义与中国文化传统相互促进、相互融通的过程。从文化融合的视角来看，马克思主义之所以在当代中国获得普遍的传播、被广泛接受并获得真正的发展，不仅具有社会历史和意识形态的根由，也与马克思主义和中国文化传统在文化精神、价值理念的契合性、互补性紧密相关。中国文化传统中非宗教化的入世的道德信仰精神、对和谐理念的尊崇及其所具有的包容性、融合性、现实性，与马克思主义的无神论精神、人的自由全面发展的价值理念及其具有的人类性、开放性、实践性，具有一定的契合性。这就为马克思主义与中国文化传统的相互融通、相互促进提供了可能。因此，当代中国精神家园的建构，需要以中华民族的优秀文化传统为根基，努力探索马克思主义与中国文化传统相互融合、相互促进的思想文化路径，特别是在代表人类先进文化方向的马克思主义的引导下，使民族文化传统得到激活并经过转化而使之获得现代性，从而使精神家园的建构既具有现代性特质又具有中华民族的文化特色。在我们看来，马克思主义与中国文化传统的融合，首先应当表现为对二者相融共通的核心价值理念的凝练与提升。当代中国以人为本、和谐社会等价值理念的提出，既标志着马克思主义与中国文化传统的融合进入了新的阶段，也表明精神家园的建设正逐渐获得作为其思想内核的核心理念。

（责任编辑 也 思）

① 邹诗鹏：《现时代精神生活的物化处境及其批判》，《中国社会科学》，2007年第5期，第85页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年，第112页。

中华民族的“德性精神”传统及其当代意义^{*}

魏书胜^{**}

【摘要】探索当代中华民族的价值理念与精神家园问题不能脱离中华民族的文化传统。中华民族文化传统的内核是文化精神。中华文化的总体精神是“德性精神”。“德性精神”对于当代中华民族的发展与复兴具有重要意义。

【关键词】中华民族；文化传统；文化精神；德性精神

中图分类号：B821 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2009）03 - 0012 - 04

人作为文化性的存在，无时无刻不在创造着新的文化。但是，新文化的定型并为人们接受是一个选择和淘汰的过程，当这一过程还处于进行的状态时，人们实际依据和运用的文化通常来自于民族文化传统。也就是说，在新的文化没有形成传统之前，人们所能依据的只能是以往的文化传统。人的历史的连续性以及历史本身对人的意义，使得文化传统对于新文化的创造也具有重要的基础与资源意义。因而，无论从人的现实生活还是新文化的创造来说，文化传统都是不容忽视的。探索当代中华民族的价值理念与精神家园也离不开对民族文化传统的继承。中华民族文化传统中蕴含着丰富的内容，继承和弘扬中华文化最重要的是继承与弘扬文化传统中的文化精神。关于中华民族的文化精神问题至今没有形成共识性观点，本文试图对此作以初步探讨。

一、作为文化传统内核的文化精神

在最宽泛的意义上，文化即人化，即蕴含着人的精神因素的人的活动及其成果。文化在表象上表现为人所创造的物质和精神产品，社会制度，生活方式与行为方式，在文化表象的背后蕴含着人的精神因素。人的精神因素是文化得以产生的内在基础，主要包括人对与人的现实活动相关的各种事情的理解（世界观）以及人对自身需要的自我理解（价值观与审美观），这些理解

所形成的观念既分散于人的各种具体活动中，同时又不断汇聚、凝结、提升为包容人的全部生活的总体性观念，那些具有稳定性和持续性的总体性观念决定了某种文化的样式与类型。当文化的样式与类型确定之后，这种文化就形成了按其类型发展的内在趋向，这种趋向就是文化精神。人作为历史性的存在决定了文化的历史性与传承性，文化传统正是文化的历史性与传承性的具体体现。文化的全部内容都可能被传承，但能成为传统的不是文化表象，而是其背后的精神因素，如果抽去这些精神因素，文化表象就成为空壳。但是，文化表象背后的精神因素能够成为文化传统，根本原因在于这些精神因素汇聚为一种文化精神，文化精神反过来又统摄这些精神因素，并使其按照文化精神的方向传承、发展。因而，文化精神是文化传统的内核，一种具有鲜明个性的文化是因其文化精神而展现与保持自身个性的。如果说文化传统是一条河流，那么文化精神就是规定其流向的内在驱动力。文化表象及其蕴含的各种观念都是可以改变的，但文化精神是不会改变的。要理解和继承文化传统，建设具有民族性文化特征的精神家园关键是把握和传承文化精神。

对于文化精神，以往多在民族精神的意义上进行理解。民族是文化的人的载体，但民族精神只是文化精神在人身上的具体体现，文化精神不仅通过人的活动也通过人的活动成果表现出来。民族精神体现的是一个民族当中具有代表性的人

^{*} 本文为国家哲学社会科学规划项目“中华文化与中华民族共有精神家园的生命精神研究”（08BZX017）、中国延安干部管理学院科研基金项目（07ZYK206）的中期成果。

^{**} 作者简介：魏书胜（1970 - ），男，东北师范大学哲学系副教授，主要从事马克思主义哲学、中国哲学、伦理学研究。（长春 130024）

物在不同时期解决不同问题所体现出来的精神，因而包含一个民族整个历史中不断涌现出的优秀分子所表现出的各种具体精神。对于中华民族的民族精神来说，就包含诸多具体精神，像爱国主义、自强不息、兼容并包、和谐、创新等等，对民族精神的各种不同理解也正反映了其内容的丰富性，而且这些具体精神实际上很难穷尽，因为随着历史的发展会不断形成新的精神，如革命时期的井冈山精神、长征精神、延安精神、西柏坡精神以及社会主义建设时期的铁人精神、抗洪精神、抗非典精神、抗震救灾精神等等。民族精神与文化精神的关系就如同浪花与河流的关系，文化精神是稳定的河流本身，而民族精神是这个河流特质与个性的精彩表现。通过丰富的民族精神固然可以理解文化精神，但民族精神并不等于这个民族的文化精神。

从一种文化的产生及发展成熟来看，总会蕴含着一贯而稳定的精神趋向，这种精神趋向决定了这种文化的特质与个性，成为这种文化的表征与标志。一种文化的文化精神应当是集中而明确的，虽然其中也会有几种精神，但也总是有限的，而且在其中应当蕴含着具有融涵性的总体精神。比如，西方文化的总体精神是“理性精神”，这种精神融涵着西方的哲学精神、科学精神、宗教精神以及自由民主精神。在类比的意义上，中华文化也具有这种总体性的文化精神。

二、德性精神是中华民族的总体文化精神

对于中华民族的总体文化精神，唐君毅先生认为是人文精神^①。其实，人作为文化性的存在，人类各种文化当中都蕴含着人文精神，只不过不同的人文精神的着重点不同，比如西方的理性精神也是一种人文精神，这种精神倾向于运用人的理性于人的外部关系呈现人之“文”，而中华文化的倾向是通过人本身内在的德性修养表现人之“文”。因而，人文精神的概括不足以表达中华文化的特质与个性。

我们认为，中华民族的总体文化精神是“德性精神”。之所以这样理解和概括，根本原因在于“德性精神”是中华文化一以贯之的精神传统。从传说中尧传位给舜所依据的道德要求，到

殷商时代甲骨文“德”字的出现，再到《尚书》中表达的周代“以德配天”、“明德慎罚”、“敬德保民”等大量蕴含“德”的思想的出现，以及《周易》、《诗经》当中对“德”的重视，一直到《国语》、《左传》中各种具体德目的表现，特别是《左传》关于人生三不朽的思想中把“立德”置于首位，都反映了在中华早期文化中就已经逐渐形成了以重“德性”为核心的文化精神。孔子作为中华文化自觉而忠实的继承者，以对古代文化悦服向往的心态深刻把握中华文化“德性精神”的根本，创立了以“仁”为核心的儒家思想系统。“仁”直接来说是中华人文精神外在表现的“礼”的思想根据，从根本上说是孔子对人之为人的生命本性在德性方向上的自我解觉，因而“仁”不仅是思想、价值理念，更是人的生命之道。儒家后学对“仁道”的不断阐发，正是对“德性精神”的继承与弘扬。特别是《大学》、《中庸》在儒家传统的方向上进一步总结和明确了人的生命方向，“明明德”，“苟不致德，至道不凝焉”，“故君子尊德性而道问学”等思想深刻把握了儒家思想的精髓。《中庸》提出的“尊德性”可以比之于古希腊的“爱智慧”，“爱智慧”塑造了西方文化的“理性精神”传统，“尊德性”则表达了中华文化自古以来生生不息的“德性精神”传统。宋儒对《大学》、《中庸》的重视反映了宋儒对儒家思想及中华文化精神的精准把握，一直到港台新儒家的牟宗三也明确表示中国哲学的着重点是“生命与德性”^②。

作为先秦之后中华文化重要组成部分的道家和佛家思想当中也蕴含着“德性精神”。对于这两家思想中蕴含的“德性精神”无需再做引经据典的繁琐论证，仅从这两家思想都重视对生命的修养来说，就足以反映其中蕴含的“德性精神”，只不过这两家的思想对生命的理解与儒家不同，所要解决的生命问题的方向也与儒家不同。无论怎样，三种先秦之后的中化文化主流思

① 参见唐君毅：《中国文化之精神价值》，江苏教育出版社，2006年，第38页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年，第10页。

想都着眼于人的自身生命修养,这种“向内用力”(梁漱溟语)的文化特征正是“德性精神”的体现。正因如此,儒、道、释才成为中华思想代代相传、绵延不息的思想主流,而那些忽视德性修养的思想学派(如名家、墨家、法家)都避免不了为中国历史所淘汰或边缘化的命运。虽然以“德性精神”为核心的中华文化在西方文化的冲击下使中华民族经历了一百多年的屈辱历史,但是中华民族没有被西方强大的物质力量所击垮,其中一个重要原因正是中华文化“德性精神”所蕴含的强大精神力量使然。新中国成立后,中华文化的“德性精神”得到继承和发扬,“德才兼备”、“又红又专”、“精神文明”、“以德治国”、“讲党性、重品行、做表率”等思想的提出都是具体体现。在中国人的日常生活观念中,重人品、重做人的观念也一直是评价人的根据和信念,而且“德性”一词也成为日常话语中的词汇,如“德性!”,“瞧他那德性!”,“缺德!”等。因而,无论从代表中华文化大传统的思想经典还是中国人的日常生活话语来看,“德性精神”正是中华文化生生不息的总体文化精神。

“德性精神”是修养人的自身生命,使人成为人的精神。这种精神把人之为人的根据理解为人本身的德性而不是人所拥有的各种身外之物。中国文化中的德性精神与西方文化中的德性观念是有区别的。西方文化中的德性源于人的社会角色,柏拉图所说的“四美德”都是这一意义上的,而且西方观念中的德性具有质的固定性,因而才能成为知识;德性的获得要通过知识,而获得知识仍要依赖理性。德性不同于理性,理性具有工具性,而德性是人本身的生命属性,不具有工具性。西方文化中的德性基于理性的认知而从属于理性,这实际上已经消解了德性的生命属性。西方文化对德性的关注只是反映了做人问题的人类普遍性,并没有因此形成以德性为核心的文化传统。人的德性属于人的超自然的生命本性,不像人的自然本性那样源于先天且固定不变,而是随着人的生命的生长而不断生成的。德性不是依靠理性认识就能自然、自发的获得并贯注到行为中的,而是基于人的自觉并通过艰苦修炼才能不断充实、提升并成为人的生命本身的。孔子对自己生命历程的描述,表达的正是他的德

性不断生成的过程。

总之,中华文化自古就有重德的传统,这种传统能够传承不息是由于对德性的重视已经成为一种文化精神,这种精神蕴含着中国人自我完善、以德立世的生命追求与价值理念,也成为中国人汲取生命养料的精神家园。

三、德性精神传统的当代意义

思考文化传统的当代意义,首先应当摒弃形而上学的思维方式,既不能一说有意义就天花乱坠、意义无限,也不能一说无意义就一无是处、一片漆黑,应当以实事求是的态度发掘文化传统本身具有的真实意义。其次,应当以人类性的思想视野理解各种文化传统。人类文化从其产生的地域性与民族性来说,都不具有人类的整全性,因而都具有封闭性、片面性和局限性,因而其意义也都是有限的。只有按照有限性的观念理解文化传统,才能澄明其所蕴含的真正意义。

理解德性精神传统的当代意义,首先应当明确这种精神的针对性即所要解决的问题。德性精神针对的是人的做人问题,解决的是人与自身的关系问题。这种问题是德性精神能够直接解决的问题,而对于人与自然、人与人的关系问题,德性精神并不直接起作用,所能起的作用是在改变了的人的前提下,间接作用于这些关系问题的解决。正如马克思所说:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质的力量来摧毁”,人与自然、人与人的关系不能用人与自身的关系方式来处理,德性也不能代替科学、法制;另一方面,马克思还说:“但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量”^①,同理,德性精神一旦改变了人,也会变成物质力量。德性精神改变的是人本身特别是人的做事态度,不同的态度会有不同的做事效果,但是做事本身总要依靠做事的实际条件与技术,光有精神是不会成事的。毛泽东说人总是要有一点精神的,但他很清楚只有枪杆子里面才能出政权。中国古代泛道德的倾向实际上是将德性作为解决一切问题的手

^① 《马克思恩格斯选集》(第1卷),人民出版社,1995年,第9页。

段，这是中国传统文化不能应对现代社会功利博弈的根本原因。

在人类历史正走向世界历史的今天，当代人的思想立场应当包含个体、民族与人类，对于德性精神传统当代意义的思考也应当具有这三重向度。首先，对个体来说，只要个体还存在做人问题，或者说只要人还思考“我应当做什么样的人？”、“生命对我意味着什么？”等问题，德性精神就具有解决这些问题的意义，那些蕴含着德性精神的古代经典也总会具有启发人、引领人的意义。我们今天阅读中国古代经典能够受到心灵触动，正是由于这些经典直接满足了我们生命中的做人要求，启发我们对于生命之道的思考。我们认为，做人问题是人所具有的根本性、普遍性问题，因而针对这一问题的德性精神就具有超越时空的永恒意义与世界意义。其次，对民族来说，文化精神是民族的文化血脉，是这个民族安身立命的根本与精神家园，也是这个民族自身个性、风格、气派的根基。无论人类历史如何发展，只要民族还存在，都会以文化精神为基础和动力形成具有民族特点的生活价值理念。在这一意义上，一个民族的文化精神对于这个民族的存在与发展具有根本性意义。德性精神传统正是使中华民族成其为自身的文化精神，其当代意义不仅体现在民族关系中也体现在民族生活内部，是中国人之为中国人的根本所在。最后，对人类来说，德性精神既具有上述对于作为人类之中的个体与民族的意义，也具有对整个人类历史发展意义上的人类意义。就后者来说，当今人类发展处于马克思所说的“以物的依赖为基础的人的独立性”^①阶段。这一阶段的特点是个人自我认同与

社会认同以个体拥有物的数量为标准，因而这个时代是人的物化与异化的时代。在人的发展的第三阶段，将是人类以物质财富的充分涌流而克服物化的时代，也将是以人的自我依赖关系为主导的时代，因而那一时代也必将是以人的德性为根基的时代；在那个时代，人的德性将成为社会评价标准，从而实现“人的世界与人的关系回归于人自身”^②与“各正性命”；那个时代，将是中化文化精神真正自我实现的时代。

在当今时代的思想视野下，我们既要看到中华文化德性精神的当代意义，也要认清德性精神的有限性。把握德性精神的三重意义，会使我们更自觉地弘扬这种文化精神，使中华民族不失去自己的文化根基与精神家园；认清德性精神的局限性，会使我们克制民粹主义与复古主义的冲动，放弃以传统文化复兴中国的幻想。如果我们判断人类历史进程的思想依据仍然是历史唯物主义，那就必须坚持马克思主义的指导地位，坚持走中国特色的社会主义道路，在此基础上，充分吸收各种人类文化的精华发展自己，按照科学发展的观念解决人与自然、人与人的关系问题，以中华文化的德性精神为基础解决人与自身的关系问题，并以德性精神为动力，促进中国人与社会发展目标的实现与中华民族的伟大复兴，迎接人类解放时代的到来。

（责任编辑 也 思）

① 《马克思恩格斯全集》（第46卷上），人民出版社，1972年，第104页。

② 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，2002年，第189页。

• 著作简介

《穿越资本的历史时空——基于唯物史观的现代性批判》一书出版

中山大学教育学院社会科学系教师夏林的新著《穿越资本的历史时空——基于唯物史观的现代性批判》一书，已于2008年12月由社会科学文献出版社出版。本书从商品拜物教这一特殊理论视角对现代性的成因、流变、类型及其在当代中国的表现形式做了独特而深入的阐述和分析。德国古典哲学从康德的“物自体”理论起面临的的就是现代性问题，显性的自我意识哲学根源于现实经济生活，其实质则为隐性的资本形而上学。现代性就是交换价值的普遍性在资本主义生产方式推动下的世界历史性生成，也即资本的抽象同一性逻辑同化一切传统民族，同时又对自身进行批判反思的历程。从经济领域到日常生活、乃至形而上学意识形态，资本精神重塑了现代社会生活的各个层面。在此基础上，我们区分了两种现代性原则——囿于商品拜物教的启蒙现代性与批判资本生产的历史现代性，二者实为启蒙理性与历史辩证法各自对现实的理解以及实践姿态。当代中国的现代化属于马克思开创的历史辩证法原则的实践开展，因而应该是一种反思的、非资本主导的现代性。

思想传统、价值观念与精神家园^{*}

——作为西方精神家园的希腊哲学的启示

韩秋红^{**}

【摘要】西方文明以历史悠久、源远流长著称于世，其之所以能够延续数千年仍然保持着生机和活力的根源，乃在于在其诞生之初的希腊哲学就形成了影响整个民族优良的文化传统，同时这一传统更经历了历久的发展而成就了整个民族的核心价值观念，正是这些缘由使得西方文明将古希腊作为自己的精神家园，历久弥新。

【关键词】希腊哲学；西方文明；精神家园

中图分类号：B821 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2009)03-0016-04

如果黑格尔所说的：“哲学史的真正发源地是古希腊。一谈到古希腊，我们就有一种亲切感，就好像回到了自己的精神家园一样”^①的说法已经得到了西方社会的普遍认同，那么西方社会中生活着的西方人何以对希腊的家园感产生如此普遍的认同，这一问题似乎包含了两个问题：一是了西方文明的核心——哲学何以产生了西方文明的家园之感；二是希腊哲学如何以弱小的力量支撑起整个西方文明的精神家园。此种问题确立起源自希腊的西方哲学何以确立起西方文明的精神家园。在我们看来，源自希腊的西方哲学为西方文明提供了深厚的文明根基，确立起西方文明的核心价值观念，呈现为理性化的道德规范，这是人类精神形而上追求的重要体现，源此才使得其具有厚重的家之感、根之基，成为西方文明的精神基地和家园。

一

与黑格尔相似，法国当代哲学家保罗·利科也说：“这种看来没有特别优越之处的文化构成了我们哲学记忆的第一层（无疑是古希腊哲学）……那种奇妙难解的偶然事实正是我们西方文化实存的命运。”^②既然在希腊哲学的开端之处已

经决定了西方文化的命运，那么这种决定西方文化命运的力量，比如追求崇高的价值理想，崇尚优良的道德情操，向往和塑造健全、完美的人格，热爱和追求真理，养成和采取科学的思维方式等基本的精神必定以思想的形式奠定整个西方文明的根基。

希腊哲学确立了追求智慧的传统。智慧的学说是由毕达哥拉斯提出的，意思是：我不敢自称具有智慧，但我能够并愿意去追求、去爱神所具有的智慧。这种说法中既有对神的智慧的虔诚的态度，又充满着对神之智慧的爱的冲动和力量。正是这种爱和冲动的力量成就了哲学，使哲学命定了爱智慧的本意。爱智慧不仅仅是一种向往和憧憬，更是一种思考哲学的方式，正是一种哲学观的体现。至此，希腊哲学为西方哲学确立了爱智慧、追求智慧的思想传统。追求智慧就不仅仅是对知识和真理的寻求，更是对人的价值性、超越性和自由的追求，然而当人意识到自我的存在之时，爱智慧的哲学本意改变了意味，人们逐渐发现，只有人自己证明了人类理性的认识能力同时找到人类理性认识的可靠方法后——这种方法是科学性的、知识性的，人类的理性——作为西方哲学确认的人之本性的一种表现，它的认识是有根有据而不再是独断的。人作为理性的主体才

* 本文为国家哲学社会科学规划项目“中华文化与中华民族共有精神家园的生命精神研究”（08BZX017）、“西方哲学本体论的批判超越与哲学观的当代变革”（05BZX043）的中期成果。

** 作者简介：韩秋红（1956-），女，吉林市人，东北师范大学哲学系教授，主要研究方向为西方哲学。（长春 130024）

① 黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），商务印书馆，1983，第12页。

② Paul Ricoeur, The Symbolism of evil, translated From ench by Emersom Buchanan, Beacon Press, Boston, P20.

被理性的能力提升到了世界的中心位置，人才能真正确立自身的价值和意义。从培根“知识就是力量”的口号开始，知识就必然被赋予客观有效的内涵，因为只有客观有效的知识才不仅能够证明人的理性是人的本质性存在，同时还能证明人征服的力量，一种征服自然的力量。而这种力量的来源就是对知识对象的认识，尤其当这种对象性知识系统化、科学化时，这种力量表现得更加强且无所不在。智慧变成了知识，变成了追求超越的、至上的、赋予世界最完满和令人信服的最终说明，追求智慧变成了寻求知识，人在“真知识”下的生活才是有意义的。为了说明这个意义，哲学家们极力用理性做一番曲折的演绎，最终说明理性的天资是如何达到关于“存在”的知识，“所有的大哲学家都相信，随着他们自己的体系的建立，一个新的思想时代已经到来，至少，他们发现了最终真理。”^①西方的使命就是“运用理性”建立起知识论的大厦，让人和人的世界成为世界图景中最美丽的风景。

希腊哲学确立了思辨的思维方式。希腊哲学从产生之日起就是以思辨的方式讲述自己对世界和人生的理解，以逻辑的思辨方式构建了自己的历史叙事和思想体系。当希腊人开始最初的哲学思考时，他们没有现成的概念和普遍的原则可以使用，只能依靠日常生活中的感性认识，如古希腊早期哲学提出的“水本源”、“数本原”等，而后，巴门尼德经过艰苦卓绝的思想努力提出了“存在”这一概念，形成了古希腊哲学最具典型的思辨性的存在论，确立了哲学理论思维或思辨思维的基本形式。巴门尼德稍后出现的哲学家高尔吉亚将这种理性思辨的方式再次彰显。巴门尼德与高尔吉亚的论争，将古希腊哲学的理性思辨的精神：对终极存在的强烈渴望以思辨性的反思精神把西方哲学作为哲学之特质彰显出来。而后，在苏格拉底哲学中，这种思辨精神逐渐转化为作为一种理性思辨方式的归纳方法，所以亚里士多德评价说：“可以把两件事公平地归于苏格拉底，即归纳论证和普遍主义。这二者都涉及科学知识的出发点”。^②到了柏拉图的理念论那里，已经把存在问题的思辨定义为对普遍本质的把握，是绝对真理和具有普遍必然性的观念系统。柏拉图对象化的实体世界是永恒的、本质的，所

以也才是概念的、抽象地、超验的存在。而柏拉图力图超越现实世界去追逐这个实体世界时，对概念的世界的对象性的认识 and 把握的愿望就非常强烈了。亚里士多德的实体学说将这种逻辑演绎的方式推向了希腊哲学的最高峰。对于存在、实体、属性、样式之间的逻辑推演不但使得亚里士多德构建了哲学史上第一个完整、严密的体系，也使得其在希腊家园中逐渐形成了使求知得以实现的工具——逻辑学。至此逻辑学的三个基本规律使得理性思辨穿上了新的外衣，在通达知识和真理的道路上迈出了坚实的步伐。

希腊哲学不但将求知作为人们的思维方式，更是将其作为人们的生活方式。生活方式是人的思想和行为的一致性的体现，按照马克思的说法，人们的存在就是他们的现实生活过程，人除了自己的现实生活外，再无其他。生活就是人的存在的全部内容，不同的生活样式就是人的不同的存在方式。在希腊哲学那里，“哲学首先是一种活动，而不是静态的知识；是一种生活方式，而不是一个在学院被教授的学问；是提升精神的一个方法，它意味着个体存在方式的根本改变和转换。因此，在古希腊，哲学家不仅是指那些创造了哲学理论体系的人，而且包括那些实践某种哲学观念的人。”（〔法〕P. 哈道特）希腊哲学注重从人的现实生活、从人的存在的困惑出发，追求人生幸福，通过这种生活方式达到对存在的切中而得到心灵的安定和自由。因此它不但将哲学看作是探讨理性形而上的问题，更将哲学作为一种探讨人生哲学的智慧；它不但对人生当中必然要面临的诸如生死、幸福、智慧等问题作出形而上的探讨，更是以逻辑思辨的方式对诸如公平、正义、民主、自由、博爱等西方文化的核心理念做出了自我诠释。无论是苏格拉底对民主的诉求，还是亚里士多德对正义的探究；无论是柏拉图对自由的向往，还是伊壁鸠鲁对幸福的追寻，在希腊哲学在对作为个体的人生问题思索的同时，也将自身作为城邦文化中的一分子，

① 石里克：《哲学的未来》，载《哲学译丛》，1990年第6期。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1990，第221页。

自觉地思考群体性生活中的人如何相互协调的问题。正是这些问题促使源自希腊哲学的零散的哲学思想逐渐转化为哲学观念,从而影响西方哲学几千年的发展和变迁。

二

希腊哲学在西方哲学的源头处呈现出追求智慧进而追求知识和真理、以思辨性的思维方式最终形成思辨的逻辑体系以及自觉对作为个体的人和作为群体的人所面临的幸福和正义等问题进行思考的哲学特质。这些哲学特质本身仅作为一种传统的力量对未来哲学的走向产生或多或少的影 响,然而希腊哲学却作为整个西方文明的精神家园,对整个西方文明产生了引领、规约作用,使其在不断发展和演进的过程中不断面向自己的精神家园,反思自身的发展趋向,在家园中找到哲学新的生机。这些仅仅依赖希腊哲学些许零星的特质是无法构成的,希腊哲学之所以能够对西方文明的发展产生如此重大的影响,其重要原因在于希腊哲学零星的哲学特质最终形成了西方文明的核心价值观念,而观念的持久性和延续性使得这些哲学传统绵延上千年而依然保持着生机和活力。

追求真理,推崇科学。这种源自希腊哲学的西方文化价值观始终相信真理是一种理性之真理,它要求通过人的理性认识,消除万物的纷繁复杂性和神秘性,为宇宙和人生确立终极的根据。从形而上学的逻辑上看,只有人自己证明了人类理性的认识能力同时找到人类理性认识的可靠方法后——这种方法是科学性的、知识性的,人类的理性——作为西方哲学确认的人之本性的一种表现,它的认识是有根有据而不再是独断的。而人的可靠的理性认识能力凭借可靠的方法捕捉到的那种具有永恒正确性的真知识,就是真理。追求真理成为西方文化中生活着的西方人的最高追求,“不求真,毋宁死”,“追求真理的愿望必须优于其它一切愿望的原则”成为西方文化的核心价值。这种求真的精神使得科学精神或理性精神在西方文化中蓬勃发展起来。追求真理最终就成为了崇尚科学,因而科学在西方文化中已经是真理的代言。就这样对真理的追求催生了科

学,科学的迅猛发展逐渐成为了重要的生产力又明证了求真方式的正确性。追求真理,崇尚科学就成为一种核心的价值观融入到西方文明的血液当中。

求真务实,重视实践。西方文明自始至终都是以理性精神最为主导的文明,但对理性精神的倡扬并不等于仅仅依靠思辨的力量,将理性思辨与实践活动割裂开来。相反,西方文明从来都是注重现实的实践经验的。希腊哲学处就开启了这一传统:苏格拉底每天不停的对人们诘问关于人生的道理;柏拉图强调获得足够的感性经验从而通达无上的理念;晚期希腊哲学的思想家更是通过自己的实践活动践行自我的哲学理念。重视实践在西方文明中集中的表现为将理性建筑在经验的基础之上,他们深信只有获得充分的实践经验才能运用理性对其进行分析,从而获得真理性的认识。更为重要的是,西方文明对实践的重视实质上包含着一种务实的态度,他们看来合目的性比合规律性处于理性追求的更高位置:“真正的合乎理性的行为是目的合乎理性的行为,它根据目的、手段和附带后果来作为行为的趋向,做出合乎理性的权衡”^①,这种精神使得西方文明注重实效,而实效的重要体现就是经济效益,这也是其经济迅猛发展的重要原因。西方文化中具有的现实主义和实用主义态度,与西方文明的浪漫主义和理想主义的相互结合,使得西方文明获得了长足发展的恒久动力。

提倡法治,崇尚自由。追求人的自由解放,追求人的最终完善与统一,追求生存和存在的意义,一直是西方文明乃至所有人类文明的理想。自由是一种理性高度自觉的意识,是一种超脱外界束缚的无拘无束的状态,人作为宇宙间唯一能思想的动物,其区别于它物的重要特征之一就是摆脱了自然界加诸于一切物质上的诸多束缚,获得了一种相对超然的状态。人不仅止步于此,而是想获得更多的自由。西方文明更是如此,自由在西方文明那里几乎成为所有哲学家探讨的永恒主题。但自由的本质在于,它标示着一种主客体之间全面的统一。因此自由可以分为积极自由

^① 韦伯:《经济与社会》上卷,商务印书馆,1997年,第57页。

和消极自由。对自由的滥用往往会产生恶果，与社会发展方向相悖的自由活动会造成社会稳定的失衡和社会秩序的混乱。这就使得西方文明深信想要获得更多的自由必须要用法治加以调整和限制。从这个角度看，法治在西方文明中不是被理解为对自由的限制，而是实现更多自由的辅助。这样由于法治的参与，自由摆脱了盲目性和为所欲为，自由是在法治条件下的积极自由。

推崇民主，追求正义。在关心个体利益的同时，西方文明一直将如何使得群体利益得到最大化作为重要问题，他们认为社会只有在实现正义的前提下才能谈及其他，正义是社会得以稳定的重要基石。正义如何得到呢？他们通过理论的悬设出种种自然状态，得出的共同结论是正义只有在每个人都能享受到社会和经济的平等的状态下才能达到。因此只有尊重他人的合法权益才能使得自身的合法权益得到保障，这就使得西方文明不断寻求一种合理的制度，反映全体人的整体意志，这就是西方社会的民主。西方社会的正义是一种程序正义，因而西方社会的民主也只是一种形式民主。无论如何，西方文明在推崇民主和追求正义的过程中不断向真正的正义和民主迈进，或许这就已经足够。

三

从西方文明的发展历程来看，其无论以何种文化样态呈现，也无论其体现为何种存在方式，它们都自觉体现希腊哲学的哲学传统和西方文明的核心价值观念，这其中蕴含着深刻的内涵：正是因为希腊哲学的哲学传统和西方文明的核心价值观念的双重力量才使得希腊哲学以其直接或间接的影响不断呈现为西方文明乃至整个西方社会当中生活着的人们精神家园，构筑起整个西方文明的真正的“家园感”。

希腊哲学从它诞生的那天起，就孕含着人性中不安分的情思，恰恰就是这不安分，才使得人在理论中困苦并且超拔起来，希腊哲学对智慧的

追寻、对思辨的迷恋、对生活方式的探究使得其奠定了西方哲学乃至西方文明发展的基调：人总是生活在“理想的”世界，总是向着“可能性”行进，在追求确定性的真实途中总是要超越有限、超越现实、追求理想、追求无限，这是人的安生立命之本。追求人的自由解放，追求人的最终完善与统一，追求生存和存在的意义，一直是所有人类的理想。所以，人永远要求把不可能的变成可能，把可能的变成现实，而不像动物那样只能被动地接受给予的“事实”，希腊哲学开启了西方文明的重要的思想传统。西方文明延续了希腊哲学的求真、务实态度，继承了希腊哲学对真理、正义、自由等问题的探讨，最终形成了作为西方文明核心价值观的种种观念。正是这些观念作为一种无形的力量统摄整个西方文明的未来走向，不断规约其发展的轨迹，使其在希腊哲学开启的哲学传统中不断的追求人类精神的形而上问题，又不断返回希腊哲学的精神家园，从中寻找慰藉，难怪尼采总是感叹“万物消逝”、“万物复归”、“万物重现”这一“永恒轮回”、“永恒回归”。的确，西方文明的某些真谛，在频频的回首中得到揭示，这些真谛又促使其不断走向未来。

希腊哲学开端处彰显的哲学传统贯穿西方文明发展的始终，最终凭借其所蕴含的人文性和历史感形成了整个西方社会、西方文明的核心价值观念，从而成为整个西方文明的“精神家园”。这个家园充满了人类的形而上的、精神的、心灵的思想追求。它为人类提供关于人的生存意义的关怀，提供一个超越性的、精神性的理想境界，人们正是在无限地接近它的过程中不断地充实自己、完善自己、发展自己。这个家园就是人类精神追求的形而上家园，以一种形而上的至善至美的精神引导着人们追求永恒无限的人类精神的理想境界，促进和推动人类社会不断发展。

（责任编辑 也 思）

“批判正义”与人的自由和解放

周 峰 周 霞*

【摘要】马克思恩格斯的正义观是一种“批判正义”。这种“批判正义”大致包括以下三个主要方面的内容：一，批判蒲鲁东（主义）、杜林等人“永恒正义”理念，确立正义理解的生产方式基础；二，批判资产阶级抽象人权理念，确立人权范畴的“过渡正义”性质；三，批判资本主义现实私有制度结构的非正义制度安排，确立未来正义社会的根本实现原则——每个人的全面而自由的发展。他们的目的是要摒弃资本主义财产关系下的狭隘的、片面的正义观念，确立一个每个人得以自由发展和全面解放自身与个性发展的正义社会。对于中国和谐社会的构建而言，马克思恩格斯的“批判正义”理念具有重要的借鉴意义。

【关键词】批判正义；人权；自由；解放

中图分类号：D08 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2009）03 - 0020 - 08

马克思恩格斯的正义观是一种“批判正义”。这种“批判正义”不是把“正义”作为人类永恒的理想字眼来供奉，而是要在现实的批判与革命中批判非正义的制度构架与生活秩序，从而达到人的自由全面发展。通过对蒲鲁东等人的永恒正义理想、资产阶级人权实践和资本主义社会非正义制度的批判，马克思恩格斯表达出他们的“批判正义”理念：摒弃资本主义财产关系下狭隘的、片面的人权与正义观念和制度安排，生成每个人得以自由发展和全面解放自身与个性发展的正义社会。

一、对蒲鲁东（主义）、杜林等“永恒正义”观的批判

作为小资产阶级和无政府主义者，蒲鲁东的《什么是所有权》充分表现出其对一个正义社会的主张。而杜林作为 19 世纪晚期一个混淆德国社会主义思想和运动的人物，提出公平、平等的永恒真理性质。马克思恩格斯的“批判正义”，正是通过对他们和他们为代表的无政府主义、折衷主义的批判，直接深切地展现出其“批判正

义”的本质——没有永恒的正义、平等，只有基于一定生产方式之上的正义观念和平等实践。

（一）批判蒲鲁东的“正义”中枢原则

在《什么是所有权》中，正义是其全书的根本主题。蒲鲁东认为，正义是一切事务的原则和标准，他赋予正义一种永恒的、绝对的地位。蒲鲁东说：“正义是位居中央的支配着一切社会的明星，是政治世界绕着它旋转的中枢，是一切事务的原则和标准。人与人之间的一切行动，无一不是以公理的名义发生的，无一不是依赖于正义的”。所以，“如果我们对正义和公理所形成的概念不明确，如果这个概念是不完全的甚至是错误的，那么显而易见，我们在立法上的一切措施就会是有害的，我们的制度就会是有缺点的，我们的政治就会是谬误的：因而就会产生骚动和社会的混乱”^①。虽然以前的道德哲学、神学甚至是法学家们都给出了正义的理解，但在蒲鲁东看来，这些理解都是不充分甚至是谬误的。所以，“正义、公道、自由；关于这些原理的每一项，我们的观念一向是极端模糊的；并且最后以为这种愚昧无知的情况就是置我们于死地的贫困

* 作者简介：周 峰（1975 - ），男，新疆奎屯人，广东省委党校哲学部副教授，研究方向：马克思主义，人道主义与现代性。（广州 510053）
周 霞（1976 - ），女，新疆石河子人，中山大学政务学院博士生，广东技术师范学院政治学院讲师。（广州 510053）

① [法] 蒲鲁东：《什么是所有权——或对权利和政治的原理的研究》，商务印书馆，1999 年，第 52 页。

和人类所遭受的一切灾难的唯一原因”^①，弄清它的内涵，以确定“正义的观念、它的原理、它的性质和它的公式”^②是蒲鲁东本书的主要目的。

什么是正义？蒲鲁东从人与动物的区别中来论述。他首先认为，“正义感是我们和各种动物所共有的”^③，实际上这就是一种人与动物共有的本能。但是，他也说道，人不同于动物，正是由于人之认识能力，使得“事物的力量、消费的必要、生产力的规律、交换的数学原理”使我们平等地结合在一起，让我们人类能够从感情和理智的混合中产生正义，从而结合成不同于动物的充满商业、交往、同情的社会。因此，正义、社会、平等在他看来，“是三个相等的名词，三个可以互相解释的用语，它们的互相代替使用是永远合理的”^④。从人与动物的本能中寻找正义的根据，无非是要表明：正义具有一种先天的正当性，不管何种制度安排、何种社会运行方式，都必须服从正义原则。否则，就违反了人的本性和社会的天然秩序，就是非正当的和应该被推翻的。对此，恩格斯说道：“蒲鲁东在其一切著作中都用‘公平’的标准来衡量一切社会的、法的、政治的、宗教的原理，他摒弃或承认这些原理是以它们是否符合他所谓的‘公平’为依据的”^⑤。

针对蒲鲁东的观点，马克思恩格斯进行了深入批判。蒲鲁东将公平、正义等思维抽象出来的范畴独立化、实体化，使之成为历史发展的永恒原则，颠倒了范畴与历史发展之间的关系。而他将正义当成是人类和动物一样的一种情感和本能，则更使正义成为一种心理的预设。在马克思看来，是人们的社会存在决定着社会意识，人们的思维中抽象出来的观念不过是历史与生产方式的反映。

马克思指出，蒲鲁东先生不了解，“适应自己的物质生产水平而生产出社会关系的人，也生产出各种观念、范畴，即这些社会关系的抽象的、观念的表现。所以，范畴也和它们所表现的关系一样不是永恒的。这是历史的和暂时的产物。而在蒲鲁东先生看来却刚刚相反：抽象、范畴是原始的原因。根据他的意见，创造历史的，正是抽象、范畴，而不是人。抽象，范畴就其本

身来说，即把它们同人们及其物质活动分离开来，自然是不朽的、不变的、固定的”^⑥。正义、公正等观念、范畴不能脱离产生它们的现实条件，它们产生于人类思维对社会关系的抽象，而这种社会关系又根源于物质生产。物质生产与社会关系随着生产力的发展变化而发展变化，这些观念和范畴的内涵也同样会发生变化。

而对蒲鲁东主义者把公平当作是人类自身的本质^⑦、使其成为永恒公平想法，恩格斯有过严厉地批判。他说，这个公平“始终只是现存经济关系的或者反映其保守方面、或者反映其革命方面的观念化的神圣化的表现。希腊人和罗马人的公平认为奴隶制度是公平的；1789年资产者的公平要求废除封建制度，因为据说它不公平。……所以，关于永恒公平的观念不仅因时因地而变，甚至也因人而异”^⑧。所以，恩格斯认为，公正、不公正、公平等这些说法，在应用于社会事物方面可能不会有什么混乱，但若在经济关系的科学研究中却会造成十足的混乱。

（二）批判杜林的永恒真理的平等观念

杜林从其先验原则出发，推出两个意志完全平等的人作为其永恒平等观念的出发点，以确立其“道德上的正义的基本形式”作为适用于一切世界的道德观和正义观。但是，恩格斯通过杜林先生自己的三个退却批判性地指出：“两个意志的完全平等，只是在这两个意志什么愿望也没有的时候才存在；一旦它们不再是抽象的人的意志而转为现实的个人的意志，转为两个现实的人的意志的时候，平等就完结了”^⑨。所谓两个意志完全平等的两个抽象人，在现实社会生活中是根本不可能存在的，杜林的这番论述既不能增进对平等的理解，反而更有力地充当了资产阶级法权制度下的不平等现实的辩护工具。

对此，恩格斯鲜明地表明了马克思主义的平

①②③ 《什么是所有权》，第40-41页；序言第4页；第245页。

④ 《什么是所有权》，第246页，并请参见239-252页相关内容。

⑤⑦⑧⑨ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年，第208页；第208页；第212页；第443-444页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社，1972年，第484-485页。

等观念。(1) 平等观念是历史的产物,是一定社会经济基础的反映。在原始社会,由于生产力水平低下,生产资料公有,产品必须平均分配,决定了在人们之间存在着平等的权利;到了奴隶社会和封建社会,被压迫者为了团结斗争的需要,也有过平等的要求。随着资本主义经济关系的产生和发展,产生了近代资产阶级的平等要求,同时也出现了无产阶级的平等要求。恩格斯说:“可见,平等的观念,无论以资产阶级的形式出现,还是以无产阶级的形式出现,本身都是一种历史的产物,这一观念的形成,需要一定的历史条件,而这种历史条件本身又以长期的以往的历史为前提。所以,这样的平等观念说它是什么都行,就不能说是永恒的真理”^①。(2) 平等不应当是表面的,不仅在国家的领域中实行,它还应当是实际的,在社会、经济的领域中来实现。这里已经提出了平等的政治权利、社会权利和经济权利要求。就现实性社会关系而言,就人的共同特性而言,“一切人,或至少是一个国家的一切公民,或一个社会的一切成员,都应当有平等的政治地位和社会地位”^②。即作为公民和社会成员的人,他(她)在国家和社会中拥有与其身份相适应的平等的公民权利。这才是一个正义国家的根本实现方式。(3) “无产阶级平等要求的实际内容是消灭阶级的要求”^③。任何超出这个范围的平等要求,都必然要流于荒谬。虽然在私有制的财产关系上形成了可能谈论人的平等和人权问题的民族国家体系,并使得自由与平等在其历史的发展中很自然地被宣布为“人权”,但是这种资产阶级性质的人权却同时保留了阶级特权和种族特权^④,因此,真正的平等就必然从消灭阶级特权转向于无产阶级提出的消灭阶级本身。马克思也在《哥达纲领批判》中说道,只有随着阶级差别的消灭,一切由这些差别产生的社会的和政治的不平等才会自行消失。

所以,对于马克思恩格斯而言,探讨正义、公平和平等的内涵及其实现决不能诉诸于抽象的资产阶级权利,而必须着眼于现实的经济状况。虽然蒲鲁东曾明确提出,必须推翻资产阶级私有制,让每个人都平等地“占有”生产资料、平等地参加劳动、平等地享有财产,这样才符合正义原则。但是他对资本主义所有权的批判,并提

出工人的劳动产品只属于作为唯一生产者的工人,因此应该在工人之间平均分配,这只有具有道义上的力量,还没有跳出资产阶级抽象权利的范畴。对此,恩格斯说道:“按照资产阶级经济学的规律,产品的绝大部分不是属于生产这些产品的工人。如果我们说:这是不公平的,不应该这样,那末这句话同经济学没有什么直接的关系。我们不过是说,这些经济事实同我们的道德感有矛盾”。因为,马克思“从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上,而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于一天的崩溃上”^⑤。因此,主张从现实经济状况的发展变化出发去说明和批判资本主义私有制,来彻底消灭资产阶级和资本主义社会,才能实现真正的正义。

二、对资产阶级 “过渡正义”人权理念的批判

没有人权,就无现实的自由,则更无正义可言。在对永恒正义的解构中,马克思恩格斯的“批判正义”内容直接指向了资产阶级的人权理念。

(一) 资产阶级抽象人权理念的确立

14世纪所兴起的人道主义思潮,确立起人的主体性的发现,而在启蒙哲学中所萌生的契约论、人性论、自然法则更生出以个体主体为彰显的自由、平等、博爱等观念。这些观念推动着资产阶级发起对封建主义的革命,并在法国大革命和美国革命中收获其以天赋人权论和个人主义伦理道德为核心的资产阶级人权体系的建立。

如美国独立战争结束后,《弗吉尼亚权利法案》就规定,人权“就是享有生命和自由,取得财产和占有财产的手段,以及对幸福和安全的追求和获得。”^⑥ 标志着美国自由精神的《独立宣言》也认为,人权“包括生命权、自由权和

①②③④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第448页;第444页;第448页;第445、447页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社,1965年,第209页。

⑥ 《世界人权公约法总览》,四川人民出版社,1990年,第270页。

追求幸福的权利”^①。同样，法国大革命胜利后，在其号称第一个人权宣言的《人权与公民权宣言》中则直接把人权概括为“自由、财产、安全和反抗压迫”^②。这些权利的规定，充分体现启蒙哲学家的影响。如洛克就说过，人享有充分的自由，人们“按照他们认为合适的办法决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋须征得任何人的认可或听命于任何人的意志”^③。而伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等人也同意天赋自由。卢梭则认为，人是生而自由的，自由权是人的最为根本的权利，“放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃做人类权利”^④。

可以发现，早期资产阶级所确立人权内涵就是指生命不得被非法地剥夺，财产可以自由支配和不可侵犯，享有全面而广泛的自由，以及对幸福的追求等等，也即自由权、财产权、平等权、反抗权和追求幸福权等权利。其中，自由权是最为基本的本质的权利，没有了自由权也就没有其它权利实现的可能。

其它的财产权、平等权和反抗权等都是以求自由为指向的，其中平等权又构成了这些权利得以可能展现的基础和前提，财产权是则是平等和自由赖以建立的物质基础，反抗权则是为其它权利的更好实现提供手段和保障。不过，这些人权的内涵虽然在理论上得到了充分的证明，并被写进各国的宪法，但在现实的操作中，自从资产阶级成为统治阶级之后，对这些权利的保障就没有彻底地实行过。

因为，以自由权作为整个人权的核心，这是与资本主义经济的萌芽时期需要大力拓开市场、发展贸易、实现个人自由地商品交易等经济行为是分不开的，否则这些观念不可能被资产阶级所接受。而且，这种自由权的实现又是以个人的利己主义伦理道德为逻辑底线的，这样在最初的资本主义市场经济中，个人的独立性、个人与个人、个人与社会之间各行其事就成为资本主义社会中人的行为方式。从历史的视角看，这种追求反映了人们摆脱对人的直接依赖以及人身依附状态的发展。但是，这种追求的前提和功能、实质，都是导致现实中人的分立与分化。

马克思在评论这种以自由为前提、互不损害他人的资产阶级人权观时，就说道：“自由这项

人权并不是建立在人与人结合起来的基础上，而是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利，是狭隘的、封闭在自身的个人的权利。”^⑤并且，“在这些权利中，人绝不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制。”^⑥根据马克思的看法，这种人权观有着明显的局限性，因为它反映和确认了个体与个体、个体与类之间的排斥性，而不是消除和克服这种排斥性。

资产阶级人权理念是人道主义和启蒙思潮理论逻辑的结果，又是资本主义生产方式和商品经济发展的产物，更是资本主义自由竞争和等价交换原则在资产阶级法律制度和意识形态上的表现。它以“天赋人权”为标榜，以凡人皆有的“权利的最一般的形式”反抗封建特权，争取市民阶级作为商品所有者和生产者的自由平等权利，以及资产阶级及其国家不受限制地、机会均等地剥削劳动力的权利。在其表现形式上，这种人权似乎是普遍的，但在内容上却表现出现实性的不平等、不自由。对于这种“过渡正义”的资产阶级人权理念，马克思说道，它们表面上“承认人、人的独立性、自我活动等等”，实际上它是“敌视人的”^⑦。

阿尔都塞也同样给出了恰如其分的判断，他说：“当‘新生的’资产阶级在十八世纪传播关于平等、自由和理性的人道主义意识形态时，它把自身的权利要求说成是所有人的权利要求；它力图通过种方式把所有人争取到自己的一边，而实际上它解放人的目的无非是为了剥削人”^⑧。

（二）人权观念的“过渡正义”性质

事实上，在马克思恩格斯看来，人权固然是人人都应享有的权利，但却不是人人都可以享有的权利，人权是一个历史性、具体性并带有明显

①② 《世界人权公约法总览》，四川人民出版社，1990年，第272页；第296页。

③ [英] 洛克：《政府论》，商务印书馆，1982年，第5页。

④ [法] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆，1987年，第137页。

⑤⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第438页；第439页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第113页。

⑧ 《保卫马克思》，第204页。

阶级性色彩的范畴。因此，人权，是一个从现（实）有与向应有逐渐实现和过渡的动态过程。它在历史上更多地充当一个“过渡正义”范畴，而且最终会被消解。

马克思恩格斯认为权利既非永恒的，也不是神圣的。权利是一个与社会的价值观、法律观和道德观等密切联系的东西，它不是自然地赋予，而是人类社会历史的构造，理解权利，理解人权，就必须从人权概念产生的特定社会经济结构出发，才能是科学的途径。在马克思看来，“权利永远不能超出社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展”^①。

马克思认为，作为以人的独立性为主要内容的人权，不可能产生在以人的依赖性为基础的社会里，而只能产生于“以物的依赖性为基础的人的独立性”的社会中。这种社会正是以商品经济和市场经济为基础的资本主义社会。随着封建社会的解体和对自然依赖关系的摆脱，在资本主义的自由市场竞争和生产力的发展下，个人的独立性也开始生成，这种独立性的生成正是构成人权观念得以萌生的前件。所以，人权的产生绝不是因为人性的某种普遍性因素而出现的，而是产生在现实的物质基础之上。人权的历史性生成正是表现在这个地方。

人权观念的产生既是迎合资本主义市场经济发展的需要，更是以张扬个体在经济行为和社会行为中的独立性为目标，所以，在自然法和天赋人权、古典人道主义传统的孕育之下，以宏扬个体主体性为主的资本主义人权观念就得到了社会的响应，这种呼应在现实上，就直接导致了社会对人权观念的接受，而社会接受的后果，就表现在：普遍的人权观念替代了旧有封建特权和优先权，自然关系对人的束缚被逐渐消除；社会成员渐渐获得自由平等的身份，国家事务成为一种人人可参预的公共事务；市民社会逐渐与政治社会分离，社会的政治、经济、文化等都在人权观念的鼓动下全面革命化；最为主要的则是社会主体的自我意识得到加强，人的独立性观念得以生成。从而，资本主义的人权观念就开始真正成为资本主义意识形态的统治思想。

但是，资本主义的人权观念始终是为资产阶级服务、为有钱人所服务的。生活于资本主义社

会中的无产阶级和广大劳动人民则是这种人权哲学的牺牲品。透过法国《人权宣言》可明显看出这一点。《人权宣言》第一条规定，在权利方面，人们生来是而且始终是自由平等的。第三条指出，主权属于国民，任何个人都不得行使主权所未明白授予的权力。“这些权利就是平等、自由、安全与财产”。它所说的人权表面上是一切人的权利，实际上是资产阶级的财产所有权。对此，马克思深刻地指出：“承认人权不过是承认利己的市民个人……人权并没使人摆脱财产，而是使人有占有财产的自由；人权并没有使人放弃追求财富的齷齪行为，而只是使人有经营的自由”^②。而对于无产阶级力图要获得自己的人权以改善自己的阶级地位的观念，马克思也批评道，这是一种不应奢望的东西，因为人权在资本主义社会中只能是一种与财产根本相联的特权，而无产阶级在负有解放全人类使命的情况下，争得的部分人权只是暂时部分人的人权，不会是所有人的权权的实现。所以，马克思并不对人权本身抱有任何幻想，相反，他力图消解人权^③。

马克思恩格斯认为，资产阶级的法权关系带来人的独立性本身是一个重大的解放，但人们仍然不能避免遭受在物的关系统治中所遭受的各种偶然性因素的困制，人权实现的同时，人自身仍然在异化。因为，“任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人，没有超出作为市民社会的成员的人，即作为封闭于自身、私有利益、私人任性、同时脱离社会整体的个人的人。在这些权利中，人绝不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制”^④。所以“谈到权利，我们和其他许多人都曾经强调指出了共产主义对政治权利、私人权利以及权利的最一般的形式即人权所采取的

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第12页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年，第145页。

③ 徐俊忠等著：《历史·价值·人权》，广东高等教育出版社，2000年，第440页。对唯物史观人权观念的论述，可参阅本书第三编。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第439页。

反对立场。”^① 人权，在马克思恩格斯视野中，并不是作为一个绝对正义的范畴而出现，它只是作为一个“过渡正义”范畴而显示其在特定历史阶段的过渡性意义。

马克思恩格斯力图消解以物的依赖状态为基础的个人的独立性，实现以人的独立性为基础的个性自由发展的社会，即追求共产主义对资本主义的扬弃，实现人类自由的个性，“确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治”^②。因为只有在这样的社会里，人与类之间的排斥性才能被消除，才能建立“真实的集体”，而“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由”^③。所以，人权范畴一定是作为“过渡正义”范畴必将被消解。

三、对资本主义非正义生产制度的批判

对“过渡正义”人权的批判是为了表明人之权利与发展的历史与开放性而非永恒性，更非片面性；对“永恒正义”理念的批判是为了说明公平、平等的历史性与具体生成意义。但更重要的是，这种基于资本主义社会的“批判正义”，显然并非马克思恩格斯纯粹道德哲学的伦理冲动和设想，而是由于资本主义社会生产制度的非正义结构，是因为资本主义如历史上其它一切剥削制度一样，是一种充满非理性的、成熟至毁灭的具有不必要奴役的制度安排，这种制度结构和安排束缚与压制着人的自由与全面发展。

资本主义的生产关系和生产方式结构注定了它的非正义性。在《共产党宣言》中，马克思恩格斯鲜明指出：“现代的资产阶级私有制是建立在阶级对立、建立在一个人对另一些人的剥削上面的产品生产和占有的最后的而又最完备的表现”^④。生产资料的私人占有是资本主义社会剥削、压迫、物化、奴役等种种非正义现象的根源，而统治劳动的“资本”本身又以雇佣劳动为前提，其“实质在于活劳动是替积累起来的劳动充当保存并增加其交换价值的手段”^⑤，资本这种物充当了对人的统治，显然是公正的颠倒。当然，相对于封建制度而言，资本主义制度有其巨大的历史的进步性与正义性，但是，资本主义

的雇佣劳动关系对封建人身依附关系的替代，更为清楚地表明，“劳动力的买和卖是在流通领域或商品交换领域的界限以内进行的，这个领域，确实是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的是自由、平等、所有权和边沁”^⑥。自由、平等、所有权与功利主义的边沁一起，只是充当粉饰资本主义表面正义的范畴和个人主义伦理学。

因为，在资本主义的流通或交换领域中的自由，一旦进入到生产领域，我们就看到：“在这一过程的背后，在深处，进行的完全是不同的另一些过程，在这些过程中个人之间表面上的平等和自由就消失了”^⑦。那些“表现为最初行为的等价物交换，已经变得仅仅在表面上是交换，因为，第一，用来交换劳动力那部分资本本身只是不付等价物而占有的别人劳动产品的一部分，第二，这部分资本不仅必须由它的生产者即个人来补偿，而且在补偿时还要加上新的剩余额。这样一来，资本家和个人之间的交换关系，仅仅属于流通过程的一种表面现象，成为一种与内容本身无关的只能使它神秘化的形式。劳动力的不断买卖是形式。其内容则是，资本家用他总是不付等价物而占有的别人的已经物化的劳动的一部分，来不断换取更大量的别人的活劳动”^⑧。

雇佣关系如果说是“平等”和“公正”的话，那只是表面现象，在这种表面现象、形式的正义低下掩盖着实质上的不平等和不公正。对此，马克思鲜明指出：“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；作为法律的、政治的、社会的关系上发展了东西，平等与自由不过是另一次方的这种基础而已”^⑨。

所以，随着社会生产力的发展，资本主义私人所有制越来越不能容纳庞大的生产力，因而这个私有制外壳必然要被炸开。依赖于资产阶级法

①②③ 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第228-229页；第515页；第84页。

④⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年，第286页；第346页。

⑥⑦⑧ 《资本论》第1卷，人民出版社，1975年，第199页；第200页；第640页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社，1979年，第197页。

权观念和道德观念上的公平与正义抽象，根本无法说明与消解现存的资本主义制度。正是对资本主义生产方式——生产的社会化与生产资料的私人占有形式之间的不可调和的矛盾——的历史分析，马克思确证了资本主义制度必然灭亡的命运。他指出：“从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定”^①。

而否定之否定之后的社会应该是什么样呢？这就是替代资本主义的共产主义社会。在这个社会的高级阶段里，“在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后，在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展，他们的生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配”^②。

因此，理解马克思恩格斯的“批判正义”，必须要全面理解马克思恩格斯的政治经济学批判。政治经济学批判是马克思恩格斯透析人类社会尤其是资本主义社会的最根本切入点，正义与非正义、公平与不公平等诸种现象，不是来源于人们的意识和思维把握，恰恰相反，是来源于决定和推动社会发展与演进的生产方式。生产方式的关系结构决定了社会的基础，并生成出立于其上的上层建筑和意识形式，所以，一个社会中的非正义和不公平现实不是由于这种社会本身，而是由于决定这个社会的最切实基础。因此，马克思在《哥达纲领批判》中就明确指出，社会主义的平等在共产主义社会的第一个阶段只能是形式上的平等，内容则是不平等。因为，就形式而言，生产者的权利用同一个尺度——劳动来衡量，这似乎很公平；但就内容而言，“这种平等的权利，……默认劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力，是天然特权。所以，就它的内容来讲，它像一切权利一样是一种不平等的权利”^③。

探寻正义与公平不是从所谓的“永恒正义”

范畴中来发现，而必须从现实的经济规律中去批判和实践，这就是马克思恩格斯的批判正义与蒲鲁东主义的根本区别。恩格斯说道，我们是“严格地从经济学上来证明经济状况的这种发展同时就是社会革命各种因素的发展：一方面是被本身的生活状况必然引向社会革命的那个阶级即无产阶级的发展，另一方面是生产力的发展，生产力发展到越出资本主义社会范围就必然要把它炸毁，同时生产力又提供了为社会进步本身的利益而一举永远消灭阶级差别的手段。相反，蒲鲁东则要求现代社会不是依照本身经济发展的规律，而是依照公平的规范来改造自己”^④。

资本主义非正义的生产制度基础必然也产生非正义的社会政治结构和相关意识形态。所以，资本主义的社会经济结构从其本质上暴露出其不可避免的双重特性：经济制度上的生产资料私有制，由市场来决定收入分配，导致人民生活 and 物质福利上的悬殊差别；政治和法律制度上允诺的平等权利与公平分配。这种双重性质就形成了资本主义社会的形式正义和实质正义之间的紧张。所以，马克思恩格斯对于资本主义生产方式的批判，是否定其非正义的实践机制即实质正义的虚假性。

四、“批判正义”的旨向 ——人的自由与解放

马克思认为，正义是人类社会的崇高境界，是社会主义和共产主义的首要价值之所在。“真正的自由和真正的平等只有在共产主义制度下才可能实现；而这样的制度是正义所要求的”^⑤。在1871年为国际工人协会起草的“共同章程”中，马克思则更明确指出，“加入协会的一切团体和个人，承认真理、正义和道德是他们彼此间和对一切人的关系的基础，而不分肤色、信仰或

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年，第832页。

②③④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年，第305页；第305页；第207页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第582页，人民出版社，1956年。

民族”^①。

正义和平等、道德是人与人交往的基础，显然不是人的最终发展目的。人之最终的发展目的是“每个人的自由发展”这一作为人之生活与存在方式的社会原则。因此，“批判正义”的最终目的就是要实现人的自由与解放。

启蒙哲学和资本主义使人不断确立起在自然和社会中的主体性地位，但是，在马克思恩格斯生活的时代，人之自由和解放的形式与更多要求被狭隘的资本主义私有制所束缚。因此，马克思恩格斯严厉批判那些求助于人性复归和资产阶级政治改良和道德哲学的“解放者”，批评他们的非历史性与抽象性。

他们认为，人的解放是一个多方面的解放，是彻底的把自己从一切异化关系、非正义状态下解放出来。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说道，“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。政治解放一方面把人变成市民社会的成员，变成利己的、独立的个人，另一方面把人变成公民，变成法人。只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成”^②。政治解放和宗教解放只是人的解放的部分方面，而不是人的全部解放，要实现人类的全部解放，就必须让所有人都能够认识到自己解放自己的力量，进行革命性的实践活动来消灭私有制度本身才有可能。因为人的“‘解放’是一种历史活动，不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往关系的状况促成的……”^③。只有在一切领域中的解放，实现自由自觉的人的类本质的实现，才能实现“偶然的个人”向“有个性的个人”的转变和生成。但当然，这种解放必须以物的依赖性为其表现形式的资本主义为现实的起点，因为，没有物质生产力的极大丰富，人们就不能提供解放自己的前提和手段。

通过对资本主义的非正义的社会批判，资本主义，作为人类社会最后一个对抗性的制度，在

马克思看来，一定会为这样一个共产主义运动所实现，这个运动“反对活动的旧有性质，消灭劳动，并消灭任何阶级的统治以及这些阶级本身”^④，这个革命的运动将生成这样一个联合体，“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^⑤。这才是人的最终解放，是正义与自由的最终实现。

马克思恩格斯的“批判正义”是指向于人的自由和解放的，即追求人的自由而全面发展的未来共产主义，这是正义的最终要求。但是，这种最终要求显然是基于对现实社会的非正义批判之上的，因此，这种“批判正义”既具有着鲜明的历史性与生活品质，更有着宏远的理想追求。对于和谐社会的构建而言，就更有着直接的引领性意义。

中国共产党在《中共中央关于构建社会主义和谐社会若干重大问题的决定》中提出“社会公平正义是社会和谐的基本条件”，在17大报告中又提出在经济发展的基础上，“更加注重社会建设，促进社会公平正义”。凡此种种，皆表现出社会公平正义的价值对于社会主义的重要性。因此，社会主义作为马克思恩格斯“批判正义”理念产物的“正义制度”，中国特色社会主义应可以在现实的实践层面实现以制度正义为带动的实质正义，保障和促进人之自由与发展权利的不断实现。

(责任编辑 也 思)

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年，第610页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第442-443页。

③⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年，第74-75页；第294页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第78页。

评吉登斯对马克思的“两种商品化”理论的分析

邢媛*

【摘要】 文章紧紧围绕吉登斯思想的展开基点即“两种商品化理论”，通过吉登斯理解资本主义社会存在、分析资本主义劳动的必然特征及其所蕴含的资本主义社会的权力本质三个方面的论证，指出了吉登斯思想与马克思思想的关联性。

【关键词】 两种商品化理论；马克思思想；异化；吉登斯

中图分类号：B089.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2009)03-0028-06

在西方马克思主义和新左派的众多话语形式中，“商品化”入手来理解现代性概念及其特征，理解资本主义的本质与现实状况，吉登斯不仅是最早的思想家，而且也是最有成果的学者之一。对现代性问题的讨论，构成吉登斯一生学术思想的核心，其思想被誉为是站在“巨人的肩膀上”。^①而吉登斯把马克思的思想作为自己理论探索的基础性思想源泉，尤其是马克思的“两种商品化”思想更是他分析当代资本主义的起点和指导性纲领。他自认为“一生完成了社会理论的三步曲，所关注的都是历史唯物主义与当代世界之间的关联。”“马克思的著作对于理解影响现代世界之塑造的那种无所不在的力量至关重要。”^②在他于1971年出版的《资本主义与现代社会理论》这部对其思想具有奠基性意义的著作，就是从解读马克思的商品思想开始的。在本文中，我们将就吉登斯如何从马克思的商品化思想入手，总结、概括和提炼马克思的思想，并于现代性问题密切关联，从而形成他自己对资本主义本质和现实的认识，作一个初步讨论，以此就教于学界同人。

一、“两种商品化”理论是理解资本主义社会存在的思想基点

吉登斯在《资本主义与现代社会理论》中

特别重视了马克思《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》——作者注)，认为它有两个重要性，其一是它“在马克思整个著作体系中具有突出重要性”，是马克思在政治经济学领域进行批判的最早尝试。^③其二是马克思在那里明确处理了一些在他以后的著作中不再成为直接关注的对象的问题，如宗教分析和异化等。吉登斯认为，对于马克思来说，“相对于对现代资本主义进行理论批判这一最高目标而言，这些问题已经得到圆满解决。”吉登斯把异化问题作为马克思《手稿》的“核心”，认为“尽管异化概念很少出现在1844年以后的著作中，但它无疑是成熟著作的根基。在这以后，马克思把《手稿》中异化概念所包含的各条线索分别树立出来。异化概念，由于它所具有的马克思不愿再卷入的抽象和哲学性质，从而也就成为多余的了。然而，《手稿》对异化所做的直接研究提供了一条宝贵线索，它使我们能够窥透潜藏在马克思后期思想中的最重要主题。”^④考虑到马克思后期的思想主要集中在以《资本论》为代表的一系列揭示资本主义现实矛盾和社会发展规律的著作中，很显然，吉登斯不仅把异化问题作为马克思早期思想的重要内容，同样也把它作为成熟时期马克思思想的基石，因为在他看来，“所有对马克思著作做精确划分的做法都是主观的”，“实际上，在对黑格尔的批判、1844年的《手稿》和马克

* 作者简介：邢媛(1963-)，山西省太原市人，武汉大学哲学学院在读博士，山西大学哲学社会科学学院教授，主要研究方向为马克思主义哲学、社会发展哲学。(太原 030006)

① Jon Clark, Celia Modgil and Sohan Modgil (ed.), Anthony Giddens: Consensus and Controversy, the Falmer Press, 1990, P12.

② 吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽等译，北京：三联书店，1998，第1页。

③④ 吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华等译，上海：上海译文出版社，2007，第12页；第13页。

思的成熟思想之间还是存在明显的连贯线索”。^①这样一来，吉登斯对马克思思想的理解就自然地开始于对异化问题的理解。

吉登斯认为，马克思的《手稿》从对当时流行的国民经济学的两个错误的批判入手，从而使他能够在关于政治经济的中心论题上发表看法。国民经济学的第一个错误是“假设资本主义特有的生产条件可以适应于所有经济形式”，“利己主义和追逐利润是每个人的天性”；其二是“假设经济关系是纯粹抽象的关系”。关于第一点，马克思认识到资本主义是特定历史条件下的一种生产制度，它也不会是最后的一种；对于第二种错误，马克思认为“资本”、“商品”、“价格”等等并不是独立于人的媒介之外的存在，而是特定经济关系中存在的。吉登斯非常同意马克思的看法，指出“每一种经济的现象同时也就是一种社会的现象，特定类型的经济同时预设了特定类型社会的存在。”^②

马克思的批判直接引发出一个至关重要的问题，即国民经济学犯这些病症的原因在那里？吉登斯认为马克思找到了这个原因，即他们“把工人视为资本家的成本，因此也就等同于其他成本开支。国民经济学声称把社会中的人作为分析对象的观点是不合适的；正是出于这一原因，经济学家得以掩蔽他们对资本主义生产方式的阐释中的实质性的东西；资本主义建立在以无产阶级或工人阶级为一方，以资产阶级为另一方的基础之上。在工业生产的成果分配方面，两个阶级处于根深蒂固的斗争之中。”^③

吉登斯认为，“马克思对资本主义生产中异化现象的研究，以一个当前的经济事实作为出发点：资本主义越向前发展，工人就变得越贫困。这一出发点同样是其阐述的主题，而后在《资本论》中得到详尽分析。资本主义生产方式所创造出来的巨大财富都被土地和资本所有者所占有。劳动者与劳动产品的分离并不仅仅是一个产品剥削的问题。”^④通过对马克思所分析的产品与劳动者分离思想的研究，吉登斯满有把握地说，“马克思研究所关注的基点是，在资本主义社会中，劳动者所生产出来的产品与劳动者一样被同等对待。”诚如马克思所说，“工人生产的财富

越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。劳动不仅生产商品，它还生产作为商品的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的。”^⑤这就是吉登斯所说的马克思的两种商品化的思想或理论，即产品的商品化和劳动者的商品化，吉登斯把它看成是马克思研究活动的基点，同样也成为吉登斯理解资本主义的思想基点。

马克思在《手稿》中从“商品化”这一资本主义社会的典型现象入手的，通过对资本主义社会异化劳动的五种形式：劳动积累与资本积累、扩大分工与劳动力的市场化、工人之间的竞争与劳动力价格的贬值、资本家之间的竞争与劳动过程的异化、工资的提高与工人自己精神和肉体摧残等分析，得出了“那种表现上看起来对工人最有利的社会状态，即财富正在增长的社会，这种正在增长的状态终究有一天要达到自己的顶点，那时工人的处境会是最悲惨的”结论。^⑥马克思在《手稿》的起点中所表达的两个商品化的思想，深深地影响了其后期的作品，例如在《资本论》中，马克思就是从商品开始讨论问题，以此为切入口，在作为商品的产品和作为商品的劳动力的关系中理解经济关系所包含的社会关系。

在吉登斯看来，资本主义的现代形式是所谓现代性的社会存在状态，“它意指包含竞争性的产品市场和劳动力的商品化过程中的商品生产体系。”^⑦由于马克思早已确立了资本主义是商品化的经济与社会的思想，就此而论，吉登斯对马克思思想的认识，为其形成现代化社会是商品交换社会的总体思想，提供了一个有效的认识论基础。诚如陈炳辉在《西方马克思主义的国家理论》中所说的那样，吉登斯把马克思对于资本主

①②③④ 吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华等译，上海：上海译文出版社，2007，第23页；第14页；第14页；第14页。

⑤⑥ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979，第89页；第54页。

⑦ 吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，北京：三联书店，1998，第16页。

义生产机制的分析,作为理解现代社会的巨大转变的理论核心。^①

二、“两种商品化”理论体现出 资本主义劳动的必然特征

在马克思主义经典作家那里,劳动被赋予了人的现实存在的本质规定,恩格斯曾明确指出,劳动以及在劳动过程中所产生的语言是确立人的地位的根本力量,马克思恩格斯早在《德意志意识形态》中就充分肯定了劳动对于人的根本性意义,认为“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织,以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。”“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候(这一步是由他们的肉体组织所决定的),他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料,同时也间接地生产着他们的物质生活本身。人们用以生产自己必需的生活资料的方式,首先取决于他们得到的现成的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式、表现他们生活的一定形式、他们的一定的生活方式。个人怎样表现自己的生活,他们自己也就怎样。因此,他们是什么样的,这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致,又和他们怎样生产一致。因而,个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件。这种生产第一次是随着人口的增长而开始的。而生产本身又是以个人之间的交往为前提的。这种交往的形式又是由生产决定的。”^② 劳动是人的本质特征,这是马克思主义哲学关于人存在的基本规定,然而,在资本主义制度下,人的劳动却被异化了,被扭曲了,这意味着人的存在本质被扭曲了。异化劳动就是资本主义社会劳动的基本特征。关于这一点,吉登斯认为,马克思在《手稿》中已经解决了对资本主义劳动本质特征的认识,解决过程正是在讨论两种商品化中实现的。

吉登斯认为,马克思所说的“两种商品化”作为资本主义劳动的基本形式,对资本主义存在特征的表现,首先在于特殊的生产过程的对象化,体现为“对象的丧失和被对象奴役的形式”。^③ 吉登斯认可马克思的观点,即在资本主义经济中,当劳动者的生产能力随着资本主义的扩展而不断提高,但他却越来越不能控制其生产出来的产品时,异化现象也就产生了。不仅在经济领域,在政治以及宗教等领域,也形成相应的异化。“工人的劳动作为一种与他相异的东西并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命是作为敌对的和相异的东西同他相对立”。因此,“资本主义的对象化与异化是一回事,它是资本主义劳动所具有的必然特征,都涉及将劳动力置换到它所创造出来的对象上去。换言之,劳动产品外在于工人,不仅是就其本体论意义而言,而且还有更深层、更特定的意义,即凡是成为他的劳动的产品的东西就不再是他自身的东西。”^④

“两种商品化”体现出资本主义市场经济的核心原则,即生产出来的商品必须用来交换,作为商品的产品和作为商品的劳动力,都体现出交换的特征。吉登斯认为,在资本主义生产中,商品的交换和分配完全受自由市场的支配,工人也像商品一样在市场上被买卖,他当然无权决定其产品的命运。“市场的运作就是以牺牲工人的利益为代价来提高资本家的收益。”^⑤ 这意味着劳动者不仅无权处置其产品,他生产的产品都为别人所占有,工人生产得越多,他能够消费的越少;他创造价值越多,他自己越没有价值、越低贱。

劳动或工作只是手段而不是目的本身。按照马克思的观点,在异化劳动的状态下,劳动的产品只是以外化的形式存在,生产本身必然是能动的外化、或活动的外化,外化的活动。这意味着在资本主义劳动状况中,劳动者在劳动或工作本

① 陈炳辉:《西方马克思主义的国家理论》,北京:中央编译出版社,2004,第285页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1979,第24页。

③④⑤ 吉登斯:《资本主义与现代社会理论》,郭忠华等译,上海:上海译文出版社,2007,第15页。

身中被异化。工作并不会使工人产生内在的满足感,使工人自由地发挥自己的体力和智力,劳动仅仅被外在的环境所强加。如同马克思所说,只要肉体的强制或其他强制一停止,人们会像逃避瘟疫一样逃避劳动。

两种商品化的结果使在资本主义社会中的人际关系被化约为市场机制,货币成了衡量社会关系的准则。吉登斯按照马克思的逻辑做出的推论是,“既然所有经济关系同时也就是社会关系,那么,劳动的异化也就必然带来直接的社会后果。”“这直接印证了货币在人与人关系中所具有的意义,货币促进了人类关系的理性化,因为它提供了一种抽象的准则,使那些即使性质完全不同的东西都可以进行比较,或相互化约。”^①这意味着以两种商品化为基点的资本主义劳动把一切关系都货币化了,人变成了金钱的奴隶。

不仅如此,在商品生产的驱使下,对象化的活动也使人与自然的关系疏离,自然也商品化了。吉登斯认为,“人类生活在一个与自然界积极交互的关系当中,技术和文化既是这种交互关系的结果和表现,也是人类区别于动物的主要特征。”然而,在资本主义生产劳动中,“异化劳动把人类的生产活动降格为一种适应性行为,而不是一种积极主动地征服自然的行为。这使个体与其类存在相分离,与作为有别于其他动物的人类生命相分离。”^②吉登斯非常赞赏马克思超越费尔巴哈,在人的具体存在性上、在人类劳动的全面性和积极主动性上来看待人与自然的关系,来批评资本主义劳动的异化性,批评对人性的蔑视。

吉登斯坚持马克思关于人的异化的社会存在的看法,认为“在资本主义社会,人以各种特定的方式与赋予他们人性的社会形成疏离。”^③其表现首先是异化劳动使“类生活和个人生活异化”,其次是“把抽象形式地个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类生活的目的”。吉登斯认为,“马克思对资本主义的分析表达的是人与其类存在异化的含义,而且相当程度上,这种异化是不对称的,也就是说,异化效应透过阶级结构而表现出来,为无产阶级所集中体验。”^④同时,马克思不认为异化仅仅只限于雇用劳动者

身上,从私有财产和金钱支配了其自身地存在这一规律而言,资本家自身也受役于资本。这意味着,在资本主义时代,人的社会关系完全被异化了,这是资本主义商品化的一个必然结果。

三、“两种商品化”理论蕴涵 资本主义社会权力关系的本质

在吉登斯思想发展的高峰,他以对当代资本主义社会的民族-国家与暴力之关系的揭示引发了广泛的思想争论。吉登斯的这一理论被称为新左派的国家理论,意欲阐明“资本主义会被未来社会转型之唯一目标的社会主义所超越”^⑤的可能性。

吉登斯推进了马克思在《手稿》中所阐述的经济关系是社会关系的思想,提出社会关系体现权力关系的看法。在他看来,当代资本主义国家已经发展成民族-国家,其“基点在于行政集中以及由此而来的业经改变的控制所具有的辩证法特性。”^⑥吉登斯认为,人是能动的存在,“要成为人就意味着成为能动者,而要成为能动者也就要掌握权力。在这种高度抽象的意义上,权力即指改造能力,它是指能够对一系列既定的事件进行干预以至于通过某种方式来改变它们。”^⑦只有把权力与资源联系起来才能认清权力本身。“资源是能动者为完成其所做的一切事务而在其活动过程中予以运用的,它们内嵌于社会体系的再生产过程之中。”^⑧所谓行政控制在本质上是对资源进行控制,资源包括配置性和权威性两种。配置性资源是指对物质工具的支配,这包括物质产品以及在其生产过程中予以利用的自然力;权威性资源则指对人类自身的活动行使支配的手段。^⑨权力就是对资源的支配和控制。

吉登斯认为,马克思主义在对社会构成以及对社会变迁所做的解释中,配置性资源被赋予首要地位,这一点在马克思的思想中是一贯的。配

①②③④ 吉登斯:《资本主义与现代社会理论》,郭忠华等译,上海:上海译文出版社,2007,第16页;第16页;第17页;第18页。

⑤⑥⑦⑧⑨ 吉登斯:《民族-国家与暴力》,胡宗泽等译,北京:三联书店,1998,第6页;第5页;第7页;第7页;第8页。

置性资源控制作为物质生产活动其实就是对商品化生产的控制,这是传统资本主义权力控制的核心。尽管吉登斯并不认为在现代资本主义国家中对配置性资源的控制起决定性作用,而是要在社会体系的构成和社会变迁的动态过程中,考察两种资源的各种关系,但配置性资源控制仍然处在核心位置上。换句话说,对商品生产过程的控制仍然是基本的。

诚如吉登斯所说,就资本主义而言,动力源泉是显而易见的。资本主义企业通过生产由市场出售的商品来追求利润,追求足以保证充分的再投资所需的利润,就是经济转型和扩张的长期动力。“这种动力源泉恰恰是现代性的不连贯性的主要特征之一。”^①吉登斯指出,“在资本主义社会,对配置性资源的控制具有特别重要的意义。”“劳动力的商品化是资本主义社会阶级体制的基础,在以往的阶级统治中,剥削阶级的形式是占有剩余产品。”^②在这一状况下,大多数人被剥夺了对其生存手段的直接控制权,劳动者的劳动处于企业主或管理者的直接监管之下。“与此同时,劳动力的商品化不仅使得,而且也需要劳动力成为顺应于雇佣者组织指令的抽象劳动。”^③这就是说,资本主义是这样一种社会组织形式,其社会权力的核心在于监管,包括了多样性的监管形式,但目标本身还在劳动产品和劳动力的商品化方面。

在现代社会中,监控措施的发展并不限于资本主义的工作地点,它的起源也不限于此。由于独立的经济领域为他制度领域注入了动力,监控在工作地点的扩大和巩固强烈地左右着其他地点所发生的事件。吉登斯认为,“资料足以证明,这与劳动力的商品化有关。”^④吉登斯充分肯定马克思关于商品生产与资本主义权利监控相关联地思想,认为“马克思对产品的商品化(集中体现为货币资本)以及劳动力的商品化(集中体现为抽象劳动)所做的分析,揭示了制度之间的联系,正是这种联系构成了资本主义社会阶级体制的核心。”^⑤基于马克思的商品化思想,吉登斯进一步推论到,资本主义制度下的私有财产将契约自由权和资本的全面转化能力统合于商品和劳动力的买卖之中,而这正是现代货币经济的

与众不同的特征。商品和劳动力的买卖,包含了最大的利益对抗和长期的斗争,这些阶级冲突是资本主义生产中的固有成分,也是资本主义社会的内在成分。^⑥从工作地点的监控而扩大的社会控制形式,以模式化的方式,发展成了工业资本主义兴起的一项主要特征。“监控是权力的媒介,不管这种权力同私有产权具有什么联系,它都并非直接导源于监控。这一观点同样适用于对暴力工具的控制。”

在社会发展理论方面,吉登斯以其现代化理论和民族国家理论著称。他在分析资本主义的扩张与现代国家的巩固之间的关系时明确指出,我们必须对资本主义发展的两个连续的阶段给予估价。第一阶段为16世纪至18世纪晚期,它牵涉到绝对主义的发展和工业以及资本主义企业的早期传播问题。第二阶段就是民族-国家合工业资本主义发展得以联合的阶段。吉登斯认为,“资本主义的成熟过程,一方面包括土地和产品的商品化,另一方面包括劳动力的商品化。尽管这两方面在发展过程中并不是完全独立的,但第一方面主要与绝对主义国家的发展交织在一起,而第二方面的大规模发展依赖于民族-国家的形成。”^⑦

从上面的讨论可以看出,吉登斯认为现代资本主义社会存在的典型形式:民族-国家包含了复杂的权力结构,“它存在于民族国家所组成的联合体之中,它是统治阶级的一系列制度模式。它对业已划定的边界(国界)的领土实施行政垄断,它的统治靠法律以及对内外暴力工具的直接控制得以维护。”^⑧这种以权力控制的形式对资本主义社会的维护,既产生于早期对土地、产品和劳动力的商品化的维护过程中,同时也是对现实的商品化活动的监控和对其制度的坚持。权力关系扎根于经济和社会关系之中,而其基础是产品的商品化和劳动力的商品化关系。

①②③④⑤⑥⑦ 吉登斯:《民族-国家与暴力》,胡宗泽等译,北京:三联书店,1998,第174页;第178页;第178页;第179页;第180页;第181页;第185页。

⑧ Giddens. A contemporary Critique of Historical Materialism [M]. Vol. 1, The Macmillan Press Ltd, 1981, 第190页。

四、结 论

首先,吉登斯曾多次强调,他对资本主义现实社会的认识和理解,是基于对深刻影响了当代学术思想的几位重要思想加以研究、总结、概括和提升,同时又密切联系现代性社会现实状况的结果。而在吉登斯看来影响当代学术思想的几位重要思想主要包括马克思、涂尔干和韦伯等人,其中马克思不仅排在第一位,而且是理解和研究其他几位学者思想的基础。这说明马克思的思想财富并不在于随历史话语的改变而转换其形式,重要的是其思想与现实的内在关联,尤其在于展现其思想精髓。因此,并不存在马克思思想过时的问题,只存在能否把其学术思想同当代发展有机结合的问题。吉登斯的马克思情结充分说明了这一点。

其次,吉登斯从马克思的“两种商品化”思想入手,一方面以此为线条来全面释读马克思的思想,另一方面又以此为切入口研究和理解资本主义的历史与现实,揭示其本质,这在当代西方马克思主义学者中独树一帜,开辟了一种新的研究方式。吉登斯关于马克思的“两种商品化”理论是理解资本主义社会存在的思想基点、它体现出资本主义劳动的必然特征以及“两种商品化”理论蕴涵资本主义社会权力关系的本质等看法,是对马克思思想的一个有启发性的总结,有利于我们在当代意义上理解和认识马克思的思想。确实,在马克思的著作中,两种商品化的思想源自于《1844年经济学哲学手稿》中对异化劳动缘起和特征的解释,从人的生产劳动到经济关系和社会关系,为历史唯物主义奠定了思想和理论基础。然而,在《德意志意识形态》以后的一些著作中,马克思更多地是在生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的关系上讨论问题,似乎不再关心商品化问题了,这显然是一个误解。其实,资本主义是商品经济社会这一点对马克思来说是毋庸置疑的,马克思研究资本主义经济与社会关系的经典巨作《资本论》的逻辑起点就是商品。既然资本主义社会是商品经济社会,揭示商品的意义蕴涵,其首要性就不难理解。显

然,吉登斯从商品以及商品生产入手,而不仅仅是从一般意义上的生产力或生产关系入手来理解马克思,理解现代资本主义,是一种有意义的尝试。

第三,在如何对待马克思思想发展的阶段性以及思想的内在统一性上,吉登斯也提供了新的思考。吉登斯从整体性视角看马克思一生的思想演进过程及其内在的一致性。与许多人的观点不同,他不认为存在两个马克思,尤其不认同存在本质上完全不一致的两个马克思,这一点突出表现在他对《1844年经济学哲学手稿》的看法上。他认为《手稿》提供了一个对资本主义进行批判性分析的框架,它已真正包含了马克思所有重要思想的萌芽,这些思想在它后来的著作中得到进一步深入细致的发展,^①尤其推崇马克思在《手稿》中所表达的一些思想的历史和现实意义。除了我们在本文特别讨论的“两种商品化”理论外,吉登斯还特别认可马克思关于人的“类存在”问题、人类渐进性地自我创造的概念、多样性的异化概念、国家与权力的思想、社会结构中无产阶级与资产阶级的对立与冲突思想、革命的实践以及共产主义的学术思想等。尽管是一家之言,但他讲出了一些让人信服的道理,而这对于理解马克思的思想是有启发意义的。吉登斯对马克思的社会主义和共产主义思想,达到一种理性信仰的高度,他曾不止一次地说到社会主义取代资本主义或资本主义的未来形式的社会主义。

第四,吉登斯对马克思思想研究的最值得商榷的地方是他对“主义”的淡化问题。他因提倡走中间路线而为一些人所推崇,同时为另一些人所批判。关于这些问题,我们将在另文中予以讨论。

(责任编辑 也 思)

^① 吉登斯:《资本主义与现代社会理论》,郭忠华等译,上海:上海译文出版社,2007,第19页。

俄国民粹主义的人民主体论再分析

夏银平*

【摘要】本文通过民粹派人民观的研究，分析了民粹主义把农民当作历史主体的原因在于俄国历史上农民具有革命精神和当时低下的工人阶级发展的状况，评述了民粹主义关于农民主体性思想的合理性。

【关键词】农民；主体；民粹主义

中图分类号：B512.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）03-0034-04

民粹主义是 19 世纪俄国历史上影响深远的运动。但是长期以来不是被苏联学术界所歪曲，就是被西方社会科学界遗忘。在前苏联和俄国乃至西方形成了这样一种观念，即：“民粹主义是一种无组织的道德上的愤慨和乌托邦思想的混合物。是一种糊弄农民的乌托邦，是大学中的知识分子和社会工作者混淆一个落后国家处于封建社会的终结，资本主义开始这样一个阶段的产物。”^①

纵观这几年我国学术界对民粹派和马克思恩格斯关系讨论中，我们也可以看到学者的评价基本囿于列宁的评价框架之内。基于这一认识，我们对民粹派的理论和实践有可能做出重新评价。

一、人民在民粹主义中的核心地位

民粹主义这一词来源于俄文 *narod*（人民）1870 年开始使用，同时民粹主义者（*narodnik*）开始产生。从字面意思我们也可以看出“人民”在这一流派或运动中具有中心意义。在当时的俄国，由于工人和其他小资产阶级在社会政治生活中没有占据主导地位，因此，这里的人民主要是指农民。

民粹主义思想家认为“人民生活本身总是合理的，”人民的生活本身就能根据它的本性、它

的天然力量和天赋，以及根据外部的自然地理条件，定出自我提高和自我发展所需要的方式和原则。”^② 他们相信在人民的生活中保存着真正的生活秘密，“在人民中潜藏着真理”“人民是真理的支柱”。^③ 而在民粹主义者看来，实现社会主义的主要力量是人民。“首先我们深信，如果人民没有革命的需要，任何革命都是不可能的。任何少数人，不管他们多么有力量和有才能，如果人民自己没有认识到他们除了起义以外就没有别的出路可以摆脱他们不满意的境地的时候，那就不可能发动人民起义。”^④ “俄国社会改造应该不只是为了达到人民幸福的目的，不只是为了人民，而是要通过人民来完成。”^⑤ “人民的解放应该是人民自身的事业。”^⑥

赫尔岑认为，俄国人民，首先是俄国农民，用自己全部的生活和历史为社会主义作好了准备，因为他们就生活方式来说生活在村社里，早就是集体主义者。俄国农民在向社会主义的过渡中，可以起到类似日尔曼人在罗马社会衰败过程中所起的作用。“俄国未来的人是农人，正如法国未来的人是工人一样。”^⑦

赫尔岑的继承者们进一步发挥了这一思想。“在俄国，农民是人数最多的社会集团。农民不但由于人数众多，而且由于它的社会理想比较明确而强大有力。在农民中间还保存着古老的传统

* 作者简介：夏银平（1963-），女，中山大学教育学院社会科学系副教授，博士，主要从事苏俄哲学研究。（广州 510275）

① *Roots of Revolution, a history of the populist and socialist movements in nineteenth century Russia*, by FRANCO VENTURI, Translated from the Italian by FRANCIS HASKELL, (Pxxviii).

②④⑤⑥ 《俄国民粹派文选》人民出版社，1983 年，第 31-32 页；第 279 页；第 291 页；第 542 页。

③ 《俄罗斯思想》『俄』别尔嘉耶夫著，三联书店，1995 年，第 102 页。

⑦ 《俄国历史概要》（上），『俄』波克罗夫斯基著，三联书店，1978 年，第 236 页。

原则：人民享有土地的权利、村社自治和地方自治、信仰自由和言论自由。尽管小资产阶级在农民中有了显著发展，农民还是牢固地保持着村社占有土地的制度，而农民的不容怀疑的集体劳动习惯，为可望农民经济直接过渡到接近于社会主义的方式提供了可能性。因此，农民的主要作用在于未来的社会斗争；”^①

二、俄国民粹主义人民主体性原因分析

民粹主义思想家在革命的主体问题上提出依靠农民的思想长期以来受到马克思主义者和学术界的批判。但农民主体思想是俄国社会状况的反映。在俄国是有其自身的根据：

1. 从俄国历史看，俄国是农业大国，到19世纪中叶仍然有92%人口生活在农村，农民一直是社会的主力军。俄国农民具有革命的激情，18世纪仅1762年-1772年，在中部和彼得堡爆发的起义，就不下50次，1773-1775年爆发了欧洲历史上最大的普加乔夫大起义。到19世纪，据统计农民在尼古拉一世统治期间，反抗运动1826-1831年是440次，1832-1837年是406次，1838-1843年是453次，1844-1849年是605次。^② 俄国农民具有强有力的革命传统。比较著名的有拉辛和普加乔夫起义。1670年，顿河的拉辛发动俄国东南部农民起来反抗沙皇阿列克赛，起义队伍在农村连续转战好几个月，拉辛死后，成为人们心目中传奇英雄。一个世纪以后，斯杰潘·普加乔夫又领导了农民起义，反对叶卡捷林娜一世，普加乔夫还成立革命政府，宣布解放农民，处决地主，毁坏地主财产，坚持两年。普加乔夫起义“使俄国政府十分恐惧，并给俄语增加了一个新词‘普加乔夫精神’以纪念俄国农民骚乱的本能。”^③

这些原因，使俄国的民粹主义者产生俄国农民是革命的主要力量，是革命的先驱的意识。而俄国公社的存在又使农民的革命本能与集体主义和共产主义紧密相联。“这就预先清楚地表明俄国革命的特点是一场社会革命，这一特点来源于俄国人们的总特点，来源于它的公社。”^④ 这样的民族历史使民粹派得以发现农民的革命热情。

2. 从俄国当时的现实看。作为19世纪的俄

国，工业发展缓慢。工人作为独立的阶级远远没有形成。即使有些产业工人，也与西欧无产阶级有根本不同，因为他们与土地没有脱节。“工人这个词在我们这里不能像在国外那样来理解它的含义。我们没有或很少有那种在工厂里成长起来的工人。我们的工人是一年在制呢厂工作，而第二年又在制糖厂工作等等。即使他们在一个工厂里工作，也有大部分人从他们所占有的土地上得到物质帮助。因此不能把我国的工人和比利时、法国和英国工人那样看待。在那些国家里他们是没有土地的无产者。我国的工人构不成单独的工人阶层。相反他们即是小市民又是农民，既住在县镇里又住在城市里”。^⑤ 由于工业的不发达，“我国的无产者并不多，但是我们的工人阶级群众是由命运比任何无产者还要坏的劳动者组成的”^⑥

我们也注意到民粹主义思想家，在一些文章中也常常谈到“工人”。但是，大多数情况下，民粹派是把“农民”、“工人”混为一谈的。他们所指的“人民”，“主要指劳动人民，农民、半日制工人和全日制挣工资的工人”^⑦

在弗列罗夫斯基《俄国工人阶级状况》一书中，我们看不到俄国工人的状况。他研究的主要对象是农业及其生产者——农民。“工人阶级”状况，大部分是俄国农民生活的真实写照。他把工人、农民、家庭手工业者，总之，把当时俄国的所以体力劳动者都归入工人阶级。就连列宁倍加赞扬的车尔尼雪夫斯基按照财产情况对俄国阶级进行了划分。但是他仍然没有把当时的无产阶级和农民阶级分开，当作一个独立的派别。他把无产阶级和农民阶级看成了一个阶级，一个独立者的阶级或平民阶级。“车尔尼雪夫斯基把他当时的俄国社会划分为三个阶级或三个等级：

①⑤ 《俄国民粹派文选》第1010-1011页；第239页。

② 波诺马廖夫主编《苏联史》12卷本，第282页，转引自孙成木、刘祖熙主编《俄国通史简编》人民出版社，第34页，波诺马廖夫主编《苏联史》12卷本，第282页。

③④ 《巴枯宁传》[英]爱德华·哈里特·卡尔著，中国人民大学出版社，1985年，第185页。

⑥ 《俄国工人阶级状况》[俄]弗列罗夫斯基著，商务印书馆，1984年，第12页。

⑦ Late Marx and Russian Road, Teodor Shanin, 1983, p9.

地主、资本家和平民。他认为平民阶级首先包括农民，其次是手工业者，再其次是工人。当时俄国社会中人数最多的阶级是农民，而当时工人中的绝大多数如不是同时兼为农民，便是与农村、与农民有着密切的联系。”^① 所以，这时期被民粹派当作革命依靠力量的“农民”里是包括工人在内的，而不是将后者排除在外。这种现象的发生既说明了民粹派对工人阶级认识上的偏差，也反映了当时工人阶级本身发展的程度的真实状况。

美国俄国史专家拉伊夫也认为，工人阶级是在帝国最后25年才成长起来的，而且“它与农民紧紧连在一起”，“仍保持着农民的思想方式、行为和看法”，“他们的政治主张和所关心的大事，至少像他们所标榜的那样，是与农民一致的”^②。民粹派认识的偏差主要是俄国工人阶级自身发展程度低下的反映。

不论是在俄国历史上还是当今社会，农民在俄国社会中起着举足轻重的作用。已故的美国农民学家丹尼尔·托尼曾说：“即使在当代发达工业化国家，‘农民与农民的子孙’仍构成人口的多数。”^③

3. 列宁承认早年对农民认识有偏差。

列宁登上俄国社会政治舞台时，为了革命的需要，曾经在《俄国资本主义发展》等一系列文章中，称俄国已经走上了资本主义。但是，即使俄国在十月革命前，工业有所发展，但仍然是封建的农民国家，农民占人口的四分之三。其中真正的产业工人只占900多万。列宁一贯强调无产阶级人数虽然少，但是革命性很高，革命的战斗力远远高于西方的无产阶级。而实际上，俄国的多数工人，只不过是刚刚换上工装的农民。而十月革命的功臣阿芙乐尔号上的水兵，也大多是还保留有土地的农民。

列宁在1905年所作《社会民主党对农民运动的态度》中，承认对俄国无产阶级认识有误。也实事求是地评价了俄国所谓的“无产阶级”，纠正了以前过分夸大俄国资本主义和无产阶级的倾向。“直到现在，我们的‘无产阶级’绝大多数还没有和土地断绝关系。‘农村’把无产阶级束缚得很紧，以致‘纯粹’无产阶级在集体劳动过程中所造成的一切心理条件和其它条件，在

我们的无产阶级中间并未发展起来。我们的‘无产者’的农业是一种混杂的形式。工厂的织工雇佣雇农去耕种他的一小块土地。他的妻子（如果他不在工厂工作）、儿女、老人、残废人也在这块土地上工作，而当他自己老了，残废了或者因狂暴或可疑行为而被逐出工厂的时候，也要到这里来工作。这样的‘无产者’很难叫作无产者。”^④

虽然历史证明，十月革命是以农民为主力军的革命，但由于列宁早期指导思想上的失误，布尔什维克在革命初期往往过分轻视农民，常常把农民当作资产阶级后备军，列宁曾经认为农民是“经常地、每日每时地、自发地产生着资本主义和资产阶级”^⑤。只是到1921年间，列宁在《论粮食税的几个提纲》中，才开始积极评价农民“勤劳的农民是我国经济振兴的中心人物”^⑥。

列宁对俄国无产阶级评价和对农民评价的失误，直接导致其经济政策过多地剥夺了农民，引起各地农民的骚乱。作为伟大革命家的列宁及时纠正了错误，用征收粮食税代替了余粮收集制。

三、马克思主义经典作家 在农民问题上的基本观点

在一个农民的国度里，农民是不是社会主义革命的主体呢？

在这个问题上争论的中心是对农民的看法。中山大学叶汝贤教授在《农民主体论》序言中说“在一些人眼中，农民简直是‘落后’、‘无知识’的代名词”。他们认为“农民是属于面向过去的群体，是属于被淘汰者。这是很极端的观点，不幸的是这并不是少数人的观点。”^⑦ 叶教授认为“主体是一个由多种成分组成的整体。在

① 《俄国哲学史论文集》，三联书店，1957年，第589—590页。

② 《独裁下的嬗变与危机》拉伊夫·著，北京：学林出版社，1996。第155页，转引自《关于民粹派评价的几个问题》，载《西伯利亚研究》2002年8月第29卷第4期。

③ 《农民、政治与革命——第三世界政治与社会变革的压力》J. 米格代尔著，中央编译局出版社，1996年，第1页。

④⑤ 《列宁选集》第1卷，第2版，第646页。

⑥ 《列宁全集》第41卷，第2版，第377页。

⑦ 《农民主体论》潘逸阳著，人民出版社，2002年，第2页。

这个整体中，不同的阶级、阶层在现代化进程中的地位和作用有差别，但他们既是创造的主体，又是价值的主体；是创造主体和价值主体的统一。”^①“那种认为农民只是历史的客体，是一种社会生存形态，是历史变化的被动承受者，而与历史变革无缘的观点，已经站不住脚了。在现时代，农民一如革命中坚分子，成了革命的代表，随着中间分子大获全胜，他们作为卓越而有影响的演员而步入历史舞台。”^②《民主与专制的社会起源》的作者巴林顿·摩尔认为，比起社会先进势力的要求，没落社会阶层的要求更体现对自由的追求。小农和城市的小生产者行将被资本主义市场的进步所粉碎，可正是这些没落的阶层构成了形形色色的激进主义的社会基础，构成了近代各国大革命的主要社会基础。

质言之，如果我们承认社会存在决定社会意识，承认“人们为了能够创造历史，必须能够生活，但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且这是这样的历史活动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几千年前都是这样。”^③人类历史是生产发展的历史，是物质生产的承担者劳动群众的历史。那么农民作为几千年来亘古不变的物质财富的创造者，理所当然地是历史活动的主体。

虽然马克思一直认为无产阶级是革命的主力，但马克思并没有忽视农民的作用。他在1852年，在《路易·波拿巴的雾月十八日》里，马克思说“无产阶级革命就会得到一种合唱，若没有这种合唱，它在一切农民国度中的独唱是不免要变成孤鸿哀鸣的”^④。在19世纪90年代，当欧洲农民贫困破产加剧，农民运动蓬勃发展之时，恩格斯更加深刻认识到农民在欧洲革命中的作用。“然而，为了夺取政权，这个政党应当首先从城市跑到农村，应当成为农村中的力量。”^⑤因为在欧洲的广大地区，“农民到处都是人口、生产和政治力量的非常重要的因素。”^⑥欧洲革命如果没有农民的参加，任何稳固的社会变革都是不可能的。“农民……证明自己是一个政治力量的因素。”^⑦

四、晚期民粹主义 也曾承认工人阶级的作用

随着历史的发展，俄国十月革命前夕，工人阶级开始成长起来，俄国工人阶级开始形成。工人阶级主要来源于：一是农奴制时代从事工业生产的工人，如国有领地和世袭领地的手工工场农奴工人，废除农奴制后，他们摆脱人身依附关系，成为真正意义上的无产阶级约60万。二是外出挣钱的无地或少地的农民。大约400万人。三是农村分化出来的破产农民。大约200万人。大约在19世纪80年代初，当手工工场向机器大工业过渡基本完成时，俄国无产阶级作为独立的力量才开始形成，但人数很少。

此时民粹主义已经走入了它的最后阶段，进入自由民粹主义时期。不容否认的是，这时民粹派对革命主体力量的认识逐渐发生了变化，“土地和自由”社时期民粹派已经将工人作为与农民“并列”的“阶级”，“作为城市居民中最活跃、最团结一致的部分，工人将对各种革命运动的结局发生强大的影响。工人阶级在为自己的经济需要而斗争时，不但对社会制度的变更具有决定性的影响，而且对当前的政治斗争给予至关重要的支持，它是最富有政治自觉性的社会集团。因此，工人阶级应当是社会主义政党的核心，是它最积极的部分，党的主要力量就应当放在对工人阶级的宣传和组织上。”^⑧而且提出“工人和农民的团结是可靠政治变革的保证”思想，工人阶级的地位已经上升到相当重要位置；民意党甚至还制定了“工人党员纲领”，未来的社会“只有劳动阶层即农民和城市工人掌管国家大事，才能人人平等自由，”“工人首先组织小组，确立奋斗

（下转第48页）

① 《农民主体论》潘逸阳著，人民出版社，2002年，第2页。

② 《民主与专制的社会起源》『美』巴林顿·摩尔著，华夏出版社，1987年，第368页。

③⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年，第274页；第485页；第484页；第484页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，1995年，第684页脚注1。

⑧ 《俄国民粹派文选》人民出版社，1983年，第1011页。

西方形而上学视域内的马克思哲学

程家明 徐丽芳*

【摘要】 本文在探讨了西方形而上学的由来之后，分析了西方形而上学的主要特征；以此为历史和逻辑的衔接，阐述了作为西方形而上学继承和超越的马克思哲学的要义。

【关键词】 西方哲学；形而上学；马克思哲学

中图分类号：B0-0 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2009) 03-0038-05

马克思哲学的要义是什么？惯常的做法是从马克思哲学本身去探讨。我们在这里变换一个角度，从西方形而上学的特征去看。因为，马克思哲学是西方哲学发展的一场革命，一次认识史上的飞跃。西方哲学王冠上的“宝石”，就是西方形而上学。从西方形而上学的特征的逻辑与历史的衔接处，就能合乎规律地认识和理解马克思哲学产生的历史必然性及其要义。

一、西方形而上学的由来及其特征

西方形而上学从自然哲学发展而来。苏格拉底之前，古希腊哲学家主要所持的是自然本体论的哲学观。这一哲学观的特点就是自信人类可以把握世界（主要是自然）的终极原因。这一终极原因就是世界最普遍的规律。到苏格拉底，他把认识的视线聚焦于人，主张“认识你自己”。这种哲学视线聚焦的转移，具有人类思维史发展的里程碑意义。这里诉说着这样的潜台词：自信能够认识世界的主体——自然哲学家们——对人都一无所知，遑论认识世界呢？就是能够认识世界，那对人又有何意义呢？苏格拉底的这一哲学视线聚焦的转移，并没有因苏格拉底被无辜的处死而间断。他的学生柏拉图继续这一转移的趋势，开始了被称为形而上学的哲学理路。这一理路的开拓，使哲学以“形而上学”的特征开始历史的发展。正如海德格尔和怀特海所说：“纵

观整个哲学史，柏拉图的思想以及变化的形式始终起着决定的作用。”^① “一部西方哲学史就是对柏拉图的注释。”^② 柏拉图之后，经过亚里士多德，一个绵延数千年以形而上学为特征的哲学形成并发展起来了；尽管中世纪被基督教作为婢女“使唤”，但这个基本特征没变。至于那些试图超越这种特征的现当代西方哲学家们，实际上与这些特征观有着剪不断理还乱的联系。所以，对西方哲学的探讨和把握，不能不涉及到对这种形而上学特征的理解。

在我们看来，西方形而上学的主要特征表现在以下几个方面。

二、西方形而上学的主要特征

（一）对世界的二重划分

在柏拉图以前的自然哲学或自然本体论，力图从纷繁复杂的自然界出发，寻求万物生成变化的始源、起点。这意味着人们想要从个别、具体之中寻求普遍、一般，从多样性中寻求统一性、共同性。这种追求，到了柏拉图及其之后有新的变化，即把世界分成二重世界：感知世界和超越感知的世界。感知世界是变化无常的、不真实的、不可靠的，只有超感知的世界才是永恒的、真实的、可靠的。在那超感知世界的“存在”，是世界的本体。这一本体，柏拉图叫“理念”，亚里士多德叫“第一本原因和根本原因

* 作者简介：程家明（1952-），男，湖北潜江人，汕头大学社科部教授，哲学硕士，主要从事哲学经济学基础理论的教学研究。（汕头 515063）

徐丽芳（1983-），女，广东清远人，汕头大学社科部硕士研究生。（汕头 515063）

① 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，见《海德格尔选集》（下），孙周兴选编，上海三联书店，1996 年，第 1244 页。

② 转引自黄颂杰主编：《西方哲学名著提要》，江西人民出版社，第 20 页。

(aitia)”^① (当然,亚里士多德不承认有这么一个超越感性、只能以理念或概念间的推论的方法去认识的世界,但他认为,在感性事物背后,有“永恒的”“不该被毁灭”的“第一原因”,并可以运用形式逻辑从个别到一般、从种到最高普遍而得到认识);到了中世纪,从基督教的教义的彼岸世界的理论里能找到其影子;近代以降,是笛卡尔的第一哲学所要探讨的“知识大树的根”(这个“根”所蕴含的内容,既不是脱离现实世界但承载现实世界本质的原理世界,也不是高悬于此岸世界但主宰此岸世界的彼岸世界,而是从“我思”中体验到了的规律或本质),是斯宾诺莎的真观念,是康德的“物自体”,是黑格尔的绝对观念。至于那些被称为唯物主义派别的哲学家们,无非是把这一本体作感性理解而已。这样一些大哲学家们这么做是为了什么?尤其把这种形而上学的本体的追求达到极致的黑格尔。他那在自然界和人类社会之先的绝对观念的从无到有、从自然到社会再到绝对观念等一系列的逻辑推导究竟是为了什么?为了寻求真实的存在、永恒的真理!因为在他们看来,真理、真实、实体,只能存在于超感性的世界,在感性世界里所存在的东西是变化的、不真实的、不可靠的。这一追求,是很有道理的。在感性世界里,无论是自然界还是人类社会,也无论是人还是事,都是有限的、暂时的;关于任何有限的、暂时的存在的认识,都难以承受普遍绝对之重,当然也就不能作为人类行动的指南了。能不能做到这一点呢?也就是能不能把握这一普遍绝对的本体呢?能——古代哲学家通过思辨自信地说;近代经验论诉诸经验、唯理论诉诸推理毫不怀疑地说;尽管在休谟的怀疑主义启迪下,康德将这种哲学风格称为“独断论”而进行了批判,以期开创科学的形而上学新局面,而黑格尔却将这种关于“能”的回答当成了“不言而喻”的东西。^②之后,西方形而上学发生解体。现代西方哲学的众多哲学家和哲学流派就是解体之后出现的;其中一些哲学家和哲学流派认为这是不可能的,是一种幻想和虚妄,因此,打出“拒斥形而上学”的“大旗”,另辟蹊径。

(二) 以逻辑体系作为表现形式

普遍绝对的本体当被人们认识和把握后,表现形式是什么呢?逻辑或逻辑体系。内容决定形式。追求普遍绝对知识的内容,决定了西方形而

上学明显地有着人类知识最高层次所具有的抽象思辨的特征。最典型的例子就是斯宾诺莎的哲学,他的《伦理学》的体系就是按照几何学的体系建立的。他之所以这么做,是因为几何学是人们公认的具有普遍性的学问。正是这种特征,使得西方形而上学形成了一系列高度抽象概括的概念、术语和范畴,形成了追求由这些概念、术语和范畴构成的严密而又系统的逻辑证明的传统。从柏拉图经笛卡尔到黑格尔,西方哲学形成了一个超感觉的思辨王国。在这个王国里,是一个个由纯粹逻辑概念、范畴构建起来的严密的体系。由于他们认为自己的体系所表述的内容是绝对普遍的规律,所以,许多哲学家自信自己的哲学是对绝对真理的完全正确的认识。这种自信在黑格尔哲学那里表现得最为典型。

(三) 对中心问题解决的不断转换

思维和存在的关系问题是哲学的基本问题。对这一基本问题的回答,在哲学史上,不同的哲学家和派别是通过回答时代出现的重大问题来实现的。这些重大问题构成了哲学家和派别的中心问题。诚如当代世界著名的哲学家和社会学家R.柯林斯所说:“哲学具有依时代而变换自身的问题的特殊性,但它总是在要求或至少是寻求其观点具有最大限度的普遍性和重要性。”^③哲学基本问题与哲学家和派别的中心问题是一般和个别的关系。^④马克思曾说,真正的哲学是时代精神的精华。西方形而上学是哲学,自然也是时代精神的精华。反映时代精神的精华,就是以追求真理的情怀为动力去探讨绝对普遍的真理。这种特征,表现在不同的历史时期,是在对中心问题解决的不断转换上。在苏格拉底前,西方哲学以一和多的关系问题作为中心问题,众多的哲学家和哲学派别的思想中,都暗含着一个如何用不变的东西来解释变化的东西的主张。继苏格拉底和柏拉图之后,西方哲学以形而上学形态,把一般和个别的关系问题作为中心问题。中世纪前,

① 亚里士多德:《形而上学》982b10,转引自苗力田:《西方哲学史新编》,人民出版社,1990年12月第1版第81页。

② 《马克思恩格斯选集》,1995年,第4卷,第225页。

③ R.柯林斯:《哲学的社会学》,吴琼等译,北京:新华出版社,2004年,第3页。

④ 见程家明:《哲学的基本问题与马克思主义哲学的中心问题》,《阜阳师范学院学报》1988年第4期,中国人民大学复印报刊资料《哲学原理》1989年,第3期全文转载。

柏拉图的“理念说”所说的理念，就是指个别的、多样性的、变动不居的东西的形式，即普遍的、统一的、不变的东西。亚里士多德将其换成“第一原因”。不同的是，柏拉图认为一般存在于个别之外并先于个别而存在；而亚里士多德则认为一般存在于个别之中。到了中世纪，追问的是世界是神创造的还是本来就存在的问题。这只是形式，而内容实际上是关于一般和个别的关系问题。这就是绵延了上千年的唯名论和唯实论争论的缘由。到了近代，西方形而上学将主体客体的关系问题作为中心问题，自觉地回答着思维和存在的关系问题，并力图探讨认识绝对普遍的真理的认识规律。唯理论和经验论是这种努力的两个重要的哲学派别。现当代西方哲学家们反对传统形而上学的主张，是这种对哲学中心问题的转换性特点的具体表现。

（四）对普遍绝对知识追求的情怀

既然现象界之外是世界的真实存在，那么，以爱智慧为特征的哲学，自然就要追求对世界本体的认识和把握。在印欧语系中，作为本体的概念，就是 Bing 含义的展开。在 Bing 的展开中，在漫长的哲学发展史里，Bing 与真理、绝对、实体，在大多数场合下是作为同一个意思来使用的^①。这就使得形而上学本体论具有对普遍绝对知识追求的情怀。西方的哲学史，是对真理追求的志士们追求真理的历史。杰出学者之所以新意迭出、一往无前，其内驱力是对真理的执著追求。这是以古希腊文明为发端的欧洲文明之所以在近代后，在理性解放的前提下，迎来科学昌明和社会繁荣的重要原因。对于这一点，我们过去缺乏理解，仅仅满足于对具体哲学家和派别的观点的唯物或唯心、辩证法或形而上学做出区分和辨别，局限于对中世纪逾千年的基督教和经院哲学进行批判上。正是因为这样，我们的马克思主义哲学教科书教给人们的哲学观念不理解这样的问题：为什么在相信“上帝创世说”的基督教盛行的欧洲却成为近现代科学技术的发源地？即使是在现代，为什么有许多具有宗教信仰的科学家能在他们的科学研究中做出成就？这些问题的存在，导致了我们对西方形而上学中的精华继承得不够，也影响了对马克思主义哲学要义的准确把握，对西方哲学观就不甚了了。其实，西方形而上学各种流派的具体观点是非常重要的，而西方形而上学在长长的历史发展中所形成的追求真

理的情怀更加重要。正是这种情怀，使得西方形而上学以及受形而上学熏陶的人们，具有追求普遍绝对知识的不懈精神。这种精神，到了哥白尼及以后的时代，当实践从根本上提供了认识客观规律的条件的时候，对客观规律的正确认识便产生了；这“是一个需要巨人而且产生了巨人”的时代^②。对于这些巨人来说，所得到的正确认识常常是偶然的、不自觉的，就像牛顿所说，他的发现只是像在海滩上玩耍的小孩偶然拾到的贝壳而已。但是，有了这种情怀，发现世界的规律就是必然的了。因此，基督教和经院哲学为什么会在历史上长期存在、现代西方哲学家为什么孜孜以求地追求真理等问题，就容易理解了。有了这些理解，我们才能真正从根本上理解西方形而上学的特征，进而理解马克思哲学的要义。

二、马克思哲学的要义

马克思哲学是西方形而上学的发展大道继续前进的新的里程碑。以西方形而上学的特征作为历史和逻辑的衔接点，可以使更加准确地解读马克思哲学的要义。所谓历史的衔接点，就是指西方形而上学的特征随着历史的发展，必然产生马克思的哲学；所谓逻辑的衔接点，就是指按哲学发展的内在逻辑，西方形而上学的特征的逻辑展开，就是马克思哲学的要义。

（一）作为对西方形而上学特征一的历史和逻辑的衔接：不是意识决定生活，而是生活决定意识的唯物主义立场

首先，马克思哲学对西方形而上学将世界二重化，坚信普遍绝对的真理存在于形而上的本体的特征是肯定的。正是由于对此的肯定，才有马克思博士论文中对自我意识决定作用的强调；这种强调，是以相信世界存在普遍绝对的本体为前提的。在马克思写作博士论文阶段，他认为这一本体不是黑格尔的绝对观念，而是一种自我意识。其次，马克思哲学对这种本体的理解与唯心主义有着根本的区别。这种区别从《莱茵报》时期对黑格尔关于国家是绝对观念表现的观点的怀疑开始，并从怀疑走向对这种唯心主义前提的

① 参见萧诗美：《是的哲学研究》武汉大学出版社，2003年8月，俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社，1999年5月。

② 《马克思恩格斯选集》，1995年，第4卷，第262页。

批判；他看到了像国家这样的政治关系和行为，不是黑格尔作为世界本体的绝对观念决定的，而是由“各种关系的客观本性”决定的，“这些关系决定私人 and 个别政权代表者的行动，而且就像呼吸一样地不以他们为转移。”^① 这是在本体论问题上的一种唯物主义转向。第三，马克思哲学在共性与个性的关系上，与思辨唯心主义有着完全不同的看法。马克思是坚信世界的统一性即存在最普遍绝对的共性、一般的。与思辨唯心主义把从个别事物中抽象出来的一般当作独立存在的本质并加以实体化不同，马克思将一般看作只是从个别事物中抽象出来的共性而已^②。第四，马克思哲学在这种共性认识的内容从何而来的问题上，采取了唯物主义立场。他认为，作为人们对世界共性认识的内容，来自于客观世界和社会生活之中，不仅“国家是从作为家庭和市民社会的成员而存在的这种群体中产生出来的”，^③ 而且就连远离世俗生活的宗教里的苦难，“既是现实苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议”^④。所以马克思的结论是：“不是意识决定生活，而是生活决定意识”^⑤。“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”^⑥。这种唯物主义立场在《神圣家族》中奠定了基础^⑦，以全新的形式在《关于费尔巴哈提纲》中“萌芽”，在《德意志意识形态》中将这一“萌芽”加以展开来；其中的历史唯物主义的观点，在《哲学的贫困》和《共产党宣言》中臻于成熟，并在《〈政治经济学批判〉序言》中得到系统的经典的表述。

（二）作为对西方形而上学特征二的历史和逻辑的衔接：把事物和真理看作是一个过程的辩证法观点

唯物主义立场与西方形而上学将世界二重化的联系是这样的：相同之处，就是承认世界中存在的事物有共性和规律；不同之处，就是认为这个共性和规律是客观的、不以人的意志为转移的。那么，这种共性和规律以及对这一共性和规律的认识是怎样的呢？马克思哲学采取了辩证法的观点。首先认为事物的共性和规律具有辩证性质，即事物作为过程而存在，是联系和发展变化着的，并遵循着辩证法的规律。其次认为人们关于事物共性和规律的认识是移入人的头脑中改造过的物质的东西，同样具有辩证性质。人脑中对事物共性和规律的正确反映就是被称为真理的东

西。因此，对真理的认识方法和过程，与客观事物的辩证规律是一致的。作为真理的认识方法，马克思公开宣布运用的是被猜到客观辩证法的黑格尔的方法，只是对这种方法在根本性质上进行了完全相反的改造而已。这种方法在《资本论》的研究中得到充分的运用。关于认识的真理及其过程，马克思的思想通过恩格斯写的《反杜林论》，在关于真理问题的论述中得到表达。这种表达，指出了人们对真理的认识是一个同谬误相比较相斗争的过程，通过人的思维的至上性和非至上性的矛盾运动，“在至少对于我们来说实际上无止境的人类世代更迭中才能得到解决。”^⑧ 西方形而上学却不同。柏拉图自信他的理念论就是对变化着的现象之外的真实世界的完全正确的认识；到了中世纪，这种自信在通过对上帝的信仰中被定格，并在黑格尔那里达到思辨理性的极致。然而，在马克思哲学看来，这种对真理的认识只是一个过程，因为，无论对自然界的认识还是对社会的认识，都只是发展过程中的某一个阶段，“谁要在这里猎取最后的终极的真理，猎取真正的、根本不变的真理，那么，他是不会有什么收获的”^⑨ 正因为如此，马克思哲学是反对构造最终的真理体系的，坚决反对把他的学说当作教条来看待。当然，他并不是反对对客观世界的认识结果采取一定的理论体系，所以，马克思精心地构建了《资本论》的理论体系。

（三）作为对西方形而上学特征三的历史和逻辑的衔接：以实践为基础的本体论

西方形而上学随着历史的发展对中心问题的不断转换的特征，被马克思哲学继承和超越，就是以实践为基础的本体论。因为，顺着—与多、共性与个性、主体与客体关系问题的转换趋势的进一步发展，就是要寻找一个支点或基础，以便在如何可能的意义上说明这些问题，进而从科学

①③ 《马克思恩格斯全集》，1957年，第1卷，第135页；第252页。

② 《马克思恩格斯全集》，1957年，第2卷，参见第72—76页。

④⑤ 《马克思恩格斯选集》，1995年，第1卷，第2页；第73页。

⑥ 《资本论》第1卷第2版跋。

⑦ 《列宁选集》，1995年，第1卷，第92页。

⑧⑨ 《马克思恩格斯选集》，1995年，第3卷，第427页；第430页。

的意义上回答哲学的基本问题。这个支点或基础就是实践。

任何哲学都要首先确定自己的研究的对象是什么,因而都是有本体论的;只是各有不同或承认不承认就是了。马克思哲学也是有本体论的;也就是说,马克思哲学对世界的本质是什么的问题是有自己的观点的。这一点,与西方形而上学没有什么不同。然而,马克思哲学的本体论以实践为基础而形成了自己独特的意蕴。以实践为基础,就形成了与“从前的一切唯物主义”和唯心主义对本体论的完全不同的理解,将作为西方形而上学“对世界二重划分”和“以逻辑体系作为表现形式”特征的继承和超越的唯物主义立场、辩证法观点赋予了全新的性质。

与“从前的一切唯物主义”不同的马克思哲学的本体论意蕴,主要包含以下两点:一是对本体论理解的基础的确定,即以实践为基础,并将实践“理解为对象性活动,”从而保证了人类“自己思维的此岸性”^①和真正的唯物主义立场。二是对本体论理解的过程的把握,即这一过程所显现的,是对“对象、现实、感性”,不“只是从客体的或者直观的形式去理解”,还要“从主体方面去理解”,^②从而,保证了人类思维及其内容即客观世界规律的辩证性质。有了这种基础和过程,对本体论的理解就达到了具体的、历史的和科学的程度。也就是说,任何本体论的观点都是实践的产物;只是在不同的实践和历史条件下,人们对世界的本质的理解是不同的;唯有以实践为基础,并随着实践的发展而发展的本体论观点,才能保证其科学性。马克思哲学的本体论自觉地以实践为基础,坚持任何主观反映的内容,都来自客观世界的唯物主义立场;也正是以实践为基础,同时也坚持任何主观反映的内容都具有客观世界本身就有的辩证性质的辩证法观点。这样,“被唯心主义抽象地发展的”“能动的方面”合理的成份保留了下来;唯心主义“不知道现实的、感性的活动本身”的错误遭到了抛弃。在这种本体论的视野里,自然界的唯物辩证的本质展现出来的同时,社会历史的唯物辩证的本质也展现了出来:“全部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解决”;作为社会主体的人,其本质在现实性上是“一切社会关系的总和”,^③只

是对这种唯物辩证的本质的具体理解,不同的历史时期,不同的人们,由于实践的不同,社会生活状况的不同,表现出多样性来。而准确的理解必须以发展着的实践为基础,随着实践的发展而发展,并“由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明。”^④

(四) 作为对西方形而上学特征四的历史和逻辑的衔接:与时俱进的理论品质

完全可以这样说,马克思哲学是西方形而上学追求真理的情怀的继承者。正如恩格斯所说,“在包括哲学在内的历史科学的领域内,那种旧有的在理论上毫无顾忌的精神已随着古典哲学完全消失了”。因为,“科学越是毫无顾忌和大公无私,它就越符合工人的利益和愿望”。^⑤这是一种品质,一种以实践为基础的与时俱进的品质。因为,实践的基础必然对马克思哲学的任何概念、范畴和原理都提出具体的、历史的、科学的要求。在这种要求下,这些概念、范畴和原理所反映的世界,既是现存的,相对于具体主体来说又是具体的历史的,例如马克思哲学的物质概念,在马克思恩格斯所处的时代,它是“各种实物的总和,而这个概念就是从这一总和中抽象出来的”。^⑥这个作为实物的总和的哲学的物质概念,就事物的深层结构而言,在外延上是不包括原子的,到了列宁所处的年代,在外延上扩展到电子;而在我们现在所处的年代,是对从包括原子核、质子和中子、夸克等在内的多样性物质结构和功能的最大普遍性的概括。在这种哲学视野下的世界,是人类正在改造着的世界。对这种世界的现实的、具体的本质的认识 and 把握,是不断变化发展的。因此,作为反映这种世界的本质的哲学,总是“在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解,即对事物必然灭亡的理解。”^⑦因此,与时俱进,就成为马克思哲学的理论品质。

(责任编辑 林 中)

①②⑦ 《马克思恩格斯选集》,1995年,第1卷,第54-55页;第56页;第57页。

③⑤ 《马克思恩格斯选集》,1995年,第3卷,第83页;第556页。

④ 《马克思恩格斯选集》,1995年,第4卷,第258页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》,1995年,第2卷,第218页。

生态危机的多维分析与新发展观的建构

顾亦鸣 龚礼雄*

【摘要】本文分析了生态危机的文化根源，试图从新的视野来审视和重构自然、生产力、企业和发展等一系列传统概念，重建生态经济持续发展的新的哲学观。

【关键词】生态危机；文化根源；持续发展；哲学观

中图分类号：B82-058 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）03-0043-06

发展是人类社会永恒不变的主题。发展的模式取决于人类的需求。人类需求受制于人类历史、文化以及在各个水平上人类面临问题的迫切性。然而，经济发展带来的生态危机的严酷现实，把技术化的人类引入进退维谷的困境。因此，重建新的哲学观，把人类的注意力集中在生态与经济持续发展的问题上，显得尤为必要。

一、生态危机的文化根源

生态危机除有它的经济根源外，还有一个重要的根源——文化根源。它深深地根植于工业社会中人们的价值观念、征服自然的观念，以及当代传统经济学之中，并在很大程度上助长了人们片面追求物质需要的满足，助长了生态的破坏。

1. 征服自然的观念的误导

征服自然的观念是生态危机的最深层的文化根源。

人类进入文明社会之前，在对自然的关系中，显然处于外部自然界的压迫和驱使之下，对自然界不得不处于严重的依赖、屈从和被支配的状况之中。随着古希腊时期的生产和科学技术的发展，人类对自然认识的深化，人类认识到自然界是人能施加作用的实在的现实世界。古希腊哲

学家也自觉到人类理性的力量，并以理性来审视自然，用自然的原因来说明世界，而不是像过去的“神话”那样，用超自然的力量或神力的奇迹来说明世界。普罗太戈拉提出“人是万物尺度”^①，标示着人类从自然的奴隶的地位解放出来，并确立人类是自然的主人的地位。

到近代，人类征服自然的观念得到进一步加强。征服自然，为解放“人类的不利地位”提供了希望，换句话说，是为了形成人与自然关系基本状态的生存逆境中解脱出来提供可能。人类为了满足生存需求必须同自然斗争。培根高擎“知识就是力量”^②的旗帜，祈求知识增长会改变人与自然的关系，决心以知识“建立和发展人优于自然的力量和统治”。^③笛卡尔也认为“…借助实践哲学，我们就可以…使自己成为自然的主人和统治者”。“我们能以工匠们同样方法把物理学的概念用于所有它们适用的地方，从而使成为自然的所有者和主人”。^④尽管培根的经验主义和笛卡尔的理性主义在认识的源泉、进程、能力有很大的区别，但他们强调通过科学技术征服自然这一根本点上则是极为一致的。从此，人类找到了一种征服自然的途径。

几个世纪以来形成一种根深蒂固的信念：科学技术是人类征服自然的工具。确实，在人类史

* 作者简介：顾亦鸣（1972-），女，河南郑州人，文学学士，华南农业大学工程学院讲师，主要从事工业设计教育研究。（广州 510036）

龚礼雄（1965-），男，广东湛江人，哲学硕士，中共广东省委组织部干部，主要从事党建研究和政府公共管理研究。（广州 510080）

① 《西方哲学原著选读》上卷，北京：商务印书馆，1982年，第55页。

② [英]培根：《新工具》第一部分，北京：商务印书馆，1991年，箴言三。

③ [加]莱斯特：《自然的控制》，重庆：重庆出版社，1993年，第30页。

④ 《笛卡尔的哲学著作》第一卷，北京：商务印书馆，1982年，第119页。

上,科学技术在征服自然的旅途上曾高奏凯歌,为人类创造所向无敌的时代。

然而,培根、笛卡尔征服自然满足人类生存需求的初始意义已被社会持续不断的控制所扭曲。人类物质欲望作为一种新的形式隐匿于统治自然观念中。人类需求概念已发生嬗变!征服自然就是向自然索取,自然仅被作为满足人类不可满足的欲望的材料来加以理解和占用。征服自然意味着对满足物欲所需的适当资源的不断寻求。人类物质欲望是无限的,满足这种需求显然只能靠一种高度发展起来经济系统中的生产组织机构,通过科学技术不断发展新的自然资源并把它们转变成所需的商品。

但是,自然从它的直接表现来说,仅仅是满足人类维持生命需要的来源。如果仍然以科学技术征服自然来满足人类日益增长的欲望,那么自然的反抗是不可避免的。当然,并不是说科学技术是生态问题的罪魁祸首,而是说,在培根、笛卡尔哲学土壤中生长、成熟起来的西方科学技术,没有充分吸取东方哲学关于人与自然是相互感、和谐共存的有机整体的智慧之泉,以致使其成为人类征服自然这一逐渐广为人知的更宏大的谋划的有利工具。

2. 传统价值观的片面性

(1) 科学与价值相分离。科学本身就排除认识主体的任何利害关系或偏爱而获得真理作为价值的意义。科学是价值的基础,价值是科学发展的导向。但是,从培根时代开始,科学逐渐成为人们征服自然的谋划工具。人类通过科学,认识、操作和支配地球上的自然物为其服务。结果产生了相互抵触的结局:一方面,利用科学,人们改造自然带来了工业文明,推动了经济迅速发展;另一方面,这种工业文明又排斥人类与大自然相亲相近的情感。这是由于“我们科学的最大传统,一般地说,还没有肯定与生命在感觉、情感、道德上的交融,以致于现代科学仍然是以无感情的姿态为基础的,从生命素材的感情的包围中分离出来”。^①也可以说塑造现代世界的科学还没有得到价值的意识的引导,因而也没有创造有利于人类与生命间交融的工具。

(2) 自然价值与经济价值相分离。所谓自然价值,是指自然物所具有的满足人和社会需要的

属性和功能。^②它表现人与环境关系中环境属性对人类生存和发展的意义,它包括,资源价值、美学价值、生态价值和科学价值。它们都是人类生存和发展所必需的。所谓经济价值,则是指作为主体的人和社会,在改造自然界的实践活动中所创造的,能满足人的衣食住行等物质需要的价值。从人类经济活动而言,资源价值就是经济价值,因为自然资源对于人类的价值,在于它们是人类整个经济活动赖以进行的基础,它们能够满足人类衣食住行的需要。作为客体的自然需要主体的改造才能满足人类物质生活的需要,包含着主体对象化(人以其本质力量改造自然)和客体人化(自然被人改造利用消费)的两个同时进行的过程。我们的理论传统认为,环境和自然资源只有使用价值,没有经济价值。这是因为传统价值观认为:①自然资源是无限的,自然界容纳废物的能力也是无限的;②在过去生产规模不大的情况下,自然调节的结果抵消了环境污染和生态破坏;③价值是凝结在商品中的社会劳动,它以生产商品所消耗的社会必要劳动时间为尺度。传统价值观认为,环境和资源的形成并没有经过人类劳动,是自然产品,用不着人们耗费劳动去进行生产,所以不具有经济价值。其实,自然价值是以上几种价值的统一,对人类来说,自然是一个价值的有机体,许多具有资源价值的自然物,同时也是其他价值的承担者,资源价值的过度滥用和破坏,直接或间接地也会造成其他价值的破坏,一损俱损。反过来,也失去资源价值的本身。

(3) 人类对待自然的功利主义观念。工业革命以后,随着商品经济的发展,人类与自然的关系转向了功利主义的性质,生产的直接目的就是为了赢利,并把国民生产总值的增长作为社会发展的唯一标准。著名经济学家凯恩斯在《就业、利息和货币通论》中也认为“经济的增长是国家实力和社会财富的体现,是国民生活幸福的象

① [美] I·K·奥斯汀:《美是环境伦理学的基础》,《自然科学的哲学问题》,1988年第一期。

② 刘湘容:《生态伦理学》,长沙:湖南大学出版社,1992年,第69页。

征。有了经济就有了一切。”^① 这种唯经济增长是问的观念推动人类无节制地向自然索取、掠夺。经济的增长总是以自然资源的消耗、废物排放水平的递升为前提，也即经济系统的有序是以自然系统无序为代价的。所以，经济越发展，技术手段越先进，取之于自然的也就越多越快，向自然输出的废物也就越多越快。结果，经济系统越来越有序，而生态系统熵增越来越大，最终崩溃。

3. 经济学理论的局限

经济学理论错误地引导了人类的需求。“经济学”一词起源于西腊语中的“oikos”，即家庭。虽然古代人并不知道什么是经济，或者像我们如今这种以价格调节的独立市场系统，但他们生产是为了家庭的需求。这种需求来自生命的本能——足够的食物、适合的住所和有效的卫生。^②

可以看出，经济学本身一开始已经是短视的，它仅仅为满足家庭的需求。当然，这决定于人类的文化、历史和水平上人类所面临的问题的迫切性。斯密在《国富论》里所阐明的是，如何通过市场调节，最优地配置资源，使人类获得最大福利。凯恩斯的国家宏观调节也是为了解决三十年代的经济危机和失业问题而提出的，而他的信徒们运用这个理论，主要是基于恢复和发展战后经济。由于特定的文化氛围，不论是斯密还是凯恩斯，他们的经济学都继承了经济学的初始意图的全部精神内容，也即解决了人们面临的迫切性问题——不足，所以人们作出合理决策时，总是把经济学放在其他科学之上，对其顶礼膜拜。的确，人们更喜欢可靠性，他们要已经放在桌子上的陷阱而不是空中的陷阱。换句话说，人们不会为世界的末日而担忧。缘于此：

(1) 经济学的研究范畴变得狭窄。本来，经济过程是一个系统，这个系统有自然规律，经济规律，社会规律甚至思维规律的作用。人是自然人，社会人，经济人和思维人综合。而传统经济学却只看到经济规律和经济人的作用，不顾自然、社会、思维对经济的决定性影响。当代经济学几乎是同其他科学完全隔离起来进行研究的，在经济理论中，经济过程被描述为一个封闭的体系，也就是限定为商品的“生产—分配—交换—

消费”亦即“生产—消费”之间往复运动的一幅循环图版。这表明，经济过程被看作是由它本身的规律独立地支配着而不受那些支配自然界和人类历史等所有其他运动规律所制约的。在这样的一幅循环圈中，自然界和其他非经济行为不过是作为一种不变因素而不是可变因素对待的。我们正在明白，一切经济活动是寄生于生物圈，它更向生物圈索取资源，同时又把它不可避免产生的废物还给生物圈。

(2) 发展目标片面。本世纪以来，经济研究理论上一直还没有脱离古典政治经济学的模式，基本框架仍然是谋求利润的经济学，经济增长被一直看作是社会经济活动追求的基本目标，一些经济模式因带来了显著的经济增长而被受赞誉。人们将社会经济生产的目的看作是用最少的投资获得最大的利润，而将各种自然要素构成的生态系统，仅仅看作是一般的生产对象，人们在社会实践中也围绕“利润”这一目标而改造自然，通过各种可利用的自然资源的大量消耗而谋求高额利润，不惜破坏自然力和生态环境。

无疑，经济发展目标的片面性为自身的进一步发展设置了障碍和陷阱。

(3) 经济指标模糊。产值和国民生产总值(GDP)的增加在传统经济学中一向认为是代表社会财富和福利的增长。但是实际情况并非完全如此。事实表明许多经济指标不同程度带有欺骗性。因为产值、速度、国民生产总值这些指标有时是通过对大自然的大规模破坏或掠夺性经营来实现的，而这种环境的破坏和对未来经济增长的损害所带来的负效应并没有从产值中剔除。正因为如此，人们试图建立其他的综合指数体系，以补充或代替传统的衡量指标。一种采用社会、经济和政治因素相互作用的标准衡量发展。如“人类发展指数”(HDD)，^③ 一种则用生活质量衡量发展，如“物质生活质量指数”(PQLT)。^④

① [英] 凯恩斯：《就业、利息和货币通论》，北京：商务印书馆，1998年，第157页。

② [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义社会文化矛盾》，北京：三联书店，1989年，第68页。

③ 联合国开发计划署《1990年人文发展报告》。

④ 1975年美国海外开发委员会提出的《贫困居民生活质量测度方法》。

(4) 经济学价格体系不健全。现代经济学价格体系对“私有型商品”的生产和消费的调节有着非常明显的效果。但它未能全面并准确地把涉及人类经济生活各个方面和各种要素的真实价值,尤其是作为维系未来发展的基础的自然资源与生态环境这种“共用品”的生态价值,反映到价格体系中来。这就误导了人们的经济决策。这种价格体系所反映的经济利益主导着人们的经济行为,现行的市场机制就不能防止或抑制“外部性的”对社会无益的经济活动。过度消耗生态资源,无代价地向自然界排泄废物污染物,滥用生态环境;保护生态资源和治理生态环境得不偿失。结果人类不断积累经济财富的同时,却给生态带来了灾难。

二、持续发展哲学观的重构

化解生态危机,促进生态与经济持续发展是人与自然和谐发展必然之路,并迫使人们对一系列传统概念进行反思与重构。

1. 关于自然的概念

什么是自然?自然的英文是 Nature。Nature 一词含有“生长”的意思,认为自然是有机的,人与自然是合而为一的,用中国人的话来说,就是“天人合一”。在这种观点看来,自然是具有无穷发展潜能的生命,人仅是其中的一部分。这种人、自然浑然一体的天人合一自然观强调人、自然和谐共存,但未能把自然当作实践和认识的对象,使人类更好地利用自然。

近代自然科学的发展,给自然概念注入了真正的生命力。培根发出了“知识就是力量”的宣言,既推崇了知识,又推崇了人通过掌握知识而获得的主体性力量。笛卡尔和牛顿分别建立了人与自然相对立的机械论自然观。这种自然观片面强调人的主观能动性作用,视自然为对象,是纯消极的客体,是惰性的、被动的、机械的物质客体,是“物格化”的世界。因此,人类通过科学技术手段控制自然。控制自然的观念鼓励人们对过时的科学和哲学教条的攻击,并帮助引起理解自然和满足人的需求可能性的质的变革。这种变革在科学内容上包含着巨大进步,把“物质从精神中抽象出来”,并获有一个独立的“自

然”。^①自然界被解释了,人的主体性也被解放了。

但是,天人对立的机械自然观是一个退步,因为人与自然的联系被割裂了。这种自然观持久作用而形成控制自然的观念,最终也遭到自然的反抗,即在当今的条件下,各种生物生态系统的自然功能受到威胁,并且对全球生态系统某些部分的永久的和不可逆转的破坏可能已经发生。

因此,在现代科学技术高度发展的今天,我们必须重构自然的概念和以另一种方式重新解释自然,也即从伦理的或道德的发展而不是从科学技术的革新的角度来理解自然。A. 雷欧普尔德写道“当我们把土地看作是我们所归属的共同体时,我们就会开始带着爱和尊敬去利用它。没有别的方法使土地从用机械设备的人的影响下保存下去。也没有别的方法能使我们在科学指导下使有利于文化的美的政策取得收获”^②。人类是自然的一部分。正如马克思所说“历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。”^③现代物理学也揭示了人不再是自然现象以外的独立观察者,而是作为自然界的一部分参与到自然现象中去。N. 波尔说“在生存的舞台上,我们既是观众,又是演员。”但人也置身于自然之外,控制自然并有能力干预自然,对自然的干预是无法取消的。否定超越性而回归自然不能解决我们的问题。只有更珍惜、爱护自然,力求做到人与自然协调发展。

2. 关于生产力的概念

现行的生产活动模式被一种偏狭的生产力观支配。传统的哲学、经济学把生产力定义为“人类征服和改造自然的能力”^④，“人对自然界进行斗争的能力”^⑤。根据这一很容易推论出作为人类生产活动赖以进行之先决条件的自然,只是生产

① 纪树立:《关于“自然”这个概念》,《百科知识》,1982年第8期。

② 《自然科学哲学问题》,1988年第一期,第89页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第42卷,北京:人民出版社,1982年,第128页。

④ 李秀林主编:《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》,北京:中国人民大学出版社,1982年,第262页。

⑤ 孙叔平主编:《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》,上海:上海人民出版社,1961年,第215页。

活动的征服、改造和索取的对象。因此,生产活动同自然的内在统一关系变成了外在对立的关系,根本就不存在生产活动同自然生态环境相调适的问题。这种传统的生产力观导致出单纯的经济——技术的观点,一方面片面追求生产直接的经济效益;另一方面造成技术的片面运用,不能从经济——生态有机统一的高度规划生产的发展。

马克思曾指出,在人类物质生产过程中,“自由只能是,社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质交换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为盲目的力量来统治自己,靠消耗最少的力量,在无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换”^①。马克思关于生产力的概念中所强调的不是控制和征服自然,而是控制与调节人与自然之间的关系,它实质已包含了人类进行经济活动与自然之间建立相互协调的生态平衡关系的精神。我们应根据马克思的思想和当代社会生产力发展出现的新情况、新问题,对生产力概念进行重新定义。所谓“生产力就是调节与控制人与自然之间的物质交换的能力”这个定义又要求我们,以保持生态平衡为基础,合理地控制自然,把自然改造成适合人类需要的物质资料的力量,同时又改造人类本身,使人类适合于与自然界的协调发展。用这个新生产力概念规划和组织现代化生产活动,就要求人们必须采取经济建设与生态保护同步发展的基本战略。用这个生产力的新概念考察作为“第一生产力”的科学技术,其基本职能和价值目标就不只是开发自然、改造自然、索取自然,而且在于保护自然,调节、控制人与自然之间的关系,使人与自然和谐相处,使社会生产力持续健康发展,人类文明日臻昌盛。

3. 关于企业的概念

现代企业是一个经济人,它的行为是自利的,它的最高目标只是利润。它的生产活动模式受着一种异化了的生产目的的支配。人类进行生产的原初目的是谋求人类在自然中持续存在和发展。然而,作为经济人的现代人仅被驱使去生产、制作、消费越来越多的东西。它受工业和效用合理性的支配,把生产目的看作是用最少的投资获得最大利润。而将各种自然要素构成的生态系统,仅仅看作是一般的生产对象,生产是围绕

“利润”目标通过人类维持其生命的手段来改造自然。为谋求高额利润,大量消耗各种可利用的自然资源,不惜破坏自然力和生态环境。为实现生态经济持续发展,必须转变生产目的,为持续发展重塑企业。企业应具有这样的特征:

(1) 它不仅仅是“经济人”(homo economicus),而且也应该是“生态人”(homo ecologicus),但更主要的是“生态人”,即无论个人或集体都把自然作为内在的“它”来思维和行事,并以“生态虔诚心”(ecopiety)作为道德基础。

(2) 它的生产是生态生产,即生产规模与速度保持在自然容许的限度之内,不但应以不损害生产赖以进行的自然环境的完整与有序以及自然资源的再生机制为前提,而且应以有利于促进自然环境的完整和有序以及自然资源再生机制的完善与健全为前提。它的控制手段是生态技术。

(3) 它的产品是生态产品。评价企业效益的标准是经济效益、社会效益与生态效益的统一。

4. 关于发展的概念

衡量社会发展的标准是什么?人们会毫无迟疑地回答:经济增长。经济增长是指在一定时期内一个国家(地区)的国民生产总值或人均国民生产总值的提高。一个国家或地区的产品总量和劳务总量增加了,就意味着经济增长了。长期以来,这成为人们追求的目标。经济增长与社会发展被人们作为同义词来交替使用。

经济增长是发展的传统观念已经把我们引入歧途,使人类陷入重重的困境之中。为追求经济增长,人们可以不惜过度地消耗生态资源,无代价地向自然界排泄废物污物,滥用生态环境,已造成严重的生态形势。

其实,产值和国民生产总值的增加,并不能反映社会的发展情况,国民生产总值(GNP)和国民净产值(NNP)作为衡量国民经济状况的指标也完全不反映一个国家或地区的环境状况。一个高的国民总产值和国民净产值的国家或地区可能因人口猛增、森林毁灭,资源耗竭等正走向灾难。这些指标有时是通过对大自然的大规模破坏和对未来经济持续的损害为代价,所带来的负效

^① 《马克思恩格斯全集》,第25卷,北京:人民出版社,1982年,第926-927页。

应并没有从产值中剔除。产值的高低有时在某种程度上倒可以看作是对自然破坏程度的“指示器”。前面介绍过的“PQLI”指标,虽然含有生态因素,但其考虑生活质量过窄,未能以人类需求的满足为基点,并体现持续发展的基础、途径及实现的程度。

因此,如果要为生态经济塑造一个有希望的未来,我们必须建立一个新的发展观——持续发展。经济与生态是一个不可分割的整体,在生态遭到破坏的世界里不可能有福利和财富的。那种狭隘的“增长”观念已不是衡量发展的唯一标准,持续发展已成为人类追求的新目标。持续发展既有“需求”的内涵,又有“限制”的内涵。“需求”这一概念指应建立在不破坏生态平衡条件下的消费标准和满足所有人的合理要求的标准之上。“限制”这一概念指经济增长和社会福利的提高都受到环境和资源的限制。一旦接受了这种持续发展的概念,就可望出现一系列新的发展,与之相应的是人类价值方面的相继变革。在历史上这些价值观念正是以这种方式转化为行为和活动的。

三、结语

持续发展这种全新的哲学观念使得我们从新的视野来审视和重构自然、生产力、企业和发展等一系列传统概念。在这种新的哲学观中,我们改变片面强调数量忽视质量,强调手段忽视目的,强调结构忽视价值,强调个体忽视整体的做法,因为这都是鼓励经济增长的观点所具备的特征。同样重要的是,新的哲学观把我们的注意力集中在长远问题上。我们所需要的并不是完全把着眼点从眼前转移到长远,而是需要更程度的协调,即生态经济的协调。从“纯经济增长”的观点向“持续发展”的哲学观转变,有助于纠正过分注意经济和技术为基础的价值观倾向。因此,这里所描述的哲学观就不仅仅是一个解决增长极限问题的妙方,同样重要的是,它在哲学上提出了一个新的思考方向。

(责任编辑 也 思)

(上接第 37 页)

目标,准备时机成熟共同努力实现变革”“为了这个目的,小组成员要分散到工厂和农村,以各种合法的理由组织各种工人小组和农民小组……去支持工人的造反精神,在需要的地方组织反对厂主的罢工”,^①尤其是民意党“恐怖派”,对工人阶级历史地位的认识更为明确。他们认为,“社会主义理想的完全实现,以及每向它迈进一步……都只能是工人阶级的力量和觉悟在数量或质量上提高和增强的结果”,工人阶级占城市居民的大多数,对社会主义政党“具有巨大的意义”,对社会制度的变更具有“决定性的影响”^②等。

列宁的哥哥乌里扬诺夫,自认为是民意党的继承者。他在《民意党恐怖派纲领》中,这样写道“就我们基本信条来说,我们是社会主义者。”^③在他的观点里,几乎没有什么空想的成分。他认为革命的主要力量不仅仅是农民,因为“农民是人数最多的社会集团。……按社会作用来说仅次于农民的是工人阶级。工人阶级占城市

居民的大多数,对于社会主义政党具有巨大意义”。^④在革命后期,工人阶级作用问题在民粹主义思想家中逐渐占据了愈来愈重要的位置。国内有些学者简单、粗暴地指责民粹派将农民作为革命主体力量,是不符合马克思主义历史主义原则的。忽视民粹主义思想也是与时俱进的。当然,在实际革命活动中,民粹派并没有完全摆脱早期民粹主义的思想,依然把农民当作革命的主体力量。

当然俄国民粹主义思想家认为社会的主体是农民而不是工人阶级,这种观点有其时代的局限性。民粹主义失足在于他们没有看到俄国农民除了革命性一面以外,还有局限性。但是无论如何,我们决不应该忘记民粹主义思想家是俄国革命史上最早觉察到农民主体性的先驱。

(责任编辑 也 思)

①②③④ 《俄国民粹派文选》人民出版社,1983年,第539页;第1011页;第1009页;第1011页。

毛泽东晚期思想研究中几个问题的求证

刘林元*

【摘要】毛泽东晚年阶级斗争扩大化的主要原因是,由于他离开社会主义初级阶段的国情特点,急于实现他理想的社会主义模式,导致他在遇到阻力的情况下夸大反社会主义的敌情。他晚年的主观主义不是教条主义,而是经验主义为其主要特征。他的无产阶级专政下继续革命的理论源头不是《正处》,而是1959年庐山会议对彭德怀的批判斗争。

【关键词】毛泽东晚期思想;阶级斗争扩大化;经验主义;无产阶级专政下的继续革命理论

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0049-07

一、毛泽东晚年 “阶级斗争扩大化”的原因

毛泽东晚年错误主要是阶级斗争扩大化的错误。现在要弄清这样一个问题:在民主革命时期阶级斗争十分尖锐复杂的情况下,毛泽东对社会各阶级的分析是科学的,对阶级斗争的处理是得当的,慎重的,为什么到了社会主义建设时期,党的中心任务转移到经济建设上来后,反倒犯了阶级斗争扩大化的错误?主要原因是什么?

这是一个比较复杂的问题。确实是这样,在民主革命时期,我们党在认识和处理阶级关系、阶级斗争问题上,犯过“左”的错误,也犯过右的错误,但是,毛泽东一直是正确路线的代表,与“左”的和右的错误进行过针锋相对的斗争,坚持了一条马克思主义的正确路线。在社会主义改造时期,毛泽东对国内阶级矛盾、阶级斗争的处理仍然坚持了马克思主义的科学路线。比如:对资本主义工商业的社会主义改造,充分考虑到了民族资产阶级在社会主义时期仍然存在两面性,把工人阶级与资产阶级这一对本来是对抗性的矛盾,当作非对抗性的矛盾来处理,当作人民内部矛盾来处理。1956年党的“八大”,以毛泽东为首的党中央根据国内阶级关系的变化,提出国内的主要矛盾已不再是工人阶级同资产阶级的矛盾,而是先进的社会主义制度与落后的社会生产力之间的矛盾(毛泽东后来认为这个表述不准确)。《论十大关系》提出了正确认识和处理

十大矛盾、调动一切积极因素、化消极因素为积极因素来为社会主义建设服务。1957年写了《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(简称《正处》),提出阶级斗争已经基本结束,我们的根本任务已经由解放生产力变为在新的生产关系下保护和发展生产力,要向自然界开战,同时提出正确区分和处理敌我矛盾和人民内部这两类不同性质的矛盾,明确规定正确处理人民内部矛盾是国家政治生活的主题。提出了用“团结——批评——团结”的公式来解决党内和社会各团体内部的矛盾,提出并阐明了党的“百花齐放、百家争鸣”的方针,用来解决科学研究和艺术创作中的矛盾,以繁荣科学文化艺术。所有这些都说明,一直到《正处》的发表,毛泽东关于阶级形势的分析是比较客观的,对阶级矛盾、阶级斗争的处置总的来说是正确的。可是到了全党中心转到了经济建设上来后,毛泽东在阶级斗争的理论和实践上却出了问题。这是值得深深地思考的。

应该说,我国的理论界对这个问题是有所讨论的。有的观点认为,毛泽东在社会主义建设时期之所以犯阶级斗争扩大化的错误,是因为毛泽东对阶级斗争的形势作了错误的估计,夸大了“敌”情,因而搞了扩大化。但是,毛泽东为什么会夸大“敌”情呢?为什么在“敌”情严重时,他并没有夸大,相对来说,“敌”情不严重时他倒反而夸大了?这个问题并没有得到回答。在人从国际背景找原因,说苏联变修了引起毛泽东的警惕,他要安内防变,导致了扩大化。这似乎有些道理,但只是外因不可能引起毛泽东对阶

* 作者简介:刘林元(1941-),男,江苏省靖江市人,南京大学哲学系教授,主要从事马克思主义哲学、特别是当代中国马克思主义哲学的研究。(南京 210093)

级斗争如此浓厚的兴趣，肯定还存在某种内因，使毛泽东“念念不忘”。还有人认为，毛泽东只承认阶级斗争是历史发展的动力，“阶级斗争，一些阶级胜利了，一些阶级消灭了，这就是历史。这就是几千年的文明史。”因而，毛泽东认为，社会主义要巩固、发展，还主要靠搞阶级斗争。这也是一种答案。但这里也会提出一个问题：毛泽东只是重复了马克思主义的一个基本观点。马克思主义讲的作为历史发展动力的阶级斗争，是指被压迫、被剥削阶级同压迫阶级之间的斗争，是敌对阶级之间的斗争，马克思主义经典作家谁也没有讲过，要在无产阶级内部，在共产党内部划分阶级，搞党内的阶级斗争，以此来推动社会主义的前进，看来，这个答案也解决不了问题。

问题是在社会主义建设中发生的，因此，答案一定要联系社会主义建设这个大背景来寻找。我认为，问题主要发生在毛泽东的社会主义理想模式上，毛泽东的社会主义理想模式既包含正确又包含错误，既有科学的部分又有不切实际的成分。当毛泽东把他的理想模式付诸实施时，或者因为有些人对这个模式不理解而实施不力，或者因为这个模式本身的问题而不可能完全变成现实，或者因为有人不完全同意这个模式而加以抵制，这种种原因使毛泽东的理想在实现过程中遇到了困难、阻力、障碍。当这种情况出现时，毛泽东往往不是检讨自己的理想模式存在的问题，而是把阻力、困难看成是资本主义势力对社会主义的反抗、破坏。谁如果被怀疑为社会主义的“阻力”，谁就是资产阶级的代表。当毛泽东将寻找“阻力”的视线从党外转到党内以后，阶级斗争的扩大化也就由党外发展到党内。1957年以后，毛泽东违背党的“八大”提出的国内主要矛盾的观点，即无产阶级与资产阶级的矛盾，社会主义道路与资本主义道路的矛盾是整个社会主义时期的主要矛盾的观点，就是这样产生的。阶级斗争扩大化，从一般扩大化到严重扩大化，从党外的扩大化到党内的扩大化，原因概出于此。

毛泽东的社会主义理想模式可以写成这样的公式：社会主义 = 公有制 + 计划经济 + 按劳分配 + 高尚的社会主义道德 + 阶级斗争。粗看起来，构成这个模式的各个要素并没有问题，这就说明这个模式具有科学成分。但结合实践具体分析一

下各个要素，就会发现这个模式存在问题。就所有制来说，毛泽东坚持社会主义要搞公有制，这是合理的。但毛泽东在社会主义的初级阶段要求建立纯粹的公有制，取消个体经济和私营经济（在社会主义改造完成以后，毛泽东曾经表示过：尽管所有制改造基本完成了，只要社会需要，可以开设地下工厂私营工厂、投资公司等，可以消灭资本主义，又搞资本主义，这些思想并未贯彻），并急于将集体所有过渡到全民所有制经济，急于将各种形式的所有制变为单一的全民所有制。社会主义初级阶段，应该坚持以公有制（全民所有制 + 集体所有制）为主体，同时还需要个体经济以及其它经济成分来补充。毛泽东只要“主体”，不要“补充”，把对社会主义有益的“补充”，当作“资本主义尾巴”割掉，实践已经明这不仅是有害的，而且是行不通的，行不通还得行，这就势必把一些人人为地推到社会主义的对立面上去，当作资产阶级和走资本主义道路的代表来打击。这种情况在50年代后期就已经出现，到了60年代前半期又有了发展（特别是八届十中全会以后），直至“文化大革命”时期发展到极端。

再看计划经济。十一届三中全会以后，我们所理解的社会主义经济是有计划的商品经济，是计划与市场的结合，而毛泽东的计划经济（这是改革开放前我国通常的理解）是排斥市场经济的，是限制商品经济发展的，他虽然讲过要保护和商品经济，利用价值规律，但实际实行的却是扩大产品分配，缩小商品交换，窒息市场调节。“文化大革命”中批判的“三自一包”（自留地、自由市场、自负盈亏和包产到户）和“四大自由”（雇工自由、贸易自由、借贷自由、生产自由）实际上是社会主义条件下发展商品生产，搞好社会主义经济的手段，但却被当成复辟资本主义的典型“谬论”来批判的。毛泽东甚至把等价交换看成是资产阶级法权，认为应加以限制。实践已经证明，传统模式的计划经济，由于排斥市场的机制，限制商品经济的发展，是不利于社会主义经济的发展和，但在当时的历史条件下，谁也不能怀疑这样的计划经济，否则就会被认为反对社会主义（曾经认为，传统模式的计划经济是社会主义的本质特征），是搞资本主义的。

关于“按劳分配”。应该说，就总体来看，

毛泽东晚年还是承认“按劳分配”的，虽然他在一段时间内急于改变按劳分配政策，改薪金制为供给制，实行平均主义分配制度，“文革”中还把按劳分配、八级工二资制当作资产阶级权利来对待，但他毕竟没有取消按劳分配政策。但是，毛泽东晚年的按劳分配是有平均主义色彩的，实行的是不拉开距离的“按劳分配”。他担心，拉开分配的距离会造成两极分化，产生新的资产阶级分子。他反对搞“奖金”一类的物质刺激，主张政治挂帅，精神鼓励。应该说，毛泽东关于社会主义的分配思想中有许多是合理的，比如强调共同富裕，反对两极分化；重视精神鼓励，反对金钱挂帅；提倡对社会主义的奉献精神，兼顾国家、集体和个人三者关系。但由于他把“按劳分配”不是看作是社会主义特征的分配制度，而把它看作是“资产阶级的权利”的体现，是社会主义条件下产生新生资产阶级分子的土壤，社会主义实行按劳分配制度是不得已而为之。因此在实行这项分配制度的过程中，加上许多限制，特别是害怕拉开距离，不重视劳动者的物质利益原则。这一方面会损害劳动者的积极性和创造性，另一方面也会把积极贯彻按劳分配制度看作是不突出无产阶级政治的表现。按照当时通行的逻辑，不突出无产阶级政治，就一定突出资产阶级政治，自然又同资产阶级挂上了勾。

关于社会主义的道德要求，毛泽东主张社会主义要有高尚的道德，标准就是“全心全意为人民服务”，或者说“毫不利己专门利人”。他亲自树立的雷锋就是这样的典型。毫无疑问，这个要求是积极的，特别是对于无产阶级的先进分子——共产党员来说，是应该争取做到的。上个世纪50年代到60年代的千千万万的青年，都在努力实践成为毛泽东所要求的社会主义新人。但是，我们还处在社会主义初级阶段，要求人人都象雷锋那样毫无自私自利之心是不可能的。作为社会的一员，每一个人应该关心国家和集体的利益，同时也应该关心自己的正当的利益；每一个人除了应该完成国家和集体规定的任务之外，应该允许各人有自己的兴趣，爱好。但是在那“左”的年代，往往把考虑个人利益当作个人主义或资产阶级思想，因此，“个人主义”、“成名成家思想”、“白专道路”的帽子到处乱飞，当然，特别容易飞到知识分子头上。

关于社会主义社会的阶级斗争问题。应该

说，毛泽东在这个问题上有许多正确的思想，即使在今天看来也仍然站得住脚的。但是毛泽东认为，社会主义社会自始至终存在阶级斗争，并且是各项工作的“纲”，这就成问题了。在剥削阶级消灭以后，提出阶级斗争还是“纲”，这本身就是把阶级斗争扩大化了。同时，时时处处坚持这个“纲”，这就势必会影响以至破坏社会主义事业的发展，势必会受到党内外和各种形式的抵制，出现种种阻力。

毛泽东是一个具有崇高理想的人，他终生都在为社会主义而奋斗（新民主主义革命是社会主义革命的准备）。当他抱定一个目标，并为实现这个目标而奋斗时，任何人都是阻挡不了的。进入社会主义建设时期，他心中只有社会主义。他决不允许谁对社会主义说三道四。在毛泽东的心目中，一个共产党员如果对社会主义发生了怀疑、动摇，如果成了阻挡社会主义前进步伐的障碍，那么不管他过去功劳多大，地位多高，资格多老，不管他是昔日亲密的战友还是曾信任过的下级，毛泽东就不再视他为同志，而视他为资产阶级的代表、社会主义的敌人，毛泽东晚年阶级斗争扩大的根本原因应该从这里去寻找。

这就是毛泽东晚年的悲剧：一方面他主观上始终在为社会主义事业而奋斗，从经济到政治、到思想，一个又一个方面，一个又一个运动，耗尽了他晚年的全部心血；另一方面由于他的社会主义理论本身存在的缺陷，他采用的措施和方法的不当，加之一些别有用心的人的从中作祟，他晚年为社会主义的许多努力，虽然取得了一些成功，但也留给我们许多的教训——需要进一步总结消化的教训。

二、毛泽东晚期思想中的主观主义 思想路线的特征

毛泽东晚年之所以会犯这么严重的错误，从思想路线上看，是因为他背离了作为毛泽东思想精髓的实事求是思想路线，而成为一种主观主义思想路线所支配。对这一点，是没有什么分歧的。现在应该探讨的，主要是什么因素使毛泽东从实事求是的思想路线倒退到主观主义的思想路线，从坚持辩证唯物主义倒退到唯意志论、主观唯心主义？有的同志认为，这主要是因为毛泽东晚年转向了教条主义，因此，他的主观主义是以教条

主义特征的主观主义。我认为，实际情况并不是这样。应该说，毛泽东晚年坚持的主观主义是一种经验主义式的主观主义，犯的是经验主义的错误。

可以说，毛泽东从来就不是一个教条主义者。他对中国民主革命时期的教条主义是十分痛恨的，是有过深刻批判的，他的实事求是思想路线主要是在同教条主义作斗争中形成和发展起来的。当然，毛泽东过去也不是一个经验主义者，他对经验主义也作过深刻的批判。但是，在社会主义建设时期，他却犯了经验主义的错误。建国以后，从战争年代武装斗争转到了社会主义的建设上来，党和毛泽东面临着比过去更加繁重、更加复杂的任务，这是一个全新的任务。社会主义怎么搞，开始自己没有经验，只有学习（照搬）苏联经验。到了50年代中期，毛泽东吸取了苏联社会主义建设的经验教训，认识到必须从中国国情出发，建设具有中国特色的社会主义，并在思想理论上做了一些准备。这本来是一个好的开始，但由于毛泽东后来转到了以“阶级斗争为纲”的轨道上，又没有长期地深入地研究中国进行社会主义建设的规律和特点，社会主义怎么搞，对他（也是对整个党）来说都是一个很大的空白。他既不愿搬抄苏联的经验，马列的“本本”对社会主义建设又说得很少，在这种情况下，他只有依靠过去的经验，加上自己的理想和设想，来指导中国的社会主义建设。长期的阶级斗争的经验，使得他习惯于用阶级斗争的观点看待一切，他晚期的阶级斗争扩大化的错误，同他错误地认识这个经验不是没有关系的。长期的战争生活经验，使得他习惯于用指导战争的办法来指导社会主义建设。革命战争时代，由于物资供应的不足，革命队伍内部实行了相对平均的供给制，这种分配制度在当时是有积极意义的；到了社会主义时期，毛泽东还非常留恋供给制，批评薪金制，要取消八级工资制，限制“资产阶级权利”。毛泽东甚至把革命时代的“越穷越革命”的经验也搬到社会主义建设中来，他认为，搞社会主义建设，穷比富好，富则要变修，要出坏事，穷则比好比一张纸，好画最新最美的图画。他非常担心中国富了会出现许多问题。

经验是宝贵的，但任何经验总是在一定的条件下，在一定的时间和空间里形成的，也只有在一一定的条件下在一一定的时间和空间里才有价值。

毛泽东在进入社会主义建设时期以后不问条件照搬自己过去的某些旧经验和旧方法，这怎么能不犯错误呢？毛泽东自己说过：情况是在不断的变化，要使自己跟上变化发展的形势，就得不断地研究新情况，解决新问题。毛泽东晚年恰恰违背了这一条，而犯了主观主义的错误。这是毛泽东晚年错误的主要认识论根源。

当然，这不是说毛泽东晚年没有照搬马列的著作。比如，他引用过列宁关于小生产随时随地大量地在产生资产阶级的说法，引用过（实际曲解了）马列关于限制“资产阶级权利”的一些说法，来为他的阶级斗争扩大化的理论和实践作辩护。这种情况是存在的。如果说这是毛泽东晚年的教条主义倾向，那么，第一，这是次要的；第二，这种教条主义倾向是为他的经验主义服务的。毛泽东引证马列，不过是从马列著作中找点根据来为自己已经形成的观点和已经进行的实践作证明的。同是主观主义，毛泽东晚年的主观主义主要表现为经验主义，而民主革命时期“左”倾代表人物王明等人的主观主义，则主要表现为教条主义，这是两者的不同特征。当然，由于个人迷信和个人崇拜的泛滥，由于林彪、“四人帮”的鼓吹，在我们党内对毛泽东的言论和著作，在一段时间内是有严重的教条主义倾向的，毛泽东本人也是接受的。毛泽东的“接受”有两种情况：一是毛泽东认为，个人崇拜有两种，一种是正确的，一种是不正确的，对马克思、恩格斯、列宁的崇拜就是正确的，因为他们代表了真理，毛泽东也是真理的代表，对他的崇拜也是可以接受的。二是为了斗争的需要，为了支持左派，为了打“鬼”，他也甘愿被人奉为“钟馗”。这点在1966年7月8日他给江青的信中说得很清楚，尽管他对林彪的过头说法和过分吹捧是不满意的，但他猜他们的本意是为了打“鬼”，即用毛泽东和毛泽东著作来反对“牛鬼蛇神”、“走资派”。因此，毛也就作了20世纪60年代的钟馗。这是一种斗争的需要。“文革”中，他在天安门城楼上接见斯诺时，也讲过，人都希望别人崇拜，如果没有人崇拜就不会有天安门广场上的群众运动了。应该说，毛泽东晚年赞成个人崇拜既有思想认识上的问题，又有出于斗争策略上的考虑，而且更主要的是后者。

毛泽东晚年的经验主义同民主革命时期的经验主义也是有不同的。过去的经验主义可以说是

一种“土”经验主义，纯粹从狭隘的经验出发，而没有多少理论论证。而毛泽东用以指导社会主义建设所依据的经验，是党取得民主革命和社会主义建设的成功经验，不能简单说成是个人狭隘的经验；而且他引用了马列的理论来论证依据这些经验指导社会主义建设的可靠性，使之带有浓厚的理论色彩。这样就会使人相信，毛泽东关于社会主义建设的思想、理论，既来源于实践，又符合马列主义理论，而不会怀疑，这种依靠教条主义帮助的经验主义比“土”经验主义更具有迷人的力量、威慑的力量。这也是毛泽东晚年错误难以纠正的一个原因。

毛泽东晚年为什么会犯经验主义的错误？主要原因有两条：第一条是毛泽东（不是毛泽东一个人）夸大了民主革命经验的普遍意义。在毛泽东的领导下我们党取得了民主革命的伟大胜利，又取得了社会主义革命的胜利。在胜利面前，人们不但歌颂胜利的成果，而且歌颂胜利的经验，在这种情况下，如果不保持清醒的头脑，不谦虚谨慎，就不仅会陶醉于胜利的成功，而且会夸大成功的经验，就会犯大的错误。毛泽东晚年就是由于夸大民主革命和社会主义革命成功的经验而陷入主观主义的泥潭的。

第二条原因，也是更重要的原因，是由于我们党过去长期处于战争和阶级斗争的环境之中，对社会主义建设缺乏充分的思想准备和科学研究，对社会主义建设的规律还没有把握到。马克思主义理论中不可能提供我国建设社会主义的现成答案，世界上还没有一个成功地建设社会主义的经验，在这种情况下，建设社会主义的指导思想是很容易发生偏差的。由于我们党长期从事阶级斗争的历史特点，使我们在观察和处理社会主义发展进程中出现的政治、经济、文化等方面的新矛盾新问题，容易把已经不属于阶级斗争的问题仍然看做是阶级斗争的问题，并且面对新条件下的阶级斗争，又习惯于沿用过去熟悉而这时已不能照搬的进行大规模急风暴雨式群众性斗争的旧方法和旧经验，从而导致阶级斗争的严重扩大化。

这种脱离现实生活的主观主义思想和做法，由于把马列著作中的一些设想和论点加以误解或教条化而获得了“理论根据”。这是毛泽东晚年时期以经验主义为主要特征的主观主义思想路线产生、发展的主要原因。

三、无产阶级专政下继续革命的理论源头

在《正处》中有一段跟《正处》基调很不协调的论述：“在我国，虽然社会主义改造，在所有制方面说来，已经基本完成，革命时期的大规模的急风暴雨式的群众阶级斗争已经基本结束，但是，被推翻的地主买办阶级的残余还是存在，资产阶级还是存在，小资产阶级刚刚在改造。阶级斗争并没有结束。无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争，各派政治力量之间的阶级斗争，无产阶级和资产阶级之间在意识形态方面的阶级斗争，还是长时期的，曲折的，在时甚至是很激烈的。无产阶级要按照自己的世界观改造世界，资产阶级也要按照自己的世界观改造世界。在这一方面，社会主义和资本主义谁胜谁负的问题还没有真正解决”。

这段论述的最大问题，认为生产资料私有制的社会主义改造基本完成以后，资产阶级还存在，这是不符合历史事实的。《正处》中的这个论断，也是与党的“八大”政治报告的结论相违背的。在《正处》发表以后不久，毛泽东就公开否定“八人”关于主要矛盾的论断，认为主要的矛盾仍然是工人阶级同资产阶级的矛盾。所以《正处》中的这一段话，潜伏了阶级斗争扩大化的根基，据了解，毛泽东在1957年2月27日最高国务会议第十一次（扩大）会议上的讲话中并没有讲这一段话，在6月19日人民日报公开发表时有了这段话。显然，毛泽东总结了反右派斗争的经验，改变了“八大”的结论，并在《正处》中加了这一段话。

《正处》中关于社会主义时期阶级斗争的论述，与毛泽东晚年提出的无产阶级专政下继续革命的理论有什么关系呢？能否认为《正处》是无产阶级专政下继续革命的理论源头呢？我国理论界比较流行的观点是这样认为的。认为《正处》为无产阶级专政下继续革命提供理论根据的，最早见之于“文化大革命”中。例如，1957年，张春桥在其《论对资产阶级的全面专政》一文中就说：毛主席在这部著作中，“制定了党的基本路线和‘无产阶级专政下继续革命’的理论”。在粉碎“四人帮”以后的几年中，仍然坚持了这种观点，例如，1977年中共中央毛泽

东主席著作编辑委员会在《毛泽东选集》第五卷的“出版说明”中指出,从1949年到1957年这段时期,“毛泽东同志在理论上最大的贡献,就是系统地总结了我国的和国际的无产阶级专政的历史经验,运用唯物辩证法的对立统一这一基本观点,分析了社会主义社会矛盾、阶级和阶级斗争,从而揭示了社会主义社会的发展规律,创立了无产阶级专政下继续革命的伟大理论。”显然,还是沿用“文化大革命”中的老观点。十一届三中全会以后,我国理论界还是普遍认为毛泽东在《正处》中萌发了无产阶级专政下继续革命的理论,《正处》是无产阶级专政下继续革命的理论源头。

这一流行观点是值得研究的。要真正弄清无产阶级专政下继续革命的理论“源头”问题,就要对“无产阶级专政下继续革命”的实质有正确的看法,要对《正处》的思想以及我们党从1957年到1966年关于阶级斗争的观点有全面正确的了解。无产阶级专政下继续革命理论的实质是什么呢?这就是认为无产阶级夺取政权以后,还存在着资本主义复辟的危险性,这种危险主要来自党内,党内存在着走资本主义道路的当权派,资产阶级就在共产党内,因此,必须经常开展“文化大革命”,自下而上地发动群众,把这个走资本主义道路的当权派篡夺了的领导权,再夺回来。“文化大革命”的实践过程正是这个理论的完整体现。无产阶级专政下继续革命理论不是一般的阶级斗争扩大的理论,而是把阶级斗争扩大到党内的理论。也就是说,无产阶级专政下的继续革命主要是搞党内的阶级斗争,在党内搞“一个阶级推翻另一个阶级的政治大革命”。所以,作为无产阶级专政下继续革命理论实践的“文化大革命”自始至终都是围绕同“走资派”的斗争这个主题展开的。这是无产阶级专政下继续革命的实质,也是它的特定的涵义。

那么,《正处》是否提出了“无产阶级专政下继续革命”的理论呢?回答是否定的,《正处》的中心思想就是用对立统一观点来观察社会主义社会,提出了社会主义社会还存在着生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾,它是推动社会主义社会前进的动力;提出在我国社会主义阶段,存在着敌我之间和人民内部之间这两类不同性质的社会矛盾,指出解决这两类不同性质矛盾的方法。本文的重点是放在对我国社会主

义阶段人民内部矛盾的分析和阐述上,目的在于调动一切积极因素,团结起来,向自然开放。《正处》的主题不是论述阶级斗争的。当然,在《正处》的形成过程中,由于作者对当时国内外阶级斗争的形势作了错误的估计,因此对社会主义阶级斗争的分析有不当之处,种下了以后阶级斗争扩大化的理论种子。但是,毛泽东在《正处》里讲的只是社会上的阶级斗争,并没有涉及党内阶级斗争的问题;因此,不能由此断定,毛泽东在这里已经提出了具有特定涵义的“无产阶级专政下继续革命”的思想。

关于无产阶级专政下的阶级斗争,列宁也有过许多论述。例如,他说:“在无产阶级夺取政权以后,无产阶级同资产阶级的阶级斗争并没有结束,相反地,这种斗争会变得更广泛,更尖锐和更残酷。”(《列宁全集》第31卷第166页)“社会主义革命不是一次行动,不是一条战线上的一次战斗,而是充满了剧烈的阶级冲突的整整一个时代,是在一切战线上,也就是说,在经济和政治的一切问题上的长长一系列的战斗。”(《列宁选集》第4卷第189页)不难看出,列宁的这些观点与毛泽东在《正处》中关于社会主义阶段阶级斗争的论述是十分相似的。所不同的是,毛泽东明确指出了在社会主义革命胜利之后,急风暴雨式的大规模的群众阶级斗争已经结束,而列宁则指出,在资本家被剥夺以后,阶级斗争会变得更尖锐、更复杂、更残酷。列宁的观点说明,无产阶级在取得社会主义革命胜利之后,还要进行继续革命,而不能使革命停顿下来。毛泽东的观点同样也说明,无产阶级在取得所有制的社会主义改造胜利之后,也不能把革命停顿下来,而必须坚持继续革命。但这个“继续革命”不是后来毛泽东新赋予特定的涵义的“无产阶级专政下的继续革命”。也就是说,从毛泽东《正处》中关于阶级斗争的论述中,只能引出继续革命的结论来,却引不出“无产阶级专政下继续革命”的理论来。

“无产阶级专政下继续革命”的理论源头在哪里呢?考察一下从1957年到1966年毛泽东关于阶级斗争的论述,就可以发现,1959年庐山会议上毛泽东对彭德怀等同志的批判讲话,才是真正的源头。在庐山会议上,毛泽东把坚持正确认识的彭德怀同志打成右倾机会主义分子,把庐山这场斗争上纲为党内阶级斗争,“是无产阶级

同资产阶级两大对抗阶级生死斗争的继续”。毛泽东认为，这些右倾机会主义分子“代表资产阶级的利益，向党的大多数，党的领导机关和党的总路线乘机进攻，这种进攻带有猖狂的性质，形成了我们同他们的尖锐矛盾”。这里毛泽东是把彭德怀等同志当成资产阶级在党内的代理人，第一次提出了党内的阶级斗争问题。从此以后，他就把阶级斗争的视线转向了党内，萌发了具有特定涵义的“无产阶级专政下继续革命”的思想。当然，关于无产阶级专政下继续革命的理论并不是在1959年庐山会议上就已经形成了完备的形态。庐山会议只是开始萌发，后来有个初步明确，逐步完善的过程。在1962年党的八届十中全会上，由于毛泽东错误地估计了国内外的阶级斗争形势，总结了苏联所谓“党变修”、“国变质”的教训，形成了阶级斗争为纲的思想。在以后开展的城乡社会主义教育运动中，毛泽东明确规定，运动的重点是整党内走资本主义道路的当权派。在作为无产阶级文化大革命的纲领性文件

《“五·一六”通知》中，更明确地指出：“中央和中央机关，各省、自治区都有一批资产阶级代表人物”，“混进党里政府里、军队里和各种文化界的资产阶级代表人物，是一批反革命的修正主义分子，一旦时机成熟，他们就会要夺取政权，由无产阶级专政变为资产阶级专政”。在八届十一中全会通过的关于无产阶级文化大革命的决定中，又强调指出，这次运动的重点是整党内走资本主义道路的当权派，号召广大群众用人字报、大辩论、大批判、大揭露、大鸣大放的方法向党内资产阶级代表人物进攻，并要撤换那些走资本主义道路的当权派，把那里的领导权夺回到无产阶级革命派手中。至此，关于“无产阶级专政下继续革命”已经形成了完整的理论体系，并在这个理论指导下，开展了以整党内走资派为重点，以夺权为中心的“文化大革命”。

（责任编辑 欣 彦）

（上接第3页）

方传统文化中反思世界的存在性问题，注重自身生命本质的人本精神；创造概念体系的科学精神，批判性的超越精神。

第五、中华民族共有价值理念的概念体系问题。以中国特色的马克思主义哲学为核心，凝练、践履以“本、根、道、真、善、美”为主要内容的概念体系：以人之为人、止于至善为本；以自强不息、厚德载物为根；以天人合一、圆融生命为道；以公平正义、勤勇专精为真；以仁义孝慈、忠信爱国为善；以和谐共生、人类大同为美。

第六、中华民族共有价值理念的践履方式问题。以中国特色的马克思主义哲学为核心，推进中国特色的马克思主义哲学大众化，践履中华民族共有价值理念：在社会实践中，把中华民族共有价值理念转化为实践精神，融入到中华民族生存与发展的伟大事业之中；在国民教育体系中，把中国特色的马克思主义哲学教育与中华民族共有价值观念教育有机结合起来；在日常生活中，

把中华民族共有价值理念转化为生活精神，融入到整个民族以至于每个成员的日常行为之中。

综合以上识见与观点，可以得出这样的结论：以中国特色马克思主义哲学为核心精神建设中华民族共有精神家园，既是推进马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向，也是弘扬中华文化，建设中华民族共有精神家园的“马克思主义哲学中国化”路向。

对于我们来说，这双重“路向”的践履与通达，既是极具挑战性的历史境遇，也是充满理性激情与美好憧憬的时代理想。要实现这一理想，不仅需要我们具备广博精深的哲学才华，更要具有强烈的民族性与人类性的思想情怀。我们将秉承马克思主义哲学特有的思想精神与中华民族独特的生命智慧，以不懈追求的思想胆识与理论勇气，沿着自己抉择的这一“路向”坚韧不拔地走向未来。

（责任编辑 也 思）

人民公社制度内涵及其反思 ——以现代性为视角

宋 婕*

【摘要】以现代性视角来看,人民公社制度是毛泽东为解决中国农村和农民尽快实现由传统向现代社会转型的一次全方位探索和实践。它源于新中国对于工业化路径的选择,采取了“政社合一”的制度模式,并在实践中逐渐形成了一套较为完整的约束和实施机制。尽管它存在着诸多问题,但却是我们理解和把握中国现代化道路的一个不可或缺的楔入口。

【关键词】人民公社;毛泽东;现代性

中图分类号:D69 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0056-08

也许我们从某种意义上可以说,毛泽东充分利用了农民对土地的迫切要求而成功地领导了一场农民型的革命,但是,与以往所有农民革命不同的是,这场革命的指向不是恢复传统而是走向现代——它必须以一场更彻底的革命——解放生产力的革命来完成,而“整个农业最终是以农民彻底改变自己长期形成的生产和生活状态来达到新的生产力水平的”。^①新中国成立以后,毛泽东最急于解决的就是中国的农村和农民如何尽快实现由传统向现代社会转型的问题。在不断思索和实践中,一种新型的经济组织形态和制度模型——人民公社诞生了。它承载着毛泽东对于中国农村现代化道路的许多或激情或理性的思考,尽管它备受争议,但它却让古老的中国农村走出了存续几千年的自然村落循环模式,因此,“凡想理解中国现代化的人都不能绕开公社,研究公社是把握中国现代化的一个很好的楔入口”。^②

一、制度起源:人民公社制度 与新中国工业化道路

新制度经济学创始人科斯提出的制度起源理论认为,交易费用与制度形成存在着内在的联系。交易费用的存在必然导致制度的产生,制度

的运用又有利于降低交易费用。^③人民公社制度的产生有其复杂的现实和历史根源,但从现代性的视角来看,它与中国工业化路径的选择密切相关。

建国初期,中国追随苏联模式,选择了优先发展重工业的道路,对此,毛泽东明确指出:“完成工业当然不只是重工业和国防工业,一切必要的轻工业都应建设起来。为了完成国家工业化,必须发展农业,并逐步完成农业社会化。但是首先重要并能带动轻工业和农业向前发展的是建设重工业和国防工业。”^④优先发展重工业,最关键的就是解决资金积累的问题。从各国完成工业化的经验来看,资金积累的途径无非有三:一是像西方那样通过殖民扩张来完成,这在当时的中国是不可能的;二是完全牺牲农民,通过所谓“圈地运动”来完成,这也是行不通的;三是像苏联那样,以“工占农利”作为工业化原始积累的主要方式。简单地说,要尽快实现工业化,不牺牲农民的利益几乎是不可能的,问题就在于牺牲多少和如何牺牲了。毛泽东清楚地认识到这一点,他希望找到一条既能通过农业完成工业化积累,又能兼顾农民利益的做法:“为了完成国家工业化和农业技术改造所需要的大量资金,其中有一个相当大的部分是要从农业方面积

* 作者简介:宋 婕(1969-),哲学博士,广州城市职业学院副教授,主要研究方向为马克思主义哲学、中国马克思主义解释史。

① 孙津著:《中国农民与中国现代化》,北京:中央编译出版社,2004年,第57-58页。

② 张乐天:《论人民公社制度及其研究》,载《华东理工大学学报(文科版)》1996年第3期,第24页。

③ 卢现祥著:《西方新制度经济学》,北京:中国发展出版社,2003年,第55-56页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第2册,北京:中央文献出版社,1988年,第534页。

累起来的。这除了直接的农业税以外，就是发展为农民所需要的大量生活资料的轻工业生产，拿这些东西去同农民的商品粮食和轻工业原料相交换，既满足了农民和国家两方面的物资需要，又为国家积累了资金。”^①

在毛泽东看来，要实现这一途径，农业集体化道路必不可免。这是因为，其一，中国对商品粮食和工业原料的生产水平与国家对这些物资的需求存在着尖锐矛盾，要解决这一矛盾，顺利地实现社会主义工业化，就必须实现农业的大规模经营，而这只有通过农业合作化的方式才能解决；其二，反过来说，社会主义工业化的一个重要部门——重工业部门生产的拖拉机、化肥、现代化的运输工具、煤油和电力等，也只有在农业已经形成合作化大规模经营的基础上才有使用的可能。也就是说，社会主义工业化是不能离开农业合作化而孤立进行的。^②正是基于这种认识，毛泽东在农村互助合作的基础上鼓励办大社、办高级社，认为“小社人少地少资金少，不能进行大规模经营，不能使用机器”。^③之后，在1958年的成都会议上通过了《关于把小型的农业合作社适当地合并为大社的意见》。《意见》指出：“我国农业正在迅速实现农田水利化，并将在几年内逐步实现耕作机械化，在这种情况下，农业生产合作社如果规模过小，在生产的组织和发展方面势将发生许多不便。为了适应农业生产和文化革命的需要，在有条件的地方，把小型的农业合作社有计划地适当地合并为大社是必要的。”^④

如何更有效地将农业的大规模建设组织起来，从而为工业的建设提供后备资源和资金积累呢？这就需要一种相应的制度安排。林毅夫认为，一种制度安排是从一个可供挑选的制度安排集合中选出来的，其条件是，从生产和交易费用两方面考虑，它比这个制度安排集合中的其他制度安排更有效。从这个意义上来说，人民公社就是国家为推行优先发展重工业而实现对农业生产、农产品消费和分配控制的一种制度安排。^⑤事实上，人民公社“政社合一”、三级结构的组织形式，通过行政和意识形态的手段和渠道，把城市以外的几乎所有地区、行业 and 人员都统一于一个高度集中的行政系统之中，高效地解决了国家的计划统畴与农民个体利益之间的矛盾，保证了社会主义工业化“原始资本”的积累，也降低了国家实施统购统销等政策的交易费用。

美国经济学家在评论苏联集体化作用时谈到：“虽然集体农庄并不是提高产量的有效工具，但是集体农庄的组织机构却是当局征集相当大一部分农产品的有效手段。”^⑥据统计，在人民公社时期，国家每年从农村获取两百多亿元的建设资金，保证了国家工业化建设的顺利进行。当然，这种方式无疑会造成对农民的剥夺，但在毛泽东看来，这是一个“大仁政”与“小仁政”、长远利益与当前利益的关系问题，也是特殊时期的无奈之举。而且，与苏联集体农庄不同的是，由于毛泽东提倡“两条腿走路”，中央政府在不得已而“攫取”农民的同时也没有忽视对农村本身的政策扶持，在人民公社存续的二十余年间，农业生产条件得到了根本改善，农业经济的各项指标均有较大幅度的增长。以粮食生产为例，除去人民公社运动中和其后近十年的曲折，粮食产量几乎每5年增加近5000万吨，由1958年的2亿吨增至1982年的3.5亿吨，增长近75%。^⑦

二、制度定位：关于人民公社“政社合一”的再思考

人民公社的“政社合一”体制常被研究者认为是“不讲经济效益、不按经济规律办事、不讲因地制宜、单凭行政命令管理经济”^⑧的重要根源，其基本特征是“以集体经济为基础，以行政控制为手段的‘集权式乡村动员体制’”。^⑨从这一体制实施的某些后果来看，这样说并不错。不过，我们知道，从1956年以后，毛泽东一直

①② 《毛泽东选集》第5卷，第182-183页；第182页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第5册，北京：中央文献出版社，1991年，第515页。

④ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第209页。

⑤ 林毅夫等：《中国的奇迹：发展战略与经济改革》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1994年，第45页。

⑥ [美] 西里尔·布莱克等著：《日本和俄国的现代化》，北京：商务印书馆，1984年，第238页。

⑦ 国家统计局：《中国统计年鉴1984年》，北京：中国统计出版社，1984年，第132、141、142、160页。

⑧ 薄一波著：《若干重大决策与事件的回顾（修订本）》下卷，北京：人民出版社，1997年，第762页。

⑨ 于建嵘：《人民公社动员体制的利益机制和实现手段》，载《中国农业大学学报（社会科学版）》2007年第3期，第43页。

试图打破苏联式的计划体制而主张中央与地方分权、发挥地方的积极性，以克服命令主义和官僚主义。沿着毛泽东的这一思路，我们该如何看待“人民公社”这个他极力推行的体制性变革呢？

在毛泽东的设想中，人民公社首先是一种全能型的组织，它是由“工（工业）、农（农业）、商（交换）、学（文化教育）、兵（民兵，即全民武装）”组织起来的社会的各单位，通过政社合一的组织架构，对上可以发挥其政权职能，执行上级政府的方针政策；对下可以发挥其社会职能，全面协调和安排社内各项事务。在这个意义上，我们或许可以将人民公社看成是毛泽东解决中央与地方关系、构建未来国家基层单位的一次制度性努力：它一方面试图提供一种以群众为主体的基层组织形式，以充分调动群众的力量积极主动地参与实施社会变革，另一方面则力图通过将权力下放到地方人民公社，使得相关的经济战略避免官僚主义。

其次，人民公社的出现直接源于大跃进时期农田水利基本建设的要求，为的是协调村与村、乡与乡、区与区甚至县与县之间的经济关系问题。显然，如果缺乏一种协作型的经济组织，几千年来农业传统所形成的农民各自为政的心理以及耕作习惯是无法为农业的发展提供更大空间的。对此，毛泽东多次指出：“农业没有人民公社不行，搞水利，搞机械化，几十户、一百户的高级社就不适应。”^①“中国有很多天灾，每年都有，没有大规模的组织就不能抵抗灾害。成立公社后，过去不能利用的资源，现在也能利用了。”^②可见，毛泽东是希望通过人民公社政社合一的协作型的组织形式，有效利用资源，解决一家一户的小农生产所无法解决的问题。在他看来，这是农民实现经济解放的必由之路，是适合中国农村发展的现代化之路。

其三，政社合一的组织形式，体现了毛泽东一贯主张的精兵简政原则。1957年初陈伯达曾给毛泽东写报告，建议将“乡（或）村合在一起，使合作社成为真正的基层”，“乡（或村）中的行政工作，可以由一个合作社的副社长兼任，他不必脱离生产，也不能专薪，或者只由政府给些少补贴”。^③中央批转了陈伯达的报告。后来确定下来政社合一的组织形式，公社的干部大多以不脱产为主。部分专职脱产干部，主要是帮农民发展经济文化事业，经济与政治紧密联在

一起。

由此可见，在看待人民公社这种新的制度形式上，毛泽东一定程度上是想通过国家权力与社会权力的合一，逐步减少国家行政权力对基层的控制，增强社会基层自身的活力和自治能力，并把它当作适合中国国情的逐步使农村走向现代化的制度模式，正像毛泽东指出的，人民公社的发展“为我国人民指出了农村逐步工业化的道路。”^④然而，人民公社的实际运作并没有达到毛泽东“分权”的设想，却导致了较原来政府机关的行政命令还要严格得多的集权式管理。其主要原因在于：一，尽管毛泽东反复强调人民公社制度是为了提高生产力水平，是为了农民更加富裕，但在当时物质财富极其匮乏，国家工业化建设又需要依靠农业获取建设资金的情况下，农民的生活不可能有多少好转。而一旦农民的经济利益得不到保障，小农经济的自发倾向就会抬头，于是“经济不得不求助于政治”，“公社不得不接二连三地开展阶级斗争，以巩固公社制度”^⑤，这反而强化了国家权力；二，根据《农村人民公社工作条例修正草案》的规定，人民公社的各级权力机关，是公社社员代表大会、生产大队社员代表大会和生产队社员大会。生产大队的领导人由大队社员代表大会选举。生产队实行民主办队，生产队的一切重大事情都由生产队社员大会决议。但当时的实际操作情况却是“各级管理者由行政任命，而非由社员大会或社员代表大会选举产生。管理权力集中，但经营责任不明确，管理者常常无视经济效益，以行政手段管理经济业务。”^⑥这完全背离了制度设计者的初衷；三，由于规模大，管理事务多，不少公社都建立起了相当庞大的组织机构，规定了人数众多的人

①② 顾龙生编著：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第491页；第495页。

③ 薄一波著：《若干重大决策与事件的回顾（修订本）》下卷，北京：人民出版社，1997年，第734页。

④ 《关于人民公社若干问题的决议》，《建国以来重要文献选编》第11册，第599页。

⑤ 张乐天：《论人民公社制度及其研究》，载《华东理工大学学报（文科版）》1996年第3期，第26、25页。

⑥ 农村社区集体经济组织课题组：《农村社区集体经济组织：改革与发展政策研究（一）》，载《农村合作经济经营管理》1995年第6期，第35页。

员编制^①。后来毛泽东也发现了这个问题，提出“要搞个编制，请地方提意见。现在公社、大队的干部很多，这是很大一笔人头税。”^②四，人民公社作为一个构想中的独立自主的基层组织，却与当时中国所执行的中央计划经济体制发生着冲突。我们在探讨公社制度起源时曾谈到，公社的存在，很大程度上是要满足国家工业化建设的统畴安排，但这样一来，整个公社的生产和经营就必须首先执行国家的指令性计划，在此前提下，所谓自主权就只能成为一纸虚文了。

三、制度构成： 人民公社何以“处变不惊”？

制度是通过一系列的规则来提供人们的选择空间，约束人们的关系，从而减少环境中的不确定性的。在一个经济“革命”的年代，人民公社变中有稳，即便在文化大革命的动乱当中，农村的形势也保持着基本的稳定，农业还保持着持续增长的势头。^③这取决于公社拥有一套较为完整的创新型约束和实施机制。

1. 人民公社的发展机制：社办工业

人民公社的起因之一是毛泽东为加速国家的工业化建设而主张发展地方工业的设想。在1958年3月的成都会议上，毛泽东谈到社办工业问题，认为“大社可办一些加工厂，最好由乡办，或几个乡镇合办，县办社助，手工业社办厂矿”。^④根据毛泽东的意见，成都会议通过了《关于发展地方工业问题的意见》，第一次正式提出农业生产合作社办工业的问题。^⑤当大量的人民公社成立以后，毛泽东对相关问题进行了进一步的思考，在一定程度上，他将社办工业看成是解决中国农村和农民问题，使农村自我良性发展的有效方式。

历史证明，自给自足的小农经济积累有限，在最好的情况下也不过是维持简单的再生产，不可能积累资金发展工业，更不可能自己走出自然经济的循环模式。对于毛泽东来说，人民公社的成立，一是可以将一向松散的农村人口有效地组织起来，突破自然村落在地域和自然条件上的限制，办一些以往办不到的事情，如兴修农田、水利等，这既可以为国家的工业化做贡献，又可改善农村的自然环境，为实现农村的机械化和现代化创造条件；再就是这种政社合一、工农商学兵

相结合的人民公社组织，“有条件实行以粮为纲，发展多种经营，因地制宜地发展农业和发展工业同时并举。”^⑥在毛泽东看来，五亿人口都搞农业是没有出路的，他鼓励人民公社搞多种经济作物，搞工业，扩大生产可交换的产品，“农业人口可减少一半，就地搞到工业中去”，^⑦“这样搞起来，全国的工业大发展，公社的商品生产大发展，钱不是少了而是多了，全国农民就可以逐步地共同富裕起来，他们的文化水平也可以逐步地普遍提高起来”。^⑧

“将农业人口就地搞到工业中去”，可以说是毛泽东对三农问题的一个富有创见性的解决方式。中国的现代化建设一方面要求大力发展农业生产，尽快将农民从土地上解放出来，将中国由传统的农业大国转变为现代化的工业大国，加快城市化发展的步伐；而另一方面，让农业人口众多的中国走西方的城市化道路、让大批的农民涌到城市既不现实，又会造成贫民窟等更多的社会问题。这里就涉及到现代化过程中农村剩余劳动力如何合理地转移问题。

早在1955年，毛泽东就已经开始为未来中国农业生产力发展之后的剩余劳动力寻找出路了。他认为多余劳动力的出路“主要地还是在农村”，^⑨即应采取“就地转移模式”安置剩余劳动力。那么，如何实现剩余劳动力的就地转移呢？毛泽东在读苏联《政治经济学教科书》时，对这一问题有过集中的思考：

在社会主义工业化过程中，随着农业机械化的发展，农业人口会减少。如果让减少下来的农业人口，都拥到城市里来，使城市人口过分膨

① 参遂平县卫星人民公社组织机构情况一览表和遂平县卫星人民公社管理委员会编制表，安贞元著：《人民公社化运动研究》，北京：中央文献出版社，2003年，第251-252页。

② 顾龙生编著：《毛泽东经济年谱》，第578页。

③ 薄一波著：《若干重大决策与事件的回顾（修订本）》下卷，北京：人民出版社，1997年，第930页。

④ 张毅著：《中国乡镇企业简史》，北京：中国农业出版社，2001年，第13页。

⑤ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第223页。

⑥⑧ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（上），中华人民共和国国史学会1998年印，第38页；第46页。

⑦ 陶鲁笳著：《一个省委书记回忆毛泽东》，太原：山西人民出版社，1993年，第73页。

⑨ 《建国以来毛泽东文稿》第5册，北京：中央文献出版社，1991年，第513页。

胀,那就不好。从现在起,我们就要注意这个问题。要防止这一点,就要使农村的生活水平和城市的生活水平大致一样,或者还好一些。有了公社,这个问题就可能得到解决。每个公社将来都要有经济中心,要按照统一计划,大办工业,使农民就地成为工人。公社要有高等学校,培养自己所需要的高级知识分子。做到了这一些,农村的人口就不会再向城市盲目流动。^①

也就是说,劳动力的就地转移有赖于两个条件,一是通过社办工业使农民直接转为工人;二是通过建设新农村、缩小城乡差距减少农村人口向城市的流动。毛泽东甚至还提出,“将来的城市可以不要那么大。要把大城市居民分散到农村去,建立许多小城市”。^②今天,当我们面临着大量放弃了耕种土地的农村人口为改善生活状况而拥向城市,成为城市中的“盲流”并导致种种隐患的时候;当我们看到不少当年保留了集体经济的农村越来越显示出其强大生命力的时候;当中央提出社会主义新农村的建设而摹画着新农村模型的时候,我们不能不叹服毛泽东当年充满睿智的预见。

应该说,毛泽东提出人民公社要兴办工业的思想是非常深刻的,它是毛泽东为解决中国农村人口众多、区域发展不平衡问题的一个重要构想,其预期目标正如美国学者梅斯纳所分析的,既有经济上的又有社会方面的:“从社会方面来说,其前景是缩小‘三大差别’中的两项,即工农差别和城乡差别;从经济方面来说,它利用了可能会浪费掉的地方人力和资源,因此既为农村的发展又为整个国民经济做出贡献”。^③施拉姆教授在毛泽东诞辰100周年的纪念文章中也评论说:“毛泽东发展公社工业的努力,尽管步入歧途,但仍然推动了农村地区引入新的技术和观念,并且为近来地方工业的发展高潮奠定了基础。”^④还有更为重要的一点是,人民公社兴办工业的举措,“使广大农民直接卷入了社会主义工业化的潮流,成为中国工业化的一支重要的力量。”^⑤也就是说,在这一过程中,农民得以真正成为现代化建设的主体而不是看客。事实上,今日之乡镇企业的蓬勃兴起已经证明,中国农村要走出自然经济的循环模式,中国大多数农民要摆脱贫困的现状,农村要实现自我发展而不是在现代化过程中为城市带来巨大的负担,在集体的组织下因地制宜办工业无疑是一条可供选择的途径。

2. 人民公社的社会保障机制

人民公社的长期稳定,一方面有赖于其“政社合一”的组织形式,更重要的还在于它建立了一套健全的社会保障制度。

公社的合作医疗制度是国际公认的一套成功的农村医疗体系。1965年6月26日,毛泽东与医务人员谈话,指出要“把医疗卫生工作的重点放到农村去”。在谈话中,他明确了农村医疗工作的几项措施:其一,培养适合于农村的医疗卫生工作人才。有两个办法,一是城里的医生下乡为农民服务,二是缩短医学教育学制,培养一批农村用得着的医生。“赤脚医生”就此兴起,他们来自农村,经过简单培训,在不脱产的情况下为当地农民服务,虽缺少正规教育,但拥有丰富的实践经验,可以快捷有效地解决农民的多发病和常见病。其二,医学研究工作中“大量的人力、物力应该放在群众最需要解决的问题上去”,主要研究常见病、多发病、普遍存在的病,怎么预防,怎么改进治疗的问题。其三,毛泽东还从医患双方的心理考虑,认为医疗检查不需要什么戴口罩,这会“造成医生与病人间的隔阂”。^⑥根据毛泽东的指示,人民公社探索出了一套依靠群众、以疾病预防为主的低成本的农村合作医疗体系,发挥了良好的绩效。

教育制度也是农村社会保障的重要一环,普及优先于提高的政策带来了义务教育的普遍化,而毛泽东关于“教育和生产劳动相结合”的观点也使业余教育和工读教育蓬勃开展起来。

除此之外,根据《农村人民公社工作条例修正草案》(简称“六十条”)的规定,“生产队可以从可分配的总收入中,扣留一定数量的公益金,作为社会保险和集体福利事业的费用”,

① 《毛泽东著作专题摘编》,北京:中央文献出版社,2003年,第1019页。

② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》(下),中华人民共和国国史学会1998年印,第739页。

③ [美]莫里斯·梅斯纳著:《毛泽东的中国及其发展——中华人民共和国史》,北京:社会科学文献出版社,1992年,第418页。

④ [美]斯图尔特·施拉姆:《毛泽东的遗产》,载《现代哲学》2006年第1期,第14页。

⑤ 郭根山:《经济发展战略:毛泽东对发展经济学的贡献》,载《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》2001年第4期,第26页。

⑥ 《毛泽东思想万岁》,1968年9月印,第615-616页。

“生产队对于生活没有依靠的老、弱、孤、寡、残疾社员，遭到不幸事故，生活发生困难的社员，经过社员大会讨论和同意，实行供给或者给予补助”，^①等等。这些规定完善了人民公社的社会保障制度，增加了人民公社内在的凝聚力。

3. 人民公社的经营机制：商品生产是有用的工具

有研究者认为，人民公社的经营一般是自给性的，很少发生市场交易，仅有的商品部分按照给定的计划由政府统购统销。^②这也许是事实，但应该不是毛泽东的初衷。我们知道，在大跃进与人民公社初期，共产风越刮越烈，许多人反对人民公社搞商品生产，主张实行产品调拨。毛泽东明确指出这种说法是不对的：“现在商品经济还是不够，不是嫌多而是嫌少，商品有大发展的余地”。^③当然，对于商品生产的目的，毛泽东有着自己的认识，他强调，“我们发展商品生产，不是为了利润，而是为了满足社会需要，为了五亿农民，为了巩固工农联盟，为了引导五亿农民从集体所有制过渡到全民所有制。在这方面，商品生产还是一个有利的工具，这点应当肯定，我们应当充分利用这个工具。”^④

首先，毛泽东认为，商品生产的命运最终和社会生产力的水平密切相关。商品生产取消的前提是一切生产资料都归国家所有，中央组织有权支配一切产品，也就是全社会只存在单一的全民所有制。但当时的中国还存在着集体所有制和全民所有制两种所有制，而“只要两种所有制没有变成单一的社会主义全民所有制，商品生产就还不可能废除，商品交换也还不可能废除。在两种所有制存在时间内，必须经过商品生产和商品交换，去引导农民大力发展社会生产”。^⑤在社会主义两种所有制并存的条件下，商品生产发挥着两个方面的作用：一是促进社会生产力的发展，增加社会物质财富，“否则，公社货币收入很少，很难有钱分给社员”；^⑥二是满足农民的物质生活需要，团结几亿农民而不至于马上被打破脑袋。因此，“人民公社应该按照满足社会需要的原则，有计划地从两方面生产，既要大大发展直接满足本公社需要的自给性生产，又要尽可能广泛地发展为国家、为其他公社所需要的商品性生产。通过商品交换，既可以满足社会日益增长的需要，又可以换回等价物资，满足公社生产上和社员生活上日益增长的需要”。^⑦

其次，针对当时普遍存在的“一提到商品生产就发愁，觉得这是资本主义的东西”的思想，毛泽东明确提出：“不能孤立地看商品生产，要看它与什么经济相联系。商品生产和资本主义相联系，是资本主义商品生产；商品生产和社会主义相联系，是社会主义商品生产。”^⑧当然，毛泽东并没有简单地只是给商品生产上直接冠以“社会主义”的名称，他更结合人民公社的实际情况，对商品生产如何在社会主义社会发挥作用，如何为社会主义社会服务进行了深入的思考。

毛泽东认为，商品生产遵循的是价值法则，它是“客观存在的经济法则”，“是一个伟大的学校，只有利用它，才可能教会我们几千万干部和几万万人民，才有可能建设我们的社会主义和共产主义”。^⑨在我国，既然还存在着商品生产，就不应无视价值规律的作用。人民公社成立初期出现的平均主义倾向和过分集中的倾向就是否认了价值法则的结果。^⑩同时，毛泽东又指出，社会主义条件下的商品生产虽然不能忽视价值规律，但却不是为价值规律所调节、所指挥的，比如搞大跃进，“就不是根据价值规律的要求来搞的，而是根据社会主义经济的基本规律，根据我国扩大再生产的需求来搞的。”“从局部、短期看，大办钢铁好像是吃了亏，但是从整体、长远来看，这是非常值得的。因为经过大办钢铁的运动，把我国整个经济建设的局面打开了，在全国建立了很多新的钢铁基地和其他工业的基地。这样就使我们有可能大大加快建设速度。”^⑪

在毛泽东的一贯思维中，任何一种利益都有当下与长远之分，就像他曾讲过的“大仁政”与“小仁政”的关系一样。从对价值规律的论述中，我们可以看出，他实际上认为，价值规律

① 《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第634页。

② 农村社区集体经济组织课题组：《农村社区集体经济组织：改革与发展政策研究（一）》，载《农村合作经济经营管理》，1995年第6期，第35页。

③ 顾龙生编著：《毛泽东经济年谱》，第448页。

④⑤⑥⑦⑧⑨ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（上），中华人民共和国国史学会1998年印，第51页；第56-58页；第49页；第38-39页；第50页；第61页。

⑩ 薄一波著：《若干重大决策与事件的回顾（修订本）》下卷，北京：人民出版社，1997年，第849-850页。

⑪ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（下），中华人民共和国国史学会1998年印，第493页。

主要讲求经济核算,关注的是当下仅为“经济”的利润,而社会主义建设应该着重于更为长远的利益,不能为当下的经济利益所左右。此外,在经济建设当中,如果任由价值规律起作用,那么商品生产就会是一匹脱缰的野马,而之所以要将社会主义商品生产与资本主义商品生产相区别,就在于社会主义商品生产不能任由价值规律自发地起作用,必须要将其纳入到计划调节当中,只有这样才能既保证不违背客观规律,又不违背社会主义社会的基本价值取向。比如在价值规律自发调节自由市场的问题上,毛泽东明确指出,苏联的“集体农庄市场的自由太大了”,“对这种市场的价格只用国家的经济力量来进行调整,这还不够,还要有领导,有控制。如果不控制,投机者就要大赚其钱。我们初级市场的价格由国家规定一定的幅度,不让小自由变成大自由。”^①这里说的“小自由”指公社社员的自留地、家庭副业和农村的集市贸易,而“大自由”指称的就是资本主义。毛泽东并不一概反对“小自由”,甚至还将这种“自由”在“六十条”中明确下来加以实施;但毛泽东又对“小自由”持警惕的态度,担心一旦把握不好,“小自由”就会滑向“大自由”。

正像《毛泽东传》的作者所分析的,刮“共产风”的时候,毛泽东批评过基层干部不懂社会主义,主要是指他们不懂得按劳分配原则和价值法则,违反和破坏了这些法则。到毛泽东认为农村出现“黑暗风”、“单干风”时,他又批评干部不懂社会主义,主要是指他们不懂得阶级斗争。这两种批评结合在一起,实际上反映了毛泽东对社会主义的某种认识和理解。^②对于毛泽东来说,中国需要快速的现代化,但不要贫富分化的现代化;中国需要加速发展,但不能失去发展的价值根基。中国经济的发展可以利用一些先进的甚至是资本主义社会所利用的手段和方法,比如要调动农民的积极性,可以采取包工到组、到户甚至到人的经营管理方法;再比如人民公社可以大力发展商品生产和商品交换来搞活经济,但所有这些方法只能限于集体经济的框架内,产品的所有权必须是国家或集体的。在社会主义国家,绝不允许以牺牲穷苦阶级的利益为代价而使一部分人先富起来,这是毛泽东所坚守的价值底线。

4. 人民公社的约束机制:满足农民需要,改造农民意识

在制度的构成当中,约束与引导机制是一个非常基本的要素,它既可以通过一系列政策法规来具体规范人的行为,也可以通过灌输价值信念、伦理规范、道德观念、风俗习惯、意识形态等等,引导人们改变固有的行为方式。几千年的中国农村和中国农民日复一日地在传统的自然村落中循环,早已形成一套稳定的乡村道德伦理和规范,虽然疾风暴雨般的阶级革命暂时打破了这个循环,但如果革命的成果仅仅是满足农民对土地的要求,循环显然又将继续,农民所有的保守意识又会抬头。

其实,在农村集体化的过程中,一直伴随着集体生产与农民个人积极性发挥、集体利益与农民个人利益之间的矛盾,农民的私有观念始终是集体化的一个障碍,对此毛泽东有着十分清楚的认识。他说:“中国农民对土地的私有观念很深,我们是逐步地引导他们改变这种私有观念。互助组只能解决集体劳动的问题,土地等生产资料基本上还是私有。到了初级社,因为农民的土地有多有少,不能不采取土地入股的办法。经过高级社和人民公社,进一步改变了农民的私有观念。”^③那么,人民公社这种新型的组织形态,如何能够承担起改造小农意识、重构意识形态、再造乡村伦理的重任呢?

第一,通过发展自给性生产和商品生产,满足农民的需求,让务实的农民看到集体化的好处。在人民公社大规模兴起以后,党内不少人主张立刻宣布人民公社为全民所有制,试图废除商品生产和商品交换。毛泽东认为这样做无疑是在剥夺农民。他告诫说:“不要以为中国的农民特别进步,有些地方看起来好像要啥拿啥,实际上痛心得很。现在有人说,农民的共产主义精神很旺盛。他们下一次乡,认为农民了不起,农民快上天了,农民比工人强了。我们要看到农民确有共产主义精神,但不要只看到这一面”,我们必须“利用商品生产和商品交换来团结五亿农民”,最后达到全国农民逐步地共同富裕起来的目标,否则的话就会“有脱离农民的危险,就要

① 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》(下),中华人民共和中国史学会1998年印,第496页。

② 逢先知、金冲及主编:《毛泽东传(1949-1976)》下卷,北京:中央文献出版社,2003年,第1312页。

③ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》(上),第226页。

把农民引导到敌人那里去”。^①

第二，通过实行一系列制度性措施促使农民改变私有观念。对于人民公社，毛泽东一开始就寄希望于它能在“破除资产阶级法权”方面发挥作用。他从几个方面来论述这一问题：一是在所有制方面，公社要向“公有”进一步发展，自留地、房屋、牲畜、林木等逐渐转为全社公有，这样就可以把资本主义残余逐步搞掉。在毛泽东看来，人是生活在制度中的，制度的改变也必然会带来观念的改变，“现在的农村的土地、工具、产品和劳动，都还是基本队有。我们的任务是在条件成熟时，首先实现社有，然后再实现国有。随着这种所有制的改变，农民对土地的私有观念也必然会发生变化”；^②二是实行工资制与供给制相结合的分配制度，粮食多了可以搞供给制，吃饭不要钱；三是实行集体化生活，发展公社的公共福利事业，设立公共食堂、托儿所、养老院、幸福院等公共设施，使家务劳动社会化。如此，通过“组织军事化、行动战斗化、生活集体化”的环境来激励人、改造人，使农民将自己的利益和需求融化在公社这个集体的大家庭中。

第三，通过政治挂帅、实施社会主义教育运动来改造农民。基于对农民思想特征的深刻把握，毛泽东在人民公社化过程中，一再强调不能强迫农民，以免引起农民的对立情绪，要多给农民以看得见的好处。他赞成通过制度性安排来搞好集体生产，通过示范的作用说服农民自愿走集体经济道路^③，同时，他认为更需要对农民进行思想上的改造，在他眼里，同“机器对社会主义改造的作用”相比，提高农民的觉悟，改造人的思想更为重要，“只靠机器，怎么能行？两条道路斗争的问题，用社会主义思想训练人和改造人的问题，在我国是个大问题”。^④为此，他提出政治挂帅与物质刺激相结合的思想：“政治挂帅与物质刺激，政治工作同必要的按劳取酬要结合，我看这个东西是个好东西。”^⑤他批评苏联“不强调政治挂帅，反复强调物质刺激，引导人走向个人主义”。^⑥主张“要教育人民，不是为了个人，而是为了集体，为了后代，为了社会前途而努力奋斗”。^⑦在这一思想原则下，人民公社开展了一波又一波的社会主义教育运动。

应该说，毛泽东实施的这种利益与改造相结合的约束和引导机制，较为有效地约束了农民，

使他们遵循公社的行为准则，也从更深层次上改造了农民，使集体成为那一代大多数农民的共同行为信念。正因为这种信念，我们才能够理解红旗渠、理解大寨，理解那个年代许许多多改造山河的奇迹。不过，正如列宁曾经指出的：“改造小农，改造他们的整个心理和习惯，这件事需要花几代人的时间。”^⑧在当时，中国的农民才刚刚实现了“耕者有其田”的梦想，才刚刚有机会在自己的一亩三分地上过着不受剥削的温饱生活，他们的积极性更多地还是发家致富的积极性。在这样的条件下，毛泽东期冀用十几年的时间根本改变农民的意识，让农民变成社会主义新人，的确是急于求成了。

面对千年不变的传统小农经济循环模式，毛泽东力图为中国的农村和农民找出一条通往现代化的途径。他坚信只有走农业的集体化道路，才能将农民组织起来，形成集约化经营，实现农业和其他产业的并举，并就地转移剩余劳动力。为此，他促生了人民公社，推动了社办工业的发展，对人民公社的经营机制和社会保障机制进行了有益的思考和探索。这一系列举措从总体上推动了农村经济由传统向现代的转型，既为邓小平时代的农村改革打下了基础，也为今天进一步思考和解决农村问题提供了深层的启发。

(责任编辑 欣彦)

①④ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（简本）》，第29、19、21页；第176页。

② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（上），第103页。

③ 1962年陶铸、王任重广西龙胜县举行了一次讨论巩固生产队集体经济问题的座谈会。会议记录认为：“如果不建立严格的生产责任制度，集体生产是不可能搞好的。对于已经出现的以上各种生产管理形式，要谨慎对待。只要坚持主要生产资料集体所有，坚持生产统一安排，坚持劳动力统一调配，坚持生产收入统一分配，就是集体经济。即使对于那些单干户，也不应当采取行政命令的办法硬性地‘去’、‘扭’，而应当办好一批生产队，做好示范工作，说服他们自愿走集体经济的道路。”同年7月22日，毛泽东批发了这个纪录，指出：这个座谈会所作的分析和提出的意见都是马克思主义的。（参顾龙生编著：《毛泽东经济年谱》，第566-567页。）

⑤ 顾龙生编著：《毛泽东经济年谱》，第490页。

⑥ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（下），中华人民共和国国史学会1998年印，第801页。

⑦ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第134页。

⑧ 《列宁全集》第41卷，北京：人民出版社，1986年，第53页。

虚无主义问题：从尼采到鲍德里亚^{*}

仰海峰^{**}

【摘要】虚无主义是尼采对西方文化的诊断。尼采认为，要摆脱虚无主义就必须进行价值重估，重申权力意志的创造性力量。虽然海德格尔与德鲁兹对尼采的评价大不相同，但在对权力意志的创造性特征的理解上，他们具有相似性。鲍德里亚认为，这种创造性的思想仍然是一种现代性的思想，它以“真实”为条件，创造就是将真实呈现出来。这种创造性的理念仍然是合乎资本逻辑的意识形态。在“超真实”时代，虚无主义遵循的是一种消失的逻辑。只有这种逻辑，才能摆脱现代意识形态的效应，并以此为基础来探索现代文化的替代模式。

【关键词】虚无主义；创造；生产；消失

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)03-0064-08

在《论虚无主义》一文中，鲍德里亚明确宣称“我是一个虚无主义者”^①，与此同时，他对自己所信奉的虚无主义做了与尼采不同的另一种表述。什么是鲍德里亚的虚无主义？他的虚无主义与尼采的虚无主义到底是一种什么关系？在思想史的意义上，鲍德里亚的虚无主义究竟意味着什么？按照我的理解，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，而在“超真实”时代，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批判的文化解毒作用，这是鲍德里亚想要的虚无主义。鉴于这一问题在国内外的鲍德里亚研究中还没有得到清晰的说明，本文抛砖引玉，以从哲学思维的层面深入到后期鲍德里亚的思想中。

一、虚无主义与世界的奴化

在尼采的哲学思考中，虚无主义是一个核心概念。在尼采看来，西方文化是一种虚无主义的文化，即最高价值的自行贬值，生命的权力意志被否定了，哲学家们建构出一个“精神”、“上帝”的超感官世界。这也是一个奴化的世界，一个生命的权力意志被超感官的精神所统治的世界。尼采的虚无主义批判的正是这一文化传统。

按照我的理解，尼采分三个阶段论述了最高价值的自行贬值和奴化世界的生成。首先是古希腊时代日神精神对酒神精神的替代，一种以追求超验知识为取向的阿

波罗精神取代了表达生命意志的狄奥尼索斯精神，这是最高价值贬值的开始，也是奴隶登上历史舞台的开始，在现实的直接表现上，就是古希腊悲剧的消失和喜剧的产生。在尼采看来，古希腊的世界是一个酒神精神和日神精神同时存在的世界，日神是一切造型力量之神，也是光明之神，日神精神强调个体化的原理，“日神本身理应被看作个体化原理的壮丽的神圣形象”^②，在这种形象中，体现了“适度的克制，免受强烈的刺激，造型之神的大智大慧的静穆。”^③这是一种处于惊涛骇浪之中仍然保持着美丽光辉的尊严。与日神精神相对立，“在这惊骇之外，如果我们再补充上个体化原理崩溃之时从人的最内在基础即天性中升起的充满幸福的狂喜，我们就瞥见了酒神的本质，把它比拟为醉乃是最贴切的。”^④这是一种带有疯狂状态的激情迸发，在这种状态中，主观性与外部世界浑然一体，不但人与人重新团结了，而且人与被奴役的大自然也达成了和解。

在古希腊，这两种精神处于争执之中，但同时也相互衔接，共同构成了希腊人的本质。在具有日神精神的人看来，整个苦恼世界都是英雄借以解脱的苦海，但他们也认为自己与酒神精神又具有内在的血亲关系。在具有酒神精神的人那里，日常现实与酒神的现实被一种迷狂状态隔开了，日常现实变得令人厌恶，他们放弃了在日常现实的行动，对世界的洞察使他们弃志禁欲。日神精神与酒神精神的这种争执状态明显体现在古希腊的悲剧中。古希腊的悲剧既体现了日神精神，又体现了酒神

* 本文是北京市“十一·五”社科规划项目“后马克思主义研究”（批准号：06BeZX015）的阶级性成果。

** 作者简介：仰海峰（1969-），男，北京大学哲学系副教授，主要从事西方马克思主义哲学、马克思主义哲学基础理论研究。（北京100871）

① Jean Baudrillard, ‘On Nihilism’, in *Simulacra and Simulation*, Trans. By Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, 1994. p. 162.

②③④ 尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，生活·读书·新知三联书店，1986年，第5页；第4页；第5页。

精神，但悲剧中的日神精神，只是酒神精神表达自己的工具。“在希腊悲剧的日神部分中，在对白中，表面的一切看上去都单纯、透明、美丽。在这个意义上，对白是希腊人的一幅肖像。他们的天性也显露在舞蹈中，因为舞蹈时最强大的力量尽管只是潜在的，却通过动作的灵活丰富而透露了出来。”^①通过日神因素的作用，使人们迷恋个体，将个体从酒神精神的自我毁灭中抽身出来，体验到伟大崇高形式的美感。但“在最关键的时刻，这种日神幻景就会遭到破灭。……在悲剧的总效果中，酒神因素重新占据优势；悲剧以一种在日神艺术领域里闻所未闻的音调结束。日神幻景因此露出真相，证明它在悲剧演出时一直遮掩着真正的酒神效果。但是，酒神效果毕竟如此强大，以致在终场时把日神戏剧本身推入一种境地，使它开始用酒神的智慧说话，使它否定它自己的和它的日神的清晰性。所以，悲剧中日神因素和酒神因素的复杂关系可以用两位神灵的兄弟联盟来象征：酒神说着日神的语言，而日神最终说起酒神的语言来。这样一来，悲剧以及一般来说艺术的最高目的就达到了。”^②在悲剧的神话中，酒神智慧借日神艺术手段而形象化的表达自己，并将现象世界引导到极限状态。悲剧也强调从现象世界中解放出来，但它不像日神精神那样，借助于个体化的原则升华到伦理、规范、知识生活等世界中，而是通过个体毁灭的事例，在音乐中达到生命的永恒意志。“酒神艺术也要使我们相信生存的永恒乐趣，不过我们不应在现象之中，而应在现象背后，寻找这种乐趣。我们应当认识到，存在的一切必须准备着异常痛苦的衰亡，我们被迫正视个体生存的恐怖——但是终究用不着吓瘫，一种形而上的慰藉使我们暂时逃脱世态变迁的纷扰。”^③“只有从音乐精神出发，我们才能理解对于个体毁灭所生的快感。因为通过个体毁灭的单个事例，我们只是领悟了酒神艺术的永恒现象，这种艺术表现了那似乎隐藏在个体化原理背后的全能的意志，那在一切现象之彼岸的历万劫而长存的永恒生命。”^④在这里，尼采揭示了他竭力研究希腊悲剧的目的，即对另一种生命的向往，对生命意志的再现。

随着欧里庇得斯的喜剧和苏格拉底哲学的出现，体现古希腊人生命意志的酒神精神被日神精神取代了。与悲剧中那种陶醉于酒神精神不同，与“知识即美德”的原则相对应的喜剧的审美原则是“理解然后美”，这是日神精神的原则。“‘知识即美德；罪恶仅仅源于无知；有德者即幸福者’——悲剧的灭亡已经包含在这三个乐观主义基本公式之中了。因为现在道德主角必须是辩证法家，现在在德行与知识、信念与道德之间必须有一种必然和显然的联结，现在埃斯库罗斯的超验的公正解决已经沦为‘诗的公正’这浅薄而狂妄的原则，连同它惯用的神机妙算。”^⑤喜剧的结局不再是与超验的正义相和

解，而是在世俗的生活中，主人公通过自己的努力而达到了和解。如果悲剧的产生源自于对罪恶的无知，那么苏格拉底的那种永不满足的求知欲，则展现了一种理论的乐观主义，正是这种乐观主义能够防止现实实践的悲观主义，“概念、判断和推理的逻辑程度就被尊崇为在其他一切能力之上的最高级的活动和最堪赞叹的天赋。甚至最崇高的道德行为，同情、牺牲、英雄主义的冲动，以及被日神的希腊人称作‘睿智’的那种难能可贵的灵魂的宁静，在苏格拉底及其志同道合的现代后继者们看来，都可由知识辩证法推导出来，因而是可以传授的。”^⑥这种日神精神的膨胀，在戏剧中就通过喜剧而实现出来。“把那原始的全能的酒神因素从悲剧中排除出去，把悲剧完全和重新建立在非酒神的艺术、风俗和世界观基础上——这就是现在已经暴露在光天化日之下的欧里庇得斯的意图。”^⑦喜剧的产生，体现了日神精神对酒神精神的替代，在哲学的意义上，一个超感官的道德与逻辑的世界取代了酒神的生命意志的世界。这是生命意志的衰退。

酒神精神的失落，是生命意志的世界的失落，伴随着这一世界的失落而产生的是一个新的世界，这就是奴隶的世界，一个最高价值自行贬值的世界。在悲剧中，演唱队带着面具，围起了一个超验的世界，在这个世界中，人们在酒神精神的作用下，超越了日常的生活和政治，沉醉于生命意志之中。而喜剧则将世俗的人从观众厅挤上了舞台，“现在，观众在欧里庇得斯的舞台上看到听到的其实是自己的化身，而且为这化身如此能说会道而沾沾自喜，甚至不仅是沾沾自喜，还可以向欧里庇得斯学习说话，他在同埃斯库罗斯的竞赛中，就以能说会道而自豪。如今，人民从他学会了按照技巧，运用最机智的诡辩术，来观察、商谈和下结论。通过公众语言的这一改革，他使新喜剧一般来说成为可能。因为，从此以后，世俗生活怎样和用何种格言才能在舞台上抛头露面，已经不再是秘密了。市民的平庸，乃欧里庇得斯的全部政治希望之所在……倘若现在人民推究哲理，以前所未闻的精明管理土地、财产和进行诉讼，那么，这是他的功劳，是他向人民灌输智慧的结果。”^⑧欧里庇得斯的喜剧世界是一个平庸的大众的世界，这是一个得过且过、插科打诨的世界，“第五等级即奴隶等级，现在至少在精神上要当权了。”^⑨一个奴化的世界诞生了。生命意志的不朽与永恒随着悲剧一起遗失了，奴隶们不再关心伟大的事物，他们在粗心大意和喜怒无常中，寻求一种世俗的和解之路，这在新喜剧的结局中体现得非常明显。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 尼采：《悲剧的诞生》，第35页；第95页；第71页；第70页；第60页；第65页；第49页；第45-46页；第46页。

“现在，音乐的创造精神既已从悲剧中消失，严格说来，悲剧已经死去，因此人们现在还能从何处吸取那种形而上的慰藉呢？于是，人们就寻求悲剧冲突的世俗解决，主角在受尽命运的折磨之后，终于大团圆或宠荣加身，得到了好报。悲剧英雄变成了格斗士，在他受尽摧残遍体鳞伤之后，偶而也恩赐他自由。神机妙算取代了形而上的慰藉。”^① 这正是最高价值贬值之后所获得的一种奴隶式的心理慰藉，奴化的世界就是在这种日神精神中产生的。

如果说在《悲剧的诞生》中尼采揭示了虚无主义的起源和奴化世界的产生，那么在《论道德的谱系》中，尼采阐述了奴隶世界的道德证明、奴隶的道德与精神世界的形成。在希腊时代，最高价值的堕落体现为喜剧取代悲剧、日神精神取代酒神精神。自罗马时代开始，则是奴隶道德和奴化世界的真正形成，高贵者的精神被卑下者的道德所取代，也就是犹太人的道德世界的形成。这种奴隶的道德体现在以下几个范畴中：即“善与恶”、“罪孽”与“内疚”、禁欲主义，产生这一道德世界的根基就是奴隶的怨恨。“善与恶”是对“好与坏”的取代，后者体现的是高尚者的价值取向。“怀有怨恨的人正是在这里有了自己的行动和创造：他臆想了‘凶恶的敌人’和‘恶人’，并把他当作基本概念。而后在此出发点上，他继续设想了作为背后图景和对立面的‘善人’——这就是他自己！”“高尚者的情况正好与此相反，他预先自发地从自身设想出‘好’的基本概念，而且也是由此创造了‘坏’的表象！这里是起源于高尚的‘坏’和那种来自于专门炮制无限仇恨的器皿中的‘恶’：前一种表象是次级创造，是附带东西和补充色调，后一种概念正与此相反，它是原型，是起源，是奴隶首先的一种真正的创造行动……”^② 按照尼采的论述，这种高尚者的精神中还流淌着酒神的精神，“高贵种族的‘勇敢’表现得疯狂、荒谬、突然，他们的行动甚至不可捉摸、难以相信……他们对安全、肉体、生命、舒适的淡然和蔑视，对毁灭一切行为的使人悚然的热衷，对胜利和残酷的痴醉和沉迷。”^③ 这是一种生命本能的勃发。但这种生命意志被奴隶道德驯化了，奴隶的怨恨本能成为文明进化的工具。

当高贵意识被驯化之后，通过一种强制性的劳动，奴隶变成了一个“自由的人……这是一个自由意志的主人，独立自主的人。”^④ 被驯服的人将野性未泯、自由自在的一切本能逆转为对付自己的力量，这种力量的逆转构成了内疚的起源。“这种被迫潜匿的自由本能，这种被挤压回去的、返回内在的、最终只有向自身发泄的自由本能，只有它才是内疚的滋生地。”^⑤ 当最高价值堕落之后，高贵者被群体化的奴隶所替代，这些奴化的人不再具有强有力的生命意志，而是处于一种病人的存在状态。

这种病人为了压制健康的人，就开始动用禁欲主义的理想。“禁欲主义的理念起源于一种正在衰退的生命的自我保护和自我拯救的本能”^⑥。这种禁欲主义把生命当作通过其他存在的桥梁，把生命看作是一种谬误，“禁欲主义的理想及其最高道德礼仪，这一切超感觉的方法中最机灵、最不可思议、最危险的系统工程，以一种可怕的、令人难以忘怀的方式铭刻在整个人类历史上，而且不幸的是还不仅仅铭刻在历史上。除了禁欲主义理想，我简直无法想象任何其他什么东西能以如此巨大的破坏力损害欧洲人的健康和种族实力。我们可毫不夸张地把这种理想称之为欧洲人健康史上的真正灾难。”^⑦ 后来的科学主义、无神论都只是禁欲主义的另一种表达方式。在尼采看来，这种全面的禁欲主义是在奴隶面对虚无时的一种价值选择，在人以痛苦为乐的过程中，痛苦的无意义变成一种超感官的最高意义，这是高贵价值堕落之后的人的一种拯救自己的方式。“人宁可追求虚无，也不能无所追求。”^⑧ 道德的谱系学揭示的正是欧洲虚无主义的逻辑建构过程。

这种虚无主义经过思想启蒙之后，在世界扩散开来。康德认为，启蒙的主题就是让人们有勇气、有胆量使自己走出自置的不成熟状态，就是要允许他们自由地对自己的行动前提进行批判与反思，启蒙发生的时刻就是人们运用自己的理性而不服从于任何权威的時刻。“要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”^⑨ 而在尼采看来，启蒙思想是古希腊狄奥尼索斯精神衰亡的结果，是堕落了权力意志自我保存的结果。正是通过这种方式，弱者通过道德战胜了强者，使人更无意志，更无主见，使人变得更加卑贱，更加顺从统治，这是一种群畜意识的发展，这是道德的权力意志对生命强力意志的胜利。这种道德的权力意志背后隐藏着三种权力：“1，群畜反对强者和独立者的本能；2，受难者和败类反对成功者的本能；3，平庸者反对杰出者的本能。——这个运动无比优越，因为其中夹杂着无数残暴、欺诈、偏颇、推波助澜（因为，道德同生命基本本能斗争的历史本身就是迄今为止世界上最大的非道德……）”^⑩ 通过建构一个精神的形而上学的世界，追求真理的精神将人越来越引向人之外的世界，人的生命被彻底压制了。这种虚无主义不仅体现在道德领域、科学领域、哲学领域，并渗

① 尼采：《悲剧的诞生》，第75页。

②③④⑤⑥⑦⑧ 尼采：《论道德的谱系》，谢地坤译，漓江出版社，2000年，第23页；第24页；第39页；第63页；第95页；第115页；第132页。

⑨ 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990年，第22页。

⑩ 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1996年，第232页。

透到政治学 and 经济学之中，这是虚无主义的全面降临和最后实现，也是奴化世界的全面建构，这样的世界一直延伸到当下的经济生活。^①

二、虚无主义的克服与创造性问题

在第一部分的讨论中，我们揭示了虚无主义的谱系，即自希腊以来的最高价值的自行贬值的过程。在尼采的后期讨论中，将虚无主义看作是悲观主义的结果，而悲观主义的产生则源自于对生命意志与欲望力量的谴责和否定。在《权力意志》这一晚年手稿中，尼采从四个方面理解悲观主义的原因：第一，迄今为止强大无比的生命和前途无量的欲望惨遭谴责，因此生命诅咒自身；第二，人的与日俱增的果敢精神和怀疑的勇气，认识了不可替代的生命本能，并且向往生命；第三，惟有对冲突毫无所知的极平庸者人丁兴旺，高等的种类生不逢时，反而作为蜕变产物自惭形秽——另一方面，平庸者却自命为目的和意义，盛气凌人；第四，不能感受痛苦、不安，局促和忙碌持续增长——整个频繁的活动即所谓“文明”的形象化日益变得容易，面对这种庞大的机体，个别人会变得气馁，屈服。^②在悲观主义产生之后，价值开始非自然化并开始谴责和反对行动，各种对立取代了等级制，经过我们前面讨论过的一些环节，虚无主义最后出现了^③。在这种意义上，相对于虚无主义时代的各种学说和思想而言，悲观主义更接近生命的意志和权力，悲观主义构成了虚无主义的症候。当我们从虚无主义返回到悲观主义时，这是虚无主义谱系的回溯，这种回溯是接近“真实”的重要前提。在这里，我们能看到叔本华的悲观主义的意义。

对于尼采来说，悲观主义可能也只有这种症候的意义。尼采的虚无主义批判的是西方文化的整个价值谱系，是对西方文化价值的重新估价，这种估价不仅是一种批判，也是对一种新价值的设定，正是在这个问题上，悲观主义被抛弃了。悲观主义虽然体验了现有文化价值的虚无主义本质，但仍然生活于这种虚无主义之中。这构成了尼采批评叔本华的基础。叔本华的悲观主义看到了当下世界的虚无本质，看到了当下世界是对生命意志的否定，但在尼采看来，“叔本华把高等的理智解释为对意志的解脱；他不愿意看到对道德偏见的摆脱（这种摆脱就在于激发伟大的精神），不愿意看到天才的典型的非道德性；……”^④也就是说，叔本华批判了西方文化的根本精神，并宣称要摆脱这种精神，但他并没能重新确立不同于当下价值的新价值，他的虚无主义还是“那创造了基督教有神论的相同理想的结果”^⑤。叔本华的解决方式是弃绝生命意志，让生命真正地面对无，而不像西方文化所做的那样，以一种“虚无主义”的东西来替代

“无”，“一般作为正而被肯定的东西，也就是我们叫做存在物的东西；无这概念，就其最普遍的意义说，就是表示这存在物的否定。作为正的就正是这表象的世界，我已指出这是意志的客体性，是反映意志的镜子。……意志的否定、取消、转向，也就是这世界——意志的镜子——的取消和消逝。……一个倒转过来的立足点，如果在我们也有这种可能的话，就会使正负号互换，使我们认为存在的变为‘无’，而这个‘无’则变为存在的。”^⑥这就是尼采所说的，叔本华并没有真正地超越这个虚无主义的世界，他没有在重估价值的基础上进行一种根本不同的估价，使意志的取消变成生命意志的创造力的显现。“我是根据其意志的权力和丰富性的量来估价人的：而不是根据其意志的削弱和消解；我把那种传授意志之否定的哲学视为一种毁坏和诽谤的学说……”^⑦在这种意义上，需要从悲观主义向最初的文化之根回溯，即与西方现有文化相反方向的回溯，从悲观主义出发来寻求不同于当下世界中的道德人完全不同的另一种人，也就是尼采的超人，即对生命意志真正“肯定”的人。“这样一种悲观主义可能会通向那种狄奥尼索斯式的对世界的肯定形式，如其本身所是的那样：直到对其绝对轮回和永恒性的愿望：这或许就给出了一种关于哲学和感受性的全新理想。”^⑧在这种全新的哲学理想中，生命的权力意志才能真正地发生作用。这是尼采面对虚无主义时所给出的答案，古希腊的狄奥尼索斯仍然是尼采心中的理想。

在《尼采》一书中，海德格尔从尼采与西方传统形而上学的关系这一视角，对尼采思想进行了深入的讨论。在海德格尔看来，尼采哲学是对西方形而上学的颠倒，即对自柏拉图以来强调超感官世界的西方形而上学的颠倒，这是尼采在虚无主义批判下展示的主题。从存在与存在者的区分出发，海德格尔认为，尼采的哲学还是追问作为存在者的存在者的哲学，仍然是一种主体性哲学，“我们必须把尼采哲学把握为主体性的形而上学。”“尼采的形而上学，以及与之相随的‘古典虚无主义’的本

① 在1885年秋至1886年秋的手稿中，尼采分10个要点非常全面地概括了虚无主义在西方世界的表现。虚无主义体现在从理论到实践、从宗教、道德、哲学、自然研究、政治生活、经济生活、历史生活、艺术生活以及欧洲的整体人类事业体系中。参阅尼采《权力意志》上卷，孙周兴译，商务印书馆，2007年，第153-155页。

② 参阅尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，商务印书馆，1996年，第230-231页。第275-276页。

③④⑤⑦⑧ 参阅尼采：《权力意志》上卷，孙周兴译，商务印书馆，2007年，第454页；第601页；第621页；第601页；第520页。

⑥ 叔本华：《作为意志与表象的世界》，石冲白译，商务印书馆，1995年，第561页。

质基础，现在就可以清晰地被界定为强力意志的无条件主体性的形而上学。”^① 尼采的虚无主义批判看到了西方传统形而上学的“虚无”，但并没有将被形而上学所遮蔽的存在解蔽出来，权力意志是完成了的主体性，它只能把自己的本质置于主体之中，“作为完成了的主体性的最高主体，‘超人’是强力（即权力——笔者注）意志的纯粹强力运作。”^② 这表明，尼采还是在存在者的意义上来讨论权力意志与“超人”，他与传统形而上学一样，仍然处于遗忘存在的哲学行列中。“作为形而上学，它们自始就让存在本身的真理处于未被思考的状态。但作为主体性形而上学，它们却使存在者之为存在者意义上的存在变成表象和预先设定的对象性。把存在预先设定为一种由强力意志所设立起来的价值，这只是现代形而上学的最后一步；而在这种形而上学中，存在作为意志显现出来。”^③ 因此，尼采仍然处于传统形而上学之中，或者说，尼采是西方传统形而上学的完成者。这是海德格尔对尼采思想的根本定位。

20世纪60年代，尼采的哲学对法国思想产生了广泛的影响，这种影响既体现在福柯引入尼采的谱系学来批判分析当下社会的微观政治上，也体现在德勒兹对尼采思想中“创造性”维度的强调与发挥上。鉴于本文的主题，我们主要讨论德勒兹所理解的尼采，因为这一图景中的尼采正是鲍德里亚所要解构的。

德勒兹的对尼采的理解，在根本定位上，我认为刚好对立于海德格尔。在海德格尔那里，尼采还处于传统形而上学之中，而在德勒兹这里，一开始就将尼采的思想定位为是对传统形而上学的超越。按照德勒兹的理解，西方的虚无主义经过犹太教、基督教到黑格尔哲学，达到了思想的顶点，早期奴隶的“怨恨”经过基督教的“内疚”，在黑格尔的辩证法里达到了完成形态，当然，这也是对生命的反动。“辩证法是奴隶的思想，表达了反动生命本身以及整个世界变得反动的过程。甚而辩证法为我们提供的无神论也是一种牧师的无神论，甚而主人的形象也是充满奴性的……”^④ 尼采的权力意志哲学，反对的就是辩证法，尼采对以黑格尔为代表的传统形而上学的批判，就不是海德格尔所说的一种颠倒，而是一种根本的“价值重估”^⑤。“当尼采批判虚无主义时，他把虚无主义当作一切形而上学的预设，而不是某一特定形而上学的表达方式：没有哪种形而上学不是以超感性世界的名义来审判和贬低生命。”^⑥ 尼采并不是传统形而上学的完成者，尼采所开创的是不同于传统形而上学的另一种思想。在这个意义上，海德格尔对超人的理解是有问题的。海德格尔说：“超人的伟大性就在于：他把强力意志的本质置于一种人类的意志之中，这种人类在这样一种意志中意愿自身成为大地的主人。”^⑦ 德勒兹批评说：“我们也不能接受海德格尔的解释，将超人变成人类本质的现实甚或决定性。因为人类的

本质并不会等着超人来决定。”^⑧ 可见，在尼采的思想史定位上，德勒兹与海德格尔有着不同的理解。

但他们两者也有一些共同的东西，他们都抓住了尼采权力意志中所表达的生成性思想。在讨论“新世界方案”时，尼采说：“世界持存着；世界不是任何生成的东西，不是任何流逝的东西。或者毋宁说：世界生成，世界流逝，但它从未开始生成，也从未终止流逝——它保持在生成与流逝中……”^⑨ 权力意志是对价值的重新设定，同时也是生命的肯定。对于尼采的这一思想，海德格尔认为，权力意志通过超人体现了一种创造性，但这种创造“是以形而上学方式、在制造性的表象意义上被把握的。”^⑩ 权力意志通过永恒轮回把自身带向显现，但这种呈现并没有超越传统的形而上学。德勒兹认为，尼采的哲学是一种真正关注生命的哲学，在尼采的权力意志中体现了差异、能动与肯定、创造性，而这些都与尼采的生命哲学紧密相联。

德勒兹认为，尼采的谱系学意指价值的区分性因素，在这种区分中，就存在着差异与多元性的观点，权力意志就是对差异与多元性的肯定，这在悲剧中表现出来。“多样与多元的肯定——这就是悲剧的本质……悲剧只能在多样性和这种肯定的差异性中找到。”^⑪ 这种区分与多样性的观念，是对生命的肯定。需要注意的是，当尼采谈肯定时，他并不是在辩证法的意义上来讨论的。权力意志是一种肯定，但这不是否定之否定意义上的肯定，后者是奴隶的辩证法思维，权力意志的肯定不会让否定力量成为一种自主权力，后者正是悲剧失落之后奴隶意识的生成所需要。奴隶意识的生成先是否定了生命，将高贵者变成了“恶”人的代表，这是对高贵意识的否定，也是奴隶怨恨意识的表达。在这种否定的同时，奴隶意识又肯定了这种怨恨的合理性，“善”的观念、“爱”的观念等都是这种肯定意识的表达。辩证法的否定之否定是奴隶的肯定意识的最高表现，当然也是生命的虚无主义的完成。“怨恨者需要首先构想一个非我，然后把自己与这一非我对立起来，最后才得以树立一个自我。这就是奴隶古怪的三段论：他需要两个否定才能获得肯定的表象。我们已经觉察到了使奴隶在哲学上如此成功的三段论形式：辩证法，作为怨恨的意识形态的辩证法。”^⑫ 权力意志也讨论否定，但这种否定只有体现了肯定权力的否定，即高贵者对低下者的否定，就像狮子对绵羊的否定一样。这时否定变成了

①②③⑦⑩ 海德格尔：《尼采》下卷，孙周兴译，商务印书馆，2002年，第831页；第935页；第1011页；第942页；第933页。

④⑤⑥⑧⑪⑫ 德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社，2001年，第286页；第241页；第53页；第248页；第25页；第179页。

⑨ 尼采：《权力意志》下卷，第1113页。

肯定的一种权力，也是生命意志的体现。“肯定不是为现存事物负有责任，而是释放，解放一切生物。肯定就是卸下负担，不是为生命负上更高价值的重担，而是去创造生命的新价值，使生命更轻松和能动的新价值。”^① 生命的创造性，这是德鲁兹解读尼采哲学的落脚点。

在德鲁兹看来，尼采哲学从一开始关心的就是生命的创造力问题。在《悲剧的诞生》中，尼采将悲剧看作是快乐的美学形式，但这并不是解除痛苦意义上的升华的快乐，而是生命意志的勃发，“如果用同样伟大的等式来表述这一思想，那么就是意志 = 创造。”^② 在后来讨论权力意志与永恒轮回思想时，展示的也是生命的创造性。德鲁兹认为，尼采的权力意志是区分性因素，它确定了力与力之间的支配与被支配的关系，在力之中，存在着肯定与否定，在权力意志的本原性中存在着能动与反动，生命意志就是这种能动的肯定，权力意志就是一种创造性的生成，正如尼采借查拉图斯特拉的话所说的：“创造——这是痛苦的最大底解除，是生命的轻舒。”^③ 按照德鲁兹的解释，权力意志并不是所欲求的对象，这种理解就是形而上学的。权力是意志的起源性因素和区分性因素，它所要的是力与力之间的肯定与否定关系，也是支配与被支配的关系。力与力之间的关系取决于它们之间的量差，而意志则体现了力与力之间的性质差异，这也是能动与反动所体现出来的。体现生命的权力意志“就其本质而言是富有创造力的和慷慨大方的：它不渴求，不寻求，也不欲求，最重要的是它不渴望权力。它只赋予：权力是意志中难以形容的东西（它是流动的、易变的和可塑的东西）；它是意志‘乐善好施的美德’，通过它，意志本身可以给予意义和价值。”^④ 而意志的永恒的回归，使意志成为一个整体，使意志摆脱了特殊对象的束缚，使意志变为创造。从虚无主义批判的视角来说，永恒回归使奴隶的反动力变成能动力，变辩证法的肯定为权力意志的肯定，使西方的奴隶意识改弦易辙，“通过再现生成，永恒回归必然会使生成趋向能动。因而肯定是双重的肯定：如果不肯定趋向能动的存在，生成的存在就无法得到完全的肯定。如此一来，永恒回归也是双重性的：它是生成的普遍存在，然而生成的普遍存在应该属于某一具体的生成。只有趋向能动的生成才具有存在，这一存在是整个生成的存在。回归是一切，但一切又在具体的时刻被肯定。”^⑤ 也就是说永恒回归构成了生命的生成与回归，是生命的展现。德鲁兹以最后这样一段话结束了全书：“因为权力意志只让已被肯定者回归：正是权力意志既转化了否定，又令肯定再生。一个是为另一个的、一个在另一个中，意味着永恒回归是存在，但存在是选择。肯定成为权力意志的惟一特性，行动成为力的惟一特性，能动的生成成为权力和意志的创造性认同。”^⑥ 应该说，对生命的创造性的张扬，这是德鲁兹全书的主题，实际上这也是德鲁兹哲学的核心主题。

鲍德里亚的博士论文指导老师列菲伏尔，也很看重尼采的虚无主义批判中所阐发出来的“创造性”的哲学理念。他在讨论日常生活批判时指出，“我们不能排除尼采式的虚无主义理论，这种虚无主义是进步之梯中的一级。如果我们采纳黑格尔主义和马克思主义理论，即通过哲学实现合理性，日常生活的批判理论必然随之产生。如果我们采用尼采主义的价值理论、透视理论、看到事情的无意义从而预先设定意义的理论，那么日常生活的建构理论也就随之出现。”^⑦ 也就是说，尼采构成了建构另一种日常生活的理论前提。“现代世界是尼采的世界，如果说有谁想‘改变世界’，那就是尼采”^⑧。这样一种创造性的理念虽然影响到了早期鲍德里亚关于消费社会的批判理论，但进入到后现代语境之后的鲍德里亚，批判的正是这一创造性的理论，在他看来，这种创造性理念正好体现了现代性的镜像认同，是对“真实”世界的渴望。

三、“超真实”时代的虚无主义

在前面的论述中，我们看到虚无主义首先是对西方文化的批判。其次，从虚无主义批判中，尼采提出了重回生命的权力意志的学说，这一学说关注的是生命的创造性和丰富性，这一点被德鲁兹作为超越传统形而上学的理论根基。对于鲍德里亚来说，他一方面汲取了尼采的虚无主义批判精神，另一方面他反对德鲁兹、海德格尔以及列菲伏尔所主张的生命的创造性思想。创造也就意味着将内在的东西呈现出来，这是一种生成的逻辑。正是在这样一个核心点上，鲍德里亚的虚无主义呈现出来，不过鲍德里亚不再强调虚无主义批判中所呈现出来的生成逻辑，他将这一逻辑颠倒过来，认为真正的虚无主义遵从的是一种消失的逻辑。这是“超真实”时代的虚无主义。在这个意义上，深受尼采影响的鲍德里亚颠倒了尼采的思路，或者说将尼采的思路彻底化了。

在尼采以及法国哲学家与理解的尼采中，他们呈现的是尼采哲学中所具有的创造性精神，正是西方的虚无主义遮蔽了这种原初的创造性力量，以一种奴化的反动而否定

① 德鲁兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社，2001年，第271页。

②④⑤⑥ 德鲁兹：《尼采与哲学》，第55页；第124页；第105页；第288页。

③ 尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，商务印书馆，1992年，第81页。

⑦ Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern World*, Tr., Philip Wander, London, 1984. p. 15.

⑧ Henri Lefebvre, ‘Hegel, Marx, Nietzsche’, in *Henri Lefebvre: Key Writings*, ed. By Stuart Eleden, Elizabeth Lebas and Eleonore Kofman, New York and London, 2003. p. 43.

的力量替代了高贵者的权力意志。在这样的解说背后，其实隐藏着这样的思想观念：西方文化传统压制了权力意志的创造性力量，解放这种创造性力量吧！这种理念，类似于资本主义压抑了生产力的发展，解放生产力吧！西方文化压抑了欲望的实现，解放欲望吧！在这种意义上，对权力意志的创造力的阐释与马克思对生产力的阐释、弗洛伊德对无意识的阐释，具有相似的思想史的意义。在这种观念中，创造与生产都具有相同的意义，“‘生产’的原初意义，并不是物质制造，而是意味使呈现，使显现，即生一产。”^① 生产劳动体现了人的主体性，这是黑格尔在《精神现象学》中已经讨论的话题。在黑格尔那里，奴隶正是在劳动的过程中，真正地实现了自我意识，而自我意识才是理性的根本规定。生产的这种主体性表明，它能创造出一个真实的世界。这种主体的观念，按照拉康的镜像理论，恰恰是一种幻觉，主体的这种自我认同，发生在幻觉之中，它体现的是一种分裂。主体的这种镜像幻觉理论，经过阿尔都塞的意识形态理论的中介表明，主体性的理念、创造的理性正好体现了资本主义社会的意识形态要求，因此主体是意识形态建构的产物。“没有不借助于主体并为了这些主体而存在的意识形态。这意味着，没有不为了这些具体的主体而存在的意识形态，而意识形态的这个目标又只有借助于主体——即借助于主体的范畴和它所发挥的功能——才能达到。”任何意识形态都不离开主体，但主体并不是先验的存在，主体恰恰是意识形态建构出来的。“主体之所以是构成所有意识形态的基本范畴，只是因为所有意识形态的功能（这种功能定义了意识形态本知）就在于把具体的个人‘构成’为主体。”^② 从这种观念出发，鲍德里亚认为，马克思没有打破生产之镜。同样，对尼采的这种解读也没有打破“生产之镜”。对生产的这种理解，发生于资本主义的第一和第二个阶段。鲍德里亚从价值规律的视角将资本主义的发展划分为三个阶段：一是价值的自然法则时期，这时商品的使用价值占据主导地位，这是价值的“物化”时代。二是价值的商品规律时期，这是商品的交换价值占据主导地位的时代。生产、劳动的创造性观念对应的就是这两个历史时期。当下的资本主义社会已经处于第三个阶段，即价值的结构规律在发生作用，这是再生产的时代。在前两个阶段，也存在着再生产，但对再生产的分析是从生产出来的，而在这一新的阶段，生产必须置于再生产中而理解，这是为生产而生产的时代，比如再生产是为了提供就业，在这种再生产中，劳动是作为产品出现的，劳动的创造力在这里变成了资本的给予的产物。当人们执着于这种劳动中的创造力时，人们就会形成一种创造力的幻觉，而这种幻觉正好完成了对当下系统的论证。在价值结构规律支配一切的时代，一切都是可以置换的，生产依然存在，劳动依然存在，但

它们与人的本质的实现不再有任何关系。今天是生产的符码支配一切的时代，在这里，生产与劳动成为再生产的附件。

当人们从生产与劳动中寻求一种不同于当下现实的创造性力量时，人们同时认为自己的生产劳动在创造一个真实的世界，以取代当下这个异化的或非本真的世界。“通过生产、劳动、价值，通过这些，一个客观的世界出现了，通过这些，人们达到了对自己的客观认识……”^③。正如上面对生产、劳动所做的说明一样，这种真实的世界的观念也是一种想象，实际上，现代社会的产生就是真实世界的消失的过程，同时也是符码统治的形成过程。在符码统治时代，我们已经从真实过渡到“超真实”，这是拟真统治的世界。与前面讨论价值规律的变迁相对应，鲍德里亚将拟像的产生过程概括为三个阶段：“从文化复兴到工业革命的‘古典阶段’，仿造是主导模式。生产是工业时代的主导模式。拟真是当下符码统治时代的主导模式。”^④ 在第一阶段，符号从封建等级的强制中解放出来，并从对“自然”的拟像中找到了自己的价值，这是一种表象与实在的形而上学。在这个阶段，仿品是对真品的类比物，它没有影响实在的结构与表象。在第二阶段，机械生产占据了主导地位，这时机器的操作原则构成了工业体系的原则。在这个阶段，不再有仿品与真实的差异问题，产品成为一种系列化的存在。“拟像的第二秩序通过吸收表象或消除真实，将上述问题简化了。总之，它建立了一个没有形象的现实，没有回应、没有镜像、没有表象：真正存在的是劳动、机器以及整个剧场幻觉相对立的整个工业生产体系。”^⑤ 当真实与表象都被吸收了时候，真实的世界也就越来越处于消失之中。到拟像的第三个阶段时，我们就进入到了“超真实”的世界。在这个世界，一切真实的存在都是根据模式拟真出来的，自动控制、模式生产、差异调制、问/答等操作模式占据主导的时代。“对真实的精制复制不是从真实本身开始，而是从另一种复制性的媒介，如广告、照片等开始。通过从媒介到媒介的这种复制，真实化为乌有，变成了死亡的讽喻，但它通过自身的毁灭而得以巩固，变得为真实而真实，失物的拜

① Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, Semiotext (E) Foreign Agents Series, New York, 2007. p. 21.

② 阿尔都塞：“意识形态和意识形态的国家机器”，载《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编，吉林人民出版社，2003年，第361页。

③ 鲍德里亚：《生产之镜》，仰海峰译，中央编译出版社，2005年，第4页。

④ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, trans. By Lain Hamilton Grant, London, 1993. p. 51.

⑤ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, p. 54.

物教不再是物体的再现，而是否定自身和自身的礼仪化毁灭的狂喜：即超真实。”^① 在这里，真实被超真实吸收了，真实的世界是可以再现的世界，而超真实的世界则是被模拟出来的世界，即按照模式模拟出来的世界。在超真实世界中，真实死亡了。真实之死亡，也就意味着以真实为对象的辩证法的死亡，同样也意味着“意义”、“真”等与“真实”相关的特性的死亡。“拟真是第三秩序的拟像，它超越了真与假，超越了平等，超越了理性的区分，正是在这种区分的基础上，整个权力和阶层才能运行。”^② 在超真实的世界中，一切都比真实更真实，一切都变得透明了，一切都呈现了出来。当一切都呈现出来的时候，生产也就不再具有创造与呈现的意义，这正是生产的终结的时代。在这样的语境中，对虚无主义的重新理解开始呈现出来。

鲍德里亚认为，在“虚无主义”出现的时代，它披上了一层灰暗色的外衣，并且是踏着上帝死后的尸体出现的。“上帝之死”这个口号表明：一方面，人们是通过上帝或其他的永恒之物来认识自我的，另一方面，上帝之死也恰恰是虚无主义来临的症候。这正是尼采的呐喊中传达出来的意义。但在超真实时代，人们并不是通过上帝来认识自己，而是生活于拟真之中，上帝之死并没有带来价值的重估与权力意志的转向，人们生活于一种非价值的、非真非假的超真实世界，生活在一种冷漠的世界，鲍德里亚在这个意义上认为自己是一个虚无主义者^③。虚无主义呐喊总想向人们表明，还有一个比当下更真实的世界存在于某处，而在超真实世界，一切都变成了透明性的存在，真实的世界只是一种幻觉，虽然尼采也将这个“真实”的世界看作是不真实的世界^④。这时，虚无主义似乎不再存在了。正是在这里，鲍德里亚认为，今天的虚无主义不同于尼采时代的虚无主义。对虚无主义的发展史，鲍德里亚同样划分出了三个阶段：一是文艺复兴到启蒙运动时代，这是表象被破坏的过程，总是想通过表象达到表象背后的本质，浪漫主义是这个时期的虚无主义的表现；二是20世纪初的超现实主义、达达主义的阶段，这是意义破坏的阶段，也是政治虚无主义的阶段^⑤。当意义被破坏之后，人们希望将幻觉中的真实实现出来，这正是布勒东等超现实主义者的理想。这两个阶段也是尼采的虚无主义讨论过的阶段。但在尼采看来，西方的虚无主义达到了一个转折点，即随着查拉图斯特拉的出现，权力意志会实现对虚无主义的逆反。而在鲍德里亚看来，事情刚好相反，虚无主义发展到了第三个阶段，即透明的虚无主义。这种虚无主义既不是美学的、也不是政治的，在这些思想中，如何将“真实”呈现出来，仍然是其理论的核心。在透明性的强光下，当一切都呈现出来时，这正是呈现逻辑的胜利，与此相应，批判的虚无主义应该遵循的是“消失的方式”。

消失的逻辑对立干呈现的逻辑，呈现的逻辑也就是创造与生产的逻辑。在这里，鲍德里亚逆转了法国哲学中关于尼采哲学的另一个层面的阐释，即权力意志的创造性本真力量的阐释。作为肯定的、积极的权力意志，是一种给予的力量，是价值设定的力量。产生这一想法的前提，是设想了一个“真实”存在的世界，而这一世界已被鲍德里亚当作幻觉放弃了。那么，作为一种价值设定的给予力量又意味着什么呢？鲍德里亚认为，正是这种给予的力量，体现了资本的形而上学，因为在资本主义社会里，并不是劳动体现人的本质，劳动是资本给予的权力，在资本主义社会中，这才是给予的本质规定。这个讨论当然是以对黑格尔《精神现象学》中主人—奴隶辩证法的一种阅读。柯耶夫将这种主奴辩证法看作是黑格尔《精神现象学》的核心理念，在主奴关系的形成过程中，主人由于敢冒死亡之危险，所以成为主人^⑥。而对于奴隶，也不再是简单地将其杀死，而是保留了奴隶的生命，奴隶保留生命的条件就是劳动。“劳动是作为延迟的死亡与一种暴力的死亡相对立。”劳动的人是没有被处死的人，他的死亡被主人按照经济的原则控制了，他们因为劳动而成为奴隶，也是不配立即得到死亡的荣誉的人。“劳动首先是这种屈辱的符号：劳动者被判决只配活下去。”^⑦ 这样主人已经没收了奴隶的死亡权力。在《精神现象学》中，黑格尔认为正是在劳动中，奴隶真正形成了自己的自我意识，发现只有自己才是真正的主人。按照鲍德里亚的意思，这只是奴隶的想法，而从主人的视角来看，奴隶的生存与劳动，都是主人赐予的，主人的权力才是真正的给予的权力，这是一种单向的馈赠，而这种给予的权力正是现代资本主义社会的本质规定，因为是资本把劳动给予了劳动者。在这个意义上，“——劳动不是剥削，而是资本的给予；——工资是无法争取的，它也是资本给予的——它并不是用来买劳动力，而是赎买资本的权力；”^⑧ 按照鲍德里亚的这个逻辑，生成与给予的权力意志，或者说德鲁兹等人所强调的创造性的生命意志，正是按照资本的统治方式来建构的，这些理念落入到了资本的单向给予逻辑之中。这种单向的赠予，使资本体系成为霸权体系。（下转第128页）

①⑧ ibid. . p. 71 – 72; p. 42.

② Jean Baudrillard, ‘The Precession of Simulacra’, in *Simulacra and Simulation*, p. 21.

③⑤ Jean Baudrillard, ‘On Nihilism’, in *Simulacra and Simulation*, p. 162; p. 159.

④ 参阅尼采《权力意志》下卷，商务印书馆，2007年，第1070页。

⑥ 关于柯耶夫的这一研究，参阅拙文：《黑格尔精神现象学中的主人—奴隶辩证法》，载《现代哲学》2007年第3期。

⑦ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, p. 39.

虚无主义、语言和创造性：尼采与德里达的界限^{*}

李 昀^{**}

【摘要】尼采和德里达对虚无主义危机做出了不同的回应。这是因为作为主体解读活动及其结果，虚无主义危机本身表现出两可性：一方面，形而上学的真理意志已经演变成为一种桎梏，带来了虚无主义的“虚无化”或人类创造性和历史的终结；另一方面，危机也构成主体走出形而上学的条件。德里达更注重对前者进行否定性批判，揭开了形而上学追求超验真理所带的虚无性，或追问本源所掩盖的“本源”缺失。尼采开启了这种批判，不过他更渴望逆转这种潮流，进行更具建设性的重构，而不只是把主体抛在丧失了“意义”的空场上。其目的是脱离消极的虚无主义，复兴各种冲动在主体创造性中的作用。

【关键词】虚无主义；语言；创造性

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）03-0072-08

历史性发生的虚无主义危机具有两可性。作为真理意志的虚无主义是形而上学自我批判的动因和结果。服从再现超验真理的号召，它在批判自己的前身中创造，最终却历史性地发现自己在不断否定自己所揭示的东西，任何辩证策略都无法永远享用这种否定性因素的劳动：形而上学“必须在善与恶、真与假、永恒与时间之间做出选择，这种要求背后的对立逻辑就确定了虚无主义的永恒回归，只要有异于先前再现的永恒的善和真的东西及时出现”^①（156）。尼采和德里达也是这一过程的产物。然而，他们要反对和挑战的并非某一套特定的先前意识形态结构，而是传统形而上学本身的结构——它的真理意志或者逻各斯中心主义。对于他们而言，一方面，传统形而上学带来了**虚无主义的虚无化**——“最高价值自我贬黜，目的缺失，‘为何’找不到答案”^②。主体因此失去了创造的动机，生存的意义。另一方面，也带来新哲学或主体走出传统价值体系的可能性。

本文将从语言的角度对比尼采和德里达面对

虚无主义危机所作的反应。在对传统形而上学的批判中，尼采直指概念语言的“遗忘”：在以指号替代了各种冲动创造的形象以后，概念否定和贬抑了其源头，从而否定了主体创造的原动力，在渴望超越中囚禁了个体主体。而一旦历史见证“上帝死了”，对超越的欲望也随之消失，由其建构的“作者”也随之死亡。因此，渴望涅槃的尼采颠倒了传统形而上学的象征层序，直指概念的隐喻性，努力复兴那些前意识的冲动在创造中的作用，填补再现的深渊。虽然他对虚无主义的界定并不明确，其文本却表现出两种倾向：一方面，批判传统形而上学中消极的虚无主义：真理意志对主体创造性原动力的否定；另一方面，大胆肯定一种积极虚无主义：由意识和无意识交互作用带来的创造性。德里达继承了尼采对消极虚无主义的批判，揭示了形而上学式“真理”的伪饰性。然而，在对延异或缺失的张扬中，他也否定了身体冲动和任何形式的出场，把主体抛在丧失了“意义”的空场上，否定了那种积极的虚无主义。

* 本论文属中国博士后科学基金资助项目（20070420800）研究成果。

** 作者简介：李 昀（1972-），女，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系博士后，主要从事当代符号学和西方马克思主义研究。（广州 510275）

① Gregory S. Jay, “Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx”, *Cultural Critique*, No. 8. (Winter, 1987-1988), pp. 153-196.

② Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Press, 1968, § 2.

真理意志：在推崇虚无主义中丧失创造性

尼采非常恼怒形而上学真理意志带来的消极虚无主义。认知主体对思维的需要带来了一个神秘的形上世界，也带来了它在传统形而上学中的征服欲望。主体在对“自在”世界的本质的解读中创造一个再现或语言的世界。这种创造原本需要经历一个过程，其中主体借助自己的各种“官能”去感知世界，形成各种无意识的形象，最后才过渡为概念—指号。对于那个无法解码的“宇宙”而言，概念语言最不能表达其“真理”，因为在经历了从冲动到形象再到指号的疏离之后，它只不过是**隐喻的隐喻**。然而，在对超验的追求中，概念却否定了那些流动因素，转而借助一种幻想的稳定性去规定主体对“自在”世界的认识。它因此注定得不到安宁，因为它发现自己对本质的追问带来了一种僵局：一方面是外语言的宇宙的本质，另一面则是内语言的回答。这就是概念语言的“价值”：它切断了主体与“宇宙”或“自然”的原始联系，让人类学会“把自己视为目的和顶点，历史的意义”^①(§11)。一切制度（科学惯例、哲学流派、道德体制等）都因此沦落为精神的“表象”，揭开它们的不是外因的方法或工具，也不是发生学的过程或研究范式，而是排除了各种外在视角的内语言的意识主体。他被囚禁在“语言的囚牢”中，在自创的规定世界的指号中陷入**语义虚无性**——指号和被指物之间的联系变成了虚线，一切解读因而都带有虚假或意识形态性。

这种语义虚无性的产生是因为真理意志引入了一种禁欲理想，在理性和感性的对立中把“真”或“善”的判断标准引向了某种超越。由于强调“可理解性”，概念语言只突出主体的一种“官能”——意识，从而遮掩和弱化了主体本该拥有的其它的力和冲动，把属于个体主体审美活动的语言活动变成了主体间的交流（道德）活动，并历史性把自己凌驾于那种伴随着它的多元性之上。个体主体被迫与自身疏离去追求这种超越，从而演变为“奴隶”——“囚禁在社会

和和平的囚牢内”^②。这恰恰是因为这种向往升华、超越和它处的禁欲理想“为人类提供了一种意义！”^③然而，其代价是人的一切本能都被“悬挂”。最终，曾经充满野性、自由和流浪本性的人发生退化，“**转而对抗人本身**”。换言之，概念语言的道德性让人脱离兽性飞跃进入新的生存环境，同时也“向曾经给他带来力量、快乐和强大的所有旧有本能宣战”^④。自然因此被否定，被视为“**内在无用的**”。文化则在为人类发明超越、抽象的“意义”时，带来了“对生存的虚无主义叛离，对无的欲望，对‘对立面’的欲望，对成为它者的欲望，对佛教的欲望等”^⑤。

这种对彼岸的追求导致“某些东西缺失了，它周围留下了巨大的空白”。主体因此而痛苦，却找不到自己“因何而痛”的答案^⑥。这种痛苦就是拉康式主体的僵局：为了**拥有菲勒斯**（phallus），主体与原本完整但混沌的自己分离，排除那些属于“生命”的因素，最终却陷入自我矛盾：一方面他**欲望**那种分离，欲望菲勒斯，因为它能给他带来“意义”，这种目的和“解读”可以慰藉分裂的痛苦；另一方面，他又发现自己根本不可能拥有“菲勒斯”，反而在对它的欲望中成了它的奴隶。克服自我带来只是“虚无”，因为它破坏了肯定某种目标的可能性，自行否定了那些可能导致肯定性价值的价值。

在尼采眼里，这种禁欲理想运作在基督教、形而上学和“坏”科学中。它诋毁实践中的一切偏见（或“视角”），把评价或赋值的可能性引向自在的“善”和“真”。而一旦这些价值丧失了其偶然的权威性，就会带来曾经有过价值现在只剩下虚、无的感觉。这些价值的批判者也因此会被贴上“虚无主义”的标签。然而，这种“虚无主义”只是一种假象，是一种更深层的虚无主义的反映：一旦主体发现自己为自己引入的“意义”的虚假性，就可能产生对“真理意志”以及获得“自在的善”等目的和理性的怀疑，

①②③④⑤⑥ Friedrich Nietzsche, “On the Genealogy of Morality, Second Essay”, in *The Nietzsche Reader*, pp. 390 – 436; § 16; § 28; § 16; § 21; § 28.

因而丧失创造的动机。所以真正消极的虚无主义就是主体无意或无力重建那些已然丧失的联系，无论是与“生命”的联系（语义虚无性）还是与“上帝”的联系（存在虚无性）。这才是对“价值、意义和欲望性的根本拒绝”^①。

所以，尼采及其门徒呼吁作为文化产物的主体去理解生产自己的各种制度和惯例，“重估”一切价值。虚无主义危机带来了创造性的危机。但是遭遇虚无主义带来的不仅仅是对现有价值或意义的简单否定，而是主体重新思考自己与宇宙的关系的契机。所以尼采等人要与先前价值划清界限，并且试图看清“评价或赋值本身的本质，而不是这种或那种价值”^②，从新的视角、以新的方式重新定义“价值”概念：“必须出现一个能让人可以从自己的价值储备中发展自身本质的世界。但是为此我们需要一种转变，需要一条路，去走出世界看似没有价值同时又需要一种新价值的困境”（强调为本文作者所加）^③。而要达到这一目标，必须认清这种中间状态的本性，揭示虚无主义的最初动因。

在此意义上，尼采及其门徒都是“完美的虚无主义者”，因为他们力求克服虚无主义的虚无化。德里达都曾愤怒地指出，人们“都有兴趣把解构再现为一种内转，并且封闭在语言的界限内，而实际上解构开始于解构逻各斯中心主义，此词的语言学以及这种封闭本身”。在此意义上，“解构性实践也可以而且首先是政治和制度性实践”^④（168）。他们所渴望的是突破语言和历史、文本性和政治、价值和真理之间的概念或学科界限。他们并非要否定意识、历史以及主体性本身，而是要批判形而上学的基本预设：“纯粹、无意志、无痛苦、无时间性的知识主体”，以及一整套要求个体主体放弃自身偏见的矛盾的概念体系，如“纯粹理性”、“绝对精神”、“绝对知识”等^⑤。他们之所以被人贴上“虚无主义”的标签，恰恰是因为他们在“追问是什么构成了理性原则这一基础原则的基础”时，对理性有了更清醒的认识，因为他们要召回理性本身，来对抗传统形而上学导致的虚无主义的虚无化：“谁更忠于理性的召唤，谁听得更清楚。谁更清醒地认

识到这之间的差异，是那个提出问题作为回应并且试图彻底思考该召唤的可能性的人，还是那个不愿倾听任何质疑理性的理性之声的人？”^⑥（9）

尼采：在区分虚无主义中肯定创造性

然而，尼采和德里达倾听到的“理性之声”却各有不同：前者强调短暂的“出场”，而后者强调绝对的“缺失”。导致分歧的原因恰恰在于虚无主义的两可性。他们选择了两种不同的批判方向，通向了对语言的不同解读。尼采从主体的肉身经验出发向前发展到这种经验的表达——作为隐喻的文本。就时间性而言，其方法论是朝向未来的，虽然这种朝向未来恰恰意味着回到过去。他在批判消极的虚无主义的同时肯定了一种积极的虚无主义带来的创造性。而德里达在追寻尼采的踪迹时消解了这种积极的建构。他从上述过程的终端——文本——开始了一个回溯性的“追踪”过程，寻找形而上学预设的那个统一、自控和自我意识的主体，却发现一个文本只能指向另一个文本，一个能指只能指向另一串能指，从而揭开了形而上学虚无的始基。这确实是对形而上学最激进的批判。然而，就主体的创造性而言，这却并非什么“福祉”。否定“本源”也意味着否定主体的“本真”经验。（后）结构主义的文本网络把主体性的定义导向了任由语言铭写的被动性，主体因此丧失了“强力意志”力主的突围的可能性。

尼采的建设性在于重新强调个体主体与世界

① Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, § 1.

② Gregory S. Jay, “Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx”, p. 156.

③ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 4 *Nihilism*, trans. Frank A. Capozzi, ed. David Farrell Krell, San Francisco: Harper and Row, 1982, p. 44.

④ Jacques Derrida, “But, beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)”, trans. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 13, no. 1 (Autumn 1986), pp. 155–170.

⑤ Friedrich Nietzsche, “On the Genealogy of Morality, Second Essay”, § 12.

⑥ Jacques Derrida, “The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils,” trans. Catherine Porter and Edward P. Morris, *Diacritics* 13, no. 3 (Fall 1983): pp. 3–20.

发生关系的方式的多样性，意识只是其中的一种，概念－指号只是这一过程的最终产物。尼采笔下的主体充满了各种无意识的冲动，面对客体时各种冲动生产不同的形象，构成隐喻，最后才通过意识形成文本。这些冲动都源自一种最根本的冲动——强力意志。虽然同源，它们的表现却完全不同，甚至相互竞争，永远处在张力和斗争中：“彼此对抗和征服（综合或者不断交替支配）”^①。强力意志本身受两种对抗的力驱使：一种整合性的力，其“精神……具有由繁至简的意志，这种意志绑缚、驯服，具有支配力量和真正的控制性”；一种则充满毁灭性，其性向“坚持深奥性、多元性和彻底性”，力求“重返自然”，回到先前的混沌状态^②。

两种力之间的冲突构成了主体创造性的原动力。其中最重要的是保持它们之间的张力，因为无论哪一方征服了对方，都会招致相同的结果：主体创造能力的丧失。缺乏整合力，主体就会缺乏（暂时）征服各种冲动并把其引向“准确而清晰”^③的表达的能力，一切毁灭性和否定性的力量也因此被消解，“必定会带来及其平庸之人”^④；而缺乏毁灭力，各种冲动就会被整合和征服，让主体停留在早已铭写入意识的规范中，使其普遍化和永恒化。两种力只有始终处于动态的辩证关系中才能在瞬间的停滞中带来新的解读，又因这种停滞被破坏而让主体走向新一轮的创造过程。所以创造性由这两种力的平衡或悬殊程度决定，让各种冲动为主体欲望的“自由游戏”服务^⑤。这两种力的交互作用将带来一个“自治的个体”，他“脱离了习俗的德性，是一个自主的、超伦理的个体”，拥有“自己的价值标准：拥有这种意志，从自己的立场看待他者”^⑥。显然，这是一个独立解读世界的人，而不是在习俗的德性和社会的束缚下循规蹈矩的人，因为那种意志和强力已经渗入了这个创造者的内部，成为他的“本能”。

所谓的创造就是把各种冲动在面对世界时所产生的各种形象加以整合，用象征语言表达出来。这个过程也是一个丰富性不断被整合和简约的过程。对于尼采而言，最好的象征媒介必定是

肯定多元性、肯定“生命”的。而概念－指号的出现则带来了一种“裂隙”，一种“空无”，一种未尽职守的愧疚^⑦。酒神艺术是无需考虑听众的。然而，令尼采愤怒的是，原本应该是各种艺术相互关联形成一个整体的酒神状态，在现代“艺术”或哲学中却变成了单向度的，让人类失去了同时调用各种官能去享受“生命”或艺术的能力。概念语言更是带来了“对真正根本的生命本能的限制，这种本能意在强力的扩张，而且为此不断拿自我保存冒险，甚至牺牲自我保存”^⑧。

只有调动了主体的各种官能（冲动），并把它们结合起来的艺术，才是那个碎成千片万片却又年年复活年年重新整合的酒神代表的艺术形象。然而，虽然能享受这种多元艺术或语言的主体首先必须是独立的个体，但是要把酒神象征化，他却必须经历一种变形，撕裂自己的独立性，把自己等同于类主体，这样他才能在与整体的统一中表达自己：“因此日神幻象让我们脱离酒神普遍性，并且让我们因人类而快乐……通过他们满足渴望伟大而崇高的形式的美感；他带领一队生命形象走过我们，并且刺激我们在思维中把握其中包含的生命之核”^⑨。象征化意味着克服“自我主义”，带来主体统一性的幻觉。主体因此参与“它者”，并成为它者。与黑格尔不同，尼采提到这种丧失恰恰是为了肯定其作用，而不是为了肯定意识或“绝对精神”的作用。丧失是整合力的结果，这一层面的隐喻建立在酒神所代表的生命本体论统一的基础上。而这又恰

①③④⑤ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, § 677; § 46; § 677; § 933.

② Jean Granier, “‘Nietzsche’ s Conception of Chaos’ and ‘Perspectivism and Interpretation’,” in *The New Nietzsche: Contemporary Style of Interpretation*, ed. David Allison. New York: Dell Publishing Co., 1977, p. 137.

⑥ Friedrich Nietzsche, “On the Genealogy of Morality, Second Essay”, § 2.

⑦⑨ Friedrich Nietzsche, “The Birth of Tragedy”, in *The Nietzsche Reader*, pp. 42 – 87. § 14; § 21.

⑧ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science, with a Prelude in Rhymes and Appendix of Song*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1974, § 349.

无意识的冲动是各种形象的创造者，而“风格”则是各种新形式的“言说”。“醉”让艺术家感到了一种增强了的力和充分性，它让艺术“实现”那个世界——不是让它萎缩或枯竭，而是突出其某些主要特征，而隐藏其它特征。艺术家改变事物的形象，让它们反映自己的强力，“这一过程给他带来完善和美的感觉”^④。在对细

另一方面，由于那种毁灭力的作用，“书写”带领主体脱离价值判断。作为无意识活动的范式，它真实地呈现自身，发明了“非真崇拜”，让主体认识到“错觉和错误是人类知识和感觉的条件”，因而在面对虚无主义的虚无化时，“我们偶尔需要通过从一种艺术的距离中来看待或贬低自己，远离自己得到休息”^⑥。如果主体生命得到充分发展，不再那么崇拜永不可及的菲勒斯，艺术就会让奴隶复归主人的尊严。这种“非真”崇拜反衬着概念对“真”的崇拜，或者准确地说揭示了这种“真”恰恰意味着“假”。概念—指号把一个原本由无意识活动书写的文本象征化，以一种伪饰和变形的方式用“已知的”覆盖“未知的”。在对隐喻或那种过渡的“遗忘”中，概念建立并维持了一种虚构的普遍性，让“物自体”和指号、“宇宙”和“人”演变为两个各自独立甚至对立的封闭圈。尼采渴望突破概念的封闭圈，表明“理性”和“逻辑”只不过是形而上学主体——由于“遗忘”——所称的“非逻辑”的活动的产物。他指出隐喻无需参照概念，概念则需要参照隐喻，概念本身就是

⑤ Friedrich Nietzsche, "The Philosopher: Reflections on the Struggle between Art and Knowledge", in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979, pp. 3–58.

隐喻，最终肯定了带来隐喻的冲动的作用。

德里达：在批判虚无主义中否定创造性

尼采探讨的是一种本源性的本能活动，一种带来创造性的**原动力**。它不同于目的论的**动机**，不受“真理意志”的控制。无意识的隐喻活动对世界的把握不再具有人类中心主义的倾向，而是建立在与客体平等“交往”的基础上。意识只是在本能活动上强加了一种整合性的力。然而，由于概念是从相似到同一、从多样到统一的过渡，这也意味着它转化了“因果和实体的隐喻和换喻模式”。因为对意志的讨论同时涉及隐喻和换喻活动：“这类探讨是隐喻性的，因为它涉及让各种冲动的无意识活动转化进入意识；它是换喻性的，因为‘意志’这一名称仅代表最强大的冲动，那种成功征服了其它冲动并迫使其为自己服务的冲动。单一的名称揭示了冲动的多元性——及其有效作用，此为**意志**（willing）运作所需——是如何被遗忘的”^①。

由于这种“遗忘”，纵深、诗性的隐喻“言说”变成了平面、散文的表达。对于尼采而言，概念的建构是因为遗忘了完全不同的“物”，使用概念的主体忘记了“原始的知觉隐喻只是隐喻，而把它们当成了物自身”。只有“遗忘那个原始的隐喻世界”才能让主体获得逻辑和概念的“真”^{②(119)}，从非同一性中建构一种同一性。强力意志构成了概念的无意识，支配着背叛了它的概念。虽然意识对指号的选择最终放弃了那些原始的意象、情感和音符，但这些音符和“‘隐喻性真理’”一起构成了“前语言的、艺术的逻辑各斯”^{③(69)}。酒神艺术原本是个体的，是身体各种冲动的“合唱”，在后来的发展中才走向“交流”。然而，个体“言说”始终都（需要）与那些原始的过程保持着千丝万缕的联系。语言首先是隐喻或象征的，象征“内心的音乐”、“冲动的生命”或肉体的经验。

德里达继承了尼采对传统形而上学的批判。然而在对尼采的超越中，他也否定了尼采所肯定的那种积极的虚无主义。和尼采一样，他借助

“书写”概念，颠倒了柏拉图建立的形而上学的“本源”和派生物之间的关系。在柏拉图眼里，书写可以对抗遗忘，却成了主体与“理念”出场之间的屏障。尼采试图突破这种屏障，借助各种冲动，主体经验到那些否定性因素后向着新的“解读”进发。他尝试着去重建主体与这种短暂的“出场”之间的联系。尼采的门徒在对形而上学的批判中指出，所谓“本源”其实不过是语言的派生物，“书写”才是更根本的。德里达不再把《蒂迈欧篇》中的 Chora 解释为“自然”或身体的场所，而是重返形而上学二元论的纯粹“母体”的欲望。因此，语言是“前本源的”，先于一切对子，包括感性和理性的对子^④。

在一篇专门论述尼采的“风格”的文章中，德里达非法挪用了尼采的一个隐喻——“女人”，把其含义从“生命”本身转换为“真理”与真理出场之间的距离。他引用了尼采的这段话：“因为邪恶的活动根本没有为我们提供美的东西，或者仅有一次如此。我要说的是世界充满了美的事物，但它在美的事物中却很贫弱，非常贫弱。但也许这才是生命最具魅力的地方：它为自己遮上了一层绣制华丽的面纱，它承诺、抵制、羞怯、嘲弄、同情、诱惑。是的，**生命是个女人！**”^{⑤(359)}尼采想说明的是，创作活动很难把握“宇宙”本身的特性，因为它就像充满诱惑力却拒绝被征服的“女人”。无论如何这个“女人”就是“生命”或“宇宙”本身，它的魅力带来了多样的风格，因为创作者在面对它时产生了“多样的内在状态”^{⑥(§4)}。然而，在德里达的解读中，“女人”这个隐喻却不再是具形的，而

① Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, p. 37.

② Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie in the non-moral Sense”, in *The Nietzsche Reader*, pp. 114–123.

③④ Michel Haar, “The Play of Nietzsche in Derrida”, in *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 2, ed. Zeynep Direk and Leonard Lawlor, London and New York, Routledge, 2002, pp. 66–84; p. 75.

⑤ Jacques Derrida, “Spurs: Nietzsche’s Style” in *A Derrida Reader*, ed. Peggy Kamuf, New York: Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 355–377.

⑥ Friedrich Nietzsche, “Ecce Homo, ‘Why I Write Such Good Books’”, in *The Nietzsche Reader*, pp. 509–513.

是成了阻碍任何出场的推延或距离：“也许，作为非身份、非形象、拟像，她就是距离的深渊，距离的远推，空间的划分，距离**本身**，如果仍有可能的话，甚至不是距离本身。距离不断自我远推，遥远不断自我远逐”^①。

这构成了德里达和尼采之间的质性差异。在对感性/理性的对子的批判中，德里达看到形而上学中只有换喻，虽然他本人的“书写”借助隐喻对抗概念。尼采从所谓的“本源”出发前进入语言，因而避免了陷入内语言的“游戏”。语言对于他而言并非是囊括一切或者无限推延的。也不存在某种早已“铭写”的“前本源”的文本。“风格”或语言游戏对于尼采而言是与“生命”对等的，各种冲动在两种力的交互作用中带来审美表达：“用指号去传递一种状态，一种内在的痛苦张力，包括这些指号的节奏——这就是各种风格的意义”^②。风格所传达的这种“审美”、“符号”或者“狂欢”就是生命的状态，是各种身体冲动之间的冲突状态。“言说”的价值不在于意义交流，而是让“言说者”重建与感性世界的联系。所以尼采要“与任何形式的反-自然斗争”，要与禁欲理想斗争，与“反对生命神圣性的原罪”斗争^③。

因此，“风格”作为一种“言说”是一种“审美状态……苍白的模仿，虚弱的复制品或摹本”，是“某种力的**形象**”^④。但这似乎是德里达不喜欢的形而上学残余，他把其视为尼采的阉割情结或“迷失”，因为尼采的戏仿依然预设了某种“纯真尺度”^⑤。当德里达把“女人”引申为“延异”时，“风格”就成了男人，因为其中还有自然和真理的短暂出场。然而，尼采文本中的短暂出场并非指向形而上学中理性的算计，后者为了主体间的交流而以意识为中心确立了“真”和“非真”之间的对立。对于尼采而言，真正的创造者恰恰要忽视这种主体间的交流因素，在艺术的强力意志中以一种超理性主义的方式把那些原始的过程重新带入个体的言说。“日神”不是理性，而是**幻象**。

当德里达从冲动的产物开始进行回溯性地追踪时，他揭示了概念语言的换喻特性，指出一个

能指只是指向了一系列早已铭写入主体（无）意识的能指，所指的出场因而总是被推延或者在它处。在对二元对立的刻意回避中，他“悬挂”了生产那些先前能指的原动力，对前语言的“实在界”保持着十分谨慎的态度。他没有意识到对于尼采而言，召回发挥“本源”作用的冲动并非召回隐喻/“固有”之间的对立，因为冲动是生物的同时也是象征的。所以后来克里斯蒂娃使用“符号”这一概念来显示它和纯生理冲动之间的联系和区别，并尝试使用“拒斥”这一概念来解释从各种冲动到指号的过渡。“拒斥”在某种类似起源、又不是起源的状态中触发了整个象征界。在一种复现的法则中，它重返并带来新的分裂，表现为向不可能的前方的突围。德里达的“延异”类似于“拒斥”，但是否认了其生物性的层面^⑥。延异也是非本源的本源，“是概念性的可能性，是概念体系和一般过程的可能性”^⑦。否定地看，无尽的游戏就是本源的缺失，超验所指的缺失；而肯定地看，游戏可以跨越、包含和超越存在的问题，因为它不是“在世中的游戏”^⑧，不是本体的游戏，而是“一种踪迹，其游戏放逐和圈定了存在的意义”，它“不具意义，不是是”^⑨。德里达声称“书写”或游戏的范围远远超出了隐喻/“固有”之间的对立，在能指的自我替换中消解了那些本体论和目的论概念，同时也把整体世界置于游戏中：“在理解在世中的各种游戏之前……首先应该思考的是**世界的游戏**”^⑩。

德里达自称此概念来自尼采，并且在《撒播》中引用了尼采：“世界是宙斯的游戏，或者

①⑤ Jacques Derrida, “Spurs: Nietzsche’s Style” in *A Derrida Reader*, ed. Peggy Kamuf, New York: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 358; p. 372.

②③ Friedrich Nietzsche, “*Ecce Homo*”, §4; §5.

④ Michel Haar, “The Play of Nietzsche in Derrida”, p. 72.

⑥ 关于德里达和克里斯蒂娃之间的区别可以参见李昀：《关于主体性的否定性辩证法：兼论解构主义的误区》，《现代哲学》2008年第2期，第31-38页。

⑦⑨ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 7; p. 22.

⑧⑩ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p. 19; p. 50.

用物理学的术语说，是火的自我游戏。仅就此而言一同时也是多”^①。但是，对于尼采而言，带来“世界的游戏”的是力，是力的剩余。所有的游戏都是游戏的冲动，被重新整合进强力意志的自然性中。因此“游戏并非——象征性地——能指的游戏，而是力的展现……‘火’不是言词屠杀……对于尼采而言，它是‘活火’，是燃烧的、看不见的调和，它不断统一世界中的创造和毁灭，世界就是一部自我生产的艺术作品”^②。世界的游戏不受道德或人类历史目的性的控制，但是游戏的冲动还是会受到一种或多种力的控制，这些力从根本讲是外语言的。德里达却完全否认了这种力的存在。虽然他也认为“力是语言的它者，没有它语言就不再是语言”^③，但是他对力的分析却很快遗忘了尼采的宗旨，消解了其背后隐藏的“自然”厚度：“力不是黑暗，没有隐藏在某种形式的下面，构成这种形式的实体、物质或地穴”^④。德里达否认了那种“剩余”，也否认了主体创造的原动力。在德里达那里，“没有它异的力，没有自然（*phusis*）、大地、肉体、情绪（*Stimmung*）的力去驱动或激活书写的游戏。然而，这种优势不是‘毫无起因’的，让能指链滑动的原因不带有‘宇宙的’或‘自然的（*physical*）’的特征。它决不是世界的游戏。它只是‘增补逻辑’，即一个无尽的替代或置换的过程”^⑤。“世界的游戏”因此被简约为纯形式的世界性，简约为抽象的关系网络。语言与世界的隐喻关系被置换为语言内的换喻关系，带来最初的隐喻形式的被指物因此消失。随之消失的还有那个创造的过程。

德里达的醉翁之意不在否认历史或自然的

实际发生，他恰恰要批判形而上学带来的语义虚无性。然而，就语言和主体而言，他看到了踪迹，却没有从发生学的角度解踪迹或延异产生的原动力。虽然他本人的书写“风格”充满了隐喻，以此来抵制“意义”的出场，消解“真”和“非真”的对立，但是始终拒绝言说“自然”或生物本能。他的主体就是“文本”或语言，自动铭写入主体意识，移置了各种身体的冲动，从而也消解了创造性的原动力，消解了“历史”本身。由于拒绝单一的“立场”，拒绝其可能带来的从属秩序，德里达也拒绝从新的视角建构关于主体创造性的话语，把主体抛在丧失了自我意识之后的“空场”上，被动地听任各种文本或能指的“铭写”，变成了尼采所不齿的“奴隶”。所以虽然他在与尼采分手后对形而上学展开了更激进的批判，却无暇顾及及其导师颇具建构性的一面。在他的文本中再也听不到尼采的呐喊：那个“反基督徒，反虚无主义者，上帝和无的征服者”，“用自己奔腾的力量不断把一切位置都推向‘外部’或‘远处’”，让主体“脱离对无的意志，脱离虚无主义……让意志再次自由，还大地以其目的，还人类以希望”^⑥。

（责任编辑 林 中）

① Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 365.

②⑤ Michel Haar, “The Play of Nietzsche in Derrida”, pp. 77-8; p. 79.

③④ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Athlone, 1972, p. 27; p. 28.

⑥ Friedrich Nietzsche, “On the Genealogy of Morality, Second Essay”, § 24.

• 著作简介

《西方马克思主义意识形态理论》一书出版

中山大学哲学系、马克思主义哲学与中国现代化研究所教授王晓升等新著的《西方马克思主义意识形态理论》一书，已于2008年12月由社会科学文献出版社出版。本书从多个不同的角度介绍和分析了20多位西方马克思主义者在意识形态方面的基本思想，揭示了意识形态的种类、存在形式、特征、功能等，对不同流派的意识形态理论进行了分类和归纳，梳理了各个思想家的意识形态理论的脉络，全面展现西方马克思主义意识形态理论的复杂画卷。这对于深化意识形态理论的研究，拓展人们对于意识形态研究的理论视野，从宏观上把握西方马克思主义的意识形态理论具有一定的理论意义。

对抗价值虚无主义

——别尔嘉耶夫宗教本体论的当代意义

户晓坤 薛蓉*

【摘要】价值虚无主义表现为宗教的衰微、信仰的丧失,否定一切绝对价值的功利主义、以及相伴而生的道德主义、反文化倾向的广泛潮流。别尔嘉耶夫作为俄罗斯精神的守护者,坚持一种完整的、包容一切的、具体的总体性,以及对终极价值与基础的意向追求,诉诸于最高的、神秘的“绝对存在”——精神的实在性,通过神秘的宗教体验、非理性的直觉主义,将宗教本体主义贯彻到底。同时还延续了黑格尔宗教本体主义的内在超越路向,在宗教本体主义的层面上使被遮蔽的“精神实在性”,即人的最高价值和绝对自由显现出来。

【关键词】绝对存在;虚无主义;实在性

中图分类号:B512 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0080-04

从中世纪末到现代这一漫长的历史时期,对抗价值虚无主义后果成为现代哲学的主题。尼采通过“疯人”之口大声的疾呼“上帝死了”,上帝作为理念王国的永恒在场者,是人和超验领域关联的中介基础,失去上帝这个超感性根据和一切现实的终极目标,就意味着人们所遵循的最高价值、绝对真理丧失了构造力和约束力。价值虚无主义产生了两个严重后果,在人的精神生活领域中表现为信仰的衰微;在人的社会生活领域中则表现为人的自我异化。生活于十九世纪末二十世纪初的一批俄罗斯知识分子,在放弃了马克思主义信仰后,汲取了现象学、存在主义等现代西方哲学的精神资源,立足于本民族文化传统和宗教情感体验,对西方近代绝对主体原则所导致的价值虚无主义后果进行了深刻反思,试图开创一条超越近代知识论、转换生存论根基的独特路径,从而使白银时代的俄罗斯宗教哲学,具有了当代世界哲学的意义。在由索洛维约夫、弗兰克等知识分子组成的“路标”群体中,别尔嘉耶夫无疑是俄罗斯精神的代表。

一、宗教的衰微与价值虚无主义后果

价值虚无主义入侵人的整个精神生活领域,

发端于新教改革,表现为宗教的衰微、信仰的丧失。“失去教会,就是失去整个一套象征物、偶像、信条和礼拜仪式,这些东西具有直接体验的心理效果,迄今为止,西方人的整个精神生活安稳地包含在这种体验中。由于失去宗教,人就失去了与存在的一个超验领域的具体联系,他就可以毫无约束地同这个世界的全部无理性的客观现实打交道。”^①可见,宗教生活以象征物为中介建立人与超验领域的具体联系,人与上帝的绝对内在统一关联使人存在的超越性、否定性获得了绝对价值。

现代启蒙运动是一个祛魅的过程,理性精神在社会各个领域取得了彻底的胜利,在对待世俗生活的态度上,新教和新科学的精神原则是一致的,即打破人与自然之间通过宗教象征系统所建立的原初关联,使自然成为非灵化的客体领域,人不但与自然脱离,也失去了人类本性所固有的深层的非意识生活。人和上帝的内在同一关联被虚无化,缺失深层的存在量度,人的精神生活日益平面化、世俗化,继而产生了对人的高尚性、超越性和精神价值的威胁。克尔凯戈尔等现代存在主义哲学家揭示了在面对无根据时人的孤独与惶恐的生存状态。

价值虚无主义后果体现在社会生活领域,则

* 作者简介:户晓坤(1981-),女,中山大学教育学院社科系讲师,博士,主要从事国外马克思主义研究;(广州 510275)
薛蓉(1965-),女,中山大学教育学院社科系讲师,博士,主要从事国外马克思主义研究。(广州 510275)

① 【美】威廉·巴雷特:《非理性的人》,北京:商务印书馆,1995,第24页。

表现在资本主义经济发展和科学技术进步对社会生活的合理化控制。随着新兴资产阶级在人类社会的发展过程中取得了全面发展的胜利，科学技术及其理性的思维方式的主导地位，人存在的意义和价值受到侵蚀，人失去个性力量，生活日益平面化、外在化。科学合理性不但为人认识改造自然提供了工具手段，而且也为人制订了一整套生活方式，人被镶嵌在社会集体结构中，并且自觉维护这个社会机制的正常运行。面对庞大异己的外在力量，人第一次感到无家可归，对于上帝、对于自然、对于置身与此的社会结构，他都成为一个外人。而最严重的后果就是人的自我异化使人失去存在的完整性，只容许抽象化地存在。

古老的基督教—东正教文化传统锻造了整个俄罗斯民族，形成了独特的民族文化精神气质。以东正教形式出现的基督教是旧俄国的国教，它是希腊语系基督教思想和教会生活形态在俄罗斯本土传承发展的产物。正统的、一成不变的教义立场和严格的仪式规范传统，培养了俄罗斯宗教哲学家热忱的、执著的宗教信仰以及对上帝与人内在同一关联的宗教体验。因而，在19世纪末20世纪初的俄罗斯思想文化解放运动中，东正教思想得到复兴和扩展，俄罗斯白银时代宗教哲学家采取宗教哲学的形式来建构自己的形而上学体系。在这一阶段，价值虚无主义所表现出的否认一切绝对价值、以及相伴而生的道德主义、反文化倾向已经形成了一种广泛的文化潮流，面对内在精神生活的客体化，以及永恒价值理想的缺失，别尔嘉耶夫等具有实践经世作风的俄罗斯宗教哲学家们发现了人之存在的另一个深层量度，即人的内在精神领域，以此对抗价值虚无主义的严重后果，即从人的心灵深处、人的内在现实角度，诉诸于无所不包的、具体的、完整的“绝对存在”，重新构筑人与世界的原初关联，论证人的超越性和神圣性及其存在的绝对权利，试图通达一条内在超越之路，维护信仰、开启人的神性维度。别尔嘉耶夫指出，只有摆脱内在奴役，才能从外在压迫中解放出来，在他的哲学路向中，包含着现代西方哲学的生存论转向，一方面，超越传统理性主义对信仰的褫夺，而另一方面，则破除道德主义对宗教的功利化，在宗教本体主义的层面上使被遮蔽的“精神实在性”显现出来，

就此而言，别尔嘉耶夫更接近于黑格尔的宗教哲学，试图在“绝对存在”的本体论基础上实现人的有限性与无限性的统一，因此，宗教本体论成为在现代哲学视阈中，阐释别尔嘉耶夫哲学当代意义的关键环节。

二、“绝对存在” ——宗教本体主义的先验预设

在哲学史上，存在不同的宗教观，康德、费希特等人认为宗教是道德生活的延伸与扩展，进而把宗教归结为排除了历史因素的道德信仰，具有纯粹的道德性。黑格尔则在生存论的基础上开启神人的精神性维度，基督教教义“三位一体”的传统模式是黑格尔的思想来源之一。只有在“宗教”与“绝对精神”阶段，自我意识超越自身，最终实现了主客体的统一，而这一超越路向的预设前提即在于，作为神圣本质的“上帝”或“绝对精神”是“自我意识”的自我生成。

黑格尔的宗教观表明：宗教作为精神的“现象形态”，其本身的历史发展也构成了一个完整的体系，“精神的个别环节：意识、自我意识、理性和精神必须回归到并且曾经回归到宗教作为它们的根据”^①。也就是说，黑格尔的宗教是精神发展的诸阶段或环节的总结、提升和扬弃。宗教的“本质就是自我意识”，是“精神的意识”和“精神的自我意识”的对立、差异与统一过程，这是黑格尔宗教观最重要的思想。进而黑格尔揭示了，宗教直接产生于人的情感需要，它把人同绝对、神圣本质从心灵深处和情感体验上统一起来。绝对精神的“自我意识”是精神化的人，是人对自身有限性的不断超越。

“无限的精神（绝对精神）超越于有限精神之上，人必须超越人自身，但无限精神只能通过有限精神（人）而存在。”^②因此，神性和人性在基督身上统一起来，基督不仅仅是一个直接的感性存在，“一个存在着的自我意识”，又是

① 【德】黑格尔：《精神现象学》（下卷），北京：商务印书馆，1997，第227页。

② 张世英：《自我实现的历程》，济南：山东人民出版社，2001，第158页。

“绝对本质”：既是个别的自我，又是普遍的自我。一方面，普遍实体外化为主体、自我，变成有自我意识的东西，基督道成肉身，抽象的普遍本质拥有了具体的内容；另一方面，主体、自我外化为普遍实体，自我意识的东西变成普遍实体，人也超越了自己的有限性、个别性，把自己提升为具有普遍性的实体。神圣本质、普遍实体与自我意识的统一正是神性与人性的结合，说明宗教的本质是“意识到自身是精神”的精神，“绝对精神自在地从而也就自觉地取得了自我意识的形态，”^①因而，上帝（绝对本质）不是抽象的精神，必须在人的意识中启示其自身，只有他被直观为人的直接的自我意识时，才是被认识到的具体的精神，如果离开了人的这一具有神圣、普遍精神的具体存在，上帝就是空洞的，所以上帝对自身的认识实际上就是“上帝在人身上的自我意识以及人关于上帝的知识”。相反，人认识上帝实际上就是认识人自身，“人在上帝中的自我认识”实际上就是人的超越性、神性所在，这才是人对人本身的最深刻认识，也是对自身的精神本质的认识。

黑格尔宗教哲学的本体主义，为俄罗斯宗教哲学的生存论转向奠定了基础，关于“绝对精神”、“上帝”的先验预设，成为白银时代俄罗斯宗教哲学家始终一贯的理论品格。与黑格尔的理性主义不同，作为绝对精神的概念仍然高于作为宗教的表象，宗教哲学家则是通过神秘的宗教体验、非理性的直觉主义，将宗教本体主义贯彻到底的。别尔嘉耶夫作为俄罗斯精神的守护者，坚持一种完整的、包容一切的、具体的总体性，以及对终极的最高价值与基础的意向追求，正是延续了黑格尔宗教本体主义的超越之路，别尔嘉耶夫诉诸于最高的、神秘的“绝对存在”——精神的实在性，试图通达从“我在”到“我思”的内在超越之路，从而实现了俄罗斯传统哲学向现代哲学的生存论转向，对“绝对存在”的信仰与追求，使主客体二元分裂的问题归于失效。

作为俄罗斯宗教哲学的独特概念，“绝对存在”（Абсолютное Бытие）又被称为“万物统一”（Всеединство）它表示“永恒的、无限的、无条件的、绝对不动的主体，它是自足完满的，不依赖任何其他事物，本身包含并创造了一切存

在事物。”^②它既是本体论预设的先验观念，也是俄罗斯宗教哲学的根本出发点和理论根基。与一般意义上的意识相对的存在不同，“绝对存在”首先具有世界存在根基的本体论意义，是主体与客体、人本身与外部世界统一的原初关联；作为宗教哲学家们所追求的最高价值和终极真理，“绝对存在”同时也是道德实践、宗教体认的情感基础。归根结底，它是“一种宗教形而上学的支点或基础、一切人类生活、以至整个宇宙，都应建立在这一基础之上，人类和世界通过它而得以改造和拯救”^③。别尔嘉耶夫的“精神”，索洛维约夫的“万物统一”，弗兰克的“实在”，就是宗教本体论意义上的“绝对存在”，体现了他们的实在论倾向。

三、精神的实在性 ——主客二元论问题的最终瓦解

西方近代理性主义的原则在于，以个体“自我意识”的自明性来确证思维主体的绝对存在，把“自我意识”作为毋庸置疑的阿基米德支点，并实体化为与存在对立的思维，从而产生主客、思有、心物的两极对立，世界的原初统一关联被割裂。现代意义上的西方哲学就是从解决主体客体的二元分裂困境开始的。叔本华认为，由“我思”到“我在”首先是认识论意义上的，将认识论范畴本体论化，必然陷入二元论的困境。在叔本华看来，意志作为自在之物，独立于一切现象形式，独立于因果法则，也就具有了绝对自由。意志超越了善恶的界线，它是非理性的因素，恰恰因为它不知道这种界线，意志不服从于理性的法则，包括实践理性。就此而言，别尔嘉耶夫更接近于叔本华，即在价值层面、而非认识论层面上来论证人的绝对自由，也即“主体自己参与存在”的积极性。

在《精神与实在》一书当中，别尔嘉耶夫

① 【德】黑格尔：《精神现象学》（下卷），北京：商务印书馆，1997，第235页。

② Белорусская Государственная политехническая академия реферат по философии.

③ 【俄】弗兰克：《俄国知识人与精神偶像》，徐凤林译，杭州：学林出版社，1999，第29页。

反对经典的实在论和唯心论，并旨在阐明，精神之实在性处于认识主体和认识对象的两极对立之外，是更加原初的、更具生存性的，“精神是这样—个领域，思维和存在的区分与对立不能扩充到这里，在这个领域里没有对思维客体的客体化和实在化。精神是灵魂的真理，是灵魂的永恒价值。在这个意义上，精神具有价值论的特征，它与评价相关。精神性是人身上最高的质”。^① 精神之实在性作为“绝对存在”的确立意味着，别尔嘉耶夫将活生生的、有意志的和生存的人，而非认识的、思维的“自我意识”视为最高的价值主体。

在别尔嘉耶夫那里，精神的实在性是先行存在的，它本身是第一性的、自明的，以其自身为根据，并通过自身而自为的、直接地显现，不需要用思维来证明它的存在。在俄语中，“实在性”（Реальность）具有双重含义：（1）“现实的、实际的、真实的、实存的”；（2）“能实现的、可以实现的”。就第一个层面来说，“实在”就是给定的现实存在。而第二个层面，则是不可逻辑表达，不可言说的，它包含了一个由潜在向现实转化的机制，因而是活生生的、涌动的，可以把它理解为孕育着人与世界、主体与客体分化的原初关联。“实在性”一词所具有的丰富性内蕴，使精神成为一个广阔而实存的领域，而不再是作为认识功能的、抽象的、凝固的终极实体概念。人的认识活动作为一种创造活动，仅仅证明了精神的实在性，认识依赖于人的内在生存状况，即人之所以能够把握认识对象的全部现实性就在于，人通过自己的生命体验直接与认识对象或者客体相互关联，并共同扎根于精神的实在性之中。别尔嘉耶夫最终将客体与主体的统一性归结为精神的实在性，而精神的实在性并非来自于客体世界的实在性，而是源于上帝这一更高的、绝对存在的实在性。人不是作为被抽象化、片面化的个体“自我意识”而存在，进而扬弃了单向度的理性生存方式，生命活动本身的丰富性和延展性使人的存在获得了深度和广度。

在俄罗斯民族的宗教意识中，上帝既不是外在的权威，也不是理性的思维对象，人通过生命体验对自我存在的直觉，也是对“绝对存在”的把握。如果说康德通过证明人具有先天认识能

力保证知识的客观性，那么，别尔嘉耶夫则以神秘的、先验的、“绝对存在”，即上帝的神圣性和绝对性，作为认识论的基础，其本体主义实质就在于，作为客观的、超个体的、“绝对存在”，它为人的全部生命活动预设了一个先验的、包容一切的存在基础，是人的存在的内在精神性根基，使人的存在获得了更大的意义，个体以生命直觉的感受方式同这个内在精神领域内在关联，从而人不再是客观世界的一部分，也不是生物进化链条中的一个环节，人扎根于“绝对存在”的深层领域，在自己的内在精神世界中，与“绝对存在”内在统一。

别尔嘉耶夫所坚持的宗教本体主义，正是发端于俄罗斯民族的宗教意识，它以对上帝的笃信和热忱的宗教信仰为依托，以基督教世界观为原则，是神秘主义的宗教本体论，或者说，是非理性主义的情感本体论。即认为意识的每一种运动，认识的每一步深化和丰富，都被囊括于人的内在精神领域，主体的生命活动在“绝对存在”中展开，主体客体的原初关联也在此基础上生成。“绝对存在”作为主体客体未分化的原初关联，是一个前概念、前反思、前逻辑的世界，是主客体相互作用的根基，主体通过生命体验置身与“绝对存在”之中，通过直觉的认识方式，直接把握客体，生命体验的直觉主义认知方式是在“绝对存在”的本体论基础上实现的。这种认识论不是追求知性范畴的主观符合客观的理论真理，而是追求具体的活生生的伦理实践意义上的真理，这种真理同样具有本体论的意义，它内在于“绝对存在”中，作为存在的坚实基础，为主体生命活动的展开提供价值支撑。在宗教本体论的基础上，别尔嘉耶夫将人设定为最高的价值主体，进而人在这个世界上的创造性、人的绝对自由、人的伦理价值、人的精神信仰同样是不证自明的，是人之为人的存在基础。

（责任编辑 林 中）

① 【俄】别尔嘉耶夫：《精神与实在》，张百春译，北京：中国城市出版社，2002，第7页。

卢梭《社会契约论》的汉译及其影响

吴雅凌*

【摘要】卢梭思想在近现代中国产生了巨大的影响,《社会契约论》更是从1898年开始在中国得到翻译和介绍,在20世纪初期成为中国学人眼里的福音书,一时人人谈自由平等,必言卢梭及其民约思想。本文从《社会契约论》的早期汉译情况入手,通过分析、比较中江兆民、杨廷栋、马君武等汉译本,试图理清从19世纪末20世纪初起卢梭民约思想在中国的传播真相。

【关键词】卢梭;社会契约论;汉译

中图分类号:B25 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0084-10

引言

1902年,黄遵宪致书梁启超,述及阅读卢梭的往事:仆初抵日本,所与之游者多旧学,多安井息轩^①之门。明治十二三年时,民权之说极盛,初闻颇惊怪,既而取卢梭、孟德斯鸠之说读之^②,心志为之一变,以谓太平世必在民主,然无一人可与言也。及游美洲,见其管理之贪污,政治之秽浊,工党之横肆,每举总统则两党力争,大几酿乱,小亦行刺,则又爽然自失,以为文明大国尚且如此,况民智未开者乎!^③

“明治十二三年”,即1879—1880年,正是黄遵宪任驻日使馆参赞期间。当年,黄遵宪作为最早阅读卢梭的中国人,先是惊于他人言辞里的卢梭(及孟德斯鸠)思想,直至取原书一读,方得领悟。“心志为之一变”之余,却也感叹“无一人可与言之”,令人不由想像,这是一次怎样孤独而又绝望的精神发见。毕竟,从他初读卢梭,到上海同文译书局首印中江兆民所译《民约通义》,相隔整整一十八年。看遍西方“文明大国”之风景的黄遵宪,发现“民主的太平世”尚且不能实现,而他所身处的中国,民智全未开通,民约思想更从何谈起?

1914年,革命党人田桐重刊中江译本,在《论叙》

中提及自读此书的经历,与黄遵宪的回忆两相比较,很是值得玩味:

其行年二十有三,曾在鄂购沪上坊本汉译民约论。读之竟,未能彻其理。去秋亡命再走日本,复购中江兆民先生文集。取其中汉译民约论,反复读是遍,始恍然觉悟。^④

田桐,湖北蕲春人,生于光绪五年(1879年),二十三岁初读卢梭《民约论》,恰与黄遵宪致书梁启超为同一年,即1902年。

1902年前后,中国社会形势大为改观,对西学的认识也非黄遵宪访日时代所能及。不仅卢梭之名在时人眼里具有非凡的意义,《民约论》更被学人们奉为福音之书。^⑤不少人纷纷以“中国卢梭”、“亚洲卢梭”、“卢梭门徒”自称,其中最为人所津津乐道者,莫如柳亚子,他在读罢《民约论》之后弃用父母所取大名柳慰高,更名“柳人权”,字“亚卢”。革命人士卢湾生也以“卢梭魂”和“卢梭之徒”为笔名。梁启超(《卢梭学案》、《民约论巨子卢梭之学说》^⑥)、刘师培(《中国民约精义》^⑦)、杨廷栋(《政治学大家卢梭传》^⑧)纷纷撰文引介卢梭思想。而1905年间世并流传一时的《社会小说:卢梭魂》,讲到卢梭魂游东方古国,遇黄宗羲、展雄和陈涉

* 作者简介:吴雅凌(1976-),女,泉州人,上海社会科学院宗教研究所,研究方向为西方古典宗教、古希腊宗教诗歌、法国近代宗教思想。(上海200020)

① 安井息轩(1799—1876),日本江戸末期儒学家,著《论语集说》、《管千纂诂》等。

② 从时间上推论,黄遵宪阅读的卢梭《民约论》译本出自原田潜而非中江兆民之手。详见下文,另参见KAMACHI, N., *Reform dans China. Huang Tsun-hsien and the Japanese model* (《中国的变革:黄遵宪与日本模式》), Cambridge Mass., 1981, p. 82, 127。

③⑤ 此信发表于《新民丛报》,1902年8月4日,页55—56。

④ 田桐,《重刊中江先生汉译民约论叙》,见法兰西或雅屈卢梭著、日本中江笃介译并解、后学田桐校字,《共和原理民约论》,上海:民国社,1914年。

⑥ 《卢梭学案》见《清议报》,1901年第98、99、100三期;《民约论巨子卢梭之学说》见《新民丛报》,1902年第11、12两期。

⑦ 1904年上海镜今书局刊印,署仪征刘光汉、侯官林瀚著。

⑧ 《政艺通报》,1903年第2、3号。

之魂。小说作者“怀仁”，前言作者“天民”。这些情节配上很有意味的笔名，可以帮助我们了解时人的卢梭情怀。

然而，就在人人谈自由平等必说卢梭之时，田桐却自称读而“未能彻其理”。这是个别现象，还是普遍现象？莫非“民约论”真的成了一个象征性的旗帜，人人高举，引以为豪，却终究逃脱不了被束之高阁的孤独命运？法国卢梭研究专家伯纳迪（Bruno Bernardi）曾言：“最著名的书，人们不是都最懂，《社会契约论》恰如其分地印证了一点。”^①果真如此，一个世纪以前国人追捧卢梭民约思想的真实情况究竟如何？

带着这些问题，笔者将在下文从《社会契约论》日译本、1898年以前卢梭在中国的传播和《社会契约论》汉译本（中江兆民译本、杨廷栋译本、马君武译本等）这些方面入手，尝试了解从19世纪末20世纪初起卢梭民约思想在中国的传播与影响。

《社会契约论》日译本

19世纪下半叶，在与西学相遇的道路上，日本远远走在中国的前面。

1898年，康有为两次呈谏光绪，要以翻译东籍认识西方：

若因日本译书之成业、政法之成绩而妙用之，彼与我同文，则转译辑其成书，比其译欧美之字文，事一而功万矣。……借其同文，因其变迹，规模易举，条理易详，比之采译欧文之万难、前无向导之盲瞽，岂不相距万里哉！（《日本变政考》序）^②

……专选日本政治书之佳者，先分科程并译之。不岁月后，日本佳书，可大略皆译也。（《请广译日本书、设立京师译书局折》）^③

西学东渐，日本是一个范例。在当时看来，通过日本了解西学，确实比独自从头做起要简便有效得多。1896年，清政府派出近代首批留日学生13人，到1908—1909年，留日学生已达13000人之多^④。这些留日学生对中国的启蒙思想起了很大作用。卢梭的汉译也恰恰从这一时期开始。

先看日本方面。《社会契约论》早期主要有三个日译本。

首先是服部德从英文迻译的译本，于1875年问世。据某些日本专家评价，此译本尽管引起了一定反响^⑤，却不甚令人满意，“让读者忘而却步”。^⑥

其次是中江笃介的译本。中江又名兆民，素有“东洋卢梭”之称，于1874年从法国返日，1877年将《社会契约论》自开篇“前言”至第2卷第6章“论法律”译成日文。这个译本以手抄本的形式流传一时，其中第1卷今已佚失，仅存第2卷，经由中江本人修订、增补，于1879年在日本初版。^⑦中江继而又把现有文本转译成

古汉语，取名《民约訳解》，于1882—1883年分26期连载，其中第1卷的单行本也于1882年10月相随问世。中江译本直接译自法文，不仅古雅，且重注解，在当时广受喜爱，影响也最大。

再次是原田潜从英文迻译的《民约论覆义》（或《民约论复议》），1883年由东京春阳堂刻印。此译本的口碑和服部德译本类似，被认为“过于拘泥原文”^⑧。后来，留日中国学生杨廷栋正是以此为蓝本译出了《路索民约论》。

卢梭其他著作在19世纪最后二十年间也相继被译成日文：《爱弥儿》的最早日译本见于1879年；《论人类不平等的起源和基础》在1882—83年；《论科学与艺术》在1883—1884年；《忏悔录》在1886—1897年；等等。^⑨

据说，早在1878年前后，日本民间就传唱着以卢梭为主题的“民权谣”，连小孩子们都会哼上几句，足见卢梭对当时日本社会的影响。^⑩京都大学的中川久定教授亦曾言，在法国启蒙思想家中，日本人读得最多的莫过于让—雅克·卢梭。^⑪

到了明治末年，卢梭在日本的影响依然很大。1912年6月28日，时值卢梭诞辰200周年，东京基督教青年之家举办纪念活动，吸引了众多文人学者。有趣的是，

① 伯纳迪著，吴雅凌译，《卢梭的社会契约论》，《经典与解释：卢梭的苏格拉底主义》，2005年4月，北京：华夏出版社，页24。

② 汤志钧编，《康有为日本变政考》，北京：紫禁城出版社，1998年，页3。

③ 康有为，《请广译日本书派游学折》，《康有为政论集》，北京：中华书局，页302。

④ 实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦译，《中国人日本留学史》，北京：三联书店，1983年，页35—39。另参LEVENSON, Joseph R., *Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China*, Berkeley, University of California Press, 1970 (1953), p. 81。

⑤ L'AMINOT, Tanguy, “J. - J. Rousseau chez les samourais; Nakae Chōmin”（《日本武士中的卢梭：中江兆民》），载《卢梭研究》，t. 2, 1988, p. 55。

⑥⑦⑧ NAKAGAWA Hisayasu, 《Le clivage entre Jean-Jacques Rousseau et Nakae Chōmin à propos de la traduction en chinois classique du Contrat social faite par Chōmin: Minyaku yaku kai》（《让—雅克·卢梭与中江兆民的分界：以中江的“社会契约论”古汉语译本为例》），载《卢梭研究》，t. 2, 1988, p. 158。

⑨ Cf. KISAKI Kiyoji, 《Jean-Jacques Rousseau au Japon》（《让—雅克·卢梭在日本》），载 *The Kyoto University Economic review*（《京都大学经济学报》），Kyoto: Faculty of Economics, Kyoto University, vol. LVIII, n°1, Avril 1988, p. 33—84, 尤见 p. 33。

⑩ HARIG, Pierre, 《Rousseau au Japon à la fin du dix-neuvième siècle. Documents inédits découverts, traduits et présentés par P. H.》（《19世纪末卢梭在日本》），载《卢梭研究》，t. 1, 1987, p. 70—73, p. 70—1。

⑪ NAKAGAWA Hisayasu, 前揭，p. 155。

尽管当时“人手一册《民约论》”，有位在场的作家福本日南^①坦言道：我不了解卢梭；我不了解他，但我热爱他。^②从某种意义上看，这个说法多少代表了当时日本人阅读卢梭的状况。

1898 年以前卢梭在中国

从19世纪80年代起，卢梭作品尚未正式传入中国之前，某些著作里已经出现这位法国思想家的名字及简介。

1880年，上海申报馆刻印日本人岡本監輔以汉语写成的《万国史记》^③，共20卷，其中第9—11卷述及法兰西历史。第10卷有文如下：

时有孟德斯鸠、伏尔泰、卢骚等诸大儒，各著书，排击政治，主张自主之说，欲以抑君威，伸民权，读其书者，无不激昂奋励，以生一覆旧政之心，法人激发暴动最甚。^④

此书于19世纪末20世纪初在上海几经重刊，如见1895年读有用书斋版、1897年六先书局版、1898年著易堂版和1901年上海书局版等，是时人关注西学的重要读物，梁启超亦将其列入《读书分月课程：最初应读之书》。^⑤

外国传教士的著述亦有介绍卢梭。谢卫楼在《万国通鉴》（1882年）中提及卢梭思想，说他讲的是“国家至善之制，即民主之法度”，读者“受其蛊惑，有变易国制之心，以反先代自由之景象”。^⑥李提摩太在《泰西新史揽要》（1895年）第1卷中介绍《百姓分等之原》，也就是《论人类不平等的起源和基础》：

法国又有罗索者，才智之士也，鼓动民心较福禄特尔为尤速。一千七百五十三年，曾著一书，名曰《百姓分等之原》，历指法国紊乱君臣之道之所有，又博考乎治国养民之法，侃侃而谈，物一躲闪语。一时争相称善，万喙同声，举昔日民间应读之书及一切说部类书，尽行束之高阁。士子倡于前，常人相率而于后，家弦而户诵者，无非罗索之书。^⑦

旅欧的中国人中最早提及卢梭者，有王韬和郭嵩焘。1871年，王韬的10卷本《法国志略》初版（1890年重订再版）。书中写道：

罗苏著书，主张独得创见，士大夫歛然精研文学，所刊诸书，四方争传，王族贵人，一门名家，皆尊崇其书，以先见为快。^⑧

王韬在重订本“凡例”中自称，《法国志略》除取资于日本冈千仞《法兰西志》和冈本監輔《万国史记》外，主要还参考了由法国史学家“犹里氏”（Duruy Victor, 1811—1894）著、高桥二郎编译、冈千仞删定的⑨的《法兰西志》（*Histoire de France*, 1854）。由此看来，我们很难断定王韬当时是否阅读过包括卢梭在内的启蒙思想家们的著作。

郭嵩焘作为清朝第一任驻英大使，于1877年出使伦敦，他在日记中记录了“听说来的”有关伏尔泰和卢梭的事迹：

法人百年前有名华尔得尔者，著书驳斥教士。使教主之权方盛，欲以罪加之，华尔得尔闻而逃去。已而卒，教主乃焚其尸，当风扬尘。同时有乐苏者，持论亦同，皆为教士所深疾。今年改为民主之国，教士权力亦减。闻华尔得尔之卒距今恰及百年，法人为开会，重刻其书。历百年始追思其言，其名亦因以大显，足见人心心里之同也。^⑩

从这段记载看来，郭嵩焘应该没有读过伏尔泰或卢梭的著作，这一点也可以从他和严复的书信中得到印证^⑪。由此可见，直至19世纪末，除了黄遵宪等极少数人以外，国人尚未真正接触到包括《社会契约论》在内的卢梭文本。

在1898年《社会契约论》传入中国之前，中国学人乃至外国传教士仅限于在著作中提及卢梭，而没有真正地介绍他的思想。这些简单的提及似乎也没有在当时引起太多反响。与此同时，严复、何启和胡礼垣^⑫等人开

① FUKU MOTO Nichinan 福本日南：1857—1921。

② 有关1912年6月28日的这个纪念聚会，参见 MATSUO Takayoshi, 《Rousseau à la fin de l'ère Meiji》（《明治时代末年的卢梭》），载《卢梭研究》，t. 2, 1988, p. 185—7。

③ 《万国史记》于1879年出版于日本东京。有关该书在中国重刊的时间，另有一说为1895年，参看实藤惠秀著，《中国人日本留学史》，谭汝谦、林启彦译，三联书店1983年，页209—210。此处采用周建高的观点：《近代中日世界史学交流研究——以“万国史记”为中心》，浙江工伤大学日本研究所论文，王宝平指导，2004，第3章，页30—35。

④ 岡本監輔，《万国史记》，上海申报馆，1880，卷10，页17。

⑤ 《梁启超全集》，北京出版社，1999，页3—9，尤见页8。

⑥ 谢卫楼（SHEFFIELD, Devello Zelotes），《万国通鉴》，上海美华书馆，1882年，卷4，页60—62。

⑦ 马恩西（MACKENZIE, Robert）著，李提摩太（RICHARD, Timothy）、蔡尔康译，《泰西新史揽要》，上海古籍出版社，1996年（1895年对上海光学会原版的影印本，共438页），第1卷，页6—7。

⑧ 王韬，《重订法国志略》，上海：淞隐庐，1890，10卷本，卷5，页21。

⑨ 王韬，《重订法国志略》，前揭，“凡例”。

⑩ 郭嵩焘，《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982年，页495。

⑪ 参见王遽常，《严几道年谱》，上海：上海书店，1991年（1936年初版），页7。

⑫ 如见何启、胡礼垣，《新政真詮》，6卷本，上海：格致新报馆，1901年，页15—16：“自古乱之所由生，由于民心不服，民心之不服，由于政令之不平。若使民自议其政，自成其令，是人人皆得如愿以偿，从心所欲也。如是者，国可有万年之民，而君亦可保万年之位。”

始提出某些民主观点，一般认为与卢梭思想有相似之处，但他们大多不是直接传承卢梭衣钵，而更多地受到了其他西方思想家的影响。

中江兆民译本：《民约通义》

1898年戊戌变法前夜，中江兆民的《民约訳解》第1卷由上海同文译书局刻印，更名《民约通义》。为便于读者理解，此版对原译文的个别措辞略有更动，如第2章译注中“亚当”、“挪亚”，改为“父天母地”（孰不自父田母地而生者），等等。

1900年泰东书局再版《民约通义》。此版少了卢梭的原著前言和中江的译者前言，多了一篇署名“咽血咙胡子”的编者序言。

作为一位日本翻译家、思想家，中江兆民试图通过翻译卢梭著作来传达什么思想？他的译文又在事实上对卢梭思想在中国的传播起到了何种影响？

中江的译文主要有如下几个特点：

1. 采用古汉语

如上文所述，中江先以日文翻译，后改用古汉语。直至明治年间，日人在处理伦理、政治、哲学等抽象理论时依然习用古汉语。据说中江本人对古汉语有深厚的情感，在传授西方语言和思想时，坚持学生常读古汉语著作，常用古汉语思考。^① 他还说，东西语言差异再大，却无古汉语所不能传译者。^② 可以说，中江同受法汉文明熏陶，在事实上对卢梭思想在中国的传播起到了非凡的意义。

然而，尽管用古汉语还原卢梭文风看似一个必然的选择，有些西方理论语汇却很难在古汉语里找到对应。此处仅举一例。《社会契约论》的副标题 *Principes du droit politique*，现通译为“政治权利的原理”，中江译为“原政”。从字面上看，“原政”使人感觉，这是一部讨论政府起源的书。原文中 *droit*（权利）一词被忽略了。这样的译法与卢梭本意大相径庭，却从某种程度上显露了中江本人的意图：当时日本对西方政治宗教起源几乎一无所知，一部分分析“政府起源”的书，毫无疑问将是应时之作。

看来，中江使用古汉语，在顺应文风的需求之外，还另有深意：在译文中展示作为其个人信念的思想和概念。

2. 多有注解

中江在译文中力求使读者更方便地了解卢梭的思想。为此，他写了译本导言，并在文中补充了若干注释。按笔者粗略统计，中江在第1卷中有14处注释，第2卷有8处。以第1卷为例，除第四章无注释以外：第二章有注释3处；第一、八章各2处；绪言、第三、五、六、七、九章各1处。相反，中江没有译出卢梭在第1卷中的五

个注释，以及第2卷前两章中的前四个注释。至于卢梭在第2卷第6章中有关“共和制”（*républicain*）的注释，中江则把内容放进自己的译注之中，而没有说明出处。

对于某些西人熟悉而当时日人难解的名词或概念，中江尽量加以注解，如绪言中卢梭其人其书的背景介绍：

民主国者。民相与为政。不可置尊者也。议政者权者。即第七章所谓君权者也。卢骚本瑞西人。其称吾邦，即指瑞西，非指法兰西也。瑞西夙循民主之制，有合此书所旨，故卢骚崇奖之如此。

再如，第1卷第2章“论原始社会”结尾提及英国作者丹尼尔·德福（*Daniel Defoe*）的小说主人公鲁滨逊（*Robinson Crusoe*），原文仅用五字：*comme Robinson de son île* ^③，直译为“如鲁滨逊是他的岛[的主权者]”，中江则另加一段文字，解释鲁滨逊：

如鲁宾孙之在岛也。野史载鲁宾孙遇颶。漂至孤岛。上岸西望。空寂无一人。抑当岳降之初，当无与此异。

由此看来，中江的译文并非完全紧扣原文，而显得比较自由。

3. 儒家传统观念

在有些注释里，中江引申乃至附会了卢梭的观点。比如，第1卷第3章“论最强者的权利”，卢梭从学理角度上强调“强力”（*force*）与“权利”（*droit*）的差异：“强力并不构成权利，而人们只是对合法的权力才有服从的义务”。^④ 如果说原文仅限于谈论一般意义的“强力”，中江则在注释中把暴君污吏比作盗贼，把权利比作盘缠，从而赋予“强力”以迥异于原文的含义：

夫暴君污吏，藉势威以虐我者，疾疫之类耳，盗贼之类耳，何不可抗之，有以贼喻暴君，以盘缠喻权。读者宜细嚼玩味焉。

显然，暴君与贤君，清正王道与昏庸之道，这类来自于儒家传统的区分，在卢梭的原文中并不存在。再以第1卷开篇为例：

Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être.（何兆武译文：我要探讨在社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有某种合法的而又

^① Margaret Beckerman Dardess, *The Thought and politics of Nakae Chomin* (1847–1901), Columbia University, 1973, p. 35–37; F. G. Notehelfer, *Kotoku Shusui. Portrait of a Japanese radical*, Cambridge, 1971, p. 25.

^② NAKAGAWA Hisayasu, 前掲, p. 161.

^③ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, dans: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Vol. III, 1964, p. 354. 下文简称 Rousseau, CS.

^④ 何兆武译，《社会契约论》，商务印书馆，页10。

确切的政权规则。)①

政果不可得正邪?义与利果不可得合邪?顾人不能尽君子,亦不能尽小人。则置官设制,亦必有道矣。(中江译文)

中江在意译的同时,连续使用了“政、正”、“义、利”、“君子、小人”等等典型儒家语汇。时值国人绝望于清廷腐败,秕政杂出,国家危险,生命涂炭,在这样别有深意的引导下,读者的反应可想而知。因此,1898年上海版的那篇出自“咽血咙胡子”之笔的编者序言,行文之激昂愤慨,亦不值惊讶矣:

孔圣因民之义,子舆民贵之说,莫不平等阴阳,一体民物。天鼓动,彗东出,祖龙煽威,妖氛蔽日,计臣庾犬马,黔首膺鱼肉,延及汉末,群雄鼎峙,西击南伐,戈鋌蹂缺。……微意,愚者昧之而智者明之,智者明之又不得不沈详而咏叹之,如卢骚民约一书是已。余读其书,想见其为人。月凉风萧犹低徊,展卷而不能已。余岂敢忘崇谗论以失吾忠厚之人心哉。余亦岂忍覩然阿世以悖吾孔圣因民之微意哉。戊戌春东莞咽血咙胡子志②

序言先是写道,自汉代以来,中国社会不再太平,儒家尊民的根本遭到违背,清明政府的传统受到玷污;接着引出“愚者”与“智者”之说,唯有智者能明了并解释儒家之道,而卢梭恰是智者。卢梭民约精神与儒家传统又一次被联系起来,卢梭就如智者的象征,用以澄清古代智慧,针砭当下。这样一种诠释方法,与当时的社会时局正相吻合:1898年前后的维新派们力图重释古今中外的思想潮流,以促进国家的近代化进程,他们再怎样推崇卢梭思想,也不能忘却内心真正看重的儒家之道。

顺应不同的时代要求,《社会契约论》在接下来十年间继续受到国人追捧。辛亥革命前后,中江的译本至少再版两次。1910年,《民报》最后一期刊登了第1卷的完整译文,共30页,题为《民约论译解》。编者在文末加按语如下:

中江笃介有东方卢梭之称。歿后,所著兆民文集,于今年十月八日,始发行。取而读之,甚服其精义。中有民约论译解,凡九章,特录之以饷读者。③

1914年7月10日,民国社④田桐重刊《民约译解》,改题为《共和原理民约论:民约一名原政》,作者署名“法兰西或雅屈卢梭著、日本中江笃介译并解、后学田桐校字”。民国社在其机关杂志《民国》上刊登了相关广告:

是书为提倡共和之元祖。其价值之崇高,直足以支配十九、二十世纪之思潮,巩固国家之根本。译者为日本维新大家中江笃介先生,先生博通汉籍,兼精法国学理,私淑卢梭。日本学界以东方卢梭明之。特重梓以饷我国人。⑤

此次重刊,最值得注意者,莫若田桐用“共和”

(république)来译“政治权利”,这不仅违背卢梭原意,也违背中江本意,然而从田桐本人的思想历程出发却不难理解。田桐是资历最老的革命党人之一,经历了辛亥革命以来的世道沉浮,随着袁世凯复辟、宋教仁被刺、讨袁失败,革命派从起初的意气风发,逐渐转入孤立无援的境地。田桐痛定思痛,认为国人“知共和而不知共和之原理”,致使“共和之道危矣”⑥,革命失败,原因莫过于此。

由此,更为透彻地认识“共和之原理”,乃革命派眼里的当务之急。再版《民约论》,促使国人认识以“人民相约”和“自治”为理论基础的共和原理,正是田桐的用意所在:

不知自治,即不足以言共和。自治之精神不强,共和之政治乌能发达?自治精神者里也,共和政治者表也。自治精神者实也,共和政治者名也。……盖自治与共和之道,一而二二而一者也。法儒卢梭先生,当路易十五时代,鼓唱共和政治,而其次序以人民相约自治为始基。此诚天经地义之道不可磨灭者也。⑦

田桐自言十几年前曾读《民约论》(也许是杨廷栋译本?),却无甚收获,直到革命后流亡日本期间,重读中江译本,方豁然开朗,感觉自己一生所寻求的真理都在此书之中(“呜呼,共和之道,其在斯乎,其在斯乎”⑧)。时隔多年,两次阅读得到迥然不同的结果,除了译本本身的差异以外,阅读者田桐本人应是主要原因:也许经历了革命亡途的种种之后,田桐方自觉能够明白卢梭的真义?

杨廷栋译本:《路索民约论》

1902年,留日学生杨廷栋所译《路索民约论》由文明书局刻印、开明书店和作新社发行。这是《社会契约论》的首个汉语全译本,译者记道:“从此茫茫大陆,民约东来。”⑨ 杨廷栋不识法文,概从原田潜的日译本逐译。

早在1900年底,杨廷栋的前两卷译文就在东京分四期连载于《译书汇编》,分别为1900年12月6日第1期、1901年1月28日第2期、1901年6月27日第4期

① Rousseau, CS, p. 347; 何兆武译文,前揭,页3。

② 法兰西或雅屈卢梭著,中江兆民译,《民约通义》,上海:同文译书局,1898年,“序言”。

③ 参《民报》,北京:科学出版社,1957年,卷4,页870。

④ 民国社建立于1914年,是中华革命党的主要宣传机关。

⑤ 《民国》,第2、3、4、6期,1914年7-11月间。

⑥⑦⑧ 田桐,《重刊中江先生汉译民约论叙》,前揭。

⑨ 杨廷栋,《初刻民约论记》,载《路索民约论》,上海:文明书局,1902年。

和1901年12月15日第9期。由于连载期间舆论不济，“既有改良之议，且谓梳浚民智，归卑之无甚高论，遂辍此书，不复续刻”^①。

在单行本中，杨廷栋一改“卢骚”的常用译法，而把作者名译作“路索”。可以想见，这位年轻学子把《民约论》的作者视为探“索”救国之“路”的精神向导。

几乎在同一时间，杨廷栋撰有《卢骚小传》（或《政治学大家卢梭传》），算得介绍卢梭生平的最早汉语文章之一。值得一提的是，杨廷栋有关卢梭生平的某些说法与事实颇有出入，尤与卢梭本人在《忏悔录》中的自叙有异。此处仅举几例。

有关华伦夫人，杨廷栋仅记“知遇之恩”，而只字不提卢梭与这位被他称为“妈妈”的妇人之间的复杂情感：“恩遇周摯，若家人父子也。”^②有关在威尼斯与蒙太尼不和，杨廷栋强调卢梭天性桀骜不逊、不听规劝，最终被逐，与《忏悔录》第7卷中“怒走大使馆”的说法颇有出入：“傲慢自喜之心不好悛。侯数规之。不听。怒逐之。乃归巴黎。”^③有关卢梭之死，文中所提原因也颇出人意：“是年三月，暴卒于美尔念维。或云病毙，或云遭仇人之毒。官吏视，则自杀也。”^④另外，在杨廷栋的笔下，卢梭和一位友人漫步街头时得到第戎学院征文消息。这位“友人”，文中未做说明，但我们知道，他就是鼎鼎有名的狄德罗。卢梭的读者大都不会忘记他在樊森树林里的“感悟”。当时，卢梭穿过树林，去探访受囚的狄德罗，无意之间看到手中《法兰西信使》上的这则征文启事。他一时灵光乍现，从此更以《论科学与艺术》一文，正式步入了文学思想殿堂。杨廷栋的传记里没有提到狄德罗、伏尔泰这些与卢梭生平紧密相关的人物。

总的说来，杨廷栋着力刻画了一个愤世嫉俗、饱受误解和挫折的卢梭，好比一个反叛的普罗米修斯，一个革命者的典范，显然与时局人心的需求有关。

卢梭性锐达。少有大志。然好为过激诡异之论。虽屡为世人所挫折。而其志益坚。晚年自愤世人不己容。遂至发狂自伐于戏。不其悲夫。当卢梭之身，前后数十年间，未闻有一语褒及之者。而异日革命之功，实以卢梭之自由论。为之发轫也。^⑤

在杨廷栋看来，如此精神领袖、革命先驱，国人却一无所知，委实可悲可叹。他在《初刻民约论记》中大感叹了卢梭及其民约学说在东西方的不同境遇：

民约之说，泰西儿童走卒莫不蒙其麻而诬其德，亚东之过则倏忽未之闻也。日本明治初年，亦尝译行公世，第行之不广，迄今索其古本，亦仅焉而已。若夫汉土人士，则尤瞠乎莫之解矣。良可悲哉！^⑥

文中所提“明治初年”的译本，可能是原田潜译本，亦可能是中江译本，杨廷栋称其“行之不广”，难以索求，未就译文多作评价。相行之下，1918年重译此书的

马君武却屡次批评杨的译本：“1902年杨廷栋据日译成四卷。日译已多错误，杨译更疵谬不能读。”^⑦作为《社会契约论》的首个汉语全译本，杨译具有深远的影响，因此，译文质量尤显重要。接下来，让我们抽取几个段落，对比一下原文和译文。

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. (何兆武译文：我设想，人类曾达到过这样一种境地，当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持；并且人类如果不改变其生存方式，就会消灭。)^⑧

翳古以来，天灾人祸，流行不息。群天下之人，厄于暴君污吏者，数千百辈。夫天地生物，固无高卑之可别。历古既久，遂大悖其初心。并一人固有之权利，亦屈而不伸，是必有阻我之物在也。于此阻我之物去之不竭，其源拔之不绝，其本则不特不能复我固有之权利。人类亦几于绝灭。今之计世人所孜孜不可少缓之急务，唯在变革事，复我曩昔所失之权利，为世界之完人而已。（杨译）

卢梭原文仅两句话，简洁明了。相比之下，杨译显得冗长许多。

卢梭的推论如下所示：自然障碍超越了个人的力量；人类若不改变其原始状态，就会消亡。杨译并未忠实地传达这一论述，而是加以多方引申。

杨译里有若干概念，并不存在于原文之中。比如，卢梭笔下的“自然障碍”，乃是自然状态中的障碍，在译文中则成了“数千百辈”的“暴君污吏”所致，等等。

再举一例（第1卷第2章）。

Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfans le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'état le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef

① 杨廷栋，《初刻民约论记》，载《路索民约论》，上海：文明书局，1902年。

②③④⑤⑥ 杨廷栋，《卢骚小传》，《译书汇编》，第一期，1900年12月6日，页81；页82。另见《忏悔录》（*Les Confessions*），dans：ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Vol. I, p. 295-312；页83。

⑦ 马君武，《足本卢骚民约论序》，北京：中华书局，1918年，页1。

⑧ 第1卷第6章：Rousseau, CS, p. 360；何兆武译文，前揭，页18。

n'a pas pour ses peuples. (何兆武译文: 全部的区别就在于: 在家庭里, 父子之爱就足以报偿父亲对孩子的关怀了; 但是在国家之中, 首领对于他的人民既然没有这种爱, 于是发号施令的乐趣就取而代之。)^①

夫国之兴与家之趣不同。父子之间, 慈爱出于天然。虽偶有一时不合。而互相眷顾。终有偿其失之一日。君则一是。始也不爱其民, 已居于上。民驱于下。作威作福。妄自尊大。而独自解曰, 民独子也。是亦悖理之甚者也。非特无益于民, 直谓之虐民而已矣。(杨译)

正如我们所见, 原文中的“发号施令”, 在杨译中成了“虐民”, 更有“作威作福、妄自尊大”等等发挥。读此译文, 无异于在读一篇声讨清政府暴政的宣言。译者的注意力更多集中于唤醒民众认清自己身处的环境, 而不是引介卢梭的思想理论。综观当时的社会背景, 我们不难了解杨译所充满的爱国情怀和革命氛围, 这却是卢梭原文所不具备的。话说回来, 在当时, 人人勉力于抨击一切传统道德, 批评一切专政制度, 杨廷栋的译本因此盛行一时, 不少中国学人也纷纷和唱起卢梭的颂歌, 乃至拿这位法国思想家来与黄宗羲相比:

今者卢梭之《民约论》潮涵浩然, 蓬蓬然, 其东来矣! 吾党爱国之士, 列炬以烛之, 张乐以导之, 呼万岁以欢迎之。(《论黄梨洲》, 《苏报》, 1903年)

蒋观云在《新民丛报》上发表《卢骚》一诗:

世人皆欲杀, 法国一卢梭。

民约昌新义, 君威扫旧骄。

力填平等路, 雪灌自由苗。

文字收功日, 余球革命潮。^②

柳亚子则在长诗《放歌》里写道:

卢梭第一人, 铜像巍天阍。

《民约》创鸿著, 大义群民昌。

胚胎革命军, 一扫秕与糠。

百年来欧陆, 幸福日恢张。^③

更不用说邹容在《革命军》中激昂澎湃的呼唤: 卢梭“大哲”的主张是“起死回生之灵药, 返魄还魂之宝方”, 革命者应当“执卢梭诸大哲之宝幡, 以招展于我神州土”^④。这些颂扬的文字, 大抵与杨廷栋有同样的笔调和意境。卢梭在这些不同作者的手笔里形成了一个同一的形象, 一个社会改革的先驱, 一个自由的革命者。

《社会契约论》的前两个汉译本均与日文有关: 前者由日本人译出, 后者则从日译本迻译。正如我们所看到的, 卢梭的民约思想在中江的译文里没有得到完全和忠实的呈现, 而在杨的译文里则更是得到与作者本意大相径庭的发挥。译文是否忠于原文, 似乎不是时人关心所在。从中江到杨的译文, 均为译者根据时局与自身思想需求的再创作。

马君武译本:《足本卢骚民约论》

1918年, 北京中华书局出版马君武所译《足本卢骚民约论》。此本以法文原文为底本, 并参考了H. J. Tozer英译本。在接下来的二十年间至少再版了8次。^⑤

在序言中, 马君武提到此前的两个译本。在他看来, 中江译本不完全(只含第1卷), 杨廷栋译本多谬误, “民约论之署名出现于中国十余年, 其真书竟至今不可得见”。^⑥事实上, 早在1906年, 马君武就于《帝民说》一文中指出译本的不足:

近中国译本无一语能道其义者。且全书无一段与原本符者。译者固不知卢氏所谓。读者亦不知译者所谓也。^⑦

说“无一段与原本符”, 未免有夸大之嫌, 但这一评价多少反映了实际情况。随着新译本的诞生, 马君武自视为第一个将卢梭真知引进中国的人: “今之真知卢骚入其真理于方醒之中国者, 乃自予始也。”^⑧

马君武的一个创举, 是用“帝民”(Souverain-peuple)二字来传译卢梭的民权概念(souveraineté du peuple)。他强调, 这是“卢梭最有力之言”。^⑨

予读西方政书, 每遇一名词焉。已数见不鲜。在西方为陈腐之学历。而既本之以挫弃军权, 改整政体, 为十九世纪革命潮之起源。今东方诸国, 沟犹惊儒, 初闻其说, 方将信将疑, 舌咋目眩, 或亦语之不详焉。此名词为何? 曰帝民。Souverain-peuple。此名词之发源极远, 而卢骚最详阐之……由是言之, 帝权为个人之总体, 个人为帝权之分子。故人民即帝王, 帝王即人民。不可离也。吾国旧政学家, 谓帝王为天之子, 为至尊。人民为庶民, 为小民, 为下民。呜呼, 渎褻至尊, 犯上作乱, 其罪盖不可胜诛也。^⑩

马君武为介绍“帝民说”的渊源, 不仅溯及柏拉图和亚里士多德, 还提到古希腊罗马的政制。他解释了亚里士多德的三种政制(君主制、贵族制和共和制), 称最

① 第1卷第2章: Rousseau, CS, p. 352; 何兆武译文, 前揭, 页6。

② 蒋观云, 《卢骚》, 《新民丛报》, 1903年, 第3号。

③ 柳亚子, 《柳亚子文集: 磨剑室诗词集》, 上海: 人民出版社, 1985年, 页10。

④ 邹容, 《革命军》, 北京: 华夏出版社, 2002年, 页60。

⑤ 笔者找的版本包括: 1927年12月第5版, 1933年3月第7版和1936年12月第8版。

⑥⑧ 马君武, 《足本卢骚民约论序》, 前揭。

⑦ 马君武, 《帝民说》, 《民报》, 1906年1月22日第2期, 页25-26。

⑨⑩ 马君武, 《帝民说》, 前揭。

佳政制当为：“主治者管制被主治者被治者亦管制主治者。而人民永宁矣。”^①

此外，他提到梅因（H. Le Maine）的《古代法》（*La loi antique*）：

梅因著一书。名古法律。其评卢骚曰，自一七四七年至一七六二年，实卢骚之著述时代。其书出而人群之知识丕变。自有历史以来，文人著书之势力未有若是其巨者。梅因诚能知卢骚者哉。^②

在《帝民说》中，马君武还两次直接援引了卢梭的原文。这两处引文均见于第1卷第7章：“论主权者”（马译为“论君主”）：

（1）[les particuliers] comme membre [s] du Souverain envers les particuliers et comme [membres] de l'état envers le souverain (Cf. CS, I, 7, p. 364)（个人者，帝权之一部分也，帝权者，国家之一部分也）（何兆武译文：对于个人，他就是主权者的一个成员，而对于主权者，他就是国家的一个成员）

（2）Le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent [n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur] (Cf. CS, I, 7, p. 364).（帝权非一私人，而以国中之个人组成之）（何兆武译文：主权者既然只能有组成主权者的各个人所构成，所以主权者就没有、而且也不能与他们的利益相反的利益）^③

20世纪初，言及民权，必提卢梭。然而，如马君武这般细致深入的评论，且又与卢梭文本紧密联系，却是难得。

那么，马君武的译文情况如何？接下来，我们以第1卷第6章“论社会契约”第9段为例，试比较前文提到的几种译本。卢梭在这个关键性段落中定义了“社会契约”的概念，并以斜体字重点标出：

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*（何兆武译文：因而，如果我们撇开社会公约中一切非本质的东西，我们会发现社会公约可以简化为如下的词句：我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。）^④

是故民约也者，提其要而言曰，人人自举其身与其力，供之于众用，率之以众意之所同然是也。（中江译文）

是故民约之旨，在个人举其身家权利，合而为一务，取决于公理，以定治国之法。国一日不亡，家一日不灭，世界一日不毁，则民约亦不可一日废，譬犹官之于骸不可须臾离者也。（杨廷栋译文）

民约之精义，又可简言之如下：每个人以本身及权利

举献于公意监督之下。全族合一而不可分。（马君武译文）

卢梭在此定义“社会契约”，后半部分内容是关键：*et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*我们作为一个整体，接受每一个成员，如同整体的不可分离的部分。换言之，我们所有人既平等承担社会契约所施加的义务，也平等享有社会契约所赋予的权利，没有人被排除在由此建成的社会秩序以外。

中江译文恰恰遗漏了这后半部分内容，由此造成的阅读效果是，强调人人服从公意，个人与群体之间的张力骤然消失，仿佛卢梭仅仅在劝戒个人利益应服从公共利益。透过中江译文，卢梭的社会契约概念俨然成了一种普遍意义的国家概念。

杨廷栋译文则没有忠实传译后半部分内容。他虽然用“官”（器官）与“骸”（人体）的关系来译“全体之不可分割的一部分”这层意思，却显然没有完全领会卢梭的原意，把整体与个体的关系，理解为国家与民约的关系，因此才有“国一日不亡，家一日不灭，世界一日不毁，则民约亦不可一日废”这样的离题之说。

与前两个译本相较，马君武译文的明显特征是简洁精审，也比较恰切地反映了原文意旨。虽然，“全族合一而不可分”这样的译法，并不能完满体现原文中整体与个体的关系。马君武的简洁文风偶尔会造成译文忽略卢梭原文中某些极为微妙的细节。再举一例。在开篇名言“人生而自由，却无往不在枷锁之中”之后，卢梭补充道：“自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”（*Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux.*）^⑤马君武的译文是：“有多人自谓为他人主，其实为大奴隶。”可以看到，马译忽略了原文中的比较时态表达法：“更是〔奴隶〕”。

也许因为这样，1936年，徐百齐和丘瑾璋在推出新译本的时候如此评价马君武的译文：“但可惜该译本无法使人认识庐山面目。”^⑥

其他译本

1. “兰士”的译本

1913年，上海《大同周报》刊登《民约论，又名政治之原理》，译者署名“兰士”。此次连载只有两期，即

①②③ 马君武，《帝民说》，前揭。

④ 第1卷第6章：Rousseau, CS, p. 361；何兆武译文，前揭，页20。

⑤ 第1卷第1章：Rousseau, CS, p. 349；何兆武译文，前揭，页4。

⑥ 徐百齐、丘瑾璋，《译叙》，《社约论》，上海：商务印书馆，1935年。

1913年5月4日和5月11日,内容仅含《译叙》、《目次》、《引言》(卢梭著)和第1卷前言(即第一章前的三段文字)。

在译叙中,译者反思辛亥革命,提出认识共和原理的重要意义,与1914年田桐重刊本的说法颇为接近:

国以数千年专制之古邦,一旦革独夫之命而施共和之政,除君主之毒而张民权之职。于是士夫额手称庆,奔走相告,曰,民国成立矣。共和告成矣。而共和先进之邦,方窃笑其侧竟有彼都之共和。若成则共和不复有价值之墟。噫嘻。为是言者,其睥睨我耶?其忠告我耶?吾国民可以知所自反矣。

民约论一书,法儒卢骚毕生精力之所寄而构成法国大革命之利器也。考法国丁十八世纪之末,暴主迭兴,黎民涂炭。自卢骚之民约论出,而民气大伸,遂覆王政而建共和。法国权利宣言书及宪法之制定,莫不奉为主臬焉。则是书之功,信不浅矣。虽后之学者于卢氏之学说多所质疑,然今之言统治权在国民者,犹莫不宗之。吾国历数千年之专制,一跃而挤于共和。初非有卢氏民约之理深入于人心,徒以民族之感情激动于其间。盖以清室之混乱,列强之侵迫,黎民厌故而悦新革命之业。因以易成,然民权之根本未坚,共和之基础焉固。则斯论之译,岂得以哉。^①

这个未完成的译本几乎从未被提到过。由于涉及卢梭原文的译文仅三段文字,很难加以评判。

2. 徐百齐和丘瑾璋的译本

1935年,上海商务印书馆出版《社约论》,这是徐百齐和丘瑾璋以G. D. H. Cole英文本为底本的新译。

该译本在台湾由台北商务印书馆重印:1965年2月初版,2004年再版,译者仅由徐百齐一人署名,并有沈清松的导读。

在1935年版的翻译前言中,两位译者援引了Dreyfus-Brisac的说法:“《社约论》是所有书中最多人说及,而最少人读过的”,并称此言尤适于中国。

两位译者尤其强调了翻译的难度:

《社约论》有些地方所以难懂、难译,可引英译者Cole的话来解释。他在《序言》里说:卢梭论“公共意志”比模糊不清还糟,简直是自相矛盾。真的,恐怕他自己心里对自己的见解都没有弄明白;故其论述中,总有相当的混乱和支吾。其中疑难,只好让读者自行探索。^②

由此,卢梭文本再一次被证明难以进入中国学人的视野之中。

3. 卫惠林译本

1944年,时值中日战争期间,重庆作家书屋出版卫惠林的新版《民约论》,此译本以Hatier-Paul Lemaire & Hachette法文版为底本。这个译本发行量有限。30—40

年代,由于卢梭的政治思想不再是当时社会运动的理论武器,人们似乎也渐渐把注意力转移到他的其他作品之上,比如论教育的《爱弥儿》、自传小说《忏悔录》等等。

4. 何兆武译本

1959年,法律出版社出版何兆武所译《民约论》。1962年,商务印书馆以《社会契约论》为标题再版,这个译本在1962—1982年间得到三次修订再版,并多次再印。直至今日,它依然是最通行的译本。

小结

关于卢梭,我们还能说些什么?

这位法国思想家在近代西学东渐史上的重要地位,还需赘言吗?2006年,《环球时报》联合中国社会科学院公布了一个“对中国近现代发展影响最大的50名外国人”名单,其中排在第一位的就是卢梭。不仅如此,《社会契约论》作为卢梭的第一代表作^③,得到了重点介绍。甚至有人声称,论及影响力,唯有马克思可与卢梭相提并论。^④

然而,综上所述,在《社会契约论》的早期译本中,中江兆民译本不仅“不完全”(马君武语),而且“行之不广”(杨廷栋语),杨廷栋译本“疵谬不能读”(马君武语),马君武译本“无法使人认识庐山面目”(徐百齐语)……

换言之,尽管一个多世纪以来《社会契约论》经得一译再译(平均每十年至少有一个新译本),国人至少在49年以前没有一个公认的“权威”译本。卢梭著作的汉译情况,由此可见一斑。而如施特劳所言:

哲学化思考首先且主要地在于倾听伟大哲人之间的交谈,或者更普遍更审慎地说,在于倾听最伟大的心灵之间的交谈,因而也在于研读那些伟大的书。……阻碍我们倾听……仅仅是一种令人遗憾的贫乏:我们不懂他们的语言,而且我们不可能学习所有的语言。^⑤

没有可靠译本,意味着不可能研读、理解伟大思想家的文本,因而也就不可能真正倾听伟大思想家的灵魂之声。然而,在没有可能接近卢梭文本的情况下,国人

① 兰士,《译叙》,《大同周报》,1913年5月4日第一期,页1。

② 徐百齐、丘瑾璋,《译叙》,前揭。

③ 《环球时报》:“影响近现代中国的五十名外国人”,北京,2006年7月28日,页17—24。

④ 参见Yang Shi,《Jean-Jacques Rousseau et les intellectuels chinois》(《让—雅克·卢梭与中国知识分子》),前揭。

⑤ 施特劳,《什么是自由教育》,载刘小枫、陈少明编,《经典与解释5:古典传统与自由教育》,北京:华夏出版社,2004年。

却受到卢梭思想的根本性影响,我们应如何理解这一悖论式现象呢?

说完翻译,再看有关卢梭的评论,笔者在此谨以梁启超和严复为例,这两位均是一个世纪以前那场“民约思想运动”中的领头人物,并且恰好站在了“敌对”的阵营里。

1901年《清议报》载梁启超《卢梭学案》,1902年《新民丛报》载《民约论巨子卢梭之学说》,就此开启了卢梭学说在中国的传播历程。这两篇文章实为一篇文章,只是换了标题而已。事实上,早在1899年的《破坏主义》中,梁氏即以意兴风发的独有笔调写道:

[欧洲近世匡国之国手,不下数十家。吾视其方最适于今日之中国者,其惟卢梭先生之《民约论》乎!是方也,当前世纪及今世纪之上半,施之于欧洲全洲而效;当明治六、七年至十五、六年之间,施之于日本而效。今先生于欧洲与日本既已功成而身退矣,精灵未沫,吾道其东,大旗觐觐,大鼓冬冬,大潮汹汹,大风蓬蓬,卷土挟浪,飞沙走石,杂以闪电,趋以万马,尚其来东。呜呼!《民约论》,尚其来东。①]

然而,我们已经知道,梁启超有关卢梭的这一意义非凡的文章,是对法国人福耶(Alfred Fouillé)《哲学史》中相关内容的直接抄录②。福耶生于1838年,任教于索邦大学和巴黎高师。《哲学史》1875年问世,1886年由中江兆民译成日文,不谙法文的梁启超当以日译为底本。除了删除原书篇末有关国家与宗教的内容(页388-389),以及增加若干个人按语以外,无论行文谋篇还是援引情况,这篇文章均与原著如出一辙。从文中,我们看不出梁启超是否真正读过卢梭的作品。③

正值人人鼓吹民约思想,有人却独发奇声,公开表明质疑态度。此人就是严复。1903年,严复把英国人穆勒·约翰的“自由论”(On Liberty)译成“群己权界论”,引来众议纷纭,此处不多赘笔,笔者仅在此摘引《群己权界论译凡例》中有关卢梭的一段批评:

卢梭《民约》,其开宗明义,谓斯民生而自由,此语大为后贤所呵,亦谓初生小儿,法同禽兽,生死饥饱,权非己操,断断乎不得以自由论也。④

1914年,严复更是写下了直接批驳卢梭的《民约平议》,他向学生熊纯如提到了自己撰写此文的意图:

昨梁任庵书来,苦督为庸言报作一通论。已诺之矣。自卢梭民约风行,社会被其影响不少,不惜喋血捐生以从其法,然实无济于治,盖其本源谬也。刻拟草民约平议一通,以药社会之迷信。⑤

在严复看来,民约思想不是中国社会的一剂解药,反而十分有害。然而,与梁启超情况相类,严复的这篇《民约平议》,同样抄录了西人的著述,即赫胥黎(T. H. Huxley)发表于1890年的《论人类的自然不平

等》。⑥ 赫胥黎文风略嫌冗沓,严复的文言文精炼得多,但两厢比较,无论谋篇、议论,还是观点、援引,均为一致。尤其第4章归纳卢梭民约思想的三条“大经大法”,与赫氏原文如出一辙。⑦ 这三条归纳规避了关键性的“公意”概念,历来很有争议。同样,从文中,我们也看不出严复是否真正读过卢梭的作品。⑧

可见,推崇也好,批评也好,双方都不再深究书的根本,这也是长期以来认识卢梭的通病:评传泛繁,却无解释深度的细读。卢梭在中国的译介情况,大概也反映了西学在中国的命运,政治环境和思想气候的影响往往胜过了学术思想本身的吸引力。伯纳迪在法文版《社会契约论》导读中的说法,很有代表性:

《社会契约论》成了一个象征。长期以来,它代表了人民专制对旧有制度的替代,犹如一面旗帜,象征主权和自由,在空中招展飘摇。……《社会契约论》和卢梭一起进了法国的先贤祠。它很快成了一座丰碑:人们观赏、羞辱或推崇它,但很少对它提问。⑨

在《变形记》第10卷中,奥维德讲了诗人俄耳甫斯如何把死去的妻子带出冥府,这个神话历来被视为思想创作的一个象征。在黑暗的深渊里,诗人(或哲人)带头往前走,身后是他所珍爱的妻子(他的作品),而他不能回头看,哪怕只是一眼。

笔者常想,一个世纪以来,几代学人岂非也是如此,在暗夜里往前走,往前走,而不能回头凝望他们千辛万苦引领而出的“俄瑞狄刻”?也许,作为后学我们有理由相信,反思前辈西学东渐得失的时候,已然来临。

(责任编辑 行之)

① 梁启超,《破坏主义》,《梁启超全集》,前揭,页349-350。

② FOUILLÉ, Alfred, *Histoire de la philosophie*, Paris, C. Delagrave, 1875, XVH-550 p., p. 375-389.

③ 参见 BASTID, Marianne, *L'influence de Jean-Jacques Rousseau sur la pensée politique en Chine avant la Révolution de 1911*, 载《卢梭研究》, t. 4, p. 132。

④ 王杖编,《严复集》,5卷本,北京:中华书局,1986年,卷1,页133。

⑤ 严复,《与熊纯如书15》,《严复集》,前揭,页614。

⑥ HUXLEY, T. H., *The Natural inequality of men*, in HUXLEY, T. H., *Collected Essays Vol. I. Method and Results*, Thoemmes Continuum, Facsim. of 1893, 4er édition (1er septembre, 2001), p. 290-335.

⑦ 严复,《民约平议》,《严复集》,前揭,页335; HUXLEY, T. H., 前揭, p. 304-305。

⑧ 参见狭间直树著,贺跃夫译,《中国人重刊“民约译解”:再论中江兆民思想在中国的传播》,载《中山大学学报论丛》,广州:中山大学,1991年,第6期,页149;戚学民《严复“政治讲义”文本溯源》,博士论文,北京:清华大学,2000年。

⑨ 伯纳迪,《卢梭的社会契约论》,前揭,页24。

谈马基雅维利的几个概念 ——依据《新的方式与制度》

贺志刚*

【摘要】曼斯菲尔德认为,马基雅维利的意图是为世界引入新的方式与制度,其新的方式与制度建立在获取的基础之上。获取不再是亚里士多德主张的维持道德的必要工具而成为目的本身,因而获取的压力或人主宰他人的欲望成为主导人的活动以及为他们的活动订立新的评价标准的事物。

【关键词】制度;获取;压力;virtù

中图分类号:B503.9 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0094-06

曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)所著《新的方式与制度》于1979年由芝加哥大学出版社出版,在2001年重印版的封底收有帕热尔(Anthony Parel)于1981年在《政治学理论》刊物上发表的评论选段。帕热尔写道,对一般学者而言《论李维》尽管在马基雅维利的著述中最有思想深度,却有可能是一本没有读懂的书。现在多亏了曼斯菲尔德,一切都可能会发生变化。^①

几个世纪以来无数学者力图对马基雅维利本人及其思想特征和著述意图准确地定位。

柏林(Isaiah Berlin)回顾长期以来有关马基雅维利的研究与认识,将各方的意见大致归为正面、中立与负面三种。第一种意见认为,马基雅维利告诫人们提防甚至抵制僭政,他是虔诚的基督徒、爱国者、内心充满痛苦的人文主义者、天才般的人物以及启蒙思想巨匠;持这种立场的有斯宾诺莎、卢梭、福斯科罗(Ugo Foscolo)、瑞奇(Signor Ricci)、瑞多尔菲(Marchese Ridolfi)、沃尔克(Father Leslie Walker)、克罗齐、黑格尔与恩格斯。第二种意见认为,马基雅维利奉行文艺复兴时期学人通常的做法向君主提供宝鉴;冷静客观地分析世界,保持政治与道德中立;作为时代一面镜子忠实地记录世事;奉行极端的现实主义,丢掉不切实际的幻想以及将国家视为一件艺术品;持这种立场的有吉尔伯特(A. H. Gilbert)、卡西尔(Ernst Cassirer)、汉考克(Keith Hancock)、培根、斯宾诺莎、辛格顿(Charles Singleton)与布克哈特(Jakob Burckhardt)。第三种意见认为,马基雅维利反对基督教及其所有原则并且为异端的生活方式辩护,他是引导善良的人们走向毁灭的魔鬼、不诚实的著述人和没有虔诚信仰的人、魔鬼的帮凶以及传授邪恶的

人;持这种立场的有根提里特(Innocent Gentillet)、赫特曼(François Hotman)、博丹、莎士比亚以及最近的马利旦(Jacques Maritain)和施特劳斯(Leo Strauss)。^②

杰米诺(Dante Germino)总结马基雅维利的研究现状,说道尽管在一些具体史实的问题上取得进展,但是在更大一些问题如马基雅维利思想的实质、意图以及他在政治思想史上的地位等方面的研究却与过去一样令人懊丧;最后他将懊丧用克罗齐说的一句话中表示出来:马基雅维利也许永远是不解之谜。^③

在这样的时候,评述《论李维》的《新的方式与制度》加入到西方学界马基雅维利的研究之中。曼斯菲尔德深入原著之中紧跟马基雅维利,对他表示的观点和引述的事例几乎逐点逐条地展开讨论和评述,而且梳理和突显马基雅维利思想的主要概念。曼斯菲尔德试图揭示马基雅维利的意图以及思想体系。马基雅维利的意图就是为世界引入“新的方式与制度”。“新的方式与制度”体现马基雅维利的现代思想,而其现代思想包括新的行为方式与规范、新的道德观念与标准、新的宗教信仰,新型君主和新的开端等等。这些部分地表现在如下马基雅维利思想的一些概念之中。

一、开端与创立者

马基雅维利开辟全书的前十章讨论城邦开端的问题。这个问题辐射整部的《论李维》,因此开端的寓意作者将会在整部著述中阐发,也就是说他会在随后的讨论中不断地返回到开端的话题。曼斯菲尔德认为,马基雅维利

* 作者简介:贺志刚(1958-),湖北恩施人,广东外语外贸大学商务英语学院教授。(广州 510420)

① Parel, A. J. Book Review [J]. *Political Theory*, Vol. 9, No. 2. California: Sage Publications, Inc., 1981, P. 273.

② Berlin, I. A Special Supplement: The Question of Machiavelli [J]. *The New York Review of Books*, Vol. 17, No. 7. New York: NYREV. Inc., 1971, P. 2-P. 6.

③ Germino, D. Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli [J]. *The Journal of Politics*, Vol. 28, Issue 4. Arizona: Arizona University Press, 1966, P. 795.

有意将自己著述的开端比作这里讨论的开端，暗示他要着手解决前面很多的困难，让读者接受自己引入的“新的方式与制度”。^①

马基雅维利在第一章第一个句子提出罗马城邦的起源、立法者和治理城邦的话题。作者最先提到雅典和威尼斯两个城邦。雅典建立起来得到提修斯的授权；威尼斯的建立却没有得到哪一个具体君主的命令，而是由罗马帝国衰败之后想要逃避战乱、摆脱新近出现的异族人日复一日骚扰的许多民族共同完成的。^② 这些自治的或君主治下的民族因疾病、饥荒或战乱所迫而离乡背井，寻觅一个新的处所，那么他们就成为自由的城邦创立者。^③ 另外一些城邦是建立在外殖民地，这些殖民地由共和国或一位君主向外派员建立起来，其目的是缓减国内人口压力，或者保卫新近获得的一个国家，或者彰显君主的荣耀，这类的城邦有佛罗伦萨和亚历山大城。^④ 作者提到罗马的始祖罗慕路斯（Romulus），认为罗马数个世纪维持自由而不腐败的地位不是由于她的土地多么肥沃，也不是由于她打了多少胜仗以及因此享有多大的荣耀，而是由于罗马享有罗慕路斯及其他人颁行的使得城邦居民生活在困顿之中的法律。^⑤

在城邦的开端时期人群中不能没有出类拔萃的创立者发挥作用。他们显示自己的才干在两件事情上。第一是选择城邦建立地点；第二是颁行法律。

马基雅维利表示，世人的活动或者由环境的压力驱动，或者由选择的意愿驱动，而且选择意愿的力量越小，人展现的才干则越大。^⑥ 因此，马基雅维利问道，创立者是否选择贫瘠之地建立城邦更好。在贫瘠之地人们就必须辛勤劳作，更少地贪图安逸，能够齐心协力，更少地内讧。在逆境中磨砺意志终成大事，或者在绝境中反败为胜的事例作者大量地使用。马其顿的菲利普（Philip of Macedon）、阿伽托克勒斯（Agathocles）以及很多同类人从最卑贱的出身或者无论从哪方面来看都是在运道艰难的境地崛起，统治一个王国或者有实力的国家；^⑦ 马尼利乌斯（Gnaeus Manilius）在与维伊人交战之时发现部分敌军闯入营区，于是把所有的出口关闭，将他们陷在其中不得出路。因此，维伊人拼命冲杀，竟然杀死马尼利乌斯，形势得以挽回。^⑧

作者的立场发生变化，马上又表示，……条件是世人满足于依靠自己过活，而不求支配他人。既然人要求得安全就必须具备力量，那么创立者就必须避免贫瘠之地而去丰腴富饶的地方生活。这里不再是选择意愿的力量越小人展现的才干越大的立场。作者的讨论和补充的那个条件曼斯菲尔德评论道：依据作者，本来在各种压力之间自由权衡作出的选择现在决定于最大的一种压力：人主宰他人的欲望。^⑨ 这种欲望表现在人们前往丰腴富饶的地方生活这个事实之中，是人在自然的馈赠面前滋生的欲望，因而也是人的本性给予人的压力。于是，创

立者带领人们到丰腴富饶的地方生活，但是问题随之产生：人们滋生安逸、懒惰之风。在这种情况下，创立者就制定法律杜绝安逸、懒惰之风，以人为制造的条件替代自然的条件，也就是说强迫人们接受现在的城邦所在地不能提供的困苦生活。^⑩ 在第3卷第16章，马基雅维利赞扬罗马实施的两项制度，一是让公民处于贫困状态，这样他们只是掌握有限的财富，不能腐蚀自己或者他人；一是将人们组织起来准备打仗，具体的做法就是长期将军队安置在城外，时刻准备应对可能出现的危险。^⑪

作者认为，在开端时期事物不像《圣经》宣示的那样完美，但是具备一些优秀的品质。这些优秀的品质作者在讨论开端的第1卷第1章以及讨论返回开端的第3卷第1章凸现出来，它们所指的应该是虔诚地信奉宗教（参见Livy第5卷第38章，作者指责世风日下具备执政官权力的护民官征战再也不依据乌卜的结果行事）、执行公正的国际关系原则（参见Livy第5卷第36、37章，作者记叙法比乌斯三兄弟破坏已有的各国交往法律）、敬重才能出众的人士以及颁行严酷的法律等等。正是凭借优秀的品质，开端时期的事物才首次得到声誉，才得到最初的发展；开端时期万物日新月异、生机勃勃，而人们心潮澎湃。^⑫

在马基雅维利为我们提供的城邦开端的图景里，我们看到人们出于一种基本的、“获得安全的欲望”或者自己建立城邦，或者在自己中间某个更有权威的人领导之下成事。城邦的创立者会利用自然环境的压力以及人的本性给予人的压力，即“人主宰他人的欲望”建立与以往散居各处、孤立无援的生活不同的城邦生活以及告别旧的方式与制度的新的方式与制度。

二、运道与制度

关于马基雅维利对运道的认识，斯金纳（Quentin Skinner）比较“君主宝鉴”派与马基雅维利的立场，提出如下的见解：他们都认为具备真正才干的君主在他的事业中永远不受命运摆布，但是前者对人的才干寄予过大的信心，认为唯有依靠人的才干一位君主才能指望压倒厄运，而后者认为运道操控一半的人类事务。^⑬ 杰米

①⑨⑩ Mansfield, H. C., *Machiavelli's Virtue* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, P. 57, P. 70, P. 71.

②⑤⑥⑦⑧⑪ Machiavelli, N. trans. by Christian E. Detmold. *Writings of Niccolò Machiavelli* 2 [M]. Boston: James R. Osgood & Company, 1882, P. 95, P. 103, P. 96, P. 259, P. 361, P. 371.

③④⑫ Mansfield, H. C., *New Modes and Orders* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, P. 29; P. 96; P. 299.

⑬ 斯金纳. 奚瑞森等译. 近代政治思想的基础 [M]. 北京: 商务印书馆, 2002, P. 193.

诺认为,即使在马基雅维利早期最激进的征服运道的观点中也有挥之不去的悲观情绪;就是具备才干的君主也会倒在运道脚下,因为人在自然压力之下,不可能“逃离自然的困境进入自由的王国”。^① 施特劳斯表示,他的运道属于准神学的事物,取代诸神的位置,与天空中飘散的智慧精灵相比威力更大;比如说,在《论李维》第1卷第56章命运之神不希望罗马人有所准备,防御高卢人的威胁,而当时智慧精灵曾经警告罗马人,却被命运之神否决。^②

曼斯菲尔德所作的评述与斯金纳得出的结论接近。在《论李维》第2卷第29章马基雅维利表示,既然罗马的力量那么强大、她的宗教信仰那么虔诚、她的制度那么严明都发生过那些事情,在没有上述品质的另外一些城邦更多地发生那些事情就不足为奇了。^③ 依据曼斯菲尔德,这就间接然而又清楚地表明运道的力量在人取得的成就包括宗教成就面前减弱了力量。^④ 曼斯菲尔德似乎赞同施特劳斯的见解,甚至更进一步,认为马基雅维利的运道是上帝的一种体现形式;他的运道达成目的采取的不是直接禁止人反对这个目的或者强迫人走开不要挡路的方式,而是蒙蔽人的心智的方式。但是曼斯菲尔德表示,我们还会看到,马基雅维利将运道改换面貌成为基督教的一部分,暂时赋予她神的力量,以便使得她不可避免地变成无足轻重的力量,采取的方法是让人们发现运道能够做的事情而且认清运道玩弄的以间接的方式损害人类利益的把戏。^⑤

在曼斯菲尔德的评述中,尽管运道已经占有神灵的地位,但是她的意图与运作方式已然在马基雅维利的掌握之中。因此我们见到一个比别处乐观一些的马基雅维利。他的乐观神情明确无误地在《论李维》的开篇之处表露出来:有了自由的城邦创立者,那么城邦的开端就决定了她的运道,而且我们能够知道创立者的才干多大,建造之物的命运如何。^⑥ 这个见解得到珀科克(J. G. A. Pocock)的支持,后者表示马基雅维利的运道不排斥人的才干,与人的才干形成呼应,而且给予它有利的回应。^⑦

依据马基雅维利,斯巴达的法律由其创立者利库戈一次性订立,维持国家稳定长达八百年;罗马并不享有头等的运道(列位先王意图建立的是一个王国而非共和国),她的开端不算完美,但是制度创立者没有完成的事情竟然因机缘而成就。^⑧ 那么,促使城邦制度走向完善的部分条件就孕育在常常不可预测的事件之中,其中有两次大的事件:塔尔昆国王的儿子塞克斯图斯强暴一个颇有地位的女子卢克西娅,受害者的亲属和民众在贵族青年布鲁图斯率领下前往罗马声讨国王的罪行,赶跑塔尔昆王朝,任命两个执政官取代国王,结果罗马便有了两个执政官和元老院共同行使国家权力。^⑨ 塔尔昆家族消亡之后不久,贵族就将胸中压抑的愤恨向平民发泄,恣意地加害于他们。一个叫做西克纽斯的人率领军队前

往距离罗马数公里的圣山,拒不接受元老院的出征命令,引起全城关于外敌入侵和兵变的恐慌。于是,元老院派人前往谈判设立护民官职位,选出五个护民官,^⑩ 结果平民作为权力一方形成制衡。

促成罗马走向完善的还有一些藏而不露的原因。作者讨论自由监督者应该由贵族还是平民担当的问题,认为监督者应该是觊觎守护之物的欲望更小的人。无疑,贵族有很强的支配欲望,而平民身上只有不受他人支配的欲望,但是平民中的躁动分子在担当护民官之后,还要求得到城邦一切重要的职位。作者将贵族划为“已有的”和维持的一派,而平民成为“没有的”和获取的一派。这里引起的一个问题是谁的权欲更大,是想要维持的人,还是想要获取的人。出乎意料,答案是想要维持的人;原因在于,人们似乎觉得自己所获之物并不牢靠,除非又有新的收获。^⑪ 这样,罗马走上了攻城略地和向外扩张的道路,最后成就了繁荣与强盛。这实际上是一个对外征服邻邦、应对运道造成的各种未知事件以及对内求得社会安稳与权力平衡的过程。为了向外扩张,罗马必须武装民众、忍受内部的动荡并且满足民众获得更大权力的要求。^⑫

这样,在罗马共和国制度之下还先后出现另外的一些制度,如独裁官决断制度、具备执政官权力的护民官行政制度、公民指控制度、向人民上诉制度以及十人执政团(the Decemvirate)执法制度等等。在评述马基雅维利有关罗马制度发展的见解时,曼斯菲尔德概括道,作者认为人的所有安排不论好坏应当归因于人依据(外在和内在)压力的要求或者以偶然性事件为背景而采取的行动。^⑬

三、动荡与和谐

罗马自驱逐塔尔昆王朝以后经历贵族与平民之间不断发生的冲突,冲突造成社会的动荡。例如,格拉古兄

① Germino, D. Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli [J]. *The Journal of Politics*, Vol. 28, Issue 4. Arizona: Arizona University Press, 1966, P. 814.

② 施特劳斯著. 申彤译. 关于马基雅维里的思考 [M]. 南京: 译林出版社, 2003, P. 336.

③⑧⑪ Machiavelli, N. trans. by Christian E. Detmold. *Writings of Niccolò Machiavelli* 2 [M]. Boston: James R. Osgood & Company, 1882, P. 307; P. 103; P. 108 - P. 109.

④⑤⑥⑬ Mansfield, H. C., *New Modes and Orders* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, P. 282; P. 283; P. 29 - P. 30; P. 36.

⑦⑫ Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1975, P. 188 - P. 194; P. 198.

⑨⑩ Livy, T. trans. by George Baker, A. M. *A History of Ancient Rome* [M]. New York: Peter A. Mester, Collins & Co., 1823, Book 1, Chapters 56, 58, 59, 60; Book 2, Chapters 32, 33.

弟(the Gracchi)实行的土地法在平民与元老院之间点燃仇恨的火焰,各个派别大动干戈,造成流血,或者“私下解决”,每一个派别都在寻求能够保护自己的领袖人物。^①因此,包括奎恰蒂尼(Guicciardini)在内的很多与作者同时代的人都认为,罗马共和国内部混乱不堪,仅仅因为有良好的运道和超强的军力才得以维持。^②马基雅维利不否认罗马占有良好的运道,但认为那是严明的制度和超强的军力产生的结果。他就动荡的问题阐发见解、也是与“很多人”的意见不同的见解。

马基雅维利认为,动荡发生的首要原因在于,人天性邪恶,无意为善,除非迫于压力而为之。^③贵族在塔尔昆国王在世时善待平民是因为国王存活于世对他们造成威胁,平民站到国王一边的可能性让他们感到恐惧,而在国王死后虐待平民则是出于他们天性的邪恶。其次,共和国存在贵族的性情与平民的性情。因此,在共和国不可避免地出现代表这两种性情的派别之争。不过,曼斯菲尔德提醒我们,作者讨论的派别之争表现在不同的性情之中,而非表现在人们对作为统治依据的公正理念表示的意见之中。^④自然而然,平民会滋生权欲,而这与贵族的权欲是对立的。但是,马基雅维利掩盖了民众的权欲受人操纵的情况,而平民宣泄权欲的一次事件使得西克纽斯成为护民官。

马基雅维利表示,自由民众身上的权欲很少对自由造成危害,因为他们的权欲或是源于遭受压迫之苦,或是源于受人欺凌之虞。应该有让民众宣泄权欲的办法,而“平民和元老院怒目而视、人们奔跑于街市、店铺关门、民众弃城而去”是每一个想要利用民众干成“大事”的城邦都应该采纳的;而且,从结果上看,自塔尔昆家族消亡到格拉古兄弟改革之间的三百年这段时期,动荡很少造成流放,也鲜有死亡发生;所以,不可认为它们带来了祸患,而且分裂了共和国。事实上只有八、九个人流放他乡。我们也不可“据理”用“混乱不堪”来描绘这个共和国,因为在此生活过众多才干出众堪称楷模的人物。楷模源于良好的教育;良好的教育源于严明的法律;严明的法律源于动荡。^⑤曼斯菲尔德指出,这一席话虽然掩盖了有才干的人可能造成动荡的事实,但清楚地表明制度井然这样的结果来自看似无序的状态。^⑥“很多人”犯的错误就是将结果与原因等同起来,尽管动荡是和谐的原因。珀科克认为,在马基雅维利展示的整个因果链中,良好的教育似乎发挥重要的作用,它减少了城邦冲突中的血腥,有助于政治制度渐进地完善,而在完善的过程之中冲突得以解决。^⑦

在马基雅维利看来,动荡的结果就是出现和谐的局面,其标志是制度建立起来。但是,他似乎忽略如下的情况:在十人执政团覆亡之后,它的首脑阿丕乌斯(Apius Claudius)接受审判,要求按照法律给予的权利向人民上诉,但是平民领袖弗吉尼乌斯(Verginius)说道,既

然是他自己践踏了这项权利,因此不配得到它。随后出现日复一日的指控贵族的事件,弄得贵族人人自危。^⑧曼斯菲尔德评述说,作者关心的是一项有实效的真理,也就是要一次性地造成伤害,而不是在以后没完没了地给予人以痛苦,以便谋取派别的利益。^⑨因此,源自城邦派别之争的结果不一定建立在公正的理念之上;而和谐也不一定是所有人都享受的事物。

四、Virtù 与新型君主

Virtù 在马基雅维利的著述中是一个含混不清的概念。斯金纳在其译著《君主论》后部的“《君主论》词汇说明”中表示,除了有时将这个词处理成与“邪恶”对立的“道德”或者“善良品质”和“美德”之外,更经常地将它转译成“能力”、“技能”、“能量”、“决心”、“力量”、“活力”、“勇气”或者“坚毅”。^⑩从另一方面看,作者在至少十种意义上使用“virtù”。斯金纳认为,在一些具有明显的道德意义的问题上,马基雅维利有时是以纯技术的方式发言的。^⑪在《论李维》第3卷第10章,敌视平民的贵族科瑞欧拉努斯遭到放逐后到伏尔奇集合一支军队“向他的公民复仇”,返回罗马。马基雅维利转述李维的话说道,罗马共和国的壮大更多地得益于军队统帅而非其部队的 virtù,原因在于伏尔奇人打胜仗只是在他们任用科瑞欧拉努斯担当军队统帅之时。^⑫在这个事关爱国与叛国的十分敏感的道德问题上,作者以一种冷静和客观的语气讨论,而且使用一个既有道德的意义又有多种与道德无涉的技术意义的 virtù,这即使不算公然背离道德原则,也是对这种原则,甚至对读者判断力的嘲弄。施特劳斯表示,这种朦胧隐晦对于马基雅维利表示他的学说是必不可少的;它之所以不可或缺,是由于一个事实:在他的策划之下,读者就要被诱导,从对美德的普通理解,上升到南辕北辙、截然相反的理解那里去。^⑬

那么,我们应该如何理解马基雅维利的 virtù 呢?珀

①③⑤⑧⑫ Machiavelli, N. trans. by Christian E. Detmold. *Writings of Niccolò Machiavelli* 2 [M]. Boston: James R. Osgood & Company, 1882, P. 176; P. 104; P. 106; P. 191; P. 364.

②⑦ Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1975, P. 195; P. 196.

④⑥⑨ Mansfield, H. C., *New Modes and Orders* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, P. 43; P. 43; P. 138.

⑩ Skinner, Q. Notes on the vocabulary of *The Prince* [J]. *The Prince*. Cambridge University Press, 1988, P. 103.

⑪ 斯金纳. 奚瑞森等译. 近代政治思想的基础 [M]. 北京: 商务印书, 2002, P. 217.

⑬ 施特劳斯著. 申彤译. 关于马基雅维里的思考 [M]. 南京: 译林出版社, 2003, P. 55.

科克从马基雅维利的《君主论》第18章借用一个比喻，说他的 *virtù* 展现狮子的凶残和狐狸的狡猾两种品质。^① 曼斯菲尔德从更基本的层次入手，提出他的答案。

马基雅维利在《论李维》第2卷第8章写道，罗马人有过三次非常危险的战争，其中前两次与法兰西人开战。作者表示，为了赢得战争罗马人必须具备很大的 *virtù*，而他们的帝国后来毁于类似的几个民族则是因为他们失去 *virtù*。^② 相应地，与罗马为敌的民族也必须具备很大的 *virtù*。依据马基雅维利，李维提供了战争的两个原因，一是意大利有甘甜的水果和醇香的美酒；一是法兰西的人口增长，促使他们不得不寻求新的土地以供两个国王统治，这两个国王就率领他们前往西班牙和意大利。^③ 曼斯菲尔德表示，在作者看来罗马人与法兰西人都承受着压力，只不过为了权欲而战的人克服了饥饿的压力，在做着防御而非进攻的事情；为了生存而战的人饥肠辘辘，所以攻城略地杀戮其它的民族和获取他人的国家。凭借 *virtù*，罗马人战胜由窘迫的环境压力驱使而来的民族；不过，既然他们自己的权欲使得他们起而抗击这些民族，而仅仅想要生活在“安宁”之中的愿望又不可能使他们避开危险，所以他们身上的克服压力的 *virtù* 必须理解为是受到这种压力主导的，^④ 也是与处于压力同一边的 *virtù* 形成一定关联的。那么这种 *virtù* 又是受什么主导的呢？受获取压力的主导。

曼斯菲尔德在另一处地方还讨论了 *virtù* 与压力的关系：马基雅维利的 *virtù* 除去自然的或上帝的仁慈作为信念的基础，而代之以压力、获取的压力作为更可靠的基础。^⑤ 这种新的基础至少有如下两个特点：

一、它不再让传统宗教和政治哲学赞扬的美德保持过去的形态而是改变或替换它们。罗马人应卡普阿人的请求出兵打败萨莫奈特人，然后留下两个军团驻守卡普阿，防止萨莫奈特人有新的进犯。马基雅维利评论道，在这样的事情面前应该慷慨地施以援手，而且古时的事例表明对邻邦越多地显示慷慨，越少地表露侵占他们土地的欲望，那么他们就更容易投入我们的怀抱。^⑥ 这里的“慷慨”显然是一种以获取为基本考量的道德品质。在《君主论》第17章，作者谴责慷慨的统治者，认为要博得慷慨之名就必须花费巨大，耗尽国家的资财，到头来被迫加重税收，巧取豪夺，为世人痛恨；相反，背上吝啬恶名的君主因为有足够的金钱用于防卫，无须横征暴敛，人们最终会认为他是慷慨的君主。^⑦ 这里，吝啬成为慷慨。

二、它忽略一些传统美德而重视对立的品质。斯巴达国王在与马其顿人交战时钱粮耗尽，而且开小差日增，于是决定在战场碰运气，倾其兵力一战结果战败。作者说道如果斯巴达国王再能苦捱几天等到亚历山大的死讯传来，就可以不战而胜。^⑧ 这是作者少见的劝导人们奉行克制美德的例子。在《论李维》中读者更经常见到的

是作者赞扬过度品质。在第1卷第9章，作者提到罗慕路斯先杀死自己的兄弟，后又杀死与其共享王权的泰提乌斯（Titus Tatius）的事例，认为这样的事情智者不会怪罪，因为凡是增进共同利益而非一己私利，就应当单独行事。在《论李维》第3卷第49章，马基雅维利似乎信手拈来罗马共和国惩罚方式中的什一处分法，也就是在全体士兵中以抽签方法确定在十人之中处死一人，而无论此人是否犯罪；认为这种惩罚可以比作高明的医生开出的妙方，受罚者只能哀叹自己倒霉，未受罚者则害怕下一回轮到自己，就会力戒犯错。^⑨

曼斯菲尔德认为，从作者关于 *virtù* 与压力的讨论看来，二者之间呈现出越来越紧密的关系。在第1卷第1章他表示，选择意愿的力量越小，人显示的 *virtù* 越大，随后在第1卷第3章又说道，人们根本不能很好地工作，除非处在压力之下；在第2卷第12章他表示，压力产生 *virtù*；最后在第3卷第12章又说道，“…意识到这种压力的 *virtù*…”。在这个过程中压力由 *virtù* 的支撑物演变为它产生的条件和制造者，最后成为 *virtù* 本身。这里我们就看到，马基雅维利对立于亚里士多德及其传统，抛弃了道德的基础：选择。^⑩

新型君主是夺取城邦最高权力的新任君主，^⑪ 尽管新任君主不一定是新型君主，因为前者含有世袭的或自然的君主在内。在《君主论》的二十六章中作者拨出十章从新型君主产生的条件（困苦环境和不值得炫耀的出身等）、具备的品质以及完成的业绩诸多方面讨论了新型君主。依据曼斯菲尔德，《论李维》第1卷第25至27章讨论新型君主具备的几项主要品质与完成的业绩。当然，关于新型君主作者还留有很多章节讨论，尤其见于第3卷第1至15章的讨论。

第一，新型君主行欺骗之事。作者在《论李维》第1卷第25章说道，想要在城邦革故鼎新的人有必要至少保留旧的统治方式的遮蔽物，以免民众觉得改革者改变了制度。^⑫ 比如说，保留祭祀王的称号，将他供奉在一个有名无实的岗位，让他管理“祭祀”事务。民众对祭祀感到满意，因为只有王者才能够主持祭祀仪式。曼斯菲尔德评论道，这个事例将保留遮蔽物的目的从宽慰旧制度的朋友改换成取悦于新制度的拥护者。^⑬ 这里有一

①⑪ Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1975, P. 194; P. 76.

②③⑥⑧⑨⑫ Machiavelli, N. trans. by Christian E. Detmold. *Writings of Niccolò Machiavelli 2* [M]. Boston: James R. Osgood & Company, 1882, P. 246; P. 247; P. 284; P. 251; P. 430; P. 154.

④⑬ Mansfield, H. C., *New Modes and Orders* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, P. 211 - P. 212; P. 99.

⑤⑩ Mansfield, H. C., *Machiavelli's Virtue* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, P. 15; P. 16.

⑦ Skinner, Q. Notes on the vocabulary of *The Prince* [J]. *The Prince*. Cambridge University Press, 1988, P. 56.

个不曾明言的条件：一些普通公民或者地位低下的人通过不合法的手段登上大位，他们没有继承的资源可供支配，因此不利用隐蔽的力量或者说不行欺骗之事则没有成功的希望。《论李维》第3卷第2章讨论的罗马共和国自由之父布鲁图斯的事例更加典型。为了避免自己像哥哥一样遭到国王的杀戮，也为了积蓄力量解放祖国，他把自己装扮成一个白痴，去除国王的戒心。^①

第二，新型君主使用过度的或者给人留下刻骨铭心印象的手段。作者在《论李维》第1卷第26章提到马其顿的菲利普像牧羊人驱赶羊群一样使人们从一个地方迁徙到另一个地方，认为这是有违人性的事情，任何人都避之不及，甚至都愿意做一介平民，也不愿做这种涂炭生灵的君主；但是，因为使用了这样的残酷手段他从小国的国君成为全希腊的霸主。^② 还是同一个布鲁图斯，为了维护共和国的自由审判自己的几个阴谋恢复塔尔昆王朝的儿子，判处他们死刑，并且亲临刑场监督执行。^③ 在《君主论》第7章，瓦伦蒂诺公爵博尔贾（Cesare Borgia）将滥施酷刑因此激起民愤的奥科（Remirro de Orco）推到广场处死，让民众目睹他那被劈成两半的身体加上血染的木桩和利刃，感到满意而又惊骇。^④

第三，新型君主从事革故鼎新的事业、创立新的宗教和树立新的行为标准。作者在《论李维》第1卷第26章表示，新型君主必须重新建立所有的东西，这就是建立带有新的名称、新的权力以及新的人员的新的统治，其产生的结果包括大卫成为国王时做成的“叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去”以及摧毁旧邦，修筑新城；另外，任何官职、制度、地位和财富都是那些拥有它们的人要承认来自于“你们”的东西。^⑤ 曼斯菲尔德认为，作者引用《圣经》里的一句话，又在这段话里将上帝的意图处理成某个人间国王的意图，这是马基雅维利采取的一种惊人的方式，为的是表明新型君主必须效法而非服从上帝。^⑥ 可以认为，既然“你们”作为新型君主已经成为提供一切事物的来源，那么“你们”就不再依赖外部事物，或者说不再依赖运道，“你们”具有神灵的地位以及宗教创立者的地位。

新型君主应具备的另一种品质作者在接下来的讨论中让我们知晓。在《论李维》第1卷第27章，马基雅维利嘲笑僭主巴格里奥尼（Giovamgalo Baglioni）能够犯下强占自己的妹妹，杀死自己的表兄和侄子的罪行，却在教皇只带着一个卫兵前来问罪之时魂飞魄散，竟然束手就擒，没有做出一举消灭教皇和随后到来的全体红衣主教这等大恶的事情。作者继续写道，从这样的怯懦之中我们可以得出结论：世人不知道如何做得完全地坏或者完全地好，而且即使一项恶行之中蕴含伟大的品质（比如说这个僭主的行动有可能清除教会很多腐败教士），或者说在一定意义上是高尚的，他们也不能为之。^⑦ 显然，马基雅维利认为，作为创立者的新型君主应不受世俗的善恶标准束缚，而应依据自己的判断采取行动，做出哪

怕是完全坏的事情，为自己赢得永久的声名，成为人们效法的楷模。

各位学人在马基雅维利的研究领域产生的意见分歧似乎源于他们对马基雅维利的道德与政治有不同的阐释。依据柏林，克罗齐等人认为的马基雅维利的政治与道德彼此分离、各自为一套自主系统的见解掩盖了如下的事实：既然人生活在社会之中，社会的目的就是衍生其它价值的最终价值，而政治是在城邦生活的艺术；柏林认为，马基雅维利没有将道德与政治分割开来，不过他的道德不是基督教的道德，而是伯里克勒斯、西皮奥，甚至是瓦伦蒂诺公爵的道德，其建立的基础是，承认统治者需要以欺诈与暴力实施统治，而且认为使用二者属于平常的事情；如果有需要就可以使用它们。^⑧ 杰米诺表示，马基雅维利将道德分为“责任道德”与对立的“意图道德”，认为依据纯粹的良心行事而不仅行动会对人们产生什么结果是政治上最没有理性的事情；政治不是在善与恶之间而是在邪恶的不同程度之间作出选择的事情。施特劳斯在其所著《关于马基雅维利的思考》的“引言”第一个句子中写道，马基雅维利传授邪恶，其学说是无视宗教原则的不道德的学说，从根本上颠覆政治思想和道德思想的传统。^⑨ 依据曼斯菲尔德，马基雅维利引入“新的方式与制度”，成为开现代思想之先河的人，^⑩ 其新的方式与制度建立在获取的基础之上。获取不再是亚里士多德主张的维持道德的必要工具而成为目的本身，^⑪ 因而获取的压力或者人主宰他人的愿望成为主导人的活动以及为他们的活动订立新的评价标准的事物。

如果马基雅维利是文艺复兴时期少有的文笔流畅、思路清晰的学人^⑫这一事实能够成立，在有关马基雅维利的思想、意图以及马基雅维利在政治思想史上的地位等等问题上出现的意见分歧无疑指向如下的事实：提出不同意见的人持有不同的道德和政治立场，并试图向他人显示人在如何生活，或者告诉他人人应该如何生活。

（责任编辑 胡 城）

① Livy, T. trans. by George Baker, A. M. *A History of Ancient Rome* [M]. New York: Peter A. Mester, Collins & Co., 1823, Book 1, Chapter 56.

②③④⑤⑦ Machiavelli, N. trans. by Christian E. Detmold. *Writings of Niccolo Machiavelli 2* [M]. Boston: James R. Osgood & Company, 1882, P. 156; P. 325; P. 25; P. 155; P. 157.

⑥⑩ Mansfield, H. C., *New Modes and Orders* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, P. 99; P. 8.

⑧⑫ Berlin, I. A Special Supplement: The Question of Machiavelli [J]. *The New York Review of Books*, Vol. 17, No. 7. New York: NYREV. Inc., 1971, P. 7-P. 9; P. 1.

⑨ 施特劳斯著. 申彤译. 关于马基雅维里的思考 [M]. 南京: 译林出版社, 2003, PP. 1, 73.

⑪ Mansfield, H. C., *Machiavelli's Virtue* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, P. 14.

胡塞尔的起源观初探^{*}

——从现象学还原与先验构造的关系入思

李云飞^{**}

【摘要】文章以现象学“相关性先天”论题为切入点,借助“纯粹现象”概念在现象学思义开端处所具歧义性的考察而导向现象学还原之本性的探讨。具体的讨论分别着力于对“相关性先天”论题和明见性概念的构造性阐释,藉此,揭示现象学还原与构造观念的内在关联,凸显出先验现象学向最终起源回溯的运思路向。

【关键词】起源;现象学还原;构造;相关性先天;明见性

中图分类号:B516.S2 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0100-06

胡塞尔晚年曾用“之之状”来形象地隐喻其整个现象学的运思轨迹,宣称自己在哲学上是一个真正的开始者。哲学家的这种自身理解与其对现象学还原本性的认识相关。在胡塞尔那里,现象学还原并非通常所理解的那样,纯然是一种方法性的道具,仿佛一旦实行以后即可一劳永逸地弃之于身后似的,毋宁说,还原与现象学的哲学决断有关,在自身中即含有现象学基本问题的展开线索。随着现象学自身思义的展开,其整个运思轨迹呈现出一个奇特的循环,一方面,还原为现象学的运思赢得了起跳点,只有通过还原的实行,现象学的基本问题才能从自然态度的内在束缚性中凸显出来,以至于“对整个现象学的理解取决于对这个方法的理解,只有通过它我们才能获得现象学意义上的现象”^①;另一方面,只有在还原的实行过程中才能明察还原的本质,似乎关于还原的理解重又取决于现象学的基本问题的展开,以至于“现象学还原本身只能是按阶段地展示它的意义,它的内在的必然的要求,以及它的有效范围。……现象学还原为了获得它的整个视域,需要一门‘现象学还原的现象学’”^②。显然,这一奇特的循环被归之于现象学运思的本性,这是胡塞尔“之之状”的隐喻和“初学者”的自况中所蕴藉的真意。

本文试图从胡塞尔的“相关性先天”(Korrelation-sapriori)论题切入,通过追踪“相关性先天”论题的开展线索,具体探讨还原与构造的内在关联,藉以澄清先验现象学向最终起源回溯的运思路向。

一、现象学还原与“相关性先天”论题

“哲学作为严格的科学”的理想支配着胡塞尔一生的哲学思考。与自然科学的精确性理想相对,作为“严格的科学”,哲学要求一种“最终的奠基”:“哲学应该是由认识者对他的认识成就进行普遍的最高的和最后的自身思考、自身理解、自身辩护而来的认识,或者说,哲学应该是绝对证明自身正当的科学,而且应该是普遍的科学”^③。按照这种“最终的奠基”的观念,哲学只能从最终的论证中或最终的自身负责中产生,它不承认任何未经充分论证和彻底的自身辩明的东西,任何未经探究的、述谓性的或前述谓性的自明性都不能作为它的认识基础。哲学如何才能满足这种要求或实现这种目标呢?胡塞尔给出的方案是“回到实事本身”:“我们要回到‘实事本身’上去。我们要在充分发挥了的直观中获得明见性”^④。于是,直观明见性(Evidenz)作为“一切原则的原则”得以确立:“任何本原(originär)给予的直观都是认识的合法源泉,在直观中本原地展现给我们的东西都可作为自身被给予之物接受下来,但仅仅是在它们自身给予的范围内……每一理论只能从原本的被给予性中获得其真理”^⑤。

但在哲学上遵循直观明见性原则意味着什么呢?按照

* 本文系广东省哲学社会科学“十一五”规划课题“论胡塞尔的‘被动综合’问题与先验现象学的可能性”的阶段性研究成果之一,项目批准号:06C11。

** 作者简介:李云飞(1968-),男,安徽省天长市人;南方医科大学人文社会科学学院讲师,哲学博士,研究方向:现象学。(广州 510515)

① Edmund Husserl, *Husserliana IX*, Martinus Nijhoff 1968, p188.

② 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆,2001,第295页(黑体部分是本文作者所作的强调)。

③ 胡塞尔:《第一哲学》(下卷),王炳文译,商务印书馆,2006,第42页。

④ 胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社,2006,第7页。

⑤ 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,1996,第84页(译文参照原文略作改动)。

胡塞尔的观点，明见性不同于笛卡尔那里的清楚明白的感受，而是指“直观的、直接和相应地自身把握的意识，它无非意味着相应的自身被给予性”^①。因此，明见性是关于原初之物的自身显现，它无须论证和辩明，一切论证和辩明都以它为前提。遵循直观明见性原则，要求我们保持在其自身显现和自身展示中观察对象，亦即从被给予的对象与其本原的、主观的被给予方式的相关性中获得关于对象的认识，因为只有这种本原的被给予方式才是意识原初所具有的东西，我们不可能越过这种对象在其中显现的被给予方式观察对象、获得关于对象的经验。正是在这个意义上，胡塞尔把这种处于自身显现中的自身显现者，亦即在其被给予方式中显现的对象称之为现象，而关于这种纯粹显现的现象的学说则名之为现象学。

然而，什么才是“回到实事本身”口号所要求回到原初之物呢？明见性原则仅仅从形式上规定了现象作为在其自身中的显现者的特征，它仅仅表达了一种单纯的要求，而除了这种单纯的要求之外，我们对于明见性的实事内涵还一无所知。“回到实事本身”，亦即回到作为纯粹在其自身中的显现者的现象，并没有为我们预先规定出现象学的可能课题，也没有为我们确定可被标识为实事的特殊的对象领域。因此，为了达到纯粹在其自身显现中的显现者，获得对现象之具体内涵的规定，就必须借助某种严格的程序和方法，以便从一切可能的被遮蔽性中剥离出真正的原初之物，这种严格的程序和方法就是现象学还原。

现象学还原首先是在“悬搁”的意义上被引入的。在自然的生活中，对于事物的理解以世界的预先被给予性为前提，胡塞尔称之为“自然态度的总设定（Generalthesis）”或“世界的存在信仰（Seinsglaube）”。现象学的明见性原则所要达到的是原初之物的自身被给予性，因此，原初之物的被遮蔽性本质上是指自然态度中对事物的预先被给予性、亦即自在存在性的理解。作为现象学还原的最初步骤，悬搁从自然态度的生活中剥离出存在信仰，世界不再具有其在自然态度的生活中的那种预先被给予性和自在存在性，毋宁说，通过现象学悬搁，我把世界还原到其在我这个实行悬搁的旁观者之纯粹的意识生活中的显现，同时，我把自己理解成具有其本己的纯粹意识生活的“纯粹自我”。这表明，世界现在纯粹作为赋予它以存在意义的我的纯粹意识生活的相关物而落入我的视线之中，对于这个“纯粹自我”来说，世界及其自然的生活经验只是为我存在、对我有效的现象。因此，悬搁开启了一个纯粹体验的领域，胡塞尔称之为先验主体性。先验主体性并不是一个与世界无关的领域，悬搁只是将世界的存在信仰与世界的自身显现剥离开来，因此，正确地理解起来，悬搁不是世界的排除，而是在超出自然态度的层面上重新赢得世界：“世界本身不再是绝对的，可靠地和绝然地被给予我们的不是它的自在，而是它与感知的相关性是绝对

地被给予的”^②。这表明，原本在自然态度中作为一切世间问题性之发问前提的世界现在是作为现象学的基本论题得以开显。对此，胡塞尔明确说道：“借助悬搁，哲学家的目光实际上才变得自由了，主要是从最强有力的，最普遍的，同时又是最隐蔽的内在的束缚中解放出来，也就是从世界的预先被给予性中解放出来。在这种解放中，并且借助这种解放，世界本身与对世界的意识之间的、自身绝对封闭和绝对独立的普遍相互关联，就被发现出来了”^③，他声称“自己的毕生事业都受到系统阐明世界与世界的主体给予方式的相关性先天的任务的支配”^④。正是在这个意义上，克劳斯·黑尔德（Klaus Held）正确指出：“关于客观对象与本原的、主观的被给予方式之间的相关问题构成胡塞尔思维的内在开端”^⑤。

二、起源的观念：“相关性先天” 论题的构造性解释

现象学将世界与世界的主体给予方式之“相关性先天”开显为基本论题，但由此我们尚不能对世界与先验主体性之间的关系做出最终的确定。诚然，通过悬搁，我们突进到纯粹现象的领域，但从“世界只是为我存在、对我有效的现象”的还原结论中，我们尚难以明确规定“纯粹现象”的存在性质。作为“纯粹现象”，世界与它为其存在、对其有效的主体之间的关系仍是悬而未决的。罗曼·茵伽登（Roman Ingarden）指出，胡塞尔在“相关性先天”问题上的这种不确定反映在他对“为我（für mich）”和“源于我（aus mich）”这两个表述常常不加区分的使用上^⑥。譬如，在《笛卡尔式的沉思》中，我们可以读到：“这个客观的世界，它为我存在着，总已为我存在并总将为我存在，连同其所有的客体任何时候都能够为我存在，也就是说，它从我自身中，从作为先验自我的我中获得其总是为我拥有的完整意义和存在有效性”^⑦。诚如保罗·利科（Paul Ricoeur）所敏锐地觉察到的那样，在胡塞尔的“为我（für mich）的世界存在”与“源于我

① 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社，2007，第50页。

② Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, 1970, p131。

③④ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001，第183页；p202。

⑤ 胡塞尔：《现象学的方法》，克劳斯·黑尔德编，倪梁康译，上海译文出版社，2005，第11页。

⑥ 参见茵伽登关于《笛卡尔式的沉思》的批判性评论，载于：Edmund Husserl, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff 1973, pp208-210。

⑦ Edmund Husserl, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff 1973, p65（黑体部分是本文作者所作的强调）。

(aus mich)的世界存在”这两个表达之间存在着本质的区别,二者之间隔着一重“形而上学的决断”^①。然而,尽管有这种表述上的含混,胡塞尔仍然在方法论上迈出了决定性步骤,而并非像利科所说的那样:“这种在为我与源于我之间的摇摆是《沉思》整个进程的特征”^②。因为《第四沉思》开篇即就这种“为我”的性质发问:“什么具体构成这种为我存在(Für-mich-sein)呢”^③?胡塞尔认为,只有通过构造性研究才能具体规定这种“为我存在”的性质。在他看来,作为悬搁的成就,“为我的世界存在”仅仅表明了所赢得现象的纯粹性,尽管这种纯粹性是现象学上的纯粹性,但还不是先验意义上的纯粹性^④。现象在先验意义上的纯粹性的获得只能是先验-构造的思考的结果,只有通过先验-构造的思考,才能揭示出纯粹现象源于先验的意识生活的被构造性质,才能作为先验的意识生活的相关项存在于先验主体性之中,最终,从“为我的世界”的理解过渡到“源于我的世界”的认识。

现在的问题是,这种“从‘为我的世界’的理解过渡到‘源于我的世界’的认识”对于我们展开“相关性先天”的论题究竟意味着什么呢?

乍看起来,“世界与世界的主观给予方式之间的相关性先天”仅仅意味着,意识是关于世界的意识,世界只显现为意识的世界。因此,尽管表达了世界与先验主体性之间的一种交互依存性,“相关性先天”的表述中所存在的歧义性仍是显而易见的,因为这既可以指“世界为我而存在”,也可以指“世界源于我而存在”。因此,我们单从悬搁所确立的“相关性先天”论题本身尚不能确定胡塞尔的哲学立场。遵循“每一种对象类型都有一种相应的意识类型”这种“相关性先天”原则,我们完全可以将自己限制在纯粹描述特定的对象类型之特定的显现方式的范围内,这种“纯粹描述”的研究本质上从属于意识与对象的外在相关性,亦即把它们看作两个不同区域之间的关系。而这不可能导致任何真正的哲学结论,因而与现象学具体展开“相关性先天”论题的目标相悖。对此,胡塞尔有着明确的认识。在《形式逻辑与先验逻辑》中,他曾这样说道:“诚然,自笛卡尔以来,所有能为自我所想象物之于其意识生活的普遍的关涉性作为一个哲学的基本事实业已得到普遍的承认,尤其在近来重又引起了广泛的讨论。但对此实行自上而下的哲学思考是无用的,这种哲学思考仍以如此精巧构思的思想织物遮蔽它,而不是探究其广袤的具体性,使它在哲学上产生丰硕的成果”^⑤。这表明,“相关性先天”论题并非为现象学所独具,但传统的考察往往停留于“自上而下”的形式规定,无论是笛卡尔所代表的“先验的实在论”,还是康德代表的“先验观念论”,胡塞尔统称为独断论的解决方案,它们本质上仅仅停留于对象与意识之外在相关性的考察,因此尚不

足以揭示“相关性先天”论题的具体内涵。现象学“相关性先天”论题的独特性恰恰在于,他试图致力于一种“自下而上”的解决方案,以便从对象与意识的内在相关性出发具体展开“相关性先天”的本质内涵。为此目的,胡塞尔明确要求,现象学思义者从一开始就必须澄清:“所有能够为他存在的东西——无论是这还是那,因而作为对他能够具有意义和有效性的东西——都必然以一种本己的、与这种存在者之特殊性相应的意向成就形式被他意识到,都必然从一个本己的意义给予(Sinngebung)中产生”^⑥。我们将看到,正是这种对“为我之物”之本性的澄清将胡塞尔引向一种哲学的决断,亦即引向一种先验起源(Ursprung)的观念。

从《观念I》§47起,胡塞尔用整整三节的篇幅试图达到这样一个结论:意识可以脱离实在世界被想象,但实在世界却不能脱离意识被想象。其目的是要表明,作为纯粹的体验领域,意识的存在无需实在世界的存在为条件,它以自身为根据,因而是绝对的;而实在世界则完全依存于意识,它只是“一种意向的存在”,对于意识来说,它仅具有“第二性的和相对的存在意义……这种存在首先为我们存在,其次才在其自身中存在,也就是说,只有在与前者的‘关系’中,它才是其所是”^⑦。遵此,实在世界对于意识的相对性意味着:“不管物是什么……它们是经验的物。正是经验本身规定着它们的意义”^⑧;而意识对于实在世界的绝对性则意味着:“一切实在的统一体都是‘意义统一体’。意义统一体以意义给予的意识为前提,此意识是绝对自存的,而本身不再通过意义给予而存在”^⑨。显然,这里的讨论为考察“相关性先天”论题指明了方向。鉴于实在对意识的这种依存关系,我们只能从相对与绝对的关系出发,从作为超越的实在自作为纯粹体验的内在中获得其意义这样一种内在的相关性出发去规定“相关性先天”。而在现象学观念的形成中,“构造”概念正是作为表达绝对与相对、内在与超越之间关系的方式被引入的:作为绝对的内在不是被构造的,而作为相对的超越则是被构造的,而且它是由其所依存的作为绝对的内在构造的。胡塞尔把这种依存性产生的方式,亦即把意

①② Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, trans by Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Northwestern University Press, 1967, p89。

③ Edmund Husserl, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff 1973, p99。

④ 胡塞尔:《第一哲学》(下卷),王炳文译,商务印书馆,2006,第190页。

⑤⑥ Edmund Husserl, *Husserliana XVII*, Martinus Nijhoff 1974, p251。

⑦⑧⑨ 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,1996,第135页;第130页;第148页(译文参照原文略作改动)。

识或主体性实行其意义给予的功能方式称之为“构造”。

在胡塞尔看来,“相关性先天”论题与“构造”概念的内在关联赋予其现象学以双重的先验哲学含义。一方面,胡塞尔也在康德意义上理解“先验的”一词。在《纯粹理性批判》中,康德对“先验的”含义做了明确规定:“我把一切与其说是关注于对象,不如说是一般地关注于我们有关对象的、就其应当为先天可能的而言的认识方式的知识,称之为先验的。这样一些概念的一个体系就将叫做先验-哲学”^①。显然,这是从“相关性研究”的角度做出的规定。因此,悬搁所确立的“相关性先天”论题首先是在康德哲学的意义上获得先验的含义。另一方面,为了具体揭示“相关性先天”论题,构造性研究“追溯到一切认识形成的最后源泉的动机,是认识者反思自身及其认识生活的动机,……这种动机如果彻底发挥作用,就是一种纯粹由这种源泉提供根据的,因此是被最终奠立的普遍哲学的动机”^②。胡塞尔把这种“原初的动机”称之为“先验的”,因为构造分析表明,这种“原初的动机”是“如何促使意识超越这种被给予方式的时或性而获得对象的确种种类并且获得其存在信仰(‘世界信仰’)”^③,因而解释了实在世界的超越。显然,构造性研究赋予现象学以特有的先验含义:回溯到最终的起源。胡塞尔认为,正是通过对“相关性先天”的这种构造性理解,才使得他的先验现象学与康德的先验哲学区别开来,对此,他明确说道:“康德在主体性中,或者更确切地说,在主体性与客观之物的相关性中探究客观性之意义的最终规定……就这点而言,我们与康德是一致的,只不过我们将‘主体性’规定为并且必须规定为现象学的‘主体性’。但这种一致毕竟只是表面的一致。康德恰恰没有达到认识与认识对象性的相关性的真正意义,并因此也没有达到‘构造’这一特殊的先验的问题之意义”^④。从“先验的”概念的这种双重规定中,我们看到,作为先验哲学,现象学的观念本质上只能由现象学还原和构造概念共同规定。一方面,我们不能停留于还原的最初步骤而仅仅在康德先验哲学的意义上来理解“相关性先天”论题;另一方面,构造问题的探讨以现象学还原为前提,因为现象学的构造问题正是“相关性先天”论题的具体展开,诚如德布尔(Theo de Boer)所言,“构造”概念的形成所产生的一个直接结果就是“敞开了所谓‘相关性’研究的可能性”^⑤。正是在这个意义上,芬克把构造和还原看成“现象学的两个核心的和系统的基本观念”^⑥。

三、内在与超越的区分: 明见性的构造性解释

“构造”概念的形成不仅赋予“相关性先天”论题以先验现象学的特殊性,这种特殊性既含有现象学向最终起

源回溯的哲学决断,也含有其解决方式的特殊性;而且使现象学思义达到这样一个明察:悬搁“使把握的和理论上探索的目光指向在其自身绝对独特存在中的纯意识”,但我们并未因此而“失去任何东西,而只是得到了整个绝对存在”,这个“在其自身绝对独特存在中的纯意识”在自身中“包含着、‘构造着’一切世界的超越存在”^⑦。显然,这种对悬搁获得的纯粹现象所作的构造性阐释确保了现象学探讨世界问题的可能性,不仅从方法论上论证了悬搁的合法性,而且为我们正确理解现象学还原的基本意图和推进现象学还原的彻底化实行提供了观念支撑。对此,芬克曾正确指出:“正是由于开启了非世间的先验主体性领域,还原的实行——就其在《观念 I》中的解释而言——带有这样一个假象,亦即它似乎与传统哲学之与世界相关的论题不同,而是要为哲学确立一个超越世界的论题,而对于现象学构造学说的明察消除了这种假象并且澄清了现象学对于世界问题回答的先验特征,亦即在超越世界中保留世界”^⑧。然而,现象学思义不是独断论,这种对纯粹现象的构造性阐释仍有其方法论的前提,这一方法上的决定性步骤就是胡塞尔关于内在(Immanenz)与超越(Transzendenz)的区分。

在现象学中,内在与超越是一对充满歧义的概念。胡塞尔对内在与超越的区分不仅与现象学还原有关,而且最终取决于对明见性的构造性解释。

在《第五逻辑研究》讨论“意识的多义性”的背景下,胡塞尔遵循纯粹直观描述的原则,把意向体验划分为“实项(reelle)内容”和“意向内容”。“实项内容”是指意向体验的实项的组成部分,亦即“意向活动”和“感觉材料”;“意向内容”则是指“行为的意向对象”,亦即行为所意指的对象。这是胡塞尔对内在与超越这对概念的最初区分,在那里,内在仅仅指“实项的内容”,亦即后来被称之为的“实项的内在”;超越则是指与这种

① 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004,第19页。

② 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆,2001,第121页。

③ 胡塞尔:《生活世界现象学》,克劳斯·黑尔德主编,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社,2002,第6页。

④ 胡塞尔:《第一哲学》(上),王炳文译,商务印书馆,2006,第508页(译文参照原文略作改动)。

⑤ 泰奥多-德布尔:《胡塞尔思想的发展》,李河译,生活读书新知三联书店,1995,第533页,第113-136页。

⑥⑧ Eugen Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in: *Studien zur Phänomenologie*. 1930 - 1939, Martinus Nijhoff, 1966, p108; p139.

⑦ 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,1996,第136页(译文参照原文略作改动)。

“实项的内容”相对立的“行为的意向对象”^①。简单地说,“内在之物在我之中,超越之物在我之外”^②。这最初的区分与他当时在描述心理学立场上所持有的现象学观念相应,“无前提性原则”要求回溯到“在认识批判的确切意义上的明见性”^③。“实项的内在”之所以能担此重任,之所以是确定无疑的,正是由于它在自身之中不包含任何超越的意指,而是完全相即地自身被给予的东西。我们看到,尽管在《逻辑研究》中胡塞尔也偶尔使用“还原”一词,但只具有描述心理学所特有的“抽象操作”的含义,通过这种“抽象操作”,他“人为地”将自己限制于“实项的内在”领域,在他看来,只有相即的感知才是实际被给予的。因此,内在与超越的这种最初区分尚未与现象学还原观念发生本质的联系。但这样就会产生一个问题:认识论是如何可能的?因为认识论必须面对意识与对象的关系问题。而按照内在与超越的这种最初的区分,超越问题实际上被消解了,它提不出关于外部世界的存在问题,对它而言,关于一个外部世界的存在和本质问题纯粹是一个形而上学的问题。

在《现象学的观念》中,胡塞尔认识到不应把现象学的直观描述领域局限于这种“实项的内在”的范围内,而应包含“行为的意向对象”,亦即“纯粹的意向内容”或“超越实项的内在”。获得这种认识的关键在于,胡塞尔对自身被给予性概念作了扩展,自身被给予不再单纯指“相即的自身被给予”,而是一种“绝对的自身被给予”。这种扩展本质上是源于此时业已形成的现象学还原的观念:“不是排除实项的超越之物,而是排除作为某种附加实存的一般超越之物,即:所有那些不是在真正意义上的明证的被给予性,不是纯粹直观的绝对被给予性的东西”^④。遵此,只要是绝对的自身被给予性就属于现象学上合法的纯粹现象,因为“显现和显现者竟是如此地相互对置着,并且是在纯粹的被给予性中,即真正的内在中相互对置着”^⑤,当我们直观纯粹现象时,“对象不在认识之外,不在‘意识’之外,并且同时是在一个纯粹被直观之物的绝对自身被给予性意义上被给予的”^⑥。显然,我们有两个绝对的被给予性:显现的被给予性和对象的被给予性。在胡塞尔看来,那种将绝对的自身被给予性看成仅仅是“相即的自身被给予性”或“实项的内在”的观点是一种偏见,这种偏见对现象学来说是一个致命的错误。现在,现象学不仅不再把“实项的内在”作为其唯一的研究领域,例如,一般之物并非“实项的内在”,但却是绝对地自身被给予的,在这里,“实项的内在”只是“一般内在”的一个特例;而且“实项的内在”这一概念也要还原,它不再意味着实在的内在,不再意味着人的意识中的和实在心理现象中的内在”^⑦。与此相应,超越现在也具有双重含义,一是作为与“实项的内在”相对的“实项的超越”,亦即“在认识行为中对认识对象的非

实在的含有”;一是作为与“纯粹的内在”或“绝对的自身被给予性”相对的“意向的超越”或“纯粹的超越”。关于“纯粹的内在”,胡塞尔说道“现象学的对象并不被设定为一个自我之中、一个时间性的世界之中的实存,而是被设定为在纯粹内在的直观中被把握的绝对被给予性:纯粹的内在之物在这里首先通过现象学的还原而得到描述”^⑧。

既然现象学还原着眼于“绝对的自身被给予性”,那么现在的问题是,我们如何理解这种“绝对的自身被给予”呢?胡塞尔的回答是:“现实的明见性伸展得有多远,被给予性伸展得有多远”^⑨。在他那里,“自身被给予”与“明见性”原本是同义语,但何谓“真实的明见性”呢?为了具体规定“真实的明见性”,胡塞尔将其与“感觉主义的明见性”对立起来。在照感觉主义那里,明见性似乎是一种单纯看的行为,似乎事物直接存在于此,明见性被理解为对存在者的直接指向和接受,仿佛所有的区别都存在于事物中,这些事物自为地存在着并且由于自身而具有区别。按照现象学的观点,谈论直接存在于此的事物实际上根本没有意义,因为“直接的此在”是具有特定结构的体验,“实事在这些体验中并不是象在一个套子里或是象在一个容器里,而是在这些体验中构造起自身,根本不能在这些体验中实项地发现它们”^⑩。显然,正是“构造着”一词切中了现象学明见性概念的本质内涵。“事物在体验中构造着自身”表明,直观业已是具有特定结构的体验综合的结果。这样,胡塞尔最终将“真实的明见性”作了构造性的阐释,“绝对的自身被给予性”相应地被看作是“在明见性中构造自身的自身被给予性”。我们看到,在胡塞尔关于内在与超越的区分中再次凸显出现象学还原与构造的内在关联。一方面,内在与超越的区分是实行现象学还原的结果;另一方面,论证现象学还原的可能性和必然性却以内在与超越的区分为前提。这是一个循环,而消解这一循环的关键就在于胡塞尔对明见性概念所作的构造性阐释。

然而,关于明见性的这种构造性阐释,其根据何在呢?前面关于纯粹现象的构造性阐释的分析表明,在那里支配性的观念在于:只有借助还原去寻求现象的起源,才

① 胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社,2006,第465页。

②④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 胡塞尔:《现象学的观念》,倪梁康译,人民出版社,2007,第6页;第10页;第12页;第36页;第9页;第38页;第62页;第13页(黑体部分是本文作者所作的强调)。

③ 胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第二部分,倪梁康译,上海译文出版社,2006,第129页。

能够达到对现象的充分的哲学理解。在这里，胡塞尔也同样处于这样一种支配性的观念下，遵此观念，在内在领域中排除“实项的超越”确是一种偏见，因为它未能从意向体验的起源本身进行考察^①。因此，起源观念与构造分析一体相关。对此，利科明确指出：在胡塞尔那里，“起源具有绝对的基本意义，它等同于构造”^②。

四、起源观念的操作性

在哲学探讨中，我们通常满足于这样一种形式规定：任何特定的哲学形态都从其特定的基本问题发端，籍此形成特定的哲学观念和方法，因此，问题、观念和方法在其内在关联中共同规定着一门哲学的意义和可能的开展方向。按此形式规定，仿佛最初有一个单纯以问题形态出现的东西，继而为着此问题的解决才会有方法论上的设计和哲学观念的筹划似的，所谓“问题、观念和方法的内在关联”似乎也只是单向的，终究是以问题为主导。但诚如芬克所言，哲学的基本问题对于哲学家来说并非是现成之物，甚至在涉及哲学家本人的自我理解的地方，也仍然不确定的，它总是站在哲学家的身后，作为若干个别思想动机的总和推动着哲学家的思思^③。前述分析业已表明，问题、方法和观念之间的内在关联并非像通常所认为的那样简单、明确。

作为现象学基本问题，“相关性先天”论题借助悬搁而得以开显，尽管胡塞尔本人将其归之于《逻辑研究》时期的突破，但这只是哲学家后期的先验现象学观念论的自我投射。事实上，胡塞尔在《逻辑研究》时期“相关性”研究并不具有先验的哲学含义，甚至单纯借助悬搁，现象学也难以从本质上与传统的“相关性先天”论题相区分，这一点我们已有充分的讨论。在对“纯粹现象”的构造性阐释中，我们发现，“相关性先天”论题从显过渡到具体展开的决定性步骤在于，胡塞尔“向最终起源回溯”的哲学决断的形成，而正是对现象学还原与构造之内在关联的明察赋予了“相关性先天”论题以先验现象学的含义。因此，作为现象学基本问题，“相关性先天”论题既作为方法操作的结果，本身也以先验现象学的观念的形成作为前提。

作为现象学方法，还原以明见性为原则，以“回到实事本身”为旨归，因此，还原的步骤以“回返”为特征。这里的支配性动机在于：从非原本的意识向原本的意识回溯，从超越向内在回溯，从被构造性向构造性回溯，从相对向绝对回溯。显然，这种支配性的动机就是胡塞尔的起源观念。

作为先验现象学的观念，起源观念可以从胡塞尔“最终奠基”的观念获得其形式规定，亦即源于“哲学作为严格的科学”的理想。然而，单纯的形式规定并不能

赋予“起源”以先验现象学的特征，凭此我们尚无法将其与传统的起源观区分开来。在现象学中，“起源”不是指传统形而上学所探究的本体或第一因，譬如，在亚里士多德那里^④。现象学的“起源”是指可为本质直观把握的、先验意识生活的本质结构，因此，胡塞尔也将先验主体性称之为起源领域，它是先验意识生活的无限关联域，一切对象性都以严格的动机引发的方式产生于其中。整个先验的意识生活就是在持续的综合和生成中的一种持续的客体化过程，而还原本质上意味着脱-客体化（*entobjektiviert*），通过还原，“我们总是一再地看到，从表面上明显的东西来说，形成统一的多样性的显现方式本身，又是处于更深层次的多样性的统一，这种多样性是通过显现而构成统一的，这样一来，我们就被引到一个晦暗的视域，然而，这始终是一个可以通过有系统的回溯揭示出来的视域”^⑤。显然，现象学的起源观念的获得是以现象学还原为前提。

在这里，我们似乎进入一个循环，在此循环中，现象学的基本问题、观念和方法三者之间表现为一种相互蕴涵和相互诠释的关系。细究起来，循环的核心落在现象学的起源观念上。一方面，还原以意向生活之构造分析的方式得以实行，而对意向生活的构造分析则以起源观念为导向；另一方面，起源观念的确立不仅以还原为前提，而且还要由还原框架内的构造分析的充分实行来保证。

因此，什么是现象学还原从一开始就应具有的先验立场，这似乎要待先验意识生活的构造分析充分实行以后才能确定，《沉思》在还原的框架下反复声称即将实行、但却始终未能实行的“先验经验批判”的任务正是在这个意义上提出来的。也许，我们正可以借用这一循环去理解胡塞尔那个“之之状”的隐喻和“真正的开始者”的自况中所蕴藉的真意。

（责任编辑 行之）

① 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社，2007，第49-50页。

② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1996，第523页。

③ Eugen Fink, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls”, in: *Studien zur Phänomenologie. 1930 - 1939*, Martinus Nijhoff, 1966, p179.

④ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1996，第83-84页。

⑤ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001，第203页（译文参照原文略有改动）。

语符“能”、“所”关系中的认识论意韵 ——索绪尔语言哲学解读

胡 潇*

【摘要】索绪尔的语言学对语符现象以能指与所指关系的分析为基础,展示了蕴含其中的语言的一系列两面性,从认识论的视域解读其学理精要,有助于我们清醒理解当下喧嚣的媒介文化,掌握其思想逻辑。

【关键词】语符;能指;所指;认识论

中图分类号:H0 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)03-0106-05

瑞士的语言哲学大家索绪尔,可以说是在历史上最早提出语言符号学的人。同样,也可能是瑞士人思维的精巧与严谨,给他的语符哲学研究带来了独特的精密性。

首先,需要指明的是,远在索绪尔之前的二千多年古罗马的医学家兼哲学家盖伦在《症候学》的书中就提出了与今天的符号学名称相近的意谓,后来更有许多人进行过相关研究,但索绪尔仍然认为系统理论建构的符号学在他之前并没有问世。他明确指出:“我们可以设想有一门研究社会生活中符号生命的科学;它将构成社会心理学的一部分,因而也是普通心理学的一部分,我们管它叫符号学。它将告诉我们符号是由什么构成的,受什么规律支配。因为这门科学还不存在,我们说不出它将会是什么样子,但是它有存在的权利,它的地位是预先确定的。语言学不过是这门科学的一部分,将来符号学发现的规律也可以应用于语言学”。“语言学家的任务是要确定究竟是什么使得语言在全部符号事实中成为一个特殊的系统”。^①他认为,等到符号学将来建立起来的时候,那些以完全自然的符号为基础的表达方式即使为符号学所接纳,符号学所研究的对象仍然是以符号任意性为基础的全体系统。^②在这里,索绪尔向我们透露了他的语符学的一些重要思想信息。其一是,他认为符号学是一个尚待研究、尚待建立同时也需要建立的理论体系,因而,他自觉地将自己的工作纳入一种创造性、建

构性而非陈述性的科学事业,悉心对待并富有创意地论述他提出来的一些有关语符学的基本思想。这使索绪尔的学说蕴含了一种高度创造性的品格。其二,他强调符号学所研究的包括语言在内的对象,本质上是一种具有社会任意性即社会约定俗成的而非自然必然性的品格。但符号体系仍然有其自身的结构和规律。这样,即在一个十分重要的方面,奠定了他关于语言符号一系列的“两面观”诸如个人与社会、制度与自由、历时与共时等方面关系的思想。这些,构成了索绪尔语言认识论的思想基础。

—

索绪尔认为,语言是一种符号,而且是最基本、最主要、最典型的符号。他指出:“我们把概念和音响的结合叫做符号”;^③“语言是一种表达观念的符号系统,因此,可以比之于文字、聋哑人的字母、象征仪式、礼节形式、军用信号等等,等等。它只是这些系统中最重要。”^④由此,他从语言生成和使用的社会任意性即约定俗成性质,陈述了语言的符号典型性。因为语言的形成和使用是依靠它在表达和交往中主体的约定俗成,而非社会强制这样一种符号的内在品格,“所以我们可以说,完全任意的符号比其它符号更能实现符号方式的理想;这就是为什么语言这种最复杂、最广泛的表达系统,同时也是最富有

* 作者简介:胡 潇(1947-),男,湖南湘潭人,广州大学公共管理学院教授。(广州 510405)

①②③④ 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1980年,第38页;第103页;第102页;第37至38页。

特点的表达系统。正是在这个意义上，语言学可以成为整个符号学中的典范。”^① 索绪尔非常明确地把他的语言研究纳入符号研究的范围，并且认定语言学是最为典型的符号学。他对语言学研究的这种文化和哲学的定位，以及他建构语言符号学的学术首创成就，使他的思想与皮尔士、卡西尔、弗雷格的符号学思想并列成为现代符号学最重要的四个理论来源之一。而且，他是最早对符号学理论进行系统研究的拓荒者，对现代语言-符号学的建立与发展做出了杰出的历史性贡献。

笔者从认识论的视角去理解和阐释索绪尔的语言哲学，特别重视他关于语言符号的能指与所指关系的深刻论述。因为这个问题，不仅一般地影响着我们对主、客体关系的思考与理解，而且诸多地影响着我们对诸如思维与语言、言说与意图、内心经验与外界事物、表达与理解、认识与实践等众多认识论具体问题的解释。

对语言及其指称功能，从符号的能指与所指关系去加以关注并做出深刻而明确论述的，在现代首推索绪尔的思想最为突出。他给我们系统地论列了关于语言符号的“能”“所”意义及其关系。索绪尔写道：“语言符号是一种两面的心理实体”；^②它是“概念和音响形象的结合”。^③在他看来，语言不是事物的分类名命集，它所联结的，绝不是声音形象和客观事物本身。或许，索绪尔受到了亚里士多德关于语言与内心经验之关系论述的影响，他坚持认为，“语言符号连结的不是事物和名称，而是概念和音响形象。后者不是物质的声音，纯粹物理的东西，而是这声音的心理印迹，我们的感觉给我们证明的声音形象。它是属于感觉的，我们有时把它叫做‘物质的’，那只是在这个意义上说的，而且是联想到另一个要素，一般更抽象的概念相对立而言的。”^④以上这一论述，构成了索绪尔关于语符能指与所指关系的基本理念或符号论的学理设定。他在自己的著作中一再表示，对于语言，“我们建议保留用符号这个词表示整体，用所指和能指分别代替概念和音响形象。后两个术语的好处是既能表达它们彼此间的对立，又能表示它们和它们所从属的整体间的对立。”^⑤

十分显然，在索绪尔的理论框架中，作为横隔在认识活动主客体之间的语言、符号媒介，是

具有一切中介的品格和功能的。它内含着主体对客体的认识、心智成果、主观印象，形成语言符号的所指。这些内容，反映或表达、再现着主体对客观外界事物的主观感知、体认，其根本的内容是指向客体事物的。从语言学的角度看，索绪尔的“所指”即被语言所表征的主观概念，置换成语言学的术语，则是语符单位的语义内容，包括词汇意义、语法意义、主体表达意图和方法等等。这些语义内容，亦即是认识主体对客体对象反映、理解和把握所构成的主观体验及思想观念的语符编码，是思想认识活动及其实际内容的语义概括和转换。因此，语言虽然不直接是客观事物的指谓和名集，但从主、客体关系而言，它最终是通过思想认识活动而指向客观对象的。就语言的符号能指与语义这一符号的直接所指内容而言，语言本身就已成为主客体认识活动的中介了。

这里，特别需要对索绪尔的语符“能指”理念进行梳理和界定。他所陈述的语符能指即语言声音形象，确然地是主、客体认识活动的中介。并且也是从主客体认识关系的中介去阐释他的语符能指理念的。在索绪尔的语符能指理念中，内包着下述思想：

其一，语言的音响形象，它具有物理性，语声的发出不仅需经过发声器官的运动，而且会以物理的形式引起空气振动，凭此才能被运用于主体之间的口头交流。但语言这种具有物理性的音响形象却不纯然是物理的，它是一种有声的心理印迹。不与主体心理印迹相关的物理响声，不能纳入语言，更不是语言的能指。由此看来，语言的音响形象作为其能指，也是主体内心活动及其在外部环境中加以实现、表达的中介系统。它一头连着主体无形的精神现象、心理印迹，另一头连着外部物理空间、环境。它是主体心理活动发乎内、显于外，同时又取法于外、支持于内的物理因素、物质形式和物质手段。它中介着主体精神、思维活动的内外两个界面。

其二，语言的能指、音响形象，作为思想、认识活动的介质，还在于语言一旦成为社会共同

①②③④⑤ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年，第103页；第101页；第102页；第101页；第102页。

认可、理解的观念、文化信号时，这声响形象本身便能作为一文化的存在，思想的定存，直接取代客体事物自然信号对主体的刺激作用，而通过语声的作用引起主体对相关客观事物自然刺激的真实心理反应。这是广为“第二信号系统”心理实验所证明了的事实。就这一维面来看，语音形象之所以是语言的能指，顾名思义，就在于它具有指谓之“能”。它作为心理活动实体的形象方面、形式方面，经由对主体内心经验或印迹的声音表征，经由对主体思维活动的负载、支持和演示，也中介着主观认识与客观事物的关系，甚至直接作为一种客观现实，经由对客体印象的指代而替代客体事物对认识主体发生刺激作用，引起相应的主观活动。我们甚至可以说，世界在人的意识之外，而关于世界的意义及其理解则只能在语言之中。语言建构和表征着属人的意义世界。

其三，语声形象作为主客体思想关系的中介，更突出地表现在主体间的交往中。主体与自己的交往对象发生思想联系，通过语言对话去实现。而语声、言说能实现对话者之间的思想交流和实践交往，形成主体间言说和理解、接受与回馈的现实性。那飘荡在空气中、话语场中的语声，不仅把对话双方、多方的内心观念、思想活动呈示给了对方，也把来自对方的内心观念、思想活动变成可听可思可理解的信息引入己内世界。交往的各方，在思想交流中互为主、客体，语言的能指——音响形象，媒介着交往各方的思想、观念、意图。言说者对语言的操作，必须使语言之“能”、之“所”首先为对方存在，才能为自己存在，达人，才能言己。因此，语言作为联结主体思想的中介之“中”，也就在于语言的声响形象能“介”入、“介”绍、“介”传彼此的心理，因而它既非主方、又非客方，但既是主方又是客方，是非主非客和亦客亦主的统一。

二

语言在可能性和现实性的结合上，其能言与所言，以一种难以抗拒的逻辑力量，推动着深刻介入这一问题的索绪尔进行着他的语符能、所关系的认识论分析。他在语符两面性的分析中，明确认定“语言现象总有两个方面，这两个方面是

互相对应的，而且其中的一个要有另外一个才能有它的价值。”^①那么，索绪尔是从哪些方面去关注和揭示语言现象双重性的呢？综观他的思想，笔者以为有以下四个方面是值得我们去分析的。

第一，语言作为一种由概念和音响形象结合而成的“心理实体”，它既有物理音响的方面，也有主体生理动作的方面。这两者统属于语言活动的非心理部分，包括语声“由发音器官发出的生理事实，也包括个人以外的物理事实”。^②在索绪尔看来，对于语言行为我们不能把言语归结为声音，也不能使声音脱离口头上的发音。反过来，撇开了音响印象也无从准确地形成和确定口头器官发音的动作。因此，在言说活动中，语言的运用虽然是由思维活动指挥的，是对它的表达，但离不开发音器官的动作和声音形象的运用。而且，这发声动作和声音形象又是相互依存、相互制约的。声音形象是发声动作的产物，又反过来引发和校订发声动作；发声动作是语言行为的生理实现，同时又是语言之声响形象的物理事实与语义内含的心理事实的结合与支持系统。发声动作的无数肌肉活动全部受心理控制，它本身难以被精细地观察和测定，但它的外显物理形象即语音形象，却是易于测定的事实。当然，认定语言行为为发声动作只是针对其中的言语活动来说的。至于能在内心熟练运用词语默想的心理活动来说，则非如此。后者，是因为其主体已借助词语的意动把声音形象抽象化、意象化了，使言语活动舍象了它的物理显示。这是一种高度内化的语言运思。

第二，言语活动既是思想的实现，本身不能脱离思想者单独存在。索绪尔认为，语言音响的物理事实和其发音的生理事实，与思想的观念活动相互结合，构成了一个复合的生理、心理乃至物理系统。其中，语言和思维相互依存又相互制约。语言是思想的，思想是凭依语言的。语言表达思想也影响思想；思想借助语言也支配言语活动。如果把语言—思想当作一个能、所系统，那么，我们也可以超越索绪尔，即把整个思想而非仅仅是概念、语义作为语言的所指对象。这些，

^{①②} 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年，第37页；第34页。

构成了语言－思维最深层的内秘。其中，语言对于思想者、言语者，具有某种认识、思维的预设机制。不同的语言内涵着思维方式和认知结构的差异。在“人说话”的同时，也存在着“话说人”的现象。这是我们有理由、有必要去研究语言、符号、媒介的认识论规律的深刻依据。

第三，语言既是任意的，又是规范的。这种关系，究其原因，也就在于“言语活动有个人的一面，又有社会的一面。”^①在索绪尔的理论中，语言的任意性，来自于它的社会约定性，即语言产生、运用和发展的约定俗成。这是语言符号学特别依重的基础性规律。对于这里的任意性，索绪尔这样解释：“我们的意思是说，它是不可论证的，即对现实中跟它没有任何自然联系的所指来说是任意的”。^②语言符号的任意性，表明以何种语符、音响形象去表达、叙述所指的内心意象、观念，进而表征客观事物，完全是人们在社会交往中无意识地形成的，没有刻意的自觉选择和自由作为。因为在语言与被指称的对象之间，缺少如象征符号那样的“摹本”与“原本”之间的自然联系、因果联系。语言以何种声响形象表达它的所指，不是由所指自身派生出来的。语言与概念、客观事物的某种联系，绝大多数情况是由无由言说、无法澄明的偶然因素、历史情境因素、人类发展际遇因素在人们的无数次交往实践中形成规定的，因而它不可能获得某种自在必然性的论证。这是语言的社会性所构成的语言的任意性。此种任意性，相对于进行语言行为的个体来说，却是以一种没有丝毫任意性可言的制度性、规范性出现他们面前的。语言的声响形象和概念、内心经验的具体联系，语言的语义、语法规则等等，一经形成，它们就“会凭借集体习惯的约束而强加于个人”。^③原因很简单，每个人类的新生命降临世间，总是在他们还没有学会言语的时候碰到了先前历史上遗留下来的语言，他们必须无条件地亦即无法抗拒地接受这一切，并学会熟练地运用它，才能获得正常的生存能力，交往能力，才能成熟起来并融入社会的大家庭，形成自己的人格及其社会个性。这也就是说，语言对于个体具有一种前定的宿命式的规定性。当新生的个体还没有形成社会人格、个性的时候，亦即无法行施自由选择 and 创造的时候，你就必须面

对、接受并内化语言的一切基本法则和范式，语言先在地剥夺了从属于它的一切成员对它加以选择和任意改造的条件、能力和权力。而当你有了自由选择的能力和求时，你已经无意识地归属于某一语言群体，无论是从人类语言的一般性法则还是从你所归属的某一具体语类的特殊法则而言，你都不需要选择、也无法再行选择或任意改变通行的语言法则了。这些，正如索绪尔指出的，“个人本身不能创造语言，也不能改变语言；它只凭社会的成员间通过的一种契约而存在”。^④所以，语言的“任意性这个词……不应该使人想起能指完全取决于说话者的自由选择（……一个符号在语言集体中确立后，个人是不能对它有任何改变的）”。^⑤

索绪尔强调语言的社会规范性，并不是认为语言可以脱离人类无数个体的言语行为而存在，更不是说，语言可以脱离充满个性和意志自由的个体言语行为而存在。在语言行为中，主体并不是一概无个人意志可言。首先，需要确定的是，语言只能存活于语言主体的言说活动中。语言符号的存留及其指称、陈述、交流之生命力的彰显，只能依赖“每个人都在复制（当然……只是近似地）与相同的概念结合在一起的相同的符号”的言说行动。^⑥并且，正是依靠这种无数次的言说才得以形成一种话语的合辙、格律的平均值——社会的语符系统及其语言法则，才有语言的社会规定性及其对个人言说的制约。其次，生成和体现语言符号系统及其社会法则的个人言语行为，其主体是个人。与语言不同，“言语却是个人的意志和智能的行为”。^⑦个人说什么不说什么，以怎样的风格、语式去陈述和交流他那些充满个性的认识、思想活动与成果，则既是有选择性的又是极具个性色彩的。个人言语总是思想、认识、言说的个性和语言规制的社会共性相结合的产物。个人不能随意创造和改变整个语言，但在社会发展、历史变迁的过程中，个人尤其是那些有突出话语权和文化成就、社会贡献的个人，其言说的方式和内容，总会多多少少以文化先驱

①②③④⑤⑥⑦ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年，第29页；第104页；第134页；第36页；第104页；第35页；第35页。

或时代新声的代表，预兆性地反映语言随社会变迁的要求和趋势，以个性化的言语表达去影响语言的社会共识和成法。“五四”运动中，中国白话文的一批首倡者，不就在很大的程度上影响了中国语言的历史走向吗？

第四、与上述内容直接相关的又一个语言的两面性，是它的现实性和历史性。索绪尔认为，“在任何时候，言语活动既包含有一个已定的系统，又包含一种演变；在任何时候，它都是现行的制度和过去的产物。”^①这一问题的说明，既涉及语言行为的社会与个体的关系，又涉及语言的历时性与共时性、稳定性与变动性的关系。相对于语言行为的社会与个体的关系，如前所述，语言的形式和法则永远是一种社会的合力产物，是一种社会文化的平均值，是一种社会事实和社会“制度”，它不以任何个人意志为转移地存在着、发展着。但同时，“语言无论什么时候都是每个人的事情；它流行于广众之中，为大众所运用，……是每个人都在里面参与其事的，因此它不停地受到大伙儿的影响。”^②这里隐含着一种深刻的辩证理性：语言活动为无数人所参与，每一参与者对语言的影响都为其他人和整个社会所综合、所整统，形成一种历史的规制。这就是说，“一定的语言状态始终是历史因素的产物。……拒绝一切任意的代替。”^③这使语言具有一种由历史遗留、积淀形成的稳定性、规范性，是每一个参与者在语言活动的当下无法选择和改变的。同时，在历史的发展中，无数语言行为者又多多少少以文化无意识的方式不自觉地影响着语言，使语言形成一定的历史变化。这又使每个语言活动既是历史的，又是现实的，融进了言说者们现实生活、现实思维的时代印迹。由此，引出了语言的历时态和共时态的结构性规律。从历时态看，语言记载着社会发展、实践进步和思想变迁给它的动力和影响，凝结着无数偶然事件的综合结果。对此索绪尔认为，语言的“历时事件总有一种偶然的和特殊的性质”，^④它们更多的并不表现为语言现象的系统、结构和规则，而是这一现象的先后继替。与之相反，语言之共时态，则是作为一种具有一般性规律的、秩序性的现实而起作用。语言的历时性更多地是以既定的语言现实、法则强加给语言活动的，往往不表现为语言的一

般规律。索绪尔对这方面的思想做了以下总结：语言的“任何共时事实都有一定的规律性，但是没有命令的性质；相反，历时事实却是强加于语言的，但它们没有任何一般的东西”。^⑤总之，在他看来，语言的历时态是一种动力性的因素，具有强制性的力量，它是语言的动态方面；语言的共时态是一种秩序性的因素，具有一般性的规律，它是语言的静态方面。所以，“共时语言学研究同一个集体意识感觉到的各项同时存在并构成系统的要素间的逻辑关系和心理关系”。“历时语言学，相反地，研究各项不是同一个集体意识所感觉到的相连续要素间的关系，这些要素一个代替一个，彼此间不构成系统”。^⑥

当我们对索绪尔关于语言若干双重性问题的理论做出分析之后，他还有一个重要的思想值得重视，即关于语言、文字等媒介符号在能指与所指关系方面的衍生链问题。他曾经谈到，“语言和文字是两种不同的符号系统，后者唯一存在的理由是在于表现前者。”^⑦文字本身虽然与语言的内部系统的直接关系不是很大，但索绪尔仍然强调，“我们也不能不重视这种经常用来表现语言的手段；我们必须认识它的效用、缺点和危险。”^⑧在这里，索绪尔把语言这种表达思想观念及其客观事件的能指系统，当作元符号，进一步派生出了它自己的表现者文字。而当文字作为语言的能指系统、表达系统时，语言也就相应地成了文字的所指对象，文字则成了语言元符号的次生符号。这里面蕴含着一个重要的符号论机理，即符号派生符号，能指本身可以转换为由它派生的次级能指的所指对象。符号的能、所关系是可以相互转化的，尤其在符号相互表征的关系中更是如此。与此同时，索绪尔还对文字能指、语言能指以及能指的听觉性质与能指的视觉性质进行了比较研究，特别提到了文字对于语言的强势地位，并分析了其中的原因。这些思想，对于今天的语符、媒介研究，尤其是认识论、文化论的研究，仍然具有十分珍贵的学术参照意义。

（责任编辑 林 中）

①②③④⑤⑥⑦⑧ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年，第29页；第110页；第108页；第137页；第137页；第143页；第47页；第47页。

开展儒学的深层对话

蒙培元*

【摘要】开展儒学对话，是文化思想交流的一项重要工作。所谓儒学的深层对话，实质上是哲学层面的对话。普及性的对话也是重要的，但是，首先需要探讨并提出深层的问题，这样才能推进儒学的交流与发展。譬如，通过仁学的深层对话，有助于理解人类文化的不同特点及其“殊途而同归”的道理，更能增强信心，建立和谐的世界秩序，走上一条可持续发展的道路。

【关键词】儒学；哲学；仁学；深层对话

中图分类号：B222 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2009）03 - 0111 - 03

开展儒学对话，是文化思想交流的一项重要工作。在现代文化多元化的背景下，人们对儒学会有不同的理解，会做出不同的解释，这是很正常的现象，我们需要从不同视角出发开展广泛的对话。但是，我以为，我们更需要开展深层次的对话。

从某种意义上说，存在着儒学被符号化、表面化、简单化和凝固化的问题。只有摆脱或扫清那些被符号化、表面化、简单化和凝固化的障碍，才能深入到儒学的内部，找到更多的共同话语，开始相互理解。在我看来，越是深层的东西，越有普遍性意义，越能开展有意义的实质性的对话。至于为什么会如此，因为我相信人类有共同的人性，建立在人性基础上的不同文化，虽然各自有各自的特点，但是总有可以相互理解之处。

所谓符号化，是将儒学简单化为几个符号，以为用这些符号就能代表整个儒学。这种方法很符合现代人惯用的“简约化”的方法，既方便又自以为能说明儒学的“本质”。比如说，儒学就是前工业社会即中国农业社会的“统治思想”，或中国“封建社会的意识形态”，用一种理论性的语言说，就是“道德主义”或“泛道德主义”。这就将儒学“盖棺定论”了，不容再有别的说法了。

所谓表面化，就是从表面现象观察和说明儒

学，不了解或不愿意了解儒学的内在本质。比如说，儒学是保守的、倒退的、服从的、安于现状的，毫无批判意识和理论建树，只停留在经验常识的水平。如黑格尔所说，儒学只是一些日常生活中的“格言”；又如马克斯·韦伯所说，儒学只是“实用理性”。现代，儒学的命运发生了变化，有些推崇儒学的人，为了使儒学在现代社会发生作用，使用现代社会的一些生活常识和日常规范解释儒学（这样做不是不可以，但要说明为何要这样做，即要揭示出儒学的内在价值）。有人甚至公开说，儒学就是常识。如果只是常识，儒家为什么还要说“道中庸而极高明”？儒家要人们不只是知其然，还要使人知其“所以然”与“所当然”。那么，什么是“所以然”，什么是“所当然”？二者又是什么关系？一到这个层面，就需要进一步追问了。其实，对儒学的表面化的看法，还停留在黑格尔、马克斯·韦伯对儒学评价的水平上。这是很值得深思的。

所谓简单化，就是从儒学中很轻易地抽出或归纳出几个概念，用以概括整个儒学。比如说，所谓“精华”与“糟粕”之说，这本来是一个极其复杂而又很难分清的问题，但是，有人就能轻易地分出什么是“精华”，什么是“糟粕”，就如一个人的肌体，非要从中分出哪部分是“好的”，哪部分是“坏的”。有些流行的说法，如儒家只讲善，不讲恶；只讲义，不讲利；只讲等

* 作者简介：蒙培元（1938 - ），男，甘肃庄浪人，中国社会科学院哲学研究所研究员，主要从事中国哲学研究。（北京 100732）

级，不讲平等；只讲服从，不讲自由；只讲群体，不讲个人。如此等等。或者反过来，认为西方文化中所有的，儒家都有。如果深入到儒学内部，进行认真地分析，就未必会得出这样简单的结论。

所谓凝固化，就是将一些已有的陈说固定化、定式化，变成不可改变的“教条”，这样，我们的研究和交流就无法前进，儒学也就变成“化石”，既不能发展，也无法进入现代社会。

当然还有另一种情况，就是根据西方某些人的观点和方法，重新解释儒学，或批判儒学。西方思想层出不穷，这样的解释和批判也就花样翻新，永无穷尽。但这能说是深层对话吗？向好的方面说，这种方法还是走前辈学者的老路，我们需要的是“对话”，而不仅仅是“以西解中”。这就需要挖掘儒学的深层意蕴。这样的工作永无止期，但每一次努力总会有所前进。

所谓儒学的深层对话，实质上是哲学层面的对话。因为哲学是一切文化的核心，最能体现文化的内在本质。这就涉及到儒学是不是哲学的问题。前几年，出现了中国哲学合法性的讨论，这个讨论不了了之，没有任何结果。其根本原因是，所谓中国哲学合法性的问题是一个伪问题，不是一个真问题。有人根据“哲学”一词译自西方，而非中国本有，便断定中国没有哲学。因为西方哲学有一套概念，这些概念是中国哲学所没有的。近代以后，中国人讲中国哲学，其实是讲中国版的西方哲学，即按照西方哲学的概念和方法对中国的文献资料进行解释。这是强其无以为有，结果变了味。

那么，我们能不能由“哲学”一词译自西方，就断定中国没有哲学呢？究竟什么是哲学呢？近代以来，实行专业化的学科分类，不同学科，有专门的研究对象。但哲学的对象是什么呢？如果要给哲学下一个定义，那么，连西方哲学家也是有不同的定义，可以说每个哲学家都有自己的哲学，这样，以何者的哲学为哲学呢？从西方哲学的发展来看，“哲学”也是有变化的，古代有所谓本体论哲学，近代却发生了“认识论的转向”，现代又有“语言学的转向”，哲学变成语言分析的工具。而后现代又有消解哲学的倾

向，要把哲学还原到思想文化问题（如德里达）。那么，这样看来，并没有统一的哲学，也没有固定不变的哲学。我们按哪种哲学定义“哲学”呢？

按照通常的说法，“哲学”发源于古希腊。希腊人认为，哲学是智慧之学，或“爱智”之学。那么，中国文化中有没有智慧之学呢？当然有。孔子活着的时候，就被称为“哲人”，即有智慧的人。问题不在于有没有智慧，而是如何讲智慧。在这个问题上，中西方既有共性，又有不同特征。这就是人们常说的普遍性与特殊性（或个性）的问题。如果按照西方的某一种哲学讲中国哲学，中国确实没有西方那样的哲学。但是，西方哲学所反映的普遍性问题，在中国文化中也是存在的，以中国的方式解决这些普遍性问题，就是中国哲学。智慧是人的智慧，与人的心灵问题直接有关。从中西方比较的角度看，西方人强调知识、知性，而中国人更强调情感和德性。知识、知性是智慧，情感、德性也是智慧，而且是真正的人生智慧。古希腊哲人也很重视德性，并且认为，最高的德性是善。但是，他们从知识的立场，即从认识的客观对象方面解释善，苏格拉底的“善即知识”就说明了这一点。接着，柏拉图将善定义为最高理念，此后，西方文化与哲学就走上知性发展的道路，即追求知识系统。中国的德性之学，也讲知性，但不是以对象化的方式讲知性，而是从人的生命存在特别是情感存在方面解释善，而人的生命存在与自然界的存在是不可分的。

实际上，无论讲人的存在即德性，还是讲客观认识即知性，都要讲人与宇宙自然界的的关系问题，从这个意义上说，哲学就是人与宇宙自然界的的关系问题。人的问题是人性的问题，凡从人性出发的人与宇宙自然界的的关系问题，就是哲学的普遍性问题。无论东方，还是西方，都有这样的问题，但各自对这些问题的回答，却不尽相同。前者是哲学的普遍性问题，后者则是哲学的特殊性问题。从中西哲学各自发展的历史看，西方哲学走的是天人相分之路，其具体表现是主客体二分；中国哲学走的是天人合一之路，其具体表现是主客统一。但是，二者都要解决天人关系这个

基本问题，则又是共同的。由此而引申、发展出来的问题，又是多种多样的。这就构成了对话的丰富内容。

就哲学而言，也有深层次与浅层次的分别。哲学普及就是浅层次的，但是真正的普及，是在领会哲学深层内容基础上的普及，这样的普及才有意义，才能启迪人的智慧。普及性的对话也是重要的，但是，首先需要探讨并提出深层的问题，这样才能推进儒学的交流与发展。有些问题，如事实与价值的关系问题、情感与理性的关系问题、存在与本质的关系问题、目的性与因果性的问题、境界与知识的关系问题、本体与实体的问题、一个世界与两个世界的问题，等等，既是哲学界长期争论的问题，又是儒学中的重要问题。如果能在这些问题上开展深入对话，必将有助于发现儒学的精神价值。

我举一个例子说明我对深层对话的理解。儒学的核心是仁，但仁的实质意义何在？要不要进一步重新思考？最近有人发表文章，对儒、墨两家进行比较，认为儒家的“爱有差等”、“爱从亲始”是自私的有等级的，墨家的“兼爱”是无私的平等的，其结论是，只能继承墨家的“兼爱”而不是儒家的“仁爱”。这就提出一个问题，究竟如何理解和评价儒家的仁？是深入到儒学内部理解其精神实质，还是抓住一句话轻易地下结论？儒家的“爱从亲始”、“孝弟为仁之本”，与“仁者爱人”、“仁者人也”，究竟是何关系？这不仅涉及到仁的差异性与普遍性的关系问题，而且涉及到一个更根本的问题：儒家的仁爱是目的本身，还是实现某种目的的手段？这也就是说，人是目的，还是手段？这里有真正意义上的中西比较问题。宋儒解孝弟只是“行仁之本”而非“仁之本”，又说明什么？我们能不能将社会上的私情泛滥跟儒家的“亲情”与仁爱相提并论甚至归咎于儒家的仁？这些问题正是需要我们深入研究和思考的，不是浮光掠影、断章

取义就能够解决的。

仁的更深层、更普遍的意义是不是仅此于此？过去由于各种原因，人们只关心政治层面的问题，或者只从血缘关系、家庭本位说明仁的本质，而对于天人关系、人与自然的关系问题未曾给予足够重视，或者只有片面狭隘的了解。但是事实上，这正是儒学也是仁学的根本问题，它与天地之“生道”、“生意”有密切关系，与天地万物息息相关。从“仁民爱物”到“民胞物与”，再到“万物一体”，既体现了仁学的理论深化，也体现了仁学的内在精神。仁绝不是与自然界处于二元对立中的所谓“主体意识”，而是与自然界的生命创造直接有关而又与自然界的万物相依相存的生命意识；仁更不是生物本能式的“自然意识”或以我为中心的“自我意识”，而是人的自觉，是精神创造，是心灵境界和生命关怀。提高心灵境界，实现人与人、人与社会、人与自然的整体和谐，才是人的最终的生命诉求。如果说，儒学有宗教精神，那么，在这里表现得最为明显。有人将这个问题仅仅视为一种前现代农业社会的理想，未能认识到它的深刻的批判精神和永久价值，即未能认识到这正是心灵世界和终极关怀的问题。它又直接关系到人类的生存方式这个根本问题。人类究竟如何生存？在自然界居于何种地位？人类向何处去？必须做出选择。面对人类的生存危机，在西方，已经出现了各种各样的学说，虽然历史背景不同，且涉及到所谓现代与前现代、后现代的问题，但问题的实质并未改变。通过仁学的深层对话，有助于理解人类文化的不同特点及其“殊途而同归”的道理，更能增强信心，建立和谐的世界秩序，走上一条可持续发展的道路。这样，学术对话就成为我们共同的历史使命。

（责任编辑 杨海文）

第三代新儒家对儒学的诠释与创新

奚刘琴*

【摘要】第三代新儒家在儒学诠释与创新中做出了超迈前贤的成就，代表了现代新儒学发展的四个新趋向：儒学本位坚持下的思想多元化的倾向；对知识论的注重与方法论的自觉，彰显“道问学”的转向；凸显批判精神和对话意识；批判“现代性”与“后现代”的儒学重建方向的肯定。与此同时，其思想也存在着内在的紧张。

【关键词】第三代新儒家；儒学诠释与创新；内在紧张

中图分类号：B222 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）03-0114-04

“第三代新儒家”意指 20 世纪 70 年代末、80 年代初以来的新一代新儒家学者。尽管以杜维明、刘述先、成中英、蔡仁厚、余英时等为代表的第三代新儒家出现的时间并不算很长，他们的思想也还处在尚未完成的发展阶段，但是他们在儒学诠释与创新中做出了超越前贤的成就，代表了现代新儒学发展的四个新趋向。

一、双向开展

第三代新儒家一方面重回传统内部，挖掘传统文化中在今天仍可大放异彩的价值，另一方面坚持儒学与现代社会、西方文明的接轨，并进行儒学在现时代的重新建构，体现出了对传统儒学的诠释与创新。

不管是强调儒学的认知性功能，以使儒学的发展与现代社会相适应，还是强调儒学的超越性，以发挥其批判功能，起到在现代社会安身立命和转化现实的作用，第三代新儒家对于儒学内在的真精神都进行了深入的诠释，内容宽广且力度深刻。他们多以“人文精神”这一称呼指陈儒学所具有的深层价值，力图在儒学内部寻求哲学精神、宗教精神与科学精神的统一。杜维明一直致力于儒学的创造性诠释及其人文价值的发掘，他称儒学为“哲学的人学”或“涵盖性的人文主义”、“包容性的人文主义”；成中英将儒学视为“集宇宙学、生态学、伦理学于一体”

的人文精神；刘述先认为，以“仁与生生”为主的儒家人文精神，是中国文化最可贵的价值，任何时候都不会过时；蔡仁厚甚至将此人文儒家视为“人类社会的基本原则”和“人类文化的共同基础”。可以说，作为一种含有超越理想的人文主义，第三代新儒家通过论证儒学内在超越的宗教性、阐述儒家心性论、肯定儒家对道德理想的追求，达到了对儒家人文精神的深入挖掘。

第三代新儒家还试图在保守儒家传统之基本精神的前提下，对于儒家的人文精神与工具理性或曰道德理性与理智理性的关系问题作一调适，力图在儒学中为民主与科学找到内在的根据。他们认为，儒家的理想与精神在本质上与民主和科学是不相冲突的，甚至还有相通的一面。由此，通过追本溯源的方式，他们系统论证了儒家思想中丰富的民本思想和知识论传统。成中英甚至将传统的知识理性上升到了本体论的高度。他们同时又意识到西方民主泛滥与科学至上观导致的严重后果，而提出建立有区域特色的民主和科技，不必拘泥于西方的形式。第三代新儒家对于由儒家“内圣”学开出“民主和科学”的问题，进行了相当的发挥和补充，是对当代新儒家“新外王”说的进一步充实和推进。

比如，杜维明的研究以中国儒家传统的现代转化为中心。自 20 世纪 70 年代以来，他由关注东亚经济发展并引发文化思考，在“工业东亚与儒家伦理”、“儒家发展与现代化”等诸多著述

* 作者简介：奚刘琴（1979-），女，江苏东台人，哲学博士，淮阴师范学院政治与公共管理系讲师，主要从事中国哲学研究。（淮安 223000）

中对儒家伦理与经济伦理、企业伦理、行政管理及企业管理等之间的关系进行了深入探讨，并对儒家文化在现代化中的作用、现代化的不同类型、多元的现代性等宏观课题进行了理论性的开拓。此外，他又批评西方的话语霸权，积极参与关于儒学与宗教、生态环保、人权、政治自由主义、新马克思主义、女性主义或女权运动、人文精神、全球伦理的对话，尊重并响应各方面对儒学和现代新儒家的批评，倡导儒学之活的精神在当代学术、商业、企业、媒体、民间社会、社会运动、政治制度与意识形态等各领域、各层面发挥积极作用，并身体力行。在多元文化的背景中以及全球化与本土化交互影响的氛围里，为儒学第三期发展开拓理论和实践空间，是杜维明关注的焦点，也是他进行儒学创新转化的主要方面。

成中英深契西学之中，汲取西方哲学的智慧精神，以此反观中国哲学，从而确立了自己的哲学生命。他以知识与价值的区分来分判中西文化与成就，并突出儒家知识论传统的时代意义，甚至将儒家的知识传统上升到本体论的高度。立足于对中西哲学的反省与诠释之中，他创立了整合、融贯中西的“本体诠释学”，以期对未来世界哲学的发展指示方向。当然，他同样关注对儒学弊端的反思、儒家思想的现代价值、文化对话、儒学与现代性的整合、全球伦理与儒学世界化等问题。

又如，刘述先推进并丰富了“内在超越说”，积极倡导“两行之理”，梳理儒家心性之学，肯定广义的新儒家，对新儒家划分出“三代四群”说。新儒家的人物省察与思想研究、功过探讨，儒学反思、“曲通”的方法、创造性地诠释“理一分殊”，发扬儒学的“仁与生生”理念，参与宗教会通与世界伦理建设，这些方面都代表了刘述先儒学创新的成果。蔡仁厚新儒学思想走的是另外的一条路向：在注重传统儒学和现代儒家的诠释的同时，他对儒学进行通盘的大反省，肯定儒学的现代价值，揭示儒学现代化的“两大纲领”、“三个层次”，积极参与宗教会通，对于中国哲学的普遍性与其世界化也有深刻认识。一般认为，蔡先生致力于传承儒学，对传统的发挥均很平实。当然，其思想中也蕴含了中国文化的活力与创新。余英时对儒学宗教性也有深

刻的认识，他从史学的进路提揭中国文化的知识论传统，并指明中国文化潜伏的“道问学”倾向。台湾“鹅湖”学派尽管在思想理论上比较松散，但其成员各有自己独到的研究方向，在“儒学创新”的领域表现出一家之言的精彩，共同致力于以儒学为主流的中国文化的阐扬。

二、多角度体现

（一）儒学本位坚持下的思想多元化的倾向。第三代新儒家不再持独断的道德本体论、泛道德立场，将“仁心”或“道德意识”视为一切文化发展的根源；也不再冀望儒学能够安排人类的生活方方面面。在他们看来，儒学已不再是一个整全的精神世界，只能作为一种思想资源融入多元化思考的格局之中。然而，放弃这种民族性优于合理性的文化主张，并不代表他们放弃儒学的本位立场，他们论证儒学内在超越的宗教性、肯认儒学的心性论、对儒学进行溯源，对新儒家进行评价，漠视道统意识，排拒门户之说，对自己的儒者身份进行肯定。可见，与前代新儒家不同，他们持的是一种谨慎、批判的儒家道德形上学立场。这种道德形上学，又以对儒学本位的坚持为前提。

一方面在坚持儒家本位的立场下对儒学“正统一元”观进行消解，一方面又认为世界文化多元发展，儒学只是人类文化中的一员，道德也只是人类文化系统中的一部分，儒学并未要凌驾于其他思想与精神传统之上，而是可以与其他精神传统一道为现实和未来世界可能面临的问题提供解救之方。因此，儒学一方面要发掘自身价值，另一方面要与其他文化价值寻求对话、沟通与互动。杜维明在“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”多个领域进行阐述与推广；成中英以知识和价值分判中西，凸显知识理性，并构建“本体诠释学”；刘述先抉择儒学宗教性，对“理一分殊”进行现代阐述，致力于系统哲学的重建；蔡仁厚则注重于对传统儒学和现代儒家的诠释，寓中国文化的活力于创新。此外，余英时强调儒学的宗教性，彰显儒学“道问学”的倾向；台湾鹅湖学派注重儒学的传播与普及工作，强调儒家义理与现实生活的紧密结合

……所有这些都显示了第三代新儒家在坚持儒学本位前提之下的思想多元化的倾向。

(二) 对知识论的注重与方法论的自觉, 彰显“道问学”的转向。第三代新儒家普遍受到西方哲学知识论和方法论的熏陶, 对于传统儒学缺乏理性知识与科学方法又有清醒的反省, 因此, 他们对知识论普遍重视, 并表现出了方法论的自觉。成中英对知识论的注重最为突出, 他在儒家哲学的本体层面对理性之独立地位进行了认肯, 把客观认知精神的挺立提升到了决定儒学命运的高度, 并在此基础之上建立起了综合知识与价值的“本体诠释学”; 刘述先又吸收、消化了卡西勒所提出的“功能统一”的方法, 而建立起“理一分殊”的规约, 以“理一分殊”的方法论为指导, 处理古今、中西的关系; 杜维明娴熟地运用哲学、历史学、人类学、社会学、心理学、宗教学等多学科的方法对儒学进行微言大义的挖掘, 成果丰富; 余英时否定心性学为儒学的全部内容, 而致力于儒学知识论传统的开拓; “鹅湖”学派的李明辉先生积极从事康德哲学与儒家哲学伦理学的比较与融通工作, 成绩斐然……这些成就都显示了第三代新儒家对知识论的普遍注重与方法论的自觉。

放弃了前代新儒家学者无限至上的道德践履涵养的立场, 而转向对知识论的重视与方法论的自觉, 必然导致由脱离当下的“尊德性”向注重生活面向的“道问学”的转向。余英时直接宣称: “现代儒学的新机运只有向它的‘道问学’的旧统中去寻求才有着落。”^① 因儒学不能只封闭于一超越的心性涵养之中而追求归返形上的本体, 必须开启一活生生的“生活世界”, 将儒学拓展于社会生活的各个领域之中。成中英认为先秦儒家就有“仁智双彰”的传统, 价值与知识的相互补充与相互渗透, 构成了人的“生活世界”, 而牟宗三判朱子“歧出”的做法不利于儒家“生活世界”的开显。

(三) 凸显批判精神和对话意识。新一代的新儒家学者们不再讳言儒学阴暗的一面, 而是以理性的态度对儒学的功过是非作出恰当的定位。杜维明对于五四的批判精神做了充分的肯定, 又将儒家传统与“封建意识形态”、“封建遗毒”或“儒教中国”相区别; 成中英看到了中国文

化作为一个价值优先的形态所具有的缺陷; 刘述先将中国文化的限制归结为科学和民主方面的欠缺; 蔡仁厚也看到儒学显示出了以德性为主的文化缺失, 儒家伦理在落实的层面上出现了不少问题。

对话意识的凸显与第三代新儒家学者的“多元化”倾向紧密相连。他们认为, 作为人类多元文化中的一元, 儒学必须在面对民主、科学、自由、人权、理性等现代价值的同时, 注重与其他宗教传统、思潮流派的交流, 在冲突与对话中实现儒学的现代化和世界化。杜维明认为, 面向21世纪的新轴心时代, 各种不同的族群、文明体系、宗教传统之间, 应该有更多的沟通、交流。此外, 对话不仅应该在各个文明传统的双边或多边互动互补中开展, 就是同一文明系统内部, 也可以进行文明的对话。刘述先将儒学置于与世界其他宗教——主要是基督教和伊斯兰教进行对话的氛围之下, 以补充和发扬儒学。蔡仁厚取“和而不同”、“交光互映”来说明文化会通、宗教会通的基本原则与精神, 认为各种宗教可以和平存在, 互放光芒, 而不必强求其同。此正是第三代新儒家学者学思面向的重要特征。

(四) 批判“现代性”与“后现代”的儒学重建方向的肯定。当代新儒家的第三代学者不约而同地将儒学重建的方向规约为两个面向: 首先, 面向“现代性”, 对之进行批判与反思, 再反求传统内部, 实现传统的价值与现代性的对接; 其次, 面向“后现代”的问题, 回应后现代所提出的挑战。一句话, 儒学重建必须处理好传统、现代与后现代的关系。

第三代新儒家对现代性的批判集中于两个方面: 其一, 他们一致认为, 现代性不必拘于一固定模式, 现代化不等于西化, 没有必要也不可能完全西化。因此, 他们均致力于符合中国实际的传统儒学的现代转化。其二, 他们认为, 现代性所提出的市场经济、民主政治、公民社会、科技机制等领域以及理性、自由、法制、人权等价值固然应该得到肯定, 但对于由现代性的功利主义、民主泛滥、科学至上所导致的人类生存环境

^① 余英时: 《历史与思想》, 台北: 联经出版事业公司, 1986年, 第164-165页。

的破坏和精神家园的荒芜，却必须引起足够的重视。意识到现代性的弊端的同时，他们十分注重对西方现代文化的吸收和排拒。

“后现代主义”思潮的盛行促使新儒家学者们更多地思索中国传统文化的价值问题。后现代主义认为，西方社会凸显工具理性，片面追求科技与经济的进步，使得生态、能源、环境等问题加剧，并造成人与人之间更加功利化与世俗化，更加隔阂与疏离。新一代的新儒家认为，中国传统哲学与后现代主义有许多契合之处，可以救治理性社会的种种弊病；后现代主义消极的批判态度并不能真正解决现代社会的弊端，而有必要回归儒学传统内部，挖掘有用资源，以应付当前的社会问题。在对现代性进行批判与对后现代清楚认识之上，第三代新儒家的学者们确立了儒学重建的方向。

三、存在紧张

第三代新儒家在儒学诠释和儒学创新两大领域表现出了超迈前人的成就，不容忽视。但是，他们的思想亦存在紧张的一面。不管是注重儒学宗教性功能的杜维明、刘述先、蔡仁厚等人，或是注重儒学认知功能的成中英、余英时等人，并没有真正解决“内在与超越打成两截”的问题。

第三代新儒家仍然注重对儒学超越层面的体验和宗教层面的反射，强调人所应有的终极信仰。在他们看来，儒学具有人格发展的庄严性、超越性与无限性。儒家之道无限，故超越；道又贯注于日用伦常之内，故内在。个人可通过修养功夫及变化气质，“尽心知性而知天”，最终达到天人合一。现代新儒学一方面感受到儒家理想与现实社会相结合的紧迫使命，一方面又要拼命保持精神儒家的理想性、纯粹性，不敢让儒家理想落实下来，视理想的落实为某种沉沦。但是，儒学想要重新成为能够对当今社会发生影响的思想，就必须解决当今社会与人生的重大问题，其内在超越性就必须落实在与现代社会的衔接之上，否则就是“空”。正是在这一点上，杜维明、刘述先、蔡仁厚并没有取得超越前人的成就，他们并没有真正解决“内圣”开出“新外

王”的问题。杜维明虽然强调儒家的内在传统与启蒙精神的对接，并对儒家和西方价值观念互补的可能性进行了论证，但并没有提出具体的实施途径或步骤；刘述先虽然论证了中国哲学的理想和精神在本质上与现代西方的民主和科学并不相矛盾，也提出“曲通”的方法以成“民主、科学”，但在如何“曲通”上，仍然语焉不详；蔡仁厚也仅仅是对牟宗三的“良知自我坎陷”作了步骤上的补充发挥，但换汤不换药，解决不了“良知傲慢”的问题。

与此相联系，他们仍然看重儒学在精神境界、形上层次的作用。超越的道德理想难以与现实当下构成相应的张力，而指向一个外在的理想目标，遥不可及。对于形上学的过分注重，又往往使他们的学说朝着日益精致化、精英化的方向发展。从这一点出发，不那么看重“道统”、“门户”，在事实上却建立了一个常人难以融入的“门户”。应者寥寥，不免显得曲高和寡，而与现实相脱节。第三代新儒家尽管主观上反对这样的倾向，但在现实的实践中却不免走向了这一危险。成中英与余英时的出发点都是希望儒学在倡导儒学的知识理性，与现代社会对接的同时，保持儒学安身立命的价值功能。成中英的“本体诠释学”即是证明。然而，在这一完全在西方的话语和方法下构建的“本体诠释学”内，尽管他将本体与方法提高到了同样的地位，但不可避免的，本体的价值被知识化和理性化了，已经很难感受到儒家式的内在体悟和终极关怀。仅仅停留在语言论述的表面，而缺少躬行践履之存在体悟的功夫，“本体诠释学”也就失去了成中英冀望的统合价值与理性的初衷，并不能给人们带来儒家超越的终极关怀。

我们没有理由认为，儒学已经失去了自我更新、重新作用于现实社会的机会。尽管我们不必把儒学的未来命运简单地维系于某个学术团体或流派的盛衰兴亡之上，但必须承认，第三代新儒家的儒学诠释与创新为我们重新发挥儒学的现时代作用开显了一个方向。要实现这一目标虽困难重重，但值得努力，姑且让我们拭目以待吧。

（责任编辑 杨海文）

心灵苦旅中的生命放歌 ——解读《庄子·逍遥游》

李振纲 胥士元*

【摘要】庄子哲学的主题是放歌生命。位居《庄子》首篇的《逍遥游》是庄子哲学之总纲。对于庄子来说,“逍遥游”既不是“鲲”在水中的游,也不是“鹏”在空中的游,而是“心”在世间的游,是精神的苦旅:神游!只有神游是游于“无穷”的逍遥游。“游”即化“形”归“虚”,是“心”对“形”的抗争。

【关键词】庄子;逍遥游;生命哲学;化与虚;心灵的超越

中图分类号: B223.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)03-0118-07

一、何谓“逍遥”之“游”?

唐陆德明《经典释文》有《庄子音义》,解篇名云:内篇,内者,对外立名。“逍遥游者,篇名,义取闲放不拘,怡适自得。”郭象注:“夫大小虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!”这是以自得适性释庄子“逍遥”义。郭注当时及尔后流行最广。关于居于《庄子》内篇之首的《逍遥游》的主旨,历来为研究庄子思想的学人所重,也因此形成众说纷纭的情形。成玄英《庄子序》云:“所言逍遥游者,古今解释不同。今泛举统纲,略为三释。所言三者:第一,顾桐柏云:逍者,销也;遥者,远也。销尽有为累,远见无为理。以斯而游,故曰逍遥。第二,支道林云:物物而不物于物,故逍遥不我待;玄感不疾而速,故遥然靡所不游,故曰逍遥。第三,穆夜云:逍遥者,盖是放狂自得之名也。至德内充,无时不适;忘怀应物,何往不通!以斯而游天下,故曰逍遥游。”这里提出了三种逍遥义。或许是要为郭象的《庄子注》专门做疏,所以没有提及郭氏的逍遥义。其实郭象与支道林的“逍遥”义最富理趣。郭庆藩案:

刘义庆《世说新语》文学类云:庄子逍遥

篇,旧是难处;诸名贤所可钻味,而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及逍遥。支卓然标新理于二家之表,立异义于众贤之外,皆是诸名贤寻味之所不得,后遂用支理。刘孝标注云:向子期、郭子玄逍遥义曰:夫大鹏之上九万,尺鷃之起榆枋,小大虽差,各任其性,苟当其分,逍遥一也。然物之芸芸,同资有待,得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变,为能无待而常通。岂独自通而已!又从有待者不失其所待,不失则同于大通矣。支氏逍遥论曰:夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言大道,而寄指鹏鷃。鹏以营生之路旷,故失适于体外;鷃以在近而笑远,有矜伐于心内。至人乘天正而高兴,游无穷于放浪。物物而不物于物,则遥然不我待;玄感不为,不疾而速,则道然靡不适。此所以逍遥也。若夫有欲当其所足,足于所足,快然有似天真,犹饥者一饱,渴者一盈,岂忘烝尝于糠粃,绝觞爵于醪醑哉!苟非至足,岂所以逍遥乎!此向、郭之注所未尽。

这里比较了两种影响最大的“逍遥义”:一是向秀、郭象以自得适性释逍遥,而且提出了有待逍遥与无待逍遥及两者如何统一起来的问题。二是东晋出入释老的玄僧支道林(名遁)以“至人之心”释逍遥义,至人之心空静无碍,所

* 作者简介:李振纲(1956-),男,河北邢台人,河北大学图书馆馆长,政法学院教授,中国哲学专业博士研究生导师。(保定 071002)

胥士元(1966-),男,河北涿鹿人,河北大学政法学院副教授,宋史研究中心中国古代思想史博士研究生。(保定 071002)

以逍遥。支道林认为鹏举万里有待于外，斥鴳以近笑远矜持于内，都不是逍遥。逍遥在于心空静无碍，内外两忘。如果心不空静，如何能够自足于性分之内呢？这或许是庄子的本意，也从哲理上深化了向秀、郭象对逍遥的理解，所以刘孝标说“此向郭之义所未尽”。可惜的是支道林却没有留下解释庄子的著作。晚清郭庆藩撰《庄子集释》案：家世父侍郎公（即郭嵩焘）曰：“《天下篇》庄子自言其道术充实不可以已，上与造物者游。首篇曰逍遥游者，庄子用其无端崖之词以自喻也。注谓小大虽殊，逍遥一也，似失庄子之旨。”再次对郭注逍遥义提出异议。

刘笑敢撰《两种逍遥与两种自由》一文，对郭象与庄子在“逍遥义”上的相同与不同，做了深刻的分析。刘笑敢认为，郭象与庄子在思想上都讲“安命”，都有类似于“齐物”的观念，这当然是郭象以庄子注的形式建立思想体系的必然结果。此外，二者的逍遥都是承认和接受现实中未如人意的既定境遇以后的相应方式，也是一种纯精神的满足，是一种高于常人的思想境界。二者的安命和逍遥也都在某种程度上必然涉及现实与个体自由之间的关系问题，他们的逍遥义也都是个人的、精神的，并不涉及对现实的改造或直接的现实目的的实现。然而，郭象与庄子的逍遥观念之不同也是明显的。刘文云：

庄子的逍遥是游于尘世之外，无何有之乡，无极之野，是追求精神的超越，摆脱现实的精神束缚；郭象之逍遥则是立足于现实的“性分”或性命之中，是满足于现实、安于个体之性命。……庄子之逍遥与郭象之逍遥有某种根本的对立。从庄子的理论角度看郭象，可以说郭象将超越的逍遥拉到了现实的泥淖之中，完全没有精神的、超越的追求，是对逍遥游的严重歪曲和庸俗化，将批判的、超越的庄子哲学转化为安于现实、维护现实的郭象哲学。从郭象的理论立场看庄子，可以说庄子的逍遥只是少数个人的精神享受，与现实社会和人生毫不相干，对于一般人毫无意义，对于社会秩序的维系毫无贡献。^①

王博说：“《逍遥游》的位居首篇无疑能够显示出某种意味，譬如它可能是立说的宗旨，或者作者刻意要突出的某些内容。可是我想强调的一点是，无论它看起来是如何的怡然自得，逍遥

游其实是一个从人间世开始的艰难旅程的终点。在这个旅程中，有德的内充，有道的显现，有知的遗忘，有行的戒慎……所有这一切，对于逍遥游来说都是必须要走的路。只有先走，才可以游。当然不是在水中的游，而是在空中，在九万里的高空。”^② 究竟是在水中游还是在空中游，这只是一种形象的说法。其实，对于庄子来说，“逍遥游”既不是用“鳍”在水中的游，也不是用“翼”在空中的游，而是用“心”在世间的游，是精神的苦旅：神游！水中的游是重滞的，空中的游也还是有风云的挂碍，只有神游是游于“无穷”的逍遥游。

二、“游”之经：“化”与“虚”

这里从庄子所极力铺陈刻画的“鲲鹏”这一特殊意象说起：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。

鲲是生活在北海里的大鱼，庄子极力描写其大，单是鱼背就“不知其几千里也”。但是它似乎不满意自己的现状，于是想到了“化”，即改变自己，这是一个对于理解“逍遥游”十分重要的词。这条不寻常的大鱼终于“化而为鸟”，不是一般的鸟，是一只非同寻常的鹏鸟，仅其展开双翼就像天边的云彩，乘着海潮和大风奋翼而起，绝云气，负青天，从北海飞到了南冥，南冥也就是天池。关于鲲鹏的生物特性，我们不必认真，就像郭象所说“达观之士，宜要其会归而遗其所寄，不足事事曲与生说。自不害其弘旨，皆

^① 刘笑敢：《两种逍遥与两种自由》，《新华文摘》2008年第6期。

^② 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2006年，第112页。

可略之耳”。

重要的是故事所寓寄的思想。鲲为什么要“化”、为什么能够化？鹏为什么能飞九万里、它在天上飞游中看到了什么？前面已说，鲲之所以要“化”，是由于不满意自己的处境。按照古代阴阳方位观念，常把北方说成“阴”，把南方说成“阳”。这样我们就不妨说“北冥”象征阴冷沉滞的现实，“南冥”则意象着明朗轻松的理想。试想，一条那么非同寻常的鱼，生活在那么阴冷沉滞的水中，当然希望改变命运，而要改变命运，先要改变自己，于是鲲化成了鹏。换个角度，如果不是鲲，而是庄子和惠施在“濠梁之上”看到的那条优游自得的鱼，就只能在那条并不开阔的濠河中糊里糊涂地“乐”，就绝对不会想到“化”，也没有能力改变自己，因为它小。鲲想要改变自己，而且真的改变了自己，继之鲲的化身“鹏”又能够从北冥飞到天池，离开那个阴冷沉滞的现实，没有别的因果，就在于鲲鹏之“大”。这正是庄子极力铺陈夸张鲲鹏意象的原因。

鲲之“化”，不仅改变了自己的形态，改变了自己的环境，也改变了自己的眼界或境界。可想而知，在北冥为鲲的时候它看到的是阴暗，嗅到的是腥臊，感到的是寒冷，触到的是沉滞，这是现实给定的限制。一旦飞到了九万里之上的高空，眼界完全不同了，鹏看到了野马鼓荡云气氤氲，看到了清澈美丽的天池，看到一个“生物以息相吹”全新的生命世界。原来天的颜色并不像地上看到的“苍苍”，对天的辽阔无际，无所至极，也再不会有任何惊诧疑虑。站得高了，看得远了，再往地上看，那种阴暗、腥臊、沉滞的世界，顿时化作一片模糊，一片云雾，一片混沌。这就是天！

下面的问题是如何才能够“大”起来。庄子写道：“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风；背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。”这段话中一连出现两个“积”字。常言说大而化之、厚积薄发。在庄子看来，水之积也不厚，则负载不了大舟；风之积也不厚，则托不起鹏鸟

的大翼。这虽然是在说水和风，但言外之意是鲲鹏之大，来自于“积”，鲲之能化，鹏之能高，就在于其所积之大。“积”在庄子哲学中应看作是一个修养的过程，这就要涉及庄子生命哲学中有关心灵或精神的问题。风可以积，水可以积，精神或“心”当然也可以积，但“积”的方式不同。此种积，孟子称为“养”，庄子主张“虚”，故《人间世》云：“唯道集虚，虚者心斋也。”“虚”是人走出现实限制“独与天地精神往来”的大门，所以“虚”是一种境界，一种高深玄妙的智慧。不要说“物”，就是自认为万物之灵的“人”也很难做得到虚静其心。且看下文蜩与学鸠的故事：

蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，枪榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三飡而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！

蜩与学鸠“二虫”到底是蝉和斑鸠，还是其他小动物，不必认真。重要的是它们自以为是的心态。对于大鹏的高举远游，蜩鸠并不理解，反而感到有些可笑。在它们看来，栖息榆枋之间也就够了，又何必费六个月的时日辛苦跋涉，做天池之游呢？其实，可笑的不是鹏的苦旅，倒是这种以小傲大的矜持。随遇而安或安于性分，本来也无可厚非，但把腾跃榆枋间当作“决起”，就显得十分滑稽了。蜩鸠之所以飞不高，因为它们不懂得“虚”，这就摆脱不了地和榆枋间的限制。世间人的苟安矜持，又何尝不是这样？干什么事情也是一样，唯有“虚”，才能够“游”。“虚”的程度越高，“游”得也就越远。须知庄子所许的“游”，既不是到郊外游，也不是百里千里之外的游，甚至不是大鹏从北冥到南海的天游，而是游于无穷的“逍遥游”。所以庄子批评说：“之二虫又何知！”郭象注：“二虫，鹏蜩也。”“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。”这是强把大鹏和小鸟捆绑在一起或放在一个笼子里，显然不是庄子的意思。

虚与不虚，又牵涉到知识和智慧的问题。虚属于大知，是有知而不自以为知，这是一种明智；不虚属于小知，是无知而自以为有知，那是

真正的糊涂。两者不可同日而语，所以庄子说：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！汤之问棘也是已。穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。

小知不及大知，是说世人之愚不解至人之智，犹如小年不及大年。朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，言小年之促；楚南冥灵与上古大椿，言大年之长。朝菌、蟪蛄乃至众人之可悲，不在于寿命短促，而在于其年知短浅而不觉其短浅，硬是要与冥灵、与大椿、与彭祖争寿。这就像那只斥鴳，飞行蓬蒿之间“不过数仞而下”，却自以为是“翱翔”。成玄英疏：“八尺曰仞。翱翔，犹嬉戏也。”说穿了，其可悲还是在于心有矜持而不虚。郭象注云：

物各有性，性各有极，皆如年知，岂歧尚之所及哉！自此已下至于列子，历举年知之大小，各信其一方，未有足以相倾者也。然后统以无待之人，遗彼忘我，冥此群异，异方同得而我无功名。是故统小大者，无小无大者也；苟有乎大小，则虽大鹏之与斥鴳，宰官之与御风，同为累物耳。齐死生者，无死无生者也；苟有乎死生，则虽大椿之与蟪蛄，彭祖之与朝菌，均于短折耳。

郭象又在用他的性分自足的哲学，把大鹏变成斥鴳，把大椿变成蟪蛄，把彭祖变成朝菌，把看破人间世荒唐的悲愤贬斥为“羡慕”，把追求心灵超越的逍遥变成安于现实的麻木，把傲岸神游的庄子变成俗人！

三、“游”之苦：“心”对“形”的抗争

王博在《庄子哲学》中解释“逍遥游”的主旨时，提出一个十分独到的视角，那就是庄子哲

学中“心”与“形”的分裂，认为庄子不止一次地在把心灵提升到天际的时候，却把形体留在人间。他说：“在《逍遥游》中心是无容置疑的主角。相应地，心和形之间的对立，以及心对形的摆脱和超越，也就成为重要问题。”^① 庄子在经过层层设喻之后，终于把目光和笔锋指向了“人”。人的生命很复杂，一半指向肉体，一半指向心灵；一半是物性，一半是神性；物性服从必然和现实，神性追求自由和超越。相对于人来说，其肉体是裸露的、本能的、躁动的，所以需要穿上道德、伦理、礼仪、功名、利禄等伪装，这样说来，肉体又是形式的、虚荣的。人的“心”包裹在“形”中，是隐微的、脆弱的，时时处处受到“形”的限制而透不过气来；有时心为形役，情为物累，心神不宁。因而“心”又是极为敏感极易受到伤害的。所以一般地说，人跟着感性的形体走容易，超越形体的局限跟着“心”中的神性走，就很难。这就需要打碎“形”的桎梏，把心灵解放出来。谁来解放？还只能是“心”。心的解放，在庄子哲学视域中意味着“形”与“神”的分裂。心灵只有像老子说的“损之又损”，不断虚化自己，才能从形体中释放出来。这就接近了“无”。下面这段话关涉到“心”与“形”剥离的过程。庄子写道：

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。

这段话原是承接上文而来，所以成玄英疏云：“故是仍前之语，夫是生后之词。”先看世间人对功名利禄的虚荣与满足。有的人为才智堪任一官得意，有的人为德行名誉比周乡党欣慰，也有的人为德才投合了国君的意志能够取信一邦无比自豪。“若此”，郭象注：“亦犹鸟之自得于一方也。”在庄子看来，这些心为物役的心态，

① 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2006年，第116页。

就如同斥鴳般自鸣得意。在这个人人充满虚荣和矜持的世界里，那些因为知识、才干、品行而出人头地的人，也就是今天所说的有头有脸的“名人”，固然满足了被形体所扭曲的虚荣的心，也同时给“心”带上了更多的沉重，时刻小心着自己的“名”被风刮走。所以，心灵要获得解放，就必须剥离去那些令人虚荣的“名”。宋荣子做到了这一点。你看他“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，真正达到了荣辱不惊。忘掉虚名，只是心灵解放的第一步，而不是一切。对心灵的限制，“名”之外还有“功”，进一步说还有那个处处以自己为中心的“我”。宋荣子与一般的世俗人相比，不再汲汲惶惶为“名”所累，但是剥离解放得还不够。所以庄子说“犹有未树也”。这就要进一步剥离解放。于是，庄子提到了另一位道家人物列子。据说他决绝了地上或人间世的功业和富贵福禄，练就一身天上飞翔的功夫。“泠然善也”，说明他飞得非常轻松，据说能在天上御风而行半个月呢！御风而行意味着不再留情于人间世务，于是人间世的烦恼与无奈也不足以为累了。也就是说，列子的“心”达到了对功名富贵的剥离与解放。庄子喜欢用随立随破的“卮言”来叙事。当述说了列子飞升脱俗“泠然”之妙后，庄子紧接着又加以否定，说他虽然超脱了世俗急急匆匆求功名富贵的态度，却还不是究极境界，因为他还“犹有所待”，仍然依赖着风，还存在着物与我的对立。列子的病根子还在于没有忘掉自己，没有达到像《齐物论》开头南郭子綦所说的“吾丧我”。说到这里，逍遥游的“庐山真面目”终于露出云雾：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”

郭象注云：“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也。”成玄英疏云：“杜预云：六气者，阴阳风雨晦明也。又支道林云：六气，天地四时也。辩者，变也。恶乎，犹于何也。言无待圣人，虚怀体道，故能乘两仪之正理，顺万物之自然，御六气以逍遥，混群灵以变化。苟无物而不顺，亦何往而不通哉！明彻于无穷，将于何而

有待者也！”“乘天地之正，而御六气之辩”，也就是心灵极度虚静后的道通为一。成疏“虚怀体道”的确抓住了问题的要领，关键在于“虚”。当心灵忘掉“名”的虚荣、“功”的矜持，同时也忘掉了“己”也就是形体本身，顿时就从那个沉重僵硬的躯壳中解放出来，化作一片空灵，消融在天地大化中。这就是“游”，真正的“逍遥游”。一如上面所说，逍遥游不是“形”游，而是“心”游；不是水中的游，也不是天上的游，而是“心”在人世间的“游”。心既在世间又离世间，这种非有非无、若即若离的境界就叫做“游”。它并不玄虚，心“游”在人间，“泛若不系之舟”，飘荡在江湖中。

寓言本来是富于想像的。我们不妨回过头来换个角度再看鲲鹏的故事。鲲在水中的游过于重滞，就像世间“德比一乡”的人，与这个世界及彼此之间的距离太近，时常发生龃龉矛盾，相刃相靡，原因在于能“即”而不能“离”；鹏鸟在天上飞，或者列子在空中的行，离开世间又有些远，或许会感到高处不胜寒，原因则在于知“离”而不知“即”。心在世间的游，就像《养生主》中庖丁的“刀”在牛中的游，“以无厚入有间”，所以“游刃”有余。心消融在天地大化中，没有窒碍，没有限制，没有任何在它之外与它相对的东西，这不就是乘坐在天地的正位上，驾御着自然的变化而“游”于无穷吗？在庄子看来，人间世的现实对于无形的心灵来说，并没有力量来真正的改造，只能安之若命，这是心灵的悲哀和无奈，但心灵则同时保留有主动地选择放弃或拒绝这个世界的权力。心的“安之”属于把剥离后成为空壳的“形”留在世间，就像《人间世》那棵栎树寄托社旁；这种放弃和拒绝虽说是无奈的，但因其彰显了人在历史必然性、现实性中的精神自由，因而又是冷峻和庄严的。所以庄子超越性的逍遥，不同于郭象式的自足或适性。前者是“心”对“形”的抗争，后者是现实对精神的窒息。

四、“游”之归：“无何有”之乡

说到这里，或许是庄子觉得还不够，于是又举出历史上的故事和传说展开无功、无名乃至无

己的问题。且看尧与许由让天下的故事：

尧让天下于许由，曰：日月出矣而燭火不息，其于光也，不亦难乎！时雨降矣而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎！夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。许由曰：子治天下，天下既已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鸬鹚巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。

相传尧是上古圣王帝喾之子，治理天下有圣德。许由是当时的一位隐者。对于治天下来说，尧自愧不如许由，他把自己比作炬火，把许由比作日光；把自己的治天下比作浸灌（挑水浇田），把许由比为时雨。尧以许由为师，故称“夫子”。尧说，许由之德，拱手无为即可令天下太平，又何劳自己治理呢？这不是就像有名无实的“尸”主吗？于是要把帝位让许由。许由当然不会接受，他所回答的话说明了不接受的理由。其中“名者，实之宾也”一句值得玩味。按照许由的理解，对于事物或一种行为来说，“实”是内在的，“名”是外在的，故谓之“宾”。这个“宾”字，既可理解为外在于主人的宾客，亦可理解为主词所附加的一个宾词或虚词。在许由看来，尧居帝位已经有治理天下之“实”，自己如果去代替他，那就是有名无实或为“名”所累，这无异于越俎代庖。这里主要是诠释上面所说的“圣人无名”。这是问题的一个层面。许由还有更深的体会。活在人间世，能否不为虚名所累？关键在于一种生活态度或者如何看待生命。如果要鲜活的生命，要生活得自由自在，就不可有过多的欲望；人们贪求虚名而不肯放下，是由于欲望太多，遮蔽了生命的本色。所以许由希望像鸬鹚、偃鼠那样快活地生活，不想为天下人所羡慕的“帝位”所累，因为它同样是一种虚名。

下面发生在肩吾、连叔、接舆之间的寓言故事，则当在“神人无功”上看。肩吾、连叔，属于寓言所托的古代怀道之人，接舆则是曾热讽孔子的楚之狂人。它们姓甚名谁，不必认真。重要的是庄子寄托三人所明之理趣。肩吾听接舆说到藐姑射之山神人的情景，他们不食人间烟火，

竟然“肌肤若冰雪，绰约若处子”，可以腾云驾雾，而且精神极度平静，随顺四时变化，因使万物无灾，五谷自然成熟。接舆本来有些“狂”，肩吾感到不着边际，不禁有些不信，而且“惊怖其言”，于是问连叔。“惊怖”二字表现了肩吾乍闻神人之境的心理状态。连叔回答了下面的话：

瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之。是其言也，犹时女也。之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。

这里不妨寻思一下寓言中的三个名字，或许可看出庄子的特别用意。肩吾，象征还没有放下自己，当然不会放下功名等成见，所以乍闻神人之境就感到诧异惊恐。连叔或许是庄子所用“连卞俶詭”一词的转语或谐音，有非常可怪的意思，在常人感到不正常的，不正是道家的真实吗？所以连叔象征着道真之言。在连叔看来，值得“惊怖”的不是接舆的“狂”，倒是肩吾的“聋”和“盲”。不仅有生理上的聋盲（形的聋盲），而且有心灵或见识上的聋盲（知的聋盲）。生理上的聋和盲，对于生命来说，并没有太多太大的毁伤，最多听不到或看不到外面的声色世界而已，但仍然可以看到和听到自己内心世界的光明和声音。可怕的是“知”的聋盲。“知”的聋盲其实也就是“心”的迷失，它遮蔽的是生命本身，会造成内心世界的无光无声、黑暗死寂。言下之意，肩吾就是这样的聋盲者。此处郭象注得好：“不知至言之极妙，而以为狂而不信，此知之聋盲也。”

问题是，为什么会造成“知”的聋盲，带来心灵的黑暗死寂？理由还是在于不能忘掉自己，故而不能摆脱对外在功名的诱惑。当你把全副精神都用在向外看、向外听、向外奔驰的时候，你就再也看不见听不到自己的内心。老子不是说过“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令

人口爽，驰骋畋猎令人心发狂”吗？（《老子》第12章）字面虽说耳聋目盲，其实老子还是在说“心”的问题。肩吾的心乱了，认识知见又如何能够清明呢？这不就是“知亦有聋盲”吗？在连叔看来，藐姑射山上的“神人”无功而自成，他们犹如窈窕淑女，绰约凝洁，用天地间的云气风露滋润着鲜活的生命。这种忘怀功名的人，完全与天地大化浑然一体，外物不能伤，水火不能害，他们即使用“尘垢秕糠”也能陶铸出尧舜之世来，又哪里肯“弊弊焉以天下为事”！宋人的礼服对断发文身的越人是多余的，世间的功名对神人又有何用呢？尧追随神人“窅然而丧天下”，不就是“无功”吗？

神人“无功”一如上述，至人“无己”复见下文。发生在惠施与庄子之间的两个故事的主旨是说“无己”方可达无用之大用。惠施数次出现在《庄子》中，是庄子的诤友。故事说惠施种出个可以容量五石的大瓠，“以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不鸣然大也，吾为其无用而掊之”。惠子的意思是在讥刺庄子无名、无功、无己之说虽然词旨恢弘而不切机务，不当时要。这表明惠施不理解无用之大用。所以庄子批评他是“拙于用大”。庄子说：

夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以洴澼絖为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：“我世世为洴澼絖，不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。”客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也；或以封，或不免于洴澼絖，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！

庄子认为，有用与无用，取决于对待事物的态度和方式。对待事物的态度、方式，又取决于自己的心态与存在方式。比如那种“不龟手之药”，用在那个世世代代以漂絮浣纱为生业的宋人手里，只是一种极普通的防治手脚冻坏的药而

已，吴人买走了药方，吴王把此药用于防治水兵的手脚冻裂，在水战中却大败越军，结果那个买来药方的人则因此被裂地封侯。可见有用无用及用之大小，在人不在物。庄子对惠施说，偌大的一个瓠瓜，何不把它漂浮在江湖中用以为腰舟呢？瓠原本还是那个瓠瓜，你以为无用而剖之，说明你的心灵中装着你自以为是的“用”的成心，心里长满了蓬草，故而不能明达道境。所以，要明达无用之大用，就必须克服你的“有蓬之心”。有蓬之心，即有我之心；割除心中的成见，也就是“无己”的至人了，这样你就进入了篇末精心设计的“无何有之乡”，那里是一个纯真自然的生命世界，再没有有用无用、有功无功的拖累。且看下一个故事：

惠子谓庄子曰：吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。庄子曰：子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！

庄子做过“漆园吏”，喜欢谈树。惠施也就用这棵“匠石不顾”的臭椿树来继续挖苦庄子思想的大而无用且有些臭。庄子与惠施不同，他把大樗移栽到“无何有之乡”虚廓空旷的原野中。庄子说，你尽可以在它的旁边自由自在地散步，也可以躺在它茂密的树荫下乘凉，一任自然，如梦如幻般地体会生命，感悟人生，做你的心灵之旅了。此时再不必为“中于机辟，死于罔罟”的狸狌而担忧，也无须对那头斄牛求全责备。于是找回了自己和属于自己的本真生命，这就是“逍遥”，这就是庄子所说的“游”。

（责任编辑 杨海文）

庄子之“游”的方式与境界

魏 航*

【摘要】《庄子》全文紧紧围绕“游”这个中心，描述了“游物”、“游心”、“游混沌”三种不同方式的“游”。与三种“游”式相应，庄子之“游”存在着“自然之境”、“功利之境”和“天地之境”三种境界，并由此表达了“无功”、“无名”和“无己”的价值取向，体现了对苦难人生的深重忧虑和对现实社会的极度无奈，折射了情感入世与理智出世相互纠葛的矛盾心态。

【关键词】庄子；游；方式；境界

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)03-0125-04

《庄子》一书思想恢宏诡奇，文笔恣纵汪洋，书中内容表以“三言”，多无端崖荒诞之辞。它含义隽永，寓意宏富，是庄子思想的集中体现。从开篇的《逍遥游》中就可窥见，“游”是庄子思想的核心，它是串联其他篇章的一根红线，也是全面理解庄子思想的一把钥匙。“游”既是庄子思想的寄托形式，也是庄子思想的本真存在。《庄子》中描述了各式各样的“游”，正是在这些形态各异的“游”中，体现了庄子的价值取向和翻滚的内心世界。

一、庄子出“游”

“游”是庄子思想的核心，《逍遥游》体现了《庄子》的主旨。这两点可以从“游”字在《庄子》中所出现的次数、所起的作用和所分布的格局看出来，也可以从后人解《庄》注《庄》的庄学研究中所受亲睐的程度和被凸显的位置表现出来。

《庄子》一书33篇，以《逍遥游》为首篇，历史上的庄学者们普遍认为《逍遥游》有着提纲挈领的作用，是全书的中心和庄子思想的精髓所在。释德清《庄子内篇注·逍遥游》认为它是“立言之宗本”。方人杰也认为《逍遥游》是“一篇大意，而庄子全身之纲领”^①。若说“逍遥”是庄子理想的生命状态和表现形态，那么“游”则作为生命的本真和存在，更是一篇之关键。王夫之在其《庄子解》中，开篇就对《逍遥游》作了点睛之解：“寓形于两间，游而已矣。”事物莫不有两有对，连接和沟通这两者的方式就是“游”。王夫子还将“游”

之意普遍化，认为世间万物，“无不可游也，无非游也”^②。钱澄之也极言“游”之于庄子的重要性，犹如《易》中的“时”之于“道”一样：“《易》之道尽于时，庄之学尽于游。时者入世之事也，游者出世之事也。惟能出世，斯能入世；即使入世，乃是出世。古德云：我本无心于事，自然无事于心。斯妙得游之旨乎！”^③

《庄子》中多处提到“游”及“游”的情状，单是用“游”字作篇名的就有《逍遥游》和《知北游》两篇，而内七篇中除《逍遥游》外的其他六篇，每篇也都有“游”字出现。《齐物论》篇强调“游乎尘垢之外”；《养生主》篇讲述庖丁“游刃必有余”的境界；《人间世》篇提倡“乘物以游心，托不得已以养中”；《德充符》篇强调“游心乎德之和”；《大宗师》篇和《应帝王》篇讲述至人有“游乎天地之一气”、“游无何有之乡”的本领。在《庄子》的诸多范畴中，“游”字的出现和运用最为频繁，《庄子》全书使用了100多次“游”字，与“仁”字在《论语》中出现的次数相差不远。通观全文会发现，“游”在《庄子》中的地位、作用和意义与“仁”在《论语》中的地位、作用和意义大致相当。我们常把孔子的学说称为“仁学”，庄子的思想同样可以称为“游世主义”。我们虽然不能说《庄子》通篇就是个“游”字，但是从上面的分析来看，“游”字确实是庄子的一个核心概念，是理解庄子思想的关键。陈鼓应先生亦突出“游”在庄子思想中的重要地位及其意义：“庄子哲学中的‘游’是非常特殊的。他大量使用‘游’这一概念，用‘游’来表达精神的自由活动。”^④《庄子》以《逍遥游》为篇首，其用意似乎也在引导读

* 作者简介：魏 航(1977-)，男，湖南永州人，中山大学哲学系博士研究生，主要从事中国哲学研究。(广州 510275)

① 方人杰：《庄子读本·逍遥游》，乾隆间世春堂刻本。

② 王夫之著、王孝鱼点校：《庄子解》，北京：中华书局，1964年，第1页。

③ 钱澄之：《庄子诂·逍遥游》，康熙间斟雉堂刻本。

④ 陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第231页。

者进入“游”的世界，并希望读者用“游”的方式去感悟、理解自己的理论所在。

二、“游”之样式

对于《庄子》中的“游”，前人已有相当的研究，但大多着力于“游”的精神境界、自由状态等方面。但是我们也应看到，《庄子》中“游”还存在着各种各样的具体方式和形态，这些具体的方式和形态包含了不同的价值命意。《庄子》之“游”方式多种多样，有游于物，也有游于心；有游于自然，也有游于社会；既有有待之游，也有无待之游。庄子从游于物开始，以描述纯粹的自然之游为基点，然后逐步开展，来揭示不同形态、不同层面之“游”的本质特点。

（一）游于物。游于物指的是一种“物游”，亦即客观生物的活动状况，它无关乎人类，是没有人的行为参与，也没人的思想渗透于其中的一种“游”。如《秋水》中“儵鱼出游从容”和《逍遥游》的鲲鹏之游等。《逍遥游》有一个小大之辨，实际上是庄子从不同角度对鲲鹏之故事的阐发：外观上看鲲鹏与学鸠有大小形体之别，需求上看有三餐粮与三月粮之差，能力上看有飞九万里与枪榆枋之异，认知上看有小知与大知之分，以及讲朝菌蟪蛄与大椿彭祖的小年大年之间的不同。所有这些“差、异、别、分”都是客观存在的自然状况，庄子正是通过对这些自然存在物状况的客观描述，来看它们“游”背后的共性。鲲鹏学鸠因各自内在特性不一样，所以其需求、能力、认知及目的等各方面皆不相同。这种不同无论从当局双方还是第三方来看都是客观存在的，关键是如何对待这种不同。若只以自己为评判标准就会嘲笑他人。斥鴳就是如此，它笑鲲鹏：“彼且奚适也，我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也！”（《庄子·逍遥游》。下同书，只注篇名）斥鴳认为它的飞就是“飞之至”了，以自己为标准，而讥于他人，实际上展现了己之浅陋。庄子不会像斥鴳那么浅薄，他透过这些客观差别的表象而直接本质，认为在本质上，大小本无别，各有其适用方式和领地，只要能够各遵其性、各尽其性就可以了。王夫之也指出这点：“无小无大，无不自得而止……小大一致，休于天均，则无不逍遥矣。”^①只要所游之物能各尽所有、展其所能就达到了逍遥，游物的特点就是“适性”、“自得”。

（二）游于心。游于心就是指主体精神自由，心灵无所依靠和羁绊的无待之游。《庄子》中讲“游心”的地方很多，如《人间世》有“乘物以游心”、《德充符》有“游心乎德之和”、《应帝王》有“游心于淡”、《骈拇》有“游心于坚白同异之间”、《则阳》有“游心于无穷”等等。历代解庄注庄者于此也大为下力。“游心”之

“心”，既是主体也是客体。作为主体之心，它游于他物和社会之间；作为客体之心，本身成了游的对象，从而表现出某种状态和达到某种境界。陈鼓应指出：“庄子所谓游心，乃是对宇宙事物做一种根源性的把握，从而达到一种和谐、恬淡、无限及自然的境界。在庄子看来，‘游心’就是心灵的自由活动，而心灵的自由其实就是过体‘道’的生活，即体‘道’之自由性、无限性及整体性。总而言之，庄子的‘游心’就是无限地扩展生命的内涵，提升‘小我’而为‘宇宙我’。”^②“对宇宙事物做一种根源性的把握”指的是什么呢？在庄子这里，就是要“缘督以为经”而“安时而处顺”。要做到这点，就要“坐忘”。“坐忘”就是要抛弃一切杂念，集虚以成“心斋”。庄子树立了一个能够坐忘而畅游无阻的真人形象：“真人不逆寡、不雄成、不謏士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。”（《大宗师》）此真人具有三大特点，就是能“忘取舍”、“忘成亏”、“忘毁誉”。“三者忘，以游于世，险阻皆顺，灾害不得而及之矣。”^③由此可见，若能坐忘就可实现心灵自由地游。“心游”的特点就是坐忘，即主体的精神要以超功利、摒荣辱、绝是非、无善恶的态度与物自由交往，才能以物观物、神与物游。

（三）游混沌。庄子之“游”除了游物、游心外，还有一种方式，那就是游混沌、游太初。初始是混沌未分的本原，是无异化的素朴，是纯净的自然天性。庄子在此中的游是毋须感官的游，没有自我，是“吾丧我”的状态，《天地》中“明白太素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间”就是此意。在《齐物论》中，庄子就要齐是非、齐物我，也即是要齐掉一切可能存在的分别，回到浑融一体、混沌无别的最素朴最原始的太初状态。只有在这种状态中的游才是无所依、无所待的真正自由的游。人们通常将庄子的“游”分成“有待之游”与“无待之游”。一般认为，“游物”就是有待之游，因为它有待于客观存在的各种自然条件和具体事物；“游心”就是无待之游，此之游摆脱了或者说不再依靠和借助于其他外在事物和条件。实际上可能并非如此，因为“游”心也还存在着一个游之主体，既然有一个具体主体的存在，那么，此之游亦还不够彻底。最为彻底的游是既不需要依赖客体，也无需凭依主体，是那种超出主客对立、超然物我二元的游。这个彻底的“游”就是庄子所言的混沌之游、太初之游。《庄子》全书多次说到“与造物者游”（《大宗师》）、“游心于物之初”（《田子方》）。这些游，才是真正的无待之游，它体现了庄子的终极理想。

庄子的“混沌”其实就是道的另一种表述，人在此

①③ 王夫之著、王孝鱼点校：《庄子解》，第1页；第57页。

② 陈鼓应：《老庄新论》，第231页。

游，本质上是人入同其中，是一种混沌的游、混沌的感受，是无“游”之游，或者说是一种“无心游”。“吾愿君刳形去皮，洒心去欲，而游无人之野。……独与道游于大莫之国。”（《山木》）试想能“刳形去皮，洒心去欲”，内外皆无挂碍，达到以人合天，与道同体，那还有什么不能游的呢？所以庄子又说：“尝相与游乎无何有之宫，同合而论，无所终乎穷，尝相与无为乎，澹而静乎，漠而清乎，调而闲乎，寥已吾志，无往焉而不知其所至，去而来而不知其所止，吾已往来焉而不知其所终，彷徨乎冯闓，大知入焉而不知原穷。”（《知北游》）

三、所“游”境界

庄子之游的三种“样式”，也可以说成是三种存在状态，体现了庄子世界中的自然之境、功利之境和天地之境的三种境界。在这三种境界里，庄子所采取的处世态度和理想目标是不同的。《逍遥游》中说的“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，圣人无名”，实际上为全书定了一个基准，于三种不同境界里提出了相应的理想人格，即在自然之境是“圣人”、功利之境是“神人”，天地之境是“至人”。

先看自然境界。游物或者说纯自然之游，属于自然境界。自然境界的特点是顺性而行，这一境界中不需要其他人或事物的干预，有点类似我们现代意义上所说的自然状态，是未经人类涉足、没留下人类痕迹的历史阶段，是一种前文明的状态。于此境界，体现自然无为之态，人物不相干预，物物也不相干预。所以在《大宗师》中，庄子写道：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”鱼游水中，鱼生活的自然环境就应是在水中，鱼水相合，虽鱼鱼相离，但于个体的鱼来说，仍悠闲自如，畅然适意，无依无待，足性达志。但到得陆地上，离开了自己本应生活的地方，即使两鱼相湿相濡有所行为，却也还不如各自在江湖中自由自然。庄子进而将这种鱼水相依的关系推而广之，及于人道，认为人道应合一，鱼鱼相忘好似人人相分，互不作为，互不制约，遵道而行，所以说“鱼相造乎水，人相造乎道。……鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”（《大宗师》）。《逍遥游》也是如此，无论大鹏小鸠，还是朝菌大椿，只要各尽其性、顺性而行就好，大可不必小笑大、大悲小。

故在此境中，庄子的理想人格就是“圣人”，因为“圣人无名”，所以“圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有调，有调无谓，而游乎尘垢之外”（《齐物论》）。圣人无名是因其“不就利”“不喜求”，也就不求无名。“无名”之“名”除了作名词的名声、名誉之外，还有作动词的占有、拥有之意。在此自

然境界中，庄子对人的要求是顺其自然，而不要有物欲，不要去干预他们，更不要冀图去占有拥有他们。无欲、无为就能无名，因其无名反而能成其名。

次看功利境界。游心其实也就是在游社会、游人间，它可以归为功利境界。在功利境界，人的自我意识觉醒，主体意识突出，同时有知有欲、做事目的明确，希望有所作为。但是，庄子于此是持反面看法的，认为社会的种种丑恶衰败就是人为的结果。他反对人为，认为人“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓之大哀乎！”（《齐物论》）但是人在此世间又是无法逃脱的，所以庄子就通过内养精神以求得克制生命、权力、物质利益三方面欲望的平衡，从而获得精神的解放与自由。其途径则是“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而天行，此养神之道也”（《刻意》），要坐忘、集虚以养“心斋”。

在此境界中，庄子的理想人格是“神人”。因“神人无功”，其“肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，只要能做到神人，那么“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”（《逍遥游》），因而也就无所不能游了。

再看天地境界。庄子的混沌之游体现的是天地境界，也是存在的最高境界。在这一境界中，人的意识高度自觉，能清醒地意识到他在社会、宇宙中的位置，更重要的是识己而不存己，更不要用己。“混沌开窍，七日而亡”的故事就是警示不要人为。因为大道无为，无为而为是最好的作为。天地之境中亦并非没有“知”。“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。”（《大宗师》）这种“知”是超越小知识、小聪明的“大知”，实际上也就是“无知”。天地境界中的人之所以能达到这种超然之境，在于他已通过知天、事天、乐天而自同于天，亦即与天地宇宙合而为一。所以此中之游是“浮游，不知所求，猖狂，不知所往。游者鞅掌，以观无妄”（《在宥》）。与西方的“主客二分”的理念不同，中国是“天人合一”的。庄子所倡之“游”常在“虚无”中，“虚无”也就是达到了人道合体、天人合一的至高境界。在此境界中的基本观念和价值理想，也是《庄子》之“游”的最终指归，那就是回到人的内心，回归人我未分、物我未分、人物未分的世界原初的“混沌”状态。从这里也可看出，《齐物论》中所讲齐大小、齐是非、齐万物，实际上是为人回到与天合一、与道同体的混沌之境作了一个很好的理论铺垫。

故在此境中的理想人格，庄子认为是“至人”。“至

人无己”，故可以“大泽焚而不能热，河汉百而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊”（《齐物论》），“至人之心用若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”（《应帝王》）。那么，如何保有混沌？那就“知者任其知，不知者任其不知，心无与焉，则混沌常存，应物而不死”^①。简言之：不要作为，顺其自然。

庄子之“游”样式的多样性与内涵的复杂性，说明了庄子的内心深处存在着极大的矛盾性。在三种价值取向的背后，反映了庄子思想世界中认知与情感的冲突，隐藏了庄子对苦难人生的深重忧虑和对现实社会的极度无奈，体现了他情感入世与理智出世相互纠缠的矛盾心态。庄子的内心充满了矛盾，所以其行为往往乖离背乱，不合常情。然究其因由，实时代使然。庄子处于战国中期，存在着战乱、欺诈、罪恶以及种种反人性的异化现象，是“仅免于刑”的时代。人们为物欲所驱使，疯狂地追求财富和权力，“与物相刃相靡”（《齐物论》），也丧失了自然的本性，即“丧己于物，失性于俗”（《缮

性》）。于此，尽管庄子在情感上具有悲天悯人的情怀，“意犹存乎救世”，但面对如此凄凉的社会现实，也只能是心灰意冷、失望无奈。于是庄子为自己与世人开出处方：那就是放浪形骸和心无尘染，在样式纷繁之“游”中体现着躯体的安时处顺与精神的畅游无边。游世有“方外”与“方内”二途（《大宗师》）。庄子是游方外，还是游方内呢？他没有说，但他说了“周将处乎材不材之间”。于此有人认为“庄子和老子等春秋战国时期的隐者们，既保持了以往隐者的不求宝贵、傲视王侯的传统，又没有像他们那样完全游离于社会之外，可以说既是出世的又是入世的”^②。“既是出世的又是入世的”是有道理的，正好是庄子复杂而矛盾的心态的表现。所以我们在看《庄子》的时候，要能理解这种矛盾性：既要体会他在情感上积极入世，“为万世而哀怨”^③的人文情怀，同时也要同情他看透世后“曳尾于涂中”的无奈行径。

（责任编辑 杨海文）

（上接第71页）

如果从尼采的立场来看，鲍德里亚的这些讨论可以看出是虚无主义的逻辑结论，“超真实”世界只是虚无主义思想的最新表现。但从鲍德里亚的论述来看，他通过对“超真实”与“真实”世界的区分，打破了“真实”世界与“伪真实”世界的区分，而后者才是形成权力意志思想的基础。当他从“超真实”出发时，他实际上表明，传统虚无主义所采用的概念，如真实、创造、权力、意志等，已经失去了效力，同样与这些概念相关的呈现的逻辑，也只能是当下资本体系的同谋。这意味着，面对“超真实”的资本体系，当我们不能从一种创造性的呈现逻辑出发时，我们需要寻找另一种逻辑和另一种哲学话语，通过这些话语进入到对这个世界的争夺战中。这另一种逻辑，就是他所谓的消失的逻辑。“告诉真相，这不再是虚无主义的问题：一切都在消失中，在沙漠化中，在偶然、冷漠的形式中，甚至不再有怜悯，即虚无主义的怜悯——那些神秘的力量仍然是虚无主义的力量……不再有祛魅，不再有引诱和怀旧……一切只在消失。”^④消失的逻辑也就是创造性、权力不再发挥作用的逻辑，当创造性与权力不再发挥作用时，一种非给予的、可逆的东西构成了摆脱“超真实”世界的参照系，这就是鲍德里亚在“诱惑”与“象征交换”这些概念中所要表达的思想。诱惑是一种消失的逻辑，也就是一切意义、一切深度、一切建立在生产基础上的创造性力量都消失了，一种可逆的、具有仪式的魔力开始重新

产生，也就是象征交换的秩序开始生成，只有这个新秩序，才能真正地摆脱符码的统治，摆脱资本的体系。所以鲍德里亚以“这就是诱惑开始的地方”作为整篇文章的结束。在这种意义上，鲍德里亚比海德格尔、尼采还要回归得更遥远，企图从文明的初始处找到文明的解放之路。这种解放之路也是他面对“超真实”世界的哲学话语的一种探索。本文也正是在这个意义上，来讨论鲍德里亚的虚无主义思想，试图建构一种不同于“真实”世界哲学话语体系的另一种话语言说方式。

（责任编辑 林 中）

① 王夫之著、王孝鱼点校：《庄子解》，第75页。

② 王凯：《逍遥游——庄子美学的现代阐释》，武汉：武汉大学出版社，2003年，第10页。

③ 清代的胡文英在《庄子独见·庄子论略》中说：“庄子最是深情，人第知三间之哀怨，而不知漆园之哀怨有甚于三间也。盖三间之哀怨在一国，而漆园之哀怨在天下；三间之哀怨在一时，而漆园之哀怨在万世。”此可谓深知庄子者语。

④ Jean Baudrillard, 'On Nihilism', in *Simulacra and Simulation*, p. 162.

庄子技术论及其指向

曹智频*

【摘要】庄子对技术问题提出了个性化的理解，分析了技术的功能表现，认为技术伤害了人类本性，希望通过技术手段和超技术方式来解决技术影响。

【关键词】庄子；技术论；技术形式；技术超越

中图分类号：B223.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2009）03-0129-04

技术论是工业革命之后西方思想家在对工业技术的反思过程中提出的。庄子生活在技术日新月异的时代，他凭着其思想直觉，通过讨论技术现象及其文化影响，提出了其个性化的技术论。本文主要从技术哲学理论角度梳理庄子技术观，藉此探讨庄子的技术文化观。

一、对技术的认识

对于技术的界定，温纳认为，技术包括技术的硬件、技术的软件、技术的组织^①。海德格尔认为技术具有表现、限定和解蔽的含义。庄子的技术论没有这么对应的层次，但他对技术有自己的理解，也反映了其个性化的技术含义。

首先，技术是“治”和“凿”，一种处事的方法和步骤。如《马蹄》中“伯乐治马”。其“治”的方法就是烧、剔、刻、洛、连、编、饥渴、整齐等，可见，“治”是一套系统的方法。与此相类的有“治埴”和“治木”等，也指一些操作方法。如“混沌被凿七窍而七日死（见《应帝王》）”。“治”和“凿”都是侧重技术的表达含义的。

其次，技术是“巧”，“灵巧”义。《徐无鬼》中说一只猴子“见巧乎王”，被射死了。之后“王顾谓其友颜不疑曰：‘之狙也，伐其巧、恃其便以敖予，以至此极也。’”这里的“巧”就是“便”，即敏捷之义。在“大马之捶钩者”

的故事里，“巧”是方法经验的意思。“大马之捶钩者，年八十矣，而不失豪芒。大马曰：‘子巧乎？有道与？’曰：‘臣有守也。臣之年二十而好捶钩，于物无视也，非钩无察也。’是用之者，假不用之者也，以长得其用，而况乎无不用者乎！物孰不资焉？”（《知北游》）“于物无视也，非钩无察也”，有点海德格尔的技术“限定”的意义。

第三，技术是“术”和“械”，技艺和设备义。与“巧”相比，“术”侧重技术软件，“械”好比现代意义的技术硬件。如“梓庆削鐻”故事中，梓庆说：“臣，工人，何术之有？虽然，有一焉。”（《达生》）梓庆不认同“术”，他讲“一”，就是“忘”义。这是从另一方面来界定技术“限定”的含义。其操作的原则就是“以天合天”。“机心论”也与此相似。“子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将谓圃畦，凿遂而入井，抱瓮而出灌，搢搢然用力甚多，而见功寡。子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者叩而视之曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如沤汤，其名为槲。’为圃者忿然作色曰：‘吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。’”（《天地》）如果说“梓庆削鐻”是从正面论证技术的“限定”

* 作者简介：曹智频（1969-），男，湖南益阳人，哲学博士，华南理工大学新闻与传播学院副教授。（广州 510006）

① Langdon Winner. *Autonomous Technology: Technics - out - of - Control as a Theme in Politic Thought*, Cambridge: The MIT Press, 1977, pp. 8 - 12.

意义,“机心论”则是从反面来论证技术的“限定”含义。这里正反两面的讨论,庄子的技术论慢慢趋向现代的技术论话题了。

最后,技术是“数”和“道”,即经验基础上的规律性。与“术”相比,“数”和“道”更趋于海德格尔的“解蔽”的意义。如轮扁在桓公责问下说:“臣之以臣之事观之。斫轮,徐则甘不固,疾则苦而不入,不徐不疾,得之于手而应之于心,口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斫轮。”(《天道》)轮扁用“数”解读了自己“得之于手而应之于心,口不能言”的经验。同样,在文惠君惊叹其技术的时候,庖丁释刀对曰:“臣之所好者,道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非牛者,三年之后,未尝见全牛也;方今之时,臣以神遇,而不以目视,官知止而神欲行。依乎天理,批大郤,导大窾,因其固然。技经肯綮之未尝,而况大軱乎!”(《养生主》)庖丁喜好的不是技术,而是更高层次的“道”。“道”要靠“神遇”,通过“依乎天理”、“因其固然”来实现。这已经趋向海德格尔的技术论的“本质”。吕梁丈夫“从水之道”的为“道”思路也类似:“吾始乎故,长乎性,成乎命。与齐俱入,与汨偕出,从水之道而不为私焉。此吾所以蹈水也。”(《达生》)

透过这些层次的分析可以看出,庄子对技术的理解可以分为技能、技巧和技艺三个方面,与现代的技术论相差甚远。这形成了庄子技术论的特色。

二、对技术的解读

庄子主张率性自然,反对一切人为。他认为技术把世界万物对象化之后,改变了万物之性。无论是伯乐相马、匠人治木或者陶者治埴,都是对外物的强加干预,使马失去了本性、陶土和树木也失去了其本来生存状态。更有甚者,技术也把人对对象化了。外物被对象化只是失去本性,对象化的人受到技术的影响却是致命的。《应帝王》中有则故事:“南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:

‘人皆有七窍,以视听食息。此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而浑沌死。”浑沌之死表面上看是方法失当,而其本质是技术“有为”本质所导致的,是庄子对人类技术后果的斥责。

不仅如此,庄子的自然观对技术机巧亦持抵制的态度。《徐无鬼》中有则故事:“吴王浮于江,登乎狙之山,众狙见之,恂然弃而走,逃于深蓊。有一狙焉,委蛇攫抓,见巧乎王。王射之,敏给搏捷矢。王命相者趋射之,狙执死。王顾谓其友颜不疑曰:‘之狙也,伐其巧、恃其便以敖予,以至此极也。’”小猴子自恃本事超群,就刻意表现,目空一切,结果遭遇灭顶之灾。这里,庄子退一步对技术即便是非功能性的使用也是持否定态度的。当大马评价捶钩者很灵巧的时候,捶钩者却将问题归结到“有道”的层面理解。捶钩者曰:“‘臣有守也。臣之年二十而好捶钩,于物无视也,非钩无察也。’是用之者,假不用之者也,以长得其用,而况乎无不用者乎!物孰不资焉?”(《知北游》)大意是说,我有自己的喜好和原则,我从二十岁开始捶钩,一直没改变。所以道理上就是有所执着,自然必须有所舍弃,这样选择之下必然能够做到高妙灵巧。对技术的认识应该回归技术本身,人们要透过技术的巧便现象而回到主体专一的涵养态度工夫上去。技术着眼的是主体的真实,其本质是通过去除自身的遮蔽状态,并展现自身真实来实现对事物、自然和世界以及它们与人的关系的构架。对于技术的理解和应用,主要还是在人自身的态度和定位方面。态度和定位决定了对人与外物的关系的理解。所以,对人的理解是技术进入的前奏曲。只有展示了人自身的内容,以及和世界的全部关系,才能够进入技术的臻境。梓庆削鐻就是走的这样一条技术道路。所以,“鐻成,见者惊犹鬼神。”他是这样理解他的技术的:‘臣,工人,何术之有?虽然,有一焉。臣将为鐻,未尝敢以耗气也,必齐以静心。齐三日,而不敢怀庆赏爵禄;齐五日,不敢怀非誉巧拙;齐七日,辄然忘吾有四肢形体也。当是时也,无公朝。其巧专而外骨消,然后入山林,观天性形躯,至矣,然后成见鐻,然后加手焉,不然则已。则以天合天,器之所以凝神者,其是与!’”(《达生》)

梓庆的“一”就是“以天合天”，超越了捶钩者的“守”的内涵，意思是以“我”的自然来合材料的自然。足见，“削鐻”的关键不在“削”和“鐻”，而在“我”的自然状态的实现。“技术就不仅是手段。技术乃是一种解蔽方式。倘我们注意到这一点，那么就会有一个完全不同的适合于技术之本质的领域向我们开启出来。此乃解蔽之领域，亦即真理之领域。”^① 这就是纪渚子所说的“德全”之境，庄子追求的和谐之境。正如承蜩的佁倭者所说：“虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得？”“承蜩之道”，关键就是“凝神”。其本质是以对象化的方式展现世界，同时也展现隐没在技术之中的自身。庄子更推崇后者。《达生》中的吕梁在孔子质疑其游泳技术时说：“吾无道。”“从水之道而不为私焉。”水之道就是其游泳之道。如果说梓庆和捶钩者在技术认识上带有明显的刻意性，吕梁丈夫则将技术理解为生活的，甚至是生命的自然状态，其表达超越了技术，走向了本体境界，“技术在其本质中实为一种付诸遗忘的存在的真理之存在的历史的天命”^②。对人而言，这种天命就是生命意义的解读。无道之道的技术解读就是生命达道的实现。

轮扁在受到责问的时候，从技术角度解释了他的知识论：“斲轮，徐则甘不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应之于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”（《天道》）轮扁的技术概念是“数”，人对它只能“得之于手而应之于心，口不能言”，不能有效传播。为什么呢？因为技术成为了生活的一部分，因主体理解而产生一定的时空局限。即，技术必须适应于一种活动模式，而这种模式又属于一个特殊的生活方式的价值观^③。轮扁的技术论是主体场景衍生方法。这就超越捶钩者的态度论（即专一态度）、梓庆的合天论（即收心如一）、吕梁丈夫的无心论（即水人一心）和佁倭者的凝神论（即用志不分）。综合看，庄子的技术论讨论的主题包括了从外在对象化到自身对象化，再到复合对象化的内容。这

种严重后果必然会招致他的抵制。这集中反映在机心论之中。

故事中，丈人对子贡说：“吾闻之吾师，有机者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”（《天地》）在这里，庄子回到了技术论主题，推导出了技术的社会危害：“机械、机事、机心、纯白不备、神生不定、道所不载”“从哲学层面看，在人类改造客观世界的目的性活动过程中，并存着主体客体化与客体主体化的双向运动。一方面，主体把自己的本质力量对象化，按照自己的需求与意志塑造世界，消除了客体片面的客观性，这就是主体客体化；另一方面，主体把客体的属性、规律内化为自己的本质力量，充实和发展自己的体力和智力，消除了主体的主观片面性，这就是客体主体化。主体客体化与客体主体化是技术世界建构的哲学基础。在这种双向互动的过程中，主体会不断创造出相对稳定的目的性活动序列，推动技术世界的建构。”^④ 庄子认为，后果就在主体的过度客体化，导致人们对技术的依赖，“技术产生一种迫使人需要它的威力，但是这一威力并不能摆脱技术而独立存在，技术是人体和感官的延伸”^⑤。这样，人的主体意义逐步丧失，技术更会从本源上将人作为生命体本性的自然状况打破，并代之以一个人为的技术世界，并在人对存在本身的关系中威胁着人的本质。由此看出，“科学技术的创造者是一个敌视人类安宁的神”^⑥。《胠篋》指出：“夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罟罟罾筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落罟罟之知多，则兽乱于泽矣……故天下每每大乱，罪在于好知。”“知”是技术的表达。在“好知”的目的之下，

①② 海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴译，上海：三联书店，1996年，第931页；第348页。

③ 阿诺德·佩斯：《技术：实践与文化》，《自然科学哲学问题》1989年第3期。

④ 刘大椿：《技术何以决定人的本质》，《东北大学学报》2006年第1期。

⑤ 麦克卢汉：《理解媒介——论人的延伸》，何道宽译，北京：商务印书馆，2000年，第104页。

⑥ 葛力：《十八世纪法国哲学》，北京：商务印书馆，1995年，第379页。

“一切存在的东西都被纳入人为的作为之中，只有在这之中才被允许存在。一切都将用于人为，成为用象。与其说是从人的角度看到的对象，不如说是在所属和目的不明确的状态下一切都变成有用的东西或用象”^①。所以，《秋水》说：“无以人灭天，无以故灭命，无以得徇名。谨守而勿失，是谓反其真。”这是一种保本心态，也是庄子的解决思路。

三、对技术的超越

技术隐藏着一个致命的危险。对此，庄子提出从技术层面和超技术层面来解决这些问题。在技术层面，庄子依靠“坐忘”途径来救赎。何谓坐忘？颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《应帝王》）这是一个沉思的过程。“对于这里所尝试的沉思来说，关键的是期备一个质朴无华的思想步骤。这种期备性的思想要旨在于揭示那个运作空间，在这个运作空间内，存在本身能够在人的本质方面把人重新纳入一种原初的关联之中。去期备，这乃是这样一种思想的本质。”^②至于具体的解决方法，庖丁解牛的故事有细说，主要是对技术的理解要颠覆传统的方法和手段意义，回归到艺术的境界。这才是表达技术的最佳方式。文惠君肯定其解牛技术，庖丁说：“臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者，三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。”（《养生主》）庖丁通过“道进乎技”的认识原则，提出了挑战式的展现过程，以技术进路呈现了完整的艺术表达。这不是技术背景下的主体客体化的展现，而是一个主体回归的展现。

在超技术层面，庄子主张通过社会组织的方式解决技术异化的问题。因为，技术一旦作为规则也就具有了更大的支配性，它不再仅是一种科学理论的应用，一种工具性、操作性、实用性很强的东西，而是日益从具体的物质形态中剥离出来，演变成为一种合理化的目标或完善的理性并作为社会内蕴的深层规则支配着社会^③，即技术会变成一种组织原则影响社会。所以从社会组织

形态入手，也可以形成解决问题的思路。为此，庄子提出了其理想社会模式。在这种社会环境里面，人们不仅可以自然生活，保持自己的本性，而且对技术也是一种软性抵制模式。从人类历史发展看，人类的环境经历了由自然环境到社会环境再到技术环境的发展。最初的人类环境存在于史前时期，这一时期的人类存在于一个没有任何工具为中介的自然环境中。为了反抗自然保护自身，人不仅制造出了控制自然环境的原始工具，而且找到了一种调停自身和自然关系的新手段，这种新手段就是社会。社会通过把人变成有组织的群体而使人变得强大。虽然庄子的理想社会是一种返璞归真的追求，但他在应付技术所导致的问题方面自觉地运用到了社会机制来解决。“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”（《天地》）通过这种整体化理解，就能够实现：“无为名尸，无为谋府，无为知主。体尽无穷，而游无朕。……用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（《应帝王》）这是一个超感性的世界。在这种社会形态中，“观念、上帝、道德法则、理性权威、进步、最大多数人的幸福、文化、文明等必然丧失其构造力量，并且成为虚无的”^④。这时的人，“在开放的状态中自发地生活，同时又不是强制地与万事万物相联系，这种境界，就是无条件的自由”^⑤。这样，技术被消解了，其功能影响也不复存在了。这是庄子技术论的组成部分，是他对技术问题的解决办法，也是对其率性自然主题的回答，更是其逍遥游的理论铺垫。

（责任编辑 杨海文）

① 高田珠树：《海德格尔存在的历史》，刘文柱译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第269页。

②④ 海德格尔：《海德格尔选集》，第764页；第775页。

③ 王丽：《技术规则理论评析》，《科学学研究》2002年第2期。

⑤ 斯特伦：《人与神：宗教生活的理解》，上海：上海人民出版社，1991年，第151页。

马克思主义哲学中国化的“精神家园”路向	胡海波	1
凝聚“共有价值理念”的特殊方法论原则	崔秋锁	4
精神生活的物化与精神家园的当代建构	庞立生 王艳华	8
中华民族的“德性精神”传统及其当代意义	魏书胜	12
思想传统、价值观念与精神家园 ——作为西方精神家园的希腊哲学的启示	韩秋红	16
“批判正义”与人的自由和解放	周 峰 周 霞	20
评吉登斯对马克思的“两种商品化”理论的分析	邢 媛	28
俄国民粹主义的人民主体论再分析	夏银平	34
西方形而上学视域内的马克思哲学	程家明 徐丽芳	38
生态危机的多维分析与新发展观的建构	顾亦鸣 龚礼雄	43
毛泽东晚期思想研究中几个问题的求证	刘林元	49
人民公社制度内涵及其反思——以现代性为视角	宋 婕	56

虚无主义问题：从尼采到鲍德里亚	仰海峰	64
虚无主义、语言和创造性：尼采与德里达的界限	李 昀	72
对抗价值虚无主义		
——别尔嘉耶夫宗教本体论的当代意义	户晓坤 薛 蓉	80

卢梭《社会契约论》的汉译及其影响	吴雅凌	84
谈马基雅维利的几个概念		
——依据《新的方式与制度》	贺志刚	94
胡塞尔的起源观初探		
——从现象学还原与先验构造的关系入思	李云飞	100
语符“能”、“所”关系中的认识论意韵		
——索绪尔语言哲学解读	胡 潇	106

开展儒学的深层对话	蒙培元	111
第三代新儒家对儒学的诠释与创新	奚刘琴	114
心灵苦旅中的生命放歌		
——解读《庄子·逍遥游》	李振纲 胥士元	118
庄子之“游”的方式与境界	魏 航	125
庄子技术论及其指向	曹智频	129

The Way to a “Spiritual Homeland”: Marxism in China	<i>Hu Haibo</i>	1
The Methodology of the Particular Incorporating the Idea of “Shared Value”	<i>Cui Qiusuo</i>	4
The Reification of Spiritual Life and the Construction of Spiritual Homeland in Contemporary Society	<i>Pang Lisheng Wang Yanhua</i>	8
The Tradition of “Virtue” of the Chinese Ethnicity and its Contemporary Significance ...	<i>Wei Shusheng</i>	12
Intellectual Tradition, Value System and Spiritual Homeland: The Revelation of Greek Philosophy as the Spiritual Homeland of the West	<i>Han QiuHong</i>	16
The “Critique of Justice” and the Freedom and Emancipation of Men	<i>Zhou Feng Zhou Xia</i>	20
Comments on Giddens’Analysis of Marx’s Theory of “Two Kinds of Commercialization”	<i>Xing Yuan</i>	28
A Reinterpretation of the Central Place of the People (narod) in Russian Populism	<i>Xia Jinping</i>	34
Marxism from the Perspective of Western Metaphysics	<i>Cheng Jiaming Xu Lifang</i>	38
A Multidimensional Analysis of Ecological Crisis and the Construction of an Outlook of New Development	<i>Gu Yiming Gong Lixiong</i>	43
An Investigation of Several Problems in the Study of Mao Zedong’s Thinking in His Late Period	<i>Liu Linyuan</i>	49
A Reflection on the People’s Commune: From the Perspective of Modernity	<i>Song Jie</i>	56
The Problem of Nihilism: From Nietzsche to Baudrillard	<i>Yang Haifeng</i>	64
Nihilism, Language and Creativity: The Dividing Line between Nietzsche and Derrida	<i>Li Yun</i>	72
Against value nihilism: The significance of Berdyaev’s religious ontology in the contemporary era	<i>Hu Xiaokun Xue Rong</i>	80
The Chinese Translation of Rousseau’s Le Contrat Social and Its Influence	<i>Wu Yaling</i>	84
On Several Concepts of Niccolò Machiavelli: Through a Reading of Harvey Mansfield’s Machiavelli’s New Modes and Order	<i>He Zhigang</i>	94
On Husserl’s Idea of Origin: From the Relation between Phenomenological Reduction and Transcendental Constitution	<i>Li Yunfei</i>	100
An Epistemological Account of “Signifier” and “Signified”: Interpreting Saussure’s Philosophy of Language	<i>Hu Xiao</i>	106
An In-Depth Conversation with Confucianism	<i>Meng Peiyuan</i>	111
On the Third Generation Neo-Confucianism’s Interpretation and Innovation of Confucianism ...	<i>Xi Liuqin</i>	114
A Philosophic Contemplation of the Taoist Thesis of the Rhythm of Life: An Interpretation of A Happy Excursion by Chuang Tsu	<i>Li Zhengang Xu Shiyuan</i>	118
The Mode and State of Chuang Tsu’s “Excursion”	<i>Wei Hang</i>	125
On Chuang Tsu’s Technological Theory	<i>Cao Zhipin</i>	129