

MEGA2《德意志意识形态》最新版(2004)概观*

——陶伯特“Ⅰ.费尔巴哈”章编辑思路批判

[韩]郑文吉/著 赵莉/译**

【摘要】《马克思恩格斯年鉴2003》(2004)刊载了由陶伯特主持编辑的暂定版《德意志意识形态》的“Ⅰ.费尔巴哈”章新版编辑样稿,这一编辑思路也许在各个手稿的文献学分析上获得了成功,但在全书结构却消除了马克思恩格斯哲学新世界观的内在有机联系。此版的编者们的执迷于所谓的“去意识形态”的文献学解体,这最终将对整个《德意志意识形态》的学术研究产生重大的影响。

【关键词】MEGA2; 马克思恩格斯;《德意志意识形态》;陶伯特;2004年版

中图分类号:A811 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2009)04-0001-18

引言

2004年4月出版了《马克思恩格斯全集》(*Marx - Engels - Gesamtausgabe*, 简称为MEGA)的“同伴杂志”(Begleitzeitschrift)——《马克思恩格斯年鉴》(*Marx - Engels - Jahrbuch*, 简称为《年鉴》)。《年鉴》贡献出第一号,即2003年号的整卷篇幅,用作《德意志意识形态》的“Ⅰ.费尔巴哈”和“Ⅱ.圣布鲁诺”章手稿的再现。国际马克思恩格斯基金会(Internationale Marx - Engels - Stiftung, 简称为IMES)和《年鉴》的编纂者声称,因MEGA2《德意志意识形态》预定在2008年出版,为了弥补之前研究和利用上的空白,故作为暂定版(Vorabpublikation)出版。^①

实际上,马克思和恩格斯在1845年至1846年夏期间,通过与黑格尔以后的哲学,即青年黑格尔派的施蒂纳(Max Stirner)和鲍威尔(Bruno Bauer)的论争,对他们的观念论进行了批判,而《德意志意识形态》的“Ⅰ.费尔巴哈”章正是体现出这一过程中他们自身历史唯物主义形成轨迹的重要资料,很早就倍受关注。然而,以往出版的各种版本在文本的编纂上体现出了强烈的政治意图,操之过急地将之作为证明马克思和恩格斯唯物论世界观之形成的具有逻辑性和体系性的资料。而后在1960年代初,国际社会史研究所内发现三张手稿纸页,随着其中两张被证实为“Ⅰ.费尔巴哈”章的缺损部分^②，“Ⅰ.费尔巴哈”章文本的重新编纂便一度兴起。尽管各版本编者标榜忠实于文本的原稿,但1960年代和70年代出版的各版本在手稿纸页的排列和文本的再现上,还是未达到令人满意的水准,因而MEGA2这一决定性文本的出版便被寄予了厚望。

然而正如我们所熟知的,预定刊载《德意志意识形态》的MEGA2 I/5,原计划是由前东德的研究人员(陶伯特为研究负责人)主持,并于1990年代初期出版,但因1989年柏林墙的拆除,以及继

* 本专题研究由高丽大学特别研究费资助。

** 作者简介:郑文吉,韩国高丽大学教授,国际著名马克思主义学家。

译者简介:赵莉,(南京210093)南京大学海外教育学院博士。

① “出版说明”,马克思恩格斯年鉴(2003年),阿姆斯特丹国际马克思恩格斯基金会编,柏林:学院出版社,2004年(“Editorial,” *Marx - Engels - Jahrbuch 2003*, hrsg. Von der Internationalen Marx - Engels - Stiftung Amsterdam (Berlin: Akademie Verlag, 2004)),第3页。

② 巴纳:“马克思恩格斯的‘德意志意识形态’。一些补遗的文字”,《国际社会史评论》,第7卷,1962年,第93-104页(S. Bahne, “‘Die Deutsche Ideologie’ von Marx und Engels. Einige Textergänzungen,” *International Review of Social History*, Vol. VII (1962), 93-104页)。

之的包括苏联在内的东欧剧变，而不得不无限期延迟。^①尤其是进入1990年代之后，MEGA2的出版权由前东德和苏联的马克思列宁主义研究所（*Institut für Marxismus – Leninismus: IML*）移交给了国际马克思恩格斯基金会（IMES），而包括《德意志意识形态》在内的MEGA2 I/4、I/5、I/6的编纂则交由以特里尔的马克思故居（Karl – Marx – Haus, Trier）为中心的德法MEGA2工作组负责。因此到了1990年代，以往的MEGA2编纂原则不得不随情况的变化而作大幅的修改，《德意志意识形态》（MEGA2 I/5）的编纂工作也由柏林转至以特里尔为中心。也就是说，《德意志意识形态》的编纂是以1970年代初就开始主持该项工作的陶伯特为中心，由德法MEGA2工作组的佩尔格（Hans Pelger）和格朗炯（Jacques Grandjone）负责执行的。^②但近年来，普罗旺斯埃克斯大学的格朗炯教授因高血压倒下，马克思故居研究所的佩尔格所长也到了退休年龄，《德意志意识形态》的出版预计将推迟。因此，《马克思恩格斯年鉴（2003）》所刊载的《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”和“II. 圣布鲁诺”章手稿的再现，引起了相关研究者们热切的关注。

继1920年代的《马克思恩格斯文稿》之后，断断续续发行出版的各种《马克思恩格斯全集》（MEGA）的同伴杂志，是出版“历史的、考证版的全集”（historisch – kritische Gesamtausgabe）所不可或缺的工具之一。^③作为这些杂志的重要功能，前半部分刊载有关“马克思和恩格斯的全面传记”，或“对历史问题进行批判的、严肃的、学术的探究”的论文，然后将两人“手稿中未公开的文本予以暂定的出版，以接受学术上的批判”。虽然根据个别情况的需要而有所差异，但介绍与全集有关的文件、介绍MEGA工作的进行情况及相关文献，是这些同伴杂志的一般体制。

但是，《马克思恩格斯年鉴（2003）》（以下简称《年鉴2003》）的编辑工作大大摆脱了MEGA同伴杂志所具有的以往惯例。首先从外形上来看，《年鉴2003》采取了MEGA正本的形式。也就是说，《年鉴2003》不是一册的单卷，而是一卷两册，在2008年MEGA2 I/5正式出版之前，暂时担当起《德意志意识形态》第1部“I. 费尔巴哈”和“II. 圣布鲁诺”章的作用。这从该书编者陶伯特和佩尔格（Hans Pelger）的暂定版序中也可看出——他们在介绍和批判以往“I. 费尔巴哈”章各版本的暂定版序（Einführung）中，指出《年鉴2003》继承了MEGA2试行版的传统，认为这一文本再现是稳妥的。^④

因此，本论文欲首先探讨“I. 费尔巴哈”以往诸版本中代表性版本的编辑原则和文本再现样式，然后具体考察《年鉴2003》所刊载的暂定版“I. 费尔巴哈”章的再现样式。有鉴于此，本文在论述中不可避免地要与以往出版的各种不同版本，以及预定在2008年完刊的《德意志意识形态》（MEGA2 I/5）的总体结构进行比较，对之加以探讨。另一方面，本文的论述集中在传统上包含在

① 参考郑文吉，“从编纂史看《德意志意识形态》”，《马克思思想的形成与早期著作》（首尔：文学和知性社，1994），72~73页的注释3。

② 考虑到巴加图利亚俄语版本的德语原文复原，陶伯特的《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”的编辑工作可追溯到1960年代。德国社会主义统一党中央委员会马克思主义列宁主义研究所：“新版马克思恩格斯的‘德意志意识形态’第一卷第一章”，由梯尔海因编辑并配导言，《德国哲学杂志》，第14发行年度，第10册（1996年）。第1192-1254页（IML beim ZK der SED, “Neuveröffentlichung des Kapitels I des 1. Bandes der ‘Deutschen Ideologie’ von Karl Marx und Friedrich Engels,” vorbereitet und eingeleitet von Inge Tihein. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 14. Jahrgang, Heft 10 (1996), 1192~1254页）。

③ MEGA自视为马克思恩格斯“历史的、考证的”全集，为了其出版准备过程及出版后订正勘误的需要，MEGA出版了同伴杂志。对于MEGA1而言，最初的同伴杂志是梁赞诺夫发行的两卷《马克思恩格斯文库》（Marx – Engels – Archiv, 1926~1927）。1975年以来，随着MEGA2的出版，发行了《马克思恩格斯年鉴》（Marx – Engels – Jahrbuch, 1978~1991），有13卷。MEGA的出版权转交至IMES后，《MEGA研究》（MEGA – Studien, 1994~2002）便作为同伴杂志刊行。该杂志为半年刊，正常发行至1998年，但1999年只发行了一卷便中断了（共发行11卷）。2003年，改题为《马克思恩格斯年鉴》开始发行（Marx – Engels – Jahrbuch, 2003~）。该杂志虽然复原了德国统一之前《马克思恩格斯年鉴》的体制，但无卷号，只标明年份，这一点不同于从前。

④ 他们指出，《年鉴2003》所刊载的《德意志意识形态》第1部“I. 费尔巴哈”章在标题或编辑上虽不一定一致，但是由于包括两栏编辑在内的体制上的新特点，基本上为MEGA2项目所包容，继承了MEGA2试行版的传统。他们也提到，上述试行版印数很少，而且只提供给相关机构，或为评价所编文本之妥当性而发给专家，故普通读者无法使用；为了弥补这一空白，《年鉴2003》刊载发行了《德意志意识形态》第1卷的I、II章。“Einführung, 导言”Marx – Engels – Jahrbuch 2003, 18页。

《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章内的手稿上，故对于《年鉴 2003》中的“莱比锡宗教会议”、“II. 圣布鲁诺”，以及作为附录刊载的魏德迈的《布鲁诺·鲍威尔及其辩护士》(Joseph Weydemeyer, *Bruno Bauer und sein Apologet*)，则不作多言。

一、以往各版本的编纂原则和再现方法

迄今为止，将马克思和恩格斯的未发表手稿——《德意志意识形态》的第1部“I. 费尔巴哈”以“原文(Originalsprache)”加以再现的文本相当之多，但其中最具代表性的是以下五种。

- 1) 梁版(1926):《马克思恩格斯文稿》第1卷(1926)中所收录的梁赞诺夫版。^①
- 2) 阿版(1932): MEGA1 I/5(1932)中收录的阿多拉茨基版。^②
- 3) ^③新德文版(1966):《德国哲学杂志》第14卷(1966)刊载的巴加图利亚版(俄语, 1965: 巴版)的德语复原本。[巴版(1965): 巴加图利亚的俄语版]。^④
- 4) MEGA2 试行本(1972): MEGA2 试行版所收录的陶伯特的编辑本。^⑤
- 5) 广松版(1974): 日本出版的广松版。^⑥

首先，以上五个版本中，梁版和阿版是在莫斯科的马克思恩格斯研究所主持下出版的早期版本，但手稿的排列或文本的再现样式却大相径庭。梁版正逢 MEGA1 出版在即，作为为载入“历史的、批判的”全集而做的准备，梁版忠实地遵循了手稿上所记的恩格斯的纸页号和马克思的页码，对于独立的片断，也遵从手稿发现时的顺序，在补充完善手稿的同时，对“原来的排列”非常仔细和留意。也就是说，梁版对于梁赞诺夫历尽艰辛收集而来的《德意志意识形态》手稿中最难再现的“I. 费尔巴

① “马克思恩格斯论费尔巴哈：‘德意志意识形态’第一部分”，《马克思恩格斯文库。莫斯科马克思恩格斯研究所杂志》，梁赞诺夫主编，第一卷，1926年，第203-306页(“Marx und Engels über Feuerbach: Der erster Teil der ‘Deutschen Ideologie’.” *Marx - Engels - Archiv. Zeitschrift des Marx - Engels - Instituts in Moskau*, hrsg. Von D. Rjazanov, 1. Band [1926], 203~306页)。“编者导言”，第205-221页(“Einführung des Herausgebers,” 205~221页)；“一. 费尔巴哈。唯物主义直观与唯心主义直观的对立”(“I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung,”)，第233-306页。

② 马克思恩格斯：《历史考证版全集》，“一. 费尔巴哈。唯物主义直观与唯心主义直观的对立[导言]”，第7-67页(Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch - kritische Gesamtausgabe*. “I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung [Einleitung],” 7~67页)。

③ 该项所列的D版和巴版有着同一编纂原则，原都是四部结构。即小束手稿的誊清稿(Reinschrift)、异稿(Variant)、片段(Fragment)为第一节，大束基底稿则根据马克思的页码分为三个部分，作为二、三、四节。两者之间的不同只在于巴版给所分的二十六个段落分别加上了标题，而D版则只收录作者亲手所加的标题，对于栏外边注则给予了更为细心的注意。参考郑文吉，“《德意志意识形态》‘I. 费尔巴哈’章的重新建构”，郑文吉，上述论文(1994)，第218-222页，以及郑文吉，“1960年代和70年代日本学界的《德意志意识形态》论争”，同上书，第264-268页。

④ “新版马克思恩格斯的‘德意志意识形态’第一卷第一章”，由梯尔海因编辑并配导言，《德国哲学杂志》，第14发行年度，第10册(1966年)。前言，第1192-1198页(“Neuveröffentlichung des Kapitels I des Bandes der ‘Deutschen Ideologie’ von Karl Marx und Friedrich Engels,” vorbereitet und eingeleitet von Inge Tilhein, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 14. Jahrgang, Heft 10. 1966. “前言”，1192~1198页)；文本，1199~1251页；注释，1251~1254页。

[K. Marks a I F. Engel’ s, “Fejrbach. Protivopoloznost’ materialisticeskogo I idealisticeskogo vozrenij,” *Voprosy filosofi*, 1965, Heft 10, 79~107页; Heft 11, 111~137页; G. A. Bagaturija, “Struktura I soderzanie rukopisi pervoj glavy ‘Nemeckoj ideologii’,” 同上书, Heft 10, 108~118页; K. Marks a I F. Engel’ s, *Fejrbach. Protivopoloznost’ materialisticesko vozrenij* (Moskau 1966)]

⑤ 马克思恩格斯：《全集》(MEGA) 试行本，柏林，1972年。马克思恩格斯：“德意志意识形态。第一卷第一章：唯物主义直观与唯心主义直观的对立”(Karl Marx/Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA). Proband (Berlin 1972). Karl Marx/Friedrich Engels, “Die deutsche Ideologie, I. Band, Kapitel I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung,”)，文本，第33-119页；学术资料(Apparat)，399-507页。

⑥ 马克思恩格斯：《德意志意识形态。对最近德国哲学及其代表人物费尔巴哈、B. 鲍威尔和施蒂纳以及德国社会主义及其各位先知的批判》，第一卷，第一部分。新近发表并附文本考证注释。广松涉主编，东京，1974年(Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, I. Band, 1. Abschnitt. Neuveröffentlichung mit text - kritischen Anmerkungen, hrsg. Von Wataru Hiromatsu (Tokio 1974))。

哈”，忠实地遵循作者所整理出的顺序，不仅是手稿的边注和指示，而且连修改和删除，也在正文和脚注中一一记述。因此，梁版体现出初创期文本的平面编纂所能够具有的各种美德，是将作者意图具体化的手稿再现（Ausgabe letzter Hand）的一个典型。^①

但是，阿版则出版于1931年梁赞诺夫卸去马克思恩格斯研究所所长职务，阿多拉茨基被任命为继任所长之后。阿版在其编纂原则——“将马克思和恩格斯在1846年7月，其出版计划遭受挫折之前的（手稿）形态加以复原”的指导下，对文本的重构进行了大胆的尝试。也就是说，编者视手稿为“未定型”形态，将正文中添加的马克思和恩格斯的笔记与边注、其它用于构思与推敲的指示（Angaben），以及划分文段的分节线与插入指示，都积极地应用于文本的编纂，有体系地对手稿进行了重构。^②阿版对手稿的脱胎换骨式的重构，使文本具有高度的体系性，进而使“遗稿的内容首尾一贯”，从而“能够更容易地理解其内容”。^③

然而问题是，我们在比较梁版和阿版时，如果考虑到这是同一手稿的编纂，而且是由同一研究所编订的，那么便无法不惊讶于两者如此的迥然不同。我们知道，梁版根据的是梁赞诺夫的编纂方针，由乔贝尔（Ernst Czöbel）加以复原；而阿版则根据阿多拉茨基修改过的编辑方针，由威尔勒（P. Weller）进行准备。^④也就是说，我们有必要注意到，梁版和阿版之间介入了一场巨大的政治事件，即1931年2月开始的斯大林对梁赞诺夫的传唤与肃清。而且我们通过这一事件可知，政治权利对学术研究所给予的影响是多么的严重。^⑤

《德意志意识形态》第1部“I. 费尔巴哈”章原是作为“最早述及历史唯物主义”的手稿，被认为是辩证唯物主义形成过程的重要文献之一。^⑥因此，梁赞诺夫付出努力，想要将这一重要的文献按照手稿的原形加以忠实的再现。

然而，在梁赞诺夫被肃清后，阿多拉茨基随即接手马克思恩格斯研究所，他所秉持的坚定立场为——“马克思主义理论与革命的无产阶级群众运动紧密结合”，因此未将马克思和恩格斯的著作当作学术研究的对象，而是明确主张，需要“准备一种更大众、更普遍、更容易接受的版本”。阿多拉茨基从自己的立场出发，将“梁赞诺夫的错误”定性为对“马克思和恩格斯著作的国际性、大众性版本的出版”消极怠慢。也许是因为他认为，“I. 费尔巴哈”章的手稿从多个角度且创造性地探讨了辩证唯物主义的各基本问题，所以才一味蛮干，将之按照编者的意图进行重构。^⑦

换言之，阿多拉茨基想要证明马克思和恩格斯的历史唯物主义在该手稿中首次形成了体系，并欲将这一强烈的政治意图具体化，其结果便是以他们自认为“历史的、批判的”全集的MEGA1 I/5，《德意志意识形态》的第一卷“I. 费尔巴哈”章来加以再现。这样，MEGA1 I/5的“I. 费尔巴

① “编者导言”，《马克思恩格斯文库》，第1卷（“Einführung des Herausgebers,” Marx - Engels - Archiv, Bd. 1），特别参考第217~221页。也请参考郑文吉，“《德意志意识形态》‘I. 费尔巴哈’章的重新建构”，郑文吉，上述论文（1994），第203~209页。

② “2. 手稿编辑原则”（“2. Die Richtlinien für die Redigierung der Manuskripte,”），MEGA1 I/5, S. 561~564。引文在MEGA1 I/5, X VII页。

③ 阿版编辑的具体内容见MEGA1 I/5, 第561~583页；参考郑文吉，上文，209~218页。引文见广松涉的“《德意志意识形态》的编辑问题”，《唯物论研究》21号（1965年春号），第106页。

④ 《马克思恩格斯文库》，第1卷（Marx - Engels - Archiv, Bd. 1），第217页；MEGA1 I/5, XIX页。

⑤ 关于斯大林和梁赞诺夫的关系以及梁赞诺夫和马克思恩格斯研究所的肃清，参考以下资料。J. G. 罗基天斯基：“‘肃反’：通过阿多拉茨基对梁赞诺夫研究所的接管”，《马克思恩格斯研究来稿》，新序列，特刊，第3期，2001年，第13~22页（Jakobv Grigor'evic Rokitjanskij, “Die ‘Säuberung’ — Übernahme des Rjazanov Instituts durch Adoratskij,” *Beiträge zur Marx - Engels - Forschung, Neue Folge. Sonderband 3* (2001), 13~22页)。

⑥ D. 梁赞诺夫：“编者导言”，（D. Rjazanov, “Einführung des Herausgebers”），第210页。

⑦ 见1931年4月1日共产国际执行委员会（Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale; EKKI）上阿多拉茨基的以下报告，当时正值对梁赞诺夫和马克思恩格斯研究所研究员的肃清进行之时。“V. V阿多拉茨基于1931年4月1日就列宁研究所和马克思恩格斯研究所致共产国际执委会的报告”，《马克思恩格斯研究来稿》，新序列，特刊，第3期，2001年，第107~119页（“Bericht von Vladimir Viktorovic Adoratskij über das Lenin - Institut und das Marx - Engels - Institut an das Plenum des EKKI vom 1. April 1931,” *Beiträge zur Marx - Engels - Forschung. Neue Folge. Sonderband 3* (2001), 107~119页)。引文依次见108, 117页。

哈”章的文本因刊载入 *MEGA*，而确立了其坚实的高高在上的权威，在之后三十年间，一直被作为德语原语的新版、普及版，以及其它外语翻译本的底本。^①

但是，1962年，巴纳在 IISG 发现了“ I. 费尔巴哈”章中的三张手稿纸页，并予以公布，这样，阿版的虚构性便大白于天下。^② 而后到了 1960 年代，包括新发现手稿纸页在内的新版得以刊行，其中代表性的，是基于巴加图利亚编辑方案的 1966 年的新德文版，*MEGA2* 编纂组编纂的 1972 年的 *MEGA2* 试行版，以及 1965 年以来广松基于自己的论文的 1975 年的广松版。1960 年代和 1970 年代发行的这些版本有其特点，首先是出于阿版 (*MEGA1*) 没有“必要和充分的根据”就“对文本进行置换”^③、甚至被指为伪书^④，因而忠实于“原手稿”的文本的再现成了当务之急。因此，在作为含有作者最终审定版本 (Ausgabe letzter Hand) 的“ I. 费尔巴哈”章文本的编纂上，最重要的关键均集中在以下两方面上——(1) 遗存手稿的排列顺序，(2) 手稿的再现样式。

首先，1960 年代和 70 年代出版的以上三个版本在手稿的排列顺序上，都是“基本上”将核心手稿 [Hauptmanuscript: 一般称为“大束手稿 (großes Konvolut) 的“基底稿”] 排列在版本的后面，^⑤ 虽然在顺序上有所不同，但小束手稿的誊清稿、异稿、片断 (Fragment) 则排列在前面。其次在手稿的再现样式上，新德文版采取平面样式，而 *MEGA2* 试行版和广松版则尝试用 2 栏，或 2 页排版。2 栏或 2 页排版原是因为手稿原形即分为两栏，左栏为正文 (Grundtext)，右栏内有修改、边注、指示，为了使之准确位于手稿原有的位置，而导入此种排版方式。但广松版采取的样式则是将位于手稿右栏的修改、边注、指示放入脚注，片断、异稿、誊清稿等则排在右栏。^⑥

不管怎样，1960 年代和 70 年代出版的以上三个版本都是在忠实于手稿原稿的大命题下，对文本复原所进行的尝试。其结果为，(1) 在手稿的排列上，以马克思所标页码的基底稿为轴，誊清稿、异稿、片断排列在前面，这一点是一致的；但在这些誊清稿、异稿、片断的排列上，各版本都因为“ (阿版) 所尝试的文本位置改变”不是基于“慎重的探讨和对手稿及其内容的进一步研究”，因而纷纷标榜展现手稿原形，“在笔迹的现象和形态所引导的认识框架内”，或以“手稿本身的有机的内部结构”，来尝试对文本进行排列。然而，其中任何一个版本都无法提供证明手稿排列正当性的决定性线索。^⑦ 尤其是广松版，在手稿排列上不乏假设和推测，到了可与编者自己所猛烈批判的 *MEGA1* I/5 (阿版) 相匹敌的程度。^⑧ 因此，“在不远的将来”要出版的 *MEGA2* I/5 的手稿排列，是相关学者所

① 举一个代表性的例子，便是马克思恩格斯：《著作集》，MEW 版，第 3 卷，1958 年 (Marx/Engels, Werke (MEW), Bd. 3 (1958))，作为德语原文版，其普及率最高。

② 最能体现阿版在编辑上的恣意性的，是将马克思所标页码 S. 28 (恩格斯的页号为 11 - b) 中未完成的文句，与 S. 8 (恩格斯的页号为 6 - a) 的未完成文章的前部分相连接。参考 *MEGA1* I/5, 32 页第 5 行和注 5)。但是，巴纳发现包括有 S. 28 后的 S. 29 页的手稿纸页 (恩格斯的页号为 11 - cd)，并将与 S. 28 右栏相连接的文本载入其论文。Bahne, 上文，96 页。关于阿版文本编纂的虚构性，参看郑文吉，上文，第 209 ~ 218 页。

③ 引文见 D - Ausgabe (上面的 D 版)，第 1198 页。

④ 广松涉，上文，第 104 页。

⑤ 广松版例外地将小束手稿的誊清稿片断 [3] - abcd ~ 4 - ab (或 *MEGA* I/5 - 8) 插入大束手稿的第 2 部分和第 3 部分之间，填补相当于马克思所标页码缺失部分的 S. 36 ~ 39。

⑥ 有关广松版的具体说明，参看郑文吉，“《德意志意识形态》‘ I. 费尔巴哈’ 章的重新建构”，上述论文 (1994)，第 228 ~ 237 页；以及郑文吉，“1960 年代和 70 年代日本学界的《德意志意识形态》论争”，上文 (1994)，第 257 ~ 271 页；郑文吉，“《德意志意识形态》研究中的文本编纂问题”，郑文吉，《韩国马克思学》(首尔：文学和知性社，首尔 2004)，第 90 ~ 91 页。

⑦ 引文分别见《德国哲学杂志》，第 14 发行年度，1966 年，第 10 册，第 1198 页 (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 14 (1966), Heft 10, 1198 页)；*MEGA2* 版，试行本，柏林：狄兹出版社，1972 年，第 416 页 (*MEGA2* Proband (Berlin: Dietz Verlag, 1972), 416 页)；广松涉，上文，第 105 ~ 106 页。

⑧ 广松版是其编者在无法接触到原稿的状态下，仅以阿版和梁版为对象，经过十年的研究和个人不计其数的努力而完成的产物。因此，广松版在日本的影响力是无比巨大的，而其引起德国研究者的注意，是 1990 年代后期之后的事情。*MEGA* 编纂者对广松版所具有的学术意义和编纂上的贡献的评价是肯定的，但对于编者所主张的“忠实于原稿”、“客观性”、“精确性”，则十分怀疑。Marx - Engels - Jahrbuch 2003, 第 19 页。见前注 25。

热切关注的；围绕这一问题所展开的学术界的讨论，也在1990年代后期之后被引发出来。^①

另一方面，(2)在文本的再现样式上，MEGA2 试行版带来了新的转机。考虑到很难接触到马克思和恩格斯的手稿原稿及很难想象其原形的读者，MEGA2 试行版通过2栏排版，使其原形具化。也就是说，这一版本将手稿原稿左栏中所写的正文(Grundtext)再现于左栏，将手稿右栏中记有的修改、边注、指示等放入右栏，使文本再现于原本的位置。^②因此，文本的这一再现方法对于体现《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章手稿的特点作出了积极的贡献，从而大受欢迎。而且1982年出版的MEGA2 I/2中，刊载了《1844年手稿》第一再现部，使MEGA2 试行版的尝试得以具体化，并在效果上得到了验证。^③然而众所周知，在手稿的再现上，马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》的“I. 费尔巴哈”章，较之马克思自己撰写的《1844年手稿》要更为复杂。也就是说，前者是复数的合著人以目前的出版计划为前提，经过了多次修改、删除及编辑；而后者首先是为了自我理解而作的选萃，因此前者之成稿经历了更为多样的阶段。故韩国和日本的学者曾就《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章再现，要求即便“部分地”变用原有MEGA的编纂方针，也要在MEGA2 I/5中具体展现手稿成稿的各个阶段。^④这样看来，我们可以不为夸张地说，在《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章的再现上，至少2栏排版是现在的一个大势所趋。^⑤

……而众望所归的是，上述各版本之间的差异以及随之而来的不同的讨论的展开，可作为MEGA2 I/5的编纂过程，并最终在“历史的、批判的”决定本全集中尘埃落定。然而，正如前文所述，全集的出版遥遥无期，到了2004年才在MEGA的同伴杂志《马克思恩格斯年鉴》2003年刊出版中，刊载了“I. 费尔巴哈”章的暂定版。为此，本文在下一节中将对该暂定版中刊载的“I. 费尔巴哈”章的内容进行具体的探讨。

① 1995年11月2~3日，在东京举办的“恩格斯国际学术会议”第二部分的主题是“《德意志意识形态》的编辑问题”。会上发表的论文刊登在《マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究》，27号(1996年6月)。郑文吉，“《ドイツ・イデオロギ-》研究におけるキスト編集の問題”，《マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究》27号(1996年6月)，1~30页；小林昌人，“《ドイツ・イデオロギ-》第1編集の基本的諸問題—郑文吉氏へのユメトとMEGA2(試行)版の批判，”同书，31~66页；桥本直树，“《ドイツ・イデオロギ-》‘I. フォイエルバッハ’の手稿の編成に關して，”同书，67~87页。并参考Moon - Gil Chung, “Einige Probleme der Textedition der Deutschen Ideologie, insbesondere in Hinsicht auf die Wiedergabe des Kapitels ‘I. Feuerbach’,” *Beiträge zur Marx - Engels - Forschung*. Neue Folge 1997, 31~60. “关于‘德意志意识形态’的文本编辑——尤其考虑到‘第一章。费尔巴哈’的重新出现——的几个问题”，《马克思恩格斯研究来稿》，新序列，1997年，第31~60页；参考郑文吉，“《德意志意识形态》研究中的文本编纂问题——尤其是关于‘I. 费尔巴哈’章的再现问题”(1996)，郑文吉，上文(2004)，第63~102页。

② 手稿原稿的右栏写有修改文的情况下，若明确标示出左栏正文中的插入位置，则均接入左栏的正文文本加以再现，并在学术资料(Apparat)中对这一事实做了说明。

③ 《1844年手稿》在MEGA2 I/2(1982)中，同时收录了两个再现部分，第一再现部是将原来的手稿原稿加以复原，第二再现部则按照以往的逻辑体系。MEGA2 I/2，第187~322页，第323~444页。韩语译本见卡尔·马克思，《1844年经济学哲学手稿》(崔仁浩译)(首尔：朴钟哲出版社，1991)，第82~140页。并参考郑文吉，“卡尔·马克思《1844年手稿》的文本批判”，郑文吉，《追随者的时代》(首尔：文学和知性社，1987)，第191~266页。

④ “对MEGA2第I卷/5中的手稿‘I. 费尔巴哈’的编辑要求”，东京，1995年11月11日，签名：Naoki Hashimoto(手稿)；“关于‘德意志意识形态’的编辑致第I卷/5编纂委员会的要求”，1995年11月19日，签名：Tadashi Shibuya(手稿) (“Anforderung an die Edition des Manuskripts ‘I. Feuerbach’ im Band I/5 der MEGA2,” Tokio, 11. November 1995, gez. Naoki Hashimoto (Ms.)); “Die Forderungen an die Redaktionskommission des Bandes I/5 der MEGA2 über die Edition der ‘Deutschen Ideologie’,” 19. November 1995. gez. Tadashi Shibuya (Ms.)); T. Shibuya: “‘德意志意识形态’的版本问题”，《MEGA研究》，1996年第1期，第108~116页(Tadashi Shibuya, “Probleme der Edition der ‘Deutschen Ideologie’,” MEGA - Studien, 1996/1, 108~116页); Moon - Gil Chung, 上文(1997)，第59~60页等。

⑤ 但是，正如前面所提到的广松版一样，这种2栏结构及双页方式若用作收录卷清稿、异稿、片断，则排版上的效用性便大大降低。另一方面，韩国和日本学者要求删除部分用小字区分，且为区分马克思和恩格斯的笔迹而使用不同字体，但2栏排版的手稿在将之具体化时，不一定就能取得积极效果，这一点笔者在以下探讨日语文本的书评中曾经指出。郑文吉(Moon - Gil Chung): “关于《德意志意识形态》在日本的新版本”，《马克思恩格斯研究来稿》，新序列，2001年，第285~292页(Moon - Gil Chung, “Zur Neuauflage der Deutschen Ideologie in Japan,” *Beiträge zur Marx - Engels - Forschung*. Neue Folge 2001, 第285~292页)(参考郑文吉，“对日本出版的《德意志意识形态》‘I. 费尔巴哈’章新版的探讨与批判”(2001)，郑文吉，上文(2004)，第142~151页)。

二、基于文献学分析的《德意志意识形态》暂定版“ I. 费尔巴哈”章的再现

1. “暂定版 (Vorabpublikation)” 的意义

《年鉴 2003》推出了《德意志意识形态》的“暂定版”，刊载了第 1 卷的“ I. 费尔巴哈”、“莱比锡宗教会议”、“ II. 圣布鲁诺”，并包括作为附录的魏德迈 (Joseph Weydemeyer) 执笔的“布鲁诺·鲍威尔及其辩护士”。MEGA2 在正式出版马克思恩格斯著作的过程中，除了正式的 MEGA 本卷以外，在准备阶段还试验性地出版了若干版本，包括此次的暂定版在内，有以下四种。

- (1) 1972 年的 MEGA2 试行版 (1972)。^①
- (2) 1983 年的 MEGA2 第 IV 部分的栏外边注试行版 (1983)。^②
- (3) 1999 年的 MEGA2 IV/32 的暂定版 (1999 年)。^③
- (4) 2004 年的《德意志意识形态》暂定版 (2004)。^④

首先，苏联和德国共产党中央委员会所属的马克思列宁主义研究所 (Institut für Marxismus – Leninismus) 于 1920 年代和 30 年代发行过 MEGA1，后中断，在继承 MEGA1 事业并准备 MEGA2 的过程中，为具体体现 MEGA2 的基本编纂原则及其直接运用于文本编纂时会出现怎样的形态，1972 年发行的试行版 (Probekapitel) 采用了试验出版 (Probekapitel) 的形式，试验性地再现四个部分 (Abteilung) 结构的 MEGA 各部中的代表性文本。对于第 1 部，则提出了《德意志意识形态》的“ I. 费尔巴哈”章。而且该试验印刷本被散发给各国的专家，为检验 MEGA 文本再现的妥当性和客观性发挥出了作用。

另一方面，MEGA2 第 IV 部除选萃及笔记之外，还将马克思和恩格斯的藏书目录及上面所写的阅读痕迹——栏外边注 (sprechende Marginalien)、记号、划线等——囊括进全集，作为将之具体化的准备工作，1983 年发行了 MEGA2 第 IV 部的栏外边注试行版 (Marginalien. Probekapitel)。MEGA 第 IV 部虽然订立了第 1 编 40 卷 (刊载选萃及笔记) 和第 2 编 30 卷 (收录藏书的注释目录及栏外边注等) 的计划，但根据 1995 年修改后的编纂方针，后者缩减为 MEGA2 IV/32 的 1 卷 3 册。而这一栏外边注试行版则成为以后栏外边注本编纂的一个参考书。

而当初拟发行的 30 卷 MEGA 第 IV 部第 2 编的藏书注释目录及栏外边注本 (Edition der Marginalien)，却因 1990 年以来的东欧政治剧变，其编纂计划遭到大幅缩减和修改，为将之压缩为 1 卷的 MEGA，于 1999 年发行了作为先行本的 MEGA IV/32 暂定版 (Vorauspublikation)，先行出版了相当于 MEGA IV/32 前部分的注释目录。^⑤ 马克思和恩格斯的藏书目录自 1920 年代由尼古拉耶夫斯基

① MEGA2 试行本的编辑原则与样本，主编：苏联共产党中央委员会马克思主义列宁主义研究所与德国社会主义统一党中央委员会马克思主义列宁主义研究所，柏林：狄兹出版社，1972 年 (MEGA2 Probekapitel. Editionsgrundsätze und Probekapitel, hrsg. Vom IML beim ZK der KP der Sowjetunion und IML beim ZK der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (Berlin: Dietz Verlag, 1972)。

② MEGA2 第四部分：边注、样本、正文与参考文献》，主编：苏联共产党中央委员会马克思主义列宁主义研究所与德国社会主义统一党中央委员会马克思主义列宁主义研究所，柏林：狄兹出版社，1983 年 (MEGA IV. Abteilung. Probeheft, Marginalien. Probekapitel. Text und Apparat. Hrsg. Vom IML beim ZK der KP der Sowjetunion und IML beim ZK der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (Berlin: Dietz Verlag, 1983)。

③ MEGA2 第四部分：第 32 卷暂行本。马克思恩格斯的藏书。已查明的库存目录并附注》，主编：国际马克思恩格斯基金会，柏林：学院出版社，1999 年 (MEGA IV. Abteilung. Vorauspublikation zu Band 32. Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels. Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes, hrsg. Von der Internationalen Marx – Engels – Stiftung (Berlin: Akademie Verlag, 1999)。

④ “马克思、恩格斯、威德迈：《德意志意识形态》。论文、打印原样、草稿、卷清稿片断与‘一. 费尔巴哈和二. 圣布鲁诺’的笔记”，载于《马克思恩格斯年鉴》2003 年，主编：国际马克思恩格斯基金会，柏林：学院出版社，2004 年 (“Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno.” In: Marx – Engels – Jahrbuch 2003, hrsg. Von der Internationalen Marx – Engels – Stiftung (Berlin: Akademie Verlag, 2004)。

⑤ 该栏外边注本计划作为 MEGA2 第 IV 部的末卷，由 3 册组成。即 IV/32.1 为藏书的注释目录，IV/32.2 为藏书文本中出现的见诸语言的边注本，IV/32.3 则刊载对各藏书中出现的各种阅读痕迹所作的注释。

(Boris Ivanovic Nikolaevskij) 开始编订之后, 经过了四分之三个世纪, 复原的程度已经相当之高。因此, 对藏书的状态进行的具体描述、所藏处、对见诸和不见诸语言的栏外边注的调查, 均有所建树, 使简略的叙述成为可能, 因而作为栏外边注本的先行资料得以出版。因此, 该暂定版有望与 MEGA IV/32 的完结一同, 作保留和修改。^①

那么, 《年鉴 2003》中所出版的《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”之“暂定版”意味着什么呢? 正如《年鉴 2003》“编者的话 (Editorial)”中所揭示的, 要等到 2008 年出版 MEGA2 I/5 《德意志意识形态》的话, 其时间上的空白太长, 为了弥补因此造成的资料上的空缺, 这才“暂定地”出版“I. 费尔巴哈”章和“II. 圣布鲁诺”章。而且早在 1920 年代, 编纂《马克思恩格斯文稿》的梁赞诺夫就已经阐明了以下这一前提——在“历史的、批判的”全集出版之前, 为了进行学术上的批判, 将如此重要的资料暂定地出版 (Vorabdruck), 以便于利用, 这是极为重要的。^② 这样看来, IMES 的《年鉴 2003》的编者也意识到, 《年鉴 2003》中刊载的“I. 费尔巴哈”章并不是该章的完结本, 今后还有可能通过研究和批判进行修订。^③ 因此, 笔者对其中刊载的“I. 费尔巴哈”的文本再现方法进行仔细的探讨, 追问其是否是最佳选择, 这是作为对该问题一直十分关注的学者的一项义不容辞的义务。为此, 笔者欲在对以往各版本文本所作讨论的延长线上, 围绕手稿排列顺序和再现样式, 对该暂定版本加以探讨。

2. 暂定版文本的排列顺序

《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章暂定版的文本所具有的最引人注目的特点是该文本的排列顺序。众所周知, “I. 费尔巴哈”章是由未完草稿、誊清稿、笔记等构成的未完成的章节, 因此按照怎样的顺序来排列这些未完成的草稿、誊清稿、异稿, 则成了“I. 费尔巴哈”章编纂上最为重要的关键问题。

事实上, 大束手稿的草稿和小束手稿的独立草稿、誊清稿、异稿等的存在, 是横亘在“I. 费尔巴哈”章编纂上的最大的障碍。一个章节中混存着不同执笔阶段的手稿, 这让对手稿进行编纂的研究者们陷入了抉择上的分歧——究竟是重视相应章节的逻辑展开呢? 还是将作者留下的手稿状态看作是最终文本? 前者代表性的例子是前面所述及的阿版, 即 MEGA1 I/5, 而后者的例子则是除阿版以外的梁赞诺夫以来的各种版本。

然而, 问题是对于后者来说, 各版本在手稿的排列顺序上也是互不相同的。综合来看, 这些版本将大束基底稿排列在后面 [梁版则例外地将誊清稿 [3] - abcd ~ {4} - ab (I/5 - 8) 连接在大束手稿的最后], 将小束手稿的片断排列在前面。但是这些排在前面的手稿片断也不易排列, 于是各版本的编者在“作者的最终意图 (Ausgabe letzter Hand)”这一挡箭牌下, 对之加以各人各色的编纂 (见表 1)。

而《年鉴 2003》在将“I. 费尔巴哈”章所包括的手稿划分为相当于基底稿的大束手稿 (MEGA I/5 - 3) 和包括誊清稿、片断、异稿在内的小束手稿时, 其排列与以往出版的各种版本迥然不同, 顺序大相径庭。也就是说, 暂定版将大束基底稿排列在前面, 小束手稿排列在后面, 这些编纂是超乎预料的。换言之, 该暂定版将归于“I. 费尔巴哈”章的大束基底稿放在之后撰写的小束手稿的前面, 从而彻底按照手稿的执笔年代顺序来排列手稿, 忠实地体现了 MEGA 的编纂原则——“按照执笔

① 郑文吉, “马克思恩格斯藏书中的栏外边注的意义及其出版问题——写于 MEGA2 IV/32 (试行版) 发刊之际” (2003), 收录于郑文吉, 上文 (2004), 第 155 ~ 176 页。

② “出版说明”, 《马克思恩格斯年鉴 (2003 年, 第 3 期)》 (“Editorial,” Marx - Engels - Jahrbuch 2003, 3’), 第 1 页。《马克思恩格斯文库》, 第 1 卷, (Marx - Engels - Archiv, Band I) 第 3 页。

③ 对于暂定版 (Vorabpublikation) 在文本上完成程度的讨论有可能多种多样。然而“暂定版”意味着决定本之前的“先行样本” (“Vorabdruck”), 所以如有必要, 可以对文本加以修订。笔者于 2004 年 11 月 29 日在柏林 BBAW 遇到了 IMES 的诺伊豪斯 (Prof. Dr. Manfred Neuhaus) 教授, 他是 IMES 的办公厅长, 也是《年鉴》的编辑人, 通过与其的谈话也可确认上述意思。

时期进行编年式排列”。^①

另一方面，暂定本对于小束手稿的排列顺序，也“严格地”按照执笔顺序进行排列，并将 I/5-4 (IISG 编号: H2/H1) 排在大束之后，即排列在小束的开头，接着将 I/5-5 ({2} -abcd) 置于 I/5-6 ([?] -abcd ~ [2?] -a) 之前。也就是说，暂定本与以往各版本不同，声称对作者以未完状态留下的手稿“不再作编辑或加以扩大”，从而具体体现唯物论的历史进程是怎样到达完成状态的。换言之，编者将看似具有一定关联性的“ I. 费尔巴哈”章的手稿、誊清稿和片断，彻底进行文献学的分析和解体，从而体现出想要将马克思和恩格斯在当时时代的论争过程中留下的各种痕迹反映在文本之中的强烈意志。^②

不管怎样，德法 MEGA 工作组一向坚持 1996 年 10 月有关《德意志意识形态》编辑问题专家会议^③上陶伯特的“ I. 费尔巴哈”章手稿排列意见，对于该暂定版，也只是在“文献学分析”这一名义下，对以往的立场重新加以申明罢了。他们将大束手稿的 I/5-3 (基底稿) 搬至“ I. 费尔巴哈”章的最前面，这一文本编辑上的决定应该说是具有意义的，但是在小束手稿的排列顺序上，尽管有其暂定版编辑方针——手稿的文献学分析，但也存在让人难以首肯的部分。

首先，该暂定版排列小束手稿时，(1) 将题为“Feuerbach”的 2 页手稿 (H2/H1; I/5-4) 排列在小束手稿的开头；(2) 将现有小束手稿中的“Feuerbach/A. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche (一般意识形态，特别是德意志意识形态)” ({2} -abcd; I/5-5) 排列在前面的 I/5-4 之后，这一点尤为引人注目。

先是手稿 I/5-4 在 MEGA1 的阿版中被作为附录 (阿版, 538~540 页)，在广松版中则被作为附录 II (广松版, 158~159 页)，但在其它版本中，却未将之放入“ I. 费尔巴哈”章。而暂定版将之排列在基底稿和小束手稿之间。该手稿是对有关费尔巴哈的《未来哲学原理》 (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) 的命题进行的整理，似为“ I. 费尔巴哈”章所做的准备工作 (Vorarbeit)。该手稿原先夹在遗赠给倍倍尔 (August Bebel) 和伯恩施坦 (Eduard Bernstein) 的恩格斯遗稿中的书信包装封套 14 (Paket Nr. 14: Verschiedene Manuskripte von Engels (第 14 号包裹: 恩格斯的各種手稿)) 中，陶伯特很早就因其纸质 (Papiersorte) 而认为该手稿属于“ I. 费尔巴哈”章。^④ 但若要将该手稿置于小束手稿的最前面，还必须要确定其执笔日期，而对之却未见有何具体证据。^⑤ 对此暂定版只是推测执笔日期为 1846 年 1~3 月之间。

① 《MEGA 版的编辑原则》，阿姆斯特丹国际马克思恩格斯基金会编，柏林：1993 年，第 22-23 页 (*Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*). Hrsg. Von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam (Berlin: Dietz Verlag, 1993), 22~23 页), B. II. 1, 2, 3.

② M-E-J (《马克思恩格斯年鉴》), 2003, 3' -4', 20' 页。

③ 郑文吉，“MEGA2 I/5《德意志意识形态》的构成——有关《德意志意识形态》编辑问题的专家会议参加报告” (1996)，郑文吉，上文 (2004)，103~104 页；J. 罗亚恩：“关于‘德意志意识形态’的构成特别会议。1996 年 10 月 24-26 日，特里尔”，《MEGA 研究》，1997 年第 1 期，第 147-157 页 (Jürgen Rojahn, “Bericht: Spezialkonferenz ‘Die Konstitution der Deutschen Ideologie,’ 24.~26. Oktober 1996. Trier,” MEGA-Studien, 1977/1, 147~157 页)。

④ I. 陶伯特：“论‘费尔巴哈’手稿的形成史及其在 MEGA2 第 I/5 卷中的编排”，《马克思恩格斯研究来稿》，26 (1989)，第 101-109 页 (Inge Taubert, “Zur Entstehungsgeschichte des Manuskripts ‘Feuerbaeh’ und dessen Einordnung in den Band I/5 der MEGA2,” *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, 26 (1989), 101~109 页)；I. 陶伯特：“诸手稿的流传史及其第一次以原文发表”，《MEGA 研究》，1997 年第 2 期，第 37 页 (Inge Taubert, “Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache,” MEGA-Studien, 1997/2, 37 页)；M-E-J (《马克思恩格斯年鉴》) (2003)，第 292~293 页。

⑤ 陶伯特只是模糊地推测该文执笔日期最早在 1845 年 10 月底，并且完稿时间早于 1845 年 12 月或在 1846 年 1 月之前。她曾好几次提到正在确认执笔时期，但却并未说明。参考 Inge Taubert，上文 (1989)，107 页及 109 页的注 30)，31)。另参考郑文吉，“MEGA2 I/5《德意志意识形态》的构成——有关《德意志意识形态》编辑问题的专家会议参加报告”，郑文吉，上文 (2004)，第 126~128 页。

版本 发行年度	梁版 (1926)	阿版 (1932)	巴版(新德文版) (1965/66)	MEGA2 试行版 (1972)	广松版 (1974)	MEGA2 暂定版 (2004)
	H2/H1 MEGA I /5 -4 “Feuerbach(费尔巴哈)”/ “a)F’s ganze Phil. Läuft heraus auf[···] [···] da? nur in der zeit eine veränderung mogll. (费尔巴哈的全部哲学的结果在于[·····][·····]一种改变只有在时间中才(是)可能的)”		附录		附录 II	V
	[1?] - abc MEGA I /5 -6α “ I . Feuerbach(一. 费尔巴哈)”/ “Wie < unsere > deutsche < n > Ideologen < Versichern > melden. [···] [···]. Der außerhalb Deutschland liegt. < ··· > (“正如 < 我们的 > 德国的幻想家们所 < 担保 > 宣告的,····站在德国以外的立场上····”)	I	正文 部分脚注	异稿明细	I -1 ***	VII -1
	[1?] - cd ~ [2?] - a < bcd > * MEGA I /5 -6β “1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie/ A. (一般意识形态,尤其是德意志意识形态/A)”/ “ < ··· > /Die Voraussetzungen [···] [···]. durch die Produktion bedingt (“····前提····由生产决定的”)”	III	III	III	III -1 ***	VII -2
	[1] - ab ** MEGA I /5 -7[Reinschrift(誊清稿)] “ I . Feuerbach(一. 费尔巴哈)”/ “Wie deutsche Ideologen melden [···] [···]. Der außerhalb Deutschland liegt.” (“正如德国的幻想家们所宣告的····,站在德国以外的立场上”)	省略	I	I	II	I VIII Einleitung(导言)
小束手稿	{2} - abcd MEGA I /5 -5[Reinschrift(誊清稿)] “ I . Feuerbach(一. 费尔巴哈)/ A. Die Ideologie überhaupt. Namentlich die deutsche(一般意识形态,特别是德意志意识形态).”/ “Die deuchte Kritik [···] [···] eignen materiellen Umgebung zu fragen (“德国的批判····提出····他们自身的物质环境····问题”).”	II	II	II	I	II VI
	[3] - abcd. {4} - ab (cd) * MEGA I /5 -8[Reinschrift(誊清稿)] “Die Beziehungen verschiedener Nationen [···] [···] einen Monarchen an der Spitze.” (“各民族之间的相互关系····在君主的领导之下”)	IX ****	IV	IV	IV	V *** IX Fragment 1(片断1)
	[5] - abcd MEGA I /5 -9[Reinschrift(誊清稿)] “Die Tatsache ist also die: [···] [···] an historischen Beispielen erlaunern (“由此可见,事情是这样的:····用历史的例子来加以说明”)	IV	V ***	V	V	III -2 *** X Fragment 2(片断2)
大束手稿	S. 1 -2 [6] - [11](S. 8 -29) MEGA I /5 -3α	/	/	VI	VI	附录 I I -1 III I -2
	[20] - [21](S. 30 -35) MEGA I /5 -3β	VI	?	VIII	VIII	IV II
	[84] - [92](S. 40 -72) MEGA I /5 -3γ	VII	?	IX	IX	VI III
	[92] - b(最后笔记) MEGA I /5 -3δ	VIII	附录	X	X	VII IV

小束手稿的 H2/H1 是 IISG 的分类号码, “[]”、“{ }”表示纸张号码,纸张的四个面标记为 abcd。大束手稿的 S. 1 -2, 8 -29, 30 -35, 40 -72 为页码, [] 内为恩格斯的纸张号码,纸张下行的 MEGA I /5 -x 为 IMES 加在《德意志意识形态》各手稿上的号码。

另外,对于该分类号码下的原文,前面是手稿片断文句的开始,后面是文句的结束。([···] 内表示省略的部分, <···> 内表示抹去的部分。)

* [2?] - bcd 和 {4} - cd 为空白。

** 纸张(4页)的一半为半纸(2页)。

*** 广松版的情况下,对于小束手稿的特定手稿,若作为对应于双数页主文本的草稿或修改,则刊载于单数页上,若判断为大束手稿的佚失正文,则刊载于双数页上。

**** 排列在“ I . 费尔巴哈”章文本的最后。

接下来在小束手稿的排列上我们所关注的是, I/5-5 ({2} - abcd) 排在 I/5-4 之后, 这样便被置于现有小束手稿的最前面。虽然包括笔者在内的若干研究者对此提出异议^①, 但 MEGA2 I/5 (《德意志意识形态》) 编辑组却忽略第三者标记在手稿上的一系列号码, 一直将 MEGA2 I/5-5 排列在小束手稿的前面部分。对于写有纸张号“ {2} ”的这一手稿, 自从 MEGA1 以来, 一直到现在, 总是被认为与标有纸张号 {1} (1 blatte), {2}, [3], {4}, [5] 的一系列手稿的顺序有关。可是, 暂定版推断, 作为执笔当时的纸张号码, 恩格斯所标记的限于“5. , 而至今以来推测为马克思死后恩格斯所标记的纸张号“3)”, 虽然也不是没有可能, 但因无法确证, 不足以作为包容这五张的依据 (Anhaltspunkt) 来利用。因此, 为了使这些纸张号码具有意义, 需要一个前提, 即这些纸张的顺序必须是恩格斯将遗稿赠给倍倍尔和伯恩施坦时所整理的顺序。然而暂定版的编者认为, 遗赠的手稿经伯恩施坦、梅林 (Franz Mehring)、梁赞诺夫之手时, 有可能以以往所标号码“3) ”、“5. ”为中心, 新添加上纸张号或页码, 因而这些纸张号码最终只能是推测。^②

但是, 这里所产生的疑问是, 无论是陶伯特的研究, 还是 IMES 的《MEGA 研究》, 都未曾报告说有证据证明 I/5-5 在时期上就“一定”要早于 I/5-6, 因此我们要问, 将纸张号 {1} (Einleitung: 誊清稿) 之后马克思和恩格斯之外第三者标记为纸张号 {2} 的手稿 (I/5-5: 誊清稿) 排列在 I/5-6 ([1?] - [2?]) 之前, 这就一定妥当吗? 而且陶伯特先是推测 I/5-5 的执笔时期是 1846 年 4 月 15 日至 7 月 20 日之间, 最后定为“1846 年 6 月左右”, 其理由也不一定就具有说服力。暂定版认为, 魏德迈前往德国的 4 月中旬及维尔特 (Georg Weerth) 离开布鲁塞尔的 6 月上旬时, 除“ I. 费尔巴哈”章外的大部分手稿已经完成。这也就是说, “ I. 费尔巴哈”章执笔计划的确定就是在此时,^③ 誊清稿 (或用于印刷的原稿) I/5-5 和草稿 I/5-6 的执笔是在“1846 年 6 月左右”, 其余小束手稿均是在 1846 年 6 月至 7 月初撰写的。^④ 但是, 暂定版编者的这一主张难脱嫌疑, 似乎是为了将 I/5-5 与 I/5-6、I/5-7、I/5-8、I/5-9 区别开来而有意将执笔时期排前。^⑤

3. 手稿的再现样式

暂定版的手稿再现基本上与 MEGA2 试行版一样, 采用二栏结构。^⑥ 但暂定版的二栏结构只限于大束基底稿 (暂定版, 第 6~100 页)。换言之, 小束手稿原稿中虽不乏利用右栏的情况, 但只是用于对左栏正文加以即时的修改或事后的修改和添加; 而且大部分的情况下, 修改部分插入正文的位置上都用“F”等记号加以明示, 几乎没有使用右栏的必要。实际上, MEGA2 试行版尽管在排版上是二栏结构, 但再现小束手稿的 33-36 页的右栏却一次也未用过。^⑦ 因此, 对于除大束手稿基底稿之外的手稿而言, 采用二栏没有什么实际效益, 所以将之改换成一统体制应该说是合乎情理的。

接下来我们要注意的, 是暂定版展现出手稿片断的独立性。MEGA2 试行版中, 五个相互独立的

① Moon-Gil Chung, 上文 (1997), 47~60 页。郑文吉, “《德意志意识形态》研究中的文本编纂问题——尤其是有关‘ I. 费尔巴哈’章的再现问题” (1996), 郑文吉, 上文 (2004), 第 85~102 页。另参考同书, 第 128~130 页。

② 《马克思恩格斯年鉴》(2003 年) (M-E-J 2003), 第 301~302 页。另参考 Inge Taubert, 上文 (1997), 第 36 页。

③ 《马克思恩格斯年鉴》(2003 年) (M-E-J 2003), 第 168, 300, 328, 337 页。

④ 见《马克思恩格斯年鉴》(2003 年) (M-E-J 2003), 第 300, 308, 315, 319, 324 页。

⑤ I. 陶伯特、H. 佩尔格、J. 格朗烟: “MEGA2 I/5 ‘马克思、恩格斯、赫斯: 德意志意识形态的手稿与印刷 (1845 年 11 月至 1846 年 6 月)’ 的构成”, 《MEGA 研究》, 1997 年第 2 期 (Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA2 I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heß: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, MEGA-Studien 1997/2), 见 69~73 页刊载的各手稿的“04100 Datierung zur Entstehung (出现日期)”项。据 1997 年该文推测, 从 MEGA I/5-5 到 I/5-9 的小束手稿的执笔年代为 1846 年 4 月 15 日至 7 月 20 日之间。另见郑文吉, “MEGA2 I/5《德意志意识形态》的构成”, 上文 (2004), 第 128~130 页。

⑥ 二栏结构的另一个例子, 可举广松的广松版。但采用两面相对的广松版, 却只在右侧单数页上刊载双数页上的手稿文稿、异稿、长句的笔记或边注等, 与想要将手稿原貌变成铅字的 MEGA2 编著者的二栏结构是不同的。

⑦ 小束手稿原稿中, 即时的修改有两处, 有插入正文标记“F”的则有十四处 (包括马克思修改的三处), 手稿上作部分删除的地方可见马克思的三处修改。

手稿片断以间隔两行或三行的方式连续刊载。而暂定版则将基底稿分成四个部分，即马克思标记页码的手稿中出现中断的三个部分，及最后的马克思笔记，然后按照顺序排列，每部分另起一页（Entwurf（草稿）S. 1 bis 29；Entwurf（草稿）S. 30 bis 35；Entwurf（草稿）S. 36 bis 72；Notizen（笔记）：参考表3），并且给整个基底稿加上编者标题（redaktioneller Titel）——“费尔巴哈和历史：草稿和笔记（Feuerbach und Geschichte/Entwurf und Notizen）”^①。这里，暂定版摒弃了以往各版本使用的章标题——“费尔巴哈/直观唯物主义观点和唯心主义观点的对立（I/Feuerbach/Gegensatz von materialistischer & idealistischer Anschauung）”^②，而采用“费尔巴哈和历史”这一新的编者标题。这正如暂定版编者在学术资料中所说明的一样，基底稿的草稿（或草案）中，只有“参见（siehe oben）”或“参见费尔巴哈（siehe Feuerbach）”这些笔记，以及进而将“圣布鲁诺（Sankt Bruno）”称为“I.”的地方，但却并未见哪里有“I. 费尔巴哈”这一标题，因此便摘取马克思记于草稿的编辑上的笔记“I. 费尔巴哈”和“历史”，来作为基底稿的编者标题，从而更为恰当。^③也就是说，编者完全无视马克思逝世后恩格斯在重读原稿的过程中所加的章标题，从而将文献学上的解体进行得更为彻底。

此外，如表2所示，暂定版对于彼此分离的小束手稿，也加上各手稿开头所附的标题或编纂上的标题。

表2 暂定版刊载“I. 费尔巴哈”小束手稿的顺序和标题

暂定版的手稿刊载顺序	手稿的标题（[]内为编纂上的标题）
① I/5-4: H2/H1	Feuerbach（费尔巴哈）
② I/5-5: {2} -abcd（誊清稿）	I. Feuerbach. A. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche （一. 费尔巴哈。一般意识形态，特别是德意志意识形态）
③ I/5-6: [1?] -abc（④的草稿） [1?] -cd ~ [2?] -a	I. Feuerbach（一. 费尔巴哈）。
④ I/5-7: {1} -ab（誊清稿）	1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie/A （一般意识形态，尤其是德意志意识形态）
⑤ I/5-8: [3] -abcd ~ {4} -ab（誊清稿）	I. Feuerbach（费尔巴哈）。[Einleitung（导言）]
⑥ I/5-9: [5] -abcd（誊清稿）	[I. Feuerbach（费尔巴哈）。Fragment 1（片断1）] [I. Feuerbach（费尔巴哈）。Fragment 2（片断2）]

暂定版编者的这一标题方式意味着文献学上的解体，否认了以往《德意志意识形态》第1部“I. 费尔巴哈”章之存在本身，这不可不谓是挑衅性的编纂。这一点从以下方面也可看出——暂定版将以往包括在“I. 费尔巴哈”章的全部手稿分成各个独立部分之后，将前面的“Gegen Bruno Bauer（反对布鲁诺·鲍威尔）”（Marx）、后面的“Das Leipziger Konzil（莱比锡宗教会议）”和“II. Sankt Bruno（二. 圣布鲁诺）”（Marx/Engels）以同等的比重并列起来。也就是说，我们如果看一下下面这个包括了以往“I. 费尔巴哈”章和“II. 圣布鲁诺”章的暂定版的目录，便可理解暂定版的文献学解体所具有的“爆炸性”意义。

① 暂定本推算其执笔时期为“1845年11月底至1846年4月中旬以前”。《马克思恩格斯年鉴》（2003年）（M-E-J 2003），第163页。

② 该标题记在写有马克思笔记的基底稿的最末页右栏，是1883年马克思逝世后恩格斯所加。MEGA2 Proband, 118, 502页及414页；《马克思恩格斯年鉴》（2003年）（M-E-J 2003），第100, 270页。

③ 《马克思恩格斯年鉴》（2003年）（M-E-J 2003），第176页。

表3 暂定版“Ⅰ. 费尔巴哈”章和“Ⅱ. 圣布鲁诺”的全部目录

Karl Marx · Gegen Bruno Bauer (马克思。反对布鲁诺·鲍威尔)
Karl Marx/Friedrich Engels · Feuerbach und Geschichte · Entwurf und Notizen (马克思/恩格斯。费尔巴哈与历史。草稿与笔记)
Entwurf (草稿) S. 1 bis 29
Entwurf (草稿) S. 30 bis 35
Entwurf (草稿) S. 36 bis 72
Notizen (笔记)
Karl Marx/Friedrich Engels · Feuerbach (马克思/恩格斯。费尔巴哈)
Karl Marx/Friedrich Engels · I. Feuerbach. A. Die Ideologie überhaupt. Namentlich die deutsche (马克思/恩格斯。一。费尔巴哈。A. 一般意识形态, 特别是德意志意识形态)
Karl Marx/Friedrich Engels · I. Feuerbach. 1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie (一。费尔巴哈。1. 一般意识形态, 尤其是德意志意识形态):
Karl Marx/Friedrich Engels · I. Feuerbach. Einleitung (马克思/恩格斯。一。费尔巴哈。导言)
Karl Marx/Friedrich Engels · I. Feuerbach. Fragment 1 (马克思/恩格斯。一。费尔巴哈。片断1)
Karl Marx/Friedrich Engels · I. Feuerbach. Fragment 2 (马克思/恩格斯。一。费尔巴哈。片断2)
Karl Marx/Friedrich Engels · Das Leipziger Konzil (马克思/恩格斯。莱比锡宗教会议)
Karl Marx/Friedrich Engels · II. Sankt Bruno (马克思/恩格斯。二。圣布鲁诺)
1. “Feldzug” gegen Feuerbach (反费尔巴哈“运动”)
2. Sankt Bruno’s Betrachtungen über den Kampf zwischen Feuerbach/Stirner (圣布鲁诺对费尔巴哈与施蒂纳之争的考察)
3. Sankt Bruno contra die Verfasser der “heiligen Familie” (圣布鲁诺反对“神圣家族”的作者)
4. Nachruf an “Moses Heß” (“赫斯”悼词)

最后, 暂定版在文本的再现上, 有一虽细小却颇引人注目之处, 这就是有关基底稿 S. 17 ~ 19 之再现的部分。这一部分左栏为恩格斯的叙述, 且接在 S. 17 右栏下方恩格斯的叙述之后的, 是开始于该页下方、并经 S. 18、直至 S. 19 的马克思所写的部分, 这一部分在现今留存的“Ⅰ. 费尔巴哈”章手稿原稿中, 是叙述得最为复杂的部分, 增删频繁, 且交互进行。而正是在该手稿原稿 S. 18 ~ S. 19 的右栏中, 交叉着马克思关于“共产主义”和“异化”的论述。在 MEGA2 试行版中, 有关异化的论述刊载于第 59 页 7 行至第 60 页 21 行, 前面部分的共产主义论述(第 60 页 22 行至 31 行)则刊载于异化的论述之后, 并续以 S. 19 上同一主题的相关论述(第 60 页 32 行至第 61 页 7 行); 而暂定版则按照原手稿所记顺序加以再现。^① 也就是说, 暂定版不以逻辑解释作加减, 而是要再现手稿原貌, 这应该说是极其忠实的态度。然而十分例外的一处出现在原稿 S. 49 的再现上, 即手稿原稿中指示将右栏的增文插入左栏特定处, 但暂定版却将该文连同插入指示“F”, 一同留在右栏里。^②

三、批判的评论

正如前文中曾经指出的一样, 以往包括在“Ⅰ. 费尔巴哈”章中的文本, 到了《年鉴 2003》刊载

^① 见《马克思恩格斯年鉴》(2003 年)(M-E-J 2003), 第 21 ~ 23 页。

^② 见《马克思恩格斯年鉴》(2003 年)(M-E-J 2003), 62 页 24 ~ 26 行。在 MEGA2 试行版中, 对该部分作了正常处理, 而试行版却颠而倒之, 其原因不得其解。MEGA2 Proband, 90 页 11 ~ 13 行。

的暂定版《德意志意识形态》第1卷第I、II章文本中，是对手稿原稿进行解体分析之后，按照执笔年代来排列，这一点应该说是最为显著的特征。换言之，以往“I. 费尔巴哈”章手稿的排列顺序一般都是将誊清稿、异稿、片断所构成的小束手稿排列在前面，马克思标有页码的基底稿大束手稿排列在后面，这是惯例。^①但此次暂定版却严格遵循各手稿最终执笔时期（Verfassung letzter Hand）的先后顺序，将“I. 费尔巴哈”章中据推测为最早执笔的大束手稿排在前面，将小束手稿排在后面。而排在后面的小束手稿的誊清稿、异稿、片断等，则按照①H2/H1（I/5-4）、②{2} - abcd（I/5-5：誊清稿）、③[1?] - abcd ~ [2?] - a（bcd）（I/5-6）、④{1} - ab（I/5-7：誊清稿）、⑤[3] - abcd ~ {4} - ab（cd）（I/5-8）、⑥[5] - abcd（I/5-9：誊清稿）的顺序加以排列。（参见表2）

然而，正如前文所讲，在这些小束手稿的排列上，成问题的是①和②的顺序。在MEGA1的阿版中，因①的H2/H1是恩格斯于1846年10月在巴黎撰写的，故作为MEGA2 I/5的附录刊载；^②而马克思和恩格斯的英文版著作集（Marx - Engels, Collected Works, 50 Volumes, New York, 1975 ~ 2004：简称为MECW）却推测该文是1845年秋为斟酌“I. 费尔巴哈”而写，而将之与《德意志意识形态》分开，排列在MECW第5卷的前面。^③而暂定版推测该手稿写于1846年1月至3月之间，^④主张因其是用于推敲MEGA2 I/5-3 MEGA2 I/5-3a（基底稿的前面部分：马克思的页码为S. 1~2, 8~29）的准备稿（Vorarbeit），故排列在大束手稿I/3之后。但暂定本除此主张以外，没有任何可以证明该文执笔时期的证据，这我们在前面已经说过。^⑤因此，若我们接受MEGA2 I/5的“一定时期（1845年11月至1846年7月）”^⑥、“一定主题”——马克思和恩格斯批判青年黑格尔派和真正的社会主义者的论稿之集成——这一大前提，那么便不会觉得MEGA2 I/5收入H2/H1有何不妥。但在确定执笔时期和刊载位置时，还需要进行更为集中的研究。

附而言之，对于H2/H1，德法工作组必须考虑到以下几点。第一，恩格斯的遗稿物品分为“1. 手稿”和“2. 书信”，而该遗稿被恩格斯遗赠给倍倍尔和伯恩施坦时，是置于“2. 书信”之中，放在另外的包装封套内，标记为“恩格斯的各种手稿（Verschiedene Manuskripte von Engels）”。^⑦第二，虽然MEGA1 I/5的编辑者难脱按照意识形态标准恣意编纂《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章的嫌疑，但有必要仔细考虑其执意将H2/H1作为附录来收录的原因。也就是说，20世纪初，对于马克思恩格斯的遗稿，尤其是《德意志意识形态》的整体结构最为精通的梁赞诺夫等早期的马克思恩格斯研究所的专家们，都将该手稿作为MEGA I/5的附录来处理^⑧；且1950年代末以来，对《德意志意识形态》进行了几乎三十年集中研究的巴加图利亚，也未曾尝试将该手稿纳入“I. 费尔巴哈”章

① 当然，作为例外，如小束手稿的誊清稿[3] - abcd ~ {4} - ab（I/5-8），梁版将之接在大束手稿的最后，广松版却用之填补大束手稿的佚失部分[I/5-3b（S. 30-35）和I/5-3γ（S. 40-72）之间的S. 36-39。

② MEGA I/5, 530, 538~540页。

③ 马克思/恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第5卷，“马克思恩格斯，1845-1847年”，纽约：国际出版社，1976年，第11-14页及第586页注3（Marx - Engels, Collected Works, Vol. 5. Marx and Engels, 1845 ~ 1847 (New York, International Publishers, 1976), 11 ~ 14页及585页注3）。

④ 《马克思恩格斯年鉴》（2003年）（M-E-J 2003），第292页。

⑤ 《马克思恩格斯年鉴》（2003年）（M-E-J 2003），第293页。I. 陶伯特等（Inge Taubert u. a.），上文（1997），68~69页。见前注44）。

⑥ 郑文吉，“MEGA2 I/5《德意志意识形态》的构成——有关《德意志意识形态》编辑问题的专家会议参加报告”，郑文吉，上文（2004），第136~137页。

⑦ I. 陶伯特等（Inge Taubert u. a.），上文（1997），第36~37页。

⑧ 1920年代和30年代，马克思恩格斯研究所在梁赞诺夫的主持下负责编辑《德意志意识形态》的学者是乔贝尔（Ernst Czöbel）和威尔勒（P. Weller），这在梁赞诺夫被肃清之后似乎也没有大的改变。

的正文,这两点事实需要从学术上加以深思熟虑。^①我们还应从这一角度,注意1976年出版的英文版全集的做法——不仅将马克思的“关于费尔巴哈的提纲”,而且将包括在《年鉴2003》暂定版中的恩格斯的“费尔巴哈”(H2/H1)和马克思恩格斯的“答布鲁诺·鲍威尔的反批判(Gegen Bruno Bauer)”也与《德意志意识形态》区分开来,收录于MECW第5卷的前面。^②

而对于②以下一直到⑥的誊清稿、异稿、片断的排列,陶伯特自1972年MEGA2试行版以来,始终将②排在小束手稿的开头,至于其原因,无论是暂定版序(Einführung),还是学术资料中,都未明确阐明。也就是说,关于这些几乎是同一时期撰写的五个手稿的排列顺序,马克思和恩格斯都未曾指明过。我们可以利用为手稿排列线索的,是五个手稿中三个的标题——于手稿开头告之一章之开始(Kapitelanfang),以及两个手稿上的纸张号码——据推测为恩格斯所标记。现在,我们将这些线索按照暂定版的排列顺序列举如下。

② I/5-5: {2} -abcd (誊清稿)

“I. Feuerbach/Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche (一. 费尔巴哈/一般意识形态,特别是德意志意识形态)”

③ I/5-6: [1?] -abc [1?] -d ~ [2?] -a (bcd) * ([1?] -abc为④的草稿)

“I. Feuerbach.” /……/1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie/A (“一. 费尔巴哈” /……/1. 一般意识形态,尤其是德意志意识形态/A)

④ I/5-7: {1} -ab (誊清稿)

“I. Feuerbach (一. 费尔巴哈).”

⑤ I/5-8: [3] -abcd ~ {4} -ab (cd) * (誊清稿)

“3)”

⑥ I/5-9: [5] -abcd (誊清稿)

“5.”

以上列举的五个手稿中,⑤和⑥中出现了纸张号码“3)”和“5.”。暂定版认为,纸张号码“5.”虽确为恩格斯的笔迹,但在确认“3)”为何人所记时存有疑问,因此这些很难作为确认排列顺序的线索来利用。但是众所周知,以往出版的“I. 费尔巴哈”的各种版本中,除梁赞诺夫的梁版外,都是将这些手稿连续刊载。换言之,梁版将片断⑤看作是缩略了大束基底稿内容后的结论,而将之排列在基底稿(I/5-3)之后“分工和私有财产的诸形态(Teilung der Arbeit und Formen des Eigentums)]]”这一编者标题之下。^③而之后的各种版本都承认⑤和⑥是独立的片断,而连续刊载。就连对把“3)”和“5.”利用为排列顺序的根据持怀疑态度的暂定版,也采用这一顺序。

接下来在手稿排列上成问题的,是以“I. Feuerbach”开头的三个手稿的顺序。首先,③前面的([1?] -abc)是誊清稿④的草稿,所以可以将之合二为一,或按照执笔顺序作③~④连接。但要确定②和③、②和④、②和③~④的顺序,却并非易事。且使问题变得更加困难的,是在草稿③和誊清稿④中选其一,而③和④中哪一个居前则决定了不同的顺序。在这样的情况下,我们赖以决定排列顺序的线索,是马克思和恩格斯以及第三人在手稿上留下的编纂上的编号或指示。

对于最前面(Kapitelanfang)加有标题的手稿而言,一般在排列上所利用的线索,当然是马克思

① 见郑文吉(Moon-Gil Chung),上文(1997),34页注6)。

② 《马克思恩格斯全集》,第5卷(MECW, Vol. 5),3~18页。马克思:“关于费尔巴哈的提纲”(Marx, “Theses on Feuerbach”),同书,3~5,6~9页;恩格斯:“费尔巴哈”(Engels, “Feuerbach”)(H2/H1),同书,11~14页;马克思恩格斯:“对布鲁诺·鲍威尔反批评的答复(反对布鲁诺·鲍威尔)”(Marx and Engels, “A Reply to Bruno Bauer’s Anti-Critique (Gegen Bruno Bauer),”)同书,15~18页。()内是手稿号码或德语标题。

③ 《马克思恩格斯文库》,第1卷(Marx-Engels-Archiv, Bd. 1),303~306页。

和恩格斯加于手稿原稿上的编号,还有第三人(伯恩施坦和 IISG 等的馆员)的编号。因此,至今为止的一般排列顺序是这样的——将标有纸张号 {1} 的④ (I/5-7: {1} - ab)① 排列在小束手稿的开头,然后是标有纸张号 {2} 的② (I/5-5: {2} - abcd),最后刊载③的后半部分 (I/5-6-β: {1?} - cd ~ [2?] - a),即作为草稿誊清之后剩下的部分。MEGA1 的阿版,巴加图利亚的巴版,日本的广松版,都采用这样的顺序。梁赞诺夫的梁版除了将草稿③的前半部分 (I/5-6-α: [1?] - abc) 代替誊清稿④排在开头之外,也都遵循同样的排列顺序。然而,以陶伯特为代表的 MEGA2 I/5 工作组却在未提供合理原因及线索的情况下,将标有纸张号 {2} 的②直接放在小束手稿的开头,然后将誊清稿④和草稿③交叉排列。也就是说,1972 年出版的 MEGA2 试行版以②~④~③的顺序排列手稿,而 2003 年的暂定版则采用②~③~④的顺序。而对于陶伯特所主导的 MEGA2 试行版和暂定版在手稿④(誊清稿)和③(草稿)的排列上的差异,因后者的编纂原则是严格按照手稿执笔顺序、进行忠实的文献学分析,所以将草稿排列在誊清稿的前面可以说是理所当然的。

表 4 第三人所作的“ I. 费尔巴哈”章小束手稿的整理编号

I. Engels et al. (恩格斯等)*	I. Engels et al. *	[1?]ab→[1?]cd-[2?]a→{1}ab→{2}abcd→[3]abcd-[4]ab→[5]abcd
II. Bernstein(伯恩施坦)	II. Bernstein	41 42→43 44-o. N→1 2→3 4 5 6→7 8 9 10→11 12 * *→45 46 47 48
III. IISG(A7)	III. IISG(A7)	7 8→9 10 11→1 2→3 4 5 6→12 13 14 15-16 17→18 19 20 21
IV. IMES(国际马克思恩格斯基金会)(MEGA)	IV. IMES(MEGA)	③ I/5-6α③ I/5-6β ④ I/5-7 ② I/5-5 ⑤ I/5-8 ⑥ I/5-9

资料:参考郑文吉,“MEGA2 I/5《德意志意识形态》的构成”,郑文吉,上文(2004),129页。

* D. 梁赞诺夫:“马克思恩格斯遗稿选”(D. Rjazanov, “Aus dem literarischen Nachlaß...”)第 217~218 页;MEGA1, Bd., I/5, 551 页。

** 据报告缺少 13~14 的数字。桥本直树,“《ドイツ・イデオロギ-》‘I. フォイエルバッハ’の手稿の編成に關して,”同书,67~87 页。《マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究》,27 号(1996 年 6 月)。参考 78 页注 15)及 79~87 页的表。

但是,这里仍未能解释清楚的部分是德法 MEGA 工作组所主张的以②打头的问题。我们已经提到过,暂定版将②排列在小束手稿的开头,且将执笔时期提前来作为如此排列的理由。然而,暂定版编者们的这一主张并不是依据文献学上的证据,而是体现出似乎是故意调整执笔时期的强烈意图。因此,我们便注意到 MEGA2 试行版作为将②置于③之前的理由而提出的以下推论②,而这在暂定版中却并未提及。

(1) ②、③为章的起始 (Kapitelanfang),均以“ I. Feuerbach”开始。

(2) 但却指出接续的节 (Abschnitt) 的标题互不相同,即

②为“A. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche (A. 一般意识形态,特别是德意志意识形态)”,

③则是在④中誊清的 Einleitung (导言) 草稿之后,以“1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie (1. 一般意识形态,尤其是德意志意识形态)”为题,并换行加以条目号码“A”。该节的标题号“1”原本是以“A”开始的,而后修改为“1”。③

因此,对于②而言,章节的号码是以“ I→A”展开的,而③则是以“ I→1→A”展开。

① 将③的前半部分 (I/5-6α: [1?] - abc) 作为草稿,将其内容誊写成半纸 (1 blatt) 的手稿。

② MEGA 2 试行本 (MEGA2 Probeband), 第 405~409 页,尤其请参考第 405 页。

③ MEGA 2 试行本 (MEGA2 Probeband), 第 425 页及《马克思恩格斯年鉴》(2003 年) (M-E-J 2003), 第 312 页。

(3) 写于③前面部分的草稿最终誊清在④中。

因此, 以上文献学的推论最终导出手稿②在年代上早于③④的结论。

在这一过程中我们所关注的是, 暂定版再现了③的前面部分(④的草稿: [1?] - abc) 和后面部分([1?] - d ~ [?] - a) 之后另起一页, 又在“Einleitung(导言)”这一编者标题下收录进④({1} - ab) 的誊清稿。我们通过这两个再现部分可知, 尽管草稿和誊清稿的内容是相同的, 但处处出现词汇或表达上的差异。这些作为重要的资料, 让我们看到草稿上恩格斯所作的即时的修改或马克思所作的修改和添加怎样在誊写的过程中具体化为最终的原稿, 这与通过学术资料来确认相比, 具有着不同的意义。然而, 暂定版这一文本的重复再现, 与IMES修改后的编纂方针2.1.2.a) 相冲突, 而且也给我们留下疑惑——是否确为重要而必得尝试?^①

最后, 我们通过上面表3) 中暂定版的全部目录可知, 暂定版作为编纂原则所提出的手稿原稿的解体分析与以往各种版本的《德意志意识形态》“I. 费尔巴哈”章的再现有着多么显著的区别。

也就是说, 暂定版的编者因为基底稿执笔之时, 全然未见有提及“I. 费尔巴哈”章这一标题, 因此无法用“I. 费尔巴哈”作为章标题, 或将之作为“I. 费尔巴哈”章的一部分, 于是便采用了“费尔巴哈和历史: 草稿和笔记”这一编者标题。暂定版进而对于小束手稿的六个片断, 也保持了其独立性, 而非将之作为“I. 费尔巴哈”章内的子小节(Abschnitt) 包括进来。因此, 小束手稿的六个片断各以“费尔巴哈”、“I. 费尔巴哈”等标题, 在编纂上给以与大束手稿的基底稿“费尔巴哈和历史”同等的比重。应该说, 与以往将“I. 费尔巴哈”与“II. 圣布鲁诺”、“III. 圣麦克斯”编纂为并列的章(Kapitel) 不同, 暂定版使“I. 费尔巴哈”章的存在全面解体。笔者在前文中之所以用“爆炸性”来形容暂定版的这一编纂方式, 就是因为心存忧虑——当手稿的解体主义分析最终上溯至“著作者草稿的最终完成(die Fassung Letzter Hand)”^② 时期时, 将对MEGA2 I/5《德意志意识形态》全卷的编纂产生巨大的影响。换言之, 暂定版这一编纂原则的扩大运用, 将使我们不得不面对以主题为中心的《德意志意识形态》本身结构发生崩溃的爆炸性效果。

众所周知, 如果我们不承认《德意志意识形态》是由关于青年黑格尔派的第1卷(Erster Band) 和论及真正社会主义者的第2部构成, 且第1部又按照“I. 费尔巴哈”、“II. 圣布鲁诺”、“III. 圣麦克斯”的顺序排列, 那么就如同不承认《德意志意识形态》本身的存在一样。但是, 如果我们将暂定版依据文献学解体而制定的编纂顺序严格运用至《德意志意识形态》全卷之中, 那么首先第1部的编纂顺序就应改为“III. 圣麦克斯”→“II. 圣布鲁诺”→“I. 费尔巴哈”。这里, 如果再加上第2部关于真正的社会主义者的手稿, 以及据推测为最早也是在“III. 圣麦克斯”之后撰写的“序言(Vorrede)”的话, 那么我们将面临的困境是, 暂定版编者所构筑的《德意志意识形态》就不是以主题为中心的文本了, 而只能是单纯的“手稿编年集”。

结 论

以上我们将《年鉴2003》(2004) 刊载的暂定版《德意志意识形态》的“I. 费尔巴哈”章文本与以往发行的各种版本进行比较, 加以了探讨。

众所周知, 《德意志意识形态》的“I. 费尔巴哈”章于1920年代以来发行了若干版本, 但因各版本所带的缺陷, 无法使研究者和读者充分满意。因此, 许多学者和读者都寄希望于MEGA2 I/5

^① J. 格朗炯、J. 罗亚恩: “经过修订的马恩全集规划”, 《MEGA研究》, 1995年第2期(Jacques Grandjonc und Jürgen Rojahn, “Der revidierte Plan der Marx - Engels - Gesamtausgabe,” MEGA - Studien, 1995/2), 第66页。

^② 《马克思恩格斯年鉴》(2003年)(M - E - J 2003), 第176页。

(《德意志意识形态》)的出版来弥补不足。而MEGA2 I/5 预定在2008年出版,在这种情况下,《年鉴2003》出版了包括“Ⅰ.费尔巴哈”章和“Ⅱ.圣布鲁诺”在内的暂定版,填补了空白,应该说是一件具有学术意义的事情。

本文就该暂定版所具有的学术意义,围绕“Ⅰ.费尔巴哈”章编纂上最为重要的关键——各手稿的排列顺序及其再现样式,与以往出版的各重要版本进行了具体的比较,加以了探讨。通过比较和探讨,我们发现了暂定版最重要的特点,即对构成“Ⅰ.费尔巴哈”章的所有手稿都加以文献学上的分析,“彻底”按照年代顺序进行排列。因此,以往排列在后面的大束基底稿因执笔时期较早,所以被排列在“Ⅰ.费尔巴哈”章的前部,而曾被当作是导文的小束手稿,则新加入H2/H1作为开头,并因执笔时期晚于基底稿,而排列在章的后部。

但是,暂定版对于执笔时期过于执着,尽管编者声称,“对作者(马克思和恩格斯)以未完状态留下的手稿不再作编辑或加以扩大”,从而具体体现唯物论的历史进程是怎样到达完成状态的,^①但却无法消除我们的疑虑——“Ⅰ.费尔巴哈”章所具有的最小限度的有机联系会不会就此丧失?这从下面的例子也可看出,例如,将文献学证据不甚明确的手稿H2/H1编入“Ⅰ.费尔巴哈”章;完全忽略与马克思一同撰写《德意志意识形态》的“另一位”作者——恩格斯于马克思逝世后,用铅笔加于“Ⅰ.费尔巴哈”章基底稿最末页、并推测为该章标题的“Ⅰ/Feuerbach/Gegensatz von materialistischer/& idealistische Anschauung (一/费尔巴哈/直观唯物主义与唯心主义的对立)”^②,而是将基底稿的题目换成“Feuerbach und Geschichte · Entwurf und Notizen (费尔巴哈与历史.草稿与笔记)这一编者标题。

“Ⅰ.费尔巴哈”章失去了作为章的有机联系的明显例子,是将构成基底稿和小束手稿的各手稿都作为独立的片断来编辑;从显示出全貌的目录中,我们看不到整合了这些片断的“Ⅰ.费尔巴哈”章,而只是看到基底稿和各片断因和“Das Leipziger Konzil (莱比锡宗教会议)”或“Ⅱ. Sankt Bruno (二.圣布鲁诺)”以同样的比重并列起来,从而使“Ⅰ.费尔巴哈”章丧失了作为章的地位。(见表4)也就是说,暂定版通过对手稿进行文献学上的解体,虽然可能成功地确定了著作者最终撰写各手稿的时期,但却未能到达著作者最终审定本(Ausgabe letzter Hand)。而且,暂定版编者对于这种文献学解体的执着,最终对整个《德意志意识形态》的编纂也将产生重大的影响。换言之,正如暂定版的编者也承认的一样,“Ⅰ.费尔巴哈”章作为章的撰写计划是在《德意志意识形态》第1部的“Ⅱ. Sankt Bruno”(二.圣布鲁诺)和“Ⅲ. Sankt Max (三.圣麦克斯)的印刷用手稿完成之后才确定的^③,如果固执地以手稿执笔时期为标准来整理,那么且不说有关真正的社会主义者的第2部,就连第1部的编纂顺序,也应该变成“Ⅲ. 圣麦克斯”→“Ⅱ. 圣布鲁诺”→“Ⅰ. 费尔巴哈”了。

我们的结论是,暂定版《德意志意识形态》的“Ⅰ.费尔巴哈”章也许在各个手稿的文献学分析上是成功了的,但在结构上未能完成一个具有有机联系的“Ⅰ.费尔巴哈”章。因此我们所面临的问题是,在遗稿的出版上经常讨论到的“Ausgabe letzter Hand (最终审定版)”究竟意味着什么?这也许是我们应该重新加以省察的。

(责任编辑 林 中)

① 《马克思恩格斯年鉴》(2003年)(M-E-J 2003),第3页。

② 《马克思恩格斯年鉴》(2003年)(M-E-J 2003),第100,270页。

③ 《马克思恩格斯年鉴》(2003年)(M-E-J 2003),第300,168,328,337页。

马克思历史理论的新解释*

——关于望月清司《马克思历史理论的研究》的译者解说

韩立新**

【摘要】望月清司(Mochizuki Seiji, 1929-)的《马克思历史理论的研究》是20世纪人类关于马克思的最好的著作之一。他的“历史理论”是建立在对20世纪60年代日本马克思学界的三座高峰:哲学家广松涉、历史学家大家久雄、经济学家平田清明的批判和吸收的基础上的,是对这三者的综合和超越。望月“历史理论”的核心概念是“市民社会”、“所有”和“共同体”,他对与“所有”相关的概念(Eigentum、Besitz、Aneignung)和“共同体”(Gemeinde、Gemeinwesen、Gemeinschaft)的译法很值得我们借鉴。

【关键词】望月清司;广松涉;大家久雄;平田清明;历史理论

中图分类号: B313.7 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)04-0019-07

最近,随着我国学者对日本马克思主义译介的进展,日本马克思主义正成为我国马哲研究的一个新的生长点,其中20世纪60年代在日本出现的“市民社会派马克思主义”以其鲜明的历史视角正越来越多地受到了我国学者的关注。今年,该学派代表人物望月清司(Mochizuki Seiji, 1929年-)的《马克思历史理论的研究》一书将由北京师范大学出版社出版,这部著作堪称是20世纪人类关于马克思的最好的著作之一。为了能够使我国读者更好地理解该著作的内容和意义,这里我想介绍一下(1)望月与当时日本学界的三位旗手之间的理论关系、(2)与《马克思历史理论的研究》中两组概念的翻译问题。

一、“望月史学”的理论对手和朋友

在20世纪60至70年代,日本的马克思主义研究进入到了一个新阶段。一方面,日本是最早翻译《1844年经济学哲学手稿》的国家,在1932年MEGAI出版这部手稿的同一年,日本就迅速将其译成了日语。战后随着马克思“巴黎时期”《经济学笔记》(1962年版)的翻译出版以

及《德意志意识形态》文献学研究的进展,日本对早期马克思的研究,特别是《巴黎手稿》中的异化理论和《德意志意识形态》中的分工理论的研究已经达到了相当高的水平。另一方面,随着对《政治经济学批判大纲》(《1857-1858年资本论及其手稿》,简称《大纲》)和《资本论》研究的深入,日本对成熟时期马克思的市民社会和共同体理论的研究也取得了长足的进步。如何使早期马克思的异化和分工理论与《大纲》中的市民社会和共同体理论结合起来,或者说如何使早期马克思和中后期的马克思连接起来,成为当时日本马克思学界的一个新课题。而望月就是第一个出色地完成这一工作的人。望月的思想导师内田彦彦在对望月的博士论文即这部《马克思历史理论的研究》的《审查报告》中这样写道:

“这一点是该书对学术界最重要的贡献之一。因为在过去,学术界虽然以《大纲》为中心进行了新的研究,但是这些研究成果并没有被应用到对马克思《经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》的理解中去,从而也就没能应用到包括《大纲》在内的马克思全部历史理论内在形成过程的理解中去。光这一工作,本书在学术界的地位

* 本文是笔者对望月清司『マルクス歴史理論の研究』(岩波書店、東京、1973年)一书译者解说的后半部分,由于文章较长,前半部分将由《南京大学学报》(2009年第4期)发表,希望读者能一并参考。此外,由于该书的中译本还未出版,因此对该书的引用我采取了直接在正文中标出章节的形式。

** 作者简介:韩立新(1966-),男,内蒙古赤峰市人,(北京100084)清华大学哲学系副教授,一桥大学社会学博士,主要研究方向为马克思主义哲学、环境伦理学。本文是“清华大学亚洲中心2009年度青年项目”系列论文之一。

① “博士论文要旨和审查报告”,《专修经济学论集》,第10卷第2号。1976年2月,第196页。

位就是无法抹杀的。”^①

望月的历史理论其实就是以历史学的方式将早期马克思的哲学研究与《大纲》的经济学研究结合起来的结果。而且，由于他完成了这一综合，他的历史理论在日本享有了“望月史学”的美誉。

将马克思的哲学、历史学和经济学这三个领域的结合起来固然跟望月本人的能力有关，除此以外，恐怕还与当时日本马克思主义学界在这三方面的积累有关。在20世纪60年代，日本的马克思主义研究迎来了一次高潮，引领这次高潮的旗手是当时日本马克思主义学界的三座高峰：哲学家广松涉、历史学家大冢久雄、经济学家平田清明。这三个人在给望月以重大影响的同时，也成了望月展开自己的历史理论所需要的对手以及要超越的对象。在这个意义上，他们与望月的关系可谓是“亦敌亦友”。

1. 广松哲学

望月的专业是经济史，因此在日本一般认为《马克思历史理论的研究》是对“大冢史学”的挑战，结果常常忽略掉望月的另一个潜在的对手，即与望月同时代的哲学家广松涉。实际上，对广松哲学的挑战是贯穿本书前三章的一条主线。

年轻的广松涉在20世纪60年代后期到70年代初，曾因提出以下三个观点而在日本学界名声大噪：第一，批判阿多拉茨基版《德意志意识形态》，认为这是一本按照编者的意图恣意编辑的“伪书”，提出了一个与MEGA 1不同的编辑方案，并于1974年出版了《新编辑版〈德意志意识形态〉》^①一书，该书的出版使广松成为一个闻名世界的文献学专家；第二，提出了一个在唯物史观形成时期恩格斯占主导地位的假说，从而使马克思和恩格斯的关系如何这一“分担问题”成为一个日本学界无法回避的焦点，马克思主义研究因此而得到了深化；第三，在前两者的基础上，提出了一个著名的命题，即在马克思思想的成熟史上存在着一个“从异化论逻辑到物象化论逻辑”^②的飞跃，从而引领了日本马克思主义世界的研究方向。关于前两者，我在已出版的论文中^③已经有所涉及，这里我想着重分析一下望月对“从异化论到物象化论”这一命题的批判。

广松的这一命题包括两个要点：一是以《德

意志意识形态》为界，将马克思划分为早期马克思和晚期马克思，并认为早期为异化论，晚期为物象化论。用他本人的话说，就是“在《德意志意识形态》中，自我异化的逻辑本身遭到了批判（自我批判），过去马克思曾在《手稿》中主张的命题被彻底抛弃，取代异化论而登场的是物象化论的逻辑”^④；第二，严格地区分异化概念与物象化概念。所谓异化（Entfremdung）是指人的创造物与人相对立、相异己的状态，其基本逻辑结构是一种主客体关系。所谓物象化（Versachlichung）则是指超越主客体关系的主体间复杂的关系结构。广松曾下过一个定义：“马克思的所谓物象化，是对人与人之间的主体际关系被错误地理解为‘物的性质’（例如，货币所具有的购买力这样的‘性质’），以及人与人之间的主体际社会关系被错误地理解为‘物与物之间的关系’这类现象（例如，商品的价值关系，以及主旨稍微不同的‘需要’和‘供给’的关系由物价来决定的这种现象）等等的称呼”^⑤。在广松看来，异化论，特别是费尔巴哈的人道主义异化论是《巴黎手稿》时期马克思进行社会批判的理论基础。而物象化论则是一种超越人道主义异化论的社会关系态结构，是《德意志意识形态》以后马克思一以贯之的成熟思想。

望月给广松的《德意志意识形态》的文献学研究以很高的评价，承认自己“从广松那里得到极大的启发”（第3章第1节1）。但是，他对广松的“从异化论到物象化论”命题存有异议。

第一，两人对《巴黎手稿》的异化概念评价不同。望月认为《巴黎手稿》中的异化概念非但不是马克思后来要超越的对象，相反是马克思成熟的范畴，是马克思历史理论的起点。望月之所

^① 广松涉：《新编辑版〈德意志意识形态〉》，日本，河出新房新社1974年。2005年广松版被翻译成汉语：广松涉编注：《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》（简称汉译广松版），彭曦翻译，张一兵审订，南京大学出版社，2005年。

^② 广松涉：《唯物史观的原像》，三一书房，1971年，第66页。

^③ 参照韩立新：“《德意志意识形态》的文献学研究和日本学界对广松版的评价”，《中国社会科学》，2006年第2期。

^④ 广松涉：《马克思主义的地平》，劲草书房，1969年，第245页。

^⑤ 广松涉：《物象化论的构图》，彭曦翻译，南京大学出版社，2002年，第70页。

以能做出这一判断关键是对《穆勒评注》中交往异化的评价。他认为，交往异化是对《第一手稿》劳动异化论的补充，二者的结合构成了马克思完整的异化论，而这种异化论理解早已经超越了费尔巴哈。而广松似乎没有注意到《穆勒评注》中的交往异化，他对异化概念的理解和评价仅仅局限于《第一手稿》“异化劳动”的水平上，结果造成了对马克思异化论的轻视。

而且，由于交往异化是指复数个体的社会关系异化，在思想实质上，它实际上就相当于广松所说的物象化。在这个意义上，“在《穆勒评注》时期，所谓的‘物象化’作为思想已经被提了出来。”关于异化与物象化的关系，望月认为，“当异化被理解为转让、外化时，它已经被对象化为异化运动所引起的静态结果。我们之所以没有将‘物象化’论看成是比‘异化’论更高的认识视角其根据也在于此。我们把‘物象化’看成是‘异化’的下属概念。”（第5章第1节3）由此看来，望月并没有像广松那样，将马克思的异化概念与物象化概念对立起来，而是认为物象化从属于异化。

第二，在对《德意志意识形态》的评价上两人的认识也不相同。在本书第3章第2节2中，望月以广松引用的“哲学家们”^①和“格律恩先生”^②的例子，指出这些例子都不能构成广松所说的马克思抛弃了异化概念，对自己进行了批判的证据。至于为什么《费尔巴哈》章中几乎没有使用异化概念这一事实，望月认为，这是因为马克思把异化论具体化为分工理论所造成的。《德意志意识形态》中马克思的“分工展开史论”是与《巴黎手稿》的异化论一脉相承的，前者是对后者的发展。因此，《巴黎手稿》和《德意志意识形态》之间没有什么断裂，二者是连续的。

第三，在对《德意志意识形态》以后异化概念的理解上，两人的认识也不相同。如果按照广松的看法，本书对异化论的讨论应该是到有关《德意志意识形态》的第3章为止，但是，望月却偏偏在本书的第5章第1节“3 交换价值的物象化”和第6章第4节“4 覆盖《各种形式》的异化论视角中”还专门讨论了《德意志意识形态》以后，特别是《大纲》中的异化论问题，并提出：“《资本家生产以前的各种形式》后面一节中领有规律转向理论的深处显然是《经济学

哲学手稿》和《穆勒评注》以后的异化论式社会认识。‘基于交换价值的生产……是劳动的外化’这一规定向我们昭示，这两部早期著作的问题意识仍然生机勃勃地存在于这一《大纲》资本论章或者说广义的《各种形式》中。”

显然，望月之所以不能接受广松的“从异化论到物象化论”这一命题，《大纲》和《资本论》中有丰富的异化论思想也是其根据之一。总之，望月和广松的分歧主要集中在对异化概念的评价上，他们之间的争论后来以“早期马克思论争”的形式收录于日本的《详解现代论争视点》^③中，留在了日本的学术思想史上。

2. “大冢史学”

前面说过，望月是一位历史学家，如果说本书的前半部（第1-3章）的潜在对手是广松的话，那么后半部（第5-7章）的主要对手无疑是大冢久雄以及由他的名字所命名的“大冢史学”，而且是以一种公开挑战的形式。大冢久雄是日本战后经济学史和历史学权威，他的韦伯城市史研究以及亚细亚共同体研究在日本享有盛誉，并开创了“大冢史学”学派。按照历史学家住谷一彦的说法，大冢的比较经济史和武谷三男的技术论、大河内一男的生产力论、高岛善哉的经济学史、丸山真男的日本政治思想史一道，属于“战后启蒙”的范畴^④，在日本战后思想史上具有举足轻重的地位。台湾学者曾将大冢久雄的名著《共同体的基础理论》（岩波书店，1955年）翻译成中文^⑤，而在中国大陆，人们对“大冢史学”还知之甚少。

望月之所以要选择大冢为自己的理论对手，是因为大冢是最早系统地提出“从共同体到市民社会”理论的人，特别是他在1951年提出的

^① 汉译广松版，第146页；Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie, Vorabpublikation aus Band 5 der Ersten Abteilung die MEGA*^②, Marx - Engels - Jahrbuch 2003, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2004, S. 92.

^② 《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社，1965年，第576页。Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie, Marx Engels Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag Berlin, 1959, S. 475.

^③ 松本健一编：《详解现代论争视点》，1980年1月。

^④ 住谷一彦等编：《投向历史的视线——大冢史学及其时代》，日本评论社，1998年。

^⑤ 大冢久雄：《共同体的基础理论》，于嘉云译，联经出版事业公司，1999年。

“地域市场圈”(local market area)^①理论基本上解决了为什么日尔曼世界会出现近代市民社会的问题。从这一点来看,“望月史学”和“大冢史学”应该是一致的,他们不仅与传统的唯物史观体系相对立,而且还都与同时代的宇野经济学相对立。但是,大冢在1955年出版的《共同体的基础理论》中,却将自己的理论倾向转移到了对“从封建制到资本主义转变”历史结构的研究上,而在望月看来,这与先前的“从共同体到市民社会”是不同的。因为前者是从阶级关系角度展开的,而后者则是从分工和商品交换关系,即从生产力角度展开的。这样转换的结果,就是在大冢那里人类历史变成了“从原始共同体到资本主义社会”,“从共同体到市民社会”的历史变成了狭隘的“从封建社会到资产阶级革命”。这对于将历史描绘成“共同体→市民社会→社会主义”的望月来说,是不能接受的。正是在这一点上,望月与“大冢史学”产生了根本性分歧。

在本书中,望月的批判集中在以下两点:第一,我们知道,马克思《资本家生产以前的各种形式》(简称《各种形式》)的主题是研究人类社会如何从共同体进入到市民社会,因此对于从马克思主义角度研究历史的人来说,《各种形式》是一个无法绕开的基本文献,大冢也不例外。但是,《共同体的基础理论》所依据的却是当时出版的《各种形式》的单行本日文版(1947年出版)。这一单行本有其固有的局限性。而《大纲》中的《各种形式》,由于其前后夹着“资本的原始积累”理论,因此可看成是“为研究原始积累的共同体理论”。而大冢则根本没有注意到这一点,结果将《各种形式》仅仅理解成为一种“共同体理论”。换句话说,就是他的共同体研究明显缺少后面提到的平田清明的那一“第二循环的结束”的问题意识,也缺少望月的“劳动和所有的同一性”、分离以及再统一这样的资本的“本源积累”和“本来积累”逻辑。

第二,与这一缺陷相关,大冢将《各种形式》中共同体的三种形式,即亚细亚、古典古代和日耳曼解释成了一个在时间上继起的世界史叙述,即世界历史是按照原始共同体(亚细亚)到奴隶制(古典古代)再到封建制(日耳曼)的顺序发展的。按照这一“继起说”,日耳曼共同体等于中世纪,也即等于封建社会。对此,望月

评论道:

“大冢将亚细亚共同体形式普遍化于人类历史;对古典古代形式和奴隶制做了双重理解;根据封建集落的日耳曼形式进行说明等等,这些做法不仅反映了大冢离开《各种形式》做任意解释的一端,更重要的还反映了他一贯关注‘从封建(在他那里是日耳曼)共同体的解体到近代社会’这一事实。”

望月在继承了藤原浩和芝原拓自^②等人对大冢“继起说”批判的基础上,提出大冢的“继起说”不符合事实,是一种对马克思《各种形式》的“任意解释”,而马克思的共同体理论应该是一种“类型说”,即亚细亚、古典古代、日耳曼是三种并列的共同体类型,它们与原始共同体→奴隶制→封建制之间并不是一一对应关系。在马克思那里,古典古代和日耳曼形式其实主要是指地区类型,即前者指地中海世界,后者虽有时也被说成是“中世纪”,但也是指阿尔卑斯山脉以北的日耳曼世界,二者是共时性的。因此,并没有什么“日耳曼=中世纪=封建时代”这样的等式。

总之,在望月看来,大冢虽然将《各种形式》的主题规定为“从共同体到市民社会”,但是他却将这一主题切换成了“从封建制到资本主义”。结果,那一至关重要的市民社会范畴实际上没有得到说明,马克思的历史理论也没能被视作“共同体→市民社会→社会主义”的发展史。而真正做到这一点的是下面提到的平田清明。

3. 平田的市民社会理论

熟悉日本战后马克思主义思想史的人都知道,平田清明在20世纪60-70年代在日本的影响绝不亚于广松涉和大冢久雄。从1966年春天起,平田清明在《思想》杂志上连续四次发表了“马克思的经济学和历史认识——以《政治经济学批判大纲》为中心”,后来在1969和1971年分别发表了《市民社会和社会主义》和《经济学和历史认识》这两部名著,在日本引起了轰动。在这两部著作中,平田重新解读了《大纲》,

^① 参照大冢久雄:“近代化的历史起点”,《大冢久雄著作集》,第2卷。

^② 参照藤原浩:“什么是〈日耳曼共同体〉——为了理解《各种形式》”,《思想》,1957年1月号;芝原拓自:《所有和生产方式的历史理论》,青木书店,1972年。

并将经济学和历史认识结合起来，提出了市民社会概念和个人所有制理论。从前面的叙述来看，这些内容也正是望月历史理论的主题。在这个意义上，同广松和犬冢这两位对手相比，平田更像是望月的盟友。

从与望月历史理论的关系角度来看，平田的理论贡献主要有三点：第一，他结束了日本过去对《大纲》研究的分裂状态，即“以《各种形式》为素材的社会经济史研究和在《大纲》翻译工作前后进行的以货币理论为中心的（包括由资本向货币的转化）经济理论研究的分裂”^①状态，正如他的同名著作《经济学和历史认识》所示，使两者结合起来。他还第一次明确地提出了“第二循环的结束”问题，成功地将《大纲》尤其是《各种形式》“从整体上作为循环=转化过程的资本积累来理解”^②。这无疑是一个极为重要的发现，为当时日本马克思学界从解读《大纲》提供了一个崭新视角。望月在本书中曾多次对平田的这一贡献给予了高度评价，称“平田所提出的问题是卓越的”、“他的著作具有独一无二的重大意义”、“平田论文第一次挖掘出了后面将提到的‘第二循环的结束’问题，并以此使1965年以前的研究史一下子变成了遥远的‘前史’”（第6章第1节1）等等。

第二，他从《大纲》中挖掘出了马克思的市民社会概念，并提倡要恢复市民社会概念的权威。前面提到，“犬冢史学”在解释马克思的历史理论时忽略了市民社会概念。而平田清明则恰恰相反，他区分了市民社会与资产阶级社会，将市民社会看成是贯彻人类历史始终的。从本书的篇章构成来看，平田的市民社会理论给望月以巨大的影响，因为本书的第一章就是从肯定平田市民社会概念的意义开始的。

第三，他依据法语版《资本论》和《大纲》，重新提出了个人所有制概念。具体说来，他根据《资本论》第1卷第24章第7节“资本主义积累的历史趋势”中马克思关于“重建个人所有制”的那一节，提出未来的社会主义社会应该是一个以个人所有为基本所有制形式的社会。他的推论是这样的：既然第一次否定是“资本主义的私有制”对“以自己劳动为基础的个人的私有制”的否定，那么对“资本主义的私有制”的否定之否定，即社会发展的第三阶段就不应该

是公有制。因为按照否定之否定的三段论逻辑，第三阶段应该是一种类似于回到出发点即肯定阶段的运动，既然第一阶段“以个人劳动为基础的个人的私有制”，那么第三阶段就只能是个人的私有制，而不可能是公有制^③。平田的目的是想通过个人所有制概念将市民社会与社会主义结合起来。在本书中，望月对未来社会的描述虽然没有使用个人所有制概念，但其“劳动和所有的同一性”逻辑，即从劳动和所有的统一、分离和再结合起来描述人类历史的做法与平田有异曲同工之妙。

从以上三点来看，平田和望月确实有很多共同之处。但是，两人也并非完全一致，除了望月对问题的论述更为严密、更为系统以外，他们在很多观点，譬如在对“依赖关系史论”^④以及对“从封建制到市民社会”的理解上也不尽相同。这里我们只举一个例子：在对“自治城市”的理解上，平田由于受他的老师一桥大学中世纪历史研究的泰斗增田四郎的影响，提出“所谓‘市民社会’首先是‘中世纪自由城市’的社会”，将中世纪的“自治城市”看成是近代市民社会的原型。而望月则认为，市民社会的起源并不是意大利的“自治城市”，而是14世纪以后，在日耳曼世界的农村中出现的“小集市城市”。在这一点上，望月继承了犬冢久雄的“地域市场圈”理论。望月说道：

“‘中世纪’城市特权化=体制内化的时期，同时也是特权城市衰退和从事毛纺织生产的村落和城市兴起（以及自耕农地位提高）的时代。‘自治城市’仰仗自己的城市特权，强行推行不等价的交换，而自耕农则将自己与‘自治城市’的交往频道切换到与新的、不断簇生的非特权城市之间更为扩大的等价交换上去。城市市民社会并没有将家谱直接传给近代市民社会，而是相反，随着时间的流逝，它与近代市民社会分道扬

① 平田清明：《经济学和历史认识》，岩波书店，1971年，第4页。

② 平田清明：《经济学和历史认识》，第5页。

③ 平田清明：《市民社会和社会主义》，1969年，岩波书店，第103-104页。

④ 所谓“依赖关系史论”其实就是《大纲》货币章提出的人类历史发展三大阶段理论，即“人格的依赖关系”、“以对象的依赖性为基础的人格的非依赖性”和“自由个体性”的三阶段理论。

镰。”(第6章最后)

以上,我们从理论上简单概括了广松、大冢、平田与望月的思想关系。从中我们可以看到,望月在这本书中所要做的实际上横跨这三者的一次超越。在这个意义上,我们可以说《马克思历史理论的研究》是一部集日本马克思研究之大成的著作,在日本马克思主义研究史上是一座耀眼的里程碑。

二、“所有”和“共同体”的翻译问题

“望月史学”的核心概念是“市民社会”、“所有”和“共同体”。关于“市民社会”概念,日文对德文“bürgerliche Gesellschaft”的翻译跟中文一样,都翻译成“市民社会”,而对“所有”和“共同体”,日本学者,特别是望月对这两个概念的翻译则与中文不同,下面我想对本书中这两个概念的翻译问题做一些说明。

1. 关于与“所有”相关的概念

在日语中,特别是在关于马克思的经典文献中,对Eigentum、Besitz、Aneignung有着严格的区分。望月在本书中将Eigentum译为“所有”(同理将Privateigentum译为“私人所有”,将Grundeigentum译为“土地所有”),将Besitz译为“占有”,将Aneignung译为“领有”(同理将Aneignungsrecht译为“领有权”,译者在对这些概念的翻译上遵从了望月的译法。

中文版《马克思恩格斯全集》(第2版)对Eigentum的译法比较灵活^①,根据语境不同将其译成了“财产”、“所有”、“所有权”、“所有制”等,不过绝大多数场合都译成了“财产”。但是,Eigentum的原意是指获得某物或拥有某物,它不仅指获得或拥有的结果,而且还指获得或拥有的过程,即获得这一活动和行为本身。在这个意义上,把它译成“财产”、“所有权”、“所有制”等并不能很好地反映该词的原义,再加上我以为对一个术语的翻译要在同一部著作中尽量做到统一,故在本译著中将Eigentum统一译成了“所有”,把Privateigentum译成了“私人所有”。

此外,关于Besitz和Aneignung这两个词,在中文版《马克思恩格斯全集》(第2版)中,它们一般都被译成了“占有”,但考虑到Besitz

(英文为possession)是和“所有”(Eigentum; property)相对的范畴,在本译著中我将Besitz译为“占有”。因为,在法律上“占有”和“所有”是两个意义不同的概念。黑格尔在《法哲学原理》“抽象法”第1章“所有权”中,曾对二者做过严格的区分。按照他的规定,“占有”实际上是指对某物拥有使用权,即虽可以使用但不得转让;而“所有”则不仅是指对某物的“直接占有”、“使用”,而且还指在法律和意识上明确自己对某物的排他的所有权,因此也可以“转让”^②。在这个意义上,“所有”比“占有”对某物的私有程度要高,“所有”是“占有”的真理。而Aneignung不是一般的“占有”,其原意是指将外在于自身的某物扬弃,使其成为“为我之物”,它往往是指与“对象化”(Vergegenständlichung)即主体将自己的体力和脑力外化给对象这一过程的反过程,即“对象性剥离”(Entgegenständlichung,一般译为非对象化)过程,因此我以为日语将Aneignung译为“领有”是比较妥当的。

2. 关于“共同体”的译法

德文中的Gemeinde、Gemeinwesen、Gemeinschaft是三个意义相近,但又有着严格区别的概念。在中文版《马克思恩格斯全集》(第2版)中,Gemeinde往往被翻译成“公社”,而Gemeinschaft在大多数情况下被翻译成“共同体”,而Gemeinwesen有时被翻译成“共同体”,有时还被翻译成“社会联系”^③。至于为什么这样翻译,编译者没有给出明确的说明。实际上,这三者是西方历史学、社会学、经济学和政治学的核心概念,不仅马克思对此有严格的区分,韦伯和滕尼斯^④等人也都曾经对此做过梳理和说明。在这方面,也许是非印欧语系的关系,为了

^① 譬如,在《大纲》的《资本主义生产以前的各种形式》一节中,中文版译者曾经对Eigentum的译法做过如下说明:“‘所有制’原文是‘Eigentum’,在本节中,按上下文分别译为‘财产’、‘所有’、‘所有权’、‘所有制’;与土地相联系时,则分别译为‘土地所有权’、‘土地所有制’、‘土地财产’、‘地产’”(《马克思恩格斯全集》(第2版),第30卷,人民出版社,1995年,第465页)。

^② 黑格尔:《法哲学原理》,范杨、张启泰译,商务印书馆,1979年,第61页。

^③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》单行本,人民出版社,2000年,第170页。

能够让一般读者理解其中的含义，日本学者在翻译这三个概念上几乎是绞尽了脑汁。

譬如，大冢久雄很早就对这三个概念做过如下的区分，即将 Gemeinschaft 译成“共同态”，将 Gemeinwesen 译成“共同组织”，将 Gemeinde 译成“共同体”；望月在本书中将 Gemeinde 译成“共同体”，而在将 Gemeinwesen 和 Gemeinschaft 翻译成汉字“共同体”时，多数情况下都在其后加注了“假名小铅字”，甚至直接使用了片假名（见第 4 章），不过，在第 6 章中望月将 Gemeinwesen 统一译成了“共同体”。

我以为，Gemeinde、Gemeinwesen、Gemeinschaft 这三个词的最好译法都是“共同体”，至于中文版《马克思恩格斯全集》（第 2 版）将 Gemeinde 译成“公社”，将 Gemeinwesen 译成“社会联系”都是不妥当的。因为，“公社”的译法常让人想起“人民公社”，这是不是受到文革影响的结果，我们不得而知。而 Gemeinwesen 不单纯是指“社会”的联系，它还指“共同体”的共同本

质和组织，因此“社会联系”的翻译有狭隘之嫌。关于这三者的详细区分，请读者参照渡边宪正的“共同体和共同社会理论”^②一文，在这里我不再详细论述了。

在本书中，我将这三者都译为“共同体”，考虑到 Gemeinwesen 和 Gemeinschaft 的多义性，在很多情况下我还都在译词的后面加上了德文原文，在第 6 章我遵从望月的原意，即对 Gemeinwesen 使用了“共同团体”的翻译。总之，日本学者在关于西学概念的翻译上有深厚的研究积累，在翻译他们的著作时，除了很多译法值得借鉴学习以外，他们的那种严谨的治学态度也是值得我们学习的。

（责任编辑 林 中）

① 参照斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会》，商务出版社，1999 年。

② 收录于韩立新主编：《新版〈德意志意识形态〉研究》，韩立新译，2008 年，中国人民大学出版社。

• 著作简介

《马克思主义哲学与现代文明》丛书出版

《马克思主义哲学与现代文明》丛书是中山大学“985 工程”二期建设项目“马克思主义与当代文明研究哲学社会科学创新基地”的系列成果之一。丛书由徐俊忠主编，由社会科学文献出版社出版，总共计划出版 25 本著作，截至 2009 年 4 月已出版 6 本：《追寻主体》（刘森林）、《穿越资本的历史时空——基于唯物史观的现代性批判》（夏林）、《走向实践智慧》（徐长福）、《西方马克思主义意识形态理论》（王晓升）、《20 世纪马克思主义哲学在苏联》（李尚德）、《实践的逻辑》（刘森林）。丛书立意于马克思主义理论对现代文明的哲学基础考察，通过对“现代性”、“现代化”、“现代文明”所包含的这种内在的矛盾作出理论探究，主要通过“主体性哲学的批判与重建：现代性文化的哲学基础探究”、“实践哲学与现代性反思”、“马克思主义对资本主义文明的反思和批判”三个核心问题，通过追究中国、欧洲、俄罗斯马克思主义对这些问题的解答，考察现代文明的哲学根基与特征，追究现代性问题的古代与近代起源、在启蒙思想与浪漫主义思潮等对立中的演化与融合、多元表现中的共同本质以及当代理论中的新的变迁和特点，特别是马克思主义阵营在这些问题上提供的丰富思想资源，展现中西马克思主义哲学现代文明批判的积极成果，并力图为探索中国现当代正在追求和创造的新文明样态与道路提供丰富启迪。

符号政治经济学的“革命”

——鲍德里亚《符号政治经济学批判》解读

张一兵*

【摘要】鲍德里亚在《符号政治经济学批判》一书中提出,必须打破仅仅通过交换价值和使用价值来说明政治经济学的观念,因为新的差异性符号生产生成了不同于经济价值的符号交换价值,这种符号政治经济学观念彻底颠覆了传统的政治经济学的全部理论基础,因而成为一场新的政治经济学革命。

【关键词】鲍德里亚;《符号政治经济学批判》;差异性生产;符号交换价值

中图分类号: B089.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)04-0026-09

在《符号政治经济学》一书中,鲍德里亚^①在经过对物、消费和意识形态问题等的一系列理论问题的单点突破之后,觉得终于可以宣布自己的思想革命了,即超越传统政治经济学的符号政治经济学批判理论。这是他用以替代马克思政治经济学的新的批判逻辑,也是他在一个新的互文性逻辑构境之中创立的自主性理论空间。其中,符号学的学术记忆来自于索绪尔,而政治经济学批判的思路则基于马克思。鲍德里亚别出心裁地从艺术品签名和拍卖过程的分析中,再一次确证了自己独创的不同于物质生产的差异性生产关系,从而推出所谓符号政治经济学的全新理论构架。以此,完成了对自己的左派老师以及马克思主义的彻底背叛。这是他此书第四、五章的基本内容。与前面三章收录的三篇已经发表的论文不同,从这一章开始,是鲍德里亚专门为《符号政治经济学批判》一书撰写的新内容。也可能,他是在此时才发现,应该专门写一本书来系统地说明自己的自主性思想构境。我以为,鲍德里亚这种自以为是的思想革命只是建立在一种非凡的逻辑自恋之上的头脑风暴,他对马克思政治经济学批判的证伪是建立在一种完全非法的误读基础之上的,所以也是经不起深一层理论推敲的。

一、现代艺术品签名中的差异性生产

鲍德里亚告示自己的理论革命,是从所谓现代艺术品的生产过程开始自己的逻辑推论的。显然,他的理论革命之“现实出发点”是过分狭窄的。此处,他首先选择了当代美术作品的生产。在鲍德里亚看来,现代绘画的实现不仅仅是一个在画布表面上涂上了油彩的过程,而且还是“一个被符号化的物”的生产过程。他总要透视出常人无法看到的思境。

首先,这里的所谓符号化的物,并非是说画家创作过程中生成的象征性赋意,而专门特指一幅美术作品完成之后作家的签名。这个签名也可以是加盖印章。这是一个十分奇特的构境视角,因为他从已经非常偏的现代绘画再聚集于艺术品生产最后的签名事件。鲍德里亚说,这个签名是一个重要的符号化事件,因为虽然签名不是绘画本身的一部分,可是作品却因为这个简单的象征符号出现而升腾为一种独一无二的物。一旦一幅美术作品有了特定的签名或印章,

由此,它成为了一个用以说明由可见的符号就能带来非凡的、差异性价值的最好例证。但这种价值并不来自于绘画本身的内涵——某幅绘画的特殊内涵并没有被质疑——这种价值来自于一种差异,由充满歧异的符号创造出来的,这种符

* 作者简介:张一兵,哲学博士,(南京201093)南京大学马克思主义社会理论研究中心、哲学系教授。

^① 鲍德里亚(Jean Baudrillard 1929~2007),法国当代著名思想学家。其代表性论著有:《物体系》(1968年);《消费社会》(1970年);《符号政治经济学批判》(1972年);《生产之镜》(1973年);《象征交换与死亡》(1976年);《拟真与拟像》(1978年);《论诱惑》(1979年);《美国》(1986年);《他者自述》(1987年);《酷回忆》(二卷,1986年,1990年);《终结的幻想》(1991年);《罪恶的透明》(1993年);《完美的罪行》(1996年);《不可能的交换》(1999年)等。

号并没有创造可见的作品，而是对作品进行确认并将其放入到一个符号体系中进行评估。^①

这里有两个关键性术语，一是符号，二是由特定的符号体系构成的差异性价值。我们可觉察出，这又是对索绪尔语言学的挪用，即意指生成于所指与能指在差异性语言系统中的特定在场性。这真没有什么理论原创性。我已经发现，鲍德里亚逻辑理路的一个致命盲点和视差，是他对特设事件与情境的灾难性泛化。例如在这里，并非所有现代艺术创作中的签名都会使作品生成他所谓“差异性价值”，比如无名画家的签名决不会使一幅作品出现新的价值附载，从而进入鲍德里亚那种重要的差异性符号体系。他的指证只是在对名家作品的生成中才是成立的。而名家及其作品能够进入差异性符号系统本身就是一个极为复杂的历史过程（从无名到知名，再到著名进而成为大师）。鲍德里亚的理论思考常常缺少慎密周全的深度。

其次，鲍德里亚认为现代艺术作品的创作本身也根本异质于传统美术，现代艺术作品不再面对现实世界和人的直接生活，而是显现创作主体自身的差异系列。我思忖，鲍德里亚的这个分析是有一定道理的，这可能的确是现代艺术的重要在场方式之一。比如我们在大都会博物馆或卢浮宫里遇到毕加索、达利的绘画，人们通过简单一瞥就立刻可以知道这是他们的作品。他们的作品不是像古典现实主义作品那样直接面对世俗生活，拟仿和逼近实在，而是以一种独特的方式主观性地撕裂世界，从而生产一种绘画风格上的独特差异性。并且，对于他们的作品而言，这种独特的方式是以互相指涉的自成系列的方式在场的。鲍德里亚说，现代作品的本质是“一个时刻接着另一个时刻”，“作品并不与世界相互关联，而是与同一个作者的其他作品相互关联，它的意义由此也被束缚于一个系列的延续与重复当中”。这个重复，暗合拉康的主体质询建构逻辑，也与前面他所说的那个更宏大的意识形态“重复”相同构。

它们只是按顺序一个随着另外一个作品，通过它们之间的差异性以及它们之间在时间上的断裂来显现一种完全不同的风格，显现主体-创作者自身的独特性，甚至显现出他的不在场。我们不再存在于空间中，而是存在于时间当中，不再存在于相似性的领域当中，而是存在于差异性的领域当中，不再存在于秩序当中，而是存在于系

列当中。^②

当然，鲍德里亚是要引出他的观点，即差异性符号结构的逻辑。不过，相对于过去鲍德里亚的思想构境，这里的差异性概念又有一些变化，系列概念也有新的理论附加值。如果说，笛卡尔那个时代，人们的存在方式是我思故我在，斯密-马克思的时代，人们的存在方式为我生产故我在，那么现在，人的存在方式要说成我差异故我在。不过请大家一定要特别注意，固然差异性是整个法国后现代思潮生成的关键性逻辑质点，如德里达和德鲁兹早期哲学的关键词中都有这个重要的差异性，甚至我们可以说，差异性是整个后现代思潮的逻辑出发点。然而，差异性关系在鲍德里亚这里并不是正面被肯定的东西，如拉康一样，这个差异性关系是建立在否定性的关系本体论之上的，所以，在鲍德里亚这里的逻辑构境中，差异性关系是现代奴役性话语的隐性秘匙，恰恰是被批判的焦点性对象。所以，这个我差异故我在，应该反讽性地读成我差异故常人在，我（物）差异的实质是不在。后面，我们会更深刻地体会到这一点。

在鲍德里亚看来，现代画家的绘画行为不过是“不知疲倦的证明自身：通过他不断的构造系列的事实来证明自身”。而鲍德里亚的结论是，“正是因为系列已经成为了当代艺术作品的构成方式，才导致了系列中要素的非真实性成为了一种灾难”。^③这个风格的系列，即是指差异性符号结构中生成的系列。显然，那个我们从《物体系》一书就开始慢慢熟悉起来的差异性系列概念又出现了。我已经指认过，在《物体系》一书中。鲍德里亚曾经区分了贵族的天宠性的专有地位与现代人的差异性系列存在。^④在《消费社会》一书中，又有了消费的系列。此处，应该是这个系列范畴的第三个发展阶段。而在后面的《象征交换与死亡》一书中，这个系列概念成了拟像第二层级生产的关键性描述范式。显然，鲍德里亚在他自己的学术构境裂变之中，不断地叠映入新的认识并重构原有概念和范畴的意义域。

①②③ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第90~91页；第92页；第93页。

④ [法] 鲍德里亚：《物体系》，林志明译，上海世纪出版集团，2001年，第160页。并参见拙文：《青年鲍德里亚与他的〈物体系〉》，《学术论坛》2008年第6期。

并且，保证这一差异性生产的合法性标识就只能画家的签名了。签名，“成为了我们的作品的真正‘灵魂’。在神话、世界以及上帝都已经缺席的情况下，只有签名告诉了我们这幅作品的内涵究竟是什么”。^① 差异性符号的在场，占据了过去神灵的王位。这是一个很重要的理论断言。

鲍德里亚讨论签名在现代艺术作品生产的地位问题，目的还是要批判今天的现实。实际上，鲍德里亚是想揭示现代资本主义符号社会中的某种支配性逻辑。他认为，从签名这个例子可以看到的真相是今天资本主义统治逻辑中的一种很深深地隐匿起来的同谋性游戏，即“主体性系列（真实性）与客体性系列（符码、社会同一性，以及商业价值）所形成的不确定的连接，通过这种被感染了符号，消费体系才能得以运演”。^② 此处，鲍德里亚又深化了系列概念的双重内涵，一是主体性系列，即以对象指涉的真实性为目标的系列；二是失却外部指涉的符号间自我娱乐、消费品间互相关联的客观性系列。鲍德里亚发现，也是在这里，传统艺术中出现的那种对现实的批判性反抗不再存在，“反抗被消解了，诅咒被‘消费’了”。现在，“现代艺术真正的变成了一种日常生活中的物：虽然承载着文化的意蕴，但现代艺术却并没有给它所处的环境提出任何质疑。现代绘画、波普、抽象派、技术派（tachiste）都没有与什么发生冲突”。在现代艺术中，

它用来见证我们的世界的方式，并不是通过直接的引喻，也不是通过它纯粹的行为（geste）来否定某种被体系化了世界——它用它空洞的具有颠覆性的以及同构性的体系化的行为（geste），一种单纯的行为所表征的某种不在场，来证明整个世界的体系化。^③

这是一个几乎难以理解的思想情境。因为鲍德里亚这里所说的传统艺术是语义不清的，一种无时间性使得此处的讨论语境成为一个空洞的能指链。我们知道，相对于中世纪的神学艺术，启蒙中的现实主义已经将人性从蒙塔丽莎式的微笑中呈现出来，以构成对宗教政治强制的反抗，而进一步，现代性与后现代艺术作品，似乎又是在通过对传统现实主义逻辑的离经叛道，标榜出一种激进反叛，可是在鲍德里亚看来，毕加索和达利等人后来的作品恰好通过差异性系列生产与资本主义体系同构，无意识地确证今天布尔乔亚“整个世界的体系化”的合法性。这有两种可能，

一是鲍德里亚逻辑中的非历史性，使得他在缺少整体思想史定位的情况下，误认现代艺术作品的意义；二是鲍德里亚这里的批判真的是一个更深的逻辑证伪。我们此处假定第二种思想构境可能。

也是在这个意义上，鲍德里亚指责现代艺术已经成为“现代世界的同谋”，现代布尔乔亚消费社会的支持者。

它与现实世界一起操控着，并被纳入到同一游戏当中。它能够拙劣的模仿这个世界，展现着这个世界，伪造着这个世界，改造着这个世界：但它从未触及它的固有秩序，因为那个秩序也是它自身的。^④

这个批判似乎是异常深刻的。在这里，我们还是能看得到鲍德里亚学术血管中流淌着先师们的激进之血，他仍然要批判和反抗这个现实世界，当然，这种反抗不再是马克思式的，或者换句话说，鲍德里亚将要以更激进的反马克思主义的方式批判这个万恶的布尔乔亚世界。而这看起来，似乎是不可思议的。

二、艺术品拍卖： 符号政治经济学的学术产权房

我们已经预告过，鲍德里亚新的批判魔剑就是超越经济价值的符号政治经济学。在此书的前几章中，他为这个所谓的“符号政治经济学”的分娩已经作了大量的产前准备，先是将物的实存魔幻式地转喻为符号，然后以欲望的幻象消灭了物性的需求，在证伪了马克思的经济拜物教之后，最后终于撩开了他隐匿在背后的哥白尼式的逻辑宣判：马克思建立在“交换价值”批判基础上的政治经济学已经过时了，现在真正能够直面资本主义新现实的批判武器，只能是他所创立的符号政治经济学批判。当然，后来他声称，由于没有找到合适的概念，“符号政治经济学”只是一种策略性的“暂时的用法”。因为，“政治经济学”一语本身就是经济价值体系的产物。需要特别指出一点的是，如同政治经济学对于马克思一样，并非正面建构性的东西，只是批判的对象，符号政治经济学也不是鲍德里亚自己的肯定

^{①②③④} [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第93页；第94页；第97页；第100页。

的逻辑，而是他所否定的反映当代资本主义社会机制的观念形态。与上一世纪60年代萨特和90年代的德里达的断言不同，鲍德里亚不再说，马克思是我们无法超越的批判旗帜和思想幽灵，现在，他就是手持新千年魔剑的批判幽灵的此岸掌门人。

人们特别想了解的一定是，这个取代了马克思科学批判理论的符号政治经济学到底是什么。我们看到，鲍德里亚这一次又选了一个令人吃惊的思考路径：艺术品的拍卖。还是十分偏狭的构境视角。据说，在刚才提及的绘画市场和艺术品拍卖中，我们才有可能真正发现现代布尔乔亚“意识形态的秘密和运作过程”。前面我们已经看到，鲍德里亚在现代绘画的差异性系列生产和签名中，将这一特殊艺术创作过程指认为差异性的符号化生产。在这里，他以艺术品的拍卖强化了这一观点，并且将这一论点上升为一种更重要的理论逻辑宣告。依我的判断，这恰恰是他自主性理论逻辑构境的主体建构，也是鲍德里亚走向自己的原创性思想空间的中介性过渡环节。正是在现代绘画和艺术品拍卖中，鲍德里亚将为我们照亮一个新大陆，因为在这里，新的游戏规则所产生的“经济价值、符号价值、象征性价值等多种价值融为一体的交换，可以视为是意识形态的母体（matrix），——超大写的‘符号政治经济学’（L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SIGNE）的诞生之地”。^①鲍德里亚在此处文本中将“符号政治经济学”所有字母都用大写标出，以告示他的思想革命。为了区分于通常那种词首字母大写的特指不同，我将其指认为“超大写”。不过，作为从后马克思思潮超拔出来的鲍德里亚，此时还带着脱胎而来的学术脐带，所以，他仍然承认符号政治经济学的出场与马克思的政治经济学是相近的方式。对他而言，至少目前马克思的政治经济学批判仍然是一块有用的可以涂抹的理论“奶油”。

在本书的最后，鲍德里亚曾经这样小结过这两种政治经济学之间的同构性

1、政治经济学：在有用性的（需求、使用价值等等，所有经济合理性的人类学指涉）遮蔽之下，它构建了一个逻辑一贯的体系，一个可计算的生产力，其中所有的生产都被归结为一些简单的要素，所有的产品都在它们的抽象性中成为等价的。这就是商品的逻辑以及交换价值体系。

2、符号的政治经济学：在功能性（客观的

目的性、与有用性同构）的遮蔽之下，它构建了某种意指关系的模式，其中所有围绕它的符号都在逻辑的可计算性当中充当一些简单的要素，在符号交换价值体系的框架中互相的指认。^②

首先，在这两个体系之中，政治经济学里的有用性和符号政治经济学中的功能性充当了原初的逻辑支点或终极“指涉物”，“交换价值”与符号都围绕它们形成的具象性“化身”。这是这两个政治经济学体系的相近的逻辑。

其次，二者的异质性是绝对的。鲍德里亚认为，在马克思所揭露一般的资本主义消费中，经济的“交换价值”（货币）转化为符号的“交换价值”（例如“声望”），但这还是以使用价值为其交换合法性基础的；而在艺术品拍卖中，交换则是在货币与作为纯粹符号的绘画作品之间来进行的。请注意，这里作为纯粹符号被提及的绘画作品，正是上面鲍德里亚重新定义的差异性系列结构中的被签名物。我已经说明过这种东西的特设性。鲍德里亚说，马克思在经济学研究中忽略了作为购买（“交换价值”向使用价值的转化）的消费行为，同时也是一种别样的超大写的“花费”（DÉPENSE），这种花费的实质是财富的显现价值，在鲍德里亚看来，这种新的价值恰恰是超越经济性的“交换价值”的。这里，我们可感觉得到鲍德里亚老师德波的那种存在的显现价值观。^③

这种价值在超越交换价值的层面上展现出来，并以其消耗为基础，赋予了物的购买、获得、分配以差异性符号/价值。在此，并不像在拥有等价物的经济逻辑中所认为的那样是货币的数量说明价值，而是货币依据某种差异性或者挑战性的逻辑被花费、被牺牲，被吞噬的过程说明价值。由此每一个购买行为都既是一种经济行为，也是差异性符号/价值得以产生的经济转换行为。^④

鲍德里亚总是喜欢这样，以特设性否定一般，这里他又是以拍卖的特殊交换过程的消费来否定一般商品的经济消费。在正当的逻辑推论

^{①②④} [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第101页；第191页；第102页。

^③ 参见拙著：《文本的深度耕犁——后马克思思潮哲学文本解读》（第二卷），中国人民大学出版社，2008年，第2章第1节。

中，这是非法的。当他说，每一个购买行为同时也是“差异性符号价值产生的经济转换行为”时，他从来不想一下，从特设性情境向普遍逻辑平台的“大魔移”中必然出现的断裂，所有普通的购买行为都会同时是他的所谓“差异性符号价值”的产生过程吗？普通老百姓每天购买的米、面、油、盐等日常用品都会是一种差异性价值的生产吗？显然不是。这到底是过于聪明还是弱智，我真说不清楚。不过，此处很关键的一个问题是，这里超越了交换价值的显现性花费，固然形式上十分类似象征交换中的那种非实用的“耗费”（巴塔耶），但它仍然是一种非物性的价值。这与他前面指认过的恶的象征性畸变在逻辑上是一致的。差异性符号价值只是当代资本主义运行中生成的一种新的价值形态。现在，在鲍德里亚的逻辑构境之中，功用性的价值总是坏东西。

鲍德里亚一转头，又从一般消费回到特设性的艺术品拍卖。他说，在拍卖活动中，出现了一种类似游戏或者节日狂欢般的时刻，一伙在“贵族”身份平台上竞争着的同类，并不追求实际需求的满足，他们在对艺术品的追逐中表现出一种赌徒式的格斗和牺牲，于是，这里的拍卖活动“将消费变成了一种富有激情的、激动人心的游戏，而不是一种功能性的经济行为：它成为了一个竞争的领域，在其中经济价值遭到了破坏，然而却诞生了另外一类价值”。^①这就是完全不同于传统经济“交换价值”的新的符号交换价值。后来，鲍德里亚还将学问产生的学术体制也列入这种非经济性的“共同体竞争”逻辑之中。他说，法国和欧洲国家中的种种学位和教职的国家会考，就是“进入等级制度的敲门砖”，在此时，“具有普遍价值的知识转变为一种符号价值的知识”，知识成了类似的“贵族”头衔。起同样作用的还有高端的学术会议，在这些学术会议中，学者是以赛马中下赌注的方式参与其中，由此，学术会议“成为了一个不断再生产知识分子的地方，同时也成为基于墮落而富有竞争性的符号而建构的特权共同体的活动场所”。^②如果我没有看走眼，这是鲍德里亚对布尔迪厄学术资本和教育再生产理论的学术记忆激活，在本书的其他地方，他也直接指认过这一点。

其实，鲍德里亚对艺术品拍卖的分析还是很有意思的，拍卖活动确实没有按照一般商品交换的原则进行，他也可以由此提出所谓符号交换价值的问题。可是，他的目的却不在于此，极

强的逻辑跳跃怪僻使这种特设性的讨论又一次突变到一般性断言的思想构境。他认为，19世纪的马克思仅仅关注了经济的“交换价值”的生产与体系化，在这里，“所有的价值（劳动、知识、社会关系、文化、自然）都转变为经济‘交换价值’。每一事物都被抽象化，并再度进入到世界市场当中，其中货币充当着最出色的一般等价物”。可是，马克思没有看到的方面是，那时的商品—市场经济交换过程同时也是一个“广泛地将经济交换价值转变为符号交换价值的转换过程。这是一个作为符号交换价值体系的超大写的‘消费’（CONSOMMATION）过程”。鲍德里亚极力想显示自己比19世纪的马克思高明。这里有一个有趣的文本现象，前面我已经指认过，通常鲍德里亚将“大写的”（第一个字母大写）概念视为强暴性的概念模式，而他自己却也时常使用有一定区别的“超大写的”的概念（全部字母大写）。鲍德里亚认为，这一“消费”不是马克思所指认的通常意义上的商品向使用价值的转换，即商品的使用性消费，而是向一种无形的符号交换价值的转化。鲍德里亚此处并没有说明，这里的不向商品的具体使用价值转化而向符号交换价值转化的东西，到底是指艺术拍卖品还是所有一般商品，如果是指后者，这是很蠢的说法，因为绝大多数低端日用商品都是直接进入使用“耗费”之中，根本不存在什么差异性的符号交换价值的转化；如果是指特殊又特殊的艺术拍买品的前者，那么，他也没有道理兴冲冲地宣布一场涉及到整个政治经济学学科的“哥白尼式的革命”的到来：

基于这一点，必须打破仅仅通过交换价值和使用权来说明政治经济学的观念，必须作为一种超大写的“一般的政治经济学”（ÉCONOMIE POLITIQUE GÉNÉRALISÉE）来整个地重新分析，其中符号交换价值的生产与物质商品以及经济交换价值的生产都是通过同一种方式，并在同一过程当中。由此，对于符号生产以及文化生产的分析不能作为与物质生产相对的外在的、隐蔽的“上层建筑”；这将成为一场政治经济学的革命，符号的政治经济学全面入侵了理论与实践的领域。^③

①②③ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第102页；第114页；第103页。

其实，鲍德里亚在这里的意思，恐怕还是想对马克思的政治经济学批判做一种新的补充，即有一些经济交换之外的交易行为并不能为马克思的理论逻辑所覆盖，他试图指认，这些交易的规则可以由符号交换价值更好地来说明，这恐怕是对的。然而，他心太大了，新的想法被过度夸大地标榜为一场恢宏的新政治经济学革命。我觉得，鲍德里亚的话说过头了，有些新的想法就是革命，那这种思想革命就式廉价了。

鲍德里亚认为，传统的政治经济学的逻辑边界“必须要放弃”了，他发现的差异性符号生产不能被“文化主义”地归属于所谓上层建筑分析，因为这会直接导致“意识形态的神秘化”。他故弄玄虚地发问道，“什么是意指（signification）？它在什么样的社会关系中产生出来？意指的生产方式是什么？是‘资本主义’生产方式吗？显然很荒唐”。一百多年以后索绪尔在语言学中使用的话语，“意指”一类东西，是马克思根本想不到的事情，也无法简单装到那个物性的生产方式中。这纯属做作的废话。

当然，鲍德里亚给了自己另一种理由：

符号/价值^①是被某种特定的社会劳动所生产出来的。但是差异的生产，以及差异性的等级体系的生产，都不能与对剩余价值的剥削相混淆，同时这些生产也不是以它为原因。在差异的生产与剩余价值的生产之间，还存在着另一种类型的劳动，正是它将经济价值与剩余价值转换为符号/价值：这一过程依据另外一种完全不同的交换，它是一种奢侈（*somptuaire*）的运作，是一种消耗（*consumation*）或者一种超越了经济的价值。^②

这里有不少新的思考点，可它们在鲍德里亚的基本理论逻辑构境中却是一笔很烂的糊涂帐。依我的重新归纳后，主要有如下两个方面：第一，符号价值不是马克思喜欢的那个蓝领劳动者的活劳动（可变的C）主导的物质生产创造的，它由一个前面提到的差异性（系列）生产所生成；第二，还有一种类型的劳动，即将已经生成的经济价值和剩余价值转换为符号价值的劳动，鲍德里亚将其命名为“奢侈的运作”，如在拍卖活动中形成的叫卖升值，这是一种超越了经济价值的消耗，可是在这种消耗中，新的符号价值却得以生成。

当然，即使对此我也会有一些疑问。首先，我们假设，鲍德里亚所说的与现代绘画相近的差

异性系列生产是一种新的生产形式，我能想到的是在现代所有商品生产中存在的系列性，如汽车、家电和化妆品的差异性系列生产，鲍德里亚所说的这种故意的差异性系列是真实存在的，符号的编码的确在生产过程中成为一个关键性的制约因素，它代表着现代资本逻辑狡计的升级版，可是，我的问题是，差异性系列能否完全不基于物性的劳动生产过程？符号操作是否根本否定和替代了基础性的物性生产？这是鲍德里亚没有回答的关键性问题。其次，拍卖是否成为一种新的劳动，这取决于鲍德里亚对劳动本身的定义，我个人认为，劳动概念最基本的内容必须是主体通过自身的智力和体力创造活动，使劳动对象生成新的属人特性，拍卖活动是否真的构成劳动，这是令人怀疑的。其实，问题的实质恰恰在于，当鲍德里亚简单地用符码统治取代了政治经济统治，以符号政治经济学批判取代了马克思的政治经济学批判时，他是用符码这样一个主导性的现代社会控制因素否定了资本主义奴役的政治经济基础^③，而当人们只是关注对符码支配的抵抗时，并不可能根本改变布尔乔亚的物性统治现实。我们立刻可以懂得，到底谁是资本主义统治的真正同谋？！

与鲍德里亚上述不严谨的推断相关，他甚至认为这里还出现了新的剩余价值。当然，这种剩余价值必须要与经济的剩余价值区分开来，“它并不带来利润，它带来的是某种合法性（*légitimité*）”。^④

它是在对经济价值的修正中产生出来。忘记了这种特殊的劳动，使得马克思主义的分析在今天发现自己对意识形态领域的立场与在马克思之前（以及之后的），那些面对物质生产的资产阶级经济学家所持有的立场相同：真正的价值源泉

① 符号/价值以及本书以后的符号/“交换价值”都是鲍德里亚原文的书写方式，正如我们在上文中已经指出的那样“/”在鲍德里亚那里意味着将两个完全异质的领域分割开来的企图，所以，我们不能如英文版中那样，将其符号/价值简单的译为“符号价值”，因为在鲍德里亚看来，符号领域本身与价值领域是两个不能同质的领域，符号的价值本身就是一个词语的错配，所以鲍德里亚在符号与价值，以及符号与交换价值之间都会加上“/”。——译者注。

②④ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第104~105页；第112页。

③ 我曾经专门区分和讨论了广义历史唯物主义中的主导与基础这对范畴。参见拙著：《马克思历史辩证法的主体向度》，南京大学出版社，2002年第二版，自序。

以及真实的生产过程都被跳过去了。正是由于忽略了符号生产的社会劳动，才使得意识形态产生了它的超越性，符号和文化似乎都隐藏在“拜物教”当中，神秘地与商品的拜物教等同起来，并相伴而生。^①

我觉得，在所谓后现代学术文本中最令人作呕的东西，就是貌视深刻的肤浅话语。鲍德里亚虽然不是“后现代主义”，但他显然沾染了这种“后68”式的话语恶习。

鲍德里亚是想说明，在现代社会批判理论中，由于忽视了生产符号的特殊劳动，才使当代意识形态布展成为可能，今天布尔乔亚拜物教的最迷人的东西是他所指认的符号（能指）拜物教。按他的说法，现代思想家中，真正体悟到他所谓符号政治经济学批判的人只有凡勃伦和戈布罗。因为他们二人对现代资本主义阶级的分析，“都超越了生产力的‘唯物主义辩证法’，转而考察一种奢侈价值的逻辑”作用机制，因为只有他们这种分析，才真正发现了今天社会奴役的秘密，即在这种“奢侈价值的逻辑”中，通过符号性编码而“赋予了统治阶级以霸权并将其永久化了，它通过其价值的‘变体’（transsubstantiation），躲避在统治阶级的霸权之下，免于受到经济革命以及随之而来的社会动荡的影响”。^②这个说法是有一定道理的，当然，只是在不被夸大其辞的思想构境层面中。在鲍德里亚看来，今天资本主义社会统治最重要的东西中，“在符码的控制下所发生的经济交换价值向符号/交换价值的转变的掌握是决定性的”，

统治阶级总是或者将它的统治从开始（原始社会与传统社会）就建筑于符号/价值之上，或者（在资本主义的资产阶级秩序中）努力试图以符号语言的特权去超越、跨越经济特权，并且将后者神圣化，而符号语言的特权是最后的统治阶段。这种逻辑，延续了阶级的逻辑，不再通过生产工具的所有权，而是通过对意指（signification）过程的掌控来界定自身，这种逻辑所激活的生产方式与物质生产方式极为不同（因此也就脱离了“马克思主义”的分析），它将在艺术的拍卖中，以微观的方式发现自己的存在。^③

好在鲍德里亚还记得艺术品的拍卖。他说，正是在艺术品的拍卖和市场中，能够发现一种新的“价值策略的核心”，这是“一种策略性的瞬间以及意识形态的母体，这种意识形态总是产生

符号价值以及被编码了的交换。这种价值的经济学是一种政治的经济学”。^④这种新的政治的经济学超越了经济的计算，从而彻底颠覆了传统的政治经济学的全部理论基础。这就是他所实现的政治经济学的革命，在这场革命中，马克思得到了重新把握，并且，它也能辨识马克思所不能透视的当代资本主义意识形态。由此，鲍德里亚开始转移战场。

三、谁能批判当代资本主义的意识形态

既然宣告了自己在政治经济学中的革命，理论逻辑上的建构和论证就还得继续。在接下去的讨论中，鲍德里亚再一次回到艺术品的拍卖活动。他想进一步来说明符号价值交换与经济“交换价值”之间的差别。这倒真是一个关键性的问题。

鲍德里亚说，在每一场艺术品的拍卖活动中，似乎都在现场建构了一个仪式性的特殊场境，这就像是一个独特的人格交换的独立王国：

每个试图参与的人必须到场。这个独立王国中所包括的所有要素：时间、秩序、节奏、速度等对于拍卖来说都是至关重要的。在竞争中，每一时刻都相互依赖，并依赖于参与者的相互关系。由此产生了一种特殊的发展，它完全不同于经济交换中的抽象时间。^⑤

还是他从索绪尔那里挪用来的相互依赖的差异性关系，拍卖活动中的每一个人的举牌竞价构成了一个特殊的抽象时间，在鲍德里亚看来，这完全不同于经济交换中的抽象时间。这又是错话，在马克思那里，只有现代性生产中基于充分社会分工基础上的抽象的劳动时间，而没有什么经济交换中的抽象时间，信口开河是鲍德里亚改不了的毛病。在拍卖活动中，并不存在传统经济学中关注的那种供求关系，即市场中对商品使用价值预先进行评估，“交换价值”可以达到“交换价值”的最大值（如对水产品的商业拍卖），可是在艺术品拍卖中，“在竞标时刻，交换价值与使用价值不再依据经济计算而相互作用。可预先估价的使用价值（如果存在着这种使用价值）并不随着拍卖而增长”。鲍德里亚的意思是

①②③④⑤ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第105页；第105页；第106页；第113页；第106页。

说，艺术品拍卖完全是在使用价值之外发生作用的，而一旦物品的使用价值被排除，那么“交换价值”也就无法出卖，于是，艺术品拍卖进入到一种新的游戏之中：

立刻，它不再是交换价值，整个过程逃离了经济的领域。但交换并没有停止，尽管它不再采取供给与需求的形式，而是采取了一种下赌注的方式。由此，拍卖同时在两个方面发挥作用：

——一种价值的转换形式以及一种经济同等物的转换形式。

——另外一种类型的社会关系。^①

鲍德里亚不能理解的是，作为美学情境中的艺术品，其本身的创作就不是生成使用价值，而是美学意义上的观赏性水平，只是在布尔乔亚的全面物化王国中，一切没有使用价值的东西不得不颠倒地表现为价值，如学术思想、宗教信仰、人的良心，审美情趣以及许多社会交往关系，其本身都没有直接的功用性使用价值和进入市场交换的价值，可是，在商品-市场经济中，一切存在都会在生活所迫中畸变和沦落为变卖物。关于这一点，在马克思之前的德国社会主义哲学家赫斯《金钱的本质》一文中曾经形象地说过，在资产阶级社会中，人们的每一次心跳都要先加以变卖才搏动。鲍德里亚在思想史方面的知识面实在是太窄了，所以他才会欣喜于自己的这种基于无知的“新发现”。

鲍德里亚声称，与市场中的供给与需求关系不同，拍卖中采取的是下赌注的方式，于是，出现了两种新东西：一是非经济的符号交换价值，这是指参与艺术品拍卖中人们在竞价中产生的符号价值，二是一种新的社会关系，这当然也是指非经济性的关系，鲍德里亚将其命名为“贵族”关系。在今天中国，这叫成功人士圈层。鲍德里亚遮蔽的事实是，这种非经济的东西恰好是以经济上的暴富为前提的。没有大量的金钱作为经济后盾，他们拍卖个鬼。

在艺术品的拍卖中，货币不是作为“交换价值”被花费，而是作为奢侈性的价值被花费。这是凡勃伦的学术记忆激活。

当货币失去了它经济的交换价值，而成为了一种奢侈的物质显现，当绘画失去了它的象征性价值^②，成为了一种声望的符号（这成为了绘画的一个要素）的时候，那么在货币和绘画之间所建立的就不再是一种等价关系，而是与贵族的等同关系^③。

鲍德里亚此处重点想说明的事情是，在拍卖中发生的奢侈性行为中，货币不再是作为调节资本主义社会关系的一般等价物，而形成一种新的贵族依存关系，在这里，一个新的共同体产生了，与经济交换中发生的那种形式上平等的经济竞争不同，拍卖是“贵族”们类似决斗性质的游戏和节日，此时，谁赢得最后的物品都无所谓。在鲍德里亚所喜欢的凡勃伦那里，他曾经谈及有闲阶级中存在的所谓“武尚精神”，不过在古时候，这种“武尚精神”通常是由“决斗”来解决来实现的。^④

拍卖的关键性功能在于建构一个特权共同体，他们将通过对这些有限的符号载体所进行的富有竞争性的投机来界定他们自身。对于那些本属于贵族的东西的竞争表明了他们共同性（这与经济竞争中的平等形式完全无关），以及他们相对于其他人来说处于特权阶层，这些特权阶层用来区分自身的方式不再依据购买力，而是通过奢侈的和收藏的行为的生产以及符号价值的交换。^⑤

这是一个特殊的情境共同体，在他们之间，

① [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第107页。

② 参见以下《象征性价值和审美功能》一文的相关论述。——鲍德里亚原注。

③ “一幅画所卖的价钱并不能作为它的价值的衡量标准，如同一件被消费的物那样。价格只有在被买卖的瞬间，通过竞争的游戏，才有意义，在这种竞争中它几乎与绝对价值等同，并产生了这幅作品的意指。”（P. Dard J. Michner《关于交换价值的研究》）（*Etude sur l'Exchange de Valeur*）。实际上，它不再是价格，而是一种赌注。而且，对于真正的玩家来说，在游戏中所赢得的钱成为了一种象征，不再为了经济的目的：它必须再放回到游戏当中去，再投入进去，“烧钱”——这就是巴塔耶在《被诅咒的部分》中所谈到的。——鲍德里亚原注。[法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第107页。

④ 参见凡勃伦：《有闲阶级论》，商务印书馆，1964年，第10章。

⑤ “在这个共同体中，基于同类之间的竞争会产生绘画作品的流通，而从整个社会的角度来看，这些绘画作品仍旧留在这个共同体当中，并通过这种共同体才能够被留下——也就是说，后者的功能就是进行社会的区分。然而这种共同体将自己视为是开放的，通过竞争都可以进入……在此，我们处于统治策略的边界，个体的可能性流动掩盖了社会的区分。”——P. Dard与J. Michner《关于交换价值的研究》（*Etude sur l'Exchange de Valeur*）——鲍德里亚原注。[法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第108页。

一般消费和购买已经失去意义，于是，一种新的奢侈和收藏引发了符号价值之间的交换。对于这些人来说，被拍卖的艺术品本身并没有实用价值，“画作的价值也就在于它与其同类的关系当中，在于特权的地位，作为一种符号，它与其各自独立的画作共存。由此，爱好者与画作之间存在着一种精英的联合，他们从心理上认同于那些被拍卖所设定的一类价值、一类交换，以及某种贵族般的社会关系”。^①在这里发生的拜物教不是艺术品的物性对象，而是画作、古物的差异性、签名和“相继的拥有者的圈子”。

所以，鲍德里亚认为，这就是现代意识形态的母体。这一回，意识形态不是建立在马克思意义上的经济性的生产、交换和政治、法权社会关系体系之中，而生成于符号政治经济学之中。这种意识形态的背后，新的等级恰恰是建立在对传统经济价值的破坏之上，差异性符号的生产正是这种意识形态真正的秘密。鲍德里亚认为，今天的资本主义社会中存在的无所不在的消费“就是建立符号价值的交换模式之上，即在差异性交换的基础之上，同时也就是建立在有区别的物质载体，以及由此产生的潜在的共同体的基础之上”。^②鲍德里亚又在引出他的一般观念来，今天的消费主要不是在于物品的物性功能，而是差异性的符号。“今天消费的差异性是被工业化生产出来的，他们被机械地灌注到一些共同的模型当中。它们不再源于个人化的相互挑战和交换。只有通过大众媒介的拟像（simulacre），这种竞争才能再现。”^③这是鲍德里亚对拟像一词的第二次关键性使用，在此处，显然拟像一词还在特指今天的传媒图景，而非后来《象征交换与死亡》中那种对整个资本主义创造世界特有方式（三个层级）的指认。即使如此，鲍德里亚这里的拟像仍然是对德波景观概念的推进，因为景观的思考着力点在于呈现，而拟像则更突显了一种内部的结构化拟造。所以，在这个意义上，景观不过是拟像的外部形式。传统消费中个人与个人之间的攀比和争斗，已经让位给由大众传媒建构起来的更恢宏的角斗场境。正是大众媒介通过影像的拟像，使物性的商品正在转化为种种差异性的更加“富有魔力的符号”，符号编码建构着特殊的暗示性符码支配情境和消费游戏，在一个无意识的共同体中，离开了经济价值的消费游戏成为隐匿社会对抗的节日。鲍德里亚说，这种节日，“不管是怎样的经济地位和阶级条件——它都只是有利

于统治阶级。它是统治阶级的基石。它并不能自动地被生产力的革命逻辑，或者资本的‘辩证法’，或者传统的政治经济学的批判所破解”。^④也是在这个意义上，他要宣布马克思的死亡，传统政治经济学批判的死亡，今天真正能够破解当代资产阶级意识形态的人，只有鲍德里亚自己。

于是，

只有符号的政治经济学的批判，能够分析当下的统治方式（mode de domination）如何能够重新获得、整合、同时利用所有的那些生产方式——不仅仅是资本主义的生产方式，还有所有“之前的”、“古代的”生产方式以及交换方式，在经济范围内，或者在经济范围之外；只有这种批判能够分析经济的统治模式的核心如何能够再发明（或者再生产）符号、等级、隔离以及区别的逻辑和策略；如何重述那些属人关系构成的封建逻辑，甚至那些礼物交换的逻辑以及交互性逻辑，或者竞争性交换的逻辑——以便能够同时既超越“现代的”阶级的社会经济逻辑，又能够让其成为统治力量。^⑤

鲍德里亚的发明真是一个万能的东西，而前人所有的理论努力都将是历史性的逻辑公式，因为经济的剥削和政治性的“阶级统治”都只是历史的某一个阶段，马克思等人的批判理论只是众多社会谱系分析中的一种，由于今天的社会统治已经成为一个符号支配的王国，所以马克思的理论批判已经功力不济和彻底失效，更不要说，用这种理论去分析封建社会的支配逻辑和根本没有进入经济交换的古代的礼物交换逻辑。由此，鲍德里亚得意地告诉这个世界，唯一能够说明全部历史进程的批判性理论工具，“只能来自于符号的政治经济学批判”。这真是一种理论暴发户的轻率狂言。

（责任编辑 林中）

①②③④⑤ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社，2008年，第109页；第109页；第110页；第110页；第110页。

作为历史唯物主义范畴的预先推定和希望*

——恩斯特·布洛赫对历史唯物主义的创造性贡献

[比利时] E. 曼德尔 / 著 金寿铁 / 译**

【摘要】 在最基本的类冲动萌芽中，希望已经是超出单纯类冲动的东西，它已经吸收了充满幻想的想象能力、思想上的预先推定能力。希望是最卓越的人的冲动，希望连同社会劳动、概念构成和意识构成一道属于我们人类学特性的基础。想象的人乃是希望中的人。人类历史不仅是一部阶级斗争史，也是一部包括希望、计划、预先推定、诗作、教育、哲学论述、政治计划和斗争等的历史。希望和展望对于每一种政治都具有重要意义。预先推定—希望—梦不仅仅是马克思主义的范畴，也是革命的现实政治的范畴。

【关键词】 恩斯特·布洛赫；预先推定；希望；历史唯物主义范畴

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)04-0035-07

从马克思主义视角看，人是社会生物，劳动和交往能力是人的本质的两个主要方面。人与人之间的交往包含语言、概念构成(Begriffsbildung)和意识能力，没有开放的人与人之间的交往，社会劳动是不可能的。作为唯物主义者，我们知道，人的高度发达的交往能力——在动物那里，也有退化的低级的交往能力——是被迫建立在社会生活生产基础上的。此外，劳动与交往的不可分离的联系导致这样一种情况：

“决不能避免这种情况：推动人去从事活动的一切，都要通过人的头脑，甚至吃喝也是由于通过头脑感觉到的饥渴引起的，并且是由于同样通过头脑感觉到的饱足而停止。”^①

然而，正如马克思在《资本论》第1卷第5章中敏锐地表述的一样，人所特有的劳动本身是在双重意义上的有意识的活动。劳动不仅以人与人之间有意识的表达关系为前提，而且以社会上

可听懂的声音、语言和概念为前提，它与旨在生产和再生产物质生活而开展的使用价值、物质财富的社会生产和流通是同时发生的。但是，人的劳动还具有这样一种特殊的特性，即在进行生产的意识中是以预先推定的、想象的计划为前提的：

“我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。”^②

作为劳动计划、作为尚未实现的物质现实，劳动产品是自身实现的先决条件。因此，人的预先推定(Antizipation)能力和幻想(Fantasie)能力是与社会劳动能力不可分割地联系在一起

* 本文译自 K. 布洛赫、A. 赖夫编：《思想就意味着超越：纪念 E. 布洛赫 1885—1977 年》，科隆/法兰克福—美茵河畔，欧洲出版社 1987 年，第 222—234 页 (Ernest Mandel, “Antizipation und Hoffnung als Kategorien des historischen Materialismus”, In: Denken heisst Ueberschreiten: in memoriam Ernst Bloch 1885 - 1977/Karola Bloch; Adelbert Reif (Hrsg.), Koeln, Frankfurt/Main 1978, SS. 222 - 234.)。副标题为译者所加。——译者

** 作者简介：欧内斯特·曼德尔 (Ernest Mandel, 1923 - 1995)，20 世纪极富创造性的马克思主义者，被认为是战后世界最重要的马克思主义经济学家、社会学家和政治学家，生前曾任布鲁塞尔自由大学教授。主要著作有《论马克思主义经济学》、《权力与货币：马克思主义的官僚理论》、《关于过渡社会的理论》、《资本主义发展的长波》、《晚近资本主义》、《权力与货币：马克思主义的官僚理论》等。

译者简介：金寿铁，笔名梦海，吉林师范大学马克思主义学院教授，(长春 130033) 吉林省社会科学院哲学与文化研究所研究员。

① Fr. 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》，第 21 卷，第 281 页以下。

② K. 马克思：《资本论》第 1 卷，《马克思恩格斯全集》，第 23 卷，第 193 页以下。

的。工匠人 (homo faber) 之所以能够是工匠人, 是因为他同时是想象人 (homo imaginus)。

的确, 人自身方面的概念、抽象、计划构成能力和想象能力是与自身物质的、社会的生活条件最紧密地交叠在一起的。无论是最起码的反应能力还是业已明确的复杂概念和思维结构都不是“纯粹”幻想的产物, 即不是纯粹脑力劳动的产物或与物质劳动能力全然无关的东西。人的概念和思维能力来源于作为物质生活经验的精神加工这一最后目的, 即来源于自然和社会之中对社会个体的理解。就像马克思所表述的一样, 根据这一理解, 建立在物质束缚基础上的那种自然与社会之间的新陈代谢与劳动中的某种人的目标相适应, 或者与恩格斯在广义上所谈论的东西相适应: “外部世界对人的影响表现在人的头脑中, 反映在人的头脑中, 成为感觉、思想、动机、意志, 总之, 成为理想的意图……。”^①

因此, 劳动计划产生于人脑, 这种产生于人脑的计划在物质上被现实化之前, 在自身方面乃是物质现实生产的最后目的, 只要劳动计划本身尚未在物质上被现实化, 情况就是如此。不仅诸如人的理念的想象一类的概念绝不因其现存而完整无缺, 而且这种概念也永远不会脱离它所伴随的社会过程, 尽管这类概念不是这一过程的纯粹机械的映像, 而是同一因素的创造性重构。它既取决于客体, 又取决于主体。

人的预先推定能力、充满幻想的想象能力的基础是自我保存冲动, 亦即旨在生产和再生产物质生活的本能的、类冲动的束缚关系。这一预先推定的最重要表现是恐惧 (Furcht) 和希望 (Hoffnung)。恐惧可以是纯粹类冲动的东西——它不是经常的, 也不是必然的, 但是, 在动物那里, 它能够是或者属于占支配地位的冲动——然而, 纯粹的、类冲动的希望是不可能的。因此, 布洛赫有理由强调, 在最基本的类冲动萌芽中, 希望已经是超出单纯类冲动的东西, 它已经吸收了充满幻想的想象能力、思想上的预先推定能力。所以, 希望是最卓越的 (pax excellence) 人的冲动。希望连同社会劳动、概念构成和意识构成一道属于我们人类学特性的基础。想象的人 (homo imaginus) 乃是作为希望中的人 (homo sperans)。

作为物质束缚和需要的产物, 劳动计划是与

物质的实现条件固结在一起的。并非每一个思想上的计划都导致某种物质产品。并非每一个预先推定的希望都变成现实。只有这样一个计划, 即在其实现中不仅可以找到客观先决条件, 也可以找到主观先决条件的计划才能变成现实。并非所有期望都是现实而可能的期望。就现实而可能的期望而言, 梦想显得分外清晰。

脑力劳动能力、概念能力均与生活经验的最后目的相符, 在四面八方, 这些能力相互组合在一起, 这种能力无需必然符合业已存在的物质现实, 仅凭相互组合, 它就在现实的可能性与梦想之间说明这种预先推定的区分。

但是, 在自身方面, 可能的东西仅仅部分地重新被规定。因为正像人们制造自身固有的历史一样, 人们也生产自身固有的生活。因此, 我们人类学特性的现实向度取决于这样一个中间领域, 即物质上、社会上、历史上不可能的东西与物质上、社会上、历史上可能的东西之间的领域。自然、社会中的所有那些变化都显得是物质上可能的变化, 然而这些变化的实现却依赖于某种具体的、特定的实践。进言之, 这种实践既不是自发地也不是同时地源自自身物质先决条件的存在。

恰恰相反, 物质的可能性界限并非一开始就在所有方向上勾画好的。大的框架已被划定。但是, 在这一框架之内, 存在无数变种和变种可能性。一旦勾画出资本主义的生产方式, 并且, 如果新兴工业国家的无产阶级在社会上、政治上、意识上虚弱不堪 (这种虚弱伴随着最初阶段的无产阶级), 那么无产阶级阶级斗争的发展从而现代工人运动的展开就不可避免地持续下去。但是, 例如, 在英国、法国、德国和美国, 具体的、特殊的方式, 即资本主义生产方式得到了充分的发展。在这四个地区, 生产方式拥有其特殊的、历史的背景, 拥有其政治的、社会的史前史。在这些国家, 无产阶级本身的特点、意识形态和政治斗争的特点均发生在市民阶层夺取政权之前, 这些独一无二的特点或者伴随这种夺权过程, 或者妨碍这种夺权过程。在随后的 50 年中, 这一切对阶级斗争历史和社会主义运动都产生了

^① Fr. 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯全集》,第21卷,第282页。

一种深刻的影响。而且，由于此，这些特点极其不同地塑造了这四个国家，尽管在“发展－成熟－衰弱”这一资本主义生产方式的大框架及其矛盾增长中，我们可以概括出历史的、现实的可能性。

因此，历史的、物质的现实始终是一个开放的、不完整的总体，而这种总体本身至少包含若干发展的可能性。无论历史宿命论还是机械的、经济决定论都与马克思主义有天壤之别。马克思恩格斯说过：在每一个生产方式中，阶级斗争不是以革命阶级的胜利而告终，就是以斗争中的双方阶级的同归于尽而告终。资本主义并不导致社会主义的必然胜利，而是限于进退两难境地：社会主义或倒退到野蛮。因为物质不是呆滞的、无运动的；因为人的实践客体和人的思维客体持续处于变化中的自然过程和社会过程之中。人的实践本身能动地干预这一变化。人只能日益接近这种总体性认识。正如人的认识日益接近“业已存在的和业已可能的过去”（Bereits－Bestehende－und－bereits－potentiell－Vergehende）一样，人的认识也日益接近“尚未存在但业已可能的东西”（Noch－nicht－Bestehende－aber－bereits－Mögliche）。

现实性乃是一个矛盾的现实性，我们是在这个矛盾的推动下认识到变化中的总体性的，这就是说，在人的认识中已经包含了这种总体性的全部发展的可能性。因此，预先推定不仅是一种人类学的向度，也是一种认识论的向度和科学的向度。

“迄今最陌生地被视作极端异类的东西——未来与自然、预先推定与物质——恰恰在历史唯物主义的彻底性中重合了。没有物质就没有（现实的）预先推定的基础，没有（现实的）预先推定就没有可把握的物质的基础……。这个现实地可能的东西与某种内含未来的那种萌芽一道开始。”^①在此，主体因素的创造功能连同它的类冲动的希望精确地得到了规定。马克思在《资本论》第1卷第5章中说道：如果我要实现某个劳动计划，我就必须把我的意愿隶属于这一目的。显然，我对这一计划的实现不是抱袖手旁观的中立态度，这样，这种隶属就激发一种意义深远的事件。换言之，出于各种各样的原因，我梦想着、期望着，这些五花八门的原因会在下述两

类不同情感的无数组合中变动不居：一方面，这些原因源于对刑法、贪婪、欲望等意识的恐惧；另一方面，这些原因源于对最纯粹的利他主义和人类之爱的希望。在缺少这种愿望和这种希望的地方，确切地说，在情况发生逆转的地方，各种计划的实现变得十分艰难，即产品生产者对此不仅漠不关心，而且听任荒废。他甚至恶狠狠地、一个劲地破坏这一计划（在特定条件下，奴隶、囚犯的情况就是如此）。完全无望的生产者是恶劣的，即非创造性的生产者：这一法则的有效性一再为全部人的历史所证实。

对基本的创造性实践有效的东西也一般会更加恰当地符合全部社会的、改变社会本身的实践。一个历史混合人物，例如伟大的尼德兰革命的半封建领袖威廉·封·奥拉宁可被称为那一小群自信和清心寡欲的自觉的革命者的典范：“既无需寄希望于理解，亦无需寄成功于坚持”（Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer）。但是，广大群众乃至整个社会阶级却难以到达这样一种行为动机，部分原因是，他们的行为太过于间接地纳入到整体之中。因此，在历史上，社会变革这一阶级实践的最终目标总是以阶级利益为先决条件的，然而，与此同时，这种实践越是伴随愿望和希望，就越是富于广度和效益。愿望和希望用某种形式浇铸这种利益，而这种形式是行动中的大众可以直接领会和通达的。

人类的美好愿望和希望就是消灭剥削、压迫、不平等和不自由，建立一个没有阶级的社会。现代历史上，工人运动此起彼伏，起义风暴连绵不断，在这每一阶段中，这种美好的愿望和希望都帮助工人运动获得一种巨大的活力，如果仅仅从物质利益出发是根本无法为其产生进行辩护的。只要工人运动满足于这种辩护，在任何时候、任何国家都不会有那种惊天动地、热火朝天的革命活力。即使在资产阶级社会中，这种愿望和希望也是与工人阶级的起义不可分割地结合在一起。但是，如果没有为其日常物质利益进行辩护的坚韧斗争，那么工人运动方面的梦想就面临破灭的危险。

^① E. 布洛赫：《希望的原理》，苏尔卡姆普出版社，1959年，第273页以下。

阶级的特殊希望与废除资本主义剥削这一无产阶级的社会主义解放是联系在一起的，但是，无产阶级的解放即整个社会的解放起到一种古老的历史过程的作用。作为社会的产物和交往的生物，人原来就是共同协作的。从一种无阶级社会跃入一种对抗性的分裂社会——发生在约7000年到10000年前——对人的思维和人的情感产生了巨大的梦幻般的震惊，究其原因，这种跳跃与人的协同本性格格不入。因此，人类历史不仅是一部阶级斗争史，也是一部包括希望、计划、预先推定、诗作、教育、哲学论述、政治计划和斗争等的历史。进言之，政治计划和斗争包括下述问题：我们怎样才能返回到无阶级社会的“黄金时代”？我们怎样才能到达一个新的无阶级社会？社会不平等源自何处？如何才能废除社会不平等？

希腊哲学家、罗马革命政治家、早期奴隶起义、犹太预言家、早期基督教教父、最温和的改良主义先驱和代表、最初的“乌托邦社会主义者”、资产阶级大革命中最激进风暴的代表都以特殊方式即与自身时代、自身社会及其阶级相称的方式一再表达了这些问题。但是，巨大的力量是无可估量的，它来源于连续性，即问题提及及其答复的内在的自我批判的展开。维也纳诗人列瑙^①在叙事诗《阿尔比派教徒》中，用美好的结束语概括地、象征性地表达了这种无坚不摧的、摧枯拉朽的力量：

阿尔比教徒紧随胡斯^②

数着那个灾难深重的、沾满血迹的家乡，

在胡斯和齐斯卡^③之后

来了路德和修顿^④，

三十年代，塞文山脉上的奋斗者

巴士底狱的风暴，如此等等。

的确，所谓“乌托邦主义者”意义上的人们大都没有仔细考虑过旨在实现其希望计划的物质社会的先决条件。的确，早期革命群众运动的全部尝试均归于失败，事实上，在物质和社会条件成熟之前，实现一种无阶级社会是不切实际的。但是，这绝不意味着，那些思想家和奋斗者的所有努力都枉费徒劳或有害无益。恰恰相反，空想社会主义者通过拓宽可能性的视域，有力地促进了理论和科学，并且恰恰通过把尚未存在的实际可能性（Noch - nicht - real - Mögliches）逐渐地

转变为一种现实的可能性（Wirklich - Mögliches），意味深长地提升了他们的认识。不论是科学社会主义还是英国古典政治经济学和德国古典哲学都从空想社会主义者那里学到了好些东西。或许，他们的著作未能立竿见影，药到病除，但在缓慢地、艰难地、充满矛盾地起作用。用科学社会主义克服空想社会主义意味着同时保存和再生产其有益的、富有成果的要素，因此，科学社会主义意味着以空想社会主义中现存的东西为前提条件。

布洛赫写道：“这样，辩证唯物主义和历史唯物主义的趋势学的马克思主义乃是被中介的现实的未来科学，并且在自身中加上客观现实的可能性，所有这些都用做行动……首先，未来的视域——正如马克思主义与此有关一样，借助这种视域，过去成为前室——赋予现实以自身真正的向度。”^⑤

因此，他表达了双重真理。现实的认识总是对自身运动规律的认识。马克思在《资本论》中做出了伟大的发现，那就是揭示了资本主义生产方式的长期运动规律，这一规律远在马克思逝世之后才大规模地显现出来。《资本论》很大程度上是一部预先推定的著作，一部不是19世纪的，而是20世纪的著作。再则，马克思不是以解释世界而是以改变世界为前提，而实现《费尔巴哈论》第11条命题乃是马克思主义的真正发祥地。换言之，马克思不仅仅是以未来的关系为前提，

① 尼古劳斯·列瑙（Nikolaus Lenau, 1802 - 1850），奥地利诗人，以写哀伤和抒情诗著称。他早期的创作受浪漫主义影响很大，以揭示人与自然的关系的抒情诗为主，这些作品大都收在《诗集》（1832）、《新诗集》（1837）里。他的后期的代表作是三部叙事长诗《浮士德》（1836）、《萨沃纳罗拉》（1837）、《阿尔比派教徒》（1847），这些作品借宗教题材表达了诗人对宗教的怀疑和对爱情自由的追求。——译者

② 胡斯（Jan Hus, 1372 - 1415），捷克宗教改革家，1398任波希米亚布拉格大学教授，开始进行反教廷运动，史称“胡斯”运动，其后形成胡斯派。——译者

③ 齐斯卡（Ján Ziska, 1376 - 1424），波西米亚将军，胡斯派军事领袖。——译者。

④ 乌尔利希·修顿（Ulrich von Hutten, 1488 - 1523），德国人类学家，马丁·路德的支持者，他有句名言：“自由之风劲吹”（Die Luft der Freiheit weht），其后成为美国斯坦福大学校训。——译者

⑤ E. 布洛赫：《希望的原理》，苏尔卡姆普出版社，1959年，第331 - 332页。

不仅仅是以现实的可能性或尚未实现的东西为前提，而是以这一现实可能性的实现为前提，即把精神、意志、情绪的力量张力的张力用作实现这个尚未存在的现实，从而在现存现实与应该付诸实现的期望的潜力之间，努力彰显革命个体的极端张力。

一个恶劣的革命者是这样一个人，他不仅脱离实际，好高务远，更不理解关于实现革命计划的物质社会条件和主客先决条件。一个恶劣的革命者是这样一个人，他过分热衷于现存现实，热衷于当下，热衷于日常例行琐事，而对突然的、出乎意外的转折丧失应有的理解、情感和预感，以致把未来视域置之度外，用火山式的突然爆发超越未来视域。在此意义上，没有未来的视域就没有真正的、总体的现实理解。

1914年8月在帝国主义世界大战前夕，面对官方社会民主党的屈膝投降，列宁、罗莎·卢森堡以及许多国家的一批国际主义朋友和战友不单是表达了道德上的拒绝态度。他们更在尚未实现的东西、所期望的东西中看待这种卑劣的屈膝投降，但是，他们不是通过一相情愿的梦想，而是通过一种精确的分析来展望世界大战的前景：世界大战将导致资产阶级社会和帝国主义世界内部矛盾的空前激化，从而必然推动国际无产阶级革命迅猛发展。1917至1918年的历史进程证明他们的观点是完全正确的。然而，直到战争结束才赋予1914-1915年国际工人运动以总体向度，使其内部的屈膝投降和意见争执告终。没有革命的展望（*Perspektive*）就没有现实的革命政策，就没有现实的革命实践。当然，这种展望必须基于科学的现实分析而不是基于不切实际的梦想，就是说，这种展望必须认识到现实的社会矛盾，揭示其动力乃至趋势的强化，而不是简单地建立在某种值得想望的变革的预感上。

总而言之，展望与未来相联系，展望既是希望，又是恐惧。对于每一种政治希望都具有重要意义。不论对无产阶级还是对资产阶级或小资产阶级而言，展望都是具有决定性意义的方面。按照革命市民阶层的观点，政治是“可能性的艺术”。奥地利马克思主义^①者奥托·鲍尔通过把政治界定为“预见的艺术”业已修正了这一格言。他的这个定义无疑是面对市侩资产者向前迈出了一步。他试图把政治局限在历史上最微不足道

的、无意义的现存事物的装饰上，因为他根本上成了保守分子，即极端害怕未来和变革。但是，他也暴露了奥地利马克思主义的被动的、宿命论的向度：在所谓“预见的艺术”中，显然缺乏改变现实的能动要素，因而它必然缺乏完整的改造要素。对于马克思主义来说，政治是这样一种艺术，这种艺术尽可能地移动可能性的界限，即充分地利用对现存事物的革命的潜在改造作用，充分发挥革命群众的和革命政党的首创精神，并把这种首创精神作为结构性要素一并列入具有预见性的发展之中。

1914年7-8月之后，在国际工人运动内部，对革命的希望和对革命的恐惧起到了十分关键性的作用，由此决定性地使帝国主义与无产阶级革命这一时代精神区别开来。面对帝国主义战争，多数社会民主党人纷纷为其屈膝投降进行辩护，声称社会民主党人不可与群众失去联系，而群众确实支持开赴战场。然而，几年后，当群众同样转而支持革命时，论据就发生骤变了。那时，“原理强度”（*Prinzipfestigkeit*）重新被揭示出来并得到了确定。“对非大众化的勇气”属于社会主义政治的主要标志。对革命的恐惧、对跳入未知世界的恐惧、对日常事务乃至久经考验的战术进行决裂的恐惧，凡此种种，在自身方面都可通过全部特定社会分类和利益而加以清楚的说明。

相反，革命的希望鞭策工人阶级和工人运动展翅飞翔，使它向前迅猛发展，更何况，革命发展开始呈现出具体的造型。预先推定成为高峰体验，政治计划成为政治上群众行为的目的。

今天，在所谓欧洲共产主义的发展中，我们同样感受到类似的体验。众多发展趋势犹如潮水般地汇合在这种体验里。人们可以通过大量历史的、社会的、经济学的、政治的、意识形态的、人文科学的要素（例如，在理论的、修正的内在逻辑范围里）说明这种体验。甚至可以通过个体心理学的要素（例如，源于斯大林主义的外伤性个人体验^②）来说明这种体验。但是，不言而

① 奥地利马克思主义（*Austromarxismus*），指从19世纪末到1934年，特别是在第一次世界大战前在维也纳兴起的一个马克思主义思想学派。——译者

② 在这方面，参见西班牙共产党前任领导成员乔治·塞姆朗的著作：《弗雷德里克·桑切斯传记》，巴塞罗那：艾迪托利尔·普兰涅塔出版社，1978年。

喻，在我们看来，关于欧洲共产主义转变的主要原因——正像自身时代由革命的马克思主义到德国古典社会民主党的转变一样——在于一种深刻的信念之中，即深信在西欧并不存在中期的或甚至长期的革命前途，因此，革命是不可能的，而且，革命简直是不可期望的，因为革命只能以某种灾难而告终。欧洲共产主义的战略的残渣余孽源于这一根源的最后目的。

社会主义社会的改造乃是人类历史上第一个伟大尝试，为了把这一社会引向自觉的轨道，必须从自觉地改造经济和国家入手，必须以建设一个无阶级的社会为目标。在这一预先推定的计划中，不仅汇入了同时代的社会科学成果，也汇入了过去时代革命群众和乌托邦革命思想家的前期工作。

就计划的预先推定这一特征而言，其构想受到感觉的支撑，其实现受到内驱力、希望的刺激。希望的驱力方面对个人、集团和社会阶级的革命活动具有卓有成效的反作用，更何况，希望同时与某种理性确信即历史物质的可能性和计划的必然性相称。在文学的“有益”作用中，托洛茨基^①特别敏锐地表达了客观趋势及其与希望领域的相互关系：“为了刮胡子，我们需要一面镜子。如果不在文学之‘镜’中观看，我们又该如何改造自己和自己的生活呢？当然，在此我们只能依靠一面镜子而阅读，谁也想不到新文学需要一面忠实之镜的客观性。新文学越是为内驱力所把握，就越是有力地改造生活，就越是能够意味深长地、动态地描写生活。”^②

虽然还不很成熟，但是社会主义社会理论已经有了长足的发展，这一理论包括经济体制和政治体制、国家消亡、永久的文化革命、国际性的全方位的解放动力学等。社会主义理论除了蕴藏着过去无产阶级革命的批判性准备工作这一强有力的因素之外，还有经验上尚未证实但日益增长的预先推定的片段，这对于内在的理论联系，对于它所承载的政治说服力，对于目前广大的群众都是不可缺少的。在经历了斯大林主义的历史性灾难之后，当今马克思主义者不能仅限于宣告：“临时推翻资本主义是适当的，然后，我们可以张望源于这种推翻的社会主义，但我们并不过问这个具体的历史发展。”这是一种完全不考虑社会主义预先推定的说教，这种说教出自一种失败

的革命计划，今天这种计划已无力说服广大的无产阶级群众。

在西方，今天一幅具体的社会主义图像——我们有意识地从“具体的乌托邦”引出这一形式，因为我们相信，确实存在实现这种社会主义的可能性——成了一种实践的、革命的、日常政治的实际准备。只要还没有赢得这一确信，即存在另一种具体的抉择，那么资本主义就不会被工业化国家的无产阶级推翻。就那个东方集团的“真正的社会主义”^③——绝不是社会主义——而言，这种抉择是根本不同的，需要深思熟虑的抉择。今天，对实现这样一种计划的希望已经深深感动了数十万革命者，因此，面对空前灾难，他们不至于倒退到听天由命、万念俱灰，不至于驶向资产阶级的世界或自杀式的悲观绝望。相反，这种希望将进一步鼓舞广大群众的斗志，鞭策其革命步伐，使得向世界社会主义的决定性突破变得容易些。75年前，一位名不见经传的年轻的革命者在一篇实用论文中，详尽论述了一份革命报纸作为工人阶级前卫的共同组织者是必不可少的。为此，他附加了一首罕见的梦（希望）的颂歌：

“这是我们应当幻想的事情！”

‘应当幻想！’我写了这几个字之后，不觉吃了一惊。我仿佛是坐在‘统一代表大会’的会场里，坐在我对面的是《工人事业》的编辑和撰稿人。这时马尔丁诺夫同志站起来，咄咄逼人地质问我：‘请问，如果不事前向党的各个委员会征求意见，自主的编辑部有权去幻想吗？’接着，克里切夫斯基同志站了起来，并且（从哲学上来深化早已深化了普列汉诺夫同志的意见的马尔丁诺夫同志的意见）更加咄咄逼人地接着说：‘我

^① 托洛茨基（Leo Trotzki，1879 - 1940），联共（布）党内和第三国际时期反对派的领导人，托派“第四国际”的创始人和领导人。1924年列宁逝世后，在党内激烈的斗争中，托洛茨基成了失败者。1926年托洛茨基被剥夺了政治局委员的职务，并被逐出中央委员会，1927年被开除出苏联共产党，1929年被驱逐出国，1932年被剥夺苏联国籍。1938年在巴黎组织第四国际（社会主义革命党），反对第三国际。1940年被暗杀于墨西哥城。著有《托洛茨基全集》，多达150卷之巨，内容涵盖政治、经济、外交、军事、艺术、教育等几乎一切领域。——译者

^② L. 托洛茨基：《文学与革命》，维也纳，文学与政治出版社，1924年，第71页。

^③ 这里指前苏联东欧的官僚国家社会主义。——译者

进一步问你，如果一个马克思主义者没有忘记，按照马克思的看法，人类总是提出可能实现的任务，没有忘记策略是党的任务随着党的发展而增长的过程，那么从根本上来说，他是不是有权幻想呢？’

想到这种咄咄逼人的问题，我真是不寒而栗，只想找个地方躲起来。我就试试躲在皮萨列夫背后吧。

皮萨列夫在谈到幻想和现实之间的不一致的问题时写道：‘有各种各样的不一致。我的幻想可能超过事变的自然进程，也可能完全跑到事变的任何自然进程始终达不到的地方。在前一种情形下，幻想不会带来任何害处；它甚至能支持和加强劳动者的毅力……这种幻川中并没有任何会败坏或者麻痹劳动力的东西。甚至完全相反。如果一个人完全没有这样幻想的能力，如果他不能在有的时候跑到前面去，用自己的想象力来给刚刚开始在他手里形成的作品勾画出完美的图景，

那我就真是不能设想，有什么刺激力量会驱使人们在艺术、科学和实际生活方面从事广泛而艰苦的工作，并把它坚持到底……只要幻想的人真正相信自己的幻想，仔细地观察生活，把自己观察的结果同自己的空中楼阁相比较，并且总是认真地努力实现自己的幻想，那么幻想和现实之间的不一致就不会带来任何害处。只要幻想和生活多少有些联系，那幻想决没有什么不好的地方。可惜的是，这样的幻想在我们的运动中未免太少了。’”^①

列宁被视为革命的现实政治家的典范，显而易见，预先推定 - 希望 - 梦不仅仅是马克思主义的范畴，它们也是革命的现实政治的范畴。

(责任编辑 林 中)

^① 列宁：《怎么办？》，第30页以下，《选集》两卷本，第1卷，莫斯科，1946年。

• 著作简介

《追寻主体》一书简介

该书由社会科学文献出版社2008年12月出版，作者刘森林。它的主要立意是：在当代哲学批评普遍、连续、永恒的主体性，并更关注当下、个别、断裂、多变的自我主体性，在马克思批判内在的自我主体和伸张以劳动为新奠基的社会性主体之间，主体性何去何从？主体还能为什么奠基？为真理、秩序、历史、发展，还是只为伸张个性的自我？认识论意义和实践哲学意义上的主体性有何区别？主体还能自足自立吗？当马克思强调自我主体的内在奥秘是某种社会性时，这种社会性是主体的支撑还是消解？主体性与社会性能协调一致、获得同一吗？苏格拉底的死喻示着哲学主体性只能退回到自身内在，还是近代启蒙重新致力于对大众社会的改造，指望所有人都能成为主体，从而使得再回苏格拉底之路又重开光明？循着这些问题，在重新反思和表述主体性正在国际范围内成为学人们新兴趣的背景下，该书从主体性哲学内含的四个自悖谬出发，立足于马克思与德国早期浪漫派的思想关联，及其与施蒂纳代表的青年黑格尔激进派（尤其是施蒂纳）的关系，探讨主体性作为根基、承担者、自主以及反讽、虚无的意涵与问题空间，探讨劳动主体与浪漫主体在反讽与现实、存在与意识、史诗与浪漫诗、艺术与劳作、自我性与社会性、经验主体与纯粹主体、感性与超验形上学、遏制虚无主义等问题上呈现出的不同视野和观点，并针对流行见解在浪漫派与马克思的关系（尤其是浪漫派的“存在先于意识”与马克思的“社会存在先于社会意识”）、马克思与施蒂纳的关系、如何遏制虚无主义等问题上提出了独到的看法，并开拓出马克思主体性哲学的问题空间，力图纠正正在马克思主体性问题上的众多误识。

析罗尔斯对马克思批判自由主义的回应*

林进平**

【摘要】如罗尔斯所说,他的正义理论已经回应并吸收了马克思对古典自由主义的批判。他站在自由主义的立场上,较好地解决了古典自由主义的利己主义特性和私有财产权作为基本权利的缺陷;但在历史唯物主义的视野下,他依然未能克服自由主义所固有的缺陷。

【关键词】马克思;罗尔斯;自由主义;正义

中图分类号: B712.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)04-00042-07

马克思对自由主义的批判,对于很多学者来说,并不陌生。他对自由主义及其相关理论的批判可说是诸多理论派别对自由主义的批判中最为激烈的批判,其批判的力度和深度使自由主义要捍卫自己或申张自己的合理性,就必须回应马克思对自由主义的批判,借用诺齐克在《无政府、国家和乌托邦》中评价罗尔斯的《正义论》的口吻说,就是马克思之后的自由主义要么必须吸收马克思对自由主义的批判性成果,要么解释不这样做的理由。当代政治哲学家罗尔斯在建构其作为公平的正义之时,也意识到了这一点,并试图吸收、回应马克思的批判。

马克思对自由主义的批判主要有哲学的归谬与历史唯物主义的剖析两种方式,^①其中,哲学的归谬主要集中在马克思的《黑格尔法哲学批判》至《1844年的经济学哲学手稿》时期,而历史唯物主义的剖析主要集中在《关于费尔巴哈提纲》和《德意志意识形态》开启之后的历史唯物主义批判时期,尤其是《资本论》及其手稿

时期。马克思对自由主义的哲学归谬可以概括为:(1)自由主义作为一种正义形态,它表现了对人道的追求,但承载这一追求的却是抽象的、孤立的、封闭的只关注自己个人利益的利己主义个人;^②(2)私有财产本是人类生产能力有所发展的产物,肯定私有财产包含着对人的价值的肯定,但是,把私有财产作为人的基本权利却使人成为私有财产所支配,成为物的奴隶;^③(3)立足于私有财产或异化劳动之上的自由、平等等人权都不可避免地走向它的反面,并暴露出其形式性和历史局限性。^④而马克思对自由主义的历史唯物主义剖析则主要是形成了这样的观点:(1)社会的真正基础和动力是社会生产而不是正义;(2)社会的物质生产决定了正义的范式及其实质;(3)物质生产的发展决定了正义内容的演变;(4)正义是社会生产发展到一定阶段的产物,是一历史范畴;(5)是生产决定分配,而不是正义决定分配。简而言之,正义归根结底是由

* 本文系广东省哲学社会科学规划项目“正义在马克思思想历程中的遭遇”(08YC-01)的阶段性成果之一。

** 作者简介:林进平(1970-),男,广东揭阳人,哲学博士,中山大学政务学院博士后流动站研究人员,(广州510631)华南师范大学政治与行政学院副教授。

① 艾伦·布坎南认为,对社会制度及其理论的批判可分为内在批判与外在批判。(Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critique of Liberalism*, London: Methuen, 1982. preface xii)。马克思的内在批判是以资本主义的法权观念来批判资本主义自身,而其外在批判则是外在于法权观念的批判,即基于历史唯物主义的批判,而不是外在于资本主义法权观念的另一种法权观念的批判。(Ibid. p. 56、59、75)阿尔都塞则指认马克思在认识论上经历了一个由意识形态向历史唯物主义的转换(阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆,1984年,第14-18页)。与他们的观点相似,我认为马克思对自由主义的批判也经历了一个思维范式的转换:以思辨哲学的归谬为主向历史唯物主义的剖析为主的转换。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1956年,第442页。

③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年,第62-63页。

④ 马克思在《论犹太人问题》中已经指出了立足于私有财产之上的自由、平等等人权都不可避免地走向它的反面和历史局限性,而在《1844年经济学哲学手稿》中又指出了私有财产乃是异化劳动的结果,在《资本论》及其手稿时期也有进一步的论述。参见林进平:《马克思对天赋人权的批判》,载《学术研究》2007年第11期。

物质生产决定的。^①

然而，以罗尔斯的说法，马克思对自由主义所构成的批判主要在于：（1）批判了自由主义的利己主义；（2）批判了自由主义所赖以立足的私有财产权；（3）自由主义的政治平等、公民平等无法与社会经济的不平等相容；（4）自由主义所诉求的公民平等与政治平等只具有形式性与虚假性；（5）自由主义所能实现的是消极自由，而不是积极自由；（6）共产主义社会比起自由主义的正义社会更具有可欲性。^②

如果略加概括，罗尔斯在这里所提到的马克思对自由主义批判的几个方面也可以归约为三个方面：（1）对自由主义的利己主义实质的批判；（2）对自由主义所赖以立足的私有财产权及其伴随的诸多缺陷的批判；（3）对政治解放的局限性的批判。

考虑到这一点，笔者将“按图索骥”，以罗尔斯自己提及的马克思对自由主义的批判为蓝本，考察罗尔斯的回应。

一、回应马克思对利己主义的批判

罗尔斯认为马克思对自由主义做出了这样的批评：“在资本主义世界的市民社会中，某些基本权利和自由，同人权相关的权利和自由（以及我们称为现代人的自由的东西），所表达和保护的是公民共同的利己主义”，^③针对这一批评，罗尔斯认为他所设计良好的财产所有的民主制度已能免于马克思的这种批判，其理由是：“在设计良好的财产所有的民主制度所表达和保护的是自由平等公民的高级利益。虽然生产资料方面的财产权是得到容许的，但这种权利不是一种基本权利，而且这种权利在现存条件下必须服从于这种需要，即它应该以最有效的方式满足正义原则。”^④

这里暂且不对罗尔斯的回应是否成功进行评价，而先行对罗尔斯这里所说的是否属实进行考察。考察罗尔斯的相关著作，确实可以发现，罗尔斯的确试图避免马克思所批判的自由主义的利己主义缺陷。

首先，从罗尔斯对正义原则的设定来看，罗尔斯确实有淡化利己主义的努力。罗尔斯虽然先后推出《正义论》、《政治自由主义》、《万民法》

和《作为公平的正义——正义新论》等著作，但作为传达其思想内核的正义原则并没有实质性改变。其正义原则在《作为公平的正义——正义新论》中最后表述为：“（1）每一个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制都拥有相同的不可剥夺的权利，而这种体制与适合于所有人的同样自由体制是相容的；（2）社会的和经济的不平等应该满足两个条件：第一，它们所从属的公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放；第二，它们应该有利于社会之最不利成员的最大利益（差别原则）。”^⑤其中，第一个原则优先于第二个原则，公平的机会平等原则优先于差别原则。

透过罗尔斯对正义原则的设定，我们不难看出，如仅就罗尔斯正义原则的第一原则来看，这一原则与古典自由主义并没有实质不同。罗尔斯在第一原则中所表述的，正是马克思所批判的自由主义的追求，它追求和试图确保的无非是形式的机会平等。因此，假如罗尔斯的正义原则只有第一原则，就意味着它所追求和捍卫的只是形式的机会平等，而对基于私有财产和天赋的事实上不平等则采取自由放任。其带来的必然结果就是社会将遵循“马太效应”的原则，让优越者更为优越，劣势者更为劣势，最终走向两极分化，即，这一原则“所承认的分配倾向于简单地复制原初的才能和财产分配”。^⑥更有甚者的是，财产的优势将凌驾于才能的优势之上，缘于此，为了避免使具有财产优势者凌驾于才能卓越者之上，使才能相当者能够得到相同的成功前景，罗尔斯设置了公平的机会平等原则。公平的机会平等原则的作用就在于“纠正所谓的自然自由体系中形式的机会平等——职业对有才能的人开放——的缺点。”^⑦以让“那些拥有同等天资和能力并具有使用这些天赋的同样意愿的人们应该具有相同的成功前景，而无论他们的社会出身是什

^① 参见林进平、徐俊忠：《历史唯物主义视野中的正义观——兼谈马克思何以拒斥、批判正义》，载《学术研究》2005年第7期。

^{②③④⑤⑦} 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，上海三联书店，2002年，第289-292页；第289页；第289页；第70页；第71页。

^⑥ 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社，2001年，第83页。

么,无论他们生来属于什么阶级,以及成年之前的发展程度如何。”^①这样,公平的机会平等原则,就把在第一原则中属于个体的私有财产当作偶然性被剥离出去,剩下的只是个体暂时所能占有的天赋才能。但是,这种占有也只是“暂时”的,之所以说是暂时的,是因为罗尔斯的“差别原则实际上代表这样一种安排:即把自然才能的分配看作一种共同的资产,一种共享的分配利益”。^②如此看来,罗尔斯的正义原则的设置已经表现出一种拒斥利己主义的努力。他所设置的正义原则,已经把传统自由主义所认为的专属于个体的私有财产、个人天赋和才能等视为社会所共有,而不是个体所应该专有。

其次,从《正义论》开始,罗尔斯就力图避免利己主义的缺陷,^③且从其对正义原则的整个论证来看,他也就表现出这种努力。

罗尔斯认为,利己主义者是“一个局限于自己利益的观点的人。他的最终目标只和他自己相联系:他的财富和地位,他的快乐和社会声望等等。”^④但是,罗尔斯认为,他对原初状态的设置,已有效地防止了利己主义的倾向。如,“无知之幕”、“相互冷淡”和“代表设置”的规定。

罗尔斯假定订立契约各方是在“无知之幕”之后进行的。在“无知之幕”的遮蔽之下,“没有一个人知道他在社会中的地位——无论是阶级地位还是社会出身,也没有人知道他在先天的资质、能力、智力、体力等方面的运气。我甚至假定各方并不知道他们特定的善的观念或他们的特殊的心理倾向。”^⑤由于“无知之幕”的遮蔽之故,“无人能够设计有利于他的特殊情况的原则”,从而避免了一种利己主义的谋划。^⑥

“作为公平的正义还有一个特征,它把处在原初状态中的各方设想为是有理性的和相互冷淡的”,^⑦这也是避免滑向利己主义的一种努力。它的目的在于防范对他人的利益感兴趣。但也许因为这一点,“人们可能会认为作为公平的正义本身是一种利己主义的理论。”^⑧但是,罗尔斯认为这是一个误解,“因为在原初状态中被设定为不关心相互利益的各方,并不会引出在日常生活中坚持那些将被同意的原则的人们会同样地相互漠不关心的结论。”^⑨

因此,如从罗尔斯对正义原则的安排和对正义原则的论证来看,罗尔斯都表现出了一种避免

利己主义的努力。这的确难能可贵。但问题是:罗尔斯的这种努力是否能够成功?另一是假如罗尔斯回避了利己主义,是否就意味着罗尔斯就免于马克思在这一方面的批判?

从根本的意义上说,罗尔斯的正义论依然存在利己主义的残留。当代西方马克思主义者麦克弗森就表达了这样的观点。在他看来,作为罗尔斯正义论主体的个人具有三方面的特征:(1)认为个人的基本目标的确立不依赖于他们所处身的社会制度,也即存在着某些为一切人都共同追求的基本目标(如支配他人、追求利润最大化),无论人们在历史上的社会地位或职位怎样,这些基本目标构成了人类的永恒本性;(2)一个人当且仅当他能使自己的功利最大化时,他的行为才是合乎理性的(罗尔斯用最大最小值规则来表达原初状态中的人的理性,这是一种将利己的功利最大化的理性);(3)社会安排(特定的社会组织和作为一个整体的社会)仅仅或主要作为实现个人目标的手段而言才对个人是有价值的。^⑩对此,尽管艾伦·布坎南对麦克弗森的这一指责做了抗辩,认为在罗尔斯的原初状态中做出选择的并不是一个为了自己的个人,而是一个不在于谋求自己利益的代表。^⑪即,罗尔斯一再强调的代表设置理论。^⑫然而,罗尔斯的这种“代表”依然给马克思主义者留下了批判的空间。马克思主义者依然可以指出,尽管这里的“代表”的确不是个人,但是,这个“代表”依然是利己主义的,只不过这里的“己”是“代表”,是扩大了“个人”而已,但个人的利己之心却依然包含在对“代表”利益的图谋之中。因此,我们或许可以说,罗尔斯避免了传统自由主义的极端的利己主义,却难以认为罗尔斯的正义论已经避免了利己主义倾向。

① 罗尔斯:《作为公平的正义——正义新论》,上海三联书店,2002年,第71页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社,1988年,第96-97页;第13、119、124、146页;第555页;第10页;第10页;第11页;第142页;第142页。

⑩ 转引 Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critical of Liberalism*. London: Methuen, 1982, p. 135.

⑪ Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critical of Liberalism*. London: Methuen, 1982, Pp. 135-138.

⑫ 罗尔斯:《作为公平的正义——正义新论》,上海三联书店,2002年,第28-29页。

退一步来说，饶是罗尔斯避免了极端的利己主义的缺陷，他的正义论主体还是未能免除马克思的批判。马克思对自由主义的利己主义的批判，可以视为马克思对自由主义的主体的特性的批判，但马克思对自由主义主体的特性的批判，并不局限于批判其利己性，而是也批判其抽象性、非现实性和非历史性。^①就后面这一点来看，罗尔斯不是在弱化，反而是强化了。针对这一点，桑德尔就深有感触地指出，在罗尔斯对自我的不断剥离中，“这种道义论的图景无论就其内部而言，还是更一般地作为一种有关我们道德经验的解释，都是有缺陷的。道义论的自我由于被剥夺了一切构成性的依附关系，更像是被解除行动权力的自我，而非自由解放的自我。”^②而且，“道义论自我的道德脆弱性也表现在第一原则层面上。在这里，我们发现，独立的自我本质上已成为被剥夺者，他已过于单薄，单薄得难以获得其日常意义的应得〔价值〕。”^③

二、回应马克思对私有财产权的批判

罗尔斯意识到马克思这样的批判：立足于私有财产的自由主义既无法实现其人道主义目标，也使自由主义所憧憬的公民平等和政治平等流于形式和虚假。对此，罗尔斯深表认同，但他认为他自己所建构的作为公平的正义已经很好地克服了马克思所批判的这一点。

事实也似乎如此，因为，在罗尔斯那里，被古典自由主义视为正义基石的私有财产权被挪动了，已经由原来的处于自由主义的基本权的核心地位，挪到了非基本权的位置。在罗尔斯所设想的财产所有的民主制度中，虽然承认私有财产权，却没有把私有财产权设定为基本权利，而是把私有财产权放置在他所设想的正义原则之下运作。可以看到，罗尔斯的这一挪动可不是一般的挪位。这一挪动，如从政治哲学的角度来看，几乎构成了对古典自由主义的颠覆。这一点，我们从诺齐克等新古典自由主义者对罗尔斯的激烈批判就可以得到反证。私有财产权的确是古典自由主义正义的主题，以其为核心的人权体系也是古典自由主义的正义参照。因此，罗尔斯对私有财产权的这一挪动，无形之中就改变了自洛克以来古典自由主义裁断正义的标准，也改变了正义的

主题，使正义的主题由所有权转换为社会的基本结构。^④由此可见，罗尔斯在避免自由主义所存在的缺陷方面的确表现出了莫大的勇气和努力，体现了他在政治哲学框架下解决自由主义的悖谬的努力，体现了他试图扬弃古典自由主义仅陷于追求政治平等，而试图向经济平等努力的思想。这无疑是一个历史性进步。

然而，尽管罗尔斯在这一问题上做出了巨大的努力，并跨出了关键的一步，他的努力的结果还是打折扣的。因为，可以设想的是，如以历史唯物主义的视角来审视，罗尔斯这一努力并未成效。尽管从法哲学的角度来考虑，可以把私有财产权限定在基本权之外，并放置在正义原则的框架之下，这样，似乎能够“镇住”私有财产，正义原则的框架也无异于给“私有财产”这一猛兽设置了一个牢笼，使其未能作乱，以罗尔斯的设想，是克服了马克思的批判。但是，这只是在理念中，在想象中，公民社会才否定了私有财产的支配性地位，获得了对于市民社会的“管辖”。而在现实中，私有财产依然按照自己的逻辑充当了市民社会的君主，市民社会依然处于基础性地位。^⑤且一旦私有财产在市民社会中获取强大的力量，它就必然把它的力量伸展至政治、文化领域，甚至道德领域，从而威慑到自由主义者所极力强调的基本的平等自由。罗尔斯也许是看到了私有财产的这一强大的力量，才为私有财产权设置了藩篱，试图在划界中，捍卫人的基本的普遍的平等自由。^⑥但是，这是否可能呢？

假如可能，我们就可以在容忍社会经济不平等的情况下，实现公民平等和政治平等，甚或，既实现公民的消极自由，也实现公民的积极自由。

假如不可能，那公民社会的公民平等和政治

^① 参见马克思在《论犹太人问题》中对人权主体的特性的批判，及马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中对思辨哲学的抽象的人与抽象的个人的批判。

^{②③} 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社，2001年，第83页；第215页。

^④ 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，1988年，第5页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第442-450页。

^⑥ 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，上海三联书店，2002年，第70-71页。

平等将流于形式和虚假，更不必说积极自由。

罗尔斯承认，“这是一个主要的难题，而且必须面对这个难题。”^①

对此，罗尔斯始终强调，私有财产已被置于正义原则的控制之下，正义原则通过生成一种社会制度，已实现了对私有财产的控制。当然，他也意识到马克思的潜在批判：“马克思可能会说，即使接受财产所有的民主的理想，但这样一种政体所产生的政治经济力量也会使它完全背离它的理想制度描述；他可能会说，任何在生产工具方面容许私有财产的政体都不能满足两个正义原则，甚至也不能做很多事情以实现由作为公平的正义所表达的关于公民和社会的理想。”^②而这一点，当代西方马克思主义者已为马克思道出，“一旦我们认真对待马克思提出的政治解放的局限性，我们就必定会得出，在罗尔斯的最大平等自由原则和差异原则之间存在着根本性的冲突。差别原则允许的社会经济不平等与罗尔斯第一个原则要求的平等自由是矛盾的——社会经济的不平等比如带来实际上不平等的自由，也即平等的自由原则难以真正实现。”^③

针对这种潜在批判，罗尔斯不作正面回答，而是机智地来了一个反诘：“是否自由社会主义的政体在实现两个正义原则方面能够做得更好？”^④其意明显，容许财产所有的政体的确难以满足正义原则的要求，但自由社会主义也未能解决得更好。在他看来，私有财产固然有其缺陷性，但是，我们并不是要因其缺陷性而应废除私有财产，而是要给私有财产的运作设置下界限，以防范其侵犯人的基本的平等自由而已。

由于罗尔斯认为社会经济的不平等与公民平等和政治平等是可以相容的，因而他相信，在立宪政体下，“通过政治自由的公平价值（同其他正义原则一起），所有公民，无论他们的社会地位是什么，都能保证拥有发挥政治影响的公平机会。”^⑤

从罗尔斯对立宪政体和正义原则的设置来看，他的确是试图纠正古典自由主义在自由和平等等基本权利和价值流于形式的缺陷，以使其在实质上能够实现，他的公平的机会平等和差异原则也表现出这种努力。这使他的自由主义有别于古典自由主义，具有浓厚的平等倾向和现实关怀。这是罗尔斯推动自由主义发展的一大努力和

功绩，也是罗尔斯遭受新古典自由主义者激烈批判的地方之一。但是，如果撇开新古典自由主义者对于罗尔斯的批评不论，站在马克思主义的立场来审视这一“努力”的话，依然可以提出这样的问题：在私有财产成为人们的有限眼界的社会中，权利平等与政治平等想避免流于形式是否可能？

当然，罗尔斯会认为，在对私有财产作了妥善安排的财产所有的民主社会中，权利平等与政治平等不仅不会流于形式，而且还能实现公民的积极自由。^⑥他似乎相信，在政治哲学层面上，社会制度具有规范、甚至决定经济的作用。但是，在马克思主义者看来，问题却没有这么简单。尽管罗尔斯用正义原则所形成的社会制度规约私有财产这一世俗的猛兽，把社会经济的不平等规约在政治平等之中，但却难保私有财产这一强大的世俗猛兽不会冲破正义原则所设置的藩篱或社会经济的不平等不会冲越权利平等和政治平等的界限。毕竟社会的真正基础并不是罗尔斯的正义原则，而是使罗尔斯的正义原则成为必要的社会生产。或许问题就如阿瑟·奥肯在《平等与效率——重大的权衡》中所说的，“民主的资本主义社会，将继续寻求在权利领域和金钱领域之间划出界线的更好办法。它能够取得一些进展。自然，它决不会解决这个问题，因为平等和经济效率之间的冲突是不可避免的。在这种意义上说，资本主义和民主确实是一种最不可能有的混合物。”^⑦因此，与其说罗尔斯对经济不平等与政治平等的安排是相悖的，倒不如说是他面对困难的一种折中。^⑧

三、正义社会是否比共产主义社会更具有可向往性

对于罗尔斯来说，他通过正义原则而构筑的正义社会不仅具有可行性，而且具有可向往性。

^{①②④⑤⑥} 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，上海三联书店，2002年，第291页；第290-291页；第291页；第289-290页；第290页。

^③ Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critical of Liberalism*. London: Methuen, 1982, p. 150.

^{⑦⑧} 阿瑟·奥肯：《平等与效率——重大的权衡》，四川人民出版社，1988年，第156页；第4页。

且在可向往性上，他已意识到马克思完全的共产主义对他的正义社会所构成的潜在挑战。

应该说，马克思的共产主义并不限于完全的共产主义。对应于马克思的思辨哲学归谬和历史唯物主义剖析，马克思的共产主义也可以大致地划分为两种型态：以思辨哲学范式所表现的共产主义和历史唯物主义范式所描绘的共产主义。前者见之于《1844年经济学哲学手稿》，后者见之于《德意志意识形态》、《共产党宣言》和《哥达纲领批判》等文本，特别是《哥达纲领批判》。因在《哥达纲领批判》中，马克思较为清晰地勾勒了共产主义的两个阶段：尚没有摆脱资产阶级法权，以“各尽所能，按劳分配”作为分配原则的共产主义初级阶段；和完全超出了资产阶级法权狭隘眼界，以“各尽所能，按需分配”为分配原则的共产主义高级阶段（即完全的共产主义）。^①

也许是罗尔斯认为他的正义社会在可向往性上可能面临的挑战是马克思完全的共产主义，罗尔斯在这里并没有对马克思的其它共产主义理念进行回应，而只是回应了马克思完全的共产主义。他吸收了塔克尔等人的见解，^②认为作为公平的正义之秩序良好社会的理念完全不同于马克思的完全的共产主义社会的理念，完全的共产主义社会是一超越了正义的社会，因这一社会已排除了诉诸正当和正义原则的理由。^③依他之见，马克思当年对资本主义社会的诸多批评对他所构筑的正义社会来说，已不再适用。不仅马克思所批评的资本主义社会的利己主义，以及由财产私有制所带来一系列社会症状在其构筑的正义社会中都得到了有效的避免，而且，“一旦财产所有的民主制度得到了实现，那劳动分工的这种狭义的、贬义的特征就将在很大程度上被克服。”^④但是，劳动分工却是依然存在。这是因为：“一个组织良好的社会不排除通常意义上的劳动分工。……设想每个人都能充分实现他的能力并且至少一部分人能够成为人性的完美榜样是诱人的。但这不可能。……劳动分工不是通过每个人自己变得全面而是通过在一个公正的诸种社会联合的社会联合中的自愿而有意义的工作而被克服，在这里，每个人只要愿意，都能够自由地做出他的贡献。”^⑤

既然分工依然存在，那正义也将如影随

形。^⑥况且，正义的存在并不一定需要以利己主义和阶级社会的存在为前提，因此，即使在消除了利己主义和阶级冲突的社会中，正义也需要存在。因为，只要有差异和劳动分工，就有冲突，而冲突必然诉求正义。因此，他认为，与马克思的共产主义理念相比，他依据公平的正义所推想的正义社会更具有可向往性。^⑦

然而，在艾伦·布坎南看来，尽管马克思的共产主义理念存在过于强调社会和谐和弱化法权观念的作用等倾向，马克思的共产主义社会理念依然比罗尔斯依据公平的正义所构筑的正义社会更富有可向往性和彻底性。^⑧因为共产主义优先解决的不是解决分配正义的问题，而是要解决使正义成为必要的问题，^⑨相较于马克思来说，罗尔斯未免过多地把社会问题视为分配正义的问题，这固然可以突显正义在解决社会冲突中的作用，但也未免窄化我们解决社会问题的路径选择。

四、结 语

可以看出，罗尔斯对自由主义视野中的利己主义个人的改造和提升、对作为自由主义基本权的私有财产权的“剥离”、对市民社会和公民社会的划界和理论架构的安排等，都表现出了避免古典自由主义理论的潜在缺陷和吸收马克思的批

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社，1956年，第22-23页。

^② 对于《1844年经济学哲学手稿》中的共产主义和《哥达纲领批判》中的共产主义的第一阶段，学界一般也将其理解为正义社会或比附为正义社会，而对于《哥达纲领批判》中的共产主义的高级阶段，学界可谓纷争叠见，有理解为正义社会的，也有理解为超越正义的。胡萨米（Husami）和斯图尔特·怀特（Stuart White）等人则作正义社会解，而塔克尔（Tucker）、伍德（Wood）和布坎南（Buchanan）等人则作超越正义解。参见林进平、徐俊忠：《伍德对胡萨米：马克思和正义的问题之争》，载《现代哲学》2005年第2期。

^{③④⑦} 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，上海三联书店，2002年，第290页；第290-291页；第290页。

^⑤ 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，1988年，第516页。

^⑥ 柏拉图在《理想国》中曾言及“分工乃是正义的影子”（《理想国》，443C），但以历史唯物主义解读，应是“正义乃是分工的影子”。

^{⑧⑨} Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critical of Liberalism*. London: Methuen, 1982, PP. 177 - 179; P. 59.

判成果的努力,并已将自由主义推进到一个新的历史阶段。但是,就罗尔斯对马克思批判自由主义的回应来看,罗尔斯还主要是回应了马克思对自由主义的哲学归谬,对马克思的历史唯物主义批判却未能有效回应。而这一方面已成为当代西方马克思主义批判罗尔斯正义论的立论所在。

也许,对于罗尔斯来说,马克思对自由主义的历史唯物主义批判与其正义论所体现的是两种不同的思维路径,是看待社会的两种不同视角而已,二者似乎没有什么可比性。

就思维范式来看,罗尔斯的正义论与马克思的历史唯物主义的确是两种不同的思维范式。罗尔斯的正义论所秉承的是柏拉图以来的政治哲学传统,根据这一传统,人类的社会生活是与政治国家相联系的生活,属于政治性存在;而正义则被视为所有社会的根本准则,是衡量全人类的标准,所有冲突诉求的最终裁决。而马克思的历史唯物主义的创造性则在于对这种政治哲学传统的拒斥,他对正义批判的源泉和他的社会思想的根本创造性都在于此。^①对马克思来说,社会就其自身来看,是一整体性存在,在这一整体性存在中,起支配和主导作用的不是政治,而是社会生

产,如将社会视为一政治性存在,无疑是一种意识形态的幻觉。马克思的历史唯物主义一方面构成了对传统政治哲学的颠覆和揭蔽,另一方面也把社会的基本面(即社会生产)呈现出来。基于此,我非常认可艾伦·布坎南的一个观点:“在马克思之后,任何一种严肃的理论都不能忽视生产和分配的相互依存性,任何一种只专注于分配的改革都将被责为肤浅。”^{②③}因此,从这一角度来看,罗尔斯对马克思批判自由主义的回应就依然未能摆脱自由主义和政治哲学传统的固有缺陷。这也正是艾伦·布坎南所指出的:马克思的思想构成对传统和当代政治哲学的两个教条——“正义是社会制度的首要美德”及“对权利的尊重是个体的首要德性”——的挑战。^③

(责任编辑 林中)

① Allen. Wood, *The Marxian Critique of Justice*. Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, NO. 3, 1972, PP. 245-246.

②③ Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critical of Liberalism*. London: Methuen, 1982, P. 179; P. 178.

• 著作简介

《为个性自由而斗争——法兰克福学派社会历史理论评述》一书简介

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的新著《为个性自由而斗争——法兰克福学派社会历史理论评述》一书,已于2008年12月由社会科学文献出版社出版。

法兰克福学派的主要代表人物从不同侧面提出了各自的社会历史理论,这些理论在揭露现代资本主义社会矛盾的同时,又都围绕着如何实现人的个性自由而提出各种构想。本书围绕这个主题全面论述了法兰克福学派主要代表人物的主要思想、他们的思想所代表的三种不同的批判模式以及这三种批判模式的内在联系。

道德的博弈：一种伦理学的诠释^{*}

费尚军^{**}

【摘要】当人们借用博弈模型来分析人类活动时，所隐喻的是博弈境遇中凸现出来的人类行为及其合作秩序出现的伦理问题。从霍布斯的“傻子”到休谟的“农夫困境”，无不体现伦理语境中对博弈问题的关注，而以协定道德来诠释合作秩序的实现，却又存在着理论上的症结。面对诚实不足和伪装难题，道德的博弈何以可能？诚实不只是作为一种合作性实践的最优策略，更是一种人们意愿践行正义的美德。

【关键词】道德；博弈；正义

中图分类号：B82-053 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2009)04-0049-06

在《作为道德哲学家工具的博弈论》中，哲学家布雷斯韦特(R. B. Braithwaite)曾果敢地预言，道德哲学将沐浴于博弈论的春光之中，^①虽然这一预言迄今没有成为理论现实，却引起人们对博弈论与伦理学问题的广泛关注。作为最技术化的经济学分支，博弈论的分析框架在普遍化的同时，也成为经济学和道德学家们分析伦理问题的工具，也深信“从博弈论的角度对伦理问题进行研究可以使人得到很多领悟”。^②然而博弈论对伦理学的影响，不仅只是在“工程学”方法上的贡献，就两者的关系而言，更在于其所关注的人类互动结构，也是伦理学所探究的主题。当人们普遍借用博弈模型来分析人类活动特别是经济活动时，在形式化的逻辑推理中所隐喻、也更为人们所关注的，却是博弈境遇所凸现的人类行为及其合作秩序获得的伦理问题。

一、博弈境遇的伦理问题

在博弈论语境中，常常向我们展示了一个精确描述了决策主体相互作用的互动模型，虽然大都也提及合作博弈的可能性，但作为范例且应用广泛的却是非合作博弈的囚徒困境：一个不合作的、竞争的甚至是“不道德的”博弈。正是在

这一互动境遇中，由于人们相互疑惧，基于各自的“理性”而选择了作为各自占优的“不合作”策略。在经济学家们看来，虽然这些博弈是人为构造的，却又与现实生活中的各种问题（包括经济问题）是如此相近而具有广泛的解释力。而正是这一著名“博弈玩具”的提出，在一定意义上揭开了冰山一角。因为这一案例似乎更多展现了人类在合作与协作问题上那令人沮丧的前景，引起人们更为广泛的关注。它不仅提供了探究人类互动中合作与秩序实现的思考范型，从而启示着对于参与者的“理性”决策和道德之间内在联系的认识；同时，也在于其境遇特征成为个人理性和集体理性分歧的一个例证：从每个人来看是合理的决策，从所有个人的决策处境来看却是有缺陷的结局。因此，它不仅激励人们在博弈论框架中为解决这一问题而作出努力，也在哲学与伦理学的讨论中占据了重要地位。

在伦理学中对于博弈境遇的关注，也并非现代博弈论出现之后才有的新进展。博弈结构本身既体现着人类利益的冲突、依存和秩序的维度，基于某种对人性性质描述的前提下，合作和秩序何以可能，也一直是伦理学所探究的主题。在《理想国》中，格劳孔就说，“任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约，”

* 基金项目：江西省高校人文社会科学研究项目“博弈伦理研究”(ZX0703)。

** 作者简介：费尚军(1975-)，男，湖南湘阴人，(南昌330031)南昌大学江右哲学研究中心、人文学院哲学系副教授，哲学博士，主要研究方向为伦理学。

① R. B. Braithwaite, *Theory of games as a tool for the moral philosopher*, Cambridge University Press, 1955, p. 55.

② 肯·宾默尔：《博弈论与社会契约》，第1卷，王小卫、钱勇译，上海：上海财经大学出版社，2003年，第1页。

拥有“古各斯指环”的人，就更不会与他人协定契约，人们只是在历经非义的甜苦之后达成一致协定：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏，“人不为己，天诛地灭嘛！人都是在法律的强迫之下，才走到正义这条路上来的。”^①这样，规范性约束就成为人们侵犯他人的自然欲望，与对相互侵犯将造成致命后果的畏惧这两者之间的一种必要妥协。这种对人类本性与合作困境的描述，同样出现在霍布斯的“自然状态”中。在他看来，单纯的天性使人彼此离异、易于互相侵犯而处在所谓的战争状态之下，“最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。”^②在那里，不仅是非与正义的观念都不存在，自我保全的需要使暴力与欺诈成为两种主要的美德。这样自利的个体就处于两难境地之中：既有着进行和平合作的愿望，同时又面临着使用武力和欺诈的诱惑，这时人要么选择危及生命存在的无政府主义，要么选择对强制威权的完全服从。正是人天性中倾向于和平的激情，以及理性能够“提示出可以使人同意的方便易行的和平条件”，^③通过一项社会契约及建立国家权威，使人能走出困境而获得秩序与安宁。

面对博弈困境和秩序问题，霍布斯假定通过一个绝对权威的人为之手，来解决人性恶而产生的悲剧，也使人们以所受惩罚比破坏信约所能期望的利益更大的恐惧，来强制人们对等地践行其信约。那么，面对“农夫的困境”博弈：两农夫在收获谷物问题上因缺乏相互的信任，以致损失了收成，^④休谟也没有寄望于通过改造人类的心灵来获得合作与信任。在他看来，人天性自私或者说只赋予一种有限的慷慨，不易被诱导为陌生人的利益作出任何行为，要获得某种交互利益，在存在不确定性的条件下，除非先作出有利于他人的行为才有希望得到。因为要依靠对方的感恩来报答行为者的好意，这种保障显然太薄弱了，我们也仅是为了自利才施惠于人。因此，既不能想像人类心灵都如此友善和仁爱，以关注同胞利益而获得完全的和谐与幸福，也不可想象人们仅援引自我保存的命令，而陷入一个远离一切约束的匪寇社会中。在生存博弈的处境中，出于对社会共同利益的同感，人们缔结了戒取他人所

有物的协议，以协定正义规则这一人为的措施和设计，来裁定利益冲突而促成合作秩序的实现。对于社会互动博弈中合作性利益而言，相应也就产生了许诺的约束力，这也是基于社会需要和互利的一种人类发明，以诱导人们在计较利害的交往中履行义务，维持相互之间的交换与合作关系。

休谟也认为，人性中的弱点即在现实利益上舍远图近的倾向，又总是自然地容易诱使人们触犯非义的行为，这使人陷入同样的博弈困境，“如果我独自一个人把严厉的约束加于自己，而其他人们却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。”^⑤而克制这一自然的弱点在于通过国家机构来执行正义。因为我们既然不能改变人的天性，所能做的就是最大限度地改变我们的外在条件，使遵守正义法则成为我们最切近的利益，保护和促使人们缔结互利的协议。面对博弈处境中所产生的外部性问题（休谟以排除公用地中的积水为例，说明参与者基于个人理性的决策所存在的搭便车行为），政治社会恰好提供了一种有效的人为措施来补救这些弊病。不过与霍布斯所不同的是，休谟认为，虽然政府对人类很有利甚至在某些条件下是必需的一种发明，却并非在一切条件下都是必需的，因此“不像某些哲学家们那样，认为人类离了政府就完全不能组织社会”。^⑥在确立了正义法则的社会状态下，即使没有国家权力的完整性，人们也能够依赖自我生效的社会力量来获得合作秩序。

在这一解释路径中，都把在博弈境遇中获得有约束力的契约，看作是对两难困境的解决。既基于某种对人的形象的描述，同时就协定契约的约束力而言，人们接受和认同正义的人为之德，也是因为相对于人们处在自然状态那种卑劣境况、或对于所有理性自利参与者而言都是有利的。在霍布斯看来，协定正义又与认同那些规则的强制性权威是一致的，“没有武力，信约便只

① 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第46-47页。

②③ 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第95页；第97页。

④⑤⑥ 休谟：《人性论》，下册，关文运译，北京：商务印书馆，1997年，第561页；第576页；第580页。

是一纸空文”。^①然而，如果在没有国家强制力威慑和惩罚的自愿基础上，人们基于理性自利即可达成一致协定而获得合作性利益，却启示了人们对依靠完全竞争的市场交换机制，就能自发实现社会合作的秩序构想，“根据这种理想，既不需要一种拥有各种权力手段、持续进行强制威胁和对公民的绝对强力的国家统治机制，也不需要通过道德教条主义或永入地狱的咒语对人的天性进行压制，”^②而这一延续在经济学解释框架中的合作秩序图景，却不断受到人们的质疑。这不仅有博弈论“技术化”手段的发现，休谟对人性中使我们的行为发生最致命的错误的性质、人的完全理性决策在实现某种公共目的上存在缺陷的担忧，更为清晰地呈现出来，在自利理性参与者的愿望与其在每一种情形下作出理性决策所实际达到的结果之间，存在着—堵“看不见的墙”；同时，也有霍布斯的“傻子”所提出的问题，“在或者立约一方已经履行契约，或者已有一个使他履行的权力的情况下，履行信约究竟是否违反理性。”^③而休谟也认为，尽管人们承认不尊重所有权社会就不能存续，一个狡猾的恶棍可能根据人类事务的不完善性而想到，“诚实为上”可能是一条良好的一般准则，但既尊奉一般准则又从其所有例外中获取好处的人，是在以极高明的智慧行事。^④因而如果仅仅惧怕权威制裁的结果而产生约束力，当有机会避免遭受不义行为后果的惩罚时，人们是否有遵循正义和践约的动机，或者说如果没有外在强制力约束，理性自利的参与者是否也意愿谨守契约。因此，究竟怎样解释和证明个人必须遵守协议和允诺，仍然是需要论辩的伦理主题。

二、博弈原则的伦理诠释

如果把在博弈境遇中达成有约束力的协约，看作人们在互动中开始共享一种规范（原则）而获得合作秩序的解释方式，那么这种契约观念在《理想国》中就被阐明。在格劳孔的叙述中，人们为了互利而达成的契约就是正义的起源，“它之为大家所接受和赞成，就不是因为它本身真正善。”^⑤为什么需要正义？是因为对于人的自然本性和欲望而言，接受约束能更好地实现相

互的自我利益。处在霍布斯自然状态中的人，又怎样开始共享理性发现的戒律而摆脱卑劣境况呢？在他看来，人人受自己理性的控制以保全生命为目的，“只要每个人都保有凭自己想好做任何事情的权利，所有的人就永远处在战争状态之中”。而寻求和平、信守和平成为理性提示出的第一自然律时，也就引申出第二自然律：“在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，会自愿放弃这种对一切事物的权利。”当人们达成契约让出自己的权利，也就“有义务或受约束不得妨害接受他所捐弃或允诺让出的权利的人享有该项权益”，^⑥“所订的信约必须履行”这一自然律，就包含着正义的泉源。正义的性质在于遵守有效的信约，在订立信约之后不履行信约就是非正义的，反之，即为正义的。这样自然律就成为博弈境遇中的一种“共同知识”，人们服从构成自然律的规则，也预期他人同样如此行为，其有效性以确立了足以强制人们守约的社会权力为前提。

霍布斯描述的“战争状态”中的生存博弈，为正义原则和合作秩序从一种缺乏规范约束的境况中源起，提供了一种富有启示性的类比。在休谟看来，这种境遇特征也正是产生“正义的环境”。“人们如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那末他们就不会梦想到要用这些规则来互相约束；同时，如果他们都追求他们自己的利益，丝毫没有任何预防手段，那么他们就会横冲直撞地陷于种种非义和暴行。”^⑦所有人对所有人的战争，会使人将陷入绝境之中；人们之间完全和谐一致，又会使正义原则显得多余。尽管自然状态也许只是一种哲学虚构，却能更好地理解正义的源起与作用。人类心灵中任何情感都没有充分的力量和适当方向来抵消贪得的

①③⑥ 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第128页；第111页；第98-99页。

② 米歇尔·鲍曼：《道德的市场》，肖君、黄承业译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第9页。

④ 休谟：《道德原则研究》，曾晓平译，北京：商务印书馆，2001年，第135页。

⑤ 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第46页。

⑦ 休谟：《人性论》，下册，关文运译，北京：商务印书馆，1997年，第537页。

心理,惟有借助于正义这一“人为之德”来改变它的方向,补救人性中的贪欲与所有物匮乏的结合所产生的不便,协定稳定财物占有的协议,“这时立刻就发生了正义和非义的观念,也发生了财产权、权利和义务的观念。”^①正是基于正义的公共效用的同感,人们产生了对合作行为的规则性预期和信心。在预期他人也同样如此行为的条件下意愿接受其所施加于自身的约束,而人性中利己的情感“通过约束、比起通过放纵可以更好地得到满足”。^②因此,互利成为正义和许诺的约束力,休谟认为,“要形成这个协作或协议,不需要任何别的条件,只需要每一个人感觉到忠实履行约定是有利益的,并向社会中其他成员表示出那种感觉来。”^③

然而,基于互利的正义来诠释合作秩序,霍布斯面对的解释难题就是,如何解释理性协约的稳定性即“正义是否总是理性的”问题。^④如果说,自然状态是囚徒困境的最好例证,“傻子”的推理就是无论他人采取何种行为,选择不合作行为总是对他人最好的回应,这对通过协定而认同其约束力的正义来说是致命的。休谟也面对同样的问题:如果诸如正义和守信的规则仅仅因为有利于长远利益而应遵守,当它们不能使我们得到,并且违反它们没有任何不利后果时,违背这些规则为什么不能被证明为正确呢?在麦金太尔看来,休谟是通过“乞灵于同情”来弥补在无条件下坚持普遍规则,与个人基于特定境遇中的行为理由之间所存在的鸿沟。^⑤正是在这一点上,作为互利正义的当代著名的诠释者,高塞尔(David Gauthier)在延续对这一问题的努力中提出了自己的质疑。如何才能确证理性参与者在订约之后仍会遵守契约?在他看来,如果像休谟所认为理性在行动领域是无能为力的,道德事业就是不可能的。因此,在承继上述解释传统的基础上,他力图诠释人们理性接受(服从)协定正义原则的理由:一个人要理性地选择,他就必须道德地选择,^⑥在和他人互动的境遇中,人们基于自利的理性选择能够获得和接受道德(正义)作为一种普遍的约束。即使没有强制权力作为必须的保障,也能走出两难困境而获得合作秩序。

在高塞尔看来,对契约主义者的挑战,就是如何解决霍布斯阐明的的问题:一个自利的行为者

使其行为符合道德规则何以是理性的?因此,他致力于确证个体利益最大化和作为公正约束的道德之间的链结:道德作为一种理性约束,可以从非道德的理性选择前提中产生。在他看来,人们必须协定正义来决定参与者的行动和合作剩余的分配,达成一项可避免陷入困境的有约束力的协议。作为博弈互动行为的结果,行为者的决策以及在可能行动之间作出决定,并约束其以一种公平的方式来追逐自身利益的原则,就是协定的正义原则:由于参与者具有相同的理性,“每个人作为效用最大化者,都在努力最小化他的让步,在他自己并不愿意做出相同的让步前,没有人期望其他的理性人愿意作出让步。”^⑦这种互动中的相互约束,使双方讨价还价而理性协定的正义原则,即为“最小最大相对让步原则”。当然,正义原则的获得也必须通过一个条款来限定原初的讨价还价境遇,这就是不允许通过互动作用在改善个人境况的同时使他人境况恶化。在合作性互动中人们既受其关联伙伴的权利约束,“没有这些权利,人们将不会理性地使自己倾向于接受市场竞争所需的对强力和欺骗的禁止,也不会倾向于自愿遵循合作所需要的联合战略和实践,”^⑧又受最小最大相对让步正义原则的约束,这两个层面约束的相容,就是他为博弈困境所提供的“道德解”。

因此,高塞尔在博弈论语境中从理性中推导出正义原则的努力,既可以看作是对化解上述博弈困境的理论回应,其方法上的独特之处,在于用博弈和讨价还价理论去决定基本的道德原则,以更为精确和严格的理论形式演绎人们服从正义的理由。但就前者而言,诚如他自己坦承的,自己的努力只是为这一问题解决找到了一个暂时的港湾,他所延续的道德事业究竟是否成功,在诸多理论家们看来是需要质疑的;就后者而言,借

①②③ 休谟:《人性论》,下册,关文运译,北京:商务印书馆,1997年,第531页;第533页;第563页。

④ David Gauthier, *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, Cornell University Press, 1990, p. 17.

⑤ 麦金太尔:《德性之后》,龚群、戴扬毅等译,北京:中国社会科学出版社,1995年,第64页。

⑥⑦⑧ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 4; p. 143; p. 227.

助于博弈论看来虽不能解决真正的道德问题，但在更为清晰地呈现出人类互动道德问题的同时，也促使我们去审视关于人类行为的理性假设。这一延续至今的解释路径，需要我们慎重考虑的是，对实现合作秩序而言，当把遵循正义和允诺准则的义务仅仅确立在自利最大化基础之上时，人成了博弈境遇中的真实“囚徒”，才需要协定道德（正义）来约束人们的贪婪而使之谨守信约？

三、道德的博弈何以可能

两难处境博弈中个体所面临的决策结构，一直存在于思想家们的理论叙述中，而博弈境遇在伦理视域中也就转换为这样一般化的主题，即基于自利的理性权衡与合作性利益的悖论，以及所折射出的道德与合作秩序获得的伦理问题。在以协定正义来诠释合作秩序的理论路径中，其最重要的目标就在于确证，即使理性的参与者被假定缺乏任何独立欲求正义的愿望，对基于互利的正义原则的服从也是理性的。这样，正义也就成为人类合作或协定的逻辑结果。然而正义规则的存在，却又使参与者陷入囚徒困境：即使都能预期从对规则的共同遵守中获利，但他人对协定的遵守而允许自己适时的背叛，却能获得最佳的收益。因此，理论家们在寻求实现道德和理性自利之间和解的同时，又始终面对着如何解释合作稳定性的理论症结。即使当高塞尔强调，要解决协定契约的“服从”问题，是认识到作为“有约束的最大化者”，将有更多从互利的合作性冒险中获利的机会，但他假定其能够辨识他者行为倾向而选择合作时，仍然面对着“直接的最大化者”可能“伪装”的难题。

实际上，“伪装”问题也是柏拉图早已精确阐述过的问题。人们尊奉正义并非因其本身是真正的善，“为人必须正义。但是他们的谆谆告诫也并不颂扬正义本身，而只颂扬来自正义的好名声。”^①对善于推理的人而言，他们得出的结论就是，“要做一个正义的人，除非我只是徒有正义之名，否则就是自找苦吃。”^②既然“貌似”远胜“真是”且是幸福的关键，又何不追求假象躲在正义的门墙后面做一只狡猾贪婪的狐狸。霍布

斯的“傻子”同样坚持这样的准则，“不违反理性就不违反正义，否则正义便永远不值得推崇了。根据这种推理，获得成功的恶便得到了美德之名，”^③在所有其他方面都不曾背信的事情，却容许适时背信以获得最大的自我利益。因此，何以确信他人将遵守协定而不致成为一种“伪装”，造成一种虚假的安全感以更有效地获得最大的利益？虽然霍布斯认识到“傻子”推理的潜在危险性，并针对这一问题进行了缜密的思虑，但仅强调外在的强制力，对“傻子”的回应显然也是不充分的。自利理性的个体受到背叛的诱惑而伪装自己，对这一问题能否给出令人信服的答案，休谟却并不十分乐观。在他看来，“如果有人认为这个推理必须要求一个答案，那么要找到看来令他满意和信服的任何答案都将是相当困难的。”如果人们内心不反对如此有害的准则，而情愿接受这些邪恶的或卑鄙的想法，那只能期望“这种实践将是对于他的这种思辨的答案”。^④

对那种欺骗他人、破坏信约而宣称合理的人，霍布斯认为，“便不可能有任何结群谋求和平与自保的社会会接纳他，”^⑤因而蕴藏着被社会抛弃的毁灭性危险。休谟则认为，这些本性脆弱而精于伪装的骗子，实践将证明具有这样行为倾向的人，“他们不彻底地名誉扫地、不丧失人类将来对他们的信任和信赖，就决不能由之而脱身。”^⑥实际上，这都强调了伪装倾向可能需要承担的“成本”。在推理的问题上，即使“最精明、最仔细和最老练的人都可能让自己受骗，作出虚假的结论”，^⑦由此可能承受不确定性所带来的机会主义风险。休谟更强调这种伪装行为由于已失去了追求美德的重要动机，人们对这种背信弃义和奸狡欺诈的行为如此反感，可能遭受的是社会认同感的丧失，和正直诚实的人所拥有的内心宁静和幸福。休谟认为，“在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被诱导了来履行他的义务，因为他预见到、他的拒绝会有什

①② 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第51页；第53页。

③⑤⑦ 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第110页；第111页；第28页。

④⑥ 休谟：《道德原则研究》，曾晓平译，北京：商务印书馆，2001年，第135页；第136页。

么样的后果。”^① 这似乎认识到，通过重复博弈也必将使伪装者的本性暴露，随之的惩罚不仅是在未来对他们的拒绝，更在于失去人们信任的同时，牺牲了自己人格尊严的无价欢悦。可见他对这一问题的求解，仍不得不诉诸于人们所具有的某种品质和动机。而高塞尔则寄望于理性自利能引导一种遵守正义规则的行为倾向，即使剥夺了人们搭便车的机会，对行为外在表征的辨识既决定了人们的合作意愿，也给予其适当的赏罚，“直接的最大化者”是被排除在合作性实践之外的。

当然，问题也在于人们为什么要培育这种倾向以抑制明显的自利动机。应该说，协定正义的诠释方式，本身内涵着两个相互冲突的要求。对霍布斯的原初契约而言，他既希望契约成为人们共同的标准和规则的基础，“而它要成为契约，就必须已经存在着某种人们所共同享有的标准，但这他已说明是不能先于契约而存在的。”^② 对高塞尔来说，由于协定的契约具有对道德的优先性，当人们协定正义作为共同的规范约束，能否遵守取决于他人是否也如此行为时，却没有赋予任何先于契约而遵守允诺义务的道德要求。从非道德的前提中推出道德，存在着基于自利的理性权衡而适时背叛的可能。正如人们所质疑的：“除非人们已经接受要求他们遵守契约的道德准则，他们将不会理性地承诺遵守契约。”^③ 因而道德不能依赖于社会契约，在某种意义上，也正是正义才保证了契约有效性而不可能成为契约的结果。诚然，就遵守嵌入在契约中的义务而言，合作秩序的实现也似乎面对“正义局面的易脆弱性”或“正义的两面性”问题。^④ 作为博弈规则，正义的有条件性在于，每个人能否遵守这些规则取决于他人是否遵循；同时正义必须是无条件的道德命令，除非人们把正义作为义务而绝对遵守，否则就不会有持续践约的动机而认同其全部约束力。因此，道德上的诉求就在于，社会不仅需要确立公平博弈的正义规则，以激励人们的正义行为，更在于使之成为人们的一种品性，以具有相对稳定和持久的践行正义的愿望和动机。

道德的博弈何以可能，在一定意义上也是重述“正义是否有益于人”的问题。在柏拉图的

《理想国》中，就指出这是人们所需要慎重考虑的，因为这是关涉到“一个人该怎样采取正当的方式来生活的大事”。^⑤ 如果说，“社会是一种对于相互利益的合作的冒险形式”，^⑥ 那么它不仅需要确立正义规范来裁定人们的利益冲突，以执行正义来惩罚非义，同时允诺的自我实施机制，也在于确认“自尊是互惠的自我支持”。^⑦ 在合作性实践中，人们不仅要获得“外在利益”，这也是人们自我实现而获得“内在利益”的重要领域。人既不是理论家们所刻意描述的拒绝任何伦理考虑的“理性傻子”，而是一个不断实现生活计划而确认自身人格尊严的“真实的人”；道德也不只是约束人们的贪婪而人为协定的产物，而是先于契约的人的一种存在方式；市场也并非真正的“道德虚无区”，^⑧ 作为一种互动存在形式既影响了社会生活中最为重要的方面，我们可以也必须追问，它是否能公平对待其中的每一位成员，他们作出的行为选择是否是正义而合乎道德的选择。因而道德的博弈之可能，在于“诚实”不只是作为一种合作性实践的“最优策略”，也不只是作为约束人们自然倾向而要求的一般准则，更在于成为人们一种意愿践行正义的美德。

(责任编辑 也 思)

① 休谟：《人性论》，下册，关文运译，北京：商务印书馆，1997年，第562页。

② 麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，第189页。

③ J. Harsanyi, Review of Gauthier's "Morals by Agreement", *Economics and Philosophy*, 1987, 3: 339.

④ 慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第2页。

⑤ 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第39页。

⑥⑦ 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第2页；第177页。

⑧ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 84.

化德性为规范：西方的理论尝试及其批评

童建军 刘光斌*

【摘要】德性伦理学是古希腊伦理学的传统。但自近代以来，德性伦理学先后发生了两次规范化运动。一次是以功利主义和康德伦理学为代表的规范伦理学取代了德性伦理学的主导地位；一次是20世纪50年代以来兴起的德性伦理学复归运动中，德性伦理学内部阵营中出现的规范化的理论动向。德性伦理学的两次规范化运动都不可避免地面临着理论上的批评。德性伦理规范化引致的理论思考是：在现代社会中，德性伦理是否必要，如何可能。

【关键词】德性伦理；规范伦理；德性；规范化

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)04-0055-05

德性伦理学是古希腊伦理学的根本形态，德性是其探讨的核心概念。德性伦理学关注的基本问题在于：什么是一个好人？如何成为一个好人？怎样获得好生活（幸福）？自近代以来，由于世俗世界对新教和天主教神学目的论的摒弃以及哲学和科学对亚里士多德伦理学目的论的拒斥，以康德伦理学和功利主义为代表的规范伦理学成为伦理学中居主导地位的道德哲学理论。这是德性伦理学的第一次规范化运动。20世纪50年代以后，现当代思想家和学者广泛批评了规范伦理学，并掀起了回归德性伦理学的运动。但在这场运动中，为了回应对行为正确性判断标准的理论诉求，现代德性伦理学阵营中再次出现规范化的动向，成为“规范德性伦理学”。

一

古希腊语境中的“德性”（希腊文“arête”）是个意义宽泛的概念，最初被用作指称每一种自然存在展示其“固有能力”而显现的优秀或卓越。例如，刀的德性是锋利，马的德性是跑得快，鱼的德性是善游。人的本质在于其灵魂机制，但灵魂的生命机制不是人独有的，只有灵魂的理性机制才体现了人的“固有能力”。所以，人的德性就反映在其拥有的理性能力的运用上。“人与植物和其他种类的东西共有汲取营养和发

育的能力，与动物共有感觉和意识的力量。但是惟有理性才是人类所独有的。因此，人类所特有的活动就在于运用理性，人类所特有的卓越之处就在于正确而熟练地运用理性。”^①麦金太尔指出，对于人类而言，早期的德性同个人履行专门职责必需的品质相关，一个人的德性就在于他完满地履行了作为一个人的职责。在荷马史诗中，“一个履行社会指派给他的职责的人，就具有德性。然而，一种职责或角色的德性与另一种职责和角色的德性是完全不同的。国王的德性是治理的才能，武士的德性是勇敢，妻子的德性是忠诚，如此等等。如果一个人具有他的特殊的和专门职责上的德性，他就是善的。”^②但现在德性同人的职责相分离，仅仅涉及个人本身的人类品质。在不同的社会文化背景中，人们对德性的理解存在差异。即使是在古希腊和中世纪，它们彼此之间有着相对一致的传统，但在德性的理解方面也有着太多不同和不相容的概念；荷马、索福克索斯、亚里士多德、新约和中世纪思想家提供了不同的德目表，对不同德性的重要性有着不同的理解，他们提出的德性理论往往不能相容。^③

德性伦理学是古希腊伦理学的根本形态，德性因此成为其核心概念，这尤其明显表现在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的伦理思想中。什么是一个好人？如何成为一个好人？怎样获得好生活（幸福）？这些是以他们三者为代表的古希腊

* 作者简介：童建军（1978—），男，江西鹰潭人，（广州 510275）中山大学教育学院讲师，主要研究方向为道德哲学。

刘光斌（1978—），男，湖南邵阳人，（长沙 410007）湖南大学马克思主义学院教师，主要研究方向为道德哲学。

①②【美】A·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2004年，第99页；第31页。

③ Alasdair MacIntyre. The Nature of the Virtues. The Hastings Center Report, Vol. 11, No. 2. (Apr., 1981)

伦理学探讨的核心命题。从而苏格拉底以人的“德性”为主要研究对象，提出了“德性即知识”的客观道德论命题；呼吁人们“对灵魂操心”，通过采取有理性的行动，遵循理性的原则而生活；从“目的论世界观”出发，倡导人们追求“善生”的理想，实现基于善的幸福。柏拉图将苏格拉底有关人的诸“德性”问题进行了理论阐述，将其有关人的德性的探索，归纳成智慧、勇敢、节制和正义四元德；将其对“德性”的普遍定义或共有形相的追求，化作对“理念”的认识；将其“善生”的理想诉求，转化为对由“哲人王”治理而不同阶层各司其德的“理想国”的憧憬，以期找寻到实现苏格拉底理想的现实性道路。亚里士多德在前人的基础上，对以德性为核心概念的伦理学体系进行了系统构思和总结。相应于人的灵魂结构，他对德性作出了理智德性与道德德性的双重划分，将幸福规定为灵魂合德性的实现活动。因此，借用理查德·泰勒的话而言，古希腊德性伦理学是一种关于“渴望”的伦理学（ethics of aspiration）。它主要关心的不是行为对错标准，而是如何使自己获得“有德”的生存状态，实现幸福生活。古希腊的德性伦理学传统一直延续到中世纪神学时代。托马斯·阿奎那提出了综合的神学德性体系，将柏拉图的四元德、亚里士多德的理智德性与道德德性、教父哲学的主要德性融合，论证了以信、望和爱三大德性为主的神学德性，由此引申出人们应该追求的生活状态和品质。

在德性伦理学传统中，伦理学体系由三种因素构成：未受教化的人性；实现目的而可能所是的人性；使前者变成后者的伦理训诫。伦理学就是一门使人们能够理解他们是如何从前一状态转化到后一状态的科学。^① 因此，“古代道德哲学从人的内在品性出发，使个人与社会融为一体，每个人在社会中的位置和应做的事情都来自他在该社会中的角色。这种角色与功能的内在根据使得个人与社会密切联系在一起。德性就是一个人在社会中要履行的品质，通过德性，个人可以达到与社会的和谐。”^② 因此，德性伦理学决首要的任务是告诉人们如何认识自己的生活目的，对人生生活的方向有一个清晰的认识，并为实现一种善生活的内在目的而培植自我的内在品格和德性。它所需要重点探讨的是，对人类本身而言，

“好的生活”的条件——正当的生活是什么，人类之成为人类的生活方式是什么。在德性伦理学看来，伦理学通过向人们指引某种类型的生活方式或生活态度，以获得最高幸福，它关心的不是道德准则，而是关注最终意义上的正确的生活方式是什么。罗莎琳德·赫斯特豪斯将德性伦理学的特征归纳为：“以行动者为中心”的而不是“以行动为中心”；思考的是什么（Being）而不是做什么（Doing）的问题；关心的是好的（和坏的）品行而不是正确的（和错误的）行动的问题；考虑的是“我应该成为什么样的人”，而不是“我应该做什么”的问题；^③ 它采用特定的具有德性的概念，例如好、善、德等，而不是义务的概念，例如正当、责任等；反对把伦理学当作一种能够提供特殊行为指导规则或原则的汇集。^④

但是，自近代以来，由于世俗世界对新教和天主教神学目的论的摒弃以及哲学和科学对亚里士多德伦理学目的论的拒斥，康德主义和功利主义成为伦理学中居主导地位的道德哲学理论。它们以指导和评价人类行为的基本规范及其证明为理论旨趣，统称为规范伦理学。它们重视道德规则，重视人应该做什么，强调人们外显的行为与规则是否相符合，但是不在乎行为的动机是什么。康德主义求助于人的理性，不使用任何外在于自身的标准和任何来自经验的内容，从先天原则来制定道德法则和道德形而上学体系，其理论核心由两个命题组成：如果道德规则是合理的，那么它们必然对所有理性的存在者都是一样的，恰如算术规则那样；如果道德规则对所有理性存在者都有约束力，那么重要的不是履行这些规则的偶然能力，而是履行这些规则的意志。^⑤ 康德虽然得出了只有善良意志才是无限的善的结论，但是，“即使康德强调基于善良意志的行为才有道德价值，但在定义道德上对的行为时，仍然强

①⑤ 【美】A·麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，南京：译林出版社，2003年，第67页；第56页。

② 高国希：《走出伦理困境》，上海：上海社会科学院出版社，1996年，第1页。

③ 【新西兰】罗莎琳德·赫斯特豪斯：《规范美德伦理学》，邵显侠译，《求是学刊》，2004年第2期。

④ 高国希：《当代西方道德：挑战与出路》，《学术月刊》，2003年第9期。

调行为所依据的准则是否能够普遍化、是否把人当成只是手段。”^① 功利主义由趋乐避苦的人性假设出发，主张行为的正当与否就在于该行为给相关各方带来的幸福或快乐数量的多少。因此，当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少当事者的幸福或快乐；换句话说，就是以该行为增进或者违当事者的幸福或快乐为准；最大多数人的最大幸福或快乐是正确与错误的衡量标准。按照规范伦理学的这种理论旨趣，义务或者责任乃是道德的核心概念，道德判断和道德推理就是道德原则的应用，德性只能对对或善的概念中推导衍生出来，从而处于从属的地位。

当代学者对以康德主义和功利主义为代表的规范伦理学提出了激烈的批评。^② 在他们看来，规范伦理学以原则或规则的方式提供对行为的一般指导，要么关注一般性的普遍原则，要么关注社会总体善的增加，而忽视了对特殊历史语境和行为主体的关切，“徒见规，不见人”，^③ 规范成了目的自身，不再和人自身的心理、需要、欲望和情感有关系，行为不是为了满足你的任何愿望，而仅仅是因为这样做是道德上正当的，由此导致主体的缺失和疏离，使道德变成了外在的强制。比如职责的概念，麦金太尔认为，在古希腊伦理学中，道德词汇同欲望的词汇保持着勾连，而且只有依据后者，才可能理解职责的概念。职责意味着履行一定的角色，而角色的履行服务于某个目的；“这个目的完全可以理解为正常的人类欲望（例如一个父亲、一个海员，或者一个医生的欲望）的表达”。^④ 但是，规范伦理学将职责的概念同人类的欲望完全分离开，将其视为个人所要做的事情，而不论他的个人目的。在麦金太尔看来，规范伦理学离开了人类的道德生活与文化背景去解释道德，离开了人的历史与文化传统去制定道德规则，使伦理解释失去了根本，成为无传统、无根源的主观形式。规范伦理学把人的生活分割成碎片，使人失去了具有整体性的德性，使人的道德生活变成精神分裂的状态，忽略了伦理的根本目的不在规范而在生活本身，在于人本身，它使道德已经同法律没有太大的差别，唯一的“德性”就是对道德法则的服从。规范伦理学对“法则”偏重同时，忽视了“立法者”，忽视了对人的研究，由此导致道德哲

学的空洞感和无意义。威廉姆斯指责规范伦理学犯了思想策略简单化和单调化的错误，机械地将自然科学的研究方法用于伦理学，试图把纷繁复杂的伦理现象归结为几条纯粹抽象原则的“理论”，然后将这些“理论”适用于所有理性人的道德推理和道德实践中的所有事件。但实际上，生活中的许多高尚行为并不能也不需要完全还原为义务式的话语。正如皮彻姆所说：“在道德生活中，人们考虑最多的，常常不是不断地固守原则或规条，而是更倾向于可信的品性，善良的道德感，和依据真实的感情行事。”^⑤ “我们道德生活的绝大部分，其中对我们非常重要的绝大部分完全就不涉及正确性的概念。”^⑥

二

1958年，英国女哲学家安斯科姆发表《当代道德哲学》的研究论文，首次提出德性伦理的学术主张，被视为现当代思想家对以亚里士多德为代表的古典德性伦理学的重新审视与历史回归。继起的美国哲学家麦金太尔以其经典的《追寻德性》等著作将安斯科姆的学术旨趣推向深入。他们共同的基本理念在于通过继承亚里士多德的德性伦理学传统，“重新回到亚里士多德”，取代以功利主义和康德主义为代表的规范伦理学理论，同时回应现实西方社会面临的道德困境。当然，为德性伦理学阵营的壮大而做出贡献的现当代西方思想家不仅他们两位，还包括费丽帕·福德、努斯鲍姆、伯纳德·威廉斯、约翰·麦克道维尔、朱丽叶·安那斯、威廉·弗兰克纳、瓦尔特·谢勒、迈克尔·斯洛特、罗莎琳德·赫斯特豪斯以及克利斯汀·斯旺顿等人。由于他们的努力，德性伦理学声势渐盛。

但是，在日渐壮大的现代德性伦理学运动

① 林火旺：《伦理学入门》，上海：上海古籍出版社，2005年，第147页。

② 请参见徐向东：《美德伦理与道德要求》，南京：江苏人民出版社，2007年。

③⑤ 高国希：《当代西方的伦理学运动》，《哲学动态》，2004年第5期。

④ 【美】A·麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2004年，第128页。

⑥ 【新西兰】拉蒙·达斯：《美德伦理学和正确的行动》，陈真译，《求是学刊》，2004年第2期。

中，质疑和批评同样强势。由于德性伦理学被看做比后果论或者义务论更关注个体的内在生活，所以，人们就会很自然地提出疑问：德性伦理学能够告诉我们应该做什么吗？在规范伦理学者看来，美德伦理学并没有告诉我们应该做什么，因为它无法告诉应该怎么做。因此，它无法成为替代道义论和功利主义的规范性理论。它的复兴不过是提醒道德哲学家在规范性理论的详尽构述之外，根据德性伦理的要求，对人类的道德生活做出全面的表达。从这种意义上来说，德性伦理学家的贡献仅在于对规范性理论的补充，他们最终的立场不是功利主义的就是道义论的。

为了回应这种批评，现代德性伦理学阵营中出现了德性伦理规范化的理论动向。迈克尔·斯洛特、罗莎琳德·赫斯特豪斯以及克利斯汀·斯旺顿三位学者致力于在德性伦理学的框架中，提出不同于康德主义和功利主义的正确性的标准。为此，他们分别提出了“以行动者为基础”（Agent - Based）的理论、“合格的行动者”（Qualified Agent）理论以及“以目标为中心”（Target - Centered）的理论。尽管同属于现代德性伦理学阵营，但是他们的德性伦理学带着鲜明的规范化特质，因此，被称之为“规范德性伦理学”。^①

斯洛特认为，关于德性伦理学不能提供行为正确性标准的质疑是不成立的。他在《来自动机的道德》一书中对以行动者为基础的德性伦理学提出了辩护，提出行为者在具体情景中的道德判断源自行为者内在品质或动机的作用，将内在力量作为人类道德行为的基础。她由此认为行动的正确性完全可以从对个人的动机和品质特征等表征中推导出来；行动之所以正确的原因在于它是有德性人的所作所为，或者说因为它们出自一个善良的动机或者类似的动因。既然行动的道德价值来自行动者的内在状态，那么，只要个体拥有善良的动机就足以证明其行为的正确性，而至于个人如何实际行为则不具有重要的道德意义。行动受到赞赏的理由在于行动的动机，所有合乎德性的行动的道德价值都只能来自合乎德性的动机。即使善良动机指引下产生的行为没有带来好的效果，这种行为也不会因此失去其道德价值；如果没有善良动机，那么，即使行为者的个别行为表现为产生了好效果，或者行为者的某次正

确的行动偶尔出自善良动机，它们都不能被看作是道德上正确的行为。这种行为正确性标准的形式化表达是：一个行动是道德的（或道德上正确的），当且仅当，行动者实际上是一个有德之人并且该行动是出自他的德性。德性是由令人亲近和敬慕的品质特征所构成的行为的完整动机，指引行为者在具体情境中做出道德上正确的感知和判断。^②

赫斯特豪斯将行为正确性的标准建立在假设中的有德性的行动者的德性而不是实际行动者的动机之上。“合格的行动者”理论认为，一个行动是正确的，当且仅当它是一个有德性的人，按照她的品性（即按照她的性格）在此情此景的情况下会采取的行动；一个有德性的行动者是其行动有德行的人，即她具有德性并按照其德性行动；德性是一个人的幸福即事业兴旺或者美好生活所必须的品格。但是，我们怎么知道有德性的行动者在类似的情景中会如何行动呢？如果对这个无法回答，那么，这就意味着德性伦理学无法为行动提供指导。赫斯特豪斯的回答是，我们可以请教有德性的行动者，如果他们处在类似的情况下他们会怎样做。此外，既然一个有德性的人就是一个具有诚实、仁慈、正直等品性的人，那么，按照其品性她所做的事情就是诚实、仁慈、直等的行动。因此，即使不经由请教有德性的人，我们也可以通过对德性的举例说明而完全可以知道一个有德性的人在类似的情况下会采取怎样的行动。由此可知，德性伦理学提出了许多规则。不仅每一个美德产生一条规则，例如要诚实，要仁慈，要正直；而且每一个恶习也产生一条戒律，不要不诚实，不要不仁慈，不要不正直。赫斯特豪斯称之为V - 规则，即德性伦理学的规则。因此，按照德性伦理学的规则，人类绝不能说谎言，因为这样做是不诚实的，而不诚实是一种恶习。^③

① 陈真在《当代西方规范伦理学》（南京师范大学出版社2006年）中对此有简单的介绍。

② Michael Slote. *Morals From Motive*. New York: Oxford University, 2001.

③ Rosalind Hursthouse. *Virtue Theory and Abortion*. *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 20, No. 3 (Summer, 1991) 其核心观点的中译文献请参见【新西兰】罗莎琳德·赫斯特豪斯：《规范美德伦理学》，邵显侠译，《求是学刊》，2004年第2期。

斯旺顿区分了符合德性的行动和出自德性的行动。他提出，由于没有实现德性的目标，出自德性的行动可能不是符合德性的行动；由于没有表征德性的某个方面，或者没有以足够好的方式展示善的内在状态（例如实践智慧、好的动机或者好的情感），符合德性的行动可能不是出自德性的行动。在此基础上，斯旺顿认为，行动的正确性在于是否实现了德性的目标，而德性的目标大多数是外在于行动者的（当然，他也指出，部分德性的目标是内在的，例如坚定、关怀和容忍等）；只要实现了德性目标，即使行动不是出自实际行动者的德性，道德上也可以是正确的；如果缺乏实践生活的智慧，有德性的行动者出自德性的行动也可能因为没有达到德性的目标而失去正确性；由于道德上的正确性有时候不是行为者自身能够控制的，所以，斯旺顿承认道德运气。“以目标为中心”的规范德性伦理学关于行动正确性的标准就可以表述为：一个行动符合德性V，当且仅当，它达到或实现了德性的目标；一个行动是正确的，当且仅当，它总的来说是合乎德性的。“总的来说是合乎德性的”意味着，这个行动实现了具体情景（context）中恰当的目标，是此时此景中可能的最好的行动。但是，他同时指出，由于对同一情景会有不同的德性应对方式或者同一德性有不同的表征，因此，德性目标的实现可以包括几种不同的道德反应模式。此外，斯旺顿认为，德性的目标可以是多元的，而且在某些场合可以是为了避免事情的发生。^①

拉蒙·达斯对规范德性伦理学的理论追求提出了质疑。他认为，德性伦理学不能够提出一个与众不同的合理的正确性的标准。德性伦理学关注行动者的内在状态，而评价行动又要求注意行动者之外的外部世界的效果。尽管规范德性伦理学家对行动的正确性标准提出了种种解释。但是，这些解释并不成立。因为它们依赖的是某些普遍接受的美德伦理学的理由，而这些理由本身又完全取决于没有任何解释的关于正确性的判断。因此这样的解释导致了循环论证的诘难。它们直觉上的合理性使它们失去了有别于其他理论的德性伦理学的特征。^②当然，规范德性伦理学的理论缺陷不仅仅限于拉蒙·达斯所提出的循环论证的困境。例如，“以行动者为基础”的规范德性伦理学将行动者的实际动机作为行为正确性

的标准，明显混淆了正确的行动和出于正确的动机行动之间的区别，而后者并不是前者的充要条件，即动机不正确但行动正确，动机正确但行动不正确。“合格的行动者”的理论对“有德性的行动者”寄予了过高的期望，后者并不意味着在任何社会实践中都能正确地行动；她所主张的V-规则之所以应该得到人类的遵守，在某种程度上依赖效果论或义务论来定义或者理解。“以目标为中心”的理论问题是，“如果一个合乎美德的行动依赖于前后周边关系，并且还要是最佳的行动，这种对行动正确性的解释就可能混同于效果主义的理论，从而失去美德伦理学的独立性，成为效果主义美德论。”^③

反观西方伦理思想史中德性伦理学的两次规范化运动，它们出现的社会原因和文化背景虽有差异，而且是在不同的层面化德性为规范。第一次是以规范伦理学取代德性伦理学，规范的主导性地位确立，德性的支配性地位消解；第二次是坚持德性伦理学的主导地位，但使之扩展，使德性本身成为人类社会的规范来源，以取得类似规范伦理学的理论效果。但是，这两次德性伦理规范化运动都毫无例外地遭受到来自理论内部的批评，它们或者导致人的迷失和疏离，或者导致德性伦理学本身独立地位的丧失。不过，它们给我们带来的深层次的思考是：随着人类社会“祛魅”化进程的深入，现代德性伦理学是否必要；如果必要，那么，它的比较优势是什么？现代德性伦理学是否可能；如果可能，那么，它的限度和边界是什么？这是当代德性伦理学者无法回避的问题。否则，德性伦理学就无法获得充分的合法性以保持自身独立的地位。

（责任编辑 也 思）

① Christine Swanton. A Virtue Ethical Account of Right Action. *Ethics*, Vol. 112, No. 1 (Oct., 2001)

② 【新西兰】拉蒙·达斯：《美德伦理学和正确的行动》，陈真译，《求是学刊》，2004年第2期。

③ 陈真：《当代西方规范伦理学》，南京：南京师范大学出版社，2006年，第289页。

对毛泽东思想大众化的历史考察^{*}

——以《解放日报》为考察对象

许 冲^{**}

【摘要】延安时期,马克思主义中国化取得丰硕成果,作为其理论结晶的毛泽东思想经过多方面展开而达到成熟。推进作为中共指导思想的毛泽东思想大众化,是中共开展政治动员、加强党的建设、推进理论创新和扩大理论影响的需要。《解放日报》为毛泽东思想大众化提供了组织保障、主体条件、中介形式和补充路径四个前提,呈现出“破”与“立”、“理”与“情”、“管”与“用”、“繁”与“简”相结合的大众化传播特点,既推进了毛泽东思想理论体系的构建,传播了指导革命实践的思想方法,促进了全党思想理论的统一,也提供了马克思主义大众化的历史经验,对中共历史发展产生了重要影响。

【关键词】毛泽东思想;大众化;《解放日报》

中图分类号: B84 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)04-0060-07

毛泽东指出,任何思想,“如果不为人民群众所掌握,即使是最好的东西,即使是马克思列宁主义,也是不起作用的。”^①科学思想理论为人民群众所“掌握”的过程,是一个由抽象到具体、由深奥到通俗、由被少数人理解掌握到被广大群众理解掌握的过程,即思想大众化的过程。延安时期,毛泽东思想经过多方面展开而达到成熟,并在1945年中共“七大”上被确立为党的指导思想,如何推进中国化的马克思主义——毛泽东思想大众化,以掌握群众和指导中国革命实践,成为中国革命兴衰成败的关键。大众媒介是推进思想社会传播的重要载体,延安《解放日报》是当时中共中央机关报,以之推进毛泽东思想在社会各个领域广泛传播,使毛泽东思想为人们所认知、认同和接受,从而影响和推进中国革命的发展、社会的发展和毛泽东思想自身的发展是其根本历史使命。本文拟以《解放日报》为考察对象,分析探讨毛泽东思想大众化的由来、前提和特点,以期从侧面揭示毛泽东思想大众化对中共历史发展的影响。

一、毛泽东思想大众化的由来

毛泽东思想是马克思主义普遍原理与中国革命的具体实践相结合的产物,推进毛泽东思想大众化,扩大其社会影响,是中共寻求社会认同、获取革命支持、彰显毛泽东思想理论价值的需要,具体表现为如下几个方面:

1. 开展整治动员的需要。抗日战争爆发造成了中华民族历史上空前的民众动员和政治觉醒,尤其推动了对革命理论的大众化需求。1941年,中共中央发出《中央宣传部关于党的宣传鼓动工作提纲》,指出没有马列主义理论、党的纲领与主张、党的战略与策略的宣传,并在思想意识上动员全民族和全国人民,就不可能获得“一定阶段内的彻底胜利”^②。为动员和教育广大群众坚持抗战反对内战,中共中央号召要“使全体干部和党员认识和拥护毛泽东同志马列主义的思想方法,……学习毛泽东同志的思想、理论与实际。”^③在中共六届七中全会上,要求用“以毛泽东同志为代表的马克思列宁主义的思想更普遍地更深入地掌握干部、党员和人民群众”^④,并在中

* 本文系国家社科基金项目“马克思主义中国化九十年学术史撮要”(08BKS011)的阶段性成果。

** 作者简介:许冲(1980-),安徽五河人,(广州510275)中山大学教育学院在读博士,主要研究方向为马克思主义中国化。

① 《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1515页。

② 《中共中央文件选集》第13册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第126页。

③ 《中共中央文件选集》第14册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第75页。

④ 《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第999页。

共七大上要求全党“学习毛泽东思想、宣传毛泽东思想，用毛泽东思想来武装我们的党员和革命的人民，使毛泽东思想变为实际的不可抗御的力量”^①。毛泽东思想在抗战时期的成熟及其大众化，既是抗日战争对科学革命指导思想的要求，也是中共领导和开展政治动员的实践需要。

2. **加强党的建设的需要。**抗战以来，“党获得了很大的发展，……但正因为短期内党得着了猛烈的发展，所以党的组织很不巩固。”^②在整风运动之前，王明错误路线在思想上政治上的影响还未被肃清，教条主义在党内还严重存在。党内许多干部马克思主义理论水平不高，全党理论学习气氛不浓，不适应革命斗争的需要。中共中央强调，目前“在思想上政治上组织上巩固党，成为我们今天极端严重的任务。”^③从1939年开始，中共中央就要求全党干部都应当“学习和研究马列主义理论及其在中国的具体运用”^④，要求各根据地报纸杂志要“着重于党的建设、党的教育、党的政策的传达和解释”^⑤，并以党章的名义规定“努力地领会马列主义、毛泽东思想的基础”是每个党员的义务。可见，推进作为党的指导思想的毛泽东思想大众化，既是中共加强理论学习、进行队伍建设的需要，也是保证中国革命沿着正确方向发展的思想和组织保障。

3. **推进理论创新的需要。**六届六中全会以来，中共提出马克思主义中国化和中国实际马克思主义化的历史命题，毛泽东强调要善于从中国历史实际和革命实际出发，对马列主义“在各个方面作出合乎中国需要的理论性的创造”^⑥。革命实践是毛泽东思想诞生的土壤，更是检验毛泽东思想科学性的“实验室”，毛泽东思想大众化提供了中国革命的动力和方向，也在根据时代要求和革命任务的发展变化而不断修正、发展和不断创设“创造性理论”。毛泽东思想在延安时期通过指导革命斗争而逐步实践化，并根据不断变化的实际条件吸收新的养分、开创新的理论生长点而日臻完善。与此同时，毛泽东在总结马克思主义中国化经验时指出，“洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息”^⑦，这是对待一切正确思想的科学态度，要保持毛泽东思想的科学性和生命力，就必须增进毛泽东思想与中国实际和中国文化契合度，必须以中国老百姓喜闻乐见的形式和内容加以传播和发展。毛

泽东思想大众化既是毛泽东思想自身不断发展的要求，也是中共开展理论创新重要步骤。

4. **扩大理论影响的需要。**毛泽东思想是中共的指导思想，也是抗日战争的理论武器，基于抗战时期特殊的世情、国情和党情，积极宣传中共革命理论，广泛扩张革命观点，不断扩大毛泽东思想的影响力，以获得更多人了解、认同和接受是中国革命发展的必然要求。除借助《解放日报》等大众媒介的社会化传播外，中共还通过领导集体的理论诠释、政治沟通与讨论、实践贯彻运用等路径，不断推进毛泽东思想的系统化、理论化、实践化和具体化，扩大毛泽东思想在各个领域的影响，以赢得更多的社会认同和革命支持，毛泽东思想大众化则是完成这一历史任务的重要路径之一。延安时期，毛泽东思想大众化是高扬中共抗日民族统一战线理论旗帜的需要，是申明中共关于时局的政策主张的需要，是扩大人民军队和人民战争理论影响的需要，是树立中共核心指导思想反击国民党挑战的需要，也是确立中共领导权威和毛泽东个人权威的需要。简而言之，毛泽东思想大众化满足了扩大毛泽东思想影响的理论要求和实践要求。从上述四点可见，延安时期毛泽东思想大众化，既是历史的必然，也是理论本身发展的诉求，亦有助于中国革命的发展。

二、毛泽东思想大众化的前提

延安时期，中共非常重视《解放日报》等党报党刊的社会传播功能，认为它是“党的宣传鼓动工作最有力的工具”^⑧，为毛泽东思想大众化创设了重要前提，主要包括如下四个方面：

1. **组织保障。**《解放日报》推进毛泽东思想大众化的实施和效果，依赖于健全的组织机构保

① 《刘少奇选集》上卷，北京：人民出版社，1981年，第337页。

②③ 《共产党人》第1期（1939年10月4日），第1页。

④ 《中共中央文件选集》第12册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第227页。

⑤⑧ 《中共中央文件选集》第13册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第149页；第358页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第820页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第707页。

障的建立。1939年,中共中央出版发行部成立,统一负责中共中央党报的出版发行工作。1941年5月16日,《解放日报》创刊。12月,中共中央出版发行部改为中央出版局,新华书店成为当时对外公开的发行机构,中央印刷厂负责党报党刊的印刷工作,《解放日报》和《参考消息》都是由中央印刷厂印刷。《解放日报》是抗日战争和解放战争初期革命根据地乃至全国影响最大的报纸,其最高发行量7600份,发行范围30公里,党政军领导人通讯员的直接领取、新华书店办理的外埠邮购、“卖报员”的定点叫卖零售是《解放日报》的主要发行方式,它们既使得中共至上而下的组织传播得以实施,保证了毛泽东思想在根据地各组织系统内的传输和贯彻,又延伸了毛泽东思想大众化区域、扩大其影响的社会空间,还丰富和方便了基层群众获取毛泽东思想相关信息的渠道。同时,党中央要求重要政策除要经过《解放日报》来发布,要求其中重要文章经过改编后发新华社的文字或口头广播,“并推广收报机,使各地都能接收,以广宣传。”^①构建《解放日报》、新华社、新华广播电台“三位一体”的新闻事业和传播体系,发挥三个机构的合力,取长补短,以突破《解放日报》宣传报道的时空限制,通过电波把中共思想理论和政策主张在更广阔的空间传播。构建健全的领导管理和出版发行机构,采用多样化的发行方式,建立“三位一体”的传播体系,为毛泽东思想大众化提供了强有力的组织保障。

2. 主体条件。延安时期,《解放日报》成为“全党办报”的核心,从党的领导人、理论工作者到通讯员,都是“全党办报”的参与者,为毛泽东思想大众化创造了思想理论来源和主体条件。中共领导层既是“全党办报”的倡导者,又是《解放日报》的领导者和撰稿人,据笔者统计,毛泽东为《解放日报》撰写文章67篇,其中社论、评论员文章40篇,仅被收入《毛泽东选集》的社论达8篇,朱德撰写文章73篇,刘少奇撰写9篇,其中很多篇章是毛泽东思想的一些重要内容首次出现便发表在《解放日报》上,成为指导革命战争和丰富自身理论的重要内容,也成为毛泽东思想大众化的直接方式。党的理论工作者是研习、诠释和发挥马克思主义和毛泽东思想的重要力量,也是《解放日报》的主要撰稿

群体,其突出贡献是通过《解放日报》提出了“毛泽东思想”的科学概念,并论证了毛泽东思想科学体系,如张如心撰文提出“毛泽东同志的理论”概念,指出它是“中国的马克思列宁主义”^②,刘少奇提出“毛泽东同志的思想体系”^③,王稼祥提出“毛泽东思想”的概念,强调毛泽东思想就是中国的马克思列宁主义、布尔什维主义、共产主义^④,推进了毛泽东思想进一步理论化、系统化。通讯员是联系上和下、中央和基层、党的政策和群众意见、活动的最有效的工具。到1944年,《解放日报》已经形成分布于延安四类区划,遍布31个地区,形成1020人的庞大通讯网络,“上天入地一线穿”的工作方法采用,使得《解放日报》成为典型的群众报纸。“全党办报”为毛泽东思想大众化汇集了多元主体条件,理论意义和实践意义兼具。

3. 中介形式。《解放日报》是延安时期中共第一张大中型每日出版的报纸,是党的“喉舌”,它以新闻、评论、副刊、广告等形式出现的版面内容,承载了毛泽东思想的主要实践资讯和理论内容,为毛泽东思想大众化创造了版面内容载体。比如,1942年4月30日,《解放日报》以《模范农村劳动英雄吴满有连年开荒收粮特多影响群众积极生产》这一事件性新闻开启了对大生产运动中典型人物的传播,宣传毛泽东思想中的阶段性、时政性实践内容;以《模范英雄吴满有是怎样发现的》等非事件性新闻对大生产运动及其中的典型,以通讯、消息、特写等形式进行全面、深入、集中的宣传。并发表以社论为主的评论文章《边区农民向吴满有看齐》、《吴满有——模范公民》、《开展吴满有运动》等,深刻论述、解释和评价中共关于开展大生产运动的政策,指出吴满有是贯彻党的“发展生产、保障供给”总方针的先进典型。副刊则通过刊登《南泥湾驻军秋收图》(古原)、《播种》(李伟词并曲)、《兄妹开荒》(王大化等编)等木刻、歌

① 《毛泽东新闻工作文选》,北京:新华出版社,1983年,第54页。

② 张如心:《学习和掌握毛泽东同志的理论和策略》,《解放日报》1942年2月18日。

③ 刘少奇:《清算党内的孟什维主义思想》,《解放日报》1943年7月6日。

④ 王稼祥:《中国共产党与中国民族解放的道路》,《解放日报》1943年7月8日。

曲、剧本等不同形式的作品，艺术化的再现毛泽东思想指导下的大生产运动。而广告中也同样凸显着经济行为和政治传播行为相互统一的特点，在商业广告之中包含大量有关大生产运动时政性信息，许多广告上都附有“发展经济，保障供给”和“鼓励节约”等字样，在传递大量生活信息的同时附带了大量政治信息。及时、全面、深刻而又富有情感的版面形式和内容创造了毛泽东思想大众化不可或缺的中介形式。

4. **补充路径。**延安时期，《解放日报》推进毛泽东思想大众化受到经济困难、军事封锁以及根据地群众文化水平较低等多方面条件限制，除《解放日报》本身之外的各种延伸形式成为深化毛泽东思想大众化效果的必要补充形式。毛泽东指出，报纸和墙报都可以作为一种工作方式，《解放日报》要成为边区政治文化生活的有效组织者，要开展各种报刊运动。他号召各地的知识分子根据党的政策和边区实际，创办规模较小的油印小报和机关墙报，以弥补《解放日报》宣传不足，并要求各级首长成为创办墙报的带头人，把墙报作为自己组织工作的一种方式。同时，引导各种讨论、座谈会和学习活动，是《解放日报》的组织性党报特质的体现，是毛泽东思想大众化的继续和延伸，尤以引导学习《在延安文艺座谈会上的讲话》精神为典型，还专门开设了“马克思主义与文艺”专栏，刊登列宁的《党的组织和党的文学》等理论文章。另外，在坚持“三位一体”传播体系指中，《解放日报》与新华社、《新华日报》、新华广播电台采取综合报道和参考报道相结合的方式，通过参考、转发、转载甚至直接援引国内外各种电讯，利用一切有利于中共的积极言论，促进对中共路线、方针、政策的全方位传播，并以毛泽东思想科学理论观点加以分析和评价，不断拓展毛泽东思想大众化形式和内容的重要选择。

可见，上述四个方面构成了《解放日报》推进毛泽东思想大众化不可或缺的前提条件，也在一定程度上推进了中共指导思想大众化的历史进程，保证了毛泽东思想大众化的效果。

三、毛泽东思想大众化的特点

延安时期，毛泽东思想的大众化，既体现了

理论自身运动的规律，也彰显了中共主流传媒的传播旨趣，更体现了二者相结合的特点，主要体现在以下四个方面：

1. **“破”与“立”相结合。**以《解放日报》推进毛泽东思想的大众化，本身就是一个“破”与“立”相统一的过程，在形式、内容上都有扬弃，既体现在对错误思想的批判，更强调对正确思想观念确立。如在宣传大生产运动中，《解放日报》一方面先是对英雄模范典型大加颂扬，集中报道“吴满有运动”、“赵占魁运动”，指出吴满有是“典型的抗战中的模范公民”，是“能够把自己命运跟边区群众的命运”、“把自己的命运跟昨天的土地革命、跟今天的民族抗战紧密结合的先进典型”^①；赵占魁是“始终如一、积极负责、埋头苦干、大公无私、自我牺牲”的模范工人，毛泽东称之为“中国式的斯达汉洛夫”。同时，又言辞激烈的批判“那些只图眼前私利只顾个人需要，力图增加工资，不顾工厂是否可能，甚至与工厂对立，任意浪费资材，采取怠工行为，破坏工厂生产的人”^②。另一方面，《解放日报》又展开对破坏大生产逆流的严加批判，如在宣传“改造二流子运动”中，对那些“嫖赌偷窃，搬弄是非或装神弄鬼、为非作歹”破坏生产的逆流进行深刻揭露，用“劳动光荣”、“偷懒可耻”的新风尚推动懒汉改造和生产发展，并集中宣传其中的成功典型——申长林，一位曾经的二流子在改造之后成为“一位新的榜样”，他“把党的利益放在第一位”、“好劳动人和生产能手”、“和群众有密切联系”、“服从党的组织，遵守党的纪律”，是中共的优秀党员^③。通过正反两面的典型报道，鲜明地传递中共关于发展生产、保障供给的经济总方针思想。《解放日报》“破”字当先，“立”在其中，在其传播过程中，使得毛泽东思想的科学性内容得到证实和伸张，党内外错误思想得以批判和廓清，对正确发挥毛泽东思想的指导作用具有重要意义。

2. **“理”与“情”相结合。**《解放日报》推

^① 《吴满有——模范公民》（社论），《解放日报》1942年5月6日。

^② 《向模范工人赵占魁学习》（社论），《解放日报》1942年9月11日。

^③ 《一位新的榜样》（社论），《解放日报》1943年3月16日。

进毛泽东思想大众化的过程，是党的宣传工作和鼓动工作的统一。前者侧重从理论上把一个问题解释清楚，后者是抓住人所共知的事实，激起群众的感情。^①《解放日报》坚持以理服人和以情动人相结合传播方式，保证了毛泽东思想大众化的效果。如在整风运动中，中共中央宣传部发出《关于延安决定讨论中央决定及毛泽东同志整顿三风报告的决定》，强调一定要学习“二十二个文件”。其中，《关于增强党性的决定》、《关于延安干部学校的决定》等中央文件成为整风运动政策指导方针，规定了整风运动的具体原则、方法；《整顿党的作风》、《反对党八股》等理论文章为整风运动提供了科学的思想理论指南，深刻分析了党内“三风”问题的由来、表现和危害；《在陕甘宁边区参议会上的演说》以及康生的报告等文章，则为整风运动的开展进行了积极的鼓动和宣传，着力解释这是一场伟大的马克思主义教育运动。在其他社会运动中，《解放日报》通过趣味性、情感性的内容诠释和传播毛泽东思想理论内容。一是歌颂各种社会运动和典型人物，艺术化的彰显毛泽东思想精髓。如为宣传“劳武结合”政策，弘扬南泥湾精神，《解放日报》以消息、特写、诗歌、木刻等大量的篇幅介绍了359旅的英雄事迹，还刊登了朱德歌颂南泥湾的诗歌。二是“旁敲侧击”，批判各种错误思想。针对整风运动中党内存在的各种错误思想，《解放日报》刊载了谢觉哉《一得书》，以生动的文笔、独到的见解批判党内存在的各种非无产阶级思想，没有嘲讽和攻击，而是倾注同志感情循循善诱，使读者受到启发，转变错误思想观念。另外，《解放日报》在改版以后加强了战地通讯报道，选取新颖素材，根据事实艺术化、形象化地展现军民的英勇智慧和可歌可泣的战斗精神，如《一个人缴了一个连》、《20个换200个》、《抬棺杀敌》等，生动反映了我军灵活多样的战术。可见，通过《解放日报》的政策理论转达，毛泽东思想得以在中共的政党框架和各根据地的行政框架内不断传达、讨论与学习；通过生动可感的生活化、艺术化信息内容传播，毛泽东思想得以在基层具体化、群众化，二者结合，既实现了有效的理论灌输和理论劝服，又增进了社会各界对毛泽东思想的情感认同。

3. “管”与“用”相结合。在抗战文化背

景下，对于推进毛泽东思想大众化的主流媒介的“管”是坚持毛泽东思想大众化的正确方向和科学内容，“用”是毛泽东思想大众化正确方式方法的具体实施。一方面，中共中央和边区政府一直重视对《解放日报》的领导，强调其“主要任务，就是宣传党的政策，贯彻党的政策”^②，要求贯彻坚强的党性、群众性、战斗性和组织性。按照党的要求，《解放日报》紧紧抓住“三个重大”：一是重大主题——民主、团结、革命。创刊之初，毛泽东就指出，“中国共产党的政策，始终是抗日民族统一战线政策。……我们主张是国共团结，是消灭摩擦，是一个战争”，本报的使命即是“团结全国人民战胜日本帝国主义”。^③二是重大任务——党的建设、游击战争、民主政权建设。《解放日报》贯彻“以我为主”的宣传方针，军事宣传上坚决贯彻党的全面抗战与持久抗战的战略方针，党内宣传上则是围绕思想教育这条主线，而政治宣传则以建立民主新政权为核心。三是重大事件——整风运动、大生产运动、延安文艺座谈会和中共“七大”。1944年，毛泽东在《解放日报》和新华社全体工作人员大会上强调，党报“是组织一切工作的武器，反映军事、政治、经济、文教，又是指挥军事、政治、经济、文教的武器，”这四大事件是《解放日报》“组织”和“反映”的重中之重。另一方面，中共积极倡导和实施“全党办报”，在1942年1月4日中央政治局会议上，毛泽东号召全党重视和利用《解放日报》。为解决《解放日报》稿源问题，党中央专门成立了社论委员会，重要社论由党的领导人撰写。《解放日报》编委会主动联系边区党、政、军各部门，还通过派出特派记者，培养和提高各级通讯员，迅速壮大和锻炼了党的新闻队伍，使得《解放日报》由“清凉山人”办报真正转向全党办报。《解放日报》紧紧抓住改版和报社内部整风的契机，秉承“文风也是党风”思想，提倡内容新、文字新、题材新、角度新和观点新的“五新”文风等。《解放日报》认真贯彻党的指导方针，既联系党的中心

① 《中共中央文件选集》第13册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第128页。

② 《为改造党报的通知》，《解放日报》1942年4月1日。

③ 《毛泽东新闻工作文选》，北京：新华出版社，1983年，第54页。

工作，在宣传报道中充分体现党报的主导性传播旨趣，又在组织管理、工作方法上不断进步，“管”“用”结合，为推动毛泽东思想的大众化提供了正确的政治方向和技术保障。

4. “繁”与“简”相结合。毛泽东思想发展具有阶段性，《解放日报》在推进毛泽东思想大众化的过程中表现出一定的层次性，体现为繁简有别、主次鲜明。如在整风运动中“反对主观主义、倡导实事求是、整顿学风”是《解放日报》整风宣传重点，对于整风运动支流——“抢救失足者运动”中的“逼、供、信”过火斗争等问题基本不做宣传，很少报道。据笔者统计，1942年《解放日报》发表有关倡导“实事求是，一切从实际出发”的文章、杂文、思想漫谈等有百篇之多，力图让全体党员干部从思想上认识到这是马克思主义的一个根本原理，是共产党员最根本的思想和工作方法。其中，《整顿学风党风文风》、《宣传党八股的死刑》、《一定要反省自己》等整风社论有37篇，选登《斯大林论党的布尔什维克化》、《联共党史结束语》等“整风学习参考文件”12篇，开设《党的生活》和《信箱》专栏，刊发徐特立的《我们怎样学习》、《再论我们怎样学习》等“学习方法”34篇，并以大量新闻通讯介绍了中央研究院、自然科学院、文学艺术界、各工厂和学校以及华北、华中等地开展整风学习的情况。《解放日报》反复宣传主观主义、教条主义是反科学的，着重论述实事求是的重要性，尤其是深入解读和发挥毛泽东的《改造我们的学习》和《整顿党的作风》两篇经典论著，如谢觉哉把“理论联系实际、有的放矢”的观点发挥为三个步骤：“弄到箭——学会马列主义的立场、观点、方法；看清靶——研究现状、研究历史；学会射——瞄准靶，手法稳。”^①与此对应，1943年4月3日，中共中央发布《关于继续开展整风运动的决定》，提出对全党干部进行一次认真的组织审查，康生做“抢救失足者”动员报告，掀起“逼、供、信”过火斗争，造成大量冤假错案。党中央及时发现问题，并发出两个党内指示，很快纠正了“抢救运动”的错误，《解放日报》只在9月21日刊登了《延县开展防奸运动》、《绥（德）师（范）失足青年悔过》两则消息。紧密联系党的建设中心任务，认真贯彻中央精神，在繁简得当的宣传策略

背后，充分体现了《解放日报》宣传中“内外有别”的方针，是毛泽东思想大众化中党性原则的重要体现。

当然，《解放日报》在推进毛泽东思想大众化的过程中也存在一些问题。比如，改版之前，《解放日报》脱离中国实际，片面突出国际报道，对党的政策和中心工作宣传不力；整风运动宣传中，政治敏感性不强，1941年5月19日，毛泽东作《改造我们的学习》的报告竟未作报道等，这在一定程度上弱化了毛泽东思想大众化的效果。

四、毛泽东思想大众化的历史作用

理论的目的在于掌握群众，指导实践。以《解放日报》为媒介，推进毛泽东思想广泛大众化于社会的意义，既在于促进理论自身的发展和成熟，又在于指导历史和现实中的各种社会实践。

1. 推进了毛泽东思想理论体系的构建。在《解放日报》所传播的毛泽东思想内容中，以政策性的文献居多，无论是党中央的各种文件、中共领导人的理论著述、理论工作者的学理阐释，还是以新闻消息甚至副刊等形式出现的政策信息，都体现了党的理论的基本诉求，即基于对实践的指导。毛泽东思想的大众化实现了党的理论和实践转换，促成了毛泽东思想从理论到政策，从政策到实践再到理论，从具体理论到理论体系的建构过程，既具体体现在毛泽东思想理论的实践运用、解释发挥和总结提升上，直接体现在上文关于“毛泽东思想”概念和科学体系的论证上，并突出体现在“七大”对中共政策的理论总结上。1945年6月14日，《解放日报》社论总结了“七大”的四个历史标志，即一是确立了建立新民主主义新中国的“人民的路线”，二是制定了人民军事路线的完整体系，三是党的组织路线总结和发挥以及新的党章的制定，四是毛泽东思想被全党一致承认为党的指导思想。上述四点构成了毛泽东思想科学理论体系不可分割的组成部分，是中共指导中国革命实践的政策经验总结和理论升华。以《解放日报》推动毛泽东思想的深入大众化，成为推动毛泽东思想理论发展和体

^① 谢觉哉：《我们应该有的作风》，《解放日报》1942年8月8日。

系完善的重要方式和步骤。

2. 传播了革命实践的指导思想方法。毛泽东思想不是纯粹的思辨的理论,而是具体的方法。《解放日报》把马克思主义理论与中国实际相结合的成果,尤其是体现为毛泽东思想根本思想方法的“实事求是”思想深入贯彻和宣传,并把中共根据这一指导思想所创造的一系列具体工作指导方针广泛传播,在革命实践中发挥了重要指导作用。如《解放日报》着力宣传“惩前毖后治病救人”的党内整风方针,宣传批评和自我批评,刊登了《关于批评方法问题的研究》、《批评与被批评者应采取的态度》、《自我批评从何着手》、《以思想革命来纪念抗战五周年》、《粗枝大叶自以为是的主观主义作风是党性不纯的第一个表现》等文章,从动机、表现、态度、方法等多方面展开分析和引导,清算王明的“残酷斗争、无情打击”的错误,既要弄清党内错误思想的根源,逐步取得思想认识上的统一,提出努力方向,又要团结同志,实现从“轻视理论,凭经验办事,到重视理论、努力提高学用一致”的学习观念的转变,“从钦差大臣到小学生”的工作作风的转变^①,以及“从学院到实际”的文风的转变^②。除此之外,如“有理有利有节”的斗争方针,“集中优势兵力各个击破”的游击方针,“发展进步势力、争取中间势力、孤立顽固势力”的统战方针等,都成功地指导了中共各个领域的革命实践。

3. 促进了全党思想理论的高度统一。《解放日报》是党的“喉舌”,是组织武装斗争、统一战线、党的建设的武器和工具,也是统一全党思想理论的“旗帜”。自1940年毛泽东提出“发展进步势力,争取中间势力,反对和孤立顽固势力”以来,国共摩擦不断,国际形势风云变幻,《解放日报》在宣传报道中坚持“又联合又斗争”的策略,宣传抗日民主统一战线,并适时提出建立反法西斯国际统一战线的主张,把全党的思想认识统一到“利用矛盾、争取多数、反对少数、各个击破”的策略思想上来,努力造成中国革命胜利的组织条件和力量保证。从1942年开始,《解放日报》深入传播了中共按照整顿学风反对主观主义、整顿党风反对宗派主义、整顿文风反对党八股三个内容,党的高级干部整风、全党整风、总结历史经验三个阶段开展马克思主义

整风运动,从思想方法的高度对党内“左”、右倾错误思想进行的深刻总结。1943年和1946年,《解放日报》分别组织了抗日战争六周年军事总结和解放军将领纵论战局谈话,把游击战提高到了战略地位,系统总结了人民军事路线和人民战争理论,使中国革命战争得以在科学的军事思想和理论指导下不断走向胜利。以《解放日报》推进毛泽东思想的大众化,加深了全党对党的三大法宝的认识,促进了全党在思想上、政治上的统一和行动上的一致,为夺取革命胜利奠定了思想理论基础。

4. 提供了马克思主义大众化历史经验。党的十七大报告要求,开展中国特色社会主义理论体系宣传普及活动,推动当代中国马克思主义大众化。《解放日报》推进毛泽东思想大众化的过程也是一个社会传播乃至社会化的过程,即是毛泽东思想由抽象到具体、由深奥到通俗、由被少数人理解掌握到被广大群众理解掌握的过程。尽管毛泽东思想与当代中国化马克思主义在时代条件、理论内容、价值目标等方面存在一定差异,但《解放日报》推进毛泽东思想大众化的实践经验,对于中国特色社会主义理论体系大众化的观念创新、内容创新、形式创新、方法创新、手段创新仍具有重要参考价值。比如,以“全党办报”的理念营造大众化的氛围并拓展大众化渠道,以“领袖传播”的方式引导大众化的正确方向,以“组织传播和大众传播相结合”的方式拓宽大众化的路径,以“典型化传播”的方式增强大众化的效果,以“政治第一、技术第二”的标准衡量大众化的手段,以理论传播和实践资讯传播相结合的方式丰富大众化的内容,以“五新”文风和“上天入地一线穿”方法革新舆论宣传思路等。

总之,延安时期毛泽东思想的大众化,不是一个片面的线性过程,而是一个发展的过程,应置之于中国革命的历史进程和中共的历史发展进程中综合考察,深入探究其历史缘由、基本前提、经验教训和历史作用,并根据社会实践的变迁和党的理论创新,不断探究中国化马克思主义的大众化规律,以期积极影响中共历史的发展。

(责任编辑 欣彦)

① 郭林:《从钦差大臣变小学生》,《解放日报》1942年6月1日。

② 魏东明:《从学院到实际》,《解放日报》1942年6月2日。

中国文艺的现代转型*

——毛泽东文艺思想的奠基性意义

罗嗣亮 黄寿松**

【摘要】毛泽东文艺思想及其实践确立了大众化的价值品格,实现了文艺由私人活动到公共事业的转变,并高扬了民主和科学的精神,对中国文艺发展具有深刻的现代转型意义。同时,毛泽东实现了民族化对文艺发展的有效规范,使中国文学艺术在实现现代转型的同时依然保留鲜明的民族风格。当然,文学艺术在毛泽东时代发生的深刻转型,并不意味着现代化的完成。

【关键词】毛泽东文艺思想;中国文艺;现代转型

中图分类号: B821 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)04-0067-08

文艺的“毛泽东时代”(1942-1976)是一个充满争议的时代。一方面,正是这一时代,中国文艺发生了翻天覆地的变化;另一方面,特别是毛泽东时代的后十年,中国文艺在“革命”的旗下遭到摧残,演绎了二十世纪文艺史上百花凋零的悲剧。在以现代化的视角考察中国近现代史时,必然涉及到如何看待毛泽东时代的文艺现代化问题,更进一步,又必然涉及到如何看待毛泽东文艺思想与中国文艺的现代转型问题,这也是总体考察毛泽东时代的文艺史和反思毛泽东文艺思想时无法逃避的任务。有的学者认为,包括毛泽东时代在内的五四以后半个世纪,“中国文学主潮不仅没有走向现代,反而后退了”;另有学者认为,建国后十七年的文学不属于现代文学,只能称作“新古典主义”的文学。这样的观点尽管没有直接针对毛泽东文艺思想本身,但显然潜在地否定了毛泽东文艺思想之于中国文艺的现代转型意义。而在笔者看来,作为中国社会主义文艺事业的奠基者,毛泽东的理论和实践大大地推动了中国文艺的现代转型。

一、大众化价值品格的确立

中国的文学艺术有着悠久的历史。但是,正如毛泽东所说的,“中国历来只是地主有文化,

农民没有文化。”^①总体而言,中国文艺的精英传统和民间传统对比相当悬殊。几千年历史所流传下来的文学艺术遗产,大多数属于精英文化、雅文化,民间文化、俗文化只占很小的比重。单就文学来说,尤其如此。茅盾先生早在四十年代初期即已指出,在中国汗牛充栋的文学遗产中,几乎百分之九十九是维护上层阶级利益、或者作者心中顶多有一个“曳尾泥中”的小我的文学,而只有百分之一的文学或多或少代表了极大多数人民大众的利益。^②可以说,中国传统文艺中的绝大多数,都是为士大夫阶层服务的,是流行于狭隘的文人官僚圈子的“小众”文艺。这种文艺表现出强烈的精英特征。

从表现对象来看,精英是传统文艺大书特书的对象,与此形成鲜明对照的是,普通民众难以成为文艺作品的主人公,尤其是正面主人公。

事实上,整个中国古代的文化和知识系统,基本上都是为统治阶级服务的。“任何一个时代的统治思想始终都只不过是统治阶级的思想。”^③这一点在中国古代文化史中得到了有力的印证。梁启超曾尖锐地批判中国历朝史不过是记述君臣言行的“君史”,至于记述整个国家发展的“国史”,和记述民众生活变迁的“民史”,则几乎没有。以致廿四史不过是“廿四家谱”。这种记史方式,使得中国“君权日益尊,民权日益

* 本文系广东省学科专项资金建设项目(育苗工程)“马克思主义与儒学关系九十年学术史研究”的阶段性成果。

** 作者简介:罗嗣亮,哲学博士,(广州510275)中山大学教育学院博士后。黄寿松,哲学博士,中山大学教育学院讲师。

① 《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社,1991年,第39页。

② 茅盾:《论如何学习文学的民族形式》,《中国文化》1940年第5期。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第292页。

衰”。^① 严复也批判中国历朝史使人们“知有一人而不知有亿兆”。^②

具体到文艺领域来说,虽然不能说中国古代文艺是描写君臣的,但可以说绝大多数都是描写上层精英的。通观近代以前的漫长封建时代,除了民间文学及少数具有一定人民性的作家文学外,基本属于表现帝王将相、才子佳人的文学。^③ 少年毛泽东曾敏锐地看到,中国古代传奇小说的主要人物都是武将、文官、书生,没有一个农民做主人公。不仅小说如此,古典戏曲特别是京剧忽视下层民众、丑化下层民众的现象更为突出,如下层民众往往是跑龙套的,插科打诨的,被涂上白鼻梁的。而对于文化程度不高的农民来说,戏曲比小说更具有影响力。在漫长的历史时期,即使在农村的土台子上,演出的故事几乎千篇一律是远离农民、排斥农民的故事。然而,由于统治阶级的文化专制,农民不得不服从于他们的文化权威。古典戏曲在给予农民一定的娱乐的同时,更多地完成了它作为封建教化的使命。^④ 当然,古代艺术作品也并不是没有以下层民众为主人公的,如在诗歌方面,古代诗人也写作了不少悯农诗,但是,诗人往往只是站在自己的文人立场上,给予下层民众一种俯视性的有限同情。这些艺术作品体现了一定的人民性,但仍然摆脱不了内在的精英情结。

民众不能成为文艺表现对象,其主要原因正在于民众本身不具有文艺创作的主体地位。尽管历史上也有不少民歌,但这些民歌与数不胜数的人文诗相比,只是九牛一毛。中国四大名著中的三大名著,都是在民间话本的基础上形成的,但这些民间的创作者无法留下他们的名字,实际上他们的创作主体地位并没有得到尊重。相对于文人来说,草根文艺家的主体地位主要体现在表演方面。但是,即使他们在表演方面有很高的天赋,统治阶级往往也不承认他们的主体地位,说书先生、戏子等历来都被视为下等公民。

与此相联系的是,民众的文艺接受状况极为落后。中国传统文艺除话本小说、戏曲等少数文艺形态外,大部分的文艺作品,在其生产之初,就从没有将一般民众设定为接受对象。当然,这也与传统文艺如诗、文、文人画等的私人特征有关。话本小说、戏曲的主要接受对象虽然是人民群众,但主要是市民,广大农民群体的文艺接受

状况是极为贫乏的,甚至终年与文艺无缘。

出于面向大众的需要,晚明以迄近代,高雅文学出现出了某些“向俗”的趋向。^⑤ 但真正在较大程度上改变中国文艺的精英特征,则要从“五四”新文化运动算起。胡适所主张的白话文运动、陈独秀的“国民文学”和周作人的“平民文学”口号,都是为实现贵族文艺向平民文艺转变的努力。可是,正如毛泽东所说的,“这个文化运动,当时还没有可能普及到工农群众中去。它提出了‘平民文学’口号,但是当时的所谓‘平民’,实际上还只能限于城市小资产阶级与资产阶级的知识分子,即所谓市民阶级。”^⑥ 三十年代的文艺大众化运动力图超越“五四”新文艺运动,并响亮地提出了文艺“大众化”的口号,但仍然限于理论探讨,在实践上并没有太大的成绩。由于知识分子与大众之间的鸿沟依然清晰地存在,文艺大众化的可能性远未真正具备。

毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的发表及其精神的贯彻实践,标志着中国文艺从精英文艺向大众文艺的转型。《讲话》鲜明地提出了文艺“为什么人”的问题,要求文艺工作者走进民众,和工农兵相结合,作革命的螺丝钉,帮助民众开展文艺普及运动。在当时的革命战争条件下,毛泽东迫切希望通过文艺发动文化水平极低的民众,因此,将文艺普及作为突出的口号,这当然存在着一定的政治权宜因素。但是,希望文艺为广大人民群众服务,希望文艺成为广大人民群众生活中的一部分,希望文艺工作者和人民群众之间建立起良好的互动关系,则是毛泽东终生的文艺理想。毛泽东将文学艺术从狭隘的知识人圈子拉到广大人民群众中来,彻底确立了中文

① 梁启超:《西学书目表后序》,《梁启超选集》,第38页。

② 严复:《辟韩》,《严复集》,中华书局,1986年,第34页。

③ 张炯:《论20世纪的中国革命与中国文学》,《张炯文集》,上海辞书出版社,2005年,第239页。

④ 丁玲的小说《太阳照在桑干河上》中,就描写了一个酷爱戏曲唱本的老农,在这种戏曲的教化下,他常常服从权威,却看不起没有身份地位的人。

⑤ 陈伯海:《近四百年中国文学思潮史》,东方出版中心,1997年,第33页。

⑥ 毛泽东:《新民主主义的政治与新民主主义的文化》,《中国文化》1940年创刊号。

艺的大众化价值品格。这主要表现在：

其一，民众成为文艺的价值主体。在中国历史上，文人的创作占据了文艺创作的主流。尽管文人在其创作中也流露出一定的忧民情怀，但他们主要还是借文艺表达自己的思想和情绪。这些文艺作品从来就不是为民众的，不是为他们写作的，也没有将他们作为潜在的接受者。“五四”以后的新文艺，虽然努力向平民化的方向前进，但其知识分子立场仍然非常明显。^① 三十年代的“左翼”文艺在主观上是为大众的，但由于文艺知识分子与大众的隔离，其“大众化”的文艺作品事实上无法为大众服务。而在毛泽东看来，无产阶级的文艺应该是真正为人民的、为工农兵大众的，应该为他们创作，为他们所利用。正如有的学者所指出的，毛泽东《讲话》的发表，使“人民文学”“成为了一个中心的概念”^②。

其二，民众成为文艺的表现主体。中国文艺在一开始并不拒绝表现下层民众，如被历代奉为经典的《诗经》中，就有不少表现民众的风诗。但在后来的发展过程中，文学艺术逐渐远离民众，几乎成为上层阶级的专利，再加上封建主义的历史观对一般民众历史主体地位的掩盖和抹杀，从而，在文艺作品中越来越难以看到一般民众的形象，特别是其正面形象。毛泽东力图改变这种长期存在的文艺只表现少数人而不表现多数人的不正常现象。在看了京剧《逼上梁山》后，毛泽东欣喜不已，他在致编导者的信中说：“历史是人民创造的，但在旧戏舞台上（在一切离开人民的旧文学旧艺术上）人民却成了渣滓，由老爷太太少爷小姐们统治着舞台，这种历史的颠倒，现在由你们再颠倒过来，恢复了历史的面目”。^③

其三，民众成为重要的文艺实践主体。历史上，由于文艺活动限于文人和官僚的圈子，再加上底层民众文化水平极低，文艺欣赏和普及根本不可能，中国底层民众无法充分获得文艺实践的权利。直到二十世纪上半叶，这一局面并未得到改善。毛泽东提出：文艺应该为工农兵服务，“所谓普及，也就是向工农兵普及，所谓提高，也就是从工农兵提高。”^④ 只有边普及边提高，才有可能使人民大众具备参与文艺实践的能力，并保证他们参与文艺实践权利的实现。毛泽东希望，民众不仅可以作为文艺理所当然的接受者，还应该成为创作者和批评者。成为创作者，便能

自由自在地为自己而创作；成为批评者，便能促进文艺更好地为人民大众服务。

毛泽东不仅在理论上实现了上述转变，还在实践上努力将这些转变体现在整个文艺生产和消费过程中。在毛泽东的号召下，许多作家、诗人、美术家和音乐家、戏剧和电影工作者，深入工厂、矿山和农村，认真实践为工农兵的文艺方向。他们在感情上与民众不断接近，并逐渐树立起为群众而创作和表演的信念。从延安时期开始，毛泽东就对努力表现民众的新文艺作品予以热情赞扬。在毛泽东的鼓舞下，新文艺作品中的民众形象越来越多，越来越光辉，越来越高大。民众在文艺作品中的地位超过了历史上的任何时期。文艺上的这一变化事实上促进了现实生活中民众主体意识的增强和精神境界的提升，民众意识到自己的行为可以进入文学作品，“可以像古代英雄豪杰那样被人传唱，从而产生一种前所未有的自豪感”。^⑤ 在毛泽东时代，文艺普及的成绩是显著的。遍及城乡的文工团和电影放映队，尽管带有政治宣传性质，但毕竟为文化层次普遍很低的民众提供了重要的精神食粮。从大跃进时期开始，民众越来越多地参与到文艺创作甚至文艺批评活动中来。

二、文艺由私人活动到公共事业的转变

中国传统文学艺术基本上是私人的。文学写作和艺术创作往往都是文学艺术家们自发进行的。当然，也有官方主持的大型艺术工程，如某些建筑名胜等，但大体上，尤其是具体到文学上来说，更多是个人言志言情的私人创作。传统文

① 有学者敏锐地看到，以阿Q为代表的现代农民形象主要不是作家从现实主义真实性角度出发塑造出来的，而是知识分子根据自身的逻辑想象出来的。参见张均：《中国现代文学与儒家传统（1917-1976）》，岳麓书社，2007年，第240-260页。

② 旷新年：《人民文学：未完成的历史建构》，《文艺理论与批评》2005年第6期。

③ 《给杨绍莹、齐燕铭的信》，《毛泽东文集》第3卷，人民出版社，1996年，第88页。

④ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《解放日报》1943年10月19日。

⑤ 张鸣：《乡村社会权力和文化结构的变迁（1905-1953）》，广西人民出版社，2001年，第215页。

人的作品中也不乏充满爱国情怀之作，但这往往是从其私人体验的角度创作的。就官方主持的大型艺术工程来说，其主要目的在于宗教祭祀、制造名胜、纪念某事某人等，而很少将文艺创作与经济、政治等直接联系起来。除了御用文人外，一般艺术家的创作与当朝政治之间距离遥远。尽管中国传统中一直有“文以载道”的观念，然而，虽然文人主动将文学与儒家教化联系起来（如陆游），但这并不能改变其作品的私人性质。总体来说，中国传统文艺是私人性的，其与主流意识形态的结合并不是自觉的。

中国传统文学艺术基本上也是业余的。儒家思想中的“学而优则仕”的文人理想，和“仕、农、工、商”的身份秩序，使得文学艺术处于边缘化的地位。《诗经》尽管被作为经典，但是在传统社会，其道德教化意义和文化教育意义远胜于文学艺术上的意义。传统文人中的诗人、画家很少主动地将文学艺术作为自己的职业，因为一旦这样，他们就会沦落为“工”的身份，即文学写手和艺术匠人。在穷困潦倒之时，他们也可能将自己的作品出售，但很少希望靠出卖作品谋生。因此，在传统社会，作为专业分工的文学和艺术尚未真正出现。以明朝著名画家董其昌为例，这位推崇“南宗”文人画的领袖人物，尽管在书画艺术及其品鉴方面都达到了很高的成就，但是他最为看重的还是自己的“官僚”身份，对他来说，书法、绘画等充其量也只是“其余事耳”。^①

近代以来，长期存在的文学艺术创作与公共利益分离的现象受到了批评，如梁启超在《夏威夷游记》中就抨击旧体诗词曲都是“陈设之古玩”。梁启超曾大力提倡过政治小说，不过，当时还远远未能达到从整体上将文学艺术与公共利益联系起来的条件，其根本原因，就在于缺少政治上的支持。这一原因在三十年代“左联”发动的文艺大众化运动中，被鲁迅清醒地意识到了：文艺大众化的“大规模的设施，就必须政治之力的帮助，一条腿是走不成路的”。^②从1942年开始的毛泽东文艺时代，文艺借助政治上的有利条件，极大地改变了这种私人性和业余性质，成为中国共产党所领导的文化事业的重要组成部分。

首先，文艺规划和管理成为政权的重要事务。不仅毛泽东本人亲自撰写了《在延安文艺座谈会上的讲话》等指导性文献，并发表了与文艺

问题相关的许多重要讲话，题写了大量文艺刊物刊名，并为许多文艺家题词，与他们进行书信交往，他还要求省委书记“亲手”抓文艺^③，多次建议省委书记“学点文学”^④；在文革时期，更让军队介入文艺事务。不唯如此，毛泽东还亲自创建了新中国的文艺领导机构。建国以后，中宣部设立了文艺处，政府部门中设置了管理文艺事业的专门机构（文化部），文艺事业的发展被列入国家和地方政权的发展规划。党和国家还通过群众性团体如文联、作协等，将文艺工作者组织起来。党的宣传部门和文化部对文艺刊物和文艺著作的出版，进行着思想政治上和业务上的管理。

其次，文艺工作者在组织上隶属于一定的国家单位，创作的私人特征淡化。建国以后，单位制度和户籍制度是当代中国的重要社会制度，文学家和艺术家们也被纳入这样的制度。按照通行的干部、工人和农民的三类划分，文学家和艺术家属于干部编制。新中国成立之初，国家实行将知识分子“包下来”的政策，除巴金、老舍、张恨水等少数作家仍以稿费和版税生活以外，大部分作家都接受了供给制，依靠文学市场写作的方式几乎不再存在。^⑤尽管与工资制度并存的还有稿费制度，但是稿费完全不是鼓励市场化的私人写作，而是对政治待遇的一种补充。在文艺创作方面，由于在组织上隶属于集体，且因为意识形态的原因，文艺知识分子的创作已经不再具有二十世纪上半叶期间的突出的私人特征。

再次，文艺活动打破文人圈子的藩篱，成为民众日常生活的一部分，主流意识形态话语借助文学艺术进入普通民众的日常生活。延安时期，文艺普及是毛泽东一再强调的文艺发展主题。建国以后，中国传统中一直存在的文学艺术和普通

① [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社，2000年，序言第10页及正文第18页。

② 鲁迅：《文艺的大众化》，《鲁迅全集》第7卷，人民文学出版社，1981年，第349-350页。

③ 《在文学艺术界开展整风运动》，《毛泽东文集》第6卷，人民出版社，1999年，第188页。

④ 1958年1月16日在南宁会议上的讲话，参见宋贵仑：《毛泽东与中国文艺》，人民文学出版社，1993年，第286页；《工作方法六十条（草案）》，《毛泽东文集》第7卷，人民出版社，1999年，第359页。

⑤ 王本朝：《中国当代文学制度研究》，新星出版社，2007年，第82页。

老百姓隔离的现象得到彻底改变。通过免费或票价极低的电影放映，以及文工团的义务演出等，民众充分享受了文艺接受者的权利。不仅如此，国家还鼓励群众性的歌咏运动，以及墙报、壁画等群众性的创作，以此充分发挥劳动人民的创作热情，丰富其精神生活。大跃进时期，甚至出现了“家家诗歌户户画，人人都是艺术家”^①的奇特的文艺口号和实践，和以亿万为单位的新民歌创作高潮。

文学艺术由私人活动到公共事业的转变，至少有这样的积极意义：

第一，文学艺术的精神品格得到提升，题材内容得到拓展。随着封建社会的衰落，到晚清时期，谴责小说、黑幕小说和鸳鸯蝴蝶派小说占据文坛，儒家的伦理道德和政治理想已难以支撑起文学艺术的价值体系。源自辛亥革命和五四运动的“革命”精神，给二十世纪的文学艺术带来了新的气象，特别是随着马克思主义的传播，共产主义的革命精神、人类解放的宏大理想进入文学艺术，使其在精神品格上得到极大的提升。在毛泽东领导革命文艺和社会主义文艺的过程中，文学艺术完全超越了个人活动的意义，成为革命事业或国家事业的一部分，体现了反抗压迫、追求理想的奋发精神，张扬了人民群众的可贵精神品格。

不仅如此，文艺由私人活动到公共事业的转变，也使得文学艺术从表现个人生活的狭小视界中走出来，将广阔的社会生活作为其题材和内容。在毛泽东的号召下，许多文学艺术工作者深入农村、工厂和前线，创作了大量优秀的农村题材、工业题材和战争题材的作品，从而，丰富的社会生活在文艺作品中得到了较为充分的反映。文艺从私人活动到革命事业和国家事业的转变，使吟风弄月、自娱自乐的旧有观念，被反映社会生活和人民生活的时代要求所代替，无论在反映现实的广度还是深度上，新的文艺都大大超越了旧的文艺。

第二，文艺发展突破了传统社会的私人 and 业余写作的缓慢发展阶段，进入国家领导下的有计划的大规模的发展阶段。在毛泽东时代，文艺发展的国家计划性相当明显，如电影拍摄的数量，除开建国初期的恢复发展阶段和大跃进时期，基本上都保持在每年二三十部左右的规模。^②国家

对文艺发展的管理，使文艺与国家的其他各项事业配合起来，有力地促进了其他各项事业的发展。

第三，不仅文艺工作者的地位得到提高，生活得到保障，而且人民群众的文艺生活也得到重视和保障。建国以后，文艺知识分子无论从政治身份上还是从物质生活上，都得到了提高。过去，许多没有固定工作的作家常要独自为生计奔波，他们往往沦为文化商人。而如梅兰芳等著名京剧演员，尽管才艺卓绝，却没有政治地位。建国以后，文学家和艺术家获得了干部身份，不仅如此，他们还能靠自己的劳动得到可观的工资和稿费等其他收入。^③文学艺术作为一项公共事业，必然要为国家的主人——人民群众服务。建国后，专业文艺团体被要求“必须克服那种奢华、浮夸、崇尚形式、脱离群众的作风，应该发扬艰苦朴素密切联系群众的作风，经常到工农兵群众中去进行工作，并且热心地担负起辅导群众文艺活动的任务。”^④电影放映队、群众艺术馆、文工团、文化工作队等在文艺普及方面发挥了重要作用，群众业余的文艺娱乐活动也得到相当的重视。

文学艺术由私人活动到公共事业的转变，并不意味着其私人空间的合法性丧失，而是对传统文艺忽视群体经验及远离公共生活的趋势的扭转。这一转变，不仅奠定了中国文艺的社会主义性质基础，而且大大加快了文艺的现代化进程，使其在很大程度上摆脱了传统文艺的束缚，

① 段景礼：《户县农民画沉浮录》，河南大学出版社，2005年，第1页。

② 1949年拍摄故事片6部，1950年39部，1951年12部，1952年5部，1953年7部，1954年14部，1955年22部，1956年31部，1957年30部，1958年96部，1959年65部，1960年47部，1961年19部，1962年22部，1963年27部，1964年22部，1965年24部，1966年5部。参见徐缉熙：《文学运动纪事》，丁景唐主编：《中国新文学大系》第19集，上海文艺出版社，1997年，第792-854页。

③ 如五六十年代的青年作家刘绍棠，仅靠稿费就能养家。1957年以前，他的小说稿酬每千字为15或18元，另有定额。光是《青枝绿叶》等四本书，就收入一万七八千元。存入银行每年可收入利息2000元左右，平均每月160多元，相当于一个12级干部的工资。参见刘绍棠：《往事不堪回首》，载牛汉、邓九平主编：《荆棘路——记忆中的反右派运动》，经济日报出版社，1998年，第324-325页。

④ 《文化部关于一九五六年文化工作的基本总结和一九五七年方针任务的报告》，中华人民共和国文化部办公厅编印：《文化工作文件资料汇编》（一）（1949-1959），内部资料，1982年，第45页。

朝着社会主义的现代化方向迈进。

三、民主和科学精神的高扬

中国古代的文学艺术家们为现代中国人留下了宝贵的遗产，但是，其中也包含着不少陈腐落后和非科学的因素。如小说，正如毛泽东所说的，“外国是后起之秀，我们落后了。”^①中国章回小说尽管创造了不少经典，但是那种陈旧的套路显然不符合现代时代的需要。古典诗词是中国文学瑰宝，但是，如果不加以改革，在现代社会就不可能继续发展。为人民群众所喜爱的传统戏曲，既包含着优秀的文化遗产，又夹杂着不少封建糟粕，如愚忠愚孝观念、迷信思想等。从总体上来说，由于陈腐落后因素和非科学因素的存在，中国传统文学艺术离现代化文艺的距离相当遥远。

在《新民主主义论》中，毛泽东将“科学的”、“大众的”作为新文化的重要特征，在他的理解中，“大众的”，就是民主的、符合马克思主义精神的，“科学的”，则是进步的、符合现代科学精神的。在新中国的文艺建设中，毛泽东一直牢牢把握着民主和科学的原则。

毛泽东终生不遗余力地追求在文学艺术中树立马克思主义的民主观念。从延安时期开始，他就对改造传统戏曲寄予厚望，一旦文艺工作者们有所进步，即给予肯定和赞扬。对于以工农兵为正面主人公的小说等艺术作品，他也给予过热情赞扬。他终生希望改变传统文学艺术完全忽视或歪曲底层民众的事实，在传统艺术的基础上，产生出符合马克思主义民主观念的新文艺。基于民主和平等的价值诉求，毛泽东大力倡导妇女解放。他的妇女解放思想，实际上也反映到了当时的艺术作品中，其中最为重要的表现即为诸多光辉妇女形象的涌现，如江姐、方海珍、柯湘等。

在文艺理论方面，毛泽东对生活和实践的强调极大地改变了文艺的生产方式。在中国传统艺术中，诗、词等抒情艺术较为发达，而在叙事艺术方面，则相对落后。这与传统艺术创作重内省不重生活实践是有关的。除《红楼梦》、《金瓶梅》等不多的经典作品外，传统小说多为传奇、神话故事、历史故事、公案等在非直接生活体验基础上创作的作品。一直到近代，这种倾向并没

有得到真正的改变，如有的文艺家竟然在报纸上刊登启事，希望提供故事以便进行创作。在《讲话》中，毛泽东要求，革命文艺家“必须到群众中去，必须长期地无条件地全身心地到工农兵群众中去，到火热的斗争中去，到唯一的最广大最丰富的源泉中去”^②，在深入生活的基础上进行创作。毛泽东对生活和实践的强调，一方面使文艺家们摆脱了脱离实践、主观臆断、陈陈相因的机械创作模式，一方面也使文艺家们更好地与工农兵相结合，创作出具有马克思主义民主精神的作品。

从建国前起，中国共产党就开始了对传统戏曲的改造，其中有严重封建迷信思想、陈腐落后思想的剧目被禁止或进行科学化改造。建国后，这一做法得到延续。尽管建国后的许多艺术作品以战争为题材，但暴力和恐怖场景是不被允许的，这当然有政治上的考虑，但同时也是文艺文明化、现代化的表现。晚年毛泽东还曾两次就裸体画事件作出批示，他认为禁止画裸体模特的思想是“封建思想”^③，并认为“画画是科学”。^④显然，毛泽东希望中国文艺受到更多科学精神的滋养。

在艺术形式、艺术风格方面，毛泽东一直鼓励创新、强调多元化。在文学艺术从传统向现代转型的过程中，必然会发生对经典风格的偏离。如果害怕经典风格走样，害怕外国文艺破坏本国传统艺术，就永远不能实现文学艺术的现代化。从政治层面来看，毛泽东始终强调文艺为工农兵服务的方向，文艺在思想上的多元化受到严格限制，但是如果撇开政治，从纯粹艺术层面来说，他一直是重视“百花齐放”的。他甚至说：“为群众所欢迎的标新立异，越多越好，不要雷同。”^⑤以这样的精神为指导，文学艺术在艺术方面进行了许多大胆探索，如“三结合写作”，“诗配画”、“赛诗会”、“纪录性故事片”、漫画交响组曲等，都是大胆的甚至“先锋”性的美学

^{①⑤} 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文集》第7卷，人民出版社，1999年，第81页；第80页。

^② 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《解放日报》1943年10月19日。

^③ 《关于绘画、雕塑使用模特问题》，《建国以来毛泽东文稿》第11册，中央文献出版社，1996年，第399页。

^④ 《对张际春关于美术学院使用模特儿问题来信的批语》，《建国以来毛泽东文稿》第12册，中央文献出版社，1998年，第391-392页。

实验。^①当然，这些实验并不是“小众”的，而是大众的。

毛泽东文艺思想及其实践在以上三个方面的贡献，对于中国文艺的现代转型具有深刻的意义，同时也为社会主义的现代文艺奠定了坚实的基础。但是，毛泽东所理解的文艺现代化并不是对西方的简单趋附，在他这里，文艺现代化不能离开文艺民族化的规范。

四、民族化对文艺发展的有效规范

“五四”新文化运动是对传统文艺的一次颠覆性的革命，其锋芒指向传统文艺的致命缺陷，将传统文艺现代化的问题凸现在人们面前。然而，传统文艺中是否存在着现代化的可能性，或者说，传统文艺是否可以内源地生出现代化的因子？在“五四”文化革命的前驱们看来，这是不可能的。如在语言方面，由文言文向白话文的革命，尽管利用了古代白话，但古代白话的词语远不足以表达现代化过程中出现的新事物。于是，只能从国外借鉴某些词汇，并借鉴欧洲的语法，以成就新式的白话文。与经济和政治的现代化一样，文艺的现代化不能离开世界现代化发展的大背景。

不过，由于“五四”文艺革命者对传统文艺的极度失望，在中西文艺的鲜明对比下，他们很容易得出下面的结论：中国的就是传统的，西方的就是现代的。中国的就“百事不如人”，而西方的一切几乎都是进步的。在对待传统文艺时，文艺革命者更多地看到了它的落后一面，忽视了其中的优秀遗产。而在引进西方的新思想和新文化时，由于缺少和中国民众及中国文化的结合，始终停留在学院和上层社会的狭小圈子里。新文艺的浓重的欧化特征，使得它们无法走进普罗大众，从而无法完成文艺革命者改造社会和人生的伟大抱负。

而在毛泽东看来，新文艺首先就是“民族的”新文艺。作为一个经济上和文化上“一穷二白”的国家，中国的现代化进程只能在与先进国家的交流之中推进。但是，就文化而言，其现代化进程要比经济现代化复杂得多。如果无视民族文化的根基，从西方引进的现代文化资源就无法在中国生根，最终只能胎死腹中。因此，文艺的现代化必须是在传统文化基础之上的现代化，而

不是“推倒重来”。而传统文化基础之于文艺现代化的重要意义之一，就在于其长期以来所形成的民族精神和风格的延续性。无疑，在毛泽东这里，新文艺在获得新的内容和形式的同时，必须不能失去民族的独立风格，而应当发展出一种综合现代与传统的“中国现代的”风格。^③

民族风格是与一个民族的思维、习惯等结合在一起，离开了民族主体，就不可能塑造民族风格。它与民族艺术的独特形式紧密相联。但是，正如别林斯基所言，“每一民族的民族性秘密不在于那个民族的服装和烹调，而在于它理解事物的方式。”^②因此，要塑造“中国现代的”民族风格，不仅要有人民群众喜闻乐见的民族形式，更需要刻画出民族的性格和精神。为了做到这一点，除了要抓住现实生活这一基本源头之外，还需要学习古代的文艺经典，并从人民的生活中发掘活生生的口头遗产，加以批判地继承和吸收；同时，又应自觉地剔除其中的迷信、专制、低级趣味的思想意识和落后的艺术形式。

与此同时，外国的文艺遗产也应当批判地继承。所谓民族风格，并不是僵化不变的。世界上所有民族都在融合和生成之中，民族文化也是如此。文艺的民族风格如果不接受外国风格的影响，就可能面临墨守成规从而失去生命力的危险。由于社会的发展和进步，旧的风格如果不得到革新和发展，就可能为本民族人民所抛弃。在民族风格中掺杂一些外国风格，并不会完全改变本民族的风格。事实上，外国风格来到中国，都会经过中国人的文化过滤，并不会完全保持原样。不过，外国文艺中某些不适合中国的因素、不健康的因素，都应该经过批判的选择。生吞活剥的吸收外国的文艺遗产，不仅难以被中国人消化，可能还会有害。

毛泽东认为，应该对中西民族文艺进行融合，从而创造出新的现代民族风格。中国的文艺和西方的文艺“应该交配起来，有机地结合”^③，它们结合的产物将继承二者的优点，从而实现对中国传统文艺和西方文艺的超越。由于中华民族

^① 洪子诚：《问题与方法》，三联书店，2002年，第67页。

^② [俄] 别林斯基：《别林斯基论文学》，新文艺出版社，1958年，第87页。

^③ 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文集》第7卷，第83页。

的传统文艺有着悠久的历史，并且已经和中国人民结下了鱼水之情，首先应当继承的还是人民大众喜闻乐见的本国文艺遗产。当然，这并不是说中国文艺不应当积极地走向世界。以现实生活为源泉，以现代化为导向，以民族化为规范，以创造出中国现代的民族风格为目标，这可以说是毛泽东关于文艺民族化和现代化的基本观点。

在毛泽东的指引下，中国新文艺扭转了重视外国轻视中国的偏向，朝着中国式的现代化目标迈进。从延安时期开始，新文艺的代表作中有许多便具有鲜明的民族特征。赵树理小说的评书体形式、周立波小说里地道的东北方言、革命现代戏对京剧艺术的继承等都是典型代表。许多文艺家吸收外国文艺的优秀成分，与中国的民族文化相结合，创作了中西结合的文艺经典。丁玲的小说《太阳照在桑干河上》、冼星海的乐曲《黄河大合唱》、贺敬之等的新歌剧《白毛女》、现代舞剧《红色娘子军》等都是这样的经典之作。

文学艺术在毛泽东时代发生了深刻的转型，

但这并不意味着现代化的完成。在大众化方面，文学艺术改变了几千年的精英倾向，但从工人、农民中产生出大批的文艺家来，这一目标在实际中并不能很快实现。在现代化方面，建国之后，在缺少同西方文艺直接交流的情况下，中国文艺的现代化进程受到了一定程度的影响。文艺工作作为公共事业，是当代文艺的荣幸，但也曾因过于政治化、组织化而在发展上受到一定限制。文艺需要科学精神的滋润。但是，科学世界观与文艺创作的关系曾被强调得过于突出，因而在一定程度上限制了现实主义原则的恰当运用。尽管这其中的许多不足在新时期都得到了很好的矫正，但是毛泽东所提出的创造“中国现代的”文学艺术，直到现在，仍然是尚未实现且应当努力实现的目标。

(责任编辑 欣彦)

• 著作简介

《实践的逻辑》一书简介

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刘森林的新著《实践的逻辑》一书，已于2009年4月由社会科学文献出版社出版。

“实践”常被崇拜为孕育一切力量、奠基一切真理、打开一切命门钥匙的自明性存在，这迫切需要“祛魅”。它是理念、计划的贯彻，还是复杂“习性”左右的结果？行动者所处的情境，及其作为诠释者所理解的情境，非施动者的诠释者所理解的情境，是不同的。遗憾的是，常见的解释恰是第三种情境的产物。以“劳动”和“制作”替代“实践”，“实践”的科学化，理论与实践的二分法，近代主体性解释模式的日益伸张，尤其值得反思。以“劳动”作为主体性根基解释“实践”，仍是从“自然”而非“社会”出发，把“实践”自然化，视之为先验的自然性事实（而非社会性事实），故未超出政治经济学意识形态的解释模式。“自然化”必导致“浪漫化”的反拨。马克思继承黑格尔试图使两者和解，这必然把实践和辩证法融为一体。告别自然性模式，真正走向辩证论模式，在检思“实践”观念当代变迁的基础上，凸现实践内含的复杂、异质、多元、自悖谬性，区分不同层次，把“劳动”逻辑提升到“实践”逻辑，尤其关注和约束其中日趋加重的外推逻辑的延展，合理解释和规范“实践”，构成本书的基本指归。

纪念 M. S. Frings (1925 - 2008)

舍勒与康德，殊途同归：道德的善

[美] M. S. 弗林斯/著 张任之 邱鹤飞/合译*

【摘要】 尽管康德和舍勒的伦理学形态存在着很大的差异，但是二者在根本上都属于自律伦理学。康德在人的意愿中探讨道德自律，而舍勒则在人的爱的秩序中探讨道德自律。但是与康德的理性自律不同，舍勒强调的是人格自律。对于舍勒来说，人格是道德的善的载体，人格的本质在于一种绝对时间化，而绝对时间化又是在其通过行为并在行为中持续的生成中进行的，因此道德的善必须具有绝对时间的特征。无论康德和舍勒伦理学之间的差异有多大，他们最终关注的都是道德的善的问题。

【关键词】 道德的善；人格；绝对时间；康德；舍勒

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2009) 04 - 0075 - 07

以下是对康德的《实践理性批判》(1788)和马克斯·舍勒的《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(1913/16, 下文简作《形式主义》)二者之间一些基本差异的阐述，但在一篇文章的框架之内不可能详细阐述现象学分析和十八世纪的理性思考。实际上，如果有人要对这两部伦理学巨著进行详细比较的话，那将需要一卷的篇幅来公正地评判每一本书，并在整体上得出没有偏见的并且至少是近乎客观的结果。

在两位哲学家之间的比较总有某些不足之处。基本上，在这种比较中存在着四个人：被比较的两位哲学家、比较的作者和读者。这种情况往往使看上去已经很难的主题更加混乱，有时留给读者的是对这一个或另一个哲学家的“选择”。

我并不认为比较与哲学有很大的关系，尽管它们对理解某一思想家、对一个哲学“学派”或

对于理解对相关哲学家做出比较的那个时代有所贡献。我也不认为哲学领域中的学派、特殊利益群体与哲学有很大关系，除非所涉及的基本思考被指向或来自存在意义问题。

康德的形式主义伦理学和马克斯·舍勒的质料的伦理学之间的“比较”会引起另外的困难。康德与胡塞尔、舍勒和海德格尔所导向的传统现象学相距一个多世纪。让康德面对现代现象学的裁判是不公平的，尽管康德以其资格很可能经受得住考验。同样地，反之也是不公平的，即因为其缺乏律令而指责舍勒的伦理学。

因此，我打算以一种不同的方式处理康德和舍勒的伦理学：我不想以论证的规模来比较二者，而是想集中在一个不仅对他们二人是共同的、而且在任何伦理学中都是共同的关键点上，无论这一点是否已经被清楚表明：人的本质。因

* 作者简介：M. S. 弗林斯于1925年2月出生于德国科隆。二战后，在科隆大学学习哲学、英语和法语。1953年获得博士学位。1958年移民美国，其后在多所大学任教。从1966年到1992年荣休，一直在芝加哥德保罗大学(De Paul University)任教。2008年12月15日，不幸因病逝世于美国。

弗林斯曾是海德格尔亲自选定的作为其全集最初编者的六名学者之一，编辑了海德格尔1942-1944年论巴门尼德和赫拉克利特的讲座稿(作为《海德格尔全集》第54、55卷出版)。自1970年起，弗林斯成为舍勒全集的主编，在其努力下，《舍勒全集》15卷于1997年全部出齐。1993年，弗林斯参与创办“国际舍勒协会”，并一直任主席和荣誉主席(1999后任荣誉主席)，他还创办了“北美舍勒协会”。弗林斯除了编辑出版了《舍勒全集》以外，还将舍勒多部重要著作译为英语，大大促进了舍勒思想的传播。在舍勒思想研究方面，他出版了五部专著以及百余篇文章，大量作品被译成中文、法文、日文和德文等，是世界舍勒思想研究的一流专家，也是深受舍勒学者爱戴的领袖。

特别值得一提的是，至今弗林斯已经有两部舍勒研究专著(正在翻译中的还有两部)和多篇文章被译成中文发表，对中国舍勒思想的传播和研究起了极大的推动作用。同时弗林斯本人还给包括笔者在内的多位中国舍勒研究者提供了无私的帮助，谨此我们深深怀念这位“全世界舍勒研究的父亲”——M. S. 弗林斯。

译者简介：张任之，(广州510275)中山大学哲学系博士生；邱鹤飞，(上海200241)华东师范大学心理学系硕士。

为必须坚持的是无论我们如何说明“善”与“恶”的存在，它们的载体都是人格。

但是，当我们考虑到自苏格拉底以来的道德意识的历史时，这一点也必须在一个有限的意义上被理解。因为有两种类型的伦理学在这一历史中产生并对人格的道德评价有直接的影响。(1) 他律伦理学声称，道德的善被锚定 (anchored) 在人之外的某物上，并且人 (在人类 [der Mensch] 这个意义上，且与性别无关) 被置于依赖于这种外在权威的位置上。佐证之一是“神学”伦理学，在这种伦理学里道德的善不能与创造万物的上帝相分离；另一个例子就在马克思主义的和法西斯主义的社会主义之中。因为道德上善的行为是那些被限定于一个“阶级”并且仅仅“为了”那个阶级的行为，在无数情况下——甚至包括为了阶级利益的不道德行为——这些行为常常被这个阶级的理论家和领袖们证明是正当的。(2) 相反，自律的伦理学声称，正是个人自身而不是个人以外的权威建立了道德的善。必须强调的是，无论康德和舍勒的观点有多不同，在这一点上他们的意见是一致的。道德自律在人的意愿 (康德) 或人的爱的秩序 (ordo amoris, 舍勒) 中都可以见到。

无论在康德和舍勒之间可以发现何种差异，他们都属于自律伦理学。第一个差异是关于道德行动 (action)、行为举止 (deed) 和行为 (act) 的实践。当我们问及道德经验的本质时，这个问题就产生了。事实上，我们经验过善与恶吗？这个问题的答案又一次依赖于我们在伦理学史中所发现的若干立场：(1) 有人提出道德的善处于理性、奴斯 (苏格拉底) 或心智之中；(2) 有人提出道德的善处于意愿之中 (康德)；(3) 有人提出道德的善处于人的内心之中 (舍勒)。结果每一种情况中的道德经验都不同。例如，在第一种情况中，道德的善是通过“明察”被经验的；在第二种情况中，它通过意愿的意向被经验；在第三种情况中，它通过人格的内在的趋向被经验。我们还可以看到，在第一和第二种情况中，道德经验允许公式化律令的功能的决定性作用，而在第三种情况中则不是如此。因为我的内在道德趋向是既不能被命令——更不要说加以明确阐述和定义了，也不能“遵守”的。他律伦理学和自律伦理学之间以及道德的善在理性、意愿或内

心中的定位之间的历史差异本该在对康德和舍勒的长期研究中加以思考。

由于本文篇幅的限制，我们将集中在舍勒伦理学中的人格本质上，因为它使自身区别于康德的伦理学。因此，为了确定事实上舍勒关于人格的观点是什么，我将以《实践理性批判》(下简为《批判》——中译者) 为前提。这将有助于我们根据康德的《批判》评价舍勒的立场，或者根据舍勒的现象学伦理学评价康德的《批判》。

“现象学伦理学”这个术语并不是舍勒的。这个词应当表明关于人格性本质的一些东西。康德和舍勒在人格概念上的一个基本差异是理性的作用。康德的理性观是，没有必要强调“理性”是永恒的、静止的和在历史上普遍的。对康德来说，理性被赋予一个不变的范畴装置，这意味着它对所有人、种族和文化在一切时代都是一样的。他暗含的主张是，实践理性也在一切世代拥有给予自身道德法则的能力。理性的这种能力在历史上既没有增长也没有减少。范畴功能和法则的稳定性——通过它混乱在纯粹理性中被综合地赋形 (formed) ——和实践理性中的意愿功能都意味着人格概念是“理性的” (Vernunftsperson)。理性人格处于人们以及群体之间所有文化的、宗教的、种族的和社会的差异背后。正是这个对历史上静止的、普遍的理性的假定引起了舍勒有时对康德的严厉批判。众所周知，舍勒有时通过引用奥斯瓦尔德·斯宾格勒 (Oswald Spengler) 的话来反驳康德的这个假定：“康德的范畴表只是一种欧洲式思维。”^① 也正是这个假定容许康德的律令的“范畴”本质作为照亮活生生的人格整个道德舞台的中介。我们几乎找不到“范畴的”一词比在康德对它的使用中更有示范性的字面意义 (categorical, kata = 下去; agora = 市场)。

康德如此表明了一个理性组织的庄严的稳定性 (启蒙运动时代相当典型)，而舍勒的理性概念正与此相反。对舍勒来说，理性实际上是历史地变化的。它并不限于一个静止的装置，而是与

^① 舍勒：《知识社会学问题》，M. S. 弗林斯英译，斯蒂克斯 (K. W. Stickers) 导论，劳特利奇和吉冈保尔出版社，1980年，第75页。德文版：《舍勒全集》，第八卷，伯尔尼和慕尼黑，1980年，第62页。

群体、文化、种族和人有关。理性并不是只有一个，而是有很多，多数理性与人的共同体化（communalizations）有关。实际上，通过在明察和经验之间的累积功能的理性的“成长”可以在《知识社会学》中被找到。^① 显而易见，对舍勒来说，不可能提出一个对所有人无论何时都有效的道德法则，相反，道德意识的命令受限于“时机的召唤”、时机（kairos）——人格正巧在这之中找到自身。我不想深入探究表面上在这里出现的伦理相对主义问题。在舍勒《形式主义》一书中，他很好的阐释了伦理相对主义的不可能性。我们的确想坚持的是，道德的善可以或者受限于“意愿”——因为善的意愿等价于道德的善业，或者受限于“内心”——因为道德的善在实现一个正价值的过程中，即在作为一种道德意识行为的“偏好”的过程（舍勒）中功能化自身。

首先让我们把“偏好”解释为与人格中道德的善的构成有关的行为。然后我们将能够看到，在现象学伦理学中，道德的善业不能与人格的行为-存在中的时间流相分离——这种联系在康德看来不会是重要的，因为时间对他来说是纯粹理性而不是实践理性的内感知的一种形式。

摆在我们面前的问题是：价值“偏好”如何在缺乏道德律令的情况下解释道德的善？或者，用现象学术语来说：与其时间性的意向相关项（价值）相关的偏好的意向行为在缺乏由理性行为构成的道德律令的情况下如何解释作为时间意识流中一个组成部分的道德的善？

我们在《形式主义》一书中找到了这个问题的答案。概括起来说是这样的：道德意识没有推论出道德的善，意愿也不是道德善的最初来源。实际上，道德的善既不是理性行为或意愿的意向相关项，它自身也不是一个“客体”。正如我们在后面会看到的那样，道德的善发生在人格的行为-存在之中并贯穿于其中，而在这个行为-存在之中“偏好价值”行为发挥着核心作用。“偏好”既与价值领域相关，也与事物、善业和实践经验中价值的实际表现相关。经验中显示出的价值（如事物价值和善业价值）之间的关系必须与价值本身之间（即区域间的）的关系区分开来。

关于这一点，舍勒为我们提供了一个有趣的、价值所具有的与感知本身之间的类比。就像“看”这个行为和颜色相关，“听”这个行为和

声音相关一样，感受中偏好这个行为和价值相关。颜色、声音和价值不能彼此互换，不能与它们各自的行为相分离。我不能听到颜色，也不能看到声音。我们可以超出舍勒的这个类比并补充说：我根据我没有看到的“光谱”颜色看到了在经验中显示出的颜色。这是一个特殊的光谱颜色秩序，它以从暗到亮的等级揭示可见的颜色。在这个意义上，价值领域也是“光谱的”：除了在它们在事物、善业和行动中的自身显示中以外，它们在实践经验中不能单独实存。光谱的价值领域可以说反映出爱的秩序——在它在价值领域的先天秩序中真正爱的和偏好的那些领域中——的光谱棱镜。例如，毫无疑问，加之于我的不正当这个负面价值在“人格的”感受中被感受到，而身体的不舒适这个负面价值在躯体中的感性和触觉感受中被感受到。这两种情况中的负面价值属于价值的不同“领域”。就像颜色对于看一样，价值与偏好感受的特定层面紧密相联。人格感受在其本质上已经和感性感受有着迥然之别了。

让我们回顾一下那些“客观的”价值领域（用舍勒的话说就是“样式”），即“爱的秩序”中先天的价值领域，它们排列如下：

- (1) 神圣的价值领域，
- (2) 精神价值的价值领域：
 - (a) 审美价值，
 - (b) 对与错或正当与不正当的价值，
 - (c) 认知和知识的价值，
- (3) 生命价值的价值领域，
- (4) 有用性的价值领域，
- (5) 感性的适意性的价值领域。

（上面的等级也包括了相应的相反的和负面的价值。）

在我们详细评论偏好行为之前，必须得出关于以上价值领域的另一个意见。因为“善”与“恶”都不属于其中。其原因在于只有人格才是它们的承担者，而以上领域中的所有价值都可以由其它实体所具有。例如，从“适意到不适意”或从舒适到不舒适的最低领域包括了我们和动物共有的“感性的”躯体价值。“有用性”这个价值领域也是我们和动物共有的（如，筑巢），并

^① 同上，英文版，39页及以后各页；德文版，24及以后各页。

且在事物中发生；生命价值这个价值领域的跨度包括了整个自然；精神价值的价值领域也适合于物质——例如油画中的颜料，适合于财产的分配或适合于作为认知对象的实体本身；神圣的价值领域也可以在被相信是神圣的善业和事物如太阳、月亮或神圣物中显示自身。

但唯独只有“善”与“恶”发生在人的行为的实行中；上帝不可能是善的和恶的，魔鬼也不可能是恶和善的。只有人是两者都有可能的。看起来人似乎处于道德世界中的那两极“之间”。在这个意义上，人格是在道德可能态之间的“运动”。舍勒在后期把这种运动称为“爱”（作为“恨”的基础，即，在价值领域及其显示出的价值中的错误偏好）。人的存在是“爱的存在”（*ens amans*），即，无论他会怎么偏离“有秩序的内心”，他的内心都注定首先是“爱”更高的价值。

现在我们可以开始来谈偏好行为了。不时有人质疑：“偏好”某一个价值领域胜过另一个究竟是否能在道德善的构成中发挥决定性作用。一种反对的观点常常且直到最近还宣称，舍勒低估了意愿。^① 舍勒并没有低估意愿。在他《形式主义》一书中恰恰是意愿构成了“整个”人格。所谓的对意愿的低估开始出现时，舍勒对价值的“被给予性”的研究还没有被充分注意到，也就是他的论文《爱的秩序》还没有被看作是他的长篇巨著《形式主义》一书的核心。^② 他研究的总的结果表明，在奠基秩序中，所有意识行为都预设了或“经历了”认之为有价值（*Wertnehmung*）的行为，或者是我所称之为的“价值-感”；“价值-感”先于“感知”，作为一种认之为有价值的行为的偏好行为必须严格区分于“选择”以及日常谈话中“偏好”这个动词的通常意义和对它的使用。有趣的是我们要指出一点，尽管胡塞尔在《形式主义》时期或者更早的时候就已经建立了他自己的价值理论（定位于布伦塔诺的价值理论），但他在读了这本书以后根本没有就此对舍勒进行批判。胡塞尔选择了运用算术句法对价值之间的关系进行算术的澄清。胡塞尔和舍勒在那些年里的通信表明，胡塞尔更希望在1913年的《年鉴》中出版舍勒的《形式主义》。^③

假定偏好行为就是胡塞尔所谓的“突出的意

向性”，我们可以试着说明价值之中的偏好与道德的善（及恶）是不可分割的。一个价值领域的“高度”以及在经验中显示出的其价值的“高度”处于偏好行为“之中”。这一高度在偏好行为中揭示了其“自身”。也就是说偏好的情感行为并不在价值中进行“选择”。选择某物意味着至少有两个供选择的项。但是，在偏好行为中，两个项并不是其发生的条件。偏好行为揭示了一个价值在行为本身“内”的“定位”以及高度，就像在前面提到的不正当和不惬意中的那样。价值的高度在“偏好”中被“感受”到。

让我们提供一些例子，尽管当前读者对它们的理解行为会修正相关事态。在我的日常生活中我发现自己不断地与我周围有用的事物打交道，也就是海德格尔所说的“器具”，我周围的以及手边的“东西”。某一事物的实用性，比如我厨房里的一只杯子，在我伸手去拿它并把它拿在手里时就在对它的偏好“中”揭示了它的有用性价值（海德格尔在这之中只看到了杯子的实用特性，而没有看到在它实用目的中所包含的有用性价值）。或者，我可能会一直忙于整理我的屋子，忽然发现自己在给我的植物浇水。在这一刻且在这一刻“之中”，植物的生命价值显然比“有用性”更受偏好。在这种偏好中并不涉及慎重的选择。植物的价值使自己与器具相“分离”。它在它的亲切性（*amiability*）这一清楚的定位中揭示了“自己”是某个“有生命的”东西。价值定位在“认之为有价值”中揭示自身，就像认之为

① 罗马教皇约翰·保罗二世在他近期关于舍勒的文章中坚持这一观点，而且他还认为，舍勒的伦理学和基督教的伦理学是不一致的。关于这些观点的评述，请参见我在他的《精神的优先性》（*Primat des Geistes*，斯瓦特出版社，斯图加特，1980年）这本书的“导论”（第19-33页）中关于他的哲学作品的介绍。

② 见舍勒：“爱的秩序”，D. 拉赫特曼（D. Lachtermann）英译，收录在《舍勒哲学文选》，西北大学出版社，1973年；德文版：舍勒：《伦理学与认识论》，《全集》，第十卷，伯尔尼和慕尼黑，1957年，第345页及以后各页。

③ 参见舍勒在《形式主义》中对布伦塔诺价值理论的评论。英文版，M. S. 弗林斯和R. L. 方克（R. L. Funk）英译，西北大学出版社，1973年，第87页注释57；德文版，《舍勒全集》，第二卷，伯尔尼和慕尼黑，1980年，第104页注释3。这一评论也适用于胡塞尔。见A. 罗斯（Alois Roth）的《埃德蒙德·胡塞尔的伦理学研究》，海牙，1960年（现象学丛书，第7卷）。

有价值本身揭示这一定位一样。当然这些例子都来自于外感知。而在内感知，尤其在道德经验中更是这样。例如，人类很能够在他们良心的适当定位中感受到罪的“痛苦”。在这些情况中，是我们“应当”做但没能做的事，以及“应当”成为但没能成为的那样处在对这种应当的偏好“之中”，即使这种应当没有被意识到。的确，“应当”的经验以及我没有成为的和没能做的经验为痛苦的定位打好了全部基础。“偏好”为之痛苦的负面价值的定位正是在对应当的偏好“之中”被“找到”的。因此，在偏好行为“中”必须有一个秩序，它反映价值和负面价值内容的等级和区域，它是先天的贯穿于这些内容中并在其中的。无论多么困难，一个理性的、形式主义的先天都要在欠缺考虑和理性行为时指出对应当的偏好和对恶的痛苦的真正“开端”，坦率地说这是题外话。当对恶的痛苦出现时，它们已经被价值-感的情感开端所支配。关于这种情况的另一个例子可以在“一见钟情”中看到。这当中并没有与其他人格的“比较”。因为正是偏好行为发生的开端，被爱者的价值向我揭示“自身”。舍勒认为，爱不是盲目的，而是在它们的定位中揭示并打开了价值领域，爱“唤醒”了所有知识和意愿。

既然偏好行为、价值-感行为揭示了价值领域的定位以及它们在实际经历中显示出的价值，那么还缺乏形式的逻辑法则，它使至少两个项彼此相关成为必要。逻辑理解需要一个模型和形式主义来指出在逻辑意义上一个价值的定位。逻辑中的“思考”行为也需要有效的定义和固定，就像在算术中一样。无论价值何时被“思考”，它们都可以被操纵、纠正或调整，就好像经济上的商品和股票一样。但是，道德世界并不必然遵守形式逻辑，有时道德价值如此深奥地表现自己以致寻找它们发生的“理由”只是徒劳。一个人有时发现自己处在深刻的悲剧式的情境中就是这种情况，——戏剧中这种情况经常出现，当两种正面价值发生冲突，英雄——他是善的——死去，以及我们的悲伤被命运的无法说明吞没时。“心的逻辑”与理性、判断和推论的逻辑完全不同。帕斯卡：心有其理（*le Coeur a ses raisons*）。

在这一点上关于价值欺罔必须做一个评论。显而易见，偏好行为容易受欺罔。毕竟，我怎么

“知道”我的偏好在任何时刻都揭示了价值领域之内正确的价值定位呢？舍勒非常专注于这个问题；实际上，他的论文《爱的秩序》还未完成，它接下来将是对价值欺罔——即“无序的内心”——的研究。但我们的确看到他关于怨恨的论文，它为我们提供了一些关于某种时间性欺罔的例子。^①在那里，其观点是无论人格何时出现身体的、精神的、社会的和心智上的弱点，价值欺罔就会发生。它们存在于情感的减损之中，存在于偏好中（正确的）价值“降低”到一个较低的水平上，存在于一个较低价值的情感的注入被降低的价值高度中。在妒忌、怨恨、恶意、敌意或嫉妒这些弱点面前，情况就是如此。在现象学上，这些情况相当有趣，应当在任何对“关于……的意识”的分析中考虑到它们。它们反映了通过弱点被破坏的偏好被引向不是一个而是两个价值：一个“被憎恨”，因为它在有弱点的情况下不能被实现，另一个（错误地）被偏好和珍爱。在这种情况下，怨恨-人格往往会轻视或嘲讽真正的价值（“这真的值得去努力吗”），甚至可能会充满怨恨地对它进行诽谤。肯定价值的正确揭示可以说被弱点中可获得的较低价值——它然后表现为肯定价值——叠加于其上。在胡塞尔的术语中，这将意味着意向行为（偏好行为）能够具有两个价值-意向相关项，它们被包含在为激情所损害^②的价值视域中。然而，使用胡塞尔的术语学并没有益处。舍勒很少使用它。我相信，在相关情况中更好的是谈“矢量（vectors）”而不是“意向行为”。偏好行为（“意向行为的”方面）是不能被从“为价值所吸引”中分离的。但是，在价值欺罔中，偏好行为却与它正确的价值目标分离了，因为情感意识流太“弱”以致不能实现肯定价值。偏好行为屈服于并转向更易获得和实现的价值。的确，被瞄准的偏好行为的正确价值与实际上背离这个方向而朝向一个可实现的较低价值这二者之间的这种矢量的张力是怨恨人格中“令人痛苦的矛盾”。这是由于被憎恨的肯定价值仍是所涉及的恨的整个情感构成的一部

^① 舍勒，《怨恨》，W. W. 赫德海姆（W. W. Holdheim）译，纽约，1972年；德文版，舍勒：《价值的颠覆》，《舍勒全集》，第三卷，伯尔尼与慕尼黑，1954年，第33页及以后各页。

^② 此处原文为“poisoned”，疑为“poisoned”之误。——译者注。

分。因此舍勒可以说：“怨恨总是具有真正的、客观的价值在错觉价值背后的这种‘明晰的’存在的特征——通过那种模糊的意识，即人生活在无法看透的虚假世界中。”我不想深入探究他的论文中所举的例子。我只想提一点，舍勒非常反对尼采的论点——基督教是这一怨恨-价值-欺罔最鼎盛期，因为它涉嫌把贫穷、遭殃、受苦等否定价值提升到美德领域中，而把肯定的生命价值放到恶行领域中。

我们现在可以看一看价值和时间的关系了。我们认为，道德的善不是一个“对象”，而是一个我们只在人格中发现的现象。这意味着道德的善本身必须作为“行为-存在”属于人格的本质。人格存在于像思考、意愿、感受、爱、恨、记忆、期望、原谅、感谢、遵守、命令等这些施行行为中。那些类型的行为对所有人类来说都是一样的，但它们的施行有个体上的差别。例如，没有两个人会以同样的方式“思考”。也就是说，每个人都有他自己“如何”实行行为的风格和方式。正是这个实行行为的“如何”说明了每个人的个体性、唯一性和不可复制性。它被称为人格行为的“质性方向”。因此，道德行为的施行服从于这种人格的质性方向，从而道德世界内价值的实现在人格之间以及群体之间是无限可变的，而价值领域仍然具有稳定的可偏好的秩序。从属于质性方向的不仅是在实际经验中显示出的以及在那些领域“之外”显示出的价值，还有那些在质性方向上被感受的“稳定的”领域。人格可能比“圣人”更“英勇”，可能比艺术家更“讲究生活”。这使舍勒建立了一个“理想的”人格类型——它们作为真实生存的人格“模型”——来代表每一个领域。因此，道德的善也与这些领域理想的人格榜样紧密相连，这些榜样将人格的行为“吸引”到特殊的质性领域方向上。不管怎么说，舍勒主张，尽管道德行为有无限可变的施行，在理想上，所有事物、善业和行动在价值范围内都有一个唯一的定位，并恰好有一个有细微差别的心运动与之对应。只要我们“符合”那些定位，只要心是它们的相应物，那么朝向最高价值的方向就存在于偏好行为之中，而我们的爱就是“正确的”。另一方面，假如所有亲切性的定位在激情的影响下发生改变，那么价值领域的秩序就被颠覆，而爱就是“无序

的”。舍勒以此把自己和康德区分开来：我们的情感世界不是一个要由非人格的律令和“理性”法则加以有序化的一片混乱。更确切地说，它还是“有序的”。人的本质不是“理性的”，而是“爱的存在”（ens amans），一个在爱之中并通过爱被指向肯定价值的爱的存在（be-ing）。

先于意愿、原谅、遵守、承诺等这些道德行为的偏好行为的本质是一种爱的行为：可以说是通过偏好而对更高价值标尺（rods）的爱。这意味着，道德的善自身通过这种行为并在这种行为之中“生成”。它“骑在”爱的偏好行为以及包括意愿在内的所有其它道德行为的“背上”而“生成”。道德的善只在人格行为中“发生”：在别的任何地方都不可能发现它。它似乎是对价值领域的价值的偏好以及对按其顺序排列的价值领域本身的偏好的道德回音。

因此，道德的善的这种“生成”（相反地，恶的生成）必须具有时间特征。“生成”的这一时间特征必须具有和人格本身相同的特征——如果道德的善是人格独有的性质。

人格的时间特征不可能是“客观的”时间，即一个人格在其中行动的时间的特征。比如说，这种时间就是日历时间，是人们可以在其中计划、约会或重新安排会议等等的空的时间。在这种时间中，所采取的行动以及所有内容都可以放在其中，即客观时间段和内容是可分的。与此相反，有一种“生成”时间，在这之中内容和阶段是一致的。这种时间是一切自身激发（self-activation）的形式。例如，它可以在所有的“涌现”现象中被发现。在意识主动转向“已经生成”的饥饿之前，饥饿感就在我之中涌现了。在这种涌现中开端和生成都是不可预测的。它只是现在或以后能够得到满足的出现了的真实的饥饿。同样地，“我突然想到”一个明察，在我“像”这样把握它之前。明察具有已经被“接受”的特征。^①甚至出生之前或此后不久的意识本身也正变成自我时间化并变成一个具有所有内容的“意识”。所有生物过程也都具有生成的形式，因此这一“时间”通常似乎根植于生命中心。在这个意义上，自我激发的形式是一种“生

^① 参见舍勒，《形式主义》，英文版，第189页注释22；德文版，第197页注释2。

物的先天”，通常意义上的“时间”一词甚至都不适用于它。在后来的著作中，只要有作为“生成本身”内在形式的“时间”以及当内容和阶段一致时，舍勒都使用“绝对”时间这个词。在这个意义上，整个人格行为—存在是绝对时间。人格不是客观时间中的“对象”，毋宁说，人格是在其通过行为（包括道德行为在内）并在行为中持续的生成中的绝对时间化。

由此，道德的善必须具有绝对时间的特征，就像所有行为的产生及其开端都具有这种性质一样。

结论与展望

从上面的叙述中我们可以看到，自古以来被称作道德的善的内容依赖于对人的本质的评价。

我们只是对舍勒早期的作品进行了讨论，其手稿的时间跨度大致是从1910年到1913年。在那些作品以及他所有后期的作品中，人格是“精神”（这个术语中包括爱、感受、意愿、心智、意识、理性）的形式。只有某物的本质是人格的，我们才知道它有精神本质。若没有“人格”形式，那纯粹的精神、纯粹的意识、纯粹的理性对他来说都只是不可能的假设。

那么，如果人格被当作为精神本质的理性的载体，那么道德的善就不能与理性律令分离，当纯粹理性和实践理性被看作高于人格性时就更是如此（康德）。既然如此，人作为所有精神行为的统一整体就无条件服从于理性的道德法则，服从于责任和义务。

如果人格被看作为精神本质的爱的载体，作为有序的价值领域的载体——用舍勒的话说，它“拥有”人格，那么人格就不服从于道德法则，而是在通过爱而对价值的偏好（包括法则的价值和应当的价值）中的道德的善的施行者。

得出这个结论我们就接近了伦理学的形而上学基础：在缺乏人格性的情况下，实践理性本身的律令的自身决定对所有时代的一切人而言都是道德的善的所在地吗？或者：善是由于每一个独特个体人格而以无限可变的方式和表现在其绝对时间化中的一个道德生成吗？

伦理学的形而上学基础——元—伦理学——在这儿面对着两个进一步的问题：有“一个”道德的善吗——自苏格拉底以来就是如此假设的

——或者一个道德的善的统一是许多道德的善的理性本质吗？这个问题属于“一”和“多”的古老疑问。这就是在问：“这”所谓的道德的善只在人格的价值偏好行为和实践经验之间以生成的形式存在于功能的大多数中吗？在后一种情况中，为与具有独特的偏好价值之质性方向的人格一样多的可实现的道德的善留有余地。在这种情况下，“这”道德的善或法则或律令失去了它在日常生活的实践行动中的抽象特征：生活的世界。我并不乐意认为在偶发性地做好事的行为中有“这”道德的善或绝对律令的格言。这也将解释在生活的世界中常被忽略的事实，人格的无数善的行为，另外还有永远没有人知道从而非历史的行为，在道德世界中有着它们的位置，也就是那些没有特定的伦理学知识而进行的善的行为。

根据这一观点，道德的善的实存存在于多数个体的偏好价值的行为中。依此看来，人格的本质在于人格在每一时刻都作为爱的存在——即，作为“尚未”的实存——在通往道德的善的“途中”^①，因为最高价值神圣必须通过无限之径来实现。

如果人格本身“生成”实存，那么无论怎么表达人格都不可能达到并实现“这”道德的善。因为“这”道德的善的完全实现就是它的毁灭。

道德的善的这种多元论观点将深深的影响上帝这个概念。如果上帝是人格，那么在经验中被给予我们的人格的本质也必须在宗教行为中适用于上帝。如果人格在本质上是绝对生成，而非一个事物—对象，那么一个完全的、完美的人格就上帝来说也是不可能的。

这种严峻的可能性是舍勒1922年以后所有手稿的核心之一：一个人在绝对时间中生成世界、上帝、人和历史的问题。直到1928年舍勒在54年的悲剧生活之后心碎辞世，他一直专注“人的永恒”这个问题。

（责任编辑 行之）

^① 我已经在《人格与此在：价值存在的存在论问题》（海牙，1969年，现象学丛书，第32卷）中在舍勒的《形式主义》和海德格尔的《存在与时间》的基础上探究了价值—存在和人格的存在论地位的可能性。此在的“尚无”特征和价值—人格中的是一样的。

康德对“上帝存在的本体论证明” 的批判中的“存在”论题

陈艳波*

【摘要】在《纯粹理性批判》中,康德对“上帝存在的本体论证明”进行了彻底的批判。而康德关于“存在”的几乎所有论题都表现在了这个批判里。这些论题主要包括:1.“是”不是一个实在的谓词,2.“存在”是对某些规定性本身的肯定,3.“存在”是对某物本身的肯定。本文希望通过对这个批判的解析而获得对康德的“存在”论题的深入理解。

【关键词】本体论证明;存在;可能性;现实性

中图分类号: B516.31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)04-0082-06

康德写作《纯粹理性批判》的主要目的之一就是要对传统形而上学中的一些混乱进行澄清和解决那些形而上学中没有解决的问题^①。在这些混乱中一个主要的问题就是关于“上帝存在的本体论证明”,而康德对这一问题的解决关涉到他的整个“存在”学说,因此我们希望通过解析康德对“上帝存在的本体论证明”的反驳获得他对“存在”论题的更深一步的理解。

一、上帝存在的本体论证明的实质

上帝存在的本体论证明这一说法首先是由康德提出的,康德认为传统形而上学关于上帝存在的证明可以分为三类:自然神学的证明、宇宙论证明和本体论证明。“我们为了这一目的所可能选择的所有的途径,要么是从确定的经验及由这经验所认识到的我们感官世界的特殊性状开始,并由此按照因果律。一直上升到世界之外的最高原因;要么只是以不定的经验,即经验性地以任何某个存有为基础;要么最后抽掉一切经验,并完全先天地从单纯概念中推出一个最高原因的存有。第一种证明是自然神学的证明,第二种证明是宇宙论的证明,第三种证明是本体论的证

明。”^②在这三种证明中,康德认为最基本的是本体论证明,因为其它两种证明最终都依赖于本体论的证明。所以康德在对传统上帝存在的证明进行批判时首先也是从本体论证明开始的。我们的关注点也将只集中在康德对本体论证明的批判上。

上帝存在的本体论证明首先是由中世纪的经院神学家安瑟尔谟做出的,后来经过了大陆理性派哲学家笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨等人的重构而具有了一种典型的形态。这个典型的形态可以用一个三段论表述为:1.上帝按其定义来说是一个具有所有完满属性的存在者(大前提);2.存在是一种完满性所必要的属性(如果不具有存在这种属性那么他就是不完满的,这和大前提中对上帝的定义相矛盾)(小前提);3.所以,上帝存在(结论)。另外,本体论证明中还有一个与此典型形态相关但略有不同的证明方式:比如1.上帝是一个绝对必然的存在者(大前提);2.绝对必然的存在者必然包含存在(否则就和绝对必然的存在者的定义相矛盾)(小前提);3.所以上帝存在(结论)。这两个论证我们都将在后面根据康德的“存在”论题对它们进行逐一分析。

* 作者简介:陈艳波(1982-),男,贵州遵义人,(武汉430072)武汉大学哲学学院在读博士,主要研究方向德国古典哲学、近代宗教哲学。

^① 这点正如 Dieter Henrich 所指出的,康德从事哲学的最初意图就是澄清传统形而上学中的一些混乱和解决其中的问题。因而康德所谓的批判(尤其是在《纯粹理性批判》中)就是要确定我们对对象的先天知识的起源、应用范围和界限。这种“批判”既是对传统形而上学一些混乱的澄清也为康德解决这些问题提供了理论的框架。参见 *Between Kant and Hegel*, “4 Freedom as the ‘keystone’ to the vault of reason”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003.

^② 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,A591/B619。

我们发现在康德以前对上帝存在做出本体论证明的哲学家都是近代与经验论相对立的理性主义者^①。这也不难理解，因为近代理性派的特点就是认为感官的东西是靠不住的，是可能欺骗我们的，而只有那些在思想中可以通过逻辑或者数学的方式证明的东西才是真实存在的，那些可以通过逻辑和数学的方式证明的东西才是世界的本体，而上帝存在的本体论证明也是在这个意义上谈的，这在理性派的开山祖师笛卡尔的《第一哲学沉思录》那里就可以看得非常的清楚。理性派通过“本体论证明”这样一种方式来证明上帝存在还有一个理由在于：如果那些在我们思想中违反逻辑的东西我们可以直接的断定它是不存在的（比如圆的方），那么那些在思想中不矛盾的东西或者可以通过逻辑的方式推出来的东西就也就应该是存在的。因为理性派认为只有理性才可以获得绝对必然的普遍知识，而这些普遍必然的知识才是世界的本体和事物存在的依据，在这里的理性就是合乎逻辑的思考。

另一方面，这些本体论证明从证明的形式上来说都是有效的，即如果同意这些证明的前提，那么它们的结论是不得不接受的。那么一个直观的想法就是这些证明如果错了那就只能是错在了它们的前提的具体内容上，而这就是康德反驳传统上帝存在的证明的出发点。下面我们将根据康德的文本对他的反驳进行一个描述。

二、康德的“存在”论题

“上帝存在的本体论证明”的形式都是有效的，它的错误只可能是它前提的内容错误。康德指出，这个内容上的错误就在于传统形而上学对“存在”一词的误解，正如康德在《纯粹理性批判》中所说的：“‘是’显然不是什么实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对于一物或者某些规定性本身的肯定。”^②这段话的意思并不像初看起来那么容易明白，我们发现经过仔细的考察这段话几乎包含了康德关于“是”的学说的所有思想。为了深入理解这一点，我们先来看一下康德在他的前批判时期对反驳上帝存在的本体论证明的一个思考。在《证明上帝存在唯一可能的证据》中康德有这样的说法：“一、存在根本不是某一个事物的谓词或者规定性”，“倘若不仅仅是

这种关系（“是”作为一个判断中的联结概念——引者），而是自在自为的事物本身被看作是被设定的，那么，这个是也就无异于存在。”^③

从引文中我们可以看出，不管是在前批判时期的《证明上帝存在唯一可能的证据》中还是在批判时期的《纯粹理性批判》中，康德对“存在”的界定都包含否定和肯定的两个方面，即否定“存在”是一个实在的谓词或者“存在”是一个谓词，而肯定“存在”是对某物或者某些规定性本身的设定。但是我们必须注意前批判时期和批判时期的思想是有所不同的，这在对“存在”的否定和肯定两方面的界定中都体现了出来。在否定的一方面，前批判时期直接否定了“存在”是一个谓词，而在批判时期，这个否定被修改成了“存在”不是一个实在的谓词。而在肯定的一方面，“存在”被界定为对自在自为的事物本身的设定，而在批判时期这被修改成了“存在”是对一物或者某些规定性本身的肯定。这些修改不是可有可无的细节，而是体现了康德对“是”的问题的思考的深入，下面我们会仔细分析。

根据刚才我们引用的康德在《纯粹理性批判》中对“存在”的描述，我们可以把康德对“存在”描述分解成三个命题：1. “存在”不是实在的谓词，2. “存在”是对某些规定性本身的肯定，3. “存在”是对某物本身的肯定。^④我们下面逐条分析这三个命题。

首先我们来看看第一个：“存在”不是一个实在的谓词。这里理解的关键在于什么是实在的谓词。其实在康德对“存在”否定的界定中已经给出了说明，“即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念”，这即是说“存在”不能作为一个这样的谓词，这种谓词可以作为一个概念被添加到一物的概念之上，这种可以

^① 安瑟尔谟在中世纪也是一个与唯名论相对立的实在论者，而实在论在真理观上可以说是和后来的理性主义者一脉相承的。

^② 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A598/B626。

^③ 康德：《康德著作全集》第二卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2004年，第78页和第80页。

^④ 我的这种区分受杨祖陶老师和邓晓芒老师合著的《康德〈纯粹理性批判〉指要》对于相关问题的论述启发很大，具体参见此书第358页。《康德〈纯粹理性批判〉指要》，杨祖陶、邓晓芒著，北京：人民出版社，2001年。

被添加到一物的概念上的谓词是可以给这个关于一物的概念带来实际内容的，而这种谓词就叫做实在的谓词。换句话说，实在的谓词是一物的具体内容，我们可以在该物的对象上感觉该谓词所指的内容，也可以在该物的概念中表象该谓词的概念。而“存在”不是这样实在的谓词，因为我们在“一匹实存着的马”这个概念中所能想到的实在谓词并不比只是在“马”这个概念中所能想到的实在的谓词要多，所以“存在”并非一个实在的谓词，它不能被添加到一物的概念上而为这个概念带来新的内容。

但是，如果“存在”不是一个实在的谓词，那么我们用“存在”这个词到底在说什么意思呢？而且正如我们在前面说到的，康德在前批判时期的著作中直接否定“存在”是一个谓词，而在《纯粹理性批判》中却修改为“存在”不是一个实在的谓词，康德的这种修改理由在哪里？要回答这些问题我们必须来考察康德关于“存在”的两个肯定命题，而为了方便讨论我们引进两个句子作为例子来分析：1. 这朵花“是”红的；2. 这朵花“存在”。

我们先来看“存在”是对某些规定性本身的肯定。我们用例句1来分析这一点。“这朵花‘是’红的”，在传统的逻辑学看来，这个句子包含了一个主词（这朵花）和一个谓词（红的），而中间的“是”只是一个没有具体涵义的联系词，它的作用只在于把主词（这朵花）和谓词（红的）联结起来。而“是”的这种作用也叫做它的逻辑用法，即“是”设定命题主词和命题谓词之间的逻辑方面的关系。在前批判时期康德是同意传统逻辑对作为系词“是”的这种分析的，正如他在《证明上帝存在唯一可能的证据》中说到：“肯定或设定的概念是非常简单的，与是的概念完全是一回事。于是，某种东西可以是仅仅在关系中设定的，或者更准确地说，仅仅被设想为某种东西的关系（*respectus logicus* [逻辑关系]），这种东西就是一个事物的标志。这样一来，是，即这种关系的设定，不外乎就是一个判断中的联结概念。”^①从引文我们可以看出康德在前批判时期对系词“是”的分析主要是从逻辑关系的角度来进行的。

但是这种分析到《纯粹理性批判》的时候发生了一种变化，这种变化不是康德抛弃了他在前批判时期的相关思想，而是把这种对系词“是”

的逻辑的理解深入到了认识论的角度。对此康德说到：“我从来都不能对逻辑学家们关于一般判断所给予的解释感到满意：他们说，判断是两个概念之间的关系的表象。……，我只想指出，在这里并没有确定这种关系何在。”^②康德认为传统的逻辑学并未真正理解一个判断中系词“是”的作用，因为传统逻辑学只是把系词“是”看作是在主词与谓词之间设定关系的表象，但它并没有确定这种关系何在。“但是，当我更仔细的研究每个判断中被给予的知识的关系，并将它作为属于知性的关系而和按照再生的想象力规律的关系（它只有主观有效性）区别开来时，我就发现，一个判断无非是使给予的知识获得统觉的客观统一性的方式。这就是判断中的系词‘是’的目的，它是为了把给予表象的客观统一性与主观统一性区别开来。因为它标志着这些表象与本源的统觉及其必然统一性的关系，哪怕这判断本身是经验性的，因而是偶然的，例如‘物体是有重量的’。”^③这里康德主要表达了这样一种意思，判断中系词“是”的主要作用是把统觉的本源的综合统一性带给被给予的知识，进而使知识具有一种客观有效性，而这是与按照再生想象力规律而形成的因而只具有主观有效性的知觉判断严格相区别的。这样一来判断中的系词“是”就不再只是像传统逻辑学家所认为的那样只起着联结主词和谓词的作用，因为这样的联结本身可以是随意的和不具有普遍有效性的。相反，在康德看来，系词“是”恰恰是要执行知性的本源的综合统一作用，把这种综合统一带给被给予的经验杂多，从而形成具有普遍有效性的知识。

通过以上的分析，我们可以来理解康德关于“存在是对某些规定性本身的肯定”这样一种说法了。因为在一个判断中系词“是”只是执行知性的逻辑功能，即把知性的综合统一性赋予被给予的经验杂多，那么它肯定不会给一物的概念增加新的内容，因为要为一物的概念带来新的内容，只能是感性接受物自体的刺激而形成关于一物的新的经验；因此“是”就不可能是一个实在

① 康德：《康德著作全集》第二卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2004年，第80页。

② 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B141。

③ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B142。

的谓词。但是系词“是”在执行知性的逻辑功能的过程中，却使关于一物的某些规定性本身得到了肯定。例如我们刚才提到的例子：“这朵花是红的”，按照康德的说法这句话实际上要表达的是：这个句子的主词（这朵花）和谓词（红的）这两个表象是在客体中结合着的，它们的联结具有一种客观有效性，而这正是通过系词“是”来做到的。通过这样一种方式，关于“这朵花”的一个规定性（“红的”）得到了肯定。而这一点在康德自己的一个例子中也可以很明显的看出来：“按照后面这种规律（联想律——引者）我将只能说：‘如果我托起一个物体，我将感到一个重量的压力’；但却不能说：它，这个物体，是重的；后者要说的正是：这两个表象是在客体中、亦即不管主体状态的差异而结合着的，而不只是在知觉中（不论这知觉如何重复）在一起的。”^① 康德在此通过举例分析判断与主观联想的区别，这个区别主要在于判断通过“是”的作用而具有了一种客观有效性，而这同时就是对关于一物的某些规定性的肯定，而依靠主观联想的知觉命题，由于它不具有客观有效性，因而它并非是对一物的某些规定性本身的肯定。

下面我们来看关于“存在”的第三个论述：“存在”是对某物本身的肯定。我们还是从刚才举的例句开始：这朵花“存在”。对于一朵现成摆在我们眼前的花朵，我们说这朵花存在，这句话里的“存在”到底是什么意思呢？很显然它不是对“这朵花”的属性进行说明，因为前面我们已经分析过“存在”不是一个实在的谓词。但是这句话里的“存在”确实是作为一个谓词，它不是描述我们在“这朵花”这个概念里所能表象的内容，而是表明了“这朵花”作为概念指向的对象在这里存在的情形。正是在这个意义上，康德才把前批判时期的“存在”不是一个谓词修改为批判时期的“存在”不是一个实在的谓词。因为在“这朵花存在”这个句子里，“存在”确实是一个谓词，虽然它不是一个实在的谓词。而我们要理解“存在”作为一个谓词到底是什么意思，我们就必须了解康德关于“存在”是对某物本身的肯定这样一种论述。

为了讨论的方便，我们先来大概了解一下康德对知识构成的说法。我们知道康德的知识观是一种符合论的知识观，即知识是我们关于对象的概念与对象本身的符合。但是康德与他以前哲学

家的不同在于，康德认为对象是由我们认识主体建构起来的。这个建构的过程可以简单描述为，我们的感性接受物自体的刺激而形成杂多的感觉材料，知性通过十二个范畴的作用而把它的综合统一性带给感性杂多，这样就使感性杂多形成为具有综合统一性的客体或者对象，而我们的知性思维这个客体就形成了关于这个客体的概念^②，如果概念和这个客体相符合就形成了知识。“但客体则是在其概念中结合着一个所予直观的杂多的那种东西。”^③ 所以概念和对象都是我们知识要成为可能必不可少的条件，所谓“知性无直观则是空的，而直观无概念则是盲的”。

我们的客体是通过四类范畴（量的范畴、质的范畴、关系的范畴和模态范畴）综合统一感性杂多而形成的，因而我们全部的知识都是在这四类范畴的作用下而形成起来的。但是在这四类范畴中第四类范畴即模态范畴与前三类范畴（量的范畴、质的范畴和关系范畴）不一样，前三类范畴在形成判断的时候它的谓词都是实在的谓词，这些谓词可以为判断的主词增加新的概念，但是模态判断中却不是这样，模态判断的谓词不会增添新的概念到其主词上，它只是表达出客体对认识主体的认识能力之间的一个关系。模态范畴的这样一种特点正是我们这里要详加讨论的，通过对它的讨论我们才能明白康德对“存在”是对某物本身的肯定这样一种论述。

正如康德所说：“模态的诸范畴具有自身的特殊性：他们丝毫不增加它们作为谓词附加于其上的那个作为客体规定的概念，而只是表达出对认识能力的关系。当一物的概念已经全部完备了时，我却还可以对于这个对象提问：它仅仅是

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B142。

② 知性思维一个客体而形成关于这个客体的概念与知性通过十二个范畴把感性杂多建构成一个客体的过程是同一个过程，因为在康德那里我们经验知识之所以可能的条件与经验之所以可能的条件是一样的，都是先验自我意识的本源的综合统一。“所以意识的综合统一是一切知识的一个客观条件，不仅我自己为了认识一个客体而需要这个条件，而且任何直观为了对我成为客体都必须服从这一条件，因为以另外的方式，而没有综合，杂多不会在一个意识中结合起来。”康德《纯粹理性批判》，B138，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年。

③ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B137。

可能的呢，还是也是现实的呢，或者如果它是现实的，那么它是否根本就是必然的？”^① 根据此引文我们知道模态范畴的特殊性在于它只是表达了知识与我们认识能力之间的关系，它并没有为知识本身增添内容。但要理解这一点，我们必须理解什么是可能性、现实性与必然性，对此康德在《纯粹理性批判》的“一般经验性思维的公设”一节给我们作出了说明：

1. 凡是（按照直观和按照概念）与经验的形式条件相一致的，就是可能的。

2. 凡是与经验的（感觉的）质料条件相关联的，就是现实的。

3. 凡是其与现实东西的关联是按照经验的普遍条件而得到规定的，就是（在实存上）必然的。^②

康德说明，模态范畴表达的是知识对于认识主体的认识能力的关系，而这种关系主要体现在知性和感性的关系上。通过知性我们可以完备的思维一个概念的规定性，但是我们必须通过感性直观才能超出这个概念而把客体赋予这个概念，才能说某物存在。虽然在规范性方面某物的概念与某物的客体是完全相等的，但是通过把客体赋予概念因而断定某物“存在”这样一种方式而使“我们的思维获得了一种可能的知觉”。“因为通过概念，对象只是被思考为与一般可能的经验知识的那些普遍条件相一致，但通过实存，它却被设想为在全部经验的连贯关系中包含着的；因为通过与全部经验的内容相联结，有关对象的概念并没有丝毫的增加，但我们的思维却由这内容而多获得了一种可能的知觉。”^③ 通过概念我们可以思维某物的可能性，但是要某物具有现实性（存在、实存），那么这个概念所关涉的那个客体必须通过感性直观对我们给予出来，亦即我们必须超出这个概念而把客体赋予这个概念。说“这朵花存在”^④，我们并没有为“这朵花”的概念增添任何新的概念，而只是通过感性直观把“这朵花”这个概念所关涉的客体给予了“这朵花”，“这朵花”这个概念与它所关涉的客体在内容（规范性）上必然是相等的，不然“这朵花”对于这个客体来说就不是一个合适的概念。

到此我们就可以明白康德关于“存在”是对某物本身的肯定这样一种论述了，这无非表明通过“存在”这个谓词我们把某物的概念所关涉的

客体通过感性直观给予了这个概念，或至少有可能给予这个概念，从而对某物本身进行了肯定。对此康德还有如下的说法：“所以，现实的东西所包含的决不会比单纯可能的东西要多。一百个现实的塔勒所包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多。因为，后者在这里意味着概念，前者却意味着对象及其肯定本身，所以，假如后者比前者包含的更多，我的概念就会没有表达出整个对象，因而也就不是该对象的合适的概念。但是在我的财产状况中，现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念（即一百塔勒的可能性）有更多的东西。因为对象在现实性方面并不只是分析地包含在我的概念中，而是综合地添加在我的概念之上（这概念是我的状态的一个规定），而通过在我的概念之外的这个存在，丝毫也没有对这被想到的一百塔勒本身有什么增多。”^⑤

至此我们完成了康德关于“存在”论题的考察，他的论题可以简单的总结如下：1. “存在”不是一个实在的谓词，它作为谓词表示对某物本身的肯定，因而它不能被分析的包含在一个概念之中，而只能另外通过感性直观的方式被赋予一个关于某物的概念。2. “存在”作为系词真正的含义在于对一物的某些规定性本身的肯定，这种肯定表达了作判断者的一种统觉的综合统一活动。

三、对“上帝存在的本体论证明”的反驳

其实只要我们理解了康德关于“存在”的论题，那么“上帝存在的本体论证明”的错误就非常明显了。我们先来看第一个证明，这个证明的错误在于它的小前提，“存在是一种完满的属性”，而这个前提就是要求把“存在”当作一种属性，这种属性可以被包含在上帝这个概念里面，而我们知道这其实就是把“存在”当成了实在的谓词，但根据我们刚才的分析我们知道，

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A219。

② 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B266。

③ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A601/B629。

④ 说某物存在我们的意思是说某物实存或者具有现实性。“这朵花存在”就是说这朵花具有现实性。

⑤ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A599/B627。

“存在”并不是一个实在的谓词。

第二证明定义了一个“绝对必然的存在者”，而绝对必然的存在就是其非存在是不可能的存在者，因而这个证明核心就在于它通过对这个“绝对必然者”的这么一种定义，而使对它的否定会产生一种内部矛盾，即“一个非存在是不可能的存在者（绝对必然的存在者）是不存在的”是一个违反同一律的错误命题，从而证明绝对必然的存在者是存在的。这个证明的错误仍然在于它对“存在”一词的错误理解，因为“存在”不能被包涵在一个概念的内容里面，因而通过分析一个概念我们不能得出这个概念所关涉的对象的存在。同时，“但判断的无条件的必然性并不是事物的绝对必然性。因为判断的绝对必然性只是事物的有条件的必然性，或者是判断中的谓词的有条件的必然性。”^① 一个判断是绝对必然的——“一个非存在是不可能的存在者是存在的”就是一个绝对必然的命题——并不能推出这个判断的主词所关涉的客体是绝对必然的，因为这个主词所关涉的客体的存在必须通过我们的感性直观才能给予出来。但是如果一个客体通过感性直观被给予了我们，我们关于这个客体的绝对必然的判断才能证明这个客体是存在的。比如通过我们的感性直观一个“绝对必然的存在者”的客体被给予了我们，那么我们通过绝对必然的判断“一个非存在是不可能的存在者是存在的”就可以证明一个“绝对必然的存在者”是存在的。但是这样一种证明方式不过是同义反复或者循环论证，因为我们的结论是要证明“绝对必然的存在者”是存在的，而我们在前提中已经假定了一个“绝对必然的存在者”的客体已经通过感性直观的方式给予了我们。但如果这个“绝对必然的存在者”的客体永远也不可能通过感性直观的方式给予我们，那么通过关于它的绝对必然的判断并不能证明它的客体是存在的。这正如康德所说的：“设定一个三角形却又取消它的三个角，这是矛盾的；但把三角形连同其三个角一起取消，这就没有任何矛盾。一个绝对必然的存在者的概念也正是同样的情况。”^② 这里讨论的核心还是在于某物的“存在”并不能通过分析它的概念而得到，而必须通过感性直观的方式而被给予。

上帝存在的本体论证明的关键在于从知性思维一个概念的可能性证明这个概念所关涉的客体的现实性，而通过的康德分析这是不可能的。

四、结论

我们知道康德对于“存在”论题的分析以及他对“上帝存在的本体论证明”的反驳要成立，必须要承认他的一个区分，那就是可能性与现实性的区分。但是这个区分的根据是什么呢？康德认为，这种根据在于人的认识能力的本性当中。“人类的知性不可避免地必须在事物的可能性和现实性之间做出区别。其根据就在于人的诸认识能力的主体和本性中。因为假如这些认识能力的施行并不要求有两种完全异质的成分，即为了概念而要求知性，为了客体而要求与这些概念相应的感性直观的话，那就根本不会有这样一种（在可能的东西和现实的东西之间）的区别了。因为假如我们的知性是能直观的，那么它除了现实的东西就会没有任何对象了。”^③ 康德的这一段话清晰的道出了区分可能性与现实性的依据，这就在于人有两种完全异质的认识能力，感性和知性。其中感性是一种被动的直观接受能力，它不能思维对象，而知性是一种思维对象而形成概念的能力，但它不能直观，即人不具有一种知性直观的能力。感性和知性的截然区分，是康德在《纯粹理性批判》中的一个基本区分，也是他《纯粹理性批判》论述的起点。

康德对认识能力的这种区分，也是他和以前的理性派哲学家的一个基本不同。理性派的哲学家认为人的理性就是一种知性直观的能力，所以他们能从一个概念的可能性就推出这个概念所关涉的客体的现实性，而这也是我们在前面说的这是理性派哲学家进行上帝存在的本体论证明的一个理由。而康德是否认人具有知性直观这样一种能力的，人必须要有感性和知性才能形成知识。

康德对“上帝存在的本体论证明”的反驳体现了他整个关于“存在”的论题，我们以本文对此进行一个简单的勾勒。

（责任编辑 行之）

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A593/B621。

② 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A594/B621。

③ 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年，267。

乌托邦和拓扑发生学

——比较康德的主体和海德格尔的此-在

包向飞*

【摘要】本文重点比较了康德与海德格尔对主体的观点。文章通过对此二人的引述和论证展示出,虽然他们都承认主体的自发性,但是康德的主体的自发性是通过先验主体根本不在时空之中来保证的,而海德格尔的主体(此-在)的自发性却体现在此-在本身就是“时空发生”。康德的主体是纯粹的,不属于感性的,是不可以对象化的;而海德格尔的此-在虽然也不可以对象化,但是由于此-在本身就是“时空发生”,所以海德格尔的此-在并不是纯粹的。简单地说,康德的主体是乌托邦的,海德格尔的此-在是拓扑发生学的。

【关键词】康德;海德格尔;主体;此-在;乌托邦;拓扑发生学

中图分类号: B516 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)04-0088-05

主体问题是哲学中最重要的问题之一,因为它直接关涉到人类的自我理解。对“主体”的更加深入的理解,就意味着对“人是什么”这个对于人类来说最重要的哲学问题的更加深入的理解。^①主体问题又是和自由问题息息相关的,而“自由”可以说是现代道德哲学和法哲学的基础。对于主体问题,许多重要的哲学家都有很精彩的论述。但是,在这里我们打算作哲学史的考察。我们只着重地比较一下康德和海德格尔对这个问题的若干论述,以期从一个侧面对主体问题获得一些更加深入的理解。

一、康德的主体

康德是如何理解主体的?在这里我不想笼统地回答这个问题。让我们直接接受康德文本的指引,从康德的一句颇有意蕴的话出发,康德在《纯粹理性批判》中是这样来言说主体的:“但这个表象是一个自发性的行动,即它不能被看作是属于感性的。”^②德语原文是:“Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht

als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden.”^③

根据上下文,我们知道“这个表象”是指主体,这个主体是一个自发性的行动。“自发性”是一个很关键的词。只要人们承认有主体,就要承认自发性,因为“主体是自发性的”这一说法,按照康德的命题分类,是分析性命题,也就是说“主体”这一概念包含“自发性”。如果说主体是“他发性”的,也就是说主体的任一个行动都是由“他者”引起的,那么我们还不如干脆把这个主体叫做客体。所以,严格地说,在彻底的决定论那里是没有主体的,因为一切都是由因果关系决定了的,没有给自发性留下任何余地。

在康德那里,自发性之所以重要,因为它还是和自由必然地联系在一起,可以这样说,自由是康德整个道德哲学的基础。康德在第三个二律背反中有这样的表述:“根据这一点,必须假定有一种因果性,某物通过它发生,因而无需对它的原因再通过别的先行的原因按照必然律来加以规定,也就是要假定原因的一种绝对的自发性,它使那个按照自然规律进行的现象序列由自

* 作者简介:包向飞(1974-),男,河南信阳人,(武汉430072)武汉大学哲学学院在读博士,武汉大学外语学院德语系讲师,主要研究方向为德国古典哲学、数学哲学。

① 比方说,在康德看来,“人是什么”的问题就是他的哲学中最重要的问题。康德在给司徒林的信和《逻辑学讲义》中都提出了那四个著名的问题,即:1.我能知道什么?(形而上学)2.我应作什么?(道德学)3.我可以希望什么?(宗教学)4.人是什么?(人类学)。在《逻辑学讲义》中,康德说一切可以归结为人类学,也就是说前三个问题都可以归结为最后一个问题。参见康德:《未来形而上学导论》附录,苗力田译,北京:商务印书馆,1978年,第204-295页。以及《逻辑学讲义》,许景行译,北京:商务印书馆,1991年,第15页。

② 杨祖陶、邓晓芒编译:《康德三大批判精粹》,北京:人民出版社,2001年,第138页。

③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974, B132-133.

身开始，因而是先验的自由……。”^①

从以上的引述我们可以看出，在康德那里，主体、自发性、自由是必然地联系在一起。这些概念间的必然联系并不是康德强加给它们的，这种联系是分析的，换句话说，是同义反复的。这种必然性来源于人们对“主体”这个前提的承认，当然，人们也可以一开始就拒绝承认“主体”这样的东西。但是彻底拒绝主体的哲学是很难自圆其说的，这将使得在道德哲学方面，可归咎性（Zurechenbarkeit）会失去任何理论上的根据。

现在，我们再回到开头引用的康德的那句话，我们先来看后一小分句：“即它不能被看作属于感性的。”这个“即”，德文的“d. i.”给出一种对等关系。这句话的两个小分句之间有这么强的联系吗？难道不能既属于“感性”又有“自发性”吗？

对于这一点，从康德的整个理论出发来看，康德是深思熟虑的，因为如果说主体是感性的，它就会给我们提供直观，用康德自己的话说就是：“借助于感性，对象被给予我们，且只有感性才给我提供直观。”^②如果人们对主体有了直观，那么，在康德看来，主体也就必然地置入了时空关系之中，因为时空是直观的“纯形式”。只要是可直观的，就必须具有时空这种直观形式，也就必然地处于时空关系之中了。如果说主体是感性的，可直观的，那么它也就进而可以被范畴化和对象化了。在康德对理性心理学的批判中，我们可以看得很清楚，康德认为，理性心理学的错误就在于：它既要保持主体的纯粹性，即不属于感性，又要使主体可以范畴化，即对象化，于是错误的把主体当作了实体，而实体这个范畴只有针对可以感性直观的表象才是有意义的。用康德自己的话说就是：“实体这个概念总是与直观相关的，这些直观在我这里只有作为感性的才有可能……。”^③

从以上的引述我们可以看出：主体不属于感性，不可以感性直观，不可以时空化，进而不可以范畴化和对象化。那么人们该如何看待主体呢？按照康德的界定，主体是物自体，属于本体。康德说：“如果我们把本体理解为一个这样的物，由于我们抽掉了我们直观它的方式，它不是我们感性直观的客体。”^④康德的这种做法是把主体从现象界拯救了出来，推进到了本体界。如果主体停留在现象界，处于时空关系中，可以范

畴化和对象化，从而必然地处在现象界的因果链条之中，那么也就谈不上自发性和自由了。一句话，按照康德的理论，如果我们承认主体能够对象化，并且处在现象界，那么我们就等于说不承认有主体这回事，进而自由也必将被否定。康德在谈及物自体时，有时也说它是表象（Vorstellung）和客体自身（Objekt an sich），后世的人听起来，仿佛这些表达是属于“对象化思维”的，甚至表象（Vorstellung）这个词听起来还有很强的心理学的味道，但在康德那里，这只是个语言使用的问题。康德的物自体，用现代的哲学术语说，是决不可对象化的，我们所能做的只是思维（denken）到它，对于它我们没有任何直观，当然也没有范畴化和对象化了的知识。

所以，在康德的文本里，我们开头所引的那句话，出于上述原因，必须被完整地理解，也就是说自发性和纯粹性（不属于感性）是不可分的。

二、海德格尔的此 - 在

海德格尔的哲学本身就是语言和思想紧密结合的范例，因此，为了更好地理解海德格尔的思想，以及海德格尔如何思考主体，我们还是先引用他的一句原话：“Da - sein heißt Er - eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns.”^⑤现在我试着把这句话翻译成汉语：此 - 在就是在作为存在的本质的“成己”里面发 - 生（成其己）。^⑥懂德语的人很快就发现，翻译成汉语的这句话并

^{①②③④} 杨祖陶、邓晓芒编译：《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001年，第229页；第83页；第219页；第189页。

^⑤ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1989, s. 293.

^⑥ Ereignis 目前在国内外海德格尔研究中已被公认为不仅仅是日常的“事件”、“发生”的含义，而有更深的意义，所以我就放弃了把它简单地译成“事件”的想法。但是 Ereignis 到底是什么意思却还存在着很多争议，因此，汉译中也存在着各种不同的译法。在我的这篇文章里我借鉴了邓晓芒教授的译法，把“Ereignis”译成“成己”。但是，Ereignis 在海氏的文本中拥有着丰富的含义，鉴于我的文章的目的，我对此就不去挂一漏万地讨论了。对“成己”这个海氏哲学的核心词汇有兴趣的读者可参看邓晓芒教授的文章：《论作为“成己”的 Ereignis》，在那里有对 Ereignis 一词从词源和义理上的很详细独到的梳理和分析。（载《世界哲学》2008年第三期）。当然有兴趣的读者还可以阅读其他相关文章以及后来的跟邓教授商榷的文章。

不比原话更好理解。因此，为了更好地理解它，现在我们把这句话分解如下：1、此-在就是发-生（成其己）；2、发-生（成其己）是在“成己”里；3、“成己”作为存在的本质。从句1我们可以看出此-在是有自发性的，因为它就是发-生（成其己）[在德语中 Er-eignung（发生，成其己）从形式上讲是一个动名词，它并不是从第二分词（过去分词）变化过来的名词，所以它没有被动含义]，它很像康德对主体的描述：“自发性的行动”。句2等于是说此-在在“成己”（作为存在的本质）里，从语法上看，介词短语“在成己里面”是对“发-生（成其己）”这个动名词的方位限定，但是不是说此-在的自发性也就因此受到了限制了呢？根据我们以上对康德的分析，使我们认识到自发性是不能受到任何限制的，否则就会最终地丧失这种自发性。从这句话的最直接的语法分析来看，海德格尔把真正的自发性给了存在。在文集的其他地方海德格尔有更清楚的表达：“Der Werfer selbst, das Da-sein, ist geworfen, er-eignet durch das Seyn.”^①试翻译如下：这个抛者自身，此-在，是被抛的，通过存在成其己。我们用传统的哲学语言整理一下海德格尔的这句话：此-在作为抛者（der Werfer）是“因”，它有自发性，却又被抛（geworfen），通过存在才变成自己（er-eignet），这样它又是“果”，而真正的第一因是存在。海德格尔是这个意思吗？如果是这样的话，他如何解释此-在的“发-生（成其己）”，这种自发性呢？海德格尔如何能够自圆其说呢？我们现在来看一下海德格尔自己对存在的表述：“Das Seyn ist hier nicht nachträgliche Gattung, nicht dazu kommende Ursache, nicht dahinter und daüber stehendes Umgreifendes für das Seinde.”^②试翻译如下：存在在这里不是事后添加上去的种类，不是附加的原因，不是对于存在者来说处于后面和上面的大全。

从这句话我们可以看出，存在和存在者（此-在也是存在者）不具有种属的关系，没有因果关系，也不具有时空关系，“后面”和“上面”这些空间方位词都不能恰当地描述它们之间的关系，因为存在对于存在者来说，不是处于后面和上面的大全。在海德格尔看来，从一般的种属，

因果和时空关系来看存在和此-在的关系是不得要领的和没有结果的。此-在和存在一样，都是不可以对象化的。存在是不可以对象化的，对此，海德格尔自己有清楚的表达，他说：“Freilich darf das Ereignis nie unmittelbar gegenständlich vorgestellt werden…”^③（当然成己^④决不准许直接地对象化地被表象……）。此-在同样是不可对象化的，海德格尔说：“Da-sein wird erfahren, nicht als Gegenstand vorgestellt…”^⑤（此-在被经验，不作为对象被表象……）。最简单的理解就是，海德格尔的此-在和康德的主体一样，它们的自发性是通过不可对象化来达到的。海德格尔说此-在在“存在”里，就像康德说主体属于本体一样，这些表达并不具有对象化的含义，进而这样的表达也不是能够构成知识的命题。我想，假设康德了解海德格尔的学说，康德是不会反对这样的说法的：主体在存在里，它以某种非对象化的方式被存在发生出来。只要存在不具有限制主体的任何确定的种属，时空和因果关系，那么主体就还是有自发性的。因此，尽管“此-在”是被抛，通过存在才“成其己”，此-在还是具有源发性的自发性。

但是，从以上对康德的分析中我们已经清楚地看到，康德的不可对象化最终是要归结到“不属于感性”，因此康德的主体也是不可以感性经验的。康德虽然也有经验自我的说法，但严格来讲经验自我并不是真正的主体，在康德那里，真正的主体是先验自我，所以康德的主体是纯粹的，它不包含任何质料性的东西。但海德格尔的此-在也是纯粹的吗？此-在的德文是 Da-sein。德文的“Da”是含义丰富的：“这里，那里（表达空间）；这时，那时（表达时间）；因为（表达因果）。”很显然，从一般意义上讲，

①②③ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1989, s. 260; s. 258; s. 263.

④ 这里的“成己”可以理解为“存在”。不过，总是把成己简单地看成“存在”是有困难的，在我的论文里就不详细展开了，有兴趣的读者可以参阅邓晓芒的论文《论作为“成己”的 Ereignis》，载《世界哲学》2008年第三期。

⑤ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1989, s. 309.

此 - 在不可能是纯粹的, 除非海德格尔想彻底地误用语言。在海德格尔那里, 此 - 在会是什么样呢? 海德格尔也确实不想丢掉这个能和康德划清界限, 并能表达自己独创性的东西, 他说: “Da - sein muß, von ‘Formalen’ her gesprochen, erfüllt erfahren werden…”^① (此 - 在, 从形式方面讲, 必须被充实地经验……)。从海德格尔的表述我们可以清楚地看出: 此 - 在是充满的, 就是说“有质料性的东西的或者说有内容的”, 并且此 - 在被经验。我们几乎可以这样说, 此 - 在是感性的。一句话, 海德格尔的此 - 在是不纯粹的, 就这一点而言, 它显得和康德有些针锋相对。^②

在康德以前的理性主义那里, 理性心理学想结合“纯粹”和“对象化”, 而海德格尔却想结合“非纯粹”和“非对象化”。老康德给我们的告诫是: “纯粹”和“非对象化”, “非纯粹”和“对象化”的结合才是合法的结合。康德在《纯粹理性批判》的“纯粹理性的谬误推理”中清楚地向我们展示了: 理性心理学为了达到它的目的, 即结合“纯粹”和“对象化”, 结果是在论证中偷运进了感性。^③ 海德格尔又如何处理他的问题呢? 把此 - 在推向纯粹的、康德式的主体? 这是海德格尔不愿意的。海德格尔的出路又在什么地方呢?

现在我们来查看一个关键问题: 是不是可以经验的东西都可以对象化? 康德认为: 可经验的也就是可以对象化的, 因为经验总是包含着感性材料, 感性给我们提供直观。而借助于感性直观, 被给予我们的对象必然地处于时空关系之中, 因为时空是感性经验的可能性条件^④。康德把“可经验的”等同于“可对象化的”, 其中的关键是: 对象必然地处于时空关系之中。海德格尔对此能有什么作为呢? 重新不把时空建立在感性上, 回到理性派那里去? 如果像康德一样把时空和感性联系在一起, 他又如何能够避免可经验的东西必然地处于时空关系中, 从而被对象化的结果呢?

我们试着探察一下海德格尔的出路: 此 - 在虽然被经验, 但并不处于时空关系中, 因为否则就会被对象化。进一步的推理是, 它在时空关系之外, 也就是说不具有任何时空关系, 那它和康

德的主体又有什么区别呢? 因为康德的主体就是乌托邦式的, 也就是说, 它和时空没有任何关系。只是简单的声称此 - 在是不纯粹的, 可被经验的吗? 这样, 此 - 在被经验又如何得到恰当的理解? 所以, 如果海德格尔要想令人满意地解决这个问题, 那么此 - 在也不能在时空关系外, 不具有时空关系。此 - 在既不能处于时空关系中, 又不能和时空没有任何关系。那么, 此 - 在在哪呢? 海德格尔说, 这样的发问就已经错了, 因为此 - 在就是源发性的“时空着”的统一体。

我们来看海德格尔自己的表述: “Der Zeit - Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist ursprünglich selbst die Augenblicks - Stätte, diese die ab - gründige wesenhafte Zeit - Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d. h. des Da.”^⑤ 试翻译如下: 作为源发性的“时间着”和“空间着”的统一体的时 - 空, 源发性地, 本身就是那个“瞬时 - 域”, 这个“瞬时 - 域”(是)那个因果断崖^⑥的, 本质的, 对遮蔽之敞开的时 - 空性, 就是说这个“此”的时 - 空性。

我们来整理一下这句话: 时 - 空是“时间着”和“空间着”的统一体; 时 - 空是“瞬时

^① Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1989, s. 309.

^② 但是在这里我们要顾及到海德格尔对“erfahren”理解是和惯常的理解有所偏离的, 不过并不是完全不同的, 鉴于本文的目的, 我就不详细地涉及这一差别了。有兴趣的读者可以阅读海德格尔的《黑格尔的经验概念》一文, 其中对经验(Erfahrung)有很多议论。参阅: Martin Heidegger, *Holzwege* (《林中路》), Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1950.

^③ 参阅 [德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 北京: 人民出版社, 2004 年, 第 286 - 347 页。

^④ 参阅杨祖陶、邓晓芒编译: 《康德三大批判精粹》, 北京: 人民出版社, 2001 年, 第 93 页。

^⑤ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Viktorio Klostermann GmbH 1989, s. 384.

^⑥ “因果断崖”是我对德文“Abgrund”的字面翻译。在通常的德语中 Abgrund 有“悬崖、断崖和深渊”的意思, 而 Grund 除了“地基, 基础”的意思外, 还有“原因”的意思。我认为, 海德格尔用这个词想表达的意思就是: “因果链条”在这里中断了, 就像公路通到了悬崖边上一样, 借此海德格尔表达此 - 在的自发性, 这里和康德比较一下是有趣的。在国内的译本中“Abgrund”通常被译作“深渊”, 鉴于本文的目的, 我还是把它译成“因果断崖”。

-域”；“瞬时-域”其实是指此-在（Dasein als Ortschaft und Stätte der Lichtung）。所以说，此-在是因果断崖的，本质的时-空性。

海德格尔还是能自圆其说的，因为此-在在作为源发性的“时空着”的统一体本身并不处于时空关系之中，因为，“此时”还没有一般意义（比方说物理学意义上的）和康德意义上的时空，所以借助上述意义上的时空是不能够对此-在进行对象化的，因为此-在是其它时空观的“可能性条件”。出于上述理由，虽然此-在是不纯粹的，但它仍然不可以对象化，并且正是这个不纯粹的“此”起着敞开自我遮蔽（存在）的作用，一切由“此”“发生”着。

行文到此也该结束了。不过，也许有人会疑问：文章涉及的都是海德格尔比较后期一些的思想，他前期的关于此在^①的思想又如何呢？海德格尔的前后期思想虽然有差异，但是此在（主体）并不在我们从通常意义上理解的时空关系之中的这一观点并没有发生根本的改变。由于海德格尔前期的语言较后期清晰，现在我们就直接引用他在《存在与时间》中对此在空间性的论述来表明这一论点。

“我们先前曾对‘在之中’做了初步描绘（参考第十二节），在那里，我们把存在空间之中的一种方式称为‘在之内’。而此在必须同‘在之内’这种方式划清界限。‘在之内’等于说：一个本身具有广袤的存在者被某种广袤事物的具有广袤的界限环围着。‘在之内’的存在者与环围者都现成摆在空间之内。我们拒不承认此在如此这般地在一个空间容器之内，这却不是原则上拒绝承认此在具有任何空间性，而只是使视线保持畅通，得以看到对此在具有组建作用的空间性。”^②

从以上的引文我们可以清楚地看到，海德格尔虽然在《存在与时间》中说“在世界之中”是此在的基本建构，但是这个“在之中”却并没有任何容器空间的含义，也就是说，在海德格尔的《存在与时间》那里人们必须区分“在之中”和“在之内”。“在之中”表达着此在所具有的组建作用的空间性；而“在之内”承担了我们日常所理解的一切空间关系。

三、总结

康德的主体和海德格尔的此-在都具有自发性，因而都是自由的。他们都是给其它事物奠基的（begründend），而自身却是因果断崖的（abgründig）。海德格尔的此-在和康德的主体是很相象的。不同之处是：康德的主体是不可经验的，因而是纯粹的；海德格尔的此-在是可经验的，因而是不纯粹的。在对待时空方面，他们两人都抛弃了自在时空观。康德抛弃了自在时空观，把时空和感性联系在了一起，从而建立了“可经验的”和“可以对象化的”必然联系，但是在康德那里，受牛顿的影响，总还有一些欧几里得式的“容器时空”观的残余。海德格尔同样抛弃了自在时空观，但也抛弃了“容器时空”观的先天合理性（他可能受到现代物理学和非欧几何学的影响，但这一点并不清楚，在这里我们就不作思想发生史的考证了），把此-在的“感性”和“时空发生”本质地联系在了一起，从而打破了“可经验的”和“可以对象化的”必然联系。简单地说，康德的主体是乌托邦的，海德格尔的主体（此-在）是拓扑发生学的。

（责任编辑 行之）

^① 在海德格尔前期，比方说在《存在与时间》中，“此在”（Dasein）写在一起，中间没有分隔号“-”。

^② [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第118页。

存在·心灵·价值

——布伦塔诺哲学疏论

郝亿春*

【摘要】布伦塔诺哲学博大精深。其主题可由“存在”、“心灵”、“价值”贯通。布氏把“内知觉明证性”原则引入“实在”的分层,将亚里士多德哲学中“存在”的多义性推进到“实在”的多层性。布氏的“心灵学”是对亚氏“灵魂论”的扬弃,其创发之处是对“心灵现象”的厘清和类型划分。布氏以“内在价值”为核心的价值伦理思想是对前人相关思想的重大突破,他以“明智的经验主义”与“真实的个体主义”为尊严、平等和仁爱等重要的普世价值奠基。布氏哲学是对以“认识你自己”为鹄的的哲学的实质性推进。

【关键词】弗兰兹·布伦塔诺;第一实体;心灵现象;内在价值;内知觉明证性

中图分类号: B84-06 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)04-0093-09

国内哲学界对弗兰兹·布伦塔诺(Franz Brentano; 1838-1917, 下文简称“布氏”)的名字并不陌生,只因其为胡塞尔的老师及海德格尔初入哲学的“拐杖”。我们所知,或许仅此而已。施太格缪勒独具慧眼,在其享有盛誉的《当代哲学主流》中,将布氏置于最为显赫的地位。其理由为:“引向各个不同方向的许多条线索都在布伦塔诺那里汇聚在一起”^①。“许多条线索”包括现象学、语言逻辑研究、存在论等,如今还可以毫不犹豫地加入价值哲学、心灵哲学等。施氏认为,“人们对于布伦塔诺的研究对现代哲学所具有的意义,直到现在还一直估计得很不足。在布伦塔诺对现代哲学的巨大而实际的影响和他的各种学说在现代哲学教学和研究活动中受到的微不足道的注意之间,有一种奇怪的不相称”^②。这番议论发于上世纪50年代。半个世纪过去了,从世界范围看,布伦塔诺研究虽稍有起色(专著数以百计,论文数以千计,1989年开始出版《布伦塔诺研究》年刊等^③),但与他在哲学上的地位还是不相称。1996年以“布伦塔诺之谜”^④为主题召开了一届国际学术研讨会,这谜是:为

何我们对布伦塔诺的遗产视而不见?

对布伦塔诺的研究当然不应仅仅囿于哲学史的兴趣。布氏思考的问题亦是后人所困惑的。英语学界几十年来硕果累累的“意向性”研究以及时下异军突起的新“存在论”、“部分论(mereology)”以及“自识论(self-consciousness or self-awareness)”研究某种程度上都应归功于布伦塔诺的激发。鉴于汉语学界布伦塔诺研究尚处起步阶段,本文无意深究某些枝节问题,只是试图对其哲学全貌作一概览。限于篇幅,无法面面俱到,只能提纲挈领,撮其精要——当然是经过笔者的过滤。透过布伦塔诺,我们将领略西方哲学的别样面相。

一、从“存在(是)”的多义性到“实在”的多层性

布氏自觉地将自身思想之根扎在亚里士多德哲学中,他称后者为“最爱的父亲”。布氏哲学的出发点是对亚氏思想中最为深奥的“存在(是)”^⑤

* 作者简介:郝亿春(1972-),男,河北赤城人,(广州510320)广东商学院人文学院副教授,主要研究方向为欧陆哲学、价值哲学、伦理学。

①② 施太格缪勒:《当代哲学主流·上卷》,王炳文等译,商务印书馆,1986年,第41页。

③ 详尽的文献索引可参见L. Albertazzi, *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*, pp. 343-372, Springer, 2006.

④ R. Poli (ed.), *The Brentano Puzzle*, Ashgate, Aldershot, 1998.

⑤ 关于“Being”的翻译问题可参见《BEING与西方哲学传统》,宋继杰主编,河北大学出版社,2002年。笔者认为“存在”派与“是”派各有其道理,同时也各有其局限。本文一般翻译为“存在(是)”,在语义明确的语境则取其一义。

思想的疏解^①。亚氏在不少地方是从“存在(是)”一词的用法来堪定其意义。在《形而上学》卷四章二,亚氏通过与“健康”类比而对“存在(是)”的用法归类:

“所有健康的事物都关系到健康:一个在它保持健康的意义上,另一个在它产生健康的意义上,另外一个在它是健康的表征的意义上,再另外一个在它能获得健康的意义上。……‘存在’也在许多意义上被使用,但永远是与一个本原相关的;有些事物被说成‘存在’(‘是’)是由于它们是实体,另一些是因为它们是实体的属性,再有一些是因为它们是朝向实体的过程,或者是说与实体有关的事物,或者是对这些事物或实体本身的否定”^②。

显然,这是与“实体”相关联而归纳“存在(是)”的多义性。在更多地方,亚氏将“存在(是)”的含义确定为四种:“一种意义是具有偶性的东西,另一种意义是真的东西,……还有范畴表中的诸范畴……还有潜能和现实”^③。布氏认为第一种情形中的各义“存在(是)”可还原到第二种情形中“存在(是)”的后三义。因而,讨论“存在(是)”,就要首先厘清“存在(是)”的四种含义。

偶性意义上的存在(是)不是必然或通常的,而是碰巧或个别的,因而无法成为科学研究的对象,更不能成为形而上学研究的对象。真意义上的存在(是)主要是逻辑学而非形而上学研究的对象,它在判断中体现出来。严格讲来,这种真之“是”在思想中而不在外物中,虽然它有时会涉及外物。布氏认为,“作为系词的‘是’也正是真意义上的‘是’”(SSB, p. 25)。潜在与现实意义上的存在(是)独立于思想且处于心灵之外,这属形而上学研究的主题。现实之物由潜在之物转化而来,转化的过程是运动。潜在与现实意义上的存在(是)领域与下述范畴意义上的存在(是)领域是重叠的。

范畴意义上的存在(是)是布伦塔诺研究的重点。布氏认为虽然诸范畴确实具有逻辑和语法的面相——比如第一实体在逻辑上是主词,在语法上是名词等——但其核心意义还是在存在(是)方面。他认为亚氏的诸范畴是对存在经验的类归,不同的范畴针对着生活中不同类型的疑问。后人可以批判亚氏的范畴分类不严格、不彻

底——亚氏自己有时也游移,比如《范畴篇》中的范畴是十个,到《形而上学》中剔除了“姿态”和“具有”,成为八个——但我们缺乏可靠根据断言他的分类是随意的。

亚氏首先把范畴区分为实体和偶性。实体具有不同的层次:第一实体是个体之物,只能做主词;第二实体是“类”概念,既可做主词,也可做宾词。仿效亚氏,布伦塔诺也对诸种偶性做出了几层划分:首先区分为“绝对偶性”与“关系偶性”,前者又分为固有的(质或量)、行为的(主动或被动)与境域的(何时或何地)等。显然,这些偶性都是述说实体或属于实体的,绝对偶性是实体必定具有的属性。反之,同种属性也只有借助于第一实体才能具体化。尽管可以在扩展的意义上说诸偶性“存在”,但“它们之中没有一个是独立存在的或者能够与实体相分离……现在这些被看成是更加真实的,因为有支撑着它们的某种确定的东西(那就是实体或个体)……是由于这个范畴的缘故,其他的每一个范畴也才成其为‘是’”^④。实体(这里指第一实体,下同)的存在成为其它范畴存在的根基。由于范畴之在与潜在-现实之在是叠合的,实体之在的基础性也适用于后者。后文将看到,布伦塔诺后来将命题判断转化为存在判断,即将“真意义上的存在”转化为“存在意义上的真”^⑤,随之实体的存在又成为真之“存在”的基础。由于偶性之在最终也需依赖于一个实体,那么可以说存在(是)的四种意义均可归源于实体之在。换言之,实体之在是“存在之核心意义(focal meaning)”,而其它义的存在是“存在之扩展意义”。通过这番疏解,布伦塔诺得出:“第一流的哲学家必须研究实体的原理和基础”(SSB, p. 148)。因为与其它存在类型相比,实体在定

① F. Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, En. Tr. by R. George, University of California Press, Berkeley, 1975. (文中缩写为SSB)

② 亚里士多德:《形而上学》,1003b。李真译,世纪出版集团,2005年,第84页。(以下注释类似情况只标编码和译本页码)

③ 形而上学:1026a33,第180页;1017a7,第130页。

④ 形而上学:1028a25,第190页。

⑤ F. Brentano, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, p. 73, En. Tr. by R. M. Chisholm and E. Schneewind, Routledge and Kegan Paul, 1969. (文中缩写为KRW)

义、认识和时间上都在先。

上文指出，实体有第一类与第二类之分。第二实体也就是“属”、“种”等这些一般之物。第一实体即个别事物。根据亚氏，个体仍可以区分为“形式”、“质料”及二者的结合体，那么这三者中哪个更为根本，从而能成为真正的第一实体呢？亚氏在这个问题上颇费周折。首先，结合体不能为第一实体，因为它后于由以结合两种因素。如果按照“既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西”的实体定义，质料就成了实体。然而抽去了所有属性的纯粹质料与形式相比无法在定义和认识上在先。更为关键的是无任何限定的纯粹质料无法满足“可分离性”和“这一个”的条件，而“可分离性和‘这个’这两者都被认为是主要地属于实体的”^①。形式及形式与质料的结合满足这个条件，而形式又是在先的，所以形式就是真正的第一实体。形式就是“本质（essence）”，而本质的公式是定义。比如人的形式是灵魂，人的定义是“理性动物”。“理性”则是动物灵魂与人的灵魂之间的“属差”。如此便确立了“形式”为第一实体的核心意义。

在早年对亚氏的“存在”思想予以独特疏解的基础上，布伦塔诺晚年又对其进行了发挥和改造：“‘存在’一词有多种意义。在其严格意义上讲，它是被我们理解为‘事物（Ding）’的东西的名称”^②。布氏有时也用“实在（Reales）”取代“事物”。这种思想被后人称为“事物论（Reism）”或“实在论（Realism）”。显然，“事物”是名词性的，它与动名词“存在（being）”及系词“是（is）”大相径庭。“事物”或“实在”是存在领域的最高种，它不仅包含诸实体，还包含绝对偶性，甚至包含亚氏意义上的“关系”范畴，“我们也把亚氏认为仅仅是偶性的属性归入实体中。它们包括感性性质、空间以及流变的时间等”（TC，p. 92）。偶性如何能归于实体？布氏首先将偶性名词化。例如“白色的”可化为“白色的东西”、“过去”可化为“过去的东西”、“判断”可化为“判断者”等。转化之后的表达式是偶性与实体的结合体，其中实体成为其部分。这就是布氏独特的“部分论”，其奇特之处在于：实体不是包含着偶性的整体——像亚氏所坚持的那样；而是偶性作为整体包含着实

体这个“部分”。当然，这个“部分”也是此整体的基础和根据。实体是潜在，偶性是现实。这种理论其实是把实体与偶性更紧密地结合在一起^③。

在把“实在”或“事物”确定为存在的最高种后，布伦塔诺又对其进行了诸领域的分层，这是颇具特色的一步。它通过对每个成熟心灵都可经验的“心灵指涉”的分析完成：“所有心灵指涉都指向事物”^④。虽然布伦塔诺一再强调心灵所指涉之物并非什么“内容（contents）”或“理想对象（ideal objects）”，可有些被指涉的东西在现实中确实不存在，比如“半人半马兽”。这就有必要进一步区分“存在”的类型。布氏的区分并不是对外在之物的简单归类，而是通过内在的“心灵指涉”划分。心灵指涉可分析为心灵指涉行为（简称心灵行为）与行为指涉对象（简称行为对象）。前者被称为“心灵现象”（包括表象、判断、爱恨等），后者包含的形容词部分被称为“物理现象”。比如“看到红色之物”中具有明证性的“看”就是心灵现象，“红色”就是物理现象。心灵现象伴有内知觉，它具有“直接性、不谬性和明证性（evidence）”（PES，p. 91）。也就是说所有心灵现象都具有自知之明，每个人对自己心灵现象的知悉都是绝对可靠的。物理现象被外感知把握，由于感知对象在心灵之外，而感知到的东西又变化不定，所以布氏才说：“所谓外感知的现象是绝对不可能被推证为是真实的和实在的，哪怕是凭借间接推理也不可能证明这一点”（PES，p. 91）。通过以上区分，布伦塔诺得出：“心灵现象是唯一一种既能意向地存在又能真实地存在的现象……物理现象只可现象地和意向地存在”（PES，p. 91）。当然，布氏很清楚具体的心灵现象只能被个体所知觉，即

① 形而上学：1029a30，第194页。

② F. Brentano, *The Theory of Categories*, p. 51, En. Tr. by R. M. Chisholm and N. Guterman, Nijhoff, Den Haag, 1981. (文中缩写为TC)

③ 详细讨论可参照 Barry Smith, *The Substance of Brentano's Ontology*, in *Topoi* 6 (1987), pp. 39 - 49; W. Baumgartner and P. Simons, *Brentano's Mereology*, in *Axiomatics*, n. 1, aprilis 1994, pp. 55 - 76.

④ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 291, En. Tr. by L. McAlister, Routledge and Kegan Paul, 1973. (文中缩写为PES)

不同个体有不同的心灵现象，但他也坚信心灵现象诸类型在每个成熟之人的心灵生活中都存在。“以内知觉的方式在我们之中直接发现的东西，通过类比可以推知在他人那里也存在”（PES, p. 5）。如果把与心灵现象与物理现象伴随的存在差异运用到“实在”中，就会得出“实在”的不同层次。根据上面提到的属性包含实体的原理，包含个体的心灵现象真实地存在，而包含外物的物理现象意向地存在。由于人类的个体可以类推推知同类的心灵现象，那么不仅每个拥有心灵现象的个体都真实存在，不仅每个个体都知道自己是真实存在，而且每个个体都知道其他每个个体是真实存在。拥有心灵现象的个体成为最核心的“实在”，这也构成“实在”的核心意义。外物之为实在则是在“实在”的扩展意义上而言的。“外物”显然是较为统泛的概念，它还可以再次区分。这种区分是通过“直接表象（presentations in recto）”与“间接表象（presentations in obliquo）”的划分进行的。这种划分当然是相对的，比如感知表象（这里均就对象向度而言）与记忆表象相较而言，前者为直接后者为间接，由于感知拥有具体的空间定位且具时间的当下性，其对象更为真实。记忆表象与想像表象相比，前者更为真实，因为它有感知予料的滞留。

现在有必要对前面特意置而不论的关系范畴略加讨论。一般认为，关系是两个关系项之间的关联，两个关系项在存在上是对等的。布伦塔诺不持这种观点，而是从自己一贯的内在经验立场看待“关系”。“关系”被布氏区分为意向的、比较的、因果的和时间的四种。意向的关系就是心灵对外物的指涉，前者是真实存在而后者是意向存在。比较关系比如“张三比李四高”，其中张三是直接表象，李四是间接表象，二者真实性亦不同。因果关系相似，我们总是由因寻果或由果寻因，二者也分别是直接与间接表象的对象。时间关系中，“当下”无疑是直接表象，而“过去和将来”则为间接表象。这种两个关系项在存在上不对等的状况也被布氏称为“拟关系（relation-like）”。

我们跟随布伦塔诺，完成了由存在之多义性向实在之多层性的转渡。期间一个关键性步骤是引入“心灵指涉”和“心灵现象”，这正是下文要讨论的主题。

二、从灵魂到心灵现象

与在“存在”问题上的情形相似，布伦塔诺的“心理学”同样源于对亚里士多德《灵魂论》的疏解^①。上文谈到，亚氏认为，对于个体之人而言，作为形式的灵魂是其真正的第一实体。这种“实体”当然不能在有形物的意义上理解，它是功能性概念。具体而言，人的灵魂有五种功能：营养、欲望、感觉、空间运动以及理性思想^②。亚氏也将第一种功能称为植物灵魂，第一至第四种功能称为动物灵魂，而全部拥有这五种功能的称为人的灵魂。对于人而言，三种灵魂的关系是：低级灵魂是高级灵魂的基础和依托，高级灵魂超出低级灵魂且不可还原为低级灵魂；同时，理性灵魂贯注在动物灵魂之中，但不能贯通于营养灵魂，因为后者属完全无意识的生理过程。比如对“看”这种动物灵魂功能而言，我们在看到某物的同时也知道自己在“看”，这种“知道自己在看”则属理性灵魂的功能。因而伴有理性功能的“看”的行为也属心灵现象。动植物灵魂需以身体为依托，理性灵魂也间接依赖于身体，且贯注于身体之中。布伦塔诺从一开始就超越了流传已久的身心二元论，他认为具有灵魂的才是活的身体，不具灵魂的是死的躯体。

以亚氏的灵魂理论为基础，针对当时的心理学发展境域，布伦塔诺提出自己独特的“经验立场的心理学”。“心理学”^③本来是指“灵魂的科

^① F. Brentano, *The Psychology of Aristotle*, En. Tr. by R. George, University of California Press, Berkeley, 1977. (文中缩写为PA)

^② 亚里士多德：《灵魂论及其他》，414a30。吴寿彭译，商务印书馆1999年版，第91页。

^③ “心理学”有广义与狭义之分，前者包括亚氏《灵魂论》开创的研究传统，后者特指冯特之后成为主流的“科学心理学”——暂且如此称呼。布氏的“心理学”显然与后者大异其趣。为彰显区别，他曾以Psychognosy命名自己的“心理学”，并认为它是“科学心理学”的基础（参见F. Brentano, *Descriptive Psychology*, pp. 137 - 140, En. Tr. by B. Müller, Routledge and Kegan Paul, 1982）。笔者曾将Psychognosy冒失地译为“心识学”（见拙著“超越的存在、意向的存在与真实的存在——兼论布伦塔诺的‘意向性’问题”，载《世界哲学》2007. 5，第83页注释^③）。后颇觉唐突，或许译为“心灵学”更妥。因为布氏通过其内知觉明证性学说所强调的正是内在精神生活的“灵明性”和“虚灵不昧”。与此相应，“Psychischen Phänomenen”译为“心灵现象”。

学”，后来心理学家逐渐放弃了对植物灵魂与动物灵魂的讨论，因为这些内容被归属于一些专门的学科。随之，“灵魂”的范围也得以缩减，“在现代术语中，‘灵魂’一词指的是‘表象’及其它行为的实体承担者”（PES, p. 5）。当然，在去“实体”——例如柯亨提出的“无灵魂的心理学”——的反形而上学潮流下，人们更乐意称心理学为“关于心灵现象的科学”。其实这只是推延而非取消了对诸如“灵魂不朽”等古老心理学问题的回答。同时，即使坚信灵魂的存在与不朽，也无碍对心灵现象的科学研究。当然，心理学的现代转换也有助于以更为严格的方式进行研究。这种“更为严格的方式”被多数研究者等同当时盛行的自然科学研究方式。

自然科学的研究方式无非两大要素：观察经验与数学-逻辑运算。布伦塔诺认为这两种方法对真正的心灵现象都派不上用场，对把捉心灵现象真正适用的是“内经验”或“内知觉”的方式。

在实验-观察方法中，所观察的自然现象在观察者之外，观察运用的是外感知。心灵现象则不同，它处于观察者之内，通常意义上的对外物的看、听等外感知无以为用。于是一些心理学家由对自然现象的外观察类比推理出一种针对心灵现象的内观察（Beobachtung）。问题是，当对心灵现象进行内观察时，被观察的心灵现象已经发生了质的变异，从而不成其为自身了。例如愤怒，“如果一个处于狂怒状态的人想观察他的愤怒，那么在他观察之际愤怒也就烟消云散了，因而他最初的观察对象也就消失了”（PES, p. 29）。鉴于此，一些心理学家如孔德和柯亨走向另一个极端，他们干脆否认任何内在认识的可能性。其结果或是陷入孔德令人不齿的“卢相学”；或是陷入心灵现象的不可知论——无意识学说即为例证；或是陷入后世盛行的行为主义。布伦塔诺指出我们每个正常的心灵都具有内在的认知能力，不过并非“内观察”：

“就像自然科学一样，心理学在知觉与经验中有其基础。不过，它的首要来源是我们心灵现象中的内知觉。如果我们不通过我们自己的心灵现象中的内知觉知晓它们是什么，我们就不会知道思想、判断、苦乐、欲求或厌恶、希望或恐

惧、勇气和失望、决定和自愿等是怎么回事”（PES, p. 29）。

这种必然伴随着心灵现象的内在认知能力就是“内知觉（Wahrnehmung）”。比如我们看到红花，对红花的看属外感知，同时我们知道我们在看，这种“知道（awareness）”由内知觉带给我们。观赏红花产生愉悦，同时我们也知道我们在愉悦，这种对“愉悦”的知晓也是内知觉带给我们的。对于正常心灵而言，这种内知觉的内容是绝对确然的。当然，这种内知觉并非一种独立的心灵行为，它是任何心灵现象的必然伴随，且与它所伴随的心灵现象属同个行为。内知觉会即时地把心灵现象原本地带给意识，或者说，我们之所以对诸种心灵现象的感受和经验是清楚明白的，是因为心灵现象必然伴有内知觉。否则心灵只能处于昏暗不明状态。

显然，内知觉对心灵现象之绝对确然性和明证性的保障是就每个正常个体而言的。也就是说每个个体只可能明证到属于自己的心灵现象，“心灵现象只可能为一个个个体所知觉”（PES, p. 92）。难道这不会陷入相对主义和唯我论吗？乍一看可能会出现这种结果，实则不然。所谓相对主义，是指对同个对象众说纷纭，莫衷一是。而对于心灵现象而言，只有它的具有者——只要他心智成熟——才具绝对权威。旁人对他心灵现象的判断须以他自己的相关明证为标准，因为“旁人用他们的内知觉领会到的关于我的心灵现象不可能比我自己用内知觉领会到的我自己的心灵现象更为真切”（PES, p. 37）。个体对自己心灵现象的明证因而就成为绝对的真（αληθεια），这种“真”没必要经过数学测量和逻辑推演，数学-逻辑方法在这里完全失效。绝对之“真”甚至比人人认可的普遍性的“真”还真，因为后者不一定具有绝对“明证性”。这种真理论切实保证了个体性的绝对地位。如果把这种观点称作“唯我论”，布伦塔诺也不会在意。不过这种“唯我论”的真理范围非常有限，它仅限于成熟个体对自身心灵行为的即时明证。对于不成熟的个体——比如婴儿或智障者——而言，这种明证的真理就成了问题，因而对其心灵现象的把握就需更多参照外观察经验，以此为基础也只能形成一序相对真理（即正确意见）。

成熟个体的非当下心灵现象也难以具有完全的明证性，因为它们通过记忆被带入意识。当然这有赖于对“记忆”的看待，即究竟是把记忆看作早先心灵现象的“滞留”，还是看作“再造”。在《心理学》中，布氏显然将其看作前者：“一个人在内知觉中领会到的以及随后在记忆中观察到的所有东西都属心灵现象”（PES, p. 36）。但后来有所改变：“所有指向我们自己心灵经验的记忆或期待是把这些经验作为其一序对象，而将其自身作为二序对象”（PES, p. 278）。这里的“二序对象”是指当下的心灵现象。如此，记忆中复现的心灵现象也就只具有一序的相对真。同样，通过心灵现象见证者（即当事人）的语言或身体表达，旁人也可以得到有关当事人心灵现象的相对真相——当然，不论是记忆还是表达，都以具有内知觉的心灵现象之存在为其最终前提。通过语言表达心灵现象首先须真诚，同时须选择得体语词，布伦塔诺相信“当一个有教养的人想表达其内在状态时，他也不会找不到必要的词来表达”（PES, p. 38）。身体表达心灵现象除了有意的表露外，还包括伴随着特定心灵现象的生理状态，比如惊吓会变得苍白、恐惧会导致发抖、害羞会脸红等——虽然反之并不必然。这都为旁人对当事者心灵现象的理解和把握提供了途径，也为纠正当事者的自欺提供了可能。当然，旁人理解和把握当事者心灵现象的前提是，他自己曾经体验过类似的心灵现象。“如果两个个体的心灵生活之间的差异如此之大，以至于彼此毫无共同之处，那么这种描述就是不可理解的，甚至是不可能的”（PES, p. 38）。现实经验表明，个体与个体之间的沟通和理解是可能的，这除了上述原因外，还在于“心灵现象可以划分为不同类型，而这些类型在每个成熟的人的心灵生活中都存在”（PES, p. 92）。

布氏将心灵现象划分为三种类型：表象、判断和爱恨现象。

表象（Vorstellung）的意思是把某种东西置于心眼前。它是心灵现象的最基层，“心灵现象或者是表象，或者奠基于表象”（PES, p. 85）。布伦塔诺特别强调，作为心灵现象的表象“并非指被表象的东西，而是指表象活动本身”（PES, p. 79）。上文已指出，被表象的东西是物理现象。

就范围而言，看、听、闻、尝、触五种感觉活动都属表象，除此之外，表象还包括想像行为。这里麻烦的是触觉，比如痛和痒等是否具有“行为”与“对象”之分。布伦塔诺认为这是无容置疑的，疼痛“一方面是指我们身体的某个部位所呈现的状况，另一方面是指与之相关的痛感”（PES, p. 85），其中前者也被称为“特定的空间定位表象”。与后两种心灵现象相比，表象自身不包含对立的意向。上文已谈到，后来随着向实在论的转变，布伦塔诺开始在表象对象方面区分出直接表象与间接表象。需要特别指出的是，作为心灵现象的表象是前语词经验，当然这毫不妨碍它可以通过语词得以表达。作为心灵现象的表象是“表象”的核心意义，作为物理现象的表象是“表象”的扩展意义。只有前者是内知觉的对象。

判断（Urteile）就是对某物的接受或拒绝。布伦塔诺的与众不同之处在于，“这种接受和拒绝也用在内知觉行为与记忆中，而在这些情况中多数论者不会用‘判断’一词”（PES, p. 199）。因为一般认为，判断仅适用于命题层面^①，而布氏却将其推进到心灵现象层面。判断首先是作为“接受”或“拒绝”行为的心灵现象，它自身是明证性的。判断奠基于表象，而表象有表象行为（属心灵现象）与表象对象（属物理对象）之分，因此判断也就有对表象行为的判断和对表象对象的判断。由于前者具有明证性，对它的判断就是明证的；表象对象即物理现象不具明证性，对它的判断则为不具明证性的盲目信念，换言之，我们对于物理现象的判断最多只能是盲目的相信而已。

判断是断定某物的存在（是）或不存在（不是）。伴随着将判断由命题推进到心灵现象，布伦塔诺也将命题判断转变为存在判断。传统的命题判断是指多个表象或语词的联结，比如“上帝是公正的（God is just.）”；布伦塔诺的改变在

^① 即使研究布伦塔诺的大家齐硕姆，在这个问题上也做出了错误断定。他说：“我们不能说当每种心灵行为发生时，我们能对其做出明证判断”。（R. M. Chisholm, Brentano on “Uncconscious Consciousness”, in R. Poli, ed., Consciousness, Knowledge, and Truth, p. 157, Kluwer Academic Publishers, 1993.）

于，首先，判断并不需多个表象的联结，如“上帝在（God is.）”虽只有一个表象，却也是一个判断。其次，判断并非表象的联结，而是对一个主词（体）的断定，因此，所有命题判断都可改写为存在判断，如上述命题可改写为“公正的上帝存在（Just God is.）”。至于判断的真假，则需还原到心灵现象，拥有明证性的为绝对之真（真实存在），不具明证性的既可为相对之真（即普遍同意或正确意见），亦可为假（即虚幻之物）。正如前文提及，这就将亚里士多德“真意义上的存在”颠转为“存在意义上的真”，从而也将逻辑学奠基于存在论。流俗的对布伦塔诺之为心理主义的攻击完全没能看到布氏判断理论的存在论根基，因而都失之肤浅。

心灵现象除了表象与判断还有情感、意志等。布伦塔诺将这第三类统称为爱恨现象（Phänomene der Liebe und des Hasses）。爱与恨显示的是两种对立的意向，这与判断相似。爱恨现象也奠基于表象。因而有对表象之物的爱恨，也有对表象行为的爱恨。事实上，前者可归源于后者。例如“我喜欢这首曲子”看上去是对“曲子”的爱，其实这表达的是在听这首曲子时伴有愉悦，因而这种“爱”是由听的行为产生的。伴随着表象诸亚种的区分，爱恨也具有相应的区分。爱恨现象与判断有着较为复杂的关系。一方面，作为心灵现象的爱恨具有明证的内知觉，因而对其可以形成明证判断；另一方面，以明证判断为基础的爱恨原则上也是明证的，而以盲目判断为基础的爱恨也是盲目的，“我们情感指涉的本性被奠基于其下的判断的特性所影响”（KRW, p. 143）。爱恨现象也有自身的层次，如爱喝酒、爱听音乐、爱朋友、爱智慧、爱上帝等。与此相关的价值层次、偏爱选择等更为复杂的内容是下文讨论的主题。

三、从内在价值到伦常生活

布伦塔诺哲学具有强烈的实践旨趣，集中体现为价值哲学。虽然对亚氏推崇备至，但由于时代精神变异，纵使对亚氏多有援引，可在伦理价值的根本径路上却难以接续。其表征为，亚氏伦理学的出发点是“城邦动物”，其路向是从“城

邦之善”到“个人之善”：“城邦在本性上先于家庭和个人。因为整体必然优先于部分”^①；而布氏认为“在已发现的个体特征的基础上来理解社会及其发展是更为自然的过程”（PES, p. 42）。也就是说布氏的路向是从“个体之善”到“共同体之善”。事实上，布氏的伦理价值思想主要承接于现代价值哲学开启者洛采。洛采虽然已将诸价值根植于心灵中的情感现象，但由于采取的是从最高实在出发的形而上学路向，情感与心灵便难以得到更为切近地把捉^②。布伦塔诺对心灵现象的细密分析恰好弥补了这一缺陷。

与心灵现象同物理现象的划分相应，“价值”或“好”也可分为内在的和外在的。每种心灵现象都具内在价值，或者说，内在价值内居于心灵现象。动植物不具心灵现象，故而缺乏内在价值。“每种表象自身都是好东西”^③，因为表象活动能够扩展心灵内部的“好”。且不说表象能呈现给心灵更多东西，奠基于表象之上的更高级心灵能力——判断与爱恨始终离不开表象。判断是实然知识的源头，它自身便是好的。知识除了可以充当工具之外，其自身也具自足的价值。哪怕求知过程中获得了错误知识，也比无知好——倘若求知态度是诚恳的。伴随心灵现象的愉悦是本源之“美”的根据。这种美感分布在从自然本能到生活习性再到崇高行为的序列中，它在感受中呈现为不同层次的快乐。譬如品尝佳肴时感到“美”味，这描述的是一种快感；听到“仙乐”不知肉味，这是由听的表象行为引发的愉悦；解出数学难题时兴奋异常，这是伴随着求真的美感；伸手助人时顿觉崇高，这是伴随“爱他人”的愉悦。这里需将二序爱恨行为与一序心灵行为谨慎区分开来，若根基处失之毫厘，结论中便谬以千里。上文已提及，从根基处看，“动人的音乐”并非讲音乐的特性，而是描述倾听音乐时伴

① 亚里士多德：《政治学》，1253a20。颜一、秦典华译，中国人民大学出版社，2003年，第4页。

② 具体可参见拙著《价值之根——价值哲学心灵主义路向探究》（尚未发表）。由于研究内容相近，本部分也参考了该文相关部分。

③ F. Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, p. 184, En. Tr. by E. Schneewind, Routledge and Kegan Paul, 1973.（文中缩写为FCE）

随的感动；助人为乐之“乐”绝非助人的动机，而是助人过程中必然伴随的愉悦。那种将道德之善归于美感的理论之所以是错误的，其症结在于混淆了行为“动机”与必然“伴随”。

除了心灵现象中的内在价值，生活中更有大量外在价值——这里是就目的价值而非工具价值而言。外在价值表现为由低到高的序列：出于本能的感性趣味是无公度性的，所谓“口味不争论”；对外在对象的美丑评判受制于趣味和习俗；与前两种情形不同，有关一个对象存在与否的判断必有标准。标准由何而来？布伦塔诺看来：“如果我们说一个东西是真实的，就是说它能够被一个正确的判断所承认”（FCE, p. 191）。当然，这不意味着这个判断必然已被做出。即使没人做出相应判断，一个真实的東西仍然是真实的——它会时刻敞开被正确判断所判定的可能性。不过，严格讲来，尚未被明证的对象不可能真实存在，它至多是正确意见的对象。这便是自然科学的状况：永远处于修正中，永远不可能独断地宣告——我发现了绝对真理！在科学知识中，只能有所保留地听凭某种知识传统形成的逻辑对经验材料的整理，并在生活中运用其有效性成果。这种科学观一方面避免了相对主义，另一方面也不陷入独断论。道德生活领域与科学领域的情形相似。道德生活中的外在价值由正确之爱确定：“一个对象是好的要求指向它的爱是正确的”（FCE, p. 191）。由于只能明证心灵现象内部的正确爱恨，对外在对象的爱恨之正确性的定夺则需依傍习俗生活及日常共识，不少错误爱恨应据此加以调校。例如：守财奴从无休止的聚财中获得极乐便是应当校正的。推论（discursive）理性在外在价值领域有其用武之地。

以上只是在知识中对诸价值进行静态确定。而实际生活每一步涉及的是诸价值的比较与选择。在选择中，所偏爱的价值胜出，换言之，选择建基于偏爱（preference）。偏爱是正确的，以此为基础的选择和行动就是正确的；偏爱是错误的，以此为基础的选择和行动就是错误的。现实生活的复杂性不能保证所有情境下都能做出正确选择，甚至不能保证对所有情境下的正确偏爱拥有明确认识。但这并不意味着要放弃正确偏爱与正确选择。事实上，可以运用有关心灵现象的实然

知识与先天必然规则给出一些正确偏爱的情形。例如在表象或狭义的审美领域，至少有下述偏爱原则：丰盈表象优于干瘪表象；关于精神性的表象优于关于物质性的表象；关于更高贵东西的表象本身更优越；对某物的原本表象优于非原本表象；清晰表象优于混乱表象；在复合表象中，通过直观而得的优于通过谓述而得的等等（FCE, p. 198 - 199）。在这些原则中，更优的表象意味着伴有更多或更高的愉悦。在判断与爱恨领域，可以运用整体大于部分的“总量原则”进行选择。比如对于快乐而言，同种快乐强度越大越好；相同强度的快乐，时间持续越长越好。“判断”与“爱恨”孰优孰劣虽难定夺，但二者的总和必定大于其中一方。同样，人们偏爱知胜于无知；偏爱真胜于假；偏爱善的事物而非恶的事物；偏爱被认知为善的东西的存在而非其不存在；偏爱被认知为恶的东西的不存在而非其存在等等。如此，价值论与存在论又从根本上关联起来。

如果贯彻到底，关于正确偏爱的总量原则必定达致实践活动的“至善”。因为爱的对象“不仅包括自己、亲人、国家，而且包括世界上所有生物；不仅包括现在，而且包括遥远未来”（FCE, p. 204）。每个人都在自己力所能及的范围内追求最好，这便是最基本的伦理原则。如果有什么“绝对律令”、“绝对义务”的话，这就是。这有些像边沁-穆勒的功利主义原则。只是这种新功利主义比老功利主义要造福的范围更为广泛。更为关键的是，老功利主义眼中的一切皆可还原为快乐，而布伦塔诺认为表象、判断不可还原为快乐，它们与爱恨并列为“内在价值”。换言之，布伦塔诺眼中的价值不仅有量的差别，更有质的区分。到晚年，布伦塔诺倾向于接受并进一步丰富帕斯卡提出的价值三位序——有形物-心灵-圣爱——思想。布氏坦言：“或许世界包含了一些就其自身而言是坏的或无价值的东西。我也倾向于认为只包含有形之物的世界是无意义的。这个世界不但在位序上低于人的精神，而且也低于拥有感觉和感受的狗灵魂。与这种无精神的世界相对照，现实世界发展出生命、感觉、理性以及高贵之爱”（KRW, p. 159）。

布伦塔诺的“实践之至善”原则易被误解为

空洞难行的利他主义。如果回顾其整体思想便不难消除此疑虑。布伦塔诺从内在价值出发，以此为基础的行为都是明证性的和正确的。这为树立自知、自尊、自爱的健全人格奠定了坚实基础。他也不会陷入真正的唯我论，因为仅有内在价值由我作主，生活中大量外在价值必须依傍于科学知识、习俗生活及日常共识。诸个体从自身内在价值出发，同时可以宽容、尊重乃至促进他人内在价值实现。这一过程中，仍可能始终不违背公共价值，且尽量促进公共善的实现。诚如是，相得益彰，每个人的内在价值及特定群体的公共善都是“实践之至善”的不可或缺部分。也就是说，从内在价值出发不会陷入不顾他者的利己主义；以“至善”为目的不会陷入无我的利他主义。布伦塔诺遗著的编辑者迈耶尔-海利布兰特（F. Mayer - Hillebrand）称这种伦理思想为“正确主义”（Orthonomous）（参见 FCE, p. 381）。

此外，“实践之至善”还能充任人生向之筹划的目标。面对当时颇为流行的叔本华“人生本苦”的悲观主义，布伦塔诺向世人揭示了人生本乐的真实图景。在正确的自爱中，诸内在价值不仅无限增进，而且伴随着快乐或愉悦；在正确地爱它者的同时，自己也体会到无限美感。如此，内在价值与外在价值有机统为一体，自爱与爱它者相得益彰。个体在自立同时也获得生活定向；“实践之至善”确立的同时也化为无数人格的正确偏爱与决断。生活中的对立更为坚实更为内在融为融为一体。诸种“价值”更为真实地扎根于心灵现象。这不只是理论，更不是说教，而是心灵对自身情状的真实发现。

经过追本溯源（经验中的明证性之本与思想上的来源），我们发现：布伦塔诺诸思想主题虽各自独立，可深层上又道通为一。如果斗胆对其哲学做一定性，笔者宁愿称其为“明智的经验主义”和“真实的个体主义”。布氏终生秉持“唯有经验才是吾师”（PES, p. xxvii）的信条。显然，其中“经验”一词的核心意义为“内知觉经验”，尔后可逐层扩展。所谓“明智”即为过犹不及的实践智慧。布氏的经验主义彻底而不极端。由此可以理解，他为何间接批评胡塞尔的纯粹现象学“只说明概念而不带有肯定性的经验资料”^①。上文看到，无论是“存在”、“心灵现

象”还是“价值伦理”，最终都扎根于“个体”。“不论我们讨论什么领域的主题，最终构成的事物只能是在个体上确定的”（TE, p. 137）。布伦塔诺并非停留于个体主义的说教，而是更为深入更为内在地探寻“存在”、“心灵现象”和“价值伦理”等在个体上的根基，并以此为尊严、平等和仁爱进行全新奠基。因此，可以断言，这种个体主义脱离了教条主义和唯我论，是一种可以构筑共同体生活的真实个体主义。

八十年前，布伦塔诺遗著编辑者克劳斯（O. Kraus）断言：“布伦塔诺于1917年离世。可他并非昨日的哲学家，而是明天的哲学家”（TE, p. ix）。这断言已被其后的西方哲学历程充分证明。笔者以为，此断言同样适用于今日之中国。布伦塔诺所讨论的问题及其恰切的研究态度和方法自不必说，其哲学得以立足的“明智经验主义”及“真实个体主义”恰是我们时下之所缺。此外，布氏哲学与中国传统思想（如阳明心学、唯识学等）有望相互发明。只能留待有心人的后续研究了。

（责任编辑 行之）

^① F. Brentano, *The True And The Evident*, p. 139, En. Tr. by R. M. Chisholm, F. Brentano, Routledge and Kegan Paul, 1966.（文中缩写为 TE）

道安佛学思想及其弥勒净土信仰

张 平*

【摘要】道安作为中土早期佛教的一代宗师，于佛教戒定慧三学均有卓越之发明，思想宏富深厚。文章分疏、论析了道安有关戒定慧三学的理趣要旨，阐释了其由早期禅观向般若学转变的理论进路及其弥勒净土信仰之衷曲，力图突显其佛学思想及信仰之于早期中土佛理建设的胜义。

【关键词】道安；佛学思想；弥勒净土信仰；早期中土佛理建设

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)04-0102-09

作为佛教在中土的早期传播者，道安对当时传入的佛教各派经义不计门户，兼收并容，惟在富学，于佛教戒定慧三学均有卓越之发明，思想可谓宏富深厚，别开生面。尽管如此，由于当时种种主观和客观的局限，道安却也并未为后学留下一个完整、缜密而周详的佛学理论体系，思来不免有几分遗憾。然而，循着那些千年笔墨，我们到底可以寻得道安的治学脉络、思想轨迹，从而登入其精神堂奥。

一、禅学思想

禅学，当时又称禅数之学，由西域僧人安世高所传，当为印度小乘佛教“上座部”系统的一切有部理论。禅学当时主要流行在北方，因而对一直行业北方的道安产生了深刻的影响。道安曾注《安般》诸经，并为之作序，深契妙旨，进而阐发其禅学观：“安般者，出入也。道之所寄，无往不因，德之所寓，无往不托。是故安般寄息以成守，四禅寓骸以成定也。寄息故有六阶之差，寓骸故有四级之别。阶差者，损之又损之，以至于无为，级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。”^①“安”即入息，“般”即出息，“安般”亦即调息呼吸之意。道安认为这种调息方法是一种基本的禅法，是修行必备的基础；通过这样的禅修可实现形上的道、德追求。他解释了安般的具体内容：安般依调息而成“守”，四禅借体骸

而成“定”，调息有六个阶段（数息、相随、止、观、还、净），体骸修行则需经“四禅”（初禅、二禅、三禅、四禅）之阶段；依次经过这些阶段的禅修，即可涤除一切意欲妄见，而无为无欲，最终人我双遣，守于唯守，止心息念，寂然不动，由此便可得无所不能的广大“神通”：“彼我双废者，守于唯守也。……得斯寂者，举足而大千震，挥手而日月扞，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞！斯皆乘四禅之妙止、御六息之大辩者也。”（道安：《安般注序》）达致这般寂灭的境界，举足则大千世界震颤，挥手则日月在握，用力一吹则铁围山腾飞，轻微一嘘则须弥山曼舞，这即是驱乘四禅的神妙的止心法门，驾御六息的大变化。

道安相信禅修达到高深的境界便可生出种种神变，然而，其之钟情禅修，却不止于此。他以禅修为寻得根本解脱的关键：“其为行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至。……此乃大乘之舟楫，泥洹（涅槃）之关路。于斯晋土，禅观弛废，学徒虽兴，蔑有尽漏。何者？禅思守玄，练微入寂，在取何道，犹覩于掌；堕替斯要而恠见证，不亦难乎？”（道安：《阴持入经序》）修持的践履，因其神妙，所以不借言语亦不通过具体的行动而达至。禅定是修习大乘的舟楫，证成涅槃的关键路径。道安以为习禅思守玄关，修炼精微而进入寂灭之境，无所执取，犹如掌中之物，任运自如；倘若荒废、摈弃这样的禅

* 作者简介：张平（1956-），男，河北邯郸人，（石家庄 050051）河北省社会科学院哲学所副研究员，主要从事中国哲学和文化研究。

① 道安：《安般注序》，见许明：《中国佛教经论序跋记集（东汉魏晋南北朝隋唐五代卷）·道安卷》，上海：上海辞书出版社，2002年。以下所引道安著作，凡不另标出处者，均出自许明此集。

修要津，而希冀求证于他人，要成就佛果自然是难乎其难的。在论说“十二门”时，道安《大十二门经序》又云：“（十二门）是乃三乘之大路，何莫由斯定也。自始发迹，逮于无漏，靡不周而复始，习兹定也。行者欲崇德广业，而不进斯法者，其犹无柯而求伐，不饭而徇饱，难以获矣。”十二门禅定乃声闻乘、缘觉乘、菩萨乘之至要修行工夫，精进不已，修持不懈，方能登临清净无染、摆脱烦恼之境。修行者欲崇德广业，而不致力进修此法，则无异于无斧而求伐木，不食而求饱腹，必一无所获。职是之故，道安申言：“故经曰：‘道从禅智，得近泥洹。’岂虚也哉？诚近归之要也。”（《人本欲生经序》）“行者挹禅海之深醴，溉昏迷之盛火，激空净之渊流，荡痴尘之秽垢，则皎然成大素矣。”（《大十二门经序》）道安深信佛典所言，只有经由禅智，方可得道而成涅槃；修行者必得汲引禅海之甘泉，灭除执迷之盛火，激扬空净之渊流，荡涤痴顽尘垢，方可皎洁如洗，不染纤尘，成就佛境大智慧。

上述可见，道安高度重视禅观对修行的功能及意义，对之可谓推崇备至。《大十二门经序》以为，成就佛果必得禅修，而禅修的旨趣不在神变，在于佛之至境：“明夫匪禅无以统乎无方而不留，匪定无以周乎万形而不碍，禅定不愆，于神变乎何有也！”通过禅定即可统御万方，周流万形，而且了无止留窒碍，发奋精进，持之以恒，其所求不在于神变。所以，著名佛学家巨赞法师称，在道安那里，禅修不为求神变，“禅修的真正目的在于契入‘无本’（即本无）、‘无为’而‘开物成务’。开物是使天下兼忘我，成务是无事而不适（《地道经序》及《安般注序》）。也就是要从禅修所得到的境界中，使大家忘我、尽性而造成世界的安乐，不仅仅是追求个人精神上的享受或所谓超自然力”^①。

道安所理解的禅法，概而言之，即《安般注序》所云“执寂以御有，崇本以动末”。在当时佛玄互渗互融互证的语境中，道安思想深受玄学影响，他借王弼、何晏贵无论的义理和概念来阐发其禅观。从“执寂以御有，崇本以动末”的主张中，王弼以一统万、崇本息末的影子清晰可辨。所谓“寂”、“崇本”亦即本无，亦即王弼的“以无为本”。道安意在体悟、把握空寂（本

无）以统摄、消融实有，尊崇以空寂不动为本，以实有而动为末。道安云：“人之所滞，滞在未（末）有，苟宅心本无，则斯累豁矣。”^②世人为尘间欲念妄想所困惑、烦恼，若体悟“本无”，心住于无相，则尘累释然。《安般注序》又云：“执古以御有，心妙以了色，虽群居犹与灵，泥洹犹如幻，岂多制形而重无色哉！”觉识本无（“古”），消融未有，彻悟妙心，了脱色相，如此，虽居人群，亦如与灵（古时用于陪葬的稻草人），涅槃之相，亦如空幻；而神清形释，无所住心，当是趣向。经由这样的禅法，人的主体世界便荡然无存，而契入宇宙之本体，“心”与“本无”泯然为一，由此而入至上之境，得大解脱。

佛教戒、定、慧“三学”，统摄佛法三乘的修学次第，且三者鼎足而立，缺一不可。“戒”以资“定”，“定”而发“慧”，“慧”而证理断惑，从而迈向解脱。故而，禅定之于修行者至为重要，不可懈惰。道安乃一虔诚而谨严的佛教信仰者，对禅定之学用力甚殷，用功甚勤。尤其针对当时“于斯晋土，禅观弛废，学徒虽兴，蔑有尽漏”的习佛之弊，他强调禅修之于证成佛果的要津意义，凸现禅法“阴结日损，成泥洹（涅槃）品”的解脱灵魂于尘世苦境的无比威力，甚而对之推崇备至。道安禅学思想揭示了其佛教修持践履的主张。

二、般若思想

佛教般若思想的核心理念为“性空幻有”或“缘起性空”。它将宇宙分为“色”、“心”两部分，认为世间万物悉因缘所生，“色”虚幻不实，“心”更非实在，两者均无固定不变的自性（性空），而“空”非虚无，自性虽空，但却仍有虚幻的假象（幻有）。唯体悟“般若”智慧，方能破除俗物之感、尘缘之累，解脱而至涅槃之境。

汉末支娄伽讖译《般若经》，名曰《道行经》，佛教般若思想引介中土。后陆续有版本译

^① 巨赞：《道安》，中国佛教协会编：《中国佛教》（二），北京：知识出版社，1982年，第25页。

^② 《名僧传抄·昙济传》引，转引自方立天：《魏晋南北朝佛学论丛》，北京：中华书局，1982年，第8页。

传,对般若思想介绍及理解渐趋丰富,但西晋元康、永嘉年间之前,这一思想却始终默不闻扬,仅为少数佛徒所知信。及至西晋中叶,玄风大畅,般若思想乘势而兴,与魏晋玄学相互结合,相互砥砺,相互发扬,形成一代蔚为风尚的般若学思潮。由于当时释子竞以玄契佛,以玄解佛,在理解般若思想上各陈己见,不免生出歧义,由此形成所谓“六家七宗”的般若学学派,其中又以道安为标帜的“本无宗”为影响之最。

《般若经》之于道安的佛学研修,可谓重中之重。不仅“昔在汉阴,十有五载,讲《放光经》,岁常再遍。及至京师,渐四年矣。亦恒岁二,未敢堕息”,而且,撰写有关般若的著述近二十种,约占道安全部撰述的三分之一。其在所著《渐备经十住胡名》并书叙^①中,言及《小品》,称“方欲研之,穷此一生”。道安之矢志般若,可见一斑。

道安的般若思想出自其对《般若经》“空”之义蕴的阐发。道安一如既往,复以王弼“贵无论”解佛家“般若学”,以玄学“以无为为本”的理念阐发般若思想。道安认为,惟有以“无”(真如)为本,以“万有”(事物)为末,视宇宙万物为虚幻不实,不贪不执,以虚无为本体,方能达成最高智慧,即“般若”境界。道安《道行经般若序》曰:“大哉智度,万圣资通,咸宗以成也。地合日照,无法不周。不恃不处,累彼有名,既外有名,亦病无形,两忘玄漠,块然无主,此智之纪也。……由此论之,亮为众圣宗矣。何者?执道御有,卑高有差,此有为之域耳,非据真如、游法性冥然无名也;据真如、游法性冥然无名者,智度之奥室也。”“智度”即般若波罗蜜。道安认为,智度博大精深,实乃一切佛法,无论大乘小乘或空有二宗之根本;在此,大乘小乘彼此融通,空无二宗泯然为一,“形”“名”两忘,超然心物,漠然无执。其妄生分别,崇本抑末,贵无贱有,“高卑有差”者,仍是拘囿于“有为之域”,而尚未入于“无为”之境。惟有体认真如,彻悟法性,臻于冥然无名者,方能把握般若真髓的所在。在《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》中,道安指出:“诸五阴至萨云若,则是菩萨来往所现法慧,可道之道也。诸一相无相,则是菩萨来往所现真慧,明乎常道也。可道,……或曰世俗……常道,则或曰

无为,……此两者同谓之智而不可相无也。斯乃转法轮之目要,般若波罗蜜之常例也。”“五阴”即五蕴;“萨云若”即一切智;“法慧”即离诸烦恼之清净智慧;“一相”即真实之相或涅槃之别名;“无相”即于一切相,离一切相;“真慧”即断除惑业之无漏智慧。道安认为,“可道之道”与“常道”,二者同称为智慧。法慧(可道之道)是观照,从“五蕴”起到“萨云若”,都是“可道之道”所现;其观照“一相”、“无相”(常道)则是菩萨的真慧。后者较前者更为根本:后者为真谛(无为),前者为俗谛(有为);二者不可相离,而相辅相成,同为说法度众、转凡成圣之要目,从而使般若得以落实。

这里反映了道安的思想从禅观向般若学的转变——从前期崇本息末、主寂贬有、尚涅槃弃世间的思想主张,转变为将无为和有为、真谛和俗谛、出世间和世间相结合的理论思致。这一转变体现了沿着般若思想的进路,道安“以无为为本”的本体论思想的深入和提升。《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》说:“般若波罗蜜者,无上正真道之根也。正者,等也,不二入也。等道有三义焉:法身也,如也,真际也。……如者,尔也;本末等尔,无能令不尔也。佛之兴灭,绵绵常存,悠然无寄,故曰如也。法身者,一也,常净也。有无均净,……泯尔都忘,二三尽息,皎然不缁,故曰净也,常道也。真际者,无所著也。泊然不动,湛尔玄齐,无为也,无不为之也。万法有为,而此法渊默,故曰无所有者,是法之真也。”道安视般若为无上正真道之根基,而所谓正,即是等齐为一,纯然的一。“等道”(等齐为一之道)有三义:法身、如、真际。他以“尔”训释“如”,意即一切本来就是这样,其自身即其存在的根据,不因任何事物而有所改变;“本末等尔”且“无能令不尔”,由此“如”便成为绝对不变的永恒本体,宇宙万物虽幻灭为“空”,但其本相、本性却“如”此这般而存在。道安训“法身”为“一”、“常净”,以法身为绝对的一,离诸有无,不生二三,清净无染,是恒

^① 这些文字载于《佑录》卷9,作者未详。据汤用彤先生考,实为道安致友人书。参氏著《释道安时代之般若学述略》,《汤用彤全集》第5卷,石家庄:河北人民出版社,2000年,第147页。

常不变的本体；训“真际”为“无所著”，认为真际静泊不动，深隐而幽玄齐一，宇宙万法变化不居，有为有形，而真际寂然永恒，无为无形，故本无性空，一无所有，方是真际之真性。实则，在佛家理念里，如（真如）、法身、真际三者是统一的，不过是同质异名而已。道安在此意取不同角度言说“道”：“如”是就道之本性而言，法身是就道在佛身上的体现而言，“真际”是就道所表现的境界而言。由此，道安揭示了他标举为本体的“无”的奥义。

道安早期禅观思想主张“执寂御有”、“崇本动末”，以“本”与“末”、“无”与“有”相对立，而此时其般若学则确立“一”或“如”的“等道”为绝对不变的本体，以“本末等尔”为“如”，以“有无均净”为“法身”，以“无所著”为“真际”，以“一无所有”为“真”，旨在消解“本”与“末”、“无”与“有”的对立，亦即弥合本体与现象的割裂和对立。这体现了道安本体论思想的进展，也是其佛学理趣由以小乘禅数之学为主转进大乘般若学的逻辑必然。

上述可见，道安以充满玄学色彩的语言，从玄学贵无的理致契入般若“空”义。他以寂然不动、无形无象之“无”为本，以万物之自然现象为末，认为“无”即“泊然不动，湛尔玄齐”，以“本无”为真谛，“末有”为俗谛，崇本息末，揭糈了“本无”蕴义。道安之以“本无”解般若，时人认为与般若思想最为契符，故而被奉为般若学的正宗，成为六家七宗中最有影响的一系。

对道安的本无宗，后来一些佛教学人曾有解说，可助益我们进一步解读和领会道安的本无思想。“释道安明本无义，谓无在万化之前，空为众形之始，夫人之所滞，滞在未（末）有，若宅（宅）心本无，则异想便息。……详此意，安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。”^①吉藏于此明确“本无”即言“一切诸法，本性空寂”，故本无宗亦即性空宗。“释道安《本无论》云：如来兴世，以本无弘教，故《方等》众经，皆明五阴本无。本无之论，由来尚矣，谓无在元化之前，空为众形之始，夫人之所滞，滞在未（末）有，若宅（宅）心本无即异想便息。”^②“无”和“空”具有在先性，在万物生成、赋形之前已然存在，因而是万物的根本或现

象的本体。人的认识滞于“末有”，为假象所蔽，若能体认本无，即可放弃“末有”，止息妄念异想。

“弥天释道安法师《本无论》云：明本无者，称如来兴世，以本无弘教，故方等深经，皆云五阴本无。本无之论，由来尚矣，须得彼义，为是本无，明如来兴世，亦以本无化物，若能苟解本无，即异想息矣，但不能悟诸法本来是无，所以名本无为真，末有为俗耳。”^③道安《本无论》认为，如来出世，以“本无”弘扬佛法，故而《方等经》均以本无解说“五阴”。明了如来出世，亦以“本无”界定宇宙万物，若能理解“本无”即可止息种种“异想”，但“本无”不能解为一切诸法本来即是无，而是以本无为真谛，以末有为俗谛。于此，道安揭示了其“本无”的确义。

“（昙济）著《七宗论》，第一本无主宗曰：如来兴世，以本无弘教，故方等深经，皆备明五阴本无，本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已，至于元气陶化，则群像禀形，形虽资化，权化之本，则出于自然，自然自尔，岂有造之者哉。由此而言，无在元化之前，空为众形之始，故谓本无，非谓虚豁之中，能生万有也。夫人之所滞，滞在未（末）有，宅心本无，则斯累豁矣，夫崇本可从息末者，盖此之谓也。”^④道安一方面以“空”“无”为宇宙万物之本，另一方面又决然否定“无”能生“有”，认为“冥造之前”只是一派空寂，并无造物主，元气陶化，群像禀形，“形虽资化”，然而“权化之本，则出于自然”，乃自然自尔之结果，并非由造物者使之然；指出本无“非谓虚豁之中，能生万有”，不过万有系“末”，而本体为“无”而已，是故，便不可滞于“末”“有”，而应宅心本无，唯如此，世间万累方能息止，此即崇本可以息末之意蕴。

由上引可见，其一，吉藏、慧达、昙济等人所理解的道安本无论思想基本一致，它们与道安

① 吉藏：《中观论疏》，《大正藏》第42卷，第29页。

② 安澄：《中论疏记》，《大正藏》第65卷，第92页。

③ 慧达：《肇论疏》，转引自任继愈主编：《中国佛教史》第2卷，北京：中国社会科学出版社，1985年，第223页。

④ 《名僧传抄·昙济传》引，转引自任继愈主编：《中国佛教史》第2卷，第223页。

在《道行经序》、《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》等经序中表达的思想亦颇吻合。其二，道安主张“无”为万有之本体，认为“无在元化之前，空为众形之始”，无对万有具在先性，但同时申言本无“非谓虚豁之中，能生万有”，万有“自然在尔”，非由他生他造，明确反对无中生有。“无”的在先性不是事实上的在先性，仅是逻辑上的在先性，由此道安便割断了本体论与宇宙生成论的关联，使本体与“生”全然隔离，使其“以无为本”的本体论成为一种纯然的本体论。其三，道安由禅观转进般若，因此其本无的禅观色彩清晰在目。道安主倡宅心本无，以息异想，主倡崇本息末。由此他守持禅观理路，以为体悟本无，止息异想妄念，外物便可归于虚无，只余一颗绝对意义的、不具任何感知的空空如也的“心”，寂然不动。这样的“心”亦即“本无”，从而以“心”之空无本体统一“本末”“有无”。因此，他所谓“崇本息末”，一方面是寄心于空无，另一方面也空却外物，从而“本末等尔”、“有无均净”，所余仅为主客互泯、有无双遣的空寂的绝对“本无”，而此“本无”实际即是“心”之本然或本然之“心”，亦即“泊然不动，湛尔玄齐”与“渊默”之心。据此，道安之意，主要在于空却外物，否定物质，止息异想，而非空却心神之本然。而外物与异想之所以可空，盖因其本性空寂之故，即所谓“一切诸法，本性空寂”，“无在元化之前，空为众形之始”^①。

道安多年潜心于般若经典的研习，对般若精义慧解甚深。他以“本无”解般若空义，确立“以无为本”的本体论思想，同时指出本无不能生万有，却也不能解为本来即无。他又以本无为真谛，末有为俗谛，并进而将本体描述为一种“本末等尔”、“有无均净”的“等道”，以消弥本末、有无的对立，使之统一于无。就此而言，道安思想确已踏进般若经典所主张的非有非无之空义，以及二谛观照思想的门槛了。所以，吉藏认为道安本无义“与方等深经、什、肇山门义无异”^②。道安弟子僧叡则曰：“自慧风东扇，法言流咏已来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今验之，最得其实。”^③道安本无论之于般若经典，称“最得其实”，可谓言之不虚，称“无异”则未免言过其实。因为，

根据般若之学，阐明般若性空义，惟取“破相显性”的方法，

即是说，不能径直描述本体，视本体为绝对实有，而惟有通过阐明现象无有自性的方法来间接揭示本体之存在。据此，性空之本体（无）即寓于无有自性之现象（有）之中；无有自性之现象（有）本身，即蕴含着性空之本体（无）。倘若执本体（无）为实有，则本体（无）即被赋予自性，而成为必要破之对象。般若学本体论的逻辑旨归在于既无现象，也无本体，性相不存，万法皆空之境界。由此观之，道安本无义与般若空义并非若合符契，丝丝入扣，全然无异。譬如，因玄学贵无说的影响，他讲“宅心本无，则异想便息”意在空却外物，止息异想，而守持一颗“泊然不动，湛尔玄齐”与“渊默”之心，这便染上道家“存神”思想的色彩。不空心神，即是执心为有；心有了自性，便不复空无了。又如，道安认为“无所有者，是法之真”，且将空无看作一绝对真实的“常净”之“常道”。如此，便显示出重“无”的倾向，结果适得其反，陷入执无为有的理论窘境。因此僧叡在高度赞扬其师之本无义的同时，指出其“炉冶之功，微恨不尽。当是无法可寻，非寻之不得也”^④，又说“亹亹之功，思过其半，迈之远矣”^⑤。即是说，道安之说虽经思想炉火的冶炼，但也终未获致应有的效果，虽大旨无亏，但也留下某些不尽如人意之处。究其缘由，乃由于经典传译有缺，而非道安理解力不足或方法不当。而且依僧叡之见，道安勤勉不辍，致力般若，于其要义已所得过半，然而，终因偏于“无”义，而距般若本义却愈行愈远了。僧叡早年服膺道安本无义，后投鸠摩罗什门下，参与翻译《大品经》，对道安本无论及般若思想均当有更深入的了解，因此，他对道安的评价应是可信的。

① 参侯外庐：《中国思想通史》第3卷，北京：人民出版社，1963年，第433-434页。

② 吉藏：《中观论疏》，《大正藏》第42卷，第29页。

③ 僧叡：《毗摩罗诃提经义疏序》，见许明：《中国佛教经论序跋记集（东汉魏晋南北朝隋唐五代卷）·僧叡卷》。

④ 僧叡：《毗摩罗诃提经义疏序》，见许明：《中国佛教经论序跋记集（东汉魏晋南北朝隋唐五代卷）·僧叡卷》。

⑤ 僧叡：《大品经序》，见许明：《中国佛教经论序跋记集（东汉魏晋南北朝隋唐五代卷）·僧叡卷》。

三、戒律思想

道安早年师从佛图澄，而佛图澄素重戒律。戒律传入中土后，人尽以前人所授戒律为准，“至澄和上，多所正焉”（道安：《比丘大戒序》）；而且也谨守戒规，“非戒不履，无欲无求”（《高僧传·佛图澄传》）。这对道安应是深有影响的，他早年便注意戒律的研习。晚年道安在《比丘大戒序》中回忆说：“余昔在邺，少习其事，未及检戒，遂遇世乱。每以怏怏，不尽于此。”居襄阳后，道安深感建立健全佛门戒律的重要性，开始制定戒规的具体实践。及至晚年，律典纷纷译出，道安对于戒律更有了全面而深刻的了解。

道安《比丘大戒序》揭橥了戒律之于佛法的意义：“世尊立教，法有三焉。一者戒律也，二者禅定也，三者智慧也。斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。”世尊立教之法有三学，即戒律、禅定、智慧，三者乃入佛道之门户，至涅槃之关津要道。修习佛法时，三者不能相互割离，而又各有功用，道安云：“戒者，断三恶之干将也。禅者，绝分散之利器也。慧者，齐药病之妙医也。具此三者，于取道乎何有也夫。”戒律为断除三恶之利剑（干将），禅定为根绝心神分散之利器，智慧为疗治病疾之妙医，若把握三者，证取佛道之难便迎刃而解。继而，道安谆谆而言，告诫人们修行须循序渐进，防微杜渐：“然用之有次。在家出家，莫不始戒以为基趾也。何者？戒虽检形，形乃百行舟舆也。须臾不矜不庄，则伤戒之心入矣。伤戒之心入，而后欲求不入三恶道，未所前闻也。故如来举为三藏之首也。”修行实践有其次第。无论在家信教或出家为僧，莫不以戒律为起始，从而奠定修行之基础。戒律虽在检束形体，但形体恰似承载一切行为之舟舆，舟舆不正则船车必覆，行为不端则形体必殃。修行之人必须常怀警惕，须臾不可松弛放任，否则，破戒之心便乘虚而入，破戒之心既生，而欲求不入恶道，实是闻所未闻。故而，如来标举戒律为三藏之首。为阐明戒律之紧要，道安借域外实例以强调：“外国重律，每寺立持律，月月相率说戒。说戒之日，终夜达晓，讽乎切教，以相维摄。律必弹，如鹰隼之逐鸟雀也。”外国注

重戒律，寺寺立有修持律规，月月有僧相继讲诵律条。讲诵之日，通宵达旦，讽诵律条，谋切合教义，以彼此督戒，如若犯律，必要弹劾，犹如鹰隼追捕鸟雀一般，步步紧盯，毫不懈怠。

严持戒律，检束行为，是修习佛法须臾不可轻忽者，但如何才是持戒呢？道安曰：“其解色以息淫，不在止治容也。不欲以止窃，不在谨封藏也。解色则无情于外形，何计饰容与不饰乎？不欲则无心于珠玉，何须慢藏与緘滕乎？所谓无关而不可开，无约而不可解也。内撻既尔，外又毁容粗服，进退中规，非法不视，非时不餐，形如朽柱，心若漂灰，斯戒之谓也。”止息淫念在于消解色心，而不在禁除美貌。防止盗窃在于息灭欲望，而不在谨慎封藏。色心消自会对美貌无动于衷，更不计较容貌修饰与否。欲望灭自会对珠玉不起贪心，又何必在意坚封严藏。本无关封，自然无开启可言。本无约束，自然无解除可言。内在信念既坚，外在不饰容颜，不修边幅，进退行止，中规中矩，处处时时依循律法，行如朽柱，心若冷灰，此即所谓“戒”。道安在此强调，持戒不仅在于外在的约束，更在于内在的工夫，因为犯戒之根源在内心。内外着力，身心同修，才是持戒之道。

鉴于戒律之于佛法的重要价值，道安高度重视戒律典籍的寻求、翻译。当时传入中土之佛教戒律至为不全，道安深为其忧，认为戒律是最为迫切需要的，戒律不具备，佛法之弘扬和教化便不能完整全面地开展。其《比丘大戒序》云：“大法东流，其日未远，我之诸师，始秦受戒，又乏译人，考校者鲜。先人所传，相承谓是。”佛法传入东土不久，东土法师在姚秦之时，始有受戒者，而戒律却译介乏人，亦鲜有人考校，只能以先人所传为依准。道安《比丘尼戒本序》^①曰：“法汰顷年鄙当世为人师，处一大域，而坐视令无一部僧法，推求出之，竟不能具。”法汰当年鄙视当世为人之师者，身处诺大中土，竟坐视其无一部僧法，搜寻传译，竟也不得完备。又曰：“吾昔得大露精《比丘尼戒》，而错得其药方一桮，持之自随二十余年，无人传译。近欲参出，殊非尼戒，方知不相开通，至于此也。”道

^① 汤用彤先生说：“此序题为未详作者，但审其文实道安作。”见《汤用彤全集》第1卷，第162页。

安称其昔日曾得到大露精《比丘尼戒》，携带二十余年，无人传译。近日检验译出，全非《比丘尼戒》，他感叹戒律传译之路竟闭塞至如此地步。

上述充分显示当时屹屹于弘法传教、并有数百僧徒相随的道安对戒律的渴望之情。及至晚年，道安依然对戒律传译、引进给予很大的关注。汤用彤指出：“在安公晚年，戒律渐至。所得戒本，多与安公有关。”^①此时，《四阿含》^②中之《中阿含》与《增一阿含》二经译出，其中涉及戒律的论述，也颇为道安所重。其《增一阿含序》既介评二经，也阐发了自己的一些戒律主张——“外国岩岫之士，江海之人，于《四阿含》多咏味兹焉”，认为永离尘嚣，言行高洁，慕道向佛之人，于《四阿含》多所涵咏玩味，以体悟其义，勉励其行。又曰：“《增一阿含》者，……其为法也，多录禁律，绳墨切厉，乃度世捡括也。”《增一阿含》作为佛法，多录有禁律，以之为淬励心志、规矩言行之绳墨，乃济度世间之法度。

佛教信徒有七众之分，即出家五众：比丘，比丘尼，沙弥，沙弥尼，式叉摩那；在家二众：优婆塞，优婆夷。七众各有不同戒律，在家众不可阅读出家众的戒律，沙弥不可以阅读比丘的戒律，律法对此有严格规定。道安《增一阿含序》也论及于此：“凡诸学士，撰此二《阿含》，其中往往有律语，外国不通与沙弥、白衣共视也。而今以后，幸共护也，使与律同，此乃兹邦之急者也。斯谆谆之诲，幸勿藐藐听也。……此二经有力道士乃能见，当以著心焉。如其轻忽不以为意者，幸我同志，鸣鼓攻之可也。”道安指出，《中阿含》、《增一阿含》二经中律语，外国往往不允沙弥及在家人览阅。中土僧众须共同珍惜、维护此律语，与戒律等同视之，此乃中土弘法所亟亟所需者。其中谆谆之教诲，但愿不要等闲视之，不以为意。道安告诫：此二经，力道深厚之修行者方能览阅，于此切须谨慎。如有轻忽草率者，我辈同修之人，当可鸣鼓攻之。在《鼻奈耶序》中，道安表达了同样的意思：“天竺持律，不都通视，唯诸十二法人，坚明之士，乃开缄滕而共相授耶。……而今而后，秦土有此一部律矣。唯愿同我之人，尤慎所授焉，未满五岁，非持律人，幸勿与之也。”道安认为，在天竺，广律并非任何佛徒均可览阅，惟持十二头陀行之比

丘方可开禁相授。因此，他希望同辈弘道之人，传授《鼻奈耶律》尤须慎重，受戒不足五年者及在家人，切勿传授。

在寻求、传播戒律的同时，道安十分注重戒律规范的落实。道安弘法襄阳时已拥有数百人的僧团。出于管理僧群的需要，在当时汉地流传的戒律尚很不完备的情况下，他便参照已有的戒律为僧团制定戒规——“僧尼轨范”。《高僧传·道安传》云：“安既德为物宗，学兼三藏，所制‘僧尼轨范’、‘佛法宪章’，条为三例：一曰行香定座、上经上讲之法，二曰常日六时，行道、饮食、唱时法，三曰布萨、差使、悔过等法。天下寺舍，遂则而从之。”

道安三例原本已佚，且史书未见明解，故不知其详，而据佛学界考研，大致内容是：其一，讲经说法的仪式及方法；其二，昼夜六时（晨朝、日中、日没、初夜、中夜、后夜）修行、食住的仪轨；其三，半月一次（月中、月末）的说法忏悔仪式（“布萨”）、夏安居之“差使、悔过”制度的仪轨。

道安为寺院定立规制，而他本人更是律法的身体力行者，曾慨然而言：“若精进持戒，同亦当归死，不精进持戒，同亦当归死。宁持戒而死，不犯戒而生。”其宁为玉碎不为瓦全的持戒精神，凛然挺立，光华鉴人，可感可佩。《高僧传·道安传》赞其“笃性精进，斋戒无阙”，时人亦对道安领导的僧团“师徒肃肃，自相尊敬，洋洋济济”感佩不已。由此可见道安治律之谨严，道风之肃庄，威德感人之深切，仪形影响之幽远。

道安在戒律的理解和践履上，又断非冥顽不化，泥古不变，而是奉持中道之仁者。对此，巨赞法师论道：“他又以持戒而只重形式也是片面的；也就是说，为了众生的利益，戒律是可以有‘开缘’的。这与后来所传菩萨戒的精神相符，也与《般若经》的义理一致。由此可见，道安在戒律方面虽然很严正，而并不是胶柱鼓瑟、偏执

^① 见《汤用彤全集》第1卷，第163页。

^② 《阿含经》系北传原始佛教经典汇编的名称，一般均视之为声闻乘三藏的经藏，计有四大部，合称为四《阿含》，即《长阿含》、《中阿含》、《杂阿含》、《增一阿含》。

不通。”^①

四、弥勒净土信仰

净土宗尊慧远为始祖，其实在慧远师道安那里，净土宗的雏形已依稀可见。只是道安信仰弥勒净土，愿往生兜率天，而慧远则信仰弥陀净土，愿往生西方极乐世界。二者固有分别，但作为往生思想，其期望死后安乐的思想目标却是一致的；而当时，无论弥勒信仰抑或弥陀信仰，并无独立的意义，均是佛教禅法的一部分，是往生之法门。就此而言，慧远的弥陀净土信仰实际上是道安弥勒净土信仰的继续。

道安的弥勒信仰，《高僧传·道安传》载：“安每与弟子法遇等，于弥勒前立誓愿生兜率。”同书《昙戒传》云：“后笃疾，常诵弥勒佛名，不辍口。弟子智生侍疾，问何不愿生安养。戒曰：‘吾与和尚等八人同愿生兜率，和尚及道愿等皆已往生，吾未得去，是故有愿耳。’”“安养”，指阿弥陀净土世界。昙戒不愿往生弥陀净土，是因为他与道安等人有约，要共同往生弥勒兜率净土。

另，据汤用彤考研，《乐邦文类》载遵式《往生西方略传序》，称安法师有《往生论》6卷，唐怀感亦引及道安《净土论》（但古今目录均未著录）^②；而在襄阳，苻坚曾送结珠弥勒像等给道安，道安每逢讲席，必罗列尊像。由是亦可证道安对弥勒的崇信。

道安率众弟子立誓愿生兜率，究其缘由，在于弥勒信仰的涵蕴更能寄托道安致力弘法的愿景和抱负。根据佛经，弥勒乃“补处”菩萨。“补处”即佛的“候补”者、“接班”者，也即是说，他将来会继续释迦之后来人间成佛，故又称“未来佛”。他于释迦生前命终，上住兜率净土，现在兜率内院说法，50亿年后降临人间，于龙华树下，三会说法，以普度众生。往生兜率、投师弥勒者，诸天闻法即得不退转地，未来还会随弥勒下降人间行度化功业。《弥勒》经典，在道安之前已有译出。据《出三藏记集》记载，有竺法护译出《佛说弥勒下生经》、《弥勒菩萨本愿经》（失译）、《弥勒经》、《弥勒当来生经》等。这些经书主要反映两方面：其一，描绘兜率净土之美仑美奂、幸福祥和的胜景。弥勒所在的兜率

“内院”是一片“佛国净土”，这里天青日朗，光明永驻，宫宇巍峨，鳞次栉比，金光四耀，珍珠宝玉，洒落满地，天女如云，竞起歌舞。人们自由自在，欢乐谐和，没有痛苦，没有烦恼。其二，记述弥勒自“兜率天”降临人间救度众生的事迹。

《弥勒》经书所展示的“兜率净土”福乐美景，对两晋时深陷水深火热之中的芸芸众生，具有莫大的吸引力，而弥勒信仰也适时传入。应该说，道安立誓愿生兜率，恰是这种时代情绪的精神回响。更关键的是，缘自弥勒下生普度众生的心灵感召，可谓道安崇信弥勒的内在要求。道安生逢乱世，不仅自己颠沛流离，历尽艰辛，而且也亲睹了人间种种苦难和罪孽。在他看来，整个世俗世界沦陷苦海，芸芸众生挣扎其中。于是他献身于佛，立志行佛之弘愿，担当拯救众生永离苦难的神圣使命。弥勒普度众生的精神正表达了他的慈悲祈愿，自然会令他心仪。故而，道安选择信仰弥勒净土，誓愿往生兜率，希望领受弥勒教化，将来再随弥勒下生人间，救济众生。

道安之弥勒信仰，还缘自弥勒的决疑功力。佛经讲，弥勒受记于释迦牟尼，留住为世间决疑。信徒若对佛经，或在修行过程中产生疑惑不解，可以禅定，到兜率弥勒处求得解答。汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》说：“安公之愿生兜率天宫，目的亦在决疑。故僧睿（安公弟子）《维摩序》有曰：‘先臣所以辍章遐慨，思决言于弥勒者，良在此也。’安公《僧迦罗刹经序》文，载僧迦罗刹死后与弥勒大士高谈。其《婆须密经序》亦谓婆须密集此经已，入三昧定，如弹指顷，神升兜率，与弥勒等集乎一堂。且曰：‘对扬权智，贤圣默然，洋洋盈耳，不亦乐乎！’而此序中谓入三昧定，神乃升兜率，可见安公之弥勒念佛，仍得禅定原意。”^③《高僧传·智严传》另载，西行求法的智严怀疑自己因早年过失而不能得具足戒，因此“值罗汉比丘，具以事问，罗汉不敢判决，乃为严入定，往兜率宫弥勒，弥勒答云：‘得戒。’严大喜，于是步归”。

① 巨赞：《道安》，中国佛教协会编：《中国佛教》（二），第25页。

② 《汤用彤全集》第1卷，第165页。

③ 《汤用彤全集》第1卷，第166页。

当时，佛教初入中土，译经作为其主要传播方式和途径，开始渐次涌入并流传，但由于文化天然差异和隔疏，佛典的翻译不可避免地出现许多问题。译者对不同文化底蕴的理解和把握、对佛教义理的领会存有或深或浅之差异，对不同语言的谙练和运用也存有生熟拙巧之分别，译文由此便会或约或信、或文或质。同时，由于“格义”在佛典翻译和诠释上的运用，不同经典甚或同一经典的不同译本之间对教义的解释和理解常有违离扞格之处，令人无所适从。道安曾讲到他对译本的疑惑，其《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》说，昔时讲《放光经》，“然每至滞句，首尾隐没，释卷深思，恨不见护公、叉罗等”。每至“滞句”，即是对译本的疑惑。后文又说，建元十八年（东晋太元七年，公元382年），见《大品》，佛护等人译之，“与《放光》、《光赞》同者，无所更出也。其二经译，人所漏者，随其失处，称而正焉。其义异不知孰是者，辄并而两存之”。“义异不知孰是者”道出，即使已有《放光》、《光赞》、《大品》三部《大品般若经》的不同译本，其疑处也并未全尽。道安是一位虔诚

的佛教信徒，也是一位治学谨严的佛教学者，他高度重视佛典翻译的准确达义，以为如此方能使人们正确、顺畅地理解佛义真谛，领受佛法。面对译经的种种问题，道安心存困惑，而在当时的历史条件下，又无奈求解无门，于是，为世间决疑之弥勒独为道安所钟情，便是自然而然的了。或可说，这是道安誓愿往生兜率的更深刻更内在之驱力。

道安毕其一生致力于佛教义理，精进不辍，其至精至诚竟至死而巳，誓愿往生兜率，决疑于弥勒。正由于这种矢志不渝、锲而不舍的探究，道安对佛理的悟解不断深化。虽囿于历史条件，其佛教思想尚未能曲尽佛义之妙旨，但较之当时之佛学贤德，则尤能剖切戒定慧三学之精义，符契佛教义理之神髓，而独领当时佛教学坛之风骚，于佛学理论在中土的建设与发展厥功至伟。

（责任编辑 杨海文）

• 著作简介

《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》一书简介

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徐长福的新著《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》一书，已于2008年12月由社会科学文献出版社出版。本书是汉语文献中第一部关于“实践智慧”的专题论集。“实践智慧”是对亚里士多德 *phronesis* 一词的翻译，相应的英译为 *practical wisdom*。英语也译该希腊词为 *prudence*，相应的汉译为“明智”。本书不仅深入发掘了有关实践智慧的传统学理资源，而且详细阐述了何以要把走向实践智慧作为实践哲学的一条新进路。本书既针对近现代西方的主流传统，也针对极端的后现代观点——前者以理论的方式处理实践问题，把异质性的实践变成同质性的理论的简单应用，导致了严重的问题；后者否定理论，有使实践失去必要约束的危险。本书认为，理论和实践具有一种复杂的双向交织关系，理论智慧和实践智慧应当各得其所并相互为用。本书在最后把这种探讨定位为“元实践学”，把这套理论命名为“异质性哲学”。本书由16篇论文编纂而成。这些文章时间跨度达7年，反映了作者在完成《理论思维与工程思维》一书后在实践哲学上的研究重心、思考过程与理论心得；之所以没有按专著形式改写，是因为其发散的枝蔓中隐含着许多异质的思路，亦有特定的参考价值与启发意义。

道教修道生活的忠与孝

——以初唐“致拜君亲”论争为中心

吴真*

【摘要】自六朝以来,忠孝君亲的儒家伦理早已在道教教义与修道生活中得到内化的融合与体现。初唐政府屡次命令道士僧尼致拜父母与君王的诏令,都将道士女冠与僧尼相提并论,强令二教必须礼拜父母与君王。佛教教团为此多次掀起反对致拜君亲的请愿运动,成功地迫使政府两次放弃强令僧尼拜君亲;道团态度相对沉默,却在修道生活中实践着朝廷的政策精神。道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”,反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

【关键词】初唐;道教伦理;致拜君亲;忠孝观;国家宗教

中图分类号: B95 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)04-0111-06

作为中国本土宗教的道教,自创立时起,即在其宗教义理中对以“孝”为代表的儒家传统伦理予以适当处理,从而令儒家的“忠孝”融入道教仙道的修行实践之中。因而在道教的宗教伦理体系中,对君主和父母行世俗拜见之礼乃是题中之义。然而恰恰在唐代初年,朝廷几次三番下令强制要求道士女冠与僧尼必须致拜君亲。这些政府条文的出台是否针对当时道门中人不拜君亲的现状?如是,则在六朝道教宗教伦理体系中早已妥善解决的忠孝问题,在初唐是否出现了一定的反复?

僧尼是否应该对君主和父母行拜见之礼,是涉及整个中国佛教史的重大问题。佛教实行出家修行制度,教理规定,僧侣除了佛陀之外,不拜俗人。这与强调天地君亲等级秩序的儒家伦理产生了极大的冲突,因此早在东晋僧人慧远撰写《沙门不敬王者论》时,国家皇权在拜不拜君主与父母双亲的问题上,就同佛教教团发生过数次争论,最后以国家做出让步、允许沙门不拜君亲为结局。到了唐代,高祖、太宗、高宗及至玄宗诸位君王,在拜不拜君亲问题上,同佛教教团发生了数次相持与争论。在以往佛教研究者尤其是

日本学者的相关论述中,已经基本条理了初唐佛教教团从抗拒到顺从的历史过程^①。然而论者甚少注意到,在唐代历次朝廷要求僧尼致拜君亲的诏令中,同样要求道士、女冠须致拜君亲。如果说作为李氏本家之教的道教拜见李氏君主是理所当然的,为何朝廷每次强迫僧尼拜见君亲,又一视同仁强调道士女冠也应遵守?

砺波护《隋唐佛教文化》第4章利用《广弘明集》等佛教文献与《唐大诏令集》等政府条文,详细考证了唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末,然而他也承认:“我们有必要探讨从隋朝到唐朝中期,道士、女冠是如何应对拜君亲问题的。遗憾的是道教方面完全没有这方面的资料,所以不得不放弃。”^②

佛教僧团反应激烈,留下大量反抗政府诏令的文字记载,故其反对致拜君亲的态度较为后人所知。道团态度的相对沉默,揭示了初唐道教在国家宗教政策中的微妙地位及其与佛教的微妙关系。砺波护从法制史和制度史的角度,对僧尼致拜君亲从抵抗到顺从的发展过程进行追踪,认为“法制史研究、制度史研究中容易迷惑的陷阱,如名与实、原则与现实看似乖离而实际一致等问

* 作者简介:吴真(1976-),女,广东潮州人,香港中文大学哲学(宗教学)博士,香港中文大学道教文化研究中心名誉副研究员,现为(天津300071)南开大学文学院讲师。

① 砺波护《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》对于日本相关研究进行了文献回顾。参见氏著《隋唐佛教文化》,上海:上海古籍出版社,2004年,第87-95页。Stanley Weinstein, *Buddhism under the Tang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)第3章也有讨论初唐佛教界反对致拜君亲的历次运动。

② 砺波护:《隋唐佛教文化》,第104页。

题,尚待今后进一步认证”^①。笔者认为,朝廷历次敕令强制要求道团致拜君亲,即是法制史与制度史的一个小陷阱。如果我们单凭敕令的字面理解,可能会作出片面的判断。借助于唐代道教内部经典,尤其是《洞玄灵宝道学科仪》、《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》等修道生活的日常行为规范,才能洞悉道团微弱的主体声音。

在隋朝到唐朝中期的道教典籍和官方文献中,道教教团对于致拜君亲问题确实比较沉默,但也并非如砺波护所言,完全找不到表明道团态度的文献。本文在条理道内文献之后,将之与同时期的官方诏令及佛教文献进行对读,从而指出,道团对于政府强行要求致拜君亲问题的沉默,从一个侧面说明忠孝君亲的儒家伦理早已在道教教义中得到内化的融合与体现。具体到开元二年(714)玄宗敕令佛道二教致拜君亲的历史事件,以往被研究者忽略的《全唐文》所收道士向玄宗的三通上表,为我们提供了作为事件中心点的道士如何看待孝道的详细纪录。通过对这些表文以及玄宗批答的文本细读,我们将了解到作为佛教竞争者的道教如何主动融入儒家礼教秩序。

一、致拜君亲——仙道与人道的融合

作为中国本土宗教的道教根植于儒家社会中,理所当然地具有适应儒家伦理的教义信条。东晋时期葛洪的《抱朴子内篇·对俗》即已强调“欲求仙者要当以忠孝、和顺、仁信为本”,也就是说,“人”在成为“仙”之前,首先要遵守世俗社会中人与人的伦理准则。早期道教多有忠君、孝亲及仁义礼智信等与俗世价值观念相合的要求,如六朝天师道经典《正一法文天师教戒科经》记:“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺,内无二心,便可为善,得种民矣。”^②这里强调遵守世俗社会的儒家三纲五常,是天师道教民(种民)确认其宗教身份的必要条件。东晋至唐代的众多道经都一致强调先修人道是修仙者的必要前提。北周时期道教类书《无上秘要》卷15明言:“父母之命,不可不从,宜先从之。人道既备,余可投身。违父之教,仙无由成。”^③修炼成仙的首要之务仍是遵守和实践儒家之孝。

《孝经》曰:“在家以孝事亲,出则以忠事君。”儒家的伦理道德从家庭的孝道引申到社会层面的忠君,以达到封建家长制与君主制的一致性。道教伦理既然已经承认了孝在宗教伦理中的

合理性,对于“忠”自然也遵循。六朝时期道教内部科戒经典《正一法文天师教戒科经》提出“奉道不可不勤,事师不可不敬,事亲不可不孝,事君不可不忠”^④,将宗教意义上的敬师与奉道镶嵌到儒家“孝-忠”框架中,从而令宗教伦理与世俗政权制度融合为一体。

公元5世纪以后,道教仿照佛教出家制度,逐渐建立起驻观修道的修行制度^⑤。虽然与家庭生活隔绝的道教日常宗教生活必须“内除俗念、外息俗缘”,但在伦理原则上,道士女冠并不能完全与家人隔绝。北周以降,道团内部针对道士女冠日常修行制定的各种清规戒律,如“初真十戒”、“洞玄十戒”,第一戒即是不得不忠君,第二戒是不得不孝亲^⑥。大约作于4世纪至中唐之间的《洞玄灵宝道学科仪》是唐代道士女冠日常驻观修持生活所遵循的手册^⑦。其中卷下规定道士女冠有10条居山制度修道之要,第十即是“当念己身,父母长育之恩勿忘”。此经“父母品”有科条曰:“出家之人,若道士、女官,身心依道,俗化全一隔,然于鞠养,有殊常俗。若在远,随四时省间;若在近,随月朔省间;在寒

① 《隋唐佛教文化》,第113页。楠山春树《河上公说话の形成》(《老子传说の研究》,东京:创文社,1979年,第171-198页)一文讨论了道教河上公传说的“不敬王者论”,并以唐代几次道士女冠僧尼致拜君亲的官方诏令为例,说明初唐道团也有此思想的余绪。本文认为,道教河上公传说是佛教传入中国之后道教受到佛教“不敬王者论”影响形成的,但这一义理并非道教的本来教义,接受面不广,而且在后世的道团内部的戒令与行为规范中也未见具体的执行。就此道教教义与道团宗教实践背离的情况,将另文讨论。楠山氏引用唐代诏令也有文献误读的问题,见砺波护《隋唐佛教文化》第104-105页的辨析。

② 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》,《正统道藏》第18册,台北:新文丰出版公司,1985年,第237页。

③ 《无上秘要》,《正统道藏》第25册,第33页。

④ 《正一法文天师教戒科经》,《正统道藏》第18册,第232页。

⑤ 道教道观常住制度的形成,据Livia Kohn, *Monastic Life in Medieval Daoism: a cross-cultural Perspective* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003)一书的考证,不会早于公元5世纪。至隋末唐初,道教道观及驻观道士女冠才开始大量出现。

⑥ 楠山春树《道教和儒教》一文着重讨论了道教戒律与儒教五伦之关系,载于[日]福井康顺等监修:《道教》第2卷,上海:上海古籍出版社,1992年,第39-70页。

⑦ 唐初道观的宗教生活,在Florian Reiter, *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early Tang Period* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999)一书中有较详细的分析,但未注意到道士是否需向父母君王致敬的问题。

在热，在凉在暄，定省之时。”^①由此可见道士女冠虽不住家，但在归省双亲的问题上仍与世俗人并无二样，平常也要经常归省家里，向父母请安问候^②。

既然生活于神圣空间中的道士女冠仍需谨记孝敬世俗空间中的双亲与君主，那么道士女冠向君亲致敬礼拜，也是题中之义。或许因为道教伦理与儒家伦理的调和过于圆融，以至于唐代道团的各种科条戒律经书中均无需强调道士女冠致拜君亲的礼节与行为。笔者唯一能够找到证明道士女冠见到君亲必须礼拜的唐代道内文献，是初唐道士金明七真《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所记^③：

度人仪斋时未至，应度人列阶下，西面辞父母，谢九玄，合十二拜。次北面拜天子，四拜。所以者，冠带天尊法服，更不复拜父母、国君故也，于此入道之际，须辞谢耳。^④

《三洞奉道科诫仪范》敦煌本也记：“科曰：凡道士女官经法其身，或未其法，但天尊法服在身，虽父母帝王之亲严，皆当别位则席，不得匀同座，及居出家人上倚立。”^⑤以上两条文献都强调，道士在主持度人斋法事时，冠带天尊法服后，从凡俗之身（human body）变成天尊的神圣身体（sacred body）；在道教科仪的神学结构中，天尊作为天界主神是不能向世俗空间中的父母、国君致拜的，因此道士须于法事开始之前先向父母和天子辞拜。这从侧面说明法事之外的日常宗教生活，当道士女冠只是作为凡俗的个人时，致拜君亲乃是常情。

二、“致拜君亲”论争中沉默的道团

佛教僧尼不拜俗人，这是一个宗教信仰的原则问题，进入中国以后，这一教理与中国强调忠孝的儒家伦理发生极大冲突。初唐时期数次致拜君亲的争论，便是这一冲突的激烈化表现。

太宗贞观五年（631），“诏僧尼道士，致拜父母”^⑥。虽然只是要求致拜父母，仍遭到佛教徒猛烈的反对，两年后，太宗撤消了这道敕令。高宗执政后仍谋划将宗教置于政治权力之下，显庆二年（657），高宗重新提出致拜君亲的问题。朝廷发布诏书命令僧尼不得受其父母及尊长的礼拜^⑦。这一诏令禁止父母尊长等世俗人向僧尼礼拜，为接下来朝廷命令僧尼反过来要致拜父母，投石问路。果然，诏敕没有遭遇佛教教团的强烈反应，被平静地接受了。到了龙朔二年（662），

高宗颁布“命有司议沙门等致拜君亲敕”，命令有司研讨有关“令道士女冠僧尼，于君皇后及皇太子其父母所致拜”，也就是道士女冠僧尼是否应该致拜君王与双亲的问题^⑧。佛教方面立即掀起猛烈的反对运动，派出高僧向武后的母亲杨氏上表陈情，又聚集京城僧侣联合上表。在此压力下，高宗撤回了原意，“前欲令道士女冠僧尼等致拜，将恐振骇恒心，爰俾详定”，但强调道士女冠僧尼仍须致拜自己的父母^⑨。在佛教顽强的坚持之下，没过多久，朝廷连拜父母诏也都撤销了。

唐高宗诏令佛道二教致拜君亲时，佛教的道宣、威秀等僧人曾对此进行激烈的反抗。当事人道宣和尚编著的《广弘明集》和弘福寺彦惊和尚编纂的《集沙门不应拜俗等事》，记载了高宗朝僧尼反对拜君亲的斗争过程^⑩。同样被强制要求致拜君亲的道教教团却鲜见表态。我们在同时期的高道潘师正以及稍晚的司马承祯、张万福、朱法满等撰述颇丰的道士之著述中，乃至后来《册府元龟》、《旧唐书》等官方史书中，看不到道团

① 《洞玄灵宝道学科仪》卷下，《正统道藏》第24册，第777页。

② 张培锋《宋代僧人省亲作品的省亲观念初探》一文（《世界宗教研究》2007年第1期）认为佛僧归家省亲行为始于唐代。道士女冠的省亲行为，目前学界尚无专文探讨。

③ 1970年代以来，西方与日本学界关于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》的内容与年代有过多篇论文讨论，大致同意此书完成于7世纪中期。可参 Livia Kohn, “The Date and Compilation of the *Fengdao kejie*, the First Handbook of Monistic Taoism”, *East Asian History* 13/14 (1997): 91-118.

④ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷6，《正统道藏》第24册，第765页。

⑤ 《三洞奉道科诫仪范》敦煌本，《中华道藏》第42册，第40页。与现行《正统道藏》本相比，此敦煌本保留了更原始的唐代记录。关于二版本内容的比较，见吉冈义丰：《三洞奉道科诫仪范の成立について》，载于吉冈义丰、苏远鸣合编：《道教研究》第1辑，东京：明森社，1965年，第5-108页。

⑥ 《资治通鉴》卷193。详细内容记载在《贞观提要》卷7《礼乐》。

⑦ 《全唐文》卷12，上海：上海古籍出版社，1990年，第147页“僧尼不得受父母及尊者礼拜诏”。《唐大诏令集》卷113、《唐会要》卷47和《通典》卷68所提“显庆二年诏”与此相同。

⑧ 《广弘明集》卷25，《大正藏经》第52册第284页和《集沙门不应拜俗等事》卷3第455页，都记载了此诏的全文。

⑨ 《全唐文》卷12第148页“令僧道致拜父母诏”，《广弘明集》第289页和《集沙门不应拜俗等事》第472页，皆称此诏为“今上停沙门拜君诏”，题目更为维护和突出佛教立场。

⑩ 均收载于《大正藏经》第52册《史传部四》。

对此问题发出赞成或者反对的声音。那么道教教团内部对于致拜君亲的朝廷诏令，持何种态度？

正如上文所论述的，道教的宗教伦理观从六朝以来就接纳了儒家的忠孝伦理。致拜君亲的行为在佛教看来是宗教伦理向世俗社会屈服的表现，但在道教教义与伦理层面，却从来不成为问题，尤其是致拜父母的孝行本身也是道士女冠日常应持的修行。我们需要追问的是，朝廷与佛教教团在“致拜君亲”问题上的角力当中，道教究竟是无辜的连坐者，还是朝廷强制致拜的对象？

释家《集沙门不应拜俗等事》显然不认为道教是并肩作战的战友，该书卷2记载了隋代在致拜君王的争论中道教立场不坚定的事迹。隋炀帝大业三年（607）颁布的《大业律令》，规定“诸僧道士等，有所启请者，并先须致敬，然后陈理”。过了两年，炀帝在长安南郊接见群臣，佛教僧尼和道教道士女冠“依前跼立”，并未致拜炀帝。于是炀帝责问：“条式久行，何因不拜？”结果“黄老士女闻便致礼，唯僧尼俨然”^①。“黄老”即道士女冠的另一称呼，他们一受炀帝责问便屈服致礼，这反映出道团致拜帝王的态度摇摆性。

如果说道团在隋代对是否致拜君王还有犹豫，那么到了以道教教主老子为李氏先祖的唐代，向君王礼拜大概已经不成为问题。唐太宗贞观十一年（637）发布“令道士在僧前诏”，称皇室李氏本源出自老子李聃，故令道士、女冠今后居于僧、尼之前，以敦返本之俗，尊祖之风^②。显庆元年（656）高宗为太宗追福祭祀而设立昊天观，平日由道士们负责例行的追荐法事。昊天观中设立太宗塑像，道士向其塑像礼拜，意味着也是向国家王权致敬，正如 Timothy H. Barrett 所言，昊天观的设立象征着李氏皇朝将道观、国家祭祀以及皇家帝系三个系统连接统一起来^③。仪凤四年（679）高宗又下敕令道士女冠自今隶于负责皇室宗族事务的宗正寺管理，即确认道团中人为李氏本家的族人。因此自太宗历高宗朝，道教在享受着作为“本家家教”尊崇地位的同时，向本家天子致拜，应当也不与教义相违背。

唐初道士修持所遵循的道经，如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》规定，道士女冠须向父母请安、致敬，并向天子致拜。这大概是当时道团中人惯行的行为。因此在显庆二年（657）高宗不顾佛教教团反对，颁布“僧尼不得受父母拜诏”，以僧尼受父母礼拜，“有伤名教，因命僧尼不得

受父母及尊者礼拜”。条文只针对僧尼不得接受父母的礼拜，并未提及道士女冠^④。此乃因为当时道士女冠不仅没有接受父母和尊长的礼拜，而且平时还常向双亲礼拜，故而朝廷无需下令禁止。

三、著名道士对于致拜君亲的态度

如果说早期道教的伦理观及日常科戒透露出道教致拜君亲的可能性，却仍不能做为正面证据；那么，如果能够发现历次致拜君亲事件中某些道士的态度，无疑将为我们理解当时道团的立场提供相当有利的帮助。佛教僧人反应激烈，留下大量反抗政府诏令的文字记载，故其反对致拜君亲的态度较为后人所知。道团的态度是否如砺波护所言“遗憾的是道教方面完全没有这方面的资料，所以不得不放弃”？沉默的道团难道连一些赞同或者反抗的痕迹都没有留下？

高宗朝以道家术数见宠的大臣李淳风（602-670）在龙朔二年（662）这场论争中也写有一表状以附和朝廷意旨，《兰台秘阁局郎中李淳风议状》云：“今令道士女官僧尼恭拜君亲，于道佛无亏，复从国王正法，大革前弊，深废浇讹。”^⑤官至太史令的李淳风出身道教世家，父亲李播曾为隋末道士，李淳风虽无正式入道的文献记载，但唐代道书《黄帝宅经》、《太上赤文洞神三策》、《金锁流珠》皆托名为其所著述和做注^⑥。在这封议状中李淳风提出道士女官僧尼

① 《隋炀帝敕沙门致拜事一首（并兴善寺沙门明瞻答）》，见《集沙门不应拜俗等事》卷2。

② 《全唐文》卷6，第73页“令道士在僧前诏”。太宗以后的朝廷诏令一直遵循此精神，将道士女冠排名于僧尼之前。

③ Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang* (London: The Wellsweep Press, 1996), pp. 29-30. 关于唐代国家祭祀与道教仪式之间的关系，Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (Yale University Press, 1985) 专门讨论郊祀、宗庙、陵寝、巡狩、封禅、明堂等唐代礼仪制度，对道教仪式涉及较少。

④ 《全唐文》卷12“僧尼不得受父母及尊者礼拜诏”，第147页。

⑤ 《兰台秘阁局郎中李淳风议状》，收入《集沙门不应拜俗等事》卷5。《全唐文》卷159据此收入“李淳风”条，唯篇名改为《议僧道不应拜俗状》。

⑥ Timothy H. Barrett, “Towards a Date for the Chin - So Liu - Chu Yin,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53. 2 (1990): 292-294. 该文考证了《金锁流珠》的年代应该不早于安史之乱，李淳风做注当是伪托。不过托名李淳风的道书在中唐以来流行，也说明李淳风与道团的亲密关系。

恭拜君亲并不会违背道教佛教的教义（“于道佛无亏”），如此鲜明的赞成态度大概也代表了当时道团附和朝廷的姿态。太常寺博士吕才也进议状表示同样的立场：“又案道经云，道士一人得道乃追荣七叶父母。此则立身成道，贵于追显前叶……今令僧尼道士女官拜敬父母，亦是不违本教。”^①

高宗朝遭遇佛教强烈反对而搁置的致拜君亲问题，到了玄宗执政之伊始重新被提出。先天二年（713）七月，唐玄宗诛杀太平公主一派后开始亲政，为了区别于武、韦时期的崇佛政策，713至714年，玄宗以整肃纲纪为目标，推行了淘汰伪滥僧、限制建造豪华寺院和造佛像等抑制佛教教团的一系列举措。开元二年（714）正月，玄宗下令检括僧尼，让两万多人的伪滥僧还俗。是年闰二月，玄宗颁布“令道士女冠僧尼拜父母敕”，命令“自今以后，道士、女冠、僧尼等，并令拜父母。丧纪变除，亦依月数”^②。此举仍然遭受来自佛教界的反抗^③。

开元二年的敕令虽然明确要求道士女冠致拜父母，但道团内部其实早已在日常宗教生活中执行着朝廷政策。长安国立道观——景龙观主持、道门领袖叶法善向玄宗呈上的三篇上表，恰恰说明了当时道团对于致拜君亲的配合态度^④。就在玄宗政府出台“令道士女冠僧尼拜父母敕”的同一年，叶法善回到故乡栢苍致拜祖墓，开元四年（716）二月二十一日，叶法善向唐玄宗呈上《乞归乡上表》，请求告老还乡^⑤。两天后，叶法善又呈上二表：《乞归乡修祖茔表》恳请回乡缮修祖墓，《乞回授先父表》则恳求玄宗将先前赐予他的爵位回赠先父叶慧明。这两次三封上表都围绕“孝理”而展开。

六朝以来天师道强调道民需要虔修功德以连荫“七世父祖”，即仙道与孝道合修。叶法善出生于五代为道的浙南道教世家，这种孝道与仙道并行的宗教动机尤为强烈。其《乞归乡修祖茔表》云“臣幸生孝理之代，目视灵宝之符，身无横草之功，虚受茅苴之功”，认为叶家“灵宝之符”道教传统乃其受到朝廷重视的根本。《乞回授先父表》进一步阐明：“臣闻孝道之大，人行所先……伏惟皇帝陛下孝道叶天地，圣德符神祇，齐郡擢灵芝，陵寝降甘露，此陛下孝感之应，故当锡类及物。”^⑥

正如叶法善所言，玄宗即位后一直身体力行，敦风厉俗，亲行孝悌，于开元二年建花萼楼，与宋王、歧王诸兄弟同住。叶法善这两封领悟了中央精神的朝表，可说正中玄宗“孝道叶天

地”的情怀。开元十年颁行天下的玄宗御注《孝经》提倡“在家以孝事亲，出则以忠事君”，叶法善“情深大孝”之举因应玄宗“移孝作忠”的治国理念，大获玄宗嘉许，不仅没有将先前赐予叶法善的爵位回赠其先父，而是在保留叶法善爵位的同时，分别赐封叶法善的祖父叶国重、父亲叶慧明二人以爵位。

可以想见，身为“国师”的道门领袖叶法善在开元初年的回乡省亲行为，请求告老和翻修祖墓之上表，所要回应的正是玄宗推行孝道、强令僧尼致拜君亲的历史情境（Historical Situation）。道团中人如叶法善者，早在日常行为和思想意识上，自觉地将君王与父母置于至上的权威位置。开元二年“令道士女冠僧尼拜父母敕”，只不过是道团在“致拜君亲”问题上的又一次“陪坐”。开元二十一年（733），玄宗再次下令僧尼必须跟随道士女冠之例，致拜君王，并再度重申一并致拜父母。收入《唐大诏令集》的“僧尼兼拜父母诏”曰：

道教释教，其来一体，都忘彼我，不自贵高。近者道士女冠，称臣子之礼，僧尼企踵，勤诚请之仪。以为佛初灭度，付嘱国王，猥当负荷，愿在宣布，盖欲崇其教而先于朕者也。自今已后，僧尼一依道士女冠例，兼拜其父母，宜增

① 《太常寺博士吕才等议状》，收入《集沙门不应拜俗等事》卷5。《全唐文》卷160据此收入“吕才”条，唯篇名改为《议僧道不应拜俗状》。

② 《唐大诏令集》卷113《政事·道释》，“令道士女冠僧尼拜父母敕”，第588页。《全唐文》卷254也收入此敕文。《唐会要》卷47，第836页。《旧唐书·玄宗本纪》第1册，第172页。

③ 关于玄宗朝佛教政策的讨论，以砺波护“Policy towards the Buddhist Church in the Reign of T'ang Hsuan-tsung”（Acta Asiatica 55（1988），pp. 27-47）最为详尽。

④ 来自浙江温州松阳的道士叶法善（616-720），历任高宗、武后、睿宗、玄宗数朝，因助玄宗登基有功，被玄宗封赐唐代道士最高世俗爵位——“越国公”，尊为“国师”。《旧唐书》评价叶法善“当时尊宠，莫与为比”。叶法善在唐代道教的重要历史地位，可参吴真：《唐宋时期道士叶法善崇拜发展研究——内道场道士、法师、地方神祇》，香港中文大学2006年博士学位论文。

⑤ 《乞归乡上表》、《乞归乡修祖茔表》、《乞回授先父表》，表末有文字注明上表的写作时间，收入《全唐文》卷923，第4262-4263页。此三篇上表又见于南宋末年编辑的《唐鸿胪卿越国公灵虚真人传》（又名《唐叶真人传》），《正统道藏》第30册，第343-344页。另见清乾隆十八年陈加儒修：《宣平县志》，台北：成文出版社，1984年，卷12《艺文志》第609-614页。

⑥ 《乞回授先父表》，《全唐文》第4263页。

修戒行，无违僧律，兴行至道，俾在于此。^①

诏书透露出道团早已依臣子之礼拜君王、拜父母，僧尼理应仿效。道教在这里是作为佛教的榜样而被提及的。这也从官方诏书的角度肯定了道教遵循政府所倡行的儒家伦理之积极态度。在玄宗强大的王权压力之下，佛教教团改变了近五百年的传统，顺从地拜见父母与君王，“佛教在开元末年终于屈服于王法”^②，王法与儒家伦理取得了胜利。

四、道教作为李唐国教的身份认同

综上所述，我们大致可以理解道教在唐代历次致拜君亲论争中的态度立场。早在政府颁布佛道致拜君亲之前，道团中人早已在修道生活的日常行为规范中，遵循着儒家礼教的忠与孝。但朝廷并未因此而将道教划出强制致拜君亲的行列，多次诏令将顺从的道团与反抗的僧团相提并论。这种看似对二教平等看待的态度，在佛教看来是对其教义的干涉，在道教来说却是宣布其一直以来致拜君亲行为的政治正确性，因此才有开元二十一年（733）政府“僧尼兼拜父母诏”以道士女冠为僧尼榜样。因此我们不能单凭733年之前政府若干诏令的字面表述，便判断道士女冠当时与僧尼一样也是反对致拜君亲的。道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”，恰恰反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

事实上，唐政府这种表面平等、实际崇道抑佛的宗教政策倾向，早在唐高祖时候即已显现。唐高祖武德四年开始，道士傅奕（554-639）前后7次上疏主张废佛毁佛，本来就同情道教的唐高祖有意废佛。但在武德九年（626）四月所颁布的诏令中，高祖却宣布淘汰“诸僧尼、道士、女冠”，而且在天下诸州各留寺院、道观一所，其余全部罢废^③。本来由道教徒发动的废佛运动，到头来却是各打五十大板，佛道二教同遭沙汰。

初唐时期，道观数量远远少于佛教寺庙，道观在全国地方州县的普及度尚未达到一州一观的规模。一直到高宗666年令天下各州置立一官立道观和佛寺，道教方在政府的政策支持下建立起全国的道观网络^④。因此高祖626年诏令表面看似公平，但实际矛头却是指向大张旗鼓营造寺塔的佛教^⑤。

道教受到国家政权如此的优待，但却屡屡在

朝廷主办的“三教论衡”中败北^⑥。与法琳、道宣等高僧屡屡撰写饱含宗教热情与宗教操守的护教文集以澄明教义的积极行为相比，道团在“三教论衡”这种尤其需要护教文论的论争中沉默着，无为着。正如Kristofer Schipper（施舟人）在“Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”一文所指出的，道团在初唐数次三教论衡中的沉默，乃是道教从来是中国土生土长的宗教，无须对中国社会与统治者辩明自己的文化身份，也没有外来宗教身份认同的危机；而且由于李氏王朝将道教尊为国教，道教在唐代已然成为国家身份的文化符号^⑦。

相形之下，致拜君亲论争中的佛教，却始终在国家权力的强压之下申诉着、抗争着直至最后的屈服，于是形成了卷帙甚多的护教文字。如果说僧尼致拜君亲是外来的佛教与儒家礼教秩序的冲突与妥协，那么本土的道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”，恰恰反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

（责任编辑 杨海文）

① 《唐大诏令集》卷113，第588页。《全唐文》卷30收入内文大致相同的诏敕，唯题为“令僧尼无拜父母诏”，意思完全相反。砺波护《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》第80-81页、第103-104页追究《全唐文》这道诏敕的史料来源，将之与《册府元龟》的静嘉堂文库藏本及京都大学内藤湖南旧藏的两部明钞本作文献的校勘订正，又确认了其发布时间，认为“令僧尼无拜父母诏”的“无”字为笔误，应以《唐大诏令集》的“兼”字为是。

② 砺波护：《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》，第112页。

③ 《唐大诏令集》“诸僧尼、道士、女冠等，其不能精进，戒行有阙，不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓”。《旧唐书》卷1《高祖纪》“武德九年五（四）月辛巳”条也载录此诏书。

④ Timothy H. Barrett, *Taoism under the Tang* 指出高宗在封禅大典之后于天下诸州各置观、寺一所，对于道教尤其意义非常，这是道教首次在全国范围内有了国家支持的道观网络。对于佛教而言，全国官立佛寺的网络早在隋代就已建立。开元二十六年完成的《大唐六典》卷4《礼部·祠部郎中员外郎》记载，当时天下道观有1687所，佛寺5358所，可见经过玄宗的崇道政策，道观与佛寺的比例为1:3，道教的宫观规模仍远不及佛教。

⑤ 道端良秀：《唐朝にける道教对策——特に官道观设置と道举に就いて》，《支那佛教史学》1.4（1940）：30-56。

⑥ 罗香林：《唐代三教讲论考》，载于《唐代文化史》，台北：商务印书馆，1955年，第159-176页。

⑦ Kristofer Schipper, “Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism,” *T'oung Pao* V. 80 (1994): 61-81。

博山无异元来家风之考察

陶垣如*

【摘要】在禅思想史研究中,一代禅门宗师的家风宗范若何,这是一个值得探究的议题。家风宗范通常会有一二字眼来加以形容。对于我们研究者来说,如何自彼抽象中,尽可能地彰显或表现其内在脉络及基质的条理与层次,这应该是一个有意义的研究取向。作为晚明之时的重要禅师,博山无异元来上接无明慧经之法脉,下开宗宝道独一系,旁迪鼓山永觉元贤,其家风流韵在明末清初禅门形成一道亮丽风景,影响可谓深巨。本文即以博山为中心,对其缜密家风的内涵进行考察。

【关键词】博山;家风;缜密;定慧

中图分类号: B821 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)04-0117-08

在禅思想史研究中,一代禅门宗师的家风宗范若何,这是一个值得探究的议题。这是因为,一方面,家风宗范代表着禅师个人的气质、风格,以及其人锻炼门徒的手眼、方法,另一方面,它也刻划、塑造着特定僧人群体的集体记忆及禅修取向。在实际禅生活情境中,这种家风宗范,不难为时人所察觉以致熟视,并往往得有一二简洁之字眼来加以概括、提举。然而也可能因此所谓“熟视”,略过许多颇具玩味的意涵。如果说,这对于“在场”的从事禅实践的行者而言,尚是一种提纲契领的必要简略的话,对于我们到场域之外的研究者来说,如何自彼抽象中,尽可能地彰显或表现其内在脉络及基质的条理与层次,这应该是一个有意义的研究取向。

晚明佛教称盛,禅林俊杰辈出,博山无异元来大师是此间重要人物。其人上接无明慧经之法脉,下开宗宝道独一系,旁迪鼓山永觉元贤,其家风流韵在明末清初禅门形成一道亮丽风景,影响可谓深巨。清初岭南名僧、博山的再传弟子天然函昱,在其为乃师宗宝道独撰写的《长庆老和尚行状》中即赞叹道,“博山三十年缜密家风,师真无愧矣”^①。而号称得博山悬记再来的天然第一法嗣阿字今无,其《行状》也称,“慨智灯

滥续,宁遭点额,犹不失博山三十年缜密家风。”^②天然第二法嗣石鉴今覈则被人赞称“洞上缜密家风,允推克肖,学士大夫多所倾心。”^③值得注意的是,这些文字,是博山下几代人在传叙禅人一生的总结中出现的。这种盖棺论定的叙述,既显示出博山后学的价值取向,也表明其人对博山家风的集体记忆与身份认同。

那么博山家风是否即可以此“缜密”而二字当之、尽之呢?我们姑且将此置下,而乃先来审视一下号称明末四大师之一的蕩益智旭关于博山无异元来的一些叙述。通过这个博山同时代杰出僧人的视角来迂回地进入,这将会比我们径直地评判来得更为贴近一些,所谓曲径正好通幽是也。

—

通过智旭的自传,我们了解到,智旭学佛有一段时期是以参禅工夫求生净土,及洞悉禅宗流弊后,便矢志弘扬律乘^④。智旭与博山一段亲自交往故事便发生在他洞悉禅宗流弊进而专弘律宗前。其中的关键人物便是博山的一个弟子惺谷。可以说,智旭与博山的交往及认识正是建立在惺谷与博山往还修学及其见地的基础之上的。智旭

* 作者简介:陶垣如,哲学博士,(广州510410)广州市社会科学院哲学与文化研究所助理研究员。

① 《宗宝道独禅师语录》卷6,见《卍续藏经》卷72,页769。

② 今无:《光宣台集》,载四库禁毁丛刊编纂委员会:《四库禁毁丛刊》(北京:北京出版社)集部第186册(内列《阿字禅师光宣台集》之名)。

③ 见徐作霖、黄鑫等编:《海云禅藻集》(逸社排印本,1935,广州中山图书馆藏)卷1“石鉴今覈”条。《华严丛书》有黄国声先生点校本(杭州:西冷印社,2004)。

④ 《不道人传》,见蕩益(智旭):《灵峰宗论》(北京:北京图书馆出版社,2005),页797—801。

有诗《曹溪行呈无异禅师》^①，表达了对博山禅师的隆重尊崇之意，诗云：

法王示寂朝日冥，众圣不住暮拂电。
狐涎猩臭溅九州，狮貌喘息仅如线。
此时不有至人吊，孰与群生摧怨敌。
吾师愍此乘愿来，直饮曹溪源一滴。
一滴沾腹彻骨康，出窟嘶呻增威力。
四望高吼声未极，百兽踉跄惊避匿。
堪嗟野干诈相亲，拾取余残诳他国。
自惭不具超方眼，以耳为目宁相识。
今日相逢非偶然，嗣法无缘聊嗣德。
愿将一滴曹溪源，衍作百千大海渊。
愿将法海百千流，汇作曹溪源莫测。
九陛能令帘幙高，三宗莫作鼎足勒。
藐尔予怀庶可舒，从兹共作能仁翊。

诗前有序，是智旭写给博山的自白，曰：“不肖旭，初信佛法，闻有等假称悟道，诳惑世人，甚伤之。读博山警语，窃喜正法犹在^②。私谓一种良方耳。后见山中禅客，惟一句死话头，不为优免牌，便为系驴橛。入理处尚不可得，况向上一着不住于理者邪。逐年狂罔，往往有谤博山者，方疑必有不同流俗处，故感恶言供养，访于惺谷。谷曰，不能如大医王，善疗众病，而破痲拔毒一科，所专精也。不能如主兵臣，尽征不服，而搜奸察伪守关老吏也。于是匍匐参请，方知大师乘大愿，具大力，运大悲，扩大量，果与诸方不同。藐予小子，以禅治惑，以律扶衰，虽一刀直入，不能为嫡骨之儿。而三学相阶，亦可作白茅之藉。况与惺谷寿交，于师有伯父谊，敬赋俚言。”

从这个《序》中，我们可以领会到，蕹益智旭当年参究禅法时即对假称悟道、诳惑世人之恶业，如诗中所谓“狐涎猩臭溅九州，狮貌喘息仅如线”的状况，极感伤怀。与此痛心疾首的情形相对，智旭对博山无异的禅风禅法则表现出相当的敬重，这反衬出博山家风的长处。依其解释，智旭这样的看法来源于两个方面，其一是博山的著述《参禅警语》所流露出来的消息。其二，也是至关重要的来源，即智旭的法门挚友、博山的弟子——惺谷对博山法门的评价。就第一点，所谓的“参禅警语”，这是博山有感于末法时期衲子修学之难，从而引述前人著述，揉以己意，用以锻炼禅和的“宗门武库、禅门兵法”。其大要，即在于“工夫”二字，此本禅籍中屡以“做功夫”起题即是此意。智旭也正是因由于此，遂有

“正法犹在”的感慨。这种评价在佛法像末时代而言，可谓相当之高。这本博山不论在当时还是在是至今都在禅林中影响深广的专门论述做工夫的著述，代表着博山从实践而来的禅修精要，如其所说其中字字句句皆从其践履中来。博山之宗风，自然与此工夫的进路紧密相关联。就第二点，如引文所叙，惺谷对博山的此段评述乃是因为时有禅者对博山“恶言供养”也就是诟病博山，从而引起智旭的疑惑后，给予的回答。那么这样的回答就可以析解出两个方面的内容，一者是直接的就问题而回答，即直接回答为什么博山遭一分禅者议论，乃至恶言相向；二是间接的，但同时也可以说是实质性的，即博山家风何如，此即智旭所疑的“必有不同流俗处”。就前者而言，此即所谓“破痲拔毒”事，亦即“搜奸察伪守关老吏”所形容者。那么，如果说一分禅流对博山的议论代表着二者的冲突的话，这分冲突即源自于博山“破”的一面。“破”，是自博山对外而言，此则类“所”。就后者而言，虽然没有明言，但其“专精”二字，恰好说明，博山在勘辨禅流方面的能耐，这是“立”的一面。这是自博山言博山，此则近“能”。换言之，博山禅门之于境界、功程，非常之谨慎，绝不至于让门下的学者轻易溜过，同时，他也是深谙此道的个中好手，否则，悟境难辨，倏尔放过，根本谈不上什么专精。专者，说明博山用功所趣，精者说明用功之深。精者，毋庸置疑；所谓“专者”联系“破”之一面而言，似乎也不过是指破除禅病、禅蔽一事，那么我们对博山家风的了解似乎也不过如此，即博山家风特在于勘辨禅流、禅病之老辣。但这么说来实则言有未尽，因为这更象是“用”，而非即是其“家风”之“体”。对于体、用这一而二，二而一的范畴，囿于“用”而不明“体”，则使我们的研究有草草之嫌。我们还是应该继续深入到博山家风的“体”中来进行探讨。

^① 《曹溪行呈无异禅师》，见蕹益：《灵峰宗论》，页607—608。

^② 以此联系天然道人训导门人所说的，“大众今日同住一处，都是担荷如来大事，切须从自己做出一个后昆榜样。如今禅道、佛法败坏至此，非口舌能争。须是我辈深山穷谷，在自己脚跟下立得稳，不为时气所动，令天下后世谓末法时代尚有一者一种傀儡人，所禅法门多矣！”（《天然禅师语录》卷3，明《嘉兴藏》，台北：新文丰出版公司影印，1988）就此观之，此于法门之殷重，对傀儡之强调，可谓与博山之所谓正法犹存，同出血脉。

一如前述，智旭对博山的看法深受其挚友惺谷的影响。那么我们进一步追溯惺谷与博山交往的踪迹，不难发现一些更为显明的有关博山家风的叙述；这将有助于我们辨明其“体”之所是。在智旭为其生平最重要的两位好友撰写的《璧如、惺谷二友合传》中，我们了解到，惺谷禅师本出“文学”，自阅憨山大师《楞伽记》后，参究宗乘，破格远游。“初至匡山，谒憨大师。见其规模阔大，于商究生死一事不甚切。舍之，之博山，博山居以别室，勉以参究年余。每与异师论甚厉，异师不以为怪，知其别有长也。然异师法门，必先定后慧。师自揣种性，应先慧后定。药病不投，莫能相疗。”^①依《传》所述，惺谷禅师是一个眼光锐利、慧解超群的禅者，特于生死大事参究甚切。其于憨山、无异禅师这两位宗匠门下出入，一方面与其文人习性有关，另一方面又与二位大德之门庭施設、家风禅法牵连。《传》中评议的“异师法门，必先定后慧”，惺谷以为“自揣种性，应先慧后定”，适以令我们发悟博山法门成其门风的特出之处正与此所谓“必先定后慧”紧密关连。是否可以說博山家风的“体”，正是此所谓的“必”“先定后慧”呢？

二

一般说来，在佛教体系中，了却生死大事，圆成佛道，可以看作是佛教之出现、佛教徒修行之鹄的，禅门自亦如此。^②至于达成的方法，则可归结为一套闻、思、修或信、解、行、证的系统，这又可以简约为解、行两个方面，此为其一；从修习的具体内容上看，则为戒、定、慧三无漏学，此为其二。前者，是任何一个宗教体系或者学说体系都可能具有的形式，后者则是佛教特有的不共的内容，此即所谓“无漏学”。此三无漏学中，姑且撇开“戒”这样一个对于所以佛教修行者都应该遵守的“必要条件”、“首要条件”（内容则按照不同的修行阶段或法门而有所不同），粗看起来，“先定后慧”或“先慧后定”都不失为“合理”的入手方便或路线，任择一门深入，似无不可。然而，从禅思想史的发展脉络来看，早在六祖慧能时代，这种或先或后的定慧次序问题，就已经通过六祖对弟子的答问及其讲法，有过明确的训诫，并不是象我们想当然的那样可以模棱两可。据记载，当年神会因阅大藏于

六处有疑，质于六祖，其第五问即曰：“先定后慧？先慧后定？定慧后初，何生为正？”对此，慧能大师答云：“常生清净心，定中而有慧，于境上无心，慧中而有定。定慧等无先，双修自心正。”^③显然，在六祖这里，定慧交融而不存在“后初”之区别，学人所当遵循的应是定慧等持、双修是正的路线。关于这一点，在《坛经》的《定慧品》中，六祖有更为详细的勘辨，“我此法门，以定慧为本。大众，勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧、先慧发定各别。”^④照六祖如是言论，不仅定慧等无先，而且，“定慧后初”的“问题”也不能称作是一个恰当的问题，直是迷人执着、不明定慧一体的结果。既然如此，何以如《传》中所述，无异禅师门风竟是“必”“先定后慧”，惺谷其人又自揣“种性”“应”“先慧后定”呢？是博山等人不谙厥旨，还是智旭或惺谷对博山家风的判断有误？若是前者，则博山有失一个禅门宗匠之实，若是后者，则其中不乏消息。这一“必”一“应”、一“先”一“后”之间，关捩唯何呢？

实际上，在六祖“定慧等无先”的祖训后出现的“定慧后初”问题，不能以此当作衡量一个包括博山在内的禅门宗匠是否够格的简单依据，因为它并非无因而发，而是有其思想史渊源。这与宋代临济宗高僧大慧宗杲，及禅思想史上的一大公案即“看话禅”与“默照禅”之争论有关。我们有必要了解一下。在大慧所处的宋代，当时禅林中颇有一分学人陷入“语”、“默”二路邪见，尤其是后者“只以无言无说为极则，唤作威音那畔事，亦唤作空劫已前事。不信有悟门，以悟为诳，以悟为第二头，以悟为方便语，以悟为

^① 《璧如、惺谷二友合传》，见藕益：《灵峰宗论》，页607—608。

^② 如高峰禅师云：“生死事大，无常迅速，生不知来处，谓之生大，死不知去处，谓之死大。只者生死一大事，乃是参禅学道之喉襟，成佛作祖之管轄。三世如来，恒沙诸佛，千变万化，出现世间，盖为此生死一大事之本源。西天四七，唐土二三，以至天下老和尚，出没卷舒，逆行顺化，亦为此一大事之本源。”（《高峰原妙禅师语录》卷1，见《记续藏经》卷70，页686）

^③ 《五灯会元》卷2，见《记续藏经》卷80，页62。

^④ 《六祖大师法宝坛经》卷1，见《大正藏》卷48，页352。

接引之辞”。^①为救其弊，大慧乃教人“看话头”，日夜提撕，“以悟为则”^②。其所提倡的看话禅，借助其与“默照禅”势不共立的争论，一方面确立了看话禅或参话头在宋以后禅林成为主要修行方式的地位，另一方面也给世人留下了“先慧后定”以至“先悟后修”的话题及影响。明四大师的另一位高僧亦即博山师翁、其律业所从出者——云栖株宏^③，在其所著《禅关策进》之“径山大慧杲禅师答问”条下，有按语称，“师（大慧）自云，‘他人先定而后慧，某甲先慧而后定。’盖话头疑破。所谓休去歇去者。不期然而然矣”。如果我们认可这句话语出大慧的话，那么，从禅思想史的角度来看，大慧对定慧后先的自白，并不应当被视为这是对祖师训教的有意违忤以及对修持方法论问题的蹩脚重提；毋宁说，在当时所谓“默照邪禅”大行其道的情形下，大慧通过这种差别强调，重新对禅宗修证的原则性、目的性立场进行了一次高调重弹，即所谓“以悟为则”^④。将“悟”放在第一位而不是“第二头”，即是在凸显佛教“觉”的中心内涵，牢牢把握禅宗明心见性的核心要旨。这对禅宗的修持而言无疑是非常重要的。因为是否发悟，是否明心见性，是否具备正知见，是一个禅人解脱生死、了毕大事的关键所系。如其所言，“学道无他术，以悟为则。今生若不悟尽崖，到尽未来际常存此心。今生虽未悟，亦种得般若种子。在性地上，世世不落恶趣，生生不失人身，不生邪见家，不入魔军类。况忽然心华发明耶？”^⑤用心可谓良苦！

既然在大慧这里说个“先慧后定”其意旨在于“以悟为则”，这可以说是并非违背祖师言教的方便权门；那么，与之形成对照的是，论者说博山“必”“先定后慧”这是否意味着走到了其反面，不“以悟为则”，甚或有与所谓“默照邪禅”等伍的可能了呢？

在我们探究博山家风的真实情况之前，先“定格”在此“先定后慧”，来审视一下“先定后慧”之与“悟”的可能关系。从“先定后慧”的经典理据来看，其要者，当数被禅门奉为圭臬的《楞严经》，当我们考虑到《楞严经》在宋以来对禅林修证上所具有的深刻影响就更是如此了。《楞严经》卷六的“四种决定清净明诲”章，世尊如是宣说道：“汝常闻我毗奈耶中，宣说修行三决定义。所谓摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学”^⑥。依此训教，则

定慧俨然有其阶级。既然慧之生起依定而发，那么“先定后慧”，从用功之入处视，未尝不有其理据。显然，就该经的经旨是要众生“开悟”妙明真心一样（《楞严》在禅林中自古享有令人“开悟”之经典的赞词），此处的“先定后慧”或者更谨慎地说“因定发慧”，自是与大慧所要批驳的“默照”独守“默”边的旨趣大别。换句话说，“先定后慧”，同样有可能“以悟为则”。值得注意的是，当我们根据经文这一处“决定义”来为“先定后慧”作注脚的时候，支离文义的危险并非不存在。事实上，在《楞严》的另一处，世尊分明道“理则顿悟，乘悟并销；事须渐除，因次第尽”。这句“顿悟、渐除”的经典教语给后世禅和们留下了“先悟后修”、“悟后起修”的话题。大慧本人对此亦即非常之重视，他在予某居士的信中说：“前日之语‘理则顿悟，乘悟并销。事则渐除，因次第尽’，行住坐卧切不可忘了。其余古人种种差别言句，皆不可以为实，然亦不可以为虚。久久纯熟，自然默默契自本心矣，不必别求殊胜奇特也。”^⑦其强调“悟”的“先慧后定”的进路在根本上可谓与之同出一揆，恰好也正是被人如是看待的^⑧。那么，仅据经旨而论，单方面割裂经文而言“先定后慧”和“先慧后定”都不妨说是两头话。除非象大慧这样基于一定的特殊目的、需要或者说因缘来谈论或对治，否则不论在宗（祖）或在教上都可以说是失之一偏，更无怪乎六祖以迷人称之了。那么，博山关于定慧后初问题究竟是什么看法，以及何以造成他人“先定后

① 《大慧普觉禅师语录》卷28，见《大正藏》卷47，页933。

② 《大慧普觉禅师语录》卷27：“当以悟为则。”见《大正藏》卷47，页929。

③ 《无异元来禅师广录》卷35：“而师念戒为师故，徒五台之派，系籍云栖。其后又以得法因缘，兼为寿昌衍嗣。故出师门者，源一而委二。”见《卍续藏经》卷72，页381。

④⑤ 《大慧普觉禅师语录》卷20，见《大正藏》卷47，第895页；第895页。

⑥ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6，见《大正藏》卷19，页131。

⑦ 《大慧普觉禅师语录》卷25，见《大正藏》卷47，页920。

⑧ 《高丽国普照禅师修心诀》卷1：“杲禅师云，往往利根之辈。不费多力打发此事。便生容易之心更不修治。日久月深依前流浪未免轮回。则岂可以一期所悟便拨置后修耶。故悟后长须照察。妄念忽起都不随之。损之又损以至无为方始究竟。天下善知识悟后牧牛行是也。”见《大正藏》卷48，页1007。

慧”的家风印象，这些问题就显得更为吃紧了。

三

翻阅博山的著述，我们会发现，其实博山本人即曾被人以此等定慧后初的问题问难过。《无异禅师广录》中有问，曰：“三无漏学，因戒生定，因定发慧，我佛诚言。而妙喜则云，‘先定而后慧，老汉先慧而后定’，大与佛经相违。若以时事验之，如人酒迷，慧性颠狂错乱，酒醒则狂性自息。则慧先定后，妙喜之言，愈为有理。大师于佛经、祖训，若为会通？”^①按来机所问，正以《楞严》一句经文“因定发慧”与大慧之“先慧后定”之说法相互违忤，认为彼此之间存在着一种紧张关系，故欲博山为之会通。其意更以为酒醉迷狂仿有情之觉迷，以为较此常情，则大慧之说更加有理。对此，博山答道，“先定而后慧，佛之诚言。先慧而后定，祖师慈训。二俱略之，非定论也。如人修定，若无慧为先导，则不能修，慧不妨在先也。有慧而戒立，戒立而定生，定生而慧朗。如环上寻轮，求其始末了不可得。以此观之，大慧亦为剩语也。实佛、祖符合。又何待会通？”^②博山的答话在于说明两点。第一是在肯定“先定后慧”与“先慧后定”都是佛、祖的训教后，断定二者所言皆是略语，而不能执之为定论，也即是说仅就单方面而言这些都不过是权说。第二，在肯定“慧为先导”“不妨在先”的情况下，指出，戒定慧三无漏学实际上并非单线的联系，而是此立彼生，此生彼朗，有循环相成的意味。既然是如轮环一样的关系，那么，单纯说此先彼后，自是了不可得了，也就成了多余而没有价值的的话——“剩语”了。在另一处，有人也曾就念佛之事持与理持、定与慧问题向博山发问，“因戒生定，因定生慧，则一心者，自制心始。此中自当发慧所为不假方便，自得心开也。天台念佛五门次第，亦复如是。今以事持属定门摄，理持属慧门摄。而云事持未能破妄，利根径就理持。将慧不由定，一切理路通明，便可当觉路耶？”对此，博山如是答道，“因戒生定，乃至天台次第，此是教家法则。然亦有先慧而后定者，如云专持名号，即得往生。自非慧根深发，莫能信也。云栖以事持为定门摄，理持为慧门摄者，此亦教家法则。然事非慧而不持，理非定而不发。事持既能发慧，安得不破妄

耶？又可将一句弥陀具戒定慧，犹深入理，不可不知。何也？为专持万德洪名，不生诸恶，岂非戒也？至一心不乱。岂非定也？自得心开，岂非慧也？念空真，念缘起无生，岂非理也？深入至理，净土惟心。生彼不离生，此是正觉地。何必舍事持而入理解，谓之觉路可乎？”^③就念佛而言，云栖大师将事持属为定门摄，理持为慧门摄，博山对此并不以为然，认为“事非慧而不持，理非定而不发”，则定慧在博山眼里并非是割裂的两方，非但如此，一句佛号，持诵得当，则戒定慧庄严具足，理事互融，不必舍此而即彼。据此答话，我们可以了解到博山无异禅师实际上是深得六祖定慧一体、即定即慧之旨的。那么，就博山自己的理路而言，其门风所谓的“必先定后慧”就显然算不得是什么实情，也不足以担当我们所要了解的博山家风之“体”。我们据以追溯何其所是的线索是否到此就中断了呢？其实不然。因为，博山自己是什么理路这是一回事，像惺谷、智旭这样的禅者、大师那般看待又是另一回事，其中明显存在的张力及其重要性，适足以提醒我们其中有隐微处宜加分辨。“必先定后慧”虽不足以担当博山家风的“体”，却依然可以是其家风之体之“所在”，这依然是我们可以紧紧抓住的脉络。

对此，我们还是从定慧后初问题的原则性讨论返回到历史的情境中来推进考察。我们知道，当年大慧力倡“看话禅”，意在杜绝时流语、默二种大病，尤其是后者；故尔极其强调“悟”则，也就有所谓的“先慧后定”之说。可是，当时间推移到了博山所处的年代，当年大慧婆心彻骨为人强调的“悟”门，几乎沦为街谈俚唱。对此情形，博山是这样描述的，“当此时也，去圣时遥，人心狂悖，妄庸邪见，布满寰宇，称悟道者纷纷，求其真参实究者盖渺也。”^④“岂但丛林，即街头佣竖，悉妄言悟入。皆邪师过谬，非众生咎。”^⑤又云，“诸昆仲，近时禅道凋零，人心狂悖，天下无真正知识导引后来，亦无真正学

^{①②} 《无异元来禅师广录》卷25，见《大正藏》卷72，页337。

^③ 《无异元来禅师广录》卷24，见《卍续藏经》卷72，页334。

^④ 《无异元来禅师广录》卷2，见《卍续藏经》卷72，页249。

^⑤ 《无异元来禅师广录》卷23，见《卍续藏经》卷72，页328。

人参询善友。宾主相见，各负胜心。如傀儡一棚，不加线索。或大骂一场，谓之直捷，谓之险峻，谓之接机，谓之推向万丈坑中，谓之不容开口。或盲加几棒，或竖指擎拳，或乱伸问答，谓之痛快，谓之流通。或藏睛闭目，谓之禅。摇唇鼓舌，谓大悟。指证经典，谓之正脉。执持课诵，谓之行门。或祈乱笔之验，以保阳年。或礼应赴之流，而修冥福。更有无知学者，认定个业识茫茫，谓之自己。指面前顽虚境象，谓之清净法身。眼底无人，自尊自大。如此邪辈，是处皆然。”^①博山此言可谓痛矣！从明季整个思想史的背景来考虑，伴随着心学的发展，晚明时代禅门内外称悟称证者的确大有其人。禅流中有所谓的狂禅不自消说，即是在儒门，也喜谈“悟”语，打出个“满街都是圣人”的旗号，此即所谓“岂但丛林，即街头佣竖，悉妄言悟入”所指者。应当说，佛法之弘扬，师弟之教授，这在佛门中是极重因缘时节的。在这样“咸称悟证”的时代，在“参话头”已经事实上成为禅林实修的主流方式之时，如大慧那般强调“先慧后定”以提倡个“以悟为则”的主张，从思想史的意义来看，不仅就失去了它原有的耀眼光芒，反而有产生了流弊。反者道之动，与彼相反，在实际发生的思想史发生进程中，理应存在一种对“悟”保留审慎的态度，以及对“悟”门深入勘辨的路数，甚至说彼时善知识弘法得人的关注点会因此发生转换，这看来并非什么出人意表之事。对于这些，我们在博山禅师这里可以得到明确的讯息及印证。

与禅流大同，博山的参禅法门也是以看话头为主。其对“悟”的态度，则可以厘出三个层次。第一，肯定宗门之修证，以悟为期。如云“宗门教人参究，贵在以期大悟，更不回向西方。”^②其广为流传的《参禅警语》，其目的也在于远离诸过，以期大悟^③。以悟为期，提起本参话头，即便未得大悟，也可以作为成佛作祖的基本，决定有成熟收获的时节。^④由此可见，博山之教法正可谓与大慧同一血脉。第二，宗门修行，贵在大悟，但此悟并非识心领略、意识卜度可以究竟得了的。这一方面是有鉴于时流的弊病来谈的，即当时一分禅流“用识心，妄拟禅宗，纵无知，咸称悟道”，“皆是识心领略，既非悟入，识解障心，如油入面，永无出期”^⑤，只是所谓“吹水寻火，掘地觅天，坑陷无知，堕无间狱”而已。与之相对，另一方面的意思乃在于从根本处指出宗门的“悟”之实质，乃在于离心

意识真参实究而来的“妙悟”。然而，宗门底事，天真而妙，不属迷悟，悟之一字，也可以说是沾染不得的，“悟之一字，祖师门下，呼为毒药，迹尚不留。况其悟耶？”^⑥第三，虽然如是，但为使凡愚有所拣择，宗、教有所分疏，也就不得不勘辨“悟”的不同层次，从而料简出“悟”具有“解悟”与“彻悟”之区别。在博山看来，前者“解悟”乃是从文字语言中得来，后者“彻悟”则是从己分上参究而来，是“性地上”之事。解悟而非彻悟者，有文字障，理障，我慢、增上慢，生种种安隐想。于自家生死分中不得受用，所谓了无交涉，障自解脱，致生种种禅病，流出种种狂解，误人误己，醍醐翻成毒药，这都是行者不能亲履实证的缘故。相形之下，不为文字作解，真探本源的“彻悟”，既不会具有解悟所谓之种种禅病，复得二种实受用，所谓诸佛化仪，得诸佛果用；复具足诸菩萨无作妙行；复与十二类众生，同一性，同一幻化。^⑦从其对解悟与彻悟的分判，可以看出，博山对所谓从语言、“影响”（如影似响，即不是实际的意思）得来的“解悟”颇为不以为然，盖其意谓，乃在欲令禅人通过真实践履参究从而悟入，得真实受用。相比较而言，在大慧的时代，于“语”、“默”二种邪路，大慧的禅法重点是指出“以悟为则”的理路，偏向于破斥陷入“默”的一路根机，使其法门呈现“先慧后定”的特点；而到了博山这个人皆狂解、咸称悟道的时代，其勘辨的着重点如果依旧按照“语”、“默”二路来加以衡量的话，则更应偏重在“语”的路数上。其禅法也由简单的、理解的“悟”，转而深入到通过“彻”字所体现出的“理无分剂”^⑧的真实受用境界。以“彻”来要求禅人的“悟”，则禅人之修证定不能为沿途风光所惑，也不可满足于理

① 《无异元来禅师广录》卷2，见《已续藏经》卷72，页248。

② 《无异元来禅师广录》卷24，见《已续藏经》卷72，页332。

③④ 《无异元来禅师广录》卷30，见《已续藏经》卷72，页357；页359。

⑤⑥ 《无异元来禅师广录》卷23：见《已续藏经》卷72，页329；页326。

⑦ 详参《无异元来禅师广录》卷23，见《已续藏经》卷72，页326-327。

⑧ 博山言“未彻悟故，是理有分剂故”（《无异元来禅师广录》卷23，见《已续藏经》卷72，页326）。

解言谈之能事，势须通过真参实修，行解相到，直趣修行鹄的，着实得究竟真实受用，方可当其所谓“悟”；否则，应事接物，每落意识知解，为赖耶把持而不得脱略，菩提翻成毒药之属矣。解悟与彻悟的根本区别，表现在结果上，就是是否得真实受用；表现在实践上，即是否从事于为求彻悟，离心意识参的真参实究。正因于此，使博山禅法一定立基于以彻为目的的工夫之上，从而呈现出绵密硬朗的作风。其集中体现者，即是我们再三提及的博山《参禅警语》。对此，博山在交待其著述的动机时就交待的很清楚。因为当时禅流的作风多是穿凿祖师言句，不管学人会不会，不论当机与否，便以棒喝交加；而一旦问之真参实究做工夫事，便暗然无知，如欲行百里，未曾动着一步，这即是在以“相似模样谓之悟门”，这可以说是瞎人眼目。这是一种假参假证假做工夫的情况。在另一处，博山更谈到，“近时有等邪师，教学者不在工夫上，又云古人未尝做工夫。此语最毒，迷悞后生，入地狱如箭射。”^①“今时有一等假知识，魔魅人家男女，开口便云，‘有甚么禅可参，有甚么工夫可做，直下承当，蚤是迟了八刻。’由此谓之俊捷，谓之英灵，谓之天然，谓之超拔。于本分上既不用心，将者些业识，销磨不去……百劫千生未有了底日子，出得头来，知是几多劫数。以清净眼观此等假知识，如厕中虫，如净地上荆棘，如清风里臭鸦，又唤作无惭愧人，无廉耻人。”有鉴于此，博山以其亲自践履所得，字字句句皆出实证的《参禅警语》示之天下，作学佛津梁，认为“学者只须做到彻头处，然后积功累行，果入不思议法门，说个成佛，犹剩语耳，况其它乎？”^②

是否真实、究竟地从工夫做起，这是博山与时流区分开来的自我认同，这是博山对时代的反应，也是其宗门内证的要求。博山称“少林大师云，‘外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，乃可入道’只此‘心如墙壁’四个字，是宗门中第一关键。今时禅者，作何公干始与渠合。若以心意思惟卜度，欲与少林宗旨相应，大似扞空捶响，岂但徒然心力，纵亿万劫，求其音闻，了不可得。”^③虽然心如墙壁，可以说是一种内证的境界，但从工夫上来衡量，它正说明了博山禅风的要求，那就是工夫的绵密、紧、正的特点。博山曰，“紧而不正则枉用工，正而不紧则不能入。既入，须要绵密始得相应。”^④“何谓紧？人命在呼吸，大事未明，一口气不来，前路茫茫。未知

何往。不得不紧。”^⑤“何谓正？学人须具择法眼。三千七百祖师大有样子。若毫厘有差，则入邪径。经云：唯此一事实，余二则非真。”^⑥“何谓绵密？眉毛与虚空厮结，针扎不入，水洒不湿，不容有毫厘间隙。”^⑦紧，要求的是学人的发心，确实将佛法“大事”因缘摆在第一位，目的明确，行动才能果敢。正，要求的是学人的知见，必须慎择师法，以祖师为榜样，路线正确，方能不入邪路。绵密，则切实用做工夫，绵绵不绝，密不容隙地用功，得与法身理“相应”，“乃可入道”^⑧。博山将“心如墙壁”描述为“宗门第一关键”，正是从入处上讲明其门风的工夫特点。事实上，“绵密家风”这也是曹洞宗一贯以来的传承^⑨，更是博山的业师无明慧经临终时的最后嘱咐：“那事未曾亲磕着，切须绵密做工夫，从上佛祖皆因如是”，“此是老僧今日最后分付一着，大众切宜珍重。”^⑩

由以上的分析，我们返过来重新审视惺谷《传》中其对博山法门“必先定后慧”的评价，它与博山本人定慧看法之间的紧张关系，并不表明它是无的放矢的空谈，它恰恰是有见于博山家风的特点，即一定是要建基于真参实究欲其彻底的工夫之上。但只是在判断上，惺谷的说法却不能真正地贴入博山本人的理路，反似滑入与其自身文人慧业相应的习气中。博山讲的定慧与惺谷所讲的实有一定的差异。后者，主要是从义理入、教理入。而博山的定慧是什么呢？它是“即定之时慧在定，即慧之时定在慧”，是修行的体验。那么，我们对博山家风的“体”的认识，只需在惺谷认识的基础上稍做一定的修正就可以了。必以彻悟为期做真实工夫，这应该是我们所

① 《博山参禅警语》卷1，见《卮续藏经》卷63，页757。

② 《无异元来禅师广录》卷31之《重刻禅警语序》，见《卮续藏经》卷72，页363-364。

③ 《无异元来禅师广录》卷31，见《卮续藏经》卷72，页364。

④⑤⑥⑦ 《博山参禅警语》卷1，见《卮续藏经》卷63，页758；页758；页758；页758。

⑧ 与法身理相应，入道有分，还须融豁方为化境，这就是博山禅法的第四个要求：融豁。

⑨ 《紫柏尊者全集》卷14：“虽然，曹洞家风。绵密精深。若非真参实悟。掉臂祖关者。往往心粗胆大。死在句下。”见《卮续藏经》卷73，页264。《五灯全书》卷55：“只者个，在临济则大机大用……在曹洞则家风绵密。”见《卮续藏经》卷82，页201。

⑩ 《无明慧经禅师语录》卷2，见《卮续藏经》卷72，页195。

要了解的博山缜密门风的“体”之根本所在。正是有这个真参实究的工夫之体，也就有所谓的“专精”、破守可言。也正是这个不在玄谈离意识参的真实工夫，偏能使人产生“先定后慧”的印象，然而，工夫的真相，却如《大般涅槃经》所云“定慧等学，明见佛性”，亦如六祖所谓，是即定即慧，定慧一体的。

四

通过以上的分析，我们可以认为博山的缜密家风即是有基于此。然而推究起来，博山之缜密家风并不止于是。因为，一体两面的是，求法、得人，是佛法慧命得以延续下去根本要素。对于个体的修行者，博山家风的意义自然是对其人施以真参实究的工夫诉求。对于法门而言，则表现为师资付授的问题。博山云“佛祖之道，贵在得人”，他要求把工夫真正做到实处，将“悟”往“彻”处走，则对师资相续构成了极为严格的要求。实际上，这形成博山门风的“不轻传、不滥付”的特点，这与时流的滥付正好形成显明的对比，这也恰恰是博山后学称道博山缜密家风的表层意思所是。禅林中古来自有丛林住持上堂说法之例，而博山自言“说法二十余年，即今何故不肯上堂？盖为法门混滥，妄庸者多，以上堂为戏具，故博山跛跛挈挈，且恁么过时。”^①以上堂为戏具，演员是滥得其职，不得真实付受的所谓住持。其演出的戏剧，无非就是一幕权力表演与责任的宣誓。演得十分逼真，却在根本上失去了角色本该担当的续佛慧命、传佛法要之本真。宗教的庄严性不仅变得相当之滑稽可笑，更可痛心。佛法本是超越世间一切对待分别，惟以生死一大事因缘，以诸佛众生慧命为鹄的的信仰体系。可是，在世俗之间，这种超越性却往往为人欲所遮蔽，失去了真参实究的根基，也就衍生出种种的弊端。佛陀当年临灭度时，悬记狮子身后，身中虫腐之令其庄严大败，遂为豺狼异端所食，不幸于兹见矣。博山在长达二十余年的时间里，他宁愿放弃作为一个主法者本当正常从事的上堂说法的职事^②，“跛跛挈挈，且恁么过时”，这其中透露出这么一个以真修实证为指标的禅门宗匠多少无奈与痛心！如果说，博山二十余年不上堂演法只是以类乎狷者的所为，以不混同时流的方式，表达了对时弊与恶俗的抗议；其在得人问题上的态度，则鲜明地体现出宁为玉碎不为瓦

全，绝然不肯将佛法做人情的硬朗宗风。在博山与其弟子余集生中丞的答话中，有这样一段“血泪诚言”^③：“宁不得人，勿授非器。不得人者，嗣虽绝而道真，自无伤于大法。授非器者，名虽传而实伪。欺于心，欺于佛，欺于天下，一盲引众盲，相牵入火坑。将来镬汤炉炭。剑树刀山，知是几多劫数。有智之士，宁可碎身如微尘，决不肯造此无间业也！”^④博山的行动说明了其行解的相应、言行之一致。博山自开法以来三十余年，宗风擅天下，门下弟子云集，被人誉为八百人善知识，所谓“尊重弟子”者不为少见，然而，直至其临终竟未闻付嘱。究其缘由，乃在于博山对宗门延续的独特认识，“盖宗乘中事，贵在心髓相符，不独在门庭相绍。故论其绝者，五宗皆绝，论其存者，五宗皆存。果得其人，则见知闻知，先后一揆，绝何尝绝？苟非其人，则乳添水而味薄，乌三写而成马，存岂真存？”明末另一重要的禅者，也就是博山的师弟永觉元贤，称赞博山慎于得人的言辞曰，“愚按博山之言若此，可谓真实为大法者也。今其嗣虽少，而世犹仰之如麟如凤。视近日之妄授非人反辱先宗者，又奚啻霄壤哉！”^⑤博山的少嗣以致于所谓“似为缺嗣”^⑥，非但不使其道中绝，反而可谓“今其道在天下如杲日当空，凡横目之民孰不瞻其休光，承其照映。”^⑦

考之博山下宗宝道独一系在明末清初的藩衍现象，我们可以说，博山注重实际、不务虚承的缜密宗风，切实而深远地影响着其人教化下的宗徒。这使得曹洞宗在明末清初得以蓬勃发展，出现现象天然函显这样有三十年影不出山之志、影响岭南数百年间禅佛教记忆的高僧大德，象千山剩人这样历经国难、远发辽沈，犹不忘将禅源一滴常润塞下、称佛出世的佛门奇士，更出现阿字今无、澹归今释、诃衍今摩等所谓“十今”之杰。噫！师之典型，岂可隐而不彰也哉！

（责任编辑 胡 城）

① 《无异元来禅师广录》卷3，见《卮续藏经》卷72，页250。

② 正是因为这样的原因，天然的弟子比如澹归今释，也多不愿轻易开堂说法或为方丈。

③⑥⑦ 《为霖禅师旅泊庵稿》卷4，见《卮续藏经》卷72，页707；页707；页707-708。

④ 《无异元来禅师广录》卷23，见《卮续藏经》卷73，页327。

⑤ 《永觉元贤禅师广录》卷30，见《卮续藏经》卷72，页575。

人间佛教的伦理意蕴

蒋九愚 王菁菁*

【摘要】人间佛教关注的重点是“人生”和“人间”，不像传统佛教主要关注的是“人死”和“天间”。人间佛教的伦理关怀首先表现在它对传统佛教之“死鬼化”、“天神化”的批评上。在修行实践中，人间佛教的伦理关怀主要表现为更加重视五戒、十善和以慈悲为本的大乘菩萨道。学佛是道德的实践，道德的根源在慈悲，慈悲是人间佛教的基本道德规范，它所蕴涵的道德价值具有相当的普适性。五戒、十善和慈悲的道德规范，都是以缘起性空的般若智慧为根本基础，从而使得佛教的慈悲行为与世间的仁爱行为相区别，使得人间佛教的修持规范、伦理关怀具有佛教道德的自身特色。

【关键词】人间佛教；大乘菩萨道；慈悲；伦理关怀

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)04-0125-04

人间佛教(或人生佛教)这一名词，由近代太虚大师(1889—1947)根据契理契机的佛法原则，以一种历史自觉的形式首先提出。中国佛教发展到明清时代，特别是近代，佛教自身所存在的诸多弊端如背离时代的厌世性格、日益迷信化、僧尼素质普遍低劣等，充分暴露在世人面前。传统中国佛教从整体上无法适应崇尚科学、理性和现实人生的时代要求，并开始受到社会知识阶层的普遍批判和社会政府的实践打击。为了佛教的生存和发展，为了充分彰显佛陀关怀众生的宗教本怀，倡导注重人生、注重今生、关怀人间现实的人间佛教理念，由太虚首先以时代自觉的形式加以提倡。

由太虚所倡导的人间佛教运动，是基于中国佛教之弊病和时代之要求，是继惠能“六祖革命”以来，中国佛教史上又一次重大革新，它奠定了20世纪和21世纪中国佛教的发展方向。在台湾，印顺法师(1906—2005)在续承太虚思想的基础上，对人间佛教理论作了全面、系统、深入的阐释，进一步推动和发展了太虚的人间佛教理论。20世纪60年代以来，以佛光山、法鼓山、慈济功德会等为代表的台湾人间佛教的迅猛发展，即以太虚、印顺的人间佛教理论为指导。在大陆，赵朴初居士(1907—2000)不仅在理论上

而且在实践上积极推动了大陆人间佛教的稳步发展。坚持人间佛教的发展道路，实现传统佛教向现代佛教的转变，成为自太虚以来当代中国佛教发展的主流和共识。从相当意义上讲，以实现佛教人间化、人生化、现代化为主旨的人间佛教运动，集中体现了佛教自觉适应世俗社会、关怀今世今生的伦理精神。

—

人间佛教关注的重点是“人生”和“人间”，不像传统佛教主要关注的是“人死”和“天间”，这使得人间佛教的伦理关怀显得比传统佛教更加明显。伦理的要求是注重对人生、人间的关注和现实社会的关怀，现实社会是伦理得以生存和展开的基础。批评传统佛教之“死鬼化”、“天神化”，推动传统佛教向人间化和人生化的方向发展，正是人间佛教之伦理关怀得以展开的社会基础和逻辑前提。

传统佛教在发展过程中，愈来愈远离人间、人生，成为一种“死鬼佛教”、“天神佛教”。太虚在反省和批评中国传统佛教之流弊时，说“向来的佛法，可以分为‘死的佛教’与‘鬼的佛教’”^①。中国传统佛教之最大弊病在于“重死”

* 作者简介：蒋九愚(1972—)，男，湖南邵阳人，哲学博士，(南昌 330022)江西师范大学瑶湖校区政法学院副教授，主要从事佛教与中国哲学研究。

王菁菁(1983—)，女，山东青岛人，(南昌 330022)江西师范大学瑶湖校区政法学院伦理学研究生，主要从事中国伦理思想研究。

① 太虚大师：《太虚大师全书》第5册，台北：善导寺，1980年，第218页。

和“重鬼”，忽视了“重生”和“重人”，故太虚特提示“人生”以对治“死鬼”。太虚说：“‘人生佛学’者，当暂置‘天’、‘鬼’等于不论。且从‘人生’求其完成以至于发达为超人生、超超人生，洗除一切近于‘天教’、‘鬼教’等迷信。”^① 印顺提倡人间佛教，是在太虚对治佛教死鬼化的基础上，进一步对治佛教天神化：“中国佛教，一般专重死与鬼，太虚大师特提示人生佛教以为对治。然佛法以人为本，也不应天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人间佛教，才能阐明佛法的真意义。”^②

《增一阿含经·等见品》云：“诸佛世尊，皆出人间，终不在天上成佛也。”这表明，佛并不是什么天神、天使，他是人间的觉悟者，是在人间修行成佛的。只有生在人间，才能受持佛法，体悟真理而获得正觉的自在解脱，所以说“人身难得”。在释尊时代，依印度人和一般神教者的看法，天上是光明的、洁净的、喜乐的，而人间充满了黑暗、罪恶和痛苦。释尊创立佛教，提出“佛出人间”、“人身难得”的见地，旨在反对当时的有神教，把人们的眼光从“天间”拉到“人间”，强调理智的正觉，解脱的自由和人生的价值，是在现实的人间，而不在虚无缥缈的天上。这正突显了原始佛陀伦理关怀的起点依然是“人间”而不是“天间”。惟有把眼光重点放在现实的人间社会，佛教的伦理意义才能得到真正的彰显。《阿含经》是早期佛教的基本经典，其基本理论是四谛、八正道、五蕴、十二因缘、善恶因果报应、生死轮回等，但明确包含“佛出人间”的思想。印顺对《阿含经》有深刻研究，他从“诸佛世尊皆出人间”、释尊所言的“我今亦是人数”等经典论据出发，强调指出：“体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。”^③ 太虚在《怎样来建设人间佛教》一文中指出：“人间佛教，是表明并非教人离开人类去做神做鬼。”他认为，理想的佛陀也只是“人”而不是“神”，“佛只是从实践生活里彻底悟透了‘宇宙真理’的一位圣哲”^④。显然，佛只是人间的“人”，而不是天间的“神”。太虚、印顺等人所提倡的人间佛教，符合佛教经典的基本精神，体现了佛陀对人间社会的伦理关怀。

《增一阿含经·等见品》云“人间于天则是善处”，人间不但不应该离开，反而成为天神们

向往的乐土。诸佛皆在人间成佛，而不在天上成佛，人间到底有什么特殊之处呢？佛经将一切有情众分为五趣：天、人、畜生、饿鬼、地狱。按一般宗教见解，五趣之中，天上最好，地狱最苦。向往天堂，怕堕地狱，是他们宣扬的见解。然而，佛法的独到之处，却以为人间最好，人身难得，人间是天神的向往之地。人间的殊胜之处在哪里？第一，从环境来看，天上太乐，畜生、饿鬼、地狱太苦。太乐容易堕落，太苦也无力追求真理与自由，而人间苦乐参半，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理和实现自由的道场。第二，在五趣中，惟有人趣有惭愧心，能自觉到自己的不足，能发心向上。第三，人具有智慧，而畜生、饿鬼、地狱三趣是缺乏智慧的，主要靠天生的本能而活动。人不但有世俗的智慧，用来相对地改善环境和身心，而且有更高的般若智慧，用来探求宇宙人生的实相，追求人生的终极解脱。第四，人具有坚强的意志，人类为了达到某种目标，能堪忍极大的苦难，甚至连自己的生命也在所不惜。这种勇猛精进的精神，胜过天上、也胜过三恶趣的众生。人一旦接受佛法的引导，就能不断趋向自利利他的事业，直到福慧圆满的究竟解脱。在五趣中，惟有人最具有“梵行胜”、“忆念胜”和“勇猛胜”，惟有人类才能住持佛法，修学佛法。《四十华严》卷12云：“一切贤圣道果，皆依于人而能修证。”

印顺说：“真正的佛教，是人间的，惟有人间的佛教，才能表现出佛法的真义。所以，我们应继承‘人生佛教’的真义，来发扬人间的佛教。我们首先应记着：在无边佛法中，人间佛教是根本而最精要的，究竟彻底而又最适应现代机宜的。”^⑤ 佛教的人间化、人生化，是佛教五戒、十善和慈悲的伦理精神得以真正贯彻、落实的前提。

二

在修行实践中，人间佛教的伦理关怀表现为更加突出“五戒”、“十善”的伦理规范。赵朴

① 黄夏年主编：《太虚集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第228页。

②③ 黄夏年主编：《印顺集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第92-93页；第138-139页。

④ 太虚大师：《太虚大师全书》第43册，第952页。

⑤ 印顺：《佛在人间》，台北：正闻出版社，2000年，第22页。

初说：“人间佛教的主要内容是五戒、十善。”^①佛教可分为人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘和菩萨乘（佛乘）。人间佛教在实践上突出的是最能关怀现实人生的，以“五戒”、“十善”为主要内容的人乘正法。“五戒”指：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。“十善”指：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。十善是佛教人乘正法的伦理要求，也是世间人伦道德的基本要求。要“成佛”，得首先“成人”，没有世间完善的“人格”，哪有出世超绝的“佛格”？先修五戒、十善的人乘正法，以人间凡夫之身，发心学菩萨行。太虚说：“以大乘初步的十善行佛学，先完成人生应有的善行，开展为有组织有纪律的大乘社会生活。再渐从十住、十行、十回向、十地的佛学，发达人性中潜有的德能。重重进化，以至于圆满福慧的无上正觉。”^②印顺也说：“十善，本是人乘的正法。初学菩萨而着重于十善业，即以人身学菩萨道的正宗。太虚大师宣说的‘人生佛教’即重于此。”^③赵朴初更是明确地强调，成佛先从做人起，“大乘佛教是说一切众生都能成佛，但成佛必需先要做个好人，做个清白正直的人，要在做好人的基础上才能学佛成佛。这就是释迦佛说的，‘诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教’”^④。

人间佛教不仅强调“自利”的五戒、十善的人乘正法，也强调“利他”的“六度”、“四摄”、“四无量心”。人间佛教属于以慈悲为本、以利他为重的大乘菩萨道，不同于急求自证、急了生死的小乘佛教。大乘菩萨行是人间佛教的核心，而五戒、十善的人乘正法是初学大乘菩萨行的基础。大乘菩萨行的根本精神是利他的慈悲精神。六度（布施、持戒、忍辱、禅定、精进、智慧）、四摄（布施、爱语、利行、同事）、四无量心（慈、悲、喜、舍），集中体现了大乘菩萨道的慈悲精神。慈是给众生以利益、快乐；悲是拔除众生痛苦，解除众生的生死根本；喜是见众生离苦得乐而欢喜，视众生的快乐如同自己的一样；舍是怨亲平等，不忆念众生对于自己的恩怨而分别爱恶。布施，主要指财施（指施财物于众生）、法施（施佛法于众生，令其起亲爱之心而依附菩萨受道）和无畏施（施正法于众生，令其从忧怖苦恼中摆脱出来）。爱语，是依众生的根性而善言慰语；利行，是行身口意善行，利益众生；同事，是亲近众生、与众生同甘共苦。“慈

悲，是佛法的根本，佛菩萨的心髓。”^⑤人间佛教强调的是大乘菩萨道，不等于声闻乘，声闻人急求自证，了脱生死，而菩萨以慈悲为本，以利他为重。印顺说：“不重悲愿，不集利他的种种功德，一心一意的自利，以为能速疾成佛，这真是可悲的大乘真精神的没落！”^⑥赵朴初明确地将五戒十善和菩萨行统一起来，作为人间佛教的主要内容。他说：“人间佛教的主要内容是五戒、十善和六度、四摄，前者着重在净化自己的身心，后者着重在利益社会人群。”^⑦人间佛教是自利与利他的统一，“只有利他才能自利，这就是菩萨以救度众生为自救的辩证目的”^⑧。

印顺说：“学佛是道德的实践”^⑨，“道德的根源在慈悲，这是不可能变动的；没有慈悲，即是不道德或非道德的”^⑩。慈悲是大乘佛教、人间佛教的基本道德规范，慈悲所蕴涵的道德价值具有相当的普适性。儒家的仁爱、基督教的博爱、墨家的兼爱等道德思想，都与佛教的慈悲精神相似、相通。在人间佛教看来，慈悲是“一般的道德”，所谓“一般道德”，是指慈悲所具有的普遍的道德价值，适用于一切宗教、一切民族、一切阶级、一切时代。印顺说：“慈与悲，佛法中小小有差别。希望他人得到快乐，帮助他人得到快乐，这是慈心慈行。希望他离去苦痛，帮助他解除苦痛，这是悲心悲行。一般人的慈悲，虽与佛法所说的大慈悲，不完全相合，但这是深度与阔度的不同，论性质还是共通的。一切的道德心行，都以此为”^⑪。

人间佛教着力提倡的以五戒、十善为主要内容的人乘正法和以慈悲为主要内容的大乘菩萨道，具有道德规范的实践意义，契合世间伦理及其“一般道德”，是人间佛教伦理关怀的集中表现。

① 赵朴初：《佛学常识问答》，上海：上海辞书出版社，1999年，第193页。

② 黄夏年主编：《太虚集》，第53页。

③ 黄夏年主编：《印顺集》，第156页。

④ 赵朴初：《佛学常识问答》，第194页。

⑤ 印顺：《学佛三要》，台北：正闻出版社，2000年，第130页。

⑥ 黄夏年主编：《印顺集》，第187页。

⑦ 赵朴初：《佛教与中国文化的关系》，《文史知识》1980年第10期。

⑧ 赵朴初：《佛学常识问答》，第195页。

⑨ 印顺：《佛在人间》，第321页。

⑩ 印顺：《佛在人间》，第314页。

⑪ 印顺：《佛在人间》，第307—308页。

三

人间佛教提倡的五戒、十善和慈悲，属于佛教的“一般道德”，一方面与世俗伦理、其他宗教伦理精神，“论性质还是共通的”，另一方面，人间佛教的修持规范、伦理精神，却具有“佛化道德的特色”、不共世间伦理的特质。印顺说：“佛教所说的一般道德，与其他相通；惟有从般若而流出的无漏德行，才是佛化的不共道德。道德与真理慧浑融，表现出佛化道德的特色。”^①人间佛教的十善、慈悲，在外在规范上与世俗伦理并无根本区别，但是在理论基础和精神旨趣上却有着明显的差异。人间佛教的伦理关怀，不仅仅是要求做个世间的好人、善人，而是要“完成宇宙人格最高峰的佛果”，因为佛法的本怀是出离世间而成佛。太虚明确指出，提倡人间佛教并不等于做一个世俗好人，“一般人或又误会成佛只不过完成一般人的格罢了，因而把佛教法低陷到庸俗的人类生活中。……直接脱离或否定现实人生固不可以，而绝对地去和世界一般人混在一块儿，失去发达向上的菩萨行，致陷佛学于世俗的人生范围内，尤为未善。必须不仅有平常做人的标准德行（人乘），而能依此更趋向大乘的菩萨行，以完成宇宙人格最高峰的佛果”^②。

人间佛教的大乘菩萨行所修的五戒、十善和慈悲的道德规范，都是以缘起性空的般若智慧为根本基础，这是体现佛化道德特色之处。世俗的道德规范、慈善行为，往往是建立在“我执”或“私我”的基础上。人间佛教提倡的五戒、十善和慈悲都必须建立在性空“无我”的基础上，惟有如此，才能有真正合乎大乘菩萨的无缘大慈、同体大悲的慈悲关怀。印顺说：“佛化的道德，建立于般若——无我智的磐石；是破除私我扫荡执见的特殊智慧。……这样的慈悲，似乎与儒者的仁，耶教的爱相近，然这是无我的慈悲，实在是大大的不同了。通达无我法性，发大慈悲心，这是真情与圣智协调的统一心境；学佛的最高道德，即从此而发现出来。”^③

人间佛教提倡大乘菩萨的慈悲伦理精神，是建立在一切皆空的般若智慧的基础上，从而使得佛教的慈悲行为与儒家的仁爱行为相区别。在大乘菩萨看来，慈悲与智慧是二而一的，两者始终统一在一块，这是佛教伦理的特质之所在。“假如只有慈悲，没有智慧，则无异于凡夫；只有智慧，没有慈悲，那么这种智慧也就和小乘一样

了。所以菩萨应该是悲智一如；大乘法应该是慈悲与智慧平等的。”^④具体而言，人间佛教提倡的慈悲与儒家的仁爱、基督宗教的博爱具有以下几个方面的差别。第一，佛教的慈悲不受阶级的限制，佛教慈悲的对象是包括一切平等的众生。第二，佛教的慈悲没有偏私的狭隘性。儒家的仁爱，往往建立在亲亲的血缘基础之上，有亲疏、远近之差。基督宗教的博爱是建立在上帝恩典、信仰得救的基础上，对于不信者或没有得到上帝恩典的人，将永远堕落在地狱而受罚，因为人天生就有原罪。第三，佛教的慈悲不但是情感的爱，而且是透过理智而发动的。世间的一般宗教，只讲信仰，这太偏向感情的爱而忽略理智；而出世的小乘圣者，又偏重理智，缺乏救护的悲心。佛把感情与理智，能合成一体，不偏向任何一边，而达到悲智平等与究竟的最高峰，这才是佛教慈悲的尊贵之处。

人间佛教的伦理关怀，既有与世间伦理、其他宗教伦理相似、相契合的一面，但同时具有大乘佛教伦理的自身特色。人间佛教在实现传统“死鬼”佛教、“天神”佛教向现代佛教转型过程中，既契合了注重以人为本的时代机缘（契机），又坚持了佛教不共世间、出离世间的佛陀本怀（契理），坚持了“契理契机”的佛法原则。太虚说：“佛学有二大原则：一曰契真理，二曰协时机。非契真理则失佛学之体，非协时机则失佛学之用。”^⑤人间佛教理念的提倡，推动了中国佛教由传统佛教向现代佛教的转换，使佛教在关怀众生、服务社会等方面取得了巨大的发展，并作出了重要贡献。实践证明，中国佛教界尤其是台湾佛教界，在推行人间佛教的过程中，在佛教的社会化、大众化、现代化方面，在慈善、救济、教育等社会伦理关怀方面，引起了社会的广泛关注，赢得了更多的社会尊崇。台湾的佛光山、慈济功德会等超大型道场的迅速崛起，主要是因为星云、证严等领导者自觉落实了人间佛教的理念，发扬了大乘菩萨的慈悲伦理精神。

（责任编辑 杨海文）

① 印顺：《佛在人间》，第320页。

② 《太虚学术论著》，杭州：浙江人民出版社，1998年，第124—125页。

③ 印顺：《佛在人间》，第319页。

④ 印顺：《华雨集》第1册，台北：正闻出版社，1993年，第114页。

⑤ 黄夏年主编：《太虚集》，第226页。

MEGA2《德意志意识形态》最新版(2004)概观	
——陶伯特“ I. 费尔巴哈”章编辑思路批判 …… [韩] 郑文吉/著 赵 莉/译	1
马克思历史理论的新解释	
——关于望月清司《马克思历史理论的研究》的译者解说 …… 韩立新	19
符号政治经济学的“革命”	
——鲍德里亚《符号政治经济学批判》解读 …… 张一兵	26
作为历史唯物主义范畴的预先推定和希望	
——恩斯特·布洛赫对历史唯物主义的创造性贡献	
…………… [比利时] E. 曼德尔/著 金寿铁/译	35
析罗尔斯对马克思批判自由主义的回应 …… 林进平	42
<hr/>	
道德的博弈：一种伦理学的诠释 …… 费尚军	49
化德性为规范：西方的理论尝试及其批评 …… 童建军 刘光斌	55
<hr/>	
对毛泽东思想大众化的历史考察	
——以《解放日报》为考察对象 …… 许 冲	60
中国文艺的现代转型	
——毛泽东文艺思想的奠基性意义 …… 罗嗣亮 黄寿松	67

舍勒与康德，殊途同归：道德的善		
..... [美] M. S. 弗林斯/著 张任之 邱鹤飞/合译	75	
康德对“上帝存在的本体论证明”的批判中的“存在”论题 陈艳波	82
乌托邦和拓扑发生学		
——比较康德的主体和海德格尔的此-在 包向飞	88
存在·心灵·价值		
——布伦塔诺哲学疏论 郝亿春	93

道安佛学思想及其弥勒净土信仰 张平	102
道教修道生活的忠与孝		
——以初唐“致拜君亲”论争为中心 吴真	111
博山无异元来家风之考察 陶垣如	117
人间佛教的伦理意蕴 蒋九愚 王菁菁	125

补白		
《马克思主义哲学与现代文明》丛书出版	25
《追寻主体》一书简介	41
《为个性自由而斗争——法兰克福学派社会历史理论评述》一书简介	48
《实践的逻辑》一书简介	74
《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》一书简介	110

An Overview of the Latest Edition of MEGA2 <i>Die Deutsche Ideologie</i> (2004): A Critique of Taubert's Editing of the Chapter "I. Feuerbach"	Zheng Wenji	1
New Interpretation of the Historical Theory of Marx: The Translator's Explanation of <i>The Study on the Historical Theory of Marx</i> Written by Seiji Mochizuki	Han Lixin	19
The "Revolution" of the Political Economy of the Sign: Reading Jean Baudrillard's <i>For a Critique of the Political Economy of the Sign</i>	Zhang Yibing	26
Antizipation und Hoffnung als Kategorien des Historischen Materialismus	Ernest Mandel	35
An Analysis of Rawls' Response to Marx's Critique of Liberalism	Lin Jinping	42

The Moral Game: An Interpretation of Ethics	Fei Shangjun	49
From Virtues to Norms: Theoretical Attempt and its Criticism in the West	Tong Jianjun Liu Guangbin	55

A Historical Examination of the Popularization of Mao Zedong's Thoughts: Based on the <i>Daily Liberation</i>	Xu Chong	60
Mao Zedong's Aesthetic Idea and the Modern Metamorphosis of Art in China	Luo Siliang Huang Shousong	67

Max Scheler and Kant, Different Paths, the Same Destination: The Moral Good ...	Manfred S. Frings	75
Kant's Treatise on "Being" in his Criticism of "The Ontological Proofs of God's Existence"	Chen Yanbo	82
Utopia and Topo-generation: A Comparison between Kant's Subject and Heidegger's Dasein	Bao Xiangfei	88
Being. Mind. Value: A Brief Discussion of Brentano's Philosophy	Hao Yichun	93

On Dao An's Thoughts of Buddhism	Zhang Ping	102
Fidelity and Filial Piety in Taoist Religious Life: A Study Centered on the Debate over "Bowling before the King and Parents" in the Early Tang Period	Wu Zhen	111
A Study of the Doctrine of the Great Zenist Bo Shan	Tao Yuanru	117
On the Moral Connotation of the Humanitarian Buddhism	Jiang Jiuyu Wang Jingjing	125
