

现代哲学

MODERN PHILOSOPHY

中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊

国际标准刊号：ISSN1000-7660
国内统一刊号：CN44-1071/B
邮发代号：46-267

编辑出版

现代哲学杂志社

地址

广州市新港西路 135 号中山大学文科楼 806 室

邮政编码

510275

电子邮箱

xdzx@mail.sysu.edu.cn

电话号码

(020) 84114924

传真

(020) 84114021

发行范围

国内外发行

出版日期

2009 年 9 月 25 日

订阅发行

全国各地邮局

国外发行

中国出版对外贸易总公司
(北京 782 信箱 邮编:100011)

印刷

广州市怡升印刷有限公司

国内广告经营许可证

粤工商广字 010812 号

定价

10.00 元(港澳台地区和国外发行港币 40.00 元)

编委 (按姓氏笔画为序)

万俊人	王宏维	王南湜	王晓升
丰子义	叶汝贤	田 丰	冯 平
任 平	刘森林	李恒瑞	李明华
李宗桂	陈先达	张尚仁	余少波
吴晓明	汪信砚	郑永廷	邝 正
张一兵	陶德麟	徐俊忠	梁渭雄
梁琮芳	黄楠森		

主管单位

广东省社会科学界联合会

主办单位

广东哲学学会

主编单位

中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所

协办单位

广东社会主义辩证法研究会

名誉社长

张江明

社 长

叶汝贤

主 编

徐俊忠

副 主 编

刘森林 王晓升

欢迎订阅《现代哲学》

(2009 年秋季版)

《现代哲学》由广东哲学学会创刊于 1985 年，现由教育部文科重点研究基地——中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所——编辑出版，标准刊号为 ISSN1000-7660，国内统一刊号为 CN44-1071/B。

《现代哲学》坚持文本解读、学术取向、理论创新、联系实际的办刊宗旨，发稿范围覆盖哲学一级学科，并特别关注现代哲学发展的动态，注重反映马克思主义哲学研究的最新成果。本刊常设栏目主要有：马克思主义哲学的当代价值；毛泽东与当代中国；唯物史观与当代社会发展；国外马克思主义研究；实践哲学与政治哲学；中国传统思想与现代审视；现象学研究；分析哲学研究；科学哲学研究；美学研究；宗教学研究等。

《现代哲学》系全国中文核心期刊、中国人文社会科学核心期刊、中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊；已经被“中文科技期刊数据库 (全文版)” (CPVIP)、“中国期刊全文数据库”及“中国社会科学期刊精品数据库”、《中国核心期刊遴选数据库》、“中文电子期刊服务数据库” (CEPS) 等期刊数据库收录，是目前国内哲学领域较有影响力的杂志之一。

《现代哲学》面向国内外公开发行人。欢迎各大专院校图书馆及有关系科资料室、各公共图书馆及文化单位、各相关科研部门及专家学者、哲学爱好者和各界人士订阅。本刊为双月刊，逢单月 25 日出版，每期定价为 10 元，全年 60 元。订阅本刊可直接到各地邮局办理，邮发代号：46-267。或通过电子邮件方式与本刊编辑部联系。

其他未尽事宜请访问本刊网站或与本刊编辑部联系。

电话：020—84114924

E-Mail: xdzx@mail.sysu.edu.cn

传真：020—84114021

网址：<http://xdzx.marxist.org.cn>

地址：(510275) 广州市新港西路 135 号中山大学文科楼 8 楼《现代哲学》编辑部

编者按：

近年来，“马克思学”研究得到了国内学界的持续关注。有学者从作为特定模式的西方“马克思学”的历史演变和逻辑方法出发对其开展批判，有学者则倡导针对马克思生平和文本的科学的“马克思学”研究。围绕“马克思学”这种学术潮流以及这个概念本身，国内学界在上述两个研究路向上形成了不同的观点、甚至是理论的交锋，有力地推动了马克思主义哲学研究的进展。在这个过程中，也涉及到一些关乎中国马克思主义哲学发展的基本理论问题，譬如西方“马克思学”和苏联马克思主义的历史评价问题、如何对待文本研究的成果特别是 MEGA 文献的问题、马克思主义哲学的方法论反思等等。为了更好地澄清思想、深化讨论，特刊发这组笔谈，以期进一步推动“马克思学”问题的研究。本刊鼓励各种形式的学术交流和争鸣，但文中所述并不代表编辑部观点，还请读者注意。

应当如何正确对待“马克思学”这个术语？*

张 亮**

【摘要】国内学界目前出现的为“马克思学”正名的运动既存在“是”也存在“非”。问题的关键不在于是否要进行术语考辨，而在于是否以正确的方式开展这种考辨。从学术史上看，“马克思学”术语具有明确的意识形态内涵，不能无条件地套用。在国内学界，它已经得到某种程度的正名。

【关键词】“马克思学”；马克思恩格斯研究；吕贝尔

中图分类号：A81 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2009）05 - 0001 - 05

进入新世纪后，随着国内马克思恩格斯研究的复兴及持续深入发展，该研究日益具有一种强烈而自觉的国际意识、国际眼光。作为这种变化的一个结果，沉寂多年的西方“马克思学”再一次回到国内学界的视野中，并得到一定程度的关注。对于西方“马克思学”的这次重返，我个人给予积极的评价。之所以如此，是因为我清楚地看到，只有充分吸收、借鉴、扬弃包括西方“马克思学”在内的各种流派（阵营）的马克思恩格斯研究成果，我国的马克思恩格斯研究才能超越过去的朴素性，成为一门科学，进而后来居上，达到当代世界社会主义运动期待中国马克思主义理论界应当达到的那种世界领先水平。不过，目睹当前国内西方“马克思学”研究中的某些热闹景象，我却有些忧虑。因为我发现，在某些国内学者那里，具有确定的历史性和意识形

态内涵的“马克思学”成为一个可以肆意界定、挪用的抽象术语，他们根本没有意识到，正确对待这个术语本身就是一个涉及马克思主义基本理论研究的科学基础的原则问题。

一、为“马克思学”“正名”的是与非

对于国内学界而言，西方“马克思学”并不是什么新鲜事物。早在 20 世纪 60 年代，透过从苏联翻译过来的一些论著，国内学界就已了解到作为学术研究潮流的西方“马克思学”的存在。例如，在 1964 年出版的、对国内学界的马克思恩格斯早期思想研究曾产生过重大影响的《马克思主义哲学的形成》中，奥伊则尔曼就对同时代西方学界一些有代表性的马克思研究者的观点做了综述，并把称他们为资产阶级的“马克

* 基金项目：本文写作得到教育部人文社会科学研究一般项目《20 世纪西方“马克思学”的历史逻辑》（07JA710029）和江苏省高校“青蓝工程”优秀青年骨干教师培养计划资助。

** 作者简介：张亮（1973 - ），（南京 210093）南京大学马克思主义社会理论研究中心、哲学系教授，主要从事马克思主义哲学、国外马克思主义哲学研究。

思学家”。^① 70年代末期以后，为了推动马克思恩格斯研究的深入开展，国内一些机构翻译出版了一批西方“马克思学”学者的代表作；《马列主义研究编译资料》、《马列主义研究资料》、《马列主义研究参考资料》等刊物则比较集中地对一些有代表性的西方“马克思学”学者及其著作进行了译介，并刊发了一批苏联东欧学者以及国内学者的批判性评论文章；而在同时期翻译出版的一些苏联学者的相关论著中，也包含对西方“马克思学”的某些流派、某些学者或某些具体观点的批判性评论。^② 正是通过这些文献，国内学界形成了对西方“马克思学”的基本理解与定位。

按照大多数人的看法，“马克思学”(Marxologie/Marxology)这个术语是由法国学者马克西米安·吕贝尔在1959年发明出来的。就构词法而言，“马克思学”的字面意思是对马克思(Marx)的科学(-ologie/-ology)研究。从表面上看，这是一种科学的因而是中立的术语。但问题的关键在于，吕贝尔构造这一新词的目的是为了标榜或者表明：只有自己所从事的这种形式的马克思研究才是科学，而苏联学界所做的不过是意识形态或者伪科学。所谓“司马昭之心路人皆知”，吕贝尔同时代的西方学者和苏联学者都明白他的心思。因此，我们看到，“马克思学”这个术语理所当然地遭到了苏联学者的强烈敌视和抵制：在奥伊则尔曼、拉宾、别索诺夫等主流马克思主义学者的著作或论文中，“马克思学”都是加引号的，在许多场合都是和资产阶级一词联用的。通过这种具有象征性的反制措施，苏联学界传达出了一种强烈的信号，即认为“马克思学”完全是一种资产阶级的意识形态阴谋，在本质上是马克思主义旗帜下的非马克思主义或反马克思主义。苏联学界的这种立场直接影响了我国学界。因此，从80年代初开始，在国内文献中，“马克思学”也通常都打引号，且与西方一词连用。

现在看来，受冷战意识形态影响，苏联学界当时对“马克思学”的定性过于武断，存在过度意识形态化的问题。首先，西方国家的“马克思学”学者并不是铁板一块，他们的政治立场、理论立场和学术立场差别很大，其中，真正敌视、反对马克思主义、自觉充当意识形态斗争工具的资产阶级御用文人非常少，多数人其实都属

于信仰、支持或同情马克思主义的中左派知识分子，尽管他们对马克思主义的理解与苏联学界截然不同，并且对苏联社会主义持某种程度的批判立场。其次，尽管西方“马克思学”学者提出了诸如“两个马克思论”、“马克思恩格斯对立论”等若干具有明显政治指涉的命题，但这种命题毕竟是极少数，而且对它们的解答也是不断发展变化着的。最后，在西方自由民主的社会氛围中，西方“马克思学”学者习惯于“平视”马克思恩格斯，因而提出了一些打破传统神话、将马克思恩格斯还原为真实存在的人的学术观点，对于正努力神话马克思恩格斯的苏联学界来说，这些做法无疑是大不敬的，并因此进行了一些过于上纲上线的应对。

基于上述认识，我赞同国内学界某些同行提出的为“马克思学”正名的倡议，以使它从过度意识形态化的处境中解放出来，回到它的本然位置上。不过，对于这场已经热热闹闹地开始的正名运动，我的赞同仅仅到此为止：虽然运动刚刚发动，但我已经看到了一些不能认同的做法与倾向。

首先是名实相分的“正名”策略。尽管迄今为止国际国内学界都没有就“马克思学”这个术语的内涵式定义达成一致，不过，作为一个已经被广泛使用了许多年的术语，不管是否加引号以及资产阶级或西方这种前缀，“马克思学”的外在所指还是基本确定的，即部分西方国家学者对马克思恩格斯的生平、著作和思想的专门研究。较之于“马克思学”这个名，这种所指就是实。按照我的理解，所谓正名，其主体应当是“马克思学”的实，而不应当是它的名。但令我感到困惑的是，倡议为“马克思学”正名的国内学者实际关注的并不是“马克思学”的实，而只是它的名。他们的正名策略就是千方百计地证明：“马克思学”这个术语是中性的、科学的，但从苏联到当前国内学界的大多数学者却把它妖魔化了。为了证明一点，他们举出以下三条自认为非常过硬的证据：第一，吕贝尔曾明确指出自己的研究继承的是MEGE1的倡导者梁

① 奥伊则尔曼：《马克思主义哲学的形成》，潘培新等译，北京：三联书店，1964年，第13页。

② 蒋天婌：《国内西方“马克思学”研究述评》，《教学与研究》2007年第10期。

赞诺夫开创的传统；第二，“马克思学”这个术语并不是吕贝尔的发明，早在他之前，梁赞诺夫就发明了德文术语“马克思研究”（Marxforschung），这是真正的“马克思学”；第二，苏联学界在60年代和80年代的个别文本中曾明确使用过苏联马克思学这样的术语。

其次是“借壳上市”式的潜在用心。即便没有太多专业知识，明眼人都看得出来，脱离“马克思学”的实，仅就术语本身来为“马克思学”正名根本解决不了问题，因为只有“实至”才能“名归”，而实决不会随名迁。既然如此，这些国内学者为什么还热中于这种形式的正名呢？“醉翁之意不在酒”。这些国内学者漂白“马克思学”术语的最终目的并不是为了正确认识、评价“马克思学”潮流，而在于“借壳上市”，即包装、推出他们所认为是科学、先进的马克思恩格斯研究。实际情况正是如此。在漂白“马克思学”术语后，他们先宣布“马克思学”不是一，而是多，接着就提出：既然“马克思学”是多，且已经有了西方“马克思学”和苏联“马克思学”，那么，为什么就不能有中国“马克思学”呢？这是他们的真正用心所在。

最后是非意识形态化的危险倾向。从某种意义上讲，我非常欣赏倡导中国“马克思学”的那些国内同行。因为他们具有高度的学术主体意识，强烈地意识到：作为中国的马克思主义研究者，时代赋予我们的使命就是不断推进我国马克思恩格斯研究的科学化水平，使之达到当代社会主义运动期待中国马克思主义理论界能够具有或者说达到的那种世界领先水平。不过，在推进马克思恩格斯研究的科学化问题上，他们显然过于急切，因而变得有些盲目，以致产生这样一种幻觉：马克思恩格斯研究是可以像自然科学那样，超越意识形态纷争，达到绝对的客观中立。正是基于这种幻觉，他们反复强调“马克思学”是中立的科学，因此，我们可以放心地、甚至是全盘地接受它。在我们看来，这是与过去苏联学界的过度意识形态化倾向同样危险的非意识形态化倾向！

二、正确对待“马克思学”术语的基本原则

坦率地说，对于那些倡导中国“马克思学”

的同行抓住“马克思学”术语不放，大做文章的做法，我很不以为然。因为就正确认识、评价“马克思学”、为“马克思学”正名而言，术语之辨是非常次要的事情，关键的是能否能够抓住“马克思学”的实。不过，正如孔子所言：“名不正则言不顺，言不顺则事不成”。我并不反对必要的术语考辨，但强调一定要以正确的方式进行考辨。

首先，必须正确处理名实关系，理性把握开展术语之辨的时机。在《资本论》第一卷关于经济学范畴的讨论中，马克思曾说：“物的名称对于物的本性来说完全是外在的。即使我知道一个人的名字叫雅各，我对他还是一点不了解。”^①他的意思是说，名称并不是事物及其本性自身，而是对它的反映。这意味着我们需要通过认识实来把握名，而不是相反。作为对实的反映，名既可能符实，也可能不符实。如果名实不符，那么就我们需要在实的基础上“审其名实”。基于对名实关系的这种认识，我认为，考辨“马克思学”术语，首要的一点是通过认认真真的学术史研究，搞清楚“马克思学”说了什么、如何说以及为什么这样说；然后，我们才有资格评判过去的学者是不是歪曲或者误解了“马克思学”术语；最后，如果发现这个术语的确被歪曲或误解了，我们才有必要为它进行申辩、正名。正如倡导中国“马克思学”的同行也都知道的那样，国内学界只是在近3、4年才重新提出正确认识、评价“马克思学”的课题，相关研究刚刚起步，尚未取得明显突破。在这种情况下，现在就提出为“马克思学”术语辩护、正名，显然操之过急。

其次，必须反对各种形式的偏听偏信，批判地审查“马克思学”术语。对“马克思学”术语的冲突性理解实际上由来已久。早在30年前，就有西方学者指出，对“马克思学”术语的理解起码有三种。^②第一种是吕贝尔的，“它涉及对马克思所理解和所要应用于实践的思想和概念进行重新研究（以区别于其他马克思主义理论家和领导人对它的补充、修正和歪曲）。这种意义

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1975年，第113页。

^② Jozef Wilczyski, *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism*, London: Macmillan, p. 344.

上的马克思学出现于20世纪60年代的西方，它被悉尼·胡克描述为“马克思的第二次降临”。第二种是苏联东欧学界“有时从贬义上使用这个术语，用以指称资本主义世界对马克思主义的研究是专门用来歪曲和怀疑共产党政权所遵循的政策和实践是不合理的、非实际的或者同马克思原来思想不一致的”。第三种是西方学术界从旁观者的角度描述的：“马克思学是对卡尔·马克思的著作中的理论、概念、策略主张的系统研究（以便把它同对其他马克思主义思想家的研究区别开来）。由于是由哲学家、政治学家、经济学家、社会学家和艺术家来完成的，不言而喻，它的研究水准是先进的。”如果说我们过去直接采信苏联东欧学界的观点是一种偏见，那么，现在倡导中国“马克思学”的同行直接采信吕贝尔的观点同样是一种偏见，是一种学术上的懒惰。因为就像马克思所说的那样，“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了。”^①对于“马克思学”这种已经陷入纷争的术语来说，真正负责任的做法是不偏信、不盲从，在比较、鉴别、批判、反思的基础上，透过现象把握本质，形成我们自己的观点。

最后，必须历史主义地对待“马克思学”术语。鉴于“马克思学”问题在国内学界的重新受关注情况，我曾借助互联网进行检索，发现：在西方，“马克思学”术语的出现频率非常低！更重要的是，在我曾经阅读过的相当数量的“马克思学”论著中，除了吕贝尔之外，几乎没有人使用这个术语！相比之下，来自苏联东欧以及目前我国的评论者使用得到更多一些。就这个问题，我曾经访问过特瑞尔·卡弗和诺曼·莱文这两位公认属于“马克思学”阵营的英美学者，^②通过他们的叙述我找到某种答案：尽管人们赞同吕贝尔通过这个术语重新指示出来的学术方向，但并不愿意使用这个术语，以避免将自己与这个已经变得非常微妙的标签联系在一起。这意味着没有“马克思学”名分的“马克思学”研究的大量存在。在这种情况下，我们通过认识实来把握名将变得更加困难。而走出这种困境的道路只有一条：回到“马克思学”的历史中去。

三、透过历史看“马克思学”术语

2005年，有感于一些国内学者依旧用过度

意识形态化的眼光来对待西方“马克思学”，我发表了一篇专门评论西方“马克思学”的恩格斯研究的文章，提出应当历史地、具体地对待西方“马克思学”。^③次年，我和我的合作者分别在《福建论坛》2006年第4期和《浙江学刊》2006年第6期上连续发表了两组专题文章，在客观上推动了西方“马克思学”的这次重返。此后，我系统研读了西方“马克思学”的大量代表性作品，大体上搞清楚了四个基本学术史事实。

第一，“马克思学”术语的现实源头是吕贝尔。如前所述，现在有国内学者提出了一种新观点，认为“马克思学”术语的真正创造者是梁赞诺夫。虽然我既不能直接证明也不能直接证伪这一观点，不过，我却有充分的理由相信，这只是一种没有什么实质性意义的抽象可能性。因为现有文献已经非常清楚地表明，在这一新观点出现之前，西方学者其实都是通过吕贝尔才知道“马克思学”术语的。这意味着：即便梁赞诺夫真的创造了这个术语，但由于它不被人所知，没有参与到人们的观念形成过程，因此，它实际上没有发挥应有的学术影响力。换言之，“马克思学”术语的现实起点只应当追溯到吕贝尔。

第二，“马克思学”术语具有鲜明的意识形态立场。作为“马克思学”术语之父，吕贝尔虽然在构词法上将“马克思学”确立为“科学”，但他从来不掩饰且经常强调它的意识形态立场。因为在他看来，从第二国际的社会民主主义、列宁主义到毛泽东思想，20世纪各种实现存在着的马克思主义都是集权主义意识形态，都是反马克思的。^④只有他的“马克思学”才真正把握并捍卫了马克思思想的精髓：“前面的引文体现了我为自己称为‘马克思学’的研究领域

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，1975年，第923页。

② 参见张亮：《特瑞尔·卡弗教授访谈录》，《江海学刊》2006年第1期；诺曼·莱文、张亮：《从“西方马克思主义”到西方“马克思学”——诺曼·莱文教授访谈录》，《南京大学学报》2007年第2期。

③ 张亮：《西方“马克思学”的恩格斯研究：一个批判的评价》，《教学与研究》2005年第8期。

④ Maximilien Rubel, *Rubel on Karl Marx: Five Essays*, ed. by Joseph O'Malley and Keith Algozin, London: Cambridge University Press, 1981, pp. 10 - 12.

的辩护。我把它理解为对各种蒙昧主义理论体系的传播在理论上所做的自卫还击。这些蒙昧主义理论体系通过乞灵于被断言为‘马克思主义’的思想体系，将马克思的社会理论用于政治压迫和经济奴役。”^①

第三，吕贝尔的“马克思学”术语具有强烈的个人色彩和某种排他性。作为梁赞诺夫的推崇者，吕贝尔对 MEA1 所倡导的文献考订方法的欣赏达到了迷恋的程度，因此，就研究方法而言，他所理解的“马克思学”其实就是指对马克思恩格斯著作的文献考据研究。当“马克思学”与文献考订建立起直接对应关系后，这一术语实际上就具有了某种排他性，在客观上排除了以其他方法从事马克思恩格斯研究进而成为一门“科学”的可能性。正因为如此，我注意到，尽管西方学者大多对吕贝尔及其“马克思学”表示尊重，不过，极少有人愿意用“马克思学”来指称自己的研究。之所以如此，是因为人们清楚地知道：在科学规范的思想史研究中，尽管文献考订是一项基础因而重要的工作，但它绝不是思想史研究的主体与核心。

第四，在流传过程中，“马克思学”术语逐渐脱离吕贝尔的狭义理解，成为特定的马克思恩格斯研究模式或范式的非正式称谓。如前所述，以吕贝尔的狭义理解为基础，西方学界后来还在一种比较宽泛的意义上使用“马克思学”术语，意指对马克思恩格斯的生平、著作、思想等的专业化的学术研究。从表面上看，这种广义理解非常宽泛，似乎可以将西方学界所有的马克思恩格斯研究都纳入其中。不过，经过分析，我发现，其实只有属于特定模式或范式的马克思恩格斯研究才会被纳入“马克思学”。作为一种研究范式，西方“马克思学”的核心是否定马克思主义的科学性和当代性，而把它仅仅看作一种曾在 19 世纪西欧某些工人团体流行过的、以乌托邦伦理批判为中心的激进主义理论体系。^②

在搞清楚以上学术史事实后，我还考察了“马克思学”术语在国内学界的理解使用情况，从而发现另外一个有趣的学术史事实，即：30 年来，尽管国内学界主流一直在使用西方“马克思学”这种表述方式，但人们对这一术语的理解认知则经历了一个从强意识形态化到弱意识形态化的演化过程。如前所述，在苏联学界的影响

下，国内学界在 80 年代初形成了西方“马克思学”这种具有强意识形态色彩的术语构造方式：“西方”既指向实际的空间地理位置，更指向非社会主义国家这种政治属性；引号则是意味着对“马克思学”所标榜的科学性的质疑和否定。此后，随着中国特色社会主义的不断发展，我国的意识形态环境和学术氛围都发生了根本改变。在这种大背景下，我们看到，和同时期进入国内学界的“西方马克思主义”概念一样，西方“马克思学”术语的强意识形态化色彩逐渐减弱。时至今日，大多数国内学者对西方“马克思学”术语的理解与西方学界所理解的广义的“马克思学”术语已经非常接近，大体成为西方发达资本主义国家的学院派学者的马克思恩格斯研究的一个相对固定的代名词。换言之，西方“马克思学”术语在某种程度上已经被正过名了！

基于上述学术史事实，我形成了以下三点基本认识：

第一，“马克思学”术语并不像某些国内学者以为的那样，是一个确定的、客观中立的科学概念，而是一个滑动的、具有明确意识形态内涵的能指。

第二，我们必须对“马克思学”术语保持足够的警惕性和批判性，既不应像过去那样视之为洪水猛兽，也不应像现在有些国内学者那样因为其“科学”外观而无条件地拥护、套用。

第三，“马克思学”术语在国内学界已经得到比较合理的理解、对待，在这种情况下，我们与其继续纠缠这种枝节问题，不如把精力投入到对西方“马克思学”的历史逻辑的深入研究中去，充分理解、学习西方“马克思学”家们已经取得的学术成果，并在批判地吸收、借鉴、扬弃的基础上，形成属于我们自己的真正科学的认识成果。

（责任编辑 林 中）

① Maximilien Rubel, “Preface to the English Edition”, in Maximilien Rubel, *Marx, Life and Works*, trans. by Mary Bottomore, New York: Facts On File, Inc., 1979.

② 张亮：《什么是马克思主义理解史上的“模式”？——兼析作为“模式”的西方“马克思学”》，《浙江学刊》2006 年第 6 期。

如何正确对待西方“马克思学”？ ——以西方“马克思学”文本学成果在中国的接受为例

汤建龙*

【摘要】MEGA版的《马克思恩格斯全集》和西方“马克思学”都是在上世纪七八十年代进入中国并为学界所关注的。近些年来，随着对马克思恩格斯文本关注的持续升温，国内学界对待MEGA版及西方“马克思学”的态度出现了一些新的变化，并逐渐形成了三种较为典型的倾向：一种是仍旧漠视西方“马克思学”和MEGA的研究成果，闭门造车；一种是携洋自重，只重文献而忽视了理论的自省，对二者不加区别；另一种则是学界在对待MEGA版及西方“马克思学”问题上的正确立场、态度。对这三种倾向态度的分析有利于我们正确地对待西方“马克思学”及其研究成果。

【关键词】西方“马克思学”；文本学；三种倾向

中图分类号：A81 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0006-05

MEGA版^①的《马克思恩格斯全集》进入中国以来，在很长的一段时间里虽然已经为国内学界所关注，但并没有被上升到马克思主义文本学研究的意义上加以讨论。近些年来，随着苏联马克思主义理解模式在国内影响的渐渐消退，西方马克思主义以及西方“马克思学”等思想潮流纷纷进入国人的视野，中国的马克思主义研究也开始了自身的道路。在这一过程中，国内学界对待西方“马克思学”的文本学成果的态度也开始发生变化。就西方“马克思学”以及研究成果来说，从七八十年代很多老一辈的学者主要从其意识形态本质方面加以批判，到有学者开始介绍、翻译并进行全面的批判、研究，再到今天因为“中国马克思学”问题成为人们关注的热点，此种变化不可谓不大。期间，西方“马克思学”对于文本的关注和MEGA版的文本研究成果逐渐为国内学界自觉加以利用。并在进入新世纪以来，基本已经形成了一种共识，国内马克思主义研究的大多数学者都认为MEGA版和西方“马克思学”的文本学研究成果不可以被轻易的忽视和简单的否定。但也存在着一些问题，一方面是，有一定数量的研究者仍然漠视西方“马克思学”和MEGA版的相关文本学研究成果，闭门造车，自说自话；另一方面则是，有些学者携洋自重，唯MEGA和西方“马克思学”马首是瞻，甚至将其当作了衡量科学的学术研究的唯一标尺。这样两种对待MEGA版和西方“马克思学”的文本学成果的态度和倾向是存在问题的。当然，与此同时，学界有关学者也形成了对待MEGA版和西方“马克思学”的文本学研究成果的正确的立场、态度和方法。本文试图就以上三种态度和倾向作一分析。

任何一种态度和倾向：漠视西方“马克思学”的文本学研究成果

任何针对马克思思想的研究都需要以一定的文本为依据。随着马克思的大量手稿的发现和出

* 作者简介：汤建龙（1978-），（南京210097）南京师范大学公共管理学院讲师，主要从事马克思主义哲学和国外马克思主义研究。

① MEGA版是对“马克思恩格斯全集历史考证版”的简写，在本文中涵盖了MEGA1和MEGA2。20世纪20年代开始，梁赞诺夫主编了13卷MEGA1，但中途夭折了。20世纪60年代，苏联共产党和德国统一社会党决定共同编辑出版以原文文字刊出的MEGA2。1989年苏联和民主德国政权更迭后，该计划暂时停滞，后来经国际马克思恩格斯基金会（IMES）努力又重新组织开展起来。但新的MEGA2编辑原则在去政治意识形态问题上带有了西方“马克思学”色彩。在本文的讨论中，MEGA版和西方“马克思学”常常并列，这是在马克思恩格斯文本研究的意义上说的。至于二者背后的学术史官司，已经由另外两篇文章加以说明。笔者仅就这一问题表明自己的出发点：在文本研究的意义上，西方“马克思学”有同MEGA版工作一样值得肯定的东西，但是马克思主义的文本学研究必须对其进行批判吸收；而MEGA研究既不等于西方“马克思学”，也不等于马克思主义哲学研究的全部。

版，西方马克思主义者和西方“马克思学”学者基于新的文本而开展的一系列研究已经产生了很大的影响，并形成了一系列重要的研究成果。如：德曼的《新发现的马克思》、胡克的《对卡尔·马克思的理解》、朗格的《青年马克思：他走向共产主义的道路》、梯尔的《青年马克思的人的概念》、吕贝尔的《卡尔·马克思：思想发展史概论》、费切尔的《卡尔·马克思与马克思主义》、阿隆的《马克思主义的神圣家族》、麦克莱伦的《马克思主义以前的马克思》、本得尔的《对马克思的背叛》、莱文的《悲剧性的骗局：马克思同恩格斯的对立》、卡弗的《马克思和恩格斯》、《马克思之后的恩格斯》等等。在这些研究中也形成了几种颇有代表性的、颇具争议的观点，如：“两个马克思”、“马恩差异对立论”、“《1844年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）是马克思一生思想的最高峰，马克思后期的思想是一种倒退”、“人道主义的马克思”、“科学主义的马克思”、“黑格尔主义的马克思”等等。

很明显，如果不是建立在文本研究的基础上，相关研究是不可能取得这些成果的。当然这些成果有些是带有明显的问题的，因此，很多是打引号的“成果”。但它们却产生了巨大的影响，这使得西方“马克思学”及其相关研究成为了马克思主义思想史研究过程中的一种不可忽视的、不得不对其有所关照、与其进行对话和论争的力量。但就在这些研究在学界引起强烈反响的时候，国内却仍有一部分学者对西方“马克思学”的文本学研究方法、研究进展和研究成果，没有给予必要的关照，闭门造车，自说自话。

以《手稿》研究为例，我们今天仍可以看到这种倾向的存在。有学者在著作中谈到了麦克莱伦、罗森、科尔纽等人的相关著作，但对他们的文本学的研究方法和研究成果却没有丝毫的体察，即便在谈到国外学者的相关研究成果时，也没有注意这些研究的方法、问题和意义，而是简单地否定或者一笔带过，如针对有些学者提出的把马克思划分为“青年马克思”和“成熟马克思”的做法时，只是草草地说了一句“如果不是没有读懂马克思的话，那就只能是对于马克思主义的有意的歪曲了”就完事了，而根本没有对

相关观点进行分析、对话和论争。事实上，西方“马克思学”的学者从文本学的角度进行的研究及其成果是处在作者的理论意识之外的。再如有学者在谈及《手稿》发表后学界的各种各样的看法，如“青年马克思是我们时代的发现”等这类观点时，不是对其进行具体的分析和剖析，而是用一句话就打发了，即“一句话，对《手稿》的评价太高”。另外，从这一类研究的章节标题——如“三个范畴和三个基本阶级”，“资本、地租和劳动的分离对工人来说是致命的”、“初步研究了资本及其运动规律”等——也可以看出相关作者没有与最新的文本学研究成果形成任何关照，更谈不上对话和批判了。这样一些研究者都只是从自己的角度、自己的视阈来抽象地解释，结果只能是闭门造车，自说自话。如有学者在谈到马克思在《手稿》中用“异化”概念分析问题，竟然简单地认为这“代表了一种普遍联系（反对孤立看问题）、一分为二（对立的统一）、否定之否定（从异化到扬弃异化）的辩证法思想，代表了一种辨证的发展观”，而对于马克思的异化理论的方法论实质和理论本质没有相应的认识。

当然，也有一些学者试图与西方“马克思学”的相关研究对话、论争，并形成了一些“新”观点，但实际上是在简单否定的基础上对现有文本学研究成果的另一种形式的漠视。如有学者在谈及海内外有关《手稿》的研究时指出，西方学者的“《手稿》最高峰论”和苏联及我国一些学者的“《手稿》不成熟论”都仅仅着眼于异化劳动观，特别是带有人本学色彩的异化观，并认为贯穿《手稿》的核心内容与思想红线是酝酿之中的辩证历史唯物主义实践观”，《手稿》的庞杂内容是被实践观这一思想红线贯连起来的，“尤其是其中蕴含的新唯物主义实践观，这才是马克思哲学创新的真正历史起点和逻辑起点”。实际上，这一观点并没有认真分析已有研究成果的实质和问题，与之进行真正的对话和争锋，而只是在简单否定的基础上提出了自己“新”观点。同时，这一“新”观点实际上是建立在忽视现有研究成果的基础上的。国内外早就有学者指出了《手稿》的复调逻辑，即人本主义理论逻辑的逐渐解体和实践逻辑的不断生成强

化,两条逻辑交织互变,而根本不是人本主义逻辑贯彻到底,也不是实践逻辑贯穿全手稿。^① 相关研究早就揭示了马克思思想变革的具体过程,而“新”观点却自认为“弥补以往研究马克思实现哲学变革过程中的逻辑缺环,全面体认马克思哲学是如何从以黑格尔和费尔巴哈为代表的德国古典哲学脱胎而来”,“对马克思主义哲学史的研究具有重大意义”。

这样一些漠视现有的文本学研究特别是西方“马克思学”的文本学研究成果而闭门造车型的研究,不和国际学术界的相关研究有比照,不与国内学术界交流,只能是自说自话,无法应对各种相关挑战,也不能真正地促进相关的研究。

第二种态度和倾向:携洋自重, 以文本考察取代理论研究

与上述态度相反,国内学术界还存在着另外一种态度,即在对待西方“马克思学”文本学研究成果问题上,有些学者携洋自重,把西方“马克思学”和MEGA研究简单等同起来,甚至是把其中的一些结论当作教条,一味放大。当然,这些学者对西方相关研究成果的重视和介绍对于国内学界是有重要意义的,其出发点也好的,在客观上也方便了国内学界利用国外最新研究成果,推动和加速了国内相关研究的进程。但是其中也存在着一些问题。如在有些学者那里,西方“马克思学”的文本研究的方法被不加批判地接受下来,相应的,MEGA的成果不仅被照抄照搬,而且被作为了教条,很多研究未能上升到哲学的解读,而仅仅成为了一种琐碎的考据,当然,对于隐藏在西方“马克思学”背后的意识形态性则也是毫无察觉。我们不防做一具体说明。

首先,有学者一味以MEGA特别是陶伯特的“新”成果为标准,甚至把陶伯特的观点无批判性地当作了教条,在陶伯特的“新”成果之前的研究以及与之相左的研究都被认定为“过时的”,因而都是被放弃之列的。譬如在谈到《评李斯特》和《关于费尔巴哈的提纲》的不同写作顺序时,有学者强调,“依据MEGA2/IV/4(1988年出版)的导言,《评李斯特》是紧接着

1845年夏天马克思和恩格斯英国之行之后写成的”,并且仅根据这一点,就得出了如下的感叹和结论:“基于过时的文献学信息做出的解读结论会是可靠和令人信服的吗”。有学者则更是把陶伯特的“新”成果当作了唯一真理,作为评判的标准,对于没有采用陶伯特的“新”成果的研究,则都被视为对陶伯特的“新”成果的无视。如针对认为“《关于费尔巴哈的提纲》是《德意志意识形态》的思想提纲,是马克思主义哲学新的入口”这一观点,有学者就简单地依据“陶伯特等人的最新研究”——《提纲》与《神圣家族》的关系更为密切——就认为上述观点“无视”陶伯特的“研究成果”,并质问道:“这样的解读会是可靠和令人信服的吗”。有学者言必称“陶伯特”,而且仅仅是无批判、无反思、无思想、圣经式地对待“陶伯特”。有些学者自己也明确地承认:“我根本不是以‘我认为(I argue)’”与其他学者的“‘我认为(I argue)’商榷,而是依据陶伯特的版本考证新成果”。

上述态度把陶伯特版本研究的新成果称为为了“宝贝”,没有注意到同一文献研究背后的思想方法的差别以及文献依据与马克思主义哲学阐释的距离,甚至把文献研究及其结论与作为自然科学的“相对论”、“物理学”、“数学”等相提并论,把它视为了类似于自然科学的“实证科学”;并且认为在“思想解读”的结论在与“新的文献学结论”相冲突的时候,“思想解读”的结论应该向“新的文献学结论”“低头”。事实上,这种观点把文献学研究及其成果绝对化了,在文献学研究及其成果和思想研究的关系问题上,把文献学研究及其成果错误地提高到了评判是非的标准的地位,只相信纸张大小、材质、墨迹颜色、字体大小和笔法等纯“文献学”“事实”,这实际上是把实证主义的文献学研究“思路”与马克思主义的文本学研究“思路”对立起来。

其次,作为上述态度的结果,出现了把文献学研究不恰当地放大,忽视思想考察,甚至把无聊当作有趣的情况。有学者特别把《德意志意识形态》中“圣麦克斯”章拿出来解读,用来说

^① 孙伯鍨:《探索者道路的探索》,合肥:安徽人民出版社,1985年。

明施蒂纳的以精神来把握世界的探究是有意义的。并把此作为一个“新的发现”和成果写了几篇专题文章来专门讨论。但是，事实上，从论者依据此材料所做的分析和解读来看，对这一材料的研究对于研究马克思的思想并没有什么提供多少新的观点，因为论者主要是在讨论施蒂纳，即使把施蒂纳和马克思做了比照，得出的结论并不是什么新鲜的东西，那些见解通过对学界普遍认为更为重要的《费尔巴哈》章和其他材料的研究完全可以得出，这一研究说到底是对“新”文献的研究的一种放大。更有甚者，在有些学者那里，有的只是来自他人的文献学信息的堆砌，而没有任何文献学基础上的思想研究和解读，这主要表现为一些学者以多篇长文对同样的几个文献学考据上的写作时间先后问题进行毫无思想性的重复介绍、“研究”，自得其乐，自认为价值重大。

再次，一些学者无视或没有意识到 MEGA2 研究和西方“马克思学”研究及其相关成果可能具有的意识形态性，而不加思考、不加分析地照抄照搬。如有学者认为，“在马克思学文献研究领域，存在的只是文献学家之间不同考证结论和学术观点的分歧，根本不存在所谓马克思主义与非马克思主义‘政治立场’”。而对既是马克思研究专家又是马克思文献学专家的巴加图利亚和陶伯特在研究过程中的有关争论，也被简单地称为以文献学家的身份出现的作为 MEGA2 的编辑者间的文献学而不是“思想”争论。这种观点把一个文献学家从他的思想和意识形态中完全隔离了出来，成为了一个处于意识形态之外的人。对于有学者指出的 MEGA2 的编辑工作“国际化”之后，随着一些西方马克思文献学家以及带有西方“马克思学”色彩的学者的加入，已经带有了西方“马克思学”的色彩，可能会有“解构马克思”的倾向时，有学者则认为，要求注意文献学研究的意识形态性是“在文献学研究问题上开创性地引入‘党性原则’，既会使陶伯特惊异，也会让巴加图利亚错愕”。而对于陶伯特确实可能存在的西方马克思学的意识形态倾向，该种观点则干脆“抛开陶伯特所谓‘在意识形态时代终结之后能够重新对马克思进行哲学的解构’这句话不谈”，仅仅大谈其文献考证工

作严肃、认真，并且进而认为：“在目前中国的马克思文本解读研究中，并不存在所谓马克思主义与非马克思主义的分野，存在的只是研究的扎实与不扎实、治学的严谨与浮躁的区别”。

第三种态度和倾向：科学、 正确的马克思主义态度

值得庆幸的是，国内马克思主义学界的大多数学者，已形成了一种正确对待西方“马克思学”及其文献学研究的成果的共识，即中国的马克思主义研究要坚持马克思主义的本质精神，反对以西方“马克思学”的研究方式来研究马克思主义。当然，在中国的马克思主义研究中，文献学的研究和考证确实是不可以缺少的，但不能以此来代替和否定思想研究和文本研究，更不能以此来代替现实问题的研究。我们在加强文献学的研究的同时，绝对不能无视西方“马克思学”的文献学研究的意识形态色彩，更不能唯西方“马克思学”的马首是瞻。因而在对西方“马克思学”的研究方法和成果进行介绍的同时，一定要以科学的态度来对待它。同时要处理好文献学研究和文本解读以及中国马克思主义研究之间的关系，促进中国马克思主义的新的的发展。

基于这种共识，有学者认为，中国的马克思主义研究，一方面应该充分吸取“马克思学”研究的优秀成果，特别是文献研究和学术史考证方面的最新成果，另一方面则要坚决反对以“马克思学”奠基甚或取代马克思主义的思想倾向。因为，作为一种“隐性的意识形态”产物，“马克思学”与真正的马克思主义研究在潜在的理论旨趣和方法上存在着本质差别。因此必须坚持对“马克思学”的批判性吸收，同时反对执着于外在的文本考证而忽视了文本学的做法。^①

马克思主义经典的文献学研究、考证、校勘都非常重要，从事这种研究是中国马克思主义研究的一种新的拓展。但是马克思主义真理性的决定性标准是实践的检验。与各国实际相结合的，以马克思主义关于无产阶级和人类解放为最高使

^① 周嘉昕：《“马克思学”与中国化马克思主义哲学新形态建设》，《哲学研究》2007年第8期。

命的学派是马克思主义的；而一些蛰居书斋的学者脱离甚至抛弃马克思和恩格斯毕生为之奋斗的无产阶级和人类解放的事业，从对马克思主义著作不同解读的分歧而形成的不同学派，只能称之为马克思学学派，而不能称之为马克思主义者学派，因为它们的根本宗旨和研究目的与马克思主义的历史使命和历史任务无关。^①因此，对西方“马克思学”及其文献学研究成果必须批判地借鉴。

毋庸置疑，对马克思主义哲学文本的解读不能缺少文献学的基础，第一手文本原始信息的考证研究是至关重要的。但是，版本考证与文本解读、思想阐发之间并不存在线性的因果关系。版本考证工作的严谨并不能保障解读的客观性，并不一定能推进思想研究的深入。“对中国马克思主义哲学研究者来说，动辄就是‘依据陶伯特的描述’、‘陶伯特指出’是不足取的”。对于中国的马克思主义研究，重视国外马克思文献学的工作进展，对西方马克思学的研究成果进行系统的梳理和介绍，是必要的；对国外马克思文献学亦步亦趋，过于迷信和盲从，唯西方“马克思学”马首是瞻，则是矫枉过正、过于殷勤，大可不必。^②

因此，我们可以这样认为：在马克思研究中，文献学考证是前提和基础，文本学解读是中介和核心，思想史诠释则是结果和目的。不能全盘否定“马克思学”及其“文献学”的研究，而是要批判地吸收其研究成果，不能陷入西方“马克思学”的“零度化的意识形态”的陷阱，即，在充分吸收“马克思学”、MEGA2研究成果的同时，对其范式和结论中可能带有的意识形态偏见保持应有的警惕和审慎的批判态度。^③

在如何对待西方“马克思”学的问题上，国内学者也已经给出了相应的论述。有学者认为，强调西方“马克思学”及其成果的“科学性”的冲动是在阉割马克思主义，是一种隐性的意识形态，是把马克思对于资本主义的批判限制在意识形态的安全阀之内，从而解除马克思对20世纪工人运动和当代激进理论的责任，从而把无产阶级争取解放的历史一笔勾销。因而不能撇开马克思主义解释史，不能撇开历史性的文本解读。^④马克思研究的科学化，并不等于学术化、

学院化，我们必须把思想史的研究与创建具有当代水平和中国特色的马克思主义、充分发挥马克思主义对当代资本主义现实的批判功能和对中国特色社会主义实践的指导作用结合起来。^⑤还有学者指出，马克思主义研究要关照现时代，对马克思主义经典著作的研究也可以“文本逻辑历史分析”的方法进行系统解读，在真正科学的基础上，使马克思哲学的本真意蕴尤其是革命的科学的批判方法在当代语境中自己呈现出来，以服务于我们对身处其中的现时代的批判性认识。^⑥否则，马克思主义哲学研究如果脱离现实社会生活，假借纯粹学术和思想的名义以捍卫所谓的纯正性，则会为无批判的实证主义大开方便之门。^⑦

总的说来，中国的马克思主义研究已经取得了长足的进步和发展，其中西方“马克思学”的激发和刺激作用也是功不可没的。虽然目前在对待西方“马克思学”及其文本学研究成果的态度和倾向问题上，部分学者尚有偏颇，但大多数学者坚持了正确的立场，以辩证的方法批判地吸收和借鉴西方“马克思学”的研究成果，相信在这次中国马克思主义学者与西方“马克思学”的遭遇中，中国马克思主义研究能够坚持自己的正确方向。

(责任编辑 林 中)

① 陈先达：《马克思主义哲学的当代性与文本解读》，《中国社会科学》2007年第5期。

② 杨耕：《当前马克思主义哲学研究中的三个重大议题》，《中国社会科学》2007年第5期。

③⑤ 姚顺良：《马克思研究：“历史科学”化还是“马克思学”化》，《南京社会科学》2007年第10期。

④ 胡大为：《穿越西方“马克思学”神话，走向马克思主义哲学的深处》，《福建论坛》2006年第4期。

⑥ 张亮：《中国马克思主义哲学史研究的范式生成与转换》，《中国社会科学》2008年第4期。

⑦ 吴晓明：《回到社会现实本身》，《学术月刊》2007年第5期。

如何正确处理“马克思学”与马克思文本研究的关系

周嘉昕 刘力永*

【摘要】国内既有的“马克思学”研究包括两种类型,西方“马克思学”批判和宽泛意义上的马克思文本和思想研究。“马克思学”这个概念在思想史语境中已经形成了既定的内涵,而对于马克思文本和思想的研究是学界长期以来一直致力于其中的一项工作。因此,尽管“中国马克思学”的理论努力令人尊重,但却包含理论上的困扰。马克思恩格斯文本研究不是“马克思学”的专利。马克思主义的文本学研究内在要求解读者在学术和现实两个方面的理论自觉,对马克思恩格斯文本的研究应最终指向历史唯物主义方法的理解和发展。

【关键词】“马克思学”;马克思研究;文本学研究;历史唯物主义

中图分类号:A81 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)05-0011-06

近年来,“马克思学”研究在国内学界方兴未艾。这里所说的研究包括两种类型:一是从思想史语境中的“马克思学”一般理解出发,将这种西方学术潮流放在马克思主义发展史的历程中予以讨论;二是把“马克思学”平面性地等同于对马克思生平、思想和文本的研究,并以期为中国未来的马克思主义研究奠基。正是这两种研究路向的差别,导致了对“马克思学”概念理解的差别。我们相信:无论是哪种理解,对于深化马克思文本的研究、推动中国化马克思主义哲学新形态建设都将起到积极的推动作用。但同时又必须指出的是,“马克思学”这个概念在学术史上已经形成了既定的共识,不能以之简单涵盖对马克思文本的研究。在更深一个层面上说,马克思主义的文本学研究还内在包含着研究者自身方法的反思这一理论维度。这也是我们对第二种“马克思学”研究持一种谨慎态度的原因所在。

一、思想史语境中的“马克思学”

自上个世纪80年代以来,国内学界对于“马克思学”的关注主要是透过西方“马克思学”(Marxology)进行的。这一研究为我们今天使用“马克思学”这个范畴奠定了思想史的基础:从那时开始,“马克思学”这个术语在一般意义上是用来指认在上世纪50年代在西方国家兴起,在60、70年代达到高潮的那场学术潮流。按照梁树发教授的界定,对“马克思学”的对象和研究主体都不能从一般意义上去理解,它只能是指非马克思主义者,甚至是资产阶级学者对马克思,包括恩格斯和马克思主义的研究。^①

在本文开头提到的第一种“马克思学”研究中,这个概念就是在上述意义上得到讨论的。但是在近年来兴起的第二种“马克思学”研究中,马克思学这一术语本身获得了更为宽泛的理解。其中的关键是苏联马克思主义研究在文献和版本研究的意义上对马克思学这一说法的使用。^②尽管已经注意到在苏联的马克思主义研究

* 作者简介:周嘉昕(1982-), (南京210093) 南京大学马克思主义社会理论研究中心、哲学系讲师,主要从事马克思主义哲学史、国外马克思主义哲学研究。

刘力永(1973-), (南京210004) 中共江苏省委党校哲学教研部讲师,主要从事马克思主义哲学、国外马克思主义哲学研究。

① 梁树发:《西方马克思学与国外马克思主义研究学科建设》,《马克思主义研究》2008年第1期。

② 为了同西方“马克思学”的术语相区分,本文在提到Marxology意义上的“马克思学”时都打了引号,而在提到苏联学者所讨论的马克思学时则不加处理。这也是国内学者和前苏联学者的通用做法,以示西方“马克思学”与马克思学(马克思研究)的区别,参见叶夫格拉夫夫主编《苏联哲学史》,北京:商务印书馆,1998年,第425、452页。本文的讨论也延续了这一惯例。同时,鉴于中文讨论中可能存在的模糊,我们倒是应该自觉追问一下“中国马克思学”的英文翻译,以便明晰同一术语之间的细微差别。如果是“Chinese Marxology”,这种移植显然不合适;如果是“Chinese Marx Studies”或“Chinese Marxian Studies”,那又与国内的既有研究成果相重合;而在国内学者的文章中,又存在“school of Chinese Marxism”的说法,更令人摸不着头脑。对于这一点的详细分析将在本文的第二部分展开。

中存在的这种术语使用上的差别以及作为“马克思学”创始人的吕贝尔对梁赞诺夫马克思学（或马克思研究，Marxforschung）工作的尊重，但是我们仍坚持对“马克思学”进行一种批判性的反思。在我们看来，概念的追溯当然重要，但概念背后的思想史考察才是今天学术创造的真实出发点。

在追溯与“马克思学”相关的社会和学术史历程之前，还有一个小的问题值得我们关注。这就是梁赞诺夫究竟是在何种意义上使用马克思学（或马克思研究）这个术语的？

抛开吕贝尔的自述，我们且回到梁赞诺夫那里去，就会发现：作为马克思恩格斯研究院的创立者，他希望创建一个科研中心，一个历史学家和激进分子可以“在最舒适的环境中研究科学社会主义理论和实践的产生、发展与传播”的“实验室”，而这些研究的最终目的是为了“科学宣传马克思主义”。^①也就是说，尽管梁赞诺夫与斯大林政见相左，并且在马克思思想的研究中强调文献的基础性地位，但他坚持自己作为一个马克思主义者的理论身份。这一点同后来吕贝尔所创立的“马克思学”有着根本区别。也正是在这个意义上，我们更愿意用“马克思研究”这个术语来指称梁赞诺夫及后来苏联马克思学的理论工作，即针对包括达到马克思主义之前的马克思文本和思想的研究，特别是马克思恩格斯全集的编辑和出版工作——尽管在当代英语学界，这个术语（Marxian Studies）另有其复杂的含义。

可以说，从历史文献出发并强调其在理论阐释的作用和意义，这一点的确是西方“马克思学”和梁赞诺夫共通的地方，其实也是30年来中国马克思主义研究者一直在努力做的一件事情。但面对马克思的同一文本，研究者使用的是什么样的方法，从中又得出了什么样的结论。这才是问题的关键。我们旗帜鲜明地提出文本研究的立场、观点和方法问题，并不是要退回到“日丹诺夫主义”那里去，而是基于马克思的文本写作和马克思主义理论自身的特殊性所得出的必然结论。这一点可以在“马克思学”的思想史境遇中得到初步的说明。

已经成为一个共识的是，西方“马克思学”是在冷战意识形态对抗的大的社会背景下，由法

国学者吕贝尔专门提出的。从此以后，“马克思学”（Marxology）才作为一种专门的学术潮流等上历史舞台。

当然，在此之前，“马克思学”的兴起也已经经历了一个长期的孕育阶段，并且可以溯源于恩格斯逝世之后在马克思主义内部出现的四种理论潮流。它们分别是：一、第二国际的马克思主义理论传统，影响了“马克思学”学者的人道主义价值取向和现代民主诉求；二、第三国际和苏联的马克思主义理论传统，成为“马克思学”批判的对象；三、西方马克思主义理论传统，成为“马克思学”理论主题和观点的主要来源地；四、托洛茨基主义的马克思主义理论传统，在学院化倾向上影响了“马克思学”的发展。^②

在上述四种理论思潮的碰撞、斗争、对话和融合中，经由上世纪50年代发生的一系列社会政治事件，西方“马克思学”走到了对抗苏联马克思主义的理论前沿。在此过程中，比较著名的“马克思学”学者有：吕贝尔、费切尔、李希特海姆、米尔斯和阿温纳里等。他们的主要理论旨趣是把马克思、恩格斯和马克思主义作为学术研究的对象，主要研究是围绕两个马克思问题和人道主义与马克思主义的关系问题展开的。不难发现，在西方“马克思学”兴起阶段中，针对马克思文本的研究并不是“马克思学”研究的全部内容，更多是服务于同苏联马克思主义的理论竞争。这种关注文本的研究路向本身是值得钦佩的，但是文本背后的理论阐释才是西方“马克思学”的特质，这也是国内既有研究所着力反对的东西。

1970年开始，西方“马克思学”的研究开始转向“马克思恩格斯关系”问题。其中，具有标志性意义的事件是吕贝尔在纪念恩格斯诞辰150周年研讨会上提出“反恩格斯提纲”。在我们看来，这场争论实际上是“两个马克思”问题的延续，也就是对苏联马克思主义合法性的另一种形式的质疑。此外，从60年代后期开始，

① “An Essay on Riazanov's Founding of the Marx-Engels Institute”，<http://www.marxists.org/archive/riazanov/bio/bio02.htm>

② 张亮：《西方“马克思学”的兴起、演化与终结》，《福建论坛》2006年第4期。

西方“马克思学”的研究中心开始从德法转向英美,并且涌现出一批具有代表性的学者,如麦克莱伦、巴特莫尔、卡弗、古尔德纳、海尔布隆纳和莱文等。当然,我们也应该看到,在西方“马克思学”的这种逻辑延续和空间布展中,这一概念本身的边界也逐渐模糊。“马克思学”被逐渐等同于针对马克思、恩格斯以及马克思主义、列宁主义的所有研究。从另一个角度来看,在这一趋势背后同时发生的是西方“马克思学”本身的式微。可资证明的是,除了吕贝尔之外,很少有学者愿意专门使用“马克思学”这个术语而更多喜欢使用“马克思研究”(Marx Study或Marxian Study)来指称自己的工作。

1991年之后,作为正统解释模式的苏联马克思主义随着社会主义阵营的解体相应地也衰落下去。作为其直接批判者的西方“马克思学”也就丧失了自身存在的依据。但是,“马克思学”发展中已经形成的学院化传统被保留了下来,并且表现为今天西方学界中广泛存在的“马克思研究”传统。当然,这是一个外延极为宽泛的范畴,几乎可以涵盖所有(不管其方法论为何)不同于苏联马克思主义解释的以马克思和马克思主义为对象的研究。因此,我们很难对其内涵进行准确的界定。这就给我们今天重新审视西方“马克思学”这个概念带来了诸多困扰。这项工作又因为一个特殊的理论事件显得更加扑朔迷离,即1990年以后重新启动的MEGA2研究与西方“马克思学”的接触、交流乃至融合。^①二者构成了国内讨论中出现的第二种“马克思学”概念的直接来源。

二、为什么“马克思学”不能等同于马克思恩格斯文本研究

纵观西方“马克思学”的历史流变,我们会发现这个概念(Marxology)有其自身孕育、兴起、发展再到逐渐消解的过程。这从根本上说是因为:西方“马克思学”作为一种特定的研究模式,是植根于现代资产阶级的学术生产方式,并在同苏联马克思主义相抗衡的意义上存在的。当然,在西方“马克思学”内部也包含了值得今天中国马克思主义学者高度关注和借鉴的方

面:一是在具体观点层面上对苏联马克思主义中存在的“原理反注文本”现象的拒斥;二是在文本研究上的学术自觉。但即便如此,我们还是对接受“马克思学”这个概念持谨慎态度。

首先,在直接的西方“马克思学”意义上来说,作为一种马克思研究的特定模式,其非马克思主义或反马克思主义的理论倾向早已为世人所熟知。这不仅是前苏东学者和中国学者的看法,而且也是西方很多学者的观点。^②因此,在我们今天使用“马克思学”这个术语的时候,首先不能回避的是20世纪马克思主义发展史所积淀下来的特定理解。这也是我们今天建设中国化马克思主义哲学新形态的理论出发点。

其次,就一般意义上的“马克思学”概念而言,结合这一概念的思想史溯源和中国马克思主义哲学研究的历史推进,我们认为:提出“中国马克思学”研究这一专门概念,其出发点和理论目标是好的,但是在这一提法背后存在着一定的混淆和误解,并且“马克思研究”中(一般意义上的“马克思学”)所蕴含的两重积极因素也早已在国内学界的理论工作中得到了展现。这就使得“中国马克思学”这一说法略显突兀。具体说来,上世纪70年代末以来中国马克思主义哲学研究的自觉反思和推进就已经包含了上述两个方面的内容:无论是关于青年马克思著作和思想的研究、不同时期的手稿和笔记的研究还是对马克思思想发展不同阶段的考察,都以走出斯大林主义教科书体系为方法论自觉;而有关马克思恩格斯文本的勘定和梳理实际上早已随着马克

^① 在“国际马克思恩格斯基金会”(IMES)的主页上,有关于后89时代MEGA命运的一篇介绍,其中提到了新MEGA2研究的两个前提:一是纯学术的研究而不能从属于任何政党的利益和需要;二是应该进行广泛的国际合作,任何组织和个人都应给被允许加入这项工作。在这种“去政治化”和“纯学术性”的要求中,新的MEGA2(Akademie出版)编辑和出版工作已经同此前的MEGA2(Dietz出版)发生了微妙的变化。参见Jürgen Rojahn, “Publishing Marx and Engels after 1989: the fate of the MEGA”, <http://www.iisg.nl/imes/>; 夏凡:《学园版MEGA与西方“马克思学”的渗透》,《南京社会科学》2007年第10期。

^② Goran Therborn曾经在讨论后共产主义世界的激进社会理论时做了这样一种区分:以理论渊源为经,以政治倾向为纬,存在于马克思主义和资本主义的夹角中间的就是“马克思学”和“科学的马克思主义”。参见Goran Therborn, “After dialectics: radical social theory in a post-communist world”, NLR 43。

思早期文本的出版和研究、新版马克思恩格斯全集的出版以及相当数量的MEGA2各卷序言和说明的编译得到了展开——这些文本研究的成果已经在不同程度上为国内学者所吸收、借鉴。仔细分析,今天马克思恩格斯文本研究的主要基础在过去的30年中已经被夯实,并且随着《回到马克思》的出版逐渐为学界所关注。很多学者也已经使用“马克思研究”或“马克思哲学研究”等说法来指称有关马克思生平、思想和青年马克思理论进展的研究。在我们看来,这还是由一个学术史事实所决定的,即马克思并不是一个天生的马克思主义者,他也是经历了艰苦的探索才实现“两个伟大发现”的。因此,上述概念的出现标志着学界在对待马克思主义形成问题上的高度理论自觉。因此,抛开“马克思学”概念自身的意识形态积淀不说,单就以“中国马克思学”命名的那种理论努力而言,我们表示认同和尊重,但仍认为没有必要另起炉灶创立一种新的“马克思学”。

再者,从马克思主义哲学研究本身的方法论特质和文本研究在其中的地位和作用来说,无论是西方“马克思学”还是“马克思研究”意义上的“马克思学”都不能与马克思主义的文本学研究画上简单的等号。我们承认,“马克思学”能够为马克思主义文本学提供一般意义上的科学资料,但是从“马克思学”出发并不能自然而然地带来对于马克思文本的科学理解。这里所说的是两种不同意义上的科学。前者是在自然科学意义上说的,具有客观、中立的特征。后者是在人文社会科学的意义上说的,本身不可避免地要与一定的价值取向缠绕在一起。就马克思主义而言,这种科学本身是同对资本主义的批判和人类解放的理想结合在一起的。此外,对于马克思文本的解读还要求研究者自身保持高度的理论自觉。在某种意义上说,马克思的文本只向那些走向马克思主义的解读者打开。

简单的说,我们反对近年来国内学界出现的那种“为马克思学正名”或以“马克思学”来指称有关马克思恩格斯生平、文本和思想的研究,主要是因为:从这个概念本身的历史来看,“马克思学”背负了太多的思想史包袱,特别是异质于马克思主义理论的意识形态因素,因而不

能仅从字面上加以一般化理解;从国内学界的研究进展来看,所谓“中国马克思学”要做的事情,中国的马克思主义研究者实际上已经并且正在致力于其中,因此这个口号就显得不那么必要了;更进一步,马克思的文本研究最终是要同对马克思主义基本方法的探寻结合在一起的,过分强调“马克思学”的实证特点并以之作为推进中国马克思主义研究的主要路径还潜在包含着理论上的危险。

就马克思恩格斯的文本整理和研究而言,西方“马克思学”和苏联的马克思学理解之间也存在根本性的差别,将马克思恩格斯全集的整理和出版(包括MEGA1和MEGA2)看做是一种纯学术的、独立于政治之外的研究也只是西方“马克思学”对抗苏联马克思主义的手段——上世纪90年代之后,作为一种马克思和马克思主义独特研究模式的“马克思学”已经消解,但其形成学院化传统仍在各种“马克思研究”(Marxian Studies)中广泛存在,并且渗透到基于IMES的MEGA2研究之中。因此,虽然“马克思学”藉由文本而生,但文本研究并不是它的专利。将这个概念加以简单化理解并以之替代对马克思恩格斯文本的研究,所带来的理论问题甚至可能比它所试图解决的问题还要复杂。

在狭义的西方“马克思学”之中,对于马克思恩格斯文本的研究并不多见,更多是在文本基础之上的再阐发。纵观“马克思学”学者的理论著作,他们更多是在去除苏联马克思主义研究中的意识形态的意义上强调文本的价值和作用。但是他们所以来的文本依据并没有从根本上超出《格律恩堡文库》和MEGA的范围。

对于马克思恩格斯文本严肃的编辑和出版工作,倒是主要由前苏联支持的MEGA1和MEGA2进行的。前者依赖的是梁赞诺夫主持下的莫斯科马克思恩格斯研究所(Marx-Engels-Institute),后者则在1990年之前得到了莫斯科和柏林马克思主义列宁主义研究所(Institute of Marxism-Leninism)的支持。虽然二者的工作都可以在一般性意义上称为马克思学(马克思研究),但是这种研究同西方“马克思学”有着质性的差别。因为他们都服务于马克思主义理论的研究和宣传——这在西方学者看来,这自然是受制于政治意

识形态。实际上,今天“中国马克思学”讨论的文献资料主要就是由这些工作提供的。因为对于我们理解马克思恩格斯思想发展中的那些最关键性的文本,有很大一部分已经由MEGA2完成编辑并出版了。比如以《1844年经济学哲学手稿》为代表的马克思恩格斯早期文献和以《1857-1858年经济学手稿》为代表的《资本论》手稿等,当然《德意志意识形态》还未最终完成。

上世纪90年代之后,在由IMES支持的MEGA2工作中才出现了去除政治意识形态的现象。这也是我们认为尽管西方“马克思学”已逐渐消退但仍发生了MEGA2研究和“马克思学”相融合的趋势的原因。抛开其中隐形的意识形态因素不谈,国际马克思恩格斯基金会和MEGA2工作当然应该受到每一位马克思主义学者的高度尊重,而阿姆斯特丹和莫斯科则可以称作马克思恩格斯文本研究的圣地。但与此同时,这里出现了一个新的也是更深一层的问题。就是如何对待这种一般意义上的或去政治化的马克思恩格斯文本研究与马克思主义的文本学研究之间的关系?或者说,如何理解这种一般意义上的马克思研究同马克思主义研究之间的关系?

三、如何理解马克思主义的文本学研究

我们在前面绕了太多的弯子,无非是想表明:第一,“马克思学”这个概念在特定的思想史语境中获得了无法抹去的意识形态属性,即便“马克思研究”意义上的马克思学具有其自身的合法性,但用“马克思学”来为中国化马克思主义哲学新形态奠基仍然是不合适的;第二,就西方“马克思学”本身而言,文本研究固然值得肯定,但其理论立场、观点和方法才是需要我们必须甄别并反思的东西,而马克思恩格斯文本研究中的既有成果主要是由前苏东马克思主义研究指导下的MEGA研究(也可以成为马克思学或马克思研究)奠定的,因而文本研究又不能说是“马克思学”的专利。在明晰了这两个前提的基础上,自然会遇到一个所有马克思主义学者必须直面的问题。这就是如何理解马克思主义的文本学研究,读马克思恩格斯的文本要不要同对马克思主义哲学的体认结合起来?

如前所述,西方“马克思学”理论潮流消退之后的学院化“马克思研究”传统已经成为MEGA2研究的主导思想。这一传统的两大特点可以概括为去除政治意识形态的影响和强调研究者个人观点的自由。这样,马克思恩格斯的文本研究就能够成为一种纯粹的学术活动,它是实证的、自由的和开放的,因而持任何理论方法的学者都可以凭个人兴趣参加到这项工作中来。在我们看来,这种学术愿景“看上去很美”。但是对于中国的马克思主义理论工作者来说,唯独缺少了至关重要的一点,这就是对马克思主义理论方法的自觉体悟。正如有学者已经指出的那样,中国马克思主义者的任何研究,都只能在马克思主义科学方法的指导下,建立在自己独立的思考和研究的基础之上,对国外的任何研究性文献,都只有在进行了认真的理论鉴别之后,才可能作为我们研究的一种参考文献。^①

按照一般的说法,马克思是运用历史唯物主义去分析批判资本主义社会及其历史展开的。那么,马克思自己是如何表述自己的这种基本理论方法的呢?我们翻遍《马克思恩格斯全集》(中文第一、二版)也只发现了区区不上十处表述。其中最具有代表性的不外乎《德意志意识形态》第一卷第一章(篇)、《政治经济学批判》序言和恩格斯的《卡尔·马克思的葬仪》。然而,如果用实证主义的方式来分析这些文本,会发现历史唯物主义的表述远远没有达到可以称作精确的程度。更进一步,实践、劳动、生产、生产方式、社会形态和意识形态等等这些马克思历史唯物主义分析中的核心范畴都无法在马克思自己的理论文本中找到一个确切的定义——套用科学哲学的行话,这些分析本是以一种“述行性语言”(Performative Idiom)而非“表征性语言”(Representational Idiom)展开的。再进一步,马克思遗留下来的那些未完成手稿大多凌乱不堪,而公开发表的著作又基本是论战性的产物——卡弗(Carver)就是在这个意义上否定马克思主义哲学的存在的。这样,我们就很难找到一个对历史唯物主义究竟是什么的确切表述。那么,从纯粹

① 张一兵:《文献学与马克思主义基本立场》,《学术月刊》2007年第1期。

文本考察的角度出发怎样才能提供一个马克思主义的完整理论形象呢?这是我们遇到的第一个问题。

为了回到上述问题,势必要引入研究者自身的理论视角和观点,这是一个不容回避的事实。也就是说,在马克思恩格斯的文本(包括其他任何思想家的文本)研究中,研究主体都是理论在场的。这样,对于马克思恩格斯文本的任何一种解读都不可避免地带上了研究者自身的解释前件。当然,这是在更高一个层次上来理解文本研究的问题了,这种文本研究中主体的在场性并不能被庸俗的等同于不顾文本事实的任意阐释,而就是文本研究的存在方式本身。在我们看来,今天中国马克思主义学者的最大理论前件就是160年的马克思主义发展史和今天中国的社会历史现实。这不仅是一个理论问题,而且是一个现实问题。

同样是为了回答第一个问题,我们还必须重新审视马克思主义理论方法的内在结构,即其真正超越既有意识形态的独特性。我们知道,历史唯物主义是在德国古典哲学、古典政治经济学和空想社会主义的理论激荡中孕育而生的,并且从根本上超越了这些意识形态。用恩格斯的话说就是“哲学的终结”。之所以说是“哲学的终结”,就是因为马克思在历史唯物主义中颠覆了此前的一切意识形态。他不再是从某个固定不变的概念出发构建社会历史理解,而就是从具体的生产(方式)出发在一定社会的历史运动中把握这种运动的内在矛盾和冲突。因此,马克思主义哲学的学术向度本身就是以切中现实为旨归的,^①在历史唯物主义的方法论构架中本身已经包含着与现实对话的开放性维度。160多年来的历史已经充分证明:对于马克思主义的理解和发展并不能

局限于马克思的文本本身,而必须在文本和现实的互动中才能实现。

基于文本研究的主体在场的自觉和马克思主义理论方法的开放性构架,马克思主义文本研究的特殊性也就凸显出来。马克思主义的文本学研究内在的通向对于历史唯物主义的理解,这就不仅需要对马克思恩格斯乃至马克思主义发展史上出现的重要文本的认真研读,而且需要在把握现实社会历史的存在中自觉反思研究者自身所持有的理论方法。相反,如果把文本考据作为研究的核心或唯一形式,理论就有可能被扼杀在考证之中,马克思主义哲学的意义就可能流失在繁琐的解读之中。^②在这个意义上,阿尔都塞的话依然犀利:“运用马克思主义哲学来研究马克思,不但对于理解马克思,同时对于建立和发展马克思主义哲学,都是绝对的前提条件”。^③任何自以为据有了绝对真理和客观工具的研读者在马克思的文本面前是注定要败下阵来的。换句话说,如果真的有学者将客观中立的原则和实证主义的方法在马克思文本研究中贯彻到底,那么他将去真正的马克思愈来愈远。

(责任编辑 林 中)

① 吴晓明:《论马克思主义哲学的学术向度》,《学术月刊》2008年第7期。

② 胡大平:《从文本到理论》,《学术月刊》2009年第2期。

③ 阿尔都塞:《保卫马克思》,北京:商务印书馆,1984年,第43页。

第二代解放神学 ——草民神学管窥*

叶健辉**

【摘要】本文通过对阿根廷神学家斯坎诺内著作的分析，讨论了解放神学的基本脉络，特别指出六八年世界范围内的革命这一事件对解放神学的重大意义，在教会内部则是有着长久历史的社会教义传统本身可以提供对解放神学的支持，这在解放神学的方法论问题上尤为重要，而在方法论上的不同使得第二代解放神学有别于第一代解放神学。最后笔者吁请关注六八年，关注拉丁美洲。

【关键词】解放神学；草民神学；斯坎诺内；

中图分类号：B921 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）05-0017-07

幸或不幸，解放神学都是六八年现象的一部分。六八年已经无可挽回地发生，这就是解放神学的道场，就像历史不能后退一样，神学也不能退回到六八年以前。作为六八年心性的反对者，今天的教宗可以拒绝召集梵蒂冈第三届大公会议，但梵蒂冈第二届大公会议已经无可挽回地发生。教会也不能后退，六八年的事，不可能是“事如春梦了无痕”。解放的梦想留下了燃烧的伤痕，在六八年的面孔上留下了天主的踪迹，解放神学正是对这踪迹的记忆。这个颠覆性的记忆已经有了 40 余年的历史，这里将讨论第二代解放神学^①重要代表胡安·卡洛斯·斯坎诺内（Juan Carlos Scannone）的草民神学。^②

一、天主教社会教义对解放神学的影响

自 1891 年教宗良十三世发布通谕《新事》（*Rerum Novarum*）以来，天主教形成了一个相对完整的社会教义系统，比如已经有了四项“构成了天主教社会教导的核心的教会社会教义的永久

性原则”：人类人格尊严原则、共同善原则、扶助（*subsidiarity*）原则和共契（*solidarity*）原则^③。然而，这些永久性原则绝没有像三一论或基督论那么永久。《新事》是为应对工业社会所带来的挑战——劳工问题——而发布的：“正发生的各种冲突的因素就在工业部门的巨大膨胀和科学的奇妙发现中，在雇主和雇员之间变化了的关系中，在少数个人的巨大财富和大多数人的绝对贫困中，在劳动阶级日益紧密的相互联系和日益增长的自我信赖中”，“这些事情的状况正表现出重大的危机，使每一个人的心灵充满了痛苦的不安”，“没有什么问题这样深深地抓住公众的心”^④。教会要关心社会问题、劳工问题，这很好，可是引发了一系列问题。社会问题或劳工问题，是工业社会这个特定的历史事物所带来的“新事”、新问题，而教义则是关乎信仰、关乎灵魂拯救的永恒的、普遍的问题，怎么会有“社会教义”这回事？历史在不断地变动，社会中有各种纷繁复杂的现象，要从历史的行进中提取永恒，要从社会的迷宫中提取教义，这是一项没有

* 本文的写作受教育部人文社会科学重点研究基地招标项目“马克思的宗教观与人文关怀”（2007JJD72004）的资助。

** 作者简介：叶健辉（1982-），男，浙江台州人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所哲学系在读博士生。

① “解放神学里的第二代”（*segunda generación dentro de la teología de la liberación*），见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid: ediciones cristiandad y Buenos Aires: editorial guadalupe, 1987, p. 48, p. 66 etc.

② “草民神学”（*teología popular*），见 Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires: editorial guadalupe, 1990, pp. 263-277.

③ 见 Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 99.

④ 《新事》第 1 节，见张宪译：《新事物》，载刘小枫等编：《现代国家与大公主义政治思想》，香港：道风书社，2001 年，第 103 页。

担保的任务。但是，历史是如此“深深地抓住了公众的心”，对历史视而不见是不可取的。因此，“真理的柱石”“永生天主的教会”^①只有冒险一跃，进入历史。梵二会议号召教会向世界敞开，也就意味着此世的潮流将冲进教会的门墙。于是，教会不得不每隔一段时间就得“检讨时代局势”^②，就某些“新事”发布通谕。正是为了把梵二会议的精神运用于拉丁美洲，才在1968年这个象征性的年份，发生了“对于拉丁美洲教会而言头等重要的事情”，这就是被称为“新的圣神降临”^③的麦德林主教会议，正是这次会议宣告了解放神学的降临。因此，解放神学不仅是一小部分“革命神父”的游击运动，它也是一场教会运动，是普世教会认真对待历史的成果。本来在大学里教书、后来却走上“井冈山”加入游击队的哥伦比亚神父卡米洛·托雷斯（Camilo Torres），或者，原来潜心修道、后来却退出耶稣会成为“工人神父”的乌拉圭神父胡安-卡洛斯·萨法罗尼^④（Juan-Carlos Zaffaroni），或者，原来立场十分温和、后来却因要求政府军停止压迫人民而在做弥撒的时候被枪杀的萨尔瓦多主教奥斯卡·罗梅罗（Óscar Romero）等等，这些对于神学意味着什么？在历史中发生的这些深深地抓住了人们的心灵的事件，是不是轻如鸿毛、不足挂齿？“解放神学之父”古铁雷斯对解放神学的界定就是对这个问题的回答：“在天主圣言的光照下对历史实践的批判反思”^⑤。历史对于神学不是无关紧要的，历史中人们的劳动、革命等实践活动是神学反思的起点和对象。历史的苦路也就是教会的旅途。“教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切的联系”^⑥，“整个人类为同一命运所支配，已不复有不同历史存在”^⑦。教会并不在此世之外别有一种历史，正是历史赋予神学言说以身体，历史是圣神的宫殿。到这里才发现，历史中的“新事”，其实是一件“旧事”，是教会历史中始终要面对的老问题：灵魂与身体的关系问题，恩典与本性的关系问题，救恩史与世俗史的关系问题，言成肉身的问题。在古代，庄严静穆的自然法学说缓解了这些问题的紧迫性，但是今天历史是如此波澜壮阔，以至于要冲决一切网罗，教会整饬的法规不足以朗照历史的

地基，人们需要设身处地从历史的地底出发去思考拯救。倾空自己，沉入历史去看一看化为肉身的圣言是如何成为无声者的声音的。神学这一次要贴地而行，而不是在水面上行走。“神国业已存在于此世”^⑧，但依然是一个“奥迹”^⑨，如何甄别此世中的“麦子”与“稗子”？如何能够在历史中行走而不迷失？第二代解放神学的一个主要着力点就是发展出一套方法论使这项没有担保的事业有一种担保。

二、解放神学的方法论问题

“解放神学的出发点不是信仰的真理本身”^⑩，“也不是为仁爱所动的解放实践”，“信仰是神学地解释实践所需的光”，“解放实践是神学反思的场域和对象”^⑪。解放实践已经是对一

① 见《弟茂德前书》3:15，此处《圣经》引文用的是天主教思高本，以下不再说明。

② 《喜悦与希望》（Gaudium et Spes）第4节，见梵蒂冈官方网站：http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_zh.pdf，亦可参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海：光启社，2005年，第147页。

③ 见 Scannone, Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia, p. 22.

④ 见索飒：《丰饶的苦难》，昆明：云南人民出版社，1998年，第288页。

⑤ 见 Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, p. 70.

⑥ 《喜悦与希望》第1节，见http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_zh.pdf；亦可参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第145页。

⑦ 《喜悦与希望》第5节，见http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_zh.pdf；亦可参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第148页。

⑧ 《喜悦与希望》第39节，见http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_zh.pdf；亦可参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第178页。

⑨ 《喜悦与希望》第40节，见http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_zh.pdf；亦可参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第180页。

⑩⑪ 见 Scannone, Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia, pp. 28-29; p. 29.

种先于实践的质问之言的回应，已经是对这种质问的一种承诺^①。谁在质问？穷人和被压迫者。“穷人和被压迫者那常常是沉默的言语是解放神学的出发点”^②。只有在穷人和被压迫者的质问之言这个灵性体验（*experiencia espiritual*）里，实践才构成一种信仰的回应，才能产生一种意义，而后系统的、批判的反思才能取得和陈述这种意义^③。这个出发点“既是理论的出发点，也是实践的出发点”^④。这里有三个层面，一个是体验层：穷人和被压迫者的言语或沉默，另一个是实践层：作为对贫穷和压迫的响应的各种形式的实践，还有一个是反思层：以实践为场域和对象的神学反思。虽然反思并不是从体验开始的，但必须忠于使得任何意义得以可能的体验。一切的阿基米德支点在于：体验到穷人和被压迫者的沉默或呼喊。谁听到了这“常常是沉默的呼声”^⑤？只有那些向它敞开的心灵才能听到，这种敞开需要一种皈依，这种皈依可以在《马窦福音》25：31-45节或11：25节中找到。然而皈依根本上来自恩典，而恩典的奇妙恰恰在于它以一种平常的方式起作用，我们一眼就能看出它的奇妙：几百年来一直支持政府当局的拉丁美洲天主教会中的一部分人在60年代开始反对当局。这种再皈依发生了。解放神学无非是：有一群人听到了这“常常是沉默的呼声”，通过一定的方式看到了它、着手改变它，并在反思中陈述它的意义。然而，会不会听错了？会不会这根本就不是天主的召唤？圣神是如此之不可捉摸，想往哪边吹就往哪边吹^⑥。在这里我们看到，问题不是会不会听错的问题，而是有没有听到的问题，听到了就是听到了，没听到就是没听到。对于这个本源体验，谈不上判断问题。判断是后起的事情，比如在实践中层面和反思层面。作为对本源体验的响应的实践是带有一定形式和结构的实践，是受到一定的历史条件影响和制约的实践，对这样的实践是需要加以判断的。实践层面中的判断问题是说：怎么看？以及怎么做？或者说，以何种方式看或做？比如说当时解放神学受到依附理论的影响，看到的贫穷并不是个体形式的贫穷，而是集体、社会形式的贫穷，作为人民和阶级的贫穷^⑦，是外围资本主义发展的后果，而不是资

本主义不发达的后果^⑧。反思则是对有一定形式和结构的实践的反思，这里的判断问题是说：对于意义的陈述是不是与圣经、圣传、教会训导的精神相合？比如说在解放神学的最初阶段，采纳了诸如阶级斗争等概念。

对于如何判断看历史的分析中介和改变历史的战略中介，以及如何陈述神学的概念中介，需要另有一套说明。斯坎诺内用其称为“越辩证”（*analéctica*）的方法来说明如何进行这种判断。斯坎诺内认为在神学和历史之间，有一个哲学维度：在对社会的把握中总是已经包含了一种对根本人性的见解^⑨，由此而在神学、哲学和历史之间构成了一个三维度的关系。神学维度是无故的（*gratuita*），只有信仰能够揭开，在对天主馈赠的接受或拒绝中发生。哲学维度则是对根本人性的独特洞见。历史维度是直接的体验。这三个维度每一个都有其自身的自律规则，然而每一个维度都不是彻底分离的、独立的维度，三个维度构成了一个统一体^⑩。对这个关系的把握可以与加采东会议关于基督神性与人性的关系相类比^⑪：有区分而不分离，联合而不混合。虽然加采东模型是一个很好的参照，然而这是一个静态的模型。面对历史感深入人心的现代，斯坎诺内用“处身的普遍”^⑫（*universal situado*）来称呼神学-哲学-历史中的普遍性，并用越辩证关系来展示这种普遍性的节律。斯坎诺内想用越辩证法来指一种“向超越性、历史的新颖性和无故性敞开的辩证法”，此种辩证法是要把托马斯的类比动态化^⑬。越辩证法的基本设定是这样的：不同维度之间的联合不是先验地必然的，而是历史地、事实地联合在一起，各个维度之间的连接不是必然的，因而从一个维度跳到另一个维度不是必然的，然而并不是说这种跳跃是随意的，而是受到其他维度以及历史条件的制约的^⑭，理论有被实践修正和

①②③④⑤ 见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 29.

⑥ 《若望福音》3：8。

⑦⑧⑨⑩⑪⑬⑭ 见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 30; p. 22; p. 111; p. 106; p. 108; p. 108; p. 109.

⑫ 出处同上，nota 7

确证的可能性，但并不因此而取消对实践的辨别^①。接下来，斯坎诺内用象征（símbolo）来说明这种关系：次级维度以一定方式体现（encarnan）和象征了高级维度，是高级维度真正的标记（signo），但并不辩证地与高级维度同一^②。这是从次级维度看高级维度。从高级维度看次级维度则是：高级维度预设了次级维度以具体化，而在设定次级维度的同时解放并超越了次级维度。“高级维度既不归约为次级维度，也不与次级维度同一，而是将次级维度转换为象征”^③。高级维度不仅尊重政治、历史-文化等的自律和一贯，而且净化它们，使它们远离任何可能的偶像化的绝对化与单义的排他性，在将它们转向绝对中而使它们相对化^④。普遍性历史地置身于特殊中，这种处身是一种历史的发生，而不是向超越、向天主的无故馈赠敞开的。与此相应，神学历史地置身于政治实践中，但并不委身于政治，在神学（理论）与政治（实践）之外，还有信仰这个第三极在起作用，因此说解放神学以基督信仰的名义为政治作证^⑤是不对的，因为与神学相对的政治选项并不是唯一的，而是有一簇可供选择的选项，这些选项是历史的、事实的，并不是偶像化的、绝对的，而信仰与神学也并不是一回事，解放神学是神学家在历史面前的自我拯救，而不是下山行道、拯救苍生。解放神学的基本格局是救主-历史，这两者都不是神学反思的对象，只有信仰的皈依使人心听到了历史中的呼声，神学的反思才能开始。从历史方面看，对历史的各种分析总是已经带有一定的结构和形式，与这种分析相应的实践也是如此，因此在历史之上有实践维度，并且这种分析总是已经承诺了一种对根本人性的见解，从而在实践之上有哲学维度。从救主方面看，对救主的信仰也总是有一定结构和形式的信仰，因此在救主之下有信仰维度，而信仰总是要求以一定的概念加以陈述，这就是传统意义上的神学：信仰寻求理解。解放神学则是对特定的历史实践的批判反思。这样，基本格局就扩展为：历史-实践/分析-哲学/神学-信仰-救主，每一维度与其他维度相比都要求一种“方法论上的断裂”^⑥，其基本的意向是要对应每一维度自身的自律，神学家不仅

仅是信徒，神学本身的操作需要一定的操守和章法，而且每一维度到另一维度的跳跃要遵循一定的步骤，也就是说跳跃本身也要有章法。以致力于建造这种格局来看，解放神学是在重访中世纪，再造雅各的阶梯，只不过中世纪主要考虑的是自然和本性，而解放神学要应对的则是历史。什么能够担保这种建造不是徒劳？“要辨识大写的拯救者在历史实践中的超越在场”，任何个体的、群体的、社会的确定都是不够的，最终的辨识只能是圣神^⑦。但有一些辨识是可能的，比如上面提到的三个例子，一个是在大学教书，一个是在修院里修道，一个是在教堂做弥撒，大学、修院或教堂是神父的传统位置或自然位置，但是由于种种原因，神父无法在这些位置上继续生活。这就有了问题：一定发生了一些极为重要的、决定性的事情，这就是需要认真对待的历史。于是神父需要在历史面前捍卫自己的位置，然而传统的捍卫方式已经无效了，神父正是由于其生活方式的传统而被迫离开了传统的位置。这就是一种辨识，然而这是一种历史的、事实的辨识，并不是在逻辑上必然的。有一些事情发生了，因此就不能当这些事情没发生过，这些事情发生之前的生活无法继续了。于是需要认真地打量，究竟发生了什么事情，究竟何为历史？什么样的历史或实践可以使神学反思立于其上？第二代解放神学与第一代解放神学的一个分野就在这里。

三、草民神学的立足点

与第一代解放神学认为基督徒底层聚会至关

①②③④⑥⑦ 见 Scannone, Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia, pp. 109-110; p. 110; p. 110; p. 110; p. 29, p. 33, p. 42, p. 45, p. 87 etc; p. 115.

⑤ 见刘小枫：《“看，你的儿子……我口渴”》，载《基督教文化评论》第12期，香港：汉语基督教文化研究所，2000年，第84页。

紧要不同，第二代解放神学的立足点是“草民胡安”^①（Juan Pueblo）们，是“作为有机共同体的天主子民”^②。第二代解放神学把第一代解放神学聚焦的六八年现象放入1492年的纵深之中，以500年来的拉丁美洲为反思对象，并以一定方式展示出其独特的文化心性^③（ethos cultural）。在拉丁美洲有一个独特的事实：那里出现了丰饶的“文化梅斯蒂索”（mestizaje cultural），“拉丁美洲这个名字代表了一种新的现实，是印第安美洲与伊比利亚拉丁性的结合”^④。作为这种文化融合的果实，“福音和基督教的生命感觉在拉丁美洲文化中拥有决定性的效力”，拉丁美洲已然是“圣言的果实，而不仅仅是福音的种子”^⑤，“教会的信仰已经印在了拉丁美洲的灵魂上”^⑥。拉丁美洲人民是皈依了基督的人民，是天主的子民，这是一种“草民天主教”^⑦（Catolicismo popular）。在这个圣书的子民中，有精英也有草根，而拉丁美洲文化心性集中地体现在穷人身，体现在“草民胡安”身上。500年来形成的人民，拥有“一种共同的历史经验、一种共同的生活方式”、“一种共同的文化和共同的历史命运”、一项包含着共同善的历史事业^⑧。在这个意义上，人民是伦理－历史意义上的民族共同体。人民也是“那些仅仅是‘人民’的人们，那些仅仅拥有‘共同’的东西的人们”，“那些仅仅是‘草民胡安’的人们，那些没有任何特权、并被不义地拥有特权的人们所压迫的人们”，那些物质上、权力上、知识上的穷人^⑨。在这个意义上，人民是“草民”。然而正是“草民胡安”们最好地保持了拉丁美洲文化^⑩，抵抗压迫和异化^⑪、持续地坚守着共同的历史认同^⑫，在工业化和城市化的浪潮中顽强地存留下来并找到其新的表达形式的草民宗教性^⑬（religiosidad popular），就是这种文化抵抗的表现，“草民构成了我们人民的核心”^⑭。“对生命和死亡的终极感觉是一个特定文化的根本特征”^⑮，那些在物质上、权力上、知识上富有的精英们丢失了草民身上保留着的这种基督教的生命感觉：“对历史的新颖性的感觉和统一性高于冲突的感觉”^⑯。历史不是一个死循环，死亡不是对生命的最后判决，历史中会有“新事”发生，在十字架的苦

难中基督徒能够看到复活的希望，这个巴斯卦（pascua）将赠与世界以和解：“豺狼和羔羊将要一齐牧放，狮子要如牛犊一般吃草，尘土将是蛇的食物”^⑰。以一种独特的方式体现了这种生命感觉的拉丁美洲“巴洛克心性”^⑱（ethos barroco），在几百年的文化梅斯蒂索过程中积淀下来，这就是“推动思考的一个事实”^⑲。拉丁美洲的一部分精英却企图使之盎格鲁－萨克逊化^⑳，正是这一点导致了六十年代拉丁美洲人民的文化抵抗，正是这一点使人们走上“马埃斯特腊山”（Sierra Maestra），走进尼亚卡瓦苏^㉑（Ñancahuazú）丛林。“人们要一个像切·格瓦拉

① 见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 123; 亦见 Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, p. 221, p. 223 etc.; 亦见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: editorial guadalupe, 1990, p. 179, p. 181, p. 221 etc. 胡安（Juan）相当于英文中的约翰（John），“草民胡安”与我们这边的“三毛”类似，是深受人们喜爱的平头百姓的形象。

② 见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 121.

③⑬⑮⑯⑰ 见 Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, pp. 15 - 38 passim, pp. 77 - 93 passim, pp. 183 - 217 passim; p. 70; p. 189; p. 189.

④ 出处同上，p. 27. 关于文化梅斯蒂索，另见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 172 - 187 passim. 梅斯蒂索（mestizo）初指西班牙人和印第安人的混血，这里则用来广义地代表拉丁美洲的文化特性。mestizaje 中的后缀 -aje，类似于英语中的后缀 -age，比如安德森著名的作品《绝对主义国家的系谱》中的系谱对应的英文是 lineage，mestizaje 与 mestizo 的关系与英语中的 line 与 lineage 的关系类似。

⑤⑥ 见 Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, p. 27; p. 131.

⑦⑧⑨⑩⑪⑫ 出处同上，pp. 155 - 169 passim.，另外斯坎诺内也频繁使用诸如草民宗教（religión popular）、草民宗教性（religiosidad popular）、草民智慧（sabiduría popular）、草民文化（cultura popular）、草民虔敬（piedad popular）等词；p. 221; p. 221; p. 222; p. 222; p. 223.

⑬ 出处同上，pp. 155 - 169 passim, pp. 263 - 277 passim.

⑭⑮ 见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 18; p. 24.

⑰ 《依撒意亚》65: 25.

⑱ 见 Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, p. 222, nota 6.

㉑ 参《卡斯特罗访谈传记——我的一生》，北京：中国社会科学出版社，2008年，有关格瓦拉的章节；亦可参索佩：《在密林深处——读〈从尼亚卡瓦拉到伊格拉〉》，见 <http://www.wyzxx.com/Article/Class10/200710/25988.html>。

一样的神话”^①，“生儿当如格瓦拉”^②，“谁不想像切一样活着呢？”^③。人民在自己的诗歌中歌唱自己的英雄、自己的骑士、自己的堂吉诃德，“乡亲们不会忘记，他们的高乔马丁”^④。

但是，反思需要用自己的语言、遵循自身的自律规则加以表述。斯坎诺内通过西班牙语中的 *estar*（在）与 *ser*（是）来展示其反思^⑤。“*Estar* 源自拉丁词 *stare*：以稳定的形式用脚站立，但可以随时运动”^⑥。“西班牙语中 *ser* 的原型（以及其他一些形式，比如，副动词形式 *siendo*）不是来自拉丁词 *esse*，而是来自 *sedere*，指永久性（*permanencia*）；*Ser* 的其他形式大部分源自 *esse*”^⑦。*Ser* 倾向于意味着明确的东西，至少是永久的或栖居的，指向本质的东西；*Estar* 则不表达事物的本性或本质，而是表达其暂时的状态或环境，一种无常的、偶然的的东西，不指任何内在的东西^⑧。接着斯坎诺内举例说明这种区别。*Estoy*^⑨ *enfermo*（我现在病了），指我现在的状态，但这是指一种暂时的形式，而非指一种多病的体质。相反 *Soy*^⑩ *enfermo*（我是病人），则表达了我在体质上就不健康、就是一个病人^⑪。斯坎诺内也举了一个神学上的例子：《若望福音》1:1。“*En el principio era*^⑫ *el Verbo*, y *el Verbo estaba*^⑬ *en Dios*, y *el Verbo era Dios*”^⑭（在起初是圣言，圣言在天主中，圣言是天主）。这里交替使用 *estar* 和 *ser*，*estar* 和前置词 *en* 连用以表示地点，此处不能用 *ser*，这给 *estar* 以一种特别的色彩、意味^⑮。当然，*estar* 不仅有空间含义，也有时间含义，当我们说 *Estoy cantando*（我正在唱歌），我们指唱歌动作的持续，但这是一种可以停止的持续^⑯。*Estar* 也用来表示一个动作的结果，比如基督在十字架上说的话：*Todo está consumado*^⑰（一切都完成了），表示一种事实性、已然状态，也意味着一种偶然性^⑱。斯坎诺内还说明了 *estar* 的其他一些性质，但我们主要关心的是这些说明在哲学上的意义。斯坎诺内用非常接近存在主义的语言来说明这些意义。可以把 *estar* 视作一个“根基性的形而上学维度”^⑲：1. *Estar* 在先在场域（*ámbito*）中被给予，既先于逻各斯，也先于伦理解释，因而既先于意义和语言，也先于道德的善和自由；*Estar*

总是先于实体（*ente*）的 *ser*，先于 *ser* 的真理和善，*estar* 虽然被称呼，但它是一种隐逸（*sustrae*），一种永远的先于^⑳。2. “陈述这个源发的、先在场的言说是象征言说”^㉑，这种言说“不仅不能就进入概念语言，也不能完全进入隐喻语言”^㉒，这是一种与神圣者、与大地粘连在一起的语言^㉓。3. *Estar* 作为那个根性（*arraigo*）的“从那里”（*desde donde*），也作为扎根（*estar-arraigado*）的“在那里”（*en donde*）和“去那里”（*adonde*）而显现。这个“从那里”，“对于思想或欲望，总是保留着一些先在的、源发的东西”，不会丢失其“不可还原的直接性”。这个“去那里”，则在“大地母亲、家

① 见 Jon Lee Anderson, *La gente quería un mito como el Che Guevara*, <http://www.clarin.com/diario/1997/10/08/i-01901d.htm>。

② 参 Fidel habla sobre Ernesto Che Guevara, <http://emba.cubaminrex.cu/Default.aspx?tabid=12913>。

③ 见 Heinz Dieterich, *Evo Morales: ¿Quién no quisiera ser como el Che o Fidel?*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=57692>。

④ 见 Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 134 斯坎诺内对阿根廷长诗《马丁·菲耶罗》（*Martín Fierro*）的援引；中文取自【阿根廷】何塞·埃尔南德斯：《马丁·菲耶罗》，赵振江译，南京：译林出版社，1999年，第323页。

⑤ 据斯坎诺内本人，在哲学上区分 *estar* 和 *ser* 的人还有 Xavier Zubiri, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch 等人。

⑥⑦⑧ 见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 45–46; p. 46; p. 46。

⑨ *estoy* 是 *estar* 的陈述式现在时第三人称单数形式。

⑩ *soy* 是 *ser* 的陈述式现在时第三人称单数形式。

⑪ *Ibid.* 这里另举一个类似的例子说明这种区别（其中 *está* 和 *es* 分别是 *estar* 和 *ser* 的陈述式现在时第三人称单数形式）：*Linda está guapa*（琳达现在很漂亮），指琳达显得很漂亮，可能是因为今天琳达穿了一件漂亮的衣服或者化妆化得很好等等。而 *Linda es guapa*（琳达很漂亮）则指琳达天生丽质，生下来体形、骨骼等等就使得这个人是个漂亮的人。

⑫ *era* 是 *ser* 的陈述式过去未完成时第三人称单数形式。

⑬⑭ *estaba* 是 *estar* 的陈述式过去未完成时第三人称单数形式。

⑮ 出处同上，pp. 46–47。文中是直译，思高本相应中文为：在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主。

⑯ *estaba* 是 *estar* 的陈述式过去未完成时第三人称单数形式，p. 47。

⑰ 《若望福音》19章30节：完成了。

⑱⑲⑳㉑㉒㉓ 见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 47; p. 48; p. 48; p. 49; pp. 49–50; p. 50; p. 50; p. 51。

园这些象征中获得自我表达”^①。这个“在那里”，则是“知识的普遍性地缘—文化地处于其根性中”^②。4. “Estar 的这些特征（其内在的不确定、其处身性）源自是在中（*están siendo*）的实体（*entes*）的特征：其本体论的贫穷和无效性”^③，实体在其是中（*ente en su ser*）的构建甚至是无常的、偶然的，从 *estar* 的先验维度看，恶是深渊性的（*abisal*），不管是同一性的逻辑还是自由的伦理都不能完全吸收恶，恶只能从神圣者那里拔除。天主不“是”（*es*），而“在”（*está*），经象征、经礼仪行动而在，在给予那行动的主体以根基，在主体的是中拯救主体——虽然不是以绝对明确的形式拯救，而是要不断地回到是^④。5. *Estar* 有这样几个性质：a. 暧昧性（*ambigüedad*），既与同一性（*identidad*）也与它性（*alteridad*）或差异性（*diferencia*）有别，表示一种象征的多义性，象征的确定是在具体的此地和此时^⑤。b. 命运性（*destinalidad*），不是一种可知的必然性（*necesidad inteligible*），也不是从恩典或自由加以理解的无故性（*gratuidad*），而是指一种事实本身的必然性^⑥。c. 深渊性（*abisalidad*），不能客观地认识，“隐逸”为奥秘（*misterio*）而不能还原为问题^⑦。d. 不可预见性（*imprevisibilidad*），从深渊的命运性理解，既不排斥自由也不排斥恩典，但其本身并不与自由和恩典同一，*estar* 的这个特征指向原古性（*arqueidad*）^⑧。用 *estar* 的意图是称呼先验的、源发的场域，这个场域不仅先于述谓言说的逻各斯，而且先于一般的逻各斯，先于逻各斯本身，不仅不能还原为述谓言说，而且不能还原为一切言说^⑨。用 *estar* 的另一个意图是说明这个场域的宗教的（神圣的、玄明的（*numinoso*））性质，帕查妈妈（*Pacha Mama*）这个象征指向大地——泥土（*ctónico*）因素神圣的根（*raíz*），*estar* 作为宗教象征同时隐含着神圣者的显圣（*hierofanía*）和隐逸^⑩。这些就是对 *estar* 的形而上学意涵的说明。另外，*ser* 也有四个特征：同一性，必然性（*necesidad*），可知性（*inteligibilidad*），永恒性（*eternidad*），这来自希腊哲学传统；还有一个是发生（*acontecer*），也有四个特征：它性，无故性，奥秘性（*misterio*），历史的新颖性（*novedad histórica*），

这来自基督教传统^⑪。说了这么多，回过头来发现问题很明白。大体而言，斯坎诺内用在（*estar*）来表达印第安传统，用是（*ser*）来表达希腊传统，用发生（*acontecer*）来表达基督教传统，而拉丁美洲是这三个传统的融合，这三个传统又可以构成前面提到的三维度的辩证法或越辩证法。很难说斯坎诺内成功地达到了他的目的，但就作为神学家的方法论自觉而言，是达成了。这就是草民神学的基本规模。

四、权作结论：关注美洲，关注拉丁人

黑格尔在十九世纪二十年代说：“亚美利加洲乃是明日的国土，那里，在未来的时代中，世界历史将启示它的使命——或许在北美和南美之间的抗争中”^⑫，马克思在 1850 年说：“太平洋……会象大西洋在现代，地中海在古代和中世纪一样，起着伟大的世界交通航线的作用；大西洋的作用将会降低，而象现在的地中海一样成为内海”^⑬。今天，可以说这两个老欧洲人的预言正在或者已经成为现实，一个笔者本人也为之震惊的事实是：在美国，说西班牙语的人口很快就将超过西班牙。那个更大的、操西班牙语的、天主教的美洲居然基本上落在号称正在和平崛起的太平洋西岸的思想视线之外，这不是咄咄怪事吗？草民神学穿过六八年的喧嚣，返回到 500 年前那致命的“相遇”^⑭（*Tinkunaco*），从而为解放神学打开了新的道路。今天的太平洋西岸人难道不需要穿过自己的六八年吗？

（责任编辑 林 中）

①②④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 见 Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 50; p. 51; p. 51; p. 52; p. 52; p. 52; p. 53; p. 55; p. 52.

③ 出处同上，*están* 是 *estar* 的陈述式现在时第三人称复数形式。

⑪ *Ibid.* 帕查妈妈（*Pacha Mama*）意为大地母亲，源自印加文化。

⑫ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2001 年，第 89 页。

⑬ 《马克思恩格斯全集》第 7 卷，北京：人民出版社，1959 年，第 264 页。

⑭ Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, p. 240.

解放神学与马克思主义^{*}

[比利时] Georges De Schrijver/著 江小苏/译^{**} 张 宪/校

【摘要】本文基于基督宗教和马克思主义的对话，特别分析拉美解放神学在人类灵性方面的价值贡献，指出解放神学可以在一定程度上补充马克思对宗教的批判。

【关键词】马克思主义；解放神学；宗教批判；灵性

中图分类号：B920 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0024-07

一、基督宗教和马克思主义在中国的对话

张宪教授在《神州交流》(澳门利氏学社, 2008年4月第5辑第2期)上发表了一篇题为“福音与革命——对基督宗教和马克思主义传入现代中国的反思”的文章。该文让我大开眼界,因为它使我很了解了很多关于在中国基督宗教和马克思主义对话的真实情况。它使我意识到,这个对话的背景与拉美解放神学对马克思主义的接受相去甚远。

1. 张宪教授所面对的特别棘手处,确实就是马克思主义对实在世界基本上的无神论理解。这种无神论的进路看来引起无法解决的问题,因为无神论几乎不可与基督宗教相调和,反之亦然。尽管如此,张宪教授却看到在基督宗教与马克思主义之间——同样也在现代中国——建设性对话的可能,正如我们将在这部分的结尾处可以看到的。同时,人们应该认识到,在拉美语境下与马克思主义的相遇不曾导致与无神论的正面对抗。基厄(Alistair Kee)多年前已经指出,出于下面将变得清楚易见的理由,拉美解放神学绕开了马克思主义的无神论问题。^①

当然,这并不是说拉美解放神学不曾受到马

克思主义的影响;不过,它对人类与上帝合作的信念却小心避开了无神论的问题。在解放神学方面,上帝并不被看成是那个拒绝给予人类自由的独裁者。恰恰相反,上帝被视为一个鼓励人类要求更多自由和责任形式的神。特别是对于解放神学之父古铁雷斯(Gustavo Gutiérrez)来说,这种对自由和责任的不断加深的意识——正如我们将看到的那样——离不开人类的劳动环境。马克思关于由现代生产方式的有效性所开创的新纪元的宏大景象,同样在解放神学中得以回响。

2. 解放神学证明是基督宗教与马克思主义对话的一个天主教的版本。这个版本与张宪教授在他文章中似乎偏爱的新教的进路有点不同,而且,根据新教的进路,人类发现自己处在一种基本上充满罪和异化的情形中,不过由此却产生一种希望结构(hope-structure)。莫尔特曼(Jürgen Moltmann)的《希望神学》(Theology of Hope)是这种希望结构的模范:人性的更新通过上帝对世界统治的末世论结束得以指望。相比这种末世论的未来取向,古铁雷斯的进路根植于一种创造神学(一个在莫尔特曼后期作品中被探究的论题);^②它从一开始就强调人类与上帝的创造性合作的可能性,因为正是这个上帝,从实存的事态的虚无中令人意想不到地产生出诸多新事物。

* 此文是比利时卢汶大学教授 Georges De Schrijver 应广州中山大学比较宗教研究所张宪教授邀请,于2008年9月3日在中山大学以“Liberation Theology and Marxism”为题做的学术演讲的讲稿。译文是教育部人文社会科学重点研究基地招标项目“马克思的宗教观与人文关怀”的成果,项目编号2007JJD72004。

** 作者简介: Georges De Schrijver, 比利时卢汶大学教授, 欧洲有影响的天主教神学家, 主要致力于解放神学与比较宗教研究。

江小苏(1986-), 女, 江西上饶人, (广州510275) 中山大学哲学系在读硕士, 主要研究方向为基督宗教思想。

① 基厄:《超越解放神学》(Beyond Liberation Theology), 也见《马克思和解放神学的失败》(Marx and the Failure of Liberation Theologies, Philadelphia: Trinity, 1990)。

② 莫尔特曼:《创造中的上帝》(God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation, London: SCM Press, 1985)。

但是，让我们暂且撇开天主教和新教思想之间的这种“分歧”，思考无疑是新教进路固有的那种优势，特别是如果人们试图评价无神论现象的话。新教对于“人类末世论更新的尚未给定却抱有希望的事件”的期望，确实有助于发出某种着眼于未来的光，指引无神论者对一种新人性来到的梦想——这比天主教的思想要强。通过仔细的检查可以看到，马克思的无神论证明是基督宗教末世论的世俗版。因此，正是基督宗教的末世论，将使我们既理解而且又从根本上质疑马克思的无神论纲领。

事实上，马克思继续并延伸费尔巴哈的基督宗教的“人类学化”。众所周知，费尔巴哈努力把那些一直来说说是天上上帝才有的那些高贵属性——诸如善、美和完善——归还给人类，不是归还给现实地生存的人类，而是被期望在未来获得重大突破的人类。人类未来的轮廓，呈现出“创造中的上帝”的样式。为了这个“人的”上帝的出现，现实的人类世代应该意识到，这取决于他们为某种完满的努力——它虽然尚未给定，而其对一个人日常实践的魅力却是无可抗拒的。

马克思要批判地使用费尔巴哈的这个框架。将来的那个新的上帝，是在现实状况前面的那个充分展开的人类。因此，一种比在希腊思想中更有分量的强调，被置于人的感知之上。希腊思想基本上把神看成是不能被人感知的，因而基于它自己的理智活动而享受至高无上的神的祝福。^①对于费尔巴哈来说，感知是生长的主动原则。感觉和肉体从一开始就被看成是人类生活一起的自然基础。正是在这个语境下，费尔巴哈冒昧给出关于基督宗教圣事的一个唯物主义的解释。洗礼的水洁净了初生婴儿身上那些人类以前不足的污点。特殊场合下用餐的快乐，把共同体带进与人类高贵的神圣结合中。夫妻之间的爱情部分地体现了对一个人神秘归属于即将到来的那种人性的欢庆。

在自己关于费尔巴哈的提纲中，马克思欢迎向感知的这种转向，因为没有感知的成分，新的“唯物主义的”宗教将看不到曙光。“人类像诸神一样彼此相待”（拉丁文：homo humini Deus）的高尚梦想，只有在人类情感的文化中才能实现。然而，马克思憎恶把人类情感降低到私人的

生存领域。在他看来，对感知的看法包括人与自然力量的固定维系。正是只有通过重塑和掌握这些力量，人类才形成并重新形成他们自己的社会存在。换言之，马克思被工业革命所吸引。通过工程师的技巧而同自然力量的交往，成为新的谋略。新的“人的上帝”只有在被置于人类通过劳动而自我创造的语境中，才能庆祝自己从自然中的成功涌现。只有到那时，一个人才够胆谈论有效地改变实在世界——谈论一个人的环境和谈论他自身——而不是一味地提出一个单纯关于改变的理论。

马克思的视野如此具有颠覆性，以至于他不得不介绍对异化的看法。他坚信，到人类成功使用“新的生产方式”的程度，他们将不仅改变自己的自然环境，而且改变自己所属的那种人。通过这个过程，他们会意识到自己的集体改造的能力。但是很不幸，马克思观察大部分工人并没有得益于这个正唤醒的意识，因为他们仍然生活在使他们与自己潜在的改造能力相异化的环境下。从事现代劳动过程、煤矿业和钢铁生产的工人，仍然被当作仿佛是封建社会中的农奴一样。他们挣最低的工资；他们在加工原材料过程中产生的剩余价值，没有返回到他们和他们的家庭，却是被吸入只是给极少数人带来幸福好处的那种资本循环中。“无产阶级”挣得的只够养活他们自己和家人，看不到更好的未来前景。

在马克思看来，工业无产阶级与自己劳动成果的异化——与自己完全成为人的潜能的异化——如果不是一种罪的话，也是一种耻辱。然而，他希望这种对异化的意识也将为一场革命的到来铺好道路。当异化从人类改造潜能的背景得以恰当理解时，它就可以有效地变成一种对现存世界秩序进行变革的刺激。马克思对人类通过劳动而自我创造的基本洞见，在费尔巴哈对即将到来的新人类之朝向未来的梦想中，引进了一个现实主义的注解。

3. 在他的文章中，张宪教授已经触及到由

① 见亚里士多德在《形而上学》卷7（vii，1072b22 - 31）中关于神的定义：“[在神中]思想与思想的对象是同一个东西[……]它的主动的沉思是那种最快乐和最好的东西。[……]此外，生命属于神。因为思想的现实性是生命，而神就是那种现实性。”——译者根据引文直接译出。

马克思所开创的革命。当马克思预言人类将通过劳动这种自我创造而获得光明未来时，这场革命正当其时。这种“先知的”预见展示出某些与莫尔特曼《希望神学》共同的地方，虽然仿效费尔巴哈，它的真正语境却严格是无神论的。马克思的无神论采纳一种纯粹现世世界的视角，毫不涉及那个拯救的上帝——从基督宗教的观点来看，正是这个上帝被期待通过在地上建立他的王国来更新人性。张宪教授在自己文章的不同段落中都呼吁读者注意这个区别。这使他能着手处理与马克思主义的一场批判性的对话，而对话的内容局限于现世世界的展开。特别是在一种后革命语境下——共产主义政权在中国建立将近60年之后——他相信有必要从基督宗教末世论的角度去质疑这种从纯现世世界定位的成就。更为特别地，他为一种灵性价值的寻求进行辩护——诸如内心的自由、对差异性和多样性的尊重、对暴力和权力争斗的抛弃。在他看来，这些灵性价值给常常扼制刚燃起的革命热情的实用主义和功利主义提供一种矫正。如果我正确理解他的话，张宪教授呼吁在执着于人类通过劳动的自我创造的文明中，不要忘记“接受能力”的大小。这样一种“接受能力”与智慧的传统相联，在希腊化的、希伯来的或中国的文明中都能找到。这样一种传统，寻求使那些关于“一个自由健康的灵魂”——那个反抗自己被囚禁在消费主义的唯物主义中的灵魂——的价值得以保持鲜活。

二、拉美解放神学和创造神学

1. 我在自己上面的评论中已经提到，解放神学特别是古铁雷斯的《解放神学》（1971年），模仿了一种创造神学。这种神学表达具有深远的结果。因为，在这个语境中马克思关于通过人类劳动而自我发展的论题不管什么时候提出来，它都已经被深嵌入一种神学的视角中。毫无疑问，这种神学的视角是着眼于“现世”的，但并不意味着需要一种无神的或在其中神是缺席的或被置于幕后的世界观。为了说明这种看似矛盾的观点——一种从自己对上帝的信仰中获得灵感的现世定位——古铁雷斯不得不精心说明一种新的神学方法。

在他的《解放神学》中，古铁雷斯把经典的神学方法倒转过来用。在他看来，神学必须从深入贫穷大众的社会现实开始（“神学的首要行动”）；只有在这种深入之后，人们才能着手理论反思（“神学的其次行动”）。这种方法的好处在于，把穷人的实践——他们对革新地球面貌的一个上帝的渴望和信仰——作为神学反思的出发点。这意味着与那种把理论考虑放在实践反思之前的学院神学，从认识论上加以决裂。同时，古铁雷斯考虑放弃他称之为一种双层神学的东西，它是这样一种神学：主要是处理超自然秩序，由此贬低自然秩序的重要性。在他看来，只有一种人类历史——那种日常生活的历史——具有向超越者的开放。由于梵蒂冈第二次大公会议（1962-1965），古铁雷斯受到鼓舞采取这一步，在教牧宪章《喜悦与期待》（*Gaudium et Spes*）中打开了认真对待“创造领域的自主性”的视角。一种悬隔这种自主性的神学，不能真正地被叫做一门创造神学。

2. 古铁雷斯通过自己对“出埃及记”故事的评论，发展了他的创造神学。在“出埃及记”故事中，上帝关心人们摆脱为奴的政治解放呈现在读者面前：“我的百姓在埃及所受的苦，我实在看见了。他们因受督工的辖制所发的哀声，我也听见了。我原知道他们的痛苦。我下来是要救他们脱离埃及人的手。”（出埃及记3:7-8）^①建立这个舞台之后，古铁雷斯把我们的注意力引到摩西所经历的困境上，不仅在于说服法老让以色列人们离去，而且还有告诫以色列民继续自己走向自由的行进，尽管在他们的旷野之旅中还有千辛万苦。走向自由的行进不是件容易的事情，它要以强烈相信上帝的创造权能为前提。

上帝创造的权能表现在跨越红海的时候。回想“创世记”的章节：“神说，‘天下的水要聚在一处，使旱地露出来’事就这样成了。”（“创世记”1:9）神使旱地露出来，好让以色列民可以逃离埃及的军队。在“出埃及记”（14:21）处说：“摩西向海伸杖，耶和华便用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地。”就

^① 古铁雷斯：《解放神学》第15版（New York: Orbis Books, 1998），第88页。

像在“创世记”故事中那样，神强有力的“太初话语”为植物和动物的生长打开道路。同样，在红海中干地的出现，也为以色列人开创了自由之路。对于神而言，创造是从现存事态的“虚无”中，产生一种新的实在。这也正好发生在神把他的民从为奴之家救出来的时候，神赋予他们以前所没有的能力。在这方面，古铁雷斯赞同冯·拉德（Gerhard von Rad）有名的旧约诠释的主题，^①认为从无中的创造，起初也存在于混沌的重新安排中，存在于杂乱异化的消除中：“从混沌中创造宇宙的神，就是那位领以色列人从异化到解放的神[……]，由于‘出埃及记’，一个新时代已经为人性所开启：来自不幸的救赎。”^②这使古铁雷斯得出结论说：“创世和出埃及的解放是同一救赎行为。”^③从埃及解放的那种令人惊叹的事件，必须被置于神创世的延续中。

通过自己更进一步的阐述，古铁雷斯指出，人们被呼吁凭借自己的劳动和社会组织进行创造的工作。（参见“创世记”1：28）。^④

在他看来，人类是与上帝一起的共同创造者，他们被委托把上帝的创造带入完成的任务。为了确证这个观点，他提到德日进（Teilhard de Chardin）的进化论视角，后者认为所有造物都向“基督这个终极点”演变。另一方面，他也没有忽略《圣经》叙述的起点：以色列从捆绑中得释放。在我们现实的社会环境中，要成为与上帝一起的共同创造者，必须清除阻止这种合作关系的障碍物：“通过劳动改造世界，打碎奴役，建立一个公正的社会并承担其在历史中的命运，人类由此可以锻造自身。在埃及，劳动被异化了由此远不是一个公正社会的建立，而是增加不义，扩大剥削者和被剥削者之间的差距。”^⑤

“人类[……]在劳动和改造世界中锻造自己”的说法，让人想起卡尔·马克思的名言：“整个所谓的世界史只不过是人类通过劳动的自我繁衍，就是说，是自然的人化，本身也就是对人类通过他们自己而生殖——即他们的起源过程——的真切而不可否认的证明。”^⑥古铁雷斯在自己写作时应同了这种观点：“人只有通过改变自然而与其他人发生关联才完成自己。只有通过这种方式，人才充分意识到自己是在劳动中被

实现的创造自由的主体。”^⑦换言之，通过劳动过程而作用于外部世界，人类改造自己的自然环境，同时也把自己理解为“创造的自由主体”。正是在这个结合点上，异化的现实也使自己呈现出来。不管劳动者什么时候意识到，由于资本积累的考虑他们被剥削，其劳动成果被掠夺，他们都会觉得被异化了。这把我们带回到“出埃及记”的主题：“剥削和贫穷所隐含的不公正，使工作成为奴性和非人性的东西。是异化的工作而不是追求解放的人，使他们甚至受到更多的奴役。”^⑧

古铁雷斯在得出这些陈述时，^⑨已经考虑到拉美的具体情形——他试图用由当代社会学探研的依赖理论（the theory of dependence）一并加以说明。在他看来，自从西班牙和葡萄牙的殖民时期以来，拉美国家就清楚地知道自己在经济上先是依赖欧洲，后又依赖美国，甚至在十九世纪它们获得政治独立之后也一样。这种历史解读让古铁雷斯明白，外部的依赖以内部的支配形式反应在拉美国家里面，因为本土的精英与国际资本合作。因此，他宁选择具有拉美面貌的社会主义，因为“在国际资本主义体系框架内拉美的自主发展是不可行的。”^⑩

①② 冯拉德：《旧约神学》（Old Testament Theology, New York, Harper and Brother, 1962），I，第139页。引自古铁雷斯《解放神学》第15版，第87页；第89页。

③ 同上书，第88页。古铁雷斯也把为以色列人准备渡过红海的水的分开（拉哈伯被砍成碎片：“以赛亚书”51：9-10），与上帝在“创世记”（1：6）把上下水分离联系起来：“那个对于以赛亚人象征着埃及的拉哈伯，同样象征着耶和华必得战胜以创造世界的混沌。大深渊的‘水’是那些包围世界而创造则由此发生的水，但是它们也是犹太人开始‘出埃及记’而渡过的红海。”

④ “创世记”（1：28）：“神就赐福给他们，又对他们说，‘要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物’。”

⑤ 古铁雷斯：《解放神学》第15版，第90页。

⑥ 马克思：《国民经济学和哲学》，1844年，载《马恩全集》第一卷，3，引者自己的英译。——译者注。

⑦⑧⑩ 古铁雷斯：《解放神学》第15版，第168页；第168页；第51页。

⑨ 同上书第90页：“在埃及，劳动是异化的，远不是建立一个正义的社会，而是增加非正义，扩大剥削者与被剥削者之间的差距。”

三、解放神学的灵性维度

在1984年，天主教信仰教义大会发出一个指示——《解放的通告》（*Libertatis Nuntius*），其中警告马克思主义在拉美解放神学中的影响，警告解放论者作为其中灵性维度蒸发掉的可能性。这个指示遭到许多神学家的反对，因为他们觉得这个指示没有公正对待一门“尘世现实的神学”——古铁雷斯的解放神学是其中的一个典型。除古铁雷斯之外，也有不受马克思主义影响的神学家，他们为上帝创造所吸引，从进化论角度发展出对人性成长的关切。其中的一个就是耶稣会的依拉库利阿（Ignacio Ellacuría），他被萨尔瓦多军队杀害，因为致力于穷人事业。有段时间他是巴斯克人^①哲学家朱毕利（Xavier Zubiri）^②的助手，从朱毕利那里借来两个基本的洞识：（1）人的智力不能与感觉相分离，它是有感觉的理智，有助于种类的生物学上的保存。（2）现实不是静态的，它包含一种对通过现实提供给人以提高他们能力的各种机会的更充分发展的动态切望。由此得出结论说，伦理学在于一个人自己承担来自现实要求的责任。

在他的《历史实在的哲学》（*Philosophy of Historical Reality*）^③一书中，依拉库利阿把朱毕利的宇宙论考虑，用于社会实在的建构。根据这种宇宙论，整个实在充满了推动诸实体（还有它们之间相互作用）“成为比自己所是更多”的活力。在社会层面上这就意味着：人类社会进步到这样的程度，他们由此终于为自己的社会和政治组织探索出新的各种可能性——这使公民们采取“参与实在”（*estar en la realidad*）的更高形式。基于各种新的能力，人类生产了比前几十年或几个世纪的更高质量的产品。新颖性不在于人们能处置这么多的新产品，而是他们在制造这些新产品时所获得的新技巧。^④在依拉库利阿看来，这种态度通常见之于实证科学。这些科学自然受惠于先前世代科学家的研究发现。不过，他却发现在社会和政治组织层面上技巧传播的障碍。在这里，各种利益集团和游说团体热衷于使新的技术为自己所用，把普通大众排除在外。在关于如何组织他们的社会方面，并没有一种给定的说法；

因此，他们“成为比自己所是更多”的渴望，是不适当地受阻的。

与朱毕利一道，依拉库利阿严肃对待人类知识的可感觉的根源。唯独一种有感觉的理智，才能真正地把一个人同现实的创造联系起来——并且使一个人意识到把普通大众排除在社会组织之外是不可容忍的。依拉库利阿的政治活动正是从这里开始的。通过自己每周对萨尔瓦多现实的分析，他一再公开批评本土精英阻碍旨在民众组织的方式。在这样做的同时，他还支持贫穷农民的斗争，谴责军队对他们的镇压。当发表关于民众组织的教牧信时，他用的方式与萨尔瓦多大主教罗梅若（Mgr. Romero）所做的是一样的。罗梅若大主教因为在讲道时忠告军队不要射杀手无寸铁的市民而被杀害。后来，依拉库利阿参与了游击队的和平进程，他们占领着国家和政府的一个重要地区。尽管他倾向于武装抵抗以给政府施加压力，却一再力劝游击队头领们不要使用不必要的暴力。右翼政客从来没有原谅他与游击队的交往。他在西班牙因为参与说服游击队和平而被授予和平奖，但从那里返回时，在耶稣会之家与五位耶稣会修士和他们的两个私人朋友，一同被一支武装突击队所射杀。对于他的耶稣会同事来说，这一点都不令人惊讶。依拉库利阿曾特别发过誓，为自己被钉十字架的人民献出生命。人们在他的所有神学著述中一定提到：作为拯救的圣餐的穷人教会。

所有这些如何与灵性相关呢？解放神学作为一门处理“尘世现实”的神学，它的灵性维度究竟是什么呢？索波尼诺（Jon Sobrino）给出了这个问题的答案，他的思考基本上顺着依拉库利阿的路线，古铁雷斯的也是如此。在他那篇题为“解放神学和欧洲进步神学”（*Liberation and European Progressive Theology*）的文章中，索波尼诺指出，欧洲神学从过去规范的文本开始自己

① 巴斯克人是居住在西班牙和法国毗临比斯开湾的比利牛斯西部地区一个民族中的一员，起源不明。——译者注。

② 当代西班牙最有国际影响的哲学家，生于1898年，1983年在马德里逝世。

③④ 依拉库利阿此书是用西班牙文发表的，原文为 *Filosofía de la realidad histórica*（Madrid: Editorial Trotta, 1990）；第437页。

的反思，而解放神学则把穷苦大众为更好生存条件的斗争，看成是神学的“真正发现之地”或“规范文本”。用不同的话来说，欧洲神学主要是发展出一条通向实在的理论进路，而解放神学——用依拉库利阿的话说——“肩负着现实的重荷”。对于解放神学而言，“‘认识’意味着参与实在，不仅处理人们关于实在的观念。‘认识’意味着面对实在本身，肩负起实在的重荷。”^①这种不同与它们各自关于普遍性的看法有关：欧洲神学采用一种理论的普遍性概念，没有意识到它其实把人民排除在外：“它的普遍性只是表面上的普遍性，专注‘现代人’——从历史角度看的少数人，而且从福音上来说也不是最合适的选择。”^②解放神学做出一种倾向穷人的党派性选择——穷人在发展中国家是大多数——而且批评他们事实上被欧洲的普遍性观念排除在外。

尽管在索波尼诺的文本中没有提到对灵性的看法，但它的实在性已经在书中得以介绍。索波尼诺猛烈抨击西方的普遍性概念，因为这个概念的隔离性和排斥性。他这样做的理由在于，任何对普遍性的看法都不会容忍某种排斥。不会容忍把成千上万人排除在有权过有尊严生活之外，这样一种对普遍性的看法，受到他坚定信仰上帝之爱的普遍性的鼓舞。对于索波尼诺和对于所有那些不怕肩负起实在重荷的人来说，正是这种普世之爱，使他们为穷人和赤贫大众的事业而辩护。难道基督宗教传统没有告诉我们，这种普遍的上帝之爱的意识和承诺构成真正基督宗教神秘主义的基础吗？

古铁雷斯的思想也指出同样的方向。在他的《真理将使你自由》（The Truth Will Make You Free）一书中，^③他用一章来讨论“社会分析”和“阶级斗争”。在他看来，神学将不能够用先知的热情说话，除非使用一种深挖社会矛盾根本原因的社会分析。正是在这个基础上，他可以大胆地说：“拉美的生活基本上是一种处于‘非人的悲惨’和‘绝望、非福音的贫穷’中的生活。没有亲身在这种环境下生活过的人，几乎无法想象从中产生哪种合理的要求。”^④这种贫穷不仅包括经济的贫乏，也包括“种族歧视、文化傲慢、集体剥削、妇女地位、特别是妇女在社会生活部门中双重的边缘化和压迫。”^⑤在古铁雷斯看来，

这些各种各样的排斥是令人发指的，与普遍的上帝之爱相抵触：“基督之爱的普遍特性与对人的排斥是不相容的。”^⑥基于这个理由，神学在面对集体的社会和文化的边缘化时，不能采取中立的立场。在古铁雷斯看来，这种非中立性就是解放神学实践的核心。

在以上的篇幅中，我没有太多提到对超越的看法。然而，超越的概念也不是完全没有出现在上面的考虑中。每当没有排斥的普遍性概念出现时，超越的概念便会浮现出来。这样一种普遍主义一点也不普通，它以与我们通常对普遍主义的理解的脱离为前提。这种脱离造成了某种震惊，或者造成某种唤起对异常事物意识的反差经验。另一方面，这类超越不仅指“向上”，也包括一种道德义务的水平维度。它把我们引入各种宗教情感中，这些情感不仅与个人虔诚有关，也展示出社会承诺的开放性。这种在政治伦理中培育起来的超越，与没有排斥的普适性紧密相联。

四、解放神学对现存宗教的批判

不管是索波尼诺对欧洲神学的批判，还是古铁雷斯对由西班牙和葡萄牙君主造成的拉美国家的殖民残余的抨击，都为对现存宗教的批判准备了道路。在索波尼诺和依拉库利阿看来，这种批判是以质疑对神义论问题的各种经典答案的形式进行的。这方面的一部经典著作是莱布尼茨的《神义论》^⑦（17世纪），其中自然神论的和资本主义的世界观的痕迹都可以找到。根据莱布尼茨的宇宙论考虑，在一个部分中的次要选择的发展，只有在其服务整体的指数级增长时，才被证明是合理的。在社会层面上，这意味着人口所有阶层的落后可以被看作是为整体更高善的获得而服务的。莱布尼茨的社会是一个阶级定位的社会。事实上，他为人道地对待奴隶和侍奉而辩

①② 见索波尼诺：“解放神学和欧洲进步神学”（Teología de la liberación y teología Europea progressista），载 Mision Abierta，77（1984），第395-410页；第395-410页。

③④⑤⑥ 古铁雷斯：《真理将使你自由》（La verdad los hará libres，Lima：Confidencia，1986）。

⑦ 该书中文译本已经由香港汉语基督教文化研究所于2003年出版。——译者注。

护，然而没有丁点儿要废除奴隶身份的意思，因为他认为奴隶身份是自然秩序的一部分。依拉库利阿和索波尼诺拒绝莱布尼茨——这个证明可能世界中最好世界的合理性的现代首席芭蕾舞手——的这种观点。在他们看来，贫穷并非是自然法一部分的自然给予的东西，相反，贫穷是人为的：是精英们掌握的资本不适当积累的结果。这就是为何他们鼓励穷人摆脱自己悲惨枷锁的原因，即使当现存宗教断言穷人命运早由上帝和必然的自然秩序所注定时。在他们看来，自然神学的哲学传统试图使穷人逆来顺受，这是与《圣经》的教导背道而驰的。

在自己的《解放神学》中，古铁雷斯赞成类似的观点，他后来用一种无偿的灵性（spirituality of gratuitousness）使这个观点得以圆融。他仿效保罗·弗雷尔^①（Paulo Freire）“受压迫者的教育学”，试着把穷人从盲目服从命运——不管是由自然还是社会结构所强加——的态度中解放出来。^②因此，古铁雷斯坚信，为使穷人摆脱消极的生活态度，他们必须努力放弃自己对实在的常常是不可思议的理解，发展出一种批判感。素朴意识“没有解决问题，对过去给予太多的评价，倾向神秘的解释和无结果的争辩”，而批判意识则“探究问题，开启新观念，用真实原因取代神秘解释并进行对话。”在这个“意识化”过程中，“受压迫的人拒绝寓于自己身上压制的意识[……]。他们通过自己变得更独立和自由，正如他们使自己委身于社会改革和建设那样。”^③实际上，古铁雷斯坚信，一种常见于穷苦大众中的逆来顺受的态度，很难导向真正的宗教体验。在他后期的作品中，他一再对“灵性的

贫穷”（poor in spirit）——对耶和华的谦卑（the Anawim Jahweh）——进行反思。^④由此，他强调无偿经验的重要性：上帝爱我们每个人，不是因为我们声称有令人赞叹的优点；他只是免费把他的爱赐给我们每个人，与人的优点无关。为了体验这种无偿的爱的价值，人们必须已经有成熟的自由。对邻人的真爱作为对上帝无私的爱的回应，这在一种听命和逆来顺受的氛围中是无法繁荣起来的。古铁雷斯宁愿让人们从真正的《圣经》灵性之源中吸取东西，而不是对现存宗教的某种偏离进行正面的批判。他坚信，找到《圣经》的这些灵性之源，将使穷人获得自由。

解放神学的宗教批判，旨在把穷人从宿命论中解放出来，因为这种宿命论常在他们心里，不时被宗教所反复灌输。通过表达这种批判，解放神学家有能力着手让穷人发现自己的尊严。正是穷人尊严的这种重新发现，使他们的生存获得合理的辩护。为穷人的人的尊严而努力，这是创造神学的题中之义——我们不论在古铁雷斯还是在依拉库利阿那里，都可以看到这种努力。创造主上帝希望他的受造物有尊严地活着，因为，人类的生存就是不断提升对神的荣耀。

（责任编辑 林 中）

① 20世纪著名的巴西教育学家，1921年生，1997年逝世。——译者注。

② 弗雷尔：《批判意识的教育》（Education for Critical Consciousness, London: Sheed & Ward, 1973），第46页。

③ 古铁雷斯：《解放神学》第15版，第57页。

④ 见古铁雷斯：《我们饮我们自己的井水》（We Drink From Our Own Wells, New York: Orbis Books, 1984）。

拉丁美洲的解放神学与解放哲学*

[阿根廷] 斯坎诺内/著 叶健辉/译** 梅谦立/校

【摘要】本文梳理了拉丁美洲解放神学和解放哲学的出发点、历史处境、基本特征和其发展的不同阶段，分析了解放神学和解放哲学内部不同派别的分野所在，并讨论了这些派别与马克思主义的关系，通过解放神学和解放哲学说明真宗教对拉丁美洲被压迫人民的解放作出了自己的贡献。

【关键词】解放神学；解放哲学；拉丁美洲

中图分类号：B921 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2009）05 - 0031 - 11

一、引论

面对结构性依附、边缘化、压迫、贫穷与不公这个事实，在 20 世纪 60 年代的拉丁美洲，不仅涌现出了各种谋求解放的政治、社会运动，而且从 60 年代末到 70 年代初涌现出了“解放的”神学、哲学思想。这种思想以反思的形式解释、分辨——分别在启示和哲学理性的光照下——上述事实、运动，并试图通过理论的实践对拉丁美洲的解放有所贡献。这便提出了来自解放实践、关于解放实践并了解放实践的思想上的反思（神学的、哲学的）。这样的提法尤其意味着下面这些问题：实践与理论之间的相互关系；与这个关系相应的一种新的方法上的构架；对压迫、解放、解放实践及其历史主体，不仅要有社会分析的把握，还要有伦理、神学的把握；来自解放、关于解放的反思；解放的不同维度（历史的、伦理的、宗教的）与相应的认识论层面（分析的、哲学的、神学的）之间的相互关系，以及，解放神学与解放哲学之间的相互关系，如此等等。

不管是解放神学还是解放哲学——在各自形式对象（或认识论属性）的光照下——都把人文学科和社会科学的贡献当作内在的中介批判地加以吸收。正如我们将看到的，在这里提出了拉丁美洲解放思想用还是不用马克思主义分析方法的问题。

二、历史界定

解放神学先于解放哲学。梵蒂冈第二届大公会议（1962 - 1965 年），它对现代人的敞开，归纳自会议所发布的其中一个文件《喜悦与希望》（*Gaudium et Spes*）的神学方法：“观，断，行”，在麦德林（*Medellín*）主教会议（1968 年）上被应用于拉丁美洲。麦德林会议从拉丁美洲境遇这个视角出发，作出了以穷人及其解放为优先、与穷人及其解放共休戚的选择（*opción preferencial y solidaria por los pobres y por su liberación*），这个选择后来在普埃布拉（*Puebla*）会议（1979 年）、圣多明各（*Santo Domingo*）会议（1992 年）、阿帕雷西达（*Aparecida*）会议（2007 年）上得到阐发和重申。在麦德林会

* 本文是《解放哲学/神学》的延续、更新和补充。《解放哲学/神学》（“*Filosofía/teología de la liberación*”），载：R·萨拉斯·阿斯特拉因（*R. Salas Astrain*）编：《拉丁美洲批判思想——基本概念》（*Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*），*Santiago de Chile*，*Ed. Universidad Católica Silva Henríquez*，2005，vol. II，429 - 442。（译注：作者于 2009 年 1 月 25 日惠赐此作，本文原文为西班牙语，原文题为：*Teología y filosofía de la liberación en América Latina*。）

** 作者简介：胡安·卡洛斯·斯坎诺内（*Juan Carlos Scannone*，1931 - ），阿根廷人，慕尼黑大学哲学博士，阿根廷圣米格尔神哲学院哲学系教授。

叶健辉（1982 - ），男，浙江台州人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系在读博士生。

议前夕、在麦德林会议期间以及在麦德林会议之后，神学不仅从基督教信仰出发分析、解释、分辨拉美穷人遭受的结构性不公，他们的解放渴望与实践，而且在上述选择和实践中找到了一种做神学的新方式的出发点和解释学场域（lugar hermenéutico）。

“解放神学”这个表达在1968年——在麦德林会议召开之前——就已经由秘鲁神学家古斯塔沃·古铁雷斯（Gustavo Gutiérrez）提出，虽然他的奠基性的著作是在1971^①年出版的。就这样，拉开了一个包括各个不同派别、阶段、角色的神学运动的序幕。在同一年，巴西神学家乌戈·阿斯曼（Hugo Assmann）也就这个主题写了一本书^②。当然，是古铁雷斯最先把解放神学界定为“在天主圣言的光照下对历史实践的批判反思”。

那时，在社会科学领域也涌现出了依附理论（teorías de la dependencia），这些理论不是把拉丁美洲的欠发达解释为在资本主义发展上的落后状态，而是解释为外围资本主义、依附性资本主义的一个辩证后果。这些对社会现实的解释强有力地影响了解放神学（以及后来的解放哲学）的最初阶段，因之，“解放”辩证地与不公、压迫和依附相对。然而解放神学和解放哲学讨论的是整全人的（humana integral）（整个人和所有男女的）解放，而不仅仅是政治解放、社会解放、经济解放。那时流行的“依附理论”中，有一些受到马克思主义的影响，另一些则有浓重的民族主义色彩，但所有这些理论都反对帝国主义。

在解放神学、依附理论、秘鲁哲学家奥古斯托·萨拉萨尔·邦迪（Augusto Salazar Bondy）与墨西哥哲学家莱奥波尔多·塞亚^③（Leopoldo Zea）之间关于拉丁-美洲哲学的争论的影响下，1971年，“解放哲学”在阿根廷出现，这是对邦迪著作标题“存在一种我们的美洲的哲学吗？”这个问题的回应：如果存在，当是一种解放哲学。恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）、鲁道夫·库什（Rodolfo Kusch）、阿图罗·A·罗伊格

（Arturo A. Roig）、胡安·卡洛斯·斯坎诺内等阿根廷思想家参与了第一部共同作品的撰写^④。

这部作品的关键部分以一种宣言的方式确认，解放哲学不从我（我思，我劳动，我征服……）出发，而是从穷人们和被压迫者们及其解放实践出发，严肃地对待思考本身的认识条件和政治条件。由此开启了一个哲学运动，其影响甚至延伸到了拉丁美洲之外，但没有像解放神学那么广泛。解放哲学与那些已经存在的意图交织在一起，比如对一种“拉丁美洲哲学”的寻求（塞亚），从“土著思想和草民思想”出发的哲学（库什），拉丁美洲观念史（罗伊格，阿维拉多·拉莫斯（Abelardo Ramos）等人），以及对解放神学的哲学前提的反思（伊格纳西奥·埃雅库里亚（Ignacio Ellacuría））。

尽管已没有当初的热度，这两个运动今天依然有其效力、依然活跃，并拥有更成熟、深化、系统化。在现实的社会主义衰落之后，今天的人们遭遇到：（1）全球化的新自由主义实践和概念，这意味着一种对自我调控的“市场偶像”（idolatría del mercado）的膜拜，意味着将市场作为整个社会生活的中心和调节器；

① 参G·古铁雷斯：《解放神学——诸视角》（*Teología de la liberación. Perspectivas*），Lima，CEP，1971。本段末尾引文取自该书第二版，Salamanca，1972，Sígueme，p. 38。

② 参H·阿斯曼：《压迫—解放——对基督徒的挑战》（*Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*），Montevideo，Tierra Nueva，1971；后来阿斯曼继续并补充了这部作品，载同上，《来自解放实践的神学——来自依附性美洲的神学论文》（*Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*），Salamanca，Sígueme，1973。

③ 参A·萨拉萨尔·邦迪（A. Salazar Bondy）：《存在一种我们的美洲的哲学吗？》（*¿Existe una filosofía de nuestra América?*），México，Siglo XXI，1968；L·塞亚（L. Zea）：《美洲哲学作为没有加号的哲学》（*La filosofía americana como filosofía sin más*），México，Siglo XXI，1969。据古巴诗人兼思想家何塞·马蒂（José Martí），“我们的美洲”是指拉丁美洲，同样，当萨拉萨尔（Salazar），塞亚（Zea）和库什（Kusch）在他们的西班牙文著作题目中使用这个词的形容词形式“美洲的”时，意为“拉丁美洲的”。（译注：没有加号的美洲哲学，是指在美洲和哲学之间没有加号，美洲哲学不是分成两部分：美洲+哲学，这跟冯友兰等人讨论中国哲学的正当性问题是类似的。）

④ 参O·阿迪莱斯（O. Ariles）等：《走向一种拉丁美洲解放哲学》（*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*），Buenos Aires，Bonum，1973。

(2) “新社会问题”——不仅以压迫的方式，还以排斥的方式，影响到穷人——使政治隶属于经济、使生产隶属于金融；以及(3)伊斯兰基要主义者的暴力和北美新帝国主义的暴力，以及“先发制人的战争”理论(布什)。无论解放神学还是解放哲学，都在如下方面提供了其反思性贡献：对现已处于危机中的新自由主义观点的批判；对新现象的分辨，比如在拉丁美洲的女性、各族群以及公民社会的崛起，所谓的后现代性，在我们的 大陆上各民族的共同体的形成(南方共同市场(Mercosur)，南美洲国家联盟(Unasur))，增长中的文化多元主义和宗教多元主义，对更人道、更公正的全球化替代道路的寻求——阿莱格里港社会论坛的口号：“另一个世界是可能的。”据此，今天的解放神学和解放哲学从新的历史实践出发重审各自长期以来奉行的各种准则。

三、一般特征，各个派别、阶段及现状

因其广泛的影响，这里首先将讨论解放神学。接着，将以同样的模式讨论解放哲学，以便能够更方便地将它们相互联系。

(一) 解放神学

1. 特征

前面引用过的对解放神学的界定——据古铁雷斯本人——意味着第一序行为与第二序行为之间的区分。第一序行为有两个层面：静观的(contemplativo)和实践的(práctico)，即对基督在穷人中的临在(《马太福音》25章31至46节)的静观，和相应的解放实践，这种实践是对基督历史的对穷人的爱、与穷人同甘苦的慈悲的有效回应。另一方面则是一种第二序行为：在基督教启示的光照(形式对象)下，反思的、批判的、理论的行为。以第一序的体验和实践为出发点，带来了一种新的神学方法论，因为要处理的将是来自、关于上述静观和实践的神学思考。这构成了一种神学的解释学场域，其信仰的视

角是历史地、社会地处于拉丁美洲的境遇中并融入其文化的视角。反思有将这种理解视域批判地概念化并系统地加以陈述的职能，这种理解视域，在教会圣传中被阅读的圣经的光照下，为福音的、伦理的、历史的对穷人的选择所打开，与此同时，圣经和圣传，将在为上述选择所打开的解释学视域中，在新的理解范畴中重新得到解释。

这样的解释学循环(在基督教信仰的光照下对历史境遇和历史实践的阅读，和从历史境遇和历史实践出发对信仰的重新阅读)既发生在解放的草根神学——比如，在那些基督徒底层聚会(comunidades eclesiales de base)中对圣经处身化的阅读——的层面上，也发生在与之相应的(牧灵工作者的)牧灵神学和科学(学术)神学的层面上，而在学术神学中，各个不同的认识论层面和相应的中介得以主题化地、批判地展示出来。

与已提到的解放实践的三个维度(神学的、伦理的、历史的)相应，有三个不同的理论层面，即，相互关联的神学层面、哲学层面、人文学科和社会科学层面。因此，从上面所说的实践出发，关于实践的神学反思，在信仰的光照下，不仅利用哲学上的传统的贡献，而且也利用关于社会、历史和文化的各个学科的贡献，把它们当作内在的理论工具来解释、分辨和引导对穷人境遇的改造。因而，同克洛多维斯·博夫(Clodovis Boff)一样，可以区分社会-分析中介(社会分析的贡献)、解释学中介(启示之光，以及与之相应的由哲学中介了的概念体系)和实践中介。解放神学理论不仅扎根于实践，而且，在慈悲——这种慈悲不仅寻求本真地福音的、伦理上的正确，且寻求历史的实效^①——的感孕下，启发牧灵、社会及政治行动的解放战略。

解放神学与马克思主义之间的关系问题就在于，不仅把马克思主义方法用于对社会现实的

^① 参克洛多维斯·博夫(Clodovis Boff)：《神学与实践——政治神学及其沉思》(Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações)，Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.

分析（社会－分析中介），而且用于对这个现实进行改造的战略（实践中介）。但是这种使用在对信仰的解释（解释学中介）方面也有其后果，正如信理部训示《福传的自由》（*Libertatis Nuntius*）（1984年）^①所展示的，关于这一点，下面还要说到。

2. 分野

基于以上所说的特征，出现了不同派别的分野，从而在作为神学运动和教会运动的解放神学内部开出了第二阶段。一方面，在构成其出发点和反思信仰的解释学场域的实践上出现了分野；另一方面，在优先用（或不用）何种分析中介上出现了分野。

依这些标准，可以在解放神学里划出四个主要派别^②，即，

（1）主要反思体制教会的牧灵实践和启发自社会教导的基督徒社会实践的派别，主要诉诸圣经、人类学、伦理学这些非分析的中介，除非是来自社会科学的统计数据，不接受分析中介。很多拉丁美洲牧者可以列入这个立场。由此可以说有一种在信理部训示《良心的自由》（*Libertatis Conscientiae*）（1986年）、或在普埃布拉文件等教会官方文件里所隐含的解放神学。后来成为枢机主教的阿根廷籍神父爱德华多·皮罗尼奥（Eduardo Pironio）是其中突出的代表^③。

（2）在光谱的另一端则有另一个派别，其主要提倡者是已经提到的阿斯曼（见前面注释）和“为了社会主义的基督徒”（*Cristianos para el Socialismo*）所发布的文件，尤其是在萨尔瓦多·阿连德^④（Salvador Allende）政府时期的智利编撰的那些文件。该派别在政治化的基督徒群体——把选择穷人等同于选择马克思主义意义上的社会主义——的革命实践中得到启发，相应地，在社会－分析中介和实践中介上全盘接受马克思主义分析作为解释社会、历史的唯一关键，以及把阶级斗争作为解放的唯一战略。

（3）最为人所知的派别，明确地沿着古铁雷斯开启的路径前进，从自觉的、有组织的基督徒草根群体的实践出发进行神学反思，特别是

基督徒底层聚会，被认为是解放神学的主体，而神学家的职能就是其批判的解释者。可以列入这个最大的派别之内的神学家有：巴西神学家莱昂纳多·博夫（Leonardo Boff）、克洛多维斯·博夫，西班牙－萨尔瓦多神学家洪·索夫里诺（Jon Sobrino），在巴西工作的比利时神学家约瑟夫·孔布林（Joseph Comblin）以及有其独有特色的乌拉圭神学家胡安·路易斯·塞贡多（Juan Luis Segundo）等人。这个派别不地盘地、几乎毫无批判地——像前面那个派别一样——把马克思主义方法作为其分析中介，而是吸收马克思主义分析中的一些要素、范畴、着眼点，然后在信仰给予的新的理解视域中对之加以批判。在这里，有一些解放神学的反对者，也包括一些解放神学的追随者，将这个派别与前面那个派别相混同，没有充分考虑到在另一个视域中重新理解后而使用的范畴所发生的语义变换和批判性的重点移位。但这里也确实有必要在每一个具体例子中分辨有没有对马克思主义传统中的要素的使用进行充分的批判。为了避免曾发生的误解，古铁雷斯在他第一部著作的第六版^⑤中，不仅加上了一

① 参信理部：《关于“解放神学”若干方面的训示》（*Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*），Buenos Aires, Paulinas, 1984，第七章及第九章。

② 参拙著：《解放神学与天主教社会教义》（*Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*），Madrid-Buenos Aires, Cristiandad-Guadalupe, 1987，第一章，其中笔者阐述了在1982年作出的分类；这个分类后来为安东尼奥·夸拉西诺阁下（Mons. Antonio Quarracino）（后来的枢机）——在其对《福传的自由》的说明中——所采纳，参同上，《“解放神学”的若干方面——文件的牧灵和教义路线》（“*Algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’*”. *Líneas doctrinales y pastorales del Documento*”），《罗马观察家》（*L'Osservatore Romano*）（西班牙语版周刊），第819期（1984年9月9日），p. 567；其他分类有：若昂·B·利巴尼欧（João B. Libanio）载：《解放神学——一项研究日志》（*Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*），São Paulo, Ed. Loyola, 1987，etc.

③ 参E·皮罗尼奥（E. Pironio）：《牧灵著作集》（*Escritos pastorales*），Madrid, BAC, 1973.

④ 笔者特别指《为了社会主义的基督徒第一次会议最终宣言》（“*Declaración Final del Primer Encuentro de Cristianos para el Socialismo*”），载（有胡安·奥查加维亚（Juan Ochagavía）的介绍、注解和评论）：*Mensaje* 21（1972），356－366.

⑤ 参G·古铁雷斯：《解放神学——诸视角》，第六版，Lima, CEP, 1988，该版本有一个新的导论：《眺望远方》。

个导论和一些注释，而且完全重写了前几个版本中题为“基督教博爱与阶级斗争”的章节，将标题中的“阶级斗争”换成了教宗通谕《人的劳动》（*Laborem Exercens*）（1981年，若望保禄二世）中的术语，即，“社会冲突”——在资本与劳动之间以及资本与劳动的代表者之间的冲突。

（4）在阿根廷（尽管不单在那里）兴起了另一个派别，有些人称之为“草民牧灵神学”、“文化神学”、“草民主义神学”或“民族的、草民的神学”，其主要倡导者为卢西奥·赫拉^①（Lucio Gera），得到主教牧灵委员会（1966年创建）其他神学家的支持。其立足点在费尔南多·博阿索（Fernando Boasso）和斯坎诺内等人的著作中得到阐发和扩展；其历史地产生时的环境在塞瓦斯蒂安·波利蒂^②（Sebastián Politi）的著作中得到说明。这个派别的出发点是拉丁美洲各族人民的实践，把“人民”这个概念理解为一种共同的历史、一种文化、一项历史（人民-民族）事业的主体，尽管承认，事实上，在拉丁美洲是穷人构成了“人民”的核心。这些人不用马克思主义分析来为对拉丁美洲现实的神学解释服务，而更偏爱历史-文化分析（更具解释学性质的学科，如历史学，社会人类学，文化人类学，甚至宗教学的贡献），但并不完全无视社会的、政治的、经济的分析。因而对诸如“人民与反人民”^③、“文化”、“草民宗教性，草民文化，草民智慧与草民牧灵”、“文化的福音化”以及“福音的文化融入”等范畴的使用给予优先地位。

近些年来看到了后两个派别之间较大的汇合，因为双方都强调草民文化、草民智慧以及新型草民文化、草民智慧的兴起，对草民虔诚的重新推许以及草民虔诚与基督徒底层聚会、与对圣经的草民阅读，因而与草民神秘主义、草民灵修^④之间的关联。另一个使之互相接近的因素是，现实的马克思主义因柏林墙的倒塌以及随后苏联的解体而在东欧和拉丁美洲发生的危机。一方面，第三个派别，以其批判精神，其在理解

冲突问题上的现实主义，其对把穷人理解为历史、社会、文化的主体的强调，有助于第四个派别从任何应时的文化至上的浪漫主义和草民主义中解放出来。另一方面，第四个派别，可以在第三个派别对马克思主义贡献的批判不够方面，以及在第三个派别不给予草民文化、草民宗教以相称的关注方面有所补益。已提到的马克思主义的危机使得解放神学重新强调在以穷人为优先的选择中的福音的根基，使之重新认识，拉丁美洲穷人这个主体灵修的、伦理-历史的、社会-文化的价值，这些价值对解放问题的贡献，包括在社会、政治、经济维度上的贡献。

① 参L·赫拉（L. Gera）：《人民，人民的宗教与教会》（“Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”），载同上，《卢西奥·赫拉牧灵-神学著作集——第一卷：从梵二会议之前到普埃布拉（1956-1981）》，（*Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*），Buenos Aires, Agape-UCA Facultad de Teología, 2006, 717-744（文章第一次发表于1976年）。亦见第二卷，《从普埃布拉到我们今天（1981-2007）》，（*De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*）。

② 笔者分别指如下作品：F·博阿索（F. Boasso）：《什么是草民牧灵？》（*¿qué es la pastoral popular?*），Buenos Aires, Patria Grande, 1974；J·C·斯坎诺内：《解放神学与草民实践——对解放神学的批判贡献》（*Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*），Salamanca, Sígueme, 1976；同上：《解放神学与天主教社会教义》；同上：《福音，文化与神学》（*Evangelización, cultura y teología*），Buenos Aires, Guadalupe, 1990；S·波利蒂（S. Politi）：《人民神学——对拉丁美洲神学的阿根廷倡议1967-1975》（*Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*），Buenos Aires, Guadalupe, 1992。

③ “反人民”概念承认冲突，但预设了先于冲突但被冲突背叛的“人民”的统一。

④ 见阿帕雷西达文件（Documento de Aparecida），párrafos 258-265（有当今教宗本笃十六世（Benedicto XVI）的引文）。关于草民灵修，亦参：G·古铁雷斯：《在我们自己的井中饮水——在人民的灵修旅程中》（*Beber en el propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*），Lima, CEP, 1983；关于草民神秘主义，参J·塞沃尔德（J. Seibold）：《草民神秘主义》（*La mística popular*），México, Buena Prensa, 2006。关于草民圣经解释学，见C·梅斯特尔斯（C. Mesters）：《不设防的花朵——对圣经的一种草民阅读》（*Una flor sem defesa. A leitura popular da Bíblia*），Petrópolis, Vozes, 1983，以及H·西米安-约弗雷（H. Simián-Yofre）：《解放的认识论与解释学》（“Epistemología y hermenéutica de liberación”），《第四届西班牙与西语美洲圣经研讨会纪要》（*Actas del IV Simposio Bíblico Español y I Hispano-Americano*），Granada, 1992。

3. 马克思主义，宗教与基督教信仰

在上个世纪70年代，不论在欧洲还是在拉丁美洲，基督徒与马克思主义者之间的对话都在扩大，他们之间的相互影响也在增长。因而，正如许多马克思主义者接受了宗教，首先是基督宗教，不必非得有异化性质这样一种意识，与此同时，许多基督徒也在扪心自问马克思主义与宗教之间的相容性问题。

一方面，基督徒承认（意识形态化的）宗教可以并在不少情况下是一种异化，是“人民底鸦片”（*opio del pueblo*）（马克思）或“人民的鸦片”（*opio para el pueblo*）（列宁），但无论如何，真正宗教的东西本身并不就是鸦片，恰恰相反，可以是并在事实上常常是解放的，比如在许多拉丁美洲穷人那里——其基督徒底层聚会，其草民灵修，其解放神学——就是如此。因为宗教为对受害者的爱以及为了受害者的爱所动，常常是为了正义与和平、反对不义的经济、社会、政治结构（若望保禄二世的通谕《社会事务关怀》（*Sollicitudo Rei Socialis*）36节称之为“罪的结构”）——这些结构被绝对化为要求人祭的物神——的斗争的动力与动机。因而马克思对一种意识形态化的宗教的批判，可以与那些以色列先知对偶像的批判，甚至可以与耶稣本人对法利塞人的律法主义拜物教的批判相提并论^①。

另一方面，基督徒在接受马克思主义社会分析方法、接受阶级斗争的行动战略（历史唯物主义），以及它们能否与辩证唯物主义这种公开宣告的无神论哲学脱钩这些方面出现了很多问题。前面本人着意区分了解放神学中不重新处置也不加批判地使用马克思主义分析方法与战略——仿佛它们是已证实为“科学的”——的派别，与另一个吸收了一些马克思主义方法论要素与范畴，但在另一个对人、社会、历史的理解视域中重新解释的派别。训示《福传的自由》批评第一种倾向的，“不〔仅〕是它的这一个或那一个断言的层面，而且还是它作为一种决定性解释原则先验地加以接受的阶级着眼点的层面”（《福传的自由》，X-2），因为“意识形态内核——

来自马克思主义……起着决定性原则的作用”（《福传的自由》，VIII-1）：决定了对社会、历史甚至神学本身的理解。“接受马克思主义分析的要素而不同时承认其与意识形态的关系，卷入阶级斗争的实践并对该实践进行马克思主义的解释而不接受阶级斗争过程导向的那种极权社会……是幻想的、危险的。”（保禄六世，《八十年》（*Octogesima Adveniens*）34节，为《福传的自由》所引，VII-7）

那时（1980年），耶稣会总会长佩德罗·阿鲁佩（*Pedro Arrupe*）那封发表于《天主教文明》（被认为是梵蒂冈官方的机关刊物）上的著名的信^②采取了一个较为持平的立场。该信同意，在社会分析中，有人接受了“一定量的或多或少来自马克思主义分析的方法论着眼点”，但明智地补充上：“在不予之以排他性的条件下”；因为如果不是这样，我们将是在把它绝对化（物神化），我们将是在“决定性解释原则”本身，“先验地”把它当作一种预设，而不是后验地当作一个所知的事实并因此使社会-分析领域的东西滑进哲学领域。紧接着，阿鲁佩给出了各种可接受的方法论着眼点的例子：（1）“对经济因素的关注，对所有权结构的关注，对可以动员一些或另一些群体的经济利益的关注”；（2）“对历史中的（至少在很多社会中）阶级斗争场所的关注，因而承认阶级斗争的事实——就像庇护十一世在《四十年》（*Quadragesimo Anno*）

① 参E·杜塞尔（E. Dussel）：《拉丁美洲伦理哲学——第五卷：拉丁美洲考古——一种反拜物教的宗教哲学》（*Filosofía ética latinoamericana*, vol. V: *Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*），Bogotá，USTA，1980；同上：《马克思的神学隐喻》（*Las metáforas teológicas de Marx*），Estella（Navarra），Verbo divino，1993。

② 参《阿鲁佩神父关于马克思主义分析的信》（“*Lettera del Padre Arrupe sull'analisi marxista*”），*La Civiltà Cattolica* 132（1981），Cuaderno 3139，49-59；这里用的是西班牙语翻译：P·阿鲁佩（P. Arrupe）：《关于“马克思主义分析”》（“*Sobre el 'análisis marxista'*”），*Mensaje* Nro. 298（mayo 1981），202-205；文中的引文取自第5段，p. 202。关于同一问题值得注意伊格纳西奥·埃雅库里亚一篇写于1985年但以遗著形式出版的文章，《解放神学与马克思主义》（“*Teología de la liberación y marxismo*”），*Revista Latinoamericana de Teología* Nro 20（1990），109-135。

(1931) 中已经做过的那样”；以及 (3) “对可以用来掩盖一定的利益甚至掩盖各种不义的意识形态的关注”。笔者认为这里也指向前面所说的对包括基督宗教在内的宗教的意识形态利用，由此对宗教进行净化性的批判^①。

4. 各个阶段

解放神学历史的第一阶段主要聚焦于一个我们将称之为神学-根基的问题，尤其致力于对解放神学、对其新的着眼点、对其特殊的神学方法的自我理解，同时也致力于对诸如与“救恩”相连的“解放”、“救恩史”与“历史中的救恩”、“贫穷”等基本范畴的厘定。除了已引用过的古铁雷斯和阿斯曼的著作之外，还应提到塞贡多，关注从应时的意识形态预设中“神学的解放”（不仅是宗教的解放）^②。

接着，在第二阶段，更年轻的一代，除了在方法论主题^③上继续深化之外，着眼于从新的视角出发、用新的方法处理神学中的各种核心的教理性内容，尤其是处理基督论和教会论。在基督论方面，偏向于讨论一种“上升的”基督论，以历史的耶稣以及师法耶稣的实践为出发点，偏向于那些历史范畴、辩证范畴与关系范畴，而非本体论范畴。尤值一提的有：L·博夫，索夫里诺和塞贡多^④。在教会论方面，反思从基督徒底层聚会和穷人教会出发，以之作为“教会创世论”——一种教会存在的新方式。其中 L·博夫^⑤和索夫里诺^⑥尤为突出。

第三阶段则希图依据新的选择和新的方法把全部神学系统化，正如“神学与解放”（*Teologia e Libertação*）丛书（截至 2000 年已出葡萄牙文版 28 卷，有许多翻译成了各种版本）和一部合撰作品《解放的圣事》（*Mysterium Liberationis*）^⑦——启发自欧洲刊物《救恩的圣事》（*Mysterium Salutis*），但以拉丁美洲为出发点，以解放神学为线索而构建——所尝试的。

5. 普遍性贡献与现状

无可怀疑的是，已然存在一个简短的拉丁美洲神学传统，其中解放神学占据一个中心位置^⑧。以穷人为优先的选择这个主题——解放神

学强有力地阐发了它——也是一个中心。这个选择是一项神学要求和普遍的牧灵要求，不仅为拉丁美洲主教权威所接受，也已经为罗马教宗所接受。实践的首要性也是一个中心。不仅理解为行动，也理解为（受害者的）受难的实践——其中心是共融——形成了一个更普遍的新的神学范

① 见“怀疑的大师们”（马克思，弗洛伊德，尼采）对宗教批判的贡献，保罗·利科的各种著作，如：同上：《宗教批判与信仰的语言》（“La critique de la religion et le langage de la foi”），*Bulletin du Centre Protestant d'études* 16（1964），5-16；西班牙文：《信仰的语言》（*El lenguaje de la fe*），Buenos Aires，Megápolis（La Aurora），1978。

② 参 J·L·塞贡多（J. L. Segundo）：《神学的解放》（*Liberación de la teología*），Buenos Aires，Lohlé，1975。

③ 参 C·博夫（C. Boff）：《神学与实践——政治神学及其沉思》（*Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*），Petrópolis，Vozes，1978。

④ 见 L·博夫（L. Boff）：《耶稣基督解放者——批判的基督论论文》（*Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica*），Petrópolis，Vozes，1972；同上：《耶稣基督与人的解放》（*Jesucristo y la liberación del hombre*），Madrid，Cristiandad，1981；J·索夫里诺（J. Sobrino）：《来自拉丁美洲的基督论（从师法历史的耶稣出发的草案）》（*Cristología desde América Latina (esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*）第二版，México，Centro de Reflexión Teológica，1977；同上：《拉丁美洲的耶稣——耶稣对信仰和基督论的意义》（*Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*），Santander，Sal Terrae，1982；同上：《耶稣基督解放者——对纳匝肋的耶稣的历史-神学解读》（*Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*），Madrid，Ed. Trotta，1991；同上：《对耶稣基督的信仰——从受害者出发的论文》（*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*），Madrid，Trotta，1999；J·L·塞贡多（J. L. Segundo）：《今日的人们在纳匝肋的耶稣面前》（*El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*），三卷，Madrid，Cristiandad，1982。

⑤ 参 L·博夫：《教会创世论——基督徒底层聚会重造教会》（*Eclesiogénesis. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*），Petrópolis，Vozes，1977；同上：《教会：神恩与权力——战斗的教会论论文》（*Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*），Petrópolis，Vozes，1981。

⑥ 参 J·索夫里诺：《真教会的复活——穷人，教会论的神学场域》（*Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológica*），Santander，Sal Terrae，1981。

⑦ 参 I·埃雅库里亚、J·索夫里诺编：《解放的圣事——解放神学基本概念》（*Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*），Madrid，Trotta，1990。

⑧ 参 L·C·苏辛（L. C. Susin）编：《敞开的大海——拉丁美洲解放神学三十年》（*O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*），Porto Alegre-São Paulo，Soter-Loyola，2000；J·J·塔马约、J·博什（J. J. Tamayo-J. Bosch）编：《拉丁美洲神学鸟瞰》（*Panorama de la Teología Latinoamericana*），Estella（Navarra），Verbo Divino，2001。

式的一部分。用索夫里诺的话来说,神学因而自我理解为爱的悟性(intellectus amoris)、(面对受苦者的)悲悯的悟性(intellectus misericordiae)^①。由于对两者(贫穷,基督徒实践)与无故性(gratuidad)之间的神学关联的强调(古铁雷斯,安东尼奥·冈萨雷斯^②(Antonio González)),这两个基本要素积极地得到了深化。

解放神学另外一些独到的贡献还有:草民圣经解释学(卡洛斯·梅斯特尔斯等人);在天主圣言的光照下,对信仰中的重要内容(天主圣三、基督、教会、启示、创世、基督教人类学、救恩、恩典、罪、圣事、末世论、师法基督、神学德性等)的实际临在的神学分辩;以及,由此以创造性的忠实对天主圣言的重新阅读。

最后还要提一提,解放神学里是否发生了范式转移,从一个更重政治的范式转向一个更重文化的范式^③。回答是:转移是同一个范式内部重音的转移(古铁雷斯)。由于在美洲大陆以及在世界范围内发生的社会-政治变化,同第三世界(亚洲和非洲)其他神学的对话,以及一开始就主要关注草民文化、草民宗教的阿根廷派别的影响,解放神学在不忽视社会-分析中介的同时,如今更集中于关注历史-文化中介。因而,象征理性、乌托邦理性,草民智慧,印第安美洲智慧,草民宗教性的转变(不论在基督徒底层聚会,还是在天主教神恩复兴运动(Renovación Carismática Católica),或是在福音派新灵恩主义(neo-pentecostalismo evangélico)中),晚期现代性、后现代性中的意义危机,对替代资本主义、社会主义的新的集体想象(佩德罗·特里戈^④(Pedro Trigo))等等获得了更广的空间。这种强调越来越得到巩固,因为人们越来越关注穷人之外的各种他性:女性、印第安人、黑人、自然、文化间性,因而在不少情况下解放神学与刚刚起步的各种印第安神学(埃莱亚萨·洛佩斯(Eleazar López)等)、阿弗罗美洲神学(安东尼奥·A·达席尔瓦(Antonio A. da Silva)等),与女性主义神学(玛丽亚·皮拉尔·阿姬诺(María Pilar Aquino),伊芳内·赫瓦拉(Yvone Gebara),埃尔莎·塔梅丝(Elsa Tamez)等),

与生态神学(L·博夫等)汇合到了一起。

面对教会一定程度的“退缩”、尤其是欧洲社会主义政权的垮台,以及人道主义社会主义乌托邦、甚至不少现代性范式的危机,人们的第一反应是迷惑不解,但在第二时刻,日常生活及其“从下面”(特里戈)改造社会和文化的力量重新得到肯定:与正义相连的自由(约瑟夫·孔布林);草民灵修——在一种浓重的重归宗教的标记下;“穷人在历史上的力量”——在伦理-历史及宗教方面;不同于国家、市场的公民社会(巴勃罗·理查德(Pablo Richard))在伦理、文化上的重要性甚至在改造政治上的重要性;民主——尤其如果是参与式民主的话;一种“有市场的经济”——作为工具而非绝对化的市场(阿斯曼)等等。

1996年,当拉丁美洲主教委员会召集其权威、信理部权威(包括当时的部长,枢机约瑟夫·拉青格(Joseph Ratzinger)),以及一些拉丁美洲神学家,商讨在第三个千年拉丁美洲神学的前途时,其中一个入选中心议题的主要神学焦点

① 参J·索夫里诺:《作为“爱的悟性”的解放神学》(“La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”), *Revista latinoamericana de teología* 5 (1988), pp. 243-266.

② 参G·古铁雷斯:《第三个千年处境中的一种解放神学》(“Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio”),载:L·门德斯·德阿尔梅达(L. Mendes de Almeida)等:《拉丁美洲神学反思的未来》(*El futuro de la reflexión teológica en América Latina*), Bogotá, Celam, 1996, 97-165; A·冈萨雷斯(A. González):《来自福音实践的神学——关于一种基本神学的论文》(*Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*), Santander, Sal Terrae, 1999.

③ 参G·德施里弗(G. De Schrijver)编:《解放神学在转变的背景中——社会-经济范式与文化范式的碰撞》(*Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of socio-economic and cultural Paradigms*), Leuven University Press, 1998; 同见本人研究:《拉丁美洲神学方法问题的现状》(“Situación de la problemática del método teológico en América Latina”) (特别强调了两道训示之后的解放神学),载:L·莫雷拉·内维斯(L. Moreira Neves)等:《拉丁美洲神学方法》(*El método teológico en América Latina*), Bogotá, CELAM, 1994.

④ 见P·特里戈(P. Trigo):《解放神学的未来》(“El futuro de la teología de la liberación”),载:J·孔布林(J. Comblin)、J·I·冈萨雷斯·法乌斯(J. I. González Faus)、J·索夫里诺:《拉丁美洲的社会变化与基督徒思想》(*Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*), Madrid, Trotta, 1993, 297-317; 同见其著作:《平民区文化》(*La cultura del barrio*), Caracas, Univ. Cat. A. Bello-Gumilla, 2004.

是：解放神学——由古铁雷斯本人阐明并举荐^①。

因此，可以并且应当再说一遍若望保禄二世——在发布了两道训示（《福传的自由》和《良心的自由》）之后——在用于巴西主教团在罗马的访问结束时的致词中的话：“就其着力寻找与教会经验相配的、浸透着理解的正义的回应……尽其可能地富有成效的、建设性的回应，以及同时与福音的教导、与圣传和教会的永恒训导保持协调与一贯而言”，“解放神学 不仅是适时的，而且是有用的、必要的。”^②

（二）解放哲学

1. 一般特征

解放实践是“第一序行为”，不仅是一种信仰反思（解放神学），也是一种根本的人性反思——比如哲学反思——的出发点和解释学场域。哲学反思也把关于人、社会、文化的各个学科的贡献当作内在的分析中介（解放哲学）。因而，对解放哲学和那些基督徒哲学家们同样也有如何面对社会、历史的“马克思主义分析”的问题。

解放哲学讨论的是一种具体的、历史的、文化融入的、扎根于拉丁美洲解放实践的哲学反思的新方式，以及这种解放实践对于哲学反思本身的理论贡献。但是从拉丁美洲出发提出问题并不就此失去其对普遍效力的诉求，其讨论的是一种处身的普遍性（universalidad situada）。在其对解放的理解——把解放理解为整全人的解放，既是历史-社会的解放，也是存在的、宗教的解放——中，哲学超越任何类型的还原论。在有些情况下，解放哲学明显地与解放神学相关联（在埃雅库里亚、杜塞尔、劳尔·福尔内特·贝当古（Raúl Fornet Bentacourt）、斯坎诺内等基督徒思想家那里），为解放神学提供内在的哲学环节，并作为中介环节把神学与人文、社会科学联系起来。当然即使如此也并不因此而不尊重哲学思考的理性自律。

从其最初的设想开始，这种哲学思考就试图既超越简单的主体-客体关系，也超越纯粹的“压迫-解放”辩证法。它从他者、穷人的伦理-历史的外部性、他性和超越性出发达成这一点。其思考受到艾玛纽埃尔·勒维纳斯^③（Emmanuel Lévinas）的启发，但在拉丁美洲的视

角中重新阅读，不仅以个人的、伦理的形式，而且以社会的、历史的、结构的、冲突的、政治的形式思考穷人。

解放哲学依一种与上面提到的神学循环类似的解释学循环进行构思，其第一周期包括一种——通过关于人、社会、文化的各个学科的中介——对社会现实的哲学阅读和分辨。其第二周期，在以穷人为优先的选择所打开的新视域中，对哲学中所有重大主题的重新阅读。其中同样也有各种分析中介（由各个人文、社会科学提供的贡献）和实践中介，因而，伦理理性通过各种沟通理性、战略理性的中介，最终厘定历史地有效的“人道战略”。杜塞尔和斯坎诺内提倡一种越辩证法（método analéctico）——将托马斯主义的类比用于历史辩证法。越辩证法向总体系统——甚至是黑格尔意义上的辩证系统——的外部性敞开，并同样也向穷人的伦理超越和历史的新颖性敞开^④。

① 见在注释中已引用过的著作：L·门德斯·德阿尔梅达：《拉丁美洲神学反思的未来》，尤其是古铁雷斯的文章，以及卡洛斯·加利（Carlos Galli）的文章：《拉丁美洲文化神学》（“Teología latinoamericana de la cultura”），同上，243-362，启发自卢西奥·赫拉。

② 重点为本人所加；参若望保禄二世（Juan Pablo II）：《给巴西主教会议的口信》（“Mensaje a la Conferencia Episcopal del Brasil”），（1986年4月9日），《罗马观察家》（西班牙语版周刊），第904期，párrafo 5。

③ 开始时主要讨论：E·勒维纳斯（E. Lévinas）：《总体与无限——关于外部性的论文》（*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*），La Haye, Martinus Nijhoff, 1961。

④ 参E·杜塞尔（E. Dussel）：《为了一种拉丁美洲解放伦理》（*Para una ética de la liberación latinoamericana*），第一、二卷，Buenos Aires, Siglo XXI, 1973；第三、四、五卷，México, Edicol, 1977/79/80；同上：《一种解放哲学的方法——对黑格尔辩证法的越辩证超越》（*Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*），Salamanca, Sígueme, 1974；J·C·斯坎诺内：《解放神学与草根实践》，第二部分（哲学贡献），pp. 127-252；同上：《拉丁美洲哲学新的出发点》（*Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*），Buenos Aires, Guadalupe, 1990；同上：《宗教与新思想——走向一种从拉丁美洲出发、为了拉丁美洲的宗教哲学》（*Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*），Barcelona-México, Anthropos-UAM (Iztapalapa), 2005。亦见：G·马基内斯（G. Marquín）：《美洲人：关于越辩证法解释的论文》（“El hombre americano: ensayo de interpretación analéctica”），载：同上编：《意识形态与征服实践》（*Ideología y práctica de la conquista*），Bogotá, Nueva América, 1978, 53-89。

2. 分野

同样,依其哲学的、意识形态-政治的着眼点的不同,在第二阶段的解放哲学里也有不同派别的分野。依其与“草民主义”的关系,奥拉西奥·塞鲁蒂·古尔德伯格(Horacio Cerutti-Guldberg)区分了四个路线:抽象的草民主义,具体的草民主义;对草民主义历史主义的批判,对草民主义问题化的批判。后来他用一种更哲学化的术语指同一些倾向:本体论主义哲学(其主要提倡者为库什),越辩证的哲学(杜塞尔和斯坎诺内属于这个倾向),历史主义的哲学(比如罗伊格),以及哲学的问题化(他把自己包括在这个倾向里)^①。

依我之见,在区分中起主要作用的是对贫穷的“人民”的理解,从草民文化、草民智慧^②理解,从系统的外部性理解(杜塞尔),或者从阶级压迫——或多或少通过马克思主义概念的中介——理解(塞鲁蒂)。

与已提到的各个不同的神学派别相联系,有些人把从解放实践出发、关于解放实践的哲学反思优先使用的分析中介作为区分解放哲学内不同派别的准则^③。古巴人劳尔·福尔内特-贝当古(现居德国)就是这样区分了两个主要着眼点:伦理-文化的(库什、卡洛斯·库连(Carlos Cullen)、斯坎诺内等)着眼点,和非马克思主义但“为马克思主义所引导”的(如杜塞尔)着眼点。至于这两个派别之间的关系(我认为并不是唯一的),也许可以重复上面所说的关于解放神学的两个路线的情况:相互批判、补益可以丰富双方,使双方从各自局限(相应的,文化主义或冲突主义)中解放出来。因为有很多可以互相补益之处,比如,对观念史的研究和对拉丁美洲历史的哲学反思(塞亚、罗伊格^④等),或者,用其他哲学来丰富解放哲学,例如哈维尔·苏维里(Xavier Zubiri)(埃雅库里亚,赫尔曼·马基内斯·阿戈特^⑤(Germán Marquín Argote))的哲学或保罗·利科、卡尔·奥托-阿佩尔(Karl Otto Apel)等人(杜塞尔、斯坎诺内)的哲学。

关于解放哲学接受马克思主义分析及其宗教批判的问题,在信徒哲学家中发生了与解放神学类似的情况。对他们来说,阿鲁佩神父的信,埃雅库里亚对这个问题的贡献,杜塞尔从马克思出

发提出的对宗教拜物主义的批判也是启迪性的,但走得更远,甚至到了作出“上层建筑宗教”与“基础宗教”的区分^⑥。

3. 现状

情况大体上是这样的:几乎所有代表性的哲学家都已有成熟的思想并出版了其重要作品,本人只举其中一部来说明:杜塞尔的最近一部伦理

① 相应地,参:H·塞鲁蒂-古尔德伯格(H. Cerutti-Guldberg):《拉丁美洲解放哲学》(*Filosofía de la liberación latinoamericana*), México, FCE, 1983;以及同上:《为了拉丁美洲解放的哲学境遇与视角》(“Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”), *Concordia* 15 (1989), 65-83.

② 除了引用过的斯坎诺内的作品之外,亦见R·库什(R. Kusch):《深度美洲》(*América Profunda*), Buenos Aires, Hachette, 1962;同上:《美洲的土著思想与草民思想》(*El pensamiento indígena y popular en América*), 第二版, Buenos Aires, Hachette, 1973等;C·库连(C. Cullen):《道德危机现象学——人民智慧的经验》(*Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos*), S. Antonio de Padua, Castañeda, 1978;同上:《来自美洲的反思》(*Reflexiones desde América*), 三卷, Rosario (Argentina), Fundación Ross, 1986-7.

③ 参R·福尔内特-贝当古(R. Fornet-Betancourt):《解放哲学与解放神学》(*Philosophie und Theologie der Befreiung*), Frankfurt a. M., Materialis Verlag, 1978.

④ 塞亚的著作,《美洲哲学作为没有加号的哲学》之外,见:《美洲意识的辩证法》(*Dialéctica de la conciencia americana*), México, FCE, 1976;《拉丁美洲历史哲学》(*Filosofía de la historia americana*), México, FCE, 1978;A·A·罗伊格(A. A. Roig)的:《拉丁美洲思想的理论与批判》(*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*), México, FCE, 1981,《权力的伦理与抗议的道德》(*ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*), 西班牙语作家计划电子版(Univ. de Georgia, USA), 2000.

⑤ 参I·埃雅库里亚:《关于历史现实的哲学》(*Filosofía de la realidad histórica*), Madrid-San Salvador, Trotta-UCA, 1990;在埃雅库里亚殉难之后,萨尔瓦多中美洲大学已出版了其《哲学著作》(*Escritos Filosóficos*) (三卷:1996, 1999, 2001),《政治著作》(*Políticos*) (三卷, 2001),《神学著作》(*Teológicos*) (四卷:2000, 2002)和《大学著作》(*Universitarios*) (1999). 亦见:G·马基内斯·阿戈特(G. Marquín Argote):《来自拉丁美洲的形而上学》(*Metafísica desde América Latina*), Bogotá, USTA, 1977.

⑥ 参E·杜塞尔:《宗教》, México, Edicol, 1977.

学著作^①。在几乎整个拉丁美洲都有解放哲学的代表,在其他洲也有其代表,最后在美国的“拉丁人”中间也有其代表(爱德华多·门迭塔(Eduardo Mendieta)和马里奥·萨恩斯(Mario Sáenz))。解放哲学已进入与当前最为人知的哲学家和哲学运动的对话;在此应当提一提与话语伦理学的对话:自1989^②年起在杜塞尔、阿佩尔以及其他拉丁美洲、欧洲、北美洲的哲学家之间已经有无数次聚会。解放哲学向许多倡议敞开,比如文化间哲学(福尔内特,迪娜·皮科蒂^③(Dina Picotti)),性别哲学(卡门·博奥克丝(Carmen Bohórquez))等。

30年之后,尽管在各派之间存在各种龃龉、或许正因为这种龃龉、或许远远超越了这些龃龉,为了一次更新的对话,几乎所有1973年宣言的签署者在2003年再度聚首于里奥夸尔托(阿根廷),共同肯定了以下几点:(1)解放哲学运动的效力与当下性;(2)在基本主题和方法论问题上的共识;(3)对在全世界以及拉丁美洲恶化的穷人的境遇、对新自由主义意识形态与实践的一种更新的哲学批判。(4)从哲学出发对可行的替代性解放道路的理论探索。

这次聚首的结果是新的里奥夸尔托宣言(2003):“我们——作为哲学家——承担宣言里包含着的伦理-政治选择,我们宣布解放哲学有可以贡献于当前历史挑战的独到之处。”^④这种对解放哲学当下效力的共同确认产生了一部即将出版的多卷本著作:《拉丁美洲、加勒比、“拉丁人”的哲学思想(1300-2000)——历史、派别、主题、哲学家》(墨西哥城,石溪[美国],马拉开波[委内瑞拉]),由恩里克·杜塞尔、爱德华多·门迭塔、卡门·博奥克丝共同编辑,依编者的哲学视角广泛讨论在解放哲学的神、视域内的各种主题。

四、一般性结论

尽管压迫-解放这个表达经历了无数次的沧桑巨变,但无论对于理解自1960年前后以来的拉丁美洲历史现实,还是其政治、社会、教育、宗教、思辨思想,这个二项式都是一个关键。不仅要在生命、生活、文化的所有向度上从统治、

依附、压迫——今天还有排斥——下解放出来,而且同样也要为了在人性、团结、正义、自由里的生长而解放。

在这篇文章里,本人从拉丁美洲对普遍思想作出的——不论是哲学的,还是神学的,通过拉丁美洲解放哲学,特别是通过拉丁美洲解放神学——原创性贡献的角度着眼于拉丁美洲思想的整合问题。特别是解放神学再一次表明真宗教——特别是基督教信仰——非异化的、解放的、人道的性质。

(责任编辑 林 中)

① 参同上:《全球化与排斥时代的解放伦理》(*ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*), Madrid, Trotta, 1998. 关于其他作者,见相关参考,载:C·A·哈利夫·德贝尔特拉诺(C. A. Jalif de Bertranou)编:《时间的种子——当代哲学拉丁美洲主义》(*Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*), Mendoza (Argentina), Univ. Nac. de Cuyo, 2001.

② 在每次聚会——常常会有著作出版——中我想强调第四次:参A·西德昆(A. Sidekum)编:《话语伦理学与解放哲学——互补的模式》(*ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*), São Leopoldo (Brasil), UNISINOS, 1994.

③ 2007年,这两位思想家在国立萨米恩托将军大学(圣米格尔,大布宜诺斯艾利斯),组织了第七届文化间哲学会议,与会者来自包括亚洲和非洲在内的所有大陆。

④ 宣言载:D·米切利尼(D. Michelini)编:《爱拉斯谟——文化间对话杂志》(*Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*) 5 (2003), p. 241, 扩增的一期题为:《解放哲学——三十年后的平衡与视角》(“*Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*”),签署者都提交了论文、参与了杂志的出版。亦参扩增的那期 *Stromata* 58 (enero-junio, 2002), 其中有在2001年10月由萨尔瓦多大学(圣米格尔区)哲学与神学系组织的“跨学科学术活动日”“拉丁美洲视角中的阿根廷神学与哲学——纪念主教牧灵委员会成年35周年暨阿根廷解放哲学开始30周年”上提交的论文。

英国文化马克思主义的本质和研究主题

李凤丹*

【摘要】本文通过分析英国文化马克思主义的本质,揭示英国文化马克思主义的研究主题。本文指出,英国文化马克思主义本质上是西方马克思主义的一个流派,是一种马克思主义形式。基于对三种不同形式的大众文化,即工人阶级文化、亚文化和多元文化的分析,本文指出,英国文化马克思主义的研究主题是大众文化与政治的关系,并且这一研究主题是具有马克思主义理论基础的。

【关键词】英国文化马克思主义;法兰克福学派;大众文化;政治

中图分类号: B089.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)05-0042-08

一、英国文化马克思主义的本质

英国文化马克思主义属于文化马克思主义的范畴,因此有必要解释“文化马克思主义”这个概念。“文化马克思主义”是一个新词汇,目前将“文化”与“马克思主义”两个词汇合并到一起做出界定的学者并不多见。在西方学界,政治与文化研究领域的学者从不同角度对这个术语做出了定义和阐述。

(一) 何谓文化马克思主义

威廉姆·林德是美国右翼政治研究团体“自由国会基金会”的文化保守主义中心的主任,也是右翼团体的主要代表。他认为文化马克思主义本质上是极权主义的意识形态。文化马克思主义者利用自己掌握的权力,证实他们观点的合理性,并强迫人们接受他们的观点。^①“文化马克思主义是西方马克思主义的一个分支,与原苏联的马克思列宁主义不同。它一般以‘多元文化主义’著称,或者被非正式地称为‘政治合理性’”^②。林德进而追溯了文化马克思主义的历史。由于一战以后马克思主义理论的预测——欧洲工人阶级将进行革命而推翻资本主义并建立社

会主义——没有实现,于是葛兰西和卢卡奇提出西方文化和基督教信仰使工人阶级对事物的本质缺乏判断力,要实现共产主义,就必须破坏西方传统文化和去基督化。在这种背景下,1919年德国法兰克福学派建立,文化马克思主义由此产生,其目标就是破坏西方传统文化和去基督化。文化马克思主义的这种目标毫无疑问会引起以林德为代表的右翼团体成员的强烈反对,因为作为右翼团体成员,他们自然是维护西方传统文化的。由于带着主观情绪,右翼成员对文化马克思主义的看法并不客观和公正。

理查德·韦纳同样是美国的政治研究专家,他也认为文化马克思主义起源于卢卡奇、葛兰西和法兰克福学派,不过作为政治学教授的他并不具备右翼立场。在《文化马克思主义与政治社会学》一书中,他从政治社会学的角度提出,文化马克思主义“以人与自然,意识和其客体之间的中介关系为主题,强调意识和意向性活动在构造、生产或改变社会特定形式的过程中起着很大作用”^③。因此文化马克思主义提出了“阶级意识”的问题,要求一种意识批判理论的出现。

而在文化研究领域,道格拉斯·凯尔纳曾撰文分析过文化马克思主义。与林德和韦纳一样,

* 作者简介:李凤丹(1981-),女,湖北咸宁人,北京大学哲学博士,现为(南昌330013)华东交通大学人文社会科学学院讲师,主要研究方向为马克思主义哲学、文化哲学。

① William S. Lind, "PC Marxist Roots Unearthed", <http://www.freecongress.org/>.

② William S. Lind, "Unmasked Political Correctness", <http://www.freecongress.org/>.

③ Richard Weiner, *Cultural Marxism and Political Sociology*, Beverly Hills: Sage Publications, 1981, p. 17.

凯尔纳也认为文化马克思主义起源于卢卡奇、葛兰西和法兰克福学派。但在凯尔纳看来，文化马克思主义本质上是一种研究方法。他认为遍布全球的大量的理论学家，都运用文化马克思主义来发展文化研究模式，在具体的社会历史条件下来分析生产，解释和接受文化产品，从而对抗政治和意识形态的影响。凯尔纳的解释泛化了文化马克思主义，将其由一种政治分析形式变成了20世纪20年代以后所有哲学思潮的方法论基础。^①

维基百科是一个自由、免费、内容开放的百科全书协作计划，其最大的特点之一就是中立和不偏不倚。维基百科认为文化马克思主义本质上是马克思主义的一种形式。“文化马克思主义是马克思主义的一种形式，它添加了对社会中媒体、艺术、戏剧和其他文化体制的作用的分析，并通常还添加了除阶级之外的种族和性别的分析。作为政治分析的一种形式，文化马克思主义在1920年代形成，成为为德国著名的法兰克福学派的知识分子所运用的模式；随后不久，又被另一组英国伯明翰当代文化研究中心的知识分子所使用。文化研究和批判理论这两个领域都根源于文化马克思主义（并且保留着文化马克思主义对它们的影响）。……‘文化马克思主义’起源于左派，用来描述一种特定的文化批判——尤其是法西斯文化”^②。由于维基百科的协作性质，我们可以断定，它对文化马克思主义的界定代表了当代多数学者的意见。

综上所述，我们大致可以这样理解文化马克思主义：文化马克思主义是起源于德国法兰克福学派的旨在批判法西斯文化的政治分析模式，它后来为英国马克思主义和文化研究者所用，并演变成成为对当代批判理论和文化研究领域具有深远影响的研究方法。

（二）英国文化马克思主义与法兰克福学派之同异

英国文化马克思主义和法兰克福学派是文化马克思主义的两个代表性学派，二者又都属于西方马克思主义的范畴。而西方马克思主义的一个显著特征是将研究对象从经济和政治批判转向文化批判。尽管英国文化马克思主义与德国法兰克福学派并无直接的渊源关系，但如果把这两个思

想派别置于西方现代思想背景中来考察和比较，则可以看出二者实际上体现出两种不同的文化和政治观，同时也可以让我们更好地理解英国文化马克思主义的特征。

既然同为西方马克思主义的代表学派，也同为文化马克思主义的代表学派，二者必然具有很多相似之处。总体来说，它们都具有西方马克思主义的显著特征，即研究对象从传统的政治和经济批判转向了文化批判；也都具有文化马克思主义的显著特征：既是文化研究，又是马克思主义形式。具体来说，英国文化马克思主义与法兰克福学派有这样一些相似之处：

第一，它们都反对经济决定论；强调社会生活中的文化和意识形态维度；强调并研究文化和意识形态的相互关系；都把文化看作意识形态再生产和霸权的模式，都认为文化是反抗资本主义社会的一种形式。^③第二，它们其产生都与发达资本主义国家革命运动的失败和俄国革命的成功有关，都关注工人阶级在当代发达资本主义社会革命意识衰退的原因和马克思主义革命目标在欧洲未能实现的原因。第三，它们都认为文化必须在总体的社会关系和系统内进行研究，因此文化分析与社会、政治和经济的研究紧密地联系在一起，于是他们主张跨学科研究，主张从总体角度研究文化。第四，它们都对资本主义持批判态度，相信大众文化在将工人阶级整合进发达资本主义社会时所起的重要作用。它们都认为这种大众文化使大部分人同意占统治地位的意识形态。但是他们不同意对方对大众文化问题的看法。第五，它们都强调大众传媒在传播意识形态时所起的作用，大众传媒成为了一种具有政治、经济和文化功能的社会机构。只不过由于对大众文化的看法不同，二者对于大众传媒的认识也有所

① Douglas Kellner, “Cultural Marxism and Cultural Studies”, in <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner>.

② http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_Marxism.

（对维基百科的介绍，参见 <http://baike.baidu.com/view/1245.htm>）

③ 后来，英国文化马克思主义逐渐把视角转向大众文化的反抗潜能，而法兰克福学派的学者大多倾向于把大众文化当作意识形态控制的工具。对大众文化的不同看法，造成了二者的根本差异。

不同。

法兰克福学派与英国文化马克思主义“尽管存在方法与研究路径上的某些重要差异，但依然有许多共同点立场可以使得传统之间的对话变得富有生产性。同样，这两个传统之间的差异和分歧的接合可能是富有成果的，因为……这两个传统都在一定程度上克服了其他传统的弱点与局限。相应地它们的立场的结合可以产生新的视点，该视点有助于发展出一种更加强有力的文化研究”^①。由此可见，这两个传统是互补的而非对立的。既然能够互补和对话，那就说明英国文化马克思主义和德国法兰克福学派也必然存在很多不同之处。二者的不同之处主要体现在以下几方面：

第一，阶级背景不同。

法兰克福学派知识分子多来自精英阶层，基本没有实践经验。他们看到了法西斯时期欧洲工人运动的失败，但没有看到工人阶级的抵抗和革命潜能，因而对工人阶级采取鄙视态度，也疏远工人阶级政治。他们认为批判思维本身就是革命实践的一种形式，知识分子天生就是革命的。而英国文化马克思主义者大多具有工人阶级背景，他们的父辈也大都是工人运动的参与者，因此他们从小耳濡目染欧洲的工人运动。这些使得他们在参与政治活动的过程中，与工人阶级和激进运动保持紧密联系，如30年代和40年代的人民阵线，50年代末60年代初的新左派运动和核裁军运动，1968年的反正统文化和学生政治运动，70年代的女权主义和反种族主义。英国的“文化马克思主义者把他们知识分子的技巧运用于阐述从属阶级和团体的经历和目标，并且他们尝试着去理解社会中约束工人阶级的力量。民粹主义的有力约束一直存在于文化马克思主义理论和政治之中”^②。

第二，思想背景不同。

法兰克福学派知识分子多数是哲学家出身，受黑格尔思想影响，这受益于大陆理性主义和辩证法的思维传统；而英国文化马克思主义则是受史学、文学和文化理论影响较大，这与英国经验主义和实证主义传统有关。因此，法兰克福学派理论虽然最初是从文化批判开始，从而进行政治

和社会批判，并且中晚期的本雅明和洛文塔尔对于大众文化问题做出了与早中期代表人物如阿多诺和马尔库塞不同的分析，但总体来说，后来的法兰克福学派超越了传统的阶级分析和政治革命视野，用美学和宗教来解决资本主义社会的大众文化和革命主体问题，走向了乌托邦，远离了政治；而英国文化马克思主义则一直基本倾向于从政治角度来进行文化批判，致力于对大众文化的对抗性潜能的发掘。换句话说，英国文化马克思主义从一开始就具有高度的政治性特征。

第三，社会背景不同。

法兰克福学派产生于国家垄断资本主义阶段和产生大众生产和消费的福特制时期。法兰克福学派知识分子深受过法西斯主义的危害，认为法西斯主义实际上就是资本主义的一种特殊形式，它通过大众传媒来控制大众。因此法兰克福学派知识分子对大众文化持强烈批判态度。而英国文化马克思主义者尽管也受到法西斯主义的影响，但其发展时期与所谓的后福特制时期更为接近，这时期是全球性地抵抗消费资本主义的高潮的后现代时期，出现了多样化的和竞争性的社会和文化形态。^③同时，利维斯精英主义在英国文化传统中占统治地位，它强调高雅文化，排斥大众文化。面对这种精英主义文化观，英国文化马克思主义努力想扭转方向，把研究的焦点对准被利维斯主义批判的大众文化。这一点很大程度上决定了二者思考问题的学术和政治角度的差异。

以上三方面的差异，主要表现在法兰克福学派和英国文化马克思主义对文化的认识差异上，这也是二者的本质区别。

第四，对文化的认识不同。

在法兰克福学派看来，大众文化是“文化工业”，是统治阶级控制意识形态的工具，是以商

① 道格拉斯·凯尔纳：“批评理论与文化研究：未能达成的接合”，陶东风主编：《文化研究精粹读本》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第133页。

② Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in postwar Britain: History, the New left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham and London: Duke University Press, 1997, pp. 5-6.

③ Douglas Kellner, “Cultural Marxism and Cultural Studies”, in <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner>.

品拜物教伪意识形态，以标准化、模式化、伪个性化、守旧性与欺骗性为特征的伪文化，并以统治阶级整合大众，弱化工人阶级的革命意识为最终目的。本雅明、洛文塔尔等学者对大众文化则持有复杂的矛盾态度，有时为传统艺术在当代的失却感到惋惜，有时也对大众文化的革命功能持肯定态度。而英国文化马克思主义的文化研究者和历史学家们则认为大众文化是具有同化和反抗双重特征的矛盾体，他们把文化看成统治阶级和从属阶级之间争夺的领域。这是为什么葛兰西的“文化霸权”概念受到英国文化马克思主义者们青睐的原因。也正是在这一点上，英国文化马克思主义体现了与法兰克福学派的文化观的根本不同，为我们全面认识文化提供了新的维度。

总体来说，法兰克福学派具有精英主义倾向，法兰克福学派的知识分子大多将文化分成精英和大众两类，并对大众文化进行了批判，认为只有精英文化才是正统。批评、颠覆和解放特征仅局限在高雅文化产品中，所有的大众文化都具有高度意识形态化和同一性的特征，具有欺骗大众的功能。而英国文化马克思主义者则将文化看成一个整体范畴，认为人们应该立足整个文化领域的批评和意识形态。批评和颠覆等特征不仅存在于高雅文化产品中，也存在于大众文化产品中。人们还应该区分媒体产品的编码和解码功能，认识到大众接受媒体产品的独特意义，因为从某种意义上说，正是他们的使用决定了这些文化产品的命运。

（三）何谓英国文化马克思主义

从前面的论述中可以看出，英国文化马克思主义本质上是西方马克思主义的一个流派。英国文化马克思主义属于文化马克思主义的范畴，但与同属文化马克思主义范畴的法兰克福学派不同。就其本质来说，英国文化马克思主义是一种马克思主义形式，它重视对社会中媒体、艺术、戏剧和其他文化体制的作用的分析，并通常还重视对种族和性别分析。作为一个流派，它继承和批判了西方马克思主义尤其是法兰克福学派的文化批判和社会批判方法，但纠正了法兰克福学派对大众文化的偏见，肯定了大众文化的反抗潜能，突出了大众文化主体的能动性。英国文化马

克思主义的目标是寻求适合当代社会的民主的和社会主义的政治。在对西方马克思主义理论资源进行有机整合的基础上，英国文化马克思主义从马克思主义的视角出发，分析当代发达资本主义社会尤其是消费社会的文化表征，讨论文化霸权，试图说明统治阶级是如何利用文化霸权来控制大众的。同时，他们试图在媒体等文化体制以及种族和性别等文化形式中，发掘大众对统治阶级霸权的反抗潜能，从而试图论证大众如何在社会中反抗统治霸权。

二、英国文化马克思主义的研究主题

根据对英国文化马克思主义本质的分析，可以看出，大众文化与政治的关系是英国文化马克思主义的研究主题，而大众文化是其研究对象。不过英国文化马克思主义者并不是孤立地研究大众文化，他们对大众文化的研究是基于对政治的研究和体悟，并且蕴含着他们的政治诉求。由于大众文化与政治之间的相互关系，大众文化必须置于政治背景之下进行研究，而政治也必须借助大众文化来发挥作用。在英国文化马克思主义的发展过程中，由于社会主体的转变，理论背景的变化及英国政治、社会形势的变化，研究者也由最初对工人阶级文化的研究转到对亚文化的研究，继而转到对以性别与种族为代表的多元文化的研究。但大众文化形式的变化并没有改变英国文化马克思主义的研究主题。

（一）工人阶级文化与政治

英国文化马克思主义者研究工人阶级文化，是具有一定背景的。二战后，英国政府实行了一系列振兴经济的政策，使得英国从经济、政治、文化到人民思想等各方面都发生了重大变化。经济上，英国进入复苏阶段，走出了欧洲二三十年代经济危机的阴影。英国工人阶级的生活状况相对得到了改善，有了较好的福利。文化上，50年代后期，英国的商业电视和广告业兴起，工人阶级的生活方式和休闲方式发生了很大改变；同时，由于美国大众文化的渗透，享乐主义、消费主义等文化意识在英国蔓延开来。在人民思想方面，二战的胜利使很多工人阶级人士认识到，政

府不仅组织战争，还组织整个社会生活。政治不再远离民众生活，而是与人民日常生活息息相关，国家政府的作用是不可缺少的。随着“福利国家”的来临，工人的这一感受更加深刻。由于这些方面的变化，一些人开始质疑传统社会主义的主体——工人阶级的批判意识已经消失，而英国的保守主义者则强烈谴责大众文化。由于二战后英国实行了全民义务教育政策，这给予了普通民众充分受教育的机会，来自工人阶级的知识分子原本就对工人阶级文化有深厚感情，他们运用自身所学从工人阶级文化的角度建构文化理论，这些理论对英国普通文化的研究产生了关键性影响。

50年代末，出于对社会主义主体即工人阶级的辩护，研究者一方面反对经济决定论，另一方面反对利维斯精英主义，并把文化看成与经济、政治一样，是社会的构成要素，这是人道主义和文化主义思想的根本出发点。工人阶级文化因而成为英国文化马克思主义初期的研究对象。总体上说，他们都将工人阶级文化看成是对统治性文化的抵抗，研究工人阶级文化的目的是指向社会主义政治。因此他们对工人阶级文化的研究，体现了英国文化马克思主义的研究主题：大众文化与政治的关系。英国文化马克思主义的代表人物斯图亚特·霍尔将理查德·霍加特的《有文化的用途》、雷蒙德·威廉斯的《文化与社会》和《漫长的革命》、爱德华·汤普森的《英国工人阶级的形成》视为英国文化研究的奠基之作。这些研究者以工人阶级文化为研究的出发点，阐述他们的文化和政治观。他们都批判了经济决定论和阶级决定论，强调文化在社会发展过程中的关键作用。要注意的是，在他们看来，工人阶级文化与大众文化不是同一个概念。但一方面，大众文化可以理解为与统治阶级文化相对立的文化，普通人的文化；另一方面，这两种文化具有某些相似性，比如能动性、娱乐性、丰富性、政治性。并且，他们研究工人阶级文化，一方面是为了使工人阶级认识到自身的状况，从而发挥潜能抵抗霸权；另一方面，也体现了他们自身的政治参与。因此，他们的研究实际上体现了大众文化与政治的关系。

（二）亚文化与政治

亚文化是意义非常丰富的概念。广义的亚文化代表着边缘群体和弱势群体的特殊抵抗方式，表征了一种反霸权的意识形态。这样看来，工人阶级文化和青年文化都可以归入亚文化的范畴，但本文按照文本来界定亚文化，并且狭义地使用亚文化概念。工人阶级文化这个概念通常是早期文化马克思主义者使用的词汇，青年文化通常指霍尔和霍内尔在《通俗艺术》中使用的词汇，而亚文化则是伯明翰中心在70年代的研究文本中经常出现的词汇。虽然亚文化与青年文化这两个概念很相似，但亚文化相比于青年文化，是一个“更具有结构性的概念”，更能体现统治阶级与从属阶级之间的关系。由于文化和政治领域本身已经发生了变化，对抗和抵抗的方式呈现了新形式，亚文化得以突显出来。

而70年代的工人阶级文化概念就更为复杂。汤普森对青年亚文化持反对和质疑态度。而伯明翰中心也出版了一些研究工人阶级文化的著作，如《通过仪式进行反抗》（1976）、《工人阶级文化》（1979）、《学会劳动》（1979）、《监控危机》（1979）等。这些著作与早期工人阶级文化研究著作一样，也反映了对工人阶级文化的关注。但实际上，亚文化与工人阶级文化有明显区别。早期研究者假定工人阶级文化具有某种共同本质，因而致力于发现这一本质，也就是说，这时候的工人阶级是具有同质性的。而到70年代，由于工人阶级内部的种族、性别、年龄、地域及劳动分工等复杂因素的变化，研究者开始“强调工人阶级文化的异质性与复杂性”。也就是说，同质性的工人阶级文化已经基本被亚文化取代，而每一种亚文化都具有“独特的生活方式”。因此，我们对于广义的亚文化做出这样的三层划分，有助于分析下面的问题。通过伯明翰中心的研究文本可以看出，亚文化研究主要集中于青年亚文化，而青年亚文化成为了70年代新的社会主体。

伴随着这一新社会主体的出现，英国文化研究者们提出了自己的看法。首先，他们认为青年亚文化的表面风格背后，隐藏的是阶级结构，青

年并没有超越阶级而形成新的社会主体。^① 亚文化的出现,实质上源于工人阶级母体文化内部的矛盾,包括传统的工人阶级生活方式和新的消费主义观念之间的矛盾,工人阶级生活逐步中产阶级化的理想和大多数工人的生活实质上仍然未获得改善的现实之间的矛盾。^② 在这些矛盾的发展过程中,传统的工人阶级文化遭遇危机,青少年从自己的阶级位置和与父辈的矛盾中感受到这种变化,而亚文化就是对这种变化的反应。其次,他们认为青年亚文化不仅不是反映道德败坏和社会风气的堕落,反而是一种特殊的抵抗方式。^③ 总的来说,文化主义、结构主义、后结构主义和葛兰西的霸权理论对研究者的影响最大。不过,各研究者虽然借鉴的资源和研究角度不同,但体现了他们将结构主义与人道主义结合起来的愿望。他们都指出了亚文化的激进潜能,而其最终的指向仍然是社会主义政治,希望通过亚文化的研究,使大众认识到自身的利益和潜能,从而抵抗统治性霸权。

(三) 多元文化与政治

70年代后期,由于女权主义在历史学领域和文化研究领域的出现,以及战后移民造成的民族和种族问题的不断突出,女性和黑人成为新的社会主体。新的社会主体的出现,导致研究者从以往的工人阶级文化研究、亚文化研究转向以性别与种族为代表的多元文化研究。虽然研究者坚持认为文化生活以政治和社会斗争为基础,但总体上说,他们开始质疑阶级立场与文化表现之间的联系;开始研究语言对主体性和文化特征的影响。在文化研究领域,女权主义、民族和种族特征理论,还有后结构主义和后现代主义理论的影响逐步增强。在历史学领域,研究者开始注重语言在社会行为中的建构作用,于是开始了对话语、性别、民族、种族特征和福柯哲学历史学的研究。其中,哈泽尔·卡比的种族研究显示了80年代多元文化与政治之间的关系,代表着文化研究进入一个新阶段。

在《帝国反击:70年代英国的种族和种族歧视》(1982)一书中,卡比对白人女权主义进行了批判。卡比认为,白人女权主义的研究有边缘化和压制黑人女性的历史经验的倾向,虽然白

人中产阶级女性认为家庭是基本的受压迫场所,但由于种族歧视对家庭的影响,黑人女性的地位更加复杂。^④ 进而,卡比认为,只有拒绝普遍的性别分析范畴,黑人女性才能够恢复她们自己的以女权主义立场阐明的,强调妇女作用的“历史”。由此可见,虽然卡比直接关注黑人女性团体,但她更主张,社会和文化经验表现了阶级、种族和性别的复杂矛盾。卡比对两方面感兴趣,一方面是恢复历史性地被边缘化的团体的经验,另一方面是认为文化根源于具体的和历史性特殊的“统治与隶属的对抗关系”。^⑤ 她阐述了复杂的、非本质的社会和文化身份概念,而这一身份在多元文化的条件下被考察。

总体来说,种族研究代表文化研究进入了一个新的阶段,但它仍然根源于阶级模式,实质上发展了民主和社会主义事业,这其实是文化马克思主义的初衷。保罗·吉尔罗伊指出,种族问题根本没有置身于政治意义和文化结构之外。^⑥ 吉尔罗伊“发明了一种跨民族主义视角,也即所谓的黑色大西洋世界,用来更好地探讨黑人在政治和文化方面所持的异议”^⑦。这种跨民族主义视

① Phil Cohen, “Subcultural conflict and working-class Community”, in Stuart Hall ed., *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*, 1972 - 79, London: Unwin Hyman, 1980, pp. 82 - 83.

② 参见罗钢,刘象愚主编:《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,2000年,前言第23页。

③ John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson and Brian Roberts, “Subcultures, Cultures and Class: A theoretical overview”, in Stuart Hall and Tony Jefferson eds., *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Postwar Britain*, London: Hutchinson, 1976, p. 41.

④ Hazel Carby, “White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, in CCCS, *The Empire Strikes Back*, London: Hutchinson Group Ltd., 1982, p. 214.

⑤ Hazel Carby, “Multi-Culture”, in Manuel Alvarado Et al, *The Screen Education Reader: Cinema, Television, Culture*, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1993, p. 266, quoted in Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in postwar Britain: History, the New left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham and London: Duke University Press, 1997, p. 181.

⑥ Paul Gilroy, “Against Ethnic Absolutism”, in Lawrence Grossberg, C. Nelson and P. Treichler eds., *Cultural Studies*, London: Routledge, 1992, pp. 188 - 199.

⑦ 安吉拉·默克罗比:《后现代主义与大众文化》,田晓菲译,北京:中央编译出版社,2001年,第67页。

角意味着要跨越国界,跨越国界的学术研究可以推进英国文化研究,而全球环境如殖民主义和帝国主义也可以为阶级政治形式的出现提供新的空间。因此,在吉尔罗伊这里,理论仍然与政治联系在一起,理论研究帮助边缘群体认识现实社会,这也是一种政治参与。由此可见,尽管英国文化研究朝着多元化发展,但仍对于各种统治和压迫形式进行文化上的批判,因此虽然这时的文化研究趋于多元化,但仍然是以政治批判为主要目标。^①

综上所述,一方面研究者论证大众文化与政治的关系,另一方面大众文化研究与政治的关联性通过研究者的理论和实践得以体现。理论研究和研究者思想的转变都或多或少与现实政治有关。并且研究者表面上研究不同形式的大众文化,实质上是表达他们追求自由与解放的价值诉求。也就是说,一方面研究者希望揭示统治阶级是如何实施霸权的,另一方面他们希望能够帮助大众认识到自身的革命潜能,从而抵抗霸权,最终获得自由和解放。在这个意义上,大众文化与政治的关系这一研究主题在英国文化马克思主义研究中得以体现。

三、英国文化马克思主义的 马克思主义理论基础

既然英国文化马克思主义是一种马克思主义形式,那么它必然一定程度上以马克思主义为理论基础。实际上,英国文化马克思主义与马克思主义之间存在着复杂关系。诚如英国文化马克思主义的主要代表人物之一霍尔所言,“在马克思主义周围进行研究,研究马克思主义,反对马克思主义,用马克思主义进行研究,试图进行发展马克思主义的研究”^②。这句话可以用来指示英国文化马克思主义与马克思主义的总体关系。不过,尽管英国文化马克思主义与马克思主义的关系如此复杂,但总体来说,英国文化马克思主义是以马克思主义为基础的。而英国文化马克思主义的研究主题即大众文化与政治的关系也可以说是建立在马克思主义理论基础之上的,这就涉及到马克思关于文化与政治关系的看法。

马克思的政治观是以其唯物史观为基础的。早在《德意志意识形态》中,马克思就指出:“随着城市的出现,必然要有行政机关、警察、赋税等等,一句话,必然要有公共的政治机构,从而也就必然要有一般政治。”^③这说明政治是一个历史性范畴。在《资本论》及其手稿中,马克思认识到,在资本主义社会,劳动分工带来了生产率的提高,为社会主义的实现创造了客观可能性,但它同时也是实现社会主义的根本障碍,它暗含着资本主义对人的统治。这说明,马克思对政治的讨论是基于对经济的分析。

相应地,基于对经济关系的探讨,马克思对于文化和政治的关系进行了分析。马克思认为,随着资本主义的发展,阶级结构逐渐简化为两个主要阶级——无产阶级和资产阶级,这两个阶级之间存在不平等的权力分配,而这种不平等是由经济关系造成的。资产阶级对无产阶级的不断剥削造成两个阶级之间的矛盾无法调和,从而产生激烈对抗,最终无产阶级通过革命推翻资产阶级。而资产阶级之所以能长时间维持统治地位,一是因为资产阶级握有经济权力,进而实施政治权力;二是由这种政治权力所造成的资产阶级的文化控制。作为伪意识形态,文化是资产阶级为了自身利益而设计的,是资产阶级压迫无产阶级的工具。“所有国家机构都在为资产阶级利益服务的文化价值中运行。资产阶级拥有权力,通过权力获得知识,通过权力和知识创造统治性文化。马克思主义思想的着眼点在于权力、知识和文化之间的联系,并构想出一种系统性的关系,在这种关系中,文化的信仰和实践是权力关系的一种文化符号”^④。

① Douglas Kellner, “Cultural Studies and Cultural Theory: A Critical Intervention”, in <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner>.

② Stuart Hall, “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler eds., *Cultural Studies*, New York and London: Routledge, 1992, p. 279.

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第104页。

④ Elaine Baldwin Et al, *Introducing Cultural Studies*, Peking University Press, 2005, pp. 96-99.

马克思对政治的看法最集中的体现在他的阶级斗争观念上。当然，这不仅是马克思一个人的看法，也是其他众多学者的共识。但这并不能说明马克思不重视对政治与文化之间关系的探讨。在《哥达纲领批判》中，马克思指出：“权利决不能超出社会的经济结构，以及由经济结构制约的社会的文化发展。”^①这实际上指出了经济、政治和文化三者之间的关系。而马克思在青年时期就说过：“政治……只是一种手段，而这种手段的目的是市民社会生活。”^②也就是说，政治的最终目的还是为了人，政治解放的最终目的还是人类解放。“任何解放都是使人的世界和人的关系回归于人自身”^③。人类的自由和解放是在马克思思想中始终隐含着的价值诉求，而为了实现人类解放，首先要实现政治解放。因此在马克思所处的资本主义时代，他强调政治的阶级性是有历史缘由的。

值得注意的是，在《资本论》的最后章节，马克思虽然以“阶级”为主题，但他对阶级的看法已经发生了微妙的变化。“在英国，现代社会的经济结构无疑已经达到最高度的、最典型的发展。但甚至在这里，这种阶级结构也还没有以纯粹的形式表现出来。在这里，一些中间的和过渡的阶层也到处使界限规定模糊起来”^④。可见马克思已经注意到社会发展给政治带来的新变化，只是马克思还没有明确阐述这些变化。这些变化具体来说是指：由于当代社会斗争的复杂性和多样性，政治变得越来越接近日常生活，成为与大众息息相关的东西。大众政治正是自英国文化马克思主义形成之初就存在的理念，这就涉及到大众文化与政治的关系。就此而言，大众文化与政治的关系是具有马克思主义理论基础的。另外，马克思已经意识到大众政治的存在，从马克思主义的角度来说，大众文化是建立在经济基础之上的上层建筑。既然如此，那么大众文化就具有意识形态性，也就具有政治性，而政治也必须借助大众文化来发挥作用。从这一角度来说，马克思思想中实际上隐含了对大众文化与政治的关系的肯定。换句话说，大众文化与政治的关系作为研究主题是具有马克思主义理论基础的。

不过，虽然英国文化研究最初与马克思主义

政治经济学保持着紧密联系，但随着文化研究的发展，文化研究逐渐泛化，与马克思主义政治经济学的关系也并不稳定。当代语境下，具有反学科化和多元化特点的文化研究对于决定关系持回避态度，这就导致了文本主义倾向，使得文化研究的“对象或事件作为‘文本’，与它们产生的场所或各种条件没有任何必然的关联”^⑤，从而导致文化研究将文化形式、文化产品和文化事件都看成是孤立的，而忽视了它们与生产方式的重要联系。换句话说，文化研究者相对忽视经济的作用。而文化分析必须不仅仅从阶级和政治角度出发，而且应该从经济角度出发。在全球化条件下，它还必须从全球经济视角出发。换句话说，经济、政治和文化是密不可分的。因此现在有学者提出将文化研究与马克思主义结合起来，为文化研究提供政治经济学基础，这或许是英国文化马克思主义走出理论困境的一种方式。英国文化马克思主义尤其是英国文化研究在20世纪80年代产生了世界性影响。它为文化研究和马克思主义研究提供了新的维度，并对当代一些社会现实问题做出了理论反思，因此研究英国文化马克思主义具有重要的理论与现实意义。

(责任编辑 也 思)

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第305页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第185页；第189页。

④ 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第1001页。

⑤ 保罗·史密斯：“文化研究的回顾与前瞻”，陶东风主编：《文化研究精粹读本》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第9页。

被遮蔽的“流动”之魂 ——辩证发展模式自身的辩证法透视

程本学*

【摘要】对辩证发展过程的理解总是与“三段式”联系在一起。然而“三段式”作为黑格尔对古希腊辩证法的发掘和改造,并没有达到表现论的成熟境界,其本身还需要进一步发掘。如果剥去“三段式”的日常语言外衣使其形式化,那么,“正反合”的过程就表现为一个以环节为其结构成分的周期链。以辩证否定的眼光来解读这个周期链,可以发现其中蕴涵了无数种变易的可能性,“三段式”只是其中的典型表达式而不是唯一的表达式。于是,辩证发展的模式就由“一个关系式”的阶段进入到“关系式的变易体系”阶段,从而具有了强大的解释功能。

【关键词】辩证法;三段式;环节;链条

中图分类号:B023 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)05-0050-06

一般认为,黑格尔的辩证法具有“三段式”的形式特征。这一特征不仅鲜明地体现在其著作的行文表达之中,即体现在概念“自己构成自己”的运动之中,而且还构成了黑格尔辩证法理论体系的具体内容之一,这就是否定之否定规律。否定之否定规律在马克思恩格斯改造过的唯物辩证法那里仍然保留着,只不过改变了其“本体论承诺”——它不再单纯地被理解为“思想运动的逻辑”,而是被看作“关于自然、社会和思维发展的一般规律”。这一看法尽管受到了不少质疑,但其主导地位却没有因此而动摇。这似乎意味着,源自古希腊的“三段式”,无论是作为“思想运动的逻辑”,还是作为世界发展的普遍规律,都具有某种深刻的合理性,不可简单地加以否定。但是另一方面,这一模式显然又过于本质、过于朴素了,远没有达到其表现论的成熟境界。因此,必须展开对它的进一步发掘。

一、“神圣公式”难现普照之光

如果说黑格尔哲学因其神秘主义性质而变得晦涩难懂,那么,其结构体系中所蕴涵的“三段式”图式却使人印象深刻。马克思在《哲学的贫困》一书中曾这样说过:“对于不懂黑格尔语言的读者,我们将告诉他们一个神圣的公式:肯

定、否定、否定之否定。”“用希腊语来说,这就是:正题、反题、合题。”^①黑格尔深入发掘并积极高扬的这个古老的公式,在经过马克思恩格斯的“倒转”之后被改造成唯物辩证法的否定之否定规律。

容易看出,马克思恩格斯的“倒转”仅涉及内容而不涉及形式,因为否定之否定规律的形式表达无论是在黑格尔那里还是在马克思恩格斯那里都是“三段式”结构。这里的问题是,作为一种发展的逻辑,“三段式”的形式表达是否达到了完善的境地?是否就没有了进一步发掘的余地?如果换成认识论的角度,这个问题还可以这样来表述:不论是作为“思想运动的逻辑”,还是作为客观世界发展的一般规律,“三段式”是否道尽了其中的全部内涵?所有运动发展的过程都可以归结为标准的“三段式”吗?

这显然是十分困难的。这个困难无疑来自于世界的复杂性。充满了复杂性的大千世界,无论是自然界、人类社会还是人的思维,其运动发展的过程,都是无限多样的。如果要在这一无限多样的世界中为“三段式”寻找适例,我们会发现,并非所有的运动过程都是“三段式”的,相反,真正符合“三段式”的只是极少数的,大多数的事物和现象,或者根本就超越了“三段式”,或者只是“三段式”结构极其模糊的近似。昆

* 作者简介:程本学(1963-),男,湖南常德人,(广州510275)中山大学教育学院讲师,主要研究方向:辩证思维方法论。

①《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第138页。

虫的生命史链就是一个例子。昆虫的一生蜕皮、休眠多次，如果把每一次蜕皮或休眠看作是昆虫生命运动的一次自我否定，那么，昆虫一生的生命史链就绝不是一个“三段式”的周期结构，而是一个“多段式”的循环结构。这种“多段式”的循环结构还有一种极端的表现，那就是卵生动物和种子植物的生命史之多代连续系列，这个系列用公式表示就是：“卵—动物体—卵—动物体—卵……”或“种子—植株—种子—植株—种子……”。在这里，“三段式”显然只是这个无限发展链条中的一个片段。

超越“三段式”的复杂性当然不止这一种表现，也不仅仅限于自然领域，人类社会历史领域同样存在着各种非“三段式”的运动过程。中国历史发展史链就是一个很好的例子。如果把国家从兴盛到没落或从统一到分裂看作是从肯定到否定的过程，那么中国历史史链也不是一个简单的“三段式”结构。中国历史几千年，其间经历的“合久必分，分久必合”的否定之否定何止一次。仅隋唐以前就发生过五次这样的转折。其中，夏、商、周是统一的王朝，接下来的春秋战国则转入分裂时期，到了秦汉两代又恢复了统一的局面，但接下来的三国复又陷入战争状态，战争持续到西晋获得了短暂的统一，之后的六朝再次陷入到分裂的漫漫长夜之中，直到隋唐时代才逐渐结束这种状态获得长期的统一……。可见，中国历史的史链也是一个“多段式”的循环结构。

特别需要指出的是，中国历史史链的这种循环结构还不是最后的结构，它还可以继续分析。例如，夏、商、周三个王朝，因为其统一的共性，固然可以把它们合起来看作一个环节，但仅仅分析到这里是不够的，因为处于一个共同的环节之中只能显示其共性而不能显示其个性。因此，进一步的分析应当使这三个朝代区别开来。很明显，这三个朝代之间的关系不象它们作为整体与春秋战国之间那样构成了肯定和否定的转折关系，它们之间仅仅是肯定环节内部的一种渐进关系，这种渐进关系其实就是量变过程的反映。“三段式”显然无法表现这种量变关系。这就说明，“三段式”是有局限的。

“三段式”的这种局限在思维领域也表现出

来了。思维领域可以说是辩证法最初的“本体论承诺”。古希腊的对话辩证法与黑格尔的概念辩证法，在本来的意义上都可以理解为“思想运动的逻辑”。然而思想存在于头脑之中，考察思想运动的逻辑当然不能直接进行而只能借助于思想的某种媒介——例如文章来间接进行。作为思想运动的物质载体，文章的意思表达是思想的具体内容，而文章的段落结构则是思想的逻辑形式。因此，分析文章的段落结构实际上就是分析思想运动的逻辑。现在的问题是：是否任何一篇文章都具有“三段式”的逻辑结构？答案显然是否定的。文章的具体内容千差万别，其形式结构自然不可能千篇一律。考察中外文学史不难发现，无论是诗歌、散文、戏曲还是小说，其形式结构都是多种多样的。这里不能不提到中国古代诗歌特别是唐诗中普遍使用过的一种表现手法，这就是“起、承、转、合”。“起承转合”虽然接近“正反合”的周期性结构，但它毕竟是“四段式”而不是“三段式”。此外，类似昆虫生命史链的“多段式”结构，在文学作品特别是长篇小说中也是屡见不鲜的。

思想逻辑超越“三段式”的复杂性，除了横向表现，还有纵向表现。一篇文章由若干个段落组成，每个段落内部往往又由若干个小段落组成，每个小段落还可能由更小的段落组成，如此等等。这种段落中有段落的嵌套结构，就是文章结构的层次性，它是思想运动层次性的表现。现代系统论的研究表明，层次是系统的一个基本特征，无论是自然系统、社会系统还是思维系统，都具有或深或浅的层次性。对此，“三段式”也是无能为力的。

以上分析表明，源自古希腊的“三段式”，虽经黑格尔的整理和马克思恩格斯的改造，其局限性仍然是明显的——它不能准确地复归于千变万化的现象世界，不能客观地描述无限复杂的现实系统；同时，它也不能与现代科学特别是系统科学发生“视域融合”。因此，这个理解黑格尔哲学的“神圣公式”，在改变了其“本体论承诺”而扩展到现实世界的时候，并没有成为一缕“普照的光”，它的朴素形式决定了它只能在极其有限的范围和非常一般的意义上被使用，否则，任何超限使用，都会给人以牵强之感，都会

有“硬套公式”的教条主义嫌疑。

二、动态系统彰显“流动”之魂

“三段式”的这种局限性，从归根到底的意义上讲，其实就是“三段式”本身缺乏辩证性。也就是说，“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”^①，其自我否定和自我超越的辩证精神没有在“三段式”这个表达形式上体现出来。这就造成了内容与形式之间的矛盾。解决这个矛盾的有效办法，就是在日常语言之外寻求一种更为精确的表达方式，因为，造成这种矛盾的主要因素不是别的，正是日常语言的模糊性和不可操作性。

这样做的可行性是毋庸置疑的。马克思早就这样做过了。马克思在《资本论》这部辩证法的杰作中，为了刻画商品与货币之间的关系，用了两个公式来分别表示“商品—货币—商品”和“货币—商品—货币”这种“三段式”结构。这两个公式是：“W—G—W”和“G—W—G”^②。前面的公式称为“商品流通公式”，后面的称为“资本总公式”。这两个公式表达的内容虽然有所不同，但结构模式却是相同的。只要对它们做进一步的提炼，即把这两个公式的表述形式一般化，就得到了“三段式”的一般公式，这就是： $A-B-A^1$ 。其中A表示肯定即正题，B表示否定即反题， A^1 表示否定之否定即合题。

作为“三段式”模式的形式表达，公式 $A-B-A^1$ 的合理性是不难理解的。其中最明显的是 A^1 作为A的否定之否定，它的合理性是无须说明的，它本身就清楚地显示了这一点。需要指出的是，以B而不以“ $\neg A$ ”（非A）作为A的否定或反题，这种与数理逻辑不一致的表达方式，其合理性何在？

这里牵涉到对辩证否定这一概念的理解问题。众所周知，辩证的否定不是形式逻辑中“非此即彼”的否定，而是“亦此亦彼”的否定，即包含了肯定的否定。 $\neg A$ 作为A的否定，按照通常的理解，显然是“非此即彼”的否定，即没有包含肯定的否定。以此作为辩证否定的形式表达，实际上是把辩证的否定与形式逻辑的否定混为一谈了。这就难免会碰到“运动物体在同一

瞬间既在一个地方又不在这一个地方”这类辩证命题的逻辑自洽性问题。因为这类命题提炼成逻辑形式是“ $A \wedge \neg A$ ”（A并且非A），与形式逻辑的矛盾律相冲突。

而B作为A的否定就不同了。B作为A的否定首先是一种“亦此亦彼”的否定，因为A中可以有B，B中也可以有A。同时，B作为A的否定使得辩证命题的逻辑形式不再是“ $A \wedge \neg A$ ”这样的矛盾式，而是“ $A \wedge B$ ”这样的可满足式。可满足式尽管可能为真也可能为假，但相对于永假的矛盾式却具有显著的优越性——它不再存在逻辑自洽性的困扰。

因此，以公式 $A-B-A^1$ 替换经典著作中的“肯定—否定—否定之否定”或“正题—反题—合题”，是一个十分自然的过程。但不可否认的是，公式 $A-B-A^1$ 作为传统“三段式”的形式表达，其本身的意义是极其有限的，它只不过是把经典著作中以文字表达的东西换成符号而已，并没有解决辩证法形式结构自身的辩证性问题。形式与内容的矛盾依然存在。然而，符号之不同于文字在于它是一种形式化的东西。形式的东西相对于非形式的东西，除了有更多的解释之外，更重要的还在于它本身可以进行符号的运演，可以“自己构成自己”并形成系统。公式 $A-B-A^1$ 正是因为这一点而具有意义。

公式 $A-B-A^1$ 的意义，首先表现在它可以延长，可以变成 $A-B-A^1-B^1$ 这样的链条。在这里，A、B、 A^1 作为正题、反题、合题的形式表达，分别称为正环节、反环节和合环节。合环节又称复位正环节，合环节 A^1 继续向自己的对立面转化所生成的新环节 B^1 叫复位反环节。正反环节之间的关系称为对极关系。很明显，公式 $A-B-A^1-B^1$ 中包含了三个对极关系，出现了三次转折因而超越了一个周期。所以，如果把公式 $A-B-A^1$ 叫做周期链，则公式 $A-B-A^1-B^1$ 就叫做循环链。循环链当然不一定只有四个环节，它还可以继续延长甚至无限延伸下去。例如，它可以采取如下的形式： $A-B-A^1-B^1-$

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第163页。

② 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第127、176页。

$A^2-B^2-A^3\cdots$ 。

公式 $A-B-A^1$ 既然可以延长也就可以缩短，它可以变成 $A-B$ ，甚至可以变成 A 。 $A-B$ 由正反两个环节组成，包含一个对极关系，称为对极链。而 A 则只有一个环节，没有对极关系，也没有差别关系，所以称为单纯链，也叫绝对单纯链。单纯链和对极链都没有形成“三段式”的模式，没有完成一个周期，但这并不表明它们就没有存在的价值。事实上，它们作为否定之否定过程不同程度的展开，反映了事物发展过程的多样性和复杂性。经典的“三段式”模式未能昭示它们的存在，不能不说是一种理论上的缺陷。

公式 $A-B-A^1$ 自身的辩证性当然不仅体现在延长和缩短两个方面，除此之外还有更重要的两个表现——同位变化与层次变化。所谓同位变化是指一个环节在变易的过程中不是一下子就转化为自己的对极环节，而是变成与自己性质相同而又包含微小差别的相似环节。这些相似环节称为同位环节，用字母下方的不同附标表示，例如 A_1 、 A_2 等，用公式表示就是 A_1-A_2 。不难理解，如果把从 A 到 B 的对极转折看成是对立双方矛盾转化的表现，是质变过程的反映，那么，从 A_1 到 A_2 的同位变化就是矛盾逐步形成和逐步展开的表现，是量变过程的反映。

顺便指出，由于公式 A_1-A_2 没有包含对极关系，所以该链条属于单纯链而不是对极链。与绝对单纯链不同的是，这一公式中包含了同位环节之间的差异关系，因而叫相对单纯链。相对单纯链与绝对单纯链一样，也会向对极转化。如果正环节在 A_2 之后开始向反环节 B 转化，就形成如下的对极链： A_1-A_2-B 。这个对极链包含了三个环节，所以叫三环对极链。在这个三环对极链中，如果反环节 B 也分化出同位环节 B_1 、 B_2 等，则三环对极链就展开为四环对极链或多环对极链，如： $A_1-A_2-B_1-B_2$ ， $A_1-A_2-B_1-B_2-B_3$ 等。同样，如果反环节在 B_2 之后开始向合环节 A^1 转化，就形成如下的五环周期链： $A_1-A_2-B_1-B_2-A^1$ 。在这个五环周期链中，如果合环节 A^1 也分化出两个同位环节 A_1^1 、 A_2^1 ，其结果就是下面的六环周期链： $A_1-A_2-B_1-B_2-A_1^1-A_2^1$ 。如此等等。

必须强调的是，同位变化这一现象可以在任何一个环节上发生，也可以在任何一种类型的链条中发生。至于同位环节的数量当然可以根据需要任意延长。显而易见，同位环节这一概念的出现，标志着否定之否定过程的渐进性得到了表现。有了这一概念，辩证发展的过程就变得丰富而细密了。

如果说环节的同位变化是公式 $A-B-A^1$ 在水平方向的自我超越，那么，其纵深方向的自我超越就是环节的层次分化。就是说，若把一个链条看成是一个系统（称为链系统），那么其中的每一个环节就是这个系统的元素。根据系统层次论的原理，构成系统的元素本身也是一个系统，称为子系统；子系统下面的元素还可以是一个系统，如此等等。这就昭示我们，作为链系统构成元素的环节本身也可以是一个链条，称为子链；子链中的每一个环节还可以是一个链条……。这一思想可以方便地用符号表达出来。例如，公式 $A-B(A-B-A^1)-A^1$ 就是一个典型的二次周期链。在这个公式中，反环节（ B ）本身也是一个三环周期链，用括号中的斜体字母表示。由于它只包含了两个层次，所以称为“二次”。如果子链中的反环节（ B ）本身还是一个周期链，那么它的公式就成为如下的形式： $A-B(a-b-a^1)-A^1$ 。这就是一个典型的三次周期链。

原则上说，链系统的层次分化可以无限进行下去，但一般根据需要只能做到有限次划分。

至此，公式 $A-B-A^1$ 通过延长、缩短、同位变化与层次变化等自我否定形式，实现了形式结构“自己构成自己”的辩证运动，并形成了一个由无数个公式组成的环链系统。可见，作为否定之否定规律结构模式的“三段式”，一旦脱去日常语言的外衣而予以形式化，它就获得了无限的生机与活力，它就由一个僵化的结构变成了一个“流动”的系统。这正是辩证法的灵魂之所在。辩证法作为一种发展的学说，它的理论范畴本身不能是凝固的，它应该与系统论结合在一起，把自己的形式表达由“一个关系式”的阶段提升到“关系式的变易体系”阶段。只有这样，它才能从古老而朴素的传统中走出来获得当代视域；也只有这样，它才能在纷繁复杂的事物

面前获得应有的解释功能。

三、“三段式”：挥之不去的幽灵

现在看来，传统“三段式”不能描述昆虫的生命史链，确实不是偶然的。作为一种超越了“三段式”的复杂性结构，昆虫的生命史链只有在链系统的动态公式中才能得到准确地刻画。如果以A代表幼虫（也称第一若虫时期），B代表第一次蜕皮或休眠的过程， A^1 代表第二若虫时期， B^1 代表第二次蜕皮或休眠的过程……那么，昆虫的生命史链就可以描述为一个以蜕皮或休眠为转折标志的“多段式”的循环链。它的表达式大体可以写成下面的形式： $A-B-A^1-B^1-A^2-B^2\cdots A^n$ 。此外，一切卵生动物和种子植物的生命史之多代连续系列，都可以写成类似的循环链或“超循环链”。

链系统的动态公式，由于进入了“关系式的变易体系”阶段，实际上具备了“全息性”特征因而具有了强大的解释功能——它可以描述任何一个一维的现实系统，并通过这种描述达到对这一系统结构的精确认识。前面所述的中国历史史链，如果以链系统为工具，它的结构就可以得到精细入微的刻画。根据我国学者温振宇教授的研究，中国历史史链是一个多转多次循环链。由于这个链条过于复杂，下面仅截取其中的一个环节——唐朝的历史进行展开。

唐朝的历史是一个四环多次周期链（为简便起见，只分析到两个层次），其关系式是：

$$A_1-A_2 \ (A_1-A_2-B-A^1) -B-A^1 \ (A-B-A^1)$$

依次分析如下：

A_1 ，唐朝建立的初期（约9年）。唐高祖经过多年征战，镇压了农民起义军，打败了割据势力，同时承袭隋朝的基本制度并加以改进，社会得以安定。

A_2 ，唐朝社会的进一步发展（约82年）。这一环节本身又是一个四环周期链。

A_1 ，贞观之治（24年）。玄武门之变后，李世民继位，开始了贞观之治。由于他任人唯贤，又善于纳谏，改良朝政，贞观四年获大丰收，之后社会生产不断发展。

A_2 ，高宗以后社会进一步发展（约40年）。高宗时期，武后专权。但武则天是一位精明的政治家，她打击门阀贵族，提拔世俗地主中的贤人，使得社会经济又有很大发展。

B，武周时期（15年）。僧人法明造《大云经》，言武后系弥勒佛转世，应代唐为阎浮提主，于是武则天宣布改唐为周，自称圣皇帝，以皇帝为皇嗣，赐姓武。李唐名亡实存。

A^1 ，中宗以后的腐败时期（约9年）。张柬之发动政变复国号唐，中宗李显即位，这时唐代社会矛盾开始尖锐，朝政混乱不堪，九年间政变共发动了七次，皇帝更换四次。

B，唐朝全盛与社会矛盾集中时期（约44年）。唐玄宗继位后，着手稳定封建秩序、改善经济政策，唐朝进入极盛时期。与此同时，唐朝不断扩充军备发动对外战争，唐玄宗因宠爱杨贵妃而重用奸臣杨国忠为宰相，使得唐朝统治阶级内部危机四伏。

A^1 ，唐朝的衰落时期与最终灭亡时期（约160年）。这一环节本身又是一个三环周期链。

A，安史之乱（共7年）。安禄山、史思明的叛乱前后延续七年，使得唐朝政治经济遭受极大破坏，从而急剧地衰落了。

B，唐朝后期经济的恢复和发展与统治阶级内部矛盾的加剧（约100年）。安史之乱后，社会稳定下来，经济逐渐恢复并有所发展。但统治阶级内部的矛盾日益尖锐。

A^1 ，唐末农民大起义与唐朝的灭亡（约48年）。唐朝末年，吏治更加腐败，财政支出困难，赋税繁重，农民起义风起云涌。唐朝招降起义军黄巢叛将朱温，最后朱温又篡唐建立后梁，开始了五代十国时期^①。

上述分析表明，唐朝历史作为中国历史史链的一个环节，本身也是一个复杂的链系统。这个具有层次结构的一维系统，以精确的形式展示了历史运动的辩证法。同时，这一分析过程还使我们认识到，以符号关系式作为分析复杂系统的工具，比之纯粹的日常语言描述要方便得多。因为有了符号关系式，我们就可以象黑格尔说的那样

① 温振宇：《新易学》，北京：华夏出版社，1994年，第236—239页。

“旋即忘记”那些分析结果，把它交给符号和简单的环相描述去看守，然后专心分析下面的新环节。于是，一切庞大的复杂系统都可以清晰地呈现在我们面前。

特别值得一提的是文学作品。作为“思想逻辑”的物质载体，文学作品的章法结构具有典型的一维性质，因而是链系统在思维领域的最佳应用场所。如果把行文的承接看作是环相的同位变化，把行文的转折看作是环相的对极变化，把行文的嵌套看作是环相的层次变化，那么，一篇文章便是一个标准的链系统。诗歌、散文、戏曲、小说莫不如此。古诗《锄禾》就是一个简单的例子。“锄禾日当午，汗滴禾下土；谁知盘中餐，粒粒皆辛苦。”前两句描绘烈日当空的正午农民在田间劳作的情景，无疑是承接关系，用 A_1 、 A_2 表示，第三句笔锋一转，文意从田间情景跳到“盘中餐”上来，属于转折关系，用 B 表示，第四句则又回到劳作“辛苦”这个主题上来，显然是合环节，用 A^1 表示。于是整首诗的关系式便是一个四环周期链： $A_1-A_2-B-A^1$ 。这就是中国古代文学作品中常见的“起、承、转、合”。

“起承转合”在古代文学作品的创作中运用得相当普遍。但由于只有“一个关系式”，其局限是十分明显的。刘禹锡的《陋室铭》在某种意义上也属于这一模式，但它的具体结构却要复杂得多，仅用“起承转合”来说明是远远不够的。链系统论则不然，它可以把这篇短文分析成如下的四环三次周期链：

$A_1-A_2-B (A-B (a_1-a_2-a_3-b) - A^1) - A^1$ 。

以下是《陋室铭》全文：

山不在高，有仙则名 (A_1)。水不在深，有龙则灵 (A_2)。斯是陋室，惟吾德馨 (A)。苔痕上阶绿，草色入帘青 (a_1)。谈笑有鸿儒，往来无白丁 (a_2)。可以调素琴，阅金经 (a_3)。无丝竹之乱耳，无案牍之劳形 (b)。南阳诸葛庐，西蜀子云亭 (A^1)。孔子云：“何陋之有？” (A^1)

显而易见的是，第四句到第七句之间的关系最为紧凑，它们是对“陋室”的实际描写，无论如何要看作一个整体。但由于第四五六句为正面描写，第七句为反面描写，所以前者分别用

a_1 、 a_2 、 a_3 表示，后者则用 b 表示。既然是一个整体，也就是一个环节，因而必须有一个环节名，这就是斜体的 B 。斜体的 B 与斜体的 A (“斯是陋室，惟吾德馨”) 以及斜体的 A^1 (“南阳诸葛庐，西蜀子云亭”) 都是对极关系，因为 B 是分述性的，而 A 和 A^1 都是总括性的。这就构成了“总括—分述—总括”的三段式结构。这个三段式结构显然也是一个整体，它在第一层次中充当反环节 B 。反环节 B 相对于正环节 A_1 、 A_2 以及合环节 A^1 的不同点是，它是对“陋室”本身的具体展开，而 A_1 、 A_2 是两个比喻， A^1 则是引用孔子的话收束全文，它们都是抽象议论。于是这又形成了“抽象—具体—抽象”的三段式结构。

上述例证对于理解链系统论是重要的。它不仅凸现了链系统强大的解释功能，同时还向我们昭示了这样一个真理：辩证运动的过程不仅是复杂的，同时也是简单的，其简单性的表现不是别的，正是那若隐若现、挥之不去的“三段式”。上面的例证已然告诉我们：“三段式”不是辩证运动的唯一模式，但却是一个“标准模式”。

“标准模式”作为一个实证科学的概念，它的出现是为了在纷繁复杂的对象中找到一个可供借鉴的参照系，从而做到以常衡变。“三段式”之所以能充当这一角色，乃是因为它具有统计意义上的普遍性。因为“三段式”作为一种周期性结构，它所反映的是现象世界中普遍存在的一个规律。因此，这一结构形式在所有形式中最具典型意义，所有其它成员都可以看作是这一结构形式的不同表现，是这一结构形式的变种或异化。这些异化的形式作为“三段式”的具体表现如果看作是“多”，那么“三段式”就是“一”。于是，我们就走完了一个从“一”到“多”又从“多”到“一”的否定之否定过程。这一过程使我们认识到：“三段式”作为否定之否定规律的形式表达，它只是否定之否定过程的一种典型表达式而不是唯一的表达式，在“三段式”的背后还隐藏着无数种变易的可能性。正是这些可能性使得“三段式”具有了复杂性维度而成为“一”与“多”的统一体。

(责任编辑 林 中)

论正义的追求与和谐的实现

邓大鸣*

【摘要】 正义是人类社会崇高的价值追求，然而它却渊源于人类利己与利他的情感冲突，这种情况决定了正义在动机上的相互性或有条件性和在制度层面上的无条件性。正义所具有的这样两种属性互为存在的对立面并成为人类社会得以建立和维系的基础。社会和谐的成功有赖于正义的实现，社会和谐对于正义有着多层次的要求：社会不仅要借助于正义的机制构建起良好的秩序，实现社会的稳定，而且要通过追求正义，实现社会成员人心的自由和祥和。而所有这些不仅要借助于法律的支持，而且要依靠道德的教化。

【关键词】 正义追求；社会和谐；法律保障；道德支持

中图分类号：B822 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2009) 05 - 0056 - 06

“正义是社会制度的首要价值”，^①因此，正义自古希腊、古罗马以来就是哲学、法学、政治学和社会伦理学所探讨的一个核心问题。千百年来人们对正义孜孜以求，在不同的历史时期赋予了这一话题以新的内容。在今天我国的现实条件下，探索正义及其实现途径对于建设一个理性、法治与和谐的中国社会有着极为重大的现实意义。

一、人类社会之正义理念及其属性

正义观念乃是人类特有的情感意识。凭借这样一种情感意识，无数个体的人才得以汇聚为相应的社群、部族、社会和国家。所以正义的观念乃是社会与国家形成与维系所必需的情感意识基础。但是若论及正义观念的起源，其原初动机却并非那么高尚。

1. 正义乃基于人之秉性的伦理制度选择

当我们理性地审视人之本性时，不难看到，作为个体的人，几乎毫无例外地兼有利他和利己两种倾向或秉性，且就绝大多数人来说，其利己

的秉性甚至要多于利他的秉性。这是因为，一个人在通常情况下首先要在满足自身的利益需求后，才能顾及他人利益。正是在此意义上，当代西方经济学才有了对“经济人”^②的假设。在古今中外的法律思想史和政治思想史上，正义的观念如同法律的观念一样，基本上是基于人性本恶这样一种悲观人性论发展而来的。把最初的人性设想为“恶”或“自私”，是人类社会很多制度的出发点。对此，休谟曾经指出：“政治家们已经确立了这样一条准则，即在设计任何政府制度和确定宪法的制约和控制时，应把每个人视为无赖——在他的全部行动中，除了谋求一己的私利外，别无其他目的。”^③正是因为人性中难以根除的道德之恶，人与人之间才有种种的冲突，人类社会也才因为有着种种的违法和犯罪而不能圆满，因此，必须求助于某种制度性安排来予以弥补，从而将人性恶的释放降低到最低限度。这种制度性的安排就是我们所称的正义。它可以通过区分合法利益与非法利益，并通过保护合法利益，从而维持并满足人类共同体的需要，并在人的利己倾向与利他倾向之间形成适当的平衡。就此而言，

* 作者简介：邓大鸣，（成都 610031）西南交通大学人文学院法律系副教授，博士。

① 约翰·罗尔斯：《正义论》，北京：中国社会科学出版社，1988 年，第 1 页。

② 经济人的概念假定人的思想和行为都具有相应的目标，人的经济生活的唯一图就是为了在未来获得经济上的好处，即获得物质性补偿的最大化。经济人的概念来源于亚当·斯密。亚当·斯密在《国富论》中曾说：“我们每天所需要的食物和饮料，不是出自屠户、酿酒家和面包师的恩惠，而是出于他们自利的打算。我们不说我们自己需要，而说对他们有好处。”亚当·斯密之后，西尼尔定量地确立了个人经济利益最大化公理，约翰·穆勒在此基础上总结出“经济人假设”，最后帕累托将“经济人”这个专有名词引入经济学，作为常用的经济学分析假设。

③ Hume D. On the Interdependency of Parliament. In Green T H. , Grose T H. ed Essays Moral, Political and Literary. London: Longmans Green, 1882. 117 - 118.

我们不难看出，正义乃是人们无可奈何而又无法回避的道德伦理和制度选择。

尽管正义的原初动机并非高尚，但是正义作为一种制度要得以实现，它却要求人们以仁慈、博爱、忠恕的精神，通过克制、遗忘和宽恕等方法尽力消解、去除因他人的非正义行为而产生的愤懑和报复的心理，从而无条件的恪守正义的规则。就此而言，我们又不难看出，正义作为一种制度，在其实现过程中又被赋予了道德高尚的意义。

人性的两面，其利他、善良的一面有如美丽的天使，其利己、自私的一面则有如丑陋的魔鬼。而正义的理念和正义的原初动机就生于斯，长于斯。人性利他、善良的一面，使人趋于正义的理想，正义仿佛近在咫尺；而人性利己、自私的一面却又处处与正义作对，正义的制度屡遭破坏，正义仿佛可望而不可及。或许正是因为正义不能轻易达成，所以其才弥足珍贵，成为人类社会为之长期追求和奋斗的目标。

2. 正义之相互性与无条件性

由于人毫无例外地具有的利己倾向或秉性，因此，任何人即便具有正义愿望，希望遵守正义的规则，并且也想要在实际中为正义的行为，但是，他（她）的行为必须有一个前提，即社会中其他的人也必须同样遵守正义规则。这种前提就是所谓的正义的条件性或相互性。“这种有条件的自愿性反映了正义的一个主要目的，即以等利害交换的方式满足人们的自我利益。”^①对此，威廉·葛德文曾一针见血地指出：“正义是有来有往的”。^②

鉴于正义的产生存在这样的前提条件，那么，只要有人在正义问题上不作为，甚至违反正义的规则，与之相应，其他的人在正义问题上也可能不作为，甚至做出非正义的行为。一如休谟所说：“你和我一样容易受到别人的影响而采取不正义的行为。你的榜样促使我效仿，同时还为我提供了违背公平的新的理由，它向我表明，我如果在别人恣意放纵的时候对自己严加管束，我就会因为自己的诚实而成为傻瓜”。^③结果，这种非正义行为最终可能蔓延至整个社会，从而造成社会的动荡和分裂。为了防止这样一种现象的出现，正义的存在又必须是无条件的，也即：正

义无论从制度意义上来说，还是就个人的品德而言，它都应该绝对地得以遵行，而不应附加任何条件。这是所谓的正义的无条件性。^④当社会的所有成员都无条件地遵行正义的规范时，正义的条件性和相互性才能够得到保证，社会的秩序才能得以维持。

二、和谐社会之于正义的要求

1. 正义的一般社会功能

人由于身体条件的能力不足以抗衡大自然，同时也由于情感上的需要，有过群居生活的需要，这是人与人之间无可避免的连带关系，也是人的社会属性使然。在这种连带关系之中，作为个体的人要生存下去，相互之间对对方都要“与人为善”，都要有一定的善意，为一定的善行。但是由于人与生俱来的自利本性，却又使他们对群体有一种离散之心。显然，如果每个个人的自利本性和对群体的离散之心不受任何制约的话，那么任何个人都无法生存，而由个人组成的群体——社会也就自始无法得以建立。

正义的有条件性或相互性对应于人在正义问题上的自利动机，也由此承认了人在利益和权利上的合法性，从而划定了人与人之间在利益、权利上的界限，避免了由于“产权”界限不明而引致的利益争斗和权利侵扰。但是由于人的自利的秉性，人与人之间权利的界限随时都可能被破坏，为了平息由此而来的愤懑，防止无休止的报复以维系社会的基本秩序，稳定人们之间的连带关系，使人人都能够相互依靠而生存下去，正义的机制又要求人人都必须无条件地遵守正义的规范，为正义的行为，即便是在他人违反了正义的规范并损害了自己的利益和权利时，亦复如此。

由此我们不难看出，正义的相互性与正义的

① 慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第2、20页。

② [英] 威廉·葛德文：《政治正义论》，北京：商务印书馆，1997年，第91页。

③ 见 David Hume, *Treatises of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd., edn., P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 535.

④ 参见慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第2页。

无条件性乃是人类社会得以建立的基础——正义的条件性或相互性通过划定权利的边界，从而为社会的建立夯实了法理根基；而正义在制度层面上的无条件性则通过规制人们的利己秉性，从而使社会得以维系和发展。通过正义机制建立和发展起来的社会及其财富则为人与人之间和人与自然的和谐提供了物质载体。

2. 和谐社会的正义追求

和谐社会与任何社会一样，都是由无数个人结合而成的共同体，由此，和谐社会对于正义的要求就是要通过某种机制将人们聚合在一起以和睦地共同生活，使各自的合法权益得到保障和实现。社会的和谐包含许多的要素，但是其中重要的是要实现社会的安定与有序。所以，和谐社会之于正义的追求，就“和谐”的内容来说，首先在于建立一个安定、有序的“良序社会”。

(1) “良序社会”的法律强制及其局限

在《正义论》中，约翰·罗尔斯曾经对“良序社会”有过这样的定义：“一个社会，当它不仅被设计得旨在推进它的成员的利益，而且也有效地接受着一种公开的正义观管理时，它就是一个组织良好的社会”。^①罗尔斯的“良序社会”中的正义机制依然以维护社会成员之间的等利害交换关系为己任。尽管他一般不使用等利害交换关系这样的字眼或术语，但是他在构想良序社会的运作机制时，其凭借的动机资源确是人们之间的利益互换愿望，而不是他们之间的相互善意。同时罗尔斯在建立“良序社会”的问题上，更多强调的是社会的稳定和秩序，他认为社会稳定在现代社会所追求的“效率、公正和稳定”这样三个基本价值目标中“具有头等的重要性”，而现代民主社会必须建立在正义的基础之上，才可能实现社会的稳定。正义的规范、原则和理念在良序社会的建立与维持中发挥着巨大的作用，它要求对社会成员的基本权利和义务的分配不能有任意的区分，并且要在社会各种利益冲突之间实现一种恰当的平衡，从而在社会成员之间建立起一种秩序，并使其具有相应的稳定性。这种稳定就是要求不得破坏人们之间的等利害交换关系。显然这样的正义对于个人来说，是一种由外部施加的力量。因此，正义在这里不论是作为个人道德，还是作为社会制度，乃是相当脆弱

的道德成就。^②一则因为正义的这样一种脆弱性，二则因为正义对于个人而言乃是外在的力量，而非其内生的因素，所以正义的实现和良序社会的建立与维系都不能够离开法制的强制力量。

但是，仅凭法律的力量，正义的实现是困难的。即便作为规则的正义能够得以实现，它也决非持久。其原因就在于在正义问题上，社会成员之间缺乏相互的善意和心灵上的沟通、融合，于是人们的正义动机就难于萌发于自己的内心深处，这样的社会即便通过法律的强制而获得了秩序的井然，也不能使人的内心获得自由，人际之间的和谐实难实现。正如徐复观先生指出：“在人与人之间的关系上，应当以相互含融的精神，作为礼与法的基础。缺少精神中的相互含融，而仅靠外在的礼、法、势等，作平面性的规定与安排势必堕入于强制性的权力机括之中，使社会有序而没有谐和，没有自由；此种秩序终将演变为压迫人类的工具”。^③由此看来，罗尔斯所言的良序社会并非和谐社会所追求的社会理想。实际上，社会的稳定和有序仅仅是和谐社会的内容之一，和谐社会在良序社会的基础上对正义有着更高的要求。

(2) “宽容的正义”——和谐社会对正义更高要求之一

和谐社会对正义的更高的要求就是要实现人的思想的自由和人际关系的融洽。这种要求大致可以从正义行为的动机和正义的内容两个方面来加以分析。

从正义的动机来讲，和谐社会要真正得以建立就要通过社会成员之间的相互善意来推动正义的实现。作为正义行为动机的相互性，在罗尔斯那里原本是以互利，亦即相互利益为主旨。但是依人之常情，只要涉及利益，人与人之间就免不了冲突和矛盾，所以以社会成员之间的相互利益为主旨的相互性，作为发动正义的动机原由，的确不是那么高尚。幸而约翰·罗尔斯的相互性概

① 约翰·罗尔斯：《正义论》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第3页。

② 慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第9页。

③ 徐复观：《中国人性论（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001年，第228页。

念并没有排除社会成员之间的相互善意。罗尔斯认为相互善意虽然并非正义社会赖以建立的原初假定，但是正义社会一旦在相互利益的动机支配下得以启动，那么相互性就可能超越互利的最初局限而逐步发展为社会成员之间的相互善意，这种相互善意又将推动正义向更高境界发展。

从正义的内容来看，正义行为后来所获得的相互善意动机强调的是正义要在社会实现某种宽容。我们目前正处于一个价值多元的社会。这个社会不仅存在许多利益要求殊同的利益集团，并且在这个社会中无论是在个人之间还是在不同的群体之间，其身份平等、而价值追求和道德信仰各不相同。因此要在这样一种多元的社会中实现和谐的理想，就须以相互善意和宽容的态度来建立和完善我们社会的政治制度。这就是一种“宽容的正义”。这种宽容的正义要求在对待社会成员和利益集团的价值评价和理想追求方面要持有一种“和而不同”的态度，而不能够用强制的手段来求得意识形态的统一。在现代民主社会中各社会成员和利益集团都应具有平等自由的主体地位，允许这些多元的社会主体在思想观念和价值追求方面的冲突的存在是现代民主政治的体现。在现代民主社会中这些主体所具有的平等自由的政治权利和他们各自思想和信仰自由理应受到宪法的保障。实际上，思想观念或意识形态上的冲突，并非现代社会所特有，翻开人类历史的画卷，我们就可以看到，自人类进入文明社会以来社会中的价值冲突就连绵不绝，春秋战国时期就有诸子百家的学说；隋唐以来则有儒释道的不同主张；宋明以降儒释道虽然融合为宋明理学，但是也曾遇到陈亮、叶适等人功利主义哲学思想的挑战。如何对待这些价值冲突，不同的历史时期，解决的方法有所不同，所带来的政治影响和后果也各不相同。春秋战国百家争鸣，造成了当时文化的繁荣和思想的解放；而秦始皇的焚书坑儒和汉武帝的罢黜百家，独尊儒术，则导致了政治文化思想上的专制和霸权，结果是秦朝二世而亡，汉武由盛而衰。应该说不同价值观念的冲突与并存是社会发展的动力。只有经由不同思想观念的激烈交锋，才能推陈出新，防止政治思想上的禁锢或固步自封；而只有通过不同价值观的搏奕才能够达成真正的社会和谐。所以，宽容

是和谐社会对正义的更高要求。

当然宽容必须是有条件的，无条件的宽容显然超出了正义的范围。即是说，任何个人和集团、阶层虽然有着各不相同的意识形态和政治主张，但是他们都必须在宪法规定的范围之内行为，并且，不管任何意识形态、政治主张都不能有损于国家和人民的利益。一旦越此雷池，就应该受到代表正义的法律的制裁。严格而言，宽容只是个人和个人所属之阶层、政党、利益集团的“私人行为”，而非国家的行为。“国家的责任不是超越正义，而是保障正义”。^①既然保障正义是国家的责任或职权，那么国家就轻易不能放弃，不能轻言宽容，它必须强迫社会成员，无论是个人、还是阶层、政党或利益集团，无条件地遵守正义规范，从而维护正义的条件性和相互性。所以，国家如果擅行宽容，其后果就是正义的相互性得不到保障，受侵害一方的利益得不到法律的救济，还会导致非正义的出现，国家（社会）与个人的最根本的契约关系也因此受到侵害，整个社会关系就会陷入动荡之中。

（3）人权的保护——和谐社会对正义更高要求之二

罗尔斯的正义理论认为，每个人都应平等地拥有最广泛的基本自由权，社会分配在个人之间的差异应该以不损害社会中境况最差的人的利益为原则。^②但是，在差不多近二百年的时间里，在西方哲学中功利主义甚为盛行，功利主义把个人效用总和的最大化作为社会的追求目标，而常常忽视了社会中某些个人和阶层的权利。受功利主义法哲学思想的影响，前几年在我国的政治生活和经济建设中，侵犯人权的情况屡见不鲜。现在我们倡导建设以人为本的“和谐社会”，老百姓对政治的期盼很大程度上就在于政治正义是否能够得到落实、追求至善的理想是否能够在政治身上找到依托，人权的理想是否能够得以真正实现。正义是每一个民主社会赖以建立的政治基础，而正义的基本目标首先就是要确定社会中公民个人的基本自由权利的优先性，然后通过社会

^① 慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第216页。

^② 约翰·罗尔斯：《正义论》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第56页。

的基本制度设置和安排,尽可能减少甚至消除社会实际状况的不平等,以寻求社会中各成员、集体的利益、权利与义务等的公平安排或分配。所以,和谐社会是以人权的有效保障为基本特征的社会。“以人为本”作为和谐社会的核心理念,必须以人为出发点,改善民生,促进民主,实现公平正义。实现公平正义是和谐社会人权保障的价值基点,国家和政府要在促进经济发展的同时,把实现和促进社会公平正义放到更加突出的位置,使全体人民共享改革发展的成果。这个问题在目前尤为重要,因为我们现在的社会中贫富悬殊的现象较为突出,较少的人不仅占有了极大份额的社会财富,而且在政治上也为富不仁,与社会相当多数的劳动者形成了较为尖锐的矛盾冲突。

三、正义实现途径探讨

以上我们探讨了社会对正义的一般需求以及和谐社会对正义的更高要求。那么,正义怎样才能得以实现呢?

1. 正义实现的前提:人人之间的平等

在本文的开始,我们曾经说过正义的条件性在于一个人遵守正义规则的前提是他人也必须遵守正义规则。这反映了正义的主要目的是要以等利害交换的方式满足人们的自我利益。因此,合乎逻辑的是如果人与人之间没有平等,那么我在遵守正义规则的同时,你却可以不必遵守正义规则,这样我们之间就没有互利或等利害交换可言。正是在这个意义上葛德文说:“平等的条件,换句话说,也就是取得进步和快乐手段的平等机会,乃是正义对人类的严格指示”。^① 所以,舍去了平等,作为正义秉性的相互性就无从谈起,而就没有正义,更谈不上正义的实现。或许人的知识和才能会有差别,但在彼此关系和取得生活资料方面,人人都有平等的权利。社会成员的平等权利神圣不可侵犯。即便是社会和国家,除了根据宪法和法律而授与的权力以外,对个人也没有任何支配的权利。所以,任何单方面强调社会本位,而轻视个人的权利的做法,都是不符合社会正义的要求的。^②

2. 正义实现的社会制度要求:合法与正当的社会制度

国家或社会制度的合法性与正当性是现代社会正义的基础。

正义,特别是政治正义是由意识形态和文化决定的一系列特殊的价值观念的集合,这些观念包括了尊重人的尊严,承认人生而平等、自由并享有追求幸福的权利等等。正义要使这些价值观念得以实现,那么,它所赖以存在和运行的国家或社会制度就必须具有“合法性”和“正当性”。而现代社会制度的合法性和正当性就在于国家权力的取得、公共政策和法律的制定必须经由人民的同意,也就是说要取得人民对政府承认和认同,政府政策和国家法律的制定必须要符合特定的程序。

人民对政府的承认和认同实际上就是人民将自己的权利委托国家或社会来行使,并籍以保护自己的利益。如此,正义就不再仅仅局限于个人之间的关系,而演化成为个人与国家的关系。而由政府所代表的社会运用法律的手段来惩罚非正义行为,才能使作为正义动机的相互性得以持续下去,并且使法律代表的暴力具有制度化的特性,从而以文明和理性的方式渗透到社会的各个层面,全面影响人类的生活,从而克服社会成员个人的非理性的甚至是过分的愤怒、报复和惩罚,使社会趋于理性或和谐。因为失却了理性,正义将不复为正义。

3. 正义实现的法律机制

首先,如前所述,正义的实现须得借助法律的支持与匡护。

古希腊的哥弗隆曾说:“法律是人们互不侵害对方权利的保证”,这或许解释了正义的实现须得借助于法律的原因。本文一开始就曾指出,大凡是人,都具有利己和利他两种潜质。利他的潜质使人趋于正义,而利己的潜质却使人尽量逃避自己在人际相互性关系中所负的责任。基于正义的条件性,“为了使正义者遵守正义规范,法律只须维护社会的基本有序状态;相反,为了使

① [英] 威廉·葛德文:《政治正义论》,北京:商务印书馆,1997年,第620页。

② 根据这个原理,我们的社会目前在处理城镇居民房屋拆迁、农地征用等问题上,尽量地采用协商和平等对话的方式来解决,最大限度地保障了所涉人员作为社会成员的平等地位和他们的财产权利,昭示了社会正义。

利己主义者能够这样做，法律则必须诉诸直接的胁迫手段”。^① 这是法律之于正义者和利己主义者两种截然不同的态度和作用。对于法律与正义者的关系，亚里士多德也曾经在其所著的《政治学》中指出：“法律的实际意义却应该是促成全邦人民都能够进于正义和善德的〔永久〕制度。”^② 而对于法律与利己者的关系而言，法律和法律所支持的惩罚则是为了用制度化和理性化的暴力来代替个人的报复，在满足社会成员因为利己主义者的非正义行为而产生的愤恨情感的同时，能够得以维护正义在人际之间的相互性，并使之持续下去。

但是，法律和法律所支持的制裁总的来说，都是在正义关系遭到破坏以后所不得已而采取的恢复措施。所以法律对于正义而言，其匡护和恢复的意义恐怕更甚于助其实现的意义，并且，它对于正义在社会中存在状态来看，多具有一种“事后”的特征，即是说只有当正义受到损害以后，法律的机制才能启动。当然，我们并不否认法律对于非正义在事前也有的一种威慑和预防的作用，但是这种作用既不确定，也非常有限。

另外，法律对于正义的实现，其有效性还涉及社会的可接受性，“这就是说它必须被法律所涉及的有关政治共同体的成员所接受”。^③ 如果社会成员的法律意识普遍低下，或者他们对于法制根本就没有足够的信心，那么，要依靠法律的手段来匡护正义，实现正义，就无异于痴人说梦。

最后，法律对于利己者的非正义行为的威慑和制裁都是一种暴力，利己者之所以在法律面前不敢为非，仅仅是因为他们的力量要弱于法律之暴力，否则，后果将会是另外一种情况。正所谓“导之以政，齐之以刑，民免而无耻”。显然，利己者在法律的暴力面前表现的仅仅是力量上的屈从，而非内心自愿的臣服。

4. 正义实现的道德教化途径

基于上述理由，我们认为：正义的实现还须通过道德教化来达成。

正义本身并不是人与生俱来的天然秉性，而是人经由社会化路径、机制而发展出来的一种后天生成的意识形态。道德教化就是一种社会化的建构过程，其目的就是要使人的正义行为的最初动机——正义行为的有条件性升华为正义动机的

无条件性。人的正义行为的最初动机乃基于互利或等利害交换关系，亦即有条件性，就此而言，最早的正义的品质并非有高尚，但是，道德教化一旦消除了正义行为的最初动机的有条件性，即互利性、等利害交换性，并在正义的动机中注入了为正义行为的无条件动机之时，正义的品质就得到了升华，而成为人们所追求的一种高尚的品质。只要人们拥有了这样的无条件的正义动机，就不会在他人违反正义规则时也起而效尤，放弃自己的正义愿望。

对于法律、道德和正义之关系，古人其实早有体认。朱元璋在制定《大明律》之时就定其立法宗旨曰：“朕仿古为治，明礼以导民，定律以是绳顽”。此话在法律、道德与正义的关系问题上，给我们的启发甚深。就是说我们不仅要用法律来制裁非正义的行为，而且更要通过道德的教化作用来提升人的正义动机。在道德教化的方式方法和行为准则方面，中国古代的政治法律思想宝库也给我们留下了可资借鉴的资源：克己、修身、自省之类是为道德教化的方法或曰途径；而忠恕、仁义、诚信、友善则可为道德教化之准则。社会之人通过修身、自省而得以克己，就是克服、去除自己内心深处的贪婪、愤怒、利己之心和计较之心，从而以一种宽厚的态度、博爱的精神、言而有信的品德去面对他人，面对社会。当然这样做，我们并不意味着要人放弃自己的权利，而是说当他人违反了正义规则，损害了我的利益或社会的利益之时，我们不应以“以眼还眼，以牙还牙”的心态，不去实践自己基于正义的义务，不去履行对社会的职责，相反到是要无条件地恪守正义的规范，而将自己与他人的利益冲突交由法律去处理。这样的过程显然有助于将人的正义行为的最早动机——有条件性或相互性提升为具有更高品味的无条件恪守正义规则的行为动机。当此成为社会之普遍现象时，社会必将获得安宁与和谐。

（责任编辑 也 思）

① 慈继伟：《正义的两面》，北京：三联书店，2001年，第20页。

② [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第138页。

③ 王晓升：《哈贝马斯的现代性社会理论》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第306页。

“去工业化”与人民公社的困境

徐俊忠 苏晓云*

【摘要】人民公社承载着组织农村工业化之重任,普遍试办社队工业企业、就地转移劳动力、使农民尽快富裕起来是人民公社工农商学兵、农林牧副渔综合发展的题中之意。然而1962的政策大调整将其“去工业化”之后,人民公社被归结为一种纯农组织而失去了它应有的功能,并由此开始陷入困境而走向终结。

【关键词】毛泽东;人民公社;社队企业;草根工业

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)05-0062-17

人民公社曾作为我国农村基层的集政治经济功能于一体的社会组织形式和制度安排,前后存续二十余年。随着研究的不断深入和成熟,学界对人民公社不再采取简单的一概否定态度,对农村人民公社普遍试办工业企业(本文谓之“草根工业”)的农村工业化企图,也予以相当的肯定。关于人民公社的解体及其根源,众说纷纭。有的从产权理论入手分析,认为人民公社的制度安排中产权模糊,致使偷懒、搭便车等机会主义盛行,失去对生产性努力的激励等很多问题,最终导致了人民公社的失败。^①有的观点将人民公社的解体归结为五个方面原因:“大而全”、“公而纯”的模式不利于经济的发展;缺乏民主、强迫命令使农村经济陷入死角;平均主义使农村经济失去动力;超前的分配制度使农村经济失去激励机制;“组织军事化、行动战斗化、生活集体化”造成农村经济的大溃败。^②另一种观点认为,由于新政权因袭的历史负荷太重,对工业化的期望又太甚,以致过度剥夺农民的利益,在它内部就孕育了变革因子,最终被家庭联产承包责任制所代替。^③还有观点认为人民公社终结的最根本原因是没有顺应社会经济展的时代潮流,按照生产力发展要求和农民意愿进行商品生产,而是以工业化、城市化战略对农业、农民和农村进行经济掠夺,造成农业长期徘徊,农民生活没有得到

大的改善。^④这些看法从不同的侧面分析了人民公社最终消亡的各种原因。然而,在本文作者看来,在众多影响因素中,最根本的在于人民公社的“去工业化”。本文试图通过考察人民公社“草根工业”的来因去果,呈示1960年代初期国民经济政策大调整中对“草根工业”的“去工业化”,与人民公社困境之间的内在关联。

一、“草根工业”的路径选择

人民公社是在中国特定历史条件下的历史产物,是中国农村的现代化进程中遇到种种困境时的一次大胆制度创新,旨在摆脱困境,并迅速实现工业化、现代化,因此有其自身特定逻辑和功能。本文囿于主题和篇幅,暂且不论其产生的逻辑与历史。就其为迅速实现工业化、现代化的宗旨而言,在农村人民公社开办“草根工业”,既是现实选择,也是人民公社的题中之意。成就其路径的,有以下几方面因素:

(一) 国家的工业化任务

“草根工业”是中国工业化不可缺少的一部分。实现工业化是经济落后国家摆脱贫困落后、实现经济腾飞的必然选择,也是毛泽东等一代领导人孜孜以求的奋斗目标。还在1944年5月,毛泽东在陕甘宁边区工厂职工代表招待会上讲话

* 作者简介:徐俊忠,(广州510006)广州大学教授,(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所博士生导师;苏晓云,中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所博士生,(桂林541004)广西师范大学副教授。

① 参见罗必良:《产权制度、柠檬市场与人民公社失败》,《南方农村》1999年第6期。

② 参见陈绪林:《人民公社模式的失误原因探析》,《芜湖技术学院学报》2004年第1期。

③ 凌志军:《历史不再徘徊》,北京:人民出版社,1999年。

④ 蒋励:《人民公社:中国农村经济组织制度上教训深刻的一页》,《学术研究》2002年第10期。

就指出：“要中国的民族独立有巩固的保障，就必需工业化。”他说，中国落后的原因，主要的是没有强大的、新式的工业。他明确而坚定地说：“我们共产党是要努力于中国的工业化的。”^①“新民主主义社会的基础是机器，不是手工。”“由农业基础到工业基础，正是我们革命的任务。”^②1945年4月，他在中共七大《论联合政府》的政治报告中更明确地说：“中国工人阶级的任务，不但是为着建立新民主主义的国家而斗争，而且是为着中国的工业化和农业近代化而斗争。”^③

建国后，中共领导人不仅努力将工业化目标付诸实践，更重要的是力图探索一条中国自己的工业化道路^④。在中国，如果采用西方传统的依靠现代产业部门逐步吸纳破产农民的方法来实现国家的工业化和现代化，既是一个漫长的过程，也会造成农民的痛苦和社会的不安定。毛泽东为首的中共中央试图另辟蹊径，找出一条费时少、痛苦小的中国自己的工业化道路。当时中央领导人普遍认为，要实现中国的工业化，必须调动一切积极因素，实行中央和地方、城市与乡村、大中小型并举的方针，在广大农村里兴办工业，将大大加快我国工业化的进程。1957年10月，毛泽东在中共八届三中全会上说：“过去我们经常讲把我国建成一个工业国，其实也包括了农业的现代化。”^⑤这一思想在世界工业化发展史上具有超前意识。^⑥在1958年1月间的杭州会议和南宁会议上，毛泽东开始考虑地方工业产值要超过农业产值的问题。“地方工业超过农业要多少时间，五年？十年？要做一个计划。”^⑦这年3月的成都会议提出了中央工业和地方工业同时并举的方针，要求在5至7年时间内使地方工业的总产值赶上或者超过农业总产值，并要求干部“既要学会办社，又要学会办厂。”^⑧为此，毛泽东说：“农业社也可办加工业”，“大社可办一些加工厂，最好由乡办，或是几个乡镇合办，县办社助，手工业社办厂矿。”^⑨同年5月，刘少奇在八届人大二次会议的工作报告中也表示要“使全国的县城和很多乡镇都有自己的工业”^⑩。

然而，农村办工业存在着资金薄弱、劳力不足、规模狭小等问题，而当时在农田水利建设中兴起的并大社、成立联社和人民公社，因其劳力

集中、生产规模大而为解决这些问题提供了选择。毛泽东看到了这一点，他在1958年11月对建设纲要四十条的初稿作修改和批语时指出：“我国人民面前的任务是：经过人民公社这种社会主义组织形式，高速度地发展社会生产力，促进全国工业化、公社工业化、农业工厂化。”^⑪11月10日再次强调：“要使人民公社具有雄厚的生产资料，就必须实现公社工业化，农业工厂化

① 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第146页。

② 毛泽东《致秦邦宪》的信，《毛泽东书信选集》，北京：中央文献出版社，2003年，第215页。

③ 毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1081页。

④ 1957年以前的中国工业化主要是向苏联学习，优先发展重工业，集中于中央和国有企业。而要达到在国际上真正独立、不依赖于外国，在国内经济上尽快摆脱贫困落后、赶上发达国家，使人民过上富裕生活的目的，仅靠国有企业和中央一个积极性，难以实现。这促进中共中央作出调动中央和地方两个积极性、发展地方工业的重大决策。毛泽东在《论十大关系》中说：“重工业要发展，轻工业也要发展，就要有市场和原料，而要达到这个目的，就必须发挥地方的积极性。”（《毛泽东思想万岁》，北京：1969年，第49页）

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第310页。

⑥ 在20世纪五六十年代，世界的工业化理论界一般都将工业化仅看作是工业在国民收入和劳动就业中份额的不断上长，而没有注意到农业生产本身的变革。采取这种工业化战略的发展中国家，农业生产长期处于停滞状态，工业化也并未因此实现。60年代中期以后，理论研究才逐步认识到农业在工业化过程中的重要作用，但仅局限在农业剩余对工业化的贡献。直至70年代以后，西方经济学界才认识到，农业发展不仅仅为工业化提供剩余，而且其本身也是经济发展的重要组成部分。参见王骏：《毛泽东与中国工业化》，福州：福建教育出版社，2001年，第150页。

⑦ 见毛泽东在南宁会议上的结论提纲，《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第25页。

⑧ 见《中共中央关于发展地方工业问题的意见》，该《意见》中第一次提出了农村工业概念。《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第224、225页。

⑨ 转引自张毅：《对毛泽东关于农村工业化思想的研究》，载《毛泽东与中国农业——专家学者纪念毛泽东诞辰100周年文集》，北京：新华出版社，1995年。

⑩ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社1995年，第304页；《农业集体化重要文件汇编》（下），北京：中共中央党校出版社，1981年，第27页。

⑪ 建设纲要四十条即《十五年社会主义建设纲要四十条（1958—1972年）》，《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第504页。

(即机械化和电气化)。”^①同日,他在给第一次郑州会议的参加者讲《苏联社会主义经济问题》时说:公社不能“小国寡民”,要搞多种经济作物,要搞工业。苏联集体农庄不办工业,无法消灭城乡差别。^②12月10日中共八届六中全会通过的《关于人民公社若干问题的决议》明确指出:“人民公社必须大办工业”,“广泛实现国家工业化、公社工业化”,“公社工业的发展不但将加快国家工业化的进程”,也“为我国人民指出了农村逐步工业化的道路。”^③这段时间,毛泽东和中共中央反复强调“公社要工业化”。可以有把握地说,人民公社化的最初目的,是为了迅速发展农村生产力,普遍提高农业生产效率和农产品(主要是粮食)产量,以及国家以较低的成本和畅通的渠道使农业剩余流向工业(主要是重工业)部门,实现国家的工业化和现代化。农村工业化是全国工业化的重要组成部分和必要途径,而人民公社为农村工业化提供了组织依托。

(二) 工农业并举的方针

“草根工业”是工农业并举方针的重要体现和实施途径。生产资料优先增长的规律,是一切社会扩大再生产的共同规律。毛泽东说:“我们把这个规律具体化为,在优先发展重工业的条件下,工农业同时并举。我们实行的几个同时并举,以工农业同时并举为最重要。”^④鉴于苏联片面发展重工业、忽视轻工业和农业,给人民生活带来困难的错误,1956年4月,毛泽东在考察中国工农业实际情况的基础上发表了《论十大关系》的讲话,强调“要适当地调整重工业和农业、轻工业的投资比例,更多地发展农业、轻工业。”^⑤“又要重工业,又要人民”,并创造性地提出:“在一定意义上可以说,农业就是工业”。同年2月的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》讲话中明确指出,“发展工业必须和发展农业同时并举”,并认为这是“中国工业化的道路”。这年10月他再次强调,必须“实行工业与农业同时并举,逐步建立现代化的工业和现代化的农业。”^⑥毛泽东批评“苏联的集体农庄,不搞工业,只搞农业”是八仙过海中的铁拐李,一条腿走路。“在农业区,我们也要搞工业。”^⑦他在1959年底至1960年春读苏联《政治经济学教科书》谈话时说,统计局的材料说我国日用品销于

农村的占63%左右,“不实行工农业并举,这怎么能行?”又说,我们现在农村有24000多个人民公社,如果其中有1/2或1/4的公社利用当地的各种工业资源,办起各种形式的“小洋群”、“小土群”工业,包括钢铁的“小土群”,那就可以大大加快我国社会主义工业化的发展速度。我们是根据需要和可能,按照计划安排,广泛地发展半机械化的到机械化的社办工业。

(三) 公社体制的题中之义

人民公社的设想和具体制度安排,是把农业(包括农林牧副渔各业)、工业、商业、文化教育、军事国防等统一于农村基层社会组织之中。它是在农业生产合作社基础上,农民自发创办与政府引导和推动双重作用下产生的,这一点已越来越多地为国内外学者所注意到并得到承认。1957、1958年的冬季农村进行大规模农田水利建设,需要投入大量的劳动力和物力,要求跨越高级社的地缘限制而进行组织,而且建成后的使用也要与投入挂钩,由此产生了“并大社”的想法和做法。为此,中央提出,“在有条件的地方,把小型的农业合作社有计划地适当地合并为大型的合作社是必要的。”^⑧1958年4月底,毛泽东、刘少奇等领导人在谈到几十年后中国农村发展前景时,设想将会有许多共产主义公社,每个公社都有自己的农业、工业、学校、医院、商店、民警、托儿所、公共食堂等。7月1日陈伯达《全

① 见毛泽东对《郑州会议关于人民公社若干问题的决议》的修改和信件,《建国以来毛泽东文稿》第7册,北京:中央文献出版社,1992年,第515页。

② 陶鲁笳:《毛主席教我们当省委书记》,北京:中央文献出版社,1996年,第56-57页。陶鲁笳:《一个省委书记回忆毛泽东》,太原:山西人民出版社,1993年,第73页。

③ 《人民日报》1958年12月19日;《建国以来重要文献选编》第11册,北京:中央文献出版社,1995年,第599、609页。

④ 中国人民解放军国防大学党史党建政工教研室编:《中共党史教学参考资料》第23册,1986年,第264页。

⑤ 《建国以来重要文献选编》第8册,北京:中央文献出版社,1994年,第244页。

⑥ 见中共八届三中全会讲话提纲,《建国以来毛泽东文稿》第6册,北京:中央文献出版社,1992年,第594页。

⑦ 《中共党史教学参考资料》第23册,中国人民解放军国防大学党史党建政工教研室编,1986年,第265页。

⑧ 见1958年3月成都会议通过的《关于把小型的农业生产合作社适当地合并为大社的意见》,《建国以来重要文献选编》第11册,北京:中央文献出版社,1995年,第209页。

新的社会，全新的人》一文在《红旗》杂志上发表，介绍湖北鄂城旭光合作社举办了一系列“小小工厂”，把农业工作同工业工作统一起来，他认为这“实际上是农业和工业相结合的人民公社。”^①同日，陈伯达在北京大学作《在毛泽东同志的旗帜下》的讲演，传达了毛泽东关于办公社的设想：“我们的方向，应该逐步地有秩序地把‘工（工业）、农（农业）、商（交换）、学（文化教育）、兵（民兵，即全民武装）’组成一个大公社，从而构成为我国社会的基本单位。”^②8月9日毛泽东视察山东，当谭启龙汇报历城县北园乡准备办大农场时，毛泽东说，还是办人民公社好，它的好处是可以把工、农、商、学、兵合在一起^③。在他看来，“农场”则意味着只是一种纯农组织。8月17日他在北戴河会议上继续强调，人民公社要综合经营，工农商学兵，农林牧副渔俱全。^④会议通过的《关于在农村建立人民公社的决议》发布后，随着全国农村人民公社迅速普遍建立，农村工厂企业也如雨后春笋般建立起来。到1959年，社办工业企业发展到70多万个，产值超过100亿元，占当年全国工业总产值的10%。^⑤

五位一体的人民公社的设想和制度安排，旨在缩小城乡差别、工农差别、脑力劳动与体力劳动的差别。1958年9月4日《人民日报》为《从“卫星”公社的简章谈如何办公社》配发社论认为，人民公社与农业社不同，首要在于人民公社不是单纯的农业生产组织，也不只是农林牧副渔五业，而是要同时举办工业，逐渐消除城市和乡村的界限、农业与工业的差别。城市和乡村的差别是一种普遍的历史现象，马克思和恩格斯对此作了经典的论述：“物质劳动和精神劳动的最大的一次分工，就是城市和乡村的分离。……它贯穿着文明的全部历史直至现在”^⑥。并且指出：“城乡之间的对立是个人屈从于分工、屈从于他被迫从事的某种活动的最鲜明的反映，这种屈从把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分人变为受局限的乡村动物，并且每天都重新产生二者利益之间的对立。”^⑦因此，消灭城乡之间的对立是“人类真正生活”的先决条件。马克思和恩格斯设想，无产阶级一旦获得政治上的统治权，就应“把农业和工业结合起来”。^⑧新中

国成立后，正如迈斯纳所说，“中国正如其他以农业为主的国家一样，没有什么社会问题比先进城市和落后农村之间存在着差别的问题更紧迫了。”而“人民公社的最初目的，不仅是要解放群众的生产力，而且还要使工业和农业相结合，缩小城乡之间的差别”^⑨。毛泽东对城乡差别、工农差别和传统的人终生从事单一职业等状况深有感触，并致力于改变这些状况，建立一个公平的理想的社会。而发展乡村工业、实现农村工业化，打破传统的城市工业、农村农业分工格局和工人务工、农民务农的社会角色分工，被认为是从根本上改变农村贫困落后面貌和城乡差距的有效途径。《关于人民公社若干问题的决议》中肯定地写明：“公社工业的发展不但将加快国家工业化的进程，而且将在农村中促进全民所有制的实现，缩小城市和乡村的差别。”^⑩毛泽东一再提醒，苏联集体农庄不办工业，无法消灭城乡差别。他的设想是，通过农村工业化，“把农村也改造得和城市差不多”，使农村生活不低于城市，

① 《中共党史教学参考资料》第22册，中国人民解放军国防大学党史党建政工教研室编，1986年，第461、462页。

② 《红旗》1958年7月16日第4期。《中共党史教学参考资料》第22册，第469页。陈伯达在演讲中还在这段话后面加上解释：在这样的公社里面，工业、农业和交换是人们的物质生活；文化教育反映这种物质生活的人们精神生活；全民武装是为着保卫这种物质生活和精神生活，在世界上人剥削人的制度还没有彻底消灭以前，这种全民武装是完全必要的。毛泽东同志关于这种公社的思想，是从现实生活的经验所得的结论。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第318页。

④ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（修订本）下册，北京：人民出版社，1997年，第767页。

⑤ 马泉山：《新中国工业经济史（1966-1978）》，北京：经济管理出版社，第354-355页。

⑥⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第104页；第104页。

⑧ [美]莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第32页。陈伯达在1958年7月1日的演讲中也提到，马克思、恩格斯在《共产党宣言》中认为，无产阶级专政实现后可以采取的十项措施的最后两项是：“将农业同工业结合起来，促使城乡差别状态逐渐消灭”。

⑨ [美]莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第28、101页。

⑩ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第609-610页。

或者大体相同,或者略高于城市。并且认为,作为社会主义的新人,应该能文能武,亦工亦农,“进厂是工人,下地是农民”,“拿起锤子能做工,拿起锄头、犁耙能种田,拿起枪杆子就能打敌人,拿起笔杆子就能写文章。”^①刘少奇1958年5月在八届二次会议的工作报告中也充分肯定了农村工业的积极作用:投资少;建设时间短;便于因陋就简地利用当地各种现成的设备;分布广,利于促进全国的工业化,促进全国技术力量的生长和各地区经济计划的平衡发展;生产品种多;接近原料和市场,可以灵活地利用资源,节约运输费用,供产销易于结合;易于按照工作的多少而灵活使用农村的劳动力等,并指出它“有利于缩小城乡和工农之间的差别。”^②

(四) 就地转移农村劳动力

将农村剩余劳动力就地转移,是社队企业决策的主旨和重要出发点。在从农业社会向工业社会转型过程中,许多国家尤其是经济文化落后的发展中国家,难免经历大量农民失去土地、盲目流入城市,或成为雇佣工人,或流落街头,或死于贫困饥饿的痛苦。在新中国的工业化道路上,毛泽东超越传统工业化意识,力图摆脱以现代产业部门的发展来吸收农村剩余劳动力的漫长而痛苦之路,以农村人民公社办工业的方式,就地转移农村剩余劳动力。1955年他在编辑《中国农村的社会主义高潮》时就指明:“多余的1/3甚至更多的劳动力向那里找出路呢?主要地还是在农村。”^③他多次强调,不要拥入城市,就在农村大办工业。他的思路,不是农民进城,而是农民“造城”。1958年12月由他主持起草并经他仔细斟酌修改后颁布的《关于人民公社若干问题的决议》中指出:人民公社大办工业,将“逐步把一个适当数量的劳动力从农业方面转移到工业方面”^④。他在读苏联《政治经济学教科书》谈话时说:“在社会主义工业化过程中,随着农业机械化的发展,农业人口会减少。如果让减少下来的农业人口,都拥到城市里来,使城市人口过分膨胀,那就不好。”要防止这一点,就要使农村的生活水平和城市的生活水平大致一样,或者还好一些。怎样才能使城乡生活水平一样甚至更好呢?“有了公社,这个问题就可能得到解决。每个公社将来都要有经济中心,要按照统一计划,

大办工业,使农民就地成为工人。”^⑤并且认为“我们伟大的、光明灿烂的希望也就在这里。”^⑥为此他建议国家在十年内向公社投资几十亿到百多亿元人民币,帮助公社发展工业。^⑦“将来达到一半劳动力搞工业,这样我们的国家就象个样子了。”显然,毛泽东的思路是十分明确的:借助于人民公社举办工业企业,将庞大富余的农村剩余劳动力就地转移吸收,通过建造农村城镇以解决农村发展问题,这体现出他对中国农村现代化道路的一种设想。

(五) 上世纪五十年代后期遇到的困难

农村人民公社普遍开办工业企业的最直接起因,是当时面前的现实困难。1958年入秋,人们生活所必需的轻工业品出现供求紧张状况。一方面,各地为保钢铁“元帅升帐”,集中了大量人力、物力、财力服务于钢铁生产,轻工业进行了必要的停车让路予以支援,因而在生产上出现了紧张情况。例如,东北减去轻工业工厂电力负荷2/3,使得纸张减产近10万吨。再如,由于重工业所需的铁矿石和煤炭的大量采集和运输,轻工业的原料供应和产品运输便很紧张。上海九月份生产出口皮鞋14万双没有包装材料,而苏州支援上海的黄板纸100吨又找不到车皮运输,如此等等。另一方面,随着工农业生产的发展,人民购买力的提高,对于轻工业产品的需要大量增加。原盐销量,报纸、刊物对纸张的需要等成几倍几十倍地增长。特别是在人民公社普遍建立后,饭碗、热水瓶、搪瓷面盆、口杯、缝纫机、胶鞋、皮鞋、自行车、玩具、奶粉、饼干等日用品和食品已出现脱销现象。此外,秋季丰收之

① 《人民日报》社论,1966年8月1日。

② 《中共党史教学参考资料》第22册,1986年,第442页。

③ 《多余的劳动力找到了出路》一文按语,《中国农村的社会主义高潮》(中册),北京:人民出版社,1956年,第578页。

④ 《建国以来重要文献选编》第11册,北京:中央文献出版社,1995年,第610页。

⑤ 毛泽东《读社会主义政治经济学批注和谈话》(上),中华人民共和国国史学会编,第197页;《毛泽东文集》第8卷,北京:人民出版社,1999年,第128页。

⑥ 《中共党史教学参考资料》第23册,1986年,第10页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第8册,北京:中央文献出版社,1993年,第69页。

后，农产品加工任务十分繁重，油料的供榨量达二千万吨以上，全国薯类需要加工处理的约6000亿斤以上。^①上述种种，都是亟待解决的现实困难。

为此，轻工业部于1958年9月底10月初分别召开南方十省市和北方七省市轻工业厅局长座谈会，针对上述情况，提出：“在人民公社大办工业，既是解决当前矛盾的关键，也是轻工业发展的基本方向。”由于轻工业的原料80%以上来源于农村，销售场所也主要在农村，“只有在人民公社大办工业，当前农产品的加工和市场的紧张情况才能解决。”同时，由于过去轻工业的分布不合理，工厂大都建在城市，不论榨油、纺纱、织布等，都是从农村将原料运进城市，然后再从城市把成品运回农村，这样往返运输，颇为浪费。“因而人民公社对办工业的要求是十分迫切的。”^②中共中央肯定了轻工业部党组《关于人民公社大办工业问题的报告》，并确定：“人民公社和县联社必须贯彻执行工农商学兵结合和农林牧副渔结合，特别是工农业并举的方针，在切实抓紧农业的同时，还要大力举办工业。”^③

此外，增收富民也是农村人民公社举办工业企业的现实考虑。使农民摆脱贫穷、增加收入，尽快过上富裕的日子，一直是毛泽东念念不忘的。在他看来，将农民组织起来，以劳动组合形成新的生产力，是在农村劳动技术相当落后的情况下走向富裕的最佳途径。1958年11月，毛泽东说：人民公社“因地制宜大办工业，到处发展，遍地开花。这样搞起来，全国的工业大发展，公社的商品生产大发展，钱不是少了而是多了，全国农民就可以逐步地共同富裕起来，他们的文化水平也可以逐步普遍提高起来。”^④1959年12月，浙皖苏沪四省市召开关于人民公社各种问题的座谈会时，“大家一致的意见是，必须大搞社办工业，大力发展农林牧渔副；否则，收入不能迅速增长。”^⑤后来的实践表明，社队企业的确提高了农民的收入，“在社队企业渐趋兴盛的时期，自然村里的农民的人均收入和户均收入指数在慢慢上扬。”^⑥

二、“去工业化”的缘由

伴随着“大跃进”和人民公社化运动中的

混乱和国民经济的严重困难，尚处在萌芽阶段不免带有盲目性的社队企业出现不少问题。在国民经济的全面调整过程中，对农村人民公社举办的“草根工业”采取了“去工业化”的措施，那些设备简陋、技术落后、土法上马、群众大办的社队企业便随之而自生自灭。

（一）公社办工业的状况及出现的问题

1. 公社办工业的原则和形式

人民公社办工业的首要原则是，“必须同农业生产密切结合，首先为发展农业和实现农业机械化、电气化服务，同时为满足社员日常生活需要服务，又要为国家的大工业和社会主义的市场服务。”^⑦其次，“必须充分注意因地制宜、就地取材的原则，不要办那些本地没有原材料、要到很远很远的地方去取原材料的工业，以免增加成本，浪费劳动力。”^⑧另一条重要原则是，“在生产技术方面，应当实现手工业和机器工业相结合、土法生产和洋法生产相结合的原则。……逐步由土到洋，由小到大，由低到高。”^⑨这些原则被写进了《关于人民公社若干问题的决议》中。1959年被系统化为：“二就（就地取材、就地生产）、四服务（为农业生产服务，为社员生活服务，为大工业服务和为市场、出口的需要服务）”^⑩。

① 以上数据源于《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第580页。

② 见轻工业部党组《关于人民公社大办工业问题》的报告，《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第581、582页。

③ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第577页。

④ 毛泽东《读斯大林〈苏联社会主义经济问题〉（谈话记录）》，《中共党史教学参考资料》第22册，1986年，第568页。

⑤ 《中共党史教学参考资料》第23册，1986年，第215页。

⑥ 张乐天：《人民公社制度研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第321页。

⑦ 见毛泽东在1958.11月底12月初对《关于人民公社若干问题的决议》稿的批语和修改，《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第571页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第571页。

⑨ 《中共党史教学参考资料》第22册，1986年，第586页。

⑩ 1959年底，浙皖苏沪四省市讨论人民公社问题的座谈会，《中共党史教学参考资料》第23册，1986年，第219页。

关于社办工业企业的形式和业务范围,中共中央《关于发展地方工业问题的意见》建议:县以下工业企业大体分为县、乡营,合作社营,县、社或乡、社合营三种。农业社办的小型工业,以自产自销为主,如农具的修理,农家肥料加工制造,小量的农产品加工等,以县、社合营或乡营的形式为好。县营工业要开办一个经营多种业务的联合工厂,成为农村工业网的核心。^①毛泽东说:“地方国营的中小企业,可以下放一些给公社经营,保证上缴利润,原来这些企业的上缴利润由公社包缴。”^②关于经营业务,中央指出:“人民公社要大力举办:肥料、农药、工具制造、修理,农产品加工和各种满足自身需要的工业,举办确有销路而本社或者附近又有原料的工业。”^③四省市座谈会要求“首先发展农具的制造修配工业,土化肥、土农药的制造工业和必要的农副产品加工工业;根据可能和需要,发展砖瓦、石灰、土水泥等建筑材料工业,小型采矿,以及当地传统的或者有条件经营的手工业。”^④而第一个人民公社简章《嵯峨山卫星人民公社试行简章(草稿)》中具体规定:“首先是建立开采矿产、冶炼钢铁、制造滚珠轴承、加工农产品、制造农具、制造肥料、制造建筑机器、水力发电、利用沼气以及其他的工厂和矿场。”^⑤李富春在《关于一九六〇年国民经济计划草案的报告》中重申上述原则和要求,“农村人民公社工业要充分利用当地的原料材料,积极发展小型农具、改良农具和半机械化农具的制造和修配,发展农副产品加工,发展建筑材料的生产,为农业生产、为大工业、为市场和社员生活服务。”^⑥

2. 社队企业发展状况

公社化初期,社队企业大发展。全国17个省的不完全统计,共建立了炼铁、炼钢炉60多万个,产出土铁240多万吨、土钢53万多吨;煤窑5.9万个,产原煤2530万吨;水泥厂9000个,产水泥29万多吨;小型发电站4000个,发电3640万度;农具制造厂8万多个,生产和修理农具1亿多种。此外还建立了大量的为农业生产和社员生活服务的土化肥厂、粮食加工厂、轧油厂、制糖厂和缝纫厂等。据1958年末统计,全国社办企业260万个,产值62.5亿元,务工社员(含大炼钢铁时)最高曾达1800多万人;

同时,队办企业产值达20亿元。到1959年,全国社办企业产值增至100亿元,队办企业产值也上升到近40亿元。^⑦当时公社工业主要由四个方面组成:(1)地方国营下放了一部分;(2)约35%左右的手工业社(3.5万个)转为公社工业;(3)将农业社原来的工厂改为公社工业;(4)从社员中用平调方法兴办了一些企业。^⑧

农村工业之为“草根”,一是扎根于农村,与农业紧密结合;二是从事生产的既是工人又是农民,既有分工又有合作;三是公社工厂根据当地农村的物产特点进行综合性经营,以某种或某几种物产的生产、开发和加工为中心,配套发展相关行业;四是以“小”和“土”为主。这样的草根工业,从理论上是有其生存空间的,然而在实际操办过程中,伴随着大跃进和公社化运动中产生的混乱,尤其是社办工业出现了不少问题。

3. 出现的问题

社队企业的最初来源可以追溯到农村早期普遍存在的副业和手工业,但大规模出现是在1958年人民公社化运动之初。这一时期的公社企业,由于多数是在缺少资金、设备、技术和科技人才的情况下按照“有啥办啥,要啥办啥,要多少办多少”的思路兴办起来的,其中不少社办企业很大程度上是靠一平二调“黑手起家”^⑨的。出现的问题主要表现为:

(1)一哄而上,脱离实际。当时,在轻工业部提出以技术革命和在人民公社大办工业作为轻

①⑤ 《建国以来重要文献选编》第11册,北京:中央文献出版社,1995年,第226页;第389页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第7册,北京:中央文献出版社,1992年,第517-518页。

③ 见中共中央批转轻工业部党组《关于人民公社大办工业问题的报告》,《建国以来重要文献选编》第11册,北京:中央文献出版社,1995年,第577页。

④ 1959年底,浙皖苏沪四省市讨论人民公社问题的座谈会,《中共党史教学参考资料》第23册,1986年,第219页。

⑥ 《中共党史教学参考资料》第23册,1986年,第303页。

⑦ 数据来源:张毅:《中国乡镇企业艰辛的历程》,北京:法律出版社,1990年,第13-14、17页。

⑧ 张毅:《中国乡镇企业历史的必然》,北京:法律出版社,1990年,第165页。

⑨ 《毛泽东传(1949-1976)》(下),北京:中央文献出版社,2003年,第1110页。

工业发展方向后，1958年秋天在山东高唐县试点，45天内办起1730多个公社小轻工厂，之后又把试点扩展到江苏宿迁、浙江海宁、安徽临泉、福建莆田、广西玉林、广东番禺等10个县，要求每个试点都在40天内办起200个社办工厂。而试点中有些县还大大超过了规定的指标。^①一些地方甚至提出“苦战一百天，实现公社工业化”等脱离经济条件的口号，匆匆办起大批企业。在不到一年时间内，各地社队企业一哄而起。虽然中央文件、有关领导人的讲话一再强调社队办工业企业必须切合当地实际，以“小土群”为主，先从小土群入手，逐步向半土半洋和小洋群发展，要就地取材。但各地在大办过程中，贪大求洋，忽略农村迫切需要的小农具的生产，不管条件是否具备，盲目发展手工操作的重工业，造成社会物质财富的浪费。

(2) 摊子多，用人多，技术落后，管理职责和范围不明确，劳动生产率和工效低、产值低、质量差，原材料等资源浪费严重。并且，乡村工业与城市、国营工业存在原料、资金和市场上的矛盾。比如农产品的加工，由于原料不足，使得设备过剩。1959年12月浙皖苏沪四省市座谈会反映：上海、浙江有些公社自己造土纸，不肯把造纸原料卖给国家；安徽有一个三界公社积存了几万斤羊毛，不肯卖给国家，自己纺土绒线。^②

(3) 政社合一的管理制度，公社有权以行政命令任意抽调生产队的资金、人力、生产资料，调用生产队的土地，这样大办公社企业，就更助长了“共产风”、强迫命令风的盛行。以江苏吴江县湖滨公社为例，大办公社工业共占用资金2.9万元，其中1.6万元是平调而来，占总投资的55%强。此外，干部普遍存在不正之风，一些基层干部利用社队企业安插亲戚，在农民生活十分困难的情况下吃吃喝喝，这些都严重挫伤了群众的积极性。

(4) 企业本身缺乏经营自主权。由于社队企业从属于各级行政单位，社办社有，队办队有，企业本身没有自主权，利润全部上交公社等行政单位统筹统支，这就难免产生“大锅饭”等弊端。

上述种种问题具有相当的普遍性。当然，并非所有的社队企业都一概如此，尤其是队办企

业，从1959年至1964年保持着每年30多亿至40亿元的产值。

(二) 政策调整中的“去工业化”

“大跃进”和人民公社化运动开展以来，由于经济工作指导思想一度脱离实际，急躁冒进，特别是1959年庐山会议中断了纠“左”的努力进而反“右倾”，继续提高指标，瞎指挥、浮夸风、“共产风”越发盛行，加上连年遭受自然灾害，因而整个国民经济出现全面比例失调：一方面，工业内部的重工业与轻工业、工业部门及其与其他部门比例很不协调，劳动生产率下降，产品的质量和数量降低；另一方面，农业生产大幅度下降，从而以农产品为原料的轻工业因农业歉收而生产下降。农业的急剧下降，使得原本就因农业发展较慢与重工业和基本建设发展过快之间不相适应的情况更为突出，农业负担畸重。同时，大量农业劳动力参加工业企业生产，造成农村劳动力相当紧张。据统计，1958年全国非农产业劳动力达到11110万人，农业劳动力净减少3819万人。1960年，在全社会总劳动力总数所占的比重中，城市劳动力上升到23.7%，而农业劳动力下降为76.3%。^③农村劳动力紧缺，甚至成熟的庄稼收割不上来，丰产不丰收。再者，非农业人口增长过多，也加重了市场供应的负担。农业减产，轻工业供应紧张，商品供不应求，物价上涨，人民消费水平严重下降。1958—1960年间，人民甚至连吃饭穿衣都成了大问题。^④

面对严峻的经济形势，党和国家采取了“调整、巩固、充实、提高”的八字方针，对国民经济进行全面调整。其中，为了避免农村工业与国营工业争原料、材料、能源和市场，也为了纠正社办工业群众运动式发展带来的问题，中共中央

① 宋乃德：《大搞技术革命和在人民公社大办轻工业——轻工业当前和今后的发展》，《中国轻工业》1958年第21期。颜公平：《对1984年以前社队企业发展的历史考察与反思》，载《当代中国史研究》2007年第2期。

② 《中共党史教学参考资料》第23册，1986年，第219页。

③ 国家统计局：《中国统计年鉴 1984》，北京：中国统计出版社，1984年，第107—109、82页。

④ 孙健：《中华人民共和国经济史》，北京：中国人民大学出版社，1992年，第163页。

逐步做出由整顿到公社和生产大队一般不办企业的决定。

1. 整顿社办企业

在纠正公社化过程中的“共产风”和“一平二调”时，从1959年上半年开始，对公社企业进行整顿、合并、归还。具体措施包括：（1）社办工业实行亦工亦农原则，农闲多办，农忙少办，农忙务农，农闲做工；（2）设立人民公社工业管理总局，加强对社办企业领导；（3）退赔平调社员的物资和现金，清算旧账；（4）规定社办企业经营范围；（5）对原来下放公社的国营企业收回归国营；手工业转为公社办的，仍然按手工业社的办法实行集体所有制，单独经济核算。（6）抓紧社办企业的经济核算。^①经过整顿，到1959年底统计尚有70万个，产值100亿元。

2. 停办社队企业

进入1960年，经济形势更加严峻。为了集中力量于农业尤其是粮食生产，毛泽东和中共中央坚决整治“共产风”，强调价值法则，要求算旧账、坚决退赔。1960年10月，晋冀鲁豫和北京五省市农业书记会议提出，“凡是与农业生产关系不大的社办工业，在农忙季节，都要停办或者适当压缩。”^②11月中共中央发出《关于人民公社当前政策问题的紧急指示信》（“十二条”），规定“凡是作为公社派出机关的管理区（生产大队），……不要直接经营生产企业。”^③1961年6月具体规定：农业机械修配、农副产品加工等，除了适宜集中生产又能办得好的，可以由公社继续经营外，不适宜集中又办不好的，改为手工业生产合作社或生产小组，凡是没有经营条件的，应该停办。9月，中共中央发出《关于当前工业问题的指示》，进一步要求以最大决心把生产指标和基建规模降到确实可靠的水平上，一切企业必须实行“精工简政”，压缩非生产人员，提高工作效率和减轻城市对农村的压力。一些没有原材料来源或是消耗过多、质量低劣、成本极高、长期亏本而又短期不能改变的企业，必须关停或关闭一部分。1962年初的“七千人大会”，要求继续精简职工和城镇人口、压缩或者停止劣质企业，加强对农业战线的支援。在中央“挤出一切可能挤出劳动力，加强田间生产的力量”，“整顿县社工业、精简人员”^④的要求下，大批社

队企业人员返回农业生产领域。4月，中央财经小组提出进一步缩小、合并、关掉一批工厂，继续精减职工充实农业劳动力，增加农林牧副渔各业的生产，加大了调整力度，要求“农村人民公社和生产大队已经举办的工业企业，凡不是为当地农业生产和农民生活直接服务的，不具备正常生产条件的，应该一律停办。”^⑤5月27日，中共中央和国务院明确规定：“今后，在调整阶段，农村人民公社一般地不办工业企业。”^⑥9月27日中共八届十中全会通过《农村人民公社工作条例修正草案》，重申人民公社“在今后若干年内，一般地不办企业。已经举办的企业，不具备正常生产条件的，不受群众欢迎的，应该一律停办。”^⑦11月，中央又在《关于发展农村副业生产的决定》中进一步规定：“公社和生产大队一般地不办企业，不设专业的副业生产队。原来公社、大队把生产队的副业集中起来办的企业，都应该下放给生产队经营”^⑧。至此，人民公社化运动中大规模“算”长起来的农村工业企业，经过“去工业化”的国民经济政策调整，已所剩不多，由1959年末的70多万个，减少到1961年的4.5万个，产值也由1959年的上100亿元

① 张毅：《中国乡镇企业艰辛的历程》，北京：法律出版社，1990年，第15页。

② 《中共党史教学参考资料》第23册，1986年，第368页。

③④ 《建国以来重要文献选编》第13册，北京：中央文献出版社，1996年，第664页；第518页。

⑤ 见中央财经小组《关于讨论一九六二年调整计划的报告》，《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第452页。

⑥ 见中共中央、国务院《关于进一步精减职工和减少城镇人口的决定》，《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第465页。

⑦ 《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第621页。该修正草案对此需要保留的企业作了规定：应该经过社员代表大会讨论决定，分别转给手工业合作社、下放给生产队经营，或者改为个体手工业和家庭副业；个别企业经社员代表大会同意、县委批准，可由公社继续经营或下放给生产大队经营。由公社经营的企业，应该直接为农业生产和农民生活服务，并不能增加社员负担和影响国家对农产品的收购任务，必须实行严格经济核算和民主管理，定期公布账目等。公社企业的利润，除了用于企业的扩大再生产、公社范围的生产事业以外，应拿出一部分扶助生产上有困难的生产队。

⑧ 《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第703页。

减至1961年的19.8亿元；1962年减至2.46万个，产值7.9亿元；1963年只剩1.07万个，产值仅为4.2亿元。^①

值得注意的是，对于经济调整中人民公社的“去工业化”，毛泽东是有所保留的。他关于社队办工业企业以解决农村剩余劳动力问题、使农民增收、实现农村工业化乃至全国工业化的一贯思路是比较明显的。政策大调整伊始，他在1959年第二次郑州会议讲话时说：“公社和县办工业是必要的”，只是不可一下子办得太多，而应当“有步骤地举办”^②。1961年9月在邯郸召集座谈会时谈到，在“大队应管之事”中应包括“直属企业（有些手工业如铁匠，砖瓦窑），机井，米面加工厂，油坊等”^③，可见此时他仍主张社队企业有一定的坚持，同时也审时度势地指出：“今后社队办起来的東西，不是大办，是小办，以生产队为单位，大办只能生产队。”^④11月9日，中央农村工作部长邓子恢在关于农村人民公社基本核算单位试点情况向毛泽东所作的报告中说到体制下放后大队的主要负担，其中包括“办好大队企业”一条，毛泽东批语：“邓子恢同志这个报告很好，发给你们参考。”^⑤在毛泽东对以生产队为基本核算单位的反复强调和一再坚持下，1962年2月13日，中共中央发出《关于改变农村人民公社基本核算单位问题的指示》，其中明确指出：基本核算单位下放以后，生产大队仍必须担负起“经营大队企业”的任务，“根据需要和可能，生产大队可以组织举办大队和生产队共同投资的或者几个生产队共同投资的企业”，“对于大队原来经营的企业，应当妥善处理，不使遭受损失；特别是对于某些直接影响当地工农业生产，影响城乡人民生活的副业和手工业，应当加以保护。”并且规定：凡是不利于分散经营的，仍归大队经营和所有；凡是由生产队经营更有利的，就给生产队经营并确定归其所有。^⑥而在1962年2月下旬召开的中央政治局扩大会议（“西楼会议”）和4月上旬中央财经小组召集的会议（讨论关于调整1962年计划并作出“应该一律停办”的决定），以及5月26日中央政治局常委召开的中央工作会议（讨论中央财经小组提出的《关于讨论一九六二年调整调计划的报告》），毛泽东都没有参加。^⑦据笔者所读到的文

献资料，未见到毛泽东对停办社队企业的具体意见或批语。^⑧

社队企业的停办意味着这次“草根工业”试验受挫，但毛泽东对于实现农村工业化的信念并未因此而动摇。1966年5月7日他在给林彪的信（即“五·七”指示）中说：“公社农民以农为主（包括林、牧、副、渔），……在有条件的时候，也要由集体办些小工厂”^⑨。1975年9月25日，也就是他去世的前一年，毛泽东接到中央办公厅送来的浙江省永康县周长庚等8位财政金融干部写给他和中央请求重视和支持社队企业发展的信，并附有两份关于社队企业的材料^⑩，正值病重的他立即审阅，并于27日在“来信摘要”栏头位置用红色铅笔写下：“小平同志：请考虑，此三件（两封信及一篇报道）可否印发

① 马泉山：《新中国工业经济史（1966-1978）》，北京：经济管理出版社，1998年，第357页。

② 1961年3月《农村人民公社工作条例（草案）》（“六十条”）中规定：“公社管理委员会根据需要和可能，可以有步骤地举办企业。社办企业，可以由公社单独投资举办，可以由公社和大队共同投资举办，也可以由几个公社联合投资举办。”见《中共党史教学参考资料》第23册，1986年，第453页。

③⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第563页；第605页。

④ 顾龙生：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第525页。

⑥ 引文源自《中共党史教学参考资料》第24册，1986年，第25、26、28页。这里同时指出：必须严格遵守自愿互利和等价交换的原则，不能无代价地调用生产队的劳动力、生产资料或者其他物资。

⑦ 1962年2月8日“七千人大会”一结束，毛泽东便离京到外地去了，于1962年3月26日回到北京。中央召开的会议情况、讲话稿、报告等，都送往武汉武昌向毛泽东汇报。

⑧ 1962年5月24日毛泽东对《中央转发财经小组关于讨论1962年调整计划的报告的指示稿》写的批语是：“退总理，照办。”（见《建国以来毛泽东文稿》第10册，第94页）。这里显然不是单独针对停办社队办企业而言的，虽然指示稿中有这一条规定。迫于当时经济困难、需要精简职工和城市人口以恢复农业生产尤其是增产粮食的压力，毛泽东默认这一规定也在情理之中。社队企业由1961年“有步骤地举办”到1962年11月的“一般地不办”这一实质性修改，当然不可能不经过毛泽东的同意，但这并不代表他本人的真实意愿，当时或许更多地出于无奈。

⑨ 《建国以来毛泽东文稿》第12册，北京：中央文献出版社，1998年，第54页。

⑩ 一份材料是《河南日报》1974年12月15日登载的《光明灿烂的希望——巩固回郭镇公社围绕农业办工业、办好工业促农业的调查》，另一份是华国锋（当时任国务院副总理）1974年12月28日关于支持社队企业给中共湖南省委的一封信。

在京各中央同志。”^①中共中央以文件（1975）第228号的形式将三份材料全文刊印，并在1975年9月23日至10月21日召开的农村工作座谈会上作为会议文件印发。其中一份材料是华国锋给湖南省委的信，信中说：目前社队企业取得了可喜成绩，显示了强大生命力，对于巩固发展人民公社集体经济、加速实现农业机械化、消灭“三大”差别，都有重大意义，它代表了人民公社的伟大希望和前途。但有一些人对此却瞧不起，想以种种理由取消或砍掉社队企业。他劝这些同志“要坚决丢掉这些错误思想，满腔热情地支持这一新生事物”，加强领导，全面规划，“一年不行两年，两年不行三年，三年不行五年，五年不行十年，发扬愚公移山的精神，长期坚持下去，加倍努力工作，不断总结正反两方面的新鲜经验，好的广为传播，坏的引以为戒。这样，社队企业就会由无到有，由少到多，由低级到高级的不断向前发展。一个社会主义新农村，就会展现在我们的面前。”^②这给社队企业在1970年代的逐渐复兴以有力的支持。

在大调整中幸存下来的社队企业，是那些确属农业生产和人民生活不可缺少的、切合当地实际又办得好的、深受群众支持的社队企业，这些企业或明或暗地继续在政策的夹缝中悄然而努力地生存着。到1965年，中共中央、国务院于9月5日发出《关于大力发展农村副业生产的指示》，再次重提“以农为主，以副养农，综合经营”的方针^③，情况有所改观。加之1966年毛泽东在《五七指示》中明确指出，要在有条件的时候由集体办些小工厂。这样，社队企业再次陆续发展起来。通过调整后的社队企业，行业结构和产品结构逐步趋于合理，坚持就地生产、就地加工、就地销售，为农业生产服务，为人民生活服务方针，在基本没有国家投资和没有明令政策的情况下，由原来的以修补农具、机械为主，逐渐发展为能生产一些比较简单的农业机械，如锄草机、粉碎机等，一些农村的生产大队和生产队相继办起砖瓦厂、白灰厂等，这些，为后来1980年代异军突起的乡镇企业奠定了基础。

三、“去工业化”后人民公社的困境

人民公社的最终告罄有众多的归因，而“去工业化”使人民公社断失了发展之翼无疑是其中之一，而且可以说有着基础性的因果关联。

在公社和生产队一般不许办企业后，大多数社队企业解散了，农村经济也因此缺少了内生的活力。具体表现为：一是在当时农业生产主要靠手工劳动的情况下，劳动工具大部分是由社队企业提供的。而社队企业一砍，生产队的手工业一时又难以恢复，因而使得中小农具奇缺。二是由于人均耕地有限，农业的扩大再生产很大程度上从副业中获取资金，并且，农民的现金收入也主要来源于副业。社队企业停办后，副业萎缩，直接影响到农业生产的发展和农民收入。更为重要的是，社队企业被“砍”掉以后，大量的农村剩余劳动力滞留在有限的耕地上，从事单一的农业生产。随着农村人口和劳动力的增加，人口对有限土地资源的压力不断增大，传统的农业生产方式出现“内卷化”^④，投入和产出的边际效益渐趋于零。在这种成分均等、功能单一的社会组织中，从生产到分配的各个环节都难以产生社会分化和分层，而“有了社会阶层，才能有社会流动。”^⑤公社不办工业，流动又受到限制，成千户

①② 《建国以来毛泽东文稿》第13册，北京：中央文献出版社，1998年，第470页；第470页。

③ 《建国以来重要文献选编》第20册，北京：中央文献出版社，1998年，第498页。

④ 农业内卷化或过密化（agricultural involution），源于美国人类学家Cliford Geertz著作《农业内卷化：印度尼西亚生态变迁的过程》，他在对爪哇岛的稻作农业研究中，用以称谓由于缺乏资本、土地数量有限、增长的劳动力不断填充到有限的水稻生产中的过程。他借用Alexander Goldenweiser在描述“当达到某种最终形态以后，既没有办法稳定下来，也没有办法使自己转变到新的形态，取而代之的是不断地在内部变得更加复杂”这一类文化模式时使用的关键词involution，用来指征类似的“哥特式”农业，即在资本和土地资源被限定的条件下，劳动力持续投入到农业生产中并使得对土地的使用和租佃关系变得更加精细，使合作性的劳动力安排变得更加复杂。黄宗智在《华北的小农经济》中引用农业内卷化概念时，引入了劳动的边际报酬递减问题。关于这个问题的讨论，详见刘世定、邱泽奇：《“内卷化”概念辨析》，载《社会学研究》2004年第5期。

⑤ 许嘉猷：《社会阶层化与社会流动》，台湾：三民书局，1986年，第4页。

农民窝在公社圈定的土地上进行劳作，劳动力大量剩余，难免出现窝工、怠工、费工或重复劳动等现象。一个组织的绩效，取决于激励和约束是否有效。在人民公社体制中没有明晰产权的情况下，一方面，监督和约束是困难的，存在着高监督成本以及监督者的监督等问题；另一方面，衡量个人劳动贡献是困难的，这跟农业不同于工业的生产特点有关。农作物的生产周期长，社员付出的劳动努力只能在几个月后作物收割时观察到总产出，而在总产出中很难确定每个社员所作的贡献，因此，要精确地计量劳动的边际贡献从而采取相应激励措施是难以做到的。由此，集体劳动变成集体出动，出工不出力、做活毛糙、贪数量、抢工分而不顾质量等现象普遍存在，工分制“激励”出许多重复劳动和无效劳动。^①由于体制内缺乏对个人的有效监督和激励，“集体行动的逻辑”中偷懒理性便会冲破传统价值观念的束缚，从而搭便车、偷懒行为难以有效控制和杜绝，使得劳动能力强的人丧失积极性，整体劳动效率低下^②，人与人之间的平均主义在单腿的公社体制中无法从根本上消除。

毛泽东设想通过工农业并举“两条腿走路”、大办乡村工业企业、就地转移劳动力以避免农村剩余劳动力盲流，把农村建设得跟城市一样甚至更好，从而达到全国普遍共同富裕起来，这或许是解决农村劳动力剩余问题乃至实现农村工业化和现代化的根本途径甚或唯一出路。正如迈斯纳所理解的那样，毛泽东“将发展的重点从资金密集的项目全部转移到劳力密集型的项目——即从重工业转移到相对来说投资较少且要求最大限度使用人力的农业、轻工业和中小规模的工业企业上”，“目的是一劳永逸地解决城市和农村中的失业的问题。”^③有人认为，人民公社、户口制度限制了劳动力的自由流动，不利于城乡经济发展。这里，将种种问题的出现简单地归咎于人民公社和户籍制度，可以说是欠思考或有失偏颇的。大量农村人口盲目涌入城市，不仅解决不了劳动力剩余的问题，反而给城市增加一系列弊病。对城市的吸纳能力作过高的估计，企望以此提供解决问题的根本途径，事情恐怕不那么简单。历史发展表明，毛泽东当时的看法是符合中国国情的，也是有远见的。在现实中国农村的某

些地区，毛泽东所设想的蓝图似乎展现出来：乡镇企业（其前身即社队企业）大发展的一些地方，农民离土不离乡，就地成为工人，农村生活水平赶上甚至超过了某些城市的生活水平。河南颍县南街村便是从最简陋的砖瓦厂起步，靠自身积累滚动发展，做面粉，做饼干、点心、月饼，到做日产400吨的方便面，再扩展到汽车运输、纸箱厂、彩印厂等配套企业，加工一条龙、产品系列化，一业带着百业兴，“在农业和工业之间的夹缝里找出路”^④，并取得成效。此外，江苏的华西和镇江、广东的中山以及河南的温县等等，都提供着相似的实例。这种从农业里边生长出工业之路，既来自农村工业化的现实要求，又扎根于我国的经济传统之中。借用费孝通先生的话说，这是否意味着在我国不同地区、不同生产力水平、不同耕作特点的农村，都存在着从农业中生长出工业的要求、元素和契机？同时，其他国家的实践也为此提供了有力证明。如泰国十分重视乡村的发展，其突出的特点就是大力发展乡村的手工业、服装业，组织村民从事纺织、铜器等手工艺制作与加工，使农民获得可靠的收入，从而将大部分人口留在了农村。

毛泽东主张将农民组织起来并赞成人民公社这一形式的初衷，不是要集合农民进行纯粹的农业生产，从他的文章和多处讲话所强调的来看，是希望借助于人民公社这种组织形式，进行分工合作，实行工农商学兵五位一体、农林牧副渔综

① 参见张江华：《工分制下的劳动激励与集体行动的效率》，载《社会学研究》2007年第5期。

② 据《盱眙县新湾社的生产和社员生活情况的初步调查》（盱眙县档案馆105-7）记载：社员做一天半到两天，才抵上单干时做一天的活。单干时晚上拔秧白天栽，现在拔秧分开，有时拔一天还不够一天栽的。过去耕田，天麻麻亮就下田，现在太阳出才下田。张乐天《告别理想——人民公社制度研究》（东方出版中心1998年）分析道：在退社自由被取消后，窝挤在作为一个基本核算单位的生产队内，农民用种种特殊方式来表明自己的抗议，如“工分挂帅”（社员在生产劳动中只顾拿工分，不顾劳动质量的现象）、“搭便车”（自己偷懒却与他人拿一样的工分）、损公利私、追求体制外收入（外出务工或其它家庭收入）等。

③ [美]莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及后毛泽东的中国》，成都：四川人民出版社，1989年，第279页。

④ 见费孝通为陈先义、陈瑞跃所著《中国有个南街村》一书写序言第2页。该书由解放军文艺出版社于1999年出版。

合发展,扩大经营范围,形成规模效应,通过将社队工业与农业紧密配合,解决农村剩余劳动力问题,“有力地促进农业生产和整个农村经济的发展”^①,从而走出一条中国的农村现代化之路。而且,人民公社的“草根工业”还承载着毛泽东更多的期待:社队企业的收入可以被用来缩小农民之间的收入差距,资助丧失劳动能力的以及鳏寡孤独的农民,修建农田水利设施,补贴办学校、医院、福利院等。毛泽东之所以一再强调“还是办人民公社好”,名称上也不要集体农庄或农场,就是因为他所理解的人民公社并不是纯粹的农业组织,他力图使中国的人民公社避免走斯大林模式的集体农庄之路。中国若照搬苏联集体农庄的模式,效果只能更差而不会更好,原因在于一个明显的事实:中国人口更多,而耕地更少,机械化程度和水平更无法与苏联相提并论。

然而,在上世纪五、六十代交接时的政策调整中对社队企业“去工业化”后,绝大多数公社回到了纯农组织,与原来为其所设定的优越性及应有功能相去甚远,实际上失去了应有的功能,成为主要管束成百上千的从事农业生产的劳动力的组织。加之大规模组织中普遍存在的经营管理上的矛盾和问题没有得到很好的解决,从而使得这种单一农业生产性质的人民公社难免陷入困境。在上述种种原因的合力作用下,最终走向消亡。在这些“合力”中,“去工业化”可以说是更为深层和根本的原因。

四、两点思考

(一) 经验教训

从社队企业的曲折发展历程看,至少有一点经验是值得注意的:中国农村的发展,关键是使其具有“造血功能”。开办农村工业,应该可以成为培植农村造血功能的一种可以考虑的途径。

然而,在实际发展过程中,折腾主要来自于“一哄而起”和“一刀切”。这不仅是当年社队企业曲折发展的重要教训,也是中国农村发展的理论与实践在任何时候都应当避免的大忌。

当“一哄而起”似乎被视为一种中国现象时,时刻警惕其危害永远是必要的。“一哄而

起”就其本身含义而言,是指没有经过认真准备和严密组织,一下子就开始行动起来。1958年5月中共八大二次会议通过“鼓足干劲、力争上游、多快好省地建设社会主义”的总路线,号召解放思想,提出争取15年或更短时间在主要工业品产量方面赶上英国,同年10月30日,中央批转轻工业部党组《关于人民公社大办工业问题的报告》,强调人民公社要大力举办工业,于是,各地不顾具体经济条件,因陋就简、土法上马,在不到一年时间大批社办工业企业“建立”起来。而一哄而起,势必一哄而散,如前所述,当时一些十分缺乏资金、机械设备和技术力量的社队企业,因先天不足而致夭折。前些年,不少地方以快速发展经济为旗号,大建厂房、设公司、盖商品楼等等,高屋大厦建了许多,肥田沃土被侵占不少,各种招牌也纷纷挂出来,而结果,真正见效益者却不多,系“一哄而起”,不久便“一哄而散”。现在的新农村建设,有的地方又开始出现这种苗头。幸好历经多年的教训,政府领导人清醒地看到建设社会主义新农村是一项长期而艰巨的任务,所以,温家宝总理在作《政府工作报告》时用坚定的口气强调:“要防止一哄而起。”意味十分深远。

“一刀切”是另一大忌。国民经济困难时期,对社队企业进行整顿和适当的收缩是必要的,但“一般不办”所产生的实际结果却是“一刀切”了,而且各级为了贯彻“一般不办”的政策,反复派出工作组对社队企业进行肃清,这就使得乡村工业严重受挫,农村经济和农民利益也因此遭受损失。

正如鲁迅在《且介亭杂文末编》中说:“然而也有并不一哄而起的人,当时好像落后,但因为也不一哄而散,后来成为中坚。”被誉为“天下第一村”的华西村村民和河南“首富村”的南街村村民等,便是这类“中坚”的典型。他们悄然将社队企业转入“地下”,于政策的“夹缝”寻求生存,并在社会主义新农村建设中走在

^① 《建国以来毛泽东文稿》第8册,北京:中央文献出版社,1993年,第65页。毛泽东说,人民公社“实现了工农商学兵、农林牧副渔的结合,这就有力地促进了农业生产和整个农村经济的发展”。

了全国的前列。之所以如此，关键在于他们不“一哄而起”，也未“一哄而散”，而是朝着既定的目标步步前进。他们的成功经验值得借鉴。

在1960年代初的国民经济调整中，绝大多数社队企业被“一刀切”停工下马时，各地社队企业只星星点点地存在一些。1963年以后，整体经济水平得到了一定的恢复和发展，可是由于农村经济遭受的损失太严重，与农业息息相联的社队工业仍只能在艰难的道路上缓慢爬行。当时全国农村正在进行“农业学大寨”活动，江苏省江阴县华西大队吴仁宝书记也在带领全村人“明修栈道”，却同时“暗渡陈仓”，悄悄办起了一家小小的五金厂，认准了“无农不稳，无工不富”之理。这家“地下工厂”第一年就为村里挣了五万元，正是在这家小五金厂以工辅农的支撑下，华西大队很快在中国农村脱颖而出。

此外，曾以“光明灿烂的希望”为题见诸1974年12月15日《河南日报》和1975年10月11日《人民日报》的调查报告，展示了河南巩县回郭镇社队企业的发展历程及其作用。

巩县人多地少，农民不得不寻找非农业生产的新门路。解放初期，一些乡村组织了石灰、砖、瓦、石子生产，开办了煤窑以及铁木业加工社、纺织厂等。农业合作化高潮时，成立了各式各样的手工业互助组和合作社，成为第一批集体工业。1958年大跃进时期，各公社以手工业作坊或小加工厂为基础，陆续办起了一些工厂。三年经济困难时期，多数工厂都停工下马。此后随着农业生产形势的好转，市场上五金工具、生活用具特别紧缺，在县委的支持下，部分工厂重新开工，产销两旺。到1965年，全县社队工业的产值已经达到了700万元，占当年农村社会产值的近1/6，农村集体经济有了显著的提高。“文革”对生产有一定的干扰，但是社员群众看到了社队工业给自己带来的好处，从心里愿意把它办下去，再加上县委尤其书记许英对社队工业的大力支持，认定社队工业是最适合农村和社员发展生产的组织形式，从而该县确立了“围绕农业办工业、办好工业促农业”，“以粮为纲全面发展”的总方针。他们说：不抓农业，这一大摊子人没饭吃；不抓工业，老百姓没钱花。他们认为，要增加积累，壮大集体经济，改善农业生产条件，

提高群众生活水平，光靠那几亩薄地是不行的。巩县社队企业实行按照投资来源明确社队工业归属的管理体制，谁建厂谁受益，县里不平调，不吃大锅饭。大队出资建厂，该厂收入归大队支配；公社投资建的厂，收入由公社分配。经营方式是农闲时做工，农忙时除直接提供农具的工厂继续生产外，其他工厂停工，人员回队劳动。分配上，参加社队企业的劳力按同等劳力水平在生产队记工分，年终分配，从而使得在工厂上班和在生产队搞农业生产待遇同等。这样，既可以解决争劳动力的问题，也可以预防待遇不平衡而致重工轻农的问题。

回郭镇公社的社队企业起步早、范围广、成果多、基础好，成绩尤为突出。全社21个大队，5.8万多口人，4.9万亩土地，自然条件一般，素有围绕农业办工业的传统，即使在“文革”期间，他们仍以农业需要为中心，开办了化肥厂、机械厂，为各大队配备了农机修理组等。几年时间里，全社生产条件发生了很大的变化，耕作、排灌、脱粒、农副产品加工基本上采用机械操作。1973年全公社工副业总产值达到844万元，1974年仅社办工业总产值就达589万元，还完成土石工程10万多方，扩大水浇地1万亩，粮食平均亩产1016斤。1974年暮春时，河南省委主管工业的副书记王维群曾路过回郭镇，惊叹这里街道整齐，土地平整，庄稼茁壮，拖拉机轰鸣，化肥厂、农机厂星罗棋布。后来，当《河南日报》送审由记者杜贵宝和通讯员牛玉乾撰写的关于回郭镇“围绕农业办工业，办好工业促农业”调查文章时，他立即批示要“突出发表”。该文从“公社必须办工业”、“公社能够办工业”、“公社办工业的道路”和“社队工业威力无穷”四个方面介绍了他们的做法、收获、体会和前途，对回郭镇公社围绕农业办工业，办好工业促农业的做法给予了充分地肯定。这篇报导以及回郭镇经验引起了全国许多关注，1975年9月5日，它连同浙江永康周长庚的信等一同被送到毛泽东手中，来自基层和群众的经验和呼声与毛泽东等国家领导人积极发展农村工业、壮大集体经济的思路不约而同，因而得到了充分认可。

类似的经验还有陕西西平县汤坊公社、清原县土口子公社、铜川市黄堡公社等的社队企业。

这类社队企业在当时为数虽不多，但无不显示出“文革”前后和“文革”期间，农民们在政策的缝隙中，在与政府“打游击”的过程中使社队企业获得了生存和发展。从当时的一些材料来看，这些社队企业在促进农业增产、农民增收，增加公共积累，改进农业生产条件等方面，都起到了相当的积极作用。1977年以后，社队工业不断壮大，特别是党的十一届三中全会以后发展尤为迅速。1984年社队企业更名为乡镇企业，仍生机勃勃，被视为“异军突起”。进入新世纪以后，乡镇企业经过改制，依然是经济建设中的一支生力军。就是这样一支曾为新中国社会主义建设做出巨大贡献，并具有相当生命力和发展前途的“生力军”，缘何几经起落、步履维艰？值得深思。

（二）深度思考

（1）体制上的束缚。社队企业的收与放、兴与衰与中央统一领导和计划，地方缺乏独立办企业的权力的计划经济体制密切相关。过度集权的计划体制困住了社办工业的手脚，往往步入“一收就死，一放就乱”的怪圈。

新中国建立之初，经济十分落后且地区间发展极不平衡，在苏联社会主义模式影响下，建立起中央权力高度集中的计划经济体制，以举全国有限之力，来迅速恢复凋敝的国民经济。当时中国共产党对社会主义认识，也“只认识到社会主义经济计划经济，而计划经济的标志，就是国家直接下达的指令性指标”^①。并且，由于经济建设各方面缺乏经验，因而“一五”期间（1953-1957）主要搬用斯大林模式和办法。然而，在这种刚性的计划经济体制下，全国的经济活动大都纳入中央计划，地方基本无自主权，不可避免地带来许多弊端。例如，安徽省委书记曾希圣反映：淮南两万多人的大煤矿，矿领导在财政支出上仅有200元以下的批准权，无增加一个工人的权力。并且中央有的部竟以安徽工业落后为由而限制地方发展工业。广东省委书记陶铸说：过去总说广东是前线，不能办工厂，群众的就业问题由中央管，而国家预算里又不给钱，包袱还得省里背。天津市委也反映，建国后5年中，中央只给天津地方工业安排了20万元基建投资，建什么都要报中央有关部门批准，许多部强调垂直领

导，甚至管到企业的处室。^②

然而毛泽东是非常重视给地方以充分的自主权的，即便在战争中强调全党在政治上的一致，也倡导“统一领导，分级管理”为经济工作的总原则。因而建国初他对高度集权的经济管理体制是存有疑虑的。1951年，毛泽东收到“一向不赞成中央‘统’得太死”^③的黄克诚的来信，信中反映权力向上集中、限制地方经济发展的问题。毛泽东批示有关部门解决。1955年他外出巡视，所到各省的负责人纷纷向他反映中央对经济统得过死，严重束缚了地方和企业的手脚，要求中央向下放权。毛泽东极为重视这些意见，多次在中央会议上讲经济管理体制要改，要注意发挥中央和地方两个积极性。这年11月16日，毛泽东在中央会议上说：“经济要统一，但要分级管理，要在统一计划下各省负责。”但同时指出：“要避免形成无数个独立国。”^④1956年4月在《论十大关系》中更十分明确地强调：“我们不能像苏联那样，把什么都集中到中央，把地方卡得死死的，一点机动权也没有。”“中央要发展工业，地方也要发展工业。”^⑤因此，“应当在巩固中央统一领导的前提下，扩大一点地方的权力，给地方更多的独立性，让地方办更多的事情。”^⑥他还从我国具体国情出发，认为我们国家大、人口多，情况复杂，有中央和地方两个积极性，比只有一个积极性好得多。关于发挥企业的积极性，虽然在《论十大关系》中没有展开，但在4月28日的中央政治局会议上作了深刻阐述。他说：列宁所说的独立自主到什么程度，请大家注意研究。企业应当有怎样一种独立性呢？我随便这么讲，表述不是很准确，叫做要有点“独立王国”，即半独立性或者几分之几的独立性，公开的、合法的“半独立王国”。如果没有

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（上），北京：中共中央党校出版社，1991年，第462-463页。转引自刘凌峰：《“虚君共和”与毛泽东社会主义经济管理体制改革思想》，《长春师范学院学报》（人文社会科学版）2005年第3期。

②④ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（下），北京：人民出版社，1997年，第808页；第809页。

③ 《黄克诚自述》，人民出版社，1994年，第274页。当时黄克诚任湖南省委书记。

⑤⑥ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第31页；第31页。

一点自主权，那事情也很难办。^①可贵的是，毛泽东在这里提出企业自主权问题并要求加以研究，从某种意义上看，这实质上是在叩击社会主义经济体制改革的大门。1958年2月18日，毛泽东在春节团拜会上讲到经济管理体制问题时说：“中央集权太多了，是束缚生产力的。这就是上层建筑与经济基础的关系问题。我是历来主张‘虚君共和’的，中央要办一些事，但是不要办多了，大批的事放在省、市去办”，地方只要“有原材料，你就可以开厂；有铁矿，有煤炭，就可以搞小型钢铁厂。化学肥料厂、机械厂，各省都可以搞。”^②并说，中央、省、专区和县都可以有自己的工业。这一“虚君共和”思想具体体现为1958年工业管理体制方面的改革：一方面分权下放，即国务院直接管理的各工业部门，除一些主要的、特殊的和“试验田”性质企业外，其余企业原则上一律下放归地方管理，下放比例为76%；另一方面鼓励地方兴建企业包括各种社队企业。由于操作过程中对企业一下子下放过猛（例如中央要求各部在不到半个月时间内把近900个企事业单位下放到省市区并完成交接工作），加之下半年全民大办钢铁运动，各地基建项目迅速上马，职工人数猛增；企业间原有的生产协作关系受到影响，工业秩序出现混乱。于是1959年3月，国务院决定将有关全局性的34个企业的管理权收上来。与此同时，各地绝大多数社队企业也因此而被要求停办。

调整时期的经济管理体制的“复归”原本不太合毛泽东的心愿，1964年6月在中央工作会议上，他批评计委的计划方法是教条主义，提出“要改变计划方法，这是一个革命”^③，8月再次批评说，“计划工作方法，必须在今明两年内实行改变。如果不变，就只好取消现有计委，另立机构。”^④1966年3月，毛泽东在杭州会议上再次强调：“地方积累要搞，不能都集中到中央，地方不能扩大再生产，苏联吃了个亏。”并再次提出“中央还是虚君共和好，只管大政、方针、政策、计划。”“只管虚，不管实”，如果“管得死死的，妨碍生产力的发展，是反动的。”^⑤并在“五七指示”中强调农民“在有条件的时候也要由集体办些小工厂”。因此，“文革”期间尽管全国陷入政治动乱之中，但乡村工业却仍有

很大发展。1966—1970年，社队企业和小型工业增加到四万多家。

这种“分权”与“集权”、“放权”与“收权”的反复，表明对原体制的改革尚未找到问题的症结。当时国有企业都是国营企业，毛泽东强调企业应有“独立性”，涉及的是企业的经营权方面的问题，实际上已经触及到所有权同经营权相分离的问题。毛泽东还认为，公有制建立后，最重要的问题是管理问题。他制定的“两参一改三结合”的新的企业管理制度，至今有的西方国家仍在研究。1964年他赞同试办工业托拉斯，说按行政方法管理经济的办法不好，要改，要按经济法则办事，按经济渠道办事。这些都是有远见的。

（2）认识上的问题与执行中的偏差。在认识论上，由于受社会历史条件、认识能力和以往的观念以及事物本身发展过程等因素的影响，人们对一个新事物的认识往往会有分歧乃至殊异，而对事物的认识决定着对待它的态度和方法，从而影响事物的存在和发展。当这个新事物是一项社会政策时，情况会变得更为复杂，因为政策在付诸实施时常常会由于执行者基于知识水平而对政策的理解能力、操作能力、固有观念以及执行手段和条件等因素而发生偏差。当某个理念或某项政策被提出来时，它有可能是良策，然而执行中出了偏差，犹如好经被念歪的时候。于是，很可能归咎于决策本身，从而在对它的认识尚不十分清楚的情况下而将它简单地否定。另一种情况是，人们也许意识到该决策的积极意义，但对执行中产生的问题存在认识上的差异，由此，在没有尝试进行调整和交流认识的情况下，而做出简

① 毛泽东1956年4月28日在中共中央政治局扩大会议上的总结讲话，《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第53页。

② 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（下），北京：人民出版社，1997年，第823页。

③ 毛泽东于1964年6月6日在中共中央工作会议上的讲话，见《中国文化大革命文库》电子版。

④ 韩钢：《李富春与三五计划的编制》，载《中共党史资料》第74册，中共党史出版社，2000年，第180、186页。转引自任志江：《毛泽东“虚君共和”构想探析》，《社会科学辑刊》2005年第5期。

⑤ 毛泽东1966年3月20日在杭州会议上的讲话。

单否定的决定。当时社队企业的遭遇，或许两种情况兼而有之。

社队企业在1959-1962年的国民经济调整中之所以被近乎一刀切，最直接的认识在于，社队企业占用了大量的农村劳动力，使农业生产受到严重影响。为确保农业生产正常进行对劳动力的需求，需要大力精简城镇人口和企业职工，这是社队企业被简单否定的直接原因。然而，这样一来，一个重要的问题被遮蔽了：究竟是战略或政策有问题，还是在其执行中出了问题？具体到这里讨论的问题上，即：究竟是人民公社办企业的理念和政策不可欲不可行，还是各地在兴办社队企业过程中出了问题？现在来看，答案应当是明确的。然而在当时，党内在认识上并不十分明晰。1956年三大改造完成后，毛泽东在《论十大关系》中明确提出要走一条不同于苏联的中国社会主义建设之路，他当时曾提出，“路线正在创造中”，即一条新的路线正在形成之中。这条新的路线，就是根据中国具体国情的实际进行社会主义建设，在一段时间里，毛泽东也十分自信社会主义建设“开始找到自己的一条适合中国的路线。”^①他说，过去我们鉴于苏联的经验教训，少走了一些弯路，“最近苏联方面暴露了他们在建设社会主义过程的一些缺点和错误”，我们“现在当然更要引以为戒”^②。他因而对当时经济工作中的教条主义表示不满。在成都会议上的讲话中他指出：1950-1957年，经济工作中的教条主义，“主要表现在重工业工作、计划工作、银行工作和统计工作方面，特别是重工业和计划方面，因为我们不懂，完全没有经验，横竖自己不懂得，只好搬。统计几乎全部是抄苏联的。”^③但是，“搬，要有分析，不要硬搬，硬搬就是独立思考，忘记了历史上的教条主义的教训。”“苏联的经验只能择其善者而从之，其不善者不从之。把苏联的经验孤立起来，不看中国实际，就是不择其善者而从之。”^④而“我们自己的建设路线”，强调在优先发展重工业前提下，大力发展轻工业和农业，实行工农业同时并举；兼顾国家、生产单位和生产者三方面的关系，特别要照顾农民的利益，还要给工厂、企业和人民公社一定的权力和独立性；要给地方更多的权力和独立性，发扬中央和地方两个积极性等等。人民公社

也是按这一思路的设计的，它完全不同于苏联的集体农庄，而是集工农商学兵五位一体、农林牧副渔综合发展的模式。因此，社队兴办工业企业，成为人民公社的题中之义。这既是人民公社区别于集体农庄的标志性特征，也是人民公社的“立社之本、强村之路”。然而，其积极意义在当时是否被党内普遍地认识和接受？由于经济教条主义在短时期内难以一下子完全转变，因而，当人民公社办企业出现问题时，原来并不完全理解其意义的偏差性认识就会更加突显出来。七千人大会以后，毛泽东离京“南巡”。北京召开的西楼会议以及其后一系列财经会议和政治局会议，对当时经济困难形势做出了某种程度上超出七千人大会的估计，认为国民经济仍处于“非常时期”，“有些地区最困难的时期已经过去了，但在城市里面，在工业中间，最困难的时期还没有过去。”^⑤因而在调整力度上有所加大，主张在工业、农业上要退够，包括社队企业的关停并转。而毛泽东在南巡时却发现，农业形势开始好转，各大区负责人也告诉他“去年比前年好，今年比去年好”。这些与毛泽东认识一致的汇报，更坚定了他对形势的判断，也使他对在北京的一些中央领导人不满，认为他们对形势估计过于悲观。这种认识上的分歧，实际上预示着未来的许多历史事件的发生。^⑥

(责任编辑 欣彦)

① 毛泽东《十年总结》，1960年6月18日。《毛泽东传（1949-1976）》（上），北京：中央文献出版社，2003年，第486页。

② 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第23页。

③④ 毛泽东在成都会议上的讲话记录，1958年3月9日。《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第368页；第366页。

⑤ 《刘少奇选集》（下），北京：人民出版社，1981年，第444-446页。刘少奇在1962年3月12-13日主持召开的中央政治局常委扩大会议上说：这只是我们这里的讨论，毛主席不在北京，我们要立即向他汇报。主席同意，文件就下发，主席不同意，回来再议。（邓力群《我为少奇同志说些话》，当代中国出版社，1998年，第26页。）该会议讨论和通过中央批转陈云、李富春、李先念在国务院扩大会议上讲话的批语等文件。

⑥ 郑谦、韦金：《毛泽东之路》（晚年岁月1956-1976），北京：中央党史出版社，2003年，第154页。

可知与不可知之间^{*}

——康德与笛卡尔的形而上学之比较

陈晓平^{**}

【摘要】近代批判哲学发端于“笛卡尔式怀疑”，著称于康德的先验哲学体系。笛卡尔从彻底的怀疑论入手却得出可知论的结论，而康德从不那么彻底的怀疑论入手却得出不可知论的结论。康德不问“具有客观必然性的经验知识是否可能？”，而只问“具有客观必然性的经验知识如何可能？”。笛卡尔却首先关注前一个问题，为此他为哲学找到一个阿基米德点即“我思故我在”。事实上，康德对前一个问题是回避不了的，以致他后来承认对于“先验统觉如何可能”的问题无法解答。笛卡尔理论的缺陷已由康德指出，即在一些方面让理智越过了界限，犯了超验的错误。笔者认为，如果把康德的先验范畴体系同笛卡尔确立的阿基米德点结合起来，那将可望成为一个更加完善的形而上学体系。

【关键词】笛卡尔；康德；不可知论；先验范畴

中图分类号：B081.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0079-10

康德(1724-1804)哲学以“批判哲学”而著称，批判哲学的核心是搁置一切成见，从审慎的怀疑着眼，把哲学构建于确定无疑的基础之上。然而，近代批判哲学的精神并非起于康德，应该说是起于笛卡尔，即起于著名的“笛卡尔式怀疑”。笛卡尔(1596-1650)为了使哲学获得牢固的基础，他试图怀疑一切知识的真实性。从这个意义上讲，笛卡尔的怀疑比康德来得更为彻底，因为康德对具有普遍必然性的经验知识并不怀疑，他不去追问这样的知识是否可能，而只追问这样的知识是如何可能的。^①有趣的是，笛卡尔从彻底的怀疑论入手却得出可知论的结论，而康德从不那么彻底的怀疑论入手却得出不可知论的结论。不过有一点是共同的，即康德和笛卡尔都声称他们已经把哲学建立于坚实的基础之上，这样的哲学基础就叫做“形而上学”或“第一哲学”。事实上，作为后辈的康德对笛卡尔的形而上学颇有微词，但却处处可见笛卡尔哲学对他的影响。为此，我们将对笛卡尔和康德的形而上学做一个比较性的研究。

一、笛卡尔的“我思故我在”

“我思故我在”是笛卡尔的著名论题，也是他为哲学找到的确定无疑的“阿基米德点”。其论证简单说来是这样的：先假定我所知道的一切都是假的或不可靠的，我正在怀疑一切，但有一点我不能怀疑，即我正在怀疑。因为如果我怀疑我正在怀疑，那正好证明我正在怀疑。所以，我正在怀疑，这是千真万确的。我怀疑就是我思维，既然我思维是千真万确的，正在思维的我就一定存在，即“我思故我在”。笛卡尔找到这个阿基米德点之后便有了底气，他说：“这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。”^②

笛卡尔紧接着研究我是什么。我可以设想我没有身体，也可以设想没有外部世界，但却不能因此设想我不存在。相反恰恰由于我正在怀疑我

* 本文得到广东省高校人文社科重点研究基地重大项目资助，项目编号为：08JDXM72001。

** 作者简介：陈晓平(1952-)，男，山西昔阳人，(广州 510006)华南师范大学公共管理学院哲学研究所教授，主要研究方向为科学哲学、逻辑学、伦理学。

① 康德将这个问题归结为：“先验综合判断如何可能？”与之相关的有四个问题即：“纯粹数学是如何可能的？”“纯粹自然科学是如何可能的？”“一般形而上学是如何可能的？”“作为科学的形而上学是如何可能的？”

② 笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2005年，第27页。

的身体和外部世界的实在性，才证明我是存在的。“因此我认识了我是一个实体，它的全部本质或本性只是思想。”^①这个实体也叫做“灵魂”。“这个使我成其为我的灵魂，是与形体完全不同的，甚至比形体容易认识，即使形体并不存在，它还仍然是不折不扣的它。”^②我的灵魂是可以独立于身体而存在的，这就是笛卡尔的心身二元论。

笛卡尔进一步考察，一个命题必须具备什么条件才是真实可靠的。既然我是真实存在的，并且是我现在唯一知道的存在者，而我不过是正在进行着的思维，因此，思维的清晰性是使一个命题成为真实的必要条件，即：“凡是我十分清楚、极其分明地理解的，都是真的。”^③如果一个命题不能够被我清晰分明地加以理解，那它也就失去真实性的根据。不过，这一条件只是使命题成为真实的必要条件，而不是充分条件，因为即使在我的思维中十分清晰明白的观念也可能是假的。要想获得充分条件就必须再加上一条，那就是上帝存在，因为只有全知全能、至善至美的上帝能够保证在我的思维中清晰可见的东西不是假象。笛卡尔说：“我相信，如果不设定神的存在作为前提，是没有办法说出充分理由来消除这个疑团的。”^④

于是，笛卡尔试图证明的第二原理便是“上帝存在”。笛卡尔关于上帝存在的证明基本继承了中世纪神学家们给出的证明，其核心论据是：“在动力的、总的原因里一定至少和在它的结果里有更多的实在性。”^⑤这个命题比起“我思”和“我在”来更缺乏自明性和清晰性，但笛卡尔却不加置疑地接受了这个命题，并进一步推论：既然上帝是我的动力或原因并且我是存在的，那么上帝便是存在着的。正如罗素批评的那样，“笛卡尔的认识论的建设性部分远不如在前的破坏性部分有味。建设性部分利用了如‘结果决不能比其原因多具备完善性’之类各式各样的经院哲学准则，这种东西不知怎么回事会逃过了起初的批判性考查。”^⑥

笛卡尔在证明上帝存在之后，他便为哲学奠定了两块基石，即存在着的我和存在着的上帝。在上帝的护航下，我思的航船便扬帆启程了。既然我心中关于外物存在的观念是如此清晰，所

以，外物是存在的。不仅如此，善良全能的上帝还给了我纠正错误的能力，所以我关于外物和我的许多属性的认识也是真实可靠的。笛卡尔乐观地说道：“就像光、声音、痛苦，以及诸如此类的东西，虽然它们是十分可疑、十分靠不住的，可是上帝肯定不是骗子，因而他没有允许在我的见解里能有任何错误而不同时给我什么能够纠正这种错误的功能，仅仅根据这一点来说，我就认为能够断言在我心里有确实可靠的办法认识它们。”^⑦至此，笛卡尔的可知论哲学便“大功告成”。

不过，笛卡尔坦言，即使上帝被证明是存在的，“要确切指出哪些东西是我们清楚地理解的，我认为多少有点困难。”^⑧请注意，这个被笛卡尔遗留下来的问题正是后来康德所着力解决的。相反，笛卡尔所着力解决的前一个问题（被我清晰理解的命题何以是真实的），在康德看来相当于“被我清晰理解的命题何以是对象本来的样子？”；“对象本来的样子”就是康德所说的“自在之物”的样子，它是我们永远不可能知道的；因此，这一问题是不能解决的，因而不必解决的。对于这个在康德看来不可能解决的问题，笛卡尔是通过对上帝存在的证明来解决的，而这个证明是公认地不成功的，当然也遭到康德的严厉批评和拒绝。

不少学者指出，笛卡尔关于上帝存在的证明不能成立的根本原因是，这个论题一提出便犯了预期理由或循环论证的逻辑错误。因为：既然我是现在唯一的存在者，那上帝的存在也必须由我的存在来支撑，而支撑上帝存在的必要条件是上帝在我的思维中能够被清晰地理解。但是，能被我清晰理解的东西一定存在吗？这个问题正是笛卡尔通过证明上帝存在而想要解决的问题。

康德把“凡在我思维中被清晰理解的东西是否真实”的问题搁置起来，而只问我们思维中清

①②③④ 笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2005年，第28页；第28页；第28页；第32页。

⑤⑦ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1998年，第40页；第84-85页。

⑥ 罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，北京：商务印书馆，1982年，第90页。

⑧ 笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2005年，第28页。

晰确凿的东西是什么？这个问题正是笛卡尔所遗留下来的。可以说，康德的力作《纯粹理性批判》就是专为回答这一问题以及与之密切相关的休谟问题而写的。其研究的结果就是提出著名的先验直观、先验范畴和先验理念。康德承认他和笛卡尔同属唯心主义，为区别起见，他把笛卡尔称为“经验的唯心主义”，意指笛卡尔关心经验对象的存在性；而把自己称为“先验的唯心主义”或“批判的唯心主义”，意指他只关心经验对象的先验形式。^①

二、关于先验范畴^②

范畴早在亚里士多德那里就被作为认识论的最为基本的概念，康德则强调范畴的先验性，即思维中固有的形式，并重新审视范畴的成员，提出四组共十二个范畴，其中包括实体-属性、原因-结果、单一-复多，等。与之相比，笛卡尔虽然没有专门讨论先验范畴，但是他对实体的分析中已经透露出关于先验范畴的精辟见解，事实上成为先验哲学的先驱。笛卡尔以蜂蜡为从例加以分析。

一块刚从蜂房里取出的蜂蜡有蜜的甜味、花的香气，是硬的、凉的、颜色和形状是分明的，等等。但是，当这块蜂蜡被移到火边后，甜味和香气消失了，由固体变成液体，颜色和形状都发生了变化。请问：原来的那块蜂蜡还存在吗？我们都会认为那块蜂蜡还存在。那么，那块蜂蜡的什么还存在呢？显然不是我们通过感官所感觉到的那些东西，因为那些东西都已经发生变化。“把凡是不属于蜡的东西都去掉，看一看还剩些什么。当然剩下的只有有广延的、有伸缩性的、可以变动的东西。”^③ 我们继续问，有广延的、有伸缩性的和可以变动的是指什么？是不是我们可以在它上面想象圆的可以变为方的，又可变为三角形的？不是的，因为广延性、伸缩性和变动性可以理解为无数这样的改变，而我却不能想象这无数的改变和形状。可见，我们关于原来那块蜂蜡还存在的观念也不是靠想象得到的。经过以上分析之后，笛卡尔得出结论：“我们只是通过在我们心里的理智功能，而不是通过想象，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见

了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是由于我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西了。”^④

从笛卡尔的这一分析中我们至少可以得到这样的启发：在蜂蜡的一切感觉性质发生变化之后我们仍然认为原来的蜂蜡存在，这是一种对蕴涵于广延性和变动性中的不变性或常住性的判断。这种不变性或常住性就是那块蜂蜡的实体性，而这个实体性不是我们能够感觉到的，仅仅是我的一种判断。因此，与其说蜂蜡的实体存在于那块蜂蜡之中，不如说是存在于我们的精神之中。相应地，认识自我的精神比认识其他东西更容易些，我们认识任何实体都应从认识自我的精神入手。

事实上，康德的批判哲学正是从对自我的精神进行审视和批判入手的。康德致力于对人的认识能力进行先验分析，从而给人的认识能力划出界限，并得出若干具有普遍必然性的先验范畴（或先验直观），这些先验范畴是一切经验知识的必要条件，或者说，是一切经验知识的存在方式。不过，康德提出的那些先验范畴（或先验直观），在笛卡尔那里已经初见端倪。

① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第56-57页。

② 康德哲学中的 *transcendental*、*transcendent*、*apriori*，英文分别译为 *transcendental*、*transcendent*、*a priori*，中文译名比较通行的分别是先验、超验、先天，这种译法主要出于蓝公武先生。不过，对这种译法已有不少学者提出商榷。笔者认为，“*a priori*”就其本义就是先于经验的意思，只是蓝公武先生把“先验”一词给了“*transcendental*”，为了加以区别，才引入“先天”一词作为“*a priori*”的译名。但是，“先天”一词有发生学的意味，如“先天不足”，因而不妥。从康德对“*transcendental*”和“*a priori*”的用法来看，前者主要用于整个哲学系统和方法论——如“*transcendental philosophy*”“*transcendental method*”等，而后者主要用于其中的部分——如“*a priori synthetic judgment*”“*a priori category*”。因此，笔者把“*transcendental*”和“*a priori*”分别译为“先验论的”和“先验的”；相应地，把中文文献中通常所说的“先天综合判断”和“先天范畴”译为“先验综合判断”和“先验范畴”。“*transcendental*”和“*a priori*”的共同特点是：先于经验却用于经验，而不超越经验。与之不同，在康德那里，“*transcendent*”不仅先于经验，而且超越经验，因而为人的认识所不及，具有这种性质的对象只不过是一种假象。因此，对“*transcendent*”，笔者保留“超验”的译法。

③④ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1998年，第30页；第33页。

笛卡尔谈到：“至于我具有的物体性的东西的清楚明白的观念，有些似乎是我能够从我自己的观念中得出来的，象我具有的实体的观念，时间的观念，数目的观念，以及诸如此类的其他东西的观念那样。”^①在这里，笛卡尔不仅指出，我们关于外物的清楚明白的那些观念可以从自己的观念中得到，这正是康德所说的先验观念；而且他所列举的先验观念如实体、时间和数目也都属于康德的先验范畴或先验直观。值得注意的是，笛卡尔没有提到空间，而空间属于康德的先验直观。这并非出于笛卡尔的随意所为。

笛卡尔谈到：“我想到石头是一个实体，或者一个本身有能力存在的东西，想到我是一个实体，虽然我领会得很清楚我是一个在思维而没有广延的东西，相反石头是一个有广延而不思维的东西，这样，在这两个概念之间有着明显的不同，可是，无论如何它们在表象实体这一点上似乎是一致的。”^②在此，笛卡尔看到实体概念比起广延性和思维来更具普遍性，因为实体性是主体和客体所共有的，而广延性只为客体所具有，思维只为主体所具有。对于笛卡尔，广延性就是占据空间的性质，广延性的这种局限性也就是空间概念的局限性。相比之下，时间概念没有这样的局限性，它共同适用于主体和客体。正因为此，笛卡尔不把时间和空间等量齐观，而是把时间看得更为重要。

有趣的是，康德也承认空间只是外感觉（关于客体的感觉）的形式，而不是内感觉（关于主体的感觉）的形式；也承认时间比空间更具普遍性。略有不同的是，康德认为时间的普遍性是间接的，就其直接性而言，时间只是内感觉的性质，而不是外感觉的性质；而空间就连间接的普遍性也没有。^③令人不解的是，康德不仅把空间和时间等量其观，而且把它们一道作为具有普遍性的先验直观。这样，康德的时空理论便存在逻辑上的不协调：既认为时间和空间的普遍性不一样，但却把二者等量其观；既然二者（至少空间）不具有普遍性，但却把它们作为普遍的先验直观。这种矛盾在笛卡尔那里是没有的。这并不是说，康德也应当像笛卡尔那样把空间从先验直观中排除，而是说，他或者降低空间的地位，或者对空间和时间概念的内涵做出修改，以维持它

们的普遍性。笔者更倾向于后者，但需另作讨论。

三、康德对“我思故我在”的批评

前边提到，康德放弃追问外部世界是否正如我思维中清晰理解的那样存在着，他对此的回答只有三个字“不知道”。但是，他并不否认外部世界的存在性，只是否认我们能够知道它以什么方式存在或是什么样子。在我们思维中呈现的东西不必是外部事物本身的样子，而是经过我们思维的先验直观或先验范畴加工之后的结果，康德把这个经过主观加工的结果叫做“现象”，而把那个提供原材料的对象叫做“自在之物”（也译为“物自体”）。

康德说道：“既然我们有理由把感官对象仅仅看做是现象，那么我们就也由之而承认了作为这些现象的基础的自在之物，虽然我们不知道自在之物是怎么一回事，而只知道它的现象，也就是只知道我们的感官被这个不知道的什么东西所感染的方式。理智由于承认了现象，从而也就承认了自在之物本身的存在，并且因此我们就可以说，把这样的东西表现为现象的基础，也是说，它不过是理智存在体，这不仅是完全可以容许的；而且是不可避免的。”^④

请注意，康德把自在之物称为“理智存在体”。在康德看来，自在之物只是被我们凭借理智推导出来的，并不是被我们直接感觉到的。我们直接感觉的只是一些现象，由于这些现象并非主观想象的产物，必有其超越主观随意性的客观基础或来源，于是，我们就把这个超越主观随意性的客观基础或来源叫做自在之物。仅此而已，至于自在之物是什么样子，我们全然不知。

不过这里有一个问题：尽管作为客体的自在之物是被推导出来的理智存在体，作为主体的我也是如此吗？对此，笛卡尔显然持否定的态度，

①② 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1998年，第45页；第45页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，韦泽民译，武汉：华中师范大学出版社，2000年，第75页。

④ 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第86页。

正如他所说，认识主体要比认识客体更容易一些。事实上，笛卡尔已经通过“我思故我在”的分析表明，我的存在是被真切地感受到的，即那个正在进行着的思维本身。与之不同，康德认为主体同客体一样只是理智的存在体，在其存在的真实性上，主体同客体完全是平权的，不具有任何优先性。康德坚持这种立场，在很大程度上出于他对笛卡尔“我思故我在”的论证的否定。

康德说道：“在我们对我们自己的意识（能思的主体）里似乎是有这种实体性的东西，当然是在一种直接的直观里；因为内感官的一切属性都涉及自我作为主体，而且我不能把我自己想成是任何别的主体的属性。因此在这里，在既定的概念作为属性，对一个主体的关系中的完整性似乎是已经在经验里提供出来了。这个主体不仅仅是一个理念，而且是一个对象，即**绝对的主体**本身。然而这种希望是白费的。因为自我决不是一个概念，它仅仅是内感官的对象的标记，因为我们没有任何属性用来进一步认识它，所以它本身当然不能是任何别的东西的属性；不过它也并不是一个绝对主体的一个确定概念，而是，如同在别的情况下一样，仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已。同时，这个理念经过一种完全自然的误解而产生了一种非常不像样的论证，这种论证从我们的能思的存在体的实体性的东西这一遐想的认识中，推论出这个实体性的东西的性质，这样一来，对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了。”^①

康德在此所说的“非常不像样的论证”就是指笛卡尔关于“我思故我在”的论证以及由此出发的一系列关于可知论的论证。前边已经提到，笛卡尔关于可知论的论证是借助于“上帝存在”的命题完成的，而他关于上帝存在的论证是不成功的。所以，笛卡尔关于可知论的论证从总体上可以说是“非常不像样的”。然而，这个评价不能直接用于笛卡尔关于“我思故我在”的论证，因为这个论证并没有借助于上帝存在的命题。当然，康德在这里并未提及上帝存在的问题，只是针对“我思故我在”这个命题的。在笔者看来，康德的这一批评是比较混乱的，我们先顺着他的思路尽量地理解他，然后指出他的不妥之处。

康德强调，“自我决不是一个概念”，“如同在别的情况下一样，仅仅是内部现象对它的不知道的主体的关系而已”。我即主体正如自在之物即客体，它们都是我们不知道的，我们所知道的仅仅是它们同我们感觉到的某些属性有关系，而只有感觉到的属性可以用概念来表达。由于主体和客体实际上都不是属性，所以它们都不是概念，仅仅是“感官的对象的标记”即“理念”，亦即“理智存在体”。为什么说主体和客体都不是属性？因为我们只能将其他属性归于主体或客体，而不能将主体或客体归于任何其他属性。比如，思维、行走、有形状等是我的属性，而不能说我是思维、行走、有形状的属性。这样，我似乎成了一个绝对的主体，一个实在的对象，并且可以用“实体”这一概念来表达。这样一来，“对于这个实体性的东西的认识就完全落在经验总和之外去了”，这是“一种完全自然的误解”。

令人费解的是，“实体”是康德的先验范畴之一，用它来形成经验对象（如我）完全是合理合法的，为什么一用“实体”表示自我就会使这种认识落在经验总和之外去了？在这里，康德把“实体”和“自在之物”混为一谈了。如果笛卡尔声称，我是存在于经验之外的实体即自在之物，康德可以这样批评他；可是，笛卡尔在“我思故我在”的论证中并没有这样说，相反笛卡尔恰恰是说，我不过是正在进行着的思维，除此之外，什么都不是；正在进行着的思维就是当下的经验。然而，康德却说笛卡尔的自我是落在经验之外的，只因他说我是实体。如果笛卡尔在世，他真是要大喊冤枉和不公的：你康德不也说桌子是一个实体同时又在经验之内，为什么一说我是实体就落到经验之外了呢？

康德又说：“假如统觉的表象（自我）是任何东西必须由之而被思维的一个概念，那么它就能够被用做别的东西的一个属性，或者本身能够包含这样的属性。然而它不过是对一种存在的感觉，没有一点点概念，并且仅仅是一切思维与之发生关系的那种东西的表象。”^②康德在此提到，自我“不过是对一种存在的感觉”，这种感觉就

①② 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第113-114页；第113页。

是他所谓的“统觉”。在康德看来，笛卡尔的错误根源在于，他把关于自我的统觉当作一种真实存在的对象，进而从“我思”这种将思维归于某处的统觉中得出**我**这个对象的实在性。

在笔者看来，康德对于笛卡尔的“我思故我在”的批评是不到位的，因为笛卡尔对于属性和实体之间的本质差异是看得很清楚的，这一点我们很容易从他对蜂蜡的分析中看出。正如笛卡尔指出的，当把蜂蜡的一切可感觉和可想象的属性去掉之后我们仍然认为原来的蜂蜡存在着，可见，那块蜂蜡的实体不是靠我感觉到的，“只有我们的理智才能够领会它。”^①。用康德的话说，“实体”只是在思维中固有的一个先验范畴，而不是独立于思维的自在之物。这表明，对于实体的看法，康德和笛卡尔之间没有原则性的差别；看来二者的分歧仅仅在于，关于**我的**存在感觉同关于其他对象的存在感觉在认识论上进而在本体论上是否等价的：在笛卡尔看来不等价，前者比后者更为明白清晰，在这个意义上更为真实，所以可以成为认识的立足点；而在康德看来二者是等价的，所以，**我**这个实体正如自在之物并不能成为认识的立足点。

在关于**我的**实在性上，笔者赞成笛卡尔的可知论观点，即使在自在之物的问题上，笔者站在康德的不可知论一边。正如康德所说，对于自在之物，我们只能认识它的现象，即使把它看作一个实体，这个实体性也是通过我们的先验范畴赋予它的，自在之物的实体性并不是它本身的性质。然而，这个分析不能用在作为主体的我之上，因为实体的范畴或统觉都是**我的**。我对我的感觉和经验就是那个真正的**我**，没有什么比当下感觉到的**我更真实**的了。康德总是不满足自我感觉或自我意识，仅仅把它们看作关于我的现象，还要追问自我感觉或自我意识背后的那个我即我的本质，进而得出否定性的结论。对此，我想借用现象学的术语来回答：对于自我而言，现象即本质；或者说，康德只是把**我**看作**存在者**，而没有看作**存在本身**。如果把**我**看作存在本身，那么，当下活生生的自我感觉或自我意识就是真正的**我**。^② 笔者接受康德把“**现象**”看作主体和客体之间的中介物的概念。然而，对于**我的**认识，客体就是主体，因此，**现象就是本质（本体）**。

这是一个被康德忽略了的重要原理。

四、关于“先验统觉”

前边提到，康德说作为实体的我不过是一种先验统觉。“先验统觉”这个概念在康德的形而上学中占据一种很特殊的位置，它虽然不属于先验范畴，但却对所有先验范畴起着一种统帅的作用，或者说，统觉是先验范畴的先验基础。关于统觉，康德说道：

“如果没有先行于直观的一切材料而存在的‘意识的统一性’（（惟有由于和此意识的统一性相关，对象的表象才有其可能（（我们就不能有各种知识，不能有知识的这一方式和知识的另一方式的联系或统一。这种纯粹本源的、不变的意识，我将称为先验统觉。它之所以配上这个名称，从如下一种事实就可看得清楚，即：甚至最纯粹的客观统一性，即验前概念（空间与时间）的统一性，都仅由直观与这种意识的统一性的关系才成为可能。可见这个统觉数目上的统一性乃是一切概念的验前根据，正如空间、时间的杂多性是感性直观的验前根据一样。”^③

在此，康德把先验统觉看作“意识的统一性”和“纯粹本源的、不变的意识”。正如“时间”“空间”这两个先验直观离不开先验统觉，“实体”这个先验范畴也离不开先验统觉。按照康德的说法，正是在先验统觉的作用下，我和自在之物才分别成为一个实体，即统觉对那个联结各种属性但却不为我们所知的东西给予意识的统一性和不变性（常住性）。

不过这样一来，康德的形而上学便面临一个问题：被他作为经验知识的先决条件或存在形式的先验范畴（和先验直观）其实并不是最终的，因为它们都是以先验统觉为先决条件的。看来经验知识的最终的先决条件应是先验统觉。对此，

① 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1998年，第30页。

② 顺便提及，在我看来，现象学的一些观点用于对主体我的分析是深刻的，然而，一旦将它推广到对客体 and 外部世界的分析，便越界了，犯了康德所说的“超验”的错误。

③ 康德：《纯粹理性批判》，韦泽民译，武汉：华中师范大学出版社，2000年，第137-138页。

康德是承认的。他说：统觉“这种性质决定了感性的一切表象必然被联系到一个意识上去，这就首先使我们进行思维的特有方式（即通过规则来思维）成为可能；并且通过这种方式，就使经验成为可能。”^①

然而问题仍然存在：统觉这种思维性质如何可能？康德承认，这个问题无法解答。他说：“我们的感性本身的这种特性，或者我们的理智的特性，以及作为理智和全部思维的必然基础的统觉的特性，是怎样可能的，不能进一步得到解决和答复；因为我们永远必须用它们才能做出任何解答，才能对对象有所思维。”^②这表明，康德只是把统觉这种思维特性作为一个既定的事实承认下来，而对它的合理性不再追问。

不难想象，如果笛卡尔还在世的话，他一定会嘲笑康德：既然你所谓的先验直观和先验范畴都是建基于统觉这种思维特性，而这种思维特性只是一个不加说明的心理学事实。你对这一心理学事实的认识属于经验知识，而你又说一切经验知识都建基于先验直观和先验范畴。这是典型的循环论证。看来，康德的形而上学大厦就此悬空起来甚至面临倒塌。

在笔者看来，康德的形而上学遭致这样的结果并非出乎意料。因为康德的形而上学的立足点是：“我们的一切知识都从经验开始，这是不能置疑的。”（这是《纯粹理性批判》的第一句话。）相应地，作为其研究起点的问题是：经验知识如何可能？而不是：经验知识是否可能？因为在康德看来，经验知识的存在已经是一个确凿无疑的事实。请注意，康德所说的经验知识是具有客观必然性的判断，而不是那些仅仅具有主观偶然性的知觉材料。为此，康德严格区分经验判断和知觉判断。^③相应地，“经验知识如何可能？”实际上是“具有普遍必然性的经验知识如何可能？”；为回答这个问题，康德提出先验范畴（和先验直观）。其基本思路是这样的：如果人的思维中没有先验范畴，那么就没有普遍必然的经验知识；事实上普遍必然的经验知识是存在的，所以，人的思维中存在着先验范畴。同样的思路可以用在先验统觉上：如果思维中没有先验统觉，那么思维中就没有先验范畴；思维中有先验范畴，所以，思维中有先验统觉。先验范畴是

具有普遍必然性的，由于先验范畴得自先验统觉，这样，先验统觉的普遍必然性也就被证明了。

然而，在笛卡尔看来，经验知识的普遍必然性并不是一个确凿无疑的事实，相反恰恰是他所要追问的，其追问的结果就是得出“我思故我在”。只有我思是一个无可置疑的事实，其他都不是。应该说，笛卡尔的前提比起康德的前提更为清晰自明因而更为确实可靠。但这并不意味着笛卡尔从“我思”推出“我在”的论证是完全恰当的。

五、“我思故我在”之我见

从“我思”推出“我在”，用笛卡尔的话说：“无非是由于我十分清楚地见到：必须在，才能思。”^④这就是说，我在是我思的必要条件，没有我在就没有我思；既然我思是一个确凿无疑的事实，因此，我在也是确凿无疑的事实。不过，这里有一个问题，即“我思”中的“我”和“思”的含义是相同的还是不同的。如果不同，那“我”就不能出现于前提，因为笛卡尔的分析只表明“正在怀疑的那个思维”是确实无疑的，而没有表明此外的任何其他东西也是确实无疑的；这使得不同于“思”的那个“我”并不是确实无疑的，因此不能出现于前提中。如果“我”和“思”是相同的，那么“我思”就是同义反复，由它推出的“我在”实际上是“思在”，没有任何新意。

对笛卡尔的“我思故我在”的这一质疑是由罗素提出来的。罗素指出：“‘我思’是他的原始前提。这里‘我’字其实于理不通；他该把原始前提叙述成‘思维是有的’这个形式才对。‘我’字在语法上虽然便当，但是它表述的不是已知事项。”^⑤笔者认为罗素的这一批评是正中要害的。为维护“我思故我在”，笔者对这

①②③ 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第91页；第91-92页；第63页。

④ 笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2005年，第28页。

⑤ 罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，北京：商务印书馆，1982年，第91页。

一命题做出新的解释。

“我思”中的“我”和“思”都指“进行着的思维”，但是二者的含义却不尽相同。我是当下直接感受到的思维，思是用以描述的“进行着的思维”，后者是关于前者的摹状词，而不是前者本身。这也就是说，作为摹状词的“思”不是正在进行的那个思，因而不是我，而是对我的某种描述。我作为当下进行着的思维是不能说的，一旦说出就不是我，而是对我的回忆。正如现在是不能说的，一说出来就成为过去，而过去是对某一现在的回忆。可见，尽管听上去“我和“进行着的思维”指称同一个对象，但它们在逻辑上是有很大区别的。“我”是一个专名，而“进行着的思维”是一个摹状词。对于“我”这个特殊的专名即罗素所说的逻辑专名，笔者接受罗素的看法：逻辑专名的意义只能通过亲知来把握，而摹状词的意义则是通过语言来把握和传递的。

关于“我”的亲知特性，罗素有时用“我—这里—现在”表达之，并称之为“自我中心的特称词”。^①“我”正如指示词“这”“那”，其意义是不可言说的，只能直接去感受，这就是通常所说的只可意会而不可言传。我虽然不可言说但却可以亲知或体验或统觉，因而是最实在的。现在的问题是，我如何说出我的实在？在笛卡尔的启发下，我们有理由赋予我一种可以言说的性质即我思，于是，我在便成为可以言说的了。这就是“我思故我在”的逻辑内涵，其本质正是“说不可说”，或“道可道，非常道”。

不过，笛卡尔本人对于“我思故我在”并未做出如此明确的阐述，甚至有时还犯了康德所说的超验的错误。当他把我只看作正在进行着的思维，他是在经验之内谈论我这个实体的，而当他把我即灵魂看作可以离开身体而存在的实体时，则是把我放到经验以外去了。在这些方面，康德对笛卡尔的批评是对的，但是康德因此而忽略了笛卡尔那个纯粹经验的我的实在性则是错误的。

我的存在被证明之后，我们就可以像笛卡尔那样去证明其他事物的存在，既然其他事物实实在在地妨碍或有利于我的自由意志的实现。比如，我想穿墙而过，但我却被碰得头破血流，疼

痛不已。既然我是存在的，那么我的疼痛感觉是真实的，因而引起我这种感觉的那个事物也是存在的；于是，那座墙是存在的便得以证明。然而，笛卡尔对此还不放心，他设想，也许有一个神通广大的恶魔造成我的这种真实的感觉，尽管我疼痛的感觉是真实的，但未必有那座墙存在。这就导致了笛卡尔的第二个大问题：如何保证我思维中清晰明白的观念是真实的？为此他用全能至善的上帝取代那个恶魔。

在康德看来，笛卡尔混淆了两个问题，一个是“我关于外物存在的认识是否真实的？”，另一是“我关于外物是什么样子的认识是否真实的？”。康德对前一个问题的回答是肯定的，用康德的话说，自在之物是存在的；因为人们的经验知识的存在是确定无疑的，而自在之物是导致经验知识即现象的原因之一。至于后一个问题，康德认为是不可能解决因而不必解决的，所以就让那个问题悬着，这就是康德的不可知论。康德认为，把那个问题悬起来也没有什么不好，只要我们的感觉是真实存在的，并由此形成的经验世界是真实存在的，那就足矣。事实上，我就生活在经验构成的现象世界里，至于现象世界背后的那个本体世界即自在之物，它对我们没有什么实际意义。康德说道：“在我们之外，同我们的外知觉相对应（不仅相对应，而且必须相对应）的，有某种实在的东西，这也同样地只是在经验中，才能得到证明，而永远不是从自在之物的联结上得到证明。这就是说，我们完全可以证明有某种东西经验地（亦即作为空间里的现象）存在于我们之外；因为除了属于一种可能经验的那些对象以外，我们不管其他对象，这些对象不能在任何经验中提供给我们，从而对我们毫无意义。”^②

笔者认为，康德对于笛卡尔的这一批评是正确的，但不适用于笛卡尔关于“我思故我在”的证明。这是因为，作为当下思维的那个我恰恰是最为真切的经验，对它的证明只需在经验之内，而无需在经验之外。既然我是存在的，而我

① 罗素：《人类的知识》，张金言译，北京：商务印书馆，2001年，第110页。

② 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第116页。

真切地感受到外物对我的限制，由此推出外物是存在的。正因为外物存在，我们的经验知识才未必是对它的真实描述，因为一切经验知识都是思维主体和外物即自在之物共同作用的结果。这样，关于主体的可知论和关于客体的不可知论便自然而然地结合起来了。可是，笛卡尔和康德却各执一端：笛卡尔在恰当地给出主体可知论的证明之后，出于客体可知论的需要而引入上帝，从此误入独断论的歧途。与之相反，康德正确地坚持客体不可知论的立场，但却不恰当地把不可知论推广到主体，以致使他的整个理论体系缺乏用以立足的阿基米德点。此外，康德对客体即自在之物的存在性的承认是未加证明的，因而是武断的。

六、关于上帝存在和灵魂不灭

笛卡尔最为关心的三个问题是：知识的真实性、上帝存在和灵魂不灭。对于这三个问题，康德同样给以极大的关注。前边我们着重讨论第一个问题，本节将进一步讨论后两个问题。

关于灵魂不灭的观点，笛卡尔是从心身二元论中得出的。笛卡尔从“我思故我在”的前提引申出“精神是独立于身体的实体”，并且这个精神实体即灵魂是不可分解的，因而是单一的和不变的；所以，灵魂是不灭的，至少不随身体而灭。

在这样一个推论中，笛卡尔显得过于草率，因为作为推论出发点的“我思”的我只不过是当下进行着的思维，是活生生的经验，“实体”只是人的精神加于这一活生生的经验而来的。因此，作为灵魂的我是不能离开当下思维而存在的，或者说，灵魂就是不断延续的当下思维，灵魂只能是“活的灵魂”。这本是笛卡尔“我思故我在”的应有之义，但笛卡尔却不恰当地把作为灵魂的实体性加以扩大，以致让我的灵魂可以离开我的身体而存在。活的灵魂在身体死后还可以存在，这里包含某种逻辑上的矛盾，对此，康德有所揭示。

康德说道：“如果我们打算从作为实体的灵魂概念推论出它的常住性，这只有在可能经验中才是有效的。在把灵魂当作自在之物而超出一切

可能经验时就无效。然而我们的一切可能经验的主观条件是生活，因此我们只能在生活中推论灵魂的常住性；因为人的死亡是全部经验的终结，这就关系到作为经验的一个对象的灵魂问题，除非证明灵魂不是经验的对象。而问题恰恰就在这里。因此，灵魂的常住性只能在人活着的时候得到证明（这个证明是人们不需要我们去做），而不是在死后（而这正是我们希望得到证明的）；当然，从一般的道理来说，实体概念既然必须被看做是必然与常住性概念相结合的，那么它只有根据可能经验的原则，也说是只有在可能经验中，才能成立。”^①

康德强调“实体”只不过是思维固有的一个先验范畴，它的作用只是整理组织经验材料，而不能超越经验，一旦超越经验，那就犯了他所谓的“超验”的错误。当我们把灵魂看作一个具有常住性的实体的时候，这个实体只能是经验的实体，而不能是超验的实体，而经验只能是人们活着的时候才有的，人一旦死去便没有经验了。断言灵魂在人死后还存在，实际上是把灵魂作为一个超验的自在之物，因而也就不成其为实体了。自在之物可以存在，但它是什么，我们全然不知，更不知道它就是那个具有常住性的灵魂实体。灵魂实体只能存在于经验之中，而经验的基础便是活着。所以，灵魂不灭的观点是不能成立的。

笔者认为，康德的以上论证是比较有力的，但还不够充分，因为这个论证同样可以用来反驳命题“地球这个实体在我死后还可以存在”，因为地球的一切属性（包括实体性和常住性）也都是只有在我活着的时候才能被我经验到，但是这个命题却是我们大家能够接受的。为此，在康德论证的基础上，笔者加以如下的补充。

我根据活着的时候的经验可以推测在我死后的一些情况。但是，这个被推测者必须是经验认识的对象，而不是经验本身。我可以推测经验的对象如地球在我死后还存在，但我不能推测我经验地球的经验本身在我死后还会存在。作为灵魂的我，其特殊性在于它是正在进行着的思维，更

^① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第115页。

确切地说，是正在被我反思的正在进行着的思维，既是经验对象又是经验本身；作为经验对象，灵魂是一种实体，作为经验本身，灵魂在我死后便不存在了。当然，我们也可以谈论人死后的灵魂，不过，那个不灭的灵魂只是一个假设，而不是知识。

事实上，康德在反驳“灵魂不灭”的命题之后，把它作为一条“纯粹实践理性的公设”引进来。在康德看来，引入这条公设，不仅是允许的，而且是必要的。其必要在于，它可以引导人们向着自由意志的方向去做不懈的努力。

关于“上帝存在”，那个所谓“全知全能、尽善尽美”的存在者是不可能被经验到的，因此，康德否认一切关于“上帝存在”的证明，包括笛卡尔的论证。康德说：“企图用笛卡尔著名的本体论论证来证明一个最高存在者的存在，只是白费气力和自吃苦头；我们仅仅由理念来丰富我们的洞见，所得的结果，和一个商人在他的现金账上加上几个零来改善他的地位，毫无二致。”^①在康德看来，用“上帝”的理念建构知识，其虚幻性正如用在账本上画零的办法来增加财富。

康德在反对把“上帝存在”看作真实可靠的知识以后，把它作为纯粹实践理性的另一条公设引了进来，用以促进人们达到至善的目标。康德所说的至善是道德实践的最高理想，即道义和幸福的恰当配合；大致说来就是：多德多福，少德少福；或者说，善有善报，恶有恶报。可是在人们的现实生活中常常不是如此，甚至相反；这是因为达到德福相配的目标不是讲道德的人凭借自身力量可以实现的，他必定会受到经验世界的种种限制。只有那个全知全能、至善至美的上帝可以让德福相配的理想得以实现。因此，有了“上帝存在”的理念，人们就能够不被现实社会中的不公现象所困扰，而义无反顾地向着至善的目标去实践道德法则或自由意志。^②

康德强调，“灵魂”和“上帝”正如“自在之物”只是一个先验理念而不是一个先验范畴，二者的区别是：先验范畴是用来建构经验知识的，而先验理念不能建构知识，只能引导知识向那实际上不可达及的理想的极限去逼近，其实质只是一个预设或公设。康德特地用两个术语来区

别二者，与先验范畴相联系的认识原则叫“建构原则”，与先验理念相联系的认识原则叫“范导原则”。康德的批判哲学的一个核心任务就是告诫人们不要把理念当作范畴，不要把范导原则当作建构原则，否则就会犯“超验”的错误。笛卡尔的错误就在于把“灵魂不灭”和“上帝存在”看作已经确立起来的知识，而不是起范导作用的公设。

七、结 语

笔者赞赏康德对“灵魂不灭”和“上帝存在”的处理，即把它们作为理论上的公设，而不作为真实可靠的知识。说到底，这些公设的根据是人的需要，确切地说，是人的终极关怀的需要。这样，康德便把信仰 and 知识区分开来，同时给信仰留出一块地盘。

笔者也赞成康德从大的方面把理性分为理论理性和实践理性。二者的立足点和出发点是不同的。理论理性的立足点是经验知识，出发点是解答“经验知识何以可能？”；实践理性的立足点是自由意志，出发点是解答“自由意志何以可能？”康德由此建造的形而上学大厦从其整体框架看是基本成型的，为后人提供了一个不可多得的参照系。

然而，在笔者看来，康德理论的最大缺点是，作为其立足点的经验知识和自由意志都不到位。具体地说，作为其理论理性的立足点的经验知识是具有客观必然性的，他对此毫不怀疑。而笛卡尔以及休谟首先对此提出疑问。事实上，康德对这个问题是回避不了的，以致他后来不得不把“先验统觉”引入，并且承认对于“先验统觉何以可能？”的问题无法回答。正因为这样，尽管康德宣称他对著名的“休谟问题”给以解决，但在许多学者看来，情况并非如此。

类似地，作为其实践理性的立足点是自由意志，康德对自由意志的客观必然性毫不怀疑，他
(下转第107页)

① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第537页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第121-122页、第136-138页。

从哲学视角看量子干涉、纠缠与消相干^{*}

沈 健^{*}

【摘要】量子干涉、纠缠以及消相干是量子信息理论的三大重要概念，同时也是哲学所要关注的重要物理学前沿概念。不管是从历史的发展脉络、还是从概念之精细分析，这三大概念皆保持了一种关联性。基于这三大概念的意义和关联性分析，本文概括了由它们所触发的典型哲学问题，笔者认为，这些典型问题包括：宏观量子态的制备、非相互作用与相互作用、还原与突现、理论的客观性与主观性、实在论与反实在论。

【关键词】量子干涉；量子纠缠；量子消相干；哲学问题

中图分类号：N02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）05-0089-06

一、干涉、纠缠、以及消相干的历史考究

最早进入人类眼帘的是那些自然状态下的干涉现象，比如声波、水波等机械波干涉。而从实验去审视干涉，起始于 17 世纪光的微粒说和波动说之争。牛顿发现的牛顿环第一次真正从物理实验之角度洞察了光的干涉现象，其中，他的干涉理论是建构在“光的微粒说”认识论基础之上的，“光是一群难以想象地微细而运动迅速的大小不同的粒子”^①。与其相反，在笛卡儿、惠更斯那里，光被确定作为一种波。不过关洪先生考证认为，惠更斯的波仅指一种扰动和脉冲，他并没有建立起真正周期性变化的波动观念。在发展并坚持光的波动说中，英国科学家杨（Young，T.）受到牛顿潮汐理论的启发，在 1802 年明确地提出了光的干涉原理，“只要同一光线的两部分精确地或者非常接近地沿着相同的方向以不同的路线到达我们的眼睛，如果其路程差是某一长度的整数倍，则光会变得最强；而在这些干涉部位中间的状态，光会变得最弱。对于不同颜色的光，这一长度是不同的”^②。杨不仅以此来解释薄膜色彩和牛顿环，而且以此形象表示著名的双缝干涉实验图样，杨的理论第一次使干涉现象获得了明确的理论解释。早期关于光的干涉研究是与光的本性认识纠缠在一起的，当时光的干涉原

理并没有在现实得到具体的应用。直到麦克斯韦建立起了统一的电磁场理论之后，尤其是利用其中的电磁波干涉原理，通过发射电磁波，才实现了无线电通讯上的应用。

纠缠概念最早由薛定谔在 1935 年提出，围绕该概念所涉及的争论就是著名的“EPR 佯谬”。1951 年，玻姆以自旋为 1/2 的二粒子体系的自旋单态为例，详细地描述了这种非局域关联。当时，玻姆试图以隐变量理论去解释和消解这一非局域关联现象。正是基于玻姆的隐变量理论，1964 年贝尔提出了贝尔不等式，由此便可借助实验来验证量子理论与局域性隐变量理论。后来的埃斯贝克特（Aspect）、勾瑞伯特（Greenberger）、梅泌（Mermin）等实验正是奠基于贝尔原理的基础之上，不过这些实验毫无例外地都证实了非局域关联，而否定了玻姆的隐变量理论，由此也就奠定了量子远程非局域关联的理论基石。此后，纠缠这一非经典特性被广泛应用到信息科学和计算机科学之中，其中，具有里程碑意义的是 1993 年本内特（Bennett）等人提出的量子离物传导方案，四年之后，即 1997 年泽林内（Zeilinger）小组在实验上实现了量子离物传导。除此之外，1991 年基于量子纠缠的量子加密协议以及后来的实验实现、1985 年的量子图灵机模型、1994 年量子计算里的 Shor 算法以及实验演示，都是围绕量子纠缠概念所获得的

^{*} 基金项目：教育部 2006 年度社科研究项目“量子控制论的哲学研究”（06JA720011）。

^{*} 作者简介：沈 健（1974-），男，湖南溆浦人，（梅州 514015）嘉应学院副教授（校聘），中山大学科技哲学博士，主要研究方向为科学哲学、量子力学哲学。

①② 关洪：《物理学史选讲》，北京：高等教育出版社，1994 年，第 132 页；第 139 页。

丰厚研究成果。

消相干概念直接源自于量子纠缠态。纠缠态通常归属一个体系，即一个有限的封闭体系。这一体系实际上又处于一定的外界环境之中，而这些环境都是由大量处于混乱运动状态的原子集合所构成的，环境与体系之间的耦合必然逐渐破坏体系内部的量子相干性，这就是消相干。量子体系增大、且与环境耦合增强，那么体系消相干所需的时间就越短。由此可以看出，量子态的干涉性和纠缠性既给量子信息和量子计算带来了绚丽的前景，同时，量子干涉的脆弱性也给量子信息和量子计算的物理实现带来了巨大困难。量子信息其实就是量子位所处的量子态，量子信息的演化遵循薛定谔方程，量子信息传输就是量子态在量子通道中的传送，信息处理就是量子态的幺正变换，信息的提取则是对量子系统实行量子测量。在这一过程中，由于量子位与环境的相互作用或其它原因，量子位能量会产生耗散或者相对位相会发生改变，从而导致量子干涉性逐渐消失，由此量子信息也就散失于无法控制的环境之中。量子消相干通常被认为是制约量子信息技术发展的一个瓶颈。1996 年，维兰德（Wineland, D.）和门罗（Monroe, C.）实现了单原子的薛定谔猫，该实验对如何长时间保持量子相干叠加态、增长消相干时间是一个重要的突破。亥如齐（Haroche, S.）研究组利用腔量子电动力学方法，制备了腔中振荡相干态的叠加，他们发现，消相干时间的长短直接与场状态的相位角大小有关。由此，在一定的技术条件下，某种程度上也能克服量子消相干。

二、干涉、纠缠、消相干三者的内涵以及关系分析

经典干涉。干涉概念涉及的范围广泛，最早的干涉主要指经典物理世界的干涉。通过分波面法或者分振幅法可获得两列相干波，它们能在空间形成一种明暗相间的条纹图样，这就是所谓的经典干涉。双缝干涉实验是一个经典干涉的典型例子，可以直接拿这一实验来检验某些未知物体是否具有波动性。在经典力学里，波动和粒子是两个互斥的概念，二者互不相容。设有两个相干波源，波函数分别为 y_1 、 y_2 ，其中：

$$y_1 = A_1 \cos\left(\omega t + \varphi_1 - \frac{2\pi r_1}{\lambda}\right)$$

$$y_2 = A_2 \cos\left(\omega t + \varphi_2 - \frac{2\pi r_2}{\lambda}\right)$$

假如 P 为两列波叠加区域中的某一点， r_1 、 r_2 分别为两波源到该点的距离， λ 为两相干波的波长。按照叠加原理， P 点的合振动波函数为

$$y = y_1 + y_2 = A \cos(\omega t + \varphi)$$

此时 P 点的振幅 A 、相位 φ 分别为

$$A^2 = A_1^2 + A_2^2 + 2A_1A_2 \cos[(\varphi_2 - \varphi_1) - \frac{2\pi}{\lambda}(r_2 - r_1)]$$

$$\varphi = \arctan \frac{A_1 \sin\left(\varphi_1 - \frac{2\pi r_1}{\lambda}\right) + A_2 \sin\left(\varphi_2 - \frac{2\pi r_2}{\lambda}\right)}{A_1 \cos\left(\varphi_1 - \frac{2\pi r_1}{\lambda}\right) + A_2 \cos\left(\varphi_2 - \frac{2\pi r_2}{\lambda}\right)}$$

令 $\Delta\varphi = (\varphi_2 - \varphi_1) - \frac{2\pi}{\lambda}(r_2 - r_1)$ ，对于点 P ， $\Delta\varphi$

为一常数，一般有 $A \neq A_1 + A_2$ ，但是 A 为定值，所以合成波的场内有一个稳定的不随时间变化的振幅分布，这就是干涉现象，其中 $2A_1A_2 \cos[(\varphi_2 - \varphi_1) - \frac{2\pi}{\lambda}(r_2 - r_1)]$ 就是干涉项。当 $\Delta\varphi = 2k\pi (k = 1, 2 \cdots)$ 时， $A = A_1 + A_2$ 为干涉加强；而当 $\Delta\varphi = (2k + 1)\pi (k = 1, 2 \cdots)$ 时， $A = |A_1 - A_2|$ 为干涉相消。

量子干涉。经典干涉是宏观波动叠加所产生的现象，描述的是振动能量在叠加区域的分布情况。量子干涉是完全不同于经典干涉的一种量子现象，描述的是同一量子系统若干个不同态叠加为一个纯态的情况。因而，量子世界里的干涉必然具有经典干涉完全不同的性质。所谓量子干涉就是“同一量子系统若干个不同的态叠加构成一个纯态的情况”^①。用电子的双缝实验来说明量子干涉性，设 $|\varphi_1\rangle$ 、 $|\varphi_2\rangle$ 分别是电子穿过狭缝 1、2 到达观察屏的量子态，根据量子态叠加原理，电子穿过狭缝到达屏的量子态为

$$|\varphi\rangle = c_1 |\varphi_1\rangle + c_2 |\varphi_2\rangle$$

其中 c_1 、 c_2 为复数，且 $|c_1|^2 + |c_2|^2 = 1$ ，此时，电子到达屏上一点 P 的概率为

$$\langle\varphi|\varphi\rangle = |c_1|^2 \langle\varphi_1|\varphi_1\rangle + |c_2|^2 \langle\varphi_2|\varphi_2\rangle + c_1 c_2 \langle\varphi_2|\varphi_1\rangle + c_1 c_2 \langle\varphi_1|\varphi_2\rangle$$

① 李承祖、黄明球、陈平形、梁林海：《量子通信和量子计算》，长沙：国防科技大学出版社，2000 年，第 207 页。

也就是

$$|\varphi|^2 = |c_1|^2 |\varphi_1|^2 + |c_2|^2 |\varphi_2|^2 + c_1 c_2 \varphi_2 \varphi_1 + c_2 c_1 \varphi_1 \varphi_2$$

其中 $c_1 c_2 \varphi_2 \varphi_1 + c_2 c_1 \varphi_1 \varphi_2$ 是量子干涉项，代表了两束粒子间的干涉效应，这就是量子相干。量子信息中的量子位就是一个微观粒子构成的两态系统。假如两态是 $|0\rangle$ 、 $|1\rangle$ ，则量子位可以是 $|0\rangle$ 态或者 $|1\rangle$ 态，同时还可以处于它们二者的叠加态 $c_1 |0\rangle + c_2 |1\rangle$ 上，所以可以说量子位同时处于 $|0\rangle$ 态和 $|1\rangle$ 态，也就是一个量子位可同时存储两个状态的信息。不同的量子系统还可通过相互作用构成一个更大的复合系统，只要这种相互作用是一种纠缠，也可获得各子系态的相干叠加态。量子相干的一个重要的特征是叠加态的相对位相具有可观测的效应。总之，量子干涉与经典干涉在本质上是不同的，不过经典干涉的直观干涉图样能帮助我们理解量子干涉，量子相干的特异属性为量子信息处理和量子计算带来了希望，并支撑起了信息技术发展的巨大空间。

量子纠缠。纠缠是一种特殊的相干叠加态，如果两个量子位构成的复合系统的纯态 $|\psi\rangle$ 不能写成成分属于两个量子位的纯态 $|\psi_1\rangle$ 和 $|\psi_2\rangle$ 的直积，即 $|\psi\rangle = |\psi_1\rangle \otimes |\psi_2\rangle$ ，我们就说这两个量子位处于纠缠态 $|\psi\rangle$ 。通常，二体系统纯态的纠缠有相当完善的理论去加以描述，要理解二体纯态的纠缠，首先必须清楚两个概念：LU 变换局域酉变化，LOCC 局域操作和经典通讯。按照量子信息论的观点，量子纠缠总是指不同粒子的量子态之间的纠缠，而不是指单个粒子不同自由度的波函数之间的耦合。而且，量子纠缠也不是一个仅仅依赖于态表达方式的纯形式东西，而是一种具有测量效应的物理存在。由于理解“两体纯态”概念是理解“纠缠”内涵的先决条件，下面我们就来分析一下究竟什么是两体纯态。两体纯态是指那些能用单一波函数描述的两体态，也就是态空间中任意基矢下的任一相干叠加态。就一般系统而言，任一纯态为

$$|\psi\rangle = \sum C_m |\psi_m\rangle,$$

($\{|\psi_m\rangle\}$ 是正交归一基矢)

就两体系统 A 和 B 而言，它表示为

$$|\psi\rangle_{AB} = \sum C_{mn} |\psi_m\rangle_A \otimes |\varphi_n\rangle_B, \text{ 其中 (正}$$

交归一基矢为 $\{|\psi_m\rangle_A \otimes |\varphi_n\rangle_B\})$

两体纯态可以分为两大类：

一类是可分离态—— $|\psi\rangle_{AB} = |\psi\rangle_A \otimes |\varphi\rangle_B$ ， A 和 B 均处于确定态，如两体量子态 $|0\rangle_A |1\rangle_B$ 。

一类是不可分离态，即纠缠态—— $|\psi\rangle_{AB}$ 不能表达成 $|\psi\rangle_A \otimes |\varphi\rangle_B$ 。 A 和 B 均不处于确定的量子态。例如 $|\psi^+\rangle = \frac{1}{\sqrt{2}}(|0\rangle_A |1\rangle_B + |1\rangle_A |0\rangle_B)$ 。从这里可以看出，纠缠态其实是量子相干态的一种，也就是不可分离态的两体纯态或者多体纯态。

量子消相干。对一个量子系统与其环境而言，消相干效应指这一量子系统，由于与其环境存在的相互作用，使得系统所处的“由某个观察量的多个本征态相干叠加而成”的状态，不可逆地消去了各个干涉项，这样，系统的行为就表现得与经典物理学系统一样。一个粒子，假设用隔开一段距离的两个一大一高斯型波包所叠加起来的一维态函数来描写。在密度矩阵中，除分别代表粒子落到这两个波包的概率的两个对角项之外，还有处在非对角位置的两个交叉项，即干涉项。消相干效应就是，环境的影响会让密度矩阵的非对角元，即干涉项基本消失，实际上只留下两个对角元，从而变成同经典物理学一样的概率分布。微观客体的波粒二象性所导致的量子消相干是无法消除的，但是在实际的量子计算和量子信息模型中，形成测量仪器和被测系统的纠缠态才是影响量子信息和量子计算系统实现的核心问题。通常，我们把量子位所处的物理环境看作电磁辐射场，这种电磁辐射场正是量子计算机噪声的主要来源，量子位与电磁辐射场相互作用就会引起消相干。量子消相干作为量子相干叠加态与环境作用的必然结果，直接阻碍了量子信息和量子计算的实现。此外，即使对于一个量子系统本身，假如两个子系构成的复合系统是一个纯态，即纠缠态，这时，子系纠缠的直接效应是直接破坏各子系内态之间的干涉，从而也就引起了子系态的消相干。按照复合系统么正演化的一般理论，单量子位量子态衰变具有三种典型方式：“量子位的退极化引起的消相干；量子位相对位相阻尼引起的消相干；量子位自发衰变引起的消

相干”^①。

总之，经典干涉和量子干涉有着形式上的相似性和本质上的区别性。干涉是通过相互作用产生的，然而相互作用却不是纠缠的必要条件。消相干是相干的反作用，是专门破坏相干态的。为了使量子位内存的信息得以保真输出，必须抑制消相干的产生。

三、量子干涉、纠缠、消相干 引发的哲学思考

笔者认为，量子干涉、纠缠、消相干目前所引发的哲学思考主要集中在如下几个方面：

（一）量子消相干验证了切克兰德的软系统方法论

在薛定谔猫实验中，整个系统的波函数由活猫和死猫这两部分以 $\frac{1}{2}$ 的概率来描写。按照正统的量子力学诠释，这个波函数是能够描写个别系统的。因此在未观察之前，猫处于死活各半的状态中。冯·诺依曼认为，一旦我们打开箱子去观察，这时波函数便突然发生波包塌陷，以相等的概率分别落到猫活着或者猫死了的状态。这一解释被许多学者所拒斥，爱因斯坦等人就明确指出量子力学的统计解释应该理解为描写系综而不是描写个别系统，量子力学是不完备的。为了弄清楚这个佯谬，1986年，依靠激光以及非线性光学、微波激射器等实验技术的进步，所谓的薛定谔猫态被制造出来了。倪光炯先生认为，被制造出来的这个薛定谔猫态“即使不算宏观，至少也是‘介观’的尺度”^②，因而它是两个宏观（或介观）上可分辨的态的量子叠加态，或者说是准经典的量子态而非经典的态。通过对实验的研究，诺埃尔（Noel）和斯追德（Stroud）认为，所谓“‘宏观与微观间的区别在于自由度数的多少’是不准确的”^③，问题的关键真正在于量子相干性以及体系与环境之间存在的消相干。量子力学的有限封闭体系实际上都处于一定的环境（热库）之中，而后者是大量处于混乱运动状态的原子集合，它们与体系之间的耦合必然使得体系内部的量子相干性逐渐被破坏掉，体系的消相干才是薛定谔猫不可能实现的真正原因。当量子体系变大、且与环境耦合增强时，体系的消相干

实际上很快就发生了，以至根本就看不到宏观上的薛定谔猫态。消相干预示了要洞解一个量子系统，需要最大限度地理解系统外在环境的可能情况，但同时也预示了我们对外在环境的认识将是非绝对客观和非绝对完备的。这一思想正好为切克兰德最近所提出的软系统（soft systems）方法^④提供了自然科学前沿的案例支撑。软系统方法的一个核心思想是，要在无结构的问题情景中去表达问题情景，即“建立所研究情景的最充分的可能图景”^⑤。但同时，他们也强调系统模型应该是“关于问题情景的某些方法的理想类型，而不是对它们的简单的描述”^⑥，也就是，我们对问题情景的描述将是一幅非完全客观和非完全完备的描述，这正好吻合了量子消相干的相关思想。

（二）关于相互作用与非相互作用的新理解

经典语境下的相互作用通常有四种，按照强度大小依次为：强核力，即强子之间的相互作用；电磁力，即在带电荷的强子和轻子之间的相互作用；弱核力，即所有强子和轻子之间的相互作用；引力，即迄今为止最弱的、并发生在任何物体之间的相互作用。经典语境下的两个系统要有关联，必须存在上述这些相互作用，无相互作用也就无关联。然而，在量子纠缠中，这一情况发生了改变。因为通过量子纠缠交换（entanglement swapping）^⑦获得的量子纠缠是通过一种非相互作用而产生的。由此也就意味着，在量子力学里面，关联的产生可以不依赖传统语境下的那些相互作用。这种非相互作用所引发的关联丰富了我们对于相互作用这一概念的理解，也就是需要将经典物理表观上的相互作用延伸至不

① 李承祖、黄明球、陈平形、梁林海：《量子通信和量子计算》，长沙：国防科技大学出版社，2000年，第239-244页。

②③ 倪光炯、陈苏卿：《高等量子力学》，上海：复旦大学出版社，2000年，第512页；第513页。

④ 软系统方法论（soft systems methodology）的详细理解参考2008年11月13日切克兰德在华南师范大学举行的“系统科学哲学与社会发展”国际研讨会上的主题报告论文“Researching Real-Life: Reflection on 30 Years of Action Research”。

⑤⑥ 颜泽贤、范冬萍、张华夏：《系统科学导论——复杂性研究》，北京：人民出版社，2006年，第446页；第451页。

⑦ 量子纠缠交换指用两个下转换源产生两个互相之间没有相互作用的纠缠光子对，具体参见“张镇九、张昭理、李爱民：《量子计算和通信加密》，武汉：华中师范大学出版社，2002年，第180-181页。”

需借助介质的非相互作用，相互作用和非相互作用都会导致不同物体或物理态的关联。事实上，在笔者看来，“非相互作用”其实只是借助经典语词的一个概念，预设的语境仍然还是宏观世界中的两体问题。由此，这里也就存在着一种经典语境与量子语境的混淆。将相互作用理解宽泛化，“非相互作用”并不是真正意义上的“非”相互作用。两个存在关联的量子态，其实需要某种先决语境的存在，这一先决语境就是两个态的中介，在时间维度上，这种语境要先在于我们对于“关联与否”的判决。比如，两个盒子里各有一球，颜色必一黑一白。“两个盒子里各有一球，颜色必一黑一白”这一语境事前已经确定。然后，将两个盒子分开，哪怕分开到地球的两端，我只要打开我所拿的那个盒子，并看到是黑球，即时就知晓地球另一端那个盒子里面装的球的颜色是白色。也就是打开我手上盒子这一刻，我能根据我手上盒子里球的颜色，不借助任何经典信道即时知晓地球另一端盒子里的球颜色。此时，两个盒子在分开之后确实已不存在物理上的相互作用。然而，假如没有先前“两个盒子里各有一球，颜色必一黑一白”这一语境，那也不可能获得即时信息。因而，先前语境的间接衔接，促使了所谓的经典语境下的非相互作用。所以，在本人看来，量子纠缠并没有否定传统意义上的相互作用，而是扩大了相互作用的内涵，也就是将时间尺度融合进相互作用的分析之中。“纯粹经典语境下的非相互作用”合取“存在关联”当然容易引起人们的混淆。最近有人提出一种无相互作用的测量，也就是认为在没有光线或者其他任何东西作用到物体的情况下探测到物体是可行的。这个实验就是1993年特拉维夫大学的伊莱策（Elitzur）和魏德曼（Vaidman）所提出的一个实验^①，这个实验里一个物体可以在某些时候被探测到而不吸收一个光子。不过，这种测量的效率是有限的，并不能完全实现真正意义上的非相互作用。

（三）微观世界和宏观世界本体论层面上还原的艰难性

量子纠缠理论揭示了量子世界同经典世界之间还原的艰巨性，一大理由就是量子纠缠使得微观粒子具有非分离性。按照微观还原论者的观点，宏观世界及其属性是可以通过微观粒子的属

性及其它们间的关系加以说明的，这一要求的前提就是微观粒子的相对可非分离性。按照量子力学理论，“一个量子系统仅当我们不知道它处于一组态中的那一个态时，它才可能处于这组态的叠加态中，一旦系统处于那一个态变成了物理现实，则相干叠加就会被破坏”^②，量子纠缠这一特质正好为突现论提供了案例支撑。在新近量子力学关于还原与突现之争中，克瑞兹（Kronz）和梯恩（Tiehen）结合量子理论提出了三种情形的突现^③：一种是原质突现（prototypical emergence）。每一整体完全由同时存在的具有独立特性的部分所构成，这时候判断突现和合成（resultant）的依据是看整体中是包含不可加和性还是可加和性，如果是包含可加和性的那么就是合成的，而包含非加和性的就是突现的。第二类就是激进突现（radical emergence）。只有合成的整体才有同时存在的部分，而突现的整体没有同时存在的部分，突现整体产生于一种类似于部分的某种实体的聚变。部分只在整体不存在时才存在，而一旦整体存在，部分就消亡不存在了。第三种就是动力突现（dynamic emergence）。突现整体有同时存在的部分，但是这些部分的特征不能独立于它们各自的整体而被说明。突现整体是由它的部分的一种本质的、持续发展的相互作用而产生。他们认为，非分离的哈密顿函数组成了一个本质持续的相互作用。同时，他们也明确指出，第三种突现情况没有还原的可能性。由于量子态的叠加，克隆和删去一个未知的量子态变得不可能，因为要实施这种克隆和删除操作，就必须知道那个态，而假如要知道那个态，就势必要进行测量，而一测量，则马上就破坏了被测态，这一两难本身也就体现了微观世界在本体论上的复杂性。

（四）关于理论的意识介入问题

目前，许多学者认为消相干可以为量子力学提供一个很好的所谓客观的解释，由此便可消除

① 董志川、朱政：《无相互作用的量子测量》，《现代物理知识》，2005年第6期。

② 李承祖、黄明珠、陈平形、梁林海：《量子通信和量子计算》，长沙：国防科技大学出版社，2000年，第213页。

③ Kronz, F. M.; Tiehen, J. T.: Emergence and Quantum Mechanics. *Philosophy of Science*, Jun 2002; 69, 2; Academic Research Library, p. 345.

隐变量解释、心理意识的介入问题。他们的主要观点是：“首先，通过系统与环境相互作用的消相干，量子测量过程能由复杂量子系统的普通演化而解释，而不必增加一个不自然的特设的塌缩假设。其次，有意识的观察者、有生命的动物的任何特殊的作用，几乎从整个讨论中消失了”^①。本人认为，消相干解释尽管能在一定程度上缓解意识的介入问题，并为量子测量理论寻求某些客观的基石，但并不能为意识的完全剔除提供充分的辩护。按照他们的观点，量子测量过程可以通过复杂量子系统的演化来解释，但复杂量子系统的测量就势必要靠更复杂的量子系统的演化来解释，这必然会导致一种无穷的退却。这种无穷的退却的最终截止点在哪里呢？本质上，这个最终截止点的确定非人不可^②。正如冯·诺伊曼所认为的，在被观察和进行观察的两部分之间，“尽管其分界线可以移动，但也是互不约化的”^③。所以，要从根本上消除人的意识的介入问题，至少就现有的辩护理由而言，还是不够充分的。其实，意识的介入倒可以有效呼应目前发生在哲学领域的观察渗透理论、科学的实在论与反实在论等哲学争论。

（五）科学实在论与反实在论的讨论

实在论的基本内涵是“存在一个客观的、独立于观察者的、科学试图描述和理解的实在”^④。在量子力学中的双缝干涉实验中，如果对电子通过狭缝进行观察，则这一观察将影响电子以后的行为。按照正统的哥本哈根诠释，只有首先执行观察，才能确定电子的确定位置。由此使得现象依赖于它所受到的观察，这样也就直接对现象的客观实在性构成了威胁。这样，一种科学理论究竟是关于客观世界的理论还是仅是关于我们的观察的理论，此类问题和争论就变得日益突出。玻尔就认为：“根本就没有什么量子世界，仅仅只有一个抽象的量子物理描述。认为物理学的任务是发现自然是怎样的观点是错误的，物理学关心的只是我们关于自然能说什么”^⑤。工具主义对哥本哈根诠释是极度欢迎的，因为正好迎合了它的核心主张，“科学理论的任务，只是整理先前的观察和预言新的观察”^⑥。而目前已有的实验和技术，尤其是量子离物传导（quantum teleportation）^⑦实验，更激发了量子力学里的反实在论思潮。与此相反，实在论的进路是坚决反

对哥本哈根学派所提供的那种量子力学的诠释，比如爱因斯坦就是一个坚定的实在论者。最近 Bernard d'Espagnat 指出，量子力学里的实在其实是被某种面纱所罩上了（Veiled Reality），并指出目前的物理界仍然支持一种“独立性实在是一种有效概念”的主张^⑧，即“独立性实在”概念并不是完全无意义的。Bernard d'Espagnat 认为，需要提出一种新的拓展性因果关系，这一新的因果关系区别于康德的那种决定论属性的因果关系以及爱因斯坦的那种因果关系。

总之，量子干涉、量子纠缠、以及量子消相干不仅带来了众多新的哲学问题，而且许多形而上学和科学哲学里的传统争论在这些新事实面前也需进行新的评介和分析。上述所提及的哲学问题不过是笔者为激发学界共鸣所做的一些非完全概括，许多分析都还只是一根引线。在笔者看来，就这三个概念本身而言，它们并不能解决所有的哲学问题、或终结某些哲学争议，因为关于它们自身的理解，目前就远还没有达及共识。

（责任编辑 行之）

① 李洪芳：《量子力学的退相干解释及哲学》，《自然辩证法通讯》2005年第5期。

② 关于意识的介入问题，2008年11月12日晚在华南理工大学政治与公共管理学院，量子力学哲学共同体桂起权、吴国林、赵国求、肖峰、以及笔者本人做了热烈地讨论，大家一致认为，就目前的研究而言，暂还没有一种学界一致接受的能消除意识介入的理论诠释。

③ 【美】雅默：《量子力学的哲学——量子力学诠释的历史发展》，秦克城译，北京：商务印书馆，1989年，第565页。

④ 理查德·希利：《量子力学》，牛顿·史密士编，《科学哲学指南》，成素梅、殷杰译，上海：上海科技教育出版社，2006年，第455页。

⑤ Healey, R.: Comments on Kochen's Specification of Measurement Interaction. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1978, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1978), p. 277.

⑥ 理查德·希利：《量子力学》，牛顿·史密士编，《科学哲学指南》，成素梅、殷杰译，上海：上海科技教育出版社，2006年，第456页。

⑦ 该概念详细界定参见“Bennett, C. H.; Brassard, G.; Crépeau, C.; Jozsa, R.; Peres, R.; Wootters, W. K.: Teleporting an Unknown Quantum State via Dual Classical and Einstein-Podolsky-Rosen Channels. Phys. Rev. Lett. 70, 1895 - 1899 (1993).”

⑧ Bernard d'Espagnat: Veiled Reality: A Analysis of Present-Day Quantum Mechanical Concepts. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1995, p. 413.

身体的医术与灵魂的医术

——论古希腊医学与哲学的相互影响

张轩辞*

【摘要】在西方古代世界，医学和哲学间的关系非常密切。本文尝试从讨论古希腊理性医学的起源入手，对前苏格拉底时期至希腊化时期的古希腊医学和哲学间的相互影响进行初步梳理。通过对古希腊哲学与医学关系演变的线索的勾勒，指出了解古希腊医学对于古希腊哲学学习的重要意义。

【关键词】古希腊哲学；古希腊医学；希波克拉底；柏拉图；亚里士多德

中图分类号：R02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0095-07

与现代西方医学和哲学间关系疏远的现象不同，在古代希腊，医学与哲学间的关系非常密切。医学作为当时理智生活的一部分，与哲学、修辞学一起构成人们生活的文化背景。对于那时的希腊人而言，医学与哲学的关联是显而易见的。而哲学和医学间的相互影响从医学产生的最初阶段就已存在了。本文尝试从讨论古希腊理性医学的起源入手，对前苏格拉底时期至希腊化时期的古希腊医学和哲学间的相互影响进行初步梳理，并希望通过这一项工作帮助人们对当时的医学和哲学有进一步的认识。

一、希腊医学的产生与自然哲学

在古代社会，无论是埃及、美索不达米亚，还是希腊，人们普遍认为身体上的疾病是因为触怒神灵而导致的。在荷马史诗中可以找到关于希腊医学的最早记载。^①在那里，疾病的起源和治疗都与超自然的力量相关。很多神或者半神具有治愈伤痛、赋予生命的能力，阿波罗是其中最为杰出的一位。后来，他的儿子阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)在治疗方面的声誉渐渐超过他的父

亲，成为后世崇拜的医神。直至今日，他所执持的盘蛇手杖仍然是西方医学的标志。位于科斯岛上的阿斯克勒庇俄斯神庙被人们看作为希腊医学的摇篮。神庙中的祭司们同时也是医生。约生于西元前 460 年的希波克拉底(Hippocrates of Cos)就是其中一员。^②正是这位神庙祭司建立了与史诗时期的医学不同的理性医学(rational medicine)，成为西方医学的奠基人，被后人尊称为“西方医学之父”。

在西方医学的历史中，《希波克拉底文集》(Corpus Hippocraticum)^③是现存最早的对各种疾病和症状的起因进行理性解释的著作。疾病和康复不再被认为与神意相关，治疗技艺不再是神的专利。但是，这种把医学从迷信、巫术、宗教中解放出来的努力，并不是从医学之父希波克拉底开始的。在更早的伊奥尼亚自然哲学家们那里，这种努力就已经开始了。在早期自然哲学家那里，对医学感兴趣，或者说对人体的生理感兴趣是很自然的事。对人体生理的研究从一开始就必然从属于他们关于自然世界的研究之中，在他们看来，对医学问题的关心并不是对别的学科领域的侵入，医学关心的对象和问题也是自然哲学必

* 作者简介：张轩辞（1980-），女，江苏无锡人，（北京 100871）北京大学哲学系 2005 级博士研究生，主攻古希腊、罗马哲学。

① James Longrigg, *Greek Rational Medicine*, London and New York, 1993, p. 11.

② 柏拉图《普罗塔格拉》311b。柏拉图把他作为医学的化身（《裴多》270c），亚里士多德也认为他是伟大医生的完美代表（《政治学》7. 4. 1326a15）。

③ 《希波克拉底文集》不是希波克拉底一人的著作集，而是很多人的医学著作合集。是西元前三世纪的亚历山大学者们保留给后人的，于科斯的医学院档案馆中发现的古代医学著作的全集。其中绝大多数论文的写作时间是西元前 430 至 350 之间。它们都是用伊奥尼亚方言写作的关于医学的著作，除此之外没有非常严格的内在统一性。其中有些文章是为专业医生所做，有些是为非专业人士所做，有些是给学医的学生的讲稿，有些则是由对医学感兴趣的哲学家所写。

须要关心和研究的方面。在神话解释主宰疾病和治疗的背景下，在希波克拉底医学诞生之前，正是这些自然哲学家们最早开始了关于医学理论的讨论。^① 希波克拉底著作中所体现的理性认识方法和态度，是与自然哲学家们对他的影响密不可分的。在一定程度上，《希波克拉底文集》可以被看作是自然哲学对医学影响的体现。

二、古希腊哲学对医学的影响

古希腊医学受到当时哲学影响的最明显和最直接的证据是医学著作所使用的语言。生活在说多利亚（Doric）方言的科斯（Cos）岛上的希波克拉底和他的门人用伊奥尼亚式（Ionic）散文的形式写作。^② 用一种语言写作和思考，不仅意味着对这种语言的使用，而且意味着接受这种语言所代表的文化。所以对这一现象可能的合理解释只能是：这是希波克拉底及其学派受到当时伊奥尼亚文化、尤其是自然哲学影响的结果。

当然，这种影响决不仅仅表现在语言的使用上，在思想继承方面这种影响也非常明显。例如，希波克拉底医学很显然受到赫拉克利特（Heracleitus of Ephesus）思想的影响。在思想上，除了伊奥尼亚的自然哲学家之外，毕达哥拉斯（Pythagoras of Samos）和恩培多克勒（Empedokles of Acragas）也是对希波克拉底医学产生重要影响的哲学家。

赫拉克利特认为一切都是持续的流，没有东西是永恒不变的。世界是一团不断燃烧和熄灭的永恒活火。他把对世界的理解应用到对人体的解释中，因为在他看来人体和宏观的世界一样，也由火、水和土构成。在人体中只有火是持续的，如果这个火离开了人体，那么剩下的水和土就没有任何意义。和世界中的火一样，人体中的火也遵循着“向上、向下”的法则。^③ 与火相对立的水，和火一起构成人的灵魂。水与火的不同比例形成了灵魂的不同状态，而这对立双方又是不断相互转换的。在《论养生》（*Peri diaitēs*）^④ 中我们可以看到关于流变、对立面和灵魂构成的类似表述：“所有的事物，人和神都处于向上、向下的流变之中”^⑤ “‘生成’和‘消灭’是相同的；‘混合’和‘分离’是相同的；‘增加’和‘减

损’是相同的”；^⑥ “人的灵魂，就像我已经说过的那样，是水和火的混合物。”^⑦ 除此之外，赫拉克利特所持有的“不可见的和谐”的观念同样持续影响着养生和医疗的思想。^⑧

毕达哥拉斯对医学的影响在早期哲学家中可以说是最大的一位。^⑨ W. H. S. Jones 认为毕达哥拉斯以及他的学派是最早对医学有着严肃兴趣的哲学家团体。^⑩ 虽然相对于伊奥尼亚自然哲学家而言，毕达哥拉斯思想中有着较强的宗教因素，但对世界起源及如何运行的解释却和其他自然哲学一样没有诉诸超自然的力量。^⑪ 他说“万物是数”。医学上讲的“危险期天数（critical days）”^⑫ 与毕达哥拉斯对数的强调有很大关系。它是在毕达哥拉斯数论的基础上建立的，并被认为是数的神奇力量的一种表现。恩培多克勒讲胎儿在子宫中的成型时间，始于第36天，成于第49日，^⑬ 也显然受了毕达哥拉斯的影响，因为49天是7的平方，而7在毕达哥

① Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987. "Philosophy and Medicine in Antiquity" p. 227.

② Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p. 3-4.

③⑨ R. O. Moon, *The Relation of Medicine to Philosophy*, Longmans, Green and Co. 1909, p. 4-6; p. 6.

④ 四卷本《论养生》的作者似乎对哲学理论非常感兴趣，在《论养生》中我们可以看到其中有些论述像是在模仿赫拉克利特，有些像在模仿恩培多克勒，阿那克萨哥拉等其它人。

⑤⑥⑦ *Hippocrates* vol. IV, trans. W. H. S. Jones, Harvard University Press, 1931, p. 237; p. 235; p. 263.

⑧ 和谐（harmonia）这一概念对于希腊哲学和医学来说都非常重要。毕达哥拉斯，阿尔克迈翁和恩培多克勒都讨论“和谐”，医学上的这一“和谐”概念到底是来自于自然哲学，还是自然哲学从医学思想中借用这一概念，一直存在疑问。参见 Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p. 6.

⑩ *Hippocrates* I, trans. W. H. S. Jones, Harvard University Press, 1923, p. xi "General Introduction".

⑪ 关于毕达哥拉斯和伊奥尼亚哲学家们的区别可参见亚里士多德《形而上学》989b29 及以下。

⑫ “危险期天数”指疾病将会在第几天发生危险。《流行病学》I. XXVI 中讲，在偶数天发生恶化的疾病，危险期会在偶数天；奇数天发生恶化的疾病，危险期会在奇数天。

⑬ Hermann Diels and Walther Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1960, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, vol. I, D83, p. 301.

拉斯那里尤为重要。^① 另外，毕达哥拉斯派的一些实践上的行为也体现或者说指引了后世医学中养生及体育锻炼的方向。他们强调饮食和锻炼的重要性，每天严格执行。按照拉奥修的说法，健康对于毕达哥拉斯来说就是身体的各个组成部分都处于和谐状态。^② 和谐状态被打乱，首先是因为身体的使用，营养的摄入和休息之间的合适比例发生缺失。这些方面中任何一方的无节制都会产生疾病。这种不节制也会造成消化不良，而这也是绝大多数疾病的成因。^③ 强调“自然是最好治疗师”的希波克拉底医学同样对养生术极为重视。《希波克拉底文集》中对饮食和锻炼的讨论在所有讨论中占有很大的篇幅：以此为主题的文章有《重症之下的养生法》（*Peri diaitēs okseōn*），《健康状态下的养生法》（*Peri diaitēs hygieinēs*）及四卷本的《论养生》，还有不少相关论述散见于其他文章中，如《流行病学》（*Epidēmiai*）第一、第三卷。《论古代医学》（*Peri archaiēs iētrikēs*）的作者所讲的医学似乎只关涉养生法，与解剖和药物无关，虽然在当时外科手术和药物已经被使用。

就自然哲学家对医学的影响而言，不能不提毕达哥拉斯的学生恩培多克勒。哲学家恩培多克勒本身就是一位医生。他提出的四元素说对古代医学影响深远。他不仅影响医学本身，还通过对医学的影响进一步影响整个科学思想的发展趋势。他创办的医学学校直到柏拉图的时代依然存在。他的核心学说是冷、热、干、湿四元素的界定。^④ 受四元素说的影响，对构成身体的体液的界定也限制为四种：“血液，粘液，黑胆汁，黄胆汁”。四体液说几乎统治了整个西方医学史两千年之久。通过四元素的混合来解释人体，不仅可以解释疾病和健康，还可以解释个体间的差异，因为元素的组成不同，个体就不同。这对于希波克拉底医学来说非常重要，因为他认为治疗是针对个人的。医生面对的是变化多样的具体的人，医学上的一般原则必须运用在不同的个体身上。耶格尔认为普遍原则如何运用于具体个人是医学与教育都要面对的共同问题。^⑤ 恩培多克勒对感觉的重视对后世也有很大的影响。他认为我们不能拒绝感觉的帮助，因为只有通过这些感觉途径，我们才能获得知识。^⑥ 后来的许多生理

学家都是沿着恩培多克勒的这条道路前进的。

当我们考察恩培多克勒对医学的影响时，我们注意到，和伊奥尼亚自然哲学家通过帮助医学从迷信和巫术中解放出来从而影响医学的单向影响方式不同，在他们那里，哲学不再是单方面地对医学产生影响，而是同时也受到来自医学的影响。因为这个时期的很多哲学家不仅单纯对作为自然一部分的人的结构和本性（nature）抱有一种理智上的兴趣，而且本身就是有着实践经验的医生。^⑦ 所以在他们那里，哲学和医学的关系变得较之以前更为复杂；这两者在更多的层面和更深的意义上彼此交织在一起。耶格尔认为从这时起，医学和哲学的关系进入了一个新的时期。哲学和医学之间的研究领域相互重叠，医学和哲学间的界限变得不那么清楚。^⑧ 所以就像要认识那时的医学离不开对当时哲学的认识一样，要认识那个时期的哲学也就自然离不开对医学的了解。

最早的医学文献，也就是以希波克拉底命名的医学论文集就出现在这一时期。^⑨ 文集中有些文章受某一位哲学家的影响，有些则同时受好几位哲学家的影响。但是仅仅看到这一点，对我们理解无论是《希波克拉底文集》还是希腊医学都是不够的。借助哲学的力量从巫术和迷信中解脱出来的希腊治疗术，还不能成为一门独立的学科，还不能在严格意义上说希腊医学得以诞生：

① R. O. Moon, *The Relation of Medicine to Philosophy*, Longmans, Green and Co. 1909, p. 8.

② Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VIII. 33, Harvard University Press, 1958, vol. 2, p. 348.

③ Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987. “Philosophy and Medicine in Antiquity” p. 228.

④ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland and New York, 1930, p. 200 - 1.

⑤ Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p. 24.

⑥ Hermann Diels and Walther Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1960, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, vol. I, p. 310 - 311.

⑦ “治疗疾病和对自然事物进行沉思的人，往往是同一批人。所以我们可以看到很多以哲学为业的人精通医学，最为著名的就是毕达哥拉斯，恩培多克勒，和德谟克利特”（Celsus, *De Medicina*, trans. W. G. Spencer, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960, Prooe, 7 - 8）

⑧⑨ Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p. 8; p. 8.

它还必须从哲学中脱离出来。而这种从哲学中脱离出来的努力我们在《希波克拉底文集》中已经看到。编在《希波克拉底文集》第一篇的《论古代医学》，一开篇就质疑假设一个理论对于医学的必要性。^①越来越多地对具体事物的详细观察，使得医生们回到经验的立场上来，也因此使医学自身有了更多的不同于哲学的独立性。

三、医学对哲学的影响

虽然在希腊自然哲学产生之后，医学作为一门科学才得以产生，但早在这之前治疗术就已经存在。《论古代医学》的作者认为仅仅因为那种治疗技艺不能在各个方面达到精确就否认它的意义是不公正的。^②医生可以依据长时间观察所得的经验进行医疗实践。与哲学不同，医学有着、而且应该有自己的研究方法。医学不是像数学那样严格精确的科学，除了身体的感觉，你找不到任何一个标准可以保证治疗的准确。作为医生能做的只是尽量少地犯错。^③医学有别于哲学的独特之处很大方面是因为他所采用的经验方法。从经验而来的知识虽然不能保证医生所做的每一个决定都是正确的，但在实践中这却可能是最为有效的方式。在早于希波克拉底的阿尔克迈翁（Alcmaeon）那里，我们就已经看到了这种倾向。即使深受自然哲学家的影响，阿尔克迈翁仍然认为，较之从一个本源出发进行推演的方法，经验的方法更适合医学。

医学的新方法和新概念对柏拉图和亚里士多德以及后世哲学家们的影响是非常明显的。柏拉图的伦理学和政治学既不是以精确的数学，也不是以自然哲学，而是以医学作为其模型，通过医学与伦理学、政治学的类比来解释政治学的方法与目的。在《高尔吉亚》中，柏拉图把医学作为真正技艺（technē）的代表，并用它来解释什么是技艺。因为医学作为一种技艺，考察对象的本性，事物运行的原因，并能对每一具体事例给出解释。^④所以，拥有关于健康的知识的医生可以认识每个具体病人的疾病，并使个人从患病的状态回归到健康状态，耶格尔认为这也正是哲学家要做的工作。^⑤不同的只是，医生关注的是人类身体的健康，而哲学家关注的则是灵魂的健

康。最早把医学和哲学进行类比的是德谟克利特，他说“医学治疗身体的疾病，而智慧去除灵魂中的激情”，^⑥ Luria 认为这里的“智慧（sophiē）”指的就是哲学。^⑦哲学与医学的这一类比后来被许多哲学家所接受。

在《斐德罗》中，柏拉图把医学和修辞学相比较，说明医学的方法和修辞学的方法相似。因为这两者都必需考量某物的本性（physis），医学考察身体的本性，修辞学考察灵魂的本性。而无论是对灵魂的考察还是对身体的考察，都首先必须有对作为整体的世界本性的认识。柏拉图在《斐德罗》270b-d 中对希波克拉底的医学方法进行了最为详细而明确的解说。仅从《斐德罗》的对话安排来说，柏拉图在这里讲希波克拉底的医学方法是为了解释什么是真正的修辞学该用的方法。而如果我们通观柏拉图的对话，就像耶格尔所指出的那样，我们会发现这也是柏拉图自己使用的方法，而且尤其体现在他的后期对话中。^⑧

耶格尔甚至认为柏拉图不仅在方法上认可希波克拉底，而且他使用的一些核心概念，比如理念（eidos, idea），也与医学上的使用有着密切关系。eidos 和 idea^⑨“这些概念首先是医生们在研究身体及其功能时开始使用的，后来柏拉图把它用到他所考察的特别对象上：用到伦理领域上，并从伦理领域到整个本体论领域。”^⑩对此，耶格尔的解释是：那些经验医生通过长期的实践经验，开始把有着共同特征的个别病例放在一

① Hippocrates I, trans. W. H. S. Jones, Harvard University Press, 1923, p. 13-15, “Ancient Medicine” I.

② 同上, p. 33, “Ancient Medicine” XII.

③ 同上, p. 29, “Ancient Medicine” IX.

④ 柏拉图,《高尔吉亚》501a.

⑤⑧⑩ Werner Jaeger, *Paideia; the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p. 21-22; p. 24; p. 24.

⑥ Hermann Diels and Walther Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1960, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, vol. II 31 p152.

⑦ Nussbaum 同意 Luria 的说法, 认为德谟克利特只用 *sophiē* 指哲学。如果出现 *philosophia* 这个词, 说明那是伪作或是后人的意译。Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, p. 51, n. 12.

⑨ *eidos* 和 *idea* 这两个词的区别这里暂且不加讨论, 在很多情况下, 这两个词是可以互换的。

起，把它们视为一个种或型 (eidē)。当它们要说出对复杂现象的统一理解时，他们用 mia idea (一个理型) 来表示。柏拉图对 eidos 和 idea 的使用与医学著作中对这些词的使用确有相近之处。^① 当然，如果我们考察一下 eidos 一词的使用历史，我们可以看到，医学文献中对 eidos 的使用及其与柏拉图的 eidos 的关系，或许并不像耶格尔在这里为我们描述的那样直接清楚。^② 柏拉图对 eidos 的使用是否直接受益于医学文献似乎也有待进一步考察，但是耶格尔这一论断的意义仍然不容忽视：它至少提醒我们，在理解柏拉图的 eidos 概念的时候，参考古希腊医学文献中对这一词的使用是有一定价值的。^③

相对于柏拉图而言，医学对亚里士多德的影响更为全面而深远。这当然与亚里士多德的家庭教育密不可分：出生在医学世家，加之自己长期对动物进行观察和解剖的实践经验，使得亚里士多德对医学及其方法的理解较之其它人更为具体深入。和他的老师柏拉图一样，亚里士多德也常常提到医学和哲学的类比，尤其是当他讨论伦理问题的时候。亚里士多德注意到，医生所从事的是一项具体的实践活动，面对的是每一位具体的病人。就像他自己表述的那样，医生研究的不是抽象的健康，而是人的健康，或者说是具体的个人的健康。^④ 在反驳柏拉图的善的理念，以及后来讨论与政治生活相关的教育、法律的时候，亚里士多德都特别提到医学，并用医学的这一特点来佐证自己的观点。^⑤ 除了总体而言，医学和政治、伦理有着某种可类比性之外，在讨论具体德性的时候，亚里士多德也常常举与身体及健康有关的例子来说明自己的观点。比如在讲机敏的时候，就举了饮食的例子来说明过度和不及的关系。在讲过度和不及对德性的伤害的时候，亚里士多德多次提到锻炼和饮食。锻炼过多或过少都会影响体力，饮食过多或过少都会影响健康。^⑥ 而适度饮食的观念在古希腊医学中非常普遍：在健康的状态下，或是重病的情况下，食用什么样的食物是对人身体最好的，一直是希波克拉底派的医生们关注的首要问题。亚里士多德的中庸思想很大程度上可能得益于之前医生们关于养生术的讨论。耶格尔甚至指出，中庸思想中有不少词汇本身就来自于医学，比如过度

(hyperbolē)、不及 (elleipsis)、中庸 (mesotētos) 等等。^⑦

值得注意的是，关注身体的医学和关注灵魂的哲学之间的类比，不同于亚里士多德所反对的那种不清楚的类比。亚里士多德认为，对于我们认识灵魂来说，这一类比似乎是必需的：因为在证明的时候，我们需要用清楚的东西来说明模糊的东西。^⑧ 相对于灵魂来说，我们的身体是更为清楚的，因为我们可以感觉它。而感觉，在亚里士多德看来是可以帮助我们获得科学证明前提的

① 同上。的确，我们可以在《理想国》596a 中看到类似的表达：“我们习惯上把诸多事物构成的每组称为一个形式 (mia idea)，给予相同的名称。” (Cooper, John M. (eds.), *Plato Complete Works*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 1200) 但需要指出的是，这仅仅涉及柏拉图对 idea 描述的一个方面，idea 作为感觉世界的完美范型，知识 (epistēmē) 的认识对象的方面在这里没有被提及。

② eidos 一词早在荷马时期就开始使用，其词根 eidō 本意为“看”，在当时主要是在日常意义上使用这个词，指看到的东西，荷马史诗中尤其指看到的人像，人形，之后渐渐引申出形式 (form)，内在结构，本性 (nature)，种类 (class, kind) 等涵义。在后来的使用中 eidos 的原初含义，即指人或物的外表、外形，并没有完全消失。在医学文献，甚至在柏拉图的著作中都有所保留，比如《普罗塔格拉》315e 处把人写为“一个在 idea 上非常美丽”的 (Liddell & Scott eds, *Greek - English Lexicon*, Oxford, 1940, p. 817)，这里的 idea 主要指外表方面。把 eidos 作为类型或种类来解释是否像耶格尔说的那样最早出现在医学文献中，也有待进一步考察，虽然医学文献中把 eidos 在分类的意义上进行使用的现象较为普遍，但是在其它著作中我们也可以发现类似的使用，比如恩培多克勒，残篇 98 “血及另一种肉 (allēs eidea sarkos)”。

③ 关于早期医学文献中 eidos 一词的使用，可参见 Gillespie, C. M., “The use of eidos and idea in Hippocrates” *The Classical Quarterly*, Vol. 6, No. 3 (Jul. 1912): 179 - 203.

④ 亚里士多德，《尼各马可伦理学》1097a10，廖中白译注，北京：商务印书馆，2003 年，第 17 页。

⑤ 同上，1180b5 - 15，1181b1 - 5。中译本第 315 页，317 页。

⑥ 同上，1104a14 - 17，《大伦理学》1185b15 - 20，徐开来译，苗力田主编，《亚里士多德全集》第 8 卷，北京：中国人民大学出版社，1994 年，第 253 页。

⑦ Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III, New York, Oxford University Press, 1944, p25.

⑧ 亚里士多德，《大伦理学》1183a25，徐开来译，苗力田主编，《亚里士多德全集》第 8 卷，第 245 页。

东西,而从科学前提出发,我们才可以获得知识。^①所以,对可感觉的身体的认识可以帮助我们认识不可见的灵魂。在讨论一些具体的伦理难题时,亚里士多德常通过对身体状态的描写来说明灵魂的状态,比如是否可以对坏人行不公正的问题。亚里士多德认为,对坏人应该剥夺其统治权和财产,因为只有这样才能有益于其灵魂的变化。这就好比患病的人想让自己康复,就只能给自己供给水和少量的食物,因为只有这种饮食方式是适合于病体的。^②

虽然柏拉图和亚里士多德都认为,哲学家的工作和医生的工作有很多相似之处,哲学家认识、关心灵魂就像医生认识、关心身体一样,但是,这一思想在社会生活中的全面展开,对自身的关心和对灵魂的治疗泛化为一个时代的普遍文化现象,^③却要等到数百年之后的希腊化时期。

希腊化时期的伊壁鸠鲁派、斯多亚派、怀疑派和学园派都接受医学和哲学之间的类比话语,都把自己看作是灵魂的医师。在他们看来,哲学家的任务与医生的任务相像:医生使人的身体不受疾病的侵袭,哲学家使人的灵魂不受激情(pathos)的控制。哲学首先是一种生活的技艺(technē biou),它照看人的灵魂,使之健康、幸福。^④伊壁鸠鲁认为,对于灵魂的照看无论谁,无论在什么年纪都不应懈怠。年轻人和年长者都应该从事哲学实践,因为只有这样才能保持灵魂的健康。^⑤判断哲学是否有用如同判断医生的好坏一样,能够去除身体病痛的老师是好的老师,同样的,能够治疗灵魂疾患的哲学才是有用的哲学。^⑥斯多亚哲学家们也在这种“有用”的意义上理解哲学,把哲学视为一种践行。^⑦他们把灵魂中的激情看作一种疾病,或是身体容易感染疾病的状态。^⑧要使灵魂获得健康就应该听从理性的安排,回归自然的状态,而这也就是哲学家的工作。斯多亚哲学家们花了很多笔墨讨论灵魂中的激情,讨论如何远离这种非理性,非自然的状态而保持灵魂的安宁。有趣的是,当他们讨论如何治疗灵魂中的激情时,常常会同时谈及自己身体的状况,谈及饮食及睡眠。^⑨当柏拉图在《阿尔西比亚德》中讲关心自己的时候,曾明确指出要关心的是人的灵魂。^⑩而在斯多亚这里我们看到,对灵魂的关心,并没有与对身体的关心截然

分开,相反,对身体的关心被整合进对灵魂的关心中来。因为在他们看来对身体的关心是有益于灵魂的,其最终目的是为了灵魂的健康。希腊化时期受过教育的人,不管从事什么职业,都会把养生术作为关心自己的一项重要内容,在关心自己的灵魂是否安宁的同时,都会关心自己的饮食和日常起居,并如同向哲学家咨询一样,向医生咨询。两方面的咨询和照料往往结合在一起,难以区分。生活在那个时候的医生盖伦(Galen),在很多时候就同时承担了医生和哲学家两方面的咨询指导工作:他接受别人有关养生方面的咨询,帮助人们增进照料身体的技艺,同时,他也直接参与到帮助人们控制不好情绪的工作中去,开给人们安顿灵魂的哲学良方。他写了《灵魂中的激情与错误》,具体讨论灵魂中这两者的差异,并告诉我们为了达到行为上的中庸适度,成为完美的人,该如何去避免激情与错误这两种非理性的力量对人灵魂的影响。医生盖伦像哲学家那样劝告人们要终其一生地训练自己,既要改善我们的身体也要改善我们的灵魂。^⑪在哲学家们认为自己是治疗师的时候,医生们也认为真正的医生

① 因为科学前提除了必须是真实的之外,亚里士多德还强调了它是“在先的”,和“更易了解的”。而对于我们来说‘在先’和‘更了解’的就是与我们的感觉比较接近的东西(ta enguteron tēs aisthēseōs)(参见亚里士多德《后分析篇》,72a 1-5,余纪元译,苗力田主编,《亚里士多德全集》第1卷,北京:中国人民大学出版社,1990年,第248页。)

② 亚里士多德,《大伦理学》1199b28-35,徐开来译,苗力田主编,《亚里士多德全集》第8卷,第297页。

③ 福柯,《主体解释学》,余碧平译,上海:上海人民出版社,2005年,第35页。

④ 参见Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, p. 13-15.

⑤⑦ A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1987, p154-155; p158.

⑥ 同上, p. 155。“那些不能为人的苦难提供治疗的哲学家所说的都是空话。因为就好像不能为身体的疾病提供治疗在医学实践中是无用一样,如果不能去除灵魂中的苦难,哲学也是无用的。”

⑧ Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, 5. 2. 3-7, (trans.) Phillip de Lacy, Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

⑨ 参见Seneca, *Letters from a Stoic*, trans. Robin Campbell, Penguin Books, 1969.

⑩ 柏拉图,《阿尔西比亚德》(Alcibiades), 130d.

⑪ Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, trans. Paul W. Harkins, Ohio State University Press, 1963.

同时必然是哲学家。^①哲学家和医生都要使自己的对象——灵魂和身体——达到完美状态，他们要去除灵魂和身体上的病痛和缺陷，为此他们要对这两者时时刻刻进行悉心照看。哲学家和医生照看的对象虽然不同，一个是灵魂，一个是身体，但却都是人的灵魂，人的身体。他们都认为身体的状况会影响到灵魂的状况，而有健康灵魂的人才能获得真正的幸福。在这里，我们注意到，哲学与医学的类比话语之所以在希腊化时期那么普遍地被接受，不仅因为修辞上的方便，以及身体和灵魂之间的复杂关系，更是因为治疗（*therapeuō*）这一概念本身，它必然要求这样的一种类比。当通常在医学领域中使用的“治疗”一词被用来说明哲学功用时，哲学和医学间的这一类比就变得几乎是必然的了。对于希腊化时期的哲学家及医生而言，他们都在从事治疗工作，这种治疗不仅针对灵魂也针对身体，不仅针对别人也针对自己。哲学工作和医学工作间的界线在这里再一次模糊起来。不过，与早期哲学和医学间的界线模糊主要是在理论层面上表现为研究领域的相互重叠这一情形不同，在希腊化时代，两者之间的彼此相关更多的是从实践的意义上来讲的。

至此，我们概要勾勒了从前苏格拉底，中经雅典鼎盛文化，直到希腊化时期，古希腊哲学与医学关系演变的线索。在古希腊，哲学家和医生有着共同的理智背景，他们的关系紧密而复杂。

希波克拉底文集的许多文章与之前或当时的哲学分享同一个普遍假设，使用相同的概念范畴和推理方式。但我们也看到，医生们在从哲学中汲取养分的同时，也试图使自己不成为哲学的附属，试图保持自己的独立性。他们对生理学进行深入的研究，探讨适合医学自身的研究方法。医学的研究对象、方法，以及它重视实践经验的特点，使得它常被用来和伦理学做类比。恩培多克勒之后，很多以哲学为业的人同时精通医学，^②这绝不仅仅是一个偶然现象。无论对于当时的哲学家而言，还是对于当时的医生而言，对哲学和医学两者的学习都是不可避免的。John Burnet 甚至认为“恩培多克勒之后，离开对医学史的关注，……对哲学史的理解是不可能的。”^③这虽然是一个看起来有些过强的论断，但至少说明了解古希腊医学对于希腊哲学的学习者来说并不是无关紧要的。

（责任编辑 行之）

① Galen: *Selected Works*, trans. P. N. Singer, Oxford University Press, 1997, p. 30-34.

② Celsus 《论医学》Prooe, 7-8: “治疗疾病和对自然事物进行沉思的人，往往是同一批人。所以我们可以看到很多以哲学为业的人精通医学，最为著名的就是毕达哥拉斯，恩培多克勒，和德谟克利特。”

③ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland and New York, 1930, p. 201, n. 4.

《胡塞尔文集》第七卷中译本由倪梁康翻译出版

该卷题为《文章与讲演（1911-1921）》，是胡塞尔三卷册论文与讲演集的第二卷，收录了胡塞尔1911-1921年间的文章与讲演文稿。其中包括1911年发表在《逻各斯》杂志上的著名的“现象学的宣言”——《哲学作为严格的科学》，以及1917年胡塞尔弗莱堡就职演讲。该卷还收入《现象学与心理学》和《现象学与认识论》这两篇胡塞尔为一般哲学爱好者所作的现象学引论。值得一提的还有，该卷收入了胡塞尔1917年关于“费希特的人类理想”的三次演讲稿，该讲演构成了胡塞尔前后期伦理学思考的一个转折。

该书的出版，将使得中文世界对胡塞尔1911-1921年间的思想的了解与研究有了基本的文献基础。

（〔德〕埃德蒙德·胡塞尔：《胡塞尔文集》第七卷，〔美〕托马斯·奈农、〔德〕汉斯·莱纳塞普编，倪梁康译，北京：人民出版社，2009年5月）

（任之）

迈尔论达尔文革命的实质*

李亚宁 张增一**

【摘要】 达尔文在 150 年前提出了以自然选择为首要机制的进化理论，引发了达尔文革命。本文主要分析迈尔关于达尔文革命的有关论述，揭示这场革命的实质，即，它不仅是一场科学革命，而且也是一场思想革命。它对西方传统观念的许多重要方面（设计论、宇宙目的论、人类中心论、本质主义等）提出了挑战。同时，迈尔还提出了“种群思维”、“物理主义”等概念，有助于人们理解达尔文思想的深刻内涵，并且从一个侧面反映出迈尔的科学观和科学哲学思想。

【关键词】 达尔文；迈尔；进化论；达尔文革命

中图分类号： Q111.2 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000 - 7660 (2009) 05 - 0102 - 06

美国著名生物学家弗朗西斯科·阿亚拉（Francisco Ayala）在纪念达尔文诞辰 200 周年的一篇文章中感叹道：在牛顿诞辰 200 年时，运动三定律和万有引力定律已被普遍接受，成为美国中学和大学教科书的主要内容；在爱因斯坦在世时，他创立的狭义相对论和广义相对论已被科学界普遍接受，也没有遭到公众的反对。今年是达尔文诞辰 200 周年以及《物种起源》出版 150 周年，相当一部分美国公众对学校讲授进化论仍抱有敌意，令他感到十分忧虑。^①的确，牛顿力学、爱因斯坦相对论和达尔文进化论都是在科学史上引发了科学革命的伟大理论，为什么在美国的境遇竟如此不同？关于这个问题，大致可以从两个方面展开研究：一是美国社会文化的特性，二是达尔文革命的特殊性。本文关注的是后者。作者通过重点分析恩斯特·迈尔（Ernst Mayr）关于达尔文革命的有关论述，以阐释达尔文思想的深刻内涵，揭示达尔文革命的特点和实质，认识这场在 150 年前由达尔文引发的伟大革命对现代思想的影响。

一、迈尔其人

2005 年 2 月 3 日，现代综合进化论的奠基

人、美国著名生物学家、生物学史家和生物学哲学家恩斯特·迈尔逝世，它“标志着一个科学时代的结束”。迈尔出生于 1904 年，他在 1942 年出版的《系统学与物种起源》与杜布赞斯基的《遗传学与物种起源》（1937）一起奠定了现代综合进化论的基础。他是 20 世纪最伟大的生物学家之一，甚至被誉为“20 世纪的达尔文”^②。迈尔一生中最重要的科学贡献是成功地解决了达尔文回避的一个重大科学难题：生物多样性的起源。尽管其他生物学家对解释新物种形成做了大量工作，但是，迈尔与杜布赞斯基为综合和繁荣物种研究做出了最重要的贡献。

在长达 80 年的学术生涯中，迈尔先后从事了三个研究领域：系统学与遗传学、进化生物学以及生物学的历史和哲学，出版了 21 部学术著作，发表了 750 多篇论文。^③他是进化研究学会的创始人之一、《进化》杂志的首任主编以及《生物学史杂志》的创办人。迈尔一生荣获了 30 多项学术奖项，其中，包括生物学领域的三大奖：巴仁（Balzan）奖（1983 年）、（日本）国际生物学奖（1994 年）和克拉夫（Crafoord）奖（1999 年）以及科学史最高荣誉萨顿（George Sarton）奖章（1986 年）。他被誉为“在科学、

* 基金项目：本文为“教育部人文社会科学研究项目”（05JA720001）“真与善：在科学与宗教之间”阶段成果。

** 作者简介：李亚宁（1964 - ），女，（北京 100041）北方工业大学思政教研部副教授；
张增一（1963 - ），男，（北京 100081）北京理工大学人文学院科技与社会研究所教授。

① Francisco J. Ayala, Where is Darwin 200 years later?, *Journal of Genetics*, Vol. 87, No. 4, December 2008.

② Jerry A. Coyne, Ernst Mayr (1904 - 2005), *Science*, vol. 307, 25 Feb 2005, p. 1212.

③ Jürgen Haffer, *Ornithology, Evolution, and Philosophy: The Life and Science of Ernst Mayr 1904 - 2005*, Springer Berlin Heidelberg, 2007, p. 1.

历史和哲学这三个不同的领域中，对 20 世纪思想产生了巨大影响”^① 的伟大学者。著名生物学家古尔德（Stephen Jay Gould）曾批评诺贝尔奖授奖范围和评选标准，为迈尔鸣不平。^②

在生物学的历史和哲学领域，迈尔发表了上百篇论文，其中有 50 多篇重点围绕着达尔文进化论的产生、发展、被接受过程及其影响进行了深入探讨。他的主要著作有《进化与生物多样性：论文集》（1976）、《生物学思想发展的历史》（1982）、《走向一种新的生物学哲学：一个进化论者的观察》（1988）、《很长的论点：达尔文与现代进化思想的产生》（1991）、《进化是什么》（2001）和《什么使得生物学与众不同：对一个科学学科自治的思考》（2004）等。

迈尔是在 1959 年的“达尔文年”（《物种起源》发表 100 周年以及达尔文诞辰 150 周年）转向研究生物学的历史和哲学的。他在一封信中说：“在 1959 年这一年，似乎没有人会给我们进化生物学家任何懒惰和懈怠的机会。从一个纪念大会到另一个，我觉得自己像古时候赶场的杂耍演员一场接一场。但是他们的优势是同样的把戏演给不同的观众，而我每次都希望讲一些新内容，因为这些讲演最后都会被发表。”^③ 就在这一年，迈尔发表了 5 篇生物学史和生物学哲学方面的论文。

与专业科学史家致力于探讨过去的历史以及专业科学哲学家重视纯理论分析不同，迈尔的历史和哲学研究主要是以他在系统学、遗传学和现代生物学领域的研究为基础，审视生物学发展过程中遇到的问题，澄清现代生物学中存在的问题，促进其未来发展。他的这一研究思路早在 1959 年已经形成。他在一次纪念大会的发言中说：“我们庆祝以自然选择为首要机制的进化理论发表 100 周年，不只是为了历史的原因。我们庆祝它，是因为达尔文进化理论中最重要的组成部分自然选择仍然保留下来，并且成为了现代综合进化论的基石。”^④ 因此，迈尔的一些论著有时会成为争论的焦点，甚至被批评的对象。例如，迈尔强调，只有承认自然选择是进化的首要机制才是真正的达尔文主义者；按照这一标准，捍卫达尔文进化论的赫胥黎（Thomas Henry

Huxley）也算不上是一个“达尔文主义者”。在这里，“历史学家的迈尔遇上了科学家的迈尔”^⑤。他强调达尔文在科学史上的突出地位，成了鲍勒（Peter J. Bowler）批评的辉格式进化论历史研究的典型^⑥。然而，在某种程度上可以说也正是由于迈尔的科学家视角，使他的历史和哲学研究独具一格。他敏锐地发现库恩的科学革命模式不能对达尔文革命做出圆满的解释，启发了 I. B. 科恩在《科学中的革命》（1985）一书中对科学革命标准的探讨以及对达尔文革命的检验。他探索了许多专业科学史家和科学哲学家难以接近或回避的现代生物学中的重要问题。

迈尔的一生与达尔文结下了不解之缘。作为科学家，迈尔引领了“第二次达尔文革命”（现代综合进化论），确立了自然选择理论在现代进化生物学中的核心地位；作为历史学家和哲学家，迈尔致力于研究达尔文思想的产生、发展及其对生物学发展的影响，重视挖掘和阐释达尔文思想的深刻内涵。他系统地阐述了达尔文革命的实质和及其对现代思想的影响，把分析达尔文学说的理论结构作为他的切入点。

二、达尔文学说的独特结构

早在 1971 年，迈尔在美国《科学》杂志发表的长篇论文“达尔文革命的实质”，为他后来阐述达尔文学说的地位和影响奠定了基本框架。

① Mary P. Winsor, Ernst Mayr, 1904 - 2005, *ISIS*, 96 : 3 (2005), p. 415.

② Stephen Jay Gould, Balzan Prize to Ernst Mayr, *Science*, Vol. 223, No. 4633 (Jan. 20, 1984), p. 255.

③ Jürgen Haffer, *Ornithology, Evolution, and Philosophy: The Life and Science of Ernst Mayr 1904 - 2005*, Springer Berlin Heidelberg, 2007, p. 342.

④ Ernst Mayr, "Darwin and the evolutionary theory in biology". In B. J. Meggers, ed., *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*. Washington DC: The Anthropological Society of Washington, 1959, p. 1.

⑤ David L. Hull, Ernst Mayr's Influence on the History and Philosophy of Biology: A Personal Memoir, *Biology and Philosophy*, 9 (1994), p. 386.

⑥ Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988, pp. 196 - 204.

迈尔注意到，当科学史家把某个科学家的名字与科学革命联系起来时，他们一般会联想到哥白尼、牛顿、拉瓦锡、达尔文、普朗克、爱因斯坦、海森堡等，而在这些科学家中，除了达尔文之外，其他都是在物理科学（Physical Sciences）领域，所依据的理论则是库恩（Thomas S. Kuhn）以一个新范式代替一个旧范式为特征的科学革命模式。然而，库恩的科学革命模式不能很好地解释达尔文革命的过程，或者说达尔文革命不符合库恩的科学革命模式。其主要原因在于，一个科学的进化论学说的创立需要很长的时间积累事实材料，而且达尔文学说也不是一个单一的理论，它由多个相对独立的思想观念所组成，这些思想观念被接受的时间和程度也不尽相同。^① 关于达尔文理论的构成，迈尔后来在《生物学思想发展的历史》（1982）一书中对上述观点进行了具体化。

迈尔认为，达尔文进化论是由五个相对独立的学说组成^②：（1）进化是事实。虽然进化观念并非达尔文的首创，但是，只有在 1859 年达尔文出版《物种起源》一书之后，由于达尔文提出的大量令人信服的证据，才在短短几年中使大多数生物学家接受了进化论。（2）共同祖先。它由达尔文首次提出，认为一切生物都是由一个共同祖先经过不断的分支发展过程进化而来的，这也是达尔文学说与拉马克进化论的重要区别之一。它能说明比较解剖学、生物地理学、系统学以及生物学其他领域中过去很多无法解释的现象，有助于人们接受进化观念。（3）进化的渐进性。在达尔文时代流行的观念是，物种是不连续的，物种之间存在着不可跨越的鸿沟，而达尔文坚信进化的渐进性。（4）种群成种作用。（5）自然选择，是达尔文进化论的核心，也是达尔文进化论中最具有革命性的部分。这一思想不但否认了进化的方向性，而且，还要求人们完全用唯物主义的观点来解释进化过程，从而否定了设计论和宇宙目的论。因此，迈尔认为。自然选择学说可以当之无愧地被称为第二次达尔文革命。

迈尔认为，所有的进化论者在承认进化这一事实的前提下，存在着很大差异。

表：达尔文进化论与其他形式的进化论的比较^③

	共同祖先	渐进性	种群成种作用	自然选择
拉马克 (J. Lamarck)	否	是	否	否
达尔文	是	是	是	是
海克尔 (E. Haeckel)	是	是	不知道	否
新拉马克主义者	是	是	是	部分同意
托马斯·赫胥黎	是	否	否	否
德弗里 (H. De Vries)	是	否	否	否
摩尔根 (T. Morgan)	是	否	否	不重要

从上表不难看出达尔文进化论与拉马克等其他进化论之间的区别。达尔文提出的共同祖先、种群成种作用和自然选择这三个学说不但是拉马克进化论中所没有的，而且，作为达尔文理论最有力的捍卫者的赫胥黎也只承认了共同祖先这一学说，甚至 19 世纪末和 20 世纪初的其他进化论者也都对达尔文理论的其他方面有所保留，尤其是对自然选择。

三、达尔文革命的实质

那么，达尔文理论对哪些科学思想观念带来了冲击，或接受达尔文理论必须放弃西方科学和文化传统中哪些重要观念呢？迈尔认为，作为达尔文理论核心的自然选择学说最具有革命性。也正因为如此，生物学家经历了漫长的过程，直到 20 世纪 40 年代现代综合进化论确立后，即在《物种起源》发表 80 年之后才接受它。

① Ernst Mayr, *The Nature of the Darwinian Revolution*, Science, New Series, Vol. 176, No. 4038 (Jun. 2, 1972), p. 989.
②③ Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, pp. 505 – 510; p. 506.

(一) 科学中的达尔文革命

根据库恩的科学革命模式，达尔文进化论作为一个科学理论在以下三个方面代替了旧的观念^①：

首先，用古老地球观念代替了年轻地球的传统观念。在达尔文发表《物种起源》时，欧洲人一般所接受的地球年龄是由爱尔兰大主教厄舍（James Ussher）通过研读《圣经》推算出来的，宇宙创生于公元前 4004 年，地球的年龄大约为 6000 年。而达尔文则提出了古老地球的概念，以满足缓慢、渐进的自然选择过程所需的时间，它比当时地质学家和物理学家估计的地球年龄大很多。因此，一些人以此为理由批评达尔文理论的科学性。尽管后来人们估算的地球年龄比达尔文当年估算的要大很多，但是，达尔文理论促进了人们接受古老地球这一观念。

其次，反驳了灾变论和静止的生命世界观。尽管进化观念在达尔文之前已有很长的历史，而且拉马克的进化论也主张一个变化的生命世界更符合事实，但是，只有在达尔文学说发表后生物学家才承认进化是一个事实，进化思想才取得了决定性的胜利，成为人们世界观的一个重要组成部分。

第三，反驳了物种必然地从低级向高级发展的观念。达尔文之前的进化论者想当然地认为，生命世界不断朝着趋于完美的方向发展。这是一种直线式的、连续地朝着完美状态上升的观念。这种观念为许多社会进步论者所信奉。对于他们来说，新的创造代表了上帝设计的世界中的一个更高阶段。在达尔文通过自然选择的进化理论中，进化是没有预定方向的，并且也不一定持续地朝更好的方向。这是达尔文理论中最具有革命性的方面，达尔文之后的生物学家回避它，拒绝它长达 80 年，即使在今天许多非生物学家还在忽视它。

迈尔认为，“上述三个方面都关系到一些元科学的（meta-scientific）重要观念，它们又与某些重要的文化思想密切联系起来，构成了一种全新的世界观。因此，达尔文理论所引发的不只是一场科学革命，而且也是一场文化思想革命，它是由一个不同的世界观完全代替另一个世界观。这就涉及到宗教、哲学和人本主义。”^②

(二) 文化思想中的达尔文革命

首先，在宗教方面，达尔文理论反驳了创世论。在 1859 年之前的反进化论者都允许上帝以持续或间断的形式干预自然进程，而这一时期的进化论者虽然强调用自然原因解释生命现象，把上帝与其造物分离开来，但是，无论是拉马克还是钱伯斯的进化思想都没有动摇佩里（William Paley）自然神学的基本框架，即，作为设计者的上帝。而“这种新的解释模型（达尔文理论）通过自然选择的随机过程取代了设计的宇宙目的论。这就需要一个新的上帝观念和新的宗教基础。”^③

在 1860 年以前，自然神学一直在科学家尤其是英国科学家的思想中占据着重要地位。17 世纪和 18 世纪自然科学的发展引发了人们研究自然的强烈兴趣，并且从两个方面似乎论证了上帝的存在。一是所有动植物所表现出的适应其生存环境的非凡能力；二是支配所有自然过程的自然定律如此完美地发挥其作用。而在 18 世纪后期和 19 世纪上半叶科学家似乎又在动植物的等级序列中进一步发现了上帝之手存在的证据，并且导致了比较形态学和动物分类系统的确立。终其一生也没有接受进化论的美国著名生物学家阿加西（Louis Agassiz）就曾发出过与佩里一样的感叹，除非有一双上帝之手存在，否则无法解释如此完美有序的自然界。达尔文进化论不仅用共同祖先这一学说成功地说明了比较解剖学、生物地理学、系统学以及生物学其他领域中过去很多无法解释的现象，而且自然选择学说也使得“上帝之手”这一假设成了一个多余的概念。^④

其次，在哲学上，达尔文用种群思维（population thinking）代替本质主义和唯名论。迈尔认为，“在达尔文的新思想中最具有革命性的是用种群思维代替本质主义，正是种群思维这一概念使得自然选择得以引入。因为它如此地新颖，所以其接受过程特别缓慢，尤其是在欧洲大

①②③ Ernst Mayr, *The Nature of the Darwinian Revolution*, Science, New Series, Vol. 176, No. 4038 (Jun. 2, 1972), pp. 987-988; p. 988; p. 988.

④ Ernst Mayr, *The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 135, No. 2 (Jun., 1991), p. 126.

陆和生物学领域之外。的确，时至今日它也没能普遍取代本质主义。”^①

种群思维这个概念是迈尔在1959年提出来的，被认为是达尔文认识论中最具有特色的思维方式。以本质主义和唯名论为基础的类型论强调生命世界的共性，认为在自然界中观察到的变异背后存在着有限的、固定不变的“观念”，并且认为这些“观念”是真实的，而变异只是假象。相反，“种群思维者强调生命世界万物的唯一性，认为所有生物和生命现象都是由具有唯一性的特征所组成，关于它们总体特征只能用统计意义上的术语描述。个体或任何一个生物实体组成了群体，我们可以确定其算术平均值和对其变异程度进行统计。平均数只是一个抽象，只有组成群体的个体才是真实的。种群思维者与类型学家的结论正好相反：对于类型学家来说，类型是真实的而变异是一种假象；而对种群思维者来说，类型（平均数）是一种抽象，只有变异才是真实的。没有比用这两种方式来看自然界更不同的了。”^②因此，迈尔认为，种群思维使达尔文看到了其他生物学家所看不见的东西，是达尔文创立自然选择理论的关键；而达尔文时代的大多数生物学家则是坚信以本质主义为基础的类型论者，他们认为各种物种都有其不变的特征，物种被划分为不连续的等级，彼此之间有着明确的界限不容跨越。这些思想长期阻碍了生物学家接受达尔文理论，直到20世纪40年代种群思维才被进化生物学家普遍接受。

本质主义思维产生巨大影响的原因在于，首先，本质主义思维不仅在大多数数学分支领域而且在经典物理学领域都取得了极大成功。其次，本质主义具有某种语义学—语言学上的（semantic-linguistic）基础，它根植于人们的日常语言和哲学方法论之中。^③本质主义思维在经典物理学中的具体体现是以“经典力学的信条”为代表的“物理主义”。它坚信“（1）普适定律是所有现象和过程的原因；（2）所有过程都是严格决定的（拉普拉斯），因此，精确预言是可能的；（3）所有现象的结构和变化都可以用本质主义的术语来解释；（4）完整的解释是逻辑一致的还原（consistent reduction）；（5）只有以数学术语（伽利略、莱布尼兹和康德）表述的理论才

真正是科学的；（6）实验是最重要的（或许也是唯一合法的）科学方法。”而另一方面，达尔文的思维方法强调：“概率论、呈现的重要性（the importance of emergence）、种群思维、定性、观察和比较的重要性”。^④虽然迈尔承认，他所描述的“经典力学六大信条”是一种极端形式，许多物理学家会从更加宽泛的意义上理解上述原则，但是，他坚信约翰·赫歇尔（John Herschel）把达尔文在《物种起源》一书中的论证说成是“一塌糊涂”，则是受“物理主义”影响的典型例证。

第三，在人本主义方面，达尔文理论摒弃了人类中心论。迈尔认为，达尔文进化论打破了人与动物之间的界限，“使人类成为进化潮流的一部分，这种观念令维多利亚时期的人们非常难以接受，即使今天也有许多人讨厌它。”^⑤

在1859年以前，人们普遍认为，人与自然界中的其它生命是完全不同的。人类在自然界中处于中心地位，从人类的特殊视角来看待自然界中所有事物是合理的。尽管早在18世纪人类中心论的观点就开始遭到挑战，甚至出现在一些哲学著作和文学作品中，但是，对普通人似乎没有多大影响。达尔文的理论以令人信服的证据剥夺了人类中心论思维方式的合法性基础。根据共同祖先学说，包括人类在内的所有生物都来自共同的祖先，人类不过是灵长类动物或准确地说是猿。^⑥达尔文同时代的反对者们，先对这一学说进行了极端解释，认为该学说把人与动物等同起来，然后以此为由反对达尔文进化论，认为它践踏了人

①⑤ Ernst Mayr, *The Nature of the Darwinian Revolution*, Science, New Series, Vol. 176, No. 4038 (Jun. 2, 1972), p. 988; p. 988.

② Ernst Mayr, "Typological versus Population Thinking," in *Evolution and the Diversity of Life*. Ed. By Mayr, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976, pp. 28-29.

③ Ernst Mayr, *The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 135, No. 2 (Jun., 1991), p. 127.

④ Ernst Mayr, *Darwin's Impact on Modern Thought*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 139, No. 4 (Dec., 1995), p. 321.

⑥ Ernst Mayr, *Darwin's Impact on Modern Thought*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 139, No. 4 (Dec., 1995), p. 319.

类的尊严，甚至今天仍有人以这一理由反对它。

关于达尔文革命对欧洲思想文化的影响，也有些学者认为很可能没有像迈尔所认为的那么大。在向基督教挑战方面，几乎与达尔文发表《物种起源》同时，源自德国的《圣经》历史研究传入英国，它对《圣经》的权威所带来的挑战更直接，威胁也更大。迈尔激烈批评柏拉图哲学的本质主义、经典力学的物理主义，把它们当作阻碍生物学家认识进化现象以及接受达尔文进化论的重要原因，当作阻碍历史学家和哲学家认识达尔文革命意义的重要因素，强调自然选择的唯物主义解释，与约翰·格林（John Greene）进行了多年的争论^①。

总之，迈尔认为，达尔文革命与科学史上的

其他科学革命有很大差别。爱因斯坦相对论和量子力学中的不确定性几乎对普通人的世界观和宗教信仰没有多大直接的影响；哥白尼和牛顿革命尽管对西方传统的宗教信仰和世界观带来了的冲击，但是，人们通过对某些传统观念进行重新解释仍可以将它们纳入西方文化传统的基本框架中。而达尔文革命不只是用一个新的科学理论代替一个旧的科学理论，要接受它人们必须放弃西方文化传统中许多重要方面，甚至它的基本框架。换句话说，要接受达尔文理论必须同时接受一整套全新的世界观。因此，他认为，达尔文革命是“人类历史上最伟大的知识革命”^②。

（责任编辑 行之）

（上接第 88 页）

断言“为避免将这个法则（纯粹实践理性的基本法则，亦即普遍律原则——引者）误解为被给予的起见，我们还必须注意：它不是任何经验的事实，而是纯粹理性的唯一事实；纯粹理性凭借这个事实宣布自己是源泉地立法的。”^③在这里，康德把“纯粹实践理性的基本法则”看作理性的唯一事实，而这个法则就是自由意志。康德强调实践理性或自由意志的纯粹性在于彻底剔除主观意志中的经验成分，特别是防止把快乐或幸福加入其中。然而，如此纯粹的自由意志是否可能，正是许多哲学家关注的问题；以致康德本人也并未把它坚持到底，最后不得不把德福相配的至善引进来，进而承认“灵魂不灭”和“上帝存在”的公设性。这表明，在康德的形而上学体系中存在着严重的不协调性，其根本原因在于他没有给出一个可靠的立足点。在笔者看来，形而上学的立足点由笛卡尔大致给出，即“我思故我在”，尽管他对这个命题的解释不够完善。

笛卡尔理论的严重缺陷已由康德中肯地指出，即在一些方面让理智越过了界限，犯了超验的错误，特别是他关于“上帝存在”和“灵魂不灭”的证明。在康德看来，笛卡尔硬是把一个假设的命题当做一个真实的命题来论证，不仅不可能做到，而且不必去做；只需知道我们的经验知识是客观有效的就可以了，因为我们只是生活在经验

世界中。至于我们的经验知识是否符合那个永远不可知的本体世界即自在之物，这个问题对我们是没有意义的，可以不去理睬。当然，为了满足我们的终极关怀，不妨把“我们可以不断接近自在之物”当做一个公设（或范导原则），正如我们把“灵魂不灭”和“上帝存在”当作公设一样。在这个意义上，康德是一个不可知论者。

笔者认为，康德关于自在之物的不可知论没有什么不对，恰恰可以使人轻装上阵，做力所能及的事情。康德所建立的先验范畴和范导原则体系是很有价值的，尽管存在欠妥之处，特别是缺乏一个坚实的立足点。如果把康德的先验范畴同笛卡尔的阿基米德点即“我思故我在”结合起来，那将会把不可知论和可知论纳入一个合适的框架之中，从而成为一个较为完善的形而上学体系；在此基础上，可望对康德耿耿于怀的休谟问题给以进一步的解决。

（责任编辑 行之）

① John Greene, *Debating Darwin*, Claremont, California: Regina Books, 1999, pp. 117 - 258.

② Ernst Mayr, *The Nature of the Darwinian Revolution*, *Science*, New Series, Vol. 176, No. 4038 (Jun. 2, 1972), p. 981.

③ 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第32页。

救亡图存的教主 ——康有为论孔子形象

余树苹*

【摘要】清代特殊的政治文化氛围，几乎影响着每一位学者的学术创见。康有为对孔子形象的理解是一个典型例子，他以自己特殊的进路——“时”、“进化”、“大同”等思想解释《论语》，并以孔子为圣王，确定了孔子在其所处时代的影响和地位；又以孔子为教主，将孔子形象扩大为宗教性的、历时性的影响。知识分子急于救世而无所依凭，惟有荣古虐今，寻求依托——康有为尊崇孔子与孔子尊崇古人的做法，其实相似。因此，对康氏的行为与主张，似乎应有一种同情之理解；康氏对孔子的情感，也应该重新考量。

【关键词】康有为；孔子形象；圣王；教主；大同

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0108-06

近三百年的学术特点，可以用三个词概括，即疑古、复古和解放。康有为正是处于近三百年学术史中倡导以上主题的重要代表，其思想风格具有时代所赋予的一般性。他上承古代与宋明以来的经学传统，提倡复古、尊孔、立教，同时又因新思想、新观念的需要而疑古，根据他自己的思想背景与社会理想，复了一个全新的“古”，实质上是提倡解放与改革。

康有为一生的政治活动与学术（或者说与经学）是分不开的，而他的学术或政治活动所围绕的一个中心人物，正是孔子。康氏对孔子及其学说的理解与运用，集中体现了他学术思想的独特风格。康氏指出古文经是刘歆所伪造，古文经学家以孔子为史学家的认识是错误的，孔子并非述而不作，相反，六经皆为孔子所作，孔子是中国历史上托古改制的先行者；在孔子的思想中有许多后人所未曾体会的微言大义，包括进化、大同等社会学理论与理想。康氏的任务，就是揭示这些隐藏在孔子言论与著述中的大义，并立孔子为教主，使其理论应用、光大于后世。研究康有为所理解、塑造的孔子形象，着手处在于康氏对《论语》的注解。

《论语注》的进路

《论语注》以学术研究的形式出现，是既能

充分体现康有为对孔子及其形象的理解、又能表达康氏本人政治思想的作品。康有为的注释，目的在于发现《论语》中的微言大义。读康有为《论语注》，可以发现几个不断出现的概念：时、进化、大同。康有为的注释正是沿着这三个概念所联系的进路而来，这也是康氏用以理解孔子形象的思想基础。

（一）时

“时”是一个古已有之的概念。对《论语》的开章首句“学而时习之”（《学而》），康有为已经在注释中表达了关于“时”的思想。关于此句的一般理解，古代以朱熹为首，现代以李泽厚为代表，皆认为“既学而又时时习之”，“时”在这里是经常、时常的意思。康有为并不是从“时常”、“经常”的意义上来理解“时”，也不是从“时间”上去理解，而是与“时机”有些相似，基于一种社会进程、政治状况，即所谓的“时势”来解释：“时当乱世，则为乱世学；时当升平太平，则为升平太平之学。礼时为大，故学亦必随时而后适。孔子为时圣，学之宗师也。”^①虽然康氏也承认“时有数义”，并从“时时为学”的意义上去理解“时”，但他更注重的是赋予“时”在孔子思想中的重要地位：“此言，修己以自得为先，不得冥心坐废；以时为中，不得守旧泥古。此为开宗明义第一旨，故上《论》

* 作者简介：余树苹（1976-），女，广东饶平人，（深圳 518060）深圳大学社科部讲师，主要从事中国经典解释学、比较哲学研究。

① 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984年，第1页。

一书以时为始以时为终，以明孔子之道全达于时，学者不可不察也。”^①与此类似，在解释“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”（《子罕》）时，康氏又作发挥：“若执一而不知时中，则为拘儒小儒而害大道矣。故孔子之道，主于时，归于权。”^②又如对于“奢则不孙，俭则固。与其不孙也，宁固”（《述而》）一句，康有为也主张以“时”的观念来理解：“孔子言各有为，但以救时。孔子为圣之时，若当平世，必言与其俭也宁奢。”^③

以“时”为“时势”，并以孔子为“主时”、“救时”的圣人，有两个方面的重要意义。其一，如果确定孔子以“时”为时势，那就意味着后人学习孔子言论时，也要用相应的“时”的观念去理解，不能拘泥于字面的意思，而要考虑孔子是因时而发，此一时有这样的言论，彼一时应该有别样的言论，读者应好学深思，发掘圣人未明言的含义。其二，孔子主“时”，说明“时”是一个变化、进化的范畴，也就是说，社会与政治是一个变化的过程，而这种进化的次序，依康氏的理解，即为从乱世到升平、太平世。因此，康氏在《论语》中体会出孔子“时”的观点之后，便更进一步，发挥其“进化”的思想。

“进化”是一个近代的概念，是由对西方学说的介绍而进入中国的新范畴，其最初来自于生物学上的进化论，后来则推演到社会和历史的进化中。在距近代二千多年的孔子言论中发现“进化”的思想，不可不谓为康有为的新创获。

（二）进化

在《八佾》中，“子曰：‘周鉴于二代，郁郁乎文哉，吾从周’”。康氏以孔子为托周之古作改制之实，并指出“孔子之道，以文明进化为主”^④，确立了“进化”在孔子思想中的重要地位。在《公冶》篇，“子贡曰：‘我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。’子曰：‘赐也，非尔所及也。’”以往注者的理解，将“非尔所及”理解成子贡本身的修养（或能力）问题，如朱子注为“此仁者之事，不待勉强，故夫子以为非子贡所及”^⑤，康氏则认为：“孔子以生当据乱，世尚幼稚，道虽极美，而行之太早，则如幼童无保傅，易滋流弊，须待进化至升平太平，乃能行

之。”^⑥这里将孔子对子贡学问或修养上的“不及”解释成现实社会进化上的未到一定程度，并明确指出社会的进化是由据乱世到升平世、太平世。康氏阐述孔子的进化思想，不仅在于说明孔子进化思想的实际进程即三世说，而且与“时”相联，进一步指出由于进化需要一个过程，因此，在不同的“时”上要有不同的思想与行为。如《先进》：“子曰：‘先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。’”康氏指出：“时未至于太平，则只能用拨乱之礼乐，故曰从先进。今略近升平，然亦未可用太平之礼乐也。”^⑦又如《阳货》：“子曰：‘性相近也，习相远也。’”“子曰：‘唯上智与下愚不移。’”康氏将此两句合为一章，认为：“圣人立教，务在进化，因人之性，日习之于善道，而变其旧染之恶习，变之又变，至于恶习尽去，善习大明，至于太平大同之世，则人人皆成上智，而无下愚矣。”^⑧康氏借此说明无论从教学上还是从政治上，孔子都依进化、据时势而确立其适用的思想为指导。

毫无疑问，进化的观念是康有为在注释《论语》过程中有意引入的，对照康氏的其他著作，我们可以作这样的判断：与其说进化是孔子的主要思想，不如说是康有为本人受西学影响与启发的重要思想收获。马洪林是现代研究者中最重视进化论在康有为思想中之重要性的学者，他指出：“康有为掀起维新运动的核心内容和指导思想，是西学中的进化论学说，而不是传统的今文经学。”^⑨萧公权虽然没有十分强调康有为的进化论思想，但也认为，在康有为对儒家经典的认识以及他增删取舍儒家学说而纳入他自己的哲学著作中，进化论处于首位^⑩。因此我们可以十分肯定地说，《论语》中的进化思想，与其说是康

①②③④⑥⑦⑧ 康有为：《论语注》，第2页；第141页；第106页；第38页；第61页；第159页；第259页。

⑤ 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1997年，第317页。

⑨ 马洪林：《康有为评传》，南京：南京大学出版社，2000年，第11页。

⑩ 萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，南京：江苏人民出版社，1997年，第72页。康有为对儒家学说增删取舍的其他的三部分是政治、人伦、经济（作者注）。

有为对孔子微言大义的发挥，不如说是康有为借孔子发挥他自己的“大义”。但康氏的大义不仅在此，更在其大同思想之中。

（三）大同

“时”是中国古代固有的概念，康有为给了它新的内涵；“进化”是西方引进的概念，康氏把它纳入孔子的思想中；“大同”则是康有为自己的一个理想概念，同样在《论语注》中借孔子进行阐发。

《为政》：“子张问：‘十世可知也？’子曰：‘殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。’”对这一章的解释，康有为十分具体地阐述了关于三世、三统、进化、大同的理论，对于孔子之道如何分为三世、三统，三世如何进化，并最终会达至大同，作了一个详细的说明^①。又如《里仁》：“子曰：‘能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？’”康有为认为：“孔子不甚言国义，盖圣人言论皆为天下万世立公律，不暇为区区一国计也。”^②也就是说，当人类达到大同时，国与国的区分已经不再存在。对《颜渊》篇“四海之内皆为兄弟也”一章，康有为解释为：“天下之人，本皆天生，同此天性，自同为兄弟也。此固子夏安慰司马牛之言，而实孔子乾父坤母，万物同体之义。大同之义，亦出是也。”^③对《公冶长》“老者安之，朋友信之，少者怀之”一句，康氏更是大大发挥：“孔子与人如同体、同胞、同气，所谓‘天下为公，不独亲其亲，子其子，老有所终，壮有所用，幼有所长’也，使普天下人，各得其欲，各得其所。三者虽有精粗小大，而其志在大同则一也。大同者，孔门之归宿，虽小康之世，未可尽行，而孔门远志，则时时行之，故往往于微言见之。”^④在大同之世，不仅没有国界之区分，人与人的差别也将消失，同样的天性，同为兄弟，并且各各能安居乐业。孔子大同理想的“微言”，至康有为始得阐发！

如果说“进化”只是对西学的引进，“大同”则是康有为自身对未来的乌托邦式构想。关于“大同”理想的具体内容，《大同书》中有更详细的阐述。对于康氏的大同理想，马洪林给予极大的赞赏，他认为《大同书》是中国人第一

部系统研究世界过去、现状和未来的奇书，可以与西方所有乌托邦名著相媲美^⑤。不容置疑，康氏在《大同书》中的许多理想，在当时具有十分重要的解放思想束缚的意义，如对妇女的解放等。还有很多设想，就算今人看来，也是十分震惊于其超前意识的，如他对于家庭、国家最终消失的看法，对于人类关系和世界各种具体制度的构想。《论语注》表达的“大同”思想，虽然因为受孔子言论范围的限制，并非康有为《大同书》所阐发理想的全部，但二者在总体目标上是一致的。

我们由康有为注《论语》的几个主要概念，已经可以大致了解康氏所理解或期待的孔子的思想与形象。与古文经学家以孔子为史学家不同，康氏以孔子为政治家。在康氏的注释中，孔子不仅有着极大的政治热诚，而且有极清晰的政治理想，是一个政治家、实践家，甚至是中国的教主。康有为对于孔子形象的关注点在于孔子的外在事功与地位。事功是政治上的，地位则是宗教性的、世界化的。

托古改制的圣王

康有为所理解的孔子，并不是通常人们所认为的“圣人”，而是“圣王”。康氏以孔子为新王、素王、文王、圣王、先王、后王，王者^⑥，无一不与“王”相关。他认为：“既天下义理制度皆从孔子，天下执经释菜俎莘莘皆不归往嬴政、杨广而归往大成之殿、阙里之堂，共尊孔子。孔子有归往之实，即有王之实，有王之实而有王之名，乃固其然。”^⑦康氏很重视“王”这一称号，这是由于他的学术目标在为政治活动服务，也是上面所说“重外”的体现。并且康氏认为，孔子之所以为“王”，正在于他的托古改制。在《孔子改制考》中，康有为引用大量文献资料以说明孔子托古改制的真实性。

①②③④ 康有为：《论语注》，第27-28页；第51页；第178页；第69页。

⑤ 萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第421页。

⑥⑦ 康有为：《孔子改制考》，北京：中华书局，1998年，第194页；第195页。

首先，康有为认为孔子托古改制的一个重要理由是，墨、墨俱道尧、舜而取舍不同，由此康氏得出结论：“则尧、舜事迹，必已茫昧，故孔子、墨子各得托其义。若有古书可参验，如今之汉、晋、唐、宋之史，则引用者岂能相反乎？”^①“合比考之，三代（夏商周）文明，皆藉孔子发扬之，实则茫昧也。”^②即是说，尧、舜等人物及夏商周三代的礼仪，皆是孔子因改制需要而借托于古人的，事实上并无真实之人物与事件。其次，康有为指出，不仅孔子改制，墨子、管子、晏子等人都是改制，托古改制已经成为当时的一种潮流，孔子只是处于其中，当然也由于孔子是大圣的缘故而格外显眼：“今揭诸子改制之说。诸子之改制明，况大圣制作之孔子，坐睹乱世，忍不损益，拔而反之正乎？”^③康氏还认为，即使是《庄子》中屡用寓言的写作手法，也是当时的一种风气，其中所涉及的人物，如黄帝、孔子、老聃等，也是庄子托之而行改制之实：“《庄子》寓言，无人不托，即老聃亦是托古也。”^④最后，康氏解释孔子及诸子托古改制的原因：“荣古而虐今，贱近而贵远，人之情哉！耳、目所闻、睹，则遗忽之；耳、目所不睹、闻，则敬异之；人之情哉！……庄子曰：‘其言虽教，谪之实也。古之有也，非吾有也。’古之言，莫如先王，故百家多言黄帝，尚矣。一时之俗也。”^⑤托古成为潮流，孔子受潮流而动，这只是外因，而此一潮流之形成，却有其内因，即源自于人们对更古远的世界的敬畏之心理因素。“荣古而虐今，贱近而贵远”，这确实是常人的一般心理状态。康有为紧紧抓住了孔子言论中体现这一内容的语句进行发挥，如对《八佾》中孔子“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之……”一句，康氏认为：“盖诸子皆托古……孔子上称尧、舜，而下称周，亦称二代。盖圣人改制，无征不信，故皆托之先王而行之后世也。”^⑥又如对《卫灵公》中孔子“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞……”一节，康氏注释为：“乐制，宜用某朝，某物，宜用某王，虽皆出于前代，实已定于新圣。六经皆孔子改制所托，此为商定改制明据。”^⑦孔子尊崇古制，特别是周礼，如果说托古，这是不争的事实。然而，托古与改制本来是两回事，称引古人古事可

以是托古，但未必有改制的野心。事实上，只有有此野心或者理想的人，才会有如此的发现。康有为正是这样的人，他希望将时、进化、大同等观念托诸孔子而得到理论的合理化。所谓“布衣改制，事大骇人，故不如兴之先王，既不惊人，自可避祸”^⑧，其实是康有为自己想法的写照。陈少明指出“不是古人而是康氏本人在托古改制，制造神话”^⑨，可谓一语道破康氏的动机。

康有为的《孔子改制考》用的是传统的考证形式，然而却犯了考证的大忌，他太有先见，过于牵强，依先见来寻找资料，而非从资料中寻找结论，当资料与先见不符合时，则指其为伪。这一做法，连他的学生梁启超都不忌讳地对他作出批评：“实则其主张之要点，并不必借重于此等枝词强辩而始成立，而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此其所短也。”^⑩章太炎以及康氏同期的许多人对康氏的批评，也正基于此。但是，现代学者反而对康有为怀有同情的理解。如喻大华认为：“儒学的改造者可否被视为圣人，关键本来不在于其对儒学经典的诠释是否合于其原始含义，而主要在于是否合于时代精神。从这个意义上说，康有为同荀子、董仲舒以及程、朱、陆、王等人一样，都是儒学的改造者，也都是儒学中人，‘叛逆’之说只是门户之见。”^⑪萧公权几乎是所有的研究者中对康有为最维护的：“批评康氏漠视或曲解证据不过是显示他并未给孔子学说以正确的说明；但并不减少他‘武断’解释的理论意义，因为我们不以‘客观’为标准来估量它，而是从历史环境的逻辑来衡量。”^⑫虽然将康有为仅仅视为“儒学的改造者”并不准确，

①②③④⑤ 康有为：《孔子改制考》，第195页；第3页；第6页；第34页；第70-71页；第34页。

⑥⑦ 康有为：《论语注》，第36页；第234页。

⑧ 康有为：《新学伪经考》，北京：三联书店，1998年，第267页。

⑨ 陈少明等：《被解释的传统》，广州：中山大学出版社，1995年，第47页。

⑩ 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年，第78页。

⑪ 喻大华：《晚清文化保守思潮研究》，北京：人民出版社，2001年，第53页。

⑫ 萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第81页。

但在中国经学史上，可以说真的无所谓叛逆、悖理与否，大家都在发挥经典的意义，都在以其所处的社会思想环境为背景进行理论创新，只是程度不同而已。虽然褒贬不一，但康有为的学术活动对于顾颉刚等人疑古运动的兴起，却是功不可没。

创儒立教的教主

圣王与教主的不同，前者是一个朝代、一个国家的圣人，而后者则是具有宗教性、超时空性的圣人。托古改制所能产生的影响，只是一时的；而建立成为一种宗教之后，其影响却是历时性的。康有为不仅在经典中寻找孔子创教的依据，而且在其现实的政治活动中，为创立孔教、立孔子为教主而奔忙。

康有为以孔子为创教的教主，可见于《孔子改制考》。康氏以董仲舒的《春秋繁露》及西汉时的各种纬书为依据，认定孔子为素王。纬书是汉代人们神化孔子的工具，但康有为并非为了神化孔子而引纬书之言，而是为了自己立教的目的：“孔子为素王，乃由于子夏等尊师之名。素王，空号也，佛亦号空王，又号法王。凡教主尊称，皆取譬于人主，何异焉？”^①在康氏眼里，孔子之所以有素王之称号，是因其为教主之实质。孔子作为教主，其实质体现在什么地方呢？康氏指出：“孔子创儒教，齐鲁之间先行之。太史公谓鲁人以儒教是也。儒者传道，不为其国，但以教为主。如佛氏及今耶、回诸教皆然，务欲人国之行其教也。”^②孔子作六经、授时，定丧葬、选举、刑罚之制，定礼乐，这些都是孔教之内容。有经典，有教旨，孔子似乎确有创教的行为。康氏并且认为，孔子的关怀是世界性的，并不拘泥于一国、一处。《论语·公冶长》云：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海……’”康氏解释为：孔子抱拔乱反正之道，太平大同之理，三世三重之法，横览中国皆不能行，私居忧叹，欲出海外……使当时孔子西浮印度、波斯以至罗马，东渡日本以开美洲，则大教四流，大同太平之道，当有一地早行之也……《论语·子罕》云：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”康氏的解释为：万物一体，天下一家，太平之世，远近大小若一。其

始夷夏之分，不过文明野蛮进而文明矣。……孔子日思以道易天下，既不得于中国，则欲辟殖民之新地，传教诸夷。圣人但欲开化救人，无所择也。

将“海”解释为“海外”，将“乘桴浮于海”这一对理想不容于现实的感慨解释为积极的传教活动，将“居九夷”解为“辟殖民之新地”，这是对孔子言论的积极意义的理解，也是一种全新的诠释。我们承认孔子确有远大的理想与抱负，但却无法想象以上的观念会在孔子的脑海浮现，即使类似，但在孔子的时代，也许世界并没有被理解得如此广大。这些都是在康有为所处的时代才会有的概念，也是具大同理想的康氏本人才会体会到的新境界。无论如何，康有为还是自认为找到了建立孔教的依据。

康有为的孔教活动并不仅满足于从书本中找寻根据，而是寄望于清政府能自上而下地确立孔教在中国的宗教地位。他在著名的奏折《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》中指出：“夫大地教主，未有不托神道以令人尊信者，时地为之，若不假神道而能为教主者，惟有孔子，真文明世之教主，大地所无也。”“若不以孔子大教为尊，则人心世道不可问，故今莫若令治教分途，则实政无碍而人心有补焉。”^③康有为并在此奏折中提出以孔子纪年。在另一政论《以孔教为国教配天议》中，康有为云：“国教者，久于其习，宜于其俗，行于其地，深入于其人心者是也。虽诸教并立，皆以劝善惩恶，然宜不宜则有别焉。故佛教至高妙矣，而多出世之言，于人道之条理未详也；基督尊天爱人，养魂忏恶，于欧、美为盛矣，然中国四万万人能一旦舍祠墓之祭而从之乎，必不能也。然而今中国人也，于自有之教主如孔子者，而又不尊信之，则是绝去教化也。夫虽野蛮亦有其教，否则是为逸居无教之禽兽也。”^④从康有为的理解看，所谓的“国教”，实质上是由一个民族的文化传统发展而来的。

为何文化传统一定要发展为“国教”？可以

①② 康有为：《孔子改制考》，第200页；第171页。

③ 汤志钧：《康有为政论集》（上），北京：中华书局，1981年，第282页。

④ 汤志钧：《康有为政论集》（上），第842页。

理解，康有为建立孔教的目的，与其一贯的政治、维新活动是一致的，都是为了救国。康氏希望在自己的民族文化与古代圣人中找到救国的良方。虽然由于时局的变化，康氏对救国方案的侧重（前期更重西学的引入，后期更依靠本国的资源）有所不同，但他对孔子的尊崇却是一致的。将儒家的教化引申为宗教，这是康有为的创意，事实上，在中国思想史上也是一件十分有意义的事情，他使后来学者开始从学术与文化的角度思考儒学与宗教的关系，促进了儒家思想与世界宗教思想的比较与交流。但就康有为而言，交流与比较只是手段，目的还是在于由此得出儒教的优势与建立儒教的必要性，使得中国能够在世界思想交汇的过程中处于不败之地，这是很可贵的爱国情操。康有为创立孔教之努力，并不像钱穆先生所说的：“长素何以必奉孔子为教主？以西人有教主故。”^① 钱先生言下之意，这是一种人云亦云的行为。其实不然，正如前文所举，康氏创立孔教并不是单纯的模仿，而是有一种对儒学、对孔子的热爱为底蕴。而且，如后代研究者所认为的，儒学确有它的宗教性。如安乐哲认为：“古典儒学既是无神论的，又具有深刻的宗教性，两方面同时兼而有之。这是一种没有上帝的宗教，是一种肯定人类自身经验积累的宗教。”^② 安乐哲还认为，儒学的这种宗教性与“礼”有关：“礼既是认知的，又是审美的，既有道德性，又有宗教性，既关涉躯体，又关涉精神。”^③ 李泽厚也认为，儒家的“礼”与“仪”是一种有宗教性与神秘性的东西^④。可见，后人从“礼”的宗教性来说明儒学的宗教性者。而康有为并不是从这一角度来理解儒学的宗教性。应该说，康有为之孔教活动有着他自己的目的性，后人多从儒学的文化性来讲其宗教性，而康氏却多从政治上的实用性来讲其宗教性，因此对孔学中真正涉及义理的内容反而并不注意。这是康有为受批评的原因之一。再有，正如马洪林所指出的：“可悲的是康有为迷信孔教可以救国到了无以复加的地步。”^⑤ 康有为真正可悲的是太过于相信孔学对政治现实的作用，这种孔教救国论不仅当时的有识之士不会接受，事实上也是行不通的。孔子学说向来以道德教化的实质存在，虽然长期处于独尊的地位，但它所形成的影响，在文化、价

值、人生哲学方面，远多于政治上的实用性。当时中国处于国运转折的当头，康有为忧心国政情有可原，但以孔教为救国的良方，则是病急乱投医了。

以“时、进化、大同”来注释《论语》，并以孔子为圣王和教主：康有为所塑造的全新孔子形象，受到了诸多批评。然而，同情的理解是必要的。康有为处在中国历史的转折点上，这可以说是一个经济与文化发生巨大变化的时期，新的生产方式的出现，新的文化的流入，都在潜移默化地引导着中国政治格局向更适合的方向转化。康有为虽然受到新知识的启发，但他毕竟生长于传统教育之下，儒学所产生的文化心理、价值取向及思维方式，都在很大程度上影响着他。中国的经学传统，以注释经典、延伸经义为主要方式，二千年的传统已经慢慢演变为中国知识分子的行为习惯，正如上引康氏自己所说，“荣古而虐今”，这是一般的心理倾向。在当时的中国，如果希望注入新的思想、并在最短的时间里让别人接受，最有效的方式还是以经典为依托，而且可以减轻非圣无法的压力。就这一点而言，康有为与孔子注解六经的动机其实是一致的。需要平反的，康有为对于儒学与孔子，并非纯粹的利用，而是诚心的信奉：“说康氏利用儒家之名以息反对变法者之口，忽略了他的诚心。说他自认为儒家乃是因为需要而非信服，同样是不公平的。”^⑥ 这种诚心并不需要证明，因为，若非真心信奉儒学与孔子，康氏决不会由始至终打着尊孔、创立孔教的旗号。如要实施政治活动，除了举出孔子之外，确实还可以有其他的办法，这一点聪明的康有为不会不明白。只不过戏剧性的是，康氏所做的努力实质上动摇了孔子与经学的根基，这一点恐怕是他所始料不及的。

（责任编辑 杨海文）

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，第780页。

②③ 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京：北京大学出版社，2002年，第83页；第100页。

④ 李泽厚：《中国古代思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第25页。

⑤ 马洪林：《康有为评传》，第423页。

⑥ 萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第82页。

马一浮“为学之方”抉微

李虎群*

【摘要】马一浮是20世纪中国的一代儒宗。他一生始终以六艺之学统摄一切学术，以发明自性为为学宗旨，完全漠视20世纪以来以西方哲学的概念框架、问题意识来整理、阐释中国传统学问的学术主流，笃守读书穷理、悟证笃行的为学方式，批评时人为学是徇物外求、舍本逐末，并讲学著述、兴办书院，培育圣贤种子，以传承六艺之学。他迥异时伦的学术取向具有重要的启发性。

【关键词】马一浮；为学之方；自性；穷理；种子；舍本逐末

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0114-06

在20世纪的中国学人中，马一浮（1883-1967）是卓尔不群的一代儒宗。他弱冠科举，县试第一；青年远游，饱揽西学；回国后却子然林栖西湖近三十年，孜孜向学，其间蔡元培、陈百年、竺可桢等几次函电相请至北大、浙大任教，均辞不就；后抗战起，遂应竺可桢之邀，讲学泰和宜山；继于乐山创办复性书院，讲明义理，育才刻书；抗战结束，又归隐杭州以至终老。马一浮一生，完全漠视20世纪以来以西方哲学的概念框架、问题意识来整理、阐释中国传统学问的学术主流，在写作方式、讲学方式以至生活方式上无一不保持着传统学者治学为人的风貌。随着西方现代教育模式和学科体制的逐步落实，马一浮曾长期淡出人们的视野；近些年来，学界提出了中国哲学“合法性”问题，开始反省一个世纪以来中国哲学的治学方式，马一浮迥异世伦的学术取向开始逐渐引起学界的注意。

一、说所为何学：六艺之学、识取自性

1938年初，马一浮应浙大校长竺可桢之邀，在学校正式科目以外，特设“国学讲座”，出山讲学。马一浮认为此举虽有似教外别传，却是诸法实相，圣贤血脉，人心根本，遂楷定国学名义，指出自己所为之学：“今楷定国学者，即是

六艺之学，用此代表一切固有学术，广大精微，无所不备。”“圣人以何圣？圣于六艺而已。学者于何学？学于六艺而已。”^①

这里的“六艺”即是指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，也就是通常所说的“六经”。他认为孔子之教，即是六艺之教，而我国两千余年来一切学术的源头皆出于此，其余都是六艺之支流；不仅如此，“六艺”还可统摄西来一切学术。马一浮如此推重六艺，是要学者对于国学得一总纲，然后可以学有定向、循序渐进，不致泛泛寻求、劳而少功。他进一步认为，六艺之理人人本来具足，不是圣人思考安排出来的，“学者须知六艺本是吾人性分内所具的事，不是圣人旋安排出来。吾人性量本来广大，性德本来具足，故六艺之道即是此性德中自然流出的，性外无道也”^②。既然六艺之道是从吾人性德中自然流出的，因而六艺之学也就是见性之学，所谓“圣贤千言万语，虽诠表之辞多端，只是教人识取自性，合下用力而已”^③，所以马一浮1939年在乐山办立书院，讲明六艺，即命名为复性书院。

既然六艺之学的宗旨即是教人识取自性，那么何谓自性呢？马一浮认为就是《诗》中的“秉彝”、《书》中的“降衷”、《易》中的“各正性命”、《中庸》中的“天命之谓性”以及

* 本文获得中国政法大学校级青年项目“西学东渐与现代中国佛学的创建”（项目编号：020439）资助。

作者简介：李虎群（1974-），男，山东临清人，北京大学哲学系博士，清华大学哲学系博士后，（北京102249）中国政法大学哲学系副教授，主要研究中国近现代儒学与佛学。

①②③ 《马一浮集》第1册，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第10、21页；第18页；第350页。

《孝经》揭示的父子天性，他多次引用孟子著名的一段话——“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。无他，达之天下也”，认为孝悌之心，是万化的根源，至道的归极。他在《孝经大义》中详细分析道：“有生之伦，谁无父母？孩提之童，无不知爱其亲者，未知私其身也。……如此，则私吝之心无自而起，而不仁之端绝矣。即此一念爱敬之心，便是性德发露处，莫知所由，然若人当下体取，便如垂死之人复活，此心即是天地生物之心。本此以推之，礼乐神化皆从此出。”^① 自性即是天之所以予人的一念孝悌爱敬之心，这是天地生物的根本，顺之则昌，则满腔都是恻隐，都是和乐，都无偏倚，都无滞碍；逆之则伤，则如险阻当前，触处皆碍，计较横生，天地变色。可惜的是，人却多失其本心，逆性而为，因为人人自性本来具足，但为习气缠缚，遂至汨没，不得透露，并且互相影响，愈陷愈深，人们才不得已需要为学，“人唯为习气所坏，故需学；天下唯无道，故需易：此皆不得已之事”^②。因此，学习六艺，返本溯源，廓落习气，发明自性，是马一浮为学的大范围、大纲领、大方向。

近现代以来，举国谋求变法革命富强发展，学界也忙于“新瓶装旧酒”，马一浮的这种学问取向是寂寞的。他在江西泰和讲座后寄信丰子恺，“古调独弹，实少赏音。此学将来恐成广陵散。现在实无人能注意体会，视为迂远不切。然天下最近者，莫近于自己身心，今人只知向外驰求，徇物忘己。孟子云：‘道在迩而求诸远，事在易而求诸难。’古今人病痛亦相似，但征候有轻重寒热耳”^③。因为他认为古来真儒都是在做这样的学问，“真儒出濂洛，性证良不二。得旨苟逢源，廓然去蒙蔽”，所以，即便古今学风大异，他仍要继承这一道统，救人迷途，今人不识，则俟来者。

在马一浮那里，六艺之学也常被称作圣人之学、君子之学、义理之学、中土圣贤之学、身心性命之学等等。他强调指出，此学和哲学不同，“近世哲学始有本体论、认识论、经验论、方法论之分。中土圣人之学，内外本末，只是一贯”。复性书院回复学人参问的信函又说：“然书院所

讲习者，要在原本经术，发明自性所具之义理，与今之治哲学者，未可同日而语。”^④他截然划分开了圣贤之学和哲学的界线，这是和他对于学问的看法分不开的。他认为多知多能只能是学问的资藉，而不就是真正的学问。真学问是要尽知尽能：尽知，不是闻见之知的广博，而是德性之知的实际证悟；尽能，不是天下万事的无所不能，而是践形尽性的盛德大业。马一浮经常讲“性外无理”、“性外无事”，我们可以说，尽知即是性内之理，尽能即是性内之事。尽知尽能即是顺性，顺性尽知，则私智不起；顺性尽能，则小慧不生，然后可以尽人之性、尽物之性。也即是说，尽知尽能的真学问是识取自性的必然结果，尽知尽能是用，识取自性是体，正是体用一源，显微无间。马一浮又析学问为二义：学是自学，问是问人。自学是要自己证悟，问人是要就人抉择；学是六艺之学，问是问取自性。于是，马一浮把自己的为学再度归结为以六艺之学识取自性。他对此坚定不移，一生表里如一，讲论践行。

二、论为学之方：读书穷理、悟证笃行

马一浮是发了大志愿来弘扬六艺之学的，早在1911年以前，他便做过一首《愿歌》，后又裁度《华严经·净行品》做偈语一首自勉，接着在1943年的《杂感》诗中写道：“楼台弹指顿时开，活水灵苗遍地栽。无尽苍生无尽愿，一花应现一如来。”^⑤ 既以六艺之学为圣贤血脉，人心根本，那么，应如何为学才能趋进此道、识取自性呢？他在泰和讲学时，首先要学者祛除成见，虚心涵咏，不要以私智小慧轻易非议古来圣贤之学；并具足信念，信我国古来先哲道理之博大精微，信自己身心修养之深切必要；同时，竖起脊梁，立大志愿，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。这样，志立则

①②④ 《马一浮集》第1册，第224页；第97页；第584、527页。

③ 《马一浮集》第2册，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第567页。

⑤ 《马一浮集》第3册，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第211页。

不可夺，便可以志帅气，气志合一，才可以为学。

在复性书院讲学期间，他更是系统地阐述了为学之道。他在《复性书院简章》里标明书院宗旨是确立六艺之教，昌明圣学之后，接着指出了为学的方法：“始于读书穷理，反身修德，终于穷神知化，践行尽性。其教学方法，体验重于思索，涵养重于察识，践履重于知解，悟证重于讲说。”^①

马一浮自己曾经是无书不读的，并且是藉读书以入道，他教人即本此体验出发，首重读书。他在复性书院讲明六艺，就是设立通治、别治两门。通治门明群经大义，别治门则专主一经，并要求先通后别。通治门即要研读《论语》《孝经》，以及孟子、荀子、董仲舒、郑玄、周敦颐、二程、张载、朱熹、陆九渊等人著作；然后再别治《诗经》《尚书》等六经。马一浮重视读书，既是本自己体验而发，同时也是针对时人不好读书、只发空言的学风：“古之外道，无不读书。神仙家若葛洪、陶弘景，皆极博雅。今不独儒书束阁，即好外道者亦只是单传口诀，不解读书，故无往而不自安下劣，真可慨也。”他在书院讲习实际上是以理学为主，认为理学是中国学术发展的集大成，“玄学弊在蹈虚，义学救之，剖析入微，而完全落于语言文字。禅学出而空之，扫荡一切，而鹵莽承当者误认人欲为天理，弊病更大。于是理学出，一切都是实理，诚识禅学之病也”^②。所以马一浮教人读书，一以折衷于理学义理，而兼治玄学、义学、禅学。值得注意的是，马一浮要人读书，不废经史，但以经为重，以史次之。同时，他总结读书之道，概括为四点：通而不局，精而不杂，密而不烦，专而不固。具体地说，“通则曲畅旁通而无门户之见，精则幽微洞彻而无肤廓之言，密则条理谨严而无疏略之病，专则宗趣明确而无泛滥之失”，反之，“执一而废他者，局也；多歧而无统者，杂也；语小而近琐者，烦也；滞迹而遗本者，固也”^③。他还详细列举了通治门更为详细的书目。

马一浮认为，治六艺之学必有资于读书，而但凭读书，却未足以学。读书再广，不能切己体究，也只是记取语言文字而已。他打了一个绝妙的比喻：“书譬则钥，心譬则锁。置书案头，

日事讽诵，譬如钥匙在手，然不与锁发生关系，终无由开。故读书贵能切己体究，方是锁钥合在一处，否则任读多少，终是了无干涉。”^④所以，马一浮经常说“读书而不穷理，只是增长习气”，要学者把书读活，致思穷理。他更指出，此理不是一般所说的“真理”，而是人人本具、个个不无的实理，穷理即是穷此理，而不是一般所说的追求真理或思想的创造。“实理与今言思想不同。《大学》首言‘明德’，是人性本具之实理，尽人皆同；思想则是安排编造出来的，故因人而异。”^⑤吾心本具之实理，即是古来圣贤典籍所载，“故穷理工夫入手处，只能依他古来已证之人所说，一一反之自心，仔细体究，随事察识，不等闲放过。如人学射，久久方中”^⑥。

显然，这样的读书态度和近现代以来流行的怀疑、分析、阐释甚至批判的态度是大相径庭的。它不是把圣贤典籍当作和我们实际生命漠不相关的死书，而是视其为打开我们心灵宝藏的钥匙；应视古来圣贤为当世之师，指引学者的身心行事，使学者一一反之自己，时时刻刻勘验，在在处处炼磨，内外交养，体用兼顾。如此对勘经典，就必要引入思维，引入思维，则不能离开名相，但一般学者往往错会经典文义，荼毒后学。马一浮因此特别注重儒学典籍名相的分梳，他在泰和宜山讲解“居敬”“知言”“止观”等名相，在乐山讲解《论语》《孝经》《洪范》等典籍，以及《尔雅台答问》答复学人的疑惑，就是把他自己多年读书穷理的心得体验和盘托出，给予学者一个真确的引导，以便后学读如此书，如此读书，穷如此理，如此穷理。

马一浮认为，穷理即是《大学》修身功夫中所讲的“格物”，这是最难透过的一关，此关一过，以后只是保任长养、顺水行舟。这关难透，是因为名相所言之理，还是理之表相，若理之本体，即性，非言说可到，是要自证的。自证自性，不可言传，更不可授受，惟须自得。所以，马一浮极为重视穷理到极致之后的悟证：“夫义理无穷，非言语可尽，贵在自得自证。圣人垂教，亦是将此个有言底显那个无言底，故

①⑥ 《马一浮集》第1册，第130页；第114~115页。

②③④⑤ 《马一浮集》第3册，第969、959页；第223页；第1116页；第971页。

曰：‘不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。’为实施权，开权显实，一切名言施設皆权也。”^①

马一浮推重悟证，也是出自自己的为学经历和体验，深有得于禅宗直指人心的宗旨。穷理至于证悟，才真正实有诸己，才是尽己之性，才是知致，“知是知此理唯是自觉自证境界，拈似人不得，如人饮水，冷暖自知。一切名言詮表，只是勉强揣摩一个体段”^②。证悟之知，才是真知，而证悟所得，只能自得，非见闻所及，更非思量能致，只有证悟，才能真正体贴古来圣贤用心，才能化神奇为腐朽，化腐朽为神奇；儒佛周孔都是闲名，不有证悟，总为糟粕。

马一浮认为，为学必资于读书，读书必致于穷理，穷理必达于悟证，而读书穷理悟证则赖于笃行。读书要切实理会文义，不轻议古人；穷理要着实用力，不可当作一场空话；悟证则要于日常践履中廓落习气，切莫随语生解：“为学吃紧处在力行。……古之圣贤成就，未有不由修己力行者。吾人学圣贤，惟有切己力行，若门外寻求，或只当作一场话说，则终身不能入道。”^③

马一浮认为，为学必须实实在在下功夫，才能真正有受用，才能了解古来圣贤用心，才能辨别各家各派学说之同异，那时，或语或默皆可，只是随缘尽性而已。他反对未曾笃行的影响之谈，把为学比作操舟，“若不切己用力，只记他人言语，犹站在岸上看人操舟，有何用处？须是自己下船摇桨，用过一番力气，亲身经历过几次风波，然后方有把柄，才见省力处来”^④。他指出古来圣贤之学的“学”，既不是求知识的积累，也不是求思想的创获，而是效法圣贤，验之身心，躬行践履。

总之，马一浮认为虽然性德人人本具，但不因修证，也不能显发，切不可执性废修，冒然承当。因而要全性起修，即本体即功夫，初学本体未显，所以要读圣贤性体流露的典籍以为资藉，反照身心，体究穷理；同时，要全修在性，即功夫即本体，初学功夫未尽，所以要在日常生活中践履笃行，廓落习气，悟证自性。性修不二，故读书穷理与悟证笃行，上下交养，内外本末，一以贯之。

三、评“时人”为学：徇物外求、舍本逐末

马一浮对于六经等古来圣贤典籍是极为尊崇的，他之为学，以及教人为学，莫不是资藉圣贤典籍，来循序渐进、穷理尽性。因此，他非常反对将之只是视为一堆材料，当作研究对象，来轻加怀疑论断，“今人动言创作，动言疑古，岂其圣于孔子乎？不信六经，更信何书？不信孔子，更信何人？”^⑤因此，马一浮在乐山主持复性书院的时候，接受参学人问学，有位张某，寄来自己所著《我的儒家观》，用科学方法研究儒学，欲建立大同文化体系，他即复信说张某于时人之书博采多闻，于儒家本源之学却未尝致力，所以未能得之于己，著述未免驳杂。马一浮接着指出，张君为学，错在方法，“今时科学哲学之方法，大致由于经验推想、观察事相而加以分析，虽其浅深广狭所就各有短长，其同为比量而知则一。或因苦思力索如鼯鼠之食郊牛，或则影响揣摩如猿狙之求水月。其较胜者，理论组织饶有思致可观，然力假安排，不自得，以视中土圣人‘始条理’、‘终条理’之事，虽霄壤未足以为喻。盖类族辨物必资于玄悟，穷神知化乃根于圣证，非可以袭而取之也”^⑥。也就是说，用科学与哲学所用的“比量”的“推想”方法苦思力索、影响揣摩，只能如鼯鼠之食郊牛，劳而少功，如猿狙之求水月，系风捕影；马一浮注重的则是所谓“现量”的“圣证”方法，如此为学，才可类族辨物，穷神知化。又有许某寄来人生哲学的著作论文和图表，广泛比较东西方哲学、宗教等以成一家之言。马一浮认为，许某只是把中国经书典籍当作一种材料、作为参考，如此为学，必不能成就，因为无论如何持之有故，言之成理，却与自性了无干涉。他建议许某，“将此等哲学思想暂时屏却，专读中土圣贤典籍，及濂洛关闽诸儒遗书，不可著一毫成见，虚心涵咏，先将文义理会明白，着实下一番涵养工夫，识得自己心性义理端的，然后不被此等杂学惑乱，方可得其

^{①②⑤⑥} 《马一浮集》第1册，第112页；第680-681页；第519页；第527页。

^{③④} 《马一浮集》第3册，第1146页；第1157页。

条理。切莫轻下批评，妄生取舍，始有讨论处”^①。显然，马一浮教导学人的仍是他读书穷理、证悟笃行的为学之方。

正因为一般学人对待圣贤典籍，不似马一浮视之为反躬省察的明镜和资粮，所以引发出了不同的学问取向和为学之方。马一浮本其多年读书穷理、悟证笃行的经验，对于当时学者的为学取向和态度是持坚定的批评态度的，他认为圣贤和时人的为学是截然二分的两条道路，泾渭分明，天地悬隔：“今日学子，只知求知，以物为外，其结果为徇物忘己。圣贤之学，乃以求道，会物归己，其结果为成己成物。一则向外驰求，往而不反；一则会其有极，言不离宗。此实天地悬隔。”^②此处的徇物之“徇”通“殉”，是以身从物的意思^③；徇物，就是因为错认以物为外，遂尽力追逐，贪欲所致，往而不反，便只知有物，不知有身，致于丧己。马一浮特别强调心外无物、心物不二。他认为儒家所言事物，犹释氏所言万法，非如今人所言物质之物。佛教讲“心生种种法生”、“心灭种种法灭”，是心不离法，法不离心，心法不二；儒家心物关系，亦复如是。今人只知有物，不知有心，不知心外无物，于是造成迷头认影，被物所转。这样，心物二分，人就从宇宙中剥离出来，宇宙万物便成了与人漠不相关的对立面，以此来穷理致知，与自己便毫无关系；而圣人无己，会物归己，因此成己即是成物，成物即在成己，所以，马一浮认为，古人求发明自己之心性，今人求发明外界之物质，与古人相较，正是颠倒。

心物不二的实理不明，便会有向外求知之病，“如今一般为学方法，只知向外求事物上之知识，不知向内求自心之义理”。马一浮又说：“今时学者通病，唯务向外求知，以多闻多见为事，以记览杂博相高，以驰骋辩说为能，以批评攻难自贵，而不肯阙疑阙殆。此皆胜心私见，欲以矜名哗众，而不知其徇物忘己，堕于肆慢，戕贼自心。故其闻见之知愈多者，其发为肆慢亦愈甚，往而不返，不可救药。”^④这样驰心外求，不能内敛，便是不敬，如此以往，便会通体是欲、迷失自性，便与天地成睽违之象。马一浮认为，唯有赤子之心，爱敬发于天然，视其父母兄弟犹如一体，无一毫私吝于其间，物我无间，人我感

通，能保是心，识取自性，推扩出去，即可天地变化草木蕃，即是成己成物；而以物为外，向外寻求，便会私吝蔽塞，便是戕贼自性，陷于不仁。

马一浮指出，时人所谓追求真理，只是徇物外求，不知认取自己本具义理，只能南辕北辙、愈趋愈远，正是犯了舍本逐末的为学之病：“今人所谓探求真理，全是向外寻求，如此求真理不到，即有所得，亦不真实。中土圣贤所谓性，即今所谓真理。此乃人人本具，最为切近简易，反身而求，当下即是。今之人驰心务外，正是舍本逐末、舍近求远，可谓枉费工夫。”^⑤

据乌以风所记《问学私记》，马一浮在复性书院讲学时，时人或有以其专讲心性义理之学为空虚，建议书院培养实用人才。一日，马一浮问某君，若书院培育出一管仲如何？来人惊起说，诚了不得。马一浮却说，他宁愿书院出一周公，不愿书院出一管仲，管仲之功，诚不可没，但不如周公是王佐之器，因为他认为，“心性义理本是切实，而人以为空虚，事功本是虚幻，而人以为真实，正是颠倒见”。他接着指出：“义理是本，事功是迹，义理是体，事功是用。迹自本出，用由体发，未有无本之迹，亦未有无体之用。时人专尚事功，而不知讲求义理，正是不揣其本而齐其末。”^⑥舍本逐末，只会劳而无功，适得其反。

舍本逐末的为学方式，即是离体而求用，马一浮称之为“无体之学”：“有体必有用，体用不可分。无体之用，不成其用，用是体之自然发用流行处。故欲求其用，必先明其体，古人所谓无头的学问，正是无体之学。”^⑦对于时人经常说起的学以致用，他认为：“所谓学以致用者，乃自然之效。学养有素，则事至物来，自有一个当然之则，不待安排。所谓举而措之谓之事业也。如著意用上，则不免鹜外。计较之心生，必堕入功利去矣。”“学者大病，只是学来要用。一心

①②④ 《马一浮集》第1册，第55页；第111页；第56、109~110页。

③ 参见《康熙字典》，北京：中华书局，1958年，第366页“徇”字释，第580页“殉”字释。

⑤⑥⑦ 《马一浮集》第3册，第1152页；第1181页；第1153页。

只在用上，末梢便流入功利去。伊川临终之言，警切极矣。按伊川临革，门人进曰：先生平日所学，正今日要用。伊川曰：道著用，便不是。”^①马一浮强调的是，如果着意追求学有所用，就不免会生起功利之心，鹜外驰求，流而不返。不能明体，焉能达用？欲言致用，先须明体。那么，究竟“本”在何处？什么是“体”？他认为“体”即自心本具之义理；明“体”即当求之六艺。这样，马一浮就又回到了他所倡导的正确的为学方式：笃行践履，识取自性。

马一浮曾做过一首《遣暑拟寒山诗》：“静者心多妙，天高气自清。众生甘扰攘，日用是无明。何日见心源，方知是出樊。向来无受用，只是逐名言。”^②这首诗认为一般的众生，日用之间只是蔽于无明，扰攘终日；而众多的学人，由于只是逐取名言，也毫无受用可言；心乱气昏，如处牢笼一般。怎样才能静妙气清，出离樊笼呢？只有含蓄内敛、舍末从本、彻悟心源。不知返本求源，认取自心所具之义理，就会向外驰求，即便条分缕析，也只能得些一曲之见；而中土义理之学，恰与此相反，先儒临机施設，皆是对治时人病痛，不可执药成病。不知返本溯源，往往就会执取门户之见，囿于一家之言；一旦彻明心源，就能于差别中见不别，于变化中见不变，所谓“盖大量者，用之即同。小机者，执之即异”^③。在马一浮那里，程朱陆王，并皆见性，儒佛禅道，总是闲名。

四、结 语

马一浮在乐山复性书院时，为书院拟了两幅对联。第一幅是：“温故知新，可以为师矣；化民成俗，其必由学乎。”第二幅是：“不出门户，周知天下；直接孔孟，羽翼六经。”^④这两幅对联鲜明地展现了马一浮的为学宗旨和方法，表达了对古来治学传统的尊重和继承。

确实，从先秦孔孟至濂洛关闽以迄清初诸儒，存在着一以贯之的治学传统：自孔子始，孟子主求放心，周敦颐主无欲，程颢主识仁，程颐主涵养须用敬、进学在致知，张载主变化气质，谢良佐主去矜，杨时主体验未发，朱子主格物致知，陆象山主先立乎其大，至明代陈献章之“静

中养出端倪”，湛若水之“随处体认天理”，王阳明之“致良知”与“知行合一”等等，都不主张从事茫茫荡荡的悬空思索，而是反躬自省，切实践履，做得一分功夫，自有一分效验。马一浮是自觉继承这一为学传统的，我们看到，在这一传统中，马一浮读书穷理、参禅看教，融汇义学阐释儒家经典，使儒佛水乳交融，把儒家义理阐发得淋漓尽致，缜密精到，把这一学术传统推到了极致。

那么，这一传统是否为治国学的唯一传统呢？即便是在这一传统内，是否只有马一浮指示的这一条为学道路呢？熊十力所开创的现代儒学哲学化的诠释路径是被晚年梁漱溟和马一浮一致否定了的^⑤，而这一路径恰恰广被学林，值得我们深入体会和研讨；梁漱溟一生力行其仁，即用会体，这条路径也是值得赞叹的；尚有创办民生航运的卢作孚，默而识之，发诸事业，也让人钦佩不已。钱穆更是质疑儒家道统，认为固守这一道统会导致儒学门户太窄，他经常引用一段故事：邵雍临终，伊川与之永诀，雍举两手示伊川，曰：“面前路径须令宽，路窄则自无着身处，况能使人行。”^⑥现代高僧太虚的人生佛教理论就为传统佛教的现代转化开辟了一条路径，可做钱穆注脚。

其实，怎样看待马一浮是我们的事情，马一浮自是马一浮：“白云生岭上，去住本无身。但可自怡悦，何堪说似人。须臾千劫幻，溟海一窗尘。消散归何处，晴天转日轮。”^⑦总之，无论如何，马一浮的为学之方给我们最低限度的启示应该是：要敬畏圣贤之言。或者说：要读书。

（责任编辑 杨海文）

①③ 《马一浮集》第1册，第672页；第133页。

②④ 《马一浮集》第3册，第310页；第1183页。

⑤ 详见《梁漱溟全集》第7卷“读熊著各书书后”一文以及系列回忆熊十力文字，济南：山东人民出版社，1993年；马一浮态度，见《马一浮集》第2册第704页复梁漱溟信函。

⑥ 详见钱穆《新亚遗泽》“中国儒学与文化传统”一文及系列文章，北京：三联书店，2004年。

⑦ 《马一浮集》第3册，第396页。

新理学的人生哲学体系与“为万世开太平”的理想境界 ——解读冯友兰先生的“贞元六书”

沈素珍 钱耕森*

【摘要】冯友兰先生从“照着讲”《中国哲学史》(两卷本)转向“接着讲”“贞元六书”,他以逻辑分析法诠释程朱理学,创新出“理”、“气”、“道体”、“大全”四个主要概念与“真际”、“实际”两个世界,以及“自然”、“功利”、“道德”、“天地”四种境界,以自己独创的形而上学说明了宇宙与人生的问题,构建出“新理学”的哲学体系。依据冯先生一以贯之地把“提高人的精神境界”作为哲学的功能与作用、目的与意义,以及把人生哲学作为“新理学”的起点、巅峰与归宿,本文特地把他的“新理学的哲学体系”新诠为“新理学的人生哲学体系”。冯先生创立“新理学”哲学体系的激情源于对抗战胜利的信心与对民族复兴的热望,其崇高的理想与精神境界则是“为万世开太平”。

【关键词】冯友兰;贞元六书;新理学的人生哲学体系;“为万世开太平”的理想境界

中图分类号:B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2009)05-0120-05

当冯先生写完并出版了两卷本《中国哲学史》之后,已以哲学史家名于世了。他并不满足于只做一名哲学史家,而追求还能成为一名哲学家。尽管哲学创造总是离不开哲学史的资料,但二者毕竟不是一回事,而是有所区别的。他说道:“在我的《中国哲学史》完成以后,我的兴趣就由研究哲学史转移到哲学创作。”“哲学史的重点是要说明以前的人对于某一哲学问题是怎么说的;哲学创作是要说明自己对于某一哲学问题是怎么想的。自己怎么想的,总要以前人怎么说的为资料,但也总要有所不同。”^①这二者的区别,随后冯先生概括为“照着讲”和“接着讲”两种不同的讲法。

冯先生所创建的哲学体系为什么是“新理学”的哲学体系,而不是“新心学”以及别的呢?这,决非出自偶然,而是由于他对哲学史上的理性主义情有独钟,因而他才选定了理学流派。他在撰写《新理学》一书的前夕,曾对张岱年先生明确说道:“不论中国和西方,在历史上占正统地位的哲学思想都是理性主义。”^②这意味着,冯先生决定“接着”理性主义传统“讲”出“新理学”,并寄厚望于自己所创造的“新理

学”,也能成为新的历史时期的正统的哲学思想之一,以发挥出他应有的作用,贡献于社会和人生。冯先生为创造哲学体系,撰写了“贞元六书”。

《新理学》是冯先生为“贞元六书”写的第一本书。他在这本书里,全面讲到了自然、社会和人的问题,但重点却讲了自然的问题,构建了“新理学”的宇宙观和形而上学,成为六本书的“总纲”,并因而命名自己的哲学体系为“新理学”的哲学体系。冯先生在《新理学》一书中,不是“照着讲”,而是“接着”宋明以来的理学传统“讲”,运用西方的逻辑分析法,来分析中国传统哲学的概念,进而演绎成一个崭新的理学体系。他在书中提出“理”、“气”、“道体”和“大全”四个主要观念。这四个主要观念是从四组主要命题推出来的,而不是四组主要命题从四个主要观念推出来的。

“在新理学的形而上学的系统中,第一组主要命题是:凡事物必都是什么事物,是什么事物,必都是某种事物。有某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说:‘有物必有则。’”冯先生这里所谓的“某

* 作者简介:沈素珍(1953-),女,上海人,(合肥230039)安徽大学政治学系副教授,主要研究中国伦理思想史与中国传统文化。

钱耕森(1933-),男,浙江杭州人,(合肥230039)安徽大学哲学系资深教授,黄山文化书院院长,主要研究中国哲学与文化。

①《三松堂全集》第1卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第2版,第209-210页。

②《张岱年全集》第8卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第556页。

种事物之所以为某种事物者”以及“则”就是指“理”而言的。这“理”，就是一事物之所以成为一事物的内在根据。它先于事物而存在，是先验的。所谓“理”的观念便是如此推出来的。

“第二组主要命题是：事物必都存在。存在的事物必都能存在。能存在底事物必都有其所以存在者。借用中国旧日哲学家底话说：‘有理必有气。’冯先生这里所谓‘能存在底事物必都有其所以存在者’就是指“气”而言的。这“气”，是事物的外在形式，即质料。但它不是具体的、相对的质料（如砖、瓦等），而是抽象的、绝对的质料。它是一切理所借以实现的总的物质基础。所谓“气”的观念便是如此推出来的。

“第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某理的流行。……总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家底话说：‘无极而太极。’又曰：‘乾道变化，各正性命。’”冯先生这里所谓“道体”就是指“总所有底流行”而言的。事物是既依照其理，又依据其气，在运动中相结合而产生。总所有的运动过程就是“道体”。换言之，“道体”就是“总所有底流行”。所谓“道体”的观念就是如此推出来的。

“第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家底话说：‘一即一切，一切即一。’”冯先生这里所谓的“大全”，是“总一切底有”，是至大无外的，即宇宙，它涵盖了一切“理”和一切“事物”。所谓“大全”的观念便是如此推出来的。

“以上四组命题，都是分析命题，亦可以说是形式命题。此四组形式命题，予人以四个形式底观念，即理之观念，气之观念，道体之观念，大全之观念。新理学认为，真正底形而上学任务，就在于提出这几个观念并说明这几个观念。”^①冯先生并认为，哲学之所以能起到提高人的精神境界的作用，就靠了这四个基本概念。“哲学的作用就是提高人的精神境界。为了达到这个目的，这四个基本概念也就够了。”^②

本文限于篇幅，仅以“理”与“气”为例进行初步解读。程朱理学把整个宇宙一分为二：一个是形而上的“理世界”，一个是形而下的“器世界”。冯先生则把“理世界”转换为“真

际”，把“器世界”转换为“实际”。他认为“真际”比“实际”“更广阔”。因为，可能“真际”中有某理而“实际”中尚无此事物，而不可能“实际”中有某事物而“真际”中尚无此理。他又认为“真际”比“实际”“更为根本”。因为，必须先有理，然后才有事物。冯先生为此举了一个著名的例子：“必须先有飞机之理，然后才有飞机。”冯先生并认为“真际”中所包括的“理”，是“万理俱备”，是完全无缺的。因为，“理”是无始无终的，如果有新加入的“理”，那些“理”就是有始的了。冯先生表明，有关这些论述，程朱理学并非没有讲过，但只不过他们有时讲得不够明确，而《新理学》则把它明确起来^③。

同时，程朱理学把“气”分为“清”与“浊”两种。《新理学》认为不能这样说。因为，如果这样说，“气”就成了一种具体的东西，而不是“一切理所借以实现的总的物质基础”^④。冯先生说道：“在我们的系统中，气完全是一逻辑底观念。”“并不等于说它完全是主观的东西，观念，即现在常用的概念一词。它既不是理，不属于真际；也不是实际的具体的东西，不属于实际。虽不属于实际，但为任何实际中的东西所依据，所以是‘绝对的料’，它有似于道家所说的‘道’。道家所说的‘道’的特点，是‘无名’；所谓‘无名’，就是说它不能有任何的性。”^⑤这“绝对的的料，不可名状，不可言说，不可思议”^⑥，“这就使‘气’更加抽象了”^⑦。

《新理学》所讨论的“理”与“事”的关系问题，其实就是“共相”与“殊相”、“一般”与“特殊”的关系问题。冯先生认为：“这是一个真正的哲学问题。”“新旧理学的‘理在事先’、‘理在事上’的主张，是使它们成为客观唯心主义的主要原因。”^⑧他又说道：“‘新理学’虽不是临摹柏拉图和朱熹，却也犯了他们的错误；那就是‘理在事先’，‘理在事上’。现在我开始认识到，‘理在事中’是正确的。”^⑨

张岱年先生评价道：冯先生的“《新理学》可以说意在将中国和西方的理性主义哲学综合起

① 参看《三松堂全集》第5卷，第127-132页。

②③④⑦⑧⑨ 《三松堂全集》第1卷，第230页；第212-213页；第213页；第213页；第213-214页；第235页。

⑤⑥ 《三松堂全集》，第10卷，第626页；第625页。

来。这是冯先生新理学的基本特点，可以说新理学是柏拉图主义、近代新实在论与程朱理学的一种综合”^①，“惟有冯先生的哲学体系可以说是‘中’‘西’各半，是比较完整意义上的中西结合”^②。

冯先生的《新理学》这本书，“虽‘不着实际’，而当前有许多实际问题，其解决与此书所论，不无关系”^③。诚然，从表面上看《新理学》所着重讨论的“共相”和“殊相”、“一般”和“特殊”的区别和联系的关系问题，似乎脱离实际，没有实用价值，其实是大有实际的用处。《新理学》一书写成后，“事变益亟，因另写一书，以讨论当前许多实际问题，名曰《新事论》”^④。

《新事论》是冯先生为“贞元六书”写的第二本书，又名《中国到自由之路》。《新事论》便是《新理学》的一个例证，是六书中的社会观。它根据唯物史观，认为人类社会的基本类型是“共相”，而各民族特性是“殊相”，每一个国家均可由某一类型转化为另一类型，这就是“共相”寓于“殊相”之中。就当代中国而言，他以自己创造的两个名词来表达，当务之急是从“以家为本位的社会”向“以社会为本位的社会”转变，转变的关键则是实行产业革命，实行工业化，这就是“中国到自由之路”。

冯先生为“贞元六书”写的第三本书名《新世训》，是关于青年修养方面的书。书中主要选择了中国传统生活方法和道德修养中具有普遍意义的内容加以现代意义的阐述。当时，冯先生这样想的，这一类的文章，在旧时应该称“家训”。不过在以社会为本位的社会中，读者的范围扩大了，所以应该称为“世训”。后来他回忆说：“这部书所讲的主要是一种处世术，说不上有什么哲学意义；境界也不高，不过是功利境界中的人的一种成功之路，也无可值得回忆的了。”^⑤

冯先生为“贞元六书”写的第四本书名《新原人》，是关于人生哲学的书。他认为人对宇宙人生的不同程度的觉解构成不同的人生境界。大致说来，有四种境界。第一种是“自然境界”，即一切顺从本性或习惯，对宇宙人生毫无觉解。第二种是“功利境界”，即为私、为个人的利益而生活。这两种境界，是自然赐予的。第三种是“道德境界”，即为公、为社会的利益而

生活。第四种是“天地境界”，即觉解宇宙、“真际”，彻底了解人生的意义，为宇宙的利益而生活，以至与宇宙合一，达到“极高明而道中庸”的理想境界。这两种境界是人的精神的创造。通过哲学可以达到这两种境界，因为哲学的功用在于能提高人的觉解。哲学能培养人提高其精神境界，乃是冯先生终其一生的独特的洞见。因此，我一直认为冯先生这本书，实为“六书”中的“核心”。冯先生这本“核心”式的书尤其是其中的“四境界”说，产生了深远影响。

冯先生为“贞元六书”写的第五本书名《新原道》，是关于哲学史观的书。其副标题为《中国哲学之精神》。它的主旨则是“述中国哲学主流之进展，批判其得失，以见新理学在中国哲学史中之地位”，“故此书非惟为《新理学》之羽翼，亦旧作《中国哲学史》之补编也”^⑥。

冯先生为“贞元六书”写的第六本书名《新知言》，是关于哲学方法论的书。它总结中西哲学史经验，强调哲学方法应是说某物是什么的“正方法”与不说某物是什么，而只说它不是什么的“烘云托月”的“负方法”的结合。

张岱年先生评价说道：“这个‘新理学’体系的核心观念，简单说来有二：一是‘两个世界’，二是‘四个境界’。《新理学》的中心观点是两个世界的学说，《新原人》的中心观点是四个境界的学说。这两者又是密切联系在一起的。”^⑦

冯先生“贞元六书”所构建的哲学体系，究竟是一个什么样的体系呢？是“新理学”的哲学体系，还是“新理学的人生哲学”的哲学体系？本文在上面已明确提出《新原人》一书，应成为冯先生“新理学”哲学体系“六书”中的“核心”。由于《新原人》一书在冯先生“六书”中具有如此独特的地位，以及冯先生在“六书”中，乃至在他的全部学说中，一以贯之以“提高人的精神境界”作为哲学的功能与作用、目的与意义的卓识，促使我对冯先生哲学体系的称谓，有了不同于冯先生本人和一般论者的

①②⑦ 《张岱年全集》第8卷，第557页；第469页；第467页。

③④ 《三松堂全集》第4卷，第3页；第197页；第221页。

⑤ 《三松堂全集》第1卷，221页。

⑥ 《三松堂全集》第5卷，第3页。

思考。这个意见就是我于十多年前的1995年1月所提出的见解：

先生作为哲学家所构建的哲学体系，究竟是一个什么样的体系呢？无论是他本人的主张，还是大家的评价都公认是“新理学”的体系。我也赞同这种流行的看法。除此以外，我个人以为还可以换一个角度或层面去探讨，则先生的哲学体系或者先生哲学体系的核心，似乎更宜是“人生哲学”。这乃是因为先生把“人生哲学”作为自己体系的出发点。这可以他早期所撰写的博士论文《人生理想之比较》（原名《天人损益论》）以及早期所撰写的教科书《人生哲学》为代表，前者出版于1924年，后者出版于1926年。先生又把“人生哲学”作为自己体系的巅峰，这可以他的“贞元六书”中的《新原人》（1934年出版）一书所提出的著名的“自然境界”、“功利境界”、“道德境界”和“天地境界”的四种境界说为代表。先生还把“人生哲学”作为自己体系的归结或终结，这可以其晚年所著《中国哲学史新编》第一册（1980年修订本）中的长篇《序言》为代表，这篇《序言》明白无误地重申了他早年的观点：哲学的功能与作用，或哲学的目的和意义，即在于“提高人的精神境界”。并且，从先生的全部著作目录中可以清楚地看到，他所写的有关“人生哲学”的论著是很多的。由上述可见，先生的哲学体系诚可谓“人生哲学的体系”。

至于《新理学》，则是“人生哲学”的形上理论或理论基础。就这个意义而言，我们也可以说先生的“人生哲学体系”乃是“新理学的人生哲学体系”。

因此，先生早年就曾遗憾地表示过：他的《人生哲学》一书在学术上的价值未能受到应有的重视是个不幸。这里，我想借用先生的这一句话重心长的话，更遗憾地说，先生整个“人生哲学”思想的极其重要的学术价值一直未能受到应有的重视，更是个不幸！^①

1999年10月，在河南郑州和开封举行“冯友兰与中国传统文化国际学术研讨会”期间，有一次我和蔡仲德先生谈到冯先生的哲学体系的称谓问题时，他对我的提法予以肯定，他说：“你的提法，我注意到了，也有道理，可以和冯先生自己的提法并存。”李泽厚先生在美国看到我的提法后，来函表示赞成我的提法，并说他本人在

海外也写过文章提出过这个问题，这样我们不约而同就有了共识。随着对冯学的研究不断深入，共识者一定会越来越多的。对冯先生的《新原人》一书及其人生四种境界说和哲学可以提高人的精神境界说，现已成为研究冯学的热点话题之一。这一点，是可以告慰冯先生在天之英灵的。

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，是冯先生从中国先哲中得到的智慧和力量，并成为他著书立说、创造新儒学之动力和源泉，以及毕其一生所追求的崇高的人生理想和最高的精神境界。其心路历程如下：

第一，早在1933年6月，他为《中国哲学史》下卷所写的《自序》（一）就沉痛地说道：“此第二篇最后校改时，故都正在危急之中。身处其境，乃真知古人铜驼荆棘之语之悲也。值此存亡绝续之交，吾人重思吾先哲之思想，其感觉当如人疾痛时之见父母也。吾先哲之思想，有不必无错误者，然‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平’，乃吾一切先哲著书立说之宗旨，无论其派别为何，而其言之字里行间，皆有此精神之弥漫，则善读者可觉而知也。‘魂兮归来哀江南’，此书能为巫阳之下招坎？是所望也。”^②

第二，冯先生六十多年的老友、著名的经济学家陈岱荪1937年在长沙临时大学曾亲耳听冯先生解说他之所以计划写“贞元六书”之宗旨，也就是为了“为万世开太平”。陈先生回忆道：“当时曾有人问他为什么要写这六本书。在长沙宿室里，他曾亲口对我说过他的想法，那便是后来写在《新原人》自序的一段话：‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。’此哲学家所应自期许者也。……虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》及此书所由作也。”当时我感到很大的震动，我觉得我们的身上都沸腾着中国人的热血！”于是，陈先生高度评价说：“芝生先生不只是大学问家、哲学家、哲学史家、教育家，更是一个爱国主义者，一个中国人。”^③

① 拙作：《难忘的怀念——忆先师冯友兰先生》，《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》，北京：清华大学出版社，1995年，第366～367页。

② 《三松堂全集》第3卷，第3～4页。

③ 《冯友兰先生纪念文集·序》，北京：北京大学出版社，1993年。

冯先生在撰写“贞元六书”和创建“新理学”哲学体系之初，就毅然决然地立志要追随我国的一切先哲，以他们著书立说之远大宗旨为自己著书立说之宏愿，这种崇高的精神诚然十分感人！

第三，1940年，冯先生在《新事论》的结束语里，满怀信心地写道：“真正底‘中国人’已造成过去底伟大底中国。这些‘中国人’将要造成一个新中国，在任何方面，比世界上任何一国，都有过无不及。这是我们所深信，而没有丝毫怀疑底。”^①冯先生的这番话真是字字珠玑，掷地有声。

第四，同一年冯先生在《新世训》的《自序》里说道：“承百代之流，而会乎当今之变。好学深思之士，心知其故，乌能已于言哉？事变以来，已写三书。曰《新理学》，讲纯粹哲学。曰《新事论》，谈文化社会问题。曰《新世训》，论生活方法，即此是也。……合名曰《贞元三书》。贞元者，纪时也。当我国民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。我国民族方建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？”^②

第五，1942年3月，冯先生为《新原人》撰写《自序》郑重地再次申言他是为了迎接中华民族的复兴的到来，也为了“为万世开太平”而著书立说：“‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平’，此哲学家所应自期许者也。况我国家民族值贞元之会，当绝续之交，通天之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》及此书所由作也。……昔尝以《新理学》、《新事论》、《新世训》为贞元三书，近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰‘贞元之际所著书’，以志艰危，且鸣盛世。”^③冯先生为了“以志艰危，且鸣盛世”，为了“我国家致太平，我亿兆安心立命”而“尽所欲言”，意味着他在忧国忧民的伟大爱国主义精神驱动下而不断著书立说，由“贞元三书”增为“贞元四书”，最终增到“贞元六书”之多。

所谓“贞元之际所著书”的“贞元之际”，源于《周易》乾卦卦辞所说：“乾，元、亨、

利、贞。”其中的元、亨、利、贞，代表春、夏、秋、冬四季。四季乃是周而复始的。贞下起元，就意味着严冬即将过去，春天行将莅临。其时正处于抗日战争之时，既然是中华民族灾难深重之时，当然也就是中华民族复兴之时，即旧时代的结束与新时代的开始，意味着抗战胜利之后的中国将转入一个新时代，中国历史从此开辟一个新纪元。冯先生说道：“这次抗日战争，中国一定要胜利，中华民族一定要复兴，这次‘南渡’的人一定要活着回来。这就叫‘贞下起元’，这个时期就叫‘贞元之际’。”^④冯先生当时所写的六本书就叫“贞元之际所著书”，简而言之叫“贞元六书”。

第六，甚至在生命的最后时刻，95岁高龄的1990年6月15日写毕七卷本《中国哲学史新编》（修订本）最后一卷时，他在全书《总结》的最后一句话，再一次引证了张载那著名的“横渠四句”——“乱曰：为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，并加上四句话：“高山仰止，景行行止，虽不能至，心向往之。”^⑤他对“横渠四句”可谓信守终身，壮心不已。

诚然，冯先生的“贞元六书”及其“新理学”的哲学体系，“有不必无错误者”，但其浓浓的爱国主义情怀，“阐旧邦以辅新命”的历史使命，“为万世开太平”的崇高人格理想和人生境界，则是感人至真至切，发人深省不已。同时，冯先生所创新的体系，融贯中西、通释今古，对中国哲学的发展作出了重大的贡献，并在海内外产生了广泛的影响，因而对今后中国传统哲学现代化，中国哲学走向世界，构建和谐社会与和谐世界，都不无启迪意义。

（责任编辑 杨海文）

①②③ 《三松堂全集》第4卷，第333页；第337页；第463页。

④ 《三松堂全集》第1卷，第236页。

⑤ 《三松堂全集》第10卷，第657~658页。

逻辑范式与中国现代时期的因明研究

曾昭式*

【摘要】因明是印度佛教五明之一，因明在中国的传播与发展分为汉传和藏传因明，中国现代时期的汉传因明研究以西方传统逻辑作为参照系，这种因明研究范式影响至今。依照文明平等原则，因明研究应该回到印度文化中，因明是佛教哲学的方法论。

【关键词】因明；佛教；逻辑

中图分类号：B81-09 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)05-0125-06

汉传因明在中国的研究有两个高峰时期。第一时期为唐代，以玄奘及其弟子窥基为代表，研究特点是翻译、注疏和义理研究，代表著作作为玄奘翻译的陈那《因明正理门论》和商鞅罗主《因明入正理论》，以及玄奘弟子窥基写的《因明入正理论疏》等。第二个时期是中国现代，有一种研究特色是以形式逻辑作为参照系重新解读如上几本著作。中国现代出现这一研究特色，与逻辑东渐有关。如何深化因明研究，已是当今中国逻辑史界思考的问题，我们认为因明研究应把因明置于佛教哲学方法论的基础上，探究因明所特有的系统。

一、在逻辑范式下的中国现代时期因明研究

因明在中国现代时期的复兴研究与佛学的复兴研究息息相关，虽然中国历史上不乏对佛教研究者，但佛学的真正复兴研究还是肇始于杨文会。从日本收集我国隋、唐时的佛学著疏达三百多种，创立金陵刻经处，创办佛教学堂“祇洹精舍”，传授佛学、因明以后的事。梁启超这样评价：“文会深通‘法相’、‘华严’两宗，而以‘净土’教学者。学者渐进信之。谭嗣同从之游一年，本其所得以著《仁学》，尤常鞭策其友梁启超。启超不能深造，顾亦好焉，其所著论，往

往推挹佛教。康有为本好言宗教，往往以己意进退佛说。章炳麟亦好法相宗，有著述。故晚清所谓新学家者，殆无一不于佛学有关系，而凡有真信仰者率皈依文会。”^①中国学者对因明的研究自唐玄奘几十年后似乎销声匿迹。中国现代时期逻辑东渐后，出现因明的复兴研究，这种研究的主流是借西方逻辑理论寻找因明的逻辑，出现一批因明逻辑方面的论文、著作，并在一些教材里也涉及此类内容。主要著作有欧阳竟无《因明正理门论叙》、太虚大师《因明概论》、谢无量《佛学大纲》、吕澄《因明纲要》、陈望道《因明学》、虞愚《因明学》、陈大齐《因明大疏蠡测》、许地山《陈那以前中观派与瑜伽派之因明》等等。在此仅举几部著作以说明他们如何用逻辑范式来研究因明。

谢蒙先生在《佛学大纲》里，怀疑亚里士多德是否受印度哲学的影响，因为他是亚历山大的老师，他于亚历山大征印度后三年死。谢蒙认为：“有体论式，同喻为大前提，无体论式，异喻为大前提。有体论式，为三段论法之第一格，无体论式，为第二格。”“三段论法，所谓质之分类，仅就其形式分肯定否定，而不问其内容意义之如何，三支论法，则有形式与内容之区别，分有体无体，故质有四种，命题之总数有八种，然因明学之论式，直完然有论理学之规模也。”^②

* 基金项目：本文系中国博士后科学基金项目《逻辑东渐与中国文化》（批准号：20070420147）。

作者简介：曾昭式（1966-），男，河南罗山人，哲学博士后，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所教授，主要从事中国逻辑史研究。

① 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 99 页。

② 谢蒙：《佛学大纲》，北京：中华书局，1931 年，第 74、76 页。

太虚大师认为：“逻辑……不论为何事物，皆取之规定入吾人之思想轨则中者也。略同于因明论中自悟之比量，与因明目的在立言悟他，故注重发明立言所据之因者不同。”^①

吕澄1920年代就有《因明纲要》等著作，他在1960年代佛学班讲《因明入正理论》时又强调：“三支格式很像形式逻辑的三段论，不过次第不同。”^②

陈望道1930年出版讲稿《因明学》，后出版更名为《因明学概略》，认为因明学即东方的逻辑学，其三支作法与三段论不同仅在于三段论是演绎，三支作法不仅是演绎，“喻依是涉及逻辑上归纳的范围的”，“全分就是逻辑上的所谓全称，一分就是逻辑上的所谓特称”^③。

陈大齐在其1938年出版的《因明大疏蠡测》序中认为，他在研习逻辑时，“间亦旁准逻辑，期得正解，以释其疑……因明逻辑，二本同理，趋向有别，进展随意。逻辑详密，因明弗如”，也认为其三支作法与三段论形式相同，不同在于“逻辑三段论法，纯粹演绎，不摄余事，因明三支作法，于演绎中兼寓归纳”。三段论的四个格，因明只有第一格，第一格的六个式，因明只有第一式，因明的判断也只有全称。“逻辑推理立有四格，一正三变，同为正量。因明同喻，因先宗后，不得倒合，因第一相，遍是宗法，不有有法。故因明量，俱属正格，余三变格，不顺因喻。逻辑正格，摄有六式，曰AAA，曰AAI，曰AII，曰EAE，曰EAO，曰EIO。因明所许，应唯第一。……因明判断，应唯全称，不有特称。”^④

虞愚1936年出版《因明学》作为中华大学用书。《因明学》的重点也是作比较研究，既明确了二者之同，又区别了二者之异。他认为二者在形式上和实质上有差异，这种差异是以形式逻辑为参照系而进行区分的。“因明三支式与三段论法同为三部组成。惟其秩序有所不同。形式论理学之三段论法，先示大前提，次示小前提，后示断案。因明三支式，先示立论宗旨，……相当断案。次示立论所依据之因，……相当小前提。后举譬喻，……以证宗，相当于大前提也。……喻体类似形式论理学之大前提，喻依则具有归纳中个个事物中的一个之意味也。”^⑤

当时还有学者专门写著作进行这种比较，如龚家骅的《逻辑与因明》认为：“形式上相同者：一为命题三部分，与宗中三分相似。二为混成假言论式，与三支简言相似等是也。形式上相异者：一为论式上排列命题次第之差异。二为规则上之差异等是也。性质上相同者：一为思考原理，与因中三项相似。二为概念之内包外延，与因明之量相似。三为四种对当与九句因相似。四为带证体论式与三支作法相似。五为归纳推理之原则与因之三相九句相似。六为归纳法研究法与三支作法之由喻立因由因立宗相似。七为辩证法与比量相似等是也。性质上相异者，为本质上的差异，即哲学与佛学之差异是也。效用上相同者：一为逻辑为科学之科学，与因明为论中之论相似。二为逻辑之真伪两方面，与因明之真似两方面相似是也。效用上的相异者，谓逻辑论式之宜于推理，与因明论式之宜于论证是也。”^⑥

当时的逻辑学教材里也有因明的内容。王章焕的《论理学大全》是1930年代初的教材之一，教材的主要内容是形式逻辑思想，如概念、命题、推理等理论，同时也以因明与辩学两编作为附论。因明编的内容包括绪论、因明之沿革、古因明、新因明。他在书中写到：

此既改五分为三分，其第三分之“喻”冠以“诸”字，即所以示夫全称之命题也。今更以记号示其形式，并比较与论理学上推理式如左：

(一) 宗——甲是乙——断论

(二) 因——为丙故——小前提

(三) 喻——诸丙如乙如子——大前提（有例，此例稍带归纳法意）。

他还把因明的“表诠”、“遮诠”、“全分”、“一

① 太虚：《因明概论》，武昌：正信印书馆，1922年，第534—535页。

② 吕澄：《因明入正理论讲解》，北京：中华书局，2007年，第207页。

③ 陈望道：《因明学概略》，北京：中华书局，2006年，第26页、第35页。

④ 陈大齐：《因明大疏蠡测》，北京：中华书局，2006年，第62页、第111页。

⑤ 虞愚：《因明学》，北京：中华书局，1989年，第26—28页。

⑥ 龚家骅：《逻辑与因明》，上海：开明书店1935年，第155页。

分”与逻辑学的肯定、否定、全称、特称命题做类比,“所谓表诠者,即普通论理学上所称之肯定,而遮诠则为否定。所谓全分者,亦即普通论理学上所称之全称,而一分则特称”^①。

中国现代时期出现因明的复兴研究,正如墨家辩学复兴研究一样,都与逻辑东渐有关;为什么会出现这种附会研究,也与墨家辩学复兴研究的原因一致。这种原因笔者的《普通逻辑视野下墨辩逻辑学研究的回顾与反思》(《哲学研究》2005年第11期)一文有详细论述,用梁启超的话说是:“举凡西人今日所有之学,而强缘饰之,以为吾古人所尝有,此重诬古人,而奖励国民之自欺也。……故今者以欧西新理比附中国旧学,其非无用之业也明矣。”^②这一研究的导火线是孙诒让给梁启超的一封信,孙诒让对墨学训诂的目的是因为墨学不好读,为了让后来者好读,打破秦汉以降,除韩愈外墨子无人问津的局面,以便复兴墨学研究。信中说《墨经》“必有微言大例,如欧士亚里大德勒(亚里士多德——引者注)之演绎法、培根之归纳法及佛氏之因明论者”^③。这封信形成了形式逻辑语境下的墨家辩学、因明研究的范式(当然没有这封信,梁启超或其他学者也会进行这种研究,这是早晚的事,因为它是国人对西学的观念与逻辑学传入中国后的必然结果),当然也“发出觉世救人的大悲宏愿了”^④。

二、藏传因明：另一种研究范式

我国现代时期这样理解因明,但当时印度的因明教科书则不是这样。杨国宾翻译的阿特里雅《印度论理学纲要》是当时印度大学预科逻辑课本,其目录为:知识、知识的来源、因果、感觉量、推理量、确定因果关系的方法、正确原因的主要性质、谬误推理、比喻量、圣教量、非正确知识、观点说与或然说。其中所谈的三种推理“求因推理、求果推理、平等推理”都以观察为主,认为圣教量“圣教不仅是包含所谓神说的圣典,且包含通晓真理传说正确的世人所给的陈说”^⑤。这与我们藏传因明理论更为接近。

藏传因明自传播到我国藏区始,一直没有中断,并得以传承和发展。从传播看,克珠杰的

《因明七论除暗庄严论》为各大寺院习因明者必读书,根敦朱巴的《释量论庄严论》至今仍为西藏各大寺院学习因明的必备要论,赛·阿旺扎西的《量论要义根本释智者颈饰》为格鲁派各大寺院必读书。

杨化群先生的《藏族学者的因明著作初探》一文,从藏文文献中整理出55部。这些著作与汉传因明不同在于:其一,学习方法是在法苑作面对面的集体辩论;其二,概念是展开因明辩论的必不可少的基础;其三,因明立论式部分,从性质上把“因”分为果因、自性因、未缘到因,以及分别阐述正确因明论式的各种必要条件;其四,应成论式主要在宗因上,带辩驳性质的论式;其五,离不开认识的因素,从现实生活中去探讨玄妙的真谛^⑥。

剧宗林在概述藏传佛教因明史的基础上,总结藏传佛教因明的特点有四:其一,主要传承法称因明学说;其二,创建“堆札”式学习方法,“堆札”藏文为 bsdus-grva,其中“bsdus”意为“包摄”,“grva”原义为“场所”,即“包摄学处”,它是“用辩论的方式阐明所包摄的量论中的一些术语的教科书”的简称,传统意译为“摄义辩论”或“量论摄义祛蔽论”;其三,确立并发展了“应成论式”,特指“应成过失论式”,是辩论中的一种归谬法;其四,重新组织量论系统,藏人组织的量论系统是把量论分为“智理论”和“因理论”两种,前者专讲佛教认识论,后者讲逻辑推理的正似问题^⑦。

祁顺来是能够代表藏语言文化中研究藏传因明特点的学者,其《藏传因明学通论》包括因

① 王章焕:《论理学大全》,北京:商务印书馆,1930年,第353页、第355页。

② 梁启超:《子墨子学说》(附墨子之论理学),《饮冰室合集》第8卷,北京:中华书局,1989年,第55页。

③ 方授楚:《墨学源流》,北京:中华书局、上海:上海书店,1989年,第219页。

④ 南怀瑾:《中国佛教发展史略》,上海:复旦大学出版社,1996年,第107页。

⑤ [印度]阿特里雅:《印度论理学纲要》,杨国宾译,北京:商务印书馆,1936年,第54页。

⑥ 杨化群:《藏传因明学》,拉萨:西藏人民出版社,2002年,第32-37页。

⑦ 剧宗林:《藏传佛教因明史略》,北京:中华书局,2006年,第75-118页。

明的产生与发展、摄类学、量学认识论、因明推理论、为他比量五部分。除第一部分史的论述外，他所理解的藏传因明学与逻辑内容明显不同^①。他认为：摄类学将量学的理论分为三大部分论述，第一部分是为初学者入门而设的小理路，第二部分扩展小理路量理知识，为中根智而设中理路，第三部分是为高智力者所设的大理路。各理路所设品目不一，但都以驳他宗、立自宗和断除净论（破除他人疑惑、消除净论）三种形式进行论述。因明推理论包括为自比量、正因（果因、自性因、不可得因）、宗因喻的功能与过失（似因、不成因、不定因、相违因）。祁先生认为，藏传因明将《集量论》、《释量论》中之推理思想提炼、归纳、完善成因明专著《因正理论》，其内容有自己特色，如藏传因明推论式是以“因三相”原理进行推理的一种二支推论式。二支推论式包括二支合因式和二支应成式，二支合因式与三段论的不同为：一是二支合因式首先立宗，后列论据，立宗命题必须是疑惑的判断；二是三段论无法产生净事有法上的错误；三是因明论式在“有无式”果因和不可得因论式中，其因支和所立法之间是因果或矛盾关系，它们的逻辑结构多与三段论公理不符；四是三段论的第一格和第二格与因三相推理中的后遍判断作为大前提和遣遍判断作为大前提时是一致的。为他比量是因明学说的重要组成部分，是藏传因明的核心内容。藏传因明把为他比量也称为推论语，具有四个方面特征：第一具有能生因，首先必须由量识认定推论语所示义，此量识必须先行，此为能生推论语之因；第二具有所诠，所立论式必须具足因之三相，三相便是推论语所诠义；第三具有有体性，在声（表述语言）、识（思维）、义（所表意思）三方必须远离过失；第四具有功能，要有正确表述远离短缺和多余过失的因三相。

藏区学者所理解的因明，不仅包括的内容宽泛，重要的是一直按照因明传播来的理路不间断地发展着，成为藏文化的重要组成部分。与藏传因明不同，汉传因明是伴随佛教的传播与研究而生的，但是因明的命运并不与佛教的发展同步。佛教在儒道思想的包容与拒斥中，融入中国文化里，成为中国文化的重要内容，形成具有中国特

色的佛教宗派。“中国佛教，虽根源译典，而义理发挥，在于本土撰述。注疏论著，表现我国僧人对于佛理之契会，各有主张，遂成支派。……如天台宗、禅宗，盖可谓纯粹之中国佛教也。”^②因明在唐玄奘时期繁荣几十年后便沉寂了，因为它本身并不是中国文化所需的。“法相之学至护法而详密，论理之法至陈那而精审。玄奘入印，恰在其后，故唯识、因明由之大弘”，“至若奘师开法相唯识、俱舍、因明之学，其弟子之以义学称者，指不甚屈。……窥基、神泰、顺憬，又以因明见称”^③。

至于中国文化为什么不需因明，还得从方法学（方法学并不仅仅是逻辑）看。中国文化一直不太关注方法学，即便是先秦时期的儒、道也不对论辩感兴趣。韩愈《读墨子》有一段话很能说明问题：“儒讥墨以上同、兼爱、上贤、明鬼。而孔子畏大人，居是邦不非其大夫，《春秋》讥专臣，不上同哉？孔子泛爱亲仁，以博施济众为圣，不兼爱哉？孔子贤贤，以四科进褒弟子，疾歿世而名不称，不上贤哉？孔子祭如在，讥祭如不祭者，曰‘我祭则受福’，不明鬼哉？儒墨同是尧、舜，同非桀、纣，同修身正心以治天下国家，奚不相悦如是哉？余以为辩生于末学，各务售其师之说，非二师之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用不足为孔、墨。”^④“孔子必用墨子”并非用墨子的辩学，墨学的中绝，“余以为辩生于末学”。这也是秦汉以降，墨学中绝的原因之一，所以印度传播佛学者要跟着中国思想走，而中国佛学者（如德清）大多精通中国思想（没有墨学），他们的精力不会花在“末学”上。同时，因明要想在中国文化生根，它也没有可资比较的对象，如果历史不抛弃墨学，也许因明不会是这个样子，中国文化也不是这样的特征了。佛教可以有中国的佛教，因明永远不是中国的因明，因为中国文化可以抛弃墨家辩学。

① 祁顺来：《藏传因明学通论》，西宁：青海民族出版社，2006年，第49-397页。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，南京：江苏教育出版社，2007年，绪言。

③ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，第16页。

④ 《韩昌黎全集》，北京：中国书店，1991年，第184页。

三、作为佛教哲学方法论的因明研究

我们说逻辑是古希腊哲学的方法论，中国哲学、印度哲学也有自己的方法论，因明就是佛教哲学方法论。因而，研究因明就要回到印度文化中，作为佛教哲学方法论开展因明的研究。

1. 因明是佛教哲学的方法论。视因明为佛教哲学的方法论，是因为因明的产生就承担着佛教方法论角色。因明最早不是产生于佛教。至于如何产生的，郑伟宏在其著作《汉传佛教因明研究》中专门作过考证。佛教五明包括：声明、工巧明、医方明、因明和内明。“因”是原因、理由，“明”知识，“因明”也就是寻找理由的知识。“因明”是佛教五明之一，主要是为佛教理论辩护和对“外道”批评的工具。

因明古、新之分是以陈那的因明理论为界线，此前称古因明，代表特征是五支论式，新因明为三支论式。释水月《古因明要解》一书对古因明著作的内容做了介绍，包括方便心论要解、瑜伽论因明要解、集论因明要解、如实论要解。他认为古因明“有不可动摇探求正理的力用”，这种力用表现在《方便心论》讲“若能解此论，则达诸论法”，《瑜伽师地论》讲“谓于观察义中，诸所有事”，《阿毗答磨集论》讲“谓能解释诸经宗要”，《如实论》讲“成就道理者，如五分言成就义”^①。这是古因明的内容。新因明著作《因明正理门论》是“为欲简持能立、能破义中真实”，是“为开智人慧毒药，启斯妙义《正理门》。诸有外量所迷者，令越邪途契真义”^②。《因明正理门论》非常明确地说明了因明的方法论意义即“诸有外量所迷者，令越邪途契真义”。由此可知，古、新因明都是为内明服务的，是阐释佛理的工具。

2. 因明不是“空架子”。作为佛教哲学方法论意义下的因明究竟是什么？是逻辑学还是解释佛教义理的方法学？进一步讲这种方法学的内容又是什么？作为西方文化背景下的三段论与印度文化背景下的因明中的三支论式是否一致？这使我们想起金岳霖关于墨家辩学与逻辑学关系的困惑：“各种不同的论理学都各代表一种论理，即在欧美，论理的种类也不在少数。先秦诸子的思

想的架格能不能代表一种论理呢？他们的思想既然是思想，当然是一种实架子的论理。我们的问题是把实质除开外，表明于这种思想之中的是否能代表一种空架子的论理。如果有一空架子的论理，我们可以接下去问这种论理是否与欧洲的空架子的论理相似。现在的趋势是把欧洲的论理当作普通的论理。如果先秦诸子有论理，这一论理是普通呢？还是特殊呢？”把西方的逻辑作为普遍的逻辑来研究先秦逻辑，无法确定先秦逻辑是普遍的或特殊的，进而中国有没有西方的逻辑、有没有“空架子的论理”，这是金先生困惑的问题。因为“只有空架子是论理，实架子的论理可以是科学，可以是哲学，可以是律师的呈文，可以是法庭的辩论”^③。

金先生这段话有这样一层意义，逻辑就是空架子的，即形式的。我们找《前分析篇》，看看三段论是不是指“空架子”。亚里士多德说：“三段论是一种论证（logos），其中只要确定某些论断，某些异于它们的事物便可以必然地从如此确定的论断中推出。所谓‘如此确定的论断’我的意思是指结论通过它们而得出的东西，就是说，不需要其他任何词项就可以得出必然的结论。”^④这是一种“空架子的论理”，不受任何观念、信仰的影响，按照其规则进行的推理都能推出必然的结论。

这样我们再看三支论式是不是“空架子”。从新因明著作《因明正理门论》文本看，其内容包括能立、似能立、立具、能破、似能破。所谓能立是：“由宗、因、喻多言辩说他未了义。”也就是说，进行辩论时要设辩题，即立宗，要用因和喻论证辩题，这三支构成辩式。似能立与能立相对。所以，在能立、似能立里，重点讲宗与似宗、因与似因、喻与似喻。这些理论是悟他的，“如是略说宗等及似，即此多言说名能立及

① 释水月：《古因明要解》，北京：中华书局，2006年，第10页。

② 吕澄、印淦：《因明正理门论本证文》，张曼涛：《佛教逻辑之发展》，台湾：大乘文化出版社，1978年，第353页。

③ 金岳霖：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，载刘培育选编《金岳霖学术论文集》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第280页。

④ 《亚里士多德全集》第1卷，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，1990年，第84-85页。

似能立。随其所应，为开悟他说此能立及似能立”。立具是讲知识的来源，能破与似能破是指：“能破阙等言，似破谓诸类。”能破与似能破是讲正确和错误的反驳理论的。能破是把能立中过失指出来，似能破当然是错误的指出或不能指出来等。所以因明立足于日常世界和佛教世界。如《因明正理门论》讲立宗的五种过错，即自语相违、自教相违、世间相违、现量相违和比量相违，其中只有比量相违考虑到推理知识的过错问题。对于“因”（“宗法”），要求双方共同认可，“由是若有彼此不同许，定非宗法”。也就是说，作为立宗的根据——因，必须是依赖于双方的价值判断来确定。就“喻”而言，喻为例证，也是依赖经验性的东西。所以因明的三支论式，宗为辩题，因为理由、喻为所举例子。因、喻为前提，宗为结论。这不是一种抛开思维内容的纯形式的演绎逻辑，它谈的不是“空架子”问题。台湾政治大学哲学系林镇国教授的《逻辑或解经学——初期大乘瑜伽行派“四种道理”理论性格之探究》一文批评一些学者把“四种道理”，尤其是其中的“证成道理”当作逻辑看。他认为，从文献看，“‘证成道理’所欲论证的问题仍以佛教教义为主……‘四种道理’确属于解经学的范围，不能完全等同于现代逻辑”。他指出，《解深密经·如来成所作事品》里的“看待道理”是缘起法则，“指凡是存在物生起及命名言说必有其原因与条件之法则”；“作用道理”是指“所有事物皆有其作用此一法则”；“证成道理”指“凡是能使所主张、宣说的命题的意义获得证成，并且因而使得自己和他人获得觉悟的原因和条件”；“法尔道理”是指“由证成方法所获致的终极真理”，即“真如”^①。

3. 跨文化比较的文明平等原则。鞠实儿的《逻辑学的问题与未来》（《中国社会科学》2006年第6期）论述了逻辑的多元性及跨文化比较的文明平等原则。他认为，逻辑学概念是一个家族类似，通常流行的所谓逻辑学定义，只是给出了某个逻辑类型的典型特征，或描述了某部分学者认同的看法。因此，已有的逻辑类型，甚至主流逻辑类型都无法借助定义或本身的特点否认其他逻辑类型的合法性，即总是可能出现不能归入已知逻辑类型的新逻辑类型，而利用家族类似性引

入的新逻辑类型将扩充逻辑学家族的成员和改变“逻辑学”一词的内涵。逻辑学的转向是指，假定存在一个逻辑类型，它或者是新的或者是已知的。如果它取代另一逻辑类型而成为被关注的主流，则称这一历史事件为逻辑学转向。因此不同的文明可以具有不同的逻辑。西方文明及其附属于它的逻辑与其他文明及其对应的逻辑一样，它们都没有绝对的超越的合理性。西方经典研究方法不能证明任一文明（含逻辑）的合理性，但也不能证明它是不合理的。没有一种文明（含逻辑）在合理性方面是超越的，它们均不能被简单地拒绝和接受。这就是所谓的文明平等原则。中国古代逻辑、印度佛教逻辑和希腊逻辑各自以不同的方式讨论了推理和论辩的方法。因此，从刻画典型特征的角度说，逻辑是关于说理规则的理论。

鞠先生的逻辑观念启示我们，比较重在求异，求异的先决条件是文化的平等原则，在比较时没有优势或强势文化，只有不同民族的文化共存，只有这样才有跨文化比较。跨文化比较有一个论域，而这个论域不是依某个文化的某一特征作为依据或标准。在这样的条件下，如果我们拿印度因明、先秦辩学与亚里士多德的三段论进行比较，最需要解决的问题是论域问题，就逻辑学界而言，就要重新思考逻辑学究竟是什么。这是逻辑史比较研究的先决条件，进而才能确立先秦逻辑的本体论地位。同时，在文明平等原则下，跨文化比较可以求同，但是这种同是共有的本质属性，而不是用三段论构造因明体系、墨家逻辑系统。构造出来的逻辑系统是我们构造的，而不是因明、墨家固有的。进而，我们进行比较逻辑史研究时，还应考虑文化是一个复合体，文化包括物质的、经济的、政治制度的、思想的、观念的等多层面。

（责任编辑 杨海文）

^① 林镇国：《逻辑或解经学——初期大乘瑜伽行派“四种道理”理论性格之探究》，《台大佛学研究》2007年第14期，第2、24-25页。

如何站在孟子的芒上？

——自评《浩然正气——孟子》

杨海文

（中山大学学报编辑部）

《浩然正气——孟子》是我2008年5月在江西教育出版社出版的一本小书，326页，二十多万字的篇幅。它是一本与《孟子》欣喜地相逢的人文哲理随笔，而不是一本学究式的书；它折射了我长期阅读《孟子》、思考《孟子》积淀下来的生命感悟，这些生命感悟同时又验证了博尔赫斯说过的一句名言：“一切阅读都暗示着一项合作，以及，在某种意义上，一次同谋。”

这本书最初起名为《在阅读中与〈孟子〉相逢》，中间一度改名为《论士衡史——孟子》，正式出版时才换成现在这个书名。其实，以“论士衡史”为题，更能起到画龙点睛的作用。首先，《其人其书的人文凭吊》部分，论的是孟子其人的生平经历，衡的是《孟子》其书的传播历程，正所谓“论士衡史”也。其次，《道德理想主义的心田守望》部分论的是孟子对于“道德人”的追问，《文化守成主义的诗意栖居》部分衡的是孟子对于“文化史”的探寻，亦所谓“论士衡史”也。最后，本书不仅旨在破译出孟子如何“论士衡史”的深层秘密，而且旨在让孟子“论士衡史”的人文精髓扎根于我们的现代人生之中，更所谓“论士衡史”也。

回首我在孟子研究上走过的道路，最初我只是想用“哲学的观念”写一本有关孟子的书，它就是我的博士学位论文《孟子文化精神研究》；后来又想用“史学的方式”写一本有关孟子的书，至今完成了10万字左右，依旧任重道远；最后则想用“文学的笔调”写一本有关孟子的书，它便是这本《浩然正气——孟子》。与“抽象”的哲学、“立象”的史学相比，“形象”的文学跟绝大多数读者的距离是最近的，所以，这本小书也就二三处笔带个人遐思，三四处添加历史掌故，四五处融入民间话语。我们平凡人同样需要“知人论世”、“论士衡史”，我相信，这本用文学笔调写出的书可能更有助于我们在孟子的指点下去逼近这个目标。

今年6月，台湾知名学者傅佩荣在央视“百家讲坛”讲了《孟子》，又在中华书局推出了新著《孟子的智慧》。网络小说《谁站在爱情的芒上》有个“引子”——“山走了，我在原地爱你；海走了，我在枯岸疼你；你走了，我到天堂找你；我走了，我在来生等你”，可能正诗意地敞开了《孟子》与我们这个时代中的精神联系。说经典如芒，不止是说它刺人，更是说良药苦口。“以笔为帜”地去针砭现实、构思未来，就是孟子的“芒”。今天，孟子满身浩然正气的思想锋芒，还能刺痛无数颗久已麻木的心灵吗？还能震撼许多颗渴望向上的心灵吗？只要一个健全的社会不能仅仅满足于“草根”、“另类”，如何站在孟子的芒上——这个问题就值得我们好好地去想想。

应当如何正确对待“马克思学”这个术语?	张 亮	1
如何正确对待西方“马克思学”?		
——以西方“马克思学”文本学成果在中国的接受为例	汤建龙	6
如何正确处理“马克思学”与马克思文本研究的关系	周嘉昕 刘力永	11
第二代解放神学——草民神学管窥	叶健辉	17
解放神学与马克思主义	Georges De Schrijver/著 江小苏/译 张 宪/校	24
拉丁美洲的解放神学与解放哲学		
..... [阿根廷] 斯坎诺内/著 叶健辉/译 梅谦立/校		31
英国文化马克思主义的本质和研究主题	李凤丹	42
被遮蔽的“流动”之魂		
——辩证发展模式自身的辩证法透视	程本学	50
论正义的追求与和谐的实现	邓大鸣	56
“去工业化”与人民公社的困境	徐俊忠 苏晓云	62

可知与不可知之间		
——康德与笛卡尔的形而上学之比较	陈晓平	79
从哲学视角看量子干涉、纠缠与消相干	沈 健	89
身体的医术与灵魂的医术		
——论古希腊医学与哲学的相互影响	张轩辞	95
迈尔论达尔文革命的实质		
.....	李亚宁 张增一	102

救亡图存的教主		
——康有为论孔子形象	余树苹	108
马一浮“为学之方”抉微	李虎群	114
新理学的人生哲学体系与“为万世开太平”的理想境界		
——解读冯友兰先生的“贞元六书”	沈素珍 钱耕森	120
逻辑范式与中国现代时期的因明研究	曾昭式	125

补白		
《胡塞尔文集》第七卷中译本由倪梁康翻译出版	任 之	101
欢迎订阅《现代哲学》		封二
如何站在孟子的芒上？——自评《浩然正气——孟子》	杨海文	封三

The Right Approach to the Term “Marxology”	<i>Zhang Liang</i>	1
How to Approach Marxology Properly: A Case Study of the Reception of Western Marxology in China	<i>Tang Jianlong</i>	6
How to Deal with the Relationship Between Marxology and Marxist Textual Studies	<i>Zhou Jiaxin Liu Liyong</i>	11

The Second Generation of the Theology of Liberation: A Glimpse into Popular Theology	<i>Ye Jianhui</i>	17
The Theology of Liberation and Marxism	<i>Georges De Schrijver</i>	24
The Theology and the Philosophy of Liberation in Latin America	<i>Juan Carlos Scannone</i>	31

The Essence and Research Topics of British Cultural Marxism	<i>Li Fengdan</i>	42
The Veiled “Flow”: A Dialectic Look into the Mode of Dialectic Development	<i>Cheng Benxue</i>	50
On the Pursuit of Justice and the Realization of Social Harmony	<i>Deng Daming</i>	56

The Dilemma of “Deindustrialization” and the People’s Commune	<i>Xu Junzhong Su Xiaoyun</i>	62
---	----------------------------------	----

Between the Knowable and the Unknowable: A Comparison between Kant’s Metaphysics and Descartes’	<i>Chen Xiaoping</i>	79
Quantum Interference, Entanglement and Decoherence from the Perspective of Philosophy	<i>Shen Jian</i>	89
The Medical Art of Body and That of Soul; On the Mutual Influences between Ancient Greek Medicine and Philosophy	<i>Zhang Xuanci</i>	95
Mayr’s Perspective on the Nature of Darwinian Revolution	<i>Li Yaning Zhang Zengyi</i>	102

A Hierarchy: The Image of Confucius Perceived by Kang Youwei	<i>Yu Shuping</i>	108
An Examination into Ma Yifu’s Methodology of Scholarship	<i>Li Huqun</i>	114
The Life Philosophy System of Neo – confucianism and the Ideal State of “Everlasting Peace”; An Interpretation of Feng Youlan’s ZhenYuanLiuShu	<i>Shen Suzhen Qian Gengsen</i>	120
The Logical Paradigm and the Yin – Ming Research in Modern China	<i>Zeng Zhaoshi</i>	125
