

# 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

2010 年 5 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	邴正
张一兵	陶德麟	徐俊忠	梁渭雄
梁琼芳	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

## 马克思哲学革命的当代启示

李成旺\*

**【摘要】** 马克思哲学智慧是在对传统西方哲学的颠覆和超越过程中得以突显出来的, 而从马克思哲学革命中把握马克思哲学所开启的新的哲学范式, 以此来寻求它对当前中国社会发展的智慧资源和有益启示, 这是马克思哲学当代性研究不可或缺的重要视角。就此而言可以看到: 用理性和价值双重尺度考察并拓展时代生活; 要立足现实社会关系的合理化真正实现以人为本; 发展创新马克思哲学要始终面向现实实践, 这些或许是马克思革命带给当代的重大启示。

**【关键词】** 马克思哲学; 当代启示; 理性与价值; 社会关系合理化; 实践向度

**中图分类号:** B0-0 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0001-08

马克思哲学可为当代中国社会发展提供何种智慧资源和有益启示, 这是马克思哲学当代性研究领域的核心问题之一。围绕这一问题, 我们固然可以从多种角度展开探讨, 但是, 由于马克思哲学实现了西方哲学发展史上一场真正的思想革命, 且正是在对传统西方哲学的彻底颠覆和超越过程中呈现出自身独特的哲学智慧, 所以从马克思哲学革命中把握马克思恩格斯所开启的新的哲学思维范式, 以此来探讨它对当前中国社会发展的智慧资源和有益启示, 这无疑是马克思哲学当代性研究不可或缺的重要视角。

历史地解读经典作家的思想发生和发展过程则表明, 马克思恩格斯以鲜明的价值判断出场, 并逐步达及对人类社会规律和人的解放路径的科学探求, 其一, 马克思恩格斯逐渐摒弃从预设的价值标准、转而深入到现实实践之中来寻找批判现实社会、分析社会矛盾的支点, 从而就不是在概念逻辑的理性演绎中, 而是在资本主义物质生产过程中获得揭示社会内在矛盾及其根源的现实前提; 其二, 马克思恩格斯没有对现实社会生活过程仅仅进行简单的史料堆砌和经验分析, 而是基于历史生成的视野, 正确破解了“人的本质何谓”这一哲学史上的理论难题, 为发现资本主义乃至人类社会的发展规律提供了重要分析视

角; 其三, 马克思恩格斯通过对现实生产关系的生产和再生产的深刻剖析, 在本质层面具体地、历史地揭示出资本主义社会内在矛盾的发生过程, 进而指出, 只有通过实现现实社会关系的合理化才能真正实现现实矛盾的自我克服, 由此获得了无产阶级乃至全人类解放的科学路径。总之, 马克思哲学颠覆并超越了传统西方哲学史上从概念范畴出发、通过逻辑演绎获取真理, 从而仅仅停留于“解释世界”层面的种种精神哲学和理论哲学形态, 真正实现了哲学形态(思维方式)的深刻变革, 使历史唯物主义成为探求人类社会发展规律和无产阶级解放路径的科学理论。<sup>①</sup>可见, 马克思哲学智慧集中表现在: 它真正实现了哲学探求上的理性和价值尺度的有机统一; 它诉诸现实社会关系合理化来“改变世界”、从而为“现实的个人”的能动解放找到了科学的实现途径; 它基于现实物质实践基础和历史生成视野从而完成了对社会发展规律的科学本质分析。由此可以发现: 以理性和价值双重尺度考察并拓展现实实践与时代生活; 立足现实社会关系的合理化来处理实际生活中效率与公平的关系等问题才能真正实现以人为本; 发展创新马克思哲学要始终面向现实实践, 这些或许是马克思革命带给当代的重大启示。

\* 作者简介: 李成旺(1970-), 男, 河北平山人, 哲学博士, 研究员, (北京100084)清华大学马克思主义学院博士后流动站在站博士后, 主要研究方向为马克思哲学文本学、马克思哲学形成史。

① 参见拙文《西方逻各斯中心主义传统与马克思哲学的革命》,《学术月刊》2008年第4期;《马克思哲学革命的理论支点》,《湖南社会科学》2007年第6期。

## 启示之一：以理性和价值双重尺度 考察并拓展时代生活

马克思哲学走向当代，就是用马克思哲学的基本精神、活的灵魂和方法智慧指导并推进中国现代化实践这一伟大历史进程。反思马克思哲学革命，它带给我们的重大启示之一，就要求我们以理性与价值的双重尺度来考察并推进现实实践和时代生活，这是马克思哲学走向当代的基本诉求。理性尺度是指以怀疑精神、批判精神、探索精神和创新精神，运用科学的历史分析方法揭示现实社会发展的基本规律，从而真正获得人类未来目标实现路径的科学尺度，它同时也为判别历史进步提供客观和确定的依据。在马克思哲学看来，理性尺度首先表现在，立足生产实践对人的发展和人类历史展开的客观意义和现实前提，以现实社会关系的合理化为判断标尺和最终指归，进而探讨并实现人的全面自由和彻底解放这一历史目标。从这一视角出发，马克思恩格斯客观地指出了资本主义及其生产力的发展为世界历史形成及人的本质的自由而全面的发展创造了条件，与此同时着重剖析了他们身处其中的现实资本主义社会的内在矛盾，获得了解剖“人体”的钥匙，再用这把钥匙去分析整个人类社会及其历史演进形式和发展规律，以此来探寻无产阶级乃至全人类的现实解放之路。价值尺度是指，在考察和反思人类社会的发展规律、解决人类面临的现实困境并实现人的彻底解放过程中，要始终诉诸尊重人、关注人、为了人的思想情怀和深厚的人文关怀，并始终强调要对人给予现实关切，对生命的尊严和生命的关怀抱有敬畏之感。在马克思哲学看来，价值尺度主要表现在从历史发展的角度，对历史事实、历史进程特别是人的现实生存境遇所作的人文评价和价值评判，它着重强调社会的公平、公正、正义以及在此基础上现实的人的自由的真正实现。从这一视角出发，马克思恩格斯对资本主义社会进行了无情的道德谴责和伦理鞭挞，指出“资本来到世间，从头到脚，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”<sup>①</sup>，资本主义发展既造成了罪恶的殖民统治，又造成了人的本质力

量的异化，进而确立了自身哲学研究的鲜明的价值立场——无产阶级乃至全人类的真正解放。马克思哲学认为，就社会发展总的方向来看，理性与价值两种尺度必然会实现和谐统一，理性尺度本身就包含着人的价值尺度，而人的价值尺度又是理性尺度的内在根据。

马克思哲学认为，在共产主义革命以前的人类历史也即“史前史”这一漫长的历史时期，“由于异化疏离，人类这个物种并不曾掌握过自己的命运，既无自主，因此并无历史可言，有的只是物化结构的进程。”<sup>②</sup>特别是当人类历史发展到在资本主义时期，人的异化状态达到了无以复加的程度，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思着重从“工人同自己的劳动产品相异化”、“工人同自己的生产活动相异化”、“人同自己的类本质相异化”以及“人同人相异化”四个方面，对工人的种种异化状况进行了具体剖析，指出正是资本主义私有制这一异化了的社会制度，才导致了人的异化状态和人类主体颠倒为物的现象，导致了“死的物质对人的完全统治”，正是在资本主义社会交换的条件下，人与人的“社会的”关系，已经异化为一种不以人的意志为转移的利己的、物化的东西，“一种赋予我支配你的权力的手段。”<sup>③</sup>因此马克思恩格斯“对人类的苦难——在当时特别是无产阶级的苦难充满了同情，认为社会的不平等会导致阶级对抗和冲突，剥夺者最终要被剥夺。……他和恩格斯渴望人类的解放，渴望那充满类似动物界生存斗争的‘人类史前时期’的结束，渴望人类和谐共处和自由发展的共产主义时代到来。”<sup>④</sup>正是葆有这种强烈的价值诉求，马克思哲学始终把无产阶级贫困的深层原因探求、把人的全面自由和彻底解放的实现作为自身理论和实践的坐

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第829页。

② 赵刚：《〈法国1968：终结的开始〉前言》注2，载安琪楼·夸特罗其汤姆·奈仁：《法国1968：终结的开始》，赵刚译，北京：三联书店，2001年，第23-24页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第181页。

④ 胡为雄：《新中国第一本马克思主义哲学教科书》（下），《学习时报》2007年12月3日。

标,无论是从事哲学研究、还是花费四十余年光阴从事政治经济学批判,乃至直接参与并领导现实的无产阶级革命斗争,其背后都是基于这一价值尺度。正因为这样,马克思哲学始终强调无产阶级的根本利益,把建立人的各种能力和潜能充分发挥、人的多样性需求得到满足、人与人之间的社会关系趋向合理、人的本质以及自由个性全面展现以及人与自然和谐发展的“自由人联合体”,作为自身始终如一的价值指归。马克思恩格斯明确指出,只有推翻资产阶级社会所有制,才能实现人的真正解放。马克思恩格斯常常对实际生活中无产者的恶劣境遇和悲惨现实展开伦理批判,对资本主义社会现实进行无情的道德控诉,以燃烧着热情的笔锋抒发对未来的希望和乐观,他们的著作还常常充塞洋溢如火山爆发般的热情,所有这些也都是想以此来唤醒全世界的工人阶级,把他们从沉睡中摇醒,激励并武装他们走上自己的现实解放之路。

但是,仅仅诉诸价值尺度,马克思哲学并不能必然地产生极大的理论穿透力和实践效应,也不能把自身与空想社会主义以及传统西方哲学诸多流派天然地区分开来,马克思哲学之所以被称为科学的理论,恰恰是因为马克思恩格斯虽然以鲜明的价值尺度出场,但他们并没有停留在对资本主义社会仅仅进行道德谴责和伦理批判这一层面之上,而是“到政治经济学中寻找”资本主义社会存在社会不公平的深层次原因,从作为自身哲学建树起点的马克思《博士论文》表达出对主体自由和个性解放的追求和向往、以及《1844年经济学哲学手稿》和《英国工人阶级状况》等著作字里行间饱含着对工人阶级悲惨处境的同情关怀,到《德意志意识形态》时期他们获得了实践基础和历史生成的哲学运思路向,直至思想成熟时期通过《资本论》等著作完成对资本主义社会内在矛盾的深刻剖析,马克思恩格斯逐步实现了以理性尺度对人类发展规律和人类解放路径的探求。马克思哲学与其他哲学流派最大的不同就在于,它首先突出强调了“只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放”<sup>①</sup>,从而把对人类社会发​​展规律和人类解放路径的探讨基于整个现实历史的实际进程,指出

“第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身”<sup>②</sup>,生产物质生活本身的这种历史活动,是一切历史的基本条件。在获得了哲学研究的现实实践基础的同时,马克思恩格斯进一步指出,感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是人世代代活动的结果。这样,马克思哲学运用具体的历史性的分析方法,以一种动态的思维方式和历史生成的视野审视社会发展的规律、分析人类困境的深层根源,在资本主义物质生产过程中通过对生产关系的生产和再生产的探讨,发现了资本主义剥削的秘密和人的解放的科学路径。不难发现,马克思哲学历史批判理论智慧始终渗透着理性尺度,它在摈弃社会历史规律探求上的纯粹思辨范式和单纯道德谴责的同时,坚守了价值尺度和理性尺度的有机统一,从而使马克思哲学成为了“惟一比较能够贴切地呈现现代人在资本主义社会困境的理论武器”<sup>③</sup>,并在人类思想星空中发出最为耀眼的光芒。可见,价值尺度与理性尺度的最终统一是马克思哲学形成史的真实写照和内在品格,是马克思恩格斯实现其哲学革命的显著特征。

马克思哲学革命的复杂历程表明,着眼于理性尺度和价值尺度有机统一的历史分析,既立足于对人类价值理想的终极关切,又正视历史发展的现实过程,并特别强调现代化实践既是理性与价值冲突不断生成的过程,同时又是这种冲突不断消解的过程,从而在理性与价值的双重考察中达到对社会历史发展规律的合理把握<sup>④</sup>,这是马克思哲学考察人类社会发​​展规律和人类解放路径的基本原则。而站在当代视野之下,重新反思并审视马克思哲学革命,其更深层理论指归无疑在

① [日] 广松涉编著:《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》,彭曦译,南京:南京大学出版社,2005年,第160页。

② 同上,第22页。

③ 于治中:《五月的吊诡(中文版序)》,载安琪楼·夸特罗其、汤姆·奈仁:《法国1968:终结的开始》,赵刚译,北京:三联书店,2001年,第20页。

④ 参见邹广文:《马克思文化哲学思想的展开逻辑》,《求是学刊》2010年第1期。

于昭示我们，离开理性尺度和价值尺度相统一的分析视野，我们既无法把握马克思哲学的基本原则和内在品格，更不可能指导并促使社会发展走向真正的和谐进而实现人的真正解放，换言之，要求我们必须以理性和价值的双重视角来考察并拓展时代生活，这是马克思哲学走向当代的基本诉求。当前继续推进改革开放、全面构建和谐社

会已成为我国经济社会发展中的重大主题，而用马克思哲学智慧指导这一伟大实践，就要求我们首先要坚守并拓展马克思哲学的价值维度，即要始终关注人的现实生存境遇，始终坚持对现实社会的批判反思，把一切工作的出发点和落脚点定位在实现社会主体——最广大劳动群众的根本利益之上，尤其要着力解决当代中国整体转型和全方位变革过程中出现的贫富差距、保障缺失、生态恶化等关涉人民群众切身利益的现实问题；其次，更要彰显并拓展马克思哲学的理性维度，科学地分析当前中国全面参与经济全球化所面临的新机遇与新挑战，深刻把握当前中国社会发展面临的新课题和新矛盾，用历史的方法审视现实社会关系的新变化，自觉地走科学发展道路，在发展过程中推进社会关系的逐步合理化，进而真正实现人和社会的全面和谐，唯其如此，我们才能在坚持、发展并创新马克思主义哲学过程中找到马克思哲学走向当代的有效路径。就此而言，我们尤要区分清楚马克思哲学与实用理性之间的本质区别，特别要防止实用理性对马克思哲学走向当代可能产生的不良后果，因为实用理性强调只要根据社会需要把实践中出现的某些实际问题解决了，就自然是对马克思哲学的发展创新，这看似合理并很容易迷惑人，但实际上却背离了马克思哲学理性与价值有机统一的基本精神。比如其一，它把经济发展作为唯一的发展目标，却忽视了经济、政治、社会、文化的全面发展，极易产生崇尚重物轻人、重生产轻民生、片面追求经济增长的惟GDP论；其二，它把单纯的物质指标作为发展的最终目的，实际上忽视了包括精神追求、境界提升以及道德实现在内的人的全面发展；其三，它追求发展目标的短期行为，用眼前利益代替长远利益，容易造成资源、生态环境被人为破坏的能源恶耗式发展模式；其四，它不是

通过社会关系合理化来从根本上解决人的解放问题，而容易从“唯劳动条件改善论”层面出发，仅仅停留在短期性改善弱势群体的生存条件等技术性问题上，等等，显然，这与通过现实社会关系合理化最终解决现实社会内在矛盾的历史唯物主义基本精神是背道而驰的。忽视现实社会关系的合理发展而仅仅强调发展生产力并仅仅致力于GDP的增长；或者离开人的全面发展的价值关切和长远目标，不从根本体制和现实社会关系上解决现实中人的生存困境，而单纯致力于暂时的物质发展，这其实并不是对马克思哲学的真正发展，如果把马克思哲学变成脱离历史唯物主义基础的实用主义，那必然就割裂理性尺度和价值尺度之间的有机统一，和谐社会构建的目标是不可能真正实现的。

## 启示之二：着眼现实社会关系合理化 真正实现以人为本

致力于人的现实解放是马克思哲学的出发点，对人的自由及其实现的关注贯穿了马克思哲学探求的始终，可见，人文关怀是马克思哲学的重要维度和基本品格。追溯马克思哲学的形成轨迹不难发现，马克思哲学虽然在哲学致思路向上通过颠覆传统西方哲学完成其哲学革命，但它却并未抛弃西方人文主义价值传统，马克思哲学之所以真正超越了这些哲学流派，关键在于它以对人的本质的科学理解来获取现实的人的自由和解放的科学路径，进而真正实现了“以人为本”。“人的本质是人的真正的社会联系”<sup>①</sup>，早在青年时期马克思就意识到人的本质并非指人的自然的肉体的特质，因为自然界只能赋予人以肉体的存在，却无论如何也不能赋予人以不同的地位和价值，后者只有在社会生活中才能造成，“‘特殊的人格’的本质不是它的胡子、它的血液、它的抽象的肉体，而是它的社会特质。”<sup>②</sup>虽然此时

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第170页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第29页。

马克思哲学指出了人的本质恰恰在于它的社会性，但仅仅在与自然生物属性相区分的层面来界定人的社会关系，它对社会关系的具体内容和再生产机制的分析尚不明确。经过实践生活的历练和专业知识的积累，尤其是马克思哲学在对现实资本主义社会物质生产过程进行剖析过程中，对人的本质的理解逐渐明晰，明确指出：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”<sup>①</sup> 此时马克思哲学视阈中的人，指的是处于现实中的、具体的、从事物质实践活动中的人，特别是在实践活动展开过程中承载了特定社会关系的人，由于有了对人的本质的科学理解，便使得马克思哲学更能从社会关系合理化视角来探讨人的解放的真正实现。这样，马克思哲学并没有去简单地批判呈现在资本主义社会表面的货币，而是从生产力和生产关系的矛盾运动抓住了分析社会发展规律的核心本质，着重探讨了“具体的生产关系是怎样伴随着物质成果的生产过程而获得生产和再生产的”<sup>②</sup>，由此揭示出使货币成为资本的这种特殊的资本主义生产关系的生成机制，通过对资本主义生产关系再生产的探讨，指出了资本不是物，而是一种关系<sup>③</sup>，进而科学揭示出了资本主义社会内在矛盾的内在根源——剩余价值，以及人类解放的关键——现实社会关系合理化。由此看来，马克思哲学视阈中的以人为本，实际上着眼于人的主体地位的彰显和“人的全面发展”的真正实现，它把具体的、现实中的并承载特定社会关系的个人而非简单抽象的“人民”作为理论对象，认为只有这样才能实现对现实社会矛盾之产生根源的把握，才能真正在生成和发展过程中通过推进社会关系合理化来实现人的真正解放，它摒弃了传统西方哲学以抽象理性或绝对精神界定人的本质而获得发展和解放路径的哲学思维方式，为人的解放找到了真正科学的实现路径。马克思恩格斯用先进理论教育工人阶级，唤醒其革命意识和解放意识，并使其使命薪传，激励他们走上自己的政治与社会解放之路，其目的就是要让像在地狱一般的历史黑夜中的工人阶级意识到，社会关系不合理才是他们处于奴役状态的深层根源。也正是以严谨的科学态度、缜密的

理性分析和深厚的人文底蕴作支撑，才使马克思哲学破解了人类社会发展的历史之谜，解决了其他哲学流派在人的解放问题上长期陷入的理论困境，从而使其鲜明的政治原则和立场扎根于广大人民群众之中并得到了他们真心实意的拥护和认同。

实现以人为本是新的历史时期马克思哲学走向当代的重大课题，通过上述分析可清楚地看到，实现这一目标的核心和关键显然就取决于能否真正实现社会关系的合理化。而在现实社会生活中由于人们缺少对马克思恩格斯“以人为本”的全面了解，结果常常把人的发展和自由的实现等同于单纯的经济的发展，又把市场经济理解为效益经济或“唯生产力论”，前者认为，市场经济就是效益经济、金钱经济，经济指标和 GDP 成了衡量市场经济成功与否的核心标尺，金钱成了唯一的价值杠杆，公平等问题被逐步推向了边缘，其结果却带来了现实生活中的拜金主义、贫富差距、生态恶化等人和社会的片面发展现象；后者把发展生产力当作中国现代化的全部内容，导致了当代中国人文精神建设的匮乏，甚至使人变成了“物”的奴隶，这样显然不可能推进社会关系合理化进而实现人的真正解放，更与马克思哲学的基本精神南辕北辙。在这方面，以秩序和进步为两根主要支柱的所谓的西方理性化社会走过的弯路尤应给我们以警示，在西方发达工业国家积极地向所谓的工业化迈进的过程中，坚持一切以经济或科技的标准作为最高指导原则，“增长不仅成为经济的鹤的，也变成社会与人文领域的共同目标”<sup>④</sup>，结果却导致了工业化社会单面向发展所带来的一系列问题与矛盾，带来了西方现代个人深层及普遍的生存焦虑与困境，西方发达资本主义社会之所以没有真正解决社会矛

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第56页。

② 唐正东：《斯密到马克思——经济哲学方法的历史学性诠释》，南京：南京大学出版社，2002年，第388页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷上，北京：人民出版社，1979年，第212页。

④ 于治中：《五月的吊诡（中文版序）》，载安琪楼·夸特罗其、汤姆·奈仁：《法国1968：终结的开始》，赵刚译，北京：三联书店，2001年，第14页。

盾和人的异化问题，其深层原因仍是未能（也不可能）真正解决社会关系合理化这一问题而造成的。

由是观之，在当前中国社会进入全方位的历史转型时期，我们尤要重视阶级阶层出现的新变化，如果不从社会关系的角度去理解“以人为本”中的人，不从社会关系合理与否的角度反观人的生存状况，而仅仅从抽象的共性去界定人，甚至把人和社会的发展等同于单纯的物质增长，这必将导致社会生活中的诸多矛盾、以及许多人应得的合法权益得不到基本保障，社会生活中群体间和个人间的矛盾与冲突也将得不到彻底解决。如果不深入当前社会生活内部去寻找解决现实社会关系合理化的方法，而从现实社会生活之外致力于抽象的理论完善，就不可能真正实现社会关系的合理化，马克思哲学走向当代就将变成远离实际的隔靴搔痒，无法完成其推进人的全面发展和社会进步的重大使命。所以说，深深植根于现实中国社会变革之中，用马克思哲学的方法拓展马克思哲学的理论和实践维度，真正实现以人为本，其核心就是致力于真正解决现实社会关系合理化这一时代课题，这就意味着，在改革实践过程中，着力发展社会事业、完善收入分配制度，保障和改善民生，走共同富裕之路，让绝大多数群众真正享受到社会发展成果，确保教育公平和就业机会平等，实现医疗住房等保险福利以及弱势群体切身利益的保障等等，其实就并非无关宏旨的边缘话题，却恰恰应成为马克思哲学走向当代的题中应有之义。尤其是，在某些地方个别领导干部以“发展”为借口，漠视弱者权利、牺牲环境资源、纵容不公正获利，甚至不惜以牺牲一个阶层（往往是弱势群体）的利益去满足另一个阶层（群体）的利益，这显然已经是对马克思哲学基本精神的粗暴践踏了。可见，马克思哲学走向当代，就必须着眼于经济、社会、政治、文化、生态等各个方面的协调发展和良性互动，在利用商品货币关系的同时应时刻关注现实社会关系的变化规律，尤其要切实处理好效率与公平的辩证关系，因为效率与公平是政治生活中的永恒主题，而在马克思哲学看来，这两者应该始终呈现有机统一的内在关系，效益的提高必须

建立在公平的基础之上，没有效益的公平是粗陋的社会主义，而没有公平的效益必然导致社会关系不合理和人的异化，这就要求我们把提高效率同实现社会公平真正结合起来，既要高度重视通过提高效率来促进发展，又要高度重视在经济发展的基础上通过实现社会公平来促进社会和谐；既要注重经济总量指标的增长，又要注重经济和社会的全面协调发展并重；既要注重解决社会活力和效率问题，又要注重城乡、地区和不同社会阶层之间利益差别协调并重，实现公平、公正和共同富裕，这样才能解决人民最关心、最直接、最现实的利益问题这一重点，进而做到社会关系合理化而实现马克思哲学视阈中的“以人为本”。

### 启示之三：面向现实实践 发展创新马克思哲学

超越精神哲学和思辨哲学、把哲学植根于现实的个人所从事的现实实践过程，这是马克思恩格斯实现其哲学革命进而建树历史唯物主义的关键一步。精神哲学和思辨哲学作为传统西方哲学的主流，肇始自古希腊哲学传统，古希腊哲学家把人与自然区别开来并认为只有认识自然才能驾驭自然，使得他们的哲学出发点体现在对本原问题的探寻上，并始终把对本体的追寻作为自己哲学努力的重心，古希腊哲学的演进与深化均表现为一种从经验现实到超验本体的提升历程，形成了本体与生活世界、人与自然界之间的二元两分的张力结构，其中抽象的理念本体逐渐被推崇到至尊地位，相应地人的现实生活实践则被淡化甚至被遗忘了，导致的结果便是，因为未能真正找到抽象本体与具体生活现实的合理关系，而最终使自己的哲学理解陷入了“独断论”<sup>①</sup>，这种作为阐释本体的“哲学”深深影响了此后西方哲学的发展，使得西方哲学这一“知识论”传统始终强调文明的进步须建立在对存在本体的概念的把握之上，只有在概念的思维中，我们才有关于存在的真理。“意识在任何时候都只能是被意

<sup>①</sup> 参见邹广文：《当代文化哲学建构的中国资源》，《学术月刊》2008年第10期。

识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”<sup>①</sup> 马克思哲学多次阐明西方哲学传统的内在矛盾和缺陷，明确指出，“观念已经表述过千百次，但这一点对于实际发展没有任何意义。”<sup>②</sup> “人应该在实践中证明自己思维的真理。”<sup>③</sup>

在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是马克思哲学建树的起点，马克思哲学把“对象、现实、感性”“当作感性的人的活动，当作实践去理解”<sup>④</sup>，认为“全部社会生活在本质上是实践的。”<sup>⑤</sup> “不是意识决定生活，而是生活决定意识”<sup>⑥</sup>，因此它强调指出：“我们的出发点是从从事实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。”<sup>⑦</sup> 马克思哲学坚持现实生活高于抽象知识，强调抽象理论须以现实生活作为自身生成的根基，指出“对实践的唯物主义者即共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”<sup>⑧</sup>，为此它着重考察了“在一定条件下进行的发展过程中的人”<sup>⑨</sup> 的能动的实践过程，通过回归现实实践完成了对传统哲学主客二元对立模式的辩证扬弃，因而真正把握住了人们的现实存在。马克思哲学革命实现了思维方式的变革——以实践哲学取代精神哲学；以关系性、生成性的思维方式来取代那种本质主义和还原主义的现成的实体性思维方式；以创造性思维方式取代静止僵化的思维方式，使得在传统西方知识论哲学中感性与理性处于分裂状态的人达到了统一而成为了完整的人，进而使马克思哲学对人的本质、人的解放等一系列问题的科学阐释获得了坚实的基础。由此可知，马克思哲学认为只有从人的现实实践出发，我们才不至于陷入既定的僵化不变的思维定式，不至于陷入思辨哲学的泥淖，我们的理论才有可能真正全面地表达、指导并影响时代与生活。

现实社会实践是马克思哲学生成的基石。在实践中发展马克思哲学，用发展着的马克思主义指导新的实践，就必然要求我们必须深深植根于现实社会实践过程之中。换言之，马克思哲学走向当代，就意味着在真实的现实变革中实现理论创新与实践推进的良性互动。比如我们要看到，

中国已经融入世界现代化进程之中而不再可能孤立地发展因而必须积极应对，同时更要看到，资本逻辑的扩张正在渗透到社会生活的各个领域，如何防止西方世界曾出现的贫富差距、拜金主义以及人被金钱所奴役等现代性灾难，无疑将是当前马克思哲学必须要解决的重大课题。马克思哲学必须面向现实实践才能使其自身走向当代，就马克思哲学研究本身而言我们更要做到：

其一，文本研究必须与现实问题研究相结合。马克思哲学是对现实生命的尊重、关怀和指引，是对现实的人的解放的科学探求，是实践哲学而不是理论哲学，更不是写进教科书的公理或教条。近些年来中国马克思哲学研究学界强调要葆有时代意识和方法自觉，通过文本学—文献学研究在相关领域作出自己独立的学术判断和理论创新，以消除此前长期依赖前苏联学界研究成果而在马克思哲学研究和理解上所形成的时代局限，进而祛除传统理解范式对马克思哲学智慧的遮蔽，这无疑适应了现实实践的需要。但须强调指出，对马克思哲学进行文本学解读的主要目的，在于发掘出对今天社会发展具有启示意义的活的马克思哲学精神，这就要求我们必须具有真正的时代问题意识和深厚的现实关切。如果离开对现实生活和时代问题的关注，离开人的现实生存状况而致力于纯粹的文本研究，仅仅为追求学术而研究而学术，就容易迷失马克思哲学文本研究的真实指归，反而不容易把握其基本精神和活的智慧。当然我们更反对不注重学术研究规律而纯粹刻意地去表现生活、乃至牵强地联系现实这种意义上的马克思哲学发展模式，比如依然按照

① 广松涉编著：《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2005年，第29页。

② 同上，第52页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第55页。

④ 同上，第54页。

⑤ 同上，第56页。

⑥ [日] 广松涉编著：《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2005年，第31页。

⑦ 同上，第31页。

⑧ 同上，第16页。

⑨ 同上，第33页。

教科书理解范式去进行“原理+论证”式的所谓联系现实，它又会陷入对马克思哲学的另一种形态的形而上学解读，反而成为马克思哲学走向当代的思想阻力；

其二，要避免把马克思哲学及其发展演变成一种纯粹的“哲思”。马克思哲学经历了一个不断成熟的复杂的发展过程，这一过程始终伴随着马克思恩格斯对现实社会生活在本质层面上剖析的不断深化。直接面向鲜活的现实实践，这是发展马克思哲学的基本前提，那种认为只有始源性问题的研究才是哲学，或强调领悟而转向对人本身的研究，或把哲学的发展进步撇开不谈，这将导致学术研究的思想性（纯粹理论思想）越来越强，而社会责任感却越来越弱，也将偏离马克思哲学的内在诉求。但反过来从哲学形而上的价值预设出发去审视和研究人的现实生活实践，也无法推进马克思哲学走向当代。而以马克思哲学特有的批判智慧和内在力量，在理论层面上推进对现实社会历史发展规律的深刻剖析，才能真正拓展马克思哲学的理论和实践向度；

其三，要避免把马克思哲学与各种现代西方哲学相混淆。现代西方哲学是对后黑格尔、尤其是后马克思时代西方社会文化发展进行反思的产物，它一定程度上反映了当代资本主义世界的时代变化，坚持和发展马克思主义哲学，当然不能

无视现代西方哲学发展的最新成果，而应借鉴其精华，批判其糟粕。但总体而言，现代西方哲学把各自的理论旨趣和目光，或转向内心世界及其体验，或转向语言和文化，把哲学探讨的重点分别归结为心理分析、语言分析、经验分析、逻辑分析、结构分析、“前逻辑的纯语言形式分析”以及文化分析等等，在深层思维方式上它或许仍没有彻底超越传统思辨哲学。马克思哲学是对“抽象的人”的学说的科学而彻底的批判，如果把马克思哲学的科学的社会批判理论转变成纯粹的心理分析、语言分析乃至文化批判，就会大大降低马克思哲学的批判力度和实践深度，消解其活的智慧对现实社会发展的重大推动作用。

岁月的流逝与时代的变迁使整个中国社会发生了全方位的历史转型，弘扬历史唯物主义基本精神，就要求我们以当代社会生活实际展开的逻辑为底蕴，站在21世纪思想发展的制高点上面向世界历史发展，以马克思哲学革命中所呈现出来的哲学智慧来启迪、指导当代中国社会发展实践，这是实现和谐社会构建这一重大时代主题的必由之路，更是在坚持、发展并创新马克思哲学过程中推进马克思哲学走向当代的必要前提。

（责任编辑 林中）

# 马克思对普鲁塔克的“宗教论战”<sup>\*</sup>

## ——马克思《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》2-3 解读

罗晓颖<sup>\*\*</sup>

**【摘要】** 马克思《博士论文》附录中对普鲁塔克的宗教论战,在其《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》2-3 中有更加具体而详尽的展现。马克思对普鲁塔克的批驳与他对伊壁鸠鲁反宗教立场的肯定相一致。本文旨在通过对《笔记》的研读,弄清楚马克思如何就普鲁塔克的相关文本,有针对性地驳斥普鲁塔克对伊壁鸠鲁学说尤其宗教观的反驳,如何借此突显哲学与宗教的对立及其反对和战胜宗教的合理根据。

**【关键词】** 马克思;普鲁塔克;宗教论战;《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》

中图分类号:A11 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2010)03-0009-06

### 一

在《博士论文》序言中,马克思提出要以哲学战胜和取代宗教,并特别提到论文的附录,即“批评普鲁塔克对伊壁鸠鲁神学的论战”。但是,这个附录大部分已佚失,<sup>①</sup>留存部分的内容则完全取自马克思写作《博士论文》之前撰写的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》。在《笔记》2-3 中,马克思对普鲁塔克大加鞭挞,却仍然在《博士论文》首尾让普鲁塔克占据显著位置。<sup>②</sup>据此可以推测,在马克思以哲学对抗宗教的论争中,普鲁塔克可能是最大的敌人之一。那么,普鲁塔克对伊壁鸠鲁的“神学论战”触及了与伊壁鸠鲁有关的哪些问题,使得马克思对之极尽驳斥,并视之为通向唯物主义无神论之途上的一颗大瘤,必先去之而后快?

马克思与普鲁塔克的分歧源于他们对伊壁鸠鲁的不同解释,从《笔记》2-3 马克思对普鲁塔克的摘引、论析和批判中可以看出,对于伊壁鸠鲁的快乐主义和宗教观,马克思与普鲁塔克的

看法和立场可谓针锋相对。本文旨在通过对马克思《笔记》2-3 的解读,探究马克思如何就上述两方面与普鲁塔克展开“论战”。尤其在关于宗教的问题上,虽然表面看最大的分歧是神是否存在,或者说要不要宗教,实际上,这种冲突可能隶属于马克思向我们揭示的某种更根本的冲突。

### 二

在批驳普鲁塔克时,马克思使用了庸人、学徒工、愚蠢的折衷主义者等词汇。不言而喻,马克思对普鲁塔克的斥责源于后者对伊壁鸠鲁的批评。对于普鲁塔克作品中展示的神学信仰及其反作用的本质特征,马克思的反击更是不遗余力。快乐问题也是论争的焦点之一。在《笔记》2 的第三部分,马克思说,普鲁塔克“完全无能力进行哲学批判”,他挖苦普鲁塔克在伊壁鸠鲁哲学表现出“连贯性”的时候,其理解力便捉襟见肘了。为此,马克思转而讨论“哲人的规定”,这个看似“离题”部分似乎是普鲁塔克误解伊

\* 本文为四川省教育厅重点项目“马克思早期宗教批判研究”(编号:08SA040)的研究成果、及国家社科基金青年项目“伊壁鸠鲁与希腊罗马无神论研究”(编号:09CZX049)的阶段性成果。

\*\* 作者简介:罗晓颖(1972-),女,河南禹州人,哲学博士,(成都 610068)四川师范大学政治教育学院副教授,现主要从事古希腊罗马哲学与文学、马克思早期思想等研究。

① 从附录的留存部分及其注释来看,这个附录的前两个部分的标题为:一、人对神的关系[1. 恐惧和彼岸人 2. 崇拜和个人 3. 天意和降谕了的神];二、个人的不死[1. 论宗教的封建主义。庸众的地狱]。参见《马克思全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第244-246、282-285页。

② 马克思在论文开头提及普鲁塔克,而结尾的附录又专门批驳普鲁塔克。

壁鸠鲁“最高的善即精神宁静”的直接结果。马克思断定普鲁塔克根本不懂伊壁鸠鲁“最高的善即精神宁静”的学说，不理解伊壁鸠鲁在实践和理论两方面均寻求消除差别，比如“快乐的无差等”<sup>①</sup>这一遭到其批评者激烈反驳的观念，而马克思则驳斥普鲁塔克“快乐有品质差异”的论断。

那么，马克思如何规定“哲人”？在这一规定中透露了他对哲学的何种新见解？

马克思回顾前苏格拉底自然哲学史，揭示了一个与哲人和哲学的出现密不可分的问题：哲学与宗教的对抗，以及哲学的新使命。实际上，从希腊七贤、苏格拉底，到柏拉图、亚里士多德，再到伊壁鸠鲁，正是希腊哲学从产生到发展，再到衰落的历程，而马克思所谓哲人的辩证发展亦寓于其中。哲学的历史就是哲人世界的发展史，通过哲学造物主的创造行动而实现的历史。在这样的行动中，哲人的规定完成了其辩证发展的三个阶段。<sup>②</sup>哲人对世界的研究反映在理论中的东西，最终在概念中表达哲人的规定。马克思断言，

希腊生活和希腊精神的灵魂是实体……对这种实体的认识表现在独立的存在物中，即表现在个人中。他们一方面作为优秀人物外在地与别的个人相对立；另一方面他们的认识是实体的内部生活，所以这一认识对他们周围的现实条件而言是内在的。希腊哲人是造物主，他的世界和在实体东西的天然阳光下繁荣昌盛的世界不同。<sup>③</sup>

哲人是认识实体的优秀个体，像造物主一样创造了一个不同于当下物理世界的内在世界。马克思精辟地揭示了哲人和哲学的真实涵义：哲人的意义就在于他同世界的对立，不但尝试认识世界，甚至还秘密地创造新世界，尽管起初只是在思想中。不过，最初的哲人或许只是实体的传声筒，是共同体真实生活的直接反映和表达，

最早的哲人只是容器，只是皮提亚们；<sup>④</sup>实体通过他们的口说出一般的、简单的戒律；他们的语言——这还仅仅是借他们的口说话的实体的语言；在他们身上展现出道德生活的基本威力，所以他们在某种程度上又是政治生活的积极创造者和立法者（《马恩全集》第40卷，前揭，第64页）。

这段话显得耐人寻味，皮提亚是德尔斐神庙的女祭司，为阿波罗传达神谕。其中大多是关于战争和政治行动最终结果的预言，足见其在希腊人生活中的地位。我们在当时的文学和历史作品中亦常见到人们求取神谕以解决人生或政治困境的实例。<sup>⑤</sup>显然，以皮提亚为代表的祭司们，实际上主宰着希腊人基本的道德和行为规范，甚至左右其政治生活。马克思把他们看作最早的哲人，不过，他们还只是盛装神意的容器，同周围世界处于含含糊糊、若即若离的关系中。

接着出现了伊奥尼亚自然哲人。马克思说，他们是一种孤立现象，如同他们用来认识宇宙的那些自然元素的形式一样。毕达哥拉斯派也是一种孤立现象，不过却是完全自觉的孤立。他们在城邦中为自己安排了一种隐秘的生活，这种生活本身就是实体的和政治的，但仅仅是抽象的形式。最早发现实体的观念形式的是埃利亚学派。“存在是一”的论断突显了哲学的特征，这意味着他们与“人民生活的现实性”渐行渐远，所以马克思说：

他们是满腔热情预报朝霞的人，他们沐浴着淳朴之光，忿忿地离开人民和古代的神。可是在阿那克萨戈拉那里，人民又返回到古代的神，而反对单独的哲人，把他与自己隔绝开来，把他看成独立的（同上）。

① 普鲁塔克，“论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活”，中译参见《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2005年，第8-15页。

② T. M. Jeannot, *On the road to historical materialism Marx's earliest philosophical writings*, dissertation Ph. D. of Saint Louis University, 1992, p239.

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第63页。

④ 卢克莱修在批评诸自然哲人的错误时说，“虽然他们有许多美好而充满灵感的发现，/并且好似从他们心灵的圣殿给出的/更神圣和更有根据的回答，远远胜于/皮提亚女巫从阿波罗的桂冠和三角祭坛宣示的预言”（《物性论》卷一，第736-739行），然而他们在“始基”问题上却错了。马克思在笔记2结束时，也引了这几行诗。

⑤ 在索福克勒斯的《俄狄浦斯王》中，面对忒拜不期而至的瘟疫，国王派人前往德尔斐问卜（中译参见《罗念生全集》卷二，第78-152行，上海：上海人民出版社，2004年，第347-350页）。《长征记》中，色诺芬在要不要跟着小居鲁士出征波斯的问题上举棋不定，苏格拉底建议他去德尔斐求签。参见色诺芬：《长征记》，崔金戎译，北京：商务印书馆，1997年，第60-61页。

按马克思的分析，先前哲人与民众的诸神信仰似乎尚处于相容相契的状态。但当阿那克萨戈拉说出他的真理，民众就控告他渎神，并欲置之于死地。这一事件暗示哲学与民众信仰的冲突，

这些哲人与奥林匹斯山上的诸神塑像一样极少人民性……只要希腊精神本身的明显威力还在由皮提亚的三角祭坛来宣告，德尔斐的阿波罗的神谕对于人民就是一种隐藏在朦朦胧胧、神秘不解的力量之中的神的真理（同上，第66页）。

这种令人不解的神秘力量必然发生改变。马克思说，从智者和苏格拉底开始，甚至从阿那克萨戈拉起，情况就变了。在这一阶段，哲学造物主出现并发挥作用。苏格拉底是个典型，他完成了哲学“走向主观化”和哲学意识的内在性，这一切在他的灵异中走到极点，“灵异就是主体本身”。苏格拉底“是进入实际运动的哲人”，在其生活和学说中同等地体现善的目的本身。

马克思说，当作为个体的哲人宣布他“关于世界的概念判断时”，就凸现了某种冲突，因而被判为罪犯。那么，这种冲突是否意味着，苏格拉底明确质疑了皮提亚三角祭坛宣示的神谕，将哲人与外在实存世界的冲突激化，从而危及了个人性命？马克思分析说，哲人毁灭的原因在于他的诞生地是实体精神，而非能够克服一切矛盾的自由精神。因此，不难理解，马克思说，哲人的规定“最彻底地表现在伊壁鸠鲁的原子论哲学中”，因为原子偏斜预设了原子挣脱束缚而获得自由意识的可能，这就是自由精神的源头。

苏格拉底之后哲学的命运如何？哲学转向世界，在哲人与世界的冲突中凸显其意义，

在希腊哲学意识的作坊里，最终从抽象的朦胧昏暗中和它黑沉沉的帷幕的覆盖下，出现在我们面前的还是充满生命力，在世界舞台上行进着的希腊哲学所固有的那个形象。正是那个形象，他甚至在熊熊燃烧的壁炉中看见了神，正是那个形象，他饮进一杯毒酒，并且像亚里士多德的神一样，享受着最高的幸福——理论（同上，第71页）。

从“希腊哲学意识的作坊里”，哲人把理论传递给世界。不过在亚里士多德和黑格尔那里，理论从来不是隐藏在“抽象的黑暗之中”。<sup>①</sup>马克思在评析卢克莱修时也讲到这一点，哲学居住在

“阿门塞斯王国”那阴冷透明的国度。不过，哲学并不会安居于此，它必定要走出来，来到这个塞壬女妖的歌声到处飘荡的尘世。

哲学理性要求世界变得更加合理，因此理论必然成为有效的实践手段，所以，“哲学”不会满足于“冷眼看世界”。这让我们想起马克思振聋发聩的名言：“哲人仅仅以各种方式解释世界；但重要的是——改变世界”。至此，我们明白了引入这个看似“离题”段落的题旨所在——奠立哲学的权威，乃是进一步反驳普鲁塔克毫无必要的宗教畏惧的前提。

### 三

在《笔记》3中，在反驳普鲁塔克对伊壁鸠鲁快乐论的批评之后，马克思说，

他以为他有权把他最荒谬的无稽之谈和鄙俗之言冒充为未知领域，来与哲学家抗衡。他以为，如果他把鸡蛋竖立起来，他便成为哥伦布了（同上，第75页）。

在马克思看来，普鲁塔克歪解甚至根本不理解伊壁鸠鲁的学说。普鲁塔克对伊壁鸠鲁的批评是否言过其实？若此，是否由于立场和思想品质的差异，为论辩之故，他们都本着矫枉必须过正的原则，不惜歪解、甚或诋毁自己的对手？

普鲁塔克在“论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福生活”中，按照柏拉图的灵魂三重划分，从三个层次驳斥伊壁鸠鲁的快乐论。他认为，伊壁鸠鲁的快乐论卑俗、消极而琐屑，仅仅将快乐等同于免灾，不啻把人降低到野兽的层次；而且还无视人根本无法免除病痛这一事实。另外，伊壁鸠鲁回避政治生活，蔑视荣誉，不懂任何高贵的精神享受，只知迂腐地墨守快乐无差等的守则，把子虚乌有的心灵宁静作为最高目标。

马克思为伊壁鸠鲁做了如下辩护。首先，普鲁塔克不理解伊壁鸠鲁的一贯性，所以才批评他“从肉体快乐到精神快乐的过渡”没有任何稳靠性。马克思将伊壁鸠鲁快乐论视为快乐辩证法，

哲人本身就处在那种不稳定状态，即“快乐”的规定之中。只有上帝才是“幸福”的，

<sup>①</sup> 吉诺特（T. M. Jeannot），前揭，第255页。

才是那独立自在的虚无的纯粹平静，才完全没有任何规定性（同上，第74页）。

但普鲁塔克认为，痛苦难以避免，即便身体健康，也不可能达到伊壁鸠鲁派所谓的精神自由和幸福。对此，马克思反驳道，伊壁鸠鲁根本不关心痛苦的可能性，

他（伊壁鸠鲁）认为，哲人把疾病看作不存在……这样一来，如果他病了，那么在他看来这是一种不会持久的消失状态；如果他身体健康，处在他的本质状态之中，那么对他来说就不存在假象……如果他病了，他不相信病；如果他身体健康，他便认为，这正是他应有的状态，也就是说，他像健康的人一样行动（同上，第75页）。

末了，马克思揶揄道，与伊壁鸠鲁这个坚定而健康的人相比，普鲁塔克显得多么可怜。不过，马克思很清楚，伊壁鸠鲁之所以能够作到这一点，是因为他“绝没有想要永恒的生命”。因此，生命的下一个瞬间可能暗藏什么样的危险和不幸，就显得无足轻重，更不会让他不安。只是“想要永恒的生命”这一与生俱来的冲动及其给生命带来困境和意义，也淡出了他的视野。

总之，关于伊壁鸠鲁的快乐论，普鲁塔克强调它们是“以口腹为中心的快乐”，与肉体的痛苦或愉悦联系得过分密切，极易坠入享乐主义的泥淖。从伊壁鸠鲁学说的历史际遇看，这种担心似乎并非多余。何况，为追求所谓心灵的宁静，也摒弃了许多真正高贵的精神快乐，因为“没有一种快乐本身是坏的”，<sup>①</sup>那么，高贵的与卑贱的区分就失去了意义。

可是，伊壁鸠鲁的文本中不乏关于快乐界限及其不良后果的审慎告诫，以及他个人和菜园生活共同体对物质享乐的极度蔑视。<sup>②</sup>因而，我们不妨把普鲁塔克的严厉批评视为“矫枉必得过正”的想法所致——极度贬低这种快乐论，以免不明究里或别有用心的人以此为理据为自己的享乐生活辩护。至于伊壁鸠鲁本人，或许并未想过多数人如何看待其学说。事实上，他可能根本就不关心多数人，其学问和生活圈子均限于一个小团体，这从其信件的私人性质上可以看得很清楚。<sup>③</sup>而普鲁塔克看来背负着教化众人的职责。

#### 四

不过，马克思更关切宗教问题，

比普鲁塔克上述肤浅的道德上的责难更值得注意的是他对伊壁鸠鲁神学的论战……同时应当时刻注意，除了精神的自由和精神的独立之外，无论是“快乐”，无论是感觉的可靠性，无论什么东西，伊壁鸠鲁一概都不感兴趣（同上，第79页）。

“精神的自由和独立”，马克思精辟地指出，这正是伊壁鸠鲁学说的终极目的，而免除恐惧则是达此目的的主要途径。对人而言，最大的恐惧莫过于神灵的威慑和死亡的追逼。普鲁塔克“论信从”的第二部分就从宗教恐惧和死后灵魂惩罚这两方面出发，批评伊壁鸠鲁的宗教学说，强调宗教信仰对不同类型的人的灵魂均不可或缺。马克思的反驳亦着眼于此。事实上，这部分论争涉及的核心问题，明确展示了古代思想与现代思想的对立，并集中表现在对待宗教与哲学之冲突的态度上。但在伊壁鸠鲁、普鲁塔克和马克思之间，却很难依其立场进行简单归位。具体而言，虽然马克思站在现代立场为伊壁鸠鲁辩护，并不意味着伊壁鸠鲁思想的现代立场。也许较为准确的判断是，伊壁鸠鲁思想在某些特殊处境下显露了诸多现代因素。

马克思认为，普鲁塔克不理解伊壁鸠鲁关于神的论断，不理解“哲学意识多么希望摆脱这种恐惧”。的确，哲人对宗教恐惧“有免疫力”；哲学洞悉了宗教的实质，它天生与宗教相敌对。前苏格拉底自然哲学产生之时，就是哲学与习传宗教冲突之日，这种冲突一直存在。阿那克萨戈

① 第欧根尼·拉尔修：《明哲言行录》下卷，马永翔等译，长春：吉林人民出版社，2003年，第697页，伊壁鸠鲁的“首要原则”第8条。

② 如“首要原则”第4、5、7、8、21条等，中译参见《明哲言行录》下卷，前揭，第697-701页。

③ 现存的三封信均写给学生或朋友，另外一些书信残篇，也都写给某些个人。如《致伊多梅内乌斯》（To Idomeneus）在弥留之际回顾生命时光、身体上纠缠不休的病痛，以及内心因对往日哲学探讨的回忆而充满无限喜悦，末了还不忘叮咛伊多梅内乌斯好好看看梅特多鲁斯的孩子。信中充溢着师生、父子般的温情。参见C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Huperion, 1979, p129.

拉因冒言“太阳是块火热的石头”而遭雅典人流放；苏格拉底则因所谓“不信城邦的神”，制造新神而被雅典人处死，这些事件不过是哲学与宗教冲突白热化的表现。而在此背景下，哲人的命运成了无法回避的问题。哲人的生活方式，与传统宗教规约下的共同体生活相抵触。共同体要维持习传生活方式的稳定，就无法容忍哲人没完没了的怀疑和追问，其生存的合法性就得不到确证。除非放弃哲学，否则哲人就要为其存在的合法性辩护，至少得选择一种更安全的生存姿态。实际上，马克思注意到，毕达哥拉斯学派就采取了隐秘的生活方式，尽管毕达哥拉斯本人仍未逃脱民众的敌意和政治的迫害。<sup>①</sup>

似乎只是在柏拉图的政治哲人那里，一种审慎的生存姿态才通过苏格拉底的言辞和行动展现出来。这种姿态不只是考虑到哲人自身的安全，还出于哲人对人性的深刻洞察——正如罗马人也深知“趣味无争辩”，柏拉图洞悉了人的天性或灵魂类型的天然差异：热爱智慧者，安于沉思生活的自由；热爱荣誉者，羁于一番功业的激情；沉迷于世俗欲望的多数人则因畏惧剥夺和死亡，而必定囿于宗教的藩篱。哲人有必要和可能纠正这大多数，把自己的生活方式强加给他们，把他发现的全部真理公诸于众，从而颠覆其生活根基吗？对此问题的不同回答，彰显了古今思想的差异。考察一下马克思对普鲁塔克的驳斥，便可弄清这一点。

前述已知，普鲁塔克秉承柏拉图的概念，在人分三类的基础上，讨论宗教在人类生活中的积极作用。马克思注意到，普鲁塔克谈到民众对神的信仰时，并不在意他们感觉上对神的恐惧，甚至还认为“坏人”心中的恐惧可以遏制他们作恶，而且这种抑制恶意给他们带来的精神痛苦远远小于他们作恶之后的悔恨和恐惧所招致的精神折磨。对此，马克思反驳道，“这种感性的恐惧就预先防止他们作恶，似乎这种内在的恐惧本身并不是恶”（同上，第81页）。

显然，马克思并不限于消除恶人外在的和行动的恶，而还力图消除某种“内在的恶”。但毋庸置疑，坏人的恐惧对好人而言乃是安全的保障，尽管其内心的恐惧对他自己是“恶”，是束缚他的枷锁。马克思断言，“神不是什么别的东

西，而是集经验恶行的一切后果之大成的共同体”，这个神乃是人心恐惧和希望的渊藪。然而，伊壁鸠鲁不以恐惧作为控制恶行的手段，他直截了当地教导说：勿行不义，免得经常担心受到惩罚。而伊壁鸠鲁的神，马克思说，“就是那不动心，即安宁的连续性”。这与经验生存差之千里的神，自然不会再让人恐惧，只是，解除所有人心头的枷锁是可能和可行的吗？<sup>②</sup>

至于宗教带给普通民众的喜悦，如，神一降临，灵魂的悲伤、恐惧和忧虑便一扫而光；在宗教节庆中个人地位的偶然差别消失了，乞丐和国王可以拥有同样的欢乐；而且这不是什么个别的快乐，而是一种信念云云。对此，马克思断言，

在这里被奉为神明并备受赞扬的东西，正是摆脱其日常束缚而被神化的个体性，即伊壁鸠鲁的“哲人”及其“心灵的宁静”（同上，第82页）。

马克思相当巧妙地用伊壁鸠鲁的心灵宁静的哲人替代了民众的神，而且挖苦普鲁塔克“在同伊壁鸠鲁论战时所坚持的神性的东西的差别，就是这么可悲”，因为他的神明兜了一大圈儿，还是投进了伊壁鸠鲁的哲人的怀抱。不过，值得思考的是，在宗教崇拜中找到快乐的民众，是否也能在伊壁鸠鲁的哲学中获得同等的快乐？

论到“好人或贤哲之士”在神灵信仰中的喜悦时，马克思断定，“这样一来，判断、差别就从神身上消除了，而这正是伊壁鸠鲁的主要论点之一”（同上，第84页）。总之，马克思对普鲁塔克把人分成三类的做法不以为然，这在马克思对死后灵魂惩罚之论的反驳中更为突出：

考察仍然分为“不公正的人和坏人”、其次“众人 and 未开化的人”，最后是“正直的人和明智的人”与死后灵魂长存说的关系。这种用固定的质的区别进行分类的做法就已说明，普鲁塔克对伊壁鸠鲁的不理解达到了何等地步，因为伊壁

<sup>①</sup> 参见《明哲言行录》（DL 8. 38-39），前揭，第518-520页，其中记述的毕达哥拉斯之死颇有喜剧性。克罗顿人害怕毕达哥拉斯搞僭主统治，就纠结起来追杀他。他逃走时途经一片豆子地，为了不践踏之而为追兵俘获。

<sup>②</sup> 色诺芬曾举实例说明，说教并不适于所有人。对有些人，只能动用武力或内心恐惧来压服和遏制其恶念。中译参见《长征记》，前揭，第139-140页。

鸠鲁作为哲学家一般地考察了人类灵魂的本质关系（同上，第85页）。

用“固定的质的区别”将人分为三等，与马克思对人的本质的规定不符。现代思想中的平等观念和启蒙理念不就是要打破所谓人天生的等级差序？马克思把人视为“类存在物”，因为，

人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其它物的类——当作自己的对象；而且……人把自身当作现有的、有生命的类来对待，因为人把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。<sup>①</sup>

尤其在实践中，人证明自己乃是“有意识的类存在物”，这使他具备了同动物相区别的类特征。类就是他自己的本质，这对人类中的每一正常个体都有效。虽然这一思想在《博士论文》中尚未明确提出，然而马克思身处现代启蒙背景下，对人的看法无疑有鲜明的时代特征。马克思说“伊壁鸠鲁作为哲学家一般地考察了人类灵魂的本质关系”，这至少意味着哲学以普遍同质的方式弥消差异的企图在现代入眼里乃天经地义。哲学的标准就是真理的标准，但这不是一个单层面的问题——哲学一般地考察人类灵魂，不等于其结果就是人类灵魂根本上的普遍同质；现代启蒙思想却恰恰将人类灵魂的普遍同质性当成了其“行动”的自明前提。基于人类灵魂的普遍同质性，灵魂类型的区分当然就显得多余且不合理。进一步，这意味着，一个人，即便是坏人，也不可被视为畜类，他必须同等地获得人所应得的尊重。因此，马克思说，

普鲁塔克由于自身的局限性……对于不公正的人还是用恐惧作为感化的手段。我们已经考察过这种非难了。既然在恐惧中，而且是在内心的、无法抑制的恐惧中，人被降低为动物……如果一个哲学家不认为把人看作动物是最可耻的，那么他就根本什么都理解不了（同上，第85页）。

可见，普鲁塔克企图用地狱的恐惧威慑坏人的做法，在马克思看来简直不道德。至于众人，普鲁塔克说，当他们失去妻子儿女时，总是期望他们去了另一个地方，即便在那里受苦，也不愿他们完全消失；而无论男人女人宁可忍受刻比鲁斯（Cerberus）的毒牙，<sup>②</sup>或者永无休止地往漏瓶

里灌水，也不情愿化为乌有（“论信从”，1104-1105）。对此，马克思揶揄道，

照普鲁塔克看来，“变化”一词听起来要比“完全不复存在”更舒服些。但是……这个变化不应是质的变化，个别的“我”应该常住在他的个别的存在中；这样一来，这个名词仅仅使它所指的事物的感性表象，但它应当表示某种相反的东西。因此，这是骗人的虚构（同上，第87页）。

而对于好人和明哲之士死后灵魂所得的奖赏，马克思更是斥为无稽之谈，

生命的奖赏是一种与生命有着质的差别的东西，那么在此情形下指望得到延长生命的奖赏是多么不合逻辑。这种质的差别仍然披着虚构的外形，因为生命并没有上升到更高的领域，而是转移到另一个地方（同上）。

综上所述，死后灵魂的惩罚，对于坚持朴素唯物论的伊壁鸠鲁派而言不过是吓人的鬼话，更何况马克思。如果活人需要安慰，也无需求助于这种彼岸的恐惧或希望。伊壁鸠鲁只想消除人们心头对虚幻不实的神灵、鬼魅和地狱的想象，把原子聚合和消散的真相告知人们——这个揭去可怕事物神秘面纱的自然之理，这赤裸裸的原子运动的真理之光，难道不足以驱散笼罩人心的恐惧的阴影？

我们看到，在马克思向我们揭示的古今思想的冲突中，宗教与哲学的对立最为突出。在普鲁塔克这样的古代哲人看来，伊壁鸠鲁哲学对宗教的不敬甚至诋毁可能带来严重后果；而在现代思想家马克思眼中，这正是伊壁鸠鲁思想中最有活力和最为可贵的成分——它不但明示了哲学替代宗教的根本理据，更启示了某种勇气，使得哲学从“阿门塞斯的透明国度”突入“塞壬之歌到处飘荡的世界”，并有所作为。

（责任编辑 林 中）

<sup>①</sup> 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局译，北京：人民出版社，2004年，第56页。

<sup>②</sup> Cerberus是希腊神话中长了三个脑袋的地狱看门狗。

# 在理性和神秘之间

## ——哈耶克经济自由主义的价值困境

张以明\*

**【摘要】**哈耶克经济自由主义代表了当代实践哲学发展的一个重要趋向,即将认识论批判的思想引入实践哲学。认识论批判使哈耶克在实践领域走向了形式主义的方法,反对全面的、实质性的理性建构,但是,哈耶克的方法论原则却使他陷入价值虚无主义的深渊无法自拔,而不得不向神秘主义求援。

**【关键词】**认识论批判;方法论;虚无主义

中图分类号: B505 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0015-07

### 引言:当代实践哲学中的认识论转向

众所周知,哲学在步入现代的过程中,经历过一次伟大的转向——认识论转向,哲学认识论的理论成就在康德那里达到了顶峰。康德通过为理性划界的方式,限定了理性的活动范围,宣告思辨的形而上学是超出人的认识能力之外的,不过,康德的认识论怀疑主义没有从根本上触及实践的形而上学,这就为后来哲学形而上学的发展留下了一块垫脚石,康德之后的黑格尔正是通过实践的中介又重新建构起他的思辨形而上学体系的。<sup>①</sup>可见,要彻底地破除形而上学的束缚,必须将认识论引入实践哲学的领域,这也是当代实践哲学发展的趋势之一。在新自由主义的精神领袖哈耶克、美国当代最为著名的政治哲学家罗尔斯的著作中,我们都可以看到认识论怀疑主义被引入实践领域之后所取得的重大的理论创见,在某种程度上可以将他们的理论取向看作当代实践哲学中的认识论转向。本文的目的主要是从认识论批判的角度探讨哈耶克自由主义思想的特性和因此而产生的一个重大的理论困惑——价值虚无主义。

### 一、哈耶克认识论批判的存在基础

哈耶克的认识论批判和传统认识论有很大的不同,这主要表现在他不是直接从认识本身出发追问人类认识的界限问题,而是从人类自身的存在特点出发,通过对人类存在特性的分析,揭示在人类存在本身之中所包含的认识论怀疑主义的要素。简而言之,人类生存中的几个基本的事实构成了哈耶克认识论怀疑主义的存在前提,它们分别是人类的有限性;人类的多样性与差异性;社会事实的主观性。

首先,人类是有限的。这几乎是所有的英美自由主义者都坚持的一个本体论前提。不过,哈耶克对于这一问题有其独特的看法。在哈耶克眼里,人类只是一个或多个生物种群而已。就类的层面而言,人类的生存是漫无目标的。对于一个人类种群来说,它是否能够延续其历史,不在于它是否为自己设定了什么终极的存在意义,而在于这个群落是否在自身中进化出一些机制使它它能够适应外部环境。同时,对于人类自身的生存条件也不能预先作出终极的设定。人类的生存过程,就类的层面而言,是一个不自觉的探索过程,无论在人类存在的终极意义方面,还是在人

\* 作者简介:张以明(1969-),男,哲学博士,(深圳 518060)深圳大学社会科学研究院副教授,主要研究方向为实践哲学、政治哲学和哲学基础理论。

① 关于实践在黑格尔哲学中的意义问题长期以来一直没有受到中国哲学界的充分重视,因而没有深入发掘黑格尔辩证法的存在基础,实际上离开了实践问题是不能真正理解黑格尔是如何克服康德哲学的形式主义,也无法真正理解黑格尔哲学的本质特征,从而无法找到克服黑格尔思辨形而上学的道路。关于这一问题,笔者即将在社科文献出版社出版的专著《生命与实践:黑格尔辩证法的存在基础》中有详细的论述,在此无法展开。

类生存的根本条件方面，都不可能有什么类的意识。虽然，个人对生命的意义可能有某种绝对信念，但这种信念是否有利于人类种群的延续，却没有必然性。因此，个体的行动可以是有意识的，种系的过程则必然是盲目的，人类不可能知道自己从何处而来，也不可能知道自己于何处而终。人类所遵循的规则、特定宗教信仰的产生、人们所固守的价值与传统，从根本上说都是偶然产生的，我们不能对其中任何一个作出理性的说明和论证，任何对于它们的合法性论证，在终极的意义上说都是虚妄的。它们的存在就是对于它们的最好论证，说明人类种群依此而得以维系，当然，这并不能保证人类的永恒。人类种群存在的偶然性和盲目性，说明人类只是慢慢流淌的自然史的河流中泛起的泡沫而已，本身属于自然的一部分，在自然中，人类的秩序并没有什么特别的优越性。

可见，作为一种价值性的存在，人类在本体论上是一种有限的存在，也就是说，人类作为一个总体而言并没有什么终极的价值和目标，也没有可以判别人类行为之意义的终极准则。对实践哲学来说，人类存在的本体论特性所具有的意义是显而易见的，既然人类的行动都没有办法为自己确立一个终极的目标和价值准则，要想对人类的社会生活过程进行总体性安排就是无法理解的任务，因为我们不知道我们所要做的是什么。

构成哈耶克认识论怀疑主义的第二个基本事实，即人类的多样性和差异性。人类存在的差异性和多样性不是生物学意义上的多样性和差异性，而是价值意义上的多样性和差异性，是人们在需求、爱好、兴趣、目的、能力和知识等方面的不同。这既包括边际学派所说的偏好结构的不同，也包括人们为满足这些偏好而拥有的才华和智慧的不同。人类偏好结构和能力结构的多样性和差异性由于现代人的生活方式的独特性而使问题更加复杂。在现代市场经济条件下，人们是通过相互协作的方式来满足彼此需求的，这导致了偏好和满足偏好的手段与能力的分离。

就偏好而言，它本质上是一种存在关联，这种关联指的是某种物品或行为满足人类需求的潜在能力，也就是说，偏好不能仅仅根据自身的性质而得到确定，它只有在同它的对象的存在关联中才能得到确定，不管这种对象是物质性的存在还是人的行为。因此，在偏好对象不是由偏好主

体控制的条件下，也就是在通过交换和协作满足偏好的条件下，随着新的事物不断被创造出来，偏好本身也会发生变化，在某种意义上说，我们甚至自己都无法确定自己真正的需要是什么，我们的偏好结构只有在其得到满足的过程中才能得到确定，但同时也会因使其得到满足的对象的变化而变化；反过来也是如此，对象本身也没有独立的意义，它的真正效用也只有在同偏好的关系之中才能得到确定，也就是说，这些对象本身所具有的意义是不受起创造者所控制的，它会得到哪些偏好主体的青睐，不同的偏好主体又赋予他怎样的意义，不论是它的创造者还是利用它满足自身需求的人都无法预知。

就人类为使自己的偏好得到满足而具有的知识能力而言，由于偏好和能力的分离，同样处于复杂的互动变化过程之中。在市场经济条件，无数偏好的存在使人们能够根据自己的能力和知识确定自己参与交换和协作的方式，也就是说，每个人都可以使自己成为在知识和能力方面的特异性存在，而且可以不断培养、改进和发展这种特异性。因此，每个市场参与者对于自己具有哪些潜能，他可以在哪些方面成为对别人有用的存在，所有这些都不是他自己可以预知的，毫不夸张地说，他不知道自己应该成为怎样的存在。

总而言之，在市场经济条件下，为满足已有偏好的每一种创造，都将面临不同的解释，从而引起新的偏好，并进一步导致新的创造和探索过程，同时还会产生新的知识，培养出新的能力。面对这样一个无限生成的过程，除非在某个神秘的地方存在着超自然的智慧，否则，任何人都无力将其纳入一个预先安排的秩序。可见，人类存在的多样性和差异性又使得实践领域中的认识论怀疑主义进一步向存在的深处推进。

人类的多样性与差异性还直接关涉到另一个基本事实，即社会事实的主观性。哈耶克认为，在现代社会，人们之所以希望通过理性的安排来对社会经济过程进行全面的控制，从思维方式上看是受自然科学的影响。但是自然科学所处理的事实和社会科学要处理的事实有本质的区别，因此，将自然科学的思维模式转用于社会领域，是一种误用。自然科学的研究对象对每个人来说都是相同的。自然科学一个基本的设定是，在我们的感觉、经验和观念的世界之外，还有一个自在的、客观的世界。感觉、经验和观念可能因人而

异，甚至同一个对象不同的人有不同的感觉，而相同的经验也可能源于不同的对象。自然科学的目标就是超越人们的主观经验，利用特定的程序建构一个客观的对象世界。这个世界是一个遵循必然规律的世界，只要掌握了这些规律，我们就可以根据特定的条件推论出必然的结果，任何客观的事件都是自然规律的例证。无论人们持什么样的态度、意见，拥有什么样的经验或观念，对于这样一个自在的、规律的世界都不会有什么影响。自然科学的目的就是建构一些纯客观的要素——虽然这些要素不是在直接经验中被认识的，而是理论推论的结果，带有明显的假设的性质——以及这些要素之间的必然联系。为完成这一任务，自然科学力图排除日常语言对于它的干扰，也就是说，在自然科学的话语中，最后要完全排除人们主观的感觉、经验、成见和观念。可以说，自然科学所要把握的自在的、规律的世界，是人类理性所建构的世界；这是一个可以事先进行预测的必然的世界；对任何一个人而言，这个世界都是相同的，因而是同一个世界。

但是，把自然科学中的这种建构性的理性转用于人类行动的领域，却是误入歧途的。以人类行动为研究对象的社会科学所面对的是根本不同的事实。“这里的问题不是人类有关外部世界的图式在多大程度上符合事实，而是人类如何根据他所拥有的观念和概念决定采取行动，从而形成了个人属于其中一员的另一个世界。”<sup>①</sup>可见，人们的主观世界恰恰是社会科学所要研究的基本事实。在自然科学关于外部世界的描述中已经消失的各种主观的性质，对于描述人类行动的社会科学来说，必然构成了这些描述的一部分，而且是主要部分。至于在这些主观的意向之外，是否有客观的事实与之相对应，反倒不是非常重要的事；重要的是这些主观的意向是否指导了人们的行动。即使是物质的实体，在社会科学中，其意义也不在于它们的客观性质，而在于人们是如何看待它们的，在于人们的意向。如果要从存在论上说明自然科学对象和社会科学对象之间的差异，可以说一个属于非意向的世界，一个属于意向的世界。<sup>②</sup>需要注意的是，对于意向世界本身，哈耶克也作了一个重要的区分。

哈耶克认为在社会科学中应正确区分两种不同的观念，“一方是由于人们所持有而成为社会现象之成因的观念，另一方是人们就这种现象所

形成的观念。”<sup>③</sup>这样一种区分对被研究的当事人同样有效，实际上，哈耶克特别强调的正是被研究者所持有的两种不同观念。因为社会科学家必须“以支配个人行为的观念而不是他们对自己行为的理论结论作为起点”。<sup>④</sup>对于社会科学家来说，个人所持有的态度、看法和观念是必须接受的事实，它们是构成复杂现象的要素。社会科学家所能做的就是从这些基本的素材着手重构复杂的社会现象，即个人的自觉行为所导致的无意图的后果。需要解释的正是这种未经设计的后果，而不是它们由之构成的事实。个人的态度、观念和自觉行为是终极性的，我们不需要超出它们之外去寻找它们如何产生的背后的原因。我们要做的是解释的是这样一个状况，即从个人的自觉行为中产生了一种秩序，而这种秩序是他们事先没有预料到的，是他们行动的结果，却不是他们努力达到的目标。这些秩序的产生虽然不是源于人的设计，但却是可以理解的。因为它们只是单个行为的累积效应。对于各种类型的单个行为，我们都是非常熟悉的，它们是日常生活中司空见惯的事。我们了解人们在特定的处境下通常将如何作为，虽然肯定会存在例外。正是我们所熟悉的、不需要再进一步解释的这些行为的累积，导致了行为者没有意料到的后果。所以社会科学的任务就是从日常经验出发，对我们所熟知的行为模式加以分类、整理，从中发现可以建立起哪些个人之间或个人行为之间的关系结构。

哈耶克为社会科学所规定的任务实际上包含一个认识论的结论。在哈耶克看来，社会科学是反思性和解释性的科学，它的目的是理解和发现现存的社会秩序结构和人们行为之间的关系结构，也就是说，社会科学应该理解这些秩序结构是如何通过我们的日常行为逐步建构起来的。当哈耶克如此规定社会科学的任务时，实际上隐含着—个前提，即他认为，社会的结构和秩序是人

① 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，南京：译林出版社，2003年，第16页。

② 这里所说的意向不是现象学意义上的意向，不是说某种对象是否是意向中的存在，而是指对象本身是否具有主观性或意向性。

③ 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，南京：译林出版社，2003年，第31页。

④ 哈耶克：《科学的反革命》，冯克利译，南京：译林出版社，2003年，第32页。

们在遵循一些基本的制度规范的时候形成的，这些规范给我们的行为划定了一个抽象的空间，告诉我们什么是可以做的，什么是不可以做的。在我们根据这些规范去行动的时候，整个社会就会形成一种自发的秩序，但是无论就这些规范而言，还是就人们根据这些规范行动所产生的秩序而言，它们只能够从形式上限定行为的空间，却不能够确定行为的具体内容和结果，它们不具有自然规律的意义。根据自然规律，在特定的初始条件下，就必然有相应的结果，因此自然科学是能够进行预测的知识。至于社会科学，由于它只是探讨人类行为的形式方面，探讨行为的规范空间和秩序空间，它不能够形成关于行为内容的规律知识，因而不能对行为进行预测，它最多只能告诉我们，在什么样的情况下我们会破坏我们的制度空间和秩序空间。既然社会科学不是预测的科学，我们就不能利用社会科学对社会生活进行全面的安排，因为这是不可能的。

## 二、从认识论批判到经济自由主义

哈耶克从人类存在的几个基本事实出发得出了认识论怀疑主义的结论，即人类理性无法把握经济生活过程的总体，因而无法对社会生活过程进行总体性的安排。不过，哈耶克认为在经济生活中，人们还是可以通过理性的方法进行彼此的协作，这样哈耶克就从认识论批判走向了方法论建构，通过方法论的中介，哈耶克才从认识论怀疑主义得出了自由主义的结论。

哈耶克的方法论建构是从一个基本的区分——具体知识和抽象知识的区分开始的。在社会领域中，个人的行动过程同时是知识和信息的利用过程。对个体行动者来说，最为熟知和确定的知识是由他的处境提供给他的各种具体的知识和信息，没有这些信息，也就没有行动的可能性，或者说，不掌握有关具体事实的知识也就不具备行动的能力。实际上，个人总是被各种具体的知识和信息包围着，并逐渐向外扩展。很显然，我们不能为个人拥有的具体信息划定一个界线，它有着向外无限扩张的可能；另一方面，我们实际拥有的具体知识和信息又是非常有限的，实际存在的知识和信息的整体远远超出我们的头脑和知觉所能触及的范围。

形象地说，围绕每一个头脑有一个密度很大

的信息圈，超过一定的范围，这一圈层将逐渐变得暗淡、模糊，最后失去所有的印象而遁入虚无。但是在虚无的世界中还存在许许多多的信息圈，每一个行动者在自己的圈层内都是主宰。因此，在社会领域中实际能被利用的具体知识和信息就是分散在个体头脑中的知识和信息，即能被利用的知识都是分散的知识；没有人能掌控所有人的头脑，获得全部信息的总体。当然，这些分散的知识和相对独立的个人并不是彼此隔离的，在现实生活中，他们实际上相互影响、相互作用的。如果每个人都是精神单子式的存在，都过着与世隔绝的生活，就不会有社会的存在，也不会有超越个人的社会秩序；同时，个人的知识对于社会、对于其他人也没有任何意义。如此，每一个体的知识作为分散的知识，就不能成为社会的共同资源，社会也就不会因人类知识的发展而进步。但是，由于人的认知能力的有限性，每一个自觉的行动者又不能直接占用他人头脑中的知识和信息。如何克服这一矛盾呢？这就需要诉诸于另外一种类型的知识——抽象知识。

哈耶克认为，虽然我们不能占用存在于他人头脑中的具体知识和信息，也不能同如此众多、只是作为陌生人而存在的其他社会成员进行直接的交流，但是我们可以通过一些媒介进行信息沟通和间接交往。这些媒介是通过我们关于事物的抽象知识发生作用的，它们能使我们的自觉行动在世界某个遥远的角落产生我们从没有想到会发生的结果。换句话说，这些抽象的知识和媒介具有传导行为效应的意义。具体的过程是这样的，在媒介中传导的抽象知识虽然只能带来事物的部分信息，却足以引起我们的行动，同时我们所拥有的相关的具体知识和信息也都被动员起来，投入到行动之中；我们行动的具体成果也通过其抽象性质进入这一信息传导过程，从而在某个陌生的地方满足某个陌生人的欲望，或者引起别人对其具体知识的运用。

可见，知识在人们的实践过程中是以两种方式存在的：一种是具体知识，它是作为个人关于事物自身的经验而存在的，利用这些知识人们可以在思想或现实中重构这些事物。不过，人们所能够拥有的具体知识的范围是非常有限的，如果只有这些知识，人们的行动范围和生活的内容也必将是有限的；但是，另一种抽象知识改变了这一点，抽象知识是作为人们的交往媒介而存在

的。抽象知识不能够让我们去创造事物的存在，不过，通过它的媒介，彼此陌生、甚至永不谋面的人们可以交换他们的创造成果，从而使人们具有了一个几乎无限广阔的生活空间。

在一个大规模的社会，人类行动就是这两种知识共同作用的结果。一方面，个人要达到什么样的目的、需要满足什么样的欲望和爱好、选择什么样的对象以实现他的愿望，这都是个人利用自己的具体知识和信息来完成的。没有人能代替他作出选择，更不能有一个超然于个人之上的机构根据事先的计划为他作出完美的安排，从认识说，这是不可能的；同时，如我们在上文已分析过的那样，从价值层面上说，这样的安排也找不到合法性的根据。另一方面，每一个人的目标和希望又要通过彼此的合作才能得到实现，这是通过抽象的知识和媒介来进行的，抽象的知识和媒介是人们进行合作的基本条件。在这样的合作框架中，人们为别人实现其目标提供了支持和帮助，但又不会干预别人的事务。从认识上说，我们不具备这个能力，我们甚至不知道我们的行为究竟会产生什么样的影响。哈耶克认为，从这样一种认识论的境遇和方法论的需要出发，可以推出经济自由主义的结论。

具体推论过程如下：首先，经济过程是人们相互合作满足彼此需要的过程，这一过程像其他社会过程一样，需要分散的具体知识和抽象知识的相互作用。利用具体知识，人们可以确定自己有可能实现的生产和因此而产生的可能的要素组合，以及自己可能完成的技术和方法的创新，同样，人们也需要用具体的知识来确定可以满足自己具体需要和愿望的可能的产品和服务的组合；利用抽象的知识，人们可以确定一个最有利的的方式加入社会合作过程，也就是说，为动员自己的具体知识和能力选择一个最适当的方案和目标，同时，也可以为自己的各种偏好选择一个最佳组合。其次，为了能够利用分散的知识，必须有分立的财产，换句话说，私有制是充分利用社会领域各种分散知识的条件，它不仅具有法律的意义，而且具有认识论的意义。因为分散的知识只是被个人所掌握，如果他不能自由地支配财产，他的知识就不能转化为自觉的行动。第三，为了人们的合作，必须让市场去调节人们的经济行为，排除外部力量特别是政府对于市场的干预，完全让市场自发地起作用。原因很简单，人们的

合作需要有关事物的抽象知识，在经济领域这种知识就是产品的价格。只有价格才能告诉我们不同价值之间的相对替代率即交换比例、各种产品的稀缺程度，从而告诉人们实现利益最大化的方式，同时也带来社会利益的最大化。

这样，哈耶克就从他的认识论前提和经济协作的方法论需要这两个角度对经济自由主义的基本内容——财产权利和市场自由进行了理性的论证。哈耶克关于经济自由主义的论证在此无法作出全面的批评性分析，我们将自己限制在这样一个问题上，即哈耶克经济自由主义的价值虚无主义的困境。

### 三、哈耶克自由主义的虚无主义困境

在从认识论批判向方法论建构的逐步推进中，哈耶克的真正目的是要论证自由主义的市场经济制度是有可能实现的人类协作方式中的最佳方式。不过，生活在这种社会模式中就意味着人们必须接受两个基本的事实：一是对整个社会来说不存在统一的目标等级体系，也不存在共同的目标，每个人都可以在形式主义的制度空间中自由地发展自己的趣味和喜好，没有什么超个人的标准可以判别它们的高下优劣；另一个是拥有共同目标体系的传统社会共同体的解体，也就是说要从封闭的社会进入开放的社会。这两个事实是一体两面的东西，开放的社会即以市场经济为基础的社会必然是一个存在着价值真空的社会，或者说，虚无主义构成了开放社会的价值基础。

实际上，在哈耶克的自由主义体系中存在一个基本的预设，即所有的偏好和目标都是非理性的，都是不能得到理性论证的东西，一句话，所有的价值都是无根的。经济自由主义的优越性就在于让这些欲求、甚至是相互冲突的欲求都能找到满足的途径，更有甚者，它还可以让持有相互排斥和对立价值观的人彼此协作，帮助他原本极力反对的价值观的实现，这之所以可能是因为他们的协作过程超出了他们的认知范围，是在他们毫无觉察的过程中完成的。当然，众多的偏好和价值观之间必然会引起冲突和对抗，因此，经济自由主义必然要求相应的自由主义的政治法律秩序作为保障，以便协调这些彼此冲突的欲求和价值观，使持有它们的人能和平共处。这种政治法律秩序之所以被称作自由主义的，是因为它

的否定性特征，即为了协调相互冲突的欲望，通过强制性规则排除那些会损害他人自由的行为，同时，在规则的范围内为每个人保留自由行动的空间，但并不对个人自由的行为作出肯定性的规定。

不过，这里存在一个问题，即这些强制性规范的合法性基础何在呢？或者说人们有什么理由和动力遵循这些强制性规则呢？所有这些规则都是维护个人自由的，自由似乎可以是一个最好的理由，但是，在哈耶克的思想体系中，自由并不具有独立的价值。如上所述，哈耶克是在方法论建构中提出自由概念的，无论是作为经济活动的自由，还是一般的自由权利，首先都是为作为协作方法而提出的市场机制服务的，也就是说，自由的意义在于市场机制的维护，自由的价值要由市场机制的价值去说明。那么自由市场机制有独立的价值吗？自由市场机制能对自身的存在加以论证吗？我们知道，按照哈耶克的观点，市场机制同样也是一种方法，方法的价值只能根据利用方法的目的来说明；但是，市场机制是为无数不特定的、甚至是相互冲突的价值服务的，很显然，这些没有任何人能够事先预见的、可能彼此冲突的价值无法作为论证市场机制的根据，而市场机制本身也不能为自己论证。如果市场机制的运行不需要任何约束性条件，我们就需要追问市场机制的合法性问题，然而，市场机制的维系恰恰需要强制地要求市场参与者约束自己同市场机制相悖逆的目的、价值和欲求。可见，为市场机制的规范条件寻求合法性论证的任务是不可回避的。

实际上，哈耶克非常清楚这一合法性问题的存在，并给出了一种强制维系市场机制的理由。在哈耶克看来，市场经济社会的秩序作为一种自生自发的秩序，它的存在就是它最好的论证。这种说法背后隐含着这样一个论证程序：

首先，市场社会不是任何个人或群体刻意设计和建构的结果，而是一些群体长期根据某些信念和传统去行动的结果。当这些群体按照这些信念和传统去行动的时候，经过长期的过程，市场社会就会自生自发的形成，也就是说人们在遵循这些信念和传统去行动的时候，并没有要建构一个市场社会的明确目标。

其次，还有很多其他的群体根据其它的信念和传统去行动，而这些信念和传统并没有导致市

场社会的形成，之所以如此，是因为这些传统和信念是同市场社会所需的条件是相矛盾的。

第三，这些遵循不同信念和传统、也就是拥有不同生活方式的群体之间，实际上存在一种竞争的关系，只有那些最能适应外部环境的生活方式才能带来生活于其中的群体的繁荣。

最后，哈耶克认为，历史已经证明只有自由主义的市场社会才带来了人口的大量增加，也只有自由主义的社会才能克服马尔萨斯危机，其他生活方式之下的群体，都难以摆脱贫穷，更难以让群体的人口大量增殖。

可见，哈耶克是将种族或类的扩展和繁荣作为他立论的最终依据。市场社会的存在之所以是它自身的最好证明，就是因为生活在市场社会中的群体才拥有人口的大量增长和社会的繁荣。在此，哈耶克无形之中将类的存在设定为个体存在的价值标准。个体之所以要约束自己的某些价值追求，其理由不在于市场社会中的自由，而在于这种自由必然会带来的群体的增长和繁荣。这就是说，作为一个生物群体的人类的增殖应该成为最高的价值，一切和它相违背的价值追求都应该被压制，不允许在市场社会中存在。有鉴于此，哈耶克将他的论证程序称作“生命的核算”，他为说明这一程序而举出的一个例证很好地解释了这一程序。这就是战场上的应急救治原则，即为了能在有限的时间中抢救更多的生命，军医有时不得不放弃对于一些还有希望存活的伤员的救治。<sup>①</sup>

但是，生命的核算为什么就应该成为最高的价值准则呢？如果个人认为其它的价值比他生活于其中的群体数量的增长要重要得多，而这些价值又偏偏是不能和生命核算的原则同时并存的，他还会接受生命核算的程序吗？很显然，哈耶克知道自己不能理直气壮地宣告这一点。这从他对宗教的态度中可见一斑。

在上文中我们已经指出，哈耶克认为自由主义的社会是人们信守某些信念和传统的结果，更确切地说，是西方人的基督教信仰和其他一些传统的结果，也就是说，基督教信仰实际上是自由主义社会的精神前提。哈耶克是这样解释的，人们只有长期遵循一些传统和习惯才能够导致自由

<sup>①</sup> 参见哈耶克：《致命的自负》，冯克利、胡晋华译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第152页。

主义社会的产生，而这意味着人们要接受和他们的本能相抵触的规则，人们怎么可能长期违背他们的本能而生活呢？这要归功于神秘主义的宗教信仰，具体地说是基督教信仰为人们提供了压制本能的力量，正是基督教信仰使优良的传统能够代代相传，从而形成了一个自由主义的社会。

不仅自由主义社会的形成需要神秘主义的宗教信仰，而且，随着自由主义社会的扩展和人类交往秩序的扩大，本能对于自由主义秩序的威胁也越来越大，对于压制本能的力量需求也越来越大，也就是说自由主义社会对基督教信仰的依赖是持续的，虽然基督教所能提供的只是“一些影响人们去做某些事情的虚假理由”。<sup>①</sup> 到此为止，哈耶克实际上陷入了自相矛盾的困境：一方面，他从认识论的角度论证了对一个大规模的社会进行全面的理性设计和安排的不可能性，因此，最好的社会协作模式应该是以理性的方法为基础的自由主义的社会；另一方面，他所说的自由主义社会即一个根据自生自发的秩序运行的社会，却以对一个全能存在的信仰为前提。我们之所以要一个自由的社会，是因为我们的认识能力是有限的，有限的理性只有在自由的社会中才能运行；然而，我们要维系一个自由的社会，又需要一个关于全能者的神话，只有在神秘主义的怀抱中，有限的理性即理性的方法才是可能的。

作为一个根本不相信什么全能者的自由主义者，哈耶克不得不在理性和神秘之间摇摆，这实质上是在自由和虚无之间的摇摆。正因为我们承认了价值虚无主义，我们才应该在一个自由主义的社会中，运用理性的方法去实现众多无法论证的价值；然而，一旦我们接受了价值虚无主义，我们就必须承认选择在自由的社会中生存本身是荒谬的，在价值虚无主义的背景下，有限理性是不可能运行的，即自由主义的社会是不可能的。可见，神秘主义的信仰之所以是必要的，就是因为只有神秘主义才能填补自由主义的价值真空。不过，信仰主义的引入，必然会影响自由主义地彻底贯彻，或者说，正是由于自由主义不可能是彻底的，才不得求助于信仰的伪装。这一点在哈耶克讨论个人自由迁徙的权利时终于暴露无疑。按照彻底地自由主义的原则，是没有理由禁止人类中的任何一个成员为了追求自己的幸福从地球的一个区域自由地迁徙到另一个区域的，这一点哈耶克也是承认的。但是，哈耶克同样认为

禁止在实际上是合理的，因为“自由诸原则只能被一以贯之地适用于那些本身遵循自由诸原则的人，而不得扩大适用于那些并不信奉自由诸原则的人”，<sup>②</sup> 自由的问题已经不再是方法的问题，而是成了信仰的问题，也就是说，自由的实质不在于它是一种理性的方法，而是一种非理性的信仰。不过，按照哈耶克的逻辑，对自由诸原则的信仰的真正基础应该是对基督教上帝的信仰，西方发达社会能够向所有的基督徒开放吗？或者说，哈耶克所说的开放社会真正是一个开放的社会吗？

只要我们回到哈耶克探讨自由迁徙问题的背景，我们实际上就已经有了答案。限制自由迁徙的实际原因不是哈耶克所说的信仰问题，而是西方发达世界所创造的文明是否让非西方世界的居民也有机会分享的问题。<sup>③</sup> 在这一问题上，哈耶克走向了他自己的对立面。我们知道，哈耶克认为贸易和市场是先于国家的东西，而市场是以分立的财产或私有制为前提的，因此，哈耶克不放弃一切可能的机会对各种形式的集体主义进行批判和解构；然而，在社会福利问题上，他还是让西方发达社会在面对后来者的时候成为一个集体，一个排他性的集体。只不过哈耶克不承认这是财产的问题，而认为是信仰的问题。

最后需要强调的是，我们在此不是要简单地反对自由主义，更不认为一切问题都可以用财富的性质加以说明。在我们看来，财富分享的问题不仅凸显了哈耶克自由主义的内在矛盾，而且将我们引向更深层次的问题，即人的存在特性和这些特性得以维系的存在条件问题。对这些问题的思考也许会让自由走出虚无，从而将自由进行到底。当然，这另需专文论述。

（责任编辑 林 中）

<sup>①</sup> 参见哈耶克：《致命的自负》，冯克利、胡晋华译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第160页。

<sup>②</sup> 哈耶克：《法律、立法与自由》（第二、三卷），邓正来、张守东、李静冰译，北京：中国大百科全书出版社，2000年，第351页。

<sup>③</sup> 同上。

# “西方马克思主义”论域的历史构形与逻辑边界<sup>\*</sup>

夏 凡<sup>\*\*</sup>

**【摘要】** 本文通过对“西方马克思主义”这一术语的形成史的缜密考证,揭开了围绕这一概念的种种迷雾。本文认为,尽管“西方马克思主义”这一论域并不存在刚性的、僵硬的逻辑边界,但这并不意味着它根本不存在相对确定的、可以用理性语言精确描述的逻辑边界,只不过这条边界是弹性的、模糊的、因场景而变化的。本文还提出了四种不同的、但又可以共存的“西方马克思主义”概念。

**【关键词】** 西方马克思主义; 科尔施; 梅洛-庞蒂; 佩里·安德森

**中图分类号:** B507 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0022-07

“西方马克思主义”已成为中国学术界的一种显学,尽管如此,研究者们依然在争论着“西方马克思主义”概念的内涵和外延,辨析着它的地理空间和起讫时间,也甄别着它的代表人物的资格:从卢卡奇、葛兰西到阿尔都塞……每一位被某些人称为“西方马克思主义者”的人都无一幸免地遭到最严格的审查和质疑。时至今日,上述种种争论和质疑没有任何停止的迹象。有学者发出了这样的感叹:越研究西方马克思主义,其形象反而越模糊。

我们能否走出模糊,迎来一个清晰的西方马克思主义的形象?这是本文要考察的问题。

## 一、科尔施的“辩护词/反诉状”式定义

西方马克思主义是在革命共产主义与社会民主主义相对抗的历史语境中产生的。仅就术语而言,早在20世纪20年代,捷克斯洛伐克的首位总统马萨里克(Thomas Masaryk)就提出要建立一种对立于列宁主义的“西方的马克思主义”。对于学术史的严肃考察而言,意义更大的是另外一种情况,即虽然没有使用“西方马克思主义”的名称,但实际上已经勾勒出这一论域的轮廓,确切说,已经初步界定了其概念的内涵和外延。

在1924年6月举行的共产国际第五次世界代表大会上,季诺维也夫的讲话就属于这种情况。季诺维也夫明确提出在共产国际内部存在着“理论上的修正主义”。他是这样说的:

……理论上的修正主义不能不受惩罚地畅通无阻。我们也不能容忍我们的匈牙利的卢卡奇同志在哲学和社会学领域做同样的事情……在德国共产党内我们也有类似的倾向。格拉齐亚德同志是一个教授,科尔施也是一个教授。(有人插话:卢卡奇也是一个教授。)如果我们再多几个这样的教授来编织他们的理论,我们将会迷失方向。我们不能容忍在我们共产国际内部有这种理论上的修正主义。<sup>①</sup>

季诺维也夫已经将“西方马克思主义”的基本性质和特征说得一清二楚:这是“共产国际内部”的修正主义的异端(相对于共产国际外部的社会民主党的修正主义而言);这种修正主义是“理论上的”修正主义(相对于“实践策略上的”修正主义而言),其主要代表人物都是“教授”(相对于工农群众而言的精英知识分子)。最终,共产国际第五次大会通过决议,要求“反对唯心主义哲学”,“反对除辩证唯物主义之外的一切哲学”。由此不难看出,“理论上的修正主义”主要集中在哲学领域。可以认为,

\* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地2007年度重大项目课题“西方马克思主义社会批判理论的人本主义观念,方法与实践”(编号为07JJD710026)阶段性成果。

\*\* 作者简介:夏凡(1972-),江苏南通人,(南京210093)南京大学哲学系副教授,主要研究方向为马克思主义哲学史、社会批判理论。

① 科尔施:《马克思主义和哲学》,重庆:重庆出版社,1989年,第16页。

季诺维也夫代表共产国际所做的批判实际上构成了历史上的第一个“西方马克思主义”的定义，这是一种“起诉书”式定义。

与此相关的，是作为“被告方”的科尔施对“西方马克思主义”的“辩护词”式定义。这也是第一代西方马克思主义者的自我定义。

季诺维也夫的指控对象，主要是同于1923年发表的两本著作：卢卡奇的论文集《历史与阶级意识》和科尔施的长篇论文《马克思主义和哲学》。针对共产国际的批判，科尔施不但丝毫没有退让，反而变本加厉了。他索性彻底亮出了反对列宁主义的大旗，从“共产国际内部”走向了“共产国际外部”！这就是《马克思主义哲学的现状：反批评》一文，收录于1930年出版的《马克思主义和哲学》一书。科尔施认定，

一场有关现代马克思主义的一般状况的基本争论现已开始，而且有许多迹象表明，在一切主要的和决定性的问题上的真正分界线存在于下列双方之间，即：以考茨基的旧马克思主义正统派和新的俄国“列宁主义”正统派之间的联盟为一方（尽管它们之间有次要的、暂时的或琐碎的冲突），而以当代无产阶级运动中所有批判的进步的理论趋向为另一方。<sup>①</sup>

和季诺维也夫的“修正主义”指控针锋相对，科尔施自称为“批判的进步的理论”。这岂只是“辩护词”？简直是“反诉状”！科尔施不但自居为“马克思主义”，而且是新老“正统派”一起反！他指控说：“不管老牌马克思主义的这两个正统的教派表面上有多么不同，他们还是共同坚持这些教条。他们因此不谋而合地尖锐谴责这本书（指1923年出版的《马克思主义和哲学》——引者注）。因为它的那些观点背离了公认的学说。”<sup>②</sup>

不管怎样，科尔施旗帜鲜明地打出了“西方马克思主义”的大旗。和他相比，卢卡奇的态度则要暧昧许多。许多年之后，法国哲学家莫里斯·梅洛-庞蒂在其著名的《辩证法的历险记》（1955）一书中追认早期卢卡奇为“西方马克思主义”的鼻祖，但卢卡奇却勃然大怒，认为这是梅洛-庞蒂的“阴谋”和“杜撰”。<sup>③</sup>原因很简单，这时的卢卡奇已经转为正统的苏联马克思主义者——至少从外表上看是这样。

科尔施很早就自觉认识到他和早期卢卡奇之间存在的分歧。但是他认为这无关大局，因为“我和卢卡奇客观上是站在一起的，这毕竟是核心问题”，所以“我宁愿让这些批评家们继续不分青红皂白地同等对待卢卡奇和我本人，说我们‘背离了’作为唯一救世良方的‘马克思列宁主义’。”<sup>④</sup>

西方马克思主义从来就不是铁板一块，其内部组成人员之间的分歧有时候甚至比“西方马克思主义”同外部的其他派别之间的分歧还要大。但是，这些有重大差别乃至彼此对立的理论家在一个“核心问题”（科尔施语）上却是毫不含糊地完全一致的——他们都拒斥正统的“马克思主义”，尤其是“马克思列宁主义”。仅此一点，就足以把这些学术面貌悬殊、政治面貌各异的理论家“打包”成一个“西方马克思主义”的论域。这样的研讨不失为一种有意义的（不仅仅是有意思的）学术探索。

## 二、梅洛-庞蒂的“忏悔录”式定义

如果说，第一代西方马克思主义者的“异端形象”在于他们两线作战，同时反对旧的“社会民主党的马克思主义正统派”与新的“列宁主义的马克思主义正统派”，那么在第二代西方马克思主义那里，其“异端形象”主要针对的是后者，即在苏联、东欧（也许包括中国）等社会主义国家盛行的马克思列宁主义正统派。

第二代马克思主义者的自我定义，突出地体现在梅洛-庞蒂的《辩证法的历险》一书中。在该书中，梅洛-庞蒂将早期卢卡奇的马克思主义正式冠名为“西方马克思主义”，还将早期卢卡奇和早期马克思归入一组，将写作《唯物主义

① 科尔施：《马克思主义和哲学》，同上，第57页。

② 科尔施：《马克思主义和哲学》，同上，第56页。

③ 值得注意的是，梅洛-庞蒂在《辩证法的历险》中并没有完全肯定卢卡奇及其“西方马克思主义”，也没有完全否定列宁主义。以往的研究对此存在着相当严重的误解，以至于有人认为梅洛-庞蒂属于“西方马克思学”！另外一个误解是，梅洛-庞蒂并不是第一个把卢卡奇的《历史和阶级意识》奉为“西方马克思主义的圣经”的人。当他在《辩证法的历险》的《序言》中提到《历史和阶级意识》“一度被当成人们所称的‘西方的共产主义’的圣书”的时候，仅仅是在叙述一个历史事实，而不是在冠以某种称号。

④ 科尔施：《马克思主义和哲学》，同上，第58页。

和经验批判主义》的列宁和写作《资本论》的晚期马克思归入与其相对立的另一组。在他看来，前一组强调的历史辩证法是“对实际历史的连续的领悟和连贯的理解”<sup>①</sup>，后一组的“辩证唯物主义”使实践成为“类似于工程师造桥那样的技术活动”<sup>②</sup>。他的结论是：

如果我们担负起了“回到卢卡奇”的责任（当然是极其自由地强调卢卡奇的著作中只做了暗示而没有明说的东西），那完全不是因为那里面的某些思想还存留于今日的马克思主义之中，更不是因为它是某种被历史记载不小心遗漏了的真理。相反，人们对卢卡奇的批评也不无道理。尽管如此，为了评价今天的共产主义，为了理解今天的共产主义业已放弃了什么，它又屈从于什么，我们有必要反思卢卡奇所做的努力，这些朝气蓬勃的大胆尝试使革命和马克思主义又恢复了青春的活力。<sup>③</sup>

无论如何，“西方马克思主义”这一称号从此不胫而走。就此而言，梅洛-庞蒂的贡献要远远大于科尔施。

梅洛-庞蒂的最大贡献还在于，他首次区分了早期马克思和后期马克思（1850年之后的马克思），并且首次将批判的矛头指向了马克思本人，认为马克思是辩证法的第一个背叛者！他说，在1850年之后，“哲学”在马克思主义中的位置被“科学”取代了：

哲学本身也成了一种关于思维规律的特殊科学。在《资本论》第二版的“跋”当中，马克思称辩证法“包含了对现存事物的肯定的理解”。因此，马克思晚年重申自己忠实于黑格尔的时候，我们千万不要误以为他是在黑格尔那里寻找辩证法的灵感，相反，他在寻求一种为“物质”和“按比例生产”效劳的理性主义……<sup>④</sup>

梅洛-庞蒂认为“今天的马克思主义”正是这一发展的结果。毫无疑问，在西方马克思主义的阵营内部，这是继早期卢卡奇批判恩格斯以及早期科尔施批判列宁之后的又一突破：用早期马克思反对后期马克思，用早期卢卡奇反对列宁！梅洛-庞蒂将科尔施对“西方马克思主义”的界划又向前推进了一大步——西方马克思主义是青年马克思的继承者。这当然得益于1932年公开问世的《1844年经济学哲学手稿》。

需要指出的是，梅洛-庞蒂之所以在《辩证法的历险》通过对列宁乃至后期马克思的批判打出了“西方马克思主义”的旗号，不仅不是为了背叛马克思主义，而是为了更好地皈依马克思主义。《辩证法的历险》不仅批判了苏联共产主义及其辩证唯物主义哲学，批判了萨特的“极端布尔什维克主义”，也批判了梅洛-庞蒂本人早期的思想。在此前出版的《人道主义和恐怖》（1948）一书中，梅洛-庞蒂曾经为苏联的工业化和“肃反”中的“恐怖暴力”进行辩护。他认为暴力是客观因素在特定历史阶段的必然产物，它是历史辩证法的一个关键环节，而革命暴力与人道主义最终是一致的。基于上述认识，梅洛-庞蒂主张要“给苏联时间”。然而，仅仅相隔七年，他就不再“给苏联时间”了，他从原先的“马克思主义的观望态度”，转向了一种并不“反共产主义”的“非共产主义”立场<sup>⑤</sup>。这样看来，梅洛-庞蒂所称的“西方马克思主义”就意味着对苏联共产主义和资本主义的双重批判。但他又决不是等距离地站在冷战的两大阵营之间，而是在摆脱苏联官方哲学的同时，继续在哲学上论说马克思主义。确切说，梅洛-庞蒂的“西方马克思主义”定义，是一种“忏悔录”式的定义，他忏悔的是自己当初的“失足”。这是一场痛苦而理智的自我清算。

由此我们也不难发现，西方马克思主义者对共产主义的态度发生了质变。第一代西方马克思主义者属于非“正统马克思主义”的共产主义者，第二代西方马克思主义者则属于非共产主义的“马克思主义”者。如果援引科尔施的限定，西方马克思主义是“无产阶级运动”内部的一种理论趋向，那么在这个意义上，第二代西方马克思主义的许多代表人物已经根本没有资格被称为“西方马克思主义者”了，更不要说是“马克思主义者”了。他们之所以还有做“西方马

① Maurice Merleau - Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, 第32页。

② 同上，第63页。

③ 同上，第57-58页。

④ 同上，第62-63页。

⑤ Merleau-Ponty, 同上，第228-230页。另可参见【法】雷蒙·阿隆：《想象的马克思主义——从一个神圣家族到另一个神圣家族》，上海：世纪出版集团，2007年，第27页。

克思主义者”的资格，只是因为他们依旧“在哲学上”坚持着马克思主义。

### 三、佩里·安德森的“悼词/谥号”式定义

按照尼尔·麦金尼斯（Neil McInnes）的说法，西方马克思主义不过是对马克思主义的再度神秘化<sup>①</sup>。无论是从“马克思主义与哲学的关系”问题入手的科尔施，还是用黑格尔来阐释马克思主义辩证法的卢卡奇，无论是改造了克罗齐的历史哲学以求争夺“文化领导权”的葛兰西，还是将马克思的异化理论发展为激进人本主义的德国犹太左派知识分子（马尔库塞等人），他们的共同之处在于强调马克思主义有一种哲学。但是这种哲学既不是苏联官方的辩证唯物主义体系，也不是第二国际认为可以与马克思主义“和平共处”的新康德主义、达尔文主义等哲学，而是各种西方唯心主义哲学。简言之，西方马克思主义者纷纷回到了早就被马克思批判过的、马克思已经告别的“（德意志）意识形态”。这样，马克思一生从哲学走向经济学的研究历程，在西方马克思主义那里就再度被颠倒了，被还原为从经济学返回哲学的逆向运动。但是，麦金尼斯敏锐地察觉到，这种“哲学化”、这种“再度神秘化”，并不是真的“退回书斋”，而不过是“战略转移”：在西欧主要发达国家已经没有了群众性的大规模反抗活动的情况下，西方马克思主义依旧坚持一种知识分子小团体的理论抗议。因此，西方马克思主义不仅仅是一种哲学，更重要的是，这是“形而上学与反资本主义的联盟”。<sup>②</sup>

对于这一点，英国“新左派”运动的后起之秀佩里·安德森却是只知其一，不知其二。在《西方马克思主义探讨》中，安德森重复了麦金尼斯的观点，认为西方马克思主义是“革命失败的产物”。这里的“革命失败”还不是指俄国十月革命后中欧、东欧一些国家先后发生并相继失败的无产阶级革命（如德国十一月革命、匈牙利革命等），而是指1920年代以来的欧洲并未发生的“革命”。特别是第二次世界大战后的20年里，西欧主要国家经济繁荣，政治民主，使得革命理论完全起了变化<sup>③</sup>。共产党组织之外的一批自由知识分子日益脱离现实的政治实践，与工人

阶级渐行渐远，提出了新的“革命理论”。在安德森看来，西方马克思主义的基本特征就在于“形式的转移”和“主题的创新”。“形式的转移”，即从经典马克思主义最关心的经济学、政治学走向了哲学；“主题的创新”，即在文化艺术、意识形态等经典马克思主义较少关注或未曾涉猎的领域做出了理论贡献。应当说，安德森对西方马克思主义的现象特征还是描述得比较准确的。然而，安德森将西方马克思主义当成是“革命失败”之后的退却，当成是一种纯哲学思考、一种文化批判理论，恐怕是搞错了——至少也是舍本逐末。不然怎么解释西方马克思主义的代表人物马尔库塞在1968年的五月风暴中被奉为思想领袖之一（与马克思、毛泽东一道）？怎么解释西方马克思主义的“末流”演变成德国的巴德尔-迈因霍夫集团、意大利的红色旅之类的无政府主义乃至恐怖主义运动？

事实上，用一种在中国语境中非常熟悉的称谓来说，西方马克思主义属于“极左思潮”——激进的左翼思潮。与政治实践脱离乃至“告别无产阶级”不过是表面现象，其实质是从经典马克思主义的阶级政治话语和实践转向个人政治、日常生活政治乃至身体政治的话语和实践。这不单单是“形式的转移”，更是对资本主义社会批判的深入。在民主和繁荣的背后，现代资本主义对人的压抑不是减轻了，而是加重了。无产阶级丧失了革命性，恰恰是这种压抑的绝佳证明。因此，对资本主义的批判矛头就必然从政治、经济领域转向了更深层次的意识形态和日常生活领域，与此对应，新的“革命”策略也就必须在文化艺术等领域去寻找。这才是西方马克思主义所谓“形式的转移”和“主题的创新”的真正原因哪！安德森失去了这种维度，误将西方马克思主义的种种表面现象指认为它的本质，西方马克思主义就被他“去政治化”、“无害化”处理了。

安德森对西方马克思主义的赞美，其实是一

<sup>①</sup> Neil McInnes, *The Western Marxists*, London: Alcove Press, 1972年, 第7页。

<sup>②</sup> 同上, 第11页。

<sup>③</sup> 佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，北京：人民出版社，1981年，第36页。

种贬低。他在1983年写的《历史唯物主义寻踪》<sup>①</sup>一书中将他在《西方马克思主义探讨》中罗列的13位西方马克思主义代表人物称为“原本意义上的西方马克思主义”，而将曼德尔（E. Mandel）的晚期资本主义研究、米利班德（Ralph Miliband）等人的政治学、科恩（G. A. Cohen）等人的“分析的马克思主义”、法国的后结构主义甚至英国的唯物主义文化研究、美国杰姆逊（F. Jameson）的文学研究等等20世纪70年代以来的理论学说都纳入了“西方马克思主义”的论域。言外之意是，“原本意义上的”西方马克思主义已经死了！根据莫里和舒勒的看法，安德森（以及追随他的雅各比<sup>②</sup>）之所以将西方马克思主义规定为“革命失败的产物”，乃是对“新左派”运动的失败作出的理论反应。也就是说，安德森对西方马克思主义的追忆本身和他追忆的理论对象（西方马克思主义）同样是政治实践失败的产物。<sup>③</sup>这样看来，安德森对西方马克思主义的赞美是一种“悼词式”的赞美：我们都晓得，悼词对死者的评价自然是以说好话居多；而他命名的“西方马克思主义”是死后追认的一种谥号。

当然，“杀死”西方马克思主义的另有其人，怪不到安德森头上。但安德森的“悼词/谥号”式定义在中国大陆学术界流传最广、影响也最大。平心而论，科尔施的“辩护词/反诉状”式定义、梅洛-庞蒂的“忏悔录”式定义要比佩里·安德森的定义具有更重要的学术意义。不注意这一点，我们就无法拂去“西方马克思主义”得到的那些过高的赞美和过度的贬低。

#### 四、“西方马克思主义”概念的逻辑边界

以上简短而粗略地梳理了一番“西方马克思主义”的术语形成史，但是这好像只让这个概念更加扑朔迷离。事实上，我们可以换一个思路来考察这个问题。如果强硬地正面推进“西方马克思主义”的定义策略不能奏效的话，那么不妨从侧面迂回包抄，排除掉那些“不是西方马克思主义”的东西，这样做之后，不管剩下来的东西看起来多么奇怪、多么杂乱，也就恰恰是“西方马克思主义”本身了！

首先，我们可以明确，西方马克思主义不是正统马克思主义。这样一来，关于“西方马克思主义是不是马克思主义”这样一个令人头疼的问题也就迎刃而解了。问题的关键在于对“马克思主义”这个概念本身的理解。在传统的马克思主义阐释语境中，只有辩证唯物主义才是马克思主义哲学的唯一正宗，与此不同的理解都属于“打着红旗反红旗”的假马克思主义。如果这样看，那么西方马克思主义就不可能获得“马克思主义”的合法身份。今天看来，这一思路显得过于简单了。然而，问题的吊诡之处在于，我们是不是就因此走向另一个极端，宣布“西方马克思主义就是马克思主义”？甚至认为“西方马克思主义”比“正统马克思主义”更接近原本意义上的马克思主义？答案是否定的。事实上，“西方马克思主义”和“正统马克思主义”都是马克思主义这一理论和实践的综合体在20世纪分化演进的产物。谁是谁非，谁更接近“真正的”马克思主义，问题的复杂程度恐怕绝非“非黑即白”、“非此即彼”的二中选一。

只有在“西方马克思主义”和“正统马克思主义”的逻辑对峙中，我们才能体认到西方马克思主义的理论实质。由此可以肯定：西方马克思主义不是任何一个以实现共产主义为最终目标的政党（无论它是不是叫做共产党）的指导思想和路线、方针、政策。西方发达资本主义国家的共产党（更不用提形形色色的社会民主党、社会党和工党了）虽说也是“西方的”马克思主义，但绝不是“西方马克思主义”。这样一来，诸如“欧洲共产主义”之类的理论和实践也就被排除在“西方马克思主义”的大门之外了。虽然早期西方马克思主义特别是葛兰西的政治哲学为欧洲共产主义提供了直接的理论基础；但是是一种思想本身的理论逻辑和将这种思想标举为意识形态的历史效应之间并没有天然的对等关系。

<sup>①</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London: Verso, 1983年。

<sup>②</sup> Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, New York: Cambridge University Press, 1981。

<sup>③</sup> Patrick Murray & Jeanne Schuler, “Western Marxism’s Dialectic of Defeat”, *Philosophy of the Social Science*, 16: 3 (1986年9月), 第375页。

说白了，意大利共产党心目中的葛兰西不一定等于作为“西方马克思主义”创始人之一的葛兰西。

我们不能把“西方马克思主义”限定为西方发达资本主义国家的马克思主义。这样一来，“西方马克思主义”的“西方”一词也就超出了单纯地域性的含义。“西方”固然是一个地理概念，西方马克思主义也带有明显的地域性特征，但是，纯粹从地理的角度来定位一种理论思潮的特性，在理论研究中并没有太多的意义。换句话说，诸如“西方”甚至“中国”这样的地域概念其实并不纯粹源自它的地理属性，而有着深刻的历史文化含义。这就好比对一个人来说，“籍贯”和“民族”具有完全不同的意义。单纯的地理术语“西方”相当于人的“籍贯”或者“出生地”，它顶多只具有“出生地证明”的意义；真正有意义的是“西方”这个地理名词背后蕴含的某种独特的社会历史文化背景，它相当于一个人隶属的“民族”乃至他的“文化认同”。“西方马克思主义”之所以姓“西”，也不是因为其地理含义，而在于其历史文化内涵。简单说来，“西方”意味着发达资本主义的社会环境，而非地域上的泛指。这一语境为西方马克思主义提供了理论旨趣上的某种内在连续性——发达资本主义社会及其意识形态批判。

最后，也是最重要的，西方马克思主义不是后马克思主义。既然西方马克思主义是20世纪的马克思主义分化演进的产物，它是“正统马克思主义”的镜像，那么20世纪80年代末和90年代初发生的苏联解体和东欧剧变就不但意味着现实存在的社会主义和正统马克思主义的解体，也意味着“西方马克思主义”的合法性依据的丧失。一旦“正统马克思主义”烟消云散，西方马克思主义岂不是“皮之不存，毛将焉附”？所以，西方马克思主义的时间下限，不应当晚于1991年。（当然，还有中国以及其他几个社会主义国家存在，但是马克思主义中国化的最新理论成果显然和苏联的正统马克思主义有了很大差别，而其他一些发展中国的社会主义和马克思主义就更是脱离了“西方马克思主义”的基本语境，所以无法对上述判断构成威胁。）实际上，我们立刻就能把这个时间下限再往前推几年：戈尔巴乔夫1985年上台之后，正统的马克思主义

其实已经不复存在了，所以“1985年之后的西方马克思主义”也就纯属天方夜谭了。

## 五、结语：“西方马克思主义”的四种概念

经过了反面的剔除工作之后，从正面来界定“西方马克思主义”就稍微容易一些了。简单总结一下，至少有两种“西方马克思主义”的概念。

(1) 狭义的“西方马克思主义”概念大致同科尔施、梅洛-庞蒂的定义相吻合，主要指“一战”和“二战”之间以及“二战”之后在西欧发达资本主义国家（主要是德国、法国、意大利）兴起的一种不同于正统马克思主义的哲学传统。

(2) 广义的“西方马克思主义”概念很接近佩里·安德森在《西方马克思主义探讨》中的说法，也就是将阿尔都塞、德拉-沃尔佩等“科学主义的马克思主义”也纳入“西方马克思主义”的论域。

从上述两种最基本意义的“西方马克思主义”概念中还可以引申出两种有实际价值的“西方马克思主义”概念：

(3) 从狭义的“西方马克思主义”概念中可以再限定出最狭义的“西方马克思主义”概念，这也是最具有逻辑连贯性和内部一致性的“西方马克思主义”的概念——从马克思的《1844年经济学哲学手稿》的发表（1932年）到“二战”后、特别是赫鲁晓夫的“去斯大林化运动”之后（1956年）在西方发达资本主义国家逐渐兴起的“人本主义的马克思主义”。这个最狭义的“西方马克思主义”概念将青年卢卡奇、科尔施和葛兰西等人排除在外，而是把他们视为“西方马克思主义”的先驱。

(4) 从广义的“西方马克思主义”概念出发，可以外推出最广义的“西方马克思主义”。也就是说，我们将西方马克思主义的时间下限推后到1985年（但是不能再往后推了），空间范围扩展到北美、东欧、日本等国家。这样一来，包括东欧的“新马克思主义”、英国的“分析的马克思主义”、意大利“自治主义的马克思主义”都可以放在“西方马克思主义”的论域中讨论。要注意的是，这已经是最最广义的“西方马克思主义”

（下转第38页）

# 布兹加林及其“后苏联的马克思主义”学派<sup>\*</sup>

林艳梅<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**进入新世纪以来,俄罗斯著名经济学家、莫斯科大学经济学系教授布兹加林创建了后苏联的马克思主义学派,又称批判的马克思主义学派。在对前苏联的现实社会主义制度、当代俄罗斯的资本主义制度、以及人类目前所身处的全球化发展进程展开全面批判的基础上,布兹加林提出了“社会主义——作为向自由王国过渡和转变历史进程”的明确思想主张。

**【关键词】**马克思主义;社会主义;异化;突变;全球化

**中图分类号:** B512.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0028-06

A. B. 布兹加林(1954-),莫斯科大学经济系教授,前苏共二十八中央委员,当代俄罗斯著名的左翼运动组织者和召集人,后苏联“批判的马克思主义”学派典型代表人物。自上世纪九十年代起,布兹加林即创办了“争取民主和社会主义学者”国际协会,领导了包括“抉择”运动、“教育为了大家”、“另一种全球化”等在内的一系列左翼政治运动;进入新世纪以来,布兹加林开始创建“后苏联的马克思主义学派”,又称“批判的马克思主义学派”,成为这一学派的奠基者和核心代表人物。针对当今俄罗斯社会思想界新实证主义、新自由主义、后现代主义盛行,新斯大林主义复兴,以及斯拉夫主义又重新受到人们关注等现象,布兹加林依然坚持马克思主义的思想传统,并不轻言放弃马克思主义的立场主张,但强调应当在恢复马克思学说的精神实质——“人道主义历史哲学”的基础上,重新确立马克思主义的当代形象,不仅使之与“教条主义的马克思主义”或者“新斯大林主义的马克思主义”版本区别开来,而且能够真正地捕捉当代俄罗斯社会,包括整个人类社会所面临的复杂深刻问题,为现代社会的发展指明方向和前途。具体来讲,布兹加林“后苏联的马克思主义”学派的思想观点,主要体现在他有关“马克思主义的人道主义历史哲学”、“作为向自由王

国过渡过程的社会主义”学说以及“全球资本霸权批判理论”当中。

## 一、马克思历史哲学的实质 ——人道主义历史哲学

对于马克思主义哲学,特别是马克思主义历史哲学精神实质的理解,是布兹加林展开其全部思想立论的理论基石,也是其“后苏联的马克思主义学派”所以构建的理论渊源。不同于“教条主义的马克思主义”版本对于马克思主义的社会形态理论所作的“五形态”概括,“这一社会历史发展的‘五项式’,由于只是单义地强调生产力发展所导致的社会经济形态的更替,强调经济基础对上层建筑的决定作用,并且对任何事件都只是以简单的阶级立场进行粗陋的分析,因此,它对社会历史的理解是极为有局限的”<sup>①</sup>,布兹加林主张,应当恢复马克思主义历史哲学在本质上所具有的人道主义实质,在另外一个向度上,也就是人道主义的向度上,重建马克思主义的“人道主义历史哲学”。

布兹加林对马克思主义历史哲学“人道主义”实质的明确界定,主要所依据的,是马克思在其思想发展早期阶段当中所提出的一个重要概念——“异化”概念。布兹加林强调,事实上,

\* 本文为复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地访问期间的研究成果,同时受到教育部人文社会科学重点研究基地基金及上海市重点学科(B103)资助。

\*\* 作者简介:林艳梅,哲学博士,复旦大学当代国外马克思主义研究中心访问学者,中共中央党校哲学教研部副教授。

① <http://www.alternativy.ru/ru/node/170>

即使到了马克思思想的成熟时期，包括《资本论》时期，马克思也并没有放弃对这一概念的继续使用；相反，马克思在《1857 - 1858 年经济学手稿》当中所阐述的有关人的发展“三阶段”的理论，也就是社会历史发展的“三形态”理论，所依据的，仍然是“异化”与“扬弃异化”的思维逻辑，作为“自由个性”生成的共产主义的历史个人，本质上，是对处于“以物的依赖性为基础的人的独立性”发展阶段的超越和扬弃。此外，对于马克思主义历史哲学“人道主义”实质的理解，布兹加林明确承认，他的观点，是受到了西方马克思主义的奠基人、开辟了马克思主义人道主义传统的著名学者卢卡奇的深刻影响，同时也受到了包括波兰思想家、人道主义马克思主义学者沙夫在内的其他国外马克思主义学者，以及前苏联非教条主义的马克思主义学者巴基舍夫、伊里因科夫、科列、梅茹耶夫等人的重要影响。因此，可以说，由他所创立的“后苏联的马克思主义学派”，不外是在后苏联的时空背景和语境下，对这一人道主义马克思主义传统的坚守、继续和弘扬。

与经典马克思主义主要所进行的对资本主义社会的批判不同，布兹加林强调，“后苏联的马克思主义学派”或称“批判的马克思主义学派”的历史任务即在于，对于人类所身处的全部异化境域进行揭示和阐明，“如果说经典马克思主义的兴起，是在研究资本主义的矛盾、界限，以及如何消除资本主义的客观可能路径的基础上进行的，那么，后苏联马克思主义的兴起，则是在研究全部异化世界的矛盾、界限以及如何消除这一世界的客观可能的路径基础上兴起的。”<sup>①</sup>按照布兹加林的思想观点，在后苏联马克思主义学派的异化世界批判理论与马克思的异化世界批判理论之间，存在一个基本的、重要的区别，这也就是，后苏联的马克思主义学派不仅致力于对资本主义异化世界的批判，在当代，布兹加林指出，主要表现为对全球资本霸权统治世界的批判，而且，在后苏联的马克思主义学派看来，前苏联社会特别是斯大林统治时期的社会，同样是一个异化的、与人的价值和尊严相违背、相违拗的社会，是一个极权主义的刚性社会。布兹加林这一思想观点的阐述，集中体现在他有关“作为向共

产主义过渡过程的社会主义”思想理论当中。

## 二、社会主义——由必然王国向自由王国的过渡和转变进程

布兹加林社会主义思想理论的展开，首先是建立在对传统社会主义思想理论的批判基础之上的，以对传统社会主义理论的弊端超越为前提。“全部问题不过在于，批判性地发展传统的线性社会主义观点”<sup>②</sup>。在布兹加林看来，传统的社会主义观点具有典型的线性特征，无论是正统的马克思主义者，将社会主义仅仅作为共产主义社会经济形态的第一阶段，还是欧洲的社会民主党人，将社会主义看作为一种价值体系，主张以改革的形式使这一价值体系能够在后古典资本主义社会的框架内获得局部的实现，布兹加林指出，这些观点和做法，实际上都具有典型的线性特征和过于乐观的性质，是以自身的主观价值期许替代了现实历史进程的复杂演进，没有意识到人类异化状况的扬弃和矛盾问题的解决，实际上是一个漫长的、复杂的历史过程，需要一系列客观的物质前提和条件基础。“现代社会存在着大量的、深刻的社会矛盾，这就既为自由王国的发端创造了足够的物质前提，同时，这些矛盾的存在同时也证明，异化关系的消灭不能不是长期的、非线性的世界性过程。”<sup>③</sup>

正是基于对以往“现实社会主义”实践历史教训的深刻总结，对经济社会形态意义上的“社会主义”范式所遭遇尴尬境域的自觉反省，布兹加林决意放弃“社会主义”一词在原有意义上的内涵使用，而是重点突出其过程性、长期性和动态性的内涵，将社会主义视作由必然王国向自由王国过渡的历史进程，视作新社会也就是共产主义社会在世界规模意义上的诞生和形成过程。“对社会主义的理解和界定，与其说是作为社会经济形态的阶段，不如说是作为由异化时代向‘自由王国’（共产主义）转变的过程”，布兹加林强调，“我们用‘社会主义’一词所标示

① <http://www.alternativy.ru/ru/node/170>

② <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

③ <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

的正是这一过程”<sup>①</sup>。

布兹加林在过程性的涵义上对“社会主义”概念的重新阐释和全新理解，很明显，就其现实的政治价值而言，可谓意义重大，基本上可以实现其内在的两个主要思想目标。第一，是实现了对社会主义价值的总体坚守。将社会主义的内涵由一种后资本主义的社会形态或者与资本主义相反的社会形态，变迁为对异化世界内在冲突和矛盾弊端的不断扬弃，变迁为由必然王国向自由王国过渡的历史进程，这样一种战略上的后退与转移，就为人们坚守社会主义的价值立场提供了充分的空间和条件可能。只要现实社会的发展存在弊端和缺欠，那么，社会主义就具有自身的生命力和存在价值。应当说，这样一种理论前提上的预先设定，对于身处当代俄罗斯资本主义的条件和背景之下，同时又对社会主义理念不离不弃的布兹加林而言，具有优先重要的意义。第二，是实现了现实世界的批判改造。布兹加林对社会主义价值的坚守，对社会主义内涵所作的扬弃异化意义上的理论限定，其基本的出发点和目标指向，就是要实现对异化世界的批判，实现对现存不合理社会状况的扬弃和改造。在这一点上，布兹加林的态度应当说是异常明确的，这也是他之所以将“后苏联的马克思主义学派”同时亦称之为“批判的马克思主义学派”的原因所在。具体来讲，布兹加林以马克思主义的“人道主义历史哲学”为基础，从社会主义的基本立场和向度出发所进行的对现存异化世界的批判，主要体现在三大领域和空间当中，一是对前苏联官僚主义异化世界的批判，二是对当代“全球资本霸权”统治世界的批判，三是对当代俄罗斯资本主义发展异化世界的批判。

### 三、“突变的社会主义”与前苏联社会制度的实质

布兹加林异化世界批判理论的一个最为突出的典型特征，该理论与其他社会批判理论的一个显著区别，即体现在布兹加林对前苏联“现实社会主义”社会所持的明确批判立场上，体现在他将前苏联社会的社会性质明确地定性为是一个异化的社会，一个官僚主义、极权主义的刚性社会

上，强调由于作为向共产主义过渡和转变进程的“社会主义”，在复杂因素的作用下，发生了实质性的突变和变异，从而导致现实的社会主义具有了“突变社会主义”的性质和特征。“对以往制度的实质，可以用‘突变的社会主义’这一范畴进行简明扼要的表述。运用这一范畴，可以对历史上那一最终走向尽头的、但同时亦处于由资本主义向共产主义世界性转变初期的社会制度加以理解。这一制度，虽然退出了资本主义的框架范围，但并没有为朝向共产主义的后续运动奠定坚实的基石，提供稳固的模式。”<sup>②</sup>

突变，原本属于生物学上的术语，在生物学上的含义是指细胞中的遗传基因，由于在细胞分裂时基因复制发生错误，或受化学物质等因素的影响而发生的永久性改变。一般来讲，这种改变会导致细胞运作的不正常、或者细胞死亡，但也有极少数突变的发生会使物种增强适应性，推动物种的进化。运用生物学中这一与“进化”、“演化”意义直接相关、但同时又包含错误、衰亡、毁灭等内涵的术语，布兹加林试图对前苏联“现实社会主义”的性质和实质进行说明。一方面，布兹加林强调，自资本主义社会的发展进入晚期资本主义时代也就是进入垄断资本主义时期以来，一种客观的历史趋势，也就是朝向自由王国过渡和转化的历史趋势，已经在客观和现实地生成，包括后工业技术和劳动的创造性，后市场协作的因素，尤其是成功的经济规划因素，新的动机和价值因素，以及文化因素等等作为新社会新质的因素，已经作为社会主义的最初萌芽获得了产生和出现，人类历史因而已经处于由必然王国发展的末端时期向自由王国过渡和转化的进程之中，也就是社会主义的进程之中。“在我们的研究当中，如果不区分出这一实质性趋势的存在，是不可能进行的。”<sup>③</sup>另一方面，布兹加林指出，这一朝向共产主义过渡和转化的历史进程——社会主义，在特定环境的作用之下，发生了实质性的“突变”和变异，生成了一种异化的社会主义形态——“突变的社会主义”或者

① <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

② <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

③ <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

“畸变的社会主义”。

按照布兹加林关于“突变社会主义”形成原因的阐发和理解，外在环境的因素在其中扮演了异常重要的作用。“在归属于确定形式的、其中包括刚刚产生的新形式的生物体当中，存在着多种多样的突变库。一方面，这些突变库能够成为自然选择的基础，成为生物个体自我保存、并同新种相区分的基础，另一方面，这些突变库是否与其纯种形式相符合，以及在多大程度上相符合，则取决于环境的变化<sup>①</sup>。”在布兹加林看来，由1917年革命所诞生的新社会，自身即具有一整套的突变库，允许其按照完全不同的轨迹向前演化，既包括向自由王国方向的转变和过渡，也包括自这一实质性道路的转向和偏离，但环境的不利因素，即当时俄国社会所处的内部“环境”，包括“生产力发展的水平，社会改造的基础水平，俄国居民的文化水平”，以及国际状况，也就是“20世纪上半叶和20世纪中期世界资本主义制度”的外部“环境”，则“导致从当时系统所具有的突变库的各种因素当中，官僚化的进程、国家资本主义的因素，以及其他一些特征等等不断获得最大化的巩固和发展，从而孕育了前苏联稳固但却极端刚性的制度。”<sup>②</sup>按照布兹加林的思想观点，作为朝向共产主义方向运动的社会主义这一进程，在其发端的时刻，便由于相对恶劣的内部环境与外部环境共同作用，很快便发生了具有消极性质的突变，从而越来越远离共产主义的运动轨迹，“结果，在苏联形成了一种既能够在殖民帝国、法西斯强国的包围之下，在工农俄国的条件之下生存、发展甚至斗争的体制，但是，由于同样的原因，由于总体性、战略性社会主义演进进程突变的发生，这一体制并不适合于科技革命和后工业社会、信息社会发端的新条件，并不能对20世纪后半叶发达资本主义国家由日益加剧的全球化问题、社会福利增长的新过程，以及不断展开的社会化和民主化等一系列挑战做出相应的应答。”<sup>③</sup>正是由于这一“突变的社会主义”体制，其能够适应“外部环境”继续变化的能力，也就是适应资本主义当代发展所出现的新科技革命、全球化演变等新情况的能力是“极其有限的”，因而，布兹加林指出，恰恰是在人类朝向自由王国发端的因素日益增加的

时刻，“突变的社会主义”也就是前苏联的社会制度却走到了历史的尽头。

#### 四、“野蛮的资本主义”与当代俄罗斯社会

在对前苏联社会制度的实质作了突变和退化意义上的分析之后，布兹加林进一步展开了对当代俄罗斯资本主义发展现实的批判。针对目前在俄罗斯比较流行的一种思想观点，即认为当代俄国社会所发生的，实质上是一种由“现实社会主义”向资本主义方向的历史转向，仿佛资本主义是一种更加进步的、更为善治的社会形态，布兹加林明确地表达了自身的否定见解，指出，在当代俄罗斯形式上所发展的资本主义进程背后，实际上所隐藏的，是一种变形的资本主义不断扩张的过程；作为这一制度的基础，本质上是陈旧的资本主义关系，甚至是前资本主义关系同当代晚期资本主义形式的相互结合，布兹加林将这样一种资本主义，称之为是一种“野蛮的资本主义”。

关于“野蛮的资本主义”的历史发端，布兹加林指出，无疑，是与叶利钦所实施的激进式改革密切相关的，是由一种“自上而下”的革命所完成的；而就这一进程的实质来讲，则只是对前苏联国家官僚制度这一异化体制的形式上的革新。实际上，“还在这些‘改革之前’我们就已经标明了，‘休克疗法’将如何和怎样导致事情的后挫，引起生活负面现象的‘汇聚’：使旧体制的最坏特征——官僚主义、唯意志论、经济结构的比例失调等等，与资本主义的最坏特征——社会不公、犯罪现象、人的本质的退化等等相结合，而且，在资本的封建垄断式集中条件下，以及作为规律性的结果，在威权主义复兴的危险条件下，这一切是与经济发展的衰退，与个人依赖关系和暴力活动的前资本主义形式的恢复相共生的。”<sup>④</sup>布兹加林强调，对于当代俄罗斯资本主义的发展来讲，不仅保存着一些具有强大惯性的官僚计划性元素，不仅存在着地方主义、

① <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

② <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

③ <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

④ <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

本位主义的分离主义因素，而且，也存在着一些使前市场协作形式得以发展的条件；正是由于这些因素的客观存在，就使俄罗斯社会的市场形成和市场发展，具有了对非市场的或者不完全市场的屈从特征，因此，“市场本身生活在变形的形式当中”<sup>①</sup>。

具体来讲，对于影响当代俄罗斯社会发展的多重复杂因素，布兹加林主要进行了四个矢量向度的分析，强调了这四种因素之间的交叉作用：一是“现实社会主义”的逐渐死亡。在布兹加林看来，这种死亡不仅是自然的，而且是人为的；二是晚期资本主义关系的创生。这种创生，布兹加林强调，很大程度上所带有的是偶然的性质，本质上是以资本主义的依附性外围模式所产生和出现的；三是前资本主义残余的再生和出现，这种再生和出现，布兹加林指出，使俄罗斯社会的发展打上了明显的逆向性特征；四是作为自由王国诞生基础的新社会因素不断孕育和发展，工艺的、文化的、生态的、社会的等等新的变量和参数对社会生活进程的影响日益加强。基于以上对影响当代俄罗斯社会发展多重矢量因素的分析，布兹加林明确反对将后社会主义的当代俄罗斯社会仅仅理解为一种资本主义性质的社会，认为这不仅将导致对很多复杂问题的遮蔽，而且，它最终所带给俄罗斯社会的，将是一种并不确定的未来，只能使俄罗斯社会的发展陷入更为深刻的危机之中。“我们原则上不同意的是，从苏联模式的死胡同中，只有一条出路可走——转向资本主义。存在另一种抉择，这一抉择，不过，需要‘自下而上’的革命，对发生官僚异化的旧制度进行实质性的替代。”<sup>②</sup>布兹加林指出，正是由于当代俄罗斯社会的发展面临深层的矛盾和复杂的问题，而“野蛮的资本主义”发展方式并无力解决这些问题，因此，这一切便“向我们提供了并正在向我们提供超越我们国家发展的另一种方案”，也就是社会主义的方案。布兹加林坚持社会主义的政治立场和价值主张，强调以另一种抉择、另一种方案实现对目前发展方案的替代，推进俄罗斯社会的发展和异化状况的消除。

## 五、“全球资本霸权统治”与“另一种全球化”

在对前苏联社会制度的“突变社会主义”性质、以及当代俄罗斯社会的“野蛮资本主义”本质进行了批判分析之后，布兹加林将分析的视角进一步扩展，转向对资本主义世界特别是当代资本主义世界的批判分析，指出，即使到了今天，到了二十一世纪，人类也仍然尚未逃脱资本逻辑的控制，实质上是处于“全球资本霸权”统治的世界当中，处于由异化世界向自由王国过渡和转变的过程之中。这里，便涉及到布兹加林的晚期资本主义批判理论，以及他的后工业社会理论和“另一种全球化”思想。

按照布兹加林的思想观点，无疑，资本主义的发展使人类处于物质生产和异化性经济关系系统统治的时代，但自资本主义的发展进入晚期资本主义时代以来，也就是人们通常所说的全球化时代以来，人类所遭受的异化世界的统治则获得了最重要的、最彻底的、最强大的体现形式，也就是“公司资本全球霸权”的统治形式。对于这样一种全球化时代的新型异化统治形式，布兹加林进行了具体的描述，指出了它的三个基本特征：第一，是“总体性市场”的形成。“20世纪末，当新自由主义的实践和意识形态在自己的扩张当中达到了被称之为‘市场原教旨主义’的界限时，总体性市场在经验的层面上变得相当引人注目。”<sup>③</sup>在布兹加林看来，全球化时代公司资本的发展，其特征是一种“总体性网络-网状市场”的形成，也就是在物质生产之外起作用的，或者说是在边际领域起作用的各种信息、能量、运输、金融等系统的形成。区别于以往市场所具有的部分或者局部、分离性质，这一建立在后工业工艺基础之上的、具有灵活和无形特征的网状市场，能够针对无数环节的具体需求者，进行精确地生产，并且不断地脱离社会的限制，再生帝国主义时代不可调和的矛盾。第二，是虚拟货

① <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

② <http://www.alternativy.ru/ru/node/174>

③ <http://www.alternativy.ru/ru/node/172>

币发挥价值尺度功能。布兹加林指出，作为当代全球化世界占主导地位的总体性市场的价值尺度和交换手段的，是掩藏在虚拟货币背后的虚拟资本，也就是另外一种金融资本。一方面，这种虚拟资本，作为总体性网络市场的产品，在当代全球化条件下，以虚拟的或者或然的形式发挥价值尺度的功能，发挥市场交易的万能手段作用；另一方面，布兹加林强调，就这些虚拟资本的实质来讲，它只是以歪曲的形式，作为社会经济空间的一个部门，再现人类自身的生产，而其本身，却并不创造任何的物质财富，也不创造任何的文化价值。因此，虚拟资本的出现，实质上所表明的，是当代全球化进程的发展，或者晚期资本主义的发展，日益具有了“落幕”的性质。第三，是人对资本的全面屈从。在布兹加林看来，当资本主义的发展进入晚期资本主义的发展阶段以来，原有资本主义发展的内在矛盾，也就是劳动对于资本的屈从矛盾，已经被新的矛盾，也就是人对资本的全面屈从所取代。具体来讲，布兹加林指出，当代公司资本对于人的创造性活动所进行的统治，主要表现在四个方面，一是对于人的创造性活动得以进行的“生产工具”进行垄断，二是对人的创造性活动的结果——文化价值具有所有权，三是直接地操纵创造性个性本身的“生产”，四是因此而获得巨额的剩余价值和利润，使资本的威力倍增。

布兹加林指出，正是由于当代全球资本对于现代人全部创造性活动的控制和统治，由于现代人实质上是陷入了全面的、无所不在的异化境域之中，这样，便衍生了晚期资本主义社会新的矛盾——人和资本的矛盾。就这种矛盾的性质来讲，布兹加林强调，已经不仅表现为社会性的生产与生产资料私人占有形式之间的矛盾，而且表现为工人日益增长的自由创造的潜能同使人的个性屈从于资本的全球化霸权之间的矛盾。因此，布兹加林得出结论，由于在全球资本的框架前提之下，无法解决物质生产的社会化与大众的创造性活动这两大任务，也就是未来社会的两大最高

任务——计划性生产和劳动解放的任务，因而，资本主义的存在到目前为止仍然是有限的，并不构成人类历史的“终结”。作为对这样一种包含有内在矛盾冲突的有限性生产关系的替代，布兹加林提出了“另一种全球化”的方案，或者说社会主义的方案，强调应当在对现存世界或者全球资本霸权统治世界的批判改造过程当中，在创造性活动、属人性社会关系以及文化价值的日益生成过程中，实现向自由王国——共产主义的历史过渡，实现社会主义的后苏联的发展和复兴。

综合以上我们对布兹加林“后苏联马克思主义学派”主要思想观点的介绍，不难看到，布兹加林通过对马克思主义“人道主义历史哲学”实质的概括和阐释，主要所表达的，是对当代人类社会发展，不仅包括当代俄罗斯资本主义社会的发展，当代人类全球化进程的发展，同时也包括对前苏联现实社会主义发展的明确批判态度，因此，如同他自己所言，将“后苏联的马克思主义学派”同时称作为一种“批判的马克思主义学派”，实质上，是很好地概括了这一思想流派的主要特征。对于布兹加林而言，无论是前苏联官僚刚性的“变形社会主义”社会，还是当代俄罗斯“野蛮的资本主义”社会，包括当代人类全球化进程实质上所具有的“全球资本霸权统治”的性质，事实上，直到目前为止，人类仍然身处于强大的异化力量统治之中，处于由必然王国向自由王国过渡和转变的历史进程当中，布兹加林将这一历史进程称之为“社会主义”。在放弃了对“社会主义”一词在原有社会形态意义上的使用之后，布兹加林仍然坚持社会主义的基本向度和立场，主张在对异化世界的批判、超越和扬弃当中，在人的创造性活动的历史生成当中，实现社会的发展和人的进步，实现马克思关于人类未来社会的理想。

(责任编辑 林 中)

## “人的个性”的前提性问题\*

肖永辉 胡海波\*\*

**【摘要】**“人的个性”问题虽然日益引起学界的兴趣并取得了不少研究成果,但对这一问题的研究仍需进行前提性反思。当我们深入思考和分析这三个问题时,就会发现其中隐含着一系列需要思考的前提性问题:究竟什么是人的个性?人的个性对于人究竟意味着何种意义与价值?人的个性究竟是从哪里来的?这些问题是研究人的个性需要首先回答的问题。真正理解和把握“人的个性”问题需要超越“抽象人性论”的思想局限。只有以马克思的“具体人性论”思想为指导,才能形成关于“人的个性”的合理观念。

**【关键词】**个性;抽象人性论;具体人性论

**中图分类号:** B0-0 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0034-05

当代以“人的个性”为主题的讨论,无论是在西方理论界还是在中国学术界都曾经吸引了为数众多学者的注意并至今尚未沉寂。齐格蒙特·鲍曼评论道,“当代生活中的任何其他方面近来似乎都不曾对哲学家、社会学家和心理学家们的注意力具有同样程度的吸引力。”<sup>①</sup>在我国,“近年来,随着人的问题的广泛而深入的研究,人的个性问题也被提出来加以讨论。”<sup>②</sup>虽然学界对“人的个性”问题的研究不断深化,但仍有一些重要的思想前提问题需要通过哲学的反思方式进行深入追问。

### 一、“人的个性”问题的前提追问

在日常话语中,人们使用“个性”一词来评价某人的特点与人格,把个性理解为某个人对待生活与他人的一贯态度、行为及其稳定的、特定的表现方式。在这个意义上,人的个性即是某个人的“个别性”,也是人们对这种“个别性”的人格评价。一般来说,当人们这样使用“个性”一词来评价某人的特点与人格时,无论肯定或否定、赞扬或贬斥,都没有固定的含义。

这要在具体的历史背景与生活关系中加以判断。日常话语中的“个性”内涵的这种特点,使得人们难以真正理解“个性”的本质规定,只能依靠感觉和生活习惯把握“个性”。这就要求对“个性”内涵的深刻把握必须上升到思想理论层面。

在思想理论的层面,“个性”作为“概念性”的语言,不同于“日常性”的话语,具有从本质上规定“个性”的特点。在这个意义上,“个性”不是对具体的人及其行为形象性、直接性的描述与评价,而是在人的复杂性、丰富性、社会性中,揭示人及其行为的具体特征和特殊本质。在这种语境中,“个性”的语义主要在于说明人的某种存在状态或存在方式,而不是表明对人及其行为的评价或态度。但是,在各种人文学科中,“个性”的含义是不同的。艺术把个性视为艺术家及其作品特殊的“风格”;心理学把个性看作个体人稳定的心理机制、心理定势的总和;哲学则把个性理解为与人的社会普遍性、一般性相对应的人的个体特殊性、具体性、丰富性。这种情况表明:各种人文学科是从不同的视角看待和理解“个性”的本质规定的。这些规

\* 本文系国家哲学社会科学规划项目(项目号:08BZX017)阶段性成果。

\*\* 作者简介:肖永辉(1977-),男,吉林通化人,(长春130024)东北师范大学马克思主义学院在读博士,主要研究方向为马克思主义哲学基础理论;

胡海波(1956-),男,吉林扶余人,哲学博士,(长春130024)东北师范大学马克思主义学院教授,主要研究方向为马克思主义哲学基础理论、当代中国哲学。

① 齐格蒙特·鲍曼:《个体化社会》,上海:上海三联书店,2002年,第175页。

② 韩庆祥、邹师鹏:《人学——人的问题的当代阐释》,昆明:云南人民出版社,2001年,第300页。

定性尽管存在着明显的差异，但并不彼此对立和冲突，而是从不同的方面、以不同的内容概括“个性”的内涵。

我们从日常话语和学科术语中使用“个性”一词的情况不难发现这样几个问题：

第一，无论是在日常话语或学科语言中，“个性”是被人们普遍使用的词。

第二，“个性”一词虽然被不同的人在不同的语境中赋予不同的语义，但共同之处在于“个性”总是对“个体人”而言的，是人们对个人的关注。

第三，当人们使用“个性”一词时，总是把个人及其行为放在一定的社会关系、社会生活中加以规定或评价。

当我们深入思考和分析这三个问题时，就会发现其中隐含着一系列需要思考的前提性问题：究竟什么是人的个性？人的个性对于人究竟意味着何种意义与价值？人的个性究竟是从哪里来的？这些问题是研究人的个性需要首先回答的问题。

第一个问题，究竟什么是人的个性？虽然人们对这问题的看法和观点多种多样，但从实质上说人的个性是人作为个体的存在所具有的特性，标志着人作为个人的不同与差异，体现着各个个人特殊的行为方式以及他们不同的生活世界、生活关系和生存状态。在这个意义上，人的个性就是人的世界性、社会性和文明性。也就是说，人的个性在根本上是人所具有的人的具体性质。人因其个性而具有多样化的本性，人在其多样化的过程中，拥有丰富的个性。在这种关系中，追问与回答究竟什么是人的个性，才有真实的含义。

第二个问题，人的个性对于人究竟意味着何种意义与价值？这个问题的答案隐含在第一个问题及其解答之中。一言以蔽之：人的个性是人为人的根本属性。也就是说，人总是以个性化的方式成为人的。人有什么样的生命、什么样的生活、什么样的命运，都凝聚在人的个性之中。人的品格、水准以及人的追求和理想，全都与人具有何种个性有着根本性的关系。在这个意义上，人的全部追求和目的实现，都以人的个性状态与个性塑造为基础。可以说，人的个性就是人的生命和命运。这句话已经得到人们普遍的共识，这

种认同恰恰是人的个性所具有的真正意义和价值。在当今时代，对个性的选择与塑造，已经成为成功人生的关键，是每个人安身立命的根本。

第三个问题，人的个性究竟是从哪里来的？这个问题最为重要，也最为复杂，关涉人的个性的起源与发展等复杂问题，从而也成为理解与把握人的个性的关键问题。关于这个问题人们已经有过多种不同的看法和观点。概括起来，这些观点可以归结为以下几种基本观念。一是人的个性源于人的天性。所谓“天性”，指人的自然性。在这种观念中，人的个性是先天的自然秉性，是从遗传的方式获得的；人的脾气类型，性格特征是个性的主要内容与形式。这种看法的核心在于，人的个性是生来固有并且不可改变的。“江山易改、秉性难移”这句古话形象地表达了这种观念。二是人的个性源于人的生活环境。这种观点认为，人与生活环境的接触形成了与外界条件相适应的个性。和第一种观点不同，这种看法改变了个性源于先天的观点，强调个性是后天形成的。然而，这种观点的核心是“环境决定论”，即人的个性源于外界环境的决定与影响，人是被动的。三是人的个性源于人的自由选择。所谓自由选择，主要是指人按照自由的主观意志与愿望选择自己的行为方式、生活方式。这种自由选择的实质是个人意志的与众不同。尽管这种观点也强调社会交往与文化符号的丰富性，但仍没有摆脱个人意志至上的单一主观性取向。上述三种观点虽然从各自的视角发现了“个性”来源的某些根据，但由于没能把握个性产生的根本而陷于片面与抽象。应当承认，人的个性确实与生命遗传、外部环境以及主观意志的状况相关联，这些都是人的个性形成的重要因素。但是，这些因素的任何成份或总和都不是人的个性形成的根本。因此，在这个范围内无论把人的个性的起源归结为何种因素，都不能找到个性的真正源泉。看来，要真正发现个性的源泉，首先必须从思维方式的改变入手，彻底破除仅仅从人的某一属性、某一因素理解人的思想观念。人的个性与人一样，不是先天给予，不是人被动的适应环境的消极产物；当然也不是人通过单纯的主观意志与精神活动选择的结果。就其真实性而言，人的个性是后天生成并可以升华发展的，是人在自己的生

存环境中主动创造的作品，是在人的生活实践的现实活动中不断超越自我，创造自我的文明成果。这样看来，人类生活实践及其创造、进步的发展史，也就是人的个性起源与生成的历史。

通过对人们日常与流俗的“个性”观念的分析，我们不难发现，尽管从根本上说，这些观念由于不能从人的“本性”与人的“个性”的内在关联去理解、把握“个性”的真实内涵，但“个性”一词在日常生活中的大量使用却足以说明，人们已经不自觉地事实上追求着自己的“个性”、实现着自己的“个性”。这种情况说明，人的“本性”正在以人的“个性”的方式在现实中实现着，“个性”作为人之为人的标志的意义与价值已经为人们所发现。从理论上达到对“个性”概念符合其本质的理解，有助于人们对“个性”的追求从自发走向自觉，同时使这种追求摆脱表面进入实质。从人的“本性”理解人的“个性”，不仅是获得了对“个性”内涵的实质性理解，更为重要的是，只有把人的“本性”理解为人的“个性”，才能真正摆脱抽象人性论，才能真实的理解人的一切活动。

## 二、思考“人的个性”问题的思想前提

人的存在与人对自身本性认识的事实并不等于人们对此真实的观念，我们必须正视这个复杂的问题。由于人们在理解人的问题上总是难以摆脱以理解物的思维方式来理解人，这个问题就往往体现为两种情形：一是人们往往把人性仅仅当作绝对普遍的本质去理解，总是追求通过一种观点、一个看法或一个命题就解决和回答这个问题。二是思想家本人或是这种思想的信仰者往往把某种人性观点当作永恒的终极真理。这两种情形在本质上是一样的，实质上是把人的某一性质等于人性，把对人的某种认识等于对人的全部认识。这种单一性、抽象性的思想方式不仅影响了人对自身本性的认识与理解，也使人的思想处于片面性与对立性之中。这种片面性及其对立，使人在观念上以“盲人摸象”的方式把人的观点和人本身脱离开。一旦脱离人或把人抽象化，人性或人的个性就会被当作远离人或非人的本质去理解。这种情况至今还在影响着人们的思想与

观念。

怎样才能破除这种观念，把思想从片面性与抽象性的对立中解放出来，进而真实的认识、理解和对待人本身？这是我们理解人，把握人的过去、今天和未来的关键问题。这个问题的解决，可能有多种方式与途径；但无论怎样，都应该从以下前提或基础出发。

第一，人总是通过自己的个性体现自己的人性，人不是抽象的普遍性存在。因此，我们不应该把人性归结为绝对的普遍性，而应看到人性与个性在生成性上的一致性，在这个意义上，可以说“人性”即人的“个性”。

第二，人的个性是丰富多样的，人不是固定的单一性的存在。因此，我们不应该把人的个性简单化和狭隘化。在这个境界中，才能发现“人性”与人的“个性”之间的真实关系和丰富内涵。

第三，人的个性是在自己的生活实践中产生的，人从来就没有自己生命活动之外的所谓个性。人怎样实践、怎样生活，就有怎样的个性。因此，我们不应该把人的个性绝对地自然化和神化。在超越“物性”或“神性”的实践性生命观中，我们才能把“人性”与“人的个性”真正统一起来。

第四，人的个性是在历史发展的进程中生成的。有史以来人就确有自己的个性，但人的个性并不是一经形成就永恒不变，人是在自己的历史时代中产生对某种个性的要求，并在历史性的变迁中改变和升华自己的个性，使之生成为丰富的、完善的个性。因此，我们不应该把人的个性仅仅归属于某一时代的人，也不应该把人的个性归结为某种不变的抽象之物。在这样的视野中，才能真正发现人性与人的个性是怎样生成与完善的。

人不是抽象的人，在现实性的意义上，人是具体的个人。人的本性虽然普遍的存在于每个人的生命中，但人的这种本性却又不是先天固有的，而是通过具体的个人以自己的个性创造出来的。这样看来，人的“本性”不是一种抽象的“种性”，而是具体的人的“个性”。马克思曾经反复批判过各种抽象的人性观。他曾经对人性在宗教中的抽象化和异化现象进行了激烈的批判，

也曾在肯定了费尔巴哈把宗教的本质归结为人的本质具有积极意义的同时，批判了费尔巴哈“撇开历史的进程，把宗教感情固定为独立的东西，并假定有一种抽象的——孤立的——人类个体”，从而“本质只能理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”<sup>①</sup>，指出了费尔巴哈诉诸感性的直观来把握人性的抽象性错误。黑格尔的“无人身的理性”的辩证法所导致的人的生命的抽象化也曾遭到马克思的清算。透过马克思对各种抽象化的人性观的批判，我们能够感受到马克思要求还人性以真正的现实性的思想倾向。

### 三、“具体人性论”视域中的“人的个性”

马克思从“历史的现实的人”本身来面对人性问题的“具体人性论”，以实践性、革命性与理想性的精神关注人的现实生活过程，实现了对西方传统哲学思维方式的变革，是我们探讨“人的个性”问题的思想路向。依循这样的思想逻辑，“人的个性”就不再是各种学科视阈中的片面属性，不是“群性”与“个性”对立的两极，而是人整全性、丰富性与双重性的统一。

对于具体的、现实的、感性的、有生命的个人，“人的个性”首先体现为双重生命本性的统一。人的生命存在不仅具有自然性、生物性和受动性，同时也具有自为性、理想性和能动性，这两重生命特性在人的生命活动中相互交融。以自然存在物为参照，人并非是一成不变的存在，而是超越性的存在。作为“尚未完成”的人，是生活在现实与理想交织的“双向度世界”里面的，正如马克思所言：“人双重地存在着，主观上作为他自身而存在着，客观上又存在于自己生存的这些自然无机条件之中。”<sup>②</sup> 这表明，虽然“人直接的是自然物”<sup>③</sup>，但人又有自己内在的尺度，时刻要求在创造性的活动中提升自身，使自己成为真正的“人”。在这样的意义上，人“不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，就是说，是自为地存在着的存在物，因而是类存在物。”<sup>④</sup> 对于具有双重生命本性的人这种存在，任何外在“单一本质”的把握仅仅是片面描绘而已。

人不是抽象的，“有生命的个人的存在”是“全部人类历史的第一个前提”。<sup>⑤</sup> 这种“个人”并不只是“感性的对象”而是从事着各种“感性的活动”的人，人的“感性的活动”即人的实践。这样，马克思所把握的人就不是抽象而静止的“孤独的个体”，而是实践着的、有生命的真实而完整的个人。人的双重生命本性虽然普遍的存在于每个人的生命中，但人的这种本性却又不是固有的，更不是天赋的自然本性，而是具体的个人通过自己的个性、以个性化的实践活动自我创造自我生成的。这样看来，人性不是一种抽象的“种性”，而是在具体的人的“个性”及相互关系中体现的“类本性”。人的“本性”不是抽象的“平均”的存在于每个个体中，在其现实性上，人的“本性”是以具体个人的“个性”表现和展开的；同时，人的“个性”不是自然意义上的人的“个别性”，而是在人的自然差别基础上通过自己创造的“类”生活所形成的，具有丰富的人类社会化内涵的“人的个性”。

人以关系的方式存在，“人的个性”是人的关系与人的世界存在的前提。人的生存是通过不断建立各种关系来实现的，这是人所特有的。“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；”<sup>⑥</sup> 只有人才把与他者的关系当作关系，并能够主动的以各种方式去建立以自身为目的的关系。由于人生命本性的双重性，“生命的生产，无论是通过劳动而达到的自己生命的生产，或是通过生育而达到的他人生命的生产，就立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义在这里是指许多人的共同活动，至于这种活动在什么条件下、用什么方式和为了什么目的而进行，则是无关紧

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第56页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），北京：人民出版社，1979年，第419页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第105页。

④ 同上，第107页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第67页。

⑥ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，北京：人民出版社，2003年，第25页。

要的。”<sup>①</sup>要建立有利于人发展的各种关系，人必须在不同的生存要求下以所有可能的方式来活动。因此，人的生命就必须不能是同质化、齐一的，而是差异的、个性化的。唯有如此，人才能够通过自己的创造性活动，在各种生产条件、生存方式和历史环境中建构起多元的、丰富的关系与对象化的世界。“人的个性”就是人的丰富性、创造性和生成性，是人在面对不断变化的生存问题、以更为符合人自身本性的方式来建立关系、发展自身与创建对象时，所必然具有的存在方式。

“人的个性”，即人“个性”与“群性”的统一。对人而言，必须解决好个人生活与群体生存的关系问题。人来自动物，物种的规定性或者叫动物性仍然是人的生命本性的一重。所以在人的生存方式中，必然残留动物的生存方式。尤其是在人类之初，一方面人的本质力量还十分弱小，另一方面人的自我意识还没有达到相当程度的自觉，导致人更容易以生物性直接聚合的方式来建立社会等各种关系，这种方式可以称之为“群性”的生存方式。而由于人的生命本性是双重的，在人之初就存在“人的个性”这种生存方式，只不过还不是很明显，尚处于萌芽状态而已。随着人的本质力量的发展和实践能力的增强，原始的“群性”生存方式由于受到时间和地域的条件限制，越来越不能满足人发展自身丰

富关系的需要。在同一历史过程中，个人逐渐从群体的束缚下解放出来，标志人的全面生命本性的“人的个性”的生存方式由于具有更根本更全面的而且更自由的特征而成为被人们逐渐接受的生存方式。人的“个性”与“群性”之间的关系问题，成为人的生存方式转换的重要问题。解决两者关系的宗旨并不是提出空泛的以人的“个性”来取代“群性”，而是以当代人的发展为目的，在人的“个性”与“群性”的互动中，促使以“群性”生存方式建立起来的实体性关系向非实体性关系的转化，同时为“个性”生存方式确立符合人的不同时代发展需要的具体内容。

“人的个性”是根植于人生命本性的问题，只有破除传统思维方式导致的诸多曲解“人的个性”问题的观念，从人的双重生命本性的统一关系中具体与历史地把握“人的个性”，才能真正理解“人的个性”，从而在实践中解决违背人的个性发展的各种问题，向着人的“自由个性”充分实现的发展目标不断迈进。

(责任编辑 林中)

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，北京：人民出版社，2003年，第24页。

(上接第27页)

主义”概念了，无论如何，像“生态学的马克思主义”、“后马克思主义”等等思潮，都无法塞进“西方马克思主义”的范畴之中。

总之，尽管“西方马克思主义”一语并不存在刚性的、僵硬的逻辑边界，但这并不意味着它根本不存在相对确定的、可以用理性语言精确描述的逻辑边界，只不过这条边界线是弹性的、模糊的、因场景而变化的。不过，只要我们清楚

地知道自己所使用的“西方马克思主义”的概念的内涵和外延，不至于引起理论逻辑上的自相矛盾和学术交流中的混乱，各种不同的“西方马克思主义”概念其实是可以共存的。

(责任编辑 林中)

# 关于建国以来群众运动不断生成的另一种解读

余 湘\*

**【摘要】**群众运动是1949—1978年中华人民共和国历史上一个非常重要而独特的政治现象。然而一直以来,学术界大多强调群众运动是高度集中的政治经济体制和毛泽东个人因素的结果。文章从政治社会学的角度对群众运动进行解读,认为建国以来群众运动的不断生成,既具有一种路径依赖的性质,也是危机状态下的功能需求和基于体制内资源匮乏的一种无奈选择。

**【关键词】**中国;毛泽东;建国以来;群众运动

**中图分类号:** K27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0039-06

群众运动是1949—1978年中华人民共和国历史上一个非常重要而独特的政治现象。一直以来,学术界对于建国以来单个群众运动生成原因的考察可谓方兴未艾,成果迭见不鲜。近年来,把群众运动作为一个总体现象进行宏观考察,对其生成原因进行探究,有逐渐增多的趋势。但总体上看,大多学者都将建国以来这一政治、历史现象产生的原因归结于高度集中的政治经济体制以及毛泽东个人因素的结果,这显然是有失偏颇的。本人试图从政治社会学的另一种角度,对建国三十年来群众运动不断生成的原因进行一番探讨,以求教于方家。

## 一、路径依赖与群众运动的回归

路径依赖问题首先由保罗·大卫在1985年提出,尔后W·马兰·阿瑟在此基础上进一步发展,形成了技术演进中的路径依赖的系统思想,后来,道格拉斯·诺斯将前人有关这方面的思想拓展到社会制度变迁领域,从而建立起制度变迁中的路径依赖理论。诺斯认为,路径依赖类似于物理学中的“惯性”,一旦进入某一路径(无论是“好”的还是“坏”的)就可能对这种路径产生依赖。某一路径的既定方向会在以后发展中得到自我强化。人们过去做出的选择决定了他们

现在及未来可能的选择。好的路径会对当下和未来起到正面的反馈作用,通过惯性和冲力,产生飞轮效应,发展因而进入良性循环;不好的路径会起到负面的反馈作用,就如厄运循环,事业可能会被锁定在某种无效率的状态下而导致停滞。而这些选择一旦进入锁定状态,想要脱身就会变得十分困难,即“过去的行为、文化信仰、社会结构和组织都影响着价值观念的发展,从而压制了背离旧行为模式的灵活性”<sup>①</sup>。在一定程度上,人们的选择都会受到路径依赖的影响,人们过去做出的选择决定了他们现在可能的选择。

群众运动曾是中国共产党为完成自己的历史使命而领导人民群众开展阶级斗争的一种方式 and 重要途径。民主革命时期展现给人们的实际上就是一幅中国共产党领导广大民众不断开展群众运动的壮丽画卷。透视民主革命时期中国共产党所领导的群众运动,既有面向各类人群的运动,如工人运动、农民运动、学生运动、妇女运动、青年运动等等,又涉及到政治、经济、文化、党的建设等各个领域。虽然,运动有成功,也有失败,但正是通过群众运动,中国共产党不断发展壮大并走向成熟。中国共产党全心全意为人民服务的宗旨,群众路线和民主集中制的组织原则,

\* 作者简介:余湘(1978-),男,湖南常德人,中共中央党校中共党史教研部在读博士,(湘潭411105)湘潭大学哲学与历史文化学院讲师,主要研究方向为中华人民共和国史。

① [美]约翰·N·得勒巴克、约翰·V·C·奈编:《新制度经济学前沿:从新制度经济学角度的透视》,北京:经济科学出版社,2003年,第110页。

理论联系实际、密切联系群众、批评与自我批评的思想作风和工作作风等等，都是在长期的群众运动中形成与发展起来的，是以群众性的整党整风运动来保持和发扬光大的。在中国新民主主义革命最终取得胜利的诸多因素中，群众运动是至为关键的。就如亨廷顿所讲，在东方类型的革命中，政治动员“是旧政体灭亡的原因”<sup>①</sup>。没有“千千万万的民众，浩浩荡荡的革命军”，中国革命的胜利是值得疑虑的。正因为群众运动在革命实践中的巨大成功，导致了运动自身的不断强化，以至于产生出了运动的飞轮效应。群众运动成为中国共产党开展工作的一种重要途径。通过二十多年的群众性阶级斗争的开展，中国共产党不仅创造和掌握了一套关于组织、开展群众运动的策略法则，还形成了群众运动的惯常模式和运动文化，运动已经成为一种“习惯”。

中华人民共和国成立，中国共产党由革命党转变为执政党。执政有不同于革命时期的规范和要求，按道理革命斗争时期的工作方法和思维模式也要跟着转变。然而“习惯”一经养成就很难改变。皮埃尔·布尔迪厄认为：“社会行动者是历史的产物，这个历史是整个社会场域的历史，是特定子场域中某个生活道路中积累经验的历史。”<sup>②</sup> 社会运动理论也认为：“一个社会中的集体行动形式库有着很大的稳定性，它的稳定性来自于人们一般都会依据他们所熟悉的常规办事，集体行动形式的创造和革新因此并不常见。即使发生了创造和革新的话，这些创造和革新也只是在原有的集体行动形式基础上所做的一些有限的改变。”<sup>③</sup> 从客观上讲，中华人民共和国是在经过了长达二十八年的新民主主义革命后创立的，长期的群众运动的斗争实践，形成了巨大的历史惯性，对革命后国家的建设和发展有着广泛而深刻的影响，它使新中国成立后在相当长一段时期里仍处于后革命的“亢奋状态”。就主观而言，新民主主义革命时期的群众运动的经验和意识在某种程度上已经内化为中国共产党人的一种思维模式，所以，即使历史方位和身份转变了，但过去养成的运动习惯和思维却总会按照其惯性轨道发挥着作用，一俟出现过去类似的诱因，就会毫不犹豫地走到前台。

## 二、危机状态下的功能需求

群众运动之所以在中华人民共和国成立后继续存在并受到倚重，在某种程度上也是由于它具有满足现实需求的特定功能。

中国革命的历史经验表明，近代中国，由于对外没有民族独立，受帝国主义的压迫；对内没有资产阶级的民主，无议会可以利用，无组织工人罢工的合法权利。而中国的反动统治者又是异常强大、异常凶狠的，不仅拥有强大的反革命武装，而且得到帝国主义经济、军事和技术的援助。中国封建军阀势力同封建地主、土豪劣绅、外国帝国主义相勾结，凭借强大的反革命武装对人民实行残暴的恐怖统治和军事专政。中国共产党所领导的群众运动就是在这种严酷的环境中产生和开展的。基本上每一次群众运动的开展与进行就是一次美好与丑陋、光明与黑暗、解放与奴役、生存与死亡的你死我活的决斗，来不得半点犹豫和仁慈，否则就是血的教训。回溯既往，民主革命时期，中国共产党不仅通过领导工人、农民、学生运动直接开展革命斗争，而且中国共产党领导的武装力量的发展与壮大也是通过扩红、拥军优属等群众运动的方式来保障的。事实上，中国共产党在革命过程中所开展的土地改革、减租减息、大生产运动、合作化运动、乃至整风运动等，既有效地应对了外部的压力，更加强了根据地自身的生存能力和政权的领导能力。群众运动以其强大的动员功能和突击性的特点成为了中国共产党在这场严酷的革命斗争中解决生存和发展危机的一种有效方式。

中华人民共和国成立后，中国共产党仍然主要通过群众运动的方式来开展工作、治国理政。这虽然一定程度上表明了群众运动的历史惯性以

① [美] 塞缪尔·P·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，北京：三联书店，1989年，第243页。

② [法] 皮埃尔·布尔迪厄、[美] 华康德著：《实践与反思：反思社会学导引》，北京：中央编译出版社，1998年，第181页。

③ 赵鼎新：《社会与政治运动讲义》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第221、227页。

及中共党人工作方式和思维上的路径依赖，然而事实上，运动方式在新政权和新环境中得以延续和进一步发展，其原因就在于这种方式在当时条件下最有可能满足现实政治功能的需求，也就是说，运动在当时是执政党解决现实危机的合理性的选择。

建国伊始，中国共产党面临巩固政权、恢复经济和实行社会主义改造三个方面的重大任务。就巩固政权来讲，尽管新生的人民政权迅速取得了对于全国大部分地区的控制，但仍然面对来自国际敌对势力的敌视、威胁和国内国民党残余势力的反抗破坏。如：在政治和军事方面，约占全国三分之一的地区仍然在国民党的控制之下，尚有140多万的国民党残余军队在这些地区负隅顽抗。在新解放区，基层政权尚未健全和巩固，国民党溃逃时遗留下的残余力量以及潜伏的各种反动分子仍在进行各种破坏活动。甚至直到50年代中期，全国大约还有40万以上土匪未肃清，还在进行暗杀和破坏作用。在国际上，新中国面临着美国等国家的经济封锁、外交孤立和军事包围等等。如何在包围、封锁等冷战状态下的国际局势中站稳脚跟，如何彻底清除国内反抗势力，是摆在中国共产党面前的重大课题。不仅如此，在意识形态领域，新政权还要不断应对来自思想战线上的挑战，<sup>①</sup>在冷战最为严酷的历史时期，如何完成政治文化的转换，如何保持思想上的纯洁性与意识形态上的一元化，也成为巩固新政权的重要基础。革命战争的迅速胜利固然令人欣喜，但更为严峻的是来自人力、技能和经验的严重不足的挑战<sup>②</sup>，中国共产党显然还没有做好对整个政治制度进行直接控制的准备<sup>③</sup>，这是影响到中国共产党能否控制全国、巩固政权的一个非常重大的问题。所以有学者指出：“在一个通过武装斗争夺取政权的国家，往往面临的是一个险恶的缺乏运用常规手段渐进地解决社会与政治问题的环境，相反必须运用大规模地、急风暴雨式的横扫方式奠定日后进入正常社会状态的基础。”<sup>④</sup>而革命战争年代普遍运用在各个领域各个方面的超常规的运动方式对于满足上述需求，克服上述困难，实现政权的建设与巩固颇具效果和吸引力，这样，支持社会整合和社会改革的动

员运动就先于新体制的制度化而在建国初期被广泛运用。

就经济状况来看，共产党政权接收的是一个经济结构落后、经济基础薄弱且又饱受战乱破坏的烂摊子，整个国民经济处于崩溃状态，新政权面临恢复经济秩序和发展生产的严峻挑战。为改变经济落后地位，缓解独立的民族国家面临着生存与发展的巨大压力，也为了使新政权从经济建设的成就中获取合法性基础，“赶超战略”成为国家在经济战略上的首要选择。“赶超战略”意味着国家经济必须采取超常规的发展模式，在此过程中，需要政府对经济生活实施强有力干预，要在较大程度上掌握、调和和动员经济资源，而作为全能主义工作手段的运动则有助于实现国家在这方面的要求。

就实行社会主义改造来讲，社会主义改造是中华人民共和国成立后政治经济战线上的一次社会主义革命，是生产关系方面由私有制到公有制的一场伟大变革，是中国几千年来最伟大、最深刻的社会变革，任务非常艰巨。面对“几千年未有之变局”，各项基本制度尚待完善的情况下，运动也就成为中国共产党用以应对困难局面、推动社会变革的首选方式。

所以，建国之初所进行的土地改革、剿匪、镇压反革命、抗美援朝、增产节约、“三反”、“五反”、知识分子思想改造以及三大改造都是以运动形式来进行的，是适应当时社会需要的以巩固新生政权、恢复经济发展和进行社会改造的一连串相互关联的重大群众运动，这种方式在当时被中共领袖看成是必要和极为有效的，所谓“不搞群众运动是不行的”<sup>⑤</sup>，“不采取这种形式，

① Jurgen Domes, *The Internal Politics of China, 1949 - 1972*, New York: Praeger Publishers, 1973, pp. 47 - 67.

② [美] R. 麦法夸尔、费正清编：《剑桥中华人民共和国史：革命的中国的兴起（1949—1965）》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第73—75页。

③ 詹姆斯·R·汤森、布兰特利·沃马克：《中国政治》，南京：江苏人民出版社，2007年，第76页。

④ 杨凤城：《新的民族国家整合——新中国头三年历史的宏观审视》，《教学与研究》2000年第6期。

⑤ 《董必武选集》，北京：人民出版社，1985年，第449页。

便不可能把广大人民群众动员起来取得运动的胜利”，“如果没有这些运动的胜利，便不可能在新中国成立不久的短短时间内，就取得社会主义革命的基本胜利。”<sup>①</sup>

渡过政权初建的种种危机以后，运动作为一种全能化的工作方式和手段不仅没有从治国理政的舞台中消失，相反却在此后的经济、社会与政治生活中逐步升级和强化，这是否表明运动生成的“危机论”难以继续解释中国社会生活中的运动现象？本文认为，能够产生威胁感的危机实际上有两种类型，一种是现实存在的明显的紧迫压力，另一种则是人们思想上或认识上的隐形危机或社会生活中的潜在危机，这种危机更深地存在于人们的思想中或潜意识里，影响着人们的行为和选择。经过建国初期的一系列群众运动，虽然国家经济秩序得以恢复、土匪特务的颠覆活动被基本扑灭，但是冷战的氛围仍然存在，帝国主义对中国的敌视、封锁与包围并未有丝毫的减弱，60年代开始又平添了一个中苏之间的对抗，同时，建设社会主义的理想追求和在实践中遇到的问题也使得执政党的领袖时时强烈地感受到阶级斗争和反修防修的重重危机。在这种危机意识之下，群众运动不但没有退出中国的政治舞台，相反还在一个较长时期愈演愈烈。

### 三、体制内资源的严重匮乏

“与面临紧迫任务时求助于钱袋的西方政府相比，中国政府往往求助于扩音器。”<sup>②</sup>这是汤森等人对中国政府在实际政治过程中依赖群众运动的一种比较性的形象化说明。也就是说，任何政府都有可能遭遇现实的和潜在的种种危机，为什么运动却并没有成为每一个政府的主要运作方式？这虽然与中国共产党革命历史及意识形态有关，但也涉及到建国后运动生成的另一个因素：即现有体制框架内资源严重不足的问题。汤森这里所指的“西方政府”是已经实行了成熟的议会民主制的政府，他们不仅有比较丰实的钱袋，而且有比较成熟的制度基础。而经济、技术与制度等资源的多重匮乏正是新中国政府所面临的主要困境，这种资源的不足在很大程度上制约了中

国共产党的选择。

经济资源的不足是显而易见的。前文提到1949年的中国社会在经济上已陷于崩溃。百余年的帝国主义的侵略与掠夺不仅造成了原本落后的经济结构的严重畸形发展，外敌与内战的频繁上演造成人力物力的巨大损失与恶性通货膨胀。民族资本主义发展微弱，城市中工厂倒闭、大量人口失业、工业产品产量普遍下降；农村经济在长期的超强剥夺和国外农产品的冲击下走向破产。传统经济结构下人均收入少、人均寿命短、积累率、投资率和生产效率低等状况长期延续，现代工业基本上是一片空白。<sup>③</sup>这就是中国进行建设和现代化的基本基础。在社会生产力极低且又饱受破坏的经济基础上，实现巩固政权、改造社会和发展现代化的目标，其资源提取的困难局面可想而知。所以，在新中国的建设过程中，中国共产党领导人时常挂在嘴边、强调的非常多的就是中国落后的国情。如毛泽东多次指出，我们是一个人口众多经济落后的大国，经济水平、生活水平平均很低，穷得很。可以说是“一为‘穷’，二为‘白’。‘穷’，就是没有多少工业，农业也不发达。‘白’，就是一张白纸，文化水平、科学水平都不高。”<sup>④</sup>1956年12月7日，在同民建和工商联负责人谈话的过程中，他甚至说要像韩愈一样写一篇《送穷文》，把中国社会中存在的这个穷鬼送走。周恩来也指出：“像我们这样一个经济落后人口众多的国家，在相当长的时期内，各种物资的缺乏是经常的现象，而物资的多余是暂时的现象。”<sup>⑤</sup>国务院副总理、国家经济委员会主任薄一波1958年在第一届全国人民代表大会第五次会议上《关于一九五八年度国

① 周恩来：《一九五七年政府工作报告》，《人民日报》1957年6月27日第2版。

② 詹姆斯·R·汤森、布兰特利·沃马克：《中国政治》，南京：江苏人民出版社，2007年，第216页。

③ [美] R. 麦克法夸尔、费正清编：《剑桥中华人民共和国史：革命的中国的兴起（1949—1965）》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第150—155页。

④ 《毛泽东选集》第5卷，北京：人民出版社，1977年，第288页。

⑤ 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984年，第222页。

民经济计划草案的报告》中更是指出：“在过去的八年中，我们曾经不只一次地遇到了严重的自然灾害给予我们的困难，也不只一次地遇到了物资、财政和技术力量不足给予我们的困难”<sup>①</sup>。正是因为如此，毛泽东指出“特别要提倡勤俭，特别要注意节约的，是在目前这几十年内，是在目前这几个五年计划的时期内”<sup>②</sup>。

技术力量和人力资本的不足和水平的低下，也是当时面临的一个严峻问题。中国的科学技术在17、18世纪就已经远远落后于西方了。中华人民共和国成立后，情况正如周恩来所指出：“在科学技术方面，我们从国民党反动派手中接收了什么遗产呢？他们留给我们什么科学器材、设备和资料呢？太少了。”<sup>③</sup>而毛泽东则说得更形象、更生动：“现在我们能造什么？能造桌子椅子，能造茶碗茶壶，能种粮食，还能磨成面粉，还能造纸，但是，一辆汽车、一架飞机、一辆坦克、一辆拖拉机都不能造”<sup>④</sup>。这实际上是从一个侧面指出了中国科学技术水平和工业化水平的落后与低下。在人力资本的问题上当时面临的情况也大抵如此，就如薄一波所指出：“科技人才在数量上、质量上都不能满足大规模经济建设的要求。”<sup>⑤</sup>据统计，1952年底全国总人口近5.75亿人，全民所有制单位职工1580万人，其中科技人员仅42.5万人，全国平均每万人口中不到7个半科技人员，每万名职工中也只有269个科技人员。而且这40多万科技人员分门别类，工程技术人员16.4万，卫生技术人员12.6万多人，教学人员12.1万多，农林技术人员1.5万，科研人员仅8000人。到1955年底，各类科技人员虽有增加，如科研人员增加到1.8万人，高等院校毕业生增加到21万多人，<sup>⑥</sup>但是还是大大低于发达国家水平。一个人口众多、经济落后的农业大国，要想尽快改变面貌，仅有这点数量的知识分子和科技人员，是很难办到的。

就建国后的制度资源而言，常规制度体系也不足以支持高效率的社会动员。常规制度体系的不足主要在于其技术基础薄弱和形式理性的缺乏。在长期的革命斗争过程中，中国共产党发展出一套政治控制、社会管理和政策贯彻的制度体系，但是，这一制度体系还不够健全，不足以应

付全国范围内千头万绪的复杂工作。五十年代的制度化建设虽然取得了一定进步，但显然远远落后于现实工作的需要，而且在这一过程中发展起来的常规化制度在巨大的外部压力面前似乎仍然显得不那么得心应手。“我们基本不靠那些，主要靠决议，开会，一年搞四次，不靠民法刑法来维持秩序。人民代表大会，国务院开会有他们那一套，我们还是靠我们那一套。”<sup>⑦</sup>

张培刚先生认为，一个国家工业化的过程中，存在五种基本因素：1. 人口；2. 资源及物力；3. 社会制度；4. 生产技术；5. 企业家创新管理才能。<sup>⑧</sup>麦迪森也认为，决定经济增长的长期因素有四个：1. 技术进步；2. 物力资本的积累；3. 人力资本的积累；4. 单个国家经济通过商品和劳务的贸易、投资、知识分子和企业家相互租用更加密切地走向一体化。<sup>⑨</sup>由此可见，经济资源、技术水平、人力资本和制度资源等等在一个国家的经济建设过程有着举足轻重的作用，实际上制约着国家政治过程的运作。那么就1949—1978年中国的实际情况来看，资金、技术、包括制度等方面本身就存在着严重的不足；以美国为首的西方资本主义国家又对新中国实行经济封锁和禁运，使中国无法从西方发达国家获得资金与技术支持；虽然苏联从1952到1953年向中国提供了3亿美元的长期贷款，1954年又提供了5.2亿卢布的长期贷款，专用于购买苏联的机器设备，但苏联的经济技术援助资金仅占当时

① 薄一波：《关于一九五八年度国民经济计划草案的报告》，《人民日报》1958年2月13日第2版。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第447页。

③ 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984年，第24页。

④ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第329页。

⑤ 薄一波著：《若干重大决策与事件的回顾》（上），北京：中共党史出版社，2008年，第352页。

⑥ 同上，第352页。

⑦ 一九五八年八月二十一日下午毛泽东在北戴河政治局扩大会议上的讲话。

⑧ 张培刚著：《农业与工业化：农业国工业化问题初探（1949）》中文版，武汉：华中工学院出版社，1984年，第85页。

⑨ 胡鞍钢：《中国政治经济史论（1949—1976）》，北京：清华大学出版社，2007年，第49页。

国内总投资的3%，相对于中国的庞大的需求来说也只是杯水车薪<sup>①</sup>。唯一比较富足就是劳动力资源。人口众多，一穷二白就是当时中国的典型镜像。在这种情况下要恢复和发展经济，进行社会主义现代化建设，怎么办？难道可以“依靠对于殖民地的掠夺，依靠军事赔款，依靠奴役性的借款和租让”，显然如刘少奇所说，“这些办法，我们都是不能采取的”。<sup>②</sup>实际上只能是人多靠人多的办法，依靠人海战术，依靠过去革命战争时期开展群众运动汲取社会力量和资源支撑革命斗争的历史经验了。正如毛泽东所说：“六亿人口是一个决定的因素。人多议论多，热气高，干劲大”<sup>③</sup>。他在1959年底至1960年春的读苏联《政治经济学教科书》的谈话中指出：一九二八年联共（布）中央委员会十一月全会决议曾强调指出只有党和工农群众最大限度地动员起来，才能解决在技术和经济方面赶上并超过资本主义国家的任务。“斯大林在那个时候没有什么指望，只有靠群众，所以他们要求党和工农群众最大限度地动员起来。后来有了一点东西，就不再那么靠群众了。”他认为我们现在的情况跟苏联1928年的情况差不多，所以，他说“我们现在就是执行这个决定”，“经济的发展，人口的多少是个因素”。<sup>④</sup>

显然，由于革命时期通过群众运动获取社会资源支持革命斗争的经验，再加上运动本身在政策贯彻、意识形态控制和动员社会资源诸方面的不寻常的功效，群众运动的生成与运作也就成为当时中国共产党人无奈而又符合现实需要的一种选择。正因为如此，西方有学者才认为运动的作用不仅在于克服经营管理和资源的瓶颈与限制，更为重要地是，运动战略对于人口资源远远超过资本资源的发展中国家来说可能是非常有利的<sup>⑤</sup>。汤森等人也认为“劳动力动员和意识形态的刺激在一个劳动力丰富而资金和技术贫乏的国家有他的道理”<sup>⑥</sup>。

#### 四、结论

中华人民共和国建立后，中国共产党面临政权巩固、社会改造和现代化建设的巨大外部压力

的同时，也面临着控制体系内部资源严重不足的困境，因此必须要有一种强有力的手段来开发必要的资源、实现政权控制和社会发展就成为了新政权紧迫的任务。而在长期革命斗争中发展起来的群众运动以其动员广大民众和社会力量起来支持、变革社会的强大效力为中国共产党人和新政权所看重，从而成为1949—1978年这一时期中国共产党用以解决内部困境和外部危机的主要手段。

当然，我们并不否认高度集中的政治经济体制以及毛泽东个人因素对于群众运动的产生具有非常重要的影响。但是，马克思主义的唯物史观认为，人民并不是随心所欲地创造历史，并不是在他们所选定的条件下进行创造，而是“在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下”创造历史。群众运动在建国后的不断生成，在某种程度上具有路径依赖的性质，也具有满足现实需求的合理逻辑。仅仅从体制或个人的主观喜好、认识上去探讨运动生成的原因，是无法揭示其生发的深刻的历史根源与现实根源的。

（责任编辑 欣彦）

① 胡鞍钢：《中国政治经济史论（1949—1976）》，北京：清华大学出版社，2007年，第244页。

② 《刘少奇选集》下卷，北京：人民出版社，1985年，第6页。

③ 《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，第529页。

④ 《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，第267页。

⑤ Charles P. Cell, *Revolution at Work: Mobilization Campaigns in China*, New York: Academic Press, INC, 1977, pp. 33.

⑥ 詹姆斯·R·汤森、布兰特利·沃马克：《中国政治》，南京：江苏人民出版社，2007年，第84页。

# 村庄选举与政治权力和集体财产的再分配\*

[美] 姚渝生/著 郭予填/译\*\*

**【摘要】** 这个关于中国北方某村庄竞争性选举的研究指出了两类矛盾：一类是村民与村干部的矛盾，另一类是村庄精英与寻求权力者的矛盾。村民与老村官的矛盾集中体现在：后者的腐败与管理不善，导致了集体财产被严重侵蚀和再分配的不公。而村民与新村官的矛盾则在于：后者无法解决老村官遗留下来的问题。这对矛盾不仅引发了民怨，同时也燃起了民众参与政治的热情。精英分子之间的矛盾集中在对政治职务的竞争，由此导致了选举中以及之后政治派别和派系的形成，这已成为乡村政治一个显著的特征。对该村治理问题的调查表明：自由选举导致政治权力激进的再分配，因满足不了村民对集体财产重新公平分配的深层愿望，而无法令村民满意。

**【关键词】** 中国；农村；政治；选举；民主化

**中图分类号：**D034.4 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2010)03-0045-10

20世纪90年代以来，村庄选举——因其对中国民主化的实践和理论的影响——引起越来越多的关注。尽管选举朝着更开放和更具竞争性的方向发展，农民增权问题也在很多学者和观察家眼里日渐明晰，但对选举的本质、影响和意义等方面依然存在观点的分歧。本文通过一个北方村庄举行竞争性选举的案例来参与讨论。通过强调村民和干部之间、村庄精英之间的矛盾，力图提供关于农村政治参与和民主化的新视角和新认识。

## 一、方法与理论的争鸣

20世纪90年代中期以来，就中国农村的政治参与和民主化问题，采用经济学研究路径的学者和采用政治学研究路径的学者展开了热烈的讨论。前者试图在经济发展与农村政治参与之间找出某些关键性的联系。著名的社会动员理论就认

为经济发展导致民主的产生。然而，关注中国农村选举的研究者们却发现了一幅更为复杂的图景。Kevin O'Brien 最先提出，历史上出现过好的领导班子和比较富裕的村庄，更有可能实施竞争性选举。<sup>①</sup> Susan Lawrence 则在河北一个村庄的个案研究中提出不同观点，她认为：管理不善、贫穷的乡村更倾向于民主的变革。<sup>②</sup> 最近，有学者质疑了这两种观点。通过对5省120个村庄的研究，Jean Oi 和 Scott Rozelle 发现经济发展水平和乡村选举的竞争性之间存在负相关关系：富裕的、工业化的村庄比起贫穷的、农业化的乡村进行竞争性选举的可能性更低。<sup>③</sup> 然而，和 Amy Epstein 一样，史天键 (Tianjian Shi) 和其他学者画出了经济发展与政治参与兴趣之间的曲线关系。那就是，不是富裕或贫穷的村庄，而是中等收入水平的村庄更有可能进行竞争性选举。<sup>④</sup>

从这些研究成果中，有一点可以得知：村庄

\* 本文译自：“Village Elections and Redistribution of Political Power and Collective Property” (The China Quarterly, March 2009)，发表于中国季刊2009年春季刊。

\*\* 作者简介：姚渝生系美国罗林斯学院副教授。

译者简介：郭予填，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所博士研究生。

① Kevin J. O'Brien, “Implementing political reform in China’s villages,” *Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 32 (1994), pp. 33-60. 最近，胡荣 (Rong Hu) 在对福建的40个乡村进行研究后提出“乡村经济发展水平是实施竞争性选举的关键”，从而加强了这一观点。胡荣 (Rong Hu), “Economic development and the implementation of village elections in rural China,” *Journal of Contemporary China*, No. 44 (2005), p. 427.

② Susan V. Lawrence, “Democracy, Chinese style,” *Journal of Contemporary China*, No. 44 (2005), pp. 61-68.

③ Jean C. Oi 和 Scott Rozelle, “Elections and power: the locus of decision-making in Chinese villages,” 中国季刊, No. 162 (2000), pp. 513-39.

④ Amy Epstein, “Village elections in China: experimenting with democracy”, 出自美国国会联合经济委员会编著的 *China’s Economic Future* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997); 史天键 (Tianjian Shi), “Economic development and village elections in rural China,” *Journal of Contemporary China*, No. 22 (1999) pp. 425-42. 最近，崔大伟 (David Zweig) 和钟少凤 (Chung Siu Fung) 也持此观点。但是，他们进一步提出中等及中等以上收入的村民更趋于拥有民主价值观及对村庄的经济发展和良好治理不满。” Elections, democratic values, and economic development in rural China,” *Journal of Contemporary China*, No. 50 (2007), pp. 25-45.

类型不同、经济发展的水平不同，村民和村干部对政治参与就有不同的看法和态度。但是，这一没有结论的讨论表明，至少在中国农村现阶段的经济水平上，经济发展和政治参与之间并不存在一定的因果联系，更不要说决定性的关联。显然，我们必须探索其他的研究路径来了解经济状况与农村政治参与之间的联系。

研究农村政治参与的政治学路径关注选举的过程及其影响。许多学者发现日益增强的开放性和竞争性选举对政治参与和乡村管理（增权）的影响以及它们之间的联系；与此同时，另一些学者则聚焦于由当地干部的控制和操纵（去权）而导致的有瑕疵的选举过程和负面的影响。<sup>①</sup> 双方的研究通常都局限于选举的过程，通过调查材料对当地干部和村民的态度和行为作出归纳。但由于很少超越政治领域去探究农村政治参与的其他因果联系，所以，政治学研究路径不足以反映农村政治的复杂现实。

与两种路径的宏观研究相比，案例研究包括对个体村庄的第一手观察——通过开放的、有深度的访谈——了解他们选举的过程以及具体的条件和问题。由此收集的信息能够更好地揭示农村政治参与的因果联系以及村庄政治的动态。

笔者所考察的村庄（笔者称之为“西村”）是北京城外的一个大的农耕村庄。该村可以归入社会功能失常、管理糟糕的那一类。在自由选举之前，旧领导班子的贪污腐败和管理不善，已经严重侵蚀了集体财产并损害了村民的经济利益。很大程度上是由于这种糟糕的事态和精英分子的极力反对，该村庄于2004年和2007年举行了两次选举，竞争非常激烈，并且导致了领导班子的更替。一个新的问题——强烈的派系——于自由选举期间在精英分子中间出现了，并且延续到选举之后的政治和新的领导班子之中。由于公众关注的问题仍然没有得到解决，对新领导班子的普遍不满情绪日益增多。

基于选举中暴露的问题，笔者划分了村里相关的两类矛盾：一是村民与村官之间的矛盾；二是精英分子之间的矛盾，包括当权者和寻求权力者。较大多数研究而言，笔者认为有必要对普通村民和不在位的精英分子作出区分，因为在村庄政治中，他们除了对在位者不满外，没有共同的利益与目标。对村民而言，选举是挑选出有德

行、有能力、能够保护和增进他们利益的领导者；但对寻求权力的村庄精英而言，选举是获得政治权力和其他利益的手段。

村民与村干部之间的矛盾随着时间的推移而演变。西村的村民与旧领导班子的矛盾，集中在后者贪污腐败和管理不善，导致集体财产受到严重侵蚀和再分配不公。村民与新领导班子的矛盾，在于后者解决不了老领导班子遗留下来的问题。两者都引发了民怨和政治参与的热情。

自由选举激化了寻求权力的精英分子与当权者的矛盾，并为前者争夺权力和其他利益提供了机遇和合法的手段。在2004年的选举及以后的时间里，反对派精英动员村民罢免原来的村长和村支书。政治派别和派系在选举期间形成，并延续到选举后的政治与新领导班子之中。之后，这些问题成为乡村政治的显著特征。

笔者关于西村主要矛盾的研究，在于对如何界定农村政治参与的问题上，质疑了前面所提到的两种研究路径。与旨在确定经济发展水平与民主化水平之间存在某些关键联系的政治学研究路径不同的是，笔者的研究表明，与其说是经济发展的水平，还不如说是集体财产及其利益是否在村民中公平分配，才是激励他们政治参与的更重要因素。与政治学研究路径不同的是，笔者的研究证明，要了解农村政治参与的因果关系，一定要超越政治领域，深入研究积累的问题和矛盾。

笔者的研究结果同样不赞成政治学研究路径的两种立场。与去权理论形成比照的是，在西村枝茂根深的大干部，纵使他们再努力也无法控制和操纵开放性选举，这一点已经被证明。自由选举赋予村民和反对派精英分子罢免原有的干部的权力。然而，和增权理论相反的是，由于自由选举没有赋予村民在选举后参与决策和管理过程的权力，因此它并没有显著地改善乡村的治理。其结果是，村民最关心的问题得不到解决，村民和干部之间的矛盾继续存在。

<sup>①</sup> 对他们讨论的总结，可见于李连江（Lianjiang Li）的“*The empowerment effect of village elections in China*,” *Asian Survey*, No. 4 (2003), pp. 648-50. 也可见于钟扬（Yang Zhong）和陈捷（Jie Chen）的“*To vote or not to vote: an analysis of peasants' participation in Chinese village elections*,” *Comparative Political Studies*, No. 6 (2002), pp. 686-712.

## 二、乡村背景与研究问题

西村位于北京东北方向 50 英里处，有 2200 多口人，耕地面积约 4300 亩。村里的经济以家庭粮食生产为基础。拥有两家具有一定规模的民营企业——一个装订车间和一间服装店——在挣扎多年之后，最终在 2007 年倒闭。剩下的是二十几家小型家族企业，包括粮食加工点、便利店、饭馆，还有其他诸如诊所和维修店等服务。在粮食分配和土地承包给个体农户以后，从集体经济中剩下的就是数百亩地，包括耕地、一个果园、几口鱼塘、几片林地以及几栋房屋。它们出租给本村和外村的企业家。20 世纪 90 年代，村领导班子曾有两个要建成合资企业的雄心勃勃的项目，不过失败了，往后就再也没有进一步的尝试。

基于 2005 年 - 2007 年到西村的三次访问以及对村庄精英和普通村民的广泛采访<sup>①</sup>，笔者将重现西村在 2001 年 - 2007 年间三次选举的情况。更重要的是，笔者将跳出这些情节，去探究以下三组问题：竞争性选举如何举行，对乡村政治的影响是什么？村里的主要问题及其根源是什么？还有，为何村民始终有不满情绪，他们关心的问题应如何解决？

### 三、2001 年和 2004 年的选举：从折中到冲突

这部分的主要人物如下。第一位是 RW，一个在村里不同岗位工作过的党员。和大多数同时代的村干部相反，RW 没有当过兵，也没有干过民营企业。但他由于工作刻苦和品格良好而被提拔。在 2001 年的选举之前，他被委任为村委会的临时成员，分管村庄的农业生产。在 2004 年选举中，他与原村长竞选并胜出。第二位是 MB，老村长。从 1990 年开始任职，一直到 2004 年的选举，之后也是村支部的成员。第三位是 CQ，1990 至 2005 年担任村书记。最后一位是 XM，一名企业家。

中西方的学者都将 1998 年《村民委员会组织法》的正式颁布视为村庄自由选举加速铺开的里程碑。<sup>②</sup> 这一新的发展在 2001 年开始影响西村。村民把这一年作为“真正的选举”的发端，因为和以前的选举不一样的是，他们可以第一次

实践“海选”——自由而直接的选举。

在 2001 年的预选中，RW 作为分管农业生产的村委会成员，在总计 1400 张选票中，比第二名被提名人的村长多得了 200 多张。根据程序，两人将在正式选举中竞争村长一职。但 RW 对该干什么没有把握。毕竟这是村里第一次实行自由直选，他也不知道会带来什么结果。况且，MB——他的上司，是一个令人生畏的对手：他做了十多年的村长，而且还有村支书 CQ——村里最有权势的人——作为盟友。就在 RW 犹豫不决的时候，XM，一个因生意成功、又与本地官员有关系而受人尊重的村企业家，找到了他。XM 是两位候选人和村支书的共同朋友，并且乐意在村庄政治中发挥作用，所以 CQ 让他去做两个竞争者的中间人。经过 XM 的调解，一个秘密的君子协定达成了：RW 愿意放弃这次对村长职位的竞争。作为交换，MB 承诺到下次选举的时候，他不谋求连任。有了这个折中方案，村委会的第一次自由选举进行得很平静，或者说，中途流产了。MB 作为无可争议的职位候选人被再选为村长，而 RW 被正式选举为村委会成员。于是，村里的政治现状得以维持，村委会也通过普选获得了正式的合法性。

当 2004 年春季迎来又一次选举的时候，MB 违背承诺，宣布将谋求连任。由于无法说服 MB 信守诺言，企业家 XM 决定支持这次准备竞选村长的 RW。村支书 CQ 站在他多年的盟友 MB 一边。四个曾经的朋友因此变成了对手。他们组建的两个政治联盟将确定分化成两个主要的派系，直到今日，仍左右着村里的政治形态。

在预选中，上次选举发生的事情再次上演：

<sup>①</sup> 在三次访问中，笔者总共在村里呆了 15 天，采访了 35 个村民，包括现任领导班子所有成员、愿意接受访谈的大部分以前的村干部和一些普通村民。他们大都是男性，年龄在 45 岁以上。其中，笔者与 15 人进行了长谈，里面有 8 个人不止访谈了一次。笔者还和两个提供消息的人通过电话保持联系。关于村庄精英，笔者指的是那些在村民中有不同程度的权力和影响力的人。

<sup>②</sup> 李连江 (Lianjiang Li), "The empowerment effect of village elections," p. 653. 徐勇, 《1998 年以来村选述评》(应为《历史的跨越与激荡——1998 年以来村委会选举述评》, 译者), 转引自吴重庆、贺雪峰主编的《直选与村治》(应为《直选与自治——当代中国农村政治生活》, 译者)(羊城晚报出版社 2003 年版), pp. 40 - 59.

RW 比 MB 的得票大约要多 150 张。在正式选举之前，村长的团队开始用送现金、请吃饭等违规手段收买选票。正式选举中，MB 得票超过 RW 约 60 张。然而，RW 的支持者拒不接受这一结果，并控告 MB 选举舞弊。除了通过送现金和请吃饭收买选票等很多人亲眼见到的行为，还有传闻说村支书本人试图篡改选举结果。

因为 MB 距规定的 50% 的选票还有 8 票之差，决选被提上日程。然而，到此刻局势开始失去控制。有人张贴大字报谴责村长选举舞弊，要求调查并更换选举委员会成员。调查的要求，实际上不止于所谓的选举舞弊，还指向村领导近年来一系列可疑的金钱交易。决选这天，RW 的一群支持者堵住了村政府大院投票站的入口，使投票无法进行。

镇领导获知情况后，派遣了一个由镇委副书记领导的工作组，来化解危机并监督指导选举。镇委副书记试图说服 RW 的支持者恢复选举，但不起作用。示威者坚持要求工作组调查村领导班子选举舞弊的行为和其他问题。在要求得不到满足的情况下，RW 的支持者继续堵住投票站的入口。尽管镇、县官员一再劝诱和威胁，他们还是总共阻止了四次恢复选举的尝试。

最后镇领导班子提出了一个折中方案：他们会立即调查选举舞弊行为，但村民关心的其他问题要等到选举之后再处理。在 RW 支持团队的核心成员如 XM 等的帮助下，示威者接受了这个方案。镇纪律委员会组织了一次仓促的调查，但没有发现确凿的证据能证明有人涉嫌贿选和舞弊。

持续了三个半月的僵持结束了，新的预选在 10 月 15 日举行。到这时，北京地区其他县的选举早已结束，县、镇、乡领导班子搞好这次选举的压力是巨大的。在新的预选中，两个候选人的差距缩小了。RW 领先 MB 二十几张选票。正式选举在 10 月 19 日举行，RW 又多拿了二十几张选票。但他的选票还是达不到 50% 的要求。因为担心等太久会有其他更多违规行为出现，镇选举委员会决定第二天举行决选。结果是 RW 又多拿了 20 张上下的选票。此时，他以 60 多张票胜出 MB，按程序被宣布为获胜者。从开始到结束，长达 4 个月，经历了 10 场选举（包括流产的），这场西村的选举大戏终于落幕了。

真的落幕了？选举之后，镇党委并没有如他

们所承诺的那样，调查村民在选举期间提出的旧领导班子的问题。可村民没有忘记他们的承诺，一些活跃的反分子带着要求调查的请愿书多次去镇党委，他们声称：请愿书上有超过三分之二的村民代表和过半数的党员签名。他们针对的实际上是应该为这些问题承担更大责任的村支书。

在村内部，选举引发的紧张和冲突还在延续。MB 不肯恪守自己曾公开宣誓的诺言：“如果落选就回家种地”，而是坚持要和以前一样去村委会上班。即便办公桌被新村长的支持者扔掉也阻止不了他。他继续去村政府办公，表现得即使不像个村长也像个村干部。事实上他确实是村干部。作为村支部的三个成员之一，他仍然是村领导班子的成员。CQ 由于不愿面对反对派中的活动分子——他们要求对可疑的金钱交易做出解释——在选举之后三个多月没上班。由于这个原因，党员会议在选举后一次也没召开过，这显然违反了党章的规定。的确，反对派的活动分子在请愿书中也有效地利用这点来反对 CQ。与此同时，村领导班子成员没人领到薪水。CQ 给出停发工资的理由是村政府破产了。2005 年 6 月，笔者第一次访问这里时，距离选举已经过去 9 个月了，领导班子瘫痪，村民的不满也在增多。

#### 四、村民对原领导班子问题的看法

村民——包括精英与普通群众——如何理解选举危机以及村庄的政治危机？笔者采访过的大多数人都将村庄管理和社会政治秩序的恶化归咎于原领导班子。让笔者感到吃惊的是：村民们认为一些具体问题与原来的干部有关系，尤其是村支书，比村长更甚，他们认为，村长不过是书记的“枪手”而已。这些问题清晰地反映了村民与原领导班子的深刻矛盾。应当指出的是，有少数人——笔者随机在街上对他们中的大多数进行了采访——似乎严重地疏离于乡村政治之外，对其不抱幻想。一些人是如此地愤世嫉俗，以至于觉得通过自由选举产生自己的领导，也没有什么不一样，因为“不管谁当权，都是为了自个儿（贪）”。另外一些人，虽然觉得自由选举比委派任命好，但对当选干部和对原领导班子一样不信任。然而，大多数人即使对当选干部缺乏信任，但还是对有机会选择自己的领导表示欢迎。

村庄精英分子和普通村民对原领导班子提出的问题集中在两个方面：首先，他们的领导和管理方式本身就很成问题；其次，他们可疑的金钱交易。一些党员批评原领导班子的管理方式是“不民主”的、“独裁”的，指出他们的决策缺乏“透明度”和公共协商。他们还指责村支书在村政治中搞派系和徇私。为了抓住权力不放，他严格控制发展党员，而且只从自己的拥护者中吸收发展。<sup>①</sup> 一个村里的精英告诉笔者，他尽管在过去11年中反复递交入党申请书，但还是因为坦率直言而没能入党。这个能言善道的人看起来具备必需的资格、经历和群众基础：在文化大革命刚开始的时候就小学毕业，之后在村里的很多岗位上工作过；他的家庭最近被选为村里的模范家庭之一；在最近的一次选举，他还被双方选为财务监督小组组长。根据他提供的和其他消息来源的信息，有人甚至连入党申请书都没写就入党了。一个以前的村干部将村支书的工作方式总结为“分而治之”。另一个则指出他在村委会选举不久前操纵了村支部选举的结果。

对很多村民而言，强烈的不满情绪集中在原领导班子可疑的金钱交易，以及那些严重损害了他们经济利益的管理领域。他们怀疑：原领导班子以损害集体财产为代价，将利润丰厚的生意提供给承包人和他们自己。每个人都提及的一个例子是村里的养鸡场，这是一家失败的合资企业。由于外来的合伙人1999年合同违约，他应该每年补偿村里8万元。但这事情拖了6年仍未解决。刚选出来的村委会拿不到合同，因为村支书声称合同丢了。有传闻说该合伙人捐钱给了村支书女儿经营的一间学校。村民还希望调查村支书和原村长的私人公司：他们各有一辆大卡车，从国有或村庄所有的干涸河床里运砂往外卖。他们认为这是对集体财产的公然侵占，给其他村民带了个坏头。

## 五、西村政治危机的根源和缘由

笔者的采访清晰地表明，许多村民对原领导班子已经完全丧失了信任，尤其是对村支书。他们认为，他应该对村里的政治和经济问题负主要责任。由当权者为保住权力所从事的不法行为而引发的选举危机，暴露了深刻的领导危机：原领

导班子和大多数村民的矛盾已经积累到一触即发的程度了。这些矛盾的根源在于原领导班子对集体财产管理不善、贪污和挪用，直接损害了村民的经济利益。这是民怨的主要原因和村民政治参与的驱动力。

村支书和原村长是典型的中年村官，既受惠于毛泽东时代的体制，又受惠于邓小平时代的改革。在毛泽东时代，他们良好的阶级背景有助于他们从军、入党。他们年轻、受过教育，还有在外面世界闯荡的经历，复员之后，很受追捧，成为村领导的角色。他们那一代的许多地方干部和村干部，都有类似情况。原村长在1977年回到村里后，被提拔到很多岗位工作过，1990年当上了村长。

村支书拥有类似的经历和更为出色的履历。1974年高中毕业以后，他参加了海军，驻扎在上海。在海军服役时，立下三等功。部分地由于这一荣誉，他没有回村，而是被分配到了一家县城的汽车修理厂工作。随着经济改革大潮，他拿到贷款，开始经营一家自己的运输公司。他告诉笔者，到1986年，他挣的钱比村里任何人都多。就在那时，他32岁的时候，镇里的领导发现了他，并把他安排在村长的位置上，希望他能给村里带来繁荣兴旺。两年后，他被提拔为村支书并一直干到现在。从笔者对他的采访看来，他是个能干、有人脉的人，而且被认为在20世纪90年代完成了大量改善村庄环境的工作，包括修建水泥路、安装路灯和自来水工程。

可是，近年来，村支书的工作越来越多的的是为自己而非为集体。他和他的舅子雇工从村外的河床挖砂，然后卖给建筑公司。虽然河砂属集体所有，但他们并没有给予集体适当的补偿。这带了个坏头：村里有几个无赖，听从上面的指令，在这两位村干部停工之后，继续经营这个生意。凭着自己积聚的财富，村支书在县城买了一套公寓，并和家人搬了进去。村委会的车供他自己使用，还不用付油费和维修保养费。每个村民都看

<sup>①</sup> 82个党员中大部分超过50岁；只有8个是50岁以下的。笔者以为应该是因为入党对年轻一代缺乏吸引力。但笔者采访的村民坚持认为这是因为村支书徇私、搞派系。同样值得指出的是，大部分反对立场的活跃分子——那些持续向上级领导请愿的人——都是党员。他们理所当然地觉得自己在村庄政治中应该比普通村民发挥更重要的作用。

到了村支书与自己在生活水准方面不断扩大的差距。他所有的收入来源，似乎没有一项是合法的，因为在他的操纵下，它们都与集体财产有着某种不明不白的关系。

老村长也有类似的贪污行为，只是程度轻些。在我们的采访中，他抱怨“村民妒忌他改善了的生活条件和搞副业生产的能力”。但为何西村的干部与村民积累的矛盾在2004年演变成冲突？一个原因是村民的见识和期望在经济自由化时代逐渐发生了改变。家庭联产承包责任制让他们更加独立，更加了解自己的权利和利益，因此他们意识到自己对被认为应该由村干部管理的集体财产有主张权并且有股份。另一个原因则是2001年村庄首次推行自由直选，并且有合适的替换人选。以前，不管村民对原来的干部滥用权力和贪污腐败有多么不满，他们也没有被赋予罢免他们权力。自由选举能够把他们的不满转换成政治行动。2001年村民提名RW作为新村长候选人，就响亮而明确地宣布了他们换掉原领导班子的渴望。尽管从20世纪90年代早期开始，RW就是村里原领导班子的成员，但他还是证明了自己是诚实和清白的，不属于村支书和原村长的腐败联盟。与老村长的专断作风相比，他谦和的态度提高了他的声望。但RW的退出导致无人可选。在2004年的选举中，当RW决定参选的时候，他能够团结大多数人、建立反对派联盟去击败在任的干部。

### 继续发展的村庄矛盾： 2004年选举后的政治

这一节出现的新人物是CF，一个2005年成为临时村支书、2007年正式当选的企业家。

西村在2004年选举之后，矛盾和冲突持续不断：新领导班子中的精英分子严重分裂，反对派积极分子递交请愿书反对村支书。他们努力的结果是，村支书终于在2005年被撤职。然而，使新村长和反对派积极分子感到懊恼的是，临时村支书的职务落到了CF头上——一个企业家，而且是老支书的门生。他和老村长MB结盟，以此孤立新村长RW，削弱其权力。

RW不得不面对2004年选举留下的令人头痛的遗产：一个严重分裂的领导班子，老村长已

变成死敌，又不肯让权；村支书不合作而又极少露面。由于没有能力扳倒领导班子中拥有最高权力的村支书，新当选的村长觉得自己在处理公众关心的问题时束手束脚，更不用说对村支书本人涉嫌贪污进行调查了。尽管新村长进退两难的窘境是现实的，但他的无所作为还是让他的支持者失望，并在下次选举中令他付出了惨重的代价。

五个反对派积极分子——全部是党员——对村支书在选举过程中会与他们合作不抱幻想，因为这可能会导致他自己下台。最坦率直言的是一个来自北京的退休工人；最足智多谋的是一个以前分管农业生产的村干部。2004年选举之后，他们去找了几次县委和镇里的领导，请求调查选举暴露的问题。他们不想等到2007年3月下一次村支部选举的时候才罢免他。也许是不愿等待太久，以免失去势头，也许是不确定自己能否团结大多数人，反对派积极分子决定继续请愿。

2005年7月25日，在选举的9个月后，上述五个党员开始了新一轮的请愿。这次他们幸运地先后被一位镇党委的要员和一位县组织部门的干部接待。和之前的请愿相比，他们现在把焦点从村支书涉嫌经济贪污问题转向其政治过失——村支部在选举之后10个月里都没有召开会议的事实。使对村支书失职的指责变得更加严重的是：他没能及时组织党员学习一份重要的中央委员会文件，也没有在7月1日党的诞辰时评选出模范党员。“我们究竟还要不要在村里坚持党的领导？”他们措辞讲究，不容置喙。对他们而言，幸运的是最近镇委新调进一位分管组织和人事的副书记。这位与村支书没有联系的官员，严肃地对待他们的报告并承诺立即处理这一问题。

8月2日他们再次上访时，镇副书记向他们透露：领导班子已经决定，要求村支书辞职“以保留他的面子”。另一项决定是任命，根据程序，新村长RW将在下次选举之前担任临时村支书。经过考虑，五名请愿者决定绕过新村长而推荐他们中的一员担任临时村支书。于是他们第三次跑到镇党委去推荐他们的候选人。（这里我们可以看到第三个派系的出现和他们争取村支部领导权的第一次努力。他们的下一次努力是在2007年3月村支部选举的时候。）但是，当8月27日镇委会议上正式宣布村支书辞职的时候，新村长或请愿者都没有被宣布为临时村支书。约莫两个

月左右，10月20日，镇党委干部来到西村，召开了党员会议，并要求他们投票赞成他们挑选的候选人CF成为临时村支书。根据反对派成员的说法，镇委没有提前通知这次选举，而且只有不到半数的党员出席了会议。这两项都违反了正当的程序规定。

新任的临时村支书CF，40岁出头，被认为是村里最成功的企业家之一。20世纪80年代初中毕业以后，他抓住经济改革带来的机遇，开始在外一家建筑公司工作。20世纪90年代后期，他成为分包商和一个雇有30名乡亲的施工队的头。在这段时间里，他还入了党。然而，最近他的生意不太顺利。这可能与他决定涉足政治有很大关系。和领导班子里大多数有“良好阶级背景”和从军经历的新老成员不同，CF出身于富农家庭。他先后在商业和村政中的好运，是毛泽东时代以来所发生的根本变革和新兴的、更为多元的村庄精英的出现的有力例证。

为什么镇领导宁愿冒违反程序法的批评的风险，也要选CF担任临时村支书呢？根据受访者的说法，CF是老村支书的门生，后者曾让CF承包过村里一个利润丰厚的灌溉系统，业务额在10万元以上。大家普遍认为，村支书推荐CF成为他的继任者，是在尽最后努力保留自己的颜面，并且维持自己在村庄政治中的影响力。其他人——新的村庄精英或反对派积极分子的候选人——如果被任命或者当选，都很可能会继续调查老村支书的经济问题。对CF的任命同样符合县和镇领导的利益，因为老村支书经济腐败问题的暴露可能会牵连到他们，使他们难堪。这种担心很可能隐藏在他们的决定背后。尽管反对派积极分子一再请愿，他们还是决定不派审计员对老村支书涉嫌经济问题进行调查。

据说CF刚开始接手工作的时候犹豫不决。但不管出于什么原因，他很快转变了看法，并开始向党员中积极游说以寻求支持。这并不很难，因为他很得人心，在村民中有正直的好名声，同时又有老村支书稳固的权力基础。在他就职8个月后，一些以前是原村支书的批评者，也开始讲他的好话。他因在村里建了一个有健身设施的小型公园——一个被老村支书长期搁置的项目——而受到赞扬。养鸡场的僵局问题——因为违反合同，外来企业家应当如何向村里作出赔偿——也

以一种大多数党员和村民代表可接受的方式解决了。更重要的是，尽管一些反对派的不信任仍然存在，他还是在2007年3月村支部的选举中获得最高票正式当选，因而获得了合法性。

## 2007年的村庄选举：

### CF和MB派的兴起与RW的衰落

这一节出现的新人物首先是RL，村庄政治中老一辈的活跃分子。他参加了2007年村长职务的预选并落选。

其次是SL，一个与CF差不多年纪的人。作为2007年选举中的一匹黑马，SL当选了村长。由于CF和MB对他竞选的支持，他加入了他们那一派。

新的村支书CF上任后，加强了自己的地位，而RW这位2004年就当选的村长日子并不好过。2007年3月，他未能再次选入村支部（与此同时，老村长——他的死敌——再次当选为支部成员）。这表明他在党员中缺乏支持，在村民中，他的支持度同样也在逐渐降低。虽然人们都知道他的权力被村里权力结构的安排以及严重分裂的领导班子的限制了，但村民还是希望他在权限内坚定而强硬地处理问题。有两个例子，可以说明他领导的失败。有一回，他没有处罚偷盗集体木材的几个村民，而且也没有坚持在拍卖中把找回的木材卖出价最高的买主。还有一回，他没有从使用了集体机器作业服务的村民那里收齐款项。这些事情使一些村民确信新村长并不是集体财产理想的守护者。甚至他的支持者也认为他“太软弱”。群众支持度的下降是RW决定在2007年不谋求村长职务连任的影响因素之一。

RL作为最早宣布竞选村长的候选人，很早以前就公开了自己的打算。带着十足的信心（一些村民称之为“自大”），他在我们2005年5月的访谈中就表明要在下次选举中挑战新村长的愿望。RL和RW来自同一个家族，并努力帮助后者在2004年当选。然而，选举后不久，RL就成为他最坦率的批评者，称他“软弱无能”。2006年1月，RL准备了一份长达九页的全面振兴村庄的计划，其中包括如何重新分配土地和发展村庄经济这两个公众关心的问题。根据他的说法，三分之二的村民支持他的村庄振兴计划（尽管有

些受访的精英分子称之为“空谈”)。毫无疑问, RL是一个强势的候选人:六英尺高的个子,看起来,比他六十几岁的实际年龄至少要年轻十岁。而且,他还是一个能言善道、深谙世故的人。在集体农业时代,他曾做过生产队的会计,也做过乡镇企业的销售员。在2007年春节期间, RL就开始竞选,比其他候选人早得多。

他的竞争对手更加强势:XM,企业家,在2001年选举中,是一名权力掮客,在2004年选举中,他帮助新村长成功当选。XM与其同时代的大多数政治精英分子有相似的生活经历。中学毕业之后加入了海军,但嗜酒和脾气暴躁影响了他在那里的职业道路。因为没有党员身份,复员回家后,没有太多的机会被招进村的领导层。但和新老村支书一样,经济自由化给了他创业的机会,先是运输,然后是食品加工和装订。在20世纪90年代,他被公认是村里最富有的人。然而,在过去几年里,他的企业纷纷倒闭。这似乎是他决定竞选政治职务的一个重要原因。另一个重要原因是为了在新的领导班子里,和盟友RW一道,维持权力平衡,甚至获得优势,去对抗新村支书CF和老村长MB所结成的正在不断壮大的新联盟。

RL和XM在村民眼中有同样的性格缺陷:都过于自傲,甚至不会向大多数普通村民打招呼。这种傲慢势必让他们在接下来的选举中付出流失选票的代价。和RL相比, XM有一些优势:他年轻了15岁,并且被公认为是成功的商人。他很有人脉,吹嘘自己与县、镇领导的关系(他现在退休了的父亲,以前是县公安局长)。他在村民之中虽不受人喜欢,却颇受人尊重,其中包括村里的无赖。总体而言,他被认为更能满足大多数村民的愿望:一个强势、能干的领导,既能处理棘手的问题,又能对付难缠的人。虽然XM是在春节之后才公开竞选村长的打算,但在竞选前夕,他似乎已经拥有更多的支持者。事实上, XM一宣布要参加竞选,就有效地把新的候选人拒之门外了。他创造了这样一种“赶浪头”效应——仅有的两名挑战者急切地与他在竞选活动中结盟,与在位者竞争村委会职位。除了现任村长是他的盟友外,新的村支书同样私下承诺支持他,尽管后来证明这是一个虚假承诺。XM很清楚竞选中的政治联盟和承诺是不可靠的。他向我

透露他知道SL耍的花招, SL是他的竞选搭档之一,私下里接触他的竞选对手以获得选票。XM只是装聋作哑,并没有当面戳穿,但暗地里他却告知心腹,不要给他助选,也不要投他的票。候选人之间的政治操纵真正体现了马基雅维利主义。

笔者观察了2007年6月9日(星期六)的预选。投票站设置在村政府大院的三个房间里,从早上5点开放到中午12点。一些XM手下的积极分子从一开始就四处闲逛,给犹豫不决的选民施加压力,不过他们不能阻塞由选举委员会成员严密守护的投票站入口。选举比2004年顺利。除了三名镇干部和两名保安外,所有候选人绝大部分时间也都在现场观察态势。投票站关闭一个小时后,票数统计完毕:具备投票资格的选民有1800人,参与投票的大约有1200人。在争夺村长候选人资格的两人中间, XM获得了444张票,占总数的37%; RL获得了268张票,占总数的22%。

预选之后, XM与其支持者对两周后正式选举的结果充满信心。仿佛要证实他们的预言一般, RL不久就透露要退出。听到这一消息, SL——这位XM的竞选搭档,曾为了选票,暗地里接触他的对手——宣布要在正式选举中挑战XM。因为在村委会的预选中他只排第五, XM和其支持者并不把他太当回事,认为这只是他宣泄怒气和沮丧情绪的一种行动。但是,让所有人感到惊讶,而且原因至今不明的是, SL在正式选举中击败了一度被认为是最强势的候选人XM,成为新村长。

如何解释这一戏剧性的翻盘?两个为我提供消息的精英分子——曾各自投票给两个对立的候选人——都将其归结于村庄政治精英中三个核心人物的暗箱操作。两个是村领导班子的现任干部:CF,现任的村支书,曾承诺支持XM;还有MB,曾经的村长,现在的村支部成员之一。第三个是老村支书,尽管在2005年被免职后就不在村里生活或工作,但依然是对村里政治有巨大影响力的人。这三个人不愿意XM当选为新村长。因为他有强悍的个性、进取的风格、还有RW的支持和群众的授权,一旦当选, XM将使村领导班子的权力平衡严重倾斜,甚至支配它。这一幕是两位在任者完全无法接受的,他们到老村支书那里寻求帮助。其结果就是作出如下决策:动员

他们所有的资源，为 SL 这位潜在的同盟者助选。SL，45 岁上下，是个有政治志向的小商人（在县城的菜市场有个肉档）。在集体化时代，他曾在村领导班子的几个岗位工作过，并在 2004 年村委会的竞选中败北。SL 因与老村支书的侄女结婚而结缘，并且欠他一个人情，所以它可以被三人联盟轻而易举地争取过来。为此，他将欠他们双倍的人情，因为没有他们的全力支持，他对 XM 的挑战机会微乎其微。

这个新老精英的联盟，如何在这么短的时间内能拿到足够的选票？只要看看预选的票数统计，这个看似不可能的事就变得切实可行。在村委会成员的预选里，SL 得到了 207 张选票。老村长 MB，连竞争候选人资格都没有，也得到了 104 张选票，这表明他有相当多的追随者。此外，新、老村支书都能够整合大量的选票（新村支书在三月村支部选举中获得最高票数）。还有，RL 退出，剩下他的 268 名支持者，其中绝大多数选票有待 SL 争取以对抗 XM。2007 年 6 月 23 日正式选举那天，看似不可能的事情发生了：大多数选民把 SL 的名字写进了“写上你自己的候选人”那个框框里，他成为了新村长。XM 的支持者大吃一惊，强烈抗议违规并向县和镇领导请愿。然而，和 2004 年选举不同的是，因为没有递交违法行为的可靠证据，所以，没有危机发生。

除了三人联盟结成一伙操纵决定了 2007 年选举的结果，民意也是一个同等重要的因素。正式选举的戏剧性转折应该放在 XM 不得民心的背景中来理解。除了出名的傲慢，XM 还有一个更为严重的问题——笔者称之为“阿喀琉斯之踵”——他拖欠了因租借厂房，每年本应付给村里的 2 万元费用。当然，他不是唯一违反与村庄签订合同的人。自 2003 年以来，几乎所有村民相互效仿，已经停止支付合同费用。集体财产蒙受如此巨大的损失，是大多数村民想要解决的首要问题。众所周知，XM 是这方面最显眼的违规者之一。他的对手一定会有效地利用这一点，来削弱他作为潜在领导者的合法性。在正式选举中，大多数选民没有把票投给在这个问题上保持沉默的候选人，相反地，他们选择了没有类似问题的另一位候选人。

2007 年选举之后，村领导班子，包括村委会和村支部，日趋为三人联盟所控制：CF，村支

书；MB，老村长（现在是村支部成员）；还有 SL，新当选的村长。第一任当选的村长 RW，后来被选为村支部的成员，这一年早些时候，他又在村支部的选举中落选了，这样一来，他的权力进一步削弱了。但要判断优势派是准备维持现状还是尝试改变还为时尚早。迄今为止，他们还没有开始处理公众关心的棘手问题，包括执行建设条例、收齐合同款项、恢复自 1998 年推迟至今的土地再分配，以及管制那些一直出卖本归村有砂子的村庄无赖。这些问题是对新领导班子的巨大挑战和终极考验，就像 2004 年当选的村长所面对的挑战与考验一样。为了赢得民心 and 连任，最为重要的是，村领导班子必须证明他们是集体财产理想的守护者。

## 六、结语

这个选举的故事使我们能够在超越西村的意义上去回答一开始提出的三个问题。首先，随着自由选举的首次推行，村庄政治发生了什么变化？显然，自由选举带来了更复杂、参与性更强的村庄政治以及政治权力的再分配。尽管还存在不规范、甚至是违反选举规则的行为，但由于采用了无记名投票，2004 年和 2007 年两次选举的结果，看起来还是反映了多数人的意愿。贪污、无能或不得人心的干部经由投票或请愿被免职。另外，新的民主制度的建立，诸如村民财务监督小组和定期的党委会形成了对当选干部的监督。普通村民和党员参与意识的增强，开始让村庄干部负起责任。其结果是，西村的干部贪污和滥用职权现象减少了。

西村自由选举的负面影响是派性的出现及其对新领导班子的影响。自 2004 年选举以来，先后出现了五个争夺权力的派系：1) 老村支书和老村长，他们根基深厚、试图垄断权力；2) RW 和 XM，在 2004 年，他们挑战了前者，XM 还在 2007 年争夺村长一职时失败；3) 反对派五人小组，他们在 2005 年和 2007 年竞争村支书职位；4) RL 及其追随者，他们在 2007 年竞争村长职位；5) 新村支书 CF、老村长 MB 和刚当选的村长 SL 新组建的联盟。在选举中发展的派系界限增强了，并延续到村庄政治和新领导班子之中。这确实是个极端的事例：在 2004 年选举中，MB

和RW中间产生的敌意，短期内没有消弭的可能。

自由选举的赢家，是一些打破了老村支书和老村长权力垄断，并成为权力精英成员的精英分子。然而，大多数精英分子和村民并没有通过选举和领导层的更替实现他们的目标。这说明村民在原领导班子撤换后，仍然不满新领导班子带来的问题。精英分子在村庄选举中的主要动机是获得政治权力，而对村民来说，驱动他们政治参与的是经济利益，这显然是他们与新、老领导班子关系中的首要问题。除了期望新领导班子解决老领导班子遗留下来的问题，村民还希望他们为了村民的利益发展集体经济。从2004年迄今，新的领导班子未能满足其中任何一个愿望。

新老村干部站一边，村民站一边，二者之间主要矛盾的根本原因是什么呢？根源在村庄财产的集体所有制，那是在20世纪50年代中期毛泽东领导下的集体化运动中建立的。这一体制赋予村干部巨大的权力，而缺乏有效的机构监督和制衡。20世纪80年代邓小平的改革削弱了村干部的权力，大部分农业化村庄的干部权力以及集体所有制被1992年以来加速发展的商业化和私有化进一步弱化。在境况较好、拥有集体企业的工业化村庄，集体所有制和干部的权力巩固并增强了。在这两种情况下，集体所有制仍然控制着大部分村庄的政治经济。只要集体所有制仍然是村庄经济的主要成分，它就必然导致干部和村民之间的矛盾，因为干部有机会和动力去滥用手中的权力。不管在毛泽东时代还是在经济改革时代都是这样子。不同的是在后毛泽东时代，在没有周期性的群众运动和有效的官僚控制的情况下，官员腐败更为严重。西村的集体所有制已经演变成一种不公平、不公正的政治经济秩序或者可以说是无秩序，这导致腐败的干部和村里的无赖受惠。<sup>①</sup>

西村的问题该如何解决？村民将目前的僵局归咎于新领导者的自私和无能，抱怨在村庄选举中没有出现有能力的领导者。由于忠实于人治的传统信条，有人甚至表示，希望上级为他们派来这样一位领导者。尽管一位强势、足智多谋的领导者能够帮助他们解决积累下来的问题，但更好、更可靠的解决方案在于村民自身：他们需要的是进一步加强村政管理过程的民主化，以便参与决策和村庄事务的管理。迄今为止，他们的增

权主要局限于选举，选举之外，他们就无法有效控制当选的官员。只有通过建立从选举到管理到监督的完整的民主化程序（正如《村民委员会组织法》所表述的），村民才能使新当选的领导者不得不克服自身的派性，为大众的更大利益工作，而不是为了他们自己。同样应该指出的是，西村问题的实质和普遍性在于：国家必须发挥积极作用，为寻求公平、和平的解决方案提供具体政策、有效的法律程序和法律实施。只有这样，国家才能对推动经立法而确认的村庄民主化作出巨大贡献。就改善村庄管理的质量而言，民主化和法治都是必需的。

这就把我们引向最后一个问题：西村有自己特定的环境和具体情况，那么，其案例的代表性何在？尽管形式不尽相同，村里的中心问题和首要问题——集体财产被侵占和再分配（主要是土地资源）——远远超出了村的界限。它们是中国农村主要问题的根本原因，尤其是在那些工业化和私有化都不那么成功的村庄。因为缺乏创收的其他手段和渠道，村民更多地把注意力集中在现有的、但又正在被不断侵占的集体财产。遗憾的是，共产党领导层对如何解决不断增长的土地侵占和土地纠纷问题尚未形成意见。2007年出台的关于私有财产的法规，明显避开了土地私有化问题。但中国农村的现实，已经将问题推到了共产党的领导层面前：2008年1月，来自五个省、获得广泛支持的农民作出声明并采取行动，将集体的土地划分并私有化。尽管这个行动很快被制止，但其传达的信息是显而易见的——维持现状将不再是一种选择。<sup>②</sup>

（责任编辑 欣彦）

<sup>①</sup> 在中国，一般土地侵占的肇事者是政府或政府的各级官员，因而西村的问题更为复杂。村长和村支书绝不是不公平与不公正的社会经济秩序的唯一受惠者。目前土地资源的侵占在西村主要有三种形式：一些村庄无赖继续把属于集体的砂子挖出往外卖；部分农民通过合法或不合法的流转积聚了更多的承包土地；还有普遍拖欠承包土地的费用。村民的不满直接指向了对解决问题无能为力的新领导班子，以及侵占集体财产远比一般村民受惠更多的新精英。

<sup>②</sup> “Land privatization-another peasant revolution,” 华夏快递 (Huaxia Express), 2008年1月22日, <http://www.hxwz.com/my/modules/wfsection/article.php%3Farticleid=18725>

吉登斯“创造历史”理论的再思考<sup>\*</sup>郭忠华<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**在吉登斯看来,马克思尽管提出了“人类创造历史”的命题,但却没有对自己的命题做出明确的解释。为此,他举数十年之功,从创造历史的起点、方式和结果等角度对马克思的命题进行全面的阐释。按照他的观点,只有在启蒙运动之后,由于“历史性”的发展,人类才真正开始有意识地创造自己的历史。“结构二重性”是人类创造历史的基本方式,这种方式体现在:社会结构一方面赋予人类创造历史的条件,另一方面又对这种创造行为构成制约。通过这种历史创造方式,社会并没有如马克思等人所设想的那样变成丰裕而自由的社会,反而成为“风险社会”、“失控的世界”等。通过对马克思命题的阐释,吉登斯建立起了完备的理论体系,但也对马克思命题的本意造成了扭曲。

**【关键词】**吉登斯;马克思;创造历史;结构化理论

中图分类号: B03 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0055-07

在《德意志意识形态》、《路易·波拿巴的雾月十八日》等著作中,马克思开创性地提出“人们自己创造自己的历史”论断。马克思的论断后来被转化成“人类创造历史”的命题,成为西方学术界的重要研究主题。亚当·普沃斯基从理性选择的角度说明人类创造历史的方式,<sup>①</sup>柯林尼克斯从结构主义的立场解释人类创造历史的过程,<sup>②</sup>雅克·德里达则站在后现代主义的立场解构马克思命题所蕴含的主体论“幽灵”。<sup>③</sup>实际上,致力于研究这一命题远不止这些思想家,当代著名思想家安东尼·吉登斯也是其中之一。他不仅对马克思的著作进行了长达十余年的反思,出版了《资本主义与现代社会理论》、《历史唯物主义的当代批判》等重要著作,而且还为此重建了社会学研究方法,对人类创造历史的方式和结果做出说明。

## 一、创造历史:起点的追寻

吉登斯版本的“创造历史”以对马克思历史观的解构和批判作为出发点。在他看来,马克思的历史观存在着三大明显的缺陷:化约论、进化论和目的论。所谓化约论,体现在将庞大的人类历史化约成单一的生产力发展史,把经济基础看作是政治上层建筑的决定性因素,把阶级斗争看作是推动社会历史前进的直接动力等方面。<sup>④</sup>进化论体现在,首先建立起一种能够适用于整个人类历史过程的解释模式,然后再依据这一模式,把复杂的人类历史描绘成一个从低级到高级、从简单到复杂的进化过程,把复杂的人类历史描述成“世界成长的故事”。<sup>⑤</sup>目的论则表现在,把人类历史看作是一个有目的地运动的过程,设想人类最终将进入一个没有私有制、没有剥削、没有阶级的自由社会,并且把无产阶级看

\* 本文为作者主持的广东省哲学社会科学基金项目(08YA-01)、教育部人文社会科学研究项目(09YJC810048)、中山大学“211工程”三期行政改革与政府治理研究项目的阶段性研究成果。

笔者曾发表“‘人类创造历史’——吉登斯的诠释与评价”(《浙江学刊》2006年第6期),本文是对这一主题的进一步思考,故命名为“再思考”。

\*\* 作者简介:郭忠华(1969-),男,江西万载人,政治学博士,(广州510275)中山大学政治与公共事务管理学院副教授,行政管理研究中心研究员。

① 参阅Adam Przeworski,“Marxism and Rational Choice”,*Politics and Society*, Vol. 14, No 4, 1985, pp. 379-409.

② 参阅Alex Callinicos, *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*, Cornell University Press, 1998.

③ 参阅雅克·德里达:《马克思的幽灵》,何一译,北京:中国人民大学出版社,1999年。

④ Anthony Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction*. London: Palgrave Macmillan, 1982, p. 165.

⑤ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Palgrave Macmillan, 1995, p. 88.

作是消灭一切社会邪恶和实现人类自由的推动者。<sup>①</sup>在吉登斯看来,马克思的这种历史观存在着明显的谬误之处。把人类历史化约成单一的生产力发展史,即使从表现上看也站不住脚。“我们显然不能因为物质资源对于维持人类生存来说是必要的,所以就认为社会的生产制度不论在维持社会存在,还是在促进社会变革方面比其他任何制度都具有更加根本的作用”。<sup>②</sup>同时,人类历史不存在一副进化的“外观”,如果硬要将人类历史塞入到这样一种“模式”中,势必妨碍我们对历史的理解。<sup>③</sup>对于历史目的论的问题,吉登斯指出,除了在社会行动中的个人具有目的外,历史没有目的,马克思赋予无产阶级过于沉重的负担,过于夸大无产阶级的历史作用。<sup>④</sup>

具体到“人类创造历史”的命题,在吉登斯看来,马克思尽管以一种简洁有力的方式提出了这一命题,但其中实际上潜藏着许多远未解决的问题。比如,这里的“人类”是谁?人类创造历史的环境是什么?这里的“历史”到底指的是什么?所有这些问题,马克思都没有像那句格言那样以一种简洁的方式作出回答。在吉登斯看来,要理解马克思命题的真实涵义,首先必须从弄清创造历史的“起点”开始。

通过对“历史”涵义的解析,吉登斯说明了人类创造历史的起点。在他看来,马克思把历史看作是“世界成长的故事”,实际上混淆了作为人类在时间中“度过”的历史与人类有意识地“创造”的历史之间的区别。“‘历史’显然利用了两种意涵:时间流逝之中事件的发生;对这些事件的编年记载或解释说明。我们现在往往抹煞这两种意涵,这正是当代某些关键特性的体现,同时也再次表现出,在人类‘创造历史’这一简单的观点陈述之下,潜藏着多么复杂的问题。”<sup>⑤</sup>为了使自己与马克思区分开来,吉登斯把历史的第一种涵义称作“历史”,而把第二种涵义称作“历史性”(historicity),并且指出:“历史决不等于‘历史性’,因为后者明显地与现代性制度相关连。”<sup>⑥</sup>

历史与历史性的差别主要体现在:首先,思想观念的差异。历史表明的是人类对宗教、传统、风俗、习惯等的尊重,人类假依在历史的怀抱中,历史形构了人们的本体安全和生活方式。

相反,历史性表明的则是人类自我观念的强化,人类主体意识的彰显和对历史工具性态度的形成。其次,行为方式的差异。在社会为历史所主导的时代,人类的行为方式为传统、宗教等代表过去的时间所支配,人类的行为更多体现在对历史的尊重和敬畏上,而不是对历史的筹划和创造。但在历史性支配下的社会,人类却按照自身的目标来设计和创造历史。由此可见,历史指向的是过去,历史性指向的则是未来;历史表明的是以过去来安排现在,历史性表明的则是以未来来安排现在和过去,过去被当作建构未来的手段。“历史性意味着,运用过去的知识作为与过去决裂的手段,或者,仅仅保留那些在原则上被证明是合理的东西。历史性事实上主要是要引导我们走向未来。”<sup>⑦</sup>历史性标示着传统社会与现代社会之间的断裂,标示着现代性的发端和发展。

从这一立场出发,吉登斯认为,马克思命题本质上是一个关于“现代性”的命题。也就是说,它不是对整个人类历史的普遍概括,而是表明了启蒙运动以来的社会发展情形,即人类的自信和抱负,人类以一种主体的姿态对历史进行筹划和创造。“马克思的格言‘人类创造历史’实际上表明了一个特定文化的动力,而不是对作为一个整体的人类过去存在状况的描述。”<sup>⑧</sup>“‘运用历史来创造历史’,实质上是一种现代性现象,而不是一个可以适用于一切时代的普遍原理。”<sup>⑨</sup>由此可以看出,吉登斯把“人类创造历史”的起点放在了启蒙运动之后,因为只有在这以后才

① Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, 1971, pp. 61-62.

② Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, p. 88.

③ 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,李康、李猛译,北京:三联书店,1998年,第351页。

④ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, p. 60.

⑤ 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,第308-309页。

⑥ 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,南京:译林出版社,2000年,第44页。

⑦ 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,第44页。

⑧ Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, 1987, p. 95.

⑨ 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,第44页。

谈得上“历史性”的发展，在这以前，人类一直偎依在历史的怀抱中，为历史所支配。更具体地说，吉登斯把“创造”历史的起点放在了维柯（Vico）之后。维柯生活在17世纪。这意味着在吉登斯那里，只有到17世纪之后，人类才真正开始有意识地“创造”自己的历史。<sup>①</sup>

## 二、创造历史：模式的探索

20世纪70年代末80年代初，吉登斯的学术研究兴趣似乎发生了明显的转向，学术研究的主题从原来对马克思等人著作的诠释转向对社会学研究方法的重建，并且提出了著名的“结构化理论”（Structuration Theory）。时至今日，尽管大多数吉登斯研究者仍然只注重探讨结构化理论本身的得失，但细心的读者可以发现，那一时期，其学术研究的主题实际上仍旧是“人类创造历史”的命题。1984年，吉登斯出版《社会的构成》专著，系统阐述了结构化理论的主张。但在该书的序言中，他开宗名义地指出：“确切地说，本书其实是对马克思那里常被引用的一段名言的深切反省。他指出，‘人们（或让我们直接用‘人类’这个词）创造历史，但不是在他们自己选定的条件下创造。’这话说得不错，他们就是这样创造着的。可当我们把这表面上没什么毛病的见解运用到社会研究中去时，引发出的问题又是多么的纷繁复杂！”<sup>②</sup> 马克思命题在结构化理论中的地位可见一斑。

结构化理论旨在突破传统社会学研究方法的限制，重建主体与客体之间的关系模式，以解释人类行动与社会历史之间的关联。在结构化理论之前，结构主义、功能主义与解释社会学分别代表了主客体关系问题上的两大阵营，处于社会科学研究领域的霸主地位。结构主义、功能主义从客体主义的立场出发，强调社会整体对于个体所具有的至高无上的地位，把社会历史看作是“结构”或者“功能”支配下的历史。解释社会学则反其道而行之，它从主体主义的立场出发，强调主体对于社会历史所具有的支配能力，把社会历史看作是个人行动的历史。在吉登斯看来，这种非此即彼的方法论立场显然无助于对主体与客体之间的历史关联做出准确的解释，结构化理论

的任务就是要打破这种思维定势，从社会实践的角度重建主客体之间的关系。“我之所以要提出结构化理论，其基本的目标之一就在于宣告这些建立霸主体制的努力的破产。在结构化理论看来，社会科学的主要领域既不是个体行动者的经验，也不是任何形式的社会总体的存在，而是在时空向度上得到有序安排的各种社会实践。”<sup>③</sup>

结构化理论以“行动”和“结构”作为两大支点。行动代表主体或者创造者一方，结构则代表客体、社会或者历史一方。行动体现在行动者所具有的“认知能力”、“反思性监控能力”、“转换能力”等方面。行动者作为行动的主体，具有两方面的特征：一是所有行动者都具有某种程度的认知能力，都能够对生存环境、社会历史形成理性的认知，能够对未来发展进行理性的筹划；二是行动者的认知能力又总是受到某些限制，无意识、行动未被认识到的条件以及行动的意外后果等因素总是使行动的结果偏离于行动者本来的目的。作为客体的体现，结构指蕴含在社会系统中的“规则”和“资源”。规则体现为各种规章、制度或者“方法论程序”等，如语言中的各种语法规则。资源则表现为“配置性资源”和“权威性资源”两种类型。前者主要指各种形式的物质性资源，如生产工具；后者则主要指各种形式的关系模式和信息资源等，如社会关系、档案记录。

行动与结构的关系体现在，一方面，结构对行动同时具有“使动”（enabling）和“制约”的功能。也就是说，蕴含在社会系统中的规则和资源为行动提供了条件，使行动成为可能，这是结构使动性的表现。但是，它们同时也对行动构成了限制，不言而喻，任何行动都受制于特定的规则和资源，这是结构制约性的表现。“对人类行动来说，社会系统的结构性特征必须同时被看作具有使动和制约的功能。”<sup>④</sup> 但另一方面，结构也依赖于行动，结构不仅是行动在时空向度上

① 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，第310页。

② 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，第40-41页。

③ 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，第61页。

④ Anthony Giddens, *Classes and the Division of Labor*, Cambridge University Press, 1982, p. 30.

延伸的结果，而且正是通过行动者的行动，结构才反复得到再生产。通过这种方式，行动与结构从而被有机地结合在一起。行动依赖于结构，同时，结构也依赖于行动，这就是吉登斯所说的“结构二重性”的含义。“在结构二重性的观点看来，社会系统的结构性特征对于它们反复组织起来的实践来说，既是后者的中介，又是它的结果。”<sup>①</sup> 结构化理论表明了行动者在具体社会条件下的行动模式：一方面，任何行动都发生于特定的社会结构中，都必须借助于特定的规则和资源；但另一方面，社会也依赖于行动，只有通过行动，社会才能不断得到再生产和发展。结构化理论尽管自提出之始就遭到各种各样的批判，但不可否认，它给社会科学研究也带来了新的思维和视角。

那么，作为一种针对马克思命题所建立起来的研究方法，它又是如何来解释马克思命题的呢？在吉登斯看来，无可否认，历史的确如马克思所认为的那样，是由人类创造的。<sup>②</sup> 启蒙运动以来，随着“历史性”的发展，人类越来越超越了历史的限制，开始以自主的方式创造着自身的历史，他们对历史抱持着一种工具性的态度，利用过往的历史知识来创造历史。“人类创造历史的过程是在他们认识到自身历史的情况下进行的，也就是说，人类作为一种反思性的存在，是通过认识来把握时间，而不仅仅是‘度过’时间的。”<sup>③</sup> 这表明了主体的创造性和历史的“能动性”一面。但是，作为结构制约性的体现，吉登斯又指出，人类总是在具体的历史条件下、在自己无法进行预先选择的条件下从事历史创造活动的。<sup>④</sup> 由于人类认知能力的有限性、行动未被认识到的条件以及行动的意外后果等的影响，历史并不总是按照人类设想好的路径前行。“人类的历史是由人的有意图的活动创造的，但它并不是某种合乎意图的筹划；它总是顽固地躲开人们将其置于自觉意识指引之下的努力。”<sup>⑤</sup> 人类自主创造着自己的历史，历史赋予了人类创造活动所必需的条件。但是，历史也对人类的创造活动形成制约，历史并不是完全按照人类设计好的方案发展。这就是吉登斯从结构化理论的角度对人类创造历史的模式所做出的说明。

### 三、创造历史：结果的检视

吉登斯从结构二重性的角度对人类创造历史的模式做出了解释，正是这一将行动与结构有机结合在一起的解释模式，使吉登斯得出了与马克思完全不同的结论。马克思坚信人类的进步，认为“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”<sup>⑥</sup>，深信“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>⑦</sup>。在吉登斯看来，马克思看到的只是人类行动的一面，忽视了结构制约性一面所带来的影响。实际上，在现代性高度发展的今天，这种制约性已经得到了充分的展露。他一再指出，“从当今社会的发展趋势来看，我们不得不视这些设想是不成熟的和盲目的。”<sup>⑧</sup> 我们今天生活于其中的世界实际上是一个可怕而危险的世界，这种世界与马克思所想像的图景几乎完全南辕北辙。与马克思所设想的结果不同，吉登斯把人类创造历史的结果描绘成“高度现代性社会”、“失控的世界”、“后传统社会”、“风险社会”等图景。与马克思所设想的未来社会相比，这些图景体现出明显灰暗的色彩。

高度现代性社会是人类创造历史的总体性后果。高度现代性社会以资本主义、工业主义、监控和军事暴力作为制度性纽带，与建立在传统、宗教、血缘、风俗等基础上的传统社会大异其趣。在吉登斯看来，马克思、涂尔干、韦伯等经典社会思想家在解释现代社会的时候，通常求助

① Anthony Giddens, *The Constitution of the Society: Outline of the Structuration Theory*, Polity Press, 1984, p. 25.

② Anthony Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, p. 166.

③ 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，第352页。

④ 安东尼·吉登斯：《社会学方法的新规则》，田佑中、刘江涛译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第278页。

⑤ 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，第91页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第284页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第294页。

⑧ Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, p. 17.

于某种单一的视角。例如，马克思把现代社会的兴起归结为资本主义生产方式的出现，涂尔干把工业主义看作是导致现代社会兴起的动力，韦伯则把现代社会的基本特征归结为理性化。实际上，这些维度之间并不是一种非此即彼的关系，它们都是构成现代社会的基本维度。因此，在综合三大思想家现代性思想的基础上，再结合现代社会的军事化发展，吉登斯提出了现代社会的四维度说。资本主义表明了现代社会的阶级关系，即资本所有者与雇佣劳动者之间的关系；工业主义反映了现代社会商品生产过程中人与物质世界之间的关系，以生产过程的机械化作为最基本的表现形式；监控反映了现代民族国家的政治特征，与前现代社会相比，民族国家的政府能力和监控强度达到了无可比肩的程度；<sup>①</sup> 军事暴力则反映了现代社会的军事工业化性质以及民族国家对暴力的绝对控制。四个维度结合在一起，代表了人类创造历史的过程在当代所形成的总体性后果。

将与时间与空间、行动与情境结合在一起的传统社会相比，现代社会以时空分离、脱域（disembedding）和反思性（reflexivity）作为动力机制。传统社会的时间总是与特定的空间联系在一起，但18世纪后期机械钟的发明和时间在全世界的标准化，对于时间从空间中分离出来具有决定性的影响，统一的时间尺度带来了“时间的虚化”。与此同时，伴随着时间的标准化，空间也开始与特定的地点（place）相分离，变成“虚化的空间”。正是凭借这种“虚化”的时间和空间，使人类有可能对“过去”和“未来”进行普遍标准化的处理，再“利用历史来创造历史”。<sup>②</sup> 传统社会的行动总是与特定的情境结合在一起，现代社会的行动却表现出明显的“脱域”特征。脱域使社会行动从具体的情境中“提取出来”，再把它嵌入到广袤的时空范围中去，重新组织社会关系。<sup>③</sup> 例如货币，它独立于具体的商品和买卖行为，仅仅以一种符号的方式把当下与未来、在场与缺场的经济活动组织在一起。反思性则是现代社会的第三大动力机制，反思性表现在，使人类行动从对历史的依附中解脱出来，用对历史的理解来创造未来理想的历史；同时，创造行动本身总是不断受到关于新的知识

的检验和修正。三大动力结合在一起，使现代社会越来越脱离了传统、地域和特殊的限制，变成了一种变幻莫测的世界。

与建立在自然、传统等基础上的前现代社会不同，现代社会是一种建立在“人化的自然”和“后传统”基础上的社会。在传统社会，人类依然依在自然的怀抱中，自然形构了人们的本体安全、信任机制和生活方式，由自然所造成的“外在风险”构成了人类生活不确定性的主要来源。但启蒙运动以来，随着创造历史理念的发展和普遍化，自然被对象化，改造与征服自然成为人类创造历史的基本维度。时至今日，人类对自然的干预和破坏已达到了无以复加的地步，而且这种干预和破坏同时体现在外在自然和内在自然（如人类繁殖）两个领域。<sup>④</sup> 与自然的人化相一致，在高度现代性社会，外在风险不仅没有消失，另一种影响更大的风险，即“人为风险”却越来越成为人们生活不确定性的来源。同时，进入现代社会以来，从传统的束缚中解放出来同样成为人类创造历史的基本内容之一。一度处于社会主导地位的传统在人类创造历史的过程中越来越遭到解构，人类日益生活在后传统社会中。在这种后传统社会，一切曾经固定的、有先例可循的事物不再变得那么清楚和明白，人们的生活方式、社会关系等基本事物都成为必须自主选择的事情。

马克思执着地相信，无产阶级的历史创造行动终将埋葬私有制、阶级分化、劳动分工等直到当下仍然是社会变迁推进器的异化现象，推动历史真正进入到丰裕而自由的时代。但在吉登斯看来，马克思的思想很大程度上是启蒙精神的乐观写照，时至今日，人类创造历史所导致的实际上是一个危机四伏、充满风险的世界。在这种世界里，机会与风险并存，美好图景与全球灾难同在，很难确信哪一种情况最有可能发生。启蒙运

① 安东尼·吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，北京：三联书店，1998年，第362-363页。

② 安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，北京：三联书店，1998年，第19页。

③ 安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，第47页。

④ 安东尼·吉登斯：《超越左与右》，李惠斌、杨雪冬译，北京：社会科学文献出版社，2000年，第207-239页。

动以来，人类有意识地创造着自己的历史，但历史并没有按照人类设计的方向前行。

#### 四、比较与评价

追寻创造历史的起点，探索创造历史的模式，检视创造历史的结果，构成了吉登斯对马克思命题的完整解释。对马克思命题的诠释给吉登斯带来了何种影响？应当如何看待他对马克思命题的诠释？本文余下的篇幅，将就这些问题做出比较或者评价。

从诠释所带来的影响来看。自投身于学术研究至今，吉登斯的学术生涯已逾40年，40年来，马克思命题一直是其挥之难去的主题。马克思提出了“人类创造历史”的命题，可是，历史是什么？人类究竟是如何创造历史的？人类创造历史的结果如何？围绕着这些问题，吉登斯不仅对马克思的著作进行了穷根究底式的追问，而且还举毕生之力对这些问题做出系统的回答。对马克思命题的诠释给吉登斯带来的影响是双重的：一方面，使他获得了巨大的学术声誉。自《资本主义与现代社会理论》、《历史唯物主义的当代批判》等著作出版以来，吉登斯的名字从此与马克思等经典思想家的名字牢牢地捆绑在一起，并逐步跻身于全球著名思想家的行列。另一方面，使他系统地建立起独具特色的理论体系。对经典思想家著作的诠释、结构化理论、现代性理论等构成了吉登斯思想体系的有机组成部分。在这一理论体系中，对经典思想家著作的诠释为反思马克思命题奠定了理论基础，结构化理论为解释人类创造历史的模式提供了方法论指导，现代性理论则代表了吉登斯对人类创造历史的结果诊断。波吉曾言，吉登斯在各个方面都受惠于经典思想家，他把他们的著作当作是“巨人的肩膀”。<sup>①</sup>在这一方面，波吉所言不谬。

吉登斯对马克思命题的解释无疑具有其积极的一面。马克思生活于19世纪，其著述的年代主要是19世纪的中后期。与20世纪晚期高度现代性的社会背景相比较，经济条件、社会结构、时代任务都发生了明显的变化。马克思命题倘若要跟上当时代发展的步伐，显然必须反映时代变化的新内容，固步自封只会使马克思思想教条化。

从这一角度而言，吉登斯的诠释本身就是一种值得肯定的努力。同时，从他为诠释马克思命题所建立的各种理论体系来看，不论它们对马克思命题可能造成何种扭曲，其所具有的理论影响和理论贡献都自不待言。结构化理论尽管旨在对人类创造历史的方式做出说明，但同时也把社会学研究方法推进到了一个新的“后结构主义”阶段，并且启发了大量社会学研究者进行实证研究的思维。现代性理论尽管代表了吉登斯对人类创造历史的结果诊断，但它同时从社会心理学的角度展示了一幅高度现代性社会的理论图景，为人们理解当代社会提供了理论思维。此外，吉登斯对马克思命题中所蕴含的“化约论”、“进化论”、“目的论”等缺陷的批评也存在其合理的地方。复杂的人类历史能否化约成单一的生产力发展史，人类历史是不是体现为一个从简单到复杂、从低级到高级的进化过程，人类历史是否存在某种目的，这些已经引起广泛讨论的问题的答案显然并不是如马克思所说的那么简单。

当然，吉登斯的诠释本身也存在着挥之难去的问题，它或者扭曲了马克思命题的本意，或者本身存在着难以逾越的矛盾。首先，关于创造历史的“起点”问题。吉登斯把创造的起点落实到了启蒙运动，落实到维柯之后，即17世纪以后。把这一时间点作为创造历史的起点带来了一种常识性的困境，即维柯以前的历史创造者是谁以及相应的历史“断裂论”问题。在吉登斯看来，以维柯作为界线，此前的人类只是“存在于”历史的流逝中，此后的历史则是人类自主地“创造”的历史。难道我们不是可以合理的反问：维柯以前那专供人类“存在”的历史又是由谁创造出来的呢？同时，这种“一刀两断”式的历史划分也体现出明显的历史断裂论色彩。吉登斯自己一再强调历史发展的“非延续性”或者“双重断裂”。<sup>②</sup>但问题在于这种断裂论不仅与历史发展本身不符，而且还误解了马克思的本意。在马克思看来，历史始终是延续与断裂的

<sup>①</sup> Poggi, Gianfranco, "Anthony and 'The Classics'", in Jon Clark, Celia Modgil, Sohan Modgil. *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, London: the Falmer Press, 1990, p. 12.

<sup>②</sup> 参阅《社会的构成》第288页或者《现代性的后果》第4-6页。

统一，贯穿其中的是生产力与生产关系之间的矛盾运动。“历史的每一阶段都遇到一定的物质结果，一定的生产力总和，人对自然以及个人之间的历史地形成的关系，都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变。”<sup>①</sup>

其次，关于人类创造历史的模式问题。在吉登斯看来，马克思语焉不详，没有对人类创造历史的方式做出具体说明。为此，他举八年之功建立起结构化理论，以解决马克思所遗留的问题。结构化理论的核心思想是：对于组成社会系统的实践来说，结构既是其结果，也是其媒介。社会结构赋予人们行动的条件，通过行动者的行动，社会结构得到再生产。可以看出，结构二重性实质上是一个循环往复的社会复制过程，在这一过程中，不存在突变或者革命。诚如国内学者王铭铭所言，吉登斯的“‘社会再生产’概念常给人一种印象，即社会处于不断的自身重新复制的过程中，社会不存在变迁，只存在历史的复制”。<sup>②</sup>把吉登斯的结构化理论与其人类创造历史思想关联在一起，由此带来的一个问题是：在行动与结构之间的循环往复的复制过程中，为什么会发生从“存在”于历史之中向主动“创造”历史的转变？按照结构化理论的含义，历史只会“循环往复”地自我复制下去。但按照其对创造历史的解释，历史并没有循环往复地自我复制，启蒙运动以后，它变成了人类有意识地“创造”的过程。

最后，吉登斯的诠释还使马克思命题所隐含的“革命性”丧失殆尽，变成了一种纯粹学科建制的努力。实际上，马克思的历史学说与传统历史学说的根本不同就在于，它主要是作为人类解放的精神武器而提出来的，具有鲜明的革命性。具体到“人类创造历史”的命题，马克思的目的并不是要具体解释人类创造历史的方式，而是作为一种革命性武器，希望达到两方面的目标：一是反驳黑格尔的唯心主义历史观和费尔巴哈的机械唯物主义历史观，使历史建立在真实的基础上；二是为当时正在从事激烈阶级斗争的西欧无产阶级提供理论指导。前者主要以《德意志意识形态》的论述作为载体，后者则主要以《路易·波拿巴的雾月十八日》、《法兰西内战》

的论述作为载体。但从吉登斯的诠释可以看出，他的目的仅仅是要从学科的角度对“人类创造历史”作出完整而严密的解释，不具有任何政治革命的意涵。

那么，作为针对同一个命题的两种不同的解释，这种差异的原因又是什么呢？这必须从两者的思想旨趣和现实处境说起。马克思生活在19世纪西欧无产阶级革命此起彼伏之际，他集思想家和革命家的双重角色于一身，现实处境和历史使命决定了其理论建构的目的不是什么完备的理论体系，而是服从于无产阶级革命斗争的需要。革命性和实践性在马克思那里有着更加重要的地位。相对而言，吉登斯主要是一名学院思想家。面对20世纪中后期高度现代性的社会现实，他的目的是要从理论上对现代性的历史由来、发展方式、现实状况和未来趋势做出完备的解释。理论建构在他那里有着更加重要的地位。从这一立场出发，马克思的命题一方面切合了吉登斯理论建构的需要，另一方面，又使后者无法完全按照前者的精神来加以解释。从某种意义而言，吉登斯诠释的本意是为了服务于自身理论建构的需要，这里的“人类创造历史”很大程度上已经背离了马克思的本意，成为吉登斯版的“人类创造历史”。对于这一点，国内已经存在着类似的说法：“吉登斯在解读马克思时，带有和许多西方学者同样的缺点，从服务于自己的观点出发来肢解马克思……目的是进一步论证自己理论的合理性和全面性，因此这里的马克思是吉登斯版的马克思。”<sup>③</sup>此语虽然有失偏颇，即没有看到吉登斯解读所具有的积极的一面，但一定程度上也反映了其解读的风格。

(责任编辑 平和)

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第92页。

② 参阅《社会的构成》，中译者序，第10页。

③ 参阅《超越左与右》译者序言二，第25页。

## 政治的优先性及其限度

——对《政治自由主义》一个理论预设的反思\*

谭安奎\*\*

**【摘要】** 罗尔斯的《政治自由主义》不仅是只在政治的范围内、而且是直接在政治的范围内运作，因而除了主张政治的独立性，它事实上还同时预设了政治的优先性。但由于政治与人性的内在关联不再是现代社会的共识，疏离于政治与强调政治的优先性就成了两种对立的政治哲学思路。政治自由主义强调政治的优先性，是要优先考虑政治的背景制度和合理的政治关系，因为由此构成的政治社会是一种人们应当共享的、内在的政治之善。但政治的优先性被限制在正义问题的理论建构方法与思维方式上，它并不在实质性的正义原则中对公民课以积极参与政治的责任，这就使得《政治自由主义》在两种对立的政治哲学思路之间取得了某种平衡。

**【关键词】** 政治自由主义；政治；优先性；正义；政治参与

中图分类号：D08 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0062-06

自罗尔斯转向《政治自由主义》以来，针对他的理论批判主要集中于一种“政治的”自由主义如何可能的问题上。也就是说，一种独立于任何特殊的完备性宗教、道德、哲学学说的正义观念是否有可能被建构出来？这个问题无疑直接切入了政治自由主义理论的要核。但是，这种理论批评所提出的问题仍然处在政治自由主义理论的话语之内，因为它尚未质疑政治自由主义的一个更深的前设，即它在理论建构中直接肯定了政治领域的正当性，进而未经反思地赋予了政治领域以价值上的优先性。本文试图解释这个问题为什么是一个真问题，并阐述对政治的不同价值态度在政治哲学上所带来的差异，然后分析政治的优先性得以确立的可能性与有限性。

—

罗尔斯并没有像诺齐克那样，明确地提出政治哲学中的首要问题是国家本身（不论其组织形式如何）是否应当存在的问题。诺齐克对政治哲学首要问题的这种认定，其实是站在无政府主义和非政治的立场上对国家和政治领域的正当性提

出质疑。但这个问题在《正义论》与《政治自由主义》那里仿佛是不需要解答的，这两部著作根本无意提出上述质疑，而是直接探讨政治领域的制度与行为规范。在《政治自由主义》中，这种理论前设更加突出了，因为作为公平的正义此时是直接建立在公民理念的基础之上的，而不是建立在哲学意义上的人的理念之上，它也不去设想政治社会之前、自然状态之中的人是什么样子。同时，罗尔斯虽然没有否认自由民主国家之内存在多元文化的事实，但他却在未经论证的情况下，径直认定人们共同的公民身份，而不考虑他们的文化身份以及文化身份上的差异给统一的公民身份可能带来的冲击。凡此种种，都意味着作为公平的正义不仅仅是只在政治的范围内运作，而且是直接在政治的范围内运作的。在这个意义上，我们显然可以说，政治自由主义理论其实预设了政治的优先性。

但是，即便正义观念的独立性可以获得证明，它却并不能同步回答上文所说的关于政治的优先性的质疑。原因主要表现在三个方面：首先，从问题本身的性质来看，这两个问题就大为不同：正义观念的独立性首先是一个理论建构的

\* 本文系国家社科基金青年项目“转型社会中的公共理性：公民间的伦理—政治关系与和谐社会的道德动力研究”（批准号：08CZX035）的部分研究成果。中山大学“211工程”三期行政改革与政府治理研究项目资助。

\*\* 作者简介：谭安奎（1977-），男，湖北巴东人，哲学博士，（广州 510275）中山大学政治与公共事务管理学院、政治学研究所、行政管理研究中心副教授，主要从事政治哲学与西方政治思想史研究。

方法问题，而政治的优先性则是一个实质的价值问题，因为它意味着罗尔斯的正义理论直接把政治放在优先于其它事物的地位上；其次，为了保证正义观念的独立性，政治建构主义的方法直接在政治的范围内运作，这就把两个原本不同的问题关联起来了，但正由于是直接进入政治领域，它无疑把政治的优先性问题更尖锐地凸显出来了；第三个方面需要更详细地予以说明。虽然正义观念是在无涉于任何特殊的完备性学说的基础上、基于原初状态和无知之幕的理论设置被独立地建构起来的，但当人们走出原初状态、拉开无知之幕以后，政治自由主义却要求人们的种种完备性学说与善观念接受这种正义观念的约束。用政治的正义观念来约束所有的善观念，这是政治的优先性在实际社会生活（也就是罗尔斯所说的“良序社会”）中的表现。但政治的正义观念的独立性是否能够为它在实践中的优先性与约束力提供充分的证明，这显然是一个疑问。

政治的优先性问题之所以成为一个真问题，在于它把我们引向一个并不新鲜的古今之争当中。人在本性上是否被设想为政治动物，这在西方政治思想史上具有分水岭一样的象征意义，古希腊和古罗马人对政治生活的强调似乎已成历史绝响。中世纪在价值上对政治的排斥有一个深刻的基础，那就是神圣与世俗之间的价值冲突。基督的国“不在这世界”，而教义也明确宣称，“凡是与世俗为友的，就是与基督为敌了”。政治无论如何是世俗的事业，因此它与基督教的价值理想实在是大异其趣。近代以来西方开启的世俗化进程，从表面上看似似乎为社会重新接受政治的价值提供了机会，至少是提供了观念上的可能性。但事实却是，对政治领域的疑虑态度恰恰构成了近代以来政治思想的主流。这种对政治的审慎与保留态度采取了全新的观念形式，那就是用前政治的自然状态作为理论前提，以前政治的价值来塑造政治的形态。政治社会被严格限定为保护前政治之价值的工具，它本身并不具备自成目的的条件，而仅仅是一种派生的、甚至可以说是附属的东西。这些前政治的价值，有时候被理解成霍布斯意义上的生命安全，有时候被看作是洛克意义上的生命、自由与财产这三项自然权利。这里所说的“自然的”，全然是前政治的和非政

治的，这与古希腊所说的“人从本性（自然）上讲是政治动物”大不一样，根据后者的思路，自然的，恰恰就是政治的。

我们可以把近代以来的思路理解为追求自由的渴望，而这种自由，更多的当然是伯林所说的消极自由。但如果从我们这里的语境来考虑的话，或许阿伦特的说法更为明了：近代以来的自由主要是“摆脱政治的自由”。<sup>①</sup>这种自由观和近代以来的契约论一样，其实是一开始就把政治摆在一个接受审视和被怀疑的地位上。正是在这种背景下，我们可以说，罗尔斯试图通过建构主义的方法让正义观念摆脱特殊的完备性学说，从而“把宽容应用于哲学本身”，这种思路无论对于所谓合理多元论的社会具有多大的吸引力，但一旦考虑到它对政治本身的价值定位，它的优越性就值得商榷了。要知道，在各种完备性学说中，有些学说从价值观念上讲或许正是强调疏离于政治的学说。此时，一种直接在政治范围内运作的学说如何能够真正在不同的完备性学说之间保持不偏不倚的立场，就令人怀疑了。

## 二

强调对政治的疏离与强调政治的优先性这两种不同态度至少导致了两个层面上的对立，一个是价值规范方面的，另一个是政治哲学的理论形态上的。从第一个方面看，强调疏离于政治的理论往往以所谓的自然权利为出发点，而这些权利乃是前政治的个人所拥有的。在这样的理论看来，权利的内容早在政治社会之前就确定好了，“没有新权利在群体的层次上‘浮现’，联合的个人不能创造不是前定权利之总和的新权利”。<sup>②</sup>我们因此可以看到诺齐克式的“最弱意义上的国家”的生成。根据这样的理论，我们确实无法正当地提出社会经济平等等方面的诉求，因为我们无法像罗尔斯那样去讨论“由社会合作所产生的利益”从制度上应该如何分配的问题，人们不可能对这些在群体的层次上形成的利益享有什么新

<sup>①</sup> Hannah Arendt, “What is Freedom”, in her *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1968, p. 149.

<sup>②</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, Inc., 1974, p. 90.

的权利。即便是出于公平这一理由，也很难证明应当从制度上对由社会合作所产生的利益进行某种公平的分配，因为所谓的社会合作，常常是在非自愿的情况下卷入其中的。政治社会基本上正是一个我们生而入乎其中、死而出乎其外的空间，我们的自主性和自由选择在这里很难有什么现实性。据此，财富的分布状况纯粹是由建立在自然权利基础上的自由交换、馈赠等方式所决定的，通过制度的形式追求社会经济的平等无疑是对自然权利的侵犯。而如果我们首先肯定了政治的地位，直接强调社会的公平合作，那么我们就得出与此相反的结论，而这正是罗尔斯式的思路。罗尔斯也强调个人权利，他所理解的自由也是一项一项的自由权。早在《正义论》期间，他所说的自由就是某种制度结构，某种确定权利和责任的公共规则体系。据此，自由的问题要落实为可以逐条罗列的基本自由权项（basic liberties），而基本自由权项绝非是前政治的，而是与政治制度本身联系在一起的。这一点在《政治自由主义》说得更为明白了：“基本自由权项是由制度性的权利和责任所确定的，这些权利和责任授权公民去做各种他们愿意去做的事情，并禁止他人干涉。基本自由权项是一种受到法律保护的行为方式（paths）与机会的框架。”<sup>①</sup>

从第二个方面即理论形态上看，强调疏离于政治的政治哲学都毫无例外地把政治哲学视作是道德哲学的直接延伸，或者更准确地说，是把适用于个人关系的道德规范直接应用于制度之上。在这方面，同样是诺齐克说得最为明白：“道德哲学为政治哲学设定了背景和边界。人们可以和不可以相互做的事情限定了他们可以通过国家机构或为建立这一机构所能做的事情。可以强行实施的道德禁令是国家根本性强制权力所拥有的任何合法性的源头。”<sup>②</sup> 这个观点表面上是一个传统的看法，甚至可以称得上一种常识，但我们必须考虑到，根据那些疏离于政治的政治哲学，包括诺齐克本人的理论，这里所说的“人们”其实都是前政治的自然状态中的人们，他们之间的道德关系都是前政治的关系。正是他们之间的这种道德关系决定了国家和政治社会行动的准则，政治社会本身并没有赋予他们之间的关系以任何新的道德内涵。我们可以说，他们之间的关系仍

然是纯粹的私人间的关系，而没有公共性和政治性的维度。相反，直接由政治切入的政治自由主义理论则不主张将适用于个人关系的某种道德哲学直接扩展到社会基本结构之上：“一种政治的正义观念被呈现为一种独立的观点。虽然我们期望一种政治观念能通过参照一种或更多完备性学说而得到辩护，但它既不是被呈现为这样一种适用于社会基本结构的学说，也不是从这种学说中推导出来的，仿佛这一结构仅仅是那一学说适用的另一主题似的。”<sup>③</sup> 政治自由主义由于直接从政治的角度切入，在此基础上把正义观念建构起来，因此它不是以前政治的私人关系为模式的。所以，并不是说存在一种适用于私人关系的道德哲学，当它同时扩展到社会基本结构的时候，它就成了政治哲学。相反，政治哲学从一开始就是政治的，它所确认的人们之间的道德关系显然具备了一些不同于前政治或非政治关系的道德内容，这主要表现在这种政治关系包含了公平合作的内涵，从而增添了相互性的、互惠性的义务，而不只是一种纯粹的私人交换关系。

### 三

如果说到目前为止我们还只是提出并细致地解释了两种思路的对立，那么，对于政治的优先性的根据，政治自由主义显然应当承担“举证责任”。没有“人从本性上讲是政治动物”这一古典人性理论作为基础，在现代社会确立政治的优先性如何可能？如果可能的话，它要经受何种限制呢？

与近代以来的主流政治理论不同，政治自由主义认为政治社会自成目的，它是社会成员的共同目的所在。我们知道，根据传统的契约论，政治社会主要是作为一种工具而为自然状态中的人们所选择的，它本身并不是签订契约的人们共同拥有的目的。这种工具因为自然状态与人性的种种状况决定了其必要性，甚至必然性（霍布斯对国家的产生进行了严格的演绎推理，“利维坦”

① John Rawls, *Political Liberalism*, 2nd, New York: Columbia University Press, 1996, p. 325.

② Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 6.

③ John Rawls, *Political Liberalism*, p. 12.

乃是自然状态中人们的必然选择)。人们从前政治的私人目的出发,共同达成了进入政治社会的共识。这种以同意的方式解释政治义务与政治合法性的路径已遭到广泛的批评,而从政治思想史的角度看,最为深刻的批评似乎仍然来自黑格尔。在黑格尔看来,从私人利益的角度出发建立契约并推导出政治社会和国家,这实在是把国家等同于市民社会了,它把政治关系理解成了一种个人之间的“任性的”产物,从而误解了公民间政治关系的普遍性和非主观性。他认为,“由此产生的结果是,成为国家成员是任意的事。但是国家对个人的关系,完全不是这样。”<sup>①</sup> 罗尔斯在《政治自由主义》中显然继承了黑格尔的这一思路,他虽然并没有完全放弃契约论,但他批评传统的契约论(尤其是洛克式的自由至上主义契约论),认为它们根本不是“社会”契约论,原因就在于它们与私法意义上的契约并无本质上的不同,完全不能揭示政治关系的道德本质。这样的契约论把政治社会和国家当作一个自愿结合的社团(联合体)来处理了,因此,“虽然自由至上主义观点也重用协议观念,但它根本不是一种社会契约理论。因为社会契约理论把原初合同设想为建立一个共同的公共法律体系,它界定和规范政治权威并适用于每一个作为公民的个人。政治权威和公民资格都通过社会契约观念自身得到理解。通过视国家为一种私人联合体,自由至上主义学说拒斥了契约理论的根本理念,因此很自然地,它没有为面向基本结构的特定正义理论留下空间。”<sup>②</sup> 没有共同的先在目的,由各成员根据个人兴趣与偏好自愿地建立,这是私人联合体的两个根本特点。而政治自由主义要与自由至上主义契约论拉开距离,其中一个根本的方面就是强调政治社会自身的价值,它宣称,“一个政治社会自身就可以是一种内在善”。<sup>③</sup> 当然,出于政治自由主义的自我限制(它不能在完备性善观念的意义上直接肯定一种特定的善的内在优越性),这种内在善只能是一种政治性质的善,一种自由而平等的公民之间的政治之善。值得注意的是,这种善是公民之间共同的目的,它不仅是公民们“事实上共享的,而且也是他们应当共享的”。<sup>④</sup> 这种观点使得罗尔斯的契约论具有了康德式理念性契约的特征。把政治社会确立

为内在的政治之善和共同目的,这是确立政治的优先性的一个基本条件。

政治自由主义显然只能肯定这种内在的政治之善,否则就有违于“政治的”这一根本限定。但另一方面,把政治社会确立为内在的政治之善对于政治的优先性来讲虽然是必要的,但却是不充分的。原因在于,在多元论的背景之下,内在善肯定不止一种,因此单把政治社会之善放在优先考虑的位置上就可能导致不合理的结果。因此,政治自由主义需要更进一步的理由来证明政治的优先性。罗尔斯的基本思路可以概括为两点:其一,社会基本结构是我们生而入乎其中、死而出乎其外的所在,它决定我们的生活前景,并在很大程度上决定了我们可以成为什么样的人,在这个意义上,它当然比其他领域的问题在价值上更有优先性;其二,通过契约确立社会合作的公平原则,这是为了建立稳定和公平的背景制度,从而可以使得公民间的道德与政治关系不因市场交换和其他条件的变化而改变,而在这种背景制度之下,不同的善观念和内在价值都可以被公民们追求。如果说第一点显示了把政治放在优先地位的重要性的话,第二点则表明了把政治放在优先地位的合理性,唯有政治之善的优先性可以为其他特殊的内在善留下空间。

假定罗尔斯为政治的优先性找到了必要而又充分的条件,他也还需要解除人们的另一个疑虑,即政治的优先性是否意味着公共政治生活与政治参与的优先性?如果“人从本性上讲是政治动物”这一人性假定在现代社会难以被普遍接受,一种把政治参与放在优先地位的政治哲学就是不健全的,而且这样的政治哲学也几乎不可能被称作是一种自由主义的政治哲学。这种疑虑促使我们进一步思考政治的优先性的含义,尤其是其限度所在。罗尔斯的理论所预设的政治的优先

① 【德】黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第254页。

② John Rawls, *Political Liberalism*, p. 265.

③ John Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, in his *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1999, p. 470.

④ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by Barbara Herman, Cambridge Mass: Harvard University Press, 2000, p. 363.

性似乎并没有主张要公民把公共政治生活的参与放在最优先的价值序列上来,虽然在罗尔斯的理论所描绘的社会中,公民的政治参与肯定是一种重要的权利。对于这一点,罗尔斯早在《正义论》当中就已经清楚地表明了立场:虽然作为公平的正义重视政治参与,但“应当牢记于心的是,参与原则适用于制度。它没有确定一种公民资格的理想,也没有提出一种要求所有人在政治事务中发挥积极作用的责任”。<sup>①</sup>换言之,罗尔斯的理论并没有要求塑造古典的积极公民,它只是要求制度必须保障每一个公民政治参与的权利,而且保证每一个公民平等地参与到对制度的建构和对正义原则的选择当中。即便是政治参与的权利,也并非作为公平的正义所主张的个人权利的全部,这表现在,政治自由权项(political liberties)只是诸多基本自由权项中的一部分。显然,这些基本自由权项既有(从传统的政治参与的意义上讲)政治的,也有非政治的,因而是一种包容性的体系。无疑,唯有这种包容性,才能适应于多元论的现代社会,而不至于返回到前现代的一元论。

#### 四

到目前为止,我们所讨论的政治的优先性主要都是指要优先建立一种政治的背景制度,要优先考虑确立一种公民间的合理的政治关系,而不是用前政治的和非政治的观念来主导政治哲学。但把政治参与仅仅作为一项可选择的权利,而且仅仅是多种权利中的一种,这种限定似乎导致了自我挫败的理论结局:仅仅如此,也算真正保障和体现了政治的优先性吗?

看来,政治自由主义优先考虑政治制度与政治关系,这一层面上的政治的优先性并没有在结果亦即实质的正义原则这一层面上保障政治(参与)的优先地位。但上文已经指出,把政治参与或公共政治生活放在实质的优先地位,这有违多元论的现代状况。因此我们对政治的优先性的理解就不能从政治参与的层面上进行,而只能把前一种层面上的优先性的含义予以进一步澄清。

从理论研究者即罗尔斯的角度来看,这种层面上的政治的优先性体现在理论建构的方法上,

即直接切入政治社会,直接在一般的意义上预设或肯定(合乎正义的)政治社会与政治关系的价值。而从正义原则所约束的对象即普通公民的角度来看,政治的优先性则体现在对正义问题的思维方式上。这两个方面无疑都与原初状态的设计直接相关,因为原初状态是罗尔斯的主要理论设置,同时也是公民们选择正义原则时所置身其中的虚拟环境。而且,这两个角度所体现的政治的优先性在本质上是一样的,因为“在作为公平的正义中,没有哲学专家。天理难容!但公民们必定在其思想和某种推理中有一些正当和正义观念。哲学学者参与阐释这些观念,但他们永远只是公民中的成员”。<sup>②</sup>就原初状态而论,哲学家、理论建构者同样也是以公民的身份参与其中的。

原初状态中的各方受到无知之幕的限制,被屏蔽了许多特殊的信息,包括自己的出身地位、天赋才能以及特殊的善观念。这种限制之所以被设定出来,在《正义论》中被认为是为了体现康德意义上的理性存在者的本质,但其实已经祛除了康德的先验论色彩,因为原初状态中包含了一些主观(如相互冷淡)和客观(如中等程度的匮乏)方面的经验条件。在《政治自由主义》中,原初状态中的各方被明确地理解为自由而平等的公民。这样一种转变使得原初状态和无知之幕具有鲜明的政治性质。诚然,公民们从来没有,而且也不可能在事实上处于这样一种状态之中,但罗尔斯说,只要愿意,他们随时都可以进入其中。这意味着,原初状态是一种思想试验,是公民们思考正义问题时所应接受的合理的限制。只有接受了这样的限制,他们才算是把自己看作了自由而平等的公民中的一员,他们才算是从“政治的”角度思考问题。原初状态意味着公民身份之于其他身份的优先性,意味着公民观念之于其他特殊善观念或个人特征的优先性。公民们应当在这种状况之下思考正义问题,从这个意义上讲,他们在思维方式上把政治置于优先的地位,而不是抱守一些前政治的和非政治的东

(下转第72页)

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1971, p. 227.

② John Rawls, *Political Liberalism*, p. 427.

# 从理性到信仰：西方自由观的转向

## ——对奥古斯丁信仰自由观的一种解读

黄济鳌\*

**【摘要】** 在古希腊理性精神与基督教信仰文化交汇的大背景下，奥古斯丁扬弃柏拉图和亚里士多德等思想家的理性自由观，提出了以基督教信仰为基础的信仰自由观。这种自由观展示了信仰、自由意志和理性三者之间富有张力的依存关系，实现了西方自由观的转向，对后来的西方哲学与文化发生了深远影响。这种自由观在德国古典哲学尤其是黑格尔的哲学中得到复兴，但由于从根本上并没有克服自由与决定论之间的困境，现实的人的自由、理性与信仰在黑格尔哲学中都被消解了。即便如此，在当代一些重要的思想家那里，奥古斯丁确立的思维范式依然具有实质性影响。

**【关键词】** 奥古斯丁；自由意志；恩典；理性；信仰；理性自由观；信仰自由观

中图分类号：B503.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0067-06

### 一、奥古斯丁提出信仰自由观的历史与理论背景

奥古斯丁的自由意志理论对后世的影响非常深远，为后来对此问题的研究提供了一个参照系。自奥古斯丁后一千六百年来，自由意志问题一直是西方主流思想家思考的核心问题。虽然在切入点上思想家们的思考有很大的差异，但在问题的最主要方面，我们仍能看到奥古斯丁的深刻影响，他所面对的困境依旧难以回避。在一定意义上，西方哲学甚至整个西方文化仍然笼罩在奥古斯丁所描绘的背景之下。

在奥古斯丁之前，意志问题的讨论已经初现端倪。智者学派认为，如果没有强制与教育，意志只会朝向恶的方向。苏格拉底认为，人的意志总是会选择对他来说有益的事物。柏拉图综合了前人的观点，认为意志选择邪恶就是被奴役，选择最高的善就是自由的。亚里士多德首次对自由意志做了较清楚的解释，他说：“所以德行依乎我们自己，过恶也是依乎我们自己。因为我们有权力去做的事，也有权力不去做。我们能说‘不’的地方，也能说‘是’。”<sup>①</sup>他第一次凸显了自由意志的选择与德行之间的关系，对“为德

由己”抱有坚定的信心。柏拉图和亚里士多德的整体思想气质是理性主义和乐观主义的，他们是理性自由观的代表人物。斯多噶学派虽然也认为意志能够自由选择，但对意志能否选择善持怀疑态度。他们甚至认为行善是由于幸运，作恶是由于不幸，这就取消了自由意志的伦理学意义。斯多噶学派已经对理性认识善恶的能力不抱信心，他们的伦理学带有浓厚的宿命论色彩。

希腊晚期总的来说是一个怀疑主义和宿命论占主导地位的时代。即使是伊壁鸠鲁的唯物主义哲学，也是以机械必然性的眼光来看待包括人在内的整个世界，因而人生的遭遇只能受必然性支配，人不可能选择自己的幸福生活。幸福只能存在于承认这种必然性的心灵中，幸福就是心灵的宁静和无纷扰。在伦理学上讲，这仍然是宿命论。应该说斯多噶学派和唯物主义哲学还没有对人类的理性认识能力完全失去信心，但怀疑主义哲学对这点残留的信心进行了全盘的清算。希腊的理性精神已处于风雨飘摇中，人归何处的问题再一次耸立在每一个思想者的面前。

基督教与希腊精神的相遇在西方文化史上无疑具有划时代的意义。当信仰需要通过理性来教化众生，当理性需要新的力量来支持自己的时候，它们真的就相遇了，奥古斯丁的哲学正是这

\* 作者简介：黄济鳌（1970-），湖北通城人，南京大学哲学系博士生，（广州510420）广东外语外贸大学政治与公共管理学院副教授，主要研究方向为西方哲学。

① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑（上卷）》，北京：商务印书馆，1964年，第306页。

种相遇的焦点。通过奥古斯丁，基督教开始成为理性化宗教，希腊精神也得到了薪火相传。信仰寻求理性的理解，信仰需要自由意志的向往；理性必须要有一定的方向才能为人提供安身立命之所，自由意志如果没有方向也只能是泛滥的任意性。

## 二、奥古斯丁信仰自由观的内涵辨析

依据《圣经》，奥古斯丁给我们讲的关于自由意志的故事并不复杂。上帝按照自己的形象创造了我们的祖先亚当，又在亚当的身上取下一根肋骨创造了夏娃，他们是人类的始祖。他们拥有上帝赋予的自由意志、理性与永生，快乐地生活在伊甸园里。上帝告诉亚当，不得吃善树上的智慧果。然而，由于魔鬼变成的蛇的诱惑，亚当违背上帝的戒律，品尝了智慧果，这就犯了原罪。始祖被驱逐出了伊甸园，来到了尘世间。他们与他们的后代不仅失去了不犯罪的知识与能力，也失去了永生。由于原罪，人类失去了不犯罪的自由，如果得不到上帝的拯救，人类只能生活在地狱中与魔鬼为伍。由于上帝的恩典，一定数目的人会得到拯救，死后会升入天堂，这体现了上帝的仁慈。

这仅仅是一个故事，从中我们并没发现多少理性的推理。但在教父哲学家奥古斯丁看来，《圣经》中的这个故事是不可以怀疑的，即使听起来很荒诞，也必须相信。与一般教父哲学家不同的是，奥古斯丁认为信仰寻求理解，他毕生的工作就是运用自己的理性去解释这个《圣经》故事，以达到护教和传教的目的。

正如不同的教父哲学家会以不同的方式解读这个故事，后来的研究者对奥古斯丁的解读也存在着很大的分歧。有些研究者认为自由意志概念是整个奥古斯丁宗教哲学的基础。因为人类有自由意志，才从一般的动物界分离出来，才能够自由地选择善与恶，才能够“为德由己”，才能够为德求福，也正由于此才有被上帝拯救升入天堂的可能。<sup>①</sup>奥古斯丁的论敌贝拉基派就是这么解读《论自由意志》的。虽然奥古斯丁后来在《订正》中对这种观点予以了解释和限制，但不可否认，他已经在《论自由意志》中表达出了

这种观点，这样的论述俯拾即是。例如他说：“我想你意识到了，我们是享有还是缺少这伟大而又真实的善，取决于我们的意志。有什么像意志本身这样完全在意志的权能之下的呢？”<sup>②</sup>“意志得幸福之赏或得不幸之罚乃是依据它的功德。”<sup>③</sup>

也有研究者认为奥古斯丁所讲的自由是恩典中的自由，离开了恩典不可能有自由，单凭意志是不可能获得自由、幸福与拯救的。只有对真理拥有者（上帝）完全信任，才会产生认罪、开放与接受意识，这样才可能获得“心灵改变”的解构力量，重获自由之路。<sup>④</sup>有研究者持类似的想法，认为立足于恩典是奥古斯丁的一贯主张，因为人犯罪后已经失去了重新向善的自由意志。<sup>⑤</sup>此说也有奥古斯丁的观点支持，他说：“非靠上帝恩典，无人能从恶中得自由。”<sup>⑥</sup>

另有一些研究者认为奥古斯丁前后期的观点发生了改变，前期立论于自由意志，后期则奠基于恩典说。<sup>⑦</sup>还有研究者认为奥古斯丁的体系中本来就存在着矛盾，自由意志与恩典之间的关系难以得到调和。<sup>⑧</sup>

那么奥古斯丁对自由意志与恩典之间关系的看法到底怎样呢？纵观他思想的发展历程，我们可以看到，虽然不同时期由于论战对象的不同，对自由意志与恩典展开论证的程度不一样，但他从来没有放弃过这两个概念中的任何一个。

对于自由意志，奥古斯丁明确的说：“人不可能无自由意志而正当地生活，这是上帝之所以赐予它的充分理由。”<sup>⑨</sup>因为人有自由意志，才能够抵挡住诱惑，走在正确的道路上。也正因为

① 黄裕生：《原罪与自由意志——论奥古斯丁的罪-责伦理学》，《浙江学刊》2003年第2期，第5-15页。

② 奥古斯丁：《独语录》，成官泯译，上海：上海社会科学院出版社，1997年，第98页。

③ 同上书，第103页。

④ 谢文都：《自由：自主性还是接受性？》，《山东大学学报（哲社版）》2006年第1期，第47-57页。

⑤ 张荣：《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》，石家庄：河北教育出版社，1999年，第117页。

⑥ 奥古斯丁：《独语录》，第218页。

⑦ 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1997年，第166页。

⑧ 赵林：《罪恶与自由意志——奥古斯丁“原罪”理论辨析》，《世界哲学》2006年第3期，第77-85页。

⑨ 奥古斯丁：《独语录》，第110页。

人有自由意志，人才可以对自己的行为承担起责任，奖惩之中才有正义可言。奥古斯丁说：“如果我们行事不靠意志，那就无所谓罪恶或善事了，而如果人类没有自由意志，奖惩就都会是不义的了。但是奖惩之中恰恰有正义，既然这是从上帝而来的善。”<sup>①</sup> 即使在奥古斯丁的后期著作《论本性与恩典》中，也没有否定自由意志。他说：“我们这样说，并不是要废弃自由意志，而是要宣讲上帝的恩典，因为这些恩赐的好处，只归于那使用自己意志的人，然而他要谦虚地使用，不可骄傲，仿佛是出于他自己的能力，好像他自己的能力足够使他在义上得以完全似的。”<sup>②</sup>

对于恩典，在《论本性与恩典》一书中，奥古斯丁的立场非常清楚。因为“原罪”之后，人的本性已经被败坏，除非有上帝的恩典，人不可能得到拯救。“……没有基督的恩典，就不能得称为义。”<sup>③</sup> 奥古斯丁还认为，甚至在“原罪”之前，上帝的恩典也是必要的。“即使在本性完好时，还是需要上帝的帮助，赐予凡愿意接受的人，有如明亮的眼还需要光才能看见。”<sup>④</sup> 在对《论自由意志》的《订正》篇中，奥古斯丁认为主要是由于论题的不同，所以在《论自由意志》中，对恩典的论证并没有展开，但并不表明他没有坚持恩典论的立场。奥古斯丁说：“我在这些话里强调的、确实是我们犯罪或行正当乃是藉意志。但是除非意志靠恩典从罪的奴役中解放出来，且被帮助战胜罪之邪恶，人不可能过虔诚正直的生活。”<sup>⑤</sup>

通过以上引证，我们可以看到，奥古斯丁试图在他的体系中容纳自由意志与恩典两个概念，没有因为要肯定一个就否定另外一个，因而试图割裂两者的关系而理解奥古斯丁的体系就会不得要领。正如菲力普·克里所言：“奥古斯丁的后期概念并没有取代早期作为灵魂的天赋力量的自由意志概念，也不会彼此相冲突。按照奥古斯丁的观点，后期概念只是早期概念一种结果的展开：如果意志像理性和视力一样是我们灵魂中一种内在的力量，它也像理性和视力一样，可以被滥用、败坏、削弱甚至丧失。”<sup>⑥</sup> 奥古斯丁认为，既然原罪之后人正确使用自由意志的能力已经丧失，那就必须得到救治才有恢复的可能，只有上帝才有这种救治能力。

我们必须明了，奥古斯丁毕竟是一个教父哲学家，恩典概念在他的体系中显得更具前提性。他说：“而神恩若非在意志的行动之前使意志得有自由，就根本不会是恩典，因为它就会是根据意志的功德给予的，相反，恩典是无条件赐给的。”<sup>⑦</sup> 奥古斯丁的恩典概念非常独特。根据他的预定论，只有一定数量的人能够得到拯救，具体的人数是多少，到底谁能够被得救，任何人都不知道。这样实际上就给所有的人以希望，天助自助者，只要你愿意信仰上帝，你就有可能是被预定为将获得拯救的人。恩典乃神圣之光，他只照耀那些坚定不移的信徒。这样的恩典论在宗教生活中不会导致宿命论，相反，它会在人与上帝之间形成一种张力，自由意志的作用得以凸显。堕落与拯救之路摆在你的面前，何去何从，这对每一人而言都是一个问题，这就是自由意志的根本问题。这样，在现实的宗教生活中，恩典与自由意志显得并不相冲突，相反，它们成为得救之途的两个环节。恩典是前提，对于每一个人而言都具可能性；自由意志是得救之路，对每一个人而言都具有现实性，因为“我们认定，每人选择去跟从信仰哪一类，全在于意志。”<sup>⑧</sup>

奥古斯丁的贡献在于提出了一种不同于前人的信仰自由观。这种自由观试图扬弃古希腊哲学家提出的理性自由观，在信仰、自由意志和理性之间形成一种张力关系。信仰上帝是人能正确地使用理性并获得自由能力的前提。信仰先于理解，“除非相信，你们不能理解”<sup>⑨</sup>；信仰上帝是自由意志正确使用体现，也是重获自由能力的开始，因为相信才有获得拯救的可能。当然自由意志在每一个环节上也很重要。正确理解了，还要有坚定的选择和锲而不舍的追求；在选择信或

① 奥古斯丁：《独语录》，第110页。

② 奥古斯丁：《恩典与自由——奥古斯丁人论经典二篇》，南昌：江西人民出版社，2008年，第188页。

③ 同上书，第166页。

④ 同上书，第204页。

⑤ 奥古斯丁：《独语录》，第216页。

⑥ Phillip Cary, “A Brief History of the Concept of Free Will: Issues That Are and Are Not Germane to Legal Reasoning”, in *Behavioral Sciences & the Law*, 2007, 25, p173.

⑦ 奥古斯丁：《独语录》，第216页。

⑧ 奥古斯丁：《独语录》，第215页。

⑨ 奥古斯丁：《独语录》，第80页。

不信之间，自由意志的作用也是明显的。但自由意志的获得是由于上帝的恩典，因而自由意志切不可滥用，需选择正确的方向。理性是自由意志选择正确信仰的基本条件，但仅靠理性并不能确保自由意志正确使用，理性必须受正确信仰的引导。

### 三、奥古斯丁信仰自由观 对西方哲学与文化的转向性意义

正如我们在上文提到，在希腊晚期，理性的权威已经受到了空前的挑战，随之而起的是对真理与至善的怀疑。基督教传入罗马世界的初期，这种局面并没有得到根本的转变。随着基督教成为罗马帝国的国教，从理论上来论证基督教的合理性越来越成为必要，教父哲学正是在这种条件下产生的。奥古斯丁是教父哲学家的集大成者，他的哲学不仅使基督教在理论上的合法性进一步得以确立，达到了护教的目的，而且通过信仰与理性的双重力量确立和稳固了一元论的真理观，以一种全新的范式继承了希腊精神，对西方文化与哲学的转向起到了关键性作用。

亚里士多德虽然意识到了自由意志与德行之间的内在关联，但他的理性形而上学体系也有难以解决的内在困难。首先，当进一步被追问到为什么人们要在德行与过恶之间做出选择时，无非有两种回答。一是可以回答说是由于人们之间理性认识能力的差异所造成的，但如果进一步追问，答案就会无穷倒退；二是可以假定人的理性能力相同，那么为什么有些人服从了理性而获得了自由，另一些人却不能服从理性获得自由呢？这要么是由非理性因素造成的，但这不符合理性形而上学的基本立场；要么完全是自由意志的产物，但是说做出服从理性的选择毫无根据，甚至连行为者也不知道这样选择的原因是什么时候，自由意志与责任之间就难以建立起实质性的关联。正因为这些困难，所以后起的斯多噶学派陷入了“行善是由于幸运，作恶是由于不幸”的宿命论泥潭。其次，如果只有理性能成为意志进行自由选择的标准的话，还有可能造成一些实践上的不良后果。例如，总有一些人会被认为是最有智慧最有理性的人，那他们的言论或行为能否成为真理的标准呢？被认为更有理性的人是不

是就有理由去强迫被认为更少理性的人去获得自由呢？历史的教训是，当一些人被认为是理性的代言人的时候，给人类带来的往往不是福音，而是灾难。

在柏拉图和亚里士多德所代表的理性自由观那里，理性与善几乎是同义语，自由意志符合理性也就是符合善。在奥古斯丁看来，人的理性能力毕竟有限，只有信仰上帝，才可能理解善。这样，在理性与善之间就有了距离，两者同一的标准在上帝那里，任何人都不能制定这个标准。信仰上帝是人可能理解善和过正当生活的前提，这就导致了思维范式的转变。

这种思维范式的转变在很大程度上缓和了柏拉图和亚里士多德所代表的理性自由观的困境。依据奥古斯丁的看法，上帝通过道成肉身给人指出了信的道路，信就有可能走在通向真理的道路上。但由于与生俱来的无知和无能，使得人仍然难以逃脱犯罪，因信也不一定能够保证得救，因信也不一定就能够免于犯罪。但如果有坚定的信仰与锲而不舍的追求，也许恰恰能够体现上帝的恩典。奥古斯丁说：“上帝因这一切事值得赞美：他给了我们从这起点（无知与无能）开始达到至善的权力，在路上扶助我们，使上进者得实现，规定那些罪人，即拒绝从起点进步或进步后又倒退的人受最公正的惩罚。”<sup>①</sup>但上帝并没有公布谁到底能够得救的秘密，多少人得救的那个定数谁也不知道。这样，在人与神之间就有了一条不可逾越的鸿沟。在奥古斯丁看来，谁是虔诚的“上进者”，标准在上帝那里，不在人手中，得道者天助。这种思维范式与柏拉图所讲的“哲学王”治理理想国的思维范式有重要区别，对后来西方文化的发展产生了重要影响。

如果真理的标准在彼岸的神那里，不在人手中，那么任何人、任何一部分人甚至人类的全体都不能成为真理的标准。如果是这样，任何人都不能以真理的名义干涉别人的生活。特别是对于法律的制定者与执行者，他们同样是带“原罪”之身，他们同样有犯罪的可能，所以对他们要给予特别的监督，防止他们以真理与正义的名义进行犯罪。西方近现代政治哲学中的分权监督理论

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《独语录》，第204页。

与以奥古斯丁哲学为主要代表的这种基督教文化有着密切的思想关联。

真理的标准在神那里并不意味着对人不产生影响，相反，这个标准必须在人的信仰中存在，自由意志才有正确的方向，才可能把人带向自由。如果人心中没有对上帝（真理）的信仰，自由意志就会变成任意性，任意性不可能带给人以自由。奥古斯丁从来没有否认过理性的重要作用，他认为理性和自由意志一样，都是人之所以区别于一般动物的最本质的特性。任何人都可以通过理性接近真理（上帝），但理性是中善，也有被误用的可能，所以“虔诚生活的最真实的开端是尽可能地把上帝想象得至高无上”<sup>①</sup>，“上帝与我们同在，他将使我们理解我们所信的，因为我们深知我们正处在先知所描述的境地，‘除非相信，你们不能理解’”<sup>②</sup>。我们可以清楚地看到，奥古斯丁在信仰高于理性的前提下，扬弃了希腊精神中的理性自由观与一元真理观，发展出了一种独特的信仰自由观。这种信仰自由观比理性自由观更具弹性与张力，成为中世纪后整个西方文化与哲学发展的背景。

#### 四、奥古斯丁信仰自由观的困境

奥古斯丁希望建立起一种形而上学的信仰，他的途径主要是新柏拉图主义的。新柏拉图主义主要有两个特点，一是理性主义的论证方式；二是神秘主义倾向。我们可以看到，奥古斯丁对上帝存在的论证根本上是在柏拉图哲学的思维范式中进行的。他的神秘主义主要体现在预定论上。预定论虽然在宗教生活的实践上似乎消解了决定论和自由意志的矛盾，但在理论上，这种矛盾并没有得到根本解决。

作为基督徒，奥古斯丁的首要任务是要维护上帝的至高无上的权威；作为一名崇尚希腊精神的哲学家，他又非常重视人的理性与自由选择能力。在上帝的全知、全能与全善和人的理性与自由意志之间本就存在着难以逾越的鸿沟，正如自由与决定论之间的矛盾，至今依然是哲学家们争论的主要话题。自由的本意为不受决定，自己以自己为原因；上帝意味着决定一切，是世间万有的根本原因。要想在一个体系中容纳这两个概

念，在逻辑上很难做到相互融贯。

另一方面，任何一种自由意志理论总是和特定的形而上学理论相关。没有形而上学，自由意志就会沦为一种任意性，意义、责任、真理与善等概念就会失去根基。弗里德里希·萨泰戈说：“孤立地看，既没有一个所谓自由意志的问题，也没有关于它的解决方式。它仅仅是作为一种特定的形而上学框架的衍生问题而出现，这种框架设定并要求解答这个问题，与这种框架相同的基本哲学观点也会对它所造就的这个问题的解决形成限制。除非一种形而上学首先被建构，自由意志才可能成为问题并得到相应的解决。”<sup>③</sup> 这是非常深刻的观点。因而奥古斯丁的形而上学证明在他的自由理论中就显得非常重要。可是他的新柏拉图主义式的证明并不能提供足够的理论说服力。首先，奥古斯丁试图通过理性来证明上帝的存在，但人作为有限理性的存在如何去证明代表着无限的真与善的上帝的存在呢？所以不管奥古斯丁如何重视对上帝存在的理性证明，这种证明的力量毕竟是非常有限的。其次，也许正因为他意识到了人的理性的这种有限性，他才强调“除非相信，你们不能理解”。但如果理性不是根本的依靠，那么信仰的根据是什么呢？也就是说，为什么要信仰上帝呢？如果没有根据，信仰和不信仰仅仅是由于偶然与运气，那么自由意志的正确使用就是一件偶然的事，自由意志与责任之间也就难以建立起实质性的关联。其三，如果说信仰上帝是因为上帝代表真理、至善与幸福，接下来的问题是，真理、至善与幸福一定要在上帝那里寻求吗？实际情况是每一种信仰都有自己特定的信仰对象，每一类信仰者也同样认为他们自己的信仰对象代表着真理、至善与幸福。更严峻的提问是，一定要有一个对象代表着真理、至善与幸福吗？

#### 五、奥古斯丁信仰自由观的历史影响

在奥古斯丁之后，康德再一次高扬了自由意

① 奥古斯丁：《独语录》，第80页。

② 同上书，第80页。

③ Frederick Sontag, "Augustine's metaphysics and free will", in *Harvard theological review*, 1967, 60, p301.

志对于人性的基础性地位。人不仅生活在由因果链构成的自然界中,更重要的是,人还是目的国的成员。作为目的国的成员,人可以摆脱因果律的制约,自己给自己立法,这种自律正是自由意志的体现。在康德看来,自由的主体必然是理性的主体,理性与自由意志须臾不可分离。理性自由主体所立的法之所以具有普遍性,是以“人是目的”这一普遍化的命题为前提的。在康德的目的王国里,依然有一国王,那就是上帝,“人是目的”这一绝对命令是依靠上帝来保证的,所以康德的理性自由观依然是以信仰上帝为前提的。我们可以清楚地看到奥古斯丁思维范式的影响。理性自由以信仰为前提,那么信仰有没有根据呢?奥古斯丁的困境仍然存在。

黑格尔把这种信仰自由观贯彻到底,其结果是把理性与自由都还给了上帝。现实中的人成了绝对精神实现自己自由的手段。芸芸众生的盲目“热情”与“恶”推动着历史,绝对精神的理性与自由在历史中逐渐被显示出来。少数英雄人物

能较集中地体现这种理性与自由。少数哲学家(如黑格尔自己)也许能够与这种绝对精神相通,把握到在历史过程中显示出来的神圣理性,在精神中体验到窥见真理后的自由感。结果是现实的人的自由意志、理性甚至信仰都被消解了,发轫于奥古斯丁的信仰自由观遇到了前所未有的挑战。

以尼采喊出“上帝死了”为标志,西方哲学家们纷纷与这种信仰自由观保持距离或分道扬镳,一些存在主义者、现象学家和后现代思想家试图在不谈信仰的前提下,对自由意志进行重新诠释,但往往把自由意志贬低为任意性,实际上也就取消了自由意志的伦理学意义。在一些影响深远的思想家(如海德格尔、舍勒等)那里,我们仍然发现有挥之不去的上帝情结,在宗教生活领域,这种自由观依然具有广泛影响,西方哲学与文化并没有走出信仰自由观的背景。

(责任编辑 平和)

(上接第66页)

西去推演正义原则。当然,正如我们所看到的,这种优先性的结果,虽然尊重公民政治参与的自由权利,但却并不把政治参与置于最优先的价值地位,而是体现为一种包容性的个人权利体系。

最后需要补充的一点是,政治自由主义虽然强调公民(在思考正义问题的时候)在思维方式上把政治置于优先地位,但它并不要求政治领域(或者说公共领域)与非政治领域(或者说私人领域)在公民的现实观念当中做到泾渭分明。虽然在选择正义原则的时候,公民身份之外的特殊私人信息(包括不同的文化身份)被屏蔽掉了,但原初状态与无知之幕毕竟是一种虚拟的思想设置,当无知之幕被拉开之后,当公民们走出原初状态之后,独立建构出来的政治的正义观念就必然会而且必须要与公民们的完备性观念发生关联。之所以说必然会发生关联,是因为在现实中,公私领域的明确划分首先是理论上和制度上的,而不完全是人们观念中的真实情形。在实际生活中,人们的完备性观念常常可能试图把公共领域与私人领域放在一起进行一体化的解

释。之所以说必须要发生关联,是因为走出原初状态后,原初状态中所选择的正义原则要能够获得现实中公民们的支持,至少是不被他们反对,就必须从公民们的完备性观念中寻求资源。简言之,公民们必须能够从自己的完备性观念中找到支持正义原则的理由,至少是找不出反对的理由,只有这样,按照作为公平的正义组织起来的社会才是稳定的和秩序良好的。这就意味着现实中的公民们要自觉接受在虚拟的原初状态中独立建构出来的正义之政治观念的约束,而正如本文第一部分当中所说的那样,这种约束力是政治的优先性在现实的“良序社会”中的表现。唯有民主社会中的公民才能在实践中习得原初状态所体现的那种公民观念,并把这种观念以某种恰当的方式与其特殊的完备性观念协调起来,从而获得按照作为公平的正义去行动的行为动机,这正是政治自由主义以自由民主社会的政治文化传统为基础的原因所在。

(责任编辑 平和)

知识的“德”与“真”<sup>\*</sup>黎志敏<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**西方知识论中的“知识”指的是“科学知识”，即“真理”。西方知识论哲学和中西伦理道德学说的运思方式截然不同，它们具有不同的本质属性，属于不同的领域。如果任由西方知识论哲学以逻辑理性解构中西伦理道德学说的基础（诸如西方的宗教信仰或中国的儒家信仰），就会导致社会道德水平大滑坡。而这一点尚未引起中国学界的足够注意。事实上，中国学界在引入西方知识论哲学的过程中，应该立足于中国文化，认真进行“对接”问题的研究，以求在吸收西方知识论哲学精华的同时，规避其对中国社会可能造成的危害。可能的途径之一是创建一种整体意义上的“知识论”。这种“整体知识论”可以将中国伦理学说和西方科学知识论纳入同一体系，有效地规范它们的研究领域和互动关系，并为伦理道德学说保留科学知识论无法干预的空间。

**【关键词】**哲学；知识论；真理；伦理道德；对接问题

**中图分类号：**B017 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2010)03-0073-07

金岳霖认为，中国传统并无“知识论”。<sup>①</sup>为了弥补这一空白，他几十年如一日，完成了洋洋洒洒几十万言的《知识论》，塑成了中国知识史上的一块丰碑。胡军认为，金岳霖的《知识论》真正填补了中国现代哲学中“知识论”领域的空白。<sup>②</sup>

“知识论”作为明确的学术研究问题，是由西方在古希腊时期首先提出来的。不过，如果我们不能否认中国人创造了“知识”（这一点恐怕谁也否认不了），也就不能否认中国人也有创造、认定“知识”的相关方法——尽管这些方法可能是隐性的，没有被明确地当作学术问题。我们将这些隐性的方法称为“知识观”，以区别于西方的“知识论”。“知识观”和“知识论”的区别不是有无的区别，而是在学术意义上成熟程度的差别。

金岳霖的“知识论”概念是西方传统意义上的，金岳霖运思的基本范式也是如此。陈志伟说：“他（指金岳霖——笔者注）所著《知识

论》一书就是完全运用西方哲学的概念体系，在西方认识论的框架之内建构起来的。<sup>③</sup>西方传统“知识论”的核心问题是“求真”，金岳霖也在他的《知识论》之中说：“本书底作者对知识论的兴趣是对真假底兴趣。就这一点说，本书整个就是论真假底书。”<sup>④</sup>众所周知，西方传统哲学以追求客观真理为己任，而西方“知识论”正是这一哲学思想指导下的产物。不过随着哲学的发展，这种追求绝对真理的客观主义已经受到严重质疑。俞吾金认为，在西方现代哲学之中，“支配西方文化传统达二十多个世纪之久的知识论哲学的颓势已经无可无可挽回地来临了。”<sup>⑤</sup>例如，叔本华和尼采都秉持人生哲学的基本立场，强调人的意志是世界的本质，彻底颠覆了西方传统哲学中主观与客观的相对意义，否定了西方传统哲学中“知识”的意义自足性。叔本华说：“意志是第一性的，最原始的；认识只是后来附加的，是作为意志现象的工具而隶属于意志现象的。因

\* 感谢刘小枫教授对本文的指点。

\*\* 作者简介：黎志敏（1971-），男，湖北天门人，博士、博士后，（广州510006）广州大学（外国语学院）中西文化研究所教授，主要研究方向为中西诗学、哲学（知识论）。

① 金岳霖：“中国哲学”（1943），载金岳霖：《金岳霖学术论文集》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第352-253页。在该文中，金岳霖明确指出，“中国哲学的特点之一，是那种可以称为逻辑和认识论的意识不发达，……中国哲学家没有一种发达的认识论意识和逻辑意识，所以在表达思想时显得芜杂不连贯……”。

② 胡军：“中国现代哲学中的知识论研究”，《哲学研究》2004年第2期。

③ 陈志伟：“先秦初期儒家认识论初探——以〈论语〉、〈大学〉和〈中庸〉为中心”，《内蒙古社会科学》（汉文版）2007年第4期。

④ 金岳霖：《知识论》，北京：商务印书馆，1983年，第74页。

⑤ 俞吾金：“超越知识论——论西方哲学主导精神的根本转向”，《复旦学报》（社会科学版）1989年第4期。

此，每一个人都是由于他的意志而是他，而他的性格也是最原始的，因为欲求是他的本质的基地。”“照例认识总是服服帖帖为意志服务的，认识也是为这种服务而产生的；认识是为意志而生长出来的，有如头部是为躯干而长出来的一样。”<sup>①</sup>西方传统哲学强调客观真理，西方现代哲学强调价值。“谈到未来哲人必须承担的责任的沉重（格言203），尼采将他们的全部任务命名为‘价值的重估’”。<sup>②</sup>西方现代哲学的人生哲学转向使西方知识论更为接近中国的知识观。

现代中国自然不能满足于传统的知识观，需要进行现代“知识论”建设。不过，在进行中国现代知识论建设之前，还需要进行认真辨析，根据我们的“生命意志”创建适合于自己、有益于自己的成熟的知识论。

## 一、“对接”问题

按照康德的表述，西方“知识论”的研究问题是其“起源、范围及客观的效力。”<sup>③</sup>现代西方“知识论”研究领域产生了多种流派：诸如基础主义、一致主义、内在主义、外在主义、自然知识论等等，有力地推动西方“知识论”的进展。<sup>④</sup>1963年葛梯尔发表《得到确证的真信念是知识吗》一文<sup>⑤</sup>，挑战西方传统的“知识”概念，从而引发近年来中西学界的热议，使得知识论的焦点集中于“知识确证”的问题上。

毋庸置疑，西方学界在“知识论”研究领域已经取得了长足的进步。不过对于中国学界而言，比以上问题更为重要、更为基础的研究问题是：发源于西方的“知识论”是否适合于中国？——西方没有这一问题，我们必须独立自主地做出判断。事实上，在引进西方的任何学说之前，“是否适合于中国”都是我们必须首先研究的、最为基础的问题——我们将这一基础问题称为“对接”问题。

概念辨析是学术研究的核心议题。“知识论”研究也不例外。在进行中西学术“对接”问题研究时，首先必须研究概念的“对接”问题。西方语言学家索绪尔指出：“概念是纯粹表示差别的”，不能根据其内容从正面确定它们，只能根据它们与系统中其他成员的关系从反面确定它们。“它们的最确切的特征是：它们不是别的东西。”<sup>⑥</sup>也就是说，任何概念是在其所在的语

言系统中、在和其他概念相区别时获得定义的。既然中西语言体系不同，我们就不可能企望学术概念在“对接”时做到“无缝对接”——也就是说，中国的相关概念不可能和西方相应概念具有绝对相同的内涵和外延。有人可能认为在自然科学领域也许可以做到“无缝对接”。答案是否定的。例如英语中的“physics”在汉语中被翻译为“物理”，这似乎实现了概念的“无缝对接”。其实不然，从认知语言学的“范式（schema）”视角不难看出：西方人接触“physics”时容易自然联想到“metaphysics（形而上学）”等相关概念，而且还会因为“physics”对基督教信仰的重大冲击而对“physics”产生复杂的情感体验……而中国人对于“物理”概念则不会产生相应的联想和情感体验的。<sup>⑦</sup>因此，在引进西方的学术概念时，我们只能期望得到“大体相当”的相关概念，即实现“大体对接”。

概念是理论的基础，既然中西学术概念不能完全一致，那么我們也不能指望“无缝对接”地引进西方的理论。因此，我們也不能像西方人相信他们构建的理论一样相信我们所引进的相应理论。要想拥有自己完全信赖的理论体系，唯一的出路就是在自己本土文化的基础上审视、考察、并且改造引进的相关理论，使之能够最好地服务于自己——在人文社会科学领域尤其如此。如果能够做到这一点，我们能否“无缝对接”地引进西方的理论也就不那么重要了。可见，在任何跨文化的研究之中，“对接”问题的研究最为基础。不过，在这种研究中我们没有西方资源

① 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982年，第401页，第248页。

② 朗佩特著：《斯特劳斯与尼采》，田立年、贺志刚等译，上海：上海三联书店，2005年，第90页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆，1960年，第76页。有关西方“知识论”的研究问题，也可参阅：林默彪：“认识论问题域的现代转向”，《哲学研究》2005年第8期。

④ 参见：1. 陈嘉明：“西方的知识论研究概况”，《哲学动态》1997年第6期。2. 陈嘉明：“西方的知识论研究概况”（续），《哲学动态》1997年第7期。

⑤ 原文见：Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23 (1963): pp. 121-123.

⑥ 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980年，第163页。

⑦ 有关概念转换中的概念问题研究，亦可参见：区拱：“英汉语际转换中概念的时空意蕴”，《中国翻译》1996年第6期。

可资参照，必须独立自主地进行。甘阳说：“我们现在使用的所有概念所有理论几乎都来自西方，中国人必须通过自己的研究去清理这些概念和理论”。<sup>①</sup>在这种研究中，必须具备一定的文化自信信念和学术自信基础。<sup>②</sup>

## 二、西方“知识论”概念辨析

黄颂杰、宋宽锋撰文指出，西方认识论中的核心术语“epistemology”的概念并不明晰，因为有的哲学家在“认识论”的意义上使用该概念，有的哲学家则在“知识论”的意义上使用该概念。黄颂杰、宋宽锋说：“我们认为，如果立足于西方哲学术语使用的历史和现状，那么，我们区分‘认识论’和‘知识论’的理由至少是不充分的。”<sup>③</sup>黄颂杰、宋宽锋认为在中文语境中应该区分“认识论”和“知识论”这两个概念，并且区别道：“总的来说，‘认识论’着重于从活动的角度来考察认识和知识的相关问题，而‘知识论’则侧重于从认识的成果形态，即科学知识的方面来讨论认识和知识的相关问题。”<sup>④</sup>学术的进步往往表现为概念的有效划分。在中文语境中将“epistemology”有效地区分为“认识论”和“知识论”无疑是一项重要学术成就——一项建立在汉语语言优势本身上的学术成就。这使得中国学者在“知识论”研究中拥有更为精确的核心概念。<sup>⑤</sup>

下面我们进一步考察“epistemology”概念和“知识论”概念的对接问题。“epistemology”的词根“episteme”概念源于古希腊哲学，其核心意义是“科学知识”的意思——这一核心意义在西方哲学中一直没有变化。斯东说：“在苏格拉底看来，如果你不能用始终不变的全面完整方式来为某一事物下定义，你就并不真正知道它是什么。凡是够不上绝对定义的东西，他都叫做 doxa，即仅仅是意思（也有人翻译为“意见”——笔者注）而已，有别于真正的知识，这也叫做 episteme。后者常常译为‘科学’或‘科学的知识’。”<sup>⑥</sup>在苏格拉底的基础上，亚里士多德进一步将“知识”分为三类：（1）episteme（理论知识或科学知识）；（2）phronesis（实践智慧、明智、审慎）；（3）techne（技艺、技巧或生产的知识、制作的知识）。<sup>⑦</sup>可见，“epistemology”的正确译法应该是“科学知识论”。苏格拉

底和亚里士多德所追求的是“始终不变”的绝对知识，也就是“真理”，因此也可以将“epistemology”翻译为“真理论”。事实上，西方传统哲学所关注的始终是“真理论”，而不是整体意义上的“知识论”。黑格尔说：“哲学是关于真理的客观科学，是对于真理之必然性的科学，是概念式的认识；它不是意见，也不是意见的产物。”<sup>⑧</sup>

在汉语语言之中，“科学知识论”或者“真理论”只是“知识论”的一个下位概念。汉语中传统“知识”的基本义项是：A. 相识见知的人。B. 指人对事物的认识。（《辞源》商务印书馆2002年版下册第2228页）现代“知识”的基本义项是 a. 人们在改造世界的实践中所获得的认识和经验的总和。b. 指有关学术文化的。（《现代汉语词典》商务印书馆1994年版第1612页）在汉语语境之中能够和“知识”相区别的同位概念是“无知”、“实践”等，而 episteme 是在和 doxa，和 phronesis、techne 的区别之中获得定义的——不难看出“知识”和 episteme 的内涵和外延明显不同。在汉语语境之中，只有“科学知识”或者“真理”的内涵和外延和 episteme

① 甘阳：《古今中西之争》，北京：三联书店，2006年，第21页。

② 相比之下，文化自信更为重要，因为文化自信影响一个人的思运方向。笔者发现，不少学者在学术之中的总体思运往往缺乏独立性，尤其迷信西方学术观念，这样从一开始，就注定了他们不可能取得真正具有学术价值的创见。

③ 黄颂杰、宋宽锋：“再论知识论的精神实质及其出路”，《哲学研究》1999年第2期。

④ 黄颂杰、宋宽锋：“对知识的追求和辩护——西方认识论和知识论的历史反思”，《复旦学报》（社会科学版），1997年第4期。

⑤ 中国将知识论作为明确的学术研究对象无疑是在西方影响下开展的，但这并不表明中国学界就不能在某些环节（甚至某些关键环节）中后来居上。冯契也认为应该区分“认识论”和“知识论”。在一般的英文文献中，epistemology 和 theory of knowledge 通常被用作同义词，冯契却常以 epistemology 对应“认识论”，以 theory of knowledge 对应“知识论”——冯先生的这种区分如果被西方学界接受，则是对于西方“知识学”研究的一大贡献。

⑥ 斯东：《苏格拉底的审判》，董乐山译，北京：三联书店，1998年，第80页。

⑦ 晋荣东：“现代逻辑的理性观及其知识论根源”，《南京社会科学》2008年第4期。参阅：Aristotle: *Nicomachean Ethics*, trans. by W. D. Ross, Kitchener Batoche Books, 1999. pp. 91 - 95.

⑧ 黑格尔著：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960年，第17-18页。

大致相当。在“知识”以 a、B 义项使用时，现代英语中的“knowledge”和“知识”的意义相当。不过，正如黄颂杰、宋宽锋指出的那样，西方学界普遍将“theory of knowledge”和“epistemology”是作为同义词使用的。<sup>①</sup>也就是说在西方“知识论”之中，“knowledge”在“theory of knowledge”中的意义并不同于其日常生活中的意义，而是作为“episteme”的同义词使用的。西方学界在“theory of knowledge”的研究之中也是以苏格拉底等古希腊哲学家对“episteme”的定义作为基础的。否则，近来西方“theory of knowledge”学界也不会出现对“确证”问题的热议。

### 三、“科学知识论” 和伦理道德（宗教）的关系

那么，中国学界究竟应该如何“对接”西方的“科学知识论”呢？换一句话说，是应该追随西方学界将“科学知识论”作为自己的研究问题，还是应该自主创建自己的“知识论”呢？<sup>②</sup>我们必须从中西文化的宏观视角来回答这一问题。

“科学知识论”是西方传统哲学的核心，是西方传统哲学家赖以追求“真理”的手段。俞吾金说，哲学界“有一种流行的见解认为，哲学就是认识论，哲学史就是认识史”，俞吾金认为西方现代哲学发生了“人生哲学”转向，更加注重“价值”研究，不过，他也没有否定西方传统哲学的实质其实是一种“知识论哲学”。<sup>③</sup>

值得注意的是：自古希腊起，人们就意识到科学知识论可能对社会产生巨大危害。著名哲学家苏格拉底本人无疑也意识到了这一点，当时，“苏格拉底已经提议，禁止公开搞哲学，尤其禁止对年轻人讲授哲学。”<sup>④</sup>可是，苏格拉底还是在公元前 399 年左右被以“亵渎神灵罪”判处死刑。后世哲学家一直对苏格拉底之死耿耿于怀，不过，学界也承认苏格拉底并非死于个人恩怨或者政治阴谋，他被判处死刑是经过了民主程序的。这无疑表明，苏格拉底追求“绝对”真理的哲学学说真正严重危害了当时社会群体的利益，即古希腊社会赖以存在的宗教信仰。古希腊社会的伦理道德都是以宗教信仰为基础的，危害宗教信仰，也就危及到了希腊社会的立国之本。

柏拉图显然吸取了苏格拉底的教训。有人认

为：“柏拉图政治哲学传统是一个隐微论传统，这一传统部分是因为，一些真理很可能会造成伤害，哲学的社会责任要求将哲学与社会隔离开来，不受这些有害真理的危害。……”<sup>⑤</sup>后世西方哲学家在进行“科学知识论”研究的过程中，一直小心翼翼地将科学知识和信仰区分开来。康德研究科学知识论的目的就是“悬置知识，以便给信仰腾出位置。”<sup>⑥</sup>俞吾金说：“康德限制了知识论哲学的界限，以干净利落的方式斩断了知识和道德之间的纽带。”<sup>⑦</sup>西方另一位哲学泰斗维特根斯坦（Wittgenstein）认为“宗教信仰是不需要证据的。在《文化与价值》中他提到：基督教不是建立在历史事实上，而是在故事的基础上要求它的信徒相信。对待基督教的叙事，人们不能采用理解其他史实的方法来接受。宗教有自己独特的位置。维根斯坦（即维特根斯坦，引文中译者将 Wittgenstein 译为维根斯坦——笔者注）否决宗教需要证明的论点。……维根斯坦认为信仰上帝是一个根本的、确定的、不需证明的信念。”<sup>⑧</sup>可见，西方哲学家在研究“科学知识论”时小心翼翼地保护了宗教信仰不受科学知识的冲击。众所周知，西方人的伦理道德主要是在宗教

① 黄颂杰、宋宽锋：“再论知识论的精神实质及其出路”，《哲学研究》1999年第2期。

② 行文至此必须说明的是：在进行概念辨析之前，笔者一般以带引号的“知识论”表示西方的科学知识论（即真理论）。在后面的行文之中，则正式启用“科学知识论（即真理论）”的概念来指示西方的“theory of knowledge”和“epistemology”。但在引文中如果出现“知识论”——即便其所指其实应该是“科学知识论（即真理论）”，也不做处理，而留给读者辨明。

③ 俞吾金：“超越知识论——论西方哲学主导精神的根本转向”，《复旦学报》（社会科学版）1989年第4期。

④ 朗佩特：《斯特劳斯与尼采》，田立年、贺志刚等译，上海：上海三联书店，2005年，第164页。

⑤ 朗佩特：《斯特劳斯与尼采》，田立年、贺志刚等译，上海：上海三联书店，2005年，第39页。

⑥ 康德：《纯粹理性批判》第二版序，邓晓芒译。北京：人民出版社，2004年，第22页。俞吾金将这句话翻译为“我必须限制知识，以便为信仰获得地盘。”参见：俞吾金：《知识论哲学的谱系及其对马克思主义哲学研究的影响》，《马克思主义与现实》1997年第2期。该句蓝公武译为：“故我发现其为信仰留余地，则必须否定知识。”蓝译与前两译文略有出入，笔者根据上下文取信前者。参见：康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆，1960年，第21页。

⑦ 俞吾金：“超越知识论——论西方哲学主导精神的根本转向”，《复旦学报》（社会科学版）1989年第4期。

⑧ 凯利-克拉克：“无需证明 不用论证——改良派知识的辩护”，陈嘉明译，《东方论坛》2003年第4期。

信仰之中得以实现的，西方哲学家保护宗教信仰实质上是为了保护西方的伦理道德。

中国的伦理道德体系和西方的大不一样。中国文化的基础是儒家文化。与基督教和其他各种宗教不同，儒家主要不是通过讲故事，而是通过“说理”元命题来规范人们的伦理道德。例如孔子的“仁”的概念就是通过提出许多元命题来实现的，孟子的“恻隐之心”等概念也是这样提出来的。孟子曰：“人皆有不忍人之心。无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，人之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子》）中国社会不是通过宗教信仰来确立伦理道德的，而往往是通过对于某一学说进行“神圣化”的方式来明确伦理道德的共识。传统中国将孔子、孟子等尊为“圣人”，将他们的学说“神圣化”，有效地确保了整个社会的伦理道德水准。

伦理道德重在“道德行为”，伦理学说本身并不复杂。基督教伦理的关键在于强调一个“信”字，如果不“信”上帝，那么基督教伦理就难以产生任何效果。中国传统社会运用各种手段将儒家学说“神圣化”，目的也是为了确保人们对之产生绝对的“信仰”。从这一点上来说，儒家和基督教具有异曲同工之处。其次，伦理道德的重点不在于其伦理“元命题”的科学程度如何，而在于形成一种“社会共识”。现代科学证明了很多《圣经》故事的虚妄，可是，这种“科学行为”反而导致了西方伦理道德的堕落。卢梭说：“我们的灵魂正是随着我们的科学和我们的艺术之臻于完善而越发腐败的。”<sup>①</sup>二十世纪初叶，中国向西方科学敞开大门，导致了社会整体伦理道德的大幅滑坡。在科学主义如日中天的今天，许多人的“道德底线”也已经开始崩溃。其根本原因，在于中国学界在科学的巨大光芒照耀之下，并没有意识到科学对伦理道德的巨大破坏力，更没有对社会伦理道德采取任何保护措施，而是任由科学主义解构了许多中国传统伦理道德及其赖以存在的土壤。普特南说：“科学的成功把哲学家们催眠到如此程度，以致认为，在我们愿意称之为科学的东西之外，根本无法设想知识和理性的可能性。”<sup>②</sup>在西方尚且如此，在中国更是有过之而无不及。在科学主义的光照之

下，中国许多传统伦理道德被当作封建迷信扫进了“历史的垃圾堆”，其中以文革时期最有代表性。

西方传统哲学主张工具理性的最高地位，追求绝对“真理”。不过，已经有很多现代哲学家明确否认了这一目标实现之可能性。例如色诺芬就认为，对于绝对真理和客观真理：“我们决不可能达到它，就是达到了也不知道它就是真的。”<sup>③</sup>也许西方科学知识论无法达到自己设定的目标，不过，它的思维工具——逻辑理性却是一种思维利器，可以轻易结构社会伦理道德学说。如果以这种利器来解剖基督教，则基督教的大厦立即就会摇摇欲坠。在1925年田纳西州著名的“猴子审判”之中，达罗律师仅以“您认为太阳是在第四天被创造的吗？”“那么，没有太阳会有日夜吗？”“您认为，会有四个时期没有太阳的日夜吗？”寥寥几个逻辑问题就给《圣经》的“可信性”打上了一个大大的问号。正因为基督教在科学知识论面前如此软弱无力，康德、维特根斯坦等西方著名哲学家才要小心翼翼地将宗教信仰和科学知识论隔离开来，以确保宗教信仰的自立自足性。

更为重要的原因是：科学知识论本身并不能提供可靠的信仰。刘小枫指出：“哲人生活在本质上是密契性的……因为，哲学不过是一只翻飞的蝴蝶……因为，哲学基于一个最终的大“密”：绝对完满的善本身最终是没法彻底搞清楚的。”<sup>④</sup>如果西方科学知识论搞不清楚“绝对完满的善”，也就不可能提供一种可靠的信仰。从西方哲学史的视角来看，许许多多前人的观点都不断地为后来者所推翻、更改。罗素指出古希腊哲学家就认为：“知识乃是属于变化着的东西，而不是属于实有的东西的。”<sup>⑤</sup>如果我们以不断变化的东西作为自己的伦理信念，就会陷入道德相对主义，而道德相对主义无疑会导致道德的沉

① 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，北京：商务印书馆，1963年，第11页。

② 普特南：《理性、真理和历史》，童世骏等译，上海：上海译文出版社，1997年，196页。

③ 参见：波普：《猜想与反驳》，傅季重等译，上海：上海译文出版社，1986年，第328页。

④ 刘小枫：《儒教与民族国家》，北京：华夏出版社，2007年，第279页。

⑤ 罗素：《西方哲学史》（上卷），何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第197页。

论。维特根斯坦则更是尖锐地指出：“关于哲学问题所写的大多数命题和问题，不是假的而是无意义的。因此我们根本不能回答这类问题，而只能确定它们的无意义性。哲学家们的大多数命题和问题，都是因为我们不懂得我们语言的逻辑而产生的”<sup>①</sup>维特根斯坦以此彻底否定了西方哲学为我们提供伦理信念的可能性。因此我们也不难理解他为什么要在科学知识论和基督教信仰之间划上一条明确的界限。

#### 四、中国的伦理道德背景

伦理道德的基本精神在于“信”，而西方哲学的基本精神在于“怀疑”，它们的基本精神本来就是格格不入的，这也导致两大领域的学者的运思方式大相径庭。例如传统中国后来的大儒即便和孔孟有不同的见解，也一般是以“阐释”的方式引出新意，即以不损害人们对于孔孟之道的坚定信仰为基本前提。西方基督教信徒对于《圣经》的阐释方法也如出一辙。相反，西方哲学大家则一般以质疑、推翻前人学说的方式来推动学术研究的发展。亚里士多德的名言“吾爱吾师，吾更爱真理”反映的就是哲学家们的基本学术准则。应该说，这是一种颇值得尊敬的科学态度。不过在伦理道德领域，这句话则似乎应该改为：吾爱真理，吾亦爱吾师。

中国伦理学说和基督教的构建范式并不相同，因此我们不能用维特根斯坦为基督教信仰辩护的“故事说”托词来有效地保护中国的伦理道德。儒家伦理是以说理的方法、以命题的形式提出来的。在中国文化语境之中，它们也属于“知识”的范畴。至今许多人在日常生活之中仍以“有知识”来夸奖一个人“有道德”——人们已经习惯性地认为：一个人有知识必然就有道德，例如中国大中小学里的“三好学生”、“优秀学生”的颁发标准往往主要是智育成绩。儒家学说经过了春秋战国时期“百家争鸣”以及后来各种辩论的历练，在学理基础上应该比《圣经》高出一筹。但是，在科学知识论面前，它却和《圣经》一样软弱无力。例如，如果用严格的概念辨析方法对儒家核心理念“仁”进行逻辑考量，就会发现其漏洞百出，根本够不上苏格拉底所说的“绝对定义的东西”，不配称为“真理”，也当然“逻辑地”不值得让人们相信——

这无疑将大大动摇人们对于儒家伦理的信仰。可见，如果以科学知识论来观照儒家伦理，就会在很大程度上取消儒家伦理。二十世纪中国伦理道德的沉沦，其根本原因正在于此。

五四时期，中国学界高举“民主、科学”的旗帜，完全向西方思想敞开大门。五四之前，陈独秀就撰写了《吾人最后之觉悟》一文，说“吾敢断言曰，伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”<sup>②</sup>五四文化运动主将鲁迅更是发表《狂人日记》，将中国传统仁义道德一概斥为“吃人的礼仪”。五四学人不但没有在引进西方科学之前为中国伦理道德设立保护网，反而直接将西方科学主义引向中国传统伦理道德领域，其结果可想而知。如果鲁迅生活在今天，他又将如何面对一个连最基本的传统道德——诚信也将不保的社会呢？应该说，五四学界引进西方学术无疑具有重大的进步意义。不过，正如甘阳所说：“现代化的进程并不只是一套正面价值的胜利实现，而且同时还伴随着巨大的负面价值。而最大的困惑更在于：至少在西方，这些正面价值和负面价值并不是可以一刀切开的两个东西，而恰恰是有着极为深刻的内在关联的。”<sup>③</sup>引进西方科学对于饱受西方坚船利炮欺凌的中国无疑具有重大意义，不过，我们也不能任由西方科学主义扰乱中国的立国之本——即伦理道德基础。传统中国号称礼仪之邦，如果将来连基本的伦理道德也不存在，又何谈礼仪？

伦理道德是生命情感和价值美感的需要，人们在伦理光辉的照耀之下自觉自愿地付出，在实现情感需要和价值美感的同时促进社会的和谐发展。例如孝道的实现在实现情感愉悦的同时，也促进了家庭的和谐进步。伦理道德的力量是无限的，它甚至可以让一个人愉悦地付出生命的代价。中国历史上“不受嗟来之食、不饮盗泉之水”的仁人义士比比皆是，在中国妇孺皆知苏武牧羊就是一例——苏武若在今天，是否也会绞尽脑汁地去申请绿卡呢？正是苏武等人以自己的道德实践，捍卫了中国礼仪之邦的声誉。

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996年，第41页。编号号4.003。

② 陈独秀：“吾人最后之觉悟”，1916年2月15日《青年杂志》1卷6号。

③ 甘阳：《古今中西之争》，北京：三联书店，2006年，第5页。

人类的基本需求可以简单地分为物质与精神两种，而伦理道德则是人类最为基本的精神需求。伦理道德的本质是一种情感需求，和科学知识论的理性本质具有不同的特点，本来就应该属于不同的领域。在卢梭看来，“人的伦理和宗教方面的教养，不属于理性的事情，而是属于情感教育。人的教养不在于有知识、有智慧，而在于有道德良心，这种良心本质上就是感情。”<sup>①</sup>将伦理和科学分开不仅有利于伦理的构建和发展，也有利于科学的进步。人类的伦理道德需求是一种刚性需求，如果不设计专门的渠道让其得以实现，它就会任意寻找自我实现的地方。在科学解构中国伦理的时候，中国伦理也潜入到科学的领域，严重阻滞了科学的发展，具体表现在：人们不以科学理性，而是以“伦理关系”来处理科学领域中的很多议题。这正是中国当前学术严重腐败的根本原因之所在。

## 五、小结

前文已经表明：因为《圣经》是以故事的形式表述的，和“科学知识论”的命题表述截然不同，所以哲学家们容易在基督教信仰和“科学知识论”之间划出清晰的界限。但是，中国伦理本身就是以命题的形式表述的，在引进西方的“科学知识论”之后，我们不可能以同样的方法在儒家伦理学说和真理论之间划出界限。也就是说，中国伦理学说和西方“真理论”在运思模式上的共通之处，导致两者质地相容，一旦接触就自然相融，难以简单地进行区分。而可能的结果只有一个：儒家伦理学说将在整体上被西方科学知识论哲学所解构、所遮蔽，最终导致社会整体道德水平强烈下降。事实已经无情地证明了这一点。

既然如此，我们似乎根本就应该抵制西方科学知识论哲学的传入。不过，稍懂一点中国近现代史的人都会明白：这是不可能的。在西方坚船利炮的打击之下，中国被迫以夷为师开展洋务运动，学习西方的“奇技淫巧”。西方技术的母体是西方科学，引进西方技术必然带进西方科学。而西方科学的母体则是西方科学知识论哲学，引进西方科学又必然带进西方哲学（以及科学知识论）。罗素指出，关于天体的研究过去归于哲学，而现在属于天文学；关于人类心理的学问，也刚刚脱离哲学变成心理学，“任何一门科学，只要

关于它的知识一旦可能确定，这门科学便不再称为哲学，而变成为一门独立的科学了。”<sup>②</sup>换一句话说，西方科学中的大部分学科是脱胎于西方科学知识论哲学的。西方科学的逻辑理性精神也来自西方哲学。

我们既不能拒绝西方科学知识论，又不能追随西方、以西方的运思模式进行“科学知识论”的研究，那么，我们如何对接西方“科学知识论”，在引进其精华的同时，避免其负面影响呢？在“知识论”研究领域，这才应该是中国学界最为基础的研究问题。

我们只能立足于中国文化，根据中国文化的结构模式进行自主创建。可能的途径之一是创建一种整体意义上的“知识论”。在“整体知识论”之中，我们可以将中国伦理学说和西方科学知识论纳入同一体系，有效地规范它们的研究领域和互动关系。在设计“整体知识论”的格局时，我们必须为伦理道德学说保留科学知识论无法干预的空间，例如规定伦理元命题的自立自足性等等。这样有利于我们一方面可以吸纳西方哲学及其衍生的科学技术成果，一方面从容地恢复、创建自己的伦理道德体系。如果能够成功，与西方基督教不同的中国伦理学说的表述形式反而会成为一种优势——因为这种表述形式更利于中国伦理道德学说根据科学的发展进行调适，从而避免西方科学和宗教在历史上出现的那种势如水火的严重对立局面。

同时必须明确的是：整体知识论的目的不是排斥西方科学知识论，而是涵盖、容纳西方科学知识论，以规范其有效应用域，合理规划中国文化中的知识结构，以促进中国文化的健康发展。西方知识论或许永远不会发现终极真理（作为伦理道德的基石），但是却能发现大量的相对真理（作为实用技术的基础）。任何以伦理道德为理由而排斥科学的说法都是不明智的。

有关“整体知识论”的构想细节，则有另文专门论述。

（责任编辑 平和）

<sup>①</sup> 刘小枫：《诗化哲学》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第9页。

<sup>②</sup> 罗素：《哲学问题》，何兆武译，北京：商务印书馆，1999年，第129页。

# 欲成义人，先做善人

## ——康德对道德与宗教关系的处理

朱华甫\*

**【摘要】** 本文首先对“单纯理性界限内的宗教”这一说法进行了辨析，认为康德把宗教看作由两个部分的内容构成——理性的内容和经验性的内容；前者是宗教的道德内核，后者是用于承载或表现这个道德内核的宗教性外衣。康德强调真宗教必须是此二者的结合；对于人来说，道德与宗教都不可或缺：离开道德的内核，只把宗教的外衣当作宗教的全部内容，会走向宗教妄想；而离开宗教的表现、以为道德能够提供实践理性的终极目的的全部条件，这是道德狂热。康德对这两种思想倾向及实践都进行了批判。基于对康德宗教思想的这种认识，本文重新审视了把康德看作取消宗教的独立地位、将其化约为道德的看法，认为此种看法不符合康德对于道德与宗教关系的观点，因而是错误的认识。

**【关键词】** 康德；实践理性；至善；称义；道德宗教

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0080-07

### 一、道德宗教思想的基本内容

康德的哲学事业以人类福祉为归旨，而“对幸福的希望只是从宗教才开始的”。<sup>①</sup>宗教在康德心目中是如此重要，以致有学者称康德为“宗教思想家”。<sup>②</sup>在他整个思想生涯的各个不同阶段，他都保持着对宗教问题的强烈兴趣，并且在一系列的著述中表述了他对宗教问题的观点。然而他心目中的宗教并非现实的任何一种宗教，而是指一种符合人的需要的理想的宗教，这就是他的道德的宗教。康德认为，人作为理性存在者，其理性的本质就是“实践的”；只有在一个道德的世界中，人作为有限的理性存在者——更进一步，作为道德存在者——才能够找到实践理性之最高目的的可能性条件；这个道德的世界作为一个“应然”的世界而不同于实然的经验世界。康德在著作中用了几个不同的名称来表述这个世界，如理知世界(intelligible Welt)、目的王国(Reich der Zwecke)、上帝的国(Reich Gottes)等。康德在不同著作中给出了上述不同名称的含义及其对于人的存在的意义：在理知世界中，人

是自由的(《纯粹理性批判》)；在目的王国中，人是道德的(《实践理性批判》)；在上帝的国中，人是配享幸福的(《单纯理性限度内的宗教》)。在康德思想整体中，“理知世界”、“目的王国”及“上帝的国”存在着一种递进的层级关系，其中“理知世界”是理性的实践的基础，因其包含了作为实践的基础的自由的可能性条件；而“目的王国”是一个中介，在自由的基础上，人的道德观念获得了保障；然而人的道德实践却还未能是完全的，因为其终极目的——“至善(summum bonum)”——的可能性条件还没有获得保证，因此还必须从“目的王国”上升到“上帝的国”。“上帝的国”的建立是理性存在者的生存的最后目标；在上帝的国中，上帝是这个道德的世界的原因、最高立法者和管理者；人作为道德的存在者，是上帝的子民；只要人遵从作为上帝诫命的义务而行动，在上帝眼中就是义人，不是不能配享幸福的；然而至于幸福最后是否实现，则尽在上帝掌握之中。人必须信仰上帝，相信他能够保证与道德成精确比例的幸福，这样才能使自己的道德实践是合理的(rational)，否则将会陷于“实践背谬(absurdum

\* 作者简介：朱华甫，哲学博士，(广州510275)中山大学哲学系教师，主要教学范围及研究方向为西方哲学史、道德哲学。

① 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2003年，第178页。

② A. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", 见 Paul Guyer (ed.), "The Cambridge Companion to Kant", 北京：三联书店，2006年，第414页。

practicum)”。<sup>①</sup>然而在康德思想中，这个“上帝的国”又并不意味着一个柏拉图式的天上世界。人类进入这个应然的道德世界，就正是上帝的国在地上的建立。然而，人能否进入上帝的国？怎样进入？在康德看来，人是理性存在者，而自由则是理性意志的本性。人通过自由可以进到道德，但却进不到永福；只有进入上帝的国，才有希望得享永福。而人之进入上帝的国，除了信仰，别无他途。要怎样一种信仰才能进入真正的上帝的国，这是康德道德宗教思想的主体。

康德的理性批判表明了他两个方面的关注：一方面，理性是人的本质，这是任何时候都不容否认并且不能放弃的。人是理性的存在者，而人的理性要求至上的权威，一切存在必须在理性法庭面前为自己的合法性进行辩护，即使是神学的传统或宗教的权威也不例外，这是近代启蒙思想的一种反映；在这种理性自信的基础上，人按照理性原则——或经验的或先天的——并且用理性的方法去追求人类福祉，寻求生存的意义和价值，这就是按其本性的、应该有的健康的生存状态。因此康德的理性批判的归旨，就在于确定那种我们应该按其行动的原则及方法，并防止人类精神陷入与这种理性原则相违的病态之中。另一方面，康德自觉到人类理性是有其局限的，因此，顾名思义，批判哲学正是要开展对理性自身的批判，执行古希腊时代“认识你自己”的神谕，以便发现理性能力运用的范围，防止理性的任何僭越举动。此不仅仅是指理性自身内部不同层次（理论理性与实践理性）的能力的范围及界限，更重要的是他承认理性整体本身是有限的（而不是黑格尔“绝对精神”式的无限理性），以至于人终究不能逾越这种“有限性的牢笼”<sup>②</sup>。这种认识克服了近代启蒙思想家对理性过分乐观的态度，体现出康德对启蒙运动的超越。<sup>③</sup>

康德这种认识鲜明地表现在其道德宗教的思想当中。“道德宗教”一词是包含着内在对立的概念：一方面，它是两种因素——理性与信仰——的综合，这两种因素之间有一种紧张的对立关系，因此，“道德宗教”就绝非可以看作是自在地同一的东西。既不能将其看作单纯就是道德，更不能将其看作一种理性界限之外的独立的宗教。任何取消其中一方将其还原为另一方的企

图都不符合康德提出“道德宗教”这个概念的意图。另一方面，康德强调二者的综合，寻求将其作为一种整体来看的可能性，这是其一贯的独特的思维习惯——寻求两种对立的因素的先天综合——的体现。康德认为，道德是纯粹实践理性本身的一个事实，仅以理性自身的本性为根据，因此就其自身的可能性而言，绝不需要一种宗教作为其条件；但是，道德的终极目的的可能性却要求某种宗教的信仰，这种宗教信仰是在道德体系之外才能找到的，这就是理性自身的界限。这样道德不可避免地要导致宗教，宗教是道德的合理的延伸。康德认为，也正是在这里我们才发现了宗教的根源，也就是说，这种宗教信仰是建立在道德的终极目的的可能性的要求之上的，所以宗教的基础只能是道德，在康德眼中这样的宗教才是真宗教。

这种道德的宗教首先排除了把宗教建立于纯粹理性的思辨知识基础上的可能性，另一方面又拒绝卢梭所倡的那样一种自然宗教，因为卢梭否认了宗教以理性为基础的可行性而诉诸个人的自然情感，认为这种自然的情感并非理性的功能。康德却坚持宗教的信仰恰好正是理性终极目的所要求的，理性必须置身其中并作为其基础，只有建立在这样的信仰之上的宗教对于理性存在者来说才是可接受的。宗教信仰最终被建立于人对自身作为道德的存在的自觉意识的基础之上，这种意识首先是人的一种先验的自我意识，<sup>④</sup>是理性的一种内在直观（笛卡尔意义上的理性直观，即自然之光），因此建立在这样一种意识之上的信仰必然能够公开化并宣讲出来，也正因为如此它才能成为一种公众宗教的基础。这样就祛除了把

① 若至善不可能，则人也终将不可能作为道德存在者；而这与“人是道德的存在”这一认定发生矛盾。见 I. Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion", in *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 415.

② [美] 保罗·蒂利希，《基督教思想史》，尹大贻译，北京：东方出版社，2008年，第320页。

③ P. 蒂利希把康德与卢梭、休谟一道，看作既是启蒙思想思想的完成者，又是其“批判者和战胜者”。见保罗·蒂利希：《基督教思想史》，尹大贻译，北京：东方出版社，2008年，第319页。

④ 仅指这种自我意识之先验性质，非指纯粹理性在认识中作为范畴基础的“先验统觉”。

宗教建立于某种幽暗无明的个人心理经验或情感之上的必要性。因此康德强调在道德的宗教中即便是人的宗教经验也并不存在奥秘，并不是对来自超越的最高存在者的启示的经验。

道德的宗教是根据人作为有限理性存在的本性以及实际的生存状况而提出来的一种哲学构想，体现了康德哲学的旨趣。康德对实定宗教持怀疑态度，他本人也拒绝参加宗教的各种礼拜仪式<sup>①</sup>。但这并不妨碍他作为一个有宗教情怀的哲学家，他的哲学需要一种宗教作为其最终的完成。既然他发现世界上存在的宗教中只有基督教才是符合这种道德的宗教的概念的，<sup>②</sup>但是基督教中存在着许多这种道德的宗教所不需要的东西（比如三位一体的奥秘、上帝的道成肉身、耶稣从死里复活并升天等基本信条），因此康德觉得必须对基督教重新解释，使之摆脱“单纯崇拜的”宗教而完全成为一种“良好生活方式的”宗教。

出于对宗教的这种定义，康德指出，宗教所需要的“最低限度”的神学，就是承认上帝观念是可能的，与知性不矛盾，这就已经足够了；仅仅从这一点即可构成宗教。而这样一种上帝观念，是单纯从道德中便可获得的。他在《宗教的哲学原理讲义》（“Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”）中写道：“宗教就只不过是把神学应用于道德，即应用于善良意念以及最高存在所喜悦的行为方式。”<sup>③</sup>这是康德道德宗教的中心思想。围绕着这个中心思想，他提出了下面一些观点：（1）宗教就是“把我们的一切义务都认作是上帝的诫命”；虽然道德就其本身是自足的，但却必然导致宗教，所以，道德是宗教基础，宗教是道德的延伸。（2）道德宗教的核心是道德信仰，而道德信仰的出发点是相信至善实现的可能性；由此出发，得出对上帝及灵魂不朽的信仰。（3）宗教的根本原则是理性，违背理性原则的启示是不需要的；宗教的一切活动皆以促进道德的善为目的。（4）所谓“上帝的国”在地上的建立，也就是至善这一终极目的之实现；进入上帝的国的进路只有一条：遵循道德命令，做一个道德上善的人，过一种符合道德律的良好生活。

在上述基本观点的基础上，康德在《单纯理

性限度内的宗教》<sup>④</sup>中对人类的信仰类型作了根本区分，并列出了不同类型的信仰可能有的不同表现。信仰的这种根本区分就是“启示的信仰”与“道德的信仰”的区分。根据此区分，宗教可划分为启示宗教与自然宗教，这是按宗教的最初来源和内在可能性进行划分。尽管从主观方面来看，宗教就是把一切义务认作是上帝的诫命，然而这个划分的意义在于：我们在宗教中的义务的来源是什么？康德指出：

如果在一种宗教中，为了把某种东西承认为我的义务，我必须事先知道它是上帝的诫命，那么，这种宗教就是启示的（或者是需要一种启示的）宗教。与此相反，如果在一种宗教中，我们必须在能够承认某种东西是上帝的诫命之前，就知道它是义务，那么，这种宗教就是自然宗教。<sup>⑤</sup>

启示宗教是因为确信某种法则是上帝的诫命，才将其认作义务；而自然宗教则相反，虽然他也将义务认作是上帝的诫命，但只有先行确定了一项法则本身就是我们的义务，我们才能将其认作上帝的诫命。这个区别也就是一种“神学的道德体系”与一种“道德神学”之间的区别。在此区分的前提下，康德明确将自己的思想定性为一种“道德有神论（moral theism）”。

## 二、“单纯理性界限内的宗教”的含义

《单纯理性界限内的宗教》（“Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”）这个书名让人十分迷惑，人们很容易会想到这个问题：宗教是在理性的界限以内还是以外？如果说

① A. Wood 记述了康德在担任哥尼斯堡大学校长职务期间借故缺席他被要求参加的礼拜活动的诸种逸事。见 Paul Guyer (ed.), “The Cambridge Companion to Kant”, 北京：三联书店，2006年，第396页。

② 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第41页。

③ I. Kant, “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”, in Religion and Rational Theology, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 344

④ “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”，以下简称《宗教》。

⑤ 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第159页。

是在界限以内，那么宗教将面临被取消独立存在的地位的危险（而这也正是一些学者把康德的道德宗教思想看作是“还原论”的原因）。而如果说是在界限以外，则与康德这个书名相悖。这里首先必须厘清的问题是康德用“Grenzen”一词的意图：其意味着“限制”呢，还是意味着“分界”？如果是限制的话，那么意味着理性对宗教进行了某种限制，使其不得越出一个划定的范围。而如果是意味着分界的话，则表示对宗教本身进行一种划分，以便我们可以从两个不同角度来看待它。康德用的是 Grenzen，意味着他的意图是后者；因为如果表示前者的含义的话，那应该用另一个近义词 Schranken。因此我们对此“界限”的含义应该这样理解：界限乃其所划分的两个领域的共同部分，它表示对同一个领域的划分，被其分成两边的领域同时存在。在康德的思想结构中，按照他惯常使用的划分方法，使用 Grenzen 意味着对宗教可以一分为二地看：一边是理性的（rational），另一边是经验的（empirisch）。其次，blossen Vernunft 如何理解？康德在这里讲理性时不是象第一批判那样用 reinen Vernunft 而是用 blossen Vernunft，这个不同讲法有什么含义呢？第一批判讲 reinen Vernunft，是指其不掺杂经验因素的纯粹性，故而我们可称其为“纯粹理性”；而在《宗教》中讲 blossen Vernunft，则仅指理性单方面而不涉及其他方面的意思。英语对 blossen 的翻译可以译成 mere，也可以译成 naked，更贴切的翻译是 bare；翻译成 mere 是指一样东西本来就只此一家，别无他物之意。而译成 naked 的意思就是指一样东西就其赤身而不着身外之物的修饰之意。而 bare 则兼有 mere 及 naked 双重意义。康德这部著作的英文翻译有好几种，其中对 Grenzen 及 blossen 的译法各有不同，以致于英文书名出现各种意义互相交叉的状况。<sup>①</sup> 中文翻译则有先有谢扶雅译作《理性限度内的宗教》（收入“基督教历代名著集成”第二卷《康德的道德哲学》中，香港基督教文艺出版社 1960 年），后有李秋零译作《单纯理性限度内的宗教》（后在《康德著作全集》中改作《纯然理性界限内的宗教》）。

康德用这样一个书名表示什么含义？我们不能理解为在康德看来，宗教应该是完全在理性范

围之内的事情。而应该这样来理解：其一，康德想要寻找一种以理性为基础的宗教；其二，这种宗教可以有从单纯理性的方面来考察的内容，也可以有经验部分的内容。这样解释包含着下面的理解：第一，在康德看来，宗教本身可以分为“理性的宗教”和“历史性的宗教”，而这里讲的就是单纯从理性方面来考察的理性的宗教这一部分。宗教以理性为基础，并不意味着必然在理性界限内，而是可以有越出理性界限的部分，此正如一幢建筑可以不限于地基的范围一样。第二，尽管宗教必须以道德为基础，但是并不与道德的领地完全重合，而是有其自己的领地。只有这样，才能正确地理解康德所说的“宗教是道德的延伸”的观点。第三，这里讲的“理性的”宗教与“历史性的”宗教的区分，是康德惯常的“理性的（rational）”与“经验的（empirisch）”这一区分的表现。但是这里康德所说的“理性的”宗教又不同于他所批判的“理性神学（rational theology）”。康德在《宗教》中的目的是要揭示出宗教的理性内核，即从单纯理性方面来看的宗教内容。康德并不认为光这个内核就构成宗教的全部，其余部分都是错误的信仰。这个内核对于公众信仰而言是不可见的，而加诸其上的外衣才是可见，这就是从经验方面来看的宗教内容，如有形的教会、教会的规章、教会中的教权制，以及各种崇拜仪式等等。这些东西本身并不是错误的，但它们只能作为宗教的理性内核的载体或外衣，通过这种载体或外衣，理性的内核才能得以促进和提升。如果人们没有认识到它们的这种地位，将其看作离开理性的内核，其

① 《宗教》的英文译本有如下几种：

(1) John Richardson, *Religion within the Boundaries of Naked Reason* extracts in J. S. Beck's *The Principles of Critical Philosophy* (1798). Revised and reprinted in Richardson's *Essays and Treatises* (London: William Richardson, 1799), volume 2, pp. 367-422.

(2) Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, *Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper and Brothers, 1934/1960.

(3) Allen W. Wood and George di Giovanni, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

(4) Werner S. Pluhar, *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009. With an Introduction by Stephen Palmquist.

自身就是对上帝的崇拜的内容，这就陷入错误了。这就是康德所谓由单纯理性的“界限”对宗教所划分的两边的意义。尽管从思想整体角度来看，康德认为宗教应该是理性的而不应该是非理性的；然而对于《宗教》一书而言，要解决的问题是“单纯从理性角度看的宗教”是什么以及它是如何可能的问题。

在康德看来，宗教有两个部分，一是道德的内核，二是宗教的外衣。任何一种宗教只有完整地包含了这两个部分，才可能成为真正的宗教。在《宗教的哲学原理讲座》中康德有这样的观点：“宗教无非就是将神学应用于道德而已，即应用于善良意念以及最高存在者所喜悦的行为方式”。<sup>①</sup>实际上“单纯理性界限内的宗教”这个书名已经表达出康德的这种构想。一方面，宗教的道德内核就是理性的道德实践：纯粹实践理性以其立法的意志为有限理性存在者颁布绝对的道德法则，并在此道德法则的基础上给有限理性存在者规定了追求至善实现的义务；这就是作为有限理性存在者的人的理性使命，人的生存意义即在于对此使命的忠实履行。然而人在追求至善实现的时候不可避免地导致宗教，因为至善实现的可能性条件必然要在一种信仰的基础上才能得到保证，这种信仰就是对上帝存在及灵魂不朽的信仰；这种信仰既然是从纯粹实践理性的道德需求中产生，因此是以道德的存在为其条件的，换言之，宗教不能脱离道德的基础，独自构成一个封闭的领域。这是宗教的内在的、理性的（rational）内容。另一方面，宗教也必须通过一种载体或外衣而表现出来，比如教会、教会的规章、教会中的教权制，以及各种崇拜仪式，等等。这是宗教的可见的、经验性的（empirisch）内容。康德认为，宗教就是由这两个部分构成的一个内在联系的整体，这种内在联系就在于：宗教的道德内核是任何真宗教的本质和特征，它必然要以一种可见的载体表现出来；而这种用以承载和表达道德内核的载体或外衣，不可以脱离道德内核独自构成宗教的内容。

根据上述分析，我们可以把康德关于道德宗教的思想分成两个互相联系着的部分：第一部分可以表述为“道德必然导致宗教”；第二部分可以表述为“宗教是道德的延伸”。初看上去这两

种表述似乎没有什么区别，然而在康德的思想中可以明显看到其中包含着研究的方向及思想构建次序的不同：前者阐发宗教信仰从道德实践中产生出来的过程，是从实践理性批判出发，而到达作为实践的理性的终极目标之至善的可能性条件的道德信仰；这是从人作为现实的道德的存在者开始，而认识到其道德实践不可避免地导致宗教的过程。后者是对宗教的外衣进行批判改造，是从宗教批判出发，而回溯到其道德基础；这是从作为道德存在者所需要的宗教类型开始，回溯到这种宗教必然以道德为基础的过程。我们从他的著作中可以看到，他对第一部分的构建是在整个批判哲学的建构中，尤其是第二、第三批判中完成的；<sup>②</sup>这个部分的主要任务是要建立起一种道德信仰。而第二部分的工作主要集中在《单纯理性界限内的宗教》这部著作中；在这里康德的主要工作是给前面建立起来的道德信仰以一种宗教的形式，论述这种道德的宗教的基础，并以此为依据对基督教进行改革。

### 三、康德与道德还原论

认为康德的道德宗教思想实际上取消了宗教的独立地位，把宗教还原为道德，这是对康德的一种传统看法。持这种看法的学者中具有代表性的是著名新康德主义者 E. 卡西尔。卡西尔在《康德生平与思想》一书中写道：

康德体系在总体上并未将宗教哲学接纳为一个完全独立的部分，……康德并不具备施莱尔马赫后来要求宗教哲学要具有的那种有效性，因为他的宗教哲学本质上只包含有对其伦理学主旨的强化及推论结果。“理性界限内”的宗教……没有纯粹道德以外的任何基本内容；它只是从另一个不同角度对纯粹道德的内容进行了详细阐述并给它穿上一种符号化的外衣。……[康德]需

<sup>①</sup> I. Kant, “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”, in *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 344

<sup>②</sup> 邓晓芒概括论述了康德在三大批判中对道德神学的论证，见邓晓芒“康德对道德神学的论证”，《哲学研究》2008年第9期。

要将纯粹理性宗教转换为纯粹伦理学。<sup>①</sup>

一般来说，以另一家之学说为准则去批评一家之思想，这本身就难说是一种合理的批评方法。卡西尔在专论康德的著作中对其提出这种批评，已难以让人信服。而他对康德思想作这样理解，是不准确的。康德关于宗教的思想没有施莱尔马赫所要求的东西，这本不构成批评康德的理由，因为他们对宗教有着根本不同的概念。施莱尔马赫的宗教是建立在个人对上帝的绝对依赖的直接的情感体验基础上的；而康德的宗教则是建立在普遍的理性的道德法则基础上的。如果对宗教要求一种“有效性”的话，那么在康德与施莱尔马赫那里我们可以找到完全相反的“有效性”：在前者是一种理性的先天的必然性，而后者是一种主观的个人有效性；而在康德看来，后者对于一种公众宗教而言，正是完全无效的东西。而卡西尔在这里说康德的“理性界限内”的宗教没有纯粹道德以外的任何基本内容，正是因为他没有看到康德对宗教所作的一分为二的考察，以为康德把宗教看作纯粹就是一个以道德为中心的赤裸裸的内核而已。实际上康德说的宗教还有一个外在的载体或外衣，这正是宗教的“纯粹道德以外”的内容。至于说康德“需要将纯粹理性宗教转换为纯粹伦理学”，也是对康德的一种误解。与此说法相反，康德是需要将纯粹伦理学擢升为一种道德的宗教。在康德思想体系整体之中，这种道德的宗教作为把道德擢升至宗教的高度的意义，要比将宗教还原为道德的意义要大得多，而这才应该是康德关于一种“道德的宗教”的思想的初衷。

认为康德把宗教还原为道德的观点，也可以从康德著作中找到一些依据，其中最具有代表性的就是《宗教》第一版序言中：

道德也就既不为了认识人的义务而需要另一种在人之上的存在物的理念，也不为了遵循人的义务而需要不同于法则自身的另一种动机。……因此，道德为了自身起见……绝对不需要宗教。相反，借助于纯粹的实践理性，道德是自给自足的。<sup>②</sup>

但是，即使道德为了自己本身起见，并不必须先于意志规定的目的观念，它也很可能与这样的目的有一种必然的关系。也就是说，它不是把这样一种目的当做依照法则所采用的准则的根

据，而是把它当做它的必然结果。<sup>③</sup>

因此，道德不可避免地要导致宗教。这样一来，道德也就延伸到了人之外的一个有权威的道德立法者的理念。……在这个立法者的意志中，（创世的）终极目的也就是那种同时能够并且应该是人的终极目的的东西。<sup>④</sup>

对康德这段话的错误解读必然将人引向“还原论”。首先，我们需要对康德所说的“道德是自给自足的”作一个正确解释。如前所述，在康德思想中，道德与宗教各有其司职，并且在一种协同关系中共同构成了理性的实践的整体领域。具体说来，道德构成了宗教的基础，宗教则是道德的延伸。这种关系就好比大厦整体与其根基的关系一样，大厦整体无疑需要依赖根基的支持，而根基本身却是自身成立的，必须不能依赖于大厦整体。因此，各自就二者本身而言，如果说宗教需要道德作为基础的话，道德本身却不需要来自宗教的支持。然而，在康德思想中，道德本身又必须分别在其基础及其目的两个方面来认识：道德的基础只在于实践理性内部，即意志的自律原则，绝对不假外求。在这个意义上，道德是自足的；但道德的目的却不可能在道德自身内部得到满足，因此，在目的论上道德又不是自身充足的。这与自然系统虽然在物理原理上是自足的、但在目的论原理上是不自足的一样。换言之，道德的终极目的的可能性，永远不能在道德系统内部获得合理的支持，而是必须超出道德系统的界限，在信仰的系统中才能获得一种合理的支持。这就是为什么“道德不可避免地导致宗教”的原因，因为如果道德的终极目的的可能性没有得到支持，也就是说，如果道德的终极目的是不可能的，那么道德本身必然因此而成为不可能的，这就导致所谓“实践背谬”。这里又必然引出关于道德与目的性的另一个二律背反：一方面，“道德完全能够而且应该不考虑任何目的”，这

① E. Cassirer, *Kant's Life And Thought*, trans. James Haden, New Haven and London: Yale University Press, 1981, pp. 381-2; p. 385

② 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第1页。

③ 同上，第2页。

④ 同上，第4-6页。

是道德的纯粹性原则；另一方面，“倘若不与目的发生任何关系，人就根本不能做出任何意志规定”，这又是理性的实践运用之必然条件。这个二律背反只能通过通过对道德的基础与目的进行区分来解决。道德的终极目的“不是作为任性（Willkür）的规定根据和在意图中先行的目的，但却是作为它被法则规定为一个目的而产生的结果。”<sup>①</sup>

我们有充分的根据反对对康德作这种还原论解释。在康德思想中，宗教有着道德不能替代的地位和功能，我们从他作出的“道德不可避免地导致宗教”断言中可以看到这一点。康德不会有将宗教“化约”（reduce）为道德的意图，因为一方面说道德不可避免地导致宗教，另一方面又把宗教化约为道德，这是自相矛盾的。对康德来说，道德与宗教是人作为有限理性存在者在这个感性世界中的生存的不可少的两条腿，不管少了哪一个，人都会变成无法正常行走的怪物：纯粹的道德理论只在感性世界的上空俯瞰着人类，并不能使人自动成为一个道德上善的人；宗教则是作为道德与神学的综合，而把彼岸的希望（神学的天国概念）交付予道德，即交到此岸的实践着的人手中，这种希望正是按照道德法则而行动的人规定为自己的目标（即至善）的。所以在康德看来，宗教就是实践的理性意志朝向它的目标（至善或天国）的一场永不停歇的运动。如果宗教没有一种独立存在的地位的话，对人类就不会有什么意义；而如果没有一种宗教的信仰，人也将终止其在感性世界中作为道德的存在，因为他必定早已被淹没在道德绝望中了。“如果没有上帝，那一切都是允许的”。康德这样描写道德绝望的状况：

欺骗、强暴和妒忌将永远在他四周横行，尽管他自己是诚实、温和与善意的；而他除了自己以外所遇到的那些正直的人，不论他们多么配得幸福，但却会从毫不顾及这一点的自然界那里遭遇到一切穷困潦倒、疾病和意外死亡的灾祸，正如地球上的其他动物一样，……因此，这位意向善良的人对他在遵守道德律时所执著并且应当执著的那个目的，却不得不作为不可能的而加以放弃。<sup>②</sup>

人类一旦陷入由于追求“至善”而产生的道德绝望，就意味着面临实践背谬的困境。如果他继续追求目的王国的理想，他必须把自己看作

“理想主义者”，他的所有努力也都直接地指向一个不可能达到的目标；但是如果他放弃了对终极道德目标的追求，他就必须因而终止对道德律的服从，同时在他自己的眼中，也就与“无赖”没什么两样了。康德指出，道德信仰“植根于人类理性能力的最源始处”，“是与我的道德禀赋如此地交织在一起，以至于正如我不会有丢失后者的危险一样，同样也没有理由担心前者在任何时候会从我中夺走。”（A829/B857）<sup>③</sup> 如此看来，纯粹实践理性的道德禀赋与道德信仰是先天地结合着的。由此，康德坚定地相信人的信仰可以可靠地置于道德的基础上，而有着这种坚实基础的信仰的确实性“就如数学证明的确实性一样可靠”。他把信仰的这个道德基础誉为人类“永久的庇护所”，对其发起的任何攻击都将悄然化于无形。<sup>④</sup>

我们在前面曾指出，康德实际上是将宗教一分为二地考察的，他对宗教外衣的批判就在于批判那种不是将其看作宗教的道德内核的载体，不是当作对善良意念及良好生活方式的促进，而是将其看作脱离道德内核的，将其本身就直接看作是对上帝的崇敬的做法。康德这种批判用意在于让其回归本位，以便更好地实行其本身的功能，而并非意在将其本身就看作是错误的而统统予以消除。如果我们因为看到康德对这些宗教的外衣展开批判，并且试图用道德功能来解释它，就以为康德要把整个宗教都化约为道德，这是不合康德意图的。实际上正相反，在康德那里，一种“道德有神论（moral theism）”形式的宗教对于道德的存在者而言是必然的；而这种道德有神论正是反对任何形式的无神论，不管是怀疑的无神论还是独断的无神论。由此看来，任何将宗教“化约为道德”的企图对于康德而言都是不可理的。

（责任编辑 也 思）

① 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第2-3页。

② 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年，第309-310页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第627页。

④ I. Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion", in *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 356

## 身体的“大理性”(上)\*

## ——论查拉图斯特拉的第四篇演说

[德] Volker Gerhardt/著 江晶静/译\*\*

中图分类号: B516.47 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0087-07

在查拉图斯特拉以“蔑视身体者”为题的第四篇演说中可以找到一个表达方式,它无比精辟地阐明了“存在”最为深邃庞大的谜题之一。它就是“身体的‘大理性’”这一用语。

该短语不像“权力意志”(der Wille zur Macht)、“永恒轮回”(die ewige Wiederkehr des Gleichen)、“价值重估”(die Umwertung der Werte)或是语带矛盾的安慰——“命运之爱”(amor fati)这些术语那么流行。尽管如此,这个术语却处在实验性哲学(Experimental-Philosophie)未经确证的中心领域,并担负起所有那些与尼采著名术语相联系的期望。如果我们想要对抗如下质疑,即尼采那些纲领性术语仅仅传递了一些情绪上的东西,那么我们就必须说明,身体确实能够被理解为一个“大理性”,而且特别要阐明为何能够这样理解。

倘若“身体的‘大理性’”这个短语无法获得富有承载力的意义,尼采的思想之间就会缺乏联系性。虽然尼采还是留给我们他那睿智反思所构成的恢宏的连环图画:我们一如既往地拥有他激愤的文化批评,以及成果显著的揭露式心理学。当然,我们还可以继续从审美角度享受尼采对一切与人类相关问题的理性化说明之阐释。即使不去触及任何哲学解释,这个在许多面具后面呐喊着的存在也仍会保存着他独特的影响力。

可是,假使情况真的如此,我们就无法反驳那种指责,即认为尼采的纲领性声明终究不过是“主观的”。在“身体的大理性”这一宏大用语后面,可能隐藏着在他那个世纪十分典型的浪漫的唯意志主义:即将希望无保留地寄托在自由决断之上。这种决断力通过一个无节制者上升的厌倦感能够得到最好的证明:他既不能在爱情中,也不能在职业中,既不能在日常生活中,也不能在科学

艺术中受到限制,于是他那若狂的痛苦上升到公共意义的层面。这也可能具有症候群的意义:尼采可能以一种惊人的方式符合他那个时代的精神。

但是,这样一个阐释将付出很高代价:我们将没有可信的理由支持尼采实验性哲学使用的那些宏大术语,遑论为之提供证明;对虚无主义的诊断也变得只对牧师的儿子有意义;他的道德批评也落得无功而返。这本尼采带着前所未闻的巨大期望写出的《查拉图斯特拉如是说》就不外乎是件品质尚且值得质疑的文学作品。倘使如此,我们可以肯定地说,它没有资格跻身伟大哲学著作之列。

因而怎样理解“身体的‘大理性’”这一表达方式,是一个重要课题。我们要对此进行一次哲学解释的尝试。为此,本文第一部分先从这个用语似乎是显而易见的含义出发。但这一含义似乎不符合我们在理性思维传统及日常生活期许中所遭逢的理性与身体之间的实践关系。这一建立在理性起支配作用基础上的关系将在第二部分中进行描述。由此我们获得了对于尼采纲领性思想具有决定意义的矛盾起点。这一起点使我们理解,“身体的‘大理性’”这一概念既具有挑衅性,同时又具有安抚性。它既是挑衅的,又具有创建体系的意义。这是第三部分的内容。

有了上述结果,第四、第五和第六部分将进入到查拉图斯特拉演说的文本中去。为此首先将研究“蔑视身体者”。第三篇演说已经论及这类人在生活中的矛盾(本文第四部分)。之后我们转向主要问题,并对查拉图斯特拉谈论“身体的‘大理性’”的一个小段落进行阐释(本文第五部分)。接着要讨论在“身体”和“我”(Ich)之间富有争议的相互关系(本文第六部分)。这里

\* 本文为作者2009年9月16日在广州中山大学哲学系的演讲稿。

\*\* 作者简介: Volker Gerhardt, 德国科学院联盟科研委员会主任, 柏林-布兰登堡科学院研究项目委员会主任, 洪堡大学哲学教授, 康德委员会主任。

译者简介: 江晶静(1985-), 女, 福建福州人, (北京100871) 北京大学哲学系在读硕士研究生, 主要研究方向为康德哲学、道德哲学。

首先出现的困难在于，如何能够以清晰的概念界定身体的“大理性”和意识的“小理性”。倘若人们想严格从字面上理解尼采的用语，那就只能通过审美阐释拯救出其含义。

可是查拉图斯特拉不仅谈论“身体”和“我”，也谈论“自己”（Selbst）。“自己”概念，其意义显而易见得令人困惑。事实上，如果没有与自己的关系（Selbstbezug），就无法谈论“身体”或是“我”。身体的自我组织（Selbstorganisation）和“我”的自我反思（Selbstreflexion）——它们总是要以语言的方式表达出来——不可避免地需要一个自我指涉的思维角色。可是，难道“自己”概念不是只是一种语言上的辅助结构吗？难道尼采不是必须像对待“实体”或者“上帝”那样来对待“自己”概念吗？它们应该只是些语法的幻象，除此以外没有任何意义。<sup>①</sup>但若将此概念理解为身体的“自己”，那就显示出完全不同的意义来了。这一概念被如此处理，仿佛它与“身体”概念具有同样的本体论尊严。事实上，“自己”概念显示为“身体”与“我”之间全然真实的中介。它说明，最终只有“自己”概念能将躯体（Körper）和灵魂、身体和“我”结合起来。通过这一洞察，我们最终能够获得对“身体的‘大理性’”这一术语的系统性审视；同时进一步表明，我们能够在严格哲学思考的视角下从尼采那里学到多少东西。本文第七部分致力于对此进行论述。

需要再次强调的是，尼采这个文本是在系统性的意图之下进行写作的。倘使人们想要联系这部分文本的哲学史，那么不仅要考虑柏拉图主义的古老传统，还要走近早期的批判主义；而且必须注意由费希特首先将其直接与生活相联系的“自我意识”的自我诠释理论，以及由叔本华当代化的“意志”论题。最终人们更要直接回到“自我认识”的苏格拉底式立场，这一立场尝试在十九世纪以经验科学的方式落脚，也因此“心理学”这一旧的概念得到重视。

所有这些还不是讨论的终结。最后我们仅仅保证了，在本文中发展出的阐释，使一种与身体能力兼容的对理性的构想成为可能。有些人甚至认为，尼采本人就具有这样一个构想。这一说法令人怀疑。因为尼采质疑体系性思想这一点已经充分为人所熟知。似乎有合理的理由让人认为，尼采根本不该持有理性概念。然而，从他的文本看来，毫无疑问，作为批评家和自由精神的尼采确实将此概念纳入考虑中。只有承认这一点，我们才能认为，查拉图斯特拉的演说具有可理解的意义。

## 一、理性：身体的器官

乍看之下身体的“大理性”这一术语的含义是显而易

见和完全自然的。因为所有人类能够做到的事都同时也是人类身体的表达或者产物，所以，如果我们仅仅将理性视为人类能够做到的事，那么理性也是与人类身体相联系的。因而理性与身体并非彼此孤立。是的，而且如果身体真是理性的载体，那么仅仅假设身体与理性相联系——不拘以怎样一种方式兼容——还是不够的。人们必须假设，理性已经属于人类身体的构造计划了。理性如果被视作生理性的能力而在身体之中并伴随身体而发展起来，它就必须无论如何已经内置于身体之中了。

但这就意味着：身体势必已经以某种方式包含了理性。身体在自己的机体中已经朝向那种被我们认作并期待为理性的能力。因此它不仅在自身中包含理性，并且同样也包含了理性所服务的目标。因为身体器官总是已经包含了它的功能。据此不仅有眼睛和耳朵，而且它们伴随着“视”与“听”这两种功能。但是在“理性”这里，情况则比较困难一些，因为我们只识得“功能”，从功能中我们才得以推断出其中所要表达的东西。这样，理性就作为器官而存在。

可是从其功能推导器官存在的细节并非我们这里所关心的。如下的断言已经足够：即理性的功能也属于身体的官能，如果理性不是从外部植入其中的话，就必定根植于身体组织之中。当然理性发展需要新陈代谢，并需要与他人他物打交道，但这还不算是理性从外部植入的证据。即使所有理性能力都是在与世界打交道的过程中习得的，其内置功能也是由身体方面预先确定的。就理性推论能够被习得这一点，已经说明人类身体组织中有理性作用的天性（Disposition），凭此人类身体表明了其巨大的优越性。因为无论发生了什么，身体始终只能根据根植于自身之中的可能性来发展。所以结论就是：理性从原则上已经由身体预先规定了。

理性（由其功能推断）是一种器官，这个说法听起来很古怪：如果我们提到器官时一开始想到的就是肺、肝和胆这些东西的话。但是如果我们将手、声音或者总的说来——感官——也算进器官里去的话，这种奇怪的感觉就会很快消失。事实上理性通常恰是被视为“感官”的，它使得我们的“理解”成为可能。

但是，什么能够产生理性，而其自身又不是理性呢？由于我们无法知道这个问题的答案，又由于我们从理性

<sup>①</sup> 参见如下说法：“我恐怕，我们不能脱离上帝概念，因为我们还得相信语法。”引自：《偶像的黄昏》（*Götzen-Dämmerung*）中“哲学中的理性”（Die“Vernunft” in der Philosophie）一章第五部分；第六部分，78）。“实体”（如同“自由”概念）是“所有有机体源生的错误”。它们属于“人类基本的错误”。引自：《道德的谱系》1，18；2，40。

中只能推导出（作为其根据的）理性，所以让我们必须让理性成为理性的原因。查拉图斯特拉使用的身体的“大理性”这个用语恰恰是对这一点的承认：因为理性总是在身体中得到保存，所以身体这个承载物，其自身也应该是理性的。由于在这种承载关系中，身体先于它明确被称为“理性的”那种能力，并且总是更加宽泛，所以它确能够被视作“更大”的理性。

与之相比，凭借它我们能够自觉、明确地有意义地去理解某物的理性，事实上就是那个被称为“小的”理性。它的能力仅限于它所能意识到的东西之内。因此只有当查拉图斯特拉将人类的“精神”称作“小理性”时，他的表达才是前后一致的。这个“小理性”对他而言是身体的“工具”，也即是“大理性”的“工具和玩具”（39）。这一点我们还需要讨论。

## 二、身体：理性的工具

以上就是初看起来“自明”和“自然”的内容。但我们清楚知道，这个问题并非如此自明。如果我们回忆起对理性概念的传统看法——或者只是注意到我们自己是如何使用理性概念的——，那么我们就能够马上发现，这一概念并不包含在身体器官的功能之中。正相反：人们很容易将身体的“大理性”这一术语理解为针对哲学以及日常生活中使用的理性概念的一种挑衅。因为如果身体在其执行其功能的过程中已经是合乎理性的了，那么我们只需要将自己托付予身体，而不再需要我们的“小”理性了。

事实上的情况却是，身体并不总能在生活的任何情况下可靠地指导我们。而且显然我们也并不能自动遵循身体的瞬间启示。正因如此，我们也不能完全依赖于身体这个所谓“较大”的理性。我们更多地是在生存中服从于“小理性”经过明确思考作出的指示。因为只有它的帮助下，我们才能够有意识地辨认、确切地区分、精确地命名、前后一致地推论、可领会地想象，并且根据可理解的理由做决定。（参见 Gerhardt 1999, 314 页及以下）

就此看来，理性的能力似乎远超过身体所能做到的。它似乎在原则上超越了身体的可能性。这不仅是对身体能力的单纯扩展，也不仅是对身体行动范围的扩大——哪怕扩大的范围令人难以想象。理性更多地是在另一维度上采取行动，如果人们可以这样说的话。而由此看来，理性从原则上不再是“身体上”的了！

这一点主要从如下的情形中表现出来：即理性过程可以与身体相抵牾。例如，当由于工作而身体疲倦时，可能有必要通过理性的洞察而激发出完成工作所必须的

力量。当疼痛使我们迟疑着是否要继续清理伤口时，理性就必须忠告我们，要忍耐疼痛。当私欲或恐惧使我们想要打破誓言时，理性就向我们发话，教我们遵守诺言。

但这并非说，我们应该在所有上述这些情形下都要遵循理性的规劝。理性间或能够执行自己的功能就已足够。在每一次理性得胜的情况下——尽管这种情况是少有的——理性就为“整个”身体拟定了目标。是的，尽管理性只是向我们郑重地发出建议，但也在其中表明，遵循理性的指导是可能的。从这方面看，理性的功效要比身体广泛。因为理性能够建议一种行为，这种行为关涉到作为整体的身体。假设我们克服了疲倦，而疲倦总是也表明了身体上的疲劳（即使这种疲倦作为意识到的精疲力竭——哪怕是在最大的躯体疲劳中——并因此是作为精神现象被体验到的），那么理性就需要整个身体去完成该做的工作。

假设我们抵制住恐惧或者私欲而恪守诺言，那么在这种情形下躯体是“整体地”服从于理性的。如此一来——经典与日常的表达方式一样——理性在“统御”，目的进行“掌控”，而被证明为是有理性的意义为整体的身体规定了目标。“目的”、“目标”或“意义”正是理性的概念，即使它们的有效范围如此之小，而且事实上还可能表现为非理性的。

如此看来，理性似乎比身体“更大”。理性能够明确地将其力量凌驾于身体之上，能够运用自己的手段支配身体。而反过来身体似乎只有利用理性自身的脆弱才能施加影响。虽然我们也考虑了身体作为理性的有机承载者这种因果联系，但是身体似乎只有在理性的支持下才能发生作用。身体奠定基础，设置条件与限制，可能也为那些理性觉得有意义、前后一致和令人满意的内容预先做出规定。但是在身体表现出狂热、情绪与兴奋的地方，身体就已经是作为理性的感觉维度而活动了；因为在直觉和结论中意图与推理已在发生作用，而意图与推理之中总已有理性的参与。

在意识的领域中，也就是在我们观察和理解某物的地方，理性统御一切。这里，理性似乎不再是身体的“工具”，而是恰恰相反：理性支配着身体。理性关心对身体的保护，供给身体更好的知识和天赋，排除外来的危险，甚至能够在某些极端情况下招致身体的终结，即死亡，而这也总是理性自身的终结。从这些理性能够做到的事看来，理性主导身体，尽管身体也为理性的出场准备了条件。身体可以支持、承负并维持理性：只要理性在活动，就得有身体帮助。在理性进行支配的权力下，身体成为理性的工具。

这就是在实践的与理论的行事过程中所假设的关于身体和理性间关系的观点。有别于二者之间自明、自然

的关系，在此我们可以从概念上谈论它们的关系。概念上的观点的实践基础使我们把理性看做是原则上要考虑的，而身体不仅被视作实现理性目标的手段，有时甚至被视作理性的阻碍。在后面这种情况下，人们“面对”理性时为自己的身体感到羞愧，并通过这种重要方式体验到了理性。因为身体的引力似乎要将理性拉向单纯事实的地面。身体用它的欲望和恐惧使理性离开轨道，并强迫它陷于身体那习惯的桎梏中。

假设人们以这种通过日常生活与传统说法预先确定的方式来理解身体和理性之间的关系，那么人们马上就能理解，为什么会出现“对身体的蔑视”：因为身体在这种关系中似乎不外乎是理性的对手。在这个角色中，身体阻碍理性的目标，捣乱、打岔，最终让那宏大意图无法实现。站在这么一个与理性作对的立场上，身体成为始终“向上”奋斗的理性那个不断“向下”拉扯的对手。于是，出于将理性视作具有所谓“更高”能力的立场，人们就只能带着轻蔑的眼光看待身体那“向下”推动的力量。这较低者显得如此卑下，人们只能带着蔑视抵制它。

### 三、美学概念的矛盾性

毫无疑问，查拉图斯特拉假设其听众绝大部分认同第二种对理性概念的解释。这种观点不仅符合日常生活中对理性的理解，而且还能与“柏拉图主义”以及康德的“批判主义”传统相联系。为避开这一古老的哲学传统，尼采采用了远古的波斯方式。他久已知道，前苏格拉底哲学家已经以苏格拉底的方式在思考。在《悲剧的诞生》中还被归咎于苏格拉底的对世界的逻辑化，其实从泰勒斯和阿纳克西曼德那里就已开始，到了巴门尼德那里已趋于完美<sup>①</sup>。

因此尼采必须回溯到一种更加古老的方式中寻找权威，为他那想要取代柏拉图主义的学说作保障。古代欧洲的传统似乎无法提供反对柏拉图主义的方案。海德格尔忽略了细节，因为他相信，自赫拉克利特以降，自己能够和尼采一起超越柏拉图。然而尼采通过《查拉图斯特拉如是说》一书，“为所有人却又不为任何人”<sup>②</sup>明白地指出，在欧洲他找不出一条能够摆脱形而上学的道路。

可是，尼采似乎相信，查拉图斯特拉演说的听众只认识到身体与理性关系的实践解释。因此尼采假设，听众们如此信服理性的考虑，以至于当他们不能满足理性要求时，就被迫走向“蔑视身体”。因为根据这一信念，当理性不能完成其目标时，众所抱怨的身体就成了唯一

罪人。

对于形成蔑视身体态度的这一构想，从历史角度看很成问题，这一点无须深入探讨就很明显。康德已曾提出理性与鸽子的著名对比，鸽子在想象中衡量自己在真空中能否飞翔得更好（康德《纯粹理性批判》，B版第8页）。这使人意识到，在欧洲背景下也能够以不同方式思考理性与躯体基质之间的关系。尼采肯定也不会忘记，柏拉图（绝不仅在《会饮篇》中）认为身体与灵魂的生产能力之间存在多么紧密的关系。不过这属于历史源流问题，我们在这里无法讨论。

关键的是对身体的“大理性”的概念性构想所产生的矛盾。当我们尝试站在第二部分所描述的立场上去考虑第一部分的观点时，这一矛盾就变得十分明显。因为尼采的术语恰恰期待我们考虑到这种矛盾。

这一期待并非源自任意性，而是存在于事实的本性中：即使理性如我们在第一部分中描述的那样，完全只是身体的器官，我们也只能在理性的帮助下推导出这个结论。在推论理性与身体的关系时，理性已然像第二部分所阐释的，具备了领导功能，并凭此领导所有其他东西。理性也是以此引导身体的。甚至在理性声称自己对机体的依赖性时，它也还是在这命题中起着主导作用。理性是论断的主管机构，每种可能的论断都得在它跟前为自己的正当性辩护。

于是我们面对着一个完美的矛盾，简直令人无法从中逃脱。因为即使我们想要充分认可身体的主宰性，我们也根本不能丢开理性占据主导的立场。为了使第一种立场有意义，我们不仅需要理解理性，而且必须意识到要前后一致地运用它。最终只用通过理性论证才能声称理性是身体的一种器官。

为了能够有意义地谈论“大理性”，无论如何都要使用“小理性”。但是在这使用中，“小理性”已经表明自己的主导性足以吸引整个人的注意力。可是注意力至少也包含了感觉（die Sinne）。也就是说，甚至是在将身体

① 尼采明显认识到了这一点。因为他曾在一篇独立的文章，即《希腊悲剧时代的哲学》（*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*）中，尝试证明在《悲剧的诞生》中提出的观点。可他的叙述却悄悄导向了对其反面的论证。他指出，阿纳克西曼德、巴门尼德和阿纳克萨哥拉是苏格拉底的前驱，他们在“理论乐观主义”（*theoretischen Optimismus*）以及逻辑的“重孕”（“*Superfötation*” des Logischen）（《悲剧的诞生》15, 13; 1, 100, 90）方面与苏格拉底相当。尼采并未完成这篇文章，也没有将其发表。

② “为所有人而又为任何人所作的书”（“*Ein Buch für Alle und Keinen*”）是《查拉图斯特拉如是说》一书的副标题。——译者

视作“大理性”的命题中，“小理性”也凌驾于身体之上。无论“大理性”被称作是多么大的，在限定“大理性”的可能大小时，它也已经在“小理性”的领导之下了①。

这种自相矛盾的情形并不会使身体的“大理性”这一术语失去意义。存在着数量丰富的矛盾表达，它们能够系统地阐明人类的经验境域。是的，有一个对于尼采来说特别重要的经验领域，如果真要恰当地描述它给出的印象，甚至似乎必须用自相矛盾的用语进行理论描述。而且因为尼采认为自己特别接近这个领域，所以人们不能不认为这里存在着联系。

这里说的是艺术的经验领域：哲学的美学似乎从一开始就能够用看似矛盾的用语来接近它的对象。

这在柏拉图那里就有所体现了。他数次重复一个在早期的希腊人中间就已经流行的古老观点：“美是沉重的”（χαλεπάτακαλα ἔστιν）②。柏拉图将这种观点追溯到梭伦（Solon），他是古雅典城的建立者和古代“七贤”之一。梭伦自己的观点是怎样的，我们无从得知；他这句话可能是一声短叹，也可能是一个警示。但是无论如何，对于柏拉图来说这是一个矛盾的说法。因为他了解在享受美时得到提升而产生的失重感；他在美的定义中与失重感嬉戏③，嘲讽那些着迷于艺术的有天赋之人④的自我欺骗，并且让我们注意到在《斐德罗篇》（*Phaidros*）中的神秘主义描述，如何将对美的直观同与之相反的人类力量训练相联系。朝向美的提升要求付出最大的努力。可是，竭力自我控制以向光辉进发的旅程到达顶峰时，美就向获得认识的灵魂显示出来，仿佛是从灵魂自身中显现出来似的。（《斐德罗篇》246-253）

当尼采来查拉图斯特拉描述美的体验时暗示了柏拉图的论述：

“放松肌肉，卸下意志的马鞭而站立着：这对于你们大家来说是最困难的，你们这些高尚的人哟！当力量变得宽厚仁慈而降入可见的世界中时：我将这下降称作美。”（152）

柏拉图肯定是尼采最重要的源头。但就对审美经验进行矛盾描述这一点而论，另一位作者具有同等的重要性，这就是康德。他在论述美学时，将其与一种生命理论相结合。《判断力批判》的第二部分包含了广为人知的有机体理论；但是这本书的第一部分已经包含在一种生命哲学中了，这个部分描述了美和天才的“体验”，并将它们与理性能力联系起来。康德将艺术阐释为生命的表达，而表达当然只能被“理解”，也就是说仅仅对于理性有意义。

事实上康德将他的美学奠基于一能激发自身精神的生命上。精神在天赋中与在单纯的接受性的判断力中同样

发挥作用。从审美角度看，精神是“心灵中的活化原则”。精神应用“想象力”（*Einbildungskraft*），而想象力使我们的心灵力量“合目的地活动”起来，就像是作用于一个“由自身维持的”“游戏”似的；因此审美印象就始终伴随认识能力的“活化”（*Belebung*）作用而漫游着。但是这意味着，人的全部生命力都必须活动起来（康德：《判断力批判》，§ 49；AA 5, 313 页及下页——关于康德对艺术和生命关系的见解参见：Gerhardt 1993）。

人们必须如此理解康德的美术语：从被活化的生命角度看，“活化”只能作为精神性的东西被体验到。因为它是“内在的”东西，不简单是让人暖和起来，或者使人脉搏加速，或者让人起鸡皮疙瘩。这里更需要理解整体的人。因此，人的“心灵”力量特别要被包含在内，因为只有这种力量能将“活化”作为情绪来体验，并将其表达出来。同样地，没有身体也难以想象“活化”。“激发灵感”（*Begeisterung*）也只能在身体的某样东西上表现出来。

然而身体绝不因此只是作为躯体基质而被需要，以便精神能够以某种可辨认的方式显现出来。我们更多地是将“活化”与“激发灵感”理解为身体前后一贯的表达，由此让生命体的生理状态合乎逻辑地显现出来：这种只有精神能够理解的情绪，是身体的心境（*Gestimmtheit*）。显然康德在这里说的只是个体的、亦即“主体的”生命力，它想经由“中介”影响其他个体。

我们看到，康德在他的美学中已经多么接近“身体的理性”概念。如果我们接受他关于生命“组织”的理论，这种接近性将会更加明确地显示出来。因为这样理性就能够被阐释为一个有自我意识的个体的“组织”。倘若尼采真写了关于康德理论的博士论文的话⑤，他肯定将在其中谈论身体的“大理性”与康德关于艺术和生命的整体理论之间的确切联系。但如今我们只能停留在尼

① 形式化地说：立场一排除了立场二的可能性，同时却将立场二作为前提，尽管立场二就自身而言与立场一无法相容。

② 《希庇亚篇》（*Hippias*）第一卷 304e；参见《理想国》（*Politeia*）435c, 497d；《克拉底鲁篇》（*Kratylos*）384a f。

③ 这最明显地表现在前两个定义中，柏拉图借希庇亚斯之口说道：“[……] 一个美的女孩是美的”（《希庇亚篇》第一卷 287e）；“这些美的，这些你（这里“你”指的是苏格拉底——Volker Gerhardt）所询问的，不外乎是金子”（同上，289e）。

④ “因为诗人是轻盈的生命，插有羽翼，光洁神圣；只有当他得到灵感，陷入无意识，而理性不再居于他之中时，他方能作诗。”见《伊翁篇》（*Ion*），534b

⑤ 尼采在1868年曾计划撰写一篇关于康德目的论的博士论文。他的研究本应涉及到——在许多其他著作以外——《判断力批判》的第二部分。这个计划的草稿可以在《关于目的论》的标题下找到：BAW（Beck'sche Ausgabe Werke）3, 371-394。

采美学中矛盾的基本概念所给出的提示。

康德讨论了美的四个“契机”(Momenten)。这里康德当然意识到了“契机”一词的拉丁语词源 *movere* (作为动词的运动) 和 *momen, -inis* (作为名词的运动)。在《纯粹理性批判》中他将这个词用于与感觉的原因更接近的名称。<sup>①</sup> 在《判断力批判》中“契机”既是感觉变化、也是精神变化的原因, 这些变化发生在审美印象之下的主观意识中。在那里先后产生了无利益的满足、无概念的普遍性、无目的的合目的性, 最后达到主观必然性(参见《判断力批判》中的描述, §§ 5, 9, 17, 22)。

从理智的观点看, 所有这些用语都包含了明显的矛盾。但它们并非没有意义, 因为从理解整体的人的理性角度来看, 它们表达出参与到这理性中的相反力量带来的改变。一个冲突走向了包含其对抗力量的平衡。感觉刺激与精神要求这组相反力量间的严肃拉锯变为一场游戏, 从而带来一个动态平衡。运动与张力都被保存下来, 同时带来内部运动着的统一。个体最终体验到, 无需有意识努力调节而达到的最佳力量的平衡拓展了他的可能性。他的生命在不受强制关注的矛盾中发展。

特别是个体生理、感觉与和理性的力量会被激活。这些力量并不会导致内部冲突, 相反却导向它们协调的意识中个体天性的上升。从而这些对立面成为和谐的中介。那些从严格的概念性或是实践性的观点看来被体验为相反的东西, 在审美态度中却呈现为互补的。不仅如此, 而且这些通过生命组织才得以产生的相反力量, 在有组织的相互作用中, 证明自己从任何角度来看都是“有益的”: 在个人生理、感性与智性潜能不断上升的竞争中, 个人向经验敞开, 而经验似乎也从外部迎合个人。美体现了自然的“厚爱”, 人们势必倾向于美。

尼采在《不合时宜的沉思》(*Unzeitgemässen Betrachtung*) 第二篇<sup>②</sup>结尾段落中敢于对成为“一个更新更好的自然”的文化所期待的所有那些东西, 都能在美学经验中找到其轮廓。尼采倘若直接从康德那里取得这些东西的话, 那么就该是取自席勒。席勒是他青年时期的诗人, 尼采在《悲剧的诞生中》提起他的频繁程度要超过歌德或是瓦格纳。尼采在他的文化概念中寻求“生命、思想、表现与愿望的和谐一致”; 他认为“内与外”的区分应该被废除: 不该再有“伪装”与“习俗”; 不该再有“装饰品遮盖被装饰者”的情况; “真实性”是“道德本性”以及“真实教养”的共同动力。(参见《不合时宜的沉思》第二篇 10; 1, 334)

尼采在其他地方还从未像在这里一样接近身体的“大理性”这个用语。倘使尼采将文化说成是自然的大理性, 人们也无需讶异。但《查拉图斯特拉如是说》中使用的“身体的‘大理性’”概念通过个体化而激化了他

过去的立场: 在《不合时宜的沉思》第二篇中完全针对个体的文化构想在这里被极端化了。现在不再是那根据社会理性的方式塑造个体的“教育”, 而是单独的人的身体本身, 也就是那担负起所有有生命物的个体的身体组织, 扮演着“大理性”的角色。

在这一背景下, 对身体的“大理性”的自然态度与概念化态度之间暴露出的矛盾得到调解。如果有可能让查拉图斯特拉的术语获得美学意义, 那么作为身体器官的理性和作为理性工具的身体之间的矛盾纵然无法消除, 也至少能从矛盾中产生丰富的结论。这样一来, 身体的“大理性”——如尼采在他计划中的博士论文里声称的<sup>③</sup>——就会表达出一种审美经验: 当我们游戏般地参与到身体之中, 好像身体就是我们自己的全部之时, 就出现了这种审美经验。

#### 四、对身体的蔑视

查拉图斯特拉第四篇演说的标题是“蔑视身体者”。谁是这个蔑视者, 文中并未说明, 而仅仅暗示了蔑视存在于何处。尽管如此, 相信我们立即就能知道谁是这些蔑视者: 他们是那些遁世的禁欲者, 是前一篇演说谈论的“遗世者”。这些遁世的“鼓吹死亡者”(38)感到疲惫, 现在想要“向尽头作最后一跃”(36)。这些所谓的蔑视身体的人想要“重新学习和重新教导”(39)。据此, 这些人想要寻求某些东西来教育自己, 同时想以此教育他人。当他们的学说(我们很可以假设为)是对身体的蔑视的时候, “重新学习”就意味着他们原先是敬重着身体而生活的, 而现在却想要摆脱身体了。

这听起来似乎无关紧要, 但对于尼采批判的体系性内容却有一定重要性: 每个人最初都感激着他的身体而生活着; 他敬重身体, 不仅如此, 还敬重在身体中的自己本身。因为查拉图斯特拉说教的内容是对最初那种身体关系的洞察, 所以他在谈到蔑视身体的人时使用了过去时态:

“病人与垂死者是过去那些人, 他们蔑视身体和大地, 并发明了天国之物与救赎的血滴”(37)。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> “因此所有变化只有通过因果性的持续作用才是可能的, 而只要这个作用没有变化, 就可称为一个‘契机’。变化并非由这些契机构成, 而是通过契机产生出来的结果”(康德:《纯粹理性批判》B版254)。

<sup>②</sup> 指《论历史对生命的利与弊》(*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*)——译者

<sup>③</sup> “目的论乐观主义那样是一个审美产物”(BAW 3, 375)。

<sup>④</sup> 原文使用的都是过去时态。——译者

但是对查拉图斯特拉来说，重要的是指出，在蔑视身体者的想象当中，他们逃遁到天国彼岸的借口存在矛盾之处。

“他们想要逃脱他们的不幸，可星星离他们太遥远了。于是他们叹息道：‘哎！倘若存在天国之路该有多好，它能悄悄通向别样的生存与幸福！’——于是他们给自己发明了些诡计花招以及血的小饮料！现在，他们误以为自己已经离开了身体与大地，这些不知感恩的人哪。可是伴随这脱离而来的激动的痉挛与狂喜，该归功于谁呢？还不正是他们的身体与这大地。”（出处同上）

蔑视身体的人陷入在身体的魔力中。他们即使在逃离身体时也必须借助身体的帮助。甚至在“天国的虚空”（36）中他们也还是与他们的身体以及承负身体的大地联系在一起。然而他们并不理解“大地的意义”（38）。因为大地的意义只向“健康的身体”显示出来：只有“更正直更纯洁的”“健康身体的声音”能够谈论“大地的意义”（出处同上）。

至此，我们已经了解“蔑视身体的人”以及他们无法办到的事。由此我们也理解了查拉图斯特拉开始时向“蔑视身体者”所建议的：“向他们自己的身体辞别——于是变成哑巴”（39）。因为他们的身体生病了，所以他们就只能希望“蜕壳而出”（38），只能与他们本该说出的“更正直更纯洁的”的东西不相称了。糟糕的健康状况阻止了他们对身体的敬重。

正如人们立即可以看到的，这一认识的条件很成问题：只有那些健康的人，能够避免成为“鼓吹死亡者”，也只有他们能避免成为“遗世者”，并能以血肉之躯说出“大地的意义”。

在本篇演说第二段中查拉图斯特拉确认了这个条件，并且谈到孩子。我们通常认为孩子是健康的，并且他们总是“纯洁无辜地”说出所想的东西。我们已经从查拉图斯特拉的第一篇演说中了解到，他赋予孩子的稚嫩以何种意义：在那里孩子是继骆驼与狮子之后，精神的第三种形态。它是那在原初的自明性中“自转的轮”，并代表着那创造性的“遗忘”，这遗忘使得一个“新的开始”得以可能。精神在那不受犹疑的重负、如孩子般的对生活的肯定中重新找到“创造之戏”，并为自己赢回在“应该”的重负与“想要”的紧张片面性下失去的世界。（31）

人们注意到，查拉图斯特拉在这第一篇演说中已经

假设了身体和精神的相互作用：一个孩子首先是一具年轻的身体。在这身体中——这身体仅仅通过两个较年长的身体（“父母”的身体）的相互作用而产生——完全源自大地条件的生命变得年轻。正是在这年轻中奠定了精神第三次变形的希望。精神在新的身体中似乎得到了新生，脱去它老化形态的重负与拘束，并由此可以无忧无虑地重新开始，正如每个孩子都是身体上的新开始。

为了拥有这个希望——谁又不想拥有它？——人们必须深信生命的再生能力。并且因为生命总是只作为身体——也就是作为唯一的有机体——而被给出，事实上所有对未来的信任都被投入身体中。在人们对“理性”发展（如一向所理解的）有所预期的地方，总是以对身体的信任为前提。人们只能将“精神”以及与它相联系的“理性”思考为有生命力的：如果在理性之中总是制造出开端，它就会不断追求着获致某物并由此走向目的。

因此在对精神与理性的期望中已经显示出总是在新的个体中更新自己的生命之倾向。如果精神与理性从根本上只能被思考为有生命力的，而有生命力的东西又只显现为身体性的，那么精神与理性二者就不仅仅在表面上（因而是“偶然地”）与身体相联系，而且它们原初地，亦即在它们基本的理智能力中，就属于身体了。精神那阐明问题和解决问题的能力，它那能够洞察事物、辨识内在关联的能力，它那担负起全部解释、在当下把握事物的能力，最后还有它最受人期待的能力，即通过认识达及结论的能力——：所有这些都与身体这位模范紧密相连。假若身体没有设置封闭的形式——这形式持续进行身体的组织——；假若身体自己没有起始、过程与终结；假若身体没有在需求和满足之间设置适当状态的整体频谱——：我们就完全无法得知，精神与理性能够做到什么。

如果我们考虑到所有这些内容，那么对身体的蔑视就自动消解了。这蔑视表达了人类生存中一个根本性的自相矛盾——这不是那种在精神与身体之间、能够在其他条件下得到调解的矛盾；而是精神自己陷于其中的矛盾，因为精神不能与它发挥功能所需的身体条件相分离。——这些道理，读者们在读到查拉图斯特拉关于“蔑视身体者”的第四篇演说之前，就已经能够知道了。

（未完待续）

（责任编辑 林 中）

## 尼采 1885 年初之后的遗稿编订\*

[德] Marie-Luise Haase/著 程 炜/译\*\*

**【摘要】** 本文围绕《尼采考订版全集》第九系列对于尼采晚期遗稿的编订,分析了从福斯特—尼采版全集,历经 Giorgio Colli 与 Mazzino Montinari 的考订版(系列 1-8),一直到最新晚期手稿编纂中编辑范式的转变(系列 9)。特别在历史比较的视域下,介绍了以形态学原则还原尼采手稿的编辑方法、原则及其优点。

**【关键词】** 尼采;考订版全集;权力意志;晚期遗稿

中图分类号: B505 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0094-05

### 一、尼采遗稿

由 Giorgio Colli 与 Mazzino Montinari 奠定的《尼采考订版全集》(*Kritische Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches*) 自从 1967 年出版以来,迄今已有 42 卷问世。这一全集本分为八个系列,不过,这里我想向你们介绍后增的第九系列。

这一系列采取形态学原则(topologischen Prinzip)来呈现尼采遗稿,其呈现方式迥异于从前的版本。这正是我打算介绍给诸位的。

第九系列称为《尼采 1885 年初以来的手稿复原转写版》(*Der handschriftliche Nachlaßab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*),以编辑笔记为目的。它一方面补充了第七与第八系列的文本,另一方面又替代了第六与第八系列尚阙如的补记。自从 2001 年来,第九系列已有八卷面世,其中包含尼采的四本笔记(Notizhefte)与十一本工作册(Arbeitshefte)。后续五卷以及补记也将紧随而至。

在我具体处理尼采晚期遗稿的版本之前,我想在有限的篇幅内先勾画一下第九系列的史前史,因为它涉及到解释这一部分构想的合理性问题。

在尼采精神崩溃之后,他和母亲 Franziska

Nietzsche 一同住在 Naumburg。就在这里,他的妹妹 Elisabeth Förster-Nietzsche 于 1894 年成立了尼采档案馆(Nietzsche-Archiv)。在尼采的母亲于 1897 年逝世之后,Naumburg 的房产被变卖,尼采兄妹迁往魏玛的小镇 Silberblick,于是尼采档案馆也搬到此处。当尼采于 1900 年 8 月 25 日去世,他的所有手稿就成了遗稿,随之也成了编辑史上复杂多端并且争议重重的对象。1945 年后,他的遗稿被放入歌德—席勒(Goethe-und Schiller-Archiv)档案馆,并且保存迄今。

尼采遗稿所含文献时间跨度约二十年,即他从 1869 年开始在巴塞尔执教一直到 1889 年初他疾病的爆发。它包含 46 个速记册(Notizbücher),72 本笔记(Hefte),32 个包含活页、遗著手书、手校打印稿的档案册(Mappen)以及约 2000 封书信。传世的遗稿总计超过 20000 页。

尼采原则上将一切都写在速记册和笔记本里:这里的“一切”包含著作计划、目录、作品的草稿、改定与扩充、誊写稿、书信草稿,书信关键词甚至日常生活的备忘录,比如购物单、旅馆地址、书名等等。

为了让诸位对于我们所编辑的材料有一个直

\* 本文原文为“德国哲学:文献与文本”国际会议(2009 北京大学)提交论文,翻译过程中参考了余明锋先生高质量的初译,受益颇多,在此致以谢意。也感谢黄晶校读了全文,修订了一些失误。

\*\* 作者简介: Marie-Luise Haase, 柏林—布兰登堡科学院尼采全集编辑部主编,任教于柏林洪堡大学。  
译者简介:程 炜, 图宾根大学古典系与哲学系硕士在读。

观的认识，我从不同的笔记中选取典型的几页展示给你们。这里，我不打算进入对内容的具体分析，而只是希望给出一个视觉的印象。

图一<sup>①</sup>：速记本 N VII 3，写于 1886 年夏至 1887 秋，摘自页 1-2。

在页面左侧，我们与尼采的日常生活相遇：购物单、茶叶订单，其中包括中国小种茶（Sou-chong）和地址等。而在页面右侧，他则在玄思“此在的视域性”。这其实是《快乐的科学》中格言 374 的预备。

图二：源自写于 1887 年 11 月至 1888 年 3 月期间的工作册 W II 3，页 176-177。

在页面左侧上方，你们可以看到一个经过重重修改的草稿。由于尼采本人也无法在此书捋清头绪，结果他就在右边重新修订，以便能接着写其新思路三。

图三：来自写于 1888 年初的工作册 W II 5，页 44-45。这一笔记收入我们编订的版本卷八，在柏林付印。

在左边页面，你们可以再次看到，尼采将写过的部分划去，然后重新修订。而在右侧页面的右下角则是《反基督》第 53 节的草稿。

面对如此卷帙浩瀚的手稿遗存，人们根本不必惊讶，写作统治了尼采日常生活的每一天。换句话说，写作是他唯一的生活内容，构成了他的生活本身。所以，在一封写给母亲的信里（1886 年 1 月 30 日），尼采称自己为一个“老书写动物”（„altes Schreibe-Thier“）。

这里，我不得不略去尼采亲手出版著作以及 1885 年之前遗稿的出版史。因为既然我的报告围绕晚期遗稿的编纂，我就集中于 1885 年之后，即《查拉图斯特拉如是说》之后的史料。

## 二、权力意志

在福斯特—尼采（Förster-Nietzsche）的领导下，尼采档案馆于 1896 年开始出版尼采遗著。正当我们的精神病人尚躺在隔壁房间时，他的妹妹和几个忠心耿耿的助手已经以“权力意志”为题出版了所谓尼采“理论—哲学的代表作”（„theoretisch-philosophische Hauptprosawerk“）。

福斯特—尼采显然一开始就力促此书出版。在写给一位女性朋友的书信中，她解释了贯彻这一可疑意图的动机：她希望反击一种错误的认识，即她哥哥仅仅写出些不成体系的哲学断片。于是她就力图表明，尼采完全拥有写出系统哲学著作的能力，由之，他不仅仅是一个格言写手，甚或美文家，而是无异于哲学史上那些构建体系的哲学家。然而，我们想想，尼采就体系与系统主义者说过些什么，根据《偶像的黄昏》第 26 节：

“我不信任任何体系构建者，对他们我避之不及。构建体系的意愿缺乏真诚。”

尽管如此，兄长的自我定位却仍旧无法阻止福斯特—尼采在其行为冲动中追求系统著作的意愿。

1901 年，《权力意志：重估一切价值的尝试》出版。这一著作包含 483 条所谓格言。

此书 1906 年就发行了第二版，颇让人瞠目结舌的是，此时格言书目增至 1067 条，比第一版的两倍还多。而当时所谓的作者已经去世六年！

这一拼凑之作利用了 1880 至 1889 年的笔记，其谋篇与布局颇为武断随意。来自笔记本 W I 8（页 117-118）的图四给出了明确的证据：编者强行将文本段落从语境中割裂，然后根据自己的、特别是主题化的标准将它们拼接在一起，并且为它们在《权力意志》中编号：在左边页面是条目 431, 622 与 416，而右边页面上则是条目 151, 616, 599 与 1049。为了造成此书已经完稿的迹象，书稿遭到了严重的窜改：完善文句、添加过渡、添加标点。这意味着断片性质的笔记被抹平，仿佛成了作者亲自授权的付印本。

1911 年，权力意志的“全新增订第二版”（„zweite, völlig neu gestaltete und vermehrte Ausgabe“）问世，这一版被收入所谓大八开本全集版（Großoktavausgabe）卷 15 与卷 16。从首页看，它宣称是四卷本的遗著（nachgelassenes

<sup>①</sup> 由于杂志版面限制，相关图版不得不取消。有兴趣的读者可到以下网址下载：<http://ishare.iask.sina.com.cn/l/7721877.html>

Werk), 这里强调的正是著作 (Werk) 一词。成为正典的《权力意志》就此诞生了, 并且开始了贻害重重、影响深远的接受历程。

尼采笔记中无数的书目草案证明, 他的确一度设想这样的一部著作, 并数次更换标题, 最终称其为《重估一切价值的尝试》, 甚至这部作品也确分为四卷。“权力意志”设想为标题, 第一次出现在1885年。随后尼采公开在《善恶之彼岸》(1886)的封底与《道德的谱系》(1887) III 27中预告, 一部名为《权力意志: 重估一切价值的尝试》正在筹备中。直到1888年的8月, 一个签有“1888年8月的最后周日, 于西尔斯—玛利亚 (Sils-Maria)”的书名提案 (参图五) 还证明了这一计划的存在。在左侧你们可以看到书名提案, 右侧则是一份目录草稿, 全书预计四卷, 每卷三章。

1888年11月26日, 其时尼采即将来临的精神崩溃或许已显露, 他在一封信中言及: “我对一切价值的重估已经完成, 我称之为《反基督》。” Montinari 认为, 尼采由之已经明确放弃了名为《权力意志》的独立著作。

人们普遍指责福斯特—尼采作伪。不过除了对书信的粗暴篡改, 她更多地依赖许多并不引人注目的改动, 以便将散落各处的笔记伪装成一个融贯的文本。而真正关键并且不可原谅的作伪——实实在在的丑闻——乃是拼凑了一部所谓尼采的理论—哲学代表作, 命之为《权力意志》, 虽然尼采实则并未写就此书。

### 三、Colli 与 Montinari 的考证版全集

很快就有人 (其中包括海德格尔与雅思贝斯) 要求对尼采所谓的代表作进行澄清。他们甚至要求通过对手稿的忠实再现来代替当时已出版的遗稿。人们考虑过影印手稿, 但终因尼采字迹的难以辨认而放弃。1956年, Karl Schlechta 在他的三卷本中取消了在这部1906年出版的劣品中的武断编排, 在正确的方向上前进了一小步。但无奈尼采的读者与研究者并没有由之受到触动, 他们数十年来始终将《权力意志》视为尼采的一部著作, 甚至直到今天。

当两个意大利人 Colli 与 Montinari 发起的《考证版全集》, 在意大利、法国并且最终也在德国出版之后, 才逐渐地出现意识的转变。1958年开始, 二人就致力于实现将尼采著作, 包括遗稿译为意大利文的计划。但1961年, 当 Montinari 在魏玛的歌德席勒档案馆 (Goethe-und Schiller-Archiv) 亲自审阅手稿时, 才发现尼采档案馆编订的版本没有提供一个可靠的文本基础。这样他做出一个勇敢的——如果不是鲁莽的——决定, 重新编辑一切材料, 特别要“忠实可靠地再现尼采遗稿” (Montinari 语)。迄今为止的所有尼采版本都致力于通过文本证据的类型化, 而给予读者一条穿越遗稿迷宫的阿里阿德涅之线。Colli 和 Montinari 的方案是将材料依照已编订的著作分类, 这与大八开版差异不大。没有被尼采考虑纳入其作品的笔记被称为断片 (Fragmente)。而如果某些笔记与著者授权出版的著作行文一致, 就被视为著作直接的预备, 从而称为初稿 (Vorstufen) 或誊写稿 (Reinschriften)。

编辑们为了指称之便而将断片依次编号, 并收入独立的文本卷 (Textband) 付印。与之相对, 初稿则收入补注卷 (Nachberichtband)。这样, 本是笔记同一页的文本就必然从其书写脉络中剥离出来。

通过笔记本 VII 1 的 39-40 页 (参图 6), 我希望向你们清晰地展示这一编订方法:

页面左侧以红线括起的段落与整个第 40 页被视为断片 37 [9] 的初稿, 并且在文本卷 VII 4/2 的补注中出版 (断片本身在文本卷 VII 3)。

绿线围起的段落是断片 34 [214] 及 34 [215], 在文本卷 VII 3 中出版。

蓝线围起的段落则是《善恶之彼岸》格言 62, 属于计划中的补注卷 VI 5。

那么根据这一编辑原则, 这两页的内容划分到不同的卷: 即 VI 5, VII 3 和 VII 4/2。

### 四、笔记版 (Heftedition)

在多年围绕补注卷的编辑工作之后, 编者洞察到, 不能再依照当下的传统来编订本属于第八系列的补注卷——其含有后期文稿, 即正好涵

盖权力意志杂稿。60 年代构想的词条式校勘栏 (lemmatische Apparattypus) 缺乏灵活性, 由之难以合宜地展现复杂的文稿状态。

遗稿札记本身的状况就要求采取与“考订版全集”文本和补注卷相异的编订方式。复原转写稿提供了非线性的文本结构, 并且试图在技术许可的范围内兼顾尼采书写方式的实情。我们编订文本的方式旨在明晰手稿可辨识的时空关系, 并且方便读者把握它们。复原的手稿既未经文本修复, 也没有加区分符 (diakritische Zeichen)。

通过笔记 Heft W II 5 的第 131 页 (图 7), 我想展示, 以不同的原则来编订这一文本的尝试分别结果如何。尼采档案馆的编辑通过构建一个闭合的、融贯的文本, 从中制成了《权力意志》第二版的格言 432 与 433。但一眼望去便知 (参图 8), 这些混乱的评注不可能是某一完结著作的构成部分。

考订版全集将这一页作为断片 14 [92] 在第八系列付印。通过图 9 你们可以看到 Colli 与 Montinari 如何尝试解决展示这一复杂集成文本的难题。他们也必须给予这一“评注马赛克”以某种秩序, 但是同时不像《权力意志》的编辑那样, 从中构建出一个多少具有延续性的文本。虽然他们尽力让评注保持原始特征, 但是印刷稿必然具有的线性特征却无从传达这一页面的速写印象。

与之相对, 第九系列, 即笔记版 (参图 10) 的发起者们并不提供尼采档案馆版与考订版全集意义上的解答, 而仅仅旨在使笔记对任何人都变得可读。如若人们要避免传统编者的组织之手, 那么唯一的结果就是, 人们放弃任何一种介入、编排、补充与删减, 正如笔记版的同一页所展示的。

晚期的所有笔记将会一页页、一行行依次以这种方式被编订。对于区分性的转写, 需要注意一些惯例, 这在每一卷“编辑凡例”中都有明示。其中的关键几点我希望通过笔记 N VII 1 的页 33-34 来介绍, 不过以非常简化的方式。首先我展示给你们原稿 (图 11), 随后是转写稿 (图 12)。

A. 印刷页标有色泽突出的转写域, 记录了

尼采手书笔记稿的原始形式。

1. 为了区分具体的书写与修改进程, 我们以不同大小的字型来进行转写; 第一稿采用普通字体, 后期的插入与添加则采用较小的字号。

2. 德语手写体对应圆体 (Antiqua), 拉丁手写体与印刷体 (34, 30: („Rococo“) 对应无衬线体 (seriphenloser Schrift)。

3. 我们通过不同的色彩与线条粗细来表示不同书写媒介的运用: 黑色墨水 (印本中为黑)、棕色墨水 (印本中为红)、紫色墨水 (印本中为蓝)、最后校稿的墨水 (印本中为绿, 本页未含此元素!)、半粗体表示黑铅笔、红铅笔与蓝铅笔 (本页未含此元素!)

4. 手稿中的图像元素, 诸如删除线或者插入符等等也经过了类型化; 针对段落或整页的对角删除线将如实给出, 其他形式 (平行或多重删除线, 阴影或十字删除线) 则以 X 型的取消号表示。

5. 一种菱形是转写域内唯一异样的因素。这是为他人——主要是从前的编者——的标记与评注保留的空间。比如 (34, 18) 此处红笔标记的 J 代表《善恶之彼岸》。

B. 页边外部是为如下信息所备:

1. 一切源于他人的加工痕迹, 如上文所展示的, 这里有一 J, 其后部是书写工具的信息: “红铅笔”。

2. 行码 (主行用偶数, 中间行用奇数) 具有方便查找引用之功效。

3. 从转写域中排除, 并且同样以色彩凸显的片断包括在手稿中通过叠写而被取消的文字 (33, 22, 这里首先是 Zug 一词)。而叠写则处于在转写域中同样的着色域 (33, 22: („Zug“由 „Hauch“所替代)。

4. 指示箭头表示对文字衔接的提示。

C. 如果这些段落已经在《考订版全集》(Kritischen Gesamtausgabe) 和《研究版全集》(Studienausgabe), 页脚外缘会包含它们与之相应的页码。同样在这个领域也会按条目给出转写的校勘记。各种符号分别对应条目中的粗体字, 其含义如下:

? 问号意味文本状况不确定, 对之的释读难以与材料中的笔迹吻合。

ı̇ 代表严重磨损或异常的书写，这是说：该词的释读尽管确信无疑，但个别字母却不明确或被误写。

Vk 表示出自尼采亲手的修改，当他将某一誊写不清的词修订清晰时。

> 尖括号意为“读作”，它表示笔误或者对缩写的还原（比如缺失的引号或者将“Mh.”还原为 Menschheit）

既然每卷都附有包含相应手稿胶片的光盘，使用者就可以亲自将转写与尼采手书参比与检验。鉴于这样的直观性，我们就不再进一步多言一般性的转写和显示规则了。

## 五、手迹

最后我还想就尼采的手迹说几句。通常认为它很难释读，这从我展示给你们的几页样稿中就不难发现。晚期尼采几乎仅仅以德文体进行书写，偶而采用拉丁体或者印刷体，特别是涉及外来语时。

尼采在给朋友 Overbeck（1881年7月13日）的书信中，表达了对自己手书的评价。他视它们代表着“野蛮”并且宣称，必须将他的想法付印，以便自己也足以读懂它们。就此，尼采言辞上自我批判的极至乃是德国人在如此处境下常挂在嘴边的一句粗话：

“我就像一头猪一样写字。”（1883年3月22

日）

对第九系列的释读还带了一个不应该低估的附带影响，即对当前已经编订过的文本的全面修订。以这种方式，人们发现了为百年来所有版本所继承的一些错误，有些对尼采解释并非无关紧要。这里我仅仅从无数的错误释读中举一个显而易见的例子：

在《权力意志》第二版的格言 619 中，有言：

“常胜的概念‘力’，我们的物理学家凭借它创造了上帝与世界（und die Welt）”

然而尼采在笔记本 WWI 4 页 26 写道：

“常胜的概念‘力’，我们的物理学家凭借它从世界中（aus der Welt）创造了上帝”

弗里德里希·尼采将书写视为命定，视为自己所屈从的命运，他在给友人 Köselitz 的书信中透露（1881年八月底）：“我感到自己整个就像涂鸦，它为无名的力量拉向纸面，为了实验手中新笔。”

正如我向诸位介绍的，尼采晚期遗稿的新版本希望能够公正地对待这位作者，并且能为尼采研究者与读者的独立钻研提供一个值得信赖的文本基础。至于赞同、反对还是漠视这位作者，也就因此留给每人自身来决断。

（责任编辑 林中）

莱布尼茨档案中的“中国文献”<sup>\*</sup>[德] 李文潮<sup>\*\*</sup>

中图分类号: B516.22 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0099-03

由于历史带来的机遇,莱布尼茨能够有可能终生关注中国的文化以及在中国发生的一切。<sup>①</sup>根据目前能够掌握到的资料来看,莱布尼茨第一次提到中国是在写于1666年的《论组合术》一文中<sup>②</sup>,最后一次是1716年10月写给俄国使节阿莱斯金(Areskine)的一封信中<sup>③</sup>。我们可以说从二十岁起直到生命的最后一刻(1716年11月14日),长达五十年的时间里莱布尼茨一直关注着中国、欧洲与中国的文化交流以及欧洲人特别是其中的传教士们在中国的活动,并且在这方面留下大量还有待整理、翻译、出版与研究的珍贵文献,这是中西文化交流史上非常珍贵难得的一笔精神财产,从而也构成了科学院版《莱布尼茨著作与书信全集》的一个亮点,构成了它的一个独特之处。随着《全集》出版计划的进展,<sup>④</sup>将会有更多更详细的这方面的资料被发掘出来。

在保存下来的20多万张文献手稿中,涉及到中国的资料可以被分为以下几个部分:书信、论著、笔记、原始资料;大部分用拉丁文或法文写成。

## 书信包括以下三类:

1. 与生活在中国的传教士的直接通信,譬

如非常著名的是与法国在华传教士白晋(Joachim Bouvet)的通信;<sup>⑤</sup>2. 与欧洲学者专门讨论中国问题的书信,最好的例子应该是1715-1716年写给法国学者雷蒙(Remond)的信即著名的《中国自然神学论》<sup>⑥</sup>(尽管严格来讲这应该是一篇哲学论文,而不是书信);3. 涉及到中国的其他书信,这一组中,比较有代表性的是莱布尼茨与德国著名耶稣会学者德博斯(Bartholom?us Des Bosses)的信函来往。在保存下来的写于1706至1716年的130多封用拉丁文写成的书信中,中国的文化、哲学、欧洲对中国的争论等一直是一个常见的话题,但专门论述这一题目的书信则相对不多。<sup>⑦</sup>从数量上看,最后一组最为庞大,也最难把握。

按照《莱布尼茨著作与书信全集》的安排,这部分文献按期形式属于书信,被收入在第一(一般性政治与历史通信)、第二(哲学通信)、第三系列(数学,自然科学,技术科学通信)。这当然是一个无所谓对错的技术意义上的界定。譬如把莱布尼茨与意大利在华传教士闵明我(Grimaldi)的通信放在第三系列,可能仅仅是因为闵明我在写给莱布尼茨的信中声称康熙皇帝催

\* 本文原文为“德国哲学:文献与文本”国际会议(2009北京大学)提交论文。

\*\* 作者简介:李文潮(1957-),德籍陕西省大荔县人,德国柏林-布兰登堡科学院莱布尼兹著作编辑部主任。

① 可参见:李文潮、张西平(主编),莱布尼茨(著),梅谦立、杨保筠(译),《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》,郑州,大象出版社,2005,第158-231页;编年表:莱布尼茨与中国。此年表现在看来非常不完整。

② G. W. Leibniz, S?mtliche Schriften und Briefe,科学院编,达姆斯塔特、莱比锡、柏林,1923年至今;第IV系列,第1卷,第202页。以下简引为《全集》,引用方式:系列、卷、页数。

③ 此信的日期尚不确定。一说为1716年8月3日。

④ 参见本文集中“科学院版《莱布尼茨著作与书信全集》介绍“一文。

⑤ 通信始于1697年。按照目前掌握的资料来看,莱布尼茨写给白晋的最后一封信似乎是1707年12月13日,尚未发现白晋的回信。另外,目前在《全集》中编辑发表的所有莱布尼茨写给在华传教士的信件均是根据莱布尼茨自己保存的手稿整理而成,也就是说尚未在中国的档案馆中找到一封莱布尼茨的真迹。

⑥ 参见李文潮(编),G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*(莱布尼茨中国自然神学论),法兰克福,2004年。

⑦ 参见Cornelius Zehetner(编/译):Gottfried Wilhelm Leibniz: Der Briefwechsel mit Bartholom?us Des Bosses,汉堡2007。

他尽快从欧洲返回以便接替南怀仁 (Ferdinand Verbiest) 掌管北京钦天监。把莱布尼茨与白晋有关二进制的来往信件放在第一系列出版,并不意味着这些信件的内容没有涉及到哲学,因而不能放在第二系列。如同当年的法国科学院秘书长冯丹内尔在悼念莱布尼茨时所比喻的那样,古代伟人可以同时驾驭8匹大马,莱布尼茨可以同时在各种科学与研究领域任意驰骋。<sup>①</sup>至于当我的那些德国前任们在把《莱布尼茨著作与书信全集》正好确定为八大系列时是否想到了这里所说的八匹大马,则还是一个有待考证的问题。我们在日常工作中面临的是冯丹内尔紧接着使用的另一个比喻:希腊神话中的赫库勒斯是由不同的小“赫库勒斯”拼凑起来的,而我们却被迫把莱布尼茨一个人分解为数个伟大的赫库勒斯!

论著指的是莱布尼茨就涉及到中国的一些问题撰写的专门的论、建议、成文的设想等。这方面比较典型的譬如有1697年初版1699年扩充再版的名著《中国近事》,特别是其前言、1700年针对所谓的中国礼仪之争而撰写的短文《论尊孔》(De cultu Confucii civili)<sup>②</sup>、1703年撰写1705年发表的《论单纯使用0与1的二进制算术,兼论二进制的用途以及伏羲使用的中国古老符号的意义》<sup>③</sup>、1708年阅读了发表在法国《学者杂志》上有关中国的三篇书评后草拟的《关于中国礼仪及宗教的几点说明》(Annotationes de cultu religioneque Sinensium)、1710年发表在当时的柏林科学院专业刊物上的对围棋的研究《论游戏》(Annotatio de quibusdam ludis; inprimis de ludo quodam sinico differentiaque Schachici et Latrunculorum, et novo genere ludi navalis)等。在2008年出版的、波茨坦研究所编辑的第四系列第六卷中收入了莱布尼茨的《中国近事》,其中包括白晋的《康熙皇帝传》的拉丁文翻译。除此之外,以上提到的所有论著尚未得到严格意义上的整理。

建议、批注、读书笔记等。属于这一类的譬如对龙华民《论中国宗教的几个问题》所作的批注<sup>④</sup>、针对中国犹太人所作的读书摘录<sup>⑤</sup>、对利玛窦《中国札记》所做的笔记摘录、对《柏朗嘉宾蒙古行纪》、鲁布鲁克东行纪》等书的批注等。这一部分的数量究竟有多少,尚未有准确的

统计,从内容来看,它们均应被收入到第四系列,当然不包括那些明显属于语言学领域的文稿(语言学及历史属于第五系列,这一系列尚未开始)。譬如上面提到的第四系列第六卷中除了著名的《中国近事》外,还有莱布尼茨就1692至1695年俄罗斯使节北京之行简要报告所做的笔记<sup>⑥</sup>以及就基督教在中国早期的传播即所谓的大秦景教碑的发现所做的纪录等。<sup>⑦</sup>目前正在进行的第四系列第七卷里则包括莱布尼茨大约在1698年收集的有关俄国使节白科夫(Isaacowitz Baikoff)1654年奉命出使北京的旅行报告、莱布尼茨对白晋的《康熙皇帝传》部分章节的亲笔翻译(为了显示莱布尼茨的翻译风格,方便读者与发表在《中国近事》中的莱布尼茨的一个朋友的翻译进行比较,我们将同时对刊印法文原稿中的相应章节)以及莱布尼茨1699年十月摘录的有关开封犹太人的报道。

收集的资料。为了了解有关中国的文化、历史、哲学、语言、特别是后来北京宫廷对所谓的礼仪之争的反应,莱布尼茨一生中收集了大量的一手或二手材料,即莱布尼茨档案中的所谓的Sinica。譬如1697年从语言学家鲁道夫(Ludolf)手里得到的有关中国教会活动的1695年年度报告、上文提到的有关俄国使团1692年旅行中国的报道、法国传教士白晋寄自北京的(实际上出自邵雍之手的)所谓的伏羲先天图、同样是白晋给莱布尼茨弄到的《我父祈祷文》翻译、康熙帝1700年就祭孔等中国礼仪所签署的谕旨即耶稣会士请愿书、来自罗马的报道天主教会关于中

① Bernard Le Bouvier de Fontenelle, éloge de M. Leibnitz. 此悼文写于1717年,版本很多。

② 此文将在《全集》第四系列第8卷中发表。

③ Explication de l'arithmétique binaire, qui se sert seuls caracteres 0 & 1; avec des Remarques sur son utilité, & sur ce qu'elle donne les sens des anciennes figures Chinoises de Fohy. 参见《中国科技史料》北京,23,(1)2002,第54-58页。

④ 莱布尼茨看到的是1700年巴黎外方传教会翻译出版的龙华民(Niccolò Longobardo)的Traité sur quelques points de la religion des Chinois。

⑤ 主要取自曾德昭《大中国志》一书。

⑥ 第375-378页:Relation wie Isbrand seinen Weg nacher China genommen (1695年3月或4月);第379-384页:Aufzeichnung yu Brands Relation (1695年4月25日之后)。

⑦ 同上,第385页。

国礼仪之争的讨论细节等原始或者二手材料。这些资料大部分是以书信附件的形式达到莱布尼茨手中的，有些也许是后来才流入到莱布尼茨遗稿中去的。这类资料大部分不会被收到《莱布尼茨著作与书信全集》中发表，因为它们不属于严格意义上的莱布尼茨著作或书信，当然这一切并不影响这些资料所具有的史料价值。是否有必要把这些资料收集整理出版，作为单行本刊行，仍是一个有待探讨的问题。作为一个对17世纪中西文化交流非常感兴趣、自己又没有时间对这个课题进行更深研究的学者，我担心随着《莱布尼茨全集》的进展，这些宝贵的资料不是被开发，而是永远被淹没在未经整理的故纸堆里。无疑，这将是一个不小的损失。具体到自己负责的日常工作里，我的主张便是在尽可能的情况下，把这些资料（顺便）收到《全集》之内发表。我提到这个问题还有另外一层意思：《莱布尼茨全集》的整理编辑工作是个非常艰巨的工作，这个工作是每天都与手稿打交道，一个非常平常的工作就是决定“收”还是“不收”。我力争遵守的原则是：手稿介于“收”与“不收”之间时，收！

莱布尼茨档案中的“中国文献”涉及到的范围非常广泛：中国语言、文字、历史（特别是上古编年史）、日常技术（其中包括古籍中记载的技术）、科学思想、文学、风俗习惯、宗教仪式、政治（制度）、哲学思想与流派等等。尽管如此，莱布尼茨在这方面的贡献，并不仅仅是为自己和后人收集了一些珍贵的资料，如同进行了风风雨雨一百多年的科学院版《莱布尼茨著作与书信全集》并不简单是收集、保存、抢救、出版一批珍贵的历史文物一样。更重要的原因是内容方面的。具体到欧洲对中国的诠释与看法，从莱布尼茨开始是有道理的：与那些所有的对中国的“兴趣”相比，他的兴趣最广泛，似乎亦更深入。莱布尼茨涉及到的范围，不仅包括中国的文字与语言，亦包括中国的科学与技术，更有这个

国家的历史、体制与状态，还有他所称道的儒家哲学。一直刮到“洛克克”时代的中国风只是个时髦现象，“追风”者从未想过了解中国，遑论理解：在中国传教中的耶稣会士中有相当一部分人受过良好的科学教育，但他们认为自己的首要任务是传教；当时欧洲不少人对中国感兴趣，但他们看到的往往只是一个问题，一个方面，似乎只有莱布尼茨一人试图全面了解这个古老的国度与文化，他涉及到了上面提到的所有范围，同时又力争将它们综合起来，作为背景与欧洲进行比较，进而从概念上把二者融会贯通。在这一过程中，莱布尼茨试图坚持以下原则：友善、普遍、求同求通求一、多样性、交流与相对。莱布尼茨生活在300多年前的欧洲，但其在政治、哲学、法律、逻辑、语言学等领域内提出的观点、思路与设想却显示了惊人的超前性或者说现实性。这应该说是近年来在世界范围内莱布尼茨研究能够持续展开，引起各个国家的学者的兴趣，受到学界及政界普遍重视的一个重要原因。

在莱布尼茨生活的17、18世纪，欧洲发现了包括中国在内的诸多“非欧”文化与社会形态，由此引发了不少“文化”冲突，著名的针对中国风俗的“礼仪之争”便是比较明显的一个例子。莱布尼茨关注了这些发现以及由此导致的争论，并且提出了自己的跨文化诠释构想：建立在理性之上的宽容。人是会思考的动物，理性的其中一个重要内涵则是思维是按照一定的思维规律而进行的精神活动，这是保证人与人、文化与文化之间能够沟通对话的先决条件，同时假设了每个文化中皆有合乎理性的思想；以此为基础而提出的宽容则不仅是对对方的尊重，更是对自己的观点以及自身文化的怀疑。

（责任编辑 林中）

## 康德遗著\*

## ——遗世手稿、康德的工作方式和遗稿新编

[德] Jacqueline Karl / 著 方博 / 译\*\*

**【摘要】**康德的《遗著》包含着康德的从自然的理性形而上学向经验科学过渡的未完成的哲学计划,《康德全集》中原有的非批判的版本存在着诸多欠缺,因此新的版面采用发生学的结构分析,通过对康德的工作方式的考察,重现了康德的凌乱而又被密集书写的手稿上的文字产生的时间顺序和逻辑关系,从而最大限度地还原了康德对这一问题的整个思考过程。

**【关键词】**康德遗著;发生学;结构分析

**中图分类号:** B516.31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2010)03-0102-05

康德从18世纪90年代中起便开始撰写一部他自己称之为“他的代表作,一部杰作”的著作。<sup>①</sup>这部后来以“遗著”(Opus postumum)之名而闻于世的遗稿凝结着康德的一个努力,即构建一个从自然的理性形而上学到经验科学(主要是物理、化学和生物)的过渡,由此向着其努力的终点发展出一个先验哲学的基础著作的计划。

这一遗稿在1936和1938年已被布赫瑙(Artur Buchenau)和莱曼(Gerhard Lehmann)在《康德全集》的第21卷和22卷中编纂过了。但是这一最早的全然照搬原文的版本在很多方面都是非批判性的。当时的编撰者忽视了当时业已存在的阿迪克斯于1920年在其同名的著作中对“遗著”的理解,<sup>②</sup>在这一著作中阿迪克斯对遗稿的内容作了详尽的介绍、归类和阐释。布赫瑙和莱曼因此并不决定出版一部康德想要的著作,而是要编纂一部同样以“遗著”命名的手稿的原封不动的、也就是以今天呈现在我们面前的手稿构成的形式而出现的复印本(手稿,第1702页,SBPK)。问题的关键在于,手稿不管是在时间

顺序还是在文本构成上都与遗稿不一致。如果手稿的纸页的顺序绝非对应于遗稿的各草稿的时间顺序的话,那手稿中还有并不属于遗稿的文本部分。例如,第一卷包括遗稿的第十三也就是最后一个草稿,这一草稿是康德在从1800年12月份到其失去工作能力的1803年2月期间所创作的,而第十三卷却是《系科之争》的第二部分的试作(Vorarbeit)。由于这一出版上的原则决定,即出版一个手稿的原封不动的复印本,和其他方面的欠缺,这一版本长期以来遭受了猛烈的抨击。<sup>③</sup>

第21卷和22卷的新版将用一个历史-批判的版本来取代布赫瑙和莱曼版。因此遗稿的完整的文本的新卷册将按照时间先后的顺序被展现出来。因此那些明显地可被归于“过渡著作”之列但是又不在手稿之中的文本也将付梓。而所有其他同样在手写本中但是又不属于遗稿的文本,比如《纯粹实践批判》、《道德形而上学》、《实用人类学》和其他著作的试作以及书信的草稿还有老年康德的平时笔记,将不再收录。福尔斯特

\* 本文原文为“德国哲学:文献与文本”国际会议(2009北京大学)提交论文。

\*\* 作者简介: Jacqueline Karl, 女, 柏林-勃兰登堡科学院《康德全集》编辑部主任。

译者简介: 方博(1983-), 男, 海南临高人, 柏林自由大学哲学系博士生, 主要研究方向: 康德法哲学、政治哲学。

① 康德的一个同席者哈塞(Johann Gottfried Hasse)关于康德的最后的观点的叙述, 第二版重印本, 格尼斯堡, 1804年。参见哈塞的文章“康德最后的观点和其出自遗著的个人笔记”, 收于布赫瑙和莱曼主编的《老年康德》。此书还附带一个图像和一个复印件, 柏林-莱比锡, de Gruyter, 1925年, 第24页。

② 阿迪克斯,《叙述和评价康德遗著》, 柏林, 1920年(《康德研究》增补版, 50)

③ 参见莱因哈特·布兰特的“康德的从‘自然形而上学到物理学’的转化的试作出版问题”, 见《转化, 康德晚期著作研究》(1989年10月13日到15日在巴特洪堡举办的关于康德遗著的哲学论坛的会议论文集), 法兰克福, Klostermann, 1991年, 1-27页; 及布兰特的Die „Krause-Papiere“, 见《康德“遗著”》, 缩印本, 布兰蒂斯(Tilo Brandis)主编, 柏林, 各州文化基金会, 1999年, 第11到28页; 斯塔尔克(Werner Stark)的《康德的信件和手写稿探索》, 柏林, Akademie-Verlag, 1993年。

(Eckart Förster) (巴尔的摩) 可能会作为第 21 卷和 22 卷新版的主编。时代基金会 (ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerus) 的大力支持使得在 2001 年开始新版的准备工作成为可能。属于这一准备工作的还有受德国科研联合会的项目资助支持的全集数字化。这一遗著的数字化摹本 (Faksimile) 从 2004 年开始已经在柏林布兰登堡科学院的康德全集的学术计划网页上发布了。<sup>①</sup>

这一数字化充当了同时在计划中的电子版的一个重要前提, 根据当前的计划这一电子版于 2010 年底应该就可以在线获得。而根据当时的观点, 手稿的转录<sup>②</sup>首先要与各自的摹本联系在一起, 其通过激活相应的按键可以被调取出来。(附图 1)<sup>③</sup> 其次将通过在文本和摹本之间逐章逐段的联结给研究者提供一个快速的分类, 使其能够更容易对转录文本和手稿页面上的相应位置进行对比。通过文本段落的激活使用者同时可以调出扩大化的相应的摹本段落, 包括带有段落标记的手稿页的缩略图, 以便其能够在手稿页上找到相应位置。(附图 2) ——文本与摹本之间的联结 (不仅是逐页的, 而且是逐章逐段的), 互相呼应, 使得调出摹本页、在此页面上激活特定的文本段落以在与转录文本的段落相对应的位置上获得摹本段落的放大包括缩略图成为了可能。

至此为止只是对将来的电子版的一个简短的展望, 现在我们再次回到当前的工作上。我被委托进行的且即将完成的全部手稿新的转录构成了第 21 和 22 卷的重新编纂的基础。与此并行的是, 在文本产生方面对手写本的特点第一次进行考察。在遗留下来的总共 290 张松散的——大多是对开的, 但相比较而言更小——其中 525 页被康德自己亲手写得密密麻麻的手稿中, 并没有已完成的著作也没有零碎的片段, 而是被多次共时和历时修改过的各个草稿——除了所谓的八开草稿之外——在对开的纸张上的十三篇草稿。康德所预期的著作倒不如说是一个“论文手稿”更合适, (附图 3) 其除了小心翼翼地以框架划分的清楚撰写的文本之外还有一而再的新附释和重复、修改和删除、在其他主题中甚至在日常的笔记中插入的文本, 其以语言的方式表现了康德思想的运动。手稿的复杂性在最后的两个草稿也就是卷七和卷八, 从 1800 年 4 月到 12 月以及从 1800 年 12 月到 1803 年二月的两个草稿之中, 再次变得更为明显。康德多次修改这几页, 即使是最小的空间也被写得密密麻麻的, 最后的附释常常是在已经写好的文本的行与行之间, 要想像我

们所展示的那样使用彩色标识使得其与各个文本段落的区别明了起来一样 (附图 4) 对诸多附释的各个部分的进行分类是极其困难的。

为了把握住手写稿的特点, 我们将从作者康德的工作方式入手。基于手写的遗稿、通信和同时代人的叙述, 对于康德研究来说大致已知的是, 康德的文章经历了一个多阶段的产生过程, 这一过程从对后来所谓的散页的记录和反思开始, 然后经过多次的修改成为草稿、复撰、誊本并最终成为打印样品。<sup>④</sup> 但是不仅在其著作的书写上, 而且在其书面的草稿和双开纸上的试作上, 作者康德都遵循着一个带有明显可以区别的工作程序的特定的写作方式。双开的页面与书写区域相应地被划分成了底稿和外沿两部分。这里外沿部分可以为后来的笔记承担起剪贴板的功能。此后至少还可以区分出三个工作阶段出来: 首先, 康德写出了底稿, 边沿的部分尚留空白; 然后, 底稿通过行间和边上的附释被更正和在修辞上被修改, 边上的附释在此被记录在页面的边沿上; 最后, 康德借助列表, 比如在边沿上的映射和替代以及竖直的删除和类似的更有内容的方式, 修订出了目前的这一文稿。

以作者康德的这一工作方式出发点, 手写稿将通过每一页的基于发生学的结构分析予以阐明。接下来我将基于“遗著”的卷九的第五页 (附图 5) ——第二个草稿的第一页: 带有康德的“a 过渡”标记的 a 到 e 过渡——给大家示范性地介绍发生学的结构分析的方法。

在我模拟康德在纸页上的书写的发生过程之前, 做两个方法上的介绍是必要的: 除了以上所勾勒的工作阶段之外, 在对手稿页作发生学的分析, 尤其是在重构附释的时间顺序之时, 所谓的位置标记非常重要。阿迪克斯就已经认识到在位置标记之中的一个极其重要的辅助手段, 其是纯

① 网址: <http://www.bbaw.de/forschung/kant/op/op.htm>.

② 这一重述的文本已经是原始转录文本的简化版了。

③ 由于杂志版面限制, 相关各附图无法在此提供。有兴趣的读者可以到以下网址下载: <http://ishare.iask.sina.com.cn/E/7995889.html>

④ 参见: 斯塔尔克的“康德在其作品印刷中的协作”, 见路德维希 (Bernd Ludwig) 主编的《康德的法学说 附斯塔尔克对康德作品的印刷的研究》, 汉堡, Meiner, 1988 (康德研究, 2), 第 7 到 29 页, 尤其是 25 页以下; 同参见莱曼的“康德论永久和平的论文的副本片段”, 见莱曼的《康德哲学的历史和阐释论文集》, 柏林, de Gruyter, 1969 年, 第 51 到 66 页, 尤其是 56 页。

粹客观的并且在大多数情况下可以认为是绝对可靠的。<sup>①</sup>从方法上看,康德对不同的参考符号的运用与其他的方式一样同样也是康德自己的方式:康德并不如人们所期待的那样自上而下地在留出来的页面的边沿做附释,而是自下而上。<sup>②</sup>阿迪克斯曾将发生学的观察比作地质学家的工作,人们必须“如同地质学家面对着混杂的岩层关系一样,给自己提出问题:这些层层叠叠的岩层是如何形成的?”<sup>③</sup>那就让我们开始“地质学家”的工作吧!

大家可以看到第一工作阶段的结果,底稿被写就并往下一页延续,空出来的三个外沿部分和康德自己所作的“ $\alpha$ 过渡”的标识很清楚。

在第二个阶段(附图7)底稿通过行间和边上的附释被更正和在修辞上做了修改。一般来说康德会使用长竖直线作为边界的参考符号。不但诸边界而且相应的参考符号在附图7中都以红色予以着重标示。从时间顺序上来看康德必须在附释之前就已划出了边界,因为边界必须被边沿的附释所修改。

如上所述,康德第三步以一种更具内容性的方式修订出了现存的文稿。对于补充、替换,或者为了将同一附释的相关联的文本部分连接起来,康德不再使用长竖直线,而是各种不同的符号。其一再创造新的参考符号,而这并非没有原因:考虑到同一页面之上的附释之间大量的参考指引,符号的可区分性对于一种明确的和视觉上快捷的分类,即使对于康德本人来说也是必要的。

借助位置标记在我们用以举例子的页面上附释的时间顺序可以被清楚地指出。(附图8)大家现在看到的在下边的边沿范围上最初被记上的附释1a和b,由通过参考符号连接起来的两部分组成。附释2是第二步才写上的。如摹本上(附图9)上放大的复制品所示,最后的行距总是更为狭小,文字也变得为紧凑,而且康德在倒数第三行极为罕见地对“durchs”使用了首字母来替代。这是对通过已经标示出来的最初的附释来向下划分界限的地方的所有清楚的标识。——如同在摹本上的附释2的放大的复件所表明的。康德肯定是第三步才写下附释3a和b的,(请再次看附图8)因为他已经没有足够的空间——向下——给这一笔记了,因此只能向上完成这一附释。时间上的下一个,也就是第四个附释4a-c由通过符号连接的三部分构成,并且这一附释肯定是在第三个之后才写的:这一附释的第二部分

开始于早已写就的第三附释的第二部分之后并且向下——因为第三附释的第一部分的缘故——找不到足够的空间,以至于康德只能在上方的地方继续书写。对于最后一个也就是第五个附释5a和b来说,只有空着的正上和右上的边沿区域了,并且因为右边的边沿区域空出来的地方已经被显然已经写好的第四附释所限定,所以事实上对康德来说只剩下挨着标题的唯一一块尚未书写的地方了。

这一发生学的结构分析的结果如何总体上应用到新版本文本的编排上来呢?第一个建议如下(附图10):

大家可以看到摹本和转录文本处在正对的位置上。写作期间作出的修正的底稿位于左边宽阔的文本间隙中的右边,且如同摹本上一样用蓝色标示——这对应于第一个工作阶段的结果。在摹本上用红色标示的边界被统合成连续的转录文本并且相应地以红色着重标示——第二阶段的结果。现在是在第三阶段被添加进的附释:这些附释在摹本上的时间顺序被通过数字——在继续分成更多部分的地方则通过附加的小写字母——标明了出来并且分别加上绿边。在右边的这一页上诸附释转录文本的右边狭长的间隙之中,其依据时间顺序相应地予以排序并被标示成绿色。

这一排列,尤其是附释的顺序,仅仅是根据其出现的标准,是否已经充分和可信了?当然不是,换言之,诸附释之间并不具有同等的意义和功能!对此再进行区分不仅是可能的,而且对于文本的理解是有助益的,如果不是不可避免的话。在此或与此类似的可以区分出以下诸种情况:底稿的续篇或补充,对底稿的替代、替换性表述或是完整的注释,或者一个独立的反思。

在用以举例的页面上我们可以认定出两个作为替换的附释,也就是在时间上的第三和第四个附释。附释4a-c是对底稿第一段的替换,而附

① 阿迪克斯,“手写遗著部分导言”,见《康德全集》,普鲁士皇家科学院主编,柏林,1900年,第14卷,第XV-LXII,XXX页(以下简称为AA)。——作品的阶段以及手写标记的标准对于“遗著”而言毫无意义,因为康德的作为在记录的时候几乎没有任何改动,而在有问题的1796到1803期间可以区别出两个作品阶段(同上,第XXXV页以下)——其中在底稿的所谓“美学作品”(„Schönschrift“)和之后持续写的附释的之前就已草拟的草案之间的区分仍然保持着未更改的状态。

② 莱曼,“导言”,见《康德:遗著》,布赫瑙和莱曼主编,AA,S第751-789,784页。

③ 阿迪克斯,AA XIV(注解6),第XXX页。

释 3a-b 则是对第二段的一个句子的替换的延续。这一新的文本鉴定将会在文本演示中如下付诸应用（附图 11）：

在摹本上大家可以看到底稿如前所述是蓝色的，边界是红色的，而独立的附释则被标示成绿色的，有所不同的首先是两个作为替换的附释则用淡蓝色着重标示出来，其次是所有附释的另一编号次序：如果我迄今为止使用数字加小写字母，以便使得时间顺序清楚明了，那么对于替代的附释，而且只针对这些附释，我现在使用的是小写字母加数字。这就得出了这样的命名：作为替换的 a1-3（之前是 4a-c）和 b1-2（之前是 3a-b），也就是以其归属于底稿的顺序，而其余的三个独立的附释与前一样根据其时间先后用 1a-b, 2 和 3a-b（之前是 5a-b）来标示。

在右边的页面上大家可以看到在其左边部分宽阔的间隙里一如既往的带有以红色着重标示的边界的蓝色的底稿。但是在右边部分狭小的间隙里对文本的排列有根本的变动：作为替代的附释——以淡蓝色标示——将不再根据时间先后顺序排列，而是以同等的高度分别被置于相应的底稿段落的对面，紧接着的是按照时间顺序排列的以蓝色标示的独立的附释。相应地作为第一节的替换性表述的 a1-3，其清楚明了地通过参考符号 \*<sup>1</sup> 归入底稿并且在文本编排中以与底稿相应的高度开始。在这一替换中对于我们来说有一个康德的符号使用的特殊情况。也就是，他对一个诸如此类的脚注使用了一个并非任意而是全然特定的符号，也即星号，大家应该可以在摹本上清楚地辨认出这一星号（附图 11 上，在 a2 的结尾处和 a3 的开始处）。对于文本的排列来说，这一文本鉴定意味着，这一作为替换的第三部分，也就是 a3，应该被认为是脚注，其通常应写在一个通过线条与正文分离开来的底下的文本区域之内。（附图 12，左边的页面）在附图 12 的这一页大家可以看到在右边的间隙处的作为对底稿的第二段的句子的替换的延续的第二个替换，其通过天蓝色被标示出来的单词“weil”可以很明显地看出是属于这一段的。接下来是三个独立的附释，在这边是附释 1a-b 和 2，而在接下来的一边是附释 3a-b。<sup>①</sup>

发生学的结构分析使得一系列事情成为可能：查清一个附释的各个部分之间的内在关联及确定它们对文本理解的不同的基本功能。此外通过这一方法还可以逐步地弄清楚写作的过程和总体上理解在同一页面之上不同的附释的时间先

后。这一时间先后顺序又使得对于文本本身的思想的理解并由此使得对于时间先后顺序来说合适的解读成为可能。据此另一个版本所暗示的等价性，即与时间顺序相矛盾的附释的排序就可以被纠正过来了。同时这也开启了新的解读可能性：除了各草稿出现的时间顺序之外同时还并存着在各个手稿页上的著述的时间顺序。

在现存的《康德遗著》1936/38 年的版本及其他各个版本中<sup>②</sup>手文稿的特点和写作过程的时间先后皆没被注意到或以某种方式被载入出版物了。所以莱曼经常未能阐明参考符号的意义，未能弄清各个文本部分的内在关联和确定各个附释的不同功能。

借助这一用以举例的页面我提请各位注意这些结论但出于时间关系我在此将只探讨布赫瑙和莱曼的科学院版：在这一版本中通常所遵循的原则是，诸附释依据带被插入的边界的底稿自上而下，也即先从上边的边沿区域开始，从左到右，然后是到下被复印出来。——在我们的例页的情况下，第一个替代附释虽然被当作“第二个表述”，但是直到总底稿的两页之后才被复印。<sup>③</sup>而且人们也无法确定，在 a3 这里是否涉及到一个星号的注释，从而不将这一文本部分作为注释，而是作为正文的继续。<sup>④</sup>作为对第二节中的一个句子的替代的第二个附释，虽然被具体地归于底稿中相应的位置之下，但却被复印在注释部分而且不作为替代附释，而是作为比此更晚得多

① 这一带有附释 3a-3b、在文本排序中紧接着附释 2 的最后一页将不被复印出来。

② “以时间先后的顺序：康德晚年未付梓的著作”。作为手稿由莱克（Rudolf Reicke）主编，载于《旧普鲁士月刊，XIX - XXI, 1882 - 1884》；《康德遗稿，通俗而科学地叙述从自然科学的形而上学到附证明的物理学的过渡》，克劳泽（Albrecht Krause）主编；法兰克福，Lahr, 1888 年；《康德：遗著》，布赫瑙和莱曼主编，见遗稿 XXI/XXII（注释 1），柏林/莱比锡，1936/1938 年；康德：《遗著》吉柏林（Jean Gibelin）选文并翻译，巴黎，1950 年。康德：《遗著。从自然科学的形而上学原理到物理学》，马蒂（François Marty）翻译、导言以及注解，巴黎，1986 年。康德：《从自然科学的形而上学原理到物理学（遗著）》，杜克（Félix Duque）编，巴塞罗那，1991 年；《康德：遗著》，福尔斯特（Eckart Förster）编，并附导言和笔记，Cambridge 1993。

③ 第一节第 205 页，第二节和第 206 页的 IX, 6 的继续，第 207 页：附释 a1-2，空行，附参考资料中评语的 a3：“以下是正文第一段的第二个表述（右边）：一个量子……（第 205 页，第 6 行以下），通过符号互相连接”。

④ AA, XXII, 第 207 页。

的附释。<sup>①</sup>

很显然这并没变成具体的归类和命名，例如“语境中的康德 II——2003 年完整版”光盘，这一完整版除了出自脚注部分的日常摘要之外，只接受了被删除的大概 70 段的文本段落并聚合成这样的文本关系，<sup>②</sup> 导致了使用者对我们事例中的替代附释 2 根本一无所知，因为它们在科学院版中仅仅作为参考资料出现而在光盘版中并没有被收录。而替换性的附释虽然也被作为文本收录了，但在科学院版中附加给出的对第二种表述的提示及其对第一节的开头的从属性，因为这一提示在科学院版中是作为参考资料的所以同样未被收录。

很明显，这一迄今为止仍未被注意到的发生学的结构分析对于新版来说具有不容低估的意义。这一断言也被马逖奥（Vittorio Mathieu）的阐述所支持：在其 1989 年所出版的《康德遗著》中马逖奥主要关注这样一个特点，这一特点被其称之为“手稿的细胞式的结构”：<sup>③</sup> 这一内在关联的文本并没有被写到单独的纸张和书页之外。由此在马逖奥看来，思想的统一与所谓的纸页（一张纸或一个页面）的形式上的统一是一致的，以至于纸页有自成一体地容纳各自的思想进程的综览功能。在转录件这里这一命题不断地被确认：为了容纳这一思想，纸张的最后的也就是第四页，在很多情况下被过于密集地书写。同样地，这一被马逖奥所描述的特性也涉及到各种各样的附释，这些附释并不能像弗鲁格-哈尔通（Julius von Pflugk-Hartung）<sup>④</sup> 和在其之后的其他人所声称的那样被归咎于“对书写材料的吝啬”之上来，因为还有完全空白的纸张和只在边沿部分被写满的纸张，或者是只有很少的底稿但是其边沿部分却几乎 100% 被写满的纸张。康德在其他地方还有对他之后的记录来说充裕的空间，这就是说，这些附释属于每一页上的基本思想，根据康德的观点显然不能撰写在别的任何地方。

《康德遗著》的新版本的目标并不在于一个不同的转录或者是文本诸部分的地貌学或是拓扑学的排序，而不考虑书写的时间先后和记录的主题上的相关性。发生学的结构分析对于学者来说并非是可以被寄予厚望的，只能说这一工作应该通过这一出版物而被实现——作为其贡献的，是将被康德所期望的著作在其各种各样的历时和共时的关系中呈现出来。

在阿迪克斯看来，哲学家康德是一个“孜孜以求于适当的表述的人，其在写作之前并没有在

脑海里构思好一切，如内容和表述，而是先最大限度地确定了思想的进路，然后胸有成竹地从头到尾思考每一个细节”。<sup>⑤</sup> 因为康德在其手稿中一再通过新的开头和思想的进一步推演从而使得其哲学的方案变得更为庞大，所以发生学上的考察方式的结果不仅对遗稿中的哲学思想的产生的理解，还对于在总体上对哲学家康德的理解具有意义。人们可以跟着莱曼说：康德并非一位解决问题的思想家（Resultatdenker），而是一位提出问题的思想家（Problemdenker）。<sup>⑥</sup> 这无非意味着，即使是印刷本在严格的意义上也并非完成稿，而是到最后仍然在哲学的路途中的思想的各个阶段而已。对此《遗著》提供了充分而又令人印象深刻的证据。

（责任编辑 林 中）

① AA, XXII, 第 207 页

② 康德自己的、虽然是不完全的页数统计将在我们的版本中的卷册和页数说明中被证实，这一统计在脚注部分被说明，但并没有在出版上变得有效。此外在脚注部分被排除、删除的大概 70 段文本段落，只要在这里不涉及到纯粹的文本本体，依据第 14 到 19 卷的出版样本和在利用莱曼的说明的情况下将再次被转移到文本关系之中（参照第 22 卷第 205 页）。在一本其持续性的草稿特点并不被考虑的著作处，即便是这样被删除的段落几乎也并不能占有与康德的私人笔记相对立的——通常被删除，但是在正文中被保留下来——哪怕一丁点地位。为了保持文档的内在关系，从现在开始那些被删除的，对标明日日期、传记信息和兰帕（Lampe）的所有朋友感兴趣的恶作剧（参考第 22 卷，第 128 页以下）将被提升到对对这一版本可见的和对全文检索可循的文本领域。（出版说明，见《语境中的康德 II——2003 完整版，光盘上的著作、信件和遗著》，Karsten Worm 主编——InfoSoftWare，柏林，2003 年。

③ 马逖奥：《康德遗著》，Gerd Held 主编，法兰克福，1989 年，第 61 页以下。

④ 弗鲁格-哈尔通：“康德遗留手稿的古文字学评注”，载于《哲学史文献 II》，1889 年，第 31 到 44 页，第 32 页。

⑤ 阿迪克斯：“出自康德遗著的零散书页”，载《康德研究》第一期，1897 年，第 232 到 263 页之第 240 页。在科学院版中阿迪克斯经常提醒人们注意这些信息，诸如“对一再的深化的需求，对此其如其习惯一样，试图通过对其思考的文字上的确定来使得那些仍然模糊的点看得清楚了。”（AA XIV, S. 595）；“第一页的前两段毫无疑问是一本计划出版的书的试作：在这两段中，康德如其以往的习惯一样，努力做出正确的表述。”（AA XV, S. 637）。

⑥ 莱曼，1969 年，（注释 5），第 58 页，“康德根本上是一位提出问题的，而非解决问题的思想家”。

# 生命之“患”：以老子之“身”为中心\*

陆建华\*\*

**【摘要】**有生命，便有生命之“患”。由于生命以“身”的方式存在，生命之“患”本质上便是身之“患”。生命之“患”来自于降生生命之“道”以及生命之身所赖以存在的“货”、“名”，“道”与“货”、“名”不仅是生命的守护者，还是生命的摧残者。生命对道的抗拒，对“货”、“名”的争夺，必然招致道的惩罚，造成生命之间的相互残杀。破除生命之“患”，保全生命之“身”，就在于顺从道的旨意，甘愿接受道给予生命的一切；根除生命生存之外、生存之上的欲望，摆脱“货”、“名”的纠缠，同时，效法天地，“无以为生”。

**【关键词】**老子；生命；患；身；道

中图分类号：B223.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0107-04

有生命，便有生命之“患”。对于每一个生命、生命个体来说，生命的产生、发展就是生命之“身”的诞生、成长，生命的衰老、消亡就是生命之“身”的衰败、毁灭，可以说，身体的遭遇便是生命的遭遇，身体的存毁便是生命的存亡，身体对于生命具有绝对意义。在此意义上，“身”是生命最本质的存在，是生命的全部；生命就是“身”，“身”就是生命。基于对生命的此种理解，老子认为生命之“患”实质上就是“身”之“患”，老子关于生命之“患”的论述几乎都集中于“身”之“患”的思考。

## 一

生命以“身”的方式存在，生命之“患”便是“身”之“患”。在生命的整个过程中，总是“身”、“患”相伴，“患”始终是生命之上高悬的利剑，对着“身”，令“身”无时不刻不在恐惧之中。为此，老子说“吾所以有大患者，为吾有身”（《老子·十三章》），认为生命之“患”都是针对“身”而言的，任何生命之“患”最终都必然归结到“身”，都直接或间接地对“身”造成伤害。由此，老子还从“身”出发，从“身”的维度判定“患”，认为生命之“患”就是对“身”的伤害，“患”之大小就是对“身”的伤害的大小，最大的“患”意味着对

“身”的毁灭性伤害。如果说其他“患”对“身”所造成的伤害是局部的，较为轻微的，是“身”可以承受的，那么，最大的“患”对“身”所造成的伤害则是全面的、严重的，是“身”所无法承受的；如果说其他“患”对“身”所造成的伤害是“身”可以彻底或部分“修复”的，让“身”至少可以完整或残缺的方式继续存在，那么，最大的“患”对“身”所造成的伤害是“身”所无法进行丝毫“修复”的，让“身”完全毁灭，不能以任何方式存在。简言之，其他的“患”还可以让生命“活”，最大的“患”却让生命“死”。所以，老子又说“贵大患若身”（《老子·十三章》），要求生命把“大患”看得像生命自身一样重要，重视、珍惜生命就要重视、慎待“大患”。

因为所有的生命之“患”都指向“身”，“身”是“患”袭击的唯一目标；也因为“患”自始至终如影随形般跟随、纠缠着“身”，成为生命挥之不去的“阴影”，老子在对“身”的担忧、对“患”的恐惧中充满绝望，从生命之外、“身”之外反观生命之“身”及生命之“患”，固执地把“身”想象为“患”之根源，企图从“身”的角度彻底解决“患”、消除“患”，而不是从“身”之外清除“患”。因此，老子在“吾所以有大患者，为吾有身”（《老子·十三章》）之后，紧接着感叹道“及吾无身，吾有何患”

\* 本文为安徽省教育厅重点研究基地重大项目“老子生存哲学研究”、安徽大学“211工程”三期重点学科建设项目“徽学与地域文化”的阶段性成果。

\*\* 作者简介：陆建华（1965-），男，安徽长丰人，哲学博士，（合肥230039）安徽大学哲学系教授，主要研究道家 and 礼学。

(《老子·十三章》),幻想通过生命的“无身”来从根本上解除生命之“患”,或者说,把生命从“患”中解放出来,使生命成为“无患”的自由存在。老子的意图是,如果“无身”,“患”失去伤害的对象、目标,不能发显其作用,“患”也就不再成为生命之“患”。在此意义上,“患”对于生命而言也就不再存在,这样,生命就可以成为“无患”的存在。问题是,“身”既是生命最为脆弱处,也是生命的本质所在乃至生命的全部,有“身”才有生命,有生命才有“身”;“无身”意味着生命的丧失,生命的丧失才会“无身”。老子的经由“无身”根治“身”之“患”、生命之“患”这种以生命的“无身”换得生命的“无患”的想象、意念,无异于“因噎废食”,无异于放弃了生命。这种意义上的“无患”实质上是在生命之“死”的情形下的“无患”,对于生命来说,不具有任何意义,而且还有可能成为生命从自怜到自残以及自残的“理由”。再说,生命本来有“身”,如何做到“无身”?只有让生命主动残害“身”直至消灭“身”,而生命主动残害“身”直至消灭“身”,要么是生命直接残害、消灭己“身”,要么是生命“故意”引来“大患”特别是“杀身之祸”,这实质上都是生命的“自取灭亡”,而生命的伤损、灭亡本是生命之“患”所制造的“结果”。本来,摆脱“患”是为了保护“身”、保护生命,现在,却成了摧残“身”、摧残生命。

不过,老子“及吾无身,吾有何患”(《老子·十三章》)的解除“患”的致思路径虽然极端且逾出理性的范围,但是,深刻反映了“患”给生命所带来的有形和无形的伤害是多么的深重,在生命难以忍受“患”的压力的情境下,促使生命采取这种“鱼死网破”式的绝望的方式以“死”相拼,从而在幻想中“一次性”解决生命“有身”所不能解决的所有的现成的或潜在的问题,让生命从此自由、轻松而无“患”。这是值得深思和同情的。

## 二

生命之“患”来自于降生生命的道以及生命所赖以存在的“货”、“名”,道与“货”、“名”不仅是生命的守护者同时还是生命的“摧残者”。在道与生命的关系中,道生养并主宰生

命,生命对道的任何抗争不仅徒劳而且必将招致道的惩罚,这惩罚即是道给予生命的“患”。“货”、“名”滋养了生命,使生命得以“身”的方式存在,但是,众多生命对“货”、“名”的争夺却使“货”、“名”反过来异化为生命的“杀手”。关于道对于生命的伤害(准确地说是惩罚)、道为生命之“患”的根由的思想,老子没有集中讨论之,只用“不道早已”(《老子·三十章》、《老子·五十五章》)之类简明、直接的文字点明违背道的最为严重的后果,或者说最后的后果,就是被道所灭,不得善终,原因恰是这种思想已“渗透”到老子生存哲学的方方面面,老子以为“人人皆知”。相反,“货”、“名”之于生命的伤害,是老子所需关注的重点。

我们知道,生命的存在是身体的存在,身体的存在需要支撑其存在的“条件”,这条件简括地说无外乎身体之外的物质层面的“货”(利)和社会层面的“名”。可以说,“货”、“名”是维持生命存在的最基本的外在条件,且“货”、“名”在多数情况下是“相得益彰”,离开“货”、“名”特别是“货”,生命将陷入绝境。因此,身体因是生命的根本对于生命重要而“亲近”,“货”、“名”因是生命存在的“资源”对于生命同样也重要而“亲近”,保护身体、获得“货”、“名”成为生命存在与发展的首要和终极目标。生命关于“货”、“名”的追求原本就是为了生命的存续,根本上说也就是为了身体的存续。从此角度看,“货”、“名”对于生命相比于身体对于生命似乎更为重要。再说,身体是与生俱来的,是生命所固有的,是生命不需向生命之内“求索”的;而“货”、“名”却是生命以外的,是生命必需向外“求索”且未必能够“求索”到的。这是生命的“错觉”,而且,这“错觉”曾引得无数“英雄”竞折腰,为此而毁坏身体、献出生命。于是,在身体的保全与“货”、“名”的追逐发生冲撞之时,是选择“货”、“名”而耗损身体还是选择身体而放弃“货”、“名”竟构成了生命的“难题”。失去“货”、“名”,生命无从“活”;失去“身”,生命也无以“活”。老子以“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病”(《老子·四十四章》)的反思,警醒生命对“货”、“名”的追索与“身”的安全发生冲撞,尤其是对“货”、“名”的追索危及“身”的安全乃至存亡时,计算“货”、“名”的得失与

“身”的得失的代价、利弊，并通过这种计算澄清“身”在生命中的位置以及“身”与“货”、“名”的关系，不为“货”、“名”所“遮蔽”，抉择“身”。因为身体对于生命毕竟是内在的、本质的，而“货”、“名”对于生命毕竟是外在的、条件的。再说，“货”、“名”是根基于生命、根基于“身”而言的，从生命、从身体出发，才有关于生命、关于身体的“货”、“名”，“货”、“名”相对于“身”才能存在并发挥其本来应有的作用，身体丧失、生命死亡，“货”、“名”之于生命即失去其存在基础与存在意义，也不再是“货”、“名”。

生命需要“货”、“名”，“货”、“名”的有与无、多与寡直接带来生命的存与亡以及生命存在的质量，而生命存在的质量主要涉及生命的幸福与痛苦。从生命本能的意义上，对“货”、“名”的追逐是无限的。表面上，“货”、“名”越多，生命中的“福”越多；“货”、“名”越少，生命中的“福”越少。当每一个生命都为生命的存在和幸福而争取“货”、“名”，而且是尽可能多的“货”、“名”，生命间的生存竞争、“货”“名”争夺由此产生，而生命中的“患”也由此产生。为生命所知而不为生命所重视的是，生命在获取“货”、“名”，收获幸福的时候，风险也随之而来，“患”也随之而生；最大限度地追寻“货”、“名”，追寻幸福，便是最大限度地制造风险、制造“患”；“福”的背后隐藏着“患”，“福”的极至常常是“大患”临头。因此，老子才说：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”（《老子·五十八章》）在此意义上，“身”之“福”同时就是身之“祸”，“福”未尝不是“祸”之变相、“祸”之一种。如此看来，追求“福”何尝不是追求“祸”，追逐“货”、“名”何尝不是追逐“患”。由此可知，老子认为在“身”存的前提下尽量减少“货”、“名”，从而尽可能地躲避生命间的竞夺、残杀，降低风险，减少“祸”、“患”的威胁，才是生命真正的“福”、最大的“福”。拥有这种“福”，生命才可“长生、久视”（《老子·五十九章》）。据此解读老子声称的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”（《老子·十二章》），与其说是告诫生命关于五色、五音、五味等“货”的享受对目、耳、口等“身”之器官以及由目、耳、口等“身”之器官所组成的

“身”的伤害，还不如说是告诫生命关于五色、五音、五味等“货”的追求对目、耳、口等“身”之器官以及由目、耳、口等“身”之器官所组成的“身”的伤害。由此也可知，在老子那里，淡泊“货”、“名”，似乎是勘破红尘后的洞见，好像是一种生命的洒脱、生命的超越和生命的境界，其实不过是为了保全生命的存在所作的一种“姿态”、一种看似主动实则无奈的放弃。这里，没有任何精神的、心灵的“理由”，只有身体的“原因”。老子所谓“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（《老子·四十六章》），“知足不辱，知止不殆，可以长久”（《老子·四十四章》），明白无疑地透露了这些“信息”、泄露了这些“秘密”。这样，追求“货”、“名”是生命的需要，放弃“货”、“名”也是生命的需要，这一切都是为了“身”，都是一种本能的选择。生命的幸福、生命的潇洒重要，生命的保全更重要。生命得以“安全”地存在、得以远离“大患”，这种不被“患”威胁的“幸福感”对于生命来说比因为“货”、“名”的获得而拥着被“患”威胁的幸福更真实、更实用。

值得注意的是，老子讨论生命关于“货”、“名”特别是“货”的追求对生命所造成的伤害时，还将“货”、“名”与道相联系，判定“服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余”是“非道也哉”（《老子·五十三章》）。即是说，过度地追逐“货”违悖了道对于生命的规定。这样，生命因为追逐“货”而彼此伤害、残杀，给对方制造“患”，从某种意义或程度上讲就是生命因为追逐“货”而违逆道，招致道的惩罚，这惩罚的方式就是道让生命彼此伤害、残杀。

### 三

“患”与“身”并存。如何在“患”中保全“身”，使“身”始终“有惊无险”，免受损害，从而在“全身”的境况下走完自己的生命之路，这是生命必须面对并破解的问题。

生命之“患”既然来源于道以及“货”、“名”，解除生命之“患”自然就要从道与生命以及生命与“货”、“名”的关系入手。如何处理道与生命的关系？老子说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明；不知常，妄作，凶。知常容，……天乃

道，道乃久，殁身不殆。”（《老子·十六章》）这是说，生命蓬勃发展，其最终归宿却是道，这是生命之“命”，也是道的命令。明白生命之“死”像生命之“生”一样决定于道，自觉接受生命的有限性以及有限的生命期限的长久或短暂这一不可改变的“事实”，坦然面对生命之“死”，主动维护道的意旨，在道面前甘愿承受道给予生命的中应该遭受的一切，包括痛苦与欢乐、生与死以及生与死的方式，从而避免道的惩罚，在道的安排下走完道赋予生命的一生，一方面，寿终正寝，相比于中道夭亡而得以长久；另一方面，不受道的伤害，“殁身不殆”。这是要求生命服从于道，以此解决道与生命的冲突，削除道之于生命的“患”。

除了从道与生命的关系入手以解除生命之“患”之外，老子还从生命与“货”、“名”的关系入手化解生命之“患”。他说：“既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤；开其兑，济其事，终身不救。……用其光，复归其明，无遗身殃。”（《老子·五十二章》）这里，守“母”、归“明”，还是在谈生命通过遵从道、归向道来消除生命之“患”，可是，其中的“塞其兑，闭其门，终身不勤；开其兑，济其事，终身不救”则是从正反两个方面论述生命与“货”、“名”的关系。老子的意思是，生命因“身”而有构成“身”的耳、目、鼻、口等器官，“身”因耳、目、鼻、口等器官而有“身”之欲，根除生命生存之外、生存之上的欲望，免除对“货”、“名”的刻意追求，就能摆脱由追求“货”、“名”所带来的“患”，从而“终身不勤”，不受祸患侵扰，并因此而能在充满幸福感的自我陶醉中生存；相反，如果被“身”之欲所左右，任凭欲望横行，极力寻求生存之外、生存之上的“福”，力求无所限制地追求“货”、“名”，无所节制地享用“货”、“名”，被“货”、“名”所累，则必然为“货”、“名”所带来的“患”所伤，最终“终身不救”，没有救治的希望，并因此而在绝望中灭亡。

在道所生养的所有生命之中，天地最为长久，表面上看，这是道对天地的特别“眷顾”，其实，是为了让天地承担更多的“责任”：要求天地成为道所生养的其他生命的存在场所，并为其他生命的“生活”提供物质保障。如此，天

地与其他生命相比只能“长”、“久”，否则，其他生命将因失去存在场所与物质保障而能“生”不能“存”。老子并没有从道与天地的关系的角度分析“天长地久”（《老子·七章》）背后的真正原因，而是从天地与其他生命的关系中另找理由。他说：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”（《老子·七章》）就是说，天地不仅仅为自身甚至不为自身而存在，天地为其他生命而存在，因而不会同其他生命发生“争斗”，不会遭到其他生命的攻击，不会有“患”，而且，其他生命为了自己的生存、幸福彼此间虽相互争夺，给对方制造生存之“患”，但是，却又都为了自己的生存、幸福而共同“呵护”天地。这样，天地无“患”，还被“爱”，当然可以“长久”。由此，老子得到启发，在“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”之后，接着说道“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”（《老子·七章》），提醒生命仿效天地的“不自生”，做到“后其身”、“外其身”，把自己的“身”置于其他生命之后，避免生命之间为争抢“货”、“名”而造成的“战斗”；把自己的“身”置于生命所思度的范围之外，从其他生命的维度看待自己的“身”，并为其他生命之“身”而着想，从而既保全自己的“身”又获得自己的“身”所需要的“货”、“名”。此即老子所总结的“夫唯无以生为者，是贤于贵生”（《老子·七十五章》）。

由上可知，从“身”出发，以“身”为中心，解读生命及生命之“患”，并寻求化解生命之“患”的途径和方法，这是老子关于生命之“患”的理论的基本特质。老子这种“重身”的思维方式反映了老子以求生为至上的生命观，而老子以求生为至上的生命观把生命的最低需求——生存需求视为生命的最高乃至唯一需求，又反映了求生之“难”。

#### 参考文献

- [1] 任继愈：《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- [2] 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年。
- [3] 孙以楷：《老子通论》，合肥：安徽大学出版社，2004年。

（责任编辑 杨海文）

# 中医和中国哲学中身体的意义：以梦为中心

潘大为\*

**【摘要】**对梦这个精神现象的考察可从多个角度进行，中国医学和哲学范围内的几种释梦思路反映出对精神状态的一贯重视，但这种重视必须联系身体观念才构成完整的体察。中医把梦视为身体疾病的信号，道家的“至人无梦”说和宋代理学对“孔子梦周公”问题的讨论则涉及两种释梦思路间的转移，即从视梦为精神状态和精神修养的指针到兆示吉凶的征兆。脱离身体的精神化解读暴露的中国古典身体观念和崇圣传统之间的张力，是造成这一转移的主要因素。

**【关键词】**梦；身体观；《内经》；道家；孔子梦周公

中图分类号：B21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0111-05

梦是最引人兴趣的精神现象之一，可以从多个角度解读。我们借鉴《黄帝内经》注家、唐初人杨上善的分类法，把梦分为三类，即作为疾病信号的“病梦”、心因性的“想梦”和作为占梦术分析对象的预示吉凶的“征梦”：“凡梦有三种：人有吉凶，先见于梦，此为征梦也；思想情深，因之见梦，此为想梦也；因其所病，见之于梦，此为病梦也。”<sup>①</sup>“病梦”、“想梦”和“征梦”，实际上是阐释同一个现象（梦）的三种不同思路。耐人寻味的是，三种释梦思路不是互相隔绝的，它们之藉由暗线贯通，从而把中国哲学对人心与天道的理解和中国医学对人身看法贯通起来，这条暗线就是身体。

## 一、《黄帝内经》论梦

成书于战国至两汉时期的《黄帝内经》（以下简称《内经》，今本《内经》包括《素问》《灵枢》二书）是中医学的奠基著作。

《内经》专注于从医学角度对梦进行解释，认为梦是人体病变的反映，梦的发生机制在于“魂魄”受扰，失于收摄而“飞扬”。《灵枢·淫邪发梦》云：“正邪从外袭内，而未有定舍，反

淫于藏，不得定处，与营卫俱行，而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。”

什么是“魂魄飞扬”？这要从“魂魄”一词在《内经》中的特殊含义说起。一般意义的魂魄，指神（指生命活动，和“形”相对）的两个部分，“阳神曰魂，阴神曰魄”。根据占梦书的看法，梦是“魂魄离身”，即神离开身体而接触外物<sup>②</sup>。但是，《内经》所说的“魂魄飞扬”含义不同。

首先说“魂魄”。《内经》所说的“魂魄”，含义与中医的“五神藏”理论有关。“五神藏”理论是中医用以解释生命活动和精神现象的一个基本理论。所谓“五神藏”，指神包括五个部分，即五神（神<sup>③</sup>魂魄意志），分别对应五藏（心肺脾肝肾）。同时，五神又有特定含义，简单地说，魂、魄指人的生命活动的基础部分，志、意指较高级复杂的部分，即精神活动。魂、魄、志、意四神的关系，《内经》常简并为“魂魄”和“志意”的关系——“魂魄”即魂、魄的合称，“志意”即志、意的合称。

正常状态下，“志意”收摄着“魂魄”，使之不离散。这不是说人要有意识地去收摄自己的“魂魄”；“魂魄”被收摄与否，只和“志意”的

\* 作者简介：潘大为（1978-），女，山东济南人，（广州510632）暨南大学中西医结合科研流动站博士后，主要从事中医学和中国古代身体观研究。

① 王洪图、李云编：《黄帝内经太素》，北京：科学技术文献出版社，2005年，第451页。

② 例如《太平御览》卷397：“梦者象也，精气动也；魂魄离身，神来往也；阴阳感成，吉凶验也。……梦者告也，告其形也。魂出游[而]身独在，心所思念[而]忘身也。受天神戒，还告人也。”转引自刘文英：《中国古代的梦书》，北京：中华书局，1990年，第14页。方括号内的字系刘文英根据原文上下文补入。

③ 指五神之一的心神。

状态有关,和其内容(即精神活动的具体内容)无关。“志意”清明,精神活动处于正常水平,本身就起到了收摄“魂魄”的作用。

那么,为什么“魂魄飞扬”则体现为梦?它包括三层意思:第一,睡眠时,人的意识处于蛰伏状态,“志意”对“魂魄”的收摄减弱,“魂魄”易于扬散。这是梦发生的大前提。日本科学史家山田庆儿的概括非常精到:“(中国医学)认为魂魄是易‘散’的、必须靠志与意‘收’的东西。睡眠时志、意的功能变弱,魂魄变得易散,亦即流动化。”<sup>①</sup>第二,人睡眠中“魂魄”本身就处在易于扬散的状态,此时如有致病因素对人体造成扰动,就进一步导致“魂魄飞扬”,表现为梦。这是梦的直接原因。第三,由于睡眠时“魂魄”处于易感状态,所以人体病变的具体信息,也在梦里灵敏地反映出来,形成相应的梦象。梦象和疾病间的映射关系,是《内经》认为梦象具有医学诊断意义的根据。

需要特别指出的是,“志意”收摄“魂魄”,意味着“志意”对人体状况有重大影响。这种影响通过人体之气的化行而实现<sup>②</sup>。所以,中国医学视人,不是解剖台上的第三者,或者说躯壳(physical body),而是以气为基础的形与神的统一,身与心的统一。“志意”清明,则血气调畅,“志意”蒙昧,则导致“七情内伤”,例如“思则气结”“怒则气上”“惊则气乱”(《素问·举痛论》)等。中医治病养生,极其重视精神因素,主张“形与神俱”(《素问·上古天真论》),原因即在于此。从这个意义上讲,《内经》对梦这个精神现象的解读,是中国医学身体观的浓缩反映,也是汉学家安乐哲(Roger T. Ames)所说的古典中国哲学身心“两极相关”(polarism)模式<sup>③</sup>的一个极好样本。

## 二、为什么道家认为“至人无梦”

造成梦的直接原因是人体病变,这种认识很自然地引起一个问题:如果人处于完全健康的理想状态,是否梦就不会发生?《内经》没有明确谈到这个问题,但从逻辑上讲,这似乎是一个合理的推论:理想的健康的人不做梦。完全健康的人毕竟少见,所以梦的存在是一个普遍的事实,

这种普遍性正是占梦术和梦诊产生的现实基础。

有趣的是,我们在道家典籍中发现了和这一推论完全相同的说法。例如,《庄子·大宗师》描述“古之真人”,除了“入水不濡,入火不热”之类奇文,还有一个引人注目之点:“古之真人,其寝不梦,其觉无忧。”再如《庄子·刻意》:“圣人……其寝不梦,其觉无忧。”深受道家思想影响的《淮南子》也多次出现类似说法。例如《淮南子·俶真训》:“夫圣人用心,杖性依神,相扶而得终始,是故其寐不梦,其觉不忧。”《淮南子·精神训》:“所谓真人者……其寝不梦,其智不萌。”《淮南子·缪称训》:“体道者不哀不乐,不喜不怒,其坐无虑,其寝不梦。”《列子》《文子》<sup>④</sup>也都有类似的说法。

不论冠以何种名称,“真人”、“圣人”或“体道者”,都是描述“理想的人”,彻底摆脱世俗烦扰、保持自身完满的神仙一流人物,并赋予其种种神通。那么,为什么道家把无梦视为得道的标志?从郭象和成玄英对“其寝不梦”的解释可见端倪。郭象对“其寝不梦”的理解是:“无意想也。”<sup>⑤</sup>成玄英疏:“梦者,情意妄想也。而真人无情虑,绝思想,故虽寝寐,寂泊而不梦。”<sup>⑥</sup>

作为医书,《内经》只讨论一种梦,即作为躯体疾病信号的“病梦”;郭、成则认为梦是日间思虑所致,也就是杨上善说的“想梦”。两者虽然在“理想的人”不做梦这一点上似乎结论一致,但进路迥异:《内经》将梦这个精神现象

① [日]山田庆儿:《古代东亚哲学与科技文化》,载《山田庆儿论文集》,沈阳:辽宁教育出版社,1996年,第229页。

② 台湾学者蔡璧名《身体与自然——以〈黄帝内经素问〉为中心论古代思想传统中的身体观》一书(台北:国立台湾大学出版社,1997年)有专章从非医学背景论述气在中医理论体系中的意义。

③ [美国]安乐哲:《古典中国哲学中身体的意义》,陈霞、刘燕译,《世界哲学》2006年第5期。

④ 《文子·道原》:“夫形伤乎寒暑燥湿之虐者,形究而神杜;神伤于喜怒思虑之患者,神尽而形有余。故真人用心,杖性依神,相扶而得终始,是以其寝不梦,觉而无忧。”

⑤ [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,北京:中华书局,1961年,第228页。

⑥ [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,第228页。

与身体联系；郭、成则专注于梦的“精神化”解释，认为梦是日间思虑所致，也就是“日有所思，夜有所梦”，思是因，梦是果。得道的“真人”摆脱了思想的烦恼，无思无虑，当然也就不会做梦。这实际是道家对梦的普遍见解。《列子·周穆王》：“神凝者想梦自消。”

更彻底的做法，是把梦发生的大前提——睡眠也否定掉了，例如为《列子》作注的晋人张湛。《列子·周穆王》对“真人”的描述，较《庄子·大宗师》等略有不同：“古之真人，其觉自忘，其寝不梦。”“真人”醒着（“觉”）的时候，不仅“无忧”，而且“自忘”。“自忘”义近《庄子·大宗师》著名的“坐忘”——“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此为坐忘”，亦即《庄子·齐物论》所主张的泯是非、齐物我。张湛抓住“自忘”这一点穷追猛打，质疑说“真人”既然已经达到了消泯一切差别、物我齐一的超拔境界，那么睡（“寝”）和醒（“觉”）的区别，在“真人”身上也就不存在了：“真人无往不忘，乃当不眠，何梦之有？”<sup>①</sup>由此，张湛得出结论：《列子》描述“真人”的种种奇能异行，包括“其寝不梦”在内，都不是对真实世界的客观陈述，只是在用文学手法表达一种理念，一种理想——“此亦寓言以明理也”。

无独有偶，宋人苏轼谈到“至人无梦”时也采用了这种归谬法，其《梦斋铭·叙》云：“至人无梦。……梦不异觉，觉不异梦，梦即是觉，觉即是梦，此其所以为无梦欤？”<sup>②</sup>连“梦”和“觉”之间的界限都取消掉了，当然也就无所谓做梦不做梦，这一见解机智尖锐，近于狡辩而难以反驳。它实际上触及了一个本质问题：“至人”“圣人”，或者说“理想的人”，究竟在多大程度上保留了肉体属性？

这是两种路数：或者，得道只是一个精神概念，指精神境界的提升，得道者并不脱离其躯壳，仍和常人一样经历生老病死的自然过程；或者，得道者彻底摆脱了躯壳的桎梏，其存在形式已经超出人体科学的认知范围，从人到非人（神仙），从常识跃入传奇。道家似乎更倾向于后者。至此，“理想的人”到底做不做梦，已经不是一个单纯的医学问题，而明显躐入了价值判断。在

宋代理学对“孔子梦周公”问题的讨论中，我们可以更清楚地看到，这种脱离身体的单向解读可能带来什么问题。

### 三、“孔子梦周公”的理学解读

道家的“圣人”是符号化的人物，存在年代一般设定于遥远的上古，只可追慕，无从考索。儒家的“圣人”——孔子的言行却有《论语》依据，这有时反而给后儒造成了麻烦。宋代理学家围绕“孔子梦周公”问题的讨论就是一个例子。

《论语·述而》：“子曰：甚矣！吾衰也久矣！吾不复梦见周公！”这条貌似平淡无奇的记载之所以成为一个严肃的理学话题，原因之一是台湾学者杨儒宾所说的，理学家多有实际的修养工夫体验，所以对意识及相关问题的分析既深且细<sup>③</sup>。例如程颐。程颐对梦的理解较道家立体，他的视域中，不仅有“想梦”，还包括“病梦”和“征梦”。“想梦”、“征梦”、“病梦”所指不同，但有一个共同机制，即感应：感外物而梦即“想梦”，感身内脏腑而梦即“病梦”<sup>④</sup>，感天地阴阳而梦即“征梦”<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> [晋]张湛注：《列子》，上海：上海书店，1986年，第35页。

<sup>②</sup> 苏轼《梦斋铭·叙》：“至人无梦。或曰：‘高宗、武王、孔子皆梦，佛亦梦。’梦不异觉，觉不异梦，梦即是觉，觉即是梦，此其所以为无梦也欤？卫玠问梦于乐广，广对以想曰：‘形神不接而梦，此岂想哉？’对曰：‘因也。’或问因之说，东坡居士曰：‘世人心之，依尘而有，未尝独立也。尘之生灭，无一念住。梦觉之间，尘尘相授。数传之后，失其本矣。则以为形神不接，岂非因乎？’”

<sup>③</sup> 杨儒宾：《儒家身体观》，台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1996年，第6页。

<sup>④</sup> 《二程遗书》卷2下：“人梦不惟闻、见、思想，亦有五藏所感者。”

<sup>⑤</sup> 《二程遗书》卷18：“问：‘高宗得传说于梦，文王得太公于卜。古之圣贤相遇多矣，何不形于梦卜乎？’曰：‘此是得贤之一事，岂必尽然？盖高宗至诚，思得贤相，寤寐不忘，故朕兆先见于梦。如常人梦寐困事有先见者多矣，亦不足怪。至于卜筮亦然。今有人怀诚心求卜，有祷辄应，理之常然。’又问：‘高宗梦往求传说耶？传说来入高宗梦耶？’曰：‘高宗只是思得贤人，如有贤人，自然应他感。亦非此往，亦非彼来。譬如悬镜于此，有物必照，非镜往照物，亦非物来入镜也。大抵人心虚明，善则必先知之，不善必先知之。有所感必有所应，自然之理也。’”

程颐认为，圣、凡气禀有别，体现于梦，即常人“有梦而圣人无梦”（这里的梦特指“想梦”）。常人之所以做梦，是“心不定”而感应外物所致。相反地，圣人存养有道，心志安定，不为外物所扰，所以“圣人无梦，气清也”<sup>①</sup>。

不难看出，这里程颐对梦的发生机制的理解颇近道家一路。但这种理解放到孔子身上，却有了麻烦：作为儒家的人格典范，孔子岂可“心不定”而做梦？程颐的解释是，《论语》此条，意在形容孔子念念思行周公之道，“虽一梦寐，不忘周公”，而不能按字面意思直解为孔子曾梦见周公其人<sup>②</sup>。

这是一个很别扭的解读，即便在理学系统内部，也引起了质疑，例如朱熹就认为它有悖《论语》本文。同时朱熹也颇有风度地指出，之所以作出如此牵强的解读，是释梦思路和《论语》原文发生了冲突：“程子之意，盖嫌于因思而梦者，故为此说，其为义则精矣，然恐非夫子所言之本意也。”（《论语或问》卷7）

程颐在“孔子梦周公”问题上的尴尬，暴露了对精神现象（梦）的单向“精神化”解释的局限。

第一，圣凡“气禀”之别并非完全精神性的。理学以“理”与“气”、“天命之性”与“气质之性”的对立解释人性善恶，其所论“气”“气质”“气禀”，和《内经》同样是以气一元论哲学为基底；圣贤气“清”，凡愚气“浊”<sup>③</sup>，既非纯指精神，也非纯指躯壳，而是在身心相关（psychosomatic）的意义上说的。身心不二，所以修身即是修心，去恶修善，“变化气质”，不但要藉此身体施行、体会，而且以形貌气象的改变为指针。朱熹曰：“持养之久则气渐和，气和则温裕婉顺，望之者意消忿解而无招拂取怒之患矣。”（《宋元学案·晦翁学案》）有趣的是，无梦并不是“气清”的特异性指标，程颐承认也有“气昏无梦”的情况，“若人困甚时更无梦，只是昏气蔽隔，梦不得也”。以此而言，程颐对“孔子无梦”的坚持，多少有些囿于释梦思路，骑虎难下的意味。

第二，圣化的过程即身体从“在场”（presence）到“缺场”（absence）的过程。在“梦周公”这个微小事实上追加庞大的意义，是孔子被

视为圣人或者说“理想的人”的必然结果。但问题在于，一旦把一个真实存在的人推举为至善者、完满者，他就不再是一个具体鲜活的生命个体，而是成为一个价值符号，被对象化为某种精神化的抽象存在，他的身体及与身体有关者往往面临一种尴尬的处境：要么成为崇圣者有意无意忽略的赘物，要么被一堆堂皇的说辞团团装扮起来——这种虚比浮词是没有穷尽的；如果孔子梦见的不是周公而是南子的话，恐怕程颐这样的诠释者仍有法子给出一个体面的解释。在中国古典身体观和崇圣传统之间存在的张力，常被这类虚比浮词掩盖；但在“孔子梦周公”问题上却显露出来，这要归因于《论语·述而》表述清晰朴素，没有留下太多转弯的余地。

相比之下，朱熹对“孔子梦周公”问题的处理就务实得多。孔子究竟是否梦见过周公呢？朱熹认为，《论语》说得很清楚，当确有其事，“既分明说‘梦见周公’，全道不见，恐亦未安”（《朱子语类》卷34）。不过，正像程颐觉察到的，在孔子做梦这个微小事实里，潜藏着演变为严重价值冲突的可能性。朱熹的化解方法是在沿袭程颐释梦思路（“因思而梦”）的基础上，从梦的内容上区别圣人和常人——圣人和常人一样会做梦，但圣人之梦的内容皆堂皇正大（例如梦见周公），是“正梦”。《朱子语类》卷34：“问：‘梦周公，是真梦否？’曰：‘当初思欲行周公之道时，必亦是曾梦见。’问：‘恐涉于心动否？’曰：‘心本是个动物，怎教它不动。夜之梦，犹寐之思也。思亦是心之动处，但无邪思，可矣。梦得其正，何害！心存这事，便梦这事，常人便胡梦了。’”

朱熹认为，圣人不像常人那样“胡梦”纷

① 《二程遗书》卷18：“梦见之者，只为心中旧有此事，平日忽有事与此事相感，或气相感，然后发出来……譬如水为风激而成浪，风既息，浪犹汹涌未已也。若存养久底人，自不如此，圣贤则无这个梦……圣人无梦，气清也。”

② 《二程遗书》卷18：“或曰：‘孔子尝梦见周公，当如何？’曰：‘此圣人存诚处也。圣人欲行周公之道，故虽一梦寐，不忘周公。及既寤，知道之不可行，故不复梦见。然所谓梦见周公，岂是夜夜与周公语也？’”

③ 《宋元学案·伊川学案》：“性即是理。理自尧舜至涂人，一也。才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”

纭的原因，是圣人“无邪思”。“无邪思”，是就“思”的内容而言的。前面曾提到，中医重视精神状态及其对身体的影响，但较少关注精神活动（“志意”）的具体内容，这是医学的研究性质和研究范围决定的；理学家朱熹对“志意”内容的关切，认为精神状态和其内容直接相关，一方面是因为有程颐之鉴在先，单从精神状态着眼释梦，难以对“孔子梦周公”问题作出一个自洽的解释，另一方面也和理学对精神修养方法的兴趣大有关系。

但是，正如朱熹所说，人心变动不休。控制“思”的内容，和控制自己要梦见什么一样绝不容易。那么，怎样才能做到“无邪思”？归根到底，还是精神状态决定——圣人所以为圣人，是因为他持敬涵养，夙夜匪懈，“圣人无所不用其敬，虽至小没紧要底物事也用其敬”（《朱文公文集》卷37）。按徐复观的解释，“敬”指“一个人的精神的凝敛与集中”<sup>①</sup>。“敬”是习得的，之所以说“圣人可学而至”，就是因为理学（至少在理论上）承认常人通过后天努力有可能达到“无邪思”的精神状态，进而“变化气质”，超凡入圣。

不过，朱熹仍然在圣、凡之间保留着一条界限。从医学上讲，孔子身体的衰老和常人并无区别，但朱熹却视为一种深刻的征兆。《朱子语类》卷34云：“问‘甚矣吾衰也’。曰：‘不是孔子衰，是时世衰。’又曰：‘与天地相应。若天要用孔子，必不教他衰。如太公、武王皆八九十岁。夫子七十余，想见累垂。’”

“累垂”即老态。孔子一人一身的衰老，征兆着整个时世的衰败，所以孔子早年之梦周公，以及老年之不梦周公，也都可说是一种“征梦”，此一“征梦”的意义，与做梦者本人无关——既与个体的身体无关，也与其精神状态无关——而是以个体生命为道具，指向苍茫宇宙和天道。不过，此种“征梦”只发生在孔子身上而不见于常人。也只有在这种附加的象征意义上，孔子才成其为圣人。

可以看出，在“孔子梦周公”问题上，朱熹和程颐的区别似乎在于，前者对身体的“在场”抱一种健全而坦率的态度，并不怯于承认圣人孔子有一副和常人一般无二的身体。单就身体

观而言，或许可以说朱熹近医，而程颐近道。

二人身体观念的差异，直接导致了二人看待孔子的不同态度：朱熹所理解的圣人孔子，和常人一样会“心动”，会做梦，像所有老人一样慨叹自己的衰老，可说观之可亲；而程颐所理解的孔圣人俨然无梦，岂非像道家水火不侵的“真人”“至人”一样，远离常人，如隔云端？

不论视梦为躯体疾病的信号（“病梦”），精神状态的指针（“想梦”），还是某种宏大叙事的道具（“征梦”），对精神因素、尤其精神状态的重视，在从中国医学到哲学（道家和理学）的广大范围之内，是相当一贯的，但这种重视，又始终必须联系身体观念，方构成完整的体察。作为窥探精神世界的一扇暗窗，梦的奥义是长久和敞开的。

（责任编辑 杨海文）

<sup>①</sup> 徐复观：《心的文化》，载李维武编：《徐复观新儒学论著辑要：中国人文精神之阐扬》，北京：中国广播大学出版社，1996年，第57页。

# 白沙学非心学

周炽成\*

**【摘要】**很多论者遵循黄宗羲的看法把白沙学看作阳明学的先导。事实上,白沙学与阳明学、象山学都有根本性的不同。陈白沙的三大学术要旨(自然、自得、主静)无法以心学来统括。白沙的思想渊源、身后影响等也证明白沙学非心学。以心学来说白沙学,是20世纪产生的一种很大的误读。黄宗羲以阳明学的兴起、发展作为主线来叙述明代学术,有一定的合理性,但也有很大的片面性。

**【关键词】**陈白沙;心学;陆王;程朱

中图分类号: B248.1 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)03-0116-07

以陈白沙之学为心学,这是中国现代学界非常有影响的想法。但是,在白沙活着的时候以及他去世后的几百年间,“心学”一词很罕见。该词在20世纪受西方“唯心主义”一词的影响才在中国得到广泛的运用。拙意以为,以白沙学为心学是大有问题的。本文拟从陈白沙的学术要旨、思想渊源、身后影响等几个方面来说明白沙学非心学。

## 一、从学术要旨来看

陈白沙之学内容丰富多彩,不过,如果将其要旨概括为三个方面——自然、自得、主静,这应该不会有太大的异议,因为这样的概括具有悠久的历史传统。但是,“心学”二字显然无法统括这几个要旨。

陈白沙去世之后,明清两朝以此三者来概括白沙学之要旨,几乎已成定论。他的弟子湛甘泉、张诩,大儒刘宗周,《明史》的编者等等都以此三者或三者之一、之二来概括之。回顾这些历史上的概括,我们会感到它们比20世纪所谓“心学”的概括要合理得多。白沙子著作中的很多论述,也可以证明明清时的概括之无误。

对白沙自然之旨作出概括者,湛甘泉最为有名。其《重刻白沙先生全集序》云:“白沙先生之诗文,其自然之发乎!自然之蕴,其淳和之心乎!其仁义忠信之心乎!夫忠信、仁义、淳和之心,是谓自然也。夫自然者,天之理也。理出于天然,故曰自然也。在勿忘勿助之间,胸中流出而沛乎,丝毫人力亦不存……盖其自然之文言,生于自然之心胸;自然之心胸,生于自然之学术;自然之学术,在于勿忘勿助之间,如日月之照,如云之行,如水之流,如天葩之发,红者自红,白者自白,形者自形,色者自色,孰安排是,孰作为是,是谓自然。……予惟自然之学,固先生始。”<sup>①</sup>白沙高足对老师自然之旨的概括很生动、很到位。杨起元《重刻白沙先生全集序》也说:白沙之学“以自然为宗”<sup>②</sup>。陈白沙自己的很多论述也可以证明这一点:“此学以自然为宗者也。……自然之乐,乃真乐也。宇宙间复有何事?”(《与湛民泽(九)》)<sup>③</sup>“学者以自然为宗,不可不着力理会。”(《与湛民泽(七)》)<sup>④</sup>

在白沙之学中,自然是一种不出于安排、不用人力的本然状态,是人为的反面。自得则是指得之于己,而不是得之于他。自得的反面就是外

\* 作者简介:周炽成(1961-),男,广东人,哲学博士,(广州510631)华南师范大学政治与行政学院教授,主要从事中国哲学研究。

① 《陈献章集》,北京:中华书局,1987年,第896-897页。

② 《陈献章集》,第903页。

③ 《陈献章集》,第192-193页。

④ 《陈献章集》,第192页。

得，或者通俗地说人云亦云。一般来说，自得的对象是道或理。林会春《读白沙先生全集》云：“伏读先生（指白沙——引者）诗文，无虑数万言，其言曰：‘得此把柄入手，更有何事？’此者指此理言之，得者从自己得之，此理实得于心。”<sup>①</sup>得之于己，也可以说得之于心。白沙强调理得于心，而不是所谓心生理。“其为学也，惟以道体诸身心，见诸行事。”（陈世泽：《重刻白沙先生全集后序》）<sup>②</sup>身与心一体，这意味着得之于心与得之于身一体。陈白沙自己对自得也有很多论述：“夫学贵自得也。自得之，然后博之以载籍。”（阮榕龄：《编次白沙先生年谱》）<sup>③</sup>“学者苟不但求之书而求诸吾心，察于动静有无之机，致养其在我者，而勿以闻见乱之，去耳目支离之用，全虚圆不测之神，一开卷尽得之矣。非得之书也，得自我者也。盖以我而观书，随处得益；以书博我，则释卷而茫然。”（《道学传序》）<sup>④</sup>“自得者，不累于万物，不累于耳目，不累于造次颠沛，鸢飞鱼跃，其机在我。知此者谓之善学，不知此者虽学无益也。”（《赠彭惠安别言》）<sup>⑤</sup>陈白沙《与湛民泽（九）》还批评了当时的人不求自得的学风：“今之学者各标榜门墙，不求自得，诵说虽多，影响而已，无可告语者。”<sup>⑥</sup>从白沙子的这些论述可以看出，自得主要是一种读书方法，一种从书中求得道或理的方法。

白沙弟子张诩突出了老师的主静之要旨：“其学则初本周子主静，程子静坐之说，以立其基。”（《白沙先生行状》）<sup>⑦</sup>“其为道也，主静而见大，盖濂洛之学也。”（《白沙先生墓表》）<sup>⑧</sup>《明史·陈献章传》的编者也同样强调白沙之学的主静：“献章之学，以静为主。其教学者，但令端坐澄心，于静中养出端倪。”这与张诩的概括很接近。在主静方面，陈白沙自己也有著名的论述：“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”（《与贺克恭黄门（二）》）<sup>⑨</sup>他在叙说自己为学经历时的话非常有名，其中最值得注意的是静坐：“仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓

吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐，久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎！’有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。”（《复赵提学金宪》）<sup>⑩</sup>

这段话被论者反复引用，但少有人指出其中说到的静坐不是目的，而只是体认理的手段，是达到心与理“凑泊吻合”的方法。明白这一点对于我们理解白沙的哲学很重要，而当时批评白沙入禅的人很可能不明白这一点。

明末大儒刘宗周用精炼的语言把陈白沙的自然、自得、主静三种要旨结合起来：“先生学宗自然，而要归于自得。自得故资深逢原，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。至问所谓得，则曰‘静中养出端倪’。”<sup>⑪</sup>刘宗周可以说是陈白沙的四传弟子，其师承关系是：陈白沙——湛甘泉——唐枢（一庵）——许孚远（敬庵）——刘宗周。刘宗周对其师祖的要旨的把握是准确的。

综上所述，陈白沙的学术要旨是自然、自得、主静。这种说法历史悠久，人们难以否认。当代学者中还有不少人以此三者为框架来述说陈白沙的思想。例如，景海峰的《陈白沙与明初儒学》一文分为三个部分：倡言“自得”、学宗“自然”、“主静”的意义<sup>⑫</sup>。说白沙之学是自然之学、自得之学、主静之学，肯定没有问题。现在要讨论的问题是：能否以“心学”二字把这

① 《陈献章集》，第899页。

② 《陈献章集》，第913页。

③ 《陈献章集》，第807页。

④ 《陈献章集》，第20页。

⑤ 《明儒学案》，北京：中华书局，2008年，第90页。

⑥ 《陈献章集》，第193页。

⑦ 《陈献章集》，第880页。

⑧ 《陈献章集》，第883页。

⑨ 《陈献章集》，第132页。

⑩ 《陈献章集》，第145页。

⑪ 《明儒学案》，第4页。

⑫ 景海峰：《陈白沙与明初儒学》，《中国哲学史》2001年第2期。

几个要旨统括起来？

在回答这个问题之前，先要回答另一个问题：什么是心学？明清时期，该词事实上用得很少。它在中国的广泛运用，是20世纪的事。西方“唯心主义”一词引入中国后，人们发现：中国最突出的“唯心主义者”无疑是陆九渊和王阳明。因此，中国的心学与西方的唯心主义几乎可以划等号。冯友兰在其初版于20世纪30年代的《中国哲学史》中以理学和心学来区分朱陆：“朱子为道学中理学一派之最大人物，与朱子同时而在道学中另立心学一派者，为陆象山。”<sup>①</sup>“若以一二语以表示此二派差异之所在，则可谓朱子一派之学为理学，而象山一派之学则心学也。”<sup>②</sup>范寿康在同样初版于30年代的《中国哲学史通论》中也有类似的论述：“朱熹把程伊川的学说加以充实，于是产生了理学一派的主张；陆象山把程明道的思想加以扩充，于是产生了心学一派的主张。”<sup>③</sup>冯、范等人这些说法，几乎已成为定论。当然，因为王阳明的影响更大，而他与陆九渊一脉相承，所以后来“陆王心学”之说更盛行。以心学来概括陆王之学，是否失之简单？这是一个值得讨论的问题，不过，本文先不考虑这个问题而想在暂时承认“陆王心学是中国心学最典型的形态”这一命题的前提下来探讨白沙学是否属于心学。

陆王心学的要旨大体上是：（1）由心推出物和理；（2）心外无物，心外无理。前述白沙学的三个要旨与陆王心学的这两个要旨不符，是我们说白沙学不是心学的基本原因。首先，白沙学的自然之旨与心学的要旨最为不符。在白沙之学中，自然是人为的对立面，也是主观、故意、目的性的对立面。侯外庐等主编的《宋明理学史》，在关于陈白沙的一章中，有一节的标题是“‘以自然为宗’的心学宗旨”，这样的标题实在令人费解。该节说到：“陈献章的所谓‘自然’，乃是指万事万物朴素的、无着任何外力痕迹的、本然的存在状态。”<sup>④</sup>这当然是一种客观的状态，与心学的主观性形成鲜明的对照。白沙的自然，意味着主观服从客观，这与心学的由心推出物和理完全相反。试看白沙一些对自然的论述，完全不见心学的痕迹：“出处语默，咸率乎自然，不受变于俗，斯可矣。”（《与顺德吴明府

（三）》<sup>⑤</sup>“古文字好者，都不见安排之迹，一似信口说出，自然妙也。其间体制非一，然本于自然不安排者便觉好。”（《与张廷实主事（九）》）<sup>⑥</sup>“一痕春水一条烟，花花生各自然。七尺形躯非有我，两间寒暑任推迁。”（《观物》）<sup>⑦</sup>这些论述，完全是心学要旨的对立面。主张白沙学是心学的人，如何面对这些论述呢？其次，白沙学的自得之旨也不属于心学的要旨。虽然王阳明也说自得，如“夫学贵得之心”（《传习录（中）》）<sup>⑧</sup>、“君子之学，求以得之于其心”（《观德亭记》）<sup>⑨</sup>，但是，它不应该是心学的核心观点。太多宋明儒者强调自得，例如，朱熹也同样如此：“人之为学，固是欲得之于心，体之于身。”<sup>⑩</sup>“读书不可只专就纸上求理义，须反过来就自家身上推究。”<sup>⑪</sup>读书要自得，不为心学所专有，应该是宋明儒者公认的观点。再次，白沙学的主静之旨也不是心学的基本点。白沙的主静主要来自周敦颐，但谁能说周敦颐之学是心学呢？而且，更重要的是，正如前面指出的，白沙的主静不是目的，而只是体认理的手段，是达到心与理合一的一种方法。历史上有很多论者以白沙的静坐说为禅，这是一种误解；从心学的框架来说它，更是一种误解。白沙后人陈世泽《重刻白沙先生子全集后序》指出：“公（指白沙——引者）之主静，宗程朱也，何尝言宗陆哉！……自明以来，著书立说者，无不附于朱。是以不著书立说者，即无不指为陆。尊陆者皆剽窃公言之似陆者，援公为眷属。则攻陆者安得不剽窃公言

① 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1961年，第928页。

② 冯友兰：《中国哲学史》，第938页。

③ 范寿康：《中国哲学史通论》，北京：三联书店，1983年，第366页。

④ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》（下），北京：人民出版社，1987年，第165页。

⑤ 《陈献章集》第209页。

⑥ 《陈献章集》，第163页。

⑦ 《陈献章集》，第683页。

⑧ 《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第76页。

⑨ 《王阳明全集》，第246页。

⑩ 《朱子语类》，北京：中华书局，1994年，第176页。

⑪ 《朱子语类》，第181页。

之似陆者，斥公为伪派哉？然此皆聚讼者之不察尔。”<sup>①</sup>几百年过去后，读着白沙后人的这些论述，不禁感慨万千！

## 二、从思想渊源来看

从陈白沙的思想渊源来看，白沙之学更不能被概括为心学。他的老师吴与弼（康斋）之学与心学隔得太远，而给他以很大影响的周敦颐之学也同样如此。当然，学生与老师可以有根本的差异。不过，我认为，陈白沙颇受老师的启发，师生之间有明显的继承关系。本部分还会说到陈白沙与其他宋代大儒如周敦颐、二程、朱熹、陆九渊的关系，表明白沙无意于造程朱之反，并与陆九渊的关系不深。

阮榕龄《编次白沙先生年谱》云：“先生之学，激励奋发之功多得之康斋。”<sup>②</sup>这种说法是有根据的。但是，很多论者都一方面缩小了吴康斋对陈白沙的影响，另一方面又夸大了陈白沙对老师的超越。对于前引陈白沙自述其求学经历的话（“仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处……于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐……”），不少人解释为白沙在老师那里没有学到东西，于是独自走自己的路。例如，黄宗羲说：“白沙出其门，然自叙所得，不关聘君（指吴与弼——引者），当为别派。”<sup>③</sup>这样的说法是有问题的。事实上，虽然陈白沙从学吴与弼的时间不算长（大概只有半年左右），但是，这是他人生中的一件大事，对其思其学产生了重要的影响。白沙从康斋那里学到的不一定是现成的结论，而是为学、为人的态度和做事的方法等等。吴与弼给他以“激励奋发之功”的说法是很中肯的。在从学吴与弼之后，一个新的陈白沙便逐渐形成。

从陈白沙对老师的态度也可看出二人关系之密。其《祭先师康斋墓文》说：“先生之生，孕三光之精，钟河岳之英，其当皇明一代元气之淳乎！始焉知圣人之可学而至也，则因纯公之言而发轫，既而信师道之必尊而立也，则守伊川之法以迪人，此先生所以奋起之勇，担当之力，而自况于豪杰之伦也。先生之教不躐等，由涵养以及

致知，先据德而后依仁，下学上达，日新又新。启勿忘勿助之训，则有见于鸢鱼之飞跃，悟无声无臭之妙，则自得乎太极之浑沦。弟子在门墙者几人，尚未足以窥其阔域。”<sup>④</sup>从这些对老师充满敬佩之情的说法，可见推断：吴与弼的涵养致知、据德依仁、下学上达、勿忘勿助等都深深地影响了陈白沙，师生之间的一致性是很明显的。刘宗周在评论吴与弼时指出：“至于学之之道，大要在涵养性情，而以克己安贫为实地。”<sup>⑤</sup>在涵养性情和克己安贫这两个方面，陈白沙也继承了老师。

没有人会说：康斋之学是心学。不过，不少人说它兼采朱陆，其中最典型的是《四库全书总目提要·康斋文集提要》的说法：“与弼之学，实能兼采朱陆之长。”事实上，在吴与弼的著作中，我们很难看到他受陆九渊影响的痕迹。前引陈白沙的祭文，表明了康斋受二程的影响。他受朱熹的影响也明显。早年读朱熹的《伊洛渊源录》，使吴与弼的人生之路发生转变：“睹道统一脉之传，不觉心醉……于是思自奋励，窃慕向焉，而尽焚当时举子文字，誓必至乎圣贤而后已……与弼迷途少改，实始于此文。”（《康斋文集》卷12《跋伊洛渊源录》）吴与弼经常提到程朱或者他们的著作或者他们的话：“朱子云：‘终不成处，不去便放下？’旨哉是言也！文公谓‘延平先生终日无疾言遽色’，与弼常叹何修而至此，又自分终身不能学也。文公又云：‘李先生初间也是豪迈底人，后来也是琢磨之功。’”<sup>⑥</sup>“夜观《晦庵文集》，累夜乏油，贫妇烧薪为光，诵读甚好。为诸生授《孟子》卒章，不胜感激。临寝，犹讽咏《明道先生行状》。久之，顽钝之资为之惕然兴起。……枕上思《晦庵文集》及《中庸》，皆反诸身心性情，颇有趣味。”<sup>⑦</sup>“累日看《遗书》，甚好。因思二先生之言，真得圣人之传也。……看朱子‘六十后，长

① 《陈献章集》，第915-916页。

② 《陈献章集》，第807页。

③ 《明儒学案》，第14页。

④ 《陈献章集》，第107页。

⑤ 《明儒学案》，第3页。

⑥ 《明儒学案》，第18页。

⑦ 《明儒学案》，第24页。

进不多’之语，恍然自失。呜呼！日月逝矣，不可得而追矣。……程子云：‘和乐只是心中无事。’诚哉，是言也！……程子云：‘五伦多少不尽分处。’至哉，言也！……夜卧阁中，思朱子云‘闲散不是真乐’，因悟程子云‘人于天地间，并无窒碍处，大小咸快活，乃真乐也’。勉旃，勉旃！……年老厌烦，非理也。朱子云：‘一日不死，一日要是当。’故于事厌倦，皆无诚。”<sup>①</sup>读这些话，我们不难发现程朱对吴与弼的影响之大。显然，康斋之学继承和发扬了程朱学，而不是所谓兼采朱陆。

作为吴与弼的学生，陈白沙同样继承和发扬程朱。在给《道学传》所作的序中，陈白沙对濂洛诸儒的地位给予了充分的肯定：“夫子没，微言绝。更千五百年，濂、洛诸儒继起，得不传之学于遗经，更相讲习而传之。载于此编者，备矣。虽与天壤共弊可也。”（《道学传序》）<sup>②</sup>他还说：“颜、曾、思、孟、周、程、张、朱，其传于著述文字，学者之所蕴也。”（《新迁电白县儒学记》）<sup>③</sup>“宋儒之大者，曰周、曰程、曰张、曰朱。”（《认真子诗集序》）<sup>④</sup>陈白沙承认周子、程子之心与孔子、颜回之心一致：“仲尼、颜子之乐，此心也；周子、程子，此心也。”（《寻乐斋记》）<sup>⑤</sup>显然，宋学是白沙学产生的大背景。对周敦颐、二程、张载、朱熹，白沙都非常尊重，并明确地以接续他们所确立的道统为己任。白沙学是宋学的延续。

很多人都认为，宋儒有主静与主敬两大派，周敦颐、程明道、陆九渊等属于主静的一派，程伊川、张载、朱熹等属于主敬的一派，而陈白沙继承的是前一派。这种说法未尝没有道理。但是，千万不要把这两派区分得太清楚了。白沙《与罗一峰》指出：“伊川先生每见人静坐，便叹其善学。此一静字，自濂溪先生主静发源，后来程门诸公递相传授……晦庵恐人差入禅去，故少说静，只说敬，如伊川晚年之训。此是防微虑远之道，然在学者须自量度何如。若不为至禅所诱，仍多静方有入处。若平生忙者，此尤为对症药也。”<sup>⑥</sup>在这里，白沙确实更倾向于主静，但是，他理解伊川前后的变化：早年肯定静坐，晚年只说敬。并且，白沙只是说朱熹“少说静”，而没有说他完全不讲静。更重要的是，白沙肯定

朱熹这样做的意义，承认其为“防微虑远之道”。显然，白沙并没有把主静和主敬区分得泾渭分明。白沙在《和杨龟山此日不在得韵》诗中还赞美了朱熹的主敬：“吾道有宗主，千秋朱紫阳。说敬不离口，示我入德方。”<sup>⑦</sup>另一首诗《与民泽》虽没有明确提到朱熹但显然同意朱熹的主敬：“圣人之学，惟求尽性。性即理也，尽性至命。理由化迁，化以理定。化不可言，守之在敬。有一其中，养吾德性。”<sup>⑧</sup>面对这些说法，如果以为白沙之学对“朱子体系化哲学”进行了“彻底的颠覆”<sup>⑨</sup>，那实在言过其实。

上一段所引白沙的说法，对我们理解他的以下说法很有帮助：“周诚而程敬，考亭先致知，先儒恒言也。三者之学，于圣人之道孰为迩，孰知之为无远迩欤？周子《太极图说》：‘圣人定之以中正仁义而主静。问者曰：“圣可学欤？”曰：“可。”“孰为要？”曰：“一为要。”一者，无欲也。’《遗书》云：‘不专一，则不能直遂；不翕聚，则不能发散。见静坐而叹其善学曰：“性静者可以为学。”’二程之得于周子也，朱子不言有象山也。”（《书莲塘书屋册后》）<sup>⑩</sup>很多人都认为，白沙在此表明了对象山之学的认同和对朱子之学的排斥。但是，完整地理解整段文字，并不能得出这种结论。这段文字的开头叙述了三种不同的为学路数（周敦颐之诚、程伊川之敬、朱熹之致知），然后提问：在这三种路数中，哪一个更接近“圣人之道”？或者说三者离此道无远近之可言？接着引用了周敦颐和程子的话，最后的结论是：二程得之于周敦颐，对此，朱熹没有说，而陆象山说了。从陈白沙所引周敦颐和程子的话，我们可以推断：二程所得之于周敦颐者乃主静。根据这段话开头所说的，我们还可以进

① 《明儒学案》，第26-28页。

② 《陈献章集》，第20页。

③ 《陈献章集》，第39页。

④ 《陈献章集》，第5页。

⑤ 《陈献章集》，第48页。

⑥ 《陈献章集》，第157页。

⑦ 《陈献章集》，第279页。

⑧ 《陈献章集》，第278页。

⑨ 刘之静：《论陈白沙哲学思想的渊源》，《青海师范大学学报》2006年第5期。

⑩ 《陈献章集》，第65页。

一步推断：周敦颐的主静就是诚，而程子事实上将敬与静结合起来。陈白沙肯定了陆象山的二程得之于周敦颐的说法，但是，他并没有明确回答他自己提出的那两个问题。不过，我们可以猜测到他对那两个问题的可能的答案。既然诚与敬可以结合，为什么致知与诚、敬不能结合呢？既然上一段已经说到，陈白沙对朱熹的敬不排斥，我们有什么理由说陈白沙在此排斥朱子的致知呢？

### 三、从身后影响来看

陈白沙在世的时候，他的影响已经很大；去世后的近百年间，他的影响更大。反观这些影响，我们也有理由说：白沙学非心学。

万历二年（1574），在陈白沙去世七十多年后，朝廷下诏建家祠于白沙乡，并赐额联及祭文肖像。额曰“崇正堂”，联曰：“道传孔孟三千载，学绍程朱第一支。”（阮榕龄：《编次白沙先生年谱》）<sup>①</sup>官方的这种评价，把白沙学与孔孟学、程朱学联系起来，而不是跟所谓心学联系起来，这是有根据的。白沙学与程学一脉相承，这是论者们不难承认的。当然，白沙学也与朱学有很多一致的地方。不过，他对朱学之太严、太紧略有不满，而有所修正。后人夸大了这种不满和这种修正，以致把它看成是朱学的对立面，这是实在对白沙学的误读。

以为白沙学的渊源是陆九渊之学，这也是一种误读。正如卫金章《白沙语要补》所说的：“白沙之书具在，请平心读之，其为周程嫡裔，而非陆氏流亚，灿然矣。”<sup>②</sup>本文第一部分已引用过白沙后人陈世泽《重刻白沙先生子全集后序》的话，如“公之主静，宗程朱也，何尝言宗陆哉”<sup>③</sup>，也是有道理的。陈白沙在其著作中极少提到陆九渊，但却频频提到周敦颐、二程、朱熹。说白沙学源自周敦颐，没有人会反对；而如果说白沙学源自陆九渊，肯定会引起争议。

本文反复指出，“心学”一词，在明代极少用。当然，这并不意味着它在当时完全不用。其最值得注意的用法见于王阳明的《象山文集序》：“圣人之学，心学也。尧、舜、禹之相授

受曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’此心学之源也。”<sup>④</sup>不过，王阳明这里说的心学，与20世纪所说心学有很大的差异：前者主要关心道德问题，后者更多地关心所谓“本体论”问题；前者是儒家用语，后者与西方的“唯心主义”紧密相连。王阳明所说的心学，要表明仁义非外铄，而是内心固有之。这一点，陈白沙会赞成，而且，几乎所有宋明儒者都会赞成。如果赞成这一点的学派就可以被称之为心学，那么，几乎所有宋明儒家学派都可以称为心学。在今天所说的“陆王心学”中，心学的主要宗旨显然并不包含这一点。

陈白沙自己的《书自题大塘书屋诗后》也用过“心学”一词：“予既书娄克让《莲塘书屋图后》，蒋太钦继之以大塘书屋之请，予赋五言近体一章，既以答世钦，世钦少之，予乃究言诗中之旨。首言大塘书屋乃中书蒋世钦所建，额联言为学当求诸心必得。所谓虚明静一者为之主，徐取古人紧要文字读之，庶能有所契合，不为影响依附，以陷于徇外自欺之弊，此心学法门也。颈联言大塘之景，以学之所得，《易》所谓复见其天地之心乎？此理洞如，然非涵养至极，胸次澄澈，则必不能有见于一动一静之间。纵百揣度，只益口耳。所谓何思何虑，同归殊途，百虑一致，亦必不能深信而自得也。末联借方士之舟，以喻吾道之舟，卒归之龙门者，明其传出于程子而人未之知也。”<sup>⑤</sup>由于很多论著只引“心学法门”几个字，我在此把前后文全写上。如果只引“心学法门”这几个字，很容易误导读者。事实上，这几个字是陈白沙在对他自己的一首诗的解释中所采用的，根据前后文，它们显然指读书、为学要自得于心，不能人云亦云。因此，这里的心学与前述王阳明的心学完全不同，更与跟西方“唯心主义”密切相关的心学完全不相干。抓住“心学法门”这几个字而大发议论的人，是望文生义的典型。

万历年间，黄淳《重刻白沙子序》曾用心

① 《陈献章集》，第863页。

② 《陈献章集》，第920页。

③ 《陈献章集》，第915页。

④ 《王阳明全集》，第245页。

⑤ 《陈献章集》，第68-69页。

学来说白沙之学：“先生之学，心学也。先生心学之所流注者，在诗文。善读者，可想见其天地胸襟、濂洛造诣。否则，等糟粕耳。神神相契，世能几人？”<sup>①</sup>这里所说的心学，不是今天学界常说的那种心学。黄淳所说的心学，是指用心体会之学，与前述“心学法门”中的心学有相似之处。而且，黄淳还强调了白沙之“濂洛造诣”，由此可见他的为学倾向。

陈白沙弟子众多，在中、晚明影响很大。白沙弟子的影响，在某种程度上也表明了白沙自己的影响。拙意以为，这些弟子没有一个属于心学。例如，白沙最著名的弟子湛甘泉（若水），以“随处体认天理”而扬名天下。他在思想上所得于老师之最大者，乃学宗自然。他与心学的代表王阳明是好朋友，阳明受其影响是事实，但是，甘泉学与阳明学非常地不一致，两者在格物、致知、知行关系等方面都存在极大的分歧。两人因对格物的不同理解而反复通信争辩，这是明代学术史上的佳话。整体地看甘泉之学，实在没有理由把它归结为心学。这种归结，可能是对其“万事万变生于心”（湛若水：《圣学格物通》卷19《正心》）之类的论述加以夸大而对其他大量的论述加以忽视的结果。顺便指出，以白沙学为心学，可能也是夸大了其“天地我立，万化我出”（《与林郡博》）<sup>②</sup>之类的论述，而对其他大量的论述加以忽视的结果。再如，另一个弟子张翎（廷实）比较强调老师的主静之旨。白沙《送张进士廷实还京序》说：“廷实之学，以自然为宗，以忘己为大，以无欲为至，即心观妙，以揆圣人之用。”<sup>③</sup>从白沙这里的论述，可见不能把张翎之学归为心学。

在本文结束之际，我想提醒读者注意，黄宗羲《明儒学案·白沙学案》那段著名的话给了后人很大的误导：“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大。两先生之学，最为相近。……有明儒者，不失矩矱者亦多有之，而作圣人之功，至先生而始明，至文成而后大。”<sup>④</sup>黄宗羲以白沙学为阳明学的先导。作为王阳明的同乡，黄宗羲对他有特别的偏爱，故整本《明儒学案》以阳明学的兴起、发展作为主线。如此叙述明学，有一定的合理性，但也有很大的片面性：明学的多样性被淡化、明学的复杂性被忽视。在黄

宗羲的误导下，论者们便看不到白沙学与阳明学的根本性差异，也看不到明学与宋学的一体性。治明学者，如果只看《明儒学案》而不看其他更多的第一手材料，那会有很大的偏差。笔者发现，偏爱王阳明的黄宗羲在《明儒学案·东林学案》中竟然对高攀龙尖锐批评王阳明从释的论述作了删改，例如，高的原文是“今之阳尊儒而阴从释，借儒名以文释行者，自阳明以后更大炽”（《高子遗书》6卷8上《答刘直洲》），但是，在《明儒学案》中，这句话却变成“今之阳尊儒而阴从释，借儒名以文释行者大炽”<sup>⑤</sup>。“自阳明以后更”这几个字被黄宗羲删除了。在古清美、彭国翔、吴震等当代学者对《明儒学案》提出明确而中肯的批评之后<sup>⑥</sup>，我们如何客观、公正地评价这一影响深远的名著，这是一件不轻松的事情。

（责任编辑 杨海文）

① 《陈献章集》，第903页。

② 《陈献章集》，第216页。

③ 《陈献章集》，第12页。

④ 《明儒学案》，第79-80页。

⑤ 黄宗羲：《明儒学案》，第1420页。

⑥ 见古清美：《黄梨洲东林学案与顾泾阳高景逸原著之比较》，《孔孟月刊》第23卷第1期；彭国翔：《周海门的学派归属与〈明儒学案〉相关问题之检讨》，《清华学报》新31卷第3期；吴震：《泰州学派的重新厘定》，《哲学门》第5卷（2004）第1期。

# 理心合一：从崇仁心学到阳明心学

邹建锋\*

**【摘要】**有明一代，心学特盛。学界对于白沙、甘泉心学与阳明心学的契合上颇有佳作，但对于康斋、敬斋二人的心学与阳明学的相似处似乎未引起重视。事实上，康斋、敬斋的心学与阳明学存在不少相似处。康斋的理在心中、心具此理思想为白沙、阳明心学的大明提供了思想资源。吴康斋“理在心中”思想通过门人娄一斋、胡敬斋与陈白沙等的传承与发展，形成一种崭新的心学思潮。吴康斋门人弟子的“本心即理”说与“理心本一”论为王阳明“心即理”说的兴起提供了知识上的可能。吴康斋心性学诸多范畴也与阳明心学概念一致。吴康斋由工夫而证本体的理契于心的感悟与王阳明“心即理”功夫进路有相似性。所以，吴康斋等人的理心合一观已入精微。吴康斋确实开启明代心学，是明代代理学的开山人物。阳明心学风行天下，崇仁心学的知识论背景不可或缺。

**【关键词】**吴康斋；胡敬斋；陈白沙；王阳明；明代思想史

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)03-0123-06

黄梨州认为“有明学术，至白沙始入精微……至阳明而后大”（《明儒学案》卷5），对此学术界奉为金科玉律。然此语似有不足，即明代心学创始之功不能只归功于陈白沙一人，而吴康斋对15世纪的心学思想史的形成与发展的影响被低估了。吴康斋（即吴与弼，1392-1469，江西崇仁人）学问广博，善于教育人，其“理契于心”思想对明代心学思潮兴起影响深刻<sup>①</sup>。吴康斋幼承父师之训，致力于心上工夫，隐居于江西崇仁小陂，壁立千仞，门人辈出，形成蔚为壮观的崇仁学派，后世学者将吴康斋与其门人的学问统称为“崇仁学”。

## 一、理契于心

理虽是客观存在的主宰，却可由人心通过读书、思考和实践活动所认识、了解。在康斋的道德生活中，把握至理，让天理流行无碍，实现美德扩充身心，万变“应之各有定理”（《日录》）、“众理森严尽在书…须将万事皆依理”（卷7《于西塾云》），表明其以循理为道德生活的标准，并坚定不移地遵守程朱之理，成就理想人格。

### （一）理明心清。通过思考和体认外在天理

为内心的道德修养，吴康斋提出理契于心的身心修养工夫论。在“精白一心、对月神明”工夫目标指引下，在与客观之理的相对待中，主观之心可以把握客观之理，如“随事痛惩此心，划割尽利欲根苗，纯乎天理”，其工夫过程中所呈现“理亦明著”、“心神清爽”的心境，表现出理具于心的动态过程。他的“静中思绎事理，每有所得”、“午前治圃，贫贱之理”、“静中观物，理随处可得”（《日录》），透露出对实在之理的实践，通过事事依理、循理、体理和观理，开物成务。康斋苦读、思考《晦庵文集》所得的“至理有契，不觉抚席”（《日录》），表明程朱之理与自我之心相契，其理与心相契打开明代心学的大门。所以他说，“五伦各有其理，而理具于吾心，与生俱生。人之所以为人，以其有此理也，必不失乎此心之理”（卷8《吴节妇传》），强调理由心生，主观、活动之心可以涵具客观之理，并把心之理上升到成人的高度。总之，康斋的实在之理是可以由人的本心所认识的，不再是二程与朱熹所言的绝对客观之理，这是他开启白沙、阳明心学的地方。其理明心爽的心灵路程也与阳明良知呈现的光明心体一致，其精白一心与阳明

\* 作者简介：邹建锋（1978-），男，江西崇仁人，（湖州313000）浙江湖州师范学院行政管理系讲师，苏州大学哲学系博士研究生，江西抚州社会科学院副研究员，主要从事中国哲学研究。

① 吴与弼：《康斋集》，《四库全书》集部第1251册，上海古籍出版社影印文渊阁版本，1987年。《四库全书》所引书出处同，为节省篇幅，未注明出处的文章均来自《康斋集》。其中，《日录》部分源自《康斋集》卷11。

致良知工夫论目标相契。

(二) 康斋之心。儒家之心一般具有认知外部世界事物变化规律和内在心理活动的双重意蕴,兼具德性与知性的二元统一。康斋熟读《近思录》、《二程遗书》和朱子论学书信,所以对于心的分析就综合他们的思想,“深悟心学之要”<sup>①</sup>,重申天心、本心、初心、真心、道心、心气、良心、素心、芳心、私心、奢心等概念与范畴,对心的认识呈现多元化与复杂性。其心学虽是对程朱诸儒心学观的总结和创新,然在康斋以亲身体验为其特色,其心学体系值得重视。

(1) 天心与芳心:在天之心的超越与对待。天心为天地万事万物的主宰,而芳心为天心在世间事务上的具体体现<sup>②</sup>。他讲“前程信有自然妙,莫把天心当等闲”(卷4《望越中山》)、“是心也,其天地生物之心乎……充是心以弘厥德”(卷10《天恩堂记》),天心多取邵雍的格物穷理意思以察见物理。康斋工夫论上追求的“月到天心处,及风来水面时之乐”(卷8《劝湖说》)与邵康节的“月到天心处,风来水面时”(《清夜吟》,见《击壤集》)一致。“困鬣正怜鱼围圉,芳心谁似木欣欣”(卷2《除日奉和族叔父仰学先生见寄诗韵》)、“芳心怜露草,清韵爱晴鸠”(卷2《寓宝应寺》),是他对山水间万物所蕴含“芳心”生生精神的亲证,是他对素心体悟的亲证,即天地生万物之心,在人则为仁义心、良心,即陆象山的本心,充满道德性。

(2) 本心、初心与素心:在人之规范抽象心体。湛然虚明是心之本体、本然状态,指未与事物相接前的状态。康斋之日用工夫就是要让习俗之心回到本心的原初状态,也就是至善心体(天理之心),即精白心状态。他说:“理家务后,读书南轩,甚乐。于此可识本心”、“人苟得本心,随处皆乐,穷达一致”(《日录》)。康斋以天地万物之仁为本心,以万物一体之乐为其旨意,本心说颇契象山本心论,但似不能说明康斋借鉴象山的本心说。康斋用“初心”来表达自己的预设的理想人格心灵状态,如“誓虽寒饥死,不敢易初心也”、“看《韩文》……聪明不及于前时,道德日负于初心”(《日录》)。康斋的初心为真心与真性之端倪,与朱子所主同。康斋的“素心”接近其“本心”与“初心”哲学

范畴,如“清洁乃素心,白云一茅屋”(卷2《石泉》)、“侨居非素心,言归事耕读”(卷2《追和刘秀野诗韵》)、“素心同似水”、“素心无物我”、“闽水闽山惬素心”,其素心为隐居山林之心,纯粹于无干扰环境下、偏僻之地读书、治学和育人,故而康斋多能欣赏山林风景带来的自然之乐,以农业劳动和读书相夹持,无心于名誉、权力和财富,摆脱物我二元的对待之心。此种自在多有回归真实世界的自由意志的不粘滞之乐,纯粹于长道心。

(3) 活物与心气:在人之经验现实活动之心。康斋承朱子“心为活物”说,静时存养、动时察省,故“心是活物,涵养不熟,不免摇动”,从静动两个方面做涵养工夫。康斋以应事后读书的方法对治摇动之心,使心体安静。他的“玩《中庸》,深悟心学之要,而叹此心不易存也”(《日录》),悟“心学”之要是其自觉对程朱学突出人的主体性的学术担当,故时时存养、时时趋静。康斋还把心与气相联系,讲究心平气和,如“累日看《遗书》……自然令人心平气和,万虑俱消”、“五六月来……加苦功,遂日有进,心气稍稍和平”(《日录》),变化气质,通过读书明理、反身思考和人事炼心,获得中和心态。

(4) 道心与真心:工夫涵养之心。康斋对道心与人心的哲理关系不感兴趣,所主者在涵养道心,即长道心、消人心以证纯乎天理粹然的心理状态,如“静里生诗思,闲中长道心”(卷1《闲述》)、“几上诗书悦道心”(《日录》)。通过读书、观物与事上磨练工夫,实现心悠如水的心境,如“值予道心长”(卷1《晓出》)、“道心连日得悠哉”(卷1《省己》)。康斋时用良心来替代道心,如“能不失此心之理……亦人道之当然……然人欲横流,良心断丧,而人道不亏者鲜”(卷8《吴节妇传》),此良心即道德义理贯穿之心,即无人欲之道心。康斋真心兼具元气之

<sup>①</sup> 此语见“玩《中庸》,深悟心学之要。而叹此心不易存也”(《日录》第86条)。康斋对心学具有较强的自觉认识。其“叹此心不易存”,表明其心性工夫论未有阳明纯熟。

<sup>②</sup> 康斋学术上多学习消化邵康节之处,如康节以“反观”、“观之于心”、“观物明理”来体察物理与康斋的“静观涵养”一致。

心，与道家的真心说相契，如“毋以妄想戕真心，客气伤元气”（《日录》）。朱子之真心更多的是为其格物之理而作的一个前期心理准备。主体先有真心，内心怀着光明，心灵才不会受蒙蔽和遮蔽。但康斋强调工夫入于自然而然的境界，去除虚伪的礼节和客气，多带有道家养生的意蕴。

（三）理在心中。康斋虽不事著述，然而其消化转手程朱理学，开出心学新局面，亦以天心、天性说开启心学之门，以真心、真性为工夫论之宗，似杂乱无章，盖由其综受先秦儒学与宋代理学之故，如白沙所赞之“无所不讲”。现述其心之总说，其书信有两段可为其宗旨。他说：“（孟晦翁走书谓予）有属乎全体大用及洗心之云……曰：观湖之莹然静绿，物无遁形，则知不可以一私累乎吾心之高明。观湖之不息，则知委之有源，而吾心不可不加涵养之力。观湖流之必溢而行，则知进修之有其渐，而助长之病不可有。”（卷8《劝湖说》）此段说明心学全体即为大公之体，源自明道“阔然而大公”心体说（即吾“莹然”、“高明”之心）。其大用处则须遵循“物来顺应”之法，即“勿忘勿助”涵养洗心大法，此即儒家的大经大法的核心之处。然此道“本平，诚生于欲……欲消诚去，道得平铺。一补过之或吝，则危机之是履矣”，所以康斋和其弟子娄一斋都追求“心如止水，无适而非坦道”（卷10《坦斋记（代淮府作）》）的德性目标。成圣的阻力来自“权度”之难于把握：“事几万态，大和难保，不有精鉴以为权度，难乎？免于流俗架空之患矣，甚则差之毫厘，谬将千里，安求其人心不死而天理常存也耶？”（卷10《省庵记》，第564页）

康斋又说：“（李贤）下问浣之之方于予……窃尝以谓，身垢易除，心垢难浣。夫心，虚灵之府，神明之舍，妙古今而贯穹壤，主宰一身而根柢万事。本自莹彻昭融，何垢之有？然气稟拘而耳目口鼻四肢百骸之欲，为垢无穷，不假浣之功，则神妙不测之体，几何而不化于物哉？予幼承父师之训，尝读先儒释日新之旨。每恨洗滌工夫未闻焉！又读夫子赞易洗心之章，圣人妙用，未易窥测也。于是，退而求诸日用之间，从事乎主一无适及整齐严肃之规，与夫利斧之喻，

而日孜孜焉。廉隅辨而器宇宁，然后知敬义夹持实洗心之要法，等而上之圣人能事可驯而入。”（卷10《浣斋记》，第561页）此文是康斋68岁高龄在北京应答当时宰相李贤（1408—1466，河南南阳人），将心学全体大用和盘托出时说的一段话，也屡屡被后世研究者所称赞。康斋对理心的认识是由工夫而证本体的，得出理在心中、即心即理的义理，这与阳明悟到“心即理”的门径一致。此段的“父师”即杨溥与吴溥二人。康斋心学由杨溥与吴溥二人领入学术殿堂，但更多的是通过自学与自己的劳作、生活、读书与沉思（mediation）方式。从此段可知，康斋讲了两层意思：一是心是什么；二是如何保持心灵的虚灵明觉以应对外物。

康斋继承程朱对心的认识，并且理论上更加精要，实际上涵盖前节心之分说。在康斋，心具有虚灵明觉的能力，他用《易传》“神”的概念重新进行诠释。心之此种能力，可以知觉古今上下万事万物，此与象山心即宇宙的含义一致，此点是康斋抬升心学的主要依据。对于人而言，即是一身之主宰，也是人解决外事的思维原点。此讲心之应然层面，但由于实然之心受天生遗传的生理原因与后天习俗的诱因遮蔽心的神通，所以他特别强调后天“敬义夹持”的工夫论，保持心的超知觉能力以便王天下。

## 二、心与理一

（一）胡敬斋“心与理一”。胡敬斋（即胡居仁，1434—1484）继承老师康斋的本心即生理观、天心（天性）说。他喜从心上用实在工夫，涵养本心之全德，体天地之理<sup>①</sup>。本心即仁义之心，类“天君”，有“虚灵不测”、应付万物的特性（《胡敬斋集》第52页），如“人之一心，万理咸备……主乎诚敬，则本心全体即此而存”（同上第66页）、“盖能推致吾之知识，使无不尽，则本心洞然，万变毕照”（同上第68页）；而“天下古今，一理而已”（同上第47页），理

<sup>①</sup> 本文所引胡敬斋文集来源为[明]胡居仁著、[清]张伯行编：《居业录》，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1986年；胡居仁：《胡敬斋集》，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1986年。

是实在本体。敬斋心学虽不出康斋心学窠臼，但内在义理分析上似密过康斋。“心与理本一……心中无他物，只有此理全具在内”、“心与理不二”（《居业录》第2页），其“心与理一”、“心体本全”蕴含的心之自觉性和至上性坚持并推进了朱子心学思想<sup>①</sup>。心具有知觉的主动能力，能够主宰与管束万理，故可说心与理一、心理不离，盖存心即可存理，理明则心明，心放则理昏（同上第3页）。其理在心即是心体本全之意，故其特别注重心上工夫。再如“仁者，本心之全德……只是此一个生理”（同上第111页）、“理虽散在万事，用之微妙，实不外乎一人之心”、“心具万理，众理悉具于心，心与理一也”（同上卷1），说明通过心宰制理，从而实现宰制万物<sup>②</sup>。其心一理一身一事的外用逻辑与心一气一性一仁的内养逻辑则反映在政治体系封闭的制度约束条件下试图重建心学体系，回答15世纪心学正当性与回归真实（真诚）世界的重大课题。

（二）陈白沙“理心吻合”。陈白沙（即陈献章，1428—1500）与胡敬斋同一年（1454年）受学康斋（时64岁）门下。陈白沙比胡敬斋长6岁，游学来的时候稍微早一点，半年后归去。胡敬斋在康斋门下受学时间较长，有“数仞师门学力真”诗。白沙主心具万理，理在心中<sup>③</sup>，如“君子一心，万理完具”（《陈献章集》第55页），“为学当求诸心必得……此心学法门也……此理洞如，然非涵养至极，胸次澄彻，则必不能有见于一动一静之间”（同上第68—69页）。白沙继而提出心理凑泊、吻合说与同门胡敬斋的理在心中相契，突出用“一心”、“本心”把握客观之理。此客观之理在白沙为道，故白沙说“天道至无心……圣道至无意……皆一心之所致”（《仁术论》，《陈献章集》第57页），这也与康斋的“一心”说一致。白沙对理的分析一方面坚持与深入了康斋的理心相合说，另一方面又突出理的义理性。白沙通过吸收老子的辩证转化思想，又吸收传统儒家关于神的宗教性，扩展康斋对理的分析，夸大与抬升了主观之心对理的认识能力。如他论述在物之理时，“其晦也不久，则其光也不大；其拙也不甚，则其信也不长。物理固亦有然者”（《复赵提学金宪》三，见《陈献章集》），但“人亦神者，权之在人，犹其在

神也”，会此则“天地我立，万化我出，而宇宙在我”（《与林郡博》七，见《陈献章集》）。

（三）心学的兴起与胡陈争鸣。由于理在心中，故而把握天地之义理就需要开发人心，康斋、敬斋与白沙均以本心天性立论。“本心”是道德实心，以“无心”“无意”状态为心灵归宿<sup>④</sup>。敬斋之心较白沙之心为实在。敬斋主“盈天地之间皆物”（《胡敬斋集》第68页），其心多有物在其内。敬斋说心为“洞然”，白沙则说理“洞如”。胡敬斋之心涵摄理，白沙则直接讲理的无所不容特性，二人在此具有一致性，均坚持老师康斋理心相契。胡敬斋说“天心若欲兴斯道，莫叹人生会晤难”（同上第89页）、“天命之性，具于人心，浑然至善。其体则为仁义礼智之德，其用则为恻隐羞恶辞让是非之情，是皆本于自然，非有待于强为也”（同上第23页），可见其天性说以至善为宗，又有体用二元之分，即德与情，具有自然性。这些观点后成为胡敬斋反驳娄一斋与陈白沙入禅的主要依据之一。他说，陈、娄“彼之见性，不过想像其形似，非真能见乎天命之性而万事万物之理无不该也”（《与蔡登》，《胡敬斋集》第36—37页）他们三人同学康斋的天性说，并以为之工夫论的检验标准。在胡看来，陈、娄“忽吾儒下学之卑近，厌应事察理之烦”，“专于静坐或反观内视，照看一个心在内里；或用一个念头羈制其心，使之不走；或屏除思虑使之不出”（同上），是儒学名教的“乱贼”（《又复张廷祥》，《胡敬斋集》第28页）。即便是比他分别大12岁、6岁的同门学长，胡敬斋丝毫不给面子，其维护儒学之严可

① 杨天石：《朱熹及其哲学》，北京：中华书局，1982年，第222页。

② 《居业录》卷1，第4页。

③ 陈献章：《陈献章集》，孙通海点校，北京：中华书局，1987年。引书下同。白沙多讲道，以道代理，其道其实还包含天地万物之理。其对道的认识多来源于老子的哲学思想，道含元气，具有自然的特性（《书漫笔后》，《陈献章集》第54—55页）。朱子理气心性情命尚能保持一种平衡，而陈、胡讲工夫论转向心体工夫，偏向心学。关于二人同门相契及其对朱子学的吸收与阳明学的启发，详细的研究参见吕妙芬：《胡居仁与陈献章》，台北：文津出版社，1996年，第115—161页。

④ 白沙以之为“实学”思想。其主要范围包括三大类即文章、功业和气节，三者从涵养中来。参阅《书漫笔后》，《陈献章集》第66页。

见。诚如吕妙芬所言，胡居仁试图调和明道的“大本”之学与朱子的穷理工夫，建立一套“一”“贯”（大本与达道）的工夫修养论，但是似乎没有成功。胡居仁重视向内涵养本体，开出心体学风，坚决秉承朱子的知识性精神<sup>①</sup>。

白沙、康斋二人的元气论、自然无心说秉承二程之学，为纯粹至善之心与工夫所致的自然之心，即“行云流水”、“心如止水”之境，兼具道性（自然性）与德性的双重特质，体现儒学对道家哲学义理的融摄。白沙无心说重在道性，其通过静坐呈现善端，内在的学理基础就是无心无念，其学以自然为宗，以忘己为大，体现无心为道道自得的为学路径。盖胡敬斋的理在心中与陈白沙的理心吻合论，如在义理上继续前进，在崇仁后学魏庄渠、湛甘泉的大心说与夏东岩的“性外无物”论的推动下，理论上是可以得出“心即理”的。

### 三、从崇仁心学到阳明心学

吴康斋及其门人弟子的崇仁学思想为阳明心学的兴起提供了知识背景。阳明心学知识论背景的考查，除去刻苦自学与事上磨练的进学之途，尚有四条可以依赖的路径。众多周知的康斋→白沙→阳明或康斋→白沙→甘泉→阳明进路，是学术界所熟知的一条线索。因为甘泉与阳明学术关系非常密切，二人学术思想上取长补短，多常争鸣，几乎达到你中有我、我中有你的程度。以致于有的学者（如姜允明）认为阳明实得白沙的衣钵（真传）。第二条线索是康斋→一斋→阳明的路子。这条路子或许不仅仅是人格导引与榜样力量。从《明儒学案》可知，蔡登是一斋高第。一斋临终前，蔡登一直陪伴左右，并要求蔡登查查周、程诸子卒之月日。而蔡登以心学著称当地，以致于胡居仁（敬斋）写长信给其严厉的批评，要其将虚高超脱心学向日用实效的平时心学转换。阳明与一斋另一高第夏尚朴（东岩）友好交流则是众所周知。第三条线索是康斋→胡居仁（敬斋）→王华（父，1446-1522）→阳明家学传承。阳明至少在实际政治生涯上对家父之学一直未公开反对过。一般认为，王华私下熟读胡敬斋文集，其早年对程朱之学甚为倾心，胡

敬斋的心学思想与朱子大类，突出心学的实用主义基调。王华及第之后，得以阅读公开印刷的胡敬斋遗著。胡敬斋的实用主义取向的心学思潮在当时社会已获得政治官员的普遍认可。事实上，阳明心学一直没有放弃对世俗社会公共事务的兴趣和实际关怀，这与部分阳明后学巨子的参禅打坐颇不类。从这个意义上讲，阳明心学汲取的学术资源有很大一部分离不开敬斋实用心学，因为胡敬斋与阳明在心学的最终指向、致思路子上具有相同性。崇仁心学对阳明心学影响的第四条暗线为康斋→胡凤仪（九韶）→杨崇（父）→杨廉（1452-1525，号月湖）→阳明。此线为学术界所忽视，主要原因为杨廉（月湖）的遗著直到最近才刚刚由《续修四库全书》的收入而公开，所以黄宗羲只能在《明儒学案》里用短短一行字来描述，仅仅说他与蔡清（虚斋）二人在当时并立于世。杨月湖彰显的是康斋所传授的朱子《小学》路子，以胡九韶、杨崇的阡然自修、洒扫应对为代表。杨月湖与王华、阳明父子同事并友善，书信来往颇多<sup>②</sup>。另外，杨月湖（1504）还与胡敬斋弟子、女婿余佑（仞斋）共同推动《胡敬斋集》、《居业录》的出版。

基于上述四条线索，从理气、理心、理欲、心性等关系上探述从吴康斋到胡敬斋、陈白沙，再到阳明心学的内在进路，分析心学演变的内在逻辑，刻划出明初心学的发展脉络，可以多元与合理地解释阳明学的兴起。其中，一斋与白沙两条线索表现的是后来意义上的心学进路，更多的是内在义理上的一致性；而家传和月湖两条线索表现的是传统程朱实学进路。正是基于这样的庞大与广阔的知识论平台，阳明心学不仅仅是高谈阔论与超高虚渺的心性论工夫，还有经世致用、拯救天下的下学之功，与部分阳明后学迥不类。这些正是康斋所传承的程朱一系“敬义夹持、诚明两进”教法所产生的效果。从心学的内在义理来分析，阳明之所以敢提出“心即理”、“理即心”这样容易招致传统儒家学者不安、恐惧的命题，除去自身身心修养与人事磨练上的切身体

<sup>①</sup> 详细研究，参见吕妙芬：《胡居仁与陈献章》，第143-145页。

<sup>②</sup> 杨廉：《杨文恪公集》，《续修四库全书》集部别集类，影印山东省图书馆藏明刻本，第1332、1333册。

悟，还有一个重要的原因在于明初以来儒家学者在理心关系上的创造性实践与理论创新，尤其以吴康斋开创的崇仁学派为最。学界对于白沙、甘泉心学与阳明心学的契合上颇有佳作，但对于康斋、敬斋二人的心学与阳明学的相似处似乎未引起重视。事实上，康斋、敬斋的心学与阳明学存在不少相似处。

康斋的“闲中长道心”将程朱尚停留在客观义理层面的道心实践化，转化为自我承受的主观性体会。这也是崇仁学对程朱学转化的一个方面。康斋得心平气和、神清气爽之功。胡敬斋以平心得理明气清。康斋的“心本太虚，七情不可有”、审思道理克制粗暴心性工夫论与阳明以太虚譬心体无善无恶、循理求宁静相同<sup>①</sup>。康斋学术通过白沙的创造性转化，具有与阳明心学相同的工夫论目标与类似的工夫论路径，也可以说明康斋与阳明学术的相契性。除在气学本体论上二人有相同外，康斋在心性论上再申本心、天心、真心、素心、无心等哲学概念与范畴，是其自觉继承邵雍、二程与朱子心性学的表现，以实现他自己所讲的对“名教”道统的继承。康斋的心具有虚灵明觉、主宰一身与应付万事的特性。他虽主心无限量，但无阳明那样大胆而已。在阳明，其本心则为自觉自在自动运行的彻天彻地的精灵，无所不生、无所不贯，具有本体意义的实在<sup>②</sup>。存在主义者要求面对真实的自我及其带来的焦虑，回归真实的世界，鼓起生活的勇气。如萨特认为，我们需要寻求存在的真实（authentic）获得。活得真实就是为自己确定生活的意义，成为我们自己<sup>③</sup>。从这个层面来讲，康斋与阳明的哲学旨趣与王船山回归真实的存在这类抽象本体不类，而是具有回归真实的生活世界，体会明道“万物一体”的仁者心境<sup>④</sup>。阳明自觉传承朱子学，提出与康斋相同的心学范畴。康斋学所蕴含的心学端倪，为阳明学及其后学的风行天下提供了理论上的基础与思想资源。康斋横向之心其实从更广阔的意义上来讲统辖于本心。其中真心突出工夫的操持，而真性则是真心工夫在事与理上呈现。康斋只是讲“性之真”，尚不敢讲“真性”。阳明则直接讲真性，还提出天性与本性。他以透先真性为工夫旨趣。康斋与阳明虽未谋面，但学术上却“碰面”，足见学术发展史某

种程度上具有内在逻辑。然阳明四句教尤其是王龙溪四无说将心变为纯粹无杂念、灵明昭觉状态，容易使后学过于把捉心体境界，而忽视事务上的身心磨练。由于后学忽视对现实问题的真实解决，过于追求境界之清明本心，最后被批评为“临死一事抱君王”。

康斋是明代理学的开山人物。康斋的理在心中、心具此理思想为白沙、阳明心学大明提供了可以比较的思想资源。敬斋心学一本朱子，而朱子心学体系多吸收象山心学并改造成为基于真实世界的实用儒学（“大经大法”），并研判儒释之辨，守平实日用实学。朱子心学经过金华四先生、吴澄和康斋等人的不断诠释、反思与重构，已经成为融合张程朱陆既博文约礼又德知兼具的新型心学体系。因此，敬斋心学以小学四书为基本构架，以本心为义理之安顿，以清明之心为工夫论依归，以主敬为心法，以康斋要求的“知周天下、道济万物”为心学指南，重新整理程朱心学体系，构建一新型的功利主义儒学体系。诚如钱穆先生所言，假以时日，必致大用。阳明的事功表现与敬斋心学体系无疑具有很大的相似性。敬斋心学所体现的济世抱负与匡扶天下在阳明的政治实践中终于得到体现。敬斋遗著公开印刷的那一年，阳明虚龄33岁。

（责任编辑 杨海文）

① 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2006年，第9页。

② 此心体相当于萨特的“反思前的我思”、海德格尔“本真的生存状态”，即感情情绪的本然之体与本然状态。参阅陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第9页。

③ 参阅[英]瓦尔·西蒙诺维兹、彼得·皮尔斯：《人格的发展》，唐蕴玉译，上海：上海社会科学院出版社，2006年，第67页。

④ 关于王船山抽象思辨的详细研究，参阅陈赞：《回归真实的存在：王船山哲学的阐释》，上海：复旦大学出版社，2007年。

---

马克思哲学革命的当代启示 .....	李成旺	1
马克思对普鲁塔克的“宗教论战”		
——马克思《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》2-3 解读 .....	罗晓颖	9
在理性和神秘之间		
——哈耶克经济自由主义的价值困境 .....	张以明	15
“西方马克思主义”论域的历史构形与逻辑边界 .....	夏凡	22
布兹加林及其“后苏联的马克思主义”学派 .....	林艳梅	28
“人的个性”的前提性问题 .....	肖永辉 胡海波	34
关于建国以来群众运动不断生成的另一种解读 .....	余湘	39
村庄选举与政治权力和集体财产的再分配 .....	[美] 姚渝生/著 郭予填/译	45
吉登斯“创造历史”理论的再思考 .....	郭忠华	55
政治的优先性及其限度		
——对《政治自由主义》一个理论预设的反思 .....	谭安奎	62

---

从理性到信仰：西方自由观的转向

——对奥古斯丁信仰自由观的一种解读····· 黄济鳌 67

知识的“德”与“真”····· 黎志敏 73

欲成义人，先做善人

——康德对道德与宗教关系的处理····· 朱华甫 80

---

身体的“大理性”（上）

——论查拉图斯特拉的第四篇演说····· [德] Volker Gerhardt/著 江晶静/译 87

尼采 1885 年初之后的遗稿编订····· [德] Marie-Luise Haase/著 程 炜/译 94

莱布尼茨档案中的“中国文献”····· [德] 李文潮 99

康德遗著

——遗世手稿、康德的工作方式和遗稿新编

····· [德] Jacqueline Karl/著 方 博/译 102

---

生命之“患”：以老子之“身”为中心····· 陆建华 107

中医和中国哲学中身体的意义：以梦为中心····· 潘大为 111

白沙学非心学····· 周炽成 116

理心合一：从崇仁心学到阳明心学····· 邹建锋 123

---

The Revelation of Marx's Philosophical Revolution on Contemporary Society .....	<i>Li Chengwang</i>	1
Marx' Confrontation with Plutarch on Religion:		
An Interpretation of Marx's <i>Notebooks on Epicurean Philosophy II-III</i> .....	<i>Luo Xiaoying</i>	9
Between Rationality and Mystery:		
The Evaluative Dilemma of Hayek's Economic Liberalism .....	<i>Zhang Yiming</i>	15
The Historical Formation and the Logical Boundaries of the Problematic of Western Marxism .....	<i>Xia Fan</i>	22
Byzgalin and the School of "Post-Soviet Marxism" .....	<i>Lin Yanmei</i>	28
The Problem of Premise in "Human Personality" .....	<i>Xiao Yonghui Hu Haibo</i>	34

---

Another Interpretation on the Reason for the Continuous Emergence of the Mass Movement		
since the Founding of the People's Republic of China .....	<i>She Xiang</i>	39
Village Elections and the Redistribution of Political Power and Collective Property .....	<i>Yao Yusheng</i>	45

---

Rethinking Giddens' "Making History" .....	<i>Guo Zhonghua</i>	55
The Priority of the Political and its Limits:		
Reflections on a Theoretical Presupposition of <i>Political Liberalism</i> .....	<i>Tan Ankui</i>	62
On Augustine's Theory of the Faithful Free Will .....	<i>Huang Ji'ao</i>	67
The Morality and the Truth of Knowledge .....	<i>Li Zhimin</i>	73
Morality as the Condition for Justification: A Review of Kant's Approach to the Problem		
of the Relationship between Morals and Religion .....	<i>Zhu Huafu</i>	80

---

The Grand Rationality of the "Body" ( I ):		
Interpreting "the Fourth and Last Part" of <i>Thus Spake Zarathustra</i> .....	<i>Volker Gerhardt</i>	87
The Edition of Friedrich Nietzsche's Manuscripts after 1885 .....	<i>Marie-Luise Haase</i>	94
The Literature on China in Leibniz's Archive .....	<i>Li Wenchao</i>	99
Kant's Posthumous Works; Posthumous Manuscripts, Kant's Approach		
and the New Edition of His Posthumous works .....	<i>Jacqueline Karl</i>	102

---

The Calamity of Life: Centering on Lao Tzu's "Body" .....	<i>Lu Jianhua</i>	107
The Meaning of Body in Traditional Chinese Medicine and Philosophy:		
Focused on the Interpretation of Dreams .....	<i>Pan Dawei</i>	111
On the Difference between Chen Baisha's Learning and the School of Mind .....	<i>Zhou Chicheng</i>	116
The Interaction of Principle and Mind:		
From Chong-ren Hsin-xue to Yang-ming Hsin-xue .....	<i>Zou Jianfeng</i>	123

---