

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 11 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	田丰	冯平	任平
刘森林	李明华	李宗桂	李恒瑞
李萍	陈先达	张一兵	张尚仁
余少波	吴晓明	汪信砚	郑永廷
邴正	陶德麟	徐俊忠	梁渭雄
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

社长

李萍

主编

徐俊忠

副主编

刘森林 王晓升

马克思上层建筑概念的三种喻义

胡为雄*

【摘要】 马克思使用上层建筑这个比喻性概念时灵活多变、赋予它复杂多样的含义。这些含义主要有三种：思想、意识，政治结构、政治制度及政治行为，信用与虚拟资本等。上层建筑概念的含义还曾从喻指思想、观念到喻指政治结构和政治权力变迁，在《德意志意识形态》等著作中喻指思想、意识，在《〈政治经济学批判〉序言》、法文版《资本论》等著作中则赋予“法律的政治的”内涵而舍去了意识的内涵。上层建筑概念中的信用与虚拟资本等含义与前面两种含义没有直接关系，也从未引起过学界的关注和争议。

【关键词】 马克思；上层建筑概念；三种喻义

中图分类号：B0-0 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0001-10

上层建筑概念不仅在马克思重要的哲学、政治学、政治经济学著作如《德意志意识形态》、《共产党宣言》、《〈政治经济学批判〉序言》、《资本论》、《法兰西内战》中使用过，在马克思的一些文章和著作手稿如《“莱茵观察家”的共产主义》、《中国记事》、《政治经济学批判》手稿中也出现过。马克思使用上层建筑概念的时间跨度有30余年，他使用时灵活多变，赋予了它复杂多样的含义。总起来说，上层建筑这个比喻性概念主要有三种含义：思想、意识，政治结构、政治制度及政治行为，信用与虚拟资本等。

一、喻指思想、观念

用上层建筑概念喻指思想、观念主要是在《德意志意识形态》、《路易·波拿巴的雾月十八日》等著作中，马克思主要是借助这一概念去说明社会存在决定社会意识，揭示社会意识是超出社会存在、超出社会经济、政治生活之上的“上层建筑”。

1845—1846年，马克思在和恩格斯等人合著的重要哲学著作《德意志意识形态》中，在论述市民社会这种随同资产阶级发展起来的“社会组织”及其作用时，从社会存在与社会意识的关系上，即在社会存在决定社会意识的意义上首次

使用了“上层建筑”概念，并将这一概念规定在意识、思想的范围内，所指的是一种“观念的上层建筑”。该书写道：“市民社会包括各个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括该阶段的整个商业生活和工业生活，因此它超出了国家和民族的范围，尽管另一方面它对外必须作为民族起作用，对内仍必须组成为国家。‘市民社会’这一用语是在18世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古典古代的和中世纪的共同体。真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的；但是市民社会这一名称始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他的观念的上层建筑的基础。”^①与此同时，在《德意志意识形态》第3章“圣麦克斯”中，马克思与恩格斯论及“作为资产阶级社会的社会”、私有财产这种所谓“神圣化的财产”，批评施蒂纳时又有“思想上层建筑”的用法：“在发达的国家里，施蒂纳虽不‘可以’从‘作为人的人’那里但却‘可以’从真实的人那里夺取一切这种‘神圣化的财富’，当然，必须通过竞争的途径并限于竞争的条件范围之内。竞争所引起的伟大的社会变革把资产者之间的相互关系以及他们对无产者的关系变为纯粹的金钱关系，而把上述一切‘神圣化的财富’变成买卖对象，并把无产

* 作者简介：胡为雄（1953—），哲学博士，（北京100091）中共中央党校哲学部教授，主要从事马列主义、毛泽东思想的教学和研究。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第130、131页。

者的一切自然形成的和传统的关系，例如家庭关系和政治关系，都和它们的整个思想上层建筑一起摧毁了，这种剧烈的革命当然不是起源于德国。”^①

1851—1852年，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》这部政治分析名著中再次使用上层建筑概念赋予了更加复杂的含义。他在分析立宪共和国或议会制共和国的存在时期，共和党人和保皇党人之间的斗争时写道：“正统王朝不过是地主世袭权力的政治表现，而七月王朝则不过是资产阶级暴发户篡夺权力的政治表现。所以，这两个集团彼此分离决不是由于什么所谓的原则，而是由于各自的物质生存条件，由于两种不同的占有形式；它们彼此分离是由于城市和农村之间的旧有的对立，由于资本和地产之间的竞争。当然，把它们同某个王朝联结起来的同时还有旧日的回忆、个人的仇怨、忧虑和希望、偏见和幻想、同情和反感、信念、信条和原则，这有谁会否认呢？在不同的占有形式上，在社会生存条件上，耸立着由各种不同的、表现独特的情感、幻想、思想方式和人生观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。……正如在日常生活中应当把一个人对自己的想法和品行同他的实际行动区别开来一样，在历史的战斗中更应该把各个党派的言词和幻想同它们的本来面目和实际利益区别开来，把它们对自己的看法同它们的真实本质区别开来。”^②这里，马克思首先注重的是社会物质生存条件、各阶级不同的占有形式，认为是整个阶级的物质条件和相应的社会关系的基础构成了各种意识。马克思注意到了耸立在这一基础之上的上层建筑，是由人的情感、幻想、思想方式和人生观构成的。这里，他的上层建筑一词所包含的具体内容比在《德意志意识形态》中所赋予的更宽泛，不仅有思想方式，有人生观，还有情感甚至幻想，它们具体与“旧日的回忆、个人的仇怨、忧虑和希望、偏见和幻想、同情和反感、信念、信条和原则”等等相联系。作为历史唯物主义者，马克思不仅否认那些“通过传统和教育承受了”旧的情感和观

点的个人“会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点”的唯心主义观念，并且一针见血地指出奥尔良派和正统派的矛盾和彼此分离不是由于它们对两个不同王朝的忠诚，而“是它们利益的对立”。总的说来，上层建筑一词在这里用来概括为利益所决定的精神因素，主要包括人的思想方式、人生观、情感及幻想等。

此外，在1862—1863年的手稿《剩余价值理论》（《资本论》第4卷）第一册第四章《关于生产劳动和非生产劳动》中，马克思在批判经济学家昂利·施托尔希有关物质生产和精神生产相互关系问题的反历史态度时，在指明其荒谬说法时，在思想学家们从理论上构造上层建筑的角度使用了上层建筑概念，所涉及的是一个单一的精神生产过程。他写道：“物质生产领域中的对立，使得由各个意识形态阶层构成的上层建筑成为必要，这些阶层的活动不管是好是坏，因为是必要的，所以总是好的。”^③马克思的这个说明是他手稿中的全部四条说明中的一条，是就施托尔希及其他一些学者的观点作出的，并且是从精神生产的角度涉及上层建筑概念的。1871年，马克思还在《法兰西内战》初稿中论及农民时使用了上层建筑一词，他是在社会政治观点的意义上使用的，内容较简单：“另一方面，农民的劳动则是孤立的，他们的生产资料是零星分散的。在这些经济差异的基础上，作为上层建筑，形成了大量互不相同的社会政治观点。”^④

二、喻指政治结构、政治权力及政治行为

在多数著作和文章中，马克思主要是在社会政治结构或国家政权的意义上使用上层建筑概念。例如，这一概念在《“莱茵观察家”的共产主义》一文中具体指德国“君主制的权力”；在

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第432页。

② 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第611页。

③ 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷（I），北京：人民出版社，1972年，第298页。

④ 马克思：《法兰西内战（初稿）》，《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第101—102页。

《共产党宣言》中仍然在政治权力的意义上使用上层建筑概念；在《科布顿、布莱特和基卜生的失败》一文中它具体指的“对内阁的篡夺”；在《马志尼和拿破仑》一文中指“政治”；在《关于俄国废除农奴制的问题》一文中指维护农奴制的俄国国家政权；在《〈政治经济学批判〉序言》中指“法律的和政治的”，并在德文版《资本论》、在法文版《资本论》再次引述了《〈政治经济学批判〉序言》中的说法并作了修订；在《中国纪事》使用的政治上层建筑概念也是用指国家政权；在《政治经济学批判》手稿中指资本主义国家从事非直接生产活动的部门；在正式出版的《法兰西内战》中以及在致尼·弗·丹尼尔逊的信中都是用指国家政权。

1847年，马克思在“德意志-布鲁塞尔报”上发表的《“莱茵观察家”的共产主义》一文中，使用上层建筑概念时赋予政治权力的意义。他嘲讽当时马格德堡的国教顾问、后来的保守党领袖之一海·瓦盖纳，揭露反动的普鲁士政府人士想通过宣传封建的社会主义和基督教的社会主义使人民群众脱离反对君主制的革命运动。马克思在文章中说：“我们这位国教顾问硬说：‘王权和人民是一个统一的整体。’这句话不过是《l'état c'est moi》〔“朕即国家”〕这句老话的另一种说法”。^①他进而写道：“国教顾问先生肯定说：‘宝座应当建立在广泛的人民的基础上；这样它才会最牢靠。’是这样，只要人民还没有把这个沉重的上层建筑从自己宽大的肩膀上用力甩到深渊里去。最后，国教顾问先生说道：‘贵族使君主制保持了自己的威严并赋予它以诗意的光辉，但却使它丧失了实权。资产阶级既夺去了它的权力，又夺去了它的威严，只留给它王室费。而人民则既保存了君主制的权力，又保存了它的威严，它的诗意。’”^②在这里，上层建筑明确地指“君主制的权力”。作为共产主义运动的先行者，马克思在文章的开头就强调共产主义者必须反对这种说“莱茵观察家”好像能够宣传共产主义的论调，强调“政府不会同共产主义者联合，共产主义者也不会同政府联合。原因很简单：在德国所有的革命党派中间，共产主义者的党是最革命的，这一点政府比任何人都知道得清楚。”^③

1848年，马克思和恩格斯在著名的《共产党宣言》中仍然在政治权力的意义上使用上层建筑概念。他们写道：“至今发生过的一切运动都是少数人的运动，或者都是为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人为绝大多数人谋利益的独立自主的运动。无产阶级是现代社会的下层，它如果不摧毁压在自己头上的、由那些组成官方社会的阶层所构成的全部上层建筑，就不能抬起头来，挺起腰来。”^④这里的“全部上层建筑”虽然没有规定具体的内容，但从马克思和恩格斯在接下来的阐述中可以看出它主要是指资产阶级的国家政权。他们强调：“在叙述无产阶级发展的最一般的阶段的时候，我们探讨了现存社会内部多少隐蔽的国内战争，以及这个战争转变为公开的革命，无产阶级用暴力推翻资产阶级、建立自己的统治的过程。”^⑤

1857年，马克思在“纽约每日论坛报”发表的《科布顿、布莱特和吉布森的失败》议论时政的文章中，在运用上层建筑概念时其意义具体指的“内阁的擅权”。马克思在文章的开头即引用了这样一段话：“大多数候选人都表示他们打算广泛支持帕麦斯顿勋爵，以此作为争取重新选入新议会当舆论代表者的最好理由。……帕麦斯顿进入议院，将不是作为保守党、或者辉格党、或者皮尔派、或者急进党的首脑，而是作为英国人民的领袖，作为全民政党的伟大设计师和掌管人。”^⑥接着，马克思评说了科布顿、布莱特和吉布森选举失败后，帕麦斯顿赢得胜利后可想而知的是内阁阵营里欢欣若狂和高呼胜利的情景。他进而写道：“至于帕麦斯顿本人，也许他认为这个胜利从他本身的意图来说已超出了限

① 马克思：《“莱茵观察家”的共产主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第219页。

② 同上书，第220页。

③ 同上书，第207页。

④ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第283页。（引者按：该处原译为“上层”，《马克思恩格斯全集》1958年版283页译为上层建筑，德文原词同为überbau。）

⑤ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第478页。

⑥ 马克思：《科布顿、布莱特和吉布森的失败》，《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社，2007年，第96页。

度，因为这个老骗子清楚地知道，要制服一个人，即使是一个巨人，只要让他引入下院就行了，而要很快摧毁下院本身，摧毁它的基础，即有特权的选兵团，摧毁它的上层建筑，即内阁的擅权，也只要赶走它的一些最知名的议员，把他们撵上街头，从而给那站在‘英国宪法’门外、被剥夺了应享的权利的群众提供一批有声望的首领。”^① 马克思在这里使用上层建筑一词，不仅具体指帕麦斯顿“内阁的擅权”，并且相应的基础一词是指“有特权的选兵团”，完全是在一种特殊的意义上来使用。

1858年，马克思在“纽约每日论坛报”发表的《马志尼和拿破仑》一文中，在对马志尼的批评中有“政治上层建筑”的说法。他指出马志尼先生一直是欧洲共和派形式主义者的领袖后说：“这些人只注意国家的政治形式，而不能理解作为政治上层建筑的基础的社会组织的意义。他们以其虚伪的理想主义自豪，认为研究经济现实有损自己的尊严。”^② 不过，马克思这里“政治上层建筑”概念也不是与经济基础相对应，而是与社会组织相对应。

同年，马克思在“纽约每日论坛报”发表的《关于俄国废除农奴制的问题》一文中，又有“国家全部上层建筑”的用法。在文中，马克思对俄国的时政是这样评论的：俄国农奴制问题似乎要发生一个严重的转折，沙皇亚历山大二世被迫采取一个非常措施，即在圣彼得堡召开一次全体贵族代表会议来讨论废除农奴制的问题，但农民事务总委员会的工作已几乎完全失败，因为他们无法履行对政府的义务。许多地主是靠定居在城市里当商贩、手工业者和帮工的农奴缴纳租赋过日子的，这些收入会随着农奴制的废除而消失。还有一些小贵族，如果每一个农奴都领到一块土地，那末他们就会变成乞丐了。对于大地主说来，解放农民几乎等于放弃权势地位。如果农奴被解放，这些地主还能凭借什么去抵制皇帝的专横呢？此外，俄国需要的并且取决于土地实际价值的赋税也将会失去，国有农民亦将无法处理。“所有这些问题都被提了出来，并且构成了农奴制拥护者们借以藏身的许多坚固阵地。”^③ 马克思进而写道：“的确，要解放被压迫阶级而不损害靠压迫它过活的阶级，而不同时摧毁建立

在这种阴暗社会基础上的国家全部上层建筑，是不可能的。”^④ 马克思这里的“国家全部上层建筑”意思很明朗，是指维护农奴制的俄国国家政权。

1862年，马克思在“新闻报”发表的时政文章《中国记事》中，再次使用了政治上层建筑概念，也是用指国家政权。针对中国发生的太平天国革命，马克思这样评论道：“这种现象本身并不是什么特殊的东西，因为在东方各国，我们经常看到社会基础不动而夺取到政治上层建筑的人物和种族不断更迭的情形。中国是被异族王朝统治着。既然已过了三百年，为什么不来一个运动推翻这个王朝呢？运动一开始就带着宗教色彩，但这是一切东方运动的共同特征。”^⑤

在1861—1863年所写的《政治经济学批判》手稿中，马克思在论述剩余劳动的性质时，也几次使用了上层建筑概念，说的是资本主义“社会的整个上层建筑”，即国家从事非直接生产活动的部门：“只要存在着一些人不劳动（不直接参加使用价值的生产）而生活的社会，那么，很清楚，这个社会的整个上层建筑就把工人的剩余劳动作为生存条件。这些不劳动的人从这种剩余劳动中取得两种东西：首先是生活的物质条件，他们分得赖以和借以维持生活的产品，这些产品是工人超过再生产他们本身的劳动能力所需要的产品而提供的。其次是他们支配的自由时间，不管这一时间是用于闲暇，是用于从事非直接的生产活动（如战争、国家的管理），还是用于发展不追求任何直接实践目的的人的能力和潜力（艺术等等，科学），——这一自由时间都是以劳动群众方面的剩余劳动为前提，也就是说，工人在物质生产中使用的必须多于生产他们本身的物质生活所需要的时间。……迄今为止的一

① 马克思：《科布顿、布莱特和吉布森的失败》，《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社，2007年，第97页。

② 马克思：《马志尼和拿破仑》，《马克思恩格斯全集》第12卷，北京：人民出版社，1962年，第450页。

③ 马克思：《关于俄国废除农奴制的问题》，《马克思恩格斯全集》第12卷，北京：人民出版社，1962年，第628页。

④ 同上书，第628页。

⑤ 马克思：《中国记事》，《马克思恩格斯全集》第15卷，北京：人民出版社，1963年，第545页。

切文明和社会发展都是以这种对抗为基础的。”^①“更确切的表述是：剩余劳动时间是劳动群众超出再生产他们自己的劳动能力、他们本身的存在所需要的量即超出必要劳动而劳动的时间，这一表现为剩余价值的剩余劳动时间，同时物化为剩余产品，并且这种剩余产品是除劳动阶级外的一切阶级存在的物质基础，是社会整个上层建筑存在的物质基础。”^②

1869年，马克思在瑞士巴塞尔举行的国际工人协会第四次年度代表大会的报告即《总委员会关于继承权的报告》中，在表明对继承权的主张时使用了“法律的上层建筑”提法，其意思很明确，就是指继承权。他认为，继承权之所以具有社会意义，只是由于它给继承人以死者生前所有的权利，即借助自己的财产以提取他人劳动成果的权利。同所有一般的民法一样，继承法并不是一种原因，而是一种结果，是从现存社会经济组织中得出的法律结论，这种经济组织是以生产资料即土地、原料、机器等的私有制为基础的。马克思进而写道：“我们应当同原因而不是同结果作斗争，同经济基础而不是同它的法律的上层建筑作斗争。假定生产资料从私有财产转变为公有财产，那时继承权（既然它具有某种社会意义）就会自行消亡，因为一个人死后留下的只能是他生前所有的东西。因此我们的伟大目标应当是消灭那些使某些人生前具有攫取许多人的劳动果实的经济权力的制度。在社会处于相当的发展水平而工人阶级又拥有足够力量来废除这种制度的地方，工人阶级就应当用直接的手段来达到这一点。”^③

马克思在《法兰西内战》二稿中使用上层建筑一词时，也赋予了政治结构的意义，具体用来指称中央集权的国家政权：“无产阶级不能像统治阶级及其互相倾轧的各党派在历次胜利的时刻所做的那样，简单地掌握现存的国家机体并运用这个现成的工具来达到自己的目的。掌握政权的第一个条件是改造传统的国家工作机器，把它作为阶级统治的工具加以摧毁。这个庞大的政府机器，像蟒蛇似地用常备军、等级制的官僚、俯首贴耳的警察、僧侣、奴颜婢膝的法官把现实社会机体从四面八方缠绕起来。它最初是在专制君主制时代创造出来的，当时它充当了新兴资产阶

级社会在争取摆脱封建制度束缚的斗争中的武器。以给现代资产阶级社会提供自由发展的充分余地为任务的第一次法国革命，必须把地方的、区域的、城镇的、外省的一切封建制度堡垒扫除净尽，为中央集权的国家政权这一上层建筑准备社会基地。这种中央集权的国家政权有着按照系统的和等级的分工原则建立的分支庞杂、遍布各地的机关。”^④马克思在这里不仅把国家政权纳入上层建筑，同时还从政治学角度分析了“中央集权的国家政权”这一庞大政治机器：它有常备军、等级制的官僚、警察、僧侣、法官等等。这个国家政权“按照系统的和等级的分工原则建立”，分支庞杂，机关遍布各地。马克思这里偏重的和关注的是“国家工作机器”或“政府机器”的具体结构和功能。

在《法兰西内战》二稿的“结束语”中，马克思也是从国家政权的意义上使用“政治上层建筑”概念的。他说：“旧式的”共和派的两个集团如果复辟侥幸成功，实际上只能恢复帝国，即恢复这些腐朽阶级的统治的最后的、不可缺少的政治形式。如果他们恢复了帝国，只会加速他们所代表的旧社会的腐朽，加速他们所反抗的新社会的成熟。马克思接着指出：“他们的幽暗目光只看到那些旧制度的政治门面，而且他们梦想在这些制度的头上安一个亨利五世或巴黎伯爵来恢复这些制度。他们看不到，这些政治上层建筑所依据的社会机体已经消逝，这些制度只可能在如今已过时的那些条件下、在法国社会的那些过去的阶段中一度存在；法国社会现在只能容许或者是作为其腐烂状态的帝国制度，或者是作为其新生状态的劳动共和国。他们看不到，政治形式的更替只是社会本身经历的现实变化的政治表现。”^⑤并且，马克思在《法兰西内战》二稿中

① 马克思：《经济学手稿（1861—1863年）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，1979年，第215页。

② 同上书，第216页。

③ 马克思：《总委员会关于继承权的报告》，《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社，1964年，第414—415页。

④ 马克思：《法兰西内战（二稿）》，《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第117页。

⑤ 马克思：《法兰西内战（二稿）》，《马克思恩格斯全集》第17卷，北京：人民出版社，1995年，第650页。

还有另一处也提及“从社会基地上清除了那些妨碍最终地建立国家上层建筑的最后的中世纪障碍。”^① 相关的这段话与正式公开发表的《法兰西内战》文字差别不大，意思也大同小异。在正式公开发表的《法兰西内战》中，马克思在作为阶级统治机器的国家政权的意义上使用上层建筑概念时是这样表述的：“中央集权的国家政权连同遍布各地的机关，即常备军、警察局、官厅、教会和法院——这些机关是按照系统的和等级的分工原则建立的——起源于专制君主制时代，当时它充当了新兴资产阶级社会反对封建制度的有力武器。但是，领主权、地方的特权、城市和行会的垄断以及地方的法规等这一切中世纪的垃圾还阻碍着它的发展。18世纪法国革命的大扫帚，把所有这些过去时代的残余都扫除干净，这样就从社会基地上清除了那些妨碍建立现代国家大厦这个上层建筑的最后障碍。”^② 马克思在这里使用的上层建筑概念，具体指法国第一帝国时期建立起来的国家政权及后来的各种政权。他说：现代国家大厦是在第一帝国时期建立起来的，而第一帝国本身又是从半封建的旧欧洲反对现代法国的几次同盟战争中产生的。在以后各个时期的政治体制下的政府，其政治性质随着社会的经济变化而同时改变。现代工业的进步促使资本和劳动之间的阶级对立更为发展、扩大和深化，这一国家政权的性质也越来越变成资本借以压迫劳动的全国政权，变成进行社会奴役而组织起来的社会力量，变成阶级专制的机器。^③

1879年，马克思在致尼·弗·丹尼尔逊的信中最后一次使用上层建筑概念，不过1995年版《马克思恩格斯选集》将 überbau 译为“上部结构”。尽管被译为“上部结构”，但它只是“上层建筑”的另一种译法，该概念用于揭示社会的政治结构的意义并不因此而改变。马克思是在谈及铁路发展的作用时使用这一概念的，他写道：“另一方面，铁路网在居主导地位的资本主义国家的出现，促使甚至迫使资本主义还局限在社会的少数点面上的国家在最短期间建立起它们的资本主义的上部结构，并把这种上部结构扩大到同主要生产仍以传统方式进行的社会机体的躯干完全不相称的地步。因此，毫无疑问，铁路的敷设在这些国家里加速了社会的和政治的解体，

就像在比较先进的国家里加速了资本主义生产的最终发展，从而加速了资本主义生产的彻底变革一样。”“在美国，资本的积聚和对群众的逐步剥夺不仅是空前迅速的工业发展、农业进步等等的先决条件，而且也是它们的天然产物（虽然被内战人为地加速了）；俄国则同路易十四和路易十五时代更为相像，那时财政、商业和工业的上部结构，或者更确切地说是社会大厦的正面，看起来好像是对生产的主体部分（农业）的停滞状态和生产者的贫困现象的一种讽刺（诚然，法国当时有一个比俄国稳固得多的基础）。"^④ 明显可见，马克思这里所说的“资本主义的上部结构”的建立，是伴随着铁路这一新的生产力的迅速发展而来的，是铁路的发展加速了资本主义生产还未占主要方式的国家的社会和政治解体。俄国的经济发展则比美国、法国等国落后，俄国的“社会大厦的正面”这一上部结构的基础不牢固，将面临“国家破产”的结局。^⑤

马克思在社会政治结构、国家政权的意义上使用上层建筑概念，最著名的当然是1859年的《〈政治经济学批判〉序言》等著作，这方面的内容留待第四节来阐述。

三、喻指信用与虚拟资本

上层建筑概念用来喻指信用与虚拟资本、汇票等主要在马克思的政治经济学著作和文章中。这一概念在《贸易和财政状况》一文中是在信贷与虚拟资本的意义上使用的，在《剩余价值理论》手稿中摘录配第“关于一国所必需的流通货币量”的内容时大致是指与货币流量有关的东西，在《资本论》第3卷中具体指汇票，在《论蒲鲁东》一文中指无息信贷等，在《政治经济学批判》手稿中则是指会带来利润的商业资本

① 马克思：《法兰西内战（二稿）》，《马克思恩格斯全集》第17卷，北京：人民出版社，1995年，第659页。

② 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第52页。

③ 同上书，第52—53页。

④ 《马克思致尼·弗·丹尼尔逊》，《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第635、637页。

⑤ 同上书，第637页。

或货币资本。

1855年，马克思在“新奥得报”发表的《贸易和财政状况》一文中，对上层建筑概念则是在信贷与虚拟资本的意义上使用的。他从“曼彻斯特观察家”上提到的法国的许多新的股份公司切入问题的。马克思说：例如仅仅是股份银行这一部门，从1848年2月革命以来，它们的数目仅仅在巴黎就增加了5倍。这些银行的已支付的资本一共只有15,123万法郎，它们的银行总资本也只有25,248万法郎，或1,000万英镑左右——这个数目不及英格兰银行一家的资本。他进而引用了“经济学家”上的文字：“伦敦的政府机关刊物《经济学家》写道：‘在这种资本的狭小基础上利用信贷建立起来的巨大上层建筑，不能不使人担忧。例如，拥有资本9,125万法郎的法兰西银行发行了542,589,300法郎的银行券，即超过资本5倍多。Crédit Mobilier〔动产信用公司〕有权发行比它的资本多9倍的债券。Crédit Foncier de France〔法兰西土地信贷公司〕的名义资本只有3,000万法郎，却发行了为数2亿法郎的债券。因此，可以预料，数目这样大的债券所引起的混乱或贬值，一定会在巴黎和法国造成严重的灾难。’”^①显然，这里引文中所谓的上层建筑是指信贷与虚拟资本，指银行券、债券类的东西。

马克思在摘录经济学家配第的《赋税论》(1667年版)时，其笔录中的上层建筑概念之意义与货币流通量有关。他在摘录配第“关于一国所必需的流通货币量”，摘录配第在阐述地租和地租的货币表现时，认为他是以“相等的劳动”为基础。马克思摘引的配第的原话是：“我断定，这一点是平衡和衡量各个价值的基础；但是在它的上层建筑和实际应用中，我承认情况是多种多样的和错综复杂的。”^②配第原话中的“上层建筑”，大致是指与货币流通量有关的东西，其平衡和衡量各个价值的基础则是相等的劳动量。至于情况到底怎样多种多样的和错综复杂，从马克思后面配第著作的摘录也可得知一二：“我们的银币和金币有各种不同的名称，例如，在英国叫做镑、先令和便士；所有这些铸币都可以用这三种名称中的任何一种来称呼，来理解。但是，关于这个问题，我要指出的是：一切东西都应由

两个自然单位——土地和劳动来评定价值；换句话说，我们应该说：一条船或者一件衣服的价值等于若干土地的价值加上若干数量的劳动，因为船和衣服都是土地和人类劳动的产物。既然这样，我们就很想找出土地和劳动之间的自然的等同关系，使我们单用土地或单用劳动来表现价值能够同时用二者来表现价值一样好（甚至更好），而且能够像把便士折合为镑那样容易和可靠地将一个单位折合成另一个单位。”^③

在《政治经济学批判》手稿的第3篇“资本和利润”第12章“商业资本。货币资本”中，马克思在研究“商人资本的周转。商业利润和一般利润率”时，也使用了上层建筑概念：“银行家有了他的主顾的资本，就不需要有自己的资本了；人们也同样知道这一事实：例如商业当事人只是作为他的主顾（工业家）的资本的管理人来进行经营的，所以他不需要有任何另外的特殊资本。一般说来，商人和银行家自己的资本只是据以建立起巨大的上层建筑物的基础，而且，这个基础同他们投入周转的并用来从事他们的经营的他人资本不成任何比例（基础越大，就越不成比例）。……实际上，商人资本的周转所表现的无非就是货币流通的规律：货币所实现的价格额，取决于货币的流通速度，即某一定时期内货币的流通次数。凡适用于货币的东西——作为流通手段、购买手段和支付手段的货币，而货币作为商业资本正是这样执行职能的——在这里都可看作是资本的职能。诚然，在每次周转中商人会获得利润，而这就使商人用来开始营业的货币额成为资本。”^④显然，这里上层建筑是指会带来利润的商业资本或货币资本。

1864年，马克思在《资本论》第3卷第5篇“利润分为利息和企业主收入。生息资本”第25章“信用和虚拟资本”中，引用了上层建

^① 马克思：《贸易和财政状况》，《马克思恩格斯全集》第11卷，北京：人民出版社，1962年，第606页。

^② 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷（I），北京：人民出版社，1972年，第385页。

^③ 同上书，第386页。

^④ 马克思：《经济学手稿（1861—1863年）》，《马克思恩格斯全集》第48卷，北京：人民出版社，1985年，第399—400页。

筑概念，其概念具体用来指汇票。他引述的是威·里瑟姆（约克郡的银行家）在《关于通货问题的通信》（1840年伦敦增订第2版）中的话：“汇票是通货的一个组成部分，其数额比其余一切部分加在一起的数额还要大。”“汇票这个巨大的上层建筑，是建立在由银行券和金的总额形成的基础之上的；如果在事情演变当中这个基础变得过分窄小，这个上层建筑的坚固性，甚至它的存在，就会处于危险境地。”……“汇票没有别的办法加以控制，除非防止出现货币过剩，防止出现低利息率或低贴现率，这样可以避免产生一部分汇票，并不致使汇票过度膨胀。要判断汇票有多少是来自实际的营业，例如实际的买和卖，有多少是人为地制造的，只由融通票据构成，这是不可能的。融通票据，就是人们在一张流通的汇票到期以前又签发另一张代替它的汇票，这样，通过单纯流通手段的制造，就创造出虚拟资本。在货币过剩和便宜的时候，我知道，这个办法被人使用到惊人的程度。”^①

在《资本论》第3卷第5篇“利润分为利息和企业主收入。生息资本”第27章“信用在资本主义生产中的作用”中，马克思则是在信用的意义上使用上层建筑概念：“信用为单个资本家或被当资本家的人，提供在一定界限内绝对支配他人的资本，他人的财产，从而他人的劳动的权利。对社会资本而不是对自己的资本的支配权，使他取得了对社会劳动的支配权。因此，一个人实际拥有的或公众认为他拥有的资本本身，只是成为信用这个上层建筑的基础。”^②

1865年，马克思发表在“社会民主党人报”的《论蒲鲁东》一文中，论及蒲鲁东主张建立无息信贷的银行并误解商品对货币的关系时，也使用了上层建筑概念。他说：“蒲鲁东发明‘无息信贷’和以这种信贷为基础的‘人民银行’（banque du peuple），是他在经济学上的最后的‘功绩’。在我的著作《政治经济学批判》第1分册1859年柏林版（第59—64页）中已经证明，他的观点的理论基础产生于对资产阶级‘政治经济学’中的基本要素即商品对货币的关系的误解，而实际的上层建筑不过是更老得多和制定得更好得多的方案的翻版而已。信贷制度，正像它在18世纪初以及后来又在19世纪初在英国促

进了财产从一个阶级手中转到另一个阶级手中一样，在一定的经济和政治条件下能加速工人阶级的解放，这是毫无疑问的，是不言而喻的。但是，想把生息资本看做资本的主要形式，想把信贷制度的特殊应用，利息的表面的废除，变为社会改造的基础，这就完全是小市民的幻想。”^③ 这里的上层建筑一词，是用来说明蒲鲁东“想把信贷制度的特殊应用和利息的表面的废除变为社会改造的基础”这种“小市民的幻想”，即发明“无息信贷”和以这种信贷为基础的“人民银行”。

四、三种含义的关系及其演变

综上所述，马克思在使用上层建筑概念时在不同的场合确实赋予了不同含义。从对上层建筑概念含义的三大类别看，马克思最初是用它来喻指思想、观念，但用它喻指政治结构、国家政权及政治行为的时候更多，用来喻指信用与虚拟资本则出现在阐述政治经济学的著作和文章中。上层建筑概念的多种含义表明，对马克思的每一次具体使用和论述需要具体分析，不能任意将其含义混淆或任意换用，也不能将其全部含义字典式的罗列起来，如不能因马克思用上层建筑喻指过信贷就把“信贷上层建筑”也列入上层建筑总概念。并且，马克思在使用上层建筑一词时，对其所赋予的含义发生过转移变迁，随着他思想的发展和语境的变化，他在对上层建筑内涵的赋予上也发生了历史性变化，即从喻指思想、观念到政治结构和政治权力的变化，特别是在《〈政治经济学批判〉序言》、法文版《资本论》、正式出版的《法兰西内战》等经典著作中，马克思更加确定地赋予了“法律的政治的”内涵而舍去了意识的内涵。这表明，以1859年《〈政治经济学批判〉序言》发表为界，马克思在对上层建筑内涵的赋予上发生的历史性变化和根本性的转移。也正是《〈政治经济学批判〉序言》的深

① 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第451页。

② 同上书，第497—498页。

③ 马克思：《论蒲鲁东》，《马克思恩格斯全集》第21卷，北京：人民出版社，2003年，第60—61页。

刻思想和巨大影响，理论界、哲学界更加关心它涉及的思想、观念和政治结构、国家政权方面的内容。本书也只重点研究上层建筑概念中包含的思想观念或政治制度、政治结构、政治形式的这两种意义及它们之间的关系，不细究上层建筑概念中包含的信用与虚拟资本类的意义。

1859年，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中回顾自己研究政治经济学的历史再次使用“上层建筑”概念时，是这样表述的：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^① 马克思还指出：“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”^② 这里，马克思的意思十分明朗：不以人们意志为转移的生产关系的总和构成社会的经济结构；在社会经济结构之上，竖立着法律的政治的上层建筑，同时有与之相适应的社会意识形式。显然，上层建筑的含义在这里发生了根本性转移和变化。马克思在使用这一概念时已经不是用来指称社会意识，而是用来指称与经济结构相对称的政治结构。并且，上层建筑含义由意识的规定向政治结构的规定转移、变化后，在马克思那里不断得到强化。乃至在八年之后，即1867年，马克思在德文版《资本论》第一卷第一章第四节《商品拜物教的性质及其秘密》的第33个脚注中，再次引述了《〈政治经济学批判〉序言》中的这段话：“借这个机会，我要简短地回答一下美国一家德文报纸在我的《〈政治经济学批判〉序言》一书出版时（1859年）对我的指责。在那本书中我曾经说过：一定的生产方式以及与之相适应的生产关系，简言之，‘社会的经济结构，是有法律的政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式相适应的现实基础’，‘物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程’。”^③ 在这一次引述和移植中，马克思作了一

处修改，即把“同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系”改成“一定的生产方式以及与之相适应的生产关系”，但这种修改对上层建筑概念的释义没有直接关系。另外，马克思在脚注中还针对性地指出：“很明白，中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活。相反，这两个时代谋生的方式和方法表明，为什么在古代世界政治起着主要作用，而在中世纪天主教起着主要作用。”^④ 这在一定程度上说明了马克思有关生产方式及生产关系决定政治形式、决定包括以宗教组织出现的政治形式的见解。

1872年，马克思在法文版《资本论》中更加明确地在“法律的政治的”结构意义上使用上层建筑概念。他在《资本论》（第1辑）第1卷第1章第4节《商品的拜物教性质及其秘密》的第31个脚注中，仍然引述了《〈政治经济学批判〉序言》中的那段话。但马克思在引用中作修改时不仅把直接引证变成间接引语，并且把“是有法律的政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式相适应的现实基础”一语删改成“是有法律的政治的上层建筑竖立其上的现实基础”：“借这个机会，我要简短地回答一下美国一家德文报纸在我的《〈政治经济学批判〉序言》一书出版时（1859年）对我的指责。在那本书中我曾经说过：一定的生产方式以及从这种生产方式中产生的社会关系，简言之，社会的经济结构，是有法律的政治的上层建筑竖立其上的现实基础，物质生活的生产方式普遍支配着整个社会生活、政治生活和精神生活的发展。”^⑤ 马克思的这一删改把上层建筑的规定变得简单、明白，“并有一定的社会意识形式与之相适应”一语删除后，社会意识形式不再被表述为一种独立的上层建筑形式与法律的政治的上层建筑并立或

（下转第22页）

① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第32页。

② 同上书，第33页。

③ 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，1965年，第99页。

④ 同上书，第99页。

⑤ 马克思：《资本论》第1卷（法文版中译本），北京：中国社会科学出版社，1983年，第61页。

分工、民主与人的全面发展*

——论马克思对弗格森《市民社会史》的解读主旨

单提平**

【摘要】 亚当·弗格森的《市民社会史》对马克思影响甚深，但是学术界对二者的联系，要么语焉不详，要么力图淡化。因之，在对马克思与弗格森关系的研究中还存有诸多空白和疑问。本文力图在文献考证和文本关联的基础上，指出二人不容忽视的历史关联，并从分工、民主和人的全面发展这一视角解析出马克思阅读弗格森《市民社会史》的主旨：马克思有些偏爱地认同亚当·弗格森对分工的预断，却只是批判地认同他对民主的诉求，这两种不同的接受和阐释方式都将在人的全面发展主题上得到深入理解和把握。

【关键词】 分工；民主；人的全面发展；弗格森；市民社会

中图分类号：B0-0 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0010-07

当代市民社会的讨论，无疑是从对葛兰西的关注开始的，然而要深入探讨市民社会，另外一个绕不过去的名字就是亚当·弗格森，正是他的《市民社会史》早早埋下了经济发展与政治进步如何协调，也即商业精神的发展与有效的政治秩序建构如何可能的当代主题。学术界已经注意到此书与马克思的关联，但问题在于，有学者认为弗格森的思想构成了马克思思想的重要基础，二人关联密切；另有学者则只承认在文献引证意义上马克思参考过弗格森，淡化甚至否认二者的密切联系。本文力图在文献考证和文本关联的基础上，补充论证第一种观点，指出马克思与弗格森不容忽视的历史关联。

一、回应诺曼·莱文：马克思与弗格森重要关联的文本再考察

马克思的新唯物主义无疑是在革命实践中创立和不断完善的，但就理论本身发展来说，它也是对前辈时贤批判和继承、借鉴和创新的结果。因此，追溯马克思思想的源头活水是学术界恒久

探究的主题之一。亨利希·库诺是西方较早关注马克思思想来源的学者，明确把弗格森视为“包含有马克思历史和社会学说成分的萌芽状态的观点”^①的思想家之列予以重视，而另一学者罗纳德·哈默维则认为：“弗格森关于分工的大部分分析构成了马克思后来讨论分工的基础，事实上，马克思也明显把弗格森当作自己观点的一个来源。”^②但遗憾的是，这些学者并没有给出细节论证，缺乏令人信服的文献学考证和文本学关联。

与之相左，诺曼·莱文则否认弗格森与马克思有密切关联，认为马克思只在文献引证意义上参考过弗格森。他在考证马克思的历史唯物主义的来源时，总体上否定了苏格兰启蒙运动与马克思的关联。在细节上，莱文认为，马克思“确实读过亚当·弗格森的《市民社会史》，但只是在写作《德意志意识形态》之后才读的。显然，马克思在1847年是读过《市民社会史》的，当然是在写作《哲学的贫困》之前，因为他在这

* 本文系山东大学自主创新基金项目(项目编号:IFW10019)研究成果。

** 作者简介:单提平(1975—),男,汉族,山东淄博人,北京大学马克思主义哲学博士,(济南250100)山东大学哲学与社会发展学院讲师,研究方向为马克思文本学及国外马克思主义哲学。

① [德]亨利希·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说——马克思的社会学的基本要点·导言》,袁志英译,上海:上海译文出版社,2006年,第2页。

② Ronald Hamowy, "Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour", *Economica, New Series*, Vol. 35, No. 139 (Aug., 1968), p. 258.

一作品中提及了弗格森。此外，在《资本论》第一卷中，马克思专门就与分工有关的问题在四处不同场合引用了弗格森。”^①因而，作为苏格兰启蒙运动的一个成员，弗格森与马克思的关联并不密切。莱文的观点得到国内学者鲁克俭的认可和支^②。无独有偶，唐正东在考察比较弗格森与马克思关系时，也否认二人有重要关联可能。^③

现在问题的焦点在于，弗格森到马克思的过渡能否有细节上的文本学关联和文献学支持。在我看来，姑且不论诺曼·莱文的考证在总体上的成绩如何，就弗格森与马克思的关联而言，他轻率的论断有两点不容忽视的错谬与疏漏，借助文献考证和文本关联，我们反而更有信心补证和支持亨利希·库诺等的观点。

第一，诺曼·莱文对马克思阅读弗格森的时间考证有待商榷。

从文献考证角度来说，尽管就目前的资料来看，弗格森的名字从未在马克思写作《德意志意识形态》中以及此前出现过，但如果说这就表明马克思未读过弗格森，诺曼·莱文的证明是不能让人信服的。恰恰就在《德意志意识形态》中，马克思有一个十分关键的提示诺曼·莱文没有注意到。在批评德国人没有为历史提供世俗基础时，马克思写道：“法国人和英国人尽管对这一事实同所谓的历史的联系了解得非常片面（特别因为他们受政治思想的束缚），但毕竟作了一些给历史编纂学提供唯物主义基础的初步尝试，首次写出来市民社会史、商业史和工业史。”^④

这段话蕴含的信息极为丰富，我们有必要就与弗格森相关的信息解析如下：首先，马克思虽然没有提到亚当·弗格森的名字，但是他提到市民社会史的写作，而在此之前因市民社会史的写作获得巨大声誉的就是亚当·弗格森，这说明马克思在写作《德意志意识形态》之时或之前就已经注意并阅读了弗格森；其次，马克思认可弗格森及相关思想家为唯物主义地解读历史做了奠基的初步工作，这在弗格森的《市民社会史》中可以找到明确理论佐证，弗格森已经论述到，人类社会的发展不同于动物各代间只是简单复制自己的繁衍过程，人类总是“在先辈打下的基础上

进行建设；在世代更迭中力图运用和完善他们的才能，为此，需要长期经验的帮助和无数代人的共同努力。”^⑤不难看出，这与青年黑格尔派所强调和夸大的“思想的统治”是针锋相对的，它蕴含着唯物主义看待历史的思想萌芽；再次，从括号中的评断来看，马克思对他们的政治思想持有保留的批评态度，这恰恰埋下了马克思后来引证和解读弗格森主旨时只是批判地认同其民主观点的根由，后面将展开讨论；最后，与这段话相关的论断出现在1859年马克思久负盛名的《〈政治经济学批判〉序言》中，“法的关系……根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’，……”^⑥，学术界可以认可这里的“英国人”肯定包含弗格森，却未深究马克思只是承续了《德意志意识形态》中的判断，这进一步佐证《德意志意识形态》期间马克思已经阅读过弗格森，而更令人称奇的是，在这篇序言中马克思使用到“基础和上层建筑”这一对经典术语，很有可能就是从亚当·弗格森那里借用的，后面我们将做比照分析。因此，《德意志意识形态》这段不引人注目的文字恰恰是打开解析弗格森与马克思历史关联的钥匙。

从文本关联角度来看，尽管我们无法贸然将马克思阅读弗格森的时间提前到论述市民社会最为集中的《黑格尔法哲学批判》时期，但在论述分工这一问题时，可以查到马克思在《1844年经济学哲学手稿》论述“分工提高劳动的生产力，增进社会的财富，促使社会日益精致，同

① Norman Levine, “The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 3 (Jul. - Sep., 1987), p. 435.

② 鲁克俭：《国外马克思主义研究的热点问题》，北京：中央编译出版社，2006年，第8—15页。

③ 唐正东：《斯密到马克思——经济哲学方法的历史性诠释》，南京：南京大学出版社，2002年，第96页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1版第3卷，北京：人民出版社，1960年，第32页。

⑤ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press, 1995, p. 10.

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷，北京：人民出版社，1995年，第32页。

时却使工人陷于贫困并变为机器”^①时，他不是重述亚当·斯密的比喻，而是与他在1847年《哲学的贫困》中引述弗格森的论断“在工场手工业方面，其最完善之处在于不用脑力参与，因此，不费任何思索就可以把作坊看作一部由人构成的机器”^②是相似的。这些蛛丝马迹让人判断，马克思阅读弗格森的时间不可能在莱文所言的写作《德意志意识形态》之后，而应是此前。

第二，莱文没有准确考察马克思对弗格森引证的相关文本及其联系。

现有材料表明，马克思至少有三个重要文本明确引证和运用弗格森，依照写作时间顺序为《哲学的贫困》、《1861—1863年经济学手稿》、《资本论》。1. 从引证的数量来看，《1861—1863年经济学手稿》中引证最多，讨论得以充分展开，《资本论》次之，《哲学的贫困》最少。而引证和评议最多且最有助于我们了解马克思对弗格森的解读主旨的《1861—1863年经济学手稿》，诺曼·莱文连提都没提。唐正东的考察更是仅仅限于《哲学的贫困》，殊为遗憾。2. 从引证的内容来看，都是弗格森《市民社会史》中的第四章《论民用技艺和商业技艺的发展所带来的后果》的前两节，其主旨不只是论及分工，而且还论及民主，马克思对这两者的态度有所不同。3. 从引证的版本来看，马克思利用了英文原版和法文译本。《哲学的贫困》和《1861—1863年经济学手稿》运用的是1783年的巴黎法文译版，《资本论》则在此基础上增加利用了1767年爱丁堡英文原版，足见其认真和重视。

因此，我们看到，否认弗格森与马克思之间的密切关联实际上是没有真正占有和思考马克思对弗格森的引证和运用文本的结果。从以上初步的文本考察来看，弗格森与马克思之间有着不容忽视的历史关联，下面我将主要依据弗格森原文和马克思的《1861—1863年经济学手稿》，参照《哲学的贫困》和《资本论》及相关文本，解析出马克思阅读弗格森的主旨。

二、分工与人的全面发展： 弗格森奠定批判资本主义的基础

作为英属苏格兰启蒙思想家，弗格森的《市

民社会史》论述的是人类本性如何在冲突和竞争中展现，在人类社会从“奴隶社会”、“野蛮人社会”进而发展到“商业社会”和“教养社会”中，影响人类发展的因素是什么等问题。由于分工已经渗透到经济、政治和军事各个领域，对人类发展带来极大影响，弗格森作了重点讨论，认为能否把商业精神和公民美德培育协调好，将决定着人类未来的发展趋势。

马克思在解读弗格森的《市民社会史》时，特别考察了集中论述分工的第四章前两节，并把弗格森放在历史和现实的宽广语境中加以比照、定位和把握。马克思在解读中把他与亚当·斯密做了极为鲜明的对比，在分工问题上特别突出亚当·弗格森为批判资本主义作了奠基性的工作。具体而言，马克思把握弗格森的要点如下：

第一，注意到了弗格森分工观点的历史渊源。马克思认为，斯密及其前驱者出发点都是古代人所看重的分工的优势。从分工的优势来看，亚当·弗格森的论述可以追溯到柏拉图的《理想国》。“柏拉图到处强调的最重要之点是：每个物品由于分工做得更好了。质即使用价值，是柏拉图及一切古代思想家具有决定意义的唯一观点。”^③它直接体现了建立各种生产部门的必要，或者说社会内部分工的必要。而柏拉图在《理想国》中推崇分工的论述是弗格森讨论分工的“直接的基础和出发点”。^④但马克思也指出，柏拉图所强调的是物的完善，他对缩短劳动时间不感兴趣，实际上这里牵涉到人的发展问题。弗格森则不然，他不仅强调了质而且强调了量。一方面，分工不但使产品越好，而且使生产的数量越多，“由于技艺分工和职业分工，财富的源泉打开了。”^⑤另一方面，弗格森看到了分工有利于获得必要的技能，缩短和减轻自己的特殊劳动，

① 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷，北京：人民出版社，1979年，第55页。

② 《马克思恩格斯全集》第1版第4卷，北京：人民出版社，1958年，第161页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第325页。

④ 同上书，第322页，并请参看328页。

⑤ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press, 1995, p. 173.

带来时间的节约。这是最关键的，因为正如马克思所指出的，“时间是人类发展的空间”，^① 马克思认为弗格森充分看到了分工的积极作用。

第二，注意到了弗格森分工观点的当代影响。马克思做了自己的谱系梳理，指出亚当·弗格森的分工观点直接影响了斯密和勒蒙特，而勒蒙特影响了萨伊，进而直接批驳了普鲁东在分工理论上的无知。^② 尽管马克思在分工问题上吸纳借鉴了诸多学者的成果，但在讨论分工中弗格森与斯密对比出现的情况还是比较特别的，这使得其他论述分工的思想家相对黯然失色。最人感兴趣的是马克思强烈抱定弗格森是斯密老师的看法，并认为在分工问题上后者基本仿效和抄袭前者。应该说，马克思这一看法是不合适的。在分工问题上谁更有优先权实际是斯密和弗格森之间的一段公案。斯密曾相当愤慨地指责弗格森在分工问题上抄袭了他，弗格森当然不予承认，但也没有反说斯密是抄袭者。后世学者为此聚讼纷纭，不过罗纳德·哈默维在严密考证基础上有较公允的研究结论，认为既不存在弗格森对斯密的抄袭，同样也不存在马克思所认定的弗格森是斯密的老师的说法，只是从发表时间来看，马克思把弗格森看作斯密在分工问题上的先驱是对的。^③ 这样，我们不妨做一个限定，在论述斯密与弗格森分工问题上的异同时，只限于从文本事实上讨论马克思本人如何接受与阐发弗格森与斯密的关系，不关涉和动摇历史事实的合法性。

第三，重点比较了在分工问题上斯密与弗格森的异同，极为赞赏弗格森对分工的预断，并吸纳为批判资本主义社会体系的重要观点。

众所周知，亚当·斯密在经济史乃至思想史上的地位要远比亚当·弗格森的地位显赫得多，他的思想也是马克思整个历史唯物主义的重要基础和来源。尽管如此，马克思还是在比较弗格森与斯密思想异同的过程中给予弗格森更多的偏爱。

首先，弗格森注意到人的发展与分工密切相关，表述影响了斯密。马克思评断说道，“亚当·斯密指出：如果从一方面说分工是人的才能的自然差别的产物和结果，那么，人的才能的这种差别在更大程度上是分工发展的结果。在这个问

题上，斯密仿效了他的老师弗格森。”^④ 在马克思的解读中，正是亚当·弗格森而不是亚当·斯密更早期地把分工与人的发展联系起来，突出了分工在社会发展中的重要地位，影响了斯密的观点，当然不言而喻，也影响了马克思。在马克思对资本主义社会体系的解剖中，分工问题实际上取代了早期经济学手稿中异化劳动的地位，转换为资本主义特有分工和雇佣劳动的关系，而人的发展的困境和出路也由此转换为一种新的表述和阐发。

其次，弗格森批判了工场手工业的分工带来工场主和工人关系的变化，造成了人的片面发展，表述胜过了斯密。马克思结合前人成果的分析，认为资本主义社会的分工表现为两种形式，即一般意义上的社会内部的分工和资本主义特有的工厂内部的分工。前者是后者的基础和出发点，后者则是前者的终极表现，并反作用扩大了前者。马克思所着重论述的就是第二种形式，这种分工不仅推动了生产力发展，同时悖论式地对人的发展造成最大的戕害。“作为特殊生产方式的工场手工业就是后一种意义上的分工。”^⑤ 但是，马克思批评道，“亚当·斯密没有区别两种意义上的分工。因此，后一类分工在他看来不是资本主义生产所特有的东西。”^⑥ 而恰恰在这个问题上，弗格森表现出超越同时代人的敏锐洞察力，“弗格森与斯密的不同之处在于他更尖锐、更明确地揭示了分工的消极方面”，^⑦ 这表现在弗格森的“工场手工业的概念表述得比亚·斯密更清楚”。^⑧ 在弗格森那里，由于工场手工业作

① 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷，北京：人民出版社，1995年，第90页。

② 《马克思恩格斯全集》第1版第4卷，北京：人民出版社，1958年，第161页。并请参看1版47卷，北京：人民出版社，1979年，第313、335页。

③ Ronald Hamowy, “Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour”, *Economica, New Series*, Vol. 35, No. 139 (Aug., 1968), p. 259. 唐正东一书显然没有注意到这一成果，在这一问题上影响了他对弗格森的定位。

④ 《马克思恩格斯全集》第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第312页。

⑤ 同上书，第305页。

⑥ 同上书，第305页。

⑦ 同上书，第314页。

⑧ 同上书，第322页。

坊成了由工人组成的机器，工场主和工人的关系由于这种强制分工带来惊人的变化，“工场主的才能越来越发展，粗工的才能越来越衰退。”因而，资本主义的发展只是人的一种片面的发展，是以“工人的智力和独立发展被剥夺”^①为代价的。

再次，弗格森对分工的论断已经触及到资本与劳动的对立这一资本主义的本质层面，表述比斯密更深刻。斯密既然只是片面地论及分工提高劳动生产力，而没有把工厂内部的分工看作是资本主义这一特定历史阶段的分工形式，也就没有看到资本主义生产方式已经从本质上改变了劳动，通过强制使得劳动处于与资本对立且从属的地位。在工厂内部的分工下，由于发展的才能被厂主所垄断，工人之于厂主就成为消极的隶属关系，马克思评论到，“弗格森把‘隶属关系’直接看作‘技艺分工和职业分工’的结果，资本和[劳动]之间的对立在这里明显地表现出来了。”^②我们知道，资本和劳动的对立无疑是马克思批判资本主义社会体系对抗关系紧紧围绕的轴心，由于弗格森还远远没有进入到现代机器大工业时代，他的观点更显得高瞻远瞩，马克思明显对此偏爱并吸纳为批判资本主义的有力依据。

最后，更为重要的是，马克思特别注意到弗格森解读社会发展的趋势，表述比亚当·斯密更富有辩证性和远见。在马克思看来，亚当·斯密仅仅就经济角度来谈分工，并没有关注社会格局和人的长远命运。而弗格森看待分工则有一种历史的眼光，“他把这种工业民族同古典古代相比拟，但是他同时强调指出，奴隶制是自由人的充分的、全面的发展的基础。”^③可以说，这是马克思解读弗格森最有价值和意义的主旨，也可以补充佐证马克思《德意志意识形态》中论断弗格森已经为唯物主义地解释历史奠定基础的观点。马克思完全认同弗格森的这一社会发展预测，正如恩格斯在给《资本论》写书评中这样写到：“正像马克思尖锐地着重指出资本主义生产的各个坏的方面一样，同时他也明白地证明这一社会形式是使社会生产力发展到这样高度的水平所必需的：在这个水平上，社会全体成员的平等的、合乎人的尊严的发展，才有可能。”^④

综上所述，我们看到马克思绝非简单地在文献引证意义上参考弗格森，在马克思的视野中，弗格森对分工及分工与人的发展的关系的论述有许多地方比斯密更具独到之处和启发意义。比照马克思在相同问题上的见解，弗格森可以当之无愧地作为马克思批判资本主义思想的重要来源。

但这还只是问题的一个方面，如果参照马克思所引证的章节，我们不难发现，弗格森强调社会进步对分工灾难性后果的克服是有一个极为重要的前提的，就是社会政治秩序的进步，或者说公民美德的培育和积极参与民主的可能。在马克思的引证当中，似乎对此没有多大关注，何以如此？通过比较马克思对民主共和的态度以及相关论述，我认为马克思对弗格森的民主理念的态度不再是偏爱，而是批判意义上认同。

三、民主与人的全面发展： 弗格森只反抗结果，而没反抗原因

亚当·弗格森的《市民社会史》，在思想史上前承孟德斯鸠的《论法的精神》，后启托克维尔《论美国的民主》，可以当作政治家的箴言来看。分工问题只是他论述社会发展的一个观察视角，工场手工业内部的分工尽管损害了人的全面发展，但并非不可矫正，这倒有些类似后世涂尔干对分工失范的规定，弗格森认为，只有建构合理的民主秩序来才可以建立人类安全发展的基础。

在《1861—1863 经济学手稿》和《资本论》中马克思都引证了弗格森的一句话，“我们完全成了奴隶民族，我们中间没有自由人。”^⑤在《市民社会史》原文中，弗格森说：“如果人类以自命不凡地追求平等的正义和自由开始，却以

① 《马克思恩格斯全集》第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第322页。

② 同上书，第314—315页。

③ 同上书，第315页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷，北京：人民出版社，1995年，第596页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第315页；第23卷，北京：人民出版社，1972年，第392页。

每一个阶级都同样地奴颜媚骨、唯利是图结束，那么我们就变成了奴隶的民族，再没有自由的公民。”^① 比照原文，马克思省略掉的正是弗格森所强调的民主政治维度。

在弗格森那里，他明显是着眼于古典民主共和制度理想来论述问题，平等的正义和自由正是亚里士多德强调的民主政治的两大价值要领，前者是前提，后者是效用。“平民主义政体的精神为‘自由’。自由的要领之一〔体现于政治生活〕为人人轮番当统治者和被统治者。平民性质的正义不主张按照功勋为准的平等而要求数学（数量）平等。……所谓‘平等’就是全体公民人人相等。……另一个要领〔体现于个人生活〕为‘人生应任情而行，各如所愿’。”^② 弗格森敏锐地觉察到，正是现代市民社会摧毁了公民的政治热情，他把工场中的专门化看作是影响人类行为的最强烈的模式之一，当专业化侵占了政府和保卫部门，当政治家和战士都变成职业者而不是公民时，现实的个体就丧失了原有的政治共同体的感觉，个体与社会、与国家都产生了深深的疏离感，造成“公”与“私”的人格分裂。弗格森所做的就是奋起保卫民主共和理想，力图培育和保持大众积极参与政治的公民美德（civic virtue）。

然而马克思只是有选择地参考了其结论来批判资本主义社会本身，并没有对弗格森政治观点特别关注。内中缘由，一方面我们可以参照前面《德意志意识形态》中对弗格森受政治思想束缚的总体批评，另一方面可以参看《市民社会史》法译者贝尔吉埃表述弗格森的政治观点时，马克思认为他“未免有点夸夸其谈，但却不乏机智。”^③ 因此，马克思并不过分看重弗格森以民主解决问题的途径，在借鉴弗格森时往往赋予了新的革命性变革内容，而最大的变化就是反转了弗格森的市民社会概念。

在弗格森那里，市民社会也可以同时读作公民社会，本身就是政治体。为了维护社会机体的健康，必须建立合理的政治秩序。弗格森认为我们关于市民社会的秩序的判断常常有错误，把它类同于无生命东西的秩序，比如，我们通常认为石墙里按照工匠的雕凿各安其位的石头是有秩序

的，这些石头不可反抗，否则建筑物就要坍塌。但弗格森认为，组成社会的人绝不是这样，在专制下的原子化和异化的公民不能构成真正的“政治秩序”，我们不能以服从、遵守和沉默作为我们的本性，怯于喧闹和行动。如果这样，我们在社会中最终会变为奴隶，而不是自由人。所以，弗格森认为人类在不断冲突和抗衡中，必将制定出完善的法律来保障各种职业的人都应该享有尊严，法律的权威是建立有活力政治秩序的基础。“在这种繁盛民族所渴望达到，并且在一定程度上也能够达到的条件下，人类奠定了安全的基础（basis），并进而建立起与他们的见解相适合的上层建筑（superstructure）。”^④

马克思欣赏弗格森对社会冲突建设性后果的预断，诚如丽萨·希尔所言，“弗格森的方法与马克思主义者辩证冲突理论有很多相同之处”，^⑤ 马克思很可能借用了基础和上层建筑这一对范畴，但却赋予了新的含义。弗格森是从法的关系本身阐发开的，整个社会是建立在法的基础上，马克思则认为，法同样是上层建筑，而真正剖析市民社会本身的基础在于经济结构，在于弗格森所批判的分工关系本身。由此，马克思也就反转了弗格森市民社会的概念，市民社会被纳入经济利益的视角，在黑格尔所论述的“需要体系”中进行考察。这样，亚当·弗格森的民主共和理想与马克思的社会理想就表现出真正的分野，在马克思看来，弗格森的民主没有消除资本主义的分工，也就不能真正从根本上解决社会矛盾，弥合抽象的公民和孤立的个人之间的分裂。

但马克思绝非否定民主本身，一方面，工人

① Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press, 1995, p. 177.

② [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第311—312页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第322页。

④ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press, 1995, p. 180.

⑤ Lisa Hill, “Eighteenth-century Anticipations of the Sociology of Conflict: The Case of Adam Ferguson”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 2 (Apr., 2001), p. 296.

必须为自身的发展争得民主的权利，积极参与民主斗争是工人阶级必然的选择路径。马克思在《共产党宣言》里说，“工人阶级革命的第一步就是使无产者上升为统治阶级，争得民主。”^①在革命实践中，马克思又在理论上提出建立“红色共和国”或“社会共和国”的设想，“反对资产阶级专政，要求改造社会，要把民主共和机构保存起来作为他们运动的工具，团结在作为决定性革命力量的无产阶级周围，——这就是所谓社会民主派即红色共和国派的一般特征。”^②而巴黎公社则在实践中为马克思提供了一个社会主义民主机构的模式，马克思断言“公社给共和国奠定了真正民主制度的基础。”^③

但另一方面，早在写作《论犹太人问题》时，马克思就提出“人类解放”和“政治解放”的问题，把民主政治的实现只是看作人类解放的序幕，而不是人类解放的终极目标，在《工资、价格和利润》中，则进而谈到“资本和劳动的斗争及其结果”，提出了斗争策略和斗争终极目的的说法。马克思郑重地告诫工人，“应该明白，日常斗争反抗的只是结果而不是原因，延缓了资本的趋势，而不改变方向，服用了镇痛剂，而不是祛除病根。”^④在《哥达纲领批判》中，马克思提出只有消灭资本主义制度，到达共产主义高级阶段，“个人奴隶般地从属分工的情形”才会消失，个人才有全面发展的可能。^⑤

比较而言，马克思赞同弗格森关于通过冲突斗争才能得到有活力的政治秩序的论述，这是因为，在资本和劳动的斗争中，工人阶级已被推向极端退化的境地，不但身体垮掉，而且心智也犷野了。如果没有争取自身权利的民主斗争，那么“他们就沦为—群听天由命、不可救药的可怜虫。”^⑥但二人的分歧是，在弗格森那里，法律是安全之基，以此建立的民主政治可以解决分工造成的人片面发展的危害，具有终极价值意义。而对马克思而言，阶级社会里绝对没有普世意义和价值的民主，无论民主还是法律实际都奠定在特定历史阶段的经济基础上，只要资本主义私有制的分工存在，人类的解放就依然是艰苦奋斗的目标。争得民主是工人革命的步骤，但只是第一步而已。或者说，争得民主权利，只是反抗结

果，达到一种有限的矫正的公正；消灭资本主义的分工，才是反抗原因，达到根本的全面自由发展。在我看来，这正是体现马克思远高于弗格森的地方，也是历史唯物主义能够高屋建瓴清晰表述人类发展趋势的地方。

由此我们不难体悟到马克思为何对亚当·弗格森的分工预断如此偏爱，而对他的民主论断有所保留的良苦用心了，只有在人的全面发展主题上才能理解马克思对待分工和民主的态度。要之，我们的结论是：

在理论渊源上，从马克思对亚当·弗格森的重视，借鉴和吸收弗格森论述分工方面的成果，可以确证在构建马克思历史唯物主义大厦中，弗格森有着独特的贡献，通过文献学的考证和文本学的关联，我们尽可能地使其得到指认，以期在理论溯源中更为准确地理解和把握马克思的思想并推进马克思哲学的研究。

在现实实践中，我们既不能仅仅以人类解放的终极目标为理由，对民主采取排斥或无所作为的态度；同时，也不应鼓吹民主具有终极理想价值的意义，放弃了人类解放这一真正的终极关怀。比照马克思对弗格森的解读，可以看到他对社会发展的洞察要远高于亚当·弗格森，对争取民主和争取人类解放的辩证关系论述更为透彻。在当代中国市民社会/公民社会的悄然兴起/自觉构建过程中，马克思解读弗格森的思考可能会对我们推进社会主义民主建设更具启发意义。

(责任编辑 林 中)

① 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷，北京：人民出版社，1995年，第293页。

② 同上书，第473页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷，北京：人民出版社，1995年，第58页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷，北京：人民出版社，1995年，第97页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷，北京：人民出版社，1995年，第305页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷，北京：人民出版社，1995年，第97页。

资本逻辑与理性的自我分裂*

郝戈**

【摘要】对于现代性的矛盾,西方许多思想家都将其根源归结为理性的自我分裂。在马克思主义的视域中把握现代性的理性分裂,重要的一点,是透过马克思所发现的资本逻辑来审视理性在现代社会发展进程中的生成与蜕变。启蒙理性从自我解放、自我实现走向自我逆转、自我毁灭的辩证法根植于资本的矛盾逻辑。资本逻辑在推动理性化蓬勃发展的同时,也埋下了理性自我分裂的种子,诱发了理性化进程的全面逆转。在资本逻辑的要求下,理性发生自我分裂,片面发展为“工具理性”,蜕化为“经济理性”,并进一步逆转为“反理性”,最终蜕变为对人类自身进行支配的“权力”。由此,理性的自我分裂便构成了现代性矛盾的重要因素。

【关键词】马克思;资本逻辑;理性;现代性

中图分类号: B11 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0017-06

对于现代性的矛盾,西方许多思想家都将其根源归结为理性的自我分裂。无论是理性主义的思想家黑格尔、韦伯,还是非理性主义的思想家尼采、海德格尔,都将现代性的矛盾困境追溯到了现代理性的内在悖论。那么,应该如何从马克思主义的角度理解这种理性的困局,进而理解现代性矛盾的本质呢?在马克思主义的视域中把握现代性的理性分裂,重要的一点,是透过马克思所发现的“资本逻辑”来审视理性在现代社会进程中的生成与蜕变。

所谓资本逻辑,就是指,资本作为占支配地位的现代生产关系,成为了一种主体性的存在,其活动历程具有必然如此的内在联系、运动轨迹和发展规律,这便是资本的逻辑。资本逻辑衍生出“生产与扩大再生产”的动态结构,表现为“总体化”的多重存在形态,蕴含着全面发展生产力的积极趋势与限制生产力发展的消极局限性之间的内在矛盾,并孕育着从“无限扩张”到“自我克服”的演化趋势。

在资本逻辑的强力推动下,启蒙理性从传统的社会束缚中挣脱出来,却又日益堕入残缺和异

化,由启蒙所规划的辉煌的现代性图景也必然走向分裂。启蒙从自我解放、自我实现走向自我逆转、自我毁灭的辩证法深深地根植于资本的矛盾逻辑。

一、资本逻辑引发现代理性的起源与勃兴

作为现代社会所崇尚的精神和制度原则,理性正是资本逻辑在精神和制度层面的具体表现和实现手段。恩格斯曾明确指出启蒙运动所开启的以理性为核心的时代精神,正是资产阶级上升时期的力量和愿景的表现:“我们已经看到,为革命作了准备的18世纪的法国哲学家们,如何求助于理性,把理性当作一切现存事物的唯一的裁判者。他们认为,应当建立理性的国家、理性的社会,应当无情地铲除一切同永恒理性相矛盾的东西。我们也已经看到,这个永恒的理性实际上不过是恰好那时正在发展成为资产者的中等市民的理想化的知性而已。”^①由资本所推动的现代社会进程将一切事物都置于理性的法庭之前予以裁决和估价,同时又以理性为最高原则组织和结构

* 本文获中国人民大学科学研究基金项目资助,项目名称:从资本逻辑看现代性的矛盾本质——马克思现代性思想研究,项目编号:10XNF017。

** 作者简介:郝戈(1981—),男,陕西商洛人,(北京100872)中国人民大学马克思主义学院讲师,北京大学哲学博士。主要从事马克思主义哲学、现代性问题研究。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第722页。

整个社会生活体系。

资本构成了社会生活理性化进程的原动力，资本逻辑规定着社会生活理性化进程的内在理路。理性作为现代生活的制度和精神原则，首先表现为生活和制度领域的理性化进程，而这一进程并非某种自然发生的神秘过程，它恰恰根植于社会的现实需要，导源于资本的合理化的增殖欲望。资本作为自为存在的交换价值，其自我增殖的本性不断追求更多的剩余价值，因而表现为“力图超越自己界限的一种无限制的和无止境的欲望”^①。资本的这种增殖欲望并非是一种非理性的冲动，而是展现为“合理化了的欲望”：“资本的自行增殖——剩余价值的创造——是资本家的决定性的、占统治地位的和包罗一切的目的；资本家活动的绝对欲望和内容，实际上只是货币贮藏者的合理化了的欲望和目的”。^②在这里，资本增殖所要求的“合理性”，主要是指一种“经济的合理性”：通过精确严格的计算和规划（成本核算、时间规划等），达到资源的有效配置和成本的大量节省，从而以一定的资本生产出更多的剩余价值，不断提高剩余价值率。资本逻辑所推动的这种合理的计算原则，即计算理性，贯穿在现代社会之中，成为了整个社会生活的主轴。按照韦伯的分析，资本主义主要是对非理性的财富欲、奢侈欲的抑制或缓解，“资本主义确实等同于靠持续的、理性的、资本主义方式的企业活动来追求利润并且是不断再生的利润。”^③ 资本的自我增殖正是以理性化的“成本效益核算”作为手段，才得以持续、高效进行。而正是以经济领域的合理的计算、规划为中心，理性化进程才逐步在社会、文化、个性等各个生活领域不断扩展。

首先，在社会现代化领域，理性化进程表现为经济与政治的分化，表现为以资本核算为中心的资本主义企业活动和以官僚制为核心的国家机关，二者之间在功能上相互补充，相互制衡，保证了资本增殖逻辑的顺利运行。

其次，在文化现代性领域，理性化进程表现为现代科学技术、自律性的艺术，以及宗教、道德和法律。现代科技提供了一整套的科学主义的祛魅化的世界观；而获得自律性的艺术则对科学技术以及整个社会现代化形成了一种若即若离的

批判性张力；道德和法律也日益脱离宗教信仰的内核，通过独立化而获得其世俗性的社会内涵。科技、艺术和道德从不同方面相互牵缠，为资本增殖活动提供了各个层面的条件和保障。

最后，在个性合理化层面，理性化进程从社会和文化层面全面塑造人类个体的生活方式，内在的规定着日常的行为结构、感知方式和价值趋向。^④ 无论是勤勉禁欲的苦行—生产主义，还是纵欲狂欢的享乐—消费主义，现代人格的这两种经典类型都服从于“追求成功”“个人成就”“自我实现”“自我满足”的利益原则，这恰恰是经济活动方式在个性领域的衍生产物；这就内在的构成了资本增殖逻辑的人身条件。

简而言之，以合理化的增殖冲动为原动力，资本逻辑在社会、文化和个性等各个层面上，都引发和推动了全面理性化进程；而整个社会生活的理性化，又从各个层面为资本逻辑的持续运行提供了有效的结构性条件和制度性保障。

在现代学科知识领域中，社会生活领域的理性化进程获得了观念形态的集中表达，进一步构成了资本逻辑的观念手段和意识形态辩护。学科知识领域中的理性化集中体现在理性主义思潮在哲学及社会科学中的勃兴。以理性主义哲学为例，自笛卡儿以降的理性主义哲学家们都把“理性”奉为自己理论体系的最高原则，及至黑格尔便达到了顶峰。对黑格尔来说，理性所具有的意涵已经不止于人类个体所具有的认知和道德能力，而是包括着某种超越了个人肉身局限性、对整个人类的社会生活起支配作用的“大一统”原则：“‘理性’是世界的主宰”，“‘理性’是宇宙的实体”，“‘理性’是宇宙的无限的权力”，“‘理性’是万物的无限的内容，是万物的精华和真相”。^⑤ 理性概念的首要意义是“普遍理

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第297页。

② 《马克思恩格斯全集》第49卷，北京：人民出版社，1982年，第49页。

③ [德] 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维刚译，北京：三联书店，1987年，第8页。

④ 参见[德] 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2004年，第154—162页。

⑤ [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2001年，第8—9页。

性”，是一种独立的、自本自根的主体性原则，具有不同程度上的普遍性形式和统一性意涵。然而，从历史的观点来看，现代理性并非像启蒙哲学和德国古典哲学所认为的那样是一种自本自根的普遍原则，而是特定社会关系即资本的产物。在《德意志意识形态》中，马克思将欧陆理性主义的“普遍理性”概念明确地当作“意识形态”的幻想性产物来加以剖解。普遍理性的本质不仅仅是特定利益在理论上的消极表达，而且是其积极的实现机制与维护手段。马克思试图以统治阶级的支配方式的分析为基础，形成对意识形态生产过程的深刻洞见。在考察意识形态的“历史”时所遇到的一种显著的现象就是：“占统治地位的将是越来越抽象的思想；即越来越具有普遍性形式的思想”，越来越具有普遍性的“理性”概念成为统治思想的核心要素。这一现象的本质就在于，“因为每一个企图取代旧统治阶级的新阶级，为了达到自己的目的不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，就是说，这在观念上的表达就是：赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”。^① 在这里，“普遍理性”的幻想性质和虚伪本质集中表现在：被启蒙运动和资产阶级革命所推崇的“普遍理性”，不过是在表象上代表着社会全体成员利益，而事实上不过是资产阶级这一特定阶级之特殊利益的表达，不过是资产阶级赢得革命群众和统治基础、夺取和巩固统治权力、维护和扩展自身利益的工具。从资本的观点来看，观念领域的理性主义恰恰构成是资产阶级为自己构造出来的合法性辩护。

理性主义哲学精心构筑的理性概念，恰恰构成了西方主流经济学和其他社会科学的“经济人”、“理性人”假设的理论基石。“经济人”、“理性人”假设一方面是“个性理性化”这一实际进程的理论表达，另一方面，也反过来作为一种价值规范引导、推动着个性理性化甚至整个社会生活理性化的实际进程。“经济—理性人”假设认为，个人按照理性计算的原则行动，必然追求极大化的个人利益，同时，个人的行动保持偏好上的连续一致，不会出现前后矛盾的选择。经济人假设如果被推广到经济以外其他生活领域的解释，就形成了“经济学帝国主义”的思想倾

向：在思想观念中，用这种抽象的个人经济理性取代现实社会生活的多元理性，将生动、复杂、具体的社会生活简化为虚构的“经济人”及其活动和关系。^② 从历史的观点来看，一方面，“理性人”假设恰恰是资本逻辑所导致的社会关系变迁的产物：个人脱离了传统共同体的人身依附和自然血缘关系，越来越深地镶嵌到资本操纵的劳动分工和市场交换体系之中，越来越按照极端自利、利益计算的原子主义方式生活和交往。另一方面，“理性人”假设并不是被动地反映社会关系的实际变迁的，它还恰恰通过知识生产和教育体系塑造着现代个人的行为结构、感知方式和价值趋向，从而再生产出资本逻辑持续运转所要求的那种遵循个人主义、利己原则和经济理性而行动的“现代个人”。总之，“理性人”假设既是资本逻辑在社会科学领域的理论表达，又构成了现代知识权力对人性的规制和建构机制：知识系统不断按照“理性人”的概念生产出“理性人”的现实。因而，主流经济学和其他社会科学的理性主义假设，从其社会本质上说，正是资本逻辑在社会科学领域的表达和实现，其主要任务正是“证实资本的合理性”，^③ 并不断再生产出这种合理性。

二、资本逻辑催生现代理性的矛盾裂变

推动社会的全面理性化，促使历史从自然统治和宗教狂信的深渊中挣脱出来，迎来整个社会生活的祛魅化、世俗化和科学化，并创造了稳固的意识形态和价值体系，推动人类自身在生活和精神领域的极大发展，这可谓是资本逻辑的伟大历史功绩。然而，理性化的进程本身并非是一派光明前景的康庄大道，而是充满了复杂的含混性和不确定性的迷宫。

资本逻辑在推动理性化蓬勃发展的同时，也

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第100页。

^② 参见许宝强：《资本主义不是什么？》，见罗岗主编：《思想文选2004》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第110—111页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第282页。

埋下了理性自我分裂的种子，诱发了理性化进程的全面逆转。理性在其社会化进程中逐渐丧失其原初统一性，日益分裂开来，理性化发展为极端片面的工具理性化，从而形成了对价值理性的压抑与排斥，使得理性最终走向压抑人类发展的“反理性”。恩格斯曾非常敏锐地指出了启蒙主义的理想图景的幻灭和幸福允诺的破产：“当法国革命把这个理性的社会 and 这个理性的国家实现了的时候，新制度就表明，不论它较之旧制度如何合理，却决不是绝对合乎理性的。理性的国家完全破产了。……同启蒙学者的华美诺言比起来，由‘理性的胜利’建立起来的社会制度和政治制度竟是一幅令人极度失望的讽刺画。”^①值得注意的是，这种理性自我分裂的趋势，并不是外部强加的偶然事件，而是在理性逻辑的根源处就孕育着、潜藏着的：“合理性不仅包含着观念中的自我毁灭趋势，也包含着实际上的自我毁灭趋势，而且从一开始就这样，而不是在自我毁灭趋势出现之后才是如此。”^②理性自我分裂，蜕化为“工具理性”，最终逆转为“反理性”的病根就扎在资本逻辑的矛盾本性之中。

在资本逻辑的要求下，理性发生自我分裂，片面发展为“工具理性”，这集中体现为，“经济理性”构成了现代社会生活的组织原则和价值核心。资本的增殖逻辑要求理性片面化、狭隘化为一种以追求“有用性”为核心的“目的—工具理性”：“对资本来说，任何一个对象本身所能具有的唯一的有效用性，只能是使资本保存和增大。”^③进一步地，扎根于资本增殖逻辑的工具理性，必然表现为一种以利润、效率计算为核心的工具理性形式——经济理性。在韦伯之前，马克思就形象生动地描绘出传统信仰关系、伦理关系的瓦解，整个社会生活的祛魅与世俗化，以及工具理性化的滥觞：“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民的伤感这些情感的神圣发作，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值”。^④资本冲破了传统的

政治、道德和宗教力量对于经济冲动的强力束缚，使得宗教本身被世俗化，同时使得经济活动本身变成世俗生活的宗教。有关经济冲动的体验取代了传统的宗教体验。只要在经济上是有效率的，在道德上就是可践行的。经济合理性取代了宗教、道德的价值合理性，成为组织社会生活的核心原则，成为评价社会行为的基本标准。资产阶级“扭转了人们对军事或宗教的关切，把经济活动变成了社会的中心任务”。^⑤这样，各式各样的经济主义、生产主义和物质主义便成为了现代生活的主轴，而唯经济增长唯生产力、唯GDP的片面发展模式也主宰着现代化的大部分历史。在这种形势下，“经济理性”便代替“上帝”成为现代生活的“新神”，具有不容逾越的神圣地位和绝对价值。

在资本逻辑的主导下，“理性”蜕化为“经济理性”，并进一步逆转为“反理性”。资本主导的经济合理性的计算与节约，恰恰包含着反理性的混乱与浪费；在人类生存的全面工具理性化中，隐藏着极大的异化。为了压低生产成本，提高利润率，资本主义生产方式不断促进社会劳动生产力的提高同时，还推动活劳动和不变资本（即变为生产资料的那部分资本）使用上的节约：“资本有一种趋势，要在直接使用活劳动时，把它缩减为必要劳动，并且要利用劳动的各种社会生产力来不断缩减生产产品所必要的劳动，因而尽量节约直接使用的活劳动，同样，它还有一种趋势，要在最经济的条件下使用这种已经缩减到必要程度的劳动，也就是说，把所使用的不变资本的价值缩减到它的尽可能最低的限度。”^⑥对活劳动的这种节约，正是对工人的生命力的控

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第722—723页。

② [德] 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006年，第5页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第227页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第274—275页。

⑤ [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，北京：三联书店，1989年，第25页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第101—102页。

制与耗费，而对不变资本的这种计算与节约，恰恰是对工人劳动和生活条件的缩减与降低：“资本主义生产方式按照它的矛盾的、对立的性质，还把浪费工人的生命和健康，压低工人的生存条件本身，看作不变资本使用上的节约，从而看作提高利润率的手段。”因而，“资本主义生产尽管非常吝啬，但对人身材料却非常浪费。”^① 无限制的成本节约，恰恰是以工人的劳动生活条件的恶化和工人的身心健康的损害为代价的：“资本主义生产比其他任何一种生产方式都更加浪费人和活劳动，它不仅浪费人的血和肉，而且浪费人的智慧和神经”。^② 从资本增殖角度来看，无限制的成本节约，是真正的合理性；而从工人的工作、生活状况来看，无限制的成本节约，恰恰是一种反理性的异化：“在工人即活劳动的承担者这一方和他的劳动条件的经济的，即合理的节约的使用这另一方之间，存在着异化和毫不相干的现象。”^③

具体来说，“理性”向“反理性”的这一逆转，鲜明地表现为，“理性”蜕化为对人类自身进行支配的“权力”——而这正是资本逻辑的必然产物。在现代性条件下，对外部自然的支配力量即社会生产力（尤其是科学技术）的发展本身被资本用来作为支配人的内部自然（即人的肉体、生命力和需要）的手段。

首先，资本逻辑在科学、技术和生产领域推动了各种工具理性形式，尤其是科学技术的快速发展，极大地增强了人类对自然界的支配控制能力。在现代社会，科学技术表现为一种典范的工具理性形式。科学技术集中表现为对自然的征服控制能力，科学技术的广泛应用表现为人对自然界的普遍占有和系统利用。对自然的科学研究本身，就是对自然进行征服、占有甚至宰割的“理性狡计”。以资本为基础的生产，通过对自然界的系统征服和全面开发，创造出普遍利用自然属性的生产体系，创造出普遍有用性的社会体系。在这一征服开发自然的过程中，科学正是人类最为强大的工具和武器。利用科学，人类可以对原本被神化的自然进行“祛魅”，并使之服从于人的需要：“只有在资本主义制度下自然界才真正是人的对象，真正是有用物；它不再被认为是自为的力量；而对自然界的独立规律的理

论认识本身不过表现为狡猾，其目的是使自然界（不管是作为消费品，还是作为生产资料）服从于人的需要。”^④ 在资本主义的生产体系中，科学技术是人类把自然界当作“资源”来加以控制和耗费的最得力手段。

其次，在资本逻辑的推动下，理性的支配功能由“外部自然”扩展到“内部自然”即人的感性生命，“理性”蜕化为对人自身进行统治的“权力”。资本的合理化增殖，不仅需要对人的体力智力和脑筋肢体的极大浪费，而且尤其需要人的五官感觉、生理需要的禁欲或放纵。出于其自我增殖的最高目的，资本逻辑需要将人类个体都当作材料、工具来加以消耗和利用，因而，资本在发展人对外部自然的计算、支配能力的同时，也发展出了人对其内部自然的计算、支配能力。在劳动过程中支配、加工自然力、自然物的生产技术手段，都被资本转化为统治工人的技术手段：“一切发展生产的手段都转变为统治和剥削生产者的手段”。^⑤ 这样，资本就成为了现代社会同时控制外部和内部自然的“客体的权力”^⑥。在资本权力所宰制的现代世界中，人不再——像康德等理性主义哲学家们所期待的那样——是“目的本身”，而是沦为异己力量的奴隶和工具：“随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行径的奴隶。……我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量成为有智慧的生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。”^⑦ 由于资本权力机制的主宰，启蒙理性不断地对神话进行祛魅，而自己最终也蜕变为一种神话：“神话就是启蒙，而启蒙却倒退

① 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第102页。

② 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，1979年，第190页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第101页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第390页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第743页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第267页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第775页。

成了神话。”^①在启蒙与神话的这种暧昧不明的纠缠中，始终贯穿的是主体性的历史生成过程，即工具理性对外部自然（自然界）和内部自然（人身）的权力支配机制：“启蒙过程从一开始就得益于自我持存的推动，但这种推动使理性发生了扭曲，因为它只要求理性以目的理性控制自然和控制冲动的形式表现出来，也就是说，它只要求理性是工具理性。”^②在资本逻辑的推动下，启蒙理性必然发生残缺和异化，由启蒙所开创的现代性也必然走向瓦解和分裂——这便是启蒙自我逆转、自我毁灭的辩证法。启蒙理性在瓦解了传统宗教的社会整合机制的同时，并没有能力来形成新的社会整合，反倒在其演化中日益片面化、狭隘化为工具理性及其宰制性权力；工具理性膨胀为总体性，支配了整个社会生活。

在现代性条件下，理性与资本联姻，理性便蜕化为工具理性和权力支配，逆转为反理性。由此，理性的自我分裂便构成了现代性矛盾的重要因素。

值得注意的是，理性的分裂和异化并不根植于理性本身，并不是理性本身逻辑的必然结果，而是根源于对理性的特定运用方式，根植于理性化所赖以发生的特定社会条件。正是由于理性化是在资本关系主宰一切的社会条件下生成和发展的，所以必然被资本利用和歪曲，从而蒙上了异

化的阴影。资本生成过程引发了启蒙理性的社会化。在与资本的联姻关系中，启蒙理性的根就扎在对内部自然和外部自然的支配权力之中，因而，也必然异化为工具理性。资本的经济权力正是支配权力的现代形式，无论在社会生活领域还是社会意识领域，资本逻辑所推动的理性化进程都日益表现出压抑人的生命、切割人的自然需要、排斥人的非理性因素的片面化发展趋向。理性形而上学在人类思想领域的主宰地位，正是这一过程的典型表现：随着理性在哲学思想、科学知识和道德价值领域成为核心原则，人的情感、需要等非理性因素便受到日益严重的宰制和摧残。只有理解了资本与理性形而上学之间的这种本质性关联，我们才能够理解从费尔巴哈、叔本华开始及至尼采、弗洛伊德、海德格尔和后现代主义的思想潮流对理性形而上学的激进反叛，对人类的生命冲动、身体需要和意志欲望的高扬。

（责任编辑 林中）

① [德] 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006年，第5页。

② [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，南京：译林出版社，2004年，第128页。

（上接第9页）

外在地结成一体的东西了。这同时为后人理解他的上层建筑概念意义重心的转移提供了重要文本依据。

马克思上层建筑概念中包括信用与虚拟资本的含义与前面两种含义没有直接关系，也从来没有引起过学界的广泛关注和争议，从语言学角度说，这本身就是最好的解释：政治经济学、尤其是金融学领域的叙述话语最需要的是概念明晰、观点清楚，比喻性的说法不会有长久的生命力。当然，主要还是这些概念内容的专业性决定的。它只是局限于金融学领域，虽然也具有比喻意义，内容却不复杂难懂，故不会引起广大理论界人士的注意和争议。记载这些内容的文字虽然同样含藏于马克思著作中，以文本形式存在，但并没有进入理论界的视野，理论界和哲学界将它们似乎忘却了。至少，从当年马克思的追随者和

第二国际的理论家，到苏联、中国及东欧诸国的理论界和哲学界，再到现代西方的马克思主义学界，几乎没有人提及马克思上层建筑概念中所包含的信用与虚拟资本等内容。

百余年来，马克思上层建筑概念中包含的思想意识和政治结构或国家政权的意义之所以被学界引述、研究和争论，是因为它与马克思的唯物主义历史观的创立切切相关，触及人类社会的政治生活和精神生活两大生活领域，极为重要。学界所关注和争论的重心是：上层建筑是否包括社会意识，政治上层建筑是否是在思想上层建筑的指导下形成的，政治上层建筑与思想上层建筑到底是怎样的关系。这是半个多世纪以来苏联和中国理论界，尤其是中国理论界长期间以来争议不休的问题。

（责任编辑 林中）

事件：爆发在历史逻辑的断裂处

张羽佳*

【摘要】“事件”的概念引导我们对“历史与逻辑的统一”这一命题进行重新的思考与审视。长久以来，目的论的连续性图景构成人们思考这一命题的惯性思维，而对于从必然性中逸出的偶然性，人们并未在理论上给予充分的解释。本文结合本雅明、巴丢和德勒兹的哲学，借助“突变论”的理论成果，试图对黑格尔意义上的“历史与逻辑的统一”进行解构，以期在新的基础上使二者重新结合起来。

【关键词】历史；逻辑；事件；奇点

中图分类号：B017.8 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2010)06-0023-07

熟知未必真知，未经质疑便被接受的观念往往蕴藏着巨大的危险。长久以来，关于历史与逻辑的统一，似乎是一个神话，一个传奇，业已成为许多研究者心中神圣不可动摇的信念。然而，只要对这一看似不证自证的命题略加思索，便会顿时感到疑窦丛生，困惑重重。事实上，这一简短命题中所包含的三个实词——“历史”、“逻辑”、“统一”，每一个都蕴含了无限丰富的寓意，使得“历史与逻辑的统一”这一命题中有太多的理论“飞地”让人们去探索，又有太多的未解之谜供人们去破译。何种历史，谁之逻辑，如何统一，能否断裂，会不会重新链接……太多的理论节点与含混不清期待着人们对唯物史观进行更为深入的反思与澄明。

—

本雅明与黑格尔为我们提供了两种截然不同的关于历史的图景：

在《历史哲学论纲》^①中，本雅明通过对克利(Klee)的一幅名为《新天使》的画的描述向我们展现了历史天使的形象：他展开翅膀，张着嘴，目光凝重地回头看着过去——在我们看来是一连串事件的地方，他看到的只是一整场灾难。这场灾难不断把新的废墟堆到旧的废墟上，

然后把这一切抛在他的脚下。天使本想留下来，唤醒死者，把碎片弥合起来。但一阵大风从天堂吹来；大风猛烈地吹到他的翅膀上，他再也无法把它们合拢回来。大风势不可挡，推送他飞向他的背朝着的未来，而他所面对着的那堵断壁残垣则被平地拨起。

这是一个萧疏、破落甚至有些荒芜的画面，历史破碎为一个个碎片，被天堂的风吹得四处飘散，根本没有完整的线索可以依循，亦没有明晰的路径供人寻觅。人们徒然地收集着历史的残片，试图拼凑成一个完整的画面，但随之而来的事件很快掩埋了旧有的图景，往昔变得湮没无闻。历史，或者说，那种连续性的历史观被本雅明彻底抛弃——一个连续性的历史再现不再可能，历史或关于过去的真实图影在本雅明的头脑中就像电影中的“回闪镜头”，在灵光一现之间飞掠而过，只能作为在瞬间闪现的形象才能被人们所捕获、所辨认，但却永远不能以一个连续的总体性描述而出现，历史断裂为一系列的图像，而不是一个完整的故事。

黑格尔当然不会同意这种破碎的、断裂的历史观。由于深受启蒙精神的熏陶和影响，黑格尔坚持进步的观念，把人类历史视为一个从自在到自为、从低级到高级、从不完善到完善的前进过程。凭借天才般的理论架构能力，黑格尔对人类

* 作者简介：张羽佳，女，辽宁沈阳人，哲学博士，(贵阳510001)贵州师范大学马克思主义理论创新基地副教授，主要研究方向为马克思主义哲学、历史哲学、政治哲学。

① 瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第408页。

历史的发展进程进行了史诗般的描述，完成了人类精神历史上最为气势宏伟的“历史诗学”，就像斯梅塔纳描绘的沃尔塔瓦河，从两条小溪最后汇入浩瀚的海洋。通过一个个民族丰富而具有差异性的生活形态，绝对精神逐渐展现自身，各个帝国的兴衰起落，每个“世界历史性的个人”的荣辱得失都被看成绝对精神达到其现实性的各个环节，在纷繁复杂的表象和事件背后，黑格尔致力于揭示作为整体的历史的目的和意义，试图透过人类的各种现象，深入到隐藏在各种现象后面的东西，即“当我们说出感性的东西时，我们也是把它当作一个普遍的东西来说的。”^①因此，本雅明眼中的碎片在黑格尔的理论中被连结成彼此相关、具有内在联系的有机的整体，诚如恩格斯所评论的，黑格尔“是所有时代中最有学问的人物之一。他是第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人，尽管他的历史哲学中的许多东西现在在我们看来十分古怪，如果把他的前辈，甚至把那些在他以后敢于对历史作总的思考的人同他相比，他的基本观点的宏伟，就是在今天也还值得钦佩。”^②

当然，黑格尔历史哲学中，一个最基本的观念仍然是合理的东西与现实的东西的一致性问题——即合理的东西如何成为现实——而历史与逻辑的统一则蕴含在理性与现实的一致中。因为，既然“现实的”东西并非“现存的”一切，在逻辑上，必然会对“现存”进行否定，历史便在这一否定的过程中向前发展。因此，绝对精神不是一座“不动的雕像”，而是“浩瀚的江河”，它永远处于不断的“扬弃”过程中，通过同时取消和保存先前的东西，推动历史一步步实现自身的目的——其中，经历了无数的曲折，但“理性的狡计”（the cunning of reason）总能通过个人的意志、热情、兴趣与才能达到自己的目的，历史女神总是驾驶着她的凯旋车在尸骨累累的道路上前行，个人成为理性为实现其目标而选择的工具，但是，人类的整体，它的发展历史却真正体现了“绝对精神”的最终目的性，体现了合理的东西最终变成现实的东西的必然性，体现了人作为一个类属从最不自由的状态走向内涵无比丰富的自由王国的进程。

二

显然，本雅明对于历史与逻辑之统一性的全然放弃使得历史充满了不确定性和不安全感，然而，过往的一切并未因此而失去意义，对于本雅明来说，历史不是供人唏嘘、凭吊的废墟，它随时可以披上战袍，加入到当下的战斗中。正如本雅明自己所承认的，“用史学的方法述说过去并不意味着去辨识它‘本来的模样’；而是当记忆中的某种东西在危急时刻闪现的时候去抓住它。”^③在这里，本雅明的独特之处并不表现为他颇为古怪的马克思主义与弥赛亚情结的纠缠，而是在于他提出了连续性的历史的断裂的观点，正是在这一断裂处，产生了人的救赎与解放：

归根到底，历史主义研究的是一般历史，这是合乎情理的。唯物主义史学与它在方法上有着鲜明的区别，这一区别超过唯物主义史学与任何其他史学门派之间的区别。一般历史没有理论武器，其方法只是添加剂；它收集一堆资料，填注到匀质的、空洞的时间中。而唯物主义史学则建立在一个结构原则的基础上。思维不仅包括意念的流动，而且也包括意念的停止。每当思维在一个充满张力的构型中突然停止，这一构型就会受到冲击，通过这样的冲击，构型就会结晶为一个单子。历史唯物主义只有在在一个历史问题以单子的形式出现的时候才去研究它。他从这一结构中看出了弥赛亚式的事件停止的迹象——换句话说，他看出了为压迫的过去而斗争的革命机会。他之所以注意这样的机会，是为了把一个特定的时代从连续统一的历史过程中爆破出来，把一个特定的人的生平事迹从一个时代中爆破出来，把一件特定的事情从他的整个生平事迹中爆破出来。^④

① 黑格尔：《精神现象学》（上卷），北京：商务印书馆，1979年，第66页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第42页。

③ 瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第405页。

④ 瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第413页。

在这里，本雅明谈到了“结构的单子”，谈到了“爆破”，这是革命的时刻，是历史的“猛醒”，是人投入其中并获得“救赎”与“解放”的时刻。在这段描述中，历史成为一种情态的汇集，时间不再是均质的流动，历史不是一个编年体的记事本，而是建筑在充满着“当下”的时间之上，随时能够从平庸无奇的连续性中“爆破”出来，从而投入到人们的现实斗争中来。这种历史与当代史的结合，意味着过去他从连续统一的历史过程中爆破出来，连续统一的历史随之土崩瓦解，一个充溢着过去的当下成为人们行动的时刻，时代吹响了号角，过去的亡灵纷纷披挂上阵——从这一角度，本雅明确确实把马克思历史唯物主义的激进性发挥得淋漓尽致，当然，这种激进主义是以一种古怪的弥赛亚主义的语言表达的，即“每一秒的时间都是一道弥赛亚可能从中进来的狭门”^①。

三

本雅明的思想充满了躁动与不安，他以历史与逻辑决然断裂表达了一种机遇性的、情态化的革命观念，比卢卡奇更激进，比葛兰西更神秘。至关重要，本雅明在理论上提出了历史之逻辑的断裂——即“爆破”的问题，这迫使我们去思考那曾经表征着必然性、宣谕着普遍性、讲叙着连续性的逻辑究竟为何物？它与历史究竟是怎样统一在一起？换言之，关于历史与逻辑的统一命题是如何被构造出来的？

应该说，从浩如烟海的偶然性事件中发现和挑出必然的、有本质意义的事件，并将其本质意义逻辑地、一贯地表达出来，是黑格尔巨大的理论贡献。从某种角度，黑格尔在其历史哲学中所做的工作就是考察普遍的理念如何渗入到特殊性之中，并将特殊性提升到普遍真理的角度进行诠释。当然，我们可以像马克思那样，站在唯物主义的立场对黑格尔历史哲学的唯心主义性质进行批评——“具体的内容即现实的规定成了形式上的东西，而完全抽象的形式规定则成了具体的内容……在这里具有哲学意义的不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物”^②——但本文关心的，是黑格尔历史哲学中逻辑自身的构造问题。

1. 历史因果性与逻辑的构造

休谟把原因与结果之间的逻辑联系视作知识的基础，他指出，“所有关于事实的原因都是建立在‘原因与结果’的范畴之上”^③。对于自然科学来说，因果性的方向与时间矢量的方向相同，即原因在结果之前，石头首先被抛向空中，然后落到地上。然而，历史学的因果性具有不同的时间方向，它往往依据结果对原因进行“回溯式”的探求，马克思称之为“从后思索”或“人体解剖是猴体解剖的钥匙”。

历史哲学中的这种反向的因果性就是黑格尔哲学中最为著名的目的论预设，这种目的论的预设构成了黑格尔哲学的特殊因果关系——原因是观念形式的结果，结果是现实形式的原因。就像一株植物，它由一颗种子逐渐发展而来，但在种子阶段，就已包含了整个植物的各个枝叶了，只不过它们是以萌芽的状态存在而已。

依据此种因果性，规定着历史之逻辑运行的绝对理念就如同一盏置于高处的明灯，照亮了人类历史从开端到终点的每个阶段。作为一个真理的体系^④，黑格尔把人类历史描述为一个环环相扣、因果关系明晰的演进过程，展示了一幅全景式的进步画卷。然而，时间之流并未因黑格尔宏伟历史图景刻画的完成而终止，黑格尔所立足的“时间的终点”也被历史的车轮抛在脑后，不断涌现的历史事件溢出了黑格尔的逻辑框架，正是时间性这一黑格尔娴熟操控的概念给了他以嘲讽，诚如阿伦特所言：“只有当历史事实上终结，人类不再有将来，不再有新事物产生的时候，黑格尔的哲学才拥有可观真理”^⑤。

① 瓦尔特·本雅明：《本雅明文选》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第415页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第263页。

③ Hume, D., *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, New York, 1992. p. 22.

④ 黑格尔说，“关于理念或绝对的科学，本质上应是一个体系，因为真理作为具体的，它必定是在自身中展开其自身，而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体，换言之，真理就是全体。全体的自由性，与各环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。”参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第56页。

⑤ 汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，南京：江苏教育出版社，2006年，第51页。

2. 辩证逻辑与偶然性与异质性

一粒橡树的种子不会孕育出一只强壮的狮子。正如黑格尔在《小逻辑》中指出的那样：“概念在它的发展过程中仍然保持其自身，而且就内容来说，通过这一过程，并未增加任何新的东西，但只是产生了一种形式的改变而已”^①。这句话准确地挑明了黑格尔哲学体系的闭合性，这种闭合性决定了在绝对理念的运动中，任何异质性的、偶然的的东西都将被抛弃掉，剩下的，只是能够被提升到普遍性的特殊性。在历史学领域，这种对偶然性的排除在经验层面看，是对史料的选择与剪裁，如列维-施特劳斯所说，“历史不可避免地是片面、不完整的、有选择性的‘偏见’；从来就没有（纯粹和简单的）”^②，但从哲学上看，是逻辑对于他者的压抑，是对多元性的否定。

正如我们在黑格尔的历史哲学中所看到的那样，构成任何历史时期本质的内在本原都被看作是简单的，它无非是这一世界的自我意识的最抽象形式，构成某个历史世界具体生活的所有因素（经济制度、社会制度、政治制度、法律制度、习俗、道德、艺术、宗教、哲学乃至战争、战役等）都可以被归结为一个统一的内在本原。以罗马为例，它的宏伟历史、制度、危机和事业都被归为抽象法人的内在本原，但在这一简单的本原中，却出现了它自身的矛盾，即禁欲主义，正是这对矛盾促使罗马四分五裂，从而被中世纪的基督教世界所取代。毫无疑问，这种过程简单的本原矛盾观把无限丰富的历史内容大大删减了，矛盾的任务只是魔术般地推动历史世界的具体内容去达到意识形态的目的。也就是说，在黑格尔那里，所谓的辩证发展是指原始统一体在把自己撕裂成为两个对立面的同时实现了自己的异化，使自己成为既是自己又是他物；而这两个对立面则在两重性中具有统一性，在外在性中具有内在性。所以，它们各自是对方的对立面和抽象，由于每个对立面都是对方的自在形式，它也就不知不觉地成为对方的抽象，直到恢复原有的统一性为止。也就是说，在黑格尔的历史哲学中，根本不存在所谓的新鲜或偶然的事物，一切都已经包含在最初的统一体中的，无论其后如何变化，并没有体系外的因素参与其中。

3. 隐喻与逻辑的跳跃

根据海德格尔关于逻辑本质的分析，“逻各斯”（*λογος*）必须与“说/展示”（*λεγειν*）联系起来，它表示“说出”或“展示出”，同时还表示“被展示者”，只有在这种意义的基础上，*λογος* 才能被理解为理性、根据、关系等等^③。这意味着，说或语言对于逻辑来说，比所谓的客观性与必然性、所谓的规律与关联更为基础，“逻辑”（*logic*）只不过是“逻各斯”（*logos*）的一种被大大狭窄化的用法，仅指规律与法则。显然，黑格尔并不同意海德格尔的观点，他在《哲学史讲演录》中把语言中的“诗意的表象”看作是一种不成熟的哲学表达方式，认为哲学的任务就是要排除那美丽动人的外表，找寻事物的本质，这样，词语的丰富性便极大地被压缩，并转而成为支配语言的东西。

然而，在实际的作用中，作为一种话语的言说，逻辑依然无法逃避语言本身的含糊性、多义性、隐喻性与歧义性的命运。海德·怀特无疑对历史学中的比喻的本质进行了最为深刻的分析。在他看来，每一种历史话语都具有意义的比喻层，话语的比喻因素一方面呈现在文本表面被当作“理论”来指导历史学家对事件的观察和表述，同时，在另一方面比喻因素又深入文本内部对读者进行心理暗示，技术性地控制读者对文本预期意义的接受。之所以要运用比喻，是由于在普遍概括与具体描述、一般观点与细节分析之间没有真正具有逻辑一贯性的科学沟通方法，只好求助于转义学（*tropology*）隐喻、转喻、借喻、反讽来实现一般与特殊之间的沟通。对历史话语中比喻层面的认识使我们认识到，历史哲学中的逻辑实际上是断裂的，每当不能以推理的方式使叙述顺利进行下去的时候，比喻便扮演了桥梁的角色。

① 黑格尔：《小逻辑》，北京：商务印书馆，1980年，第329页。

② Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1966, p. 257.

③ 海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，1987年，第43页。

四

尽管构造历史的逻辑本身存在着种种“裂隙”，然而，真正使这种“裂隙”断裂成“深渊”的，却是那些忽然发生的事件——比如，“十月革命”的胜利就超越了经典的马克思主义的理论逻辑，由此在第二国际引发了激烈的争论——是的，历史总是让逻辑措手不及。因此，需要慎重对待那些不能被逻辑所容纳的偶然性，它们不是逻辑构造中被挖去的“坏点”，而是一个个有可能对历史产生转折作用的“机缘”与“态势”，因为，一个微小的事件很可能像亚马逊河热带雨林中的蝴蝶，偶尔扇动几下翅膀，便可在美国的德克萨斯引起一场龙卷风。而英国亦流传着这样一首民谣来解释查理三世的失败：丢失了一个钉子，坏了一只蹄铁；坏了一只蹄铁，折了一匹战马；折了一匹战马，伤了一位骑士；伤了一位骑士，输了一场战斗；输了一场战斗，亡了一个帝国。是的，如果埃及女王克娄巴特勒的鼻子再短一点儿，世界的面貌也许会根本不同。

勒内·托姆的“突变论”（catastrophe）也许会为我们理解历史的偶然性提供自然科学的依据与基础。“突变论”属于数学的分支，它所提供的模型是崭新的具有创见的数学模型。以往的数学模型只能描述那些连续的和光滑的变化的现象。然而，自然界和人类社会充满着不连续的和突变的现象，如水的沸腾、岩石的破裂、桥梁的崩塌、经济的突然崩溃，等等。“突变论”告诉我们，在一个系统中，由三个或四个自变量的作用下，系统的状态可能会发生突变，哪一个自变量的作用都不是固定的，事实上，一个光滑且连续的表面完全可以在不确定的自变量的作用下突然发生质变，进而从一种稳定组态跃迁到另一种稳定组态。

托姆把发生突变的点称为奇点，我们可以将之理解为使历史发生转折的事件与时刻。这样，我们根据这样两种对立的历史图景——一方面，是连续性、普遍性、线性的历史，关于进步的乐观主义，平滑的叙事，严密的逻辑，秩序，单一的历史进程；另一方面，是断裂，单一性，点的

事件分布，无法确知的未来，孤立的故事，多元的对话，混沌，非决定性与开放的结局——建立这样一种新型的历史观念：历史是多重原因和结构相互作用的结果，构成历史的诸要素根据各自的生存规则自我衍生和自我运动，并存在向未来发展的无限可能性。在某一个特殊的时刻，系统发生突变，历史的逻辑随之崩溃，然而，构成历史的诸要素仍然处于永恒的运动和自我衍化过程中，并形成新的结构与秩序，同时，向历史的下一个节点迈进，历史就这样在多维节点到一维的连续之间振荡。

也许德勒兹关于“褶皱”的比喻——哦，又是比喻——会帮助我们理解这一新型的历史观念：社会结构就像一块平整的布，有许多力作用于这块布上，这些力就像是连着经线和纬线的绳子，它们拉紧了之后就会使这块布起褶皱。当起了褶皱之后再有什么力作用于它都不会发生太大的作用，不会改变其已有的形状。历史的节点就是人类社会处于平面状态的时候，某一个未必很大的力就可能使它变形。历史的线段恰似社会平面褶皱起来的时候。相对来说，社会处于平面状态的时候非常短暂，往往稍纵即逝，所以，类似于几何学中的一个点，社会处于褶皱状态的时间很长，类似于几何学中的线段，在处于线段的时期，人们完全有理由期待对历史进行规律性的解释。

五

让我们再次回到“历史与逻辑的统一”这一命题：既然历史的逻辑本身充满着“裂隙”与“跳跃”，既然偶然发生的事件总是对逻辑的连续性造成冲击与震荡，既然逻辑本身所标榜的纯粹客观性与绝对必然性只是一种主观的设定，那么，“历史与逻辑的统一”是否是一个需要摒弃的命题？本文认为，答案恰恰是否定的。这一方面是因为人是一种非理性但却能进行理性思考的动物，如果不凭借理性与逻辑，人们无法对历史进行思考；另一方面是因为历史是一种集体性事业，惟有逻辑才能为历史的行动提供一种既是内在的又是公共的认知基础。

那么，此种“历史与逻辑的统一”的起点

又在何处呢？即历史的理性又是如何来到这个世界上的呢？我宁愿采取一种尼采式的回答：“毫无疑问，只能是非理性地：通过一次偶然的事件。”^① 或如齐泽克所说：“激发我们思想的东西始终是创伤性的，是与某一外部现实的激烈相遇激发出来的，这个外部现实把自身强加于我们，打破了我们既定的思维方式”^②。在这里，事件既标志着历史逻辑的断裂，又意味着新的历史逻辑的生成。对于历史来说，真正有意义的事件就是“突变论”中所谓的“奇点”，这些“奇点”为人们打开了用完全不同的逻辑视点观看历史的窗户。

接下来的问题便是如何在事件的基础上构建历史与逻辑的统一？对此，当代法国哲学家巴丢曾经通过“基督事件”，向人们详尽展示了一种新型的逻辑话语的生成过程。对于巴丢来说，“基督事件”为人们搭建了一个共同话语的平台，通过耶稣之死这一事件，人们“建构了人在人性内部与神构成平等关系的场所”^③，从而颠覆以往话语类型（“犹太话语”与“希腊话语”）中的权力关系。因为，无论是犹太话语还是希腊话语，都隐含着一种主体关系上的不平等。正如巴丢所指出的，“如果要求神迹，那么施行无数神迹的人就成了要求神迹的人的主人了。如果提出哲学的问题，那么，能够回答这些哲学问题的人就成了迷惑的主体的主人了。”^④ 但是，在没有预言或神迹作为验证，没有知识或逻辑作为论理的情况下进行讲道的人却都是平等的，愚拙的与有智的，软弱的与强壮的，犹太人与希利尼人，每个人都平等地宣讲着基督事件，没有人会因此占据主人的位置。

不仅如此，巴丢还通过三个概念范畴——单一性、普世化与差异——论述了基督教逻辑的普世化过程。对于基督教来说，其核心事件只有一个——上帝之子在十字架上的殉身与复活。这是一个极端的一，至于构成此事件的全部具体细节（鞭挞、荆棘、渗血或用海绵吸胆汁等痛苦），乃至耶稣的生平（神奇的治疗、面包的增多、水上行走）都显得不那么重要，只有基督事件本身，才能建立真理的一个新时代，也仅仅是这一单一事件，才能号召主体的忠诚，实现信仰真理的普世化。而普世性意谓着身份的认同，基督徒

由于共同的信仰而聚集，并在聚集中相互确认，共同宣誓对真理的忠诚。在真理（逻辑）的普世化过程中，差异性问题突显出来。对于传教者来说，宣讲基督事件并不意味着对差异和不同习惯的拒绝，相反，真正的普世性恰恰在于容纳差异与不同，在特殊事例中贯彻不变的原则，使差异成为普世性的承担者。

六

从偶然性中推导历史的逻辑当然是一种冒险，因为它使世界处于不安与分化的威胁中。就像骰子的投掷一样，事件是偶然的，每一次事件的发生都潜在地冒着突破现实世界、结束日常生活的危险，每一次真理的重构都是对以往话语的挑战冲击。正像巴丢对法国诗人马拉美晚年创作的长诗《骰子一掷，永远取消不了偶然》所评价的那样：“马拉美说：‘一切思想都引发出骰子的一掷。’在我看来，这个迷一样的公式也指称哲学，因为哲学主张思考普遍性——这对一切思想都是事实——然而，它的基础却是一种承诺，其中总有偶然的情况，一种承诺也是一次风险或一次赌注。”^⑤

不言而喻，将逻辑的开端置于事件发生之处，无疑使历史的逻辑具有了谱系学的特征。这种建立于独特事件之上的谱系学“不再假装在时间上进行回溯，从而在众多散落的、被遗忘的事件间建立某种一致性。它的任务不是去展示过去如何蕴含在当下之中，以及当下如何去延续过去，并将事先确定好的形式强加于所有变化上”。相反，谱系学“并不奠定基础，而是对先前被视为固定不变的因素的一种扰乱，它将曾经被视为

(下转第37页)

① 尼采：《曙光》，桂林：漓江出版社，2007年，第87页。

② 齐泽克：《霍尔沃德：忠实于巴丢事件》，见《生产》（第三辑），桂林：广西师范大学出版社，2006年，第212页。

③ 陈永国编：《激进哲学：阿兰·巴丢读本》，北京：北京大学出版社，2010年，第256页。

④ 陈永国编：《激进哲学：阿兰·巴丢读本》，北京：北京大学出版社，2010年，第248页。

⑤ 陈永国编：《激进哲学：阿兰·巴丢读本》，北京：北京大学出版社，2010年，第125页。

2008年以来毛泽东思想研究综述

单劲松*

【摘要】2008年以来,国内学术界的毛泽东思想研究较为活跃,研究著述颇为丰富,研究范围有新的拓展,研究方法趋向多样。近几年来,毛泽东思想研究的热点问题主要集中于:对毛泽东思想与中国特色社会主义理论体系之间关系的研究;对毛泽东与马克思主义中国化的研究;对毛泽东关于社会主义建设理论与实践的研究;对毛泽东时代中国现代化理论与实践问题研究;对“前30年”和“后30年”关系的研究;对毛泽东历史功绩的研究等方面。

【关键词】2008年;毛泽东思想研究;综述

中图分类号:A84 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2010)06-0029-09

2008年迎来了改革开放30周年的纪念,2009年则迎来了中华人民共和国成立60周年的纪念,随着建党90周年的临近,国内学术界关于毛泽东思想的研究更趋活跃。出现这一活跃研究态势的原因,除了毛泽东个人所特有的魅力外,也与全国初步形成了一批从事毛泽东思想研究的专业人员有关。除原有各高校成立的马克思主义学院、马克思主义研究院等教学科研单位外,为了推动毛泽东思想研究工作的开展,一些全国性及地方性学术机构相继成立。

2009年2月,中国中共文献研究会成立,习近平同志出席会议并发表重要讲话。随后,文献研究会的四个研究分会——毛泽东思想生平研究分会、周恩来思想生平研究分会、刘少奇思想生平研究分会、朱德思想生平研究分会先后成立,尤其是2009年9月,毛泽东思想生平研究分会的成立,为更好地凝聚、组织和指导有关研究力量,开展经常性、长期性的研究和宣传毛泽东思想工作,提供了一个全国性的学术组织和宣传阵地。新成立的毛泽东思想生平研究组织与原有的全国毛泽东哲学思想研究会、全国毛泽东文艺思想研究会、中国毛泽东诗词研究会等组织一起,开展了大量的、高水平的学术活动,有力地促进了毛泽东思想研究工作的深入进行。

一些地方性的学术研究机构也开展了一系列毛泽东思想研究工作,如湘潭大学毛泽东思想研究中心2008年9月召开的“现代化视野中的毛泽东思想研究”国际学术研讨会,有来自中国、美

国、法国、英国、日本、澳大利亚、越南等国内外高校和研究机构的100余名专家学者参加。2008年12月,中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所与中共中央文献研究室第一编研部和湘潭大学毛泽东思想研究中心联合举办了“毛泽东与当代中国”学术研讨会,参加者有来自全国的40余位专家学者,不少中青年学者在会议中崭露头角,表现出较强的研究潜力。四川省毛泽东思想研究会2009年11月召开的“马克思主义中国化与新中国60年”理论研讨会,有四川省内外31所高等院校和科研院所的100余位学者出席。除学术机构外,一些企业如晶牛微晶集团股份有限公司等,也自发开展了毛泽东思想研究工作。在全社会的共同关注下,毛泽东思想研究不断掀起热潮。

本文以2008年以来毛泽东思想研究的成果为基础,结合一些热点问题,力图对近期国内的研究状况作一简要的回顾。需要说明的是,中国香港和台湾两地也出版了一些关于毛泽东思想研究的书籍,另外在网络上也有一些关于毛泽东的评论,本文对此不作述评。

一、研究成果概观

2008年以来,学术界发表或出版了大量研究成果,从中呈现出三个特点:

* 作者简介:单劲松(1974—),男,江苏涟水人,中国人民大学硕士,(北京100034)中央文献研究室第一编研部助理研究员,主要研究方向:毛泽东思想研究。

1. 研究著述颇为丰富。据笔者不完全统计,截止2010年6月,国内发表毛泽东思想生平研究的论文12000余篇,正式出版的各类著作近200部。在已出版的著作中,侧重思想研究的专著在比例上有所增加。由龚育之、石仲泉任首席专家、北京人民出版社出版的《马克思主义中国化研究——历史进程和基本经验》一书,是近期理论研究的重要进展。该书的显著特点是:一对马克思主义中国化的内涵进行了深入解析,将“民族化和当代化”作为一个完整理念推出。二对马克思主义中国化的历史进程虽然采用党史分期,却以两次历史性飞跃进行了动态性表述。三对马克思主义中国化历史进程的叙述,不仅体现了马克思主义中国化的理论成果,还凸显实践成果。四史论结合,突出探索特点。人民出版社出版的《毛泽东领导理论研究》;中央文献出版社出版的《毛泽东执政思想研究》、《新中国60年研究文集》、《毛泽东与新中国研究文集》;中共中央党校出版社出版的《毛泽东调查研究实践与理论的历史考察》、《毛泽东新民主主义理论研究》;江苏人民出版社出版的《国外毛泽东学研究》(尚庆飞著);陕西人民出版社出版的《毛泽东的美国观》(唐洲雁著)等,也都在各自领域推进了毛泽东思想研究的深入开展。

近年来,在文献资料及口述史料方面也取得了一定的成果。其中,中央文献出版社出版的《建国以来毛泽东军事文稿》(上中下)是全面反映新中国成立以后毛泽东国防现代化思想和军队建设思想的重要文献。该书收入毛泽东有关军事理论、军事战略、国防和军队现代化建设、反侵略战争准备等方面的电报、批示、讲话、谈话、书信、题词等821篇,其中91篇为首次公开发表。《毛泽东 邓小平 江泽民论科学发展》分别收入毛泽东、邓小平、江泽民同志关于科学发展的重要论述,反映了科学发展观是对党的三代中央领导集体关于发展的重要思想的继承和发展。

口述史料近几年也有较快发展,毛泽东亲属及身边工作人员的回忆性文字,从不同的视角为我们呈现出毛泽东的不同侧面。如人民出版社《在毛泽东身边——106位毛泽东亲属和身边工作人员的回忆》(王震宇主编);中国青年出版

社《我的警卫笔记》(阎长林著);人民日报出版社《我所经历的中苏大论战》(崔奇著);中央文献出版社《周恩来与首都工作组》(张民著)等。

另外,一些工具书的出版,如人民出版社出版、中央档案馆编辑的《毛泽东书法大字典》(全3册)、国家图书馆出版社出版的《毛泽东自传珍稀书影图录》、山东人民出版社出版的《毛泽东著作版本鉴赏》等,也为查阅与研究工作提供了便利。

2. 研究范围有新的拓展。近几年毛泽东思想研究的范围在进一步拓宽,除有关毛泽东政治、军事、社会等方面的研究成果不断涌现外,不少研究者将目光转向了毛泽东与历史、宗教、文化的关系;毛泽东早年的生活经历与毛泽东革命生涯的关系;毛泽东与其他人物思想的比较研究等方面。如中国档案出版社出版的《毛泽东与四大名著》,中共党史出版社出版的《毛泽东与民俗文化》,生活·读书·新知三联书店出版的《读毛泽东札记》,东南大学出版社出版的《毛泽东文化思想探析》等,从毛泽东与历史传统文化的角度探讨了其中的联系。中国青年出版社出版的《少年毛泽东》、《家世家书家风》,中央文献出版社出版的《列兵毛泽东》等,则以较为详实的资料,为我们展现了毛泽东早期的活动历程及其影响。解放军文艺出版社出版的《毛泽东与蒋介石》,中国文史出版社出版的《毛泽东蒋介石一生的较量》,经济日报出版社出版的《毛泽东、蒋介石的人生道路》等书籍,则从人物比较的角度探讨了毛泽东异于他人的成长历程。

还有研究者将毛泽东思想研究与现代企业管理联系起来,增强了毛泽东思想研究的现代感。如,人民出版社出版的《胜经——读毛选学管理》、《毛泽东领导理论研究》;中国书籍出版社出版的《毛泽东用人智慧和艺术》;当代出版社出版的《毛泽东商道》、中国社会科学出版社出版的《毛泽东战略智慧与现代商战》等,探讨了毛泽东思想的现代价值,体现了毛泽东思想研究与与时俱进的品质。

3. 研究方法趋向多样。方法的多样性是近几年毛泽东思想研究中一个引人注目的现象。有的学者采用了比较研究的方法,如吴茜《试析晚

年毛泽东的社会主义观与马克思恩格斯社会主义观的差异》^①，从概念的差异和比较引申到宏观问题的讨论；谢国冰《毛泽东〈在延安文艺座谈会上的讲话〉1953年版探析》^②、周建伟《〈中国革命和中国共产党〉的修订及其理论意蕴——从文本修订审视马克思主义中国化》^③等文章，则通过版本的比较展开研究。

有的学者在研究中注意视角的变换。如中共中央党校出版社出版的《毛泽东谈毛泽东》、孙泽学《毛泽东与“毛泽东主义”“毛泽东思想”》^④、李亮《毛泽东思想提出与宣传过程中的毛泽东认识因素》^⑤等文章，从毛泽东本人的视角，去探讨毛泽东的心路历程。

还有学者以概念的流变作为对象展开研究。如周兵《毛泽东意识形态概念考辨——以汉语“意识形态”概念的早期传播史为背景》^⑥一文，以“意识形态”这一概念的翻译、传播为线索，细致辨析其中的语意差别，详细梳理了毛泽东在延安时期常用的“观念形态”、“文化”等概念与“意识形态”概念的关系。李建勇《也谈毛泽东为什么改变“马克思主义中国化”的提法》^⑦一文，以“马克思主义中国化”这一概念的流变为切入点，探讨了毛泽东对于“马克思主义中国化”的一些思考，这种研究方法为我们更好地理解毛泽东增添了一种视角。

也有学者试图从传播学的角度进行毛泽东思想研究。陈金龙《毛泽东思想社会化的路径选择——基于正确处理人民内部矛盾理论的思考》^⑧一文，从《正处》发表后，中央对于这一重大理论问题怎样进行宣传贯彻的角度进行阐释。还有学者借用西方理论开展研究，如童小溪《精英与群众的辩证法：毛泽东的政治社会学》^⑨一文，引入的是葛兰西的文化盟主理论；苗东升《复杂性科学的认识论探索——毛泽东〈实践论〉与复杂性研究》^⑩引入了复杂性科学研究的概念。这些研究角度颇为新颖，给人以启发。

二、研究中的几个热点问题

学术界对毛泽东思想的研究涉及诸多方面，总体来说呈现出三个显著特点。一是具有强烈的问题意识。研究既植根于历史，也切合现实。二

是有意识地采用新的研究方法。这不仅提高了毛泽东思想研究的理论含量，而且通过创新研究手段，引入交叉学科的知识，拓宽了研究的视野和范围。三是努力回答时代所提出的重大理论问题。这种为时代服务的精神集中表现在研究越来越集中于建国后的重大问题。这三个特点，是学术界强烈社会责任感和使命感的体现。从近年来的研究状况看，如下问题已成为研究中的热点：

1. 对毛泽东思想与中国特色社会主义理论体系之间关系的研究。2007年10月，胡锦涛在中国共产党第十七次全国代表大会的报告中指出：“中国特色社会主义理论体系，就是包括邓小平理论、‘三个代表’重要思想以及科学发展观等重大战略思想在内的科学理论体系”。这一理论体系“坚持和发展了马克思列宁主义、毛泽东思想”，“是马克思主义中国化的最新成果”^⑪。这是对中国特色社会主义理论体系与毛泽东思想继承和发展关系的科学界定。近年来，学术界围绕这一科学判断进行了深入具体的研究。

关于中国特色社会主义理论体系是否包含毛泽东思想问题。有学者认为，以毛泽东为核心的第一代中央领导集体，虽然围绕“什么是社会主义，怎样建设社会主义”进行了艰辛的探索，形成了关于社会主义建设的正确思想、理论和观点，但是它们并不系统和完整。^⑫毛泽东思想的主体是新民主主义革命理论，毛泽东思想中社会主义建设理论相对薄弱，无论就理论还是实践看，均未能突破苏联模式。^⑬中国特色社会主义理论体系既然指当代中国的创新理论，那么作为

① 《党史研究与教学》2008年第2期。

② 《毛泽东邓小平理论研究》2008年第3期。

③ 《毛泽东与当代中国学术研讨会论文集》，2008年11月。

④ 《理论探讨》2008年第1期。

⑤ 《中共南京市委党校学报》2008年第2期。

⑥ 《毛泽东与当代中国学术研讨会论文集》，2008年11月。

⑦ 《党史研究与教学》2008年第3期。

⑧ 《毛泽东与当代中国学术研讨会论文集》，2008年11月。

⑨ 《湖南科技大学学报》（社会科学版）2008年第2期。

⑩ 《中国人民大学学报》2008年第2期。

⑪ 《人民日报》2007年10月25日。

⑫ 张静如、李向勇：《马克思主义中国化历史进程中的两大理论体系》，《理论参考》2009年第11期。

⑬ 杨凤城：《关于毛泽东思想与中国特色社会主义理论关系的思考》，《教学与研究》2008年第4期。

基础理论的毛泽东思想就不包括在内。^①有学者则从理论产生所依附的社会形态上找根据,指出,科学社会主义预示的社会主义社会形态是置于现代社会基础上的,在我国实现现代化之前,中国特色社会主义社会形态还是“不够格”的社会主义。而中国特色社会主义理论与实践是在我国现代化进程中逐步推进的。^②

针对这些观点,有学者指出,建国以来毛泽东在对中国特色社会主义道路的探索中概括和总结的一系列正确的或比较正确的理论原则和经验,带有鲜明的中国特色,为新时期探索中国特色社会主义道路奠定了基础。毛泽东思想是关于中国革命和建设的多方面的正确的理论原则和经验总结,反映了中国革命和建设的多方面的规律,是新时期中国共产党提出中国特色社会主义理论体系的理论先导和直接的思想来源。要科学认识毛泽东思想对中国特色社会主义事业的长期指导意义,不能轻率地加以贬低。^③

关于中国特色社会主义道路起点问题。有学者认为,中央文件对中国特色社会主义道路和理论所作的多次概括,都是以十一届三中全会为起点。中国特色社会主义理论体系的历史起点是十一届三中全会,逻辑起点是“什么是社会主义,怎样建设社会主义”问题的提出和解决。^④

也有学者对此提出不同意见,认为不能把“开端”与“历史起点”对立起来;不能把“开始探索”与“真正找到”混为一谈。中国特色社会主义建设道路的探索既包括成功,也包括失误。探讨中国特色社会主义建设及其理论的历史发展,必须把1956—1978年的探索作为一个重要的起始阶段加以考察。撇开这20多年的探索,中国特色社会主义建设的历史就不完整,就没有说服力。^⑤更有学者鲜明指出,把新中国成立和改革开放并列作为历史断限的标志,就会无形中得出新中国在改革开放前后两个历史时期的社会性质,这种观点歪曲了改革开放的性质、引导改革开放脱离正确方向,是借历史分期的话题设置“理论陷阱”。^⑥

也有学者对于上述争论并不认同,指出,中国共产党人通过理论创新所形成的马克思主义中国化的成果,实际上可以作出两种分类:一是按照理论的主要创立者来划分,可以分为毛泽东思

想、邓小平理论、“三个代表”重要思想和科学发展观等重大战略思想这样四个大的理论成果;二是按照理论内容及其主题来划分,可以分为新民主主义理论和中国特色社会主义理论这样两个大的理论成果。将“毛泽东思想”与“中国特色社会主义理论体系”看作是马克思主义中国化的两大成果,是混淆了上述两种分类。^⑦

鉴于这一问题的复杂性,有学者具体分析了毛泽东思想对于中国特色社会主义理论形成和发展的先导作用,特别指出了两者之间的联系。蒋国海《中国特色社会主义理论体系与毛泽东思想的内在联系》^⑧一文指出,中国特色社会主义理论体系是与毛泽东思想一脉相承的科学体系,是对毛泽东思想的继承和发展。两者的内在联系表现在:理论基础上的共同性;理论灵魂上的一致性;理论内容上的连贯性;理论风格上的继承性;方法论上的统一性。杨春贵《中国特色社会主义理论体系的新概括》^⑨一文指出,中国特色社会主义理论与毛泽东思想之间的关系,是承前启后、继往开来的关系。从理论上说,中国特色社会主义理论科学体系是对毛泽东思想的继承;而就中国特色社会主义理论科学体系的科学内涵来说,它又是对毛泽东思想的创造性发展,是马克思主义中国化的最新成果。李捷《毛泽东思想与中共十一届三中全会以来党在指导思想上的理论创新》^⑩一文认为,毛泽东思想为中共十一届三中全会以来马克思主义中国化的新发展提供了基本遵循;毛泽东思想为中共十一届三中全会以

① 石仲泉:《对“始于毛”的说法要作具体分析》,《广东党史》2008年第1期。

② 贾建芳:《中国特色社会主义的历史方位和现实基础》,《理论视野》2008年第11期。

③ 李方祥:《毛泽东思想在形成中国特色社会主义理论体系中的贡献》,《中共福建省委党校学报》2009年第6期。

④ 徐崇温:《关于中国特色社会主义理论体系的起点》,《中国特色社会主义研究》2008年第2期。

⑤ 孙武安:《论中国特色社会主义的历史起点》,《当代中国史研究》2008年第5期。

⑥ 朱佳木:《对中国当代史定义、分期、主线问题的再思考》,《当代中国史研究》2010年第1期。

⑦ 李君如:《马克思主义中国化若干问题研究》,《中共中央党校学报》2008年第1期。

⑧ 《当代世界与社会主义》2008年第3期。

⑨ 《中国社会科学》2008年第1期。

⑩ 《毛泽东邓小平理论研究》2008年第8期。

来中国共产党人继续创造性地运用和发展马克思主义提供了新的起点；中国特色社会主义理论体系，是在毛泽东思想的根基上由实事求是精神和改革开放精神悉心培育出来的智慧结晶，两者有着不可分割的历史与逻辑的密切联系。在毛泽东思想同中国特色社会主义理论体系的关系问题上，要坚持实事求是的思想方法，贯彻唯物主义辩证法的“两点论”，坚持全面辩证地看问题。

2. 对毛泽东与马克思主义中国化的研究。对这一问题的研究主要集中在两个方面：一是毛泽东对马克思主义中国化的历史贡献，二是马克思主义中国化的基本经验。

关于毛泽东对马克思主义中国化的历史贡献，有学者认为，“马克思主义中国化”的科学命题和伟大实践，是由毛泽东提出和开拓的，是由邓小平、江泽民、胡锦涛坚持和发展起来的。^①有学者进一步指出，毛泽东首先对“农村包围城市”的中国特色革命道路作了理论概括，并进一步回答了什么是新民主主义革命和怎样进行新民主主义革命的一系列根本问题，创立了具有中国革命特色的新民主主义理论。实现了马克思主义中国化的第一次历史性飞跃。^②方小年、曹根记《毛泽东推进中国马克思主义大众化的理论思考》^③一文则指出，毛泽东在推进马克思主义大众化的过程中，探讨了“大众化的概念、本质、范围、途径”等问题，从而具有了“内容通俗化、表述现象化、宣传普及化”等特点。这对我们现在及今后推进当代中国马克思主义大众化具有重要启示作用。陈锡喜、温美平《毛泽东与马克思主义话语体系的中国化转化》^④一文认为，毛泽东通过对中华民族优秀传统文化的继承和发展，对中国民俗文化和社会心理的吸收融合，对人民群众喜闻乐见的话语素材的加工提炼，创立了具有中国风格的马克思主义话语，为我们提供了宝贵的经验。

关于马克思主义中国化经验，有学者认为，这些基本经验包括：要弄清马克思主义的精髓是实事求是；弄清马克思主义的根本是科学；弄清马克思主义的特点是开放（即发展的理论）。^⑤要对中国的国情，中国的现实有真正了解。这是在探索建设社会主义过程中付出了沉重代价而获得的基本经验。^⑥民族化是马克思主义中国化的

另一条基本经验。^⑦

还有学者认为，马克思主义中国化就是马克思主义和中国实践、中国社会、中国文化、中国学术相结合；马克思主义时代化就是马克思主义和时代特征、时代任务相结合；马克思主义大众化就是马克思主义与广大人民群众相结合。推进马克思主义中国化、时代化、大众化，就是要使当代中国马克思主义更加具有中国作风和中国气派，更加立足时代前沿，更加具有影响力和感染力。^⑧有学者指出，推进马克思主义中国化，要准确把握社会主义初级阶段基本国情和我国改革开放实际；推进马克思主义时代化，要准确把握当今世界发展大势；推进马克思主义大众化，既要使马克思主义成为广大人民群众掌握的改造世界的锐利武器，又要以最广大人民的实践为理论创新的源泉，及时总结党领导人民创造的新鲜经验。^⑨

有学者将如何进一步推进马克思主义中国化归结为两条，一是能否坚持用实践的、辩证的、发展的眼光对待和运用马克思主义基本原理；二是能否用正确的方法把马克思主义基本原理同中国实际结合起来。前者是要搞清楚什么是马克思主义理论基本原理，后者是要搞清楚怎么样把马克思主义跟中国实际结合起来。两者合在一起，核心是要解决好“什么是马克思主义、怎样对待

① 李君如：《马克思主义中国化若干问题研究》，《中共中央党校学报》2008年第1期。

② 石仲泉：《真正地了解中国现实实际，一切从中国国情出发——马克思主义中国化基本经验之二》，《中国特色社会主义研究》2010年第2期。

③ 《当代世界与社会主义》2008年第4期。

④ 《毛泽东邓小平理论研究》2010年第8期。

⑤ 石仲泉：《科学地对待马克思主义——马克思主义中国化基本经验之一》，《理论视野》2009年第12期。

⑥ 石仲泉：《真正地了解中国现实实际，一切从中国国情出发——马克思主义中国化基本经验之二》，《中国特色社会主义研究》2010年第2期。

⑦ 石仲泉：《继承优秀历史文化，创造马克思主义的民族形式，形成中国特色》，《中国特色社会主义研究》2010年第3期。

⑧ 郭建宁：《论马克思主义中国化、时代化、大众化》，《学术探索》2010年第2期。

⑨ 徐崇温：《坚持不懈地推进马克思主义中国化、时代化、大众化》，《学习论坛》2010年第4期。

马克思主义”这个问题。^①

3. 对毛泽东关于社会主义建设理论与实践的研究。逢先知《毛泽东关于建设社会主义的一些思路和构想》^②一文,从探讨人们普遍关心的六个方面关系入手,对毛泽东在建设社会主义的过程中所思考的一些重大问题作了精炼的总结。一是关于阶级斗争和经济建设问题。文章认为不论在理论方面还是实践方面,毛泽东都是重视生产的;以阶级斗争为纲的指导思想有一个形成和发展的过程,改变八大关于国内主要矛盾的论断,并不意味着毛泽东不再重视发展生产。二是关于生产力和生产关系问题。作者认为,在建设社会主义的过程中,生产力和生产关系之间的关系不单纯是个理论问题,更重要的是个实践问题。毛泽东对生产关系的调整有其局限性,这体现了毛泽东对工人阶级和其他劳动者的权利和主人翁地位的维护、尊重,反映了毛泽东的民主观和平等观,反映了毛泽东关于人民群众创造历史的历史观。毛泽东对于科学技术的重要性,对于科技人员在社会主义建设中的作用,从来都给予高度评价。三是关于中央集权和地方分权问题。文章认为这一问题涉及国家行政管理体制。毛泽东主张计划经济,但不赞成高度集中的计划经济。毛泽东在强调地方独立性时,又很注意全国的平衡,全国的统一性。四是关于自力更生和对外交流问题。毛泽东主张“自力更生为主,争取外援为辅”,他从来就反对关起门来搞建设。五是关于生产和生活问题。在这个问题上,毛泽东的指导思想是:生产和生活必须兼顾,重点放在生产上。应当说,这是一种实事求是的态度,是对人民负责的态度。这样的考虑涉及积累和消费、国家利益和个人利益、人民当前利益和人民长远利益等一系列问题。六是关于统一意志和生动活泼问题。毛泽东为了在政治、文化领域实现生动活泼的局面,有过很好的构想,并为此作出了切实的努力。作者认为对毛泽东的错误,应采取严肃的、科学的态度。在中国这个人口众多、经济文化落后的国家建设社会主义,确实是一件伟大事业、艰难任务,对于什么是社会主义、怎样建设社会主义,谁都不可能一下子认识清楚,要有一个实践、认识、再实践、再认识的过程。在这个过程中,不可能只有成功没有失败,只有

正确没有错误。

研究毛泽东社会主义建设时期基本经验的文章较多。宫力《毛泽东的国际战略视野与新中国大国地位的确立》^③一文认为,毛泽东在新民主主义革命时期提出的“与全世界解放的民族携手”、建立“抗日国际统一战线”以及“中间地带”的战略观点,为新中国国际战略的制定奠定了坚实的基础。新中国成立后,毛泽东根据国际时局的变化及时调整中国的对外战略,从而奠定了新中国的大国地位。陈杰《毛泽东探索社会主义改革的理论贡献》^④一文认为,毛泽东创立的社会主义社会基本矛盾学说,是中国特色社会主义体制改革理论的直接思想来源和理论基础;毛泽东在社会主义体制改革诸多方面的开创性探索,成为中国特色社会主义改革壮丽事业的理论前奏和历史序幕;毛泽东在计划经济时期积累的有益经验,对社会主义市场经济条件下的宏观调控仍然有着借鉴作用,对建立和完善社会主义市场经济体制意义深远。

2008年,党的十七届三中全会召开。这次全会的重要任务之一就是就我国农业及农村工作的相关问题作出决定,因而土地流转、集体经济等问题得到社会的热切关注。徐俊忠、苏晓云《“去工业化”与人民公社的困境》^⑤,通过考察人民公社“草根工业”的来因去果,深刻剖析了人民公社陷入困境的根本原因,为我们重新考察这一特定时期的特定现象提供了新的视角。罗平汉《1961年人民公社基本核算单位的下放》^⑥及唐正芒《毛泽东与农村人民公社所有制及基本核算单位的演变》^⑦探讨了人民公社体制的演变及对于当今农村工作的启示。

4. 对毛泽东时代中国现代化理论与实践问题的研究。近年来,随着中国改革进程的深入,社会问题的凸显,梳理新中国现代化道路的历程

① 李捷:《对进一步推进马克思主义中国化的两点思考》,《理论视野》2009年第12期。

② 《党的文献》2009年第6期。

③ 《当代世界与社会主义》2010年第3期。

④ 《毛泽东思想研究》2010年第4期。

⑤ 《现代哲学》2009年第5期。

⑥ 《中共党史资料》2009年第1期。

⑦ 《现代化视野中的毛泽东思想研究国际学术研讨会论文集》,2008年9月。

轨迹,重新反思毛泽东时代的现代化理论与实践资源成为学者关注的一个焦点。唐洲雁《新中国现代化战略目标的提出及其发展演变》^①基于新中国成立以来对现代化战略目标的不同表述,深入研究了这些战略目标形成的历史背景、实施的具体步骤和发展的曲折历程,为全面了解这一问题理清了脉络。徐俊忠《毛泽东的遗产:当代中国现代化的沉重资源》^②探讨了毛泽东在体制选择、权力分配、经济运行模式、农村现代化的路径等方面的艰辛探索,为准确认识和把握毛泽东及其遗产提供了珍贵的思考;宋婕《现代性弊端及其超越:毛泽东的“革命”方案》^③从毛泽东对官僚主义政治体制的对治、对发展主义经济模式的反拨以及对文化精英主义的冲击等层面进行深入分析,指出毛泽东在带领中国走向现代化的过程中更致力于超越西方现代性的弊端,进而创造出一种新的社会现代化方案。

有学者通过比较分析以及个案分析的方法研究毛泽东现代化思想的特质。陈仕平、龙心刚《建国后毛泽东现代化思想和实践的特性》^④将建国后毛泽东的现代化思想和其他国家以及近代中国其他重要历史人物现代化模式进行比较,认为毛泽东的现代化思想与实践具有目标的强烈超越性、内容的重点选择性、应用手段的单一性、所利用思想资源的纯粹性、发展历程的矛盾性和现代化结果的复杂性等历史特点。赵伟《新中国现代化:两个30年之比较》^⑤指出现代化问题是新中国成立以来一以贯之的主线,其发展路径分为前后两个30年,并以经济、人文和人与自然的的关系为视点,比较了两个30年间的变化与差异,指出中国在探索现代化道路的过程中所获得的收益以及付出的代价。

此外,学者们现代化的不同领域来研究毛泽东的现代化思想与实践,如姬文波《毛泽东与新中国国防现代化建设的起步》^⑥,戚义明《略论毛泽东的农业现代化思想及实践》^⑦,韩柱、邵宪梅《略论毛泽东对中国文化现代化的主要贡献》^⑧,罗嗣亮、黄寿松《中国文艺的现代转型——毛泽东文艺思想的奠基性意义》^⑨,等。

5. 对“前30年”和“后30年”关系的研究。2008年是改革开放30周年纪念,2009年则是中华人民共和国60周年华诞。如何看待“前

后30年”的关系也因此成为学术界关心的话题。

有学者指出,在评价这两个“30年”历史的时候,第一,要充分肯定新中国的诞生开辟了中国历史的新纪元。第二,要充分肯定新中国成立以来60年所取得的历史性成就和历史性进步。第三,要充分肯定改革开放前30年我国所取得的历史性成就和历史性进步。第四,还要认识到,改革开放前30年我们有成就也有失误,但是这样的教训也是我们的宝贵财富。第五,同时要认识到,改革开放30多年与这以前近30年不是一般的承继关系,而是在中国大地发生的一场新的革命。第六,要充分肯定改革开放以来30多年是建设中国特色社会主义并取得辉煌成就的30多年。^⑩

针对社会上存在贬低“前30年”的倾向,有学者认为,前30年为第二次历史性飞跃提供了坚强的政治保障;奠定了必要的经济基石;夯实了社会发展的其他制度根基;准备了重要的思想条件;提供了丰富的历史参照;提供了宝贵的干部资源。^⑪有学者指出,中国特色社会主义道路的开创与我们党在八大前后开始的对中国特色社会主义道路的探索有着直接关系。《论十大关系》和党的八大的核心与实质,是要解决以经济建设为中心和如何以经济建设为中心的问题。“世界各国,什么地方有好东西,统统学来”等思想,实际上就是为适应当时情况而提出的关于改革和开放的思想。八大后的先行探索为改革开放30年来的飞速发展奠定了坚实基础。^⑫还有学者指出,实事求是思想是新中国60年发展进

① 《现代哲学》2010年第1期。

② 《毛泽东与当代中国学术研讨会论文集》,2008年11月。

③ 《现代哲学》2010年第1期。

④ 《求索》2010年第3期。

⑤ 《学习与实践》2009年第10期。

⑥ 《毛泽东思想研究》2008年第3期。

⑦ 《中国延安干部学院学报》2009年第5期。

⑧ 《河南大学学报(社会科学版)》2009年第2期。

⑨ 《现代哲学》2009年第4期。

⑩ 李君如:《纪念新中国成立60周年之际的理论思考》,《前线》2009年第6期。

⑪ 石仲泉:《从马克思主义中国化看新中国60年历史发展的基本经验》,《毛泽东思想研究》2009年第5期。

⑫ 李慎明:《毛泽东对中国特色社会主义道路与理论的探索和贡献》,《人民论坛》2008年第18期。

步坚持正确方向的辩证唯物论基础，矛盾的对立统一思想是新中国60年发展进步制定正确政策的唯物辩证法基础，社会主义基本矛盾思想是新中国60年发展进步明确根本任务的历史唯物论基础。^①

对于怎样看待这两个“30年”的差别，有学者认为，应当反对两种倾向：一是将两个“30年”完全对立起来，或以后“30年”否定前“30年”，或以前“30年”否定后“30年”；二是将两个“30年”简单地直线化，认为后“30年”是前“30年”的直线式发展，否认后“30年”对前“30年”错误的拨乱反正。前后两个“30年”不是直线式发展，而是转折性发展。对新中国的两个“30年”作辩证的比较，总的来说，前“30年”为后“30年”奠定了根本政治前提和制度基础；后“30年”是前“30年”的历史延续、校正方向和创新性发展。^②

6. 对毛泽东历史功绩的研究。正确地总结过去，是为了更好地开辟未来。对毛泽东历史功绩的研究，因切入角度的不同，概括与总结也有所区别。

有学者从毛泽东革命和建设的全过程去论述毛泽东的历史功绩。如荣开明在《毛泽东对中国社会主义现代化的开拓和奠基》^③一文中，将毛泽东的伟大贡献分为五个方面：第一、总结近代以来无数仁人志士救国救民的教训，得出“走俄国人的路”的结论；第二、领导新民主主义革命取得胜利，为中国的社会主义现代化奠定根本前提；第三、领导社会主义革命取得成功，为中国社会主义现代化奠定制度基础；第四、对中国现代化的战略目标和战略步骤作出总体安排，指明前进的方向；第五、艰辛探索适合中国情况的社会主义建设道路，为中国特色社会主义着重点和理论的形成作了孕育和准备。

有学者从新中国的建设实践中，总结概括毛泽东的历史功绩。熊华源认为，以毛泽东为核心的第一代领导集体，在对社会主义革命和建设道路进行艰辛而又带开创性的探索中，全面确立了社会主义基本政治制度 and 经济制度；取得了重要的理论成果；建立了独立的、比较完整的工业体系和国民经济体系，为当代中国一切发展进步奠定了初步而坚实的基础。^④李捷认为，一个社会

主义制度，一个社会主义现代化事业，一个人民当家作主的社会主义民主，一个党的执政地位，以及东方大国的国际地位，这些都是毛泽东为新中国的建立与发展作出的历史性贡献。这些贡献集中到一点，就是为实现中华民族的伟大复兴筚路蓝缕、开基立业。^⑤

有学者从建设社会主义事业的角度去概括毛泽东的历史功绩。梁柱《毛泽东对中国社会主义事业的重大贡献》^⑥一文认为，毛泽东对中国社会主义事业的重大贡献，就是从理论和实践上成功地解决了一个半殖民地半封建国家的资产阶级民主革命同社会主义的前途联结起来的问题，并通过实际的步骤加以实现；就是建立了与社会主义基本经济制度相适应的三大基本政治制度，领导大规模的社会主义建设，在政治、经济、文化和外交上取得了巨大成就，为尔后的现代化建设和改革开放奠定了坚实的基础；就是以苏联的经验为鉴戒，提出要进行马列主义与中国实际“第二次结合”的重要思想，“努力找出在中国这块大地上建设社会主义的具体道路”，为发展中国社会主义事业指明了方向。

还有学者从国家面貌和人的变化中去认识毛泽东的历史功绩。如石仲泉从中国由一个受帝国主义政治经济势力控制的半殖民地国家，变成完全独立、拥有主权完整和民族尊严的自主国家；由一个充满民族矛盾和阶级矛盾而四分五裂的国家，变成全国大陆（含港澳）在共产党领导下、在社会主义制度基础上实现空前统一的国家等十二个变化中去体察毛泽东的历史功绩。^⑦

一些学者则跳出对具体事件的品评，而从精神层面入手，加以研究。如许全兴认为毛泽东精

① 石仲泉：《毛泽东哲学与新中国60年》，《湘潭大学学报》（哲学社会科学版）2009年第5期。

② 石仲泉：《马克思主义中国化的伟大丰碑》，《中国井冈山干部学院学报》2009年第4期。

③ 《重庆邮电大学学报》（社会科学版）2009年第2期。

④ 熊华源：《艰辛的探索曲折的发展——第一代中央领导集体为当代中国一切发展进步奠基的历史贡献》，《湖南科技大学学报》（社会科学版）2009年第2期。

⑤ 李捷：《毛泽东对新中国建立与发展的历史贡献》，《当代中国史研究》2009年第6期。

⑥ 《高校理论战线》2009年第10期。

⑦ 石仲泉：《从马克思主义中国化看新中国60年历史发展的基本经验》，《毛泽东思想研究》2009年第5期。

神是毛泽东之所以成为毛泽东的根本。毛泽东精神是中华民族的精神在20世纪的集中体现，是振兴中华民族强大的精神动力。^①李君如回避了可能引起不同意识形态之间人们争论的话题，从民族英雄的角度去理解和肯定毛泽东，指出，毛泽东是为了民族的救亡图存走上革命道路并选择马克思主义，成为马克思主义者的；毛泽东最伟大的功绩，是领导中国人民摆脱了帝国主义和封建主义的反动统治，让中华民族巍然屹立于世界民族之林；毛泽东建立和建设新中国是为了实现中华文明的伟大复兴；毛泽东为实现中华民族的伟大复兴，领导党和人民实现了中国社会从新民主主义到社会主义的历史性转变，在中国建立起了社会主义基本制度，开始了社会主义建设。毛泽东是民族独立和人民解放的伟大领袖，是民族复兴的艰辛探索者，是国家主权和民族利益的坚定维护者。^②

纵观近几年毛泽东思想研究，应该说成绩不菲。毛泽东思想研究中不同观点的存在甚至是相

互激烈的碰撞，充分说明了这种研究所具有的生机与活力。但在肯定毛泽东思想研究所取得成绩的同时，也应当看到，目前研究工作中还存在着明显的不足，一是重复性的研究较多，创新性的研究较少；二是图解式的分析较多，有深度的分析较少；三是“即时性”的研究较多，真正有学术内涵的研究偏少；四是采用传统研究视角与方法的文章较多，对新的研究方法重视与借鉴不够。

2011年，我们将迎来建党90周年纪念。以此为契机，我们相信，毛泽东思想的研究将迎来新的高潮，并产生一批扎实的学术成果。

(责任编辑 欣彦)

① 许全兴：《毛泽东精神研究四题》，《湖南科技大学学报》2008年第6期。

② 李君如：《民族英雄毛泽东》，《毛泽东邓小平理论研究》2009年第11期。

(上接第28页)

统一的体系分解为碎片，从而揭示了被想象为与自身一致之物的异质性”^①。事实上，对于福柯而言，历史无非是一个权力争夺的战场，而事件意味着权力关系的颠倒，意味着新的逻辑规则的形成：“人类将每一次暴行都安装在规则系统里，并由一种统治迈向另一种统治”^②。在这里，历史不必再被追求助于真理与本体论法则，以及永恒的必然性，而是要追溯新的元素的出身，识别由偶然的、非连续性的、异质的事件构成的新的权力诉求，探寻、质疑和挑战既定的权力系统，为新的政治和伦理的可能性开辟道路。

惟有如此，人们才不会被决定论的宿命所束缚，不会被关于时间的“流俗性理解”（将时间理解为从过去到现在到未来的线性过程）所困惑，不会在历史的节点处犹疑不决、不知所措，只有深刻洞察历史与逻辑之统一的基础与缘由，才能使历史的行动变得更加富有生命力，才能使实践成为理论的开端而不是理论囚徒，才能在历

史的节点处把握每一次历史机遇，成为历史的真正主人。事实上，在历史的节点处，真正的勇气无非是一种海德格尔意义上的“决断”，一种“让与……遭遇”、“去……”、“到……”的交付与给予，一种将未来的希冀与历史的记忆同当下的判断融为一体的“决定”。骰子已经高高抛起，我们需要的只是凯撒挥剑渡过卢比孔河时的豪情——我来了，我看见，我征服！

(责任编辑 林中)

① Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press. p. 147.

② Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press. p. 151.

论新文化运动时期胡适的国民性改造思想^{*}

袁洪亮^{**}

【摘要】新文化运动时期，胡适始终坚持从作为文明主体的人（国民）的角度探求民族复兴国家崛起的根本道路，也即其反复强调的“为祖国造不能亡之因”，国民素质的时代性转换构成了胡适文化思想的逻辑主线。本文阐述了胡适从“新民”到“立人”的国民性改造思想转换的逻辑，揭示了胡适所试图建构的符合工业文明时代要求的文明主体的素质结构及其建构途径和方式。

【关键词】胡适；国民性；改造

中图分类号：D663 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0038-07

胡适是新文化运动时期影响最大的资产阶级自由主义知识分子，在他异常丰富的学术和文化思想中，国民性改造思想占有重要的位置，胡适始终坚持从作为文明主体的人（国民）的角度探求民族复兴国家崛起的根本道路，也即其反复强调的“为祖国造不能亡之因”，国民素质的时代性转换构成了胡适文化思想的逻辑主线。胡适国民性改造思想的特色在于其异常坚定的资产阶级性质和方向，始终坚持国民性改造的资本主义目标和方式。

一、留美前胡适的“新民”思想

1904年起，年仅13岁的胡适开始到上海接受教育，当时在上海颇有声势的国民性改造思想对胡适产生了巨大的影响。对于宣传国民性思想的严复、梁启超等人的著作，胡适予以了极大的关注并深受其影响，“阅读严复的译著和梁启超关于西方和中国文化与政治史的论文，给他的帮助甚大。”^①“胡适对梁启超的论文《新民说》印象尤为深刻”，《新民说》对国民性的批判和重构在胡适的思想里打下了深刻的印记，胡适后

来谈到，就是它把自己“震醒出来，它们开了给我，也就好像开了给几千几百别的人一样，对于世界整个的新眼界。”^②这种新眼界就是通过塑造崭新的国民来拯救国家的新思路。受此影响，1906年胡适积极参与创办了启蒙性质的白话报刊《竞业旬刊》，把“振兴教育，提倡民气，改良社会，主张自治”作为报刊宗旨，胡适自始至终积极撰稿，并很快成为该报的主编。以《竞业旬刊》为阵地，胡适跟随梁启超等“新民”思想家，积极鼓吹、宣传改造国民，由此奠定了胡适整个国民性改造思想的基础。

由于缺少足够的理论思维，胡适这一时期的“新民”思想主要体现为对国民现状的简单和直观的批判。胡适批判中国人从来到人间起所遭受的就是非人的待遇，从来不曾得到作为“人”的享受和资格，生于“绝无知识的产婆的手里”，小孩子“长大全是靠天”，衣食无着，疾病不断，只有少数男孩子有机会接受教育，但接受的教育“也只是十分野蛮的教育”，在学堂念死书。”^③作为社会弱势群体的女人的境况更是可怜和悲惨，“我们把女人当牛马，套了牛轭，上了鞍髻，还不放心，还要砍去一只牛蹄，剁去两

* 本文受到以下项目的资助：教育部社科规划项目“中国近现代入学思想史”（08JC710016）；广东省哲学社会科学“十一五”规划项目“人之解放和发展的思想历程”（06YA01）；中山大学高校基本科研业务费青年教师培育项目（2009年）“中国近现代国民性改造思想对‘以人为本’的历史启示”。

** 作者简介：袁洪亮（1971—），历史学博士，（广州510275）中山大学教育学院副教授，主要研究方向为马克思主义理论、中国近现代思想史。

① [美] 格里德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917—1937）》，南京：江苏人民出版社，1996年，第27页。

② 曹伯言选编：《胡适自传》，合肥：黄山书社，1986年，第89页。

③ 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第842页。

只马脚，然后赶他们去做苦工！全世界的人类里，寻不出第二国有这样的野蛮制度。”^① 1906年胡适在《竞业旬报》发表文章《敬告中国的女子》揭露陋俗对女子的戕害，呼吁中国的女子不要缠脚，省下梳头、缠足、穿耳、搽粉等浪费时间而无聊的事情去多读些书。^②

这一时期，胡适尝试从社会心理和习俗的角度批判国民劣根性。他揭露了国人普遍的“苟且”、“依赖”等落后心理的表现和危害。在胡适看来，“苟且”就是凡事不认真，没有原则，“我想起这‘苟且’二字，在我们中国真可以算是一场大瘟疫了。这一大瘟疫，不打紧，简直把我们祖国数千年来的文明，数千年来的民族精神，都被这两个字瘟死了。”^③ 胡适看到没有主见、缺乏独立是国人糟糕的普遍社会心理，他也对民众日常生活中迷信的盛行表达了强烈的不满，即使在最开明的上海，即使是官员们也依旧“维持他们那不文明的旧俗”，他气愤地把迷信指斥为“恶棍的所作所为！”^④

胡适在1908年12月23日《竞业旬报》第37期发表《本报周年之大纪念》表达了对国民整体状况的不满，“我又回转头来看看我们祖国的同胞，唉！还不是和从前一样的无知无识吗？”社会各个阶层还是一如既往的愚昧无知和堕落，社会的各种恶习依然如故，“那鸦片烟，还不是家家吹得嗤嗤响的吗？那麻雀牌，还不是家家输得精光的吗？”^⑤

总而言之，受到当时新民派国民性改造思想的影响，胡适从踏上文坛伊始就找到并抓住了国民性改造这一切入点，“人”的主体视角构成了胡适思考中国问题的基本角度，这对胡适整个国民性改造思想的发展极具重要的意义。但是，毕竟缺乏理论的指导，胡适此时的国民性批判和改造更多的是对“新民”思想家国民性改造言行的简单模仿，并没有形成自己的特色，也不成体系。因此，恰如美国学者格里德评价的那样，“胡适年轻的时候对社会改革与思想启蒙事业的贡献，在其时其地并不显突出。”^⑥

二、“为祖国造不能亡之因”的人学思路

1910年到1917年，胡适留学美国，主要师从杜威攻读西方哲学，杜威的改良主义哲学对胡

适影响极大，成了“我的生活和思想的一个向导，成了我自己的哲学基础。”^⑦但是，格里德通过研究胡适这个时期的日记和演讲发现，“他此时的思想并未根本上背离他在上海学习期间形成的那种一般的思想倾向。”“不能不说，在美国做学生的时候，胡适满怀热情欣然接受的，是那些他的早期教育已为他奠定下根柢的思想，而且，他只是吸收了与他到美国之前虽未坚定于心却也显露端倪的观点最为合拍的那些当代西方思想。”^⑧ 格里德的分析无疑是准确的，在美国长达7年对西方文明的学习和思考并没有改变胡适早前已有的从改造国民（人）角度拯救民族的思路，只不过为他回国后从事改造国民的“立人”实践提供了更加有力的理论和方法。

胡适回国后很快继承了他留美前的“新民”救国思路，与留美前相比较，他更加坚信具有现代文明素质的国民大众才是“祖国不能亡之因”。面对民初政治糟糕的局面，他指出障碍根本就在国民素质的低下，“众愚如此，吾诚不知与谁言共和也！即真得共和矣，亦数十人之共和，而非民国之共和也。”^⑨ 国民素质得不到根本改善，没有现代的国民，就绝不会有现代的国家，即使形式上建立了，也不可能维持长久，“倘祖国有不能亡之资，则祖国决不致亡。倘其无之，则吾辈今日之纷纷，亦不能阻其不亡。”在胡适看来，那些主张中国为了国力的强盛需要帝制的人，与那些认为共和式政府会创造出奇迹

① 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第48页。

② 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第12页。

③ 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第112、114页。

④ 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第68页。

⑤ 同上书，第125页。

⑥ [美] 格里德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917—1937）》，南京：江苏人民出版社，1996年，第34页。

⑦ 《胡适全集》（第28卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第5页。

⑧ [美] 格里德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917—1937）》，南京：江苏人民出版社，1996年，第46页。

⑨ 《胡适全集》（第28卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第493—494页。

的人一样愚蠢，因为只有塑造现代国民才是“为祖国造不能亡之因”，^①才是现代国家的“必要的前提条件”，否则，“没有我说的‘必要的前提条件’，无论是帝制还是共和都不能拯救中国。”胡适明确“我们的工作就是提供这些必要的前提条件——去‘创造新的原因’（造因），”^②造因的工作就是立人，“适以为今日造因之道，首在树人。”除此之外，“没有通向政治体面和政治效率的捷径。”“国事与天下事均非捷径所能为功。”^③正是因为有了这样的认识，胡适甚至提出，“不但勿以帝制撻心，即外患亡国亦不足顾虑。”他反复呼吁，“打定主意，从根本下手”，具体来说，“但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已。”^④

相比留学美国之前肤浅直观的新民思想，胡适开始用在美国学来的“那有关东西文化价值冲突的超然的‘世界主义’观点的框架”^⑤，也就是采用与西方工业文明相一致的现代资本主义文化标准以“立人”。“在为祖国造不能亡之因”的信念下，围绕着“树人”的目标，胡适提出了“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”的改造国民的新思路。整理国故意在打破传统对国人的种种束缚，再造文明则着眼于给国人确立一种现代的人生模式，使中国人真正过上“人”的生活，两者一破一立，凸现了胡适立意所树“人”之目标。

围绕塑造现代国民“人”这个中心，胡适对于传统采取了批判的态度，对于妨碍、束缚“人”的内容予以坚决的否定。他力倡“整理国故”，“用精密的方法，考出古文化的真相”，达到“解放人心，可以保护人们不受鬼的迷惑”的目的，“我所以要整理国故，只是要大家明白这些东西‘原来不过如此！’本来不过如此，所以还他一个‘不过如此’。”^⑥整理国故就是要清除传统的糟粕，然后明确国民改造的现代目标，“国故整理家对国故所下的结论，才是在那半生不死的国故动物的喉咙里杀进去的最后一刀，使以后的青年们能够毫无牵挂地一心一意地去寻求新道德新知识新艺术。这就是整理国故运动的功劳。”^⑦除了批判的一面之外，整理国故还有积极一面的工作，“用科学的方法来做整理的功夫”，^⑧尽量在传统中挖掘有利于现代“人”的

内容，胡适从《吕氏春秋》“重己”、“贵生”命题中引申出“个人主义的精义”和“健全的乐利主义的政治思想”，从清代朴学的方法中讲究“大胆的假设，小心的求证”的科学境界，从顾炎武等“反理学家的思想家”那里考求“中国的文艺复兴”的先声等等。造就现代中国之“因”，塑造符合时代要求的“人”，更重要的是要向西方学习，“输入学理”，也就是培养“人”的现代价值观念、道德伦理规范和行为方式，造就适应现代工业文明发展要求的崭新“人”的生存和发展模式，以此达到“再造文明”的理想追求。

三、“人”的目标模式

在新文化运动前期，胡适按照资本主义国民的标准来塑造“新因”，通过“人的文学”的文学革命和倡导现代教育的方式，倡导树立个人本位的社会价值取向，培植独立、自由、平等的工业文明道德伦理规范，促进国民行为方式向工业文明要求的方向转换。

1. 以“健全的个人主义”为核心的积极人生态度

技术推动的生产发展路径、等价交换的资源配置方式等现代工业文明的实践性特征内在性地决定了文化层面人的个体主体地位提升和确立的趋势。在当时资本主义发展最为迅猛的美国长达7年的观察和学习，使得胡适对个人本位社会价值取向的西方近代文化特征有着更为深刻的理解和认同。在他看来，个人中心主义的社会价值取向是现代人的首要构成要素，是现代国民的最主要素质特征。在中国改造国民性，谋求“立人”，

① 《胡适全集》（第28卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第432页。

② 同上书，第421页。

③ 同上书，第433页。

④ 同上书，第432页。

⑤ [美] 格里德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917—1937）》，南京：江苏人民出版社，1996年，第45—46页。

⑥ 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第166页。

⑦ 同上书，第155页。

⑧ 同上书，第156页。

必须确立个人本位主义的价值观念，这是新文化运动时期胡适国民性改造思想坚持的首要原则。

作为个人本位主义价值观的核心内容，在个人与社会的关系上，胡适强调的是个体相对于社会的优先性。社会是由无数个个体的“小我”组成的“大我”，“小我”是因，“大我”是果，正是“小我”的发展造成了“大我”突破，充分发展“小我”才是社会发达的最好的方法。“你若要有益于社会，最好的法子莫如把你这块材料铸造成器。”^①“要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都不算得什么。”这种“真益纯粹的为我主义”，“其实是最有价值的利人主义。”^②在社会普遍缺乏秩序的状况下，不同于当时社会多数学人国家至上的观念，胡适直白地表示，“最要紧的还是救出自己”，因为“多救出一个人，便是多备下一个再造新社会的分子。”^③“现在有人对你们说：‘牺牲你们个人的自由，去救国家的自由’！我对你们说：‘争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自由的人格，便是为国家争人格！’”^④

胡适倡导个人主义，但显然也注意到极端个人主义的危害，所以他特意表明以“健全的个人主义的人生观”作为现代国民的首要素质。所谓“健全的个人主义”，强调个体的自由和权利，但是也要求个体同时必须担负起相应的责任，“自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所作所为都负责任。”否则，“决不能造出自己独立的人格。社会国家没有自由独立的人格如同酒里少了酒曲，面包里少了酵，人身上少了脑筋：那种社会国家决没有改良进步的希望。”^⑤独立人格体现在独立的思想，然而，“个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。”^⑥

具体而言，胡适的“健全的个人主义”强调积极的人生态度，培养创造精神和奋斗精神，鼓励人们发展个性，实现自我。在《人生有何意义》一文中，胡适指出，“生命本没有意义，你要能给他什么意义，他就有什么意义。与其终日冥想人生有何意义，不如试用此生做点有意义的事。”^⑦

胡适详尽论述了他所谓积极人生观念的内涵。积极的人生须有批评的精神。因为个人的行

为和社会的习俗都有容易陷入机械的自然倾向，所以一切习惯、风俗、制度的改良都起于批评的精神，批评的精神“就是随时随地都要问我为什么要这样做？为什么不那样做？”^⑧这种追问就是一种理性的生活，凡是自己说得出口“为什么这样做”的事都可以说是有意思的生活，而有意思的生活就是现代人追求的新生活，“我们希望中国人都能做这种有意思的新生活。”^⑨积极的人生观也须有冒险进取的精神。造就有意义的新生活要敢于冒险，“这个世界是给我们活动的大舞台，我们既上了台，便应该老着脸皮，拚着头皮，大着胆子，干将起来；那些缩进后台去静坐的人都是懦夫，那些袖着双手只会看戏的人，也都是懦夫。这个世界岂是给我们静坐旁观的吗？”最后，积极的人生观需要有社会协进的观念。社会是有机的组织，全体与个体交互影响，我们应“把人人都看作同力合作的伴侣，自然会尊重人人的人格了。”^⑩

与积极人生观的建构相对应，胡适坚决批判消极避世的中国传统人生观念，中国的文化观念强调“天人合一”，对自然采取无为不争的消极态度，“故造成一种‘听天由命’‘靠天吃饭’的人生观，造成一种懒惰怕事不进取的民族性。”“中国一切文化事业的苟且简陋，未尝不由于这种浅薄的自然崇拜。”^⑪胡适在《思想革命与思想自由》中从“无为”、“无治”、“高谈理性”、“无思无虑”、“不争不辩”等六个方面具体批判中国消极人生观不适合现代社会竞争的需要，且

① 《胡适全集》（第1卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第612页。

② 同上书，第614页。

③ 同上书，第614页。

④ 《胡适全集》（第4卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第662—663页。

⑤ 《胡适全集》（第1卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第618页。

⑥ 同上书，第712页。

⑦ 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第817—818页。

⑧ 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第167页。

⑨ 同上书，第353页。

⑩ 同上书，第168—169页。

⑪ 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第412页。

危害巨大，必须废除。胡适特意着重批判五四时期一度盛行的近代新村生活运动，认为这是一种“独善的个人主义”，是其历史表现形态——宗教家的极乐园、神仙生活、山林隐逸生活——的现代延续，它受人推崇却格外危险，因为其实质是“避世的，是避开现实社会的，这就是让步，是想避开现社会里‘奋斗的生活’，去寻那现社会外‘生活的奋斗’，这便是一大让步。”^①这是一种与“健全的个人主义”相悖的消极避世的生活，根本不利于个人自身的和社会的改造，胡适倡导的是积极奋斗的人生，“我希望中国的青年……不要去模仿那跳出现社会的独善生活，我们的新村就在我们自己的旧村里！我们所要的新村是要我们自己的旧村变成的新村。”^②理想社会不是凭空臆造出来的，而是在旧社会的现有基础上加以改造实现的。

2. 传统伦理道德规范的批判和重建

在确立了面向工业文明的社会价值取向标准之后，胡适对人的行为层面的规范标准同样做了时代性的转换。他立意打破中国旧有的伦理道德规范，努力确立反映工业文明时代要求的“人”的行为准则。就新文化运动时期而言，胡适集中对当时报纸上大肆宣扬的“愚孝”、“节烈”观念进行了彻底的批判。

基于现代人格平等的认识，胡适批判中国传统“孝”是不合理、不公平的等级制片面义务。中国人历来恪守“天下无不是的父母”的道德教条，把践行孝当成了晚辈无条件的义务，胡适质疑到，“假如我染着花柳毒，生下儿子又聋又瞎，终身残废，他应该爱敬我吗？又假如我卖国卖主义，做了一国一世的大罪人，他应该爱敬我吗？”^③胡适并不是绝对地反对“孝”，而是期望一种建立在真实情感基础上的平等而自然的正常父子关系，这反映在他1919年8月发表的白话诗《我的儿子》中，“我要你做一个堂堂正正的人，不要你做我的孝顺儿子。”^④脱离了感情的绝对的“孝”是不真实的，必然会走向形式化的极端，胡适在《我对丧礼的改革》中讽刺、批评了“孝”的名义下的种种荒诞无稽的陋俗，“无论怎样忤逆不孝的人，一穿上麻衣，戴上高梁冠，拿着哭丧棒，人家就称他做‘孝子’”。诸如此类的孝子完全是逢场作戏，根本没有真实的感情的内容，实在是可笑又可气的。^⑤

在批判“父为子纲”不平等的父子关系的同时，胡适对封建伦理道德关系的另一重要内容“夫为妇纲”进行了更加彻底的批判。胡适揭露中国传统男女关系不平等的实质和造成的严重后果。中国传统道德片面强求女子的“贞操”、“节烈”“是不合人情公理的伦理。”^⑥贞操应当建立在两性相互忠诚、相亲相爱的感情基础上，是夫妻双方共同遵守的道德规范，中国的男子片面地要他们的妻子替他们守贞守节，他们自己却公然嫖妓，公然纳妾，“这不是最不等的事吗？”^⑦对于当时社会舆论依旧大肆宣传传统的贞操观念、表彰烈女，胡适愤怒谴责这种倒行逆施的野蛮做法，“罪等于故意杀人。”^⑧中国封建社会扼杀和摧残女性的个性与才能，不能和男子共同担任社会的责任，造成了“半身不遂”的不健全社会，“半身不遂”的社会如同中风的病人，“一半失去了作用”，自然是很可怜的。^⑨

“破”是为了“立”，胡适批判封建伦理道德的目的还在于帮助人们确立符合工业文明时代要求的新型行为规范，也就是“独立、自由、平等”的西方近现代资产阶级道德伦理规范，使每个中国人真正过上一种真正“人”的生活。

现代人首先要有“独立”的意识和能力，“自己能独立生活，自己能替社会作事。”胡适赞同杜威的平民主义教育，因为平民主义的教育使人“能自己用他的思想，把经验得来的意思和观念一个个的实地证验，对于一切制度习俗都能存一个疑问的态度，不要把耳朵当眼睛，不要把人家的思想糊里糊涂认为自己的思想。”一个真正合格的现代人必须要做到“能独立思想，肯独立说话，敢独立做事”。胡适让自己的儿子在很小年纪的时候就到遥远的外地求学，在给儿子的

① 《胡适全集》（第1卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第715页。

② 同上书，第713页。

③ 同上书，第168页。

④ 同上书，第104—105页。

⑤ 同上书，第682页。

⑥ 同上书，第635页。

⑦ 同上书，第636页。

⑧ 《胡适全集》（第1卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第634页。

⑨ 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第249页。

信中他一再强调，“最要紧的是做事要自己负责任”，“做得好是你自己负责任，做得不好也是你自己负责任”。^①

自由是现代人的另一道德要求。“自由是一国学术思想进步的必要条件，也是一国社会政治改善的必要条件。”自由包括思想自由、言论自由、出版自由等，其中思想自由是最重要的，“凡思想可以自由发表，言论不受限制的时候，学术就能进步，社会就能向上，反之则学术必要晦塞，社会必要退化。”^②时下的中国事事有待于建设，“对于思想应当竭力鼓励之，决不可以加以压抑。”但是，事实恰恰相反，“在‘训政’的旗帜下，在‘维持共信’的口号之下，一切言论自由和出版自由都得受种种的钳制。异己便是反动，批评便是反革命。”“这是一个民族的大耻辱。”^③胡适指出，缺少自由的人决非工业文明时代要求的现代国民，国家舍此无从富强。

四、改良主义的“造因”方式： 教育和文学

胡适认定拯救国家的根本出路在“造不能亡之因”，改造国民，塑造新人。就个人而言，从人的社会价值取向及其相应的道德伦理规范的形成经由心理的转化最后再外现为普遍的行为方式的根本转换，本身就是一个复杂和漫长的过程；就民族而言，相应价值观念和习俗一旦形成就具有强大的惯性，即使现代价值观念和习俗所需的工业化经济基础和民主政治制度都已经具备，观念和习俗的转变也需漫长的时日。但在当下的中国，即使是最基本的支撑现代人的经济、社会和政治制度的基础都还非常薄弱，国民性改造和新人塑造的任务之艰难和漫长可想而知。胡适却坚定地认为这是中国改良、走向世界的唯一出路，自始至终他都抱着“以七年之病求三年之艾”的态度来为中国造不能亡之“新因”，方法就是教育，“救国之道，端赖教育”，尚在归国之前，胡适就表态，“但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已”。

胡适秉承杜威“教育即是生活”的理念，倡导平民主义教育，希望以此切实培养人的现代品德，增强人的生活和工作的实际能力。胡适批

判中国传统教育不过是“文字教育”、“记诵教育”、“书房教育”，决不能够适应时代的需求。^④而当下所谓的现代教育也因为完全脱离了教育对象的生活实际，“不但不能救亡，简直可以亡国。”“譬如我们这里最需要的是农家常识，蚕桑常识，商业常识，卫生常识，列位却把修身教科书去教他们做圣贤！”^⑤所以，学堂里出来的学生，“竟成了一种无能的游民。这都由于学校里所教的功课，和社会上的需要毫无关涉。”社会所需要的是做事的人才，学堂所造成的是不会做事又不肯做事的人才，这种教育自然就是亡国的教育。^⑥

真正的教育是针对生活的教育，需要培养科学的态度和方法。生活就是对付人类周围的环境的行为，“在这种应付环境的行为之中，思想的作用更为重要，……科学则是一种思想和知识的法则。”^⑦科学的方法就是“解决人的问题的方法”。“科学的文明教人训练我们的官能智慧，一点一滴地去寻求真理，……这是求真理的唯一法门。”胡适指出，“科学的根本精神在于求真理。……只有真理可以使你自由，使你强有力，使你聪明圣智；只有真理可以使你打破你的环境里的一切束缚，使你勘天，使你缩地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一个人。”^⑧他呼吁国人培养科学的方法，“少年的中国，中国的少年，不可不时时刻刻保存这种科学的方法，试验的态度。”“我们既然自认为‘少年中国’，不可不有一种新方法，这种新方法，应该是科学的方法。”^⑨

(下转第48页)

① 《胡适全集》（第8卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第376—377页。

② 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第456页。

③ 同上书，第381页。

④ 《胡适全集》（第8卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第380页。

⑤ 《胡适全集》（第1卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第593页。

⑥ 同上书，第594页。

⑦ 《胡适全集》（第18卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第364页。

⑧ 《胡适全集》（第3卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第5页。

⑨ 《胡适全集》（第21卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第167页。

论马克思主义与五四后期国民性改造思想的转向*

黄寿松**

【摘要】马克思主义在中国的广泛传播加剧了近代中国国民性改造思潮的分化,五四后期中国生发出不同于自由主义和民族保守主义的马克思主义国民性改造范式。合理评估马克思主义在近代中国国民性改造思潮中的地位和作用,对于厘清和前瞻转型期马克思主义与当代中国价值观重构的关系具有启发意义。

【关键词】马克思主义;国民性改造;价值观

中图分类号:A81 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2010)06-0044-05

随着马克思主义在中国的广泛传播及影响的深入,五四后期中国的国民性改造思潮出现了分化。除了原有的资本主义国民性改造思潮之外,还出现了以马克思主义为指导的国民性改造思潮。马克思主义国民性改造思潮在理论基础、国民性改造目标和国民性改造方法等方面都不同于同时期的自由主义者和文化保守主义者的观点,它开启了近代中国国民性改造的新范式。

一

从与西方价值观的比照中笼统地谈论国民性转变为运用唯物史观剖析国民性现状及其形成根源,并把国民性改造思潮从上流社会和智识阶层拓展至普罗大众。

在国民性改造思潮中,首先面对的问题是如何对既有的国民性做出梳理和评估。近代国民性改造思潮主要根据西方个人主义价值观,笼统地分析作为民族整体的中国人长期以来形成的民族劣根性。这就容易模糊不同阶级阶层在国民性上表现出来的差异,难以做到有的放矢地剖析国民性,一定程度夸大了对国民劣性程度的估计。如李大钊在转变为马克思主义者之前,把虚伪、阴

狠、寡耻、卑弱、内残等劣根性,看成是整个中华民族的劣根性,笼统地指责中国人群德堕落、人心昏罔、国风不作、世道衰微。这一时期,他认为改造国民性“惟在上流阶级,以身作则,而急急以立宪国民之修养相劝勉”^①。转变为马克思主义者之后,他开始运用阶级分析方法剖析国民性,重点抨击赃官、污吏、恶绅等盘剥老百姓的现象,同时积极评价劳动群众在历史发展中的作用,开始把国民性改造的重点转向民众。他在《劳动教育问题》一文中针对一些劳工“游惰性成”的弱点,倡导建立劳工补助教育机关,加强劳工补习教育;^②在《青年与农村》一文中,他号召广大青年离开都市,到农村里去,知识阶级与劳工阶级打成一气,把现代文明传播到农村。^③

毛泽东在转变为马克思主义者之后,也不再笼统地谈论国民性,着重运用阶级分析方法分析和清理民族性内容。如他突出剥削阶级的恶劣品性,指出“官僚、政客、武人,有私欲,无公利;有猜疑,无诚意;有卖国,无爱国;有害人,无利人。”^④他把统治阶级劣性从民族性内容中清除出去,强调挖掘劳动群众的优秀品质。比如他在分析湖南自治运动的形势时,说:“颇有

* 本文受2009教育部人文社会科学研究项目基金“马克思主义与儒学关系的历史和经验”(项目批准号09YJC710045)、广东省哲学社会科学“十一五”规划课题“当代中国马克思主义传播的特点与方式研究”(09A-04)和中山大学三期“211”专项基金资助。

** 作者简介:黄寿松,女,湖南邵东人,(广州510275)中山大学教育学院讲师,主要研究方向为马克思主义理论。

① 《李大钊文集》上卷,北京:人民出版社,1984年,第334页。

② 《李大钊文集》上卷,北京:人民出版社,1984年,第633—634页。

③ 《李大钊文集》上卷,北京:人民出版社,1984年,第648页。

④ 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1990年,第486页。

人说湖南民智未开交通不便自治难于办好的话，我看大家不要信这种谬论。”^①“湖南人素来有一点倔强性、反抗性和破坏性”，“我觉得湖南人确有几种可爱的特性，坚苦，奋发，勇敢，团结心”。^②

受唯物史观影响，五四后期马克思主义者还结合中国古代小农经济基础分析民族性格的形成机制，脱离过去主要从封建专制文化等领域探寻国民性形成根源的窠臼。如李大钊虽然在十月革命前已注意到中西民族性差异的“最要之点”乃在于“生活依据”，但那时他着重批判封建专制政治的束缚和封建礼教的驯化对国民心理的摧残。随着马克思主义立场的形成，李大钊着手运用唯物史观分析国民性。他在1919年底发表的《我的马克思主义观》一文中指出，人类社会生产关系的总和构成社会经济的构造，人类社会一切精神的构造随着经济的构造变化而变化。思想、主义、哲学、宗教、道德、法制、风俗、习惯、民族性格，都与物质和经济有密切关系，由物质和经济决定。^③他认为，中国的大家族制度，就是中国的农业经济组织，就是中国二千年来社会的基础构造。一切政治、法度、伦理、道德、学术、思想、风俗、习惯，都建筑在大家族制度上作他的表层构造。他还指出，孔子的学说二千余年来所以能支配中国人心，支配中国人的精神，就因为这种学说适应了二千余年来未曾变动的农业经济组织。^④

同样，在1920年代初，毛泽东也分析了封建经济制度对农民、工人、女子、学生、教师、车夫等社会底层群体的不良影响，提出除了“思想的解放”、“政治的解放”，还要求“经济的解放”，并号召“民众的大联合”。^⑤

二

在国民性改造途径上，从主张优先实行文化变革转变到强调思想启蒙与政治革命同步进行；从强调个人改造的优先性转变为重视个人改造与社会改造的双向互动。

近代中国国民性改造思潮经历了从文化改良到社会革命再到文化改良这样一个循环往复的曲折过程。五四运动以前，主张国民性改造的近代知识分子普遍重视通过教育、文学和报刊等文化

改良方式来改造国民性。五四运动初期，即使是激进的资产阶级民主主义者也是排斥政治方式，主张专心一意地通过国民思想人格的教化实现优良政体的变革。胡适说：“大家办《新青年》的时候，本有一个理想，就是二十年不谈政治，二十年离开政治，而从教育思想文化等非政治的因子上建设政治基础。”^⑥随着辛亥革命的爆发，一些知识分子又对资本主义民主革命寄予厚望。但随着辛亥革命的挫败，他们又由关心政治革命转向了文化革新，由注目社会结构的变革转变到着眼于主观结构的改造。实际上，先改造人再改造社会，还是先改造社会再改造人，是近代中国参与国民性改造思潮的知识分子最为纠结的重要问题。

但在唯物史观的影响下，早期马克思主义者超越了优先进行社会改造与优先进行思想文化变革的争论，李大钊就指出“不改造经济组织，单求改造人类精神，必致没有效果。不改造人类精神，单求改造经济组织，也怕不能成功”，提出“物心两面的改造，灵肉一致的改造”的国民性改造主张，并指出在心物两面的改造中，物质的改造更为根本。^⑦当然，他同时强调，“当这过渡时代，伦理的感化，人道的运动，应该倍加努力，以图划除人类在前史中所受的恶习染，所养的恶性质，不可单靠物质的变更。”^⑧显然，李大钊提出了“革心”与“革命”、改造国民性与改造社会必须同步展开的新思路。

陈独秀此时也高度重视社会变革在国民性改造中的重要作用，他为革命的强权叫好，明确表示，“我敢说，若不经阶级战争，……德漠克

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第518页

② 同上书，第527页。

③ 参见《李大钊全集》第3卷，北京：人民出版社，1984年，第242页。

④ 《李大钊全集》第3卷，北京：人民出版社，1984年，第434—435页。

⑤ 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第393页。

⑥ 转引自“一份杂志和一个社团”，<http://www.cul-studies.com/community/wangxiaoming/200505/1902.html>

⑦ 《李大钊全集》第3卷，北京：人民出版社，1984年，第251页

⑧ 同上书，第251页

拉西永远是资产阶级底专有物，……便再过一万年那被压迫的劳动阶级也没有翻身的机会”，所以“非用阶级战争的手段来改造社会制度不可。……可以说除阶级战争外都是枝枝节节问题”^①。在他看来，人民要想获得彻底的解放，国民性要想得到真正的解放，就必须通过阶级斗争的手段，建立无产阶级专政。

1920年底至1921年初，在马克思主义的影响下，毛泽东对于国民性改造路径的看法也悄然发生了变化，他开始质疑过去通过思想启蒙改造国民性的观点，他说，“用教育的方法”，“但教育一要有钱，二要有人，三要有机。现在世界，钱尽在资本家的手；主持教育的人尽是一些资本家或资本家的奴隶；现在世界的学校及报馆两种最重要的教育机关，又尽在资本家的掌握中”，因此，“我觉得教育的方法是不行的”。^②尤为重要的是，他认为，“人生有一种习惯性，是心理上的一种力”，“要人心改变，也要有一种与这心力强度相等的力去反抗它才行。用教育之力去改变它，既不能拿到学校与报馆两种教育机关的全部或一大部到手，虽有口舌、印刷物或一二学校报馆为宣传之具，正如朱子所谓‘教学如扶醉人，扶得东来西又倒’，直不足以动资本主义者心理的毫末，哪有回心向善之望？”^③毛泽东此时综合权衡各种因素，认为“用平和的方法，谋全体的幸福”是“在真理上是赞成的，但在事实上认为做不到。”因此，“俄国式的革命，是无可如何的山穷水尽诸路皆走不通了的一个变计，并不是有更好的方法弃而不采，单要采这个恐怖的方法。”^④毛泽东主张通过革命去改造国民性、改造社会的思想开始萌芽。

三

基于阶级解放的需要，国民性改造目标从绝对的个人主义转变为集体主义价值观，从追求个人至上转变为强调人的社会性和民族责任感。

五四运动以前，近代中国国民性改造思潮以资产阶级个人本位主义的价值观为取向。个人本位主义价值观在颠覆中国传统家族本位主义价值观、唤起人的主体性和实现人的个性解放等方面发挥了重要作用，它是近代中国国民性改造难以

逾越的必然环节。但近代中国的国民性改造思潮是在民族存亡的大背景下启动的，过于突出个人本位主义价值观，与民族的救亡与解放不合时宜。在十月革命和马克思主义的影响下，五四后期一些先进的知识分子开始重新审视中国的社会现实和日趋紧张民族危机，意识到单纯的个人主义价值观存在内在缺陷，认为在中国的现实国情下，资本主义的国民性模式对于改变中国社会现状的作用有限，纯粹照搬西方近代资本主义的价值观是不切实际的，转而提倡社会主义的集体主义价值观念。

与以前突出个人解放的观点不同，这时的国民性改造思想更强调人的社会性和民族责任感，国家、集体与社会成为国民性关注的重心。如李大钊由之前强调竞争的观念，转到提倡“依互助而生存”，他说：“协合与友谊，就是人类社会生活的普遍法则。”^⑤他还试图打通个人解放与人类解放的关系，弥合个人主义与社会主义之间的裂缝，他说：“现在世界进化的轨道，都是沿着一条线走，这条线就是达到世界大同的通衢，就是人类共同精神联贯的脉络。……这条线的渊源，就是个性解放。个性解放，断断不是单力求一个分裂就算了事，乃是为完成一切个性，脱离了旧绊锁，重新改造一个普通广大的新组织。一方面是个性解放，一方面是大同团结。这个个性解放运动，同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动，似乎是相反，实在是相成。”^⑥又说，“故个人与社会并不冲突，而个人主义与社会主义亦决非矛盾”。^⑦显然，李大钊期冀从人的个性解放达致“大同团结”的社会主义，试图实现个体与社会的协调发展。

1920年前后，毛泽东也开始反省资本主义国民性改造模式是否适宜中国。1920年湖南自

① 转引自陈独秀：《谈政治》，《新青年》第8卷第1号；<http://jds.cass.cn/Article/20050915160156.asp>

② 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第5页。

③ 同上书，第6页。

④ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，第5—6页。

⑤ 《李大钊全集》第3卷，石家庄：河北教育出版社，1999年，第285页。

⑥ 同上书，第157—158页。

⑦ 同上书，第578页。

治运动失败后，毛泽东在致向警予的信中，明确表示“政治界暮气已深，腐败已甚，政治改良一涂，可谓决无希望，吾人惟有不理一切，另辟道路，另造环境一法。”^① 1920年7月毛泽东“发现在北冰洋岸的俄罗斯”，有一枝正在盛开的既优于中国传统又超越西方资本主义的“新文化的小花”。到了1921年，他在新民学会新年大会上的发言中明确宣布：“激烈方法的共产主义，即所谓劳农主义，用阶级专政的方法，是可以预计效果的，故最宜采用。”^② 这标志着毛泽东新的国民性改造目标正式浮出水面。

早期马克思主义者国民性改造目标的转换，实际是由“树资产阶级新民”向“立无产阶级新人”转变，它反映了马克思主义者对国民性改造的时代任务与民族革命之间内在张力的思考。此时，互助、团结、无产阶级意识的培养成为国民性改造思想的主体。这一趋势在文学上也有所显示。鲁迅就曾指出，“最初，文学革命者的要求是人性的解放，……大约十年之后，阶级意识觉醒了起来，前进的作家，就都成了革命文学家。”^③

四、余 论

五四后期李大钊、陈独秀和毛泽东等人的国民性改造思想及其转变历程表明，马克思主义在中国的广泛传播，不仅加剧了近代中国国民性改造思潮的分化和演变，而且由于早期马克思主义者既是五四新文化运动的开启者（或追随者），又是“第三文明”的首倡者；既经历了五四风云的激荡，又见证了十月革命的奇迹，这种多重身份和经历一定程度上使得早期马克思主义的国民性改造思潮扮演着融贯中、西、马的重要角色。

当然，国民性改造实质上涉及的是价值观的转型和变迁，它是一项长期的复杂系统工程。在近代中国国民性改造大潮中，马克思主义虽然发挥了重要影响，但也存在时代局限。合理评估马克思主义在近代中国国民性改造思潮中的地位和作用，有利于厘清并前瞻当代中国转型期马克思主义与价值观重构的关系。

首先，国民性改造（或价值观变迁，下同）

与国家和社会的现代化是双向驱动、相互型塑的关系，不宜过分渲染国民性改造在现代化进程中的地位和作用。

近代中国国民性改造思潮虽然历经曲折与演变，但对于国民性改造的功能目标达成了基本的共识，这就是通过人的现代化（近代化）推动中国社会的现代化（近代化）。在国民性改造思潮的影响下，国民性改造是中国现代化的“前提”或“基础”的观念深入人心。越来越多的中国人认为，不论是破坏旧世界还是建设新世界，都要靠觉醒中的一代新人，离开人自身的现代化，社会的现代化就没有坚实的基础。

上述“基础说”虽然有利于人们重视对国民劣性的改造，有利于推动近代国民性改造运动的深入发展，但是，如果对“基础说”不作审慎的分析，也可能带来贻害。对于中国这样的肇始于民族救亡的建构型后发现代化国家，“基础说”的弊端在于，容易把国民性改造与现代化仅仅看成是独立的、一前一后的两个发展阶段，忽视国民性改造与现代化进程的相互激发与促进的关系，导致从思想领域单向度推进国民性改造工程，使得国民性改造陷入难以为继的艰难境地。“基础说”过分夸大国民性改造之于中国现代化的重要性，似乎只有国民“现代化”了，中国现代化才有指望。这就造成对现代化的系统性、艰巨性认识不充分，过分注重主观精神的因素，而忽视客观的物质基础和经济基础，以至贻误现代化的有利时机，反过来也不利于国民性的现代变迁。改革开放以来的现代化进程已经表明，由经济领域的变革带动的价值观变迁远重于思想和文化的启蒙。这也说明，国民性改造或价值观转型的本质是对社会生活实践及人们在这种实践过程中形成的社会生活关系结构转型的反映。一个社会只有确立起工业化、市场化、社会化的物质生产方式，不断实现社会关系结构变革，并将这种变革凝聚为日益完备的制度规范体系，才能为

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第548页。

② 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年第1版，第2页。

③ 《鲁迅全集》第6卷，第7页，<http://wenku.baidu.com/view/ec4dc02458fb770bf78a5506.html>

国民性的转型奠定坚实的基础。

其次，要合理评估文化启蒙与社会革命在国民性改造中的地位和作用。启蒙与救亡既是近代中国国民性改造思潮拟担承的历史任务，又是困扰这一思潮的主要矛盾。虽然李大钊也曾提出“心物两面的改造”并强调“一致进行”，但随着革命形势的发展，救亡终究还是压倒了启蒙，早期马克思主义者所希望的启蒙与救亡并行不悖的局面并没有出现。正如李泽厚所指出，五四时期启蒙与救亡曾经并行不悖，但政治救亡的主题很快压倒了思想启蒙的主题。

与这种转变相呼应，一些马克思主义者对革命在国民性改造中的效果抱有充分的信心，他们相信，经过革命的洗礼，人民大众的思想枷锁将烟消云散，最终达于理想国民性。他们强烈呼吁民众自觉投身到轰轰烈烈的革命大潮中去，如凤凰涅槃般在革命的烽火中实现国民性的升华。如陈独秀在新文化运动初期还主张启蒙是最根本的救亡，“欲图根本之救亡，所需乎国民性质行为之改善，视所需乎为国献身之烈士，其量尤广，其势尤迫。”^①但到了二十年代，他又认为，“你们要参加革命，你们要在参加革命运动中，极力

要求在身体在精神上解放你们自己，解放你们数千年来被人轻视被人侮辱被人束缚的一切锁链！”^②毛泽东在二十年代后期也更强调革命对于国民性改造的作用，强调中国数万万贫苦农民将通过土地革命和农民政权的斗争洗礼而去掉奴性与旁观心理，“他们将冲决一切束缚他们的罗网，朝着解放的路上迅跑。”^③虽然革命之于国民性改造能够发挥独特的作用，但如果过分推崇革命，就会失去对革命双重意向的适度警惕，犹如俄国思想家尼古拉·别尔嘉耶夫所说，革命既可能实现人们的解放，但稍有不慎，革命又可能创造出新的偶像和暴君来奴役人。^④

(责任编辑 欣彦)

① 《陈独秀文章选编》上册，北京：三联书店，1984年，第132页。

② 《陈独秀文章选编》中册，北京：三联书店，1984年，第114页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年第2版，第13页。

④ 尼古拉·别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第167页。

(上接第43页)

与“人”的教育相一致，新文化运动的文学则是“人的文学”。胡适强调，文学无论在内容上还是在形式上都不应该是一种描写个人隐秘趣味的私人艺术，新文学必须关注普罗大众的现实生活问题，“贫穷、工人、黄包车夫、小商贩等人的生活条件，家庭制的解体和妇女的解放，新型教育和东西方文化冲突问题，等等。”^①

20世纪20年代中后期，面对当时社会上越来越强调新文化运动的政治意义的倾向，胡适却特意声明新文化运动的初衷在于人的解放，“无疑的，民国六、七年北京大学所提倡的新文化运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放。”^②1935年1月4日，胡适在香港大学发表《中国文艺复兴》演讲，又明确批评了把新文化运动仅仅当作一个文学运动的做法，而是指出它在给予人们一个活文学的同时创造了更重要的人生观。到了晚年，胡适更

是特别指出，新文化运动在实质上是“一种对人类（男人和女人）一种解放的要求，把个人从传统的旧风俗、旧思想和旧行为的束缚中解放出来。……个人开始抬起头来，主宰了他自己的独立自由的人格；维护了他自己的权利和自由。”^③总之，新文化运动时期，胡适始终坚持通过系统改造传统国民性、塑造适应工业文明需要的现代国民“人”来拯救国家，谋求人的解放和发展是这一时期胡适思想发展的主线。

(责任编辑 欣彦)

① [美] 格里德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917—1937）》，南京：江苏人民出版社，1996年，第96页。

② 《胡适全集》（第22卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第284页。

③ 《胡适全集》（第18卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第350页。

人本主义和无-本源*

[法] 勒维纳斯/著 张 宪 张 哲/译**

【摘要】在某种总是比本体的存在之努力更加久远、比各种开端和原则更加久远的责任中，在无-本源的东西中，自我回归自身，对他者负责，是对于一切人而言的人质，在自己的真正非-可交换性中替代所有人。它是某个对于所有的他者而言的人质。因为最终并且首先，我甚至为他们的责任而负责。作为那个自我，我是一个支撑着那个“充满所有东西”的宇宙的人。这种先于存在和诸实体的责任或者言说，并不被本体论范畴说出。

【关键词】人本主义；无-本源；责任；人质；他人

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0049-08

我热爱这样的人，他的灵魂丰满，以至于忘记自己，而且，一切与他有关的东西是：一切都将如此地是灭亡的。

尼采《查拉图斯特拉如是说》，序言，4

I

无疑，我们时代人本主义的危机源于人对无效性的经验，它展示出我们用于行动的手段丰富多样，同样也告诉我们自己野心所达的界限。在这个其中万物各居其位的世界；在这个人的眼睛、手脚能够发现万物的世界；在这个科学纵然改变感知和日常活动（*praxis*）的空间——那些建起人类所栖息随后又由各种不同组织所占据的都市和乡村的地方——却仍然扩展它们的地形学（*topographie*）的世界；在所有存在物（*étants*）——亦即总体而言“正面对”（*à l'endroit*）的这个实在世界，那些已经失败的宏大举动的违背常理（*le contre-sens*）——政治和技术由此导致对引领它们的计划的否定——教人前后不一，把玩的是他自己的作品。在战争中和在毒气集中营里未被埋葬的死者，使人们相信有一种没有第二天早晨的死亡之念；使对人们自己的关切有一种悲

喜剧色彩，使理性动物宣布在宇宙中具有特权地位、有权通过某种自我意识来支配和整合存在的总体性成为虚幻。

然则，自我意识本身是破碎的。精神分析证明通过“我思”（*cogito*）与一个人自己一致的不稳定和谬误的特性，因为“我思”曾被假定使邪恶天才的欺诈得以终止并重建宇宙，被假定应当把宇宙曾经的可靠性重新归还给已经变得处处可疑的宇宙。通过意识与一个人自己一致——由此，自从笛卡尔以来，存在是——被他人（事后，被那个主体自己）看成是诸冲动、诸影响和某种语言的玩物，或者被它们所检查过，这构成一副被叫做个人的面具，即无（男、女）人（*la personne ou personne*），或者充其量也不过是纯粹经验一致性的个人。自此以后，基于“我思”之上的世界表现为血肉之人，太过血肉之人，直到使我们在存在中寻找真理，在某种方式的最高客观性中，在整个“意识形态”的澄清中，毫无人的踪迹。

* “人本主义与无-本源”曾用法文发表在《国际哲学评论》（*Revue Internationale de Philosophie*），第85—86页（1968）；第323—37页，重印在《他人的人本主义》（*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972）。现中译者根据《他人的人本主义》版本译出，亦参考了英译本。

** 作者简介：勒维纳斯（Levinas, 1906—1995），当代法国著名哲学家、现象学家。

译者简介：张 宪（1954—），男，广东广州人，（广州 510275）中山大学哲学系、比较宗教研究所教授，主要研究方向为欧洲哲学、基督宗教思想史、西方马克思主义。

张 哲（1985—），男，广东广州人，2010年毕业于中山大学哲学系，获逻辑学硕士学位。

确实，人们能够追问，反人本主义根据什么不一致的精神，对于人来说仍然可以保留真正知识的发现。难道通过最后分析的认知，不是贯穿整个自我意识吗？人的科学——对于人来说，没有比某个倾听自己和感受自我的自我更值得怀疑的了（因为它的存在据说在它自身之外显露）；对于人来说，没有比由某个主体性从内部开始接近的文化意义的蜂拥而至更为可怕的（在它们的正式表达变得简单或者解释它们时）^①——难道不是诉诸于科学的人的调解吗？

但是，这些旧式的反对并不一锤定音，因为它们既不懂社会学，也不懂精神分析。对于拘泥于形式的人来说，要求战胜主体论相对主义（与那种主体论东西争论，就是确认争论的主体论价值！），并没有逃离那种从自身灰烬中复燃的怀疑主义的争辩。就好像我们这里有一个不存在最后定论的论述，就好像逻各斯，它本身具有一个开端、一个起源、一个本源（ἀρχή），与空虚相联，没有一种自由的过去；自由，这里常常被前起源的东西所淹没，犹如主体性并非自由，忠实于某个把自身呈现给自由的术语，而是一种比包含在接受性中的被动性更加被动的被动性。接受性仍然是一个迎接的主动，能够设想反对它的东西。所以，它穿过逻各斯的当下，或者使之在记忆中恢复。^②换言之，主体论相对主义的反驳在自己的传统形式中，并没有说明它所克服的危机，而且把自己看成是在逻各斯本身的拥有中，而对于一种本体论的昏阙时刻（un instant de syncope ontologique）、一种时间之间的无场所（entre-temps de nulle part）来说，它早已失掉了这个逻各斯本身。通过克服人的相对主义，它起到一种恢复的作用。通过——可以说——在真理的粉碎中反弹，通过“各安其位”的真实的磨损而获得的真理，就像是真实东西的翻转。但是，所有事物都将过去，犹如在形而上学中反面等于正面一样。这无疑是在胡塞尔反对笛卡尔的那种意义，他责备笛卡尔把“我思”的“我在”等同于某种从属于世界的灵魂的实存；就是说，责备笛卡尔把发现到的绝对东西，置于在世界事物之内的世界的毁灭中，仿佛它们从来没有被卷入到“无处”之中，仿佛它们的悬搁早已是偶然的，仿佛那个通过“我思”而从昏睡中产生

的存在者，依旧像那个已经进入昏睡中的存在者。^③这是对海德格尔叫做存在的历史那种东西的样式（modalité）——正如德洛姆（J. Delhomme）会说的那样——的不了解。它使得在“我思”基础上，根据传统规范演绎出来的上帝的回归和世界的回归得以可能，而康德和胡塞尔却通过对象的先验演绎，通过现象学还原的悬搁，寻找一种新型的基础。正如意识曾是存在的基础一样，形而上学现在是**被颠倒的**；此后它就不会在存在中发生，它会在一个人心灵深处孕育，在思想根基处健康地决定存在。形而上学终结难道不是一个与人文主义终结的主题相随的主题，一种讲述这个“颠倒”的方式吗？确实，在今天并没有形而上学终结之终结，而且形而上学终结是我们未公开承认的形而上学，因为并无已宣称之物与其相等。

然而，以人的科学——那里，人不仅是对象而且也是主体——提供明证性的名义，谴责人的绝对性中的不一致，也许被视为不过是表面工夫。指出人在**形成某个体系**的一整套术语的展现和表明中那纯操作的和暂时的角色就足够了。在可能是“意识形态性的”“客观性”之上，某种秩序会显示自己，由此主体性不再是任何东西，而是崎岖弯路，通过秩序的追寻，这种秩序的表明或可理解或真理也许会获得。发明或寻找或拥有真理的，恰好不是具有某种他专有天职的人；正是真理抬举并抓住人（不会对他长久保持）。人看来如道路一样，那些某种形式的或逻辑—数学类型的结构被加以安排，按照它们理想的建筑设计而被放置。一旦建立起来，它们就会从人身上把使自己的启迪成为可能的脚手架拆走。即使人的实存、他的此在由于这种真正的实存而曾在实存中，对于并非某个存在的存在的守护或者阐

① 参见塞尔（M. Serres）的“象征的分析和结构的方法”（Analyse symbolique et method structurale），关于今天哲学转变意义最得以澄清的一个陈述（《法国和外国哲学评论》（Revue Philosophique de la France et de étranger），10月—12月，1967年）。这个令人瞩目的研究在1961年，它再次强调自己分析的可靠。

② 这应该证明萨特的观点是合理的，对于他来说，所有承诺和所有非—承诺都以自由为前提。

③ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，卡尔（David Carr）英译，美国西北大学出版社，§§18—19。英译者的注解。

明、或者隐匿或者遗忘来说，正是这种**实存**被奉献出——所有这些运动和回归提升人类并使其有处境。^① 主体性由于它自身的消失而出现——某个对于存在结构的展示来说必然的时刻，即那个绝对理念。它是在瞬间这样的似时间的意义上的时刻，是暂时的、消逝的东西，即使整个历史和文明都是通过时间历程而形成。这个历程不会因此而构成一个新的维度。由结构主义的人种学所研究的如某种实在的东西，反过来形成诸结构，它属于一个客观的秩序，其中那个人种学本身只是一套放置好的东西，对于它没有任何的例外。

作为一套放置好的理智结构，主体性不可能有内部的目的性（finalité）。我们正目击人类在自身中终结那种神话的毁灭，还见证一个既不是人的亦不是非人的秩序的出现，一种事实上就是人据说已经制造出来的越过人和文明的秩序，但是通过最后的分析而被辩证的或者逻辑形式体系的真正理性力量所安排的秩序。那个命名问题——它是匿名性本身——属于这种非人。^②

为了在这个问题上重新发现人，为了在这个匿名者中发现一个名字——一种像是月球上的存在，我们不是被迫声称有**某种像“超验物”（transcendants）**那样的东西，或者那个一（One）吗？与诸结构的普遍性和存在的非人格本质相对，与某个体系中那些重点的相互关联相对，某个说明自身的重点是需要的，即在“谁都难逃一醉的酒神狂欢”中本身是清醒的某个细胞。因而，人的本质依靠在**某物母体中诸存在的**涨升，或者，依靠在**存在当中那个一**的样式，也就是被叫做**诸实体的存在**那种东西的样式。但是，这样一种苛求的危险也是显而易见的；这是对本体哲学（la philosophie de la substance）的回归和支持，即人的具体化，而所求的东西正把最高的尊严还给人。那个一、那个独一无二的东西如何在本质中发生？通过**欢愉**或者**当下**寻找这个本体的母体，在这个值得持续的超凡时刻，或者更确切地说，在这个用小时来计量的时间里，在**好运（bonheur）**里；与理性的普遍性——它并非一种存在，而是藏在人的身心中的那些情感资源——相反，所有这仍然黏附着静止的观念，把本体看作是**自己的支撑**。因此，本体的复萌和分解，被匿名的存在撕碎成为自然。^③ 作为动物的

理性动物是以自然为基础的；作为理性的东西，它在这样的光照——由此，它使那些已经返回它们自身的观念和概念、逻辑的和数学的链条和结构得以**显明**——中变得苍白。

II

人类活动的无效力，告诉我们关于人的概念的不可靠性（précarité）。但是，在劳动和支配的层面上构想人类活动，就是通过其各种派生形式来接近它。活动——正如顺着因果链的能量的单

^① 对于这种主体对匿名结构或者存在的服从的表达，在当今天文主义危机之前的西方思想中已经有所勾画。对于黑格尔来说，主体只是在思辨命题中主词与宾词之间的分开而已：“但是，因为第一主体深入诸规定物本身中去，成了它们的灵魂，所以第二主体，即那个认识着的‘我’，虽然愿意了结与第一主体的关系，并超过它而返回自身，却发现它还在宾词里。第二个主体不能在宾词的运动里作为进行推理的行动者，以推断哪一种宾词应该附加于第一个主体，它毋宁还必须与内容的自身继续打交道，它不应该自为地存在，而应该与内容的自身同在一起。”《精神现象学》米勒（A. V. Miller）英译本（牛津大学出版社，1977年）第37—38页。这个文本在我们提及的马凯（J. F. Marquet）的论文“黑格尔和谢林的体系与主体”（Système et sujet chez Hegel et Schelling），载《形而上学与道德评论》（Revue de Métaphysique et de Morale, 1968, n°2）里得以深入和清晰地评论。

^② 正是在这点上，胡塞尔的现象学彻底反对所有基本上是把**自己的诞生**归于这种非人秩序的哲学；在这点上它根本上还是人文主义的。主体性——不可还原到马堡学派的纯粹逻辑的、先验的条件，正如像人的精神即使在现象学悬搁之后一样——是那个绝对者。反对诸体系的泉源被确认是**意向的隐含**：论题、视阈、回忆、历史的沉淀在一种活的主体性中等待自己的再激活。主体不是在非人的或者理想的秩序中的某个时刻。相反，客观性、结构、有意义的思想——一切能够在那种旨在或者“直观着”对象中被俘获的东西——本身能够抓住“认为要被达到的”东西。回归到**对象的思想思考这个对象**——人们可以说，无限地不如**思想思考对象**。人们当然可以追问胡塞尔，何谓主体性**那种存在的意义**。不过，人们已经假定，关于“存在的意义”的问题是**终极的**，同时，研究是对**终极的**寻求。返回历史主体性的具体性——返回意向——也许是某种完全不同的研究，超越可论题化的东西和**终极者**——不管胡塞尔现象学事实上采取的那些方式是什么。

^③ 这肯定是狄弗勒纳（Mikel Dufrenne）的《为了人》（Pour l'homme）——一部富有才华和勇气的著作——那主要的困难。在其中，人被复原为自己的自然本质，自己在存在中的位置，而人文主义最一目了然的结果，是把人说成是一种个人东西的“不可能性”。“我”和我对其负责的那个“他人”，恰好由于这个单面的责任而不同。我支撑所有事物和他人，但不同于通过静止偶然主体的形象。

纯恢复所区别的那样——是**开始着手**的行动，就是说，作为一种起源的、出于一种向着未来的**实存**的行动。因此，它受**意识**那首要的——不连贯的——自由特性的影响。意识是一种存在的方式，开端是在其中作为**本质的**东西。开始、不顾或悬搁过去的无限厚度是**当下的**奇迹。意识的所有内容都受到欢迎，已经成为当下，所以是当下的或者再当下的，是能够回忆的。意识是某个也许从未成当下的、也许被封闭在回忆和历史中的过去的真正不可能性。活动、自由、开端、当下、再当下化——回忆和历史——以本体论样式是意识这样的不同方式来接合。没有任何东西能够骗人地进入、以某种方式私闯某个自觉的自我中而不被人察觉出承认自身，比得上坦白承认，变成真理。因此，所有理性相当于起源和原则的发现。理性是一门考古学，而用言辞组合的考古学则是一种冗余的东西。主体本身的可理解性只能在对本源的回归中，正如德国人的**科学理论**（Wissenschaftslehre）教导的那样，一种自我的真正存在的运动，一个人自己的“自我-安置”。自我的反思性正是作为起源的起源的事实。

但是，应该（Sollen）的无限推延——从被定位为自我、作为本身的起源或者自由的主体中移交出来——已经宣布涉及人类活动的失败，那里出现那种将人还原为必然存在的一个媒介的反人文主义，以至于它能够被反思，能够通过自己的真理，也就是说，通过概念的系统串联来表明自身。因此，我们可以问：如果我们彻底思考存在对自由的否认的话，人文主义难道不应该有个意义吗？我们难道不能在自由本身中，以人的真正被动性——在其中它的不一致似乎是显而易见的——开始，发现某种意义（没错，一个“颠倒”的意义，但是，在这里，这样的是唯一可靠的意义）吗？我们难道不可以在由此不被带回到“诸实体的存在”、体系和实质的情况下找到这种意义吗？

这也许是一个关于被动性的新概念的问题，一个比在因果系列中的效果的被动性更为彻底的被动性的新概念，在意识和认知的这一方，而且也在事物惯性的这一方，因为这些事物依靠它们自己作为本体，同时把自己的本性即某种物质的原因，与所有的主动性对立起来。这种被动性也

许涉及存在的**反面**，先于在其中存在被规定为自然的本体论平面；它也许涉及创世的在**先**，然而没有任何外观，即形学-之上（méta-physique）的在**先**。它仿佛超越一种旋律，回响着更尖锐和更低沉的音域并混合着和弦，有着无人能唱无器能奏的响亮。^①人们确实可以把这个前起源的在**先**称之为宗教的，如果这个术语不曾使我们冒险要某种神学急切恢复“唯灵论”的话。当下、再当下化以及诸原则，恰好将“在这边”（en-deçà）排斥在外。

但是，当我们看到人从人-原则（l'homme-principe）的虚幻——原则的虚幻——中再生，从置入被理解为某个起源和当下的自由问题中再生；当我们通过彻底的被动性而寻找主体性时，我们不是把自己交给宿命或者限定——它们是某个主体的真正废除——吗？倘若二择一的自由/非自由是终极的话，倘若主体性在于止步终极或者止步起源的话，那么，情况就是这样。但是，这恰好就是我们要探索的东西。毋庸置疑，在它的孤立中，在作为精神的显然绝对的分离中，在再当下化的至上自由中，自我并不知道先于自己的自由，或者在与这种自由相碰撞的必然性之外，却使自己表现给自由。诚如费希特所言，自我被迫成为它自己的源泉。它既从自己的出生缺场，也从自己的死亡缺场；没有父亲、没有凶手；被迫把他们给予自己——去演绎他们，从它自己的自由中推演出非我，冒着陷入疯狂的危险。向终极或者起源、原则的回归，已经被自我的自由所影响，因为它是开端本身。康德第三个二律背反的正题和反题都暗示这个论题的优先地位，因为境遇并非限于论题：正反题都将它们自身放在意识面前，使其论题化，并通过**所说东西**的同一性即**逻各斯**把它们再现给它自己；^②它们两者都把自己放在采纳或拒绝的自由面前。绝对的非自由也许不能以任何方式表明自己。但是，自我现在能以某种非同一般的方式通过他者被带人问题——并不像通过某个总可测量的障碍那

① 尼采难道不是造出这种“超越的”回响的异常气息吗？

② 参见我们的研究“语言和逼近性”（Langage et Proximité），载《发现胡塞尔和海德格尔的实存》（En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 2e édition, Paris, Vrin, 1987），第217页。

样，也不是通过它能给予自身的那种死亡。^① 尽管本身无罪，自我还是能够——当然啦——被暴力带入受指控；而且，尽管在其中精神的排他性和孤立性的分离留下给它，被他者带入受指控。不过，那个作为他者的他者，“缠绕着”自我，不论远近，都使其负有责任，毫无例外地作为某种创伤，一种自我虽然没有做出决定担起，却是由于被封闭在自身中而无法逃避的责任。在被还原到缄默时，它仍然给予在逻各斯之下的一种回应，仿佛自己的声音在雄浑和尖利之上，还有某个雄浑或尖利的音域。那个主体先于存在和诸实体的含糊其辞，先于作为某种自然的状态，^② 恰好不可以变格为某个不能取代之他者的人质。

因此，我们可以谈论那种“终极者的彼岸”（au-delà de l'ultime），或者谈论那种“前-起源”（pré-originaire），而不需要它凭借这种彼岸或者这种**在这边**而变成终极的或起源性的。那个“在这边”、“前-起源”或者“前-开始”指明（当然是通过语言的滥用）这种主体性先于自我，先于它的自由和非自由。那个前-起源的主体**自在**地在存在之外。这里的**内在性**不是用任何空间术语，被描述为一个对他者而言是遮盖和封闭的球体那样，而是由于形成为某种意识，它也会被通过所说东西而反思，因而属于对所有人而言是共同的空间，属于同时的秩序，即使它不得不作为这个圆球中最秘密的那个部分。**内在性是这样一个事实，它在开端时就是在先的。**但是，在先的东西并不把自身表示给那个假定它的自由凝视，并不成为当下或者再当下化。某种东西已经发生在当下的“在头上”，没有越过意识的封锁区，不让自己被复原——先于开端和原则的某种东西，那是**尽管存在却是无-本源的**，翻转或者先于存在。那么，它是一个**某物**吗？一个某物仍然在存在中，可假定的和外在的。在这里，它是一个不可假定的被动性的问题，因为这个被动性无以名状，或者唯有借助语言的滥用得以命名，带着那个主体性的代-名词（pro-noun）。存在的正面包括一个无法翻转过来的反面。这么说并不是由于对不可言说和无法沟通的某种满足。内在性中不可言说或无法沟通，而且不能够在已说出中坚持的东西，是一种先于自由的责任。不可言说的无法表达性，通过为他者的责任

的前起源因素得以描述，通过先于所有自由承诺的一种责任得以描述，然后才被自己的无法在已经说出东西中的呈现所描述。^③ 主体没有从作为一种使它掌握事物的自由中凸显，而是通过一种前本源的感受性；^④ 它是比起源更古老的一种由主体所激起的感受性，^⑤ 没有甚至激发出当下或者逻各斯——它把自身表示为接受或者表示为拒绝的东西，而且将自身放置在那个两极的价值域中。根据这种敏感性，主体是对自己的责任负责的，不能够不留痕迹地从自己的遗弃中逃离。^⑥ 主体在成为一个意向性之前是一种责任。

III

然而，**不能够**（na pas pouvoir）难道不从责任中挣脱奴役吗？这种被动性如何把主体放置在“自由和不自由之上”呢？前本源的责任的感受性——先于与逻各斯的对峙、它的出场，先于那个把自身表现（或者被表现）为赞同或反对逻各斯的一致开端——如何不是某个处于链条中的存在呢？主体为什么被这个不能回避的责任驱逐到自身中去，用来支撑责任，并且被带回到自己不可替代的唯一性中，然后又在作为那个一的不可抗拒中提升？

对于根据**他者**能够被称为奴役的决定来说，

① 当然，在“某个片刻的最后一刻”期间，死亡与我相碰，但那时他者已经逼近。参见《总体性与无限》（Totalité et Infini），第211页。

② 参见我们的文章“论替代”（La Substitution），载《卢汶哲学评论》（Revue Philosophique de Louvain, août, 1968）。

③ 作为“前-起源”的责任是一种正在说出。但它是一种轻率的和冒险的说出，一种某人自己的沟通，所有信息都以其为前提。存在于这边、存在的这边，就是说，总是被发现、被揭露，转到另一边面颊，它是对由于另一个人错误而经受暴力的补偿，这种暴力的当下在其中因而已经涉及那个前起源。但是，这种伴随责任的**正说出**，承担着自己的过度言说，承担着自己的超越性，承担着权衡、思想和正义的可能性和必要性。（参见我们关于“论境况”文章的末尾，前引）。

④ 在质料和事物惯性的被动性的这边，仍然是相对的。

⑤ 由主体所激起——或者一种勾画出主体的真正主体性的感受性。

⑥ 这是与费希特和萨特相反的，因为他们认为，所有在主体中的事物，甚至主体本身，都由某种归于这个真正主体的位置移交出来。但是，萨特谈论了**罚给自由**的主体。下面的讨论描述这种**定罪**的意义。

被决定者在关于决定它的东西方面，也许不得不仍然是别样的。纯粹和单纯的决定论对于任何自己的术语来说不是奴役，因为这些术语构造某种秩序的统一。但是，对于那个关于决定它的东西方面能够是别样的被决定者来说，它不得不是自由的：它不得不保持对当下的记忆，其中决定者本身（déterminé）决定它而且已经成为它的同时物。这种回忆能力正是将逃离了规定性的东西；然而，它是——不管多么的微小——必然会在事实上成为某种奴役状态的自由的部分。某种绝对的被动性——在其中进行决定的那一项从不把自己表现为被决定者，甚至在记忆中也不——就等同于决定论。决定论超越自由和奴役吗？当然了。但是，主体性在决定论-奴役之间抉择的这边中得以发现。决定者本身和被决定者事实上的“会面”——人们也许由此提及责任的起源——能够变成了不可能的，如果决定者本身是至善，而至善并非某种选择的对象的话。因为，决定者本身已经在主体具有对于选择而言是必要的时间——即距离——之前，已经占有了主体。确实，没有比这种至善的占有——这种挑选——更加完满的征服。但是，溢出选择的责任的征服特性，先于臣服于责任诫命当下化或再当下化之前服从的征服特性，被这个发出诫命的至善的善良所取消了。^① 服从的那个人，在征服的这边重新获得自己的完整性。不可回避然而又从未在充分自由中担当的责任，就是善。被善占有即“经历善”的被动性是一个收拢（contraction），比模仿这种收拢的嘴唇运动所要求的那种被动性——当它们都清晰表达“是”（oui）时——更加深藏。伦理学在这里使自己进入了哲学论辩（discours），它一开始就严格地是本体论的——就如围绕着它的可能性的一个极端那样。从主体性的一种彻底的被动性开始，我们的分析终于得到一种“溢出自由的责任”概念（而自由本身准能够证明这些责任的合理并限制它们），即一种先于秩序的接受的服从。从这种责任的无本源境况开始，我们的分析已经——无疑被语言的滥用——对至善加以名状。

被至善主导并非在价值论的二极性面前中立地选择那个至善。这样一种两极性的概念已经涉及自由，涉及当下的绝对性；它也许等同于走回

到原则后面的不可能性，等同于知识的绝对性。然则，被至善主导恰好被选择的真正可能性、被在当下中的实存排除掉。在这里，选择的不可能性不是暴力的结果——一种命运或决定论的——而是根据至善那无可指责的挑选，因为至善对于已经挑选的那个东西而言总是已经实现的。根据至善的挑选并非某个行动，而是非暴力本身。挑选是一个非交换的授权。因此，在这里有一个比任何被动性更加被动的被动性：孝顺的，却是一种预-先的、前-逻辑的征服，一种单向的征服——在某种对话基础上去理解它也许会出错。不可置换为某种当下的被动性，并非某种至善的一个单纯的结果——它也许被再次构造为这个结果的原因；至善的所是正好在这种被动性之中。恰当地说，至善并非**必定在**、**也不在**，倘若它不是出于善良的话。被动性是来自**超越存在**的至善的存在，语言根据“非存在”这个字眼恰当地限定它——泄露它，确实一向都是这样。被动性是至善的处所，更确切地说，至善的非处所——其对存在的控制是例外；总是在逻各斯中被揭露——其对当下是例外。^② 柏拉图已经使我们记得，对眼睛的长时间考验需要让它紧盯太阳不放。但是，太阳始终没有离开过凝视。圣经中不可见的东西就是超越存在的至善理念。必须接受溢出自由的责任，那就是对他者的责任。它就是永无终期（perpétuité），或者是一种也许宣称作为永恒（éternité）的永无终期（它很可能是产生“坏无限”的外推），却是在一种不可变换为可假设的当下的意义上。这种观念并非纯粹消极的。对他者的责任正是溢出自由的责任。拒绝当下和再当下化的正是某个过去的踪迹，即某个无法追忆过去的踪迹。

至善造成对无终止的、不可取消的、非同寻常的责任的义务，却并不源于某种选择，不是一

^① 这个虚无化在于通过把他者的面容揭示给我，通过我对他的任命而“加剧”奴役，却把我从我自己中解放出来。我们在这里并没有展开主体性问题的这个方面，因为我们上面提到的文章“语言与逼近性”和“论替代”经常暗示这点，而且我们也保留作为另外的研究。

^② 善不必在软化责任的暴力的情感层面上被设想，因为责任并非被某个自由行动得以证明合理，而且也许属于“责任的经验”。它本身具有某种被动性——当它在的时候。

种打击选择的暴力。至善使某种“内在性”先于自由和非自由，在那个价值论的两极对立之外。这种内在性是对某个没有反—价值的独一无二价值的服从，人们不可能逃避这个价值，^①但是，它——与主体“相似”——既不是被选择的，也不是非被选择的。通过这种服从，主体被选出并保留拣选的痕迹。这个价值从未把自己表现为某个论题，既不是当下的，也不是再当下的，而且不允许自己被论题化，不是开端，更久远于某个原则。在某个没有当下的无法追忆的过去中，通过踪迹的摸棱两可和久远，它是非缺场的。这个价值——由于语言的滥用——得以命名。人们把它名为上帝。某个论题化也许把经历着拣选而被选出来的前—起源的被动性，转变为某种主体实现的选择，而且把主体性或者征服，转变为某种侵占。因此，在本身中的主体性犹如对某种秩序的服从，这个秩序在自己被听说之前——无本源本身——就被实现了。作为某个自我的主体已经处在自由中，超越自身，超越与前本源的、前—开始的关系，超越那种纯粹的被动性——它更久远过那种与伴随自己的惯性的主动性相反、因而把这种主动性作为前提的被动性。那种先于自由的纯粹被动性就是责任。但是，并不亏欠我的自由的正是某种责任；它是我对于他者自由的责任。就是说，在我也许还留下某个目击者的地方，我有责任说话。所有东西都不再是剧场；戏剧不再是一个游戏。所有东西都是坟墓。^②

IV

但是，在由至善占有的被动性中——至善在其中存在，而恰当地说，至善并不非得存在而且不存在，倘若它不是出自善良的话，没有任何东西变成一种自然的倾向。与他者的关系并不可以变换为某个自然，也不可以变换为某种幸福的承诺，说把他者与幸福统统关联起来。至善在其中存在的被动性没有变成厄诺斯（*éros*）；在这种被动性中，没有任何东西压抑他者在自己生殖力中的踪迹，以至于把他者还原为相同的东西。主体和至善之间无本源的结盟是一个不能被造为某种原则的假定的结盟，因为这个原则也许以任何

方式出现在进行选择主体那里。这个结盟在主体还没成为一个意志时就被造出。它并非责任的“神圣本能”（*instinct divin*）的构造，一种“利他主义或慷慨本性”，或者一种“本性的善良”。它与某个外部相联。这个联盟的外在性通过对他者责任所要求的努力得以维系，异于厄诺斯和狂热——它是一种占有，在其中占有者和被占有者之间的不同统统不见。但是，它需要灵巧的诱惑来制造中断，需要无责任的性爱吸引——在那个“并非自己兄弟的监护人”的他者的自由所限制的责任中，这种无责任具有一种游戏的绝对自由的邪恶的预感。因此，在对至善的屈服当中有无责任的诱饵，即在对自我的负责的主体中自我中心论的可能性，也就是在服从意志中自我的真正诞生。这种把某个人自己从至善中分离的诱惑，就是主体的真正道成肉身（*l'incarnation*），^③或者是他在存在中的出场。但是，诱惑干扰对至善的先—行服从，而且把至高无上的选择许诺给人，这恰好不是因为自我是某个肉身化的灵魂；而是因为，摆脱奴役向至善的服从，就是对某个仍然保持别样的他者的服从，因为主体在厄诺斯

① “我能藏在哪？让我们逃离这个可怕的夜晚！可我在说什么？我父亲在那里把着那命中注定的骨灰瓮，”拉辛（*Racine*, 1639—1699）在《费德尔》（*Phèdre*）中说，表明为责任的责任就是一种命数。但是，至善的父亲身份的可能性吸引注意。“我将不放弃你，却也不让你离开，”根据《圣经》神这样对约书亚说：在这里，那种不可能的分离是至高的庇护。

② 也许正是从前起源这个角度来看，对他者那非同寻常的责任，或者善的被动性，使得人们有可能谈论出自虚无（*ex nihilo*）的创世：一种甚至排除接受性的被动性，因为在创世中，也许仍然能够在最低限度上假定行动的东西，诸如某种根据自己的潜能而假定渗透它的形式的物质，只有一旦那创造的行动被完成，就发生。这个论点没有任何力量，或者没有弱点，重新接合关于某种创世的教条的断言。在这里，创世的观念并没有被介绍为这样一种本体论的概念，它处在从被给予返回存在的首要原因的运动中；也没有说是处在一种向从当下开始的时间起源回归中，那种也许已经——尽管康德四个背反——奇迹般地发现某个能够使人把反题还原为缄默的论证的运动。在这里，创世并不被认为是某个论点的论证，它通过那个论题、通过当下，已经把自由作为前提，就是说，那个推测是自存的、争辩的创世。主体的“受造性”不可能成为创世的再当下化。“对于自我来说”——所谓自存的——它自己被排除到它的自身，通过一种溢出自由的责任的被动性。

③ 道成肉身——根本上是性爱的——也是逃离自身的不可能性，就是说，逃离一个人的责任的不可能性。放弃服从的幻想特征因而得以表明。

的限界上是肉身的，而且变成某个存在者。

大恶的本质就是它那不可克服的模棱两可。诱人的和易犯的恶也许不可能打破那前-开始的、前-历史的征服的被动性，它消灭这边，拒绝主体从来没有约盟过的东西。大恶表明自身就是罪，就是一种对责任拒绝的责任，尽管是它自身。大恶既不是与至善在一起，也不是在至善前面，而是在次要位置上，在至善之下，比至善低。在存在中保留的存在——自我中心论或大恶，因而勾勒出卑贱本身的维度和等级的诞生。这里开始价值论的两极对立。但是，大恶宣称是至善的同时物、同等物、孪生兄弟。这是一个无可反驳的谎言，一个撒旦式的谎言。正是自我那真正的自我中心论，把自己处置为它自己的本源，一个自存的、至高无上的原则，一个君王。没有贬抑这种傲慢的不可能性，对至善的无本源的屈服就可能不再是无-本源的，也许是等同于对上帝的证明，等同于神学，把上帝视为仿佛是属于存在，或者属于感知。这也许等于一门神学可以宣讲和宗教一定期望的乐观主义，而哲学对此则保持沉默。

这种沉默可以被看作是人在那诱惑自己、而且是他重新进入的存在中的消解。现代的反人文主义无疑是对的，原因是它在被理解为某种个别东西，或者被理解为某个本体论领域的个体的人之中，并没有发现像所有本体那样在存在中的个体保存，一种也许使他具有实在目标的特权。

但是，自我——被带回到自身，尽管它自身，仍然是有责任的——取消那种存在之努力(conatus)的自我中心论，把某种意义引导给存在。只有通过那个不是根据存在而得以衡量的人，才能够在存在中具有意义。死亡提供所有无意义的关切，即自我可能会对自己实存和命运的关切——某种没有结局而且总是可笑的事业。没有什么比某个注定毁灭的存在对自己的关切更滑稽，就像为了行动而占卜星象的人一样荒谬，因为星象的判词是不可指望的。没有什么更为滑稽可笑的，或者说，没有什么更为悲剧的。悲剧人

物和一个喜剧人物都属同一个人。但是，对他者的前-起源的责任不是由存在加以衡量，不是由于决定而在先；死亡不能把它还原为荒诞性。欢愉本身能够忘记存在的悲喜剧；它可能就是由这种忘却所规定。当死亡完成对非同寻常的责任的献身时，它就被回忆为快乐的矛盾。没有人伪善到宣称自己已经减少死亡带来的痛苦，甚至连宗教的许诺者也不。不过，我们能够具有对此我们不能不同意死亡的各种责任。不管我自己的正是我对他者的牵挂。

如果人们在忽视哲学体系建构细节时有理由保留来自它的一种特征——根据瓦莱里^①，虽然在体系建构方面没有细节，而且在哲学中，正是细节防止整体落入错误——那么我们在这里想到的是康德主义：发现人的意义而不用根据本体论对它加以衡量，不用知道和追问“它如何与……在一起？”在必死性和不朽性之外——那也许就是那场哥白尼的革命。

在某种总是比本体的存在之努力更加久远、比各种开端和原则更加久远的责任中，在无-本源的东西中，自我回归自身，对他者负责，是对于一切人而言的人质，在自己的真正非-可交换性中替代所有人。它是某个对于所有的他者而言的人质——恰好作为他者的所有他者并不属于像自我那样同类的东西，既然我对他们负责而不关心他们对我的责任——因为最终并且首先，我甚至为他们对我的责任而负责。作为那个自我，我是一个支撑着那个“充满所有东西”的宇宙的人。这种先于存在和诸实体的责任或者言说，并不被本体论范畴说出。现代的反-人本主义也许是不对的，由于没有在人之中有所发现，在历史和秩序中失掉了这种前-历史的和无-本源的言说的踪迹。

(责任编辑 行之)

^① Valéry (1871—1945) 法国 20 世纪著名诗人，象征主义诗歌的代表。——中译者注。

梅洛-庞蒂与自然

[法] 勒诺·巴尔巴拉/著 王亚娟/译* 钱捷/校

【摘要】自然课程与梅洛-庞蒂对本体论突破所做的修正相符合,因此发挥了重要的作用。他把对自然的追问深植于知觉现象学之后的思想运动中。在他看来,知觉现象学所通向的对语言表达的分析展现了意义作为建制(institution)^①的定义,梅洛-庞蒂将它理解为使表达自得(appropriation expressive)^②的开放系列肇始的东西。正是这种建制理论使对被感知事物的分析转向自然反思的方向:被感知事物是区别于被制定的事物(l'institué)的自然事物。自然是“非构造的,非制定的”,因此是表达的源泉。本文认为以下四个命题可以用来概括自然哲学:(1)“全体并不比部分更不真实”;(2)存在一种否定的实在,因此在存在和虚无之间不存在二择一;(3)自然事件并不具有惟一的时空定域;(4)只有作为发生性的普遍性。

【关键词】知觉;表达;本体论;自然

中图分类号: B565.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0057-10

在梅洛-庞蒂那里,自然概念成为独立反思的对象出现得很晚。直到1956—57年,梅洛-庞蒂仍然以非批判的方式使用这个概念并赋予它通行的哲学意义。如此,《行为的结构》以下面这段话开始,“我们的目的是理解意识与有机的、心理的甚至社会的自然的关系。我们在此把自然理解为彼此外在并且通过因果关系联接起来的众

多事件。”^③梅洛-庞蒂在此所采用的正是笛卡尔和康德共有的古典自然概念,尽管毫无疑问,通过在这种自然的深处探究它向之呈现的某种意识涌现的可能性,他被引向质疑为古典作家所共有的自然主义的词义。如同不可还原到超绝^④意识那样不可还原到自然因果性的本己身体的发现,明确地允许设想意识在自然中的某种嵌入,这种

* 作者简介:勒诺·巴尔巴拉(Renaud Barbaras, 1955—),巴黎第一大学哲学教授。主要研究领域是梅洛-庞蒂的现象学。

译者简介:王亚娟(1983—),女,河南汝州人,巴黎第四大学-南开大学联合培养博士,(天津300071)南开大学哲学系在读博士,主要研究方向是法国哲学、现象学。

① 译者注:根据拉鲁斯的解释,“institution”这个名词的第一个意义就是建立、创立的活动,它直接与原形动词“institer”相对应,以及相应的分词形式“institué”,文中依次被译为“建制”,“制定”和“被制定的”。

② 译者注:“Appropriation”这个词的德文原文是“Aneignung”,它的意思是说将原先“异己的”变得成为“本己的”。王庆节先生将这个词翻译为“自得”,他指出利科把作为理解的阅读、解释过程称为“自得”。在他看来,传统的主客二分的认识模式在存在论上事先预设了读者和文本的分离;有关这一问题,无论是结构主义的观点还是主体性解释都不能令人满意;而应该像利科那样,认为作为理解的阅读、解释过程是一种辩证的过程,通过这一过程文本与读者各自不断达成自身的“得而生成”和再生成。参见:王庆节:“解释的真与真的解释——利科的文本与解释理论初探”,载于《现象学在中国:胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议,中国现象学与哲学评论(特辑)》,上海:上海译文出版社,2003年。

③ *La structure du comportement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), p. 1. 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,杨大春译,北京:商务印书馆,2005年,第15页。

④ 译者注:谈起 transcendentale 的翻译,不得不涉及的是另外两个词:transcendant 和 a priori。它们互相区别地出现在康德的哲学体系中,三者的翻译在汉译领域一直存在着争议。围绕三者翻译的争论,或着重强调 transcendentale 与 transcendant 的区分(参见:熊伟:“先验与超验”,《世界思潮》第47期,1933年7月;孙周兴:“超越·先验·超验——海德格尔与形而上学问题”,载《德意志思想评论》第1卷,孙周兴、陈家琪主编,同济大学出版社,2003年);或凸显出 transcendentale 与 a priori 的差异(参见:倪梁康:“Transzendental: 含义与中译”,载《南京大学学报(哲社版)》,2004年第3期)。建立在澄清三者不同意义的基础上,并考虑后康德哲学中 transcendentale 所代表的元-认识体系的意谓,钱捷将其翻译为“超绝的”,“‘超绝的’中的‘超’字表明它本质上与 transcendant 一样地超出经验,而其中的‘绝’字表明它作为元-认识对于一切认识的绝对奠基与自我完备性”(钱捷:“康德:‘超绝的’概念的‘元’性质——兼谈 transcendentale 的汉译名”,《同济大学学报(社会科学版)》2008年第5期)。本文采用了钱捷的译法,将 Transcendentale 译为“超绝的”,而将 transcendant 译为“超越的”。以下均同,不再赘述。

嵌入并不排除自然以被感知世界的形式在意识之中的呈现。尽管如此,在整个《知觉现象学》中,自然本身的视域仍作为由诸规则支配的客观事件的**整体**而存在。因此,举例来说,梅洛-庞蒂在对空间的长篇决定性分析中揭示了空间——他称这些空间为人类学的——的特殊性,在该分析的结尾处他总结说:“必须理解实存如何仅以运动便在其周围投射出一些世界并使之在唯一的自然世界之上显现出来,这些世界对我遮蔽客观性,并将这种客观性规定为意识的目的论的目标。”^①关于物体性实存的、被感知的世界,明确地内嵌于自然深处,这自然给这个世界规定了一个客观性的视域。知觉现象学揭示了知觉层的描述性特殊性,但是它没有继续追问这一知觉层与实在自身的关系:被感知世界的发现似乎并不必然质疑自然的存在意义。

因此,只是在法兰西学院开课时自然才成为特定追问的对象。然而,如果我们涉及的是公开的课程,我们会惊讶于该课程本身没有任何预先的哲学确认,在第一年便包含了自然概念的(历史的)演变。相反,如果我们参照学年结束时拟定的摘要,我们发现这一可说是不适时的选择受到如下需求的激发,那就是要跳出当代哲学陷入其中的困境。因为梅洛-庞蒂注意到自然哲学身处的废墟中包含着某些精神、历史和人类的概念。这是,他写道,“我们自己对于将它们呈现为纯粹否定性的许可。相反地,在重返自然的哲学时,我们仅仅是从表面上绕开了这些主要问题,我们寻求的是为它们准备一个非唯物论的解决途径。将自然主义完全放在一边,一种忽略自然的本体论将自身置于非物体性中,并且出于同样的原因,给出了一种人类、精神和历史的非真实形象。”^②因此,这种对自然反思的动机表现为一种重新平衡的和可说是回溯性探问的必要性,我们一会儿将看到这个问题的关键。然而,在接下来的几年里,预先的哲学确认不仅在摘要中而且在课程自身中占据了越来越多的篇幅。这样,在只留下了注释的第三年课程(1959—1960)的导论中,我们特别地读到:“自然作为整体存在之叶或层面(feuillet ou couche de l'Être total)——自然的本体论作为朝向本体论的道路(我们在这里情愿选择的道路,因为自然概念的

演化是一种更加令人信服的预备知识),清楚地展示了本体论转向的必要性。”^③哲学的风格已经改变:对自然的追问处于明确的本体论计划中,借助自然的研究方法的优先性特征取决于自然本身的历史,就像在它之中暴露出一个称之为转向的理论困境。

那么,如果我们现在参阅梅洛-庞蒂对《可见的与不可见的》所作的注记,我们会注意到课程并没有限定对自然问题的取向,而恰恰相反,它逐渐渗透了本体论的精心设计。我想以他留给我们的《可见的与不可见的》的提纲为证据,这些提纲预见了一切关于自然的部分,而且展现了该问题被赋予的地位的演变。在更早的提纲中(59年末60年初),自然似乎要么是以“存在与世界”为题的第一部分的章节;要么是紧随关于世界部分的独立的第二部分。无论如何,看来清楚的是自然被认为从属于一个本源方面的研究,梅洛-庞蒂将其命名为纵向的世界或原始的存在(être brut)。相反,在最后的提纲中(60年末),研究工作被认为是依据自然与逻各斯的对立而构成的(例如:I.可见的与自然;II.不可见的与逻各斯)。因此,有关纵向世界的研究本身指的是对自然的反思。我们看到,在这关于自然的课程中,没有任何预示,某种决定性的东西就出现了。首先,这一课程显然与将梅洛-庞蒂引向本体论的转向处于同一时期,而且对本体论问题的设计本身与对自然的反思不可分割。因此我们必须尝试进一步深入研究这一经由自然达到本体论的过渡。其次——这是对自然的反思的最终视域——我们能够自问在何种程度上本体论在其中被设计的那个基本要素没有将它转向一个远离现象学的方向。换句话说,如果梅洛-庞蒂是通过对自然的追问来设计本体论的这一点是不容置疑的,那么询问这种本体论在何种程度上没有使用自然哲学的形式就是合理的,而且这件事有待对其特性加以确定。

^① *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 340. 梅洛-庞蒂:《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,北京:三联书店,2002年,第373页。

^② *La nature: Notes, cours du Collège de France* (Paris: Editions du Seuil, 1995), p. 91. 以下引用该著作时将简称为“Nature”。

^③ *Nature*, p. 265.

因此首先我们必须尝试表明对自然的追问与梅洛-庞蒂思想的精细变化相符合，这一变化处于整个思想运动之中。《知觉现象学》具有一个本质上批判的和描述性的志向：它涉及的是批露理智主义（及其同谋者经验主义）的知觉概念，从而揭示如此被感知的事物，它们被从沉积其上的理想化中解放出来。然而对直接者（immédiat）的返回本身并非直接：在梅洛-庞蒂那里，它需要一种具有独特意义的现象学还原。事实上，依据胡塞尔本人称之为笛卡尔式的道路，继续一种直接的道路我们会冒这样的风险，即将感知的“我思”等同于反思的“我思”，将感知的世界降低为已经客观化的世界。正是这一点确认了格式塔生理学和格式塔心理学所造成的曲折。因为这涉及到表明科学被它自身的结论引向重构它如下意义上的自发本体论，它以行为的名义发现了一种不处于客观世界中然而却没有与我思相混淆的实存方式。故而，梅洛-庞蒂的还原在其本源形式下被理解为通过心理学和格式塔生理学的手段对肉身化主体的还原，而被感知的世界于是成其为世界，这世界不再由这个肉身化主体所构成，而是与它相关的或是它所寓居的世界。因此《知觉现象学》本质上乃是一种对埋藏于客观化活动层面下的感知层面进行挖掘的考古学工作。

然而，在《知觉现象学》阶段，这种对被感知者的描述的意义和确切范围并没有被明确地主题化。而且，正如我们已经察觉到的，本己身体的真实地位以及相关的被感知世界的存在意义并未清楚地确立：感知生活的特殊性具有一种超绝的意义，还是仅仅具有心理学的意义？被感知的世界规定自然抑或它处于一种本身能够被知性所理解的自然之中？这里涉及的完全是认识的问题；正如梅洛-庞蒂在法兰西学院竞选职位的文本中所写的那样：“如果我们现在在被感知者之上考虑严格意义上的知识场，其中精神试图拥有真理并自己确定对象，由此达到与我们处境的特性无关的普遍知识，则被感知者的秩序不就成了纯粹的假象而纯粹知性不就是认识的一种新源泉，与之相比我们对世界感知性的熟知仅仅是一种未定型的雏形吗？”^① 这一问题指引着梅洛-庞蒂在《知觉现象学》之后十年内的研究方向：

它关系到在这一著作成果基础上设计一个真理理论。这等于说要显示被感知对象的存在方式具有一种普遍意义，这种存在方式不是作为实证的意义统一，而是在感知方面隐约显露的一种风格统一；因此对被感知世界的描述能够产生一种知觉的哲学，这种哲学在一切能够为我们而存在的事物深处揭示出一种相同的存在方式。这就是为什么真理的理论被构成为关于表达的理论的道理。不存在没有通过中介而获得真理的纯粹知性：正如感知的意义仅仅出现在感觉材料中，理想性的意义则是在语言学成分中被隐晦地给出，纯粹知性本质上与话语行为相联系。因此，《知觉现象学》出版后的那几年被花在了设计一种表达理论上。这一理论包含两个不同的方面。一方面，它是一种根据语言学以及文学/艺术创造对本义上的表达的研究。它导向一种有关交互主体性的普遍理论，该理论与“思想乃至各种价值的交流，在某种文化内部以及超越于它的限制的某种单一历史中人类的共存”^② 有关，表达的理论演变为历史的哲学。这两个方面的联接围绕“建制”概念进行。事实上，语言学表达与知觉相比，前者使我们更清楚地理解前客观意义的潜在性有一种时间的意义：它与其可能更新的开放总和相一致。意义的统一仅仅是它的表达得以实现的均衡的轴心或原理。毋宁说意义是被制定的而不是被构成的，同样地，它为自己制定了一个未来。如梅洛-庞蒂所写的那样，通过建制我们必须理解的是“体验中赋予体验绵延之维的那些事件——与这些绵延之维相关一系列其他的体验将会获得意义，将形成一个可设想的序列或一段历史；或者仍然是那些事件，它们在我之中沉淀出一种意义，这种意义不是作为幸存者或剩余，而是作为对接续的召唤，对未来的需求”^③。我们因此看到，在将表达理解为建制的同时梅洛-庞蒂如何找到历史理论的要素。基于建制对表达理论的概括活动在法兰西学院前四年进行的讲座中是显而易见的：在语词和表达的研究之后，跟随的是引

① “Un inédit de M. Merleau-Ponty”，载于 *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 1962, p. 405.

② 同上书，p. 9.

③ *Résumés de cours au Collège de France*, Paris: Gallimard, 1968, p. 61.

向反思历史与辩证法的有关建制的讲座。

我们必须在这一语境下理解对自然追问的出现。事实上，如果《知觉现象学》的缺陷产生了以理想性问题为核心因此也就是以表达问题为核心的反思，那么与此相对，这种反思改变了被感知事物的研究方式。在《可见的与不可见的》的视域中，终极问题就是关于表达与感知之间的，以及真理与体验之间的统一模式的问题；对这一问题的回答要求基于对表达的研究的获得而重返被感知者。如梅洛-庞蒂在上文引用过的讲座的摘要中所说，如果我们想摆脱一种非唯物主义的观点，换句话说，有关人类和历史的一种虚构的观点，我们就必须探查表达的本源土壤。然而，显然因为它**是根据建制理论而被理解的，故而这土壤被确定为自然**。被感知的事物不再被理解为区别于衍生之物的直接之物，亦不是与理智之物相对的感性事物，因为它存在于由知觉开始的研究的语境中：从此以后它被理解为与制定的事物相对的自然之物。因此正是对**逻各斯**秩序的扩展和对照改变了《知觉现象学》的方向，导向了对自然的反思。与从知觉开始着手研究自然相反，梅洛-庞蒂从——作为前者最终要达到的——被理解为并非被制定的自然开始着手研究知觉。因此，被感知事物在新的对比系统中拥有一席之地，这一系统将能够特别地深入研究被感知事物的意义。在《知觉现象学》中，对被感知事物的存在意义的研究曾被知觉研究所中止，后一研究本身涉及本己身体。因此，它拥有一个本质上否定的范围，这阻碍了本体论研究的可能性。事实上，由于在身体存在层面上把握知觉主体，梅洛-庞蒂证明知觉不是如同在笛卡尔那里那样的对一种透明意义的智性领会，感知的意义总是肉身化的，简而言之，知觉体现了事实与意义的本源的统一。然而，从梅洛-庞蒂选择感知的主体作为研究角度时起，他就曾由于通过在运作中与知觉分歧的范畴来研究知觉而受到谴责：他或许能够以某种方式还原事实与意义之间的差异从而显示二者之间的统一，但是这种统一仍将是**事实与意义的统一**。这就是为什么关于被感知事物的存在意义这一本体论的问题不能被问及的原因：在意识的视野中被感知事物立即被把握，而且由此，被感知事物的存在意义在被肉身化

的、了解了这种意义的意识的相关项的存在意义中耗尽。可以说，在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂通过证明意义与事实之间的粘连关系为知觉去理智化：他未能将被感知事物理解为一种特殊存在。相反，从真理问题着手，也就是说在建制视域内，被感知事物不再退回到知觉，而是一种特殊存在，即自然存在——那里不存在主体与对象之间破坏性的裂痕。这里我们需要添加的是，鉴于我们曾试图澄清的语境，自然概念是某种类型存在之研究的种系概念，这种存在不是制定的：藉由自然，被讨论的问题是**自然的存在**——作为被感知事物的新名称——的存在意义。“自然的”并不规定什么属于**自然**；毋宁说后者看来至少在语言学上使被认为是一种特殊存在意义的自然存在客观化。梅洛-庞蒂在第三年的系列讲座的导言中阐明了这一点：他说对自然的彻底分析，“既不是对自然科学内在法则的简单反思，也不是诉诸**自然**，如同诉诸于一种独立的、明晰的存在，而是澄清自然的存在（*être-naturel*）或自然地存在（*être-naturellement*）的意义。”^①我们看到对自然的追问可以被理解为对现象学悬搁的意义本身的转变，如果不是倒置的话。后者的终极目的是获得胡塞尔称之为自然态度的真正意义。然而，面对初始地指明我们与世界之间的直接关系以及它所包含的存在主张的这种态度，两种完全不同的解读都是可能的。我们可以强调如下事实，即自然态度是一种自发的而非主题化的态度。那么只有将它转换为一种反思的态度，或者毋宁说在这同一自发性中的活动中指明一种特定的思维方式，我们才能持有这种态度：由此对世界的论题加括号允许使我们的目光转向从一开始就作为该论题的基础者，即超绝自我的生活。依据胡塞尔的这一视角，自然态度的自然性具有一种本质上否定的意义，以至于它要求一种反思性的重新把握。然而我们也能够强调这一事实，即自然态度是教会我们以自然的本源意义（这还不是自然科学的意义）认识自然的态度：那么我们不再在它的自发性中发现知识的缺失，而是看到一种关于本源性的证据，也就是说一种符号化的缺失。依据梅洛-庞蒂的这一视

① *Nature*, p. 267.

角，只有通过澄清自然存在的意义我们才能把握自然态度的真实意义：我们不是从自然的中立化走向对超绝意识的确认，毋宁说是从对自然的阐明走向对意识的变革，甚至质疑。

不管怎样，这一语境明确了梅洛-庞蒂概述自然的预先定义的方式。很明显这只能是一种概述，因为对自然的历史概念的研究，其目的完全是为了获得自然存在的意义。无论如何，我们所掌握的某些预先定义具有这种多有问题的语境的特征。这些定义结合了两个方而：一方面，“自然是原始之物，即不是被构造的事物，亦不是被构造的事物；由此得出自然的永恒性和稳固性观念”；然而，只要它不仅是表达的土壤还是其摇篮，只要追问的终极视域是知觉和表达的统一，自然便不能与原始的自在、无意义的黑夜相混淆，这就是为什么在讲座简短的导言中梅洛-庞蒂提到了 *phusis* 的原始意义：“到处都是自然，那里生活具有一种意义，然而那里没有思想……：有一种意义的东西就是自然，然而这种意义并不是由思想赋予。”^① 我们惊讶于该定义与被感知事物的定义之间的相似性。一本未标明日期、未出版的笔记很好地总结了自然意义的双重内容，它与这样的表达相呼应：“描述一个自然的世界，其中还没有任何东西被言说、被符号化抑或表达，没有空间，没有时间，更加没有具体的过程，——但它不是无定形的、未完成的和没有意义的，它就是一个世界。”^②

由此，经过对真理问题的研究之后，该问题产生了建制的理论，在梅洛-庞蒂哲学中依然居于核心的知觉的追问变成了有关自然存在的追问。因此这一有关自然的漫长的系列讲座在两个阶段展开，我们需要理解其必要性：一方面是围绕互相对立的自然的人文主义观念和浪漫主义观念所进行的漫长的历史概览；另一方面是在第一年已经开始的对科学理论的细致研究。这一回顾本身是依据三个可预见的层面被组织起来：物理自然，生物以及人类身体。然而，严格地讲我们不能把在研究自然存在之前对自然观念的漫长的历史研究看作是一种预备，一种认同教学需求的方式。它是重要的，因为它使得能够以一种特殊的疑难的形式明确关于自然存在意义的问题。这种疑难本身产生于对某种张力的确认，并且始自

一种不足，梅洛-庞蒂通过断言后者是构成本体论历史的——或者毋宁说历史地展现的本体论的——因素而终结了它。在这点上，历史叙述不再是完全外在于自然的哲学问题，而是内在于自然存在意义的规定性中。更加确切地说，正是借助于在这一点上作为西方本体论标志的笛卡尔的形而上学，梅洛-庞蒂才发现了隐藏在自然存在问题之下的本体论的疑难。然而，他对笛卡尔的解读却是受到了伯格森在《创造性进化》中做出的形而上学批判的启发的。梅洛-庞蒂写道：“自在的对象是其所是，因为它不能是别的东西，我们有关自然存在作为自在对象的这种观念历史地、哲学地来自一种无限制的、无限的或自因的 (*causa sui*) 存在观念，而后一种存在观念则来自于对存在与虚无的一种二择一的选择。”^③ 因为自然与可能的虚无被放在一起权衡，它便被认为是始自一种无限存在的：只有凭借它的存在的充实 (*plenitude*)，它才能从虚无中涌现出来。然而，由于上帝的知性和意志的同一性，自然从头到尾就是对知性而言的被实现了的可能性；梅洛-庞蒂指出，这种本体论的复杂性“强迫任何的存在如果不想成为虚无，就必须没有空隙、没有任何隐藏可能性地充盈地存在。自然中不存在任何神秘的和被遮蔽的东西。自然必然是一个机械结构”^④。这一自然被完全外在于它的部分所界定，除了自然法则授予它的统一性之外它不拥有本己的统一性：它是顺生的自然^⑤。因此，如伯格森清楚地看到的，在可能的虚无基础上把握自然就是否认它具有否定性的任何固有形式，是将自然与可设想之物相混淆。然而存在与本质的统一这一论点在提出它的那一刻就应当被否定，

① *Nature*, p. 19, p. 20.

② 英译著：未命名的笔记，没有日期，梅洛-庞蒂档案馆，巴黎：国家图书馆。

③ 英译著：“The Concept of Nature, I”，是“Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952—1960”的第八编，载于 *In Praise of Philosophy and Other Essays*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 137.

④ 同上。

⑤ 译者注：“顺生的” (“*naturée*”) 表示作为被动的生成者，它与“源生的” (“*naturant*”) 主动的生产者相对应，这里采用了杨大春教授的译法，参见杨大春：“含混的自然概念，梅洛-庞蒂对笛卡尔自然观的批判反思”，《自然辩证法研究》2004年第11期。

这所依据的正是引致该论点提出的东西。事实上，由于存在与虚无被放在一起权衡，因而存在只能充实地存在着；然而出于同样的原因，它之存在就不是必然的，正因为如此，它的存在不仅遮蔽了本质，而且遮蔽了它在实存中的实现，在这种实现中没有关于这实现的思维。存在是在虚无的基础上被领会的，在这种意义上，必须承认一种外在于本质的纯粹实存的维度。这意味着，“在主张创生作用的偶然性的同时，笛卡尔坚持了自然的事实性，并使得与纯粹知性不同的另一种关于实存的自然的视角合法化。”^① 因为，当自然存在的本质向知性呈现自身，也就是呈现于自然之光时，它的实存只有通过一种“自然倾向”才能被理解，这种自然倾向使我相信我的感觉被动地传递给我的东西实存价值。相应地，由知性观点所消解的灵魂与肉体的复合体，依据它之将我与赤裸的实存关联起来的能力而得到恢复。因此，梅洛-庞蒂将笛卡尔（自然之光/自然倾向中）的自然意义的二元性诠释为他所谓关于对象的本体论和关于实存者（或事件）的本体论之间的一种本体论张力——他展开了这一张力的所有维度——的标志。

不管这一追问的准确性如何，这里重要的是梅洛-庞蒂在追问中看到了一种刻画了西方本体论特性的两间性（ambiguïté）^② 的可说是课题性的显现：“难道还是到处都有这种双重的确定性吗：存在存在着，显象（apparence）仅仅是存在的一种显示和限制——而这些显象是我们通过‘存在’这个词所领会的东西的准则，在这一点上，自在的存在表现为不可把握的幽灵和悖谬的东西（Unding）？难道不是曾有过一种如人们所说的‘本体论复视’^③（diplopie ontologique, M. Blondel）的东西吗，在付出了那么多哲学努力之后我们仍不能期望一种对于它的理性还原，并且我们只能整个地——如同视觉取得若干单视图象以便做成一个唯一的图景一般——拥有它而无别的可能？”^④ 因此，本体论的历史在每一位思想家那里都揭示了通向自然的双重道路之间的张力：其一强调它对知性的确定性和透明性，另一则突出不可还原的事实性并因此倾向于重视感觉的观点。然而，这正是关于自然的疑难，这既不是坚持这种二元性，因为正如笛卡尔的研究所表

明的，这种二元性将在某个时候导致一些不相容的论点；但也不是纯粹地、简单地超越这种二元性，因为所有将这两端还原为第三者的尝试迟早总会重现二元性。这正是支配了自然研究的困难所在：我们不能坚持二元性，但却不存在任何可能的综合。这恰与一份未刊稿相契合（58—59）：“二元论的价值——或者不如说对将诉诸于‘中介’本体论的说明性一元论的拒斥。我寻求一个本体论领域，那种统一了对象和意识的场……但是这个场，这个原始的存在（即无生命的自然和有机体的存在）不应当被理解为将会被裁剪为对象、意识、因果性秩序以及意义序列的布料。”^⑤ 因此如梅洛-庞蒂写道的，唯一的出路在于“拥有”二元性，也就是说，依据视觉的比较确定一个本原性的平面，在其上消融了这种二元性，但是后者仍然根植于此平面的深处以至于可能在其间生成。问题在于揭示自然存在的本原意义，点状事件和确定对象的二元性如同这种自然存在的一幅抽象画。这就要求我们破除经典形而上学之特性的本体论的复杂性，它的核心正如我们已经看到的，在于虚无、本质和存在的三重性（事实上这从未被梅洛-庞蒂课题化）：正是依据，与虚无之被作为存在的先决条件提出同样的行动，

① 英译著：“The Concept of Nature, I”，是“Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952—1960”的第八编，载于 *In Praise of Philosophy and Other Essays*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 138.

② 译者注：ambiguïté 一词在中文中有“含混的”、“暧昧的”、“模糊的”等几种译法，这些译法很容易给人一种错觉，认为梅洛-庞蒂的哲学根本上是不清楚的。实际上，A. de Waelhens 使用 ambiguité 这个词时无涉于梅洛-庞蒂的哲学方法，而是指向其独特的哲学结论，他由对西方二元论哲学传统的批判所导向的试图沟通主-客体、存在-本质等之两间性的哲学结论，正是基于此钱捷教授主张应该将该词翻译为“两间性”。

③ 译者注：我们在笛卡尔的哲学中同时发现了机械论和唯心论，梅洛-庞蒂将这种不稳定的结合称之为“本体论的双重视觉”，即“本体论复视”。参见：“Micro-phenomenology as Anti-Phenomenology, or, The Case of Whitehead?”，该论文曾被提交给2003年5月在 University of Warwick 举行的“Merleau-Ponty and the Philosophy of Nature”学术会议，其西班牙语译文发表于 *Colombian Journal Eidos*, 2006. vol. 4.

④ 英译著：“The Concept of Nature, I”，是“Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952—1960”的第八编，载于 *In Praise of Philosophy and Other Essays*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, 第157—158页。

⑤ 英译著：22号文件，日期是1958—1959，梅洛-庞蒂档案馆，巴黎：国家图书馆。以下简称22号文件。

存在被等同于可认识的事物，且这种同一遭到了处于本质之外的纯粹事实性的出现的拒斥。换句话说，这里涉及的就是作为属种性实在的确定时空事件（occurrences）总和的自然的（可说是）明晰的概念。

因此我们提出的问题与进入这一自然存在的模式有关。在纯粹哲学总是受到本体论复视威胁的情况下，正是在现代科学自身的领土上，梅洛-庞蒂发现质疑支配经典概念的本体论复杂性的根据，这就是为什么对自然概念的历史扫视通向了对近代科学中自然观念的地位的研究。正如他在课程笔记中所写，如果由于科学不是哲学，我们不能要求科学对现成的（toute faite）自然给出一个新概念的话，“我们却发现其中消除关于自然错误概念的理由”^①。换句话说，如果科学普遍地由那些素朴的本体论前提所支持，那么科学自身的结论将把它引向一种觉悟和对这些前提的改造，以便至少指出一种新的自然哲学之路：“物理学内部的批判使得我们意识到被感知的世界……知识的媒介使我们间接地以一种否定的方式重新发现了先前的理想化使我们遗忘了的被感知的世界”^②。这里我们找到了《行为的结构》中所使用的方法：在科学的领域内，通过对其自身成见的内在批判，进行现象学的还原。正如在《行为的结构》中对行为进行科学研究的过程确认了对理智主义的批判并由此引出知觉意识一样，对于物理学以及现代生物学的结果的研究产生了对形而上学前提的批判，并导致了自然存在的一种新的规定性。尽管如此，我们不能由此得出结论说哲学没有做出贡献：相反，我们可以把与“浪漫主义”概念相关的历史陈述的第二部分解释为对于能够经由科学加以澄清的东西的一种初始的、至少是否定性的研究。

如同我们能够期待的，对现代科学尤其是对生物学的研究废止了经典形而上学本体论的构成性前提。我们可以将梅洛-庞蒂的自然概念概括为四个根本上互相联系的命题：（1）“全体并不比部分更不真实”（未刊稿）；（2）存在一种否定的实在，因此在存在和虚无之间不存在二择一；（3）自然事件并不具有惟一的时空定域；（4）只有作为发生性的普遍性。让我们试着快速地解释每一个命题。在笛卡尔那里，我们发现源

生者（le naturant）^③ 退回到上帝那一端，因此自然本身仅仅是其部分的总和，它不具有任何自身的统一。相反，正如对于伯格森的阅读使梅洛-庞蒂所预感到的那样，他在近代有关自然的概念中看到了自然存在内在的统一性的复兴。换句话说，存在一种自然的全体性（totalité），它不可还原为部分的总和，也不需要成为其他事物或诉诸于一个实证的原理。自然存在以整体的方式实存于这样一种状态中：每一个局域的部分里发生的事件和每一个时刻发生的事件依赖每一部分与其他部分之间的，也就是所发生事件与整体之间的关系。或者毋宁说，如果整体是实在的，那么剪切下来的时空部分就已经隶属于一种抽象：正如音符的实在性与曲调的实在性不可分割，这一时空确定的事件的实在性取决于对于整体发生了什么。这里我们拥有一个关于格式塔心理学在知觉水平上揭示的东西的很好的确证。这一确证首先能够在物理学层面上被获得。这正是梅洛-庞蒂对于相对论之修正牛顿物理学感兴趣的原因，这种修正揭示了时间和空间的一种构成性的关联，从而表明不可能选择一种绝对的观察点在唯一的时间内部确定所有时间中的事件。梅洛-庞蒂以一种激进的方式描述现代物理学：“它研究巨大的存在（être massif），在其中时间、空间、物质等，……必然不显现为众多并置的实在，而是一个未分化的实在”^④。事实上，梅洛-庞蒂在这里几乎将所有都归功于怀特海，后者占据了他著作整整一章的内容。因为通过将自然界定为进展或流变（passage, moving on），怀特海将它理解为一个巨大的事件（événement massif），从而在居于其中的东西构成了其本身的意义上，空间和时间远未构成自然，它们仅仅是这一整体事件中确定相互关系的抽象方式。我喜欢出自《自然的概念》的一个说法，梅洛-庞蒂文本可以说从头到尾都是对它的注解：“空间的根源处于事件的相互关系中，这些事件内在于作为实际可辨识的自然整体的一般事实中，即内在

① Nature, p. 120.

② Nature, p. 138.

③ 译者注：“原生者”（“le naturant”）与上文的“顺生者”（le naturée）相对应，上文已作注，这里不再赘述。

④ Nature, p. 145.

于作为现实的自然全体的唯一事件中。”^①然而，自然存在的这一总体性方面在有生命的自然的层面上被确证，实际上梅洛-庞蒂的课程本质上正是致力于有生命的自然。只要对行为或胚形成感兴趣，就能发现只有当我们承认有机体的每一个部分自身都包含了对整体形式的参照，我们才能阐明这些事实，只有有机体才是如此这般。有机体不是其部分的总和——因而我们摆脱了机械论；然而也不诉诸于一个超越性的原理——这就是何以生机论完全同样不适当的道理：有生命的东西就像是一种涡流，它仅仅是水，但它却赋予有生命的东西以形式。换言之，正如冈吉莱姆^②从他的角度充分地看到的，生命是相关于物理-化学水平而出现的。只有不再坚持分析的观点以及局域性现象，我们才能把握生命：梅洛-庞蒂说，有机体是一种**宏观现象或包裹一现象** (phénomène-enveloppe)，它覆盖了局域一瞬间，它位于诸组分之间，也就是说它无处不在却没有处所。只有放弃对**存在**和粒子之间暗含的等同化，我们才能理解生命的实在性：“只有在一定的宏观观察尺度上生命才是可见的并且存在——但是在这一尺度上，生命完全是真实的、原始的。因此它与某种视觉相互联系。它并不像不可分的微粒那样自在地存在”^③。换言之，物理-化学与生命之间的区别是实体的和本体论的区别：物理-化学现象并不属于有机体的**存在**（如同戈德斯坦^④所指出的，梅洛-庞蒂在一份未刊稿中援引过）。

这一发现的结果就是对否定性的复兴，也就是说拒绝将否定性思考为与**存在的**巨大对立。事实上，如果全体只是其部分的总和同时又是完全有效的（因为它引导有机的现象）并因此是**实在的**，我们就必须接受一种否定的实在。如同梅洛-庞蒂清楚地写道：“有机体实在性设定了一种非巴门尼德式的**存在**，这是一种摆脱了存在与非存在两难的形式。因此我们能够谈论以这些实现为主题的在场，或者讲述诸事件集中在某种不在场周围”^⑤。每一个有机的事件都被全体所极化并因此永远不可能被实现为全体，而全体仅仅是这些事件现实化的模式。如此，生命借助一种“运作的 (opérant) 非存在”，一种缺乏而被刻画——这种缺乏“不是对这或对那的缺乏”，并

且正如伯格森已经指出的，这就是生命外在于对机械论和目的论二择一的选择的原因（它不是机械论因为有机体被未来所极化从而多于它自身；然而它也不从属于合目的性，因为使生命充满活力的不是超越性的和肯定的**存在**，并且有生命的东西的生成有赖于每一个实际的阶段）。梅洛-庞蒂精辟地说，“动物的发展 (déploiement) 如同与船只无关的航迹”^⑥。这将我们引向第三个规定性。

我们已经看到自然对存在与虚无的二择一的选择的屈服的后果是在存在与本质之间不可取消且不可理解的分化。相反地，很清楚，自然存在作为全体性，作为因此被存在包裹了它的某种否定性维度的东西，这种新的规定性的结果便消除这一分化。事实上，如果物理自然必须被理解为整体过程或巨大事件，那么其结果就是任何时空的局域化，如同怀特海称之为“点刹那”的东西，都已经是一个抽象，而且在其真实的结构中，即在自然结构中，事件跨越空间和时间，是超空间和超时间的^⑦。同样地，说这一生命进程（如细胞再生）借助了该进程明确地力图实现的不在场的形式，这就是认识到有机体的当下部分地与它的未来重叠了，或者毋宁说，有机体的当

① 英译注：A. N. Whitehead, *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920, p. 52—53

② 译者注：乔治·冈吉莱姆 (Georges Canguilhem, 1904年6月7日—1995年9月11日) 是一名法国哲学家和医生。他专长于认识论和科学史。他最重要的哲学著作是《常态和病态》(*Le normal et le pathologique*, 1943年出版, 1966年补充再版) 以及《生命的知识》(*La connaissance de la vie*, 1952)。第一本著作是对自然以及医学和生物学中的常态概念的研究，同时也涉及到科学知识的产生和建制化。这本书引起了巨大的反响，尤其对米歇尔·福柯的思想产生了显著的影响。第二本著作有关生物学作为一门科学的特殊性；在该著作中他强调有机体的特殊性和生命的复杂性，激烈地批判机械论而主张活力论。参见维基百科，http://fr.wikipedia.org/wiki/Georges_Canguilhem

③ 22号文件。

④ 译者注：科特·戈德斯坦 (Kurt Goldstein, 1878年11月6日—1965年9月19日) 是一名德国犹太裔神经医生和精神病专家，他同时是神经心理学的先驱。在格式塔理论的基础上他创建了关于有机体的一种整体性理论，这对格式塔治疗运动产生了深远的影响。他最重要的著作是德文版的《有机体》(*Der Aufbau des Organismus*, 1934)，该著作在1995年被翻译为英文。参见维基百科，http://fr.wikipedia.org/wiki/Kurt_Goldstein

⑤ *Nature*, p. 239.

⑥ *Nature*, p. 231.

⑦ 参见 *Nature*, p. 230.

下只能是业已将来并仍在过去。如果动物旋律的主题仅仅是它的实现，而不需要与它的任一步骤相应，那么我们必须断定它的实存横贯了时间的复多性。以同样的方式，如果有机的整体不是其局域的部分之总和，且未借助某种超越性的原理，我们就必须承认它是以一种到处都在的(ubiquitaire)模式实存的，如同穿越并联结局域部分的东西。自然存在显示了一种非常独特的实存类型，我们可以将其定性为**普遍的实存**：在自然中或像自然那样实存，这并不是位于时空中某一点，自然的实存不是对本质的纯粹的、简单的实现。这并不意味着自然必须外在于时空，而是说时空不能为其中突发事件指定次序或中立的元素。实在不再意指实现，即在时空范围内对一种质性或规定性的纪录，但是时间化和空间化是质性所固有的。因此必须说自然事件并不存在于空间-时间中，而是**作为空间-时间**；它并不在空间-时间中展开，它展开空间-时间。

这样，我们开始时陈述的最后一个命题就被理解了：只有作为发生性的普遍性。事实上，说自然的实存是一种普遍的实存相当于承认除了实存着的普遍性外并无普遍性：普遍性只有作为跨越时间或空间的局域化的东西即“点刹那”时才有意义，因此普遍性与其借以自我实现的事件的多样性之间无法区分。就是在这里作为可以设想的规定性之总体的关于可能事物的经典概念自在地异于现实性，由此实在事物与可能事物之间区分本身便深刻地成为问题了。如同梅洛-庞蒂在一本曾命名为《动力形态学》的未刊稿中描述的，“与物质（如时空中的实存的分子）的消失一起，本质的问题也不见了。我们丝毫没有由世界返回到一种理智的、非时间的世界，而是恰恰相反，因为本质（类型，le style）本身是有生殖力的，因为本质唤起了多样性（而不是超越它）。”本质的普遍性仅仅意味着它的超空间性，归根结底也就是它所产生的事件的多样性：由此，我们可以说，在我们描述的意义之上，空间-时间是本质的本质。对某些生命现象的研究确证了这一解读。例如，只要我们将性质的规定性与时空的局域性对立起来，拟态现象就总是难以理解的。当我们懂得存在着一些**活化的亲缘关系**，以及相似性不仅仅是精神在互相外在的个体之间

建立的联系，而且是一种特殊的存在模式，它超越了时空性扩散，那么这些拟态现象就变得清楚了：在本质的统一性与时空的复多性之外，亲缘关系指定了自然存在的真实存在的意义。如同梅洛-庞蒂在同一份未刊稿中所指出的，我们不再问自己，“为什么儿童与其父母相似，而是为什么儿童是其父母。那些同样的自然规律为什么在这和在那都是有效的，硫磺^①为什么出现在许多事物中，但是这儿或那儿的是相同的硫磺……自然本身就是普遍的。”我们能够说自然在儿童是其父母的意义上**存在（est，是）**：这样的一部分的硫磺和这样的其他部分的硫磺同时既相同又不同：它是实现了的亲缘关系、是有生殖力的相似性。这种直观源自于一种深刻的反柏拉图主义：硫磺是相同的，在这儿或那儿不同的是硫磺的理念。

我们不能断定所有的区别——例如有机体和它的实际显现之间的区别，都应被废除，并借口称本质与存在之间的分化是陈词滥调来鼓吹一种彻底的一元论。如果有机体还不是其所是，我们就应该承认它作为特殊的存在，区别于其实现模式。事情毋宁说在于询问如何能在本质与事实的二元性、可能性与实在的二元性之外思考这种区别。在我们看来，答案似乎存在于**潜在^②**——在伯格森和德勒兹将之课题化的意义上——之中：自然存在的存在是潜在的存在。因为，潜在物不

① 译者注：原文此处拼写为 souffre（动词，忍受），余下几处均为 soufre。根据上下文，这里的 souffre 可能是 soufre（硫磺）之误。需要指出，文本中的硫磺并不意指作为无味、无臭、多价的非金属的化学元素；而是作为一种超越的元素，被认为是炼金术的象征——它代表人类本性的复多性以及对于启蒙的永恒追求。文艺复兴时期的炼金术士受新柏拉图主义的影响，相信世间万物都具有灵魂，而最高的灵魂是整个宇宙。这一时期，炼金术的“硫-汞”体系被加入了一个新的元素：盐，并被给予了新的定义：盐是肉体，硫是灵魂，汞是精神，这三基构成了世间万物。参见：炼金术，<http://www.franc-maconnerie.org/menu-droite/hemetisme/hermetisme.htm>

② 译者注：Virtual，法文中这个词用来指称以能量状态而非具体行动存在之物，源自拉丁文 virtus，常见于十一世纪至十六世纪哲学研究中。哲学传统上译为“潜能”，极易与法文 potentiel（英文 potential 或 potency）混淆。目前由于计算机通信技术的发达，该词约定俗成地被译为“虚拟”，指向一种以合成影像为主的模拟技术：虚拟实境。当伯格森和德勒兹使用 virtual 这个词时，它是与“现实-actuel”相对应，virtual 是现实的一部分，而现实是 virtual 的一种现实化（actualisation）。在这个意义上，本文统一将 virtual 翻译为“潜在”。

是可能事物，它是作为潜在而实在的；然而它有一种“有待完成的实在性”，这就等于说它仅仅作为自身现实化的过程而实存，它必定是一种分化过程。实在不是实存中本质的一种不可理解的跳跃，而是对一种潜在性的现实化。潜在物仅仅是其现实化的总和，这些现实化是无限的，因为只有借助于现实化并作为其现实化的潜在物；然而它能自我区分，只要它确实是这种无限性的能力，并因此任何现实性都无法耗尽这种生殖力。

现在该总结这一关于梅洛-庞蒂对自然的研究方法的阐明了。如我们在开篇时所指出的，有关自然的全部问题都取决于设计一种知觉哲学的意愿，也就是说表明知觉分析有让我们分析现象甚至真理的功能；这就是为什么被感知事物被理解为非制定的事物的，即自然的原因。换句话说，问题是表明在《知觉现象学》中描述的被感知的存在拥有一种本体论的意义，它符合存在的终极意义，即确定所有以实在性为目的的事物都要满足的条件。然而，这完全是对自然的反思所能够确立的东西。因为说自然存在是宏观现象，这就是断言自然的实在性本身包含了它的可感知性：除了被感知的存在总体更无其他。既然我只能，例如，将有机体理解为整体性的现象，我们必须断定自然对可感知性的构成性参照并没有否认它的实在性：“以一种更贴近的观点来寻找实在，这可能会走向错误的方向。或许我们必须选择相反的道路。实在可能并不急切地被显象获得，它可能就是显象。全部都来自于我们的知识理想，它将存在变成了单纯的实事（*blosse Sache*, Husserl）。然而，为了只被完全地把握，全体性可能并不缺乏实在性。实在概念并不必然地与分子性存在相联系。为什么不能有总体性存在呢？”^①因此，多亏这种对自然的长期研究，《知觉现象学》中描述的被感知的存在才最终指明了存在本身的意义，并因此梅洛-庞蒂能够确定存在（*l'esse*）与被感知的事物（*le percipi*）之间最终的、卓越的一致性。第三年课程的一个注释

很好地概括了这种情况：“自然存在是空穴般的（*creux*），因为它是全体性之存在，是宏观现象，即卓越地被感知的存在，‘形象（*image*）’。”^②因此我们见证了对根本上仍是充分地胡塞尔式的《知觉现象学》中的方法的一种倒转。在这一文本中，我们为了某种肉身化的主体而还原（客观意义上的）自然世界，并且我们使这主体对被感知世界的构成性参照表现出来。在后来的文本中，梅洛-庞蒂悬搁了主体性从而只对自然存在感兴趣，在这种存在内部梅洛-庞蒂发现了某种对知觉的构成性参照。他不再将意识作为起点，这立即将他引向被感知的世界与自然之间的关系这一问题；他从自然开始是为了表明在自然中存在与被感知存在之间的一致性。于是，当然是对自然的反思实施着本体论的转向。

然而，自然的哲学并非本体论，自然存在仅仅是“存在之叶”。因此留待揭示的是这种自然存在的理论如何使我们能够阐述逻各斯，以及在自然中被证实的特殊存在模式如何使其理想化（*sublimation*）在理想性的形式，即表达性统一的形式下成为可设想的。因此，即使自然不是存在，它也仍然，如同梅洛-庞蒂多次重复说道的那样，代表了进入存在的优先模式。因此我们仅提出一个问题权作结论。如果对自然存在的反思真能使我们从现象学转向本体论，那么在何种程度上这种本体论仍然是现象学的？梅洛-庞蒂的本体论没有走向一种自然哲学吗？在我看来，这就是实际情况，但是我认为这并不意味着他这样就放弃了现象学的要求。因而以我之见，涉及梅洛-庞蒂哲学的终极意义的决定性只能如下：在梅洛-庞蒂最后的著作中出现的自然哲学是放弃现象学的标志还是它最严格的实现模式？

（责任编辑 行之）

① *Nature*, p. 209.

② *Nature*, p. 281.

具身的形式灵魂：亚里士多德与梅洛-庞蒂

燕 燕 高申春*

【摘要】亚里士多德认为灵魂是特殊的形式，是生命躯体的第一现实性。生命躯体的种种精神能力属于灵魂。它们是生命体作为形式（灵魂）与质料（躯体）的结合体的与身具有的功能活动。形式的灵魂是具身的。但是，形式何以能够从肉身中产生却深深困扰着亚里士多德。梅洛-庞蒂服膺亚里士多德的形式灵魂的思想，但利用现象学的方法改造了亚里士多德的实体属性的灵魂，而把形式视为是神经系统的现象与结构。即形式产生自我们的肉身并构成了行为的结构。行为是具身的行为。

【关键词】形式；灵魂；现象；行为；具身性

中图分类号：B15 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0067-08

亚里士多德的形式灵魂

一、形式的灵魂

亚里士多德认为灵魂是形式，并存在于作为个别的躯体中。“…，那些认为灵魂不能脱离躯体的人是正确的，但灵魂自身绝对不是躯体。它不是躯体，而只是依存于躯体，因此灵魂寓于躯体之中，存在于某一个别躯体之中”。^①灵魂不是被放入在肉体之中，而是寓于肉体之中。灵魂与肉体的关系不是物体与物体之间的空间包含关系，不是生成与被生成之间的孕育关系，而是“因为任何肉体显然都有着它自身独特的形状或形式。…，每一个灵魂也都具有自己特有的躯体”。^②并且，营养、感觉、思想与运动等精神功能属于灵魂。亚里士多德并据此批评以前的思想家：“只想解释灵魂的本质是什么，而对于接受灵魂的肉体却只字不提；甚至这也是可能的：任何灵魂都可以进入任一肉体”。^③亚里士多德告诉我们灵魂既不是肉体，也不是精神；灵魂也不神秘，而是具身的现象。

亚里士多德关于躯体是个别的观点是我们理解其具身思想的重要线索。躯体既可以指那些具有精神能力的有生命的物体，也可以指一些简单基本的工艺制品，诸如斧头、锯子等。就这些工艺制品的作为躯体的质料而言，不同的形式决定了通过质料实现的不同的功能活动。“同一种质料，通过运动的原因会生成不同的东西，例如，柜子和床都是木头做的。某一些东西不同，质料也必然不同，例如，锯子不能从木头生成，运动的原因对此也无能为力，因为它既不能用羊毛，也不能用木头来做锯”。^④锯子若成为一把锯子，表现自身的功能，就不能用羊毛或木头作为它的质料，而是应该用使锯子成为锯子的那种东西。也就是能使锯子发挥它的功能形式的实体。锯子的这种功能性必然是某一个别种类作为是锯子的躯体的“具身性”。这种必然性是因为质料自身的属性，以及锯子之为锯子的原因。“假若锯子不由铁所制成，它所为之东西也就不能实现。所以，如果要有锯子并让它进行锯东西的活动，它

* 作者简介：燕 燕（1969—），女，安徽淮北人，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院在读博士。

高申春（1966—），男，安徽庐江人，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师。

① 《亚里士多德全集》，第3卷，北京：人民大学出版社，1992年，第35页。

② 同上书，第18页。

③ 同上。

④ 《亚里士多德全集》，第7卷，北京：人民大学出版社，1993年，第195页。

⑤ 《亚里士多德全集》，第2卷，北京：人民大学出版社，1991年，第55页。

就必然要由铁所制成”。^⑤锯子的形式就是锯子何所为的原理，而锯子的功能必然是由锯子的形式所决定的质料的功能。所以，在亚里士多德看来，特定的功能是作为躯体的质料与身具有的，必然性在质料之中而不在事物形成的过程之中。使躯体“之所以这样为”的原理是躯体的灵魂或它的形式。作为工艺制品的躯体与有生命事物的躯体在某些方面存在着可比性，它们都是作为生成物（由于自然生成和由于技术生成）的形式的载体，是形式（灵魂）与质料（躯体）共同构成的结合体的一个组成部分。并且质料由形式塑造。但是，在其它的方面，有生命物体的躯体的功能与由金属制造的斧头或锯子的功能活动完全不同。

就人工生成的工具来说，所有这些简单的人造制品，它们作为具有一定形式的存在是有着偶然的原因。锯子可以由铁而造，也可以由钢生成。虽然锯子的功能性必然是作为质料的铁或钢的“具身性”，但铁或钢作为是锯子的原因并不是锯子的本原和必然，而是偶性的因果。制作一把钢锯就是把一块金属钢和矩形相结合，就是把形式制作到这种质料里去。形式不在生成物的躯体质料中，而是存在于设计者或制作者的思想中。这就是亚里士多德所说的制作的含义。但是，“形式因，或者像某些人习惯地称之为形式，如若是在个体之外的东西，对于生成和实体而言就毫无用处”。^①正如同一块金属钢或铁可以被制造成一个锯子，也可以被作为其它用途，比如，制作成一个铁球或一把斧头。或者当把这块金属熔解或取走时，锯子或斧头也就不存在了。当铁块或钢块被制作成锯子或斧子（头）之后，铁块或钢块就成为是锯子或斧头的组成部分而不是锯子或斧头本身。由于技术而生成的锯子或斧头与金属铁或钢在形式上已不是同一，锯子或斧头不能称为是铁或钢，而要称为是铁的或钢的，表示它们的物质属性。铁或钢是锯子或斧头的近因质料——它能使锯子为了这样锯，斧头为了这样砍或这样劈。根据亚里士多德，锯子的功能是由作为锯子的是其所是的形式决定的。一旦锯子生成存在，就具有了自己的形式。斧子也同理。

二、第一现实性

亚里士多德认为灵魂是躯体的原则，灵魂与躯体的结合是形式的结合。正如上文所述，每一个灵魂都具有自己特有的躯体，每一个肉体都有自己特定的灵魂形式。因此，灵魂与肉体是特定的结合，“而不像前人所说的那样，把灵魂硬塞进任一躯体之中，而不论是什么东西的躯体或什么性质的躯体”。^②所以，灵魂与肉体的结合就不同于铁斧或钢锯的结合生存是偶性的制造物。灵魂是寓于肉体之中，与肉体不可分却又是独立存在的事物。我们可以理解为——根据并非严格意义上的亚里士多德的观点——灵魂是躯体的“构成部分”，肉体依据与灵魂结合的形式精确地执行灵魂的各种能力的功能活动。一个有生命的生物体是展现各种精神性功能的自然存在物。亚里士多德说灵魂是一个生物体的实体形式，是赋予给生命躯体种种精神功能的“构成部分”。“生命这个词可以在多种意义上被述说，只要以下任何条件存在，我们就可以说一事物有生命，如理智、感觉、位置上的运动和静止，或者摄取营养的运动以及生成与灭亡等等”。^③生命体的这些能力在原理意义上是灵魂的本性。生命体的种种功能活动就是灵魂的这些能力在躯体的发展与运动变化中的实现。“灵魂就是潜在具有生命的自然躯体的第一现实性”。^④“现实性有两层意义，其一类似于知识，其二类似于思辨。在这里，类似于知识这层意义十分显然”。^⑤亚里士多德把他的思想表达得非常清楚：躯体，作为质料，具有无限多样的可能性；躯体的可塑性是躯体自身的质性或者说就是躯体自身的条件，但可能性趋于某一确定状态的实现则由作为它的内在秩序的形式灵魂来决定。所以，躯体的现实的活动和现实的状态就是灵魂的形式在躯体中的现实化。活动与状态是躯体从潜能到现实的转化。没有这样一种实体意义上的现实性，就难以理解生命、存在、

① 《亚里士多德全集》，第7卷，第167页。

② 《亚里士多德全集》，第3卷，第35页。

③ 同上书，第33页。

④ 同上书，第31页。

⑤ 同上书，第31页。

变化或自然的世界。

亚里士多德的“潜能”和“现实”这两个术语表示的是关系的范畴：潜能相对于既定的现实，现实则是某些潜能的实现。这两个术语表达的思想是：鉴于某物是什么或怎样是，它能够或者它或许能够成为什么，这是潜能的含义；或者是鉴于某物是什么或如何是，它是什么的或者它可能是由什么而生成的，这是现实的说明。因此，被视为是一种潜能的实现的同一物，或状态或条件也可以被视为是再一个现实性的潜能。这就是亚里士多德说“现实性有两层意义”的所指。人有学习的能力。这是人是理性的动物所具有的一种现实或实际，尽管他可以从不接受教育或通过学习来表现这种能力。这些能力于人来说犹如一个有知识的人而不去进行思辨的活动。它们是现实意义上的存在但潜隐在灵魂中，是作为行为的一种普遍性原则而被个体持存。对于一个学习语法知识的人来说，潜能即是他学习语法的能力或是他能够掌握语法的程度，而现实则是说明他能够运用语法知识的实际操作。躯体是实现灵魂的这种现实性的介质、工具。因此，说一个人是有知识的或者有语法知识的，指的是他潜在地具有知识这种现实，而当他运用语法知识解决问题时，则是具体的思维活动。后者依赖于前者。也就是说，潜隐的能力在具体的行动中被崭露。灵魂以形式的方式实现自身。一个具有灵魂的事物自然地就具有这些精神能力。它们是潜在的现实性，即便生命体并不必然地表现出这些能力。马的眼睛即使是闭上的或即便它睡着了，但它能够看；一个人即使他没有语法知识，但在第一现实性的意义上，他能够通过学习而掌握语法知识。那么，第一现实性就是“理智、感觉、位置上的运动和静止，或者摄取营养的运动以及生成与灭亡等等”。所以，亚里士多德做了一个总结性的说明：“如果必须要说出灵魂所共有的东西，那就是拥有器官的自然躯体的第一现实性。所以，没有必要去追究躯体和灵魂是不是一”。^①

我们可以从三个层次上理解亚里士多德的第一现实性的含义：其一，第一现实性是所有其它现实性的普遍原则；其二，事物像它所存在的那样存

在，是因为事物的内在的形式规定。形式通过其自身而非它物使该事物成为现实并是其所是地存在着。概述之，第一现实性并不是作为事物的组成部分参与事物中，而是作为形式参与事物形成的过程中。其三，躯体与形式结合并表现形式，因此，躯体因为形式而成为现实的躯体。亚里士多德关于灵魂是具身的观点是对柏拉图二元论思想的抗争。灵魂之于躯体的关系是不可分离的形式上的结合。灵魂是躯体的第一原理。“潜在地作为生命而存在的东西不可能没有灵魂，而是具有灵魂的”。^②使一个生命体成为一个生命体、并表现种种精神能力的，就是这样的一种实体被结合在质料的躯体中，没有它物。如同一座青铜雕像就是由青铜制成。由于特定形式的灵魂，身体执行了特定的种种现实行为。

三、灵魂与身体

根据亚里士多德，自然生成或偶性生成的实体是形式与质料的结合体。对于偶性生成的实体，如斧头，它是斧头的形式与相近质料而非木或其它的结合；对于自然生成的生命体，如人，则是由生成人的是其所是的形式与作为人的躯体的质料的结合而成；对于马，则是由马的形式与马的相近质料生成。虽然，亚里士多德说质料既可以指生命体的躯体，如马的躯体、人的躯体，也可以指斧头、锯子等工艺制品的躯体。但生命的躯体与制造品的躯体是不同的。对于简单工艺制品的躯体上文有所论述。而关于“例如人作为质料的原因是什么？…。质料是什么？既不是火，也不是土，而是人独有的”。^③由铜或铁制造的斧头一旦生成，它就有了砍或劈的功能。但是，就人的身体而言，我们不能说只要是现实的存在，身（躯）体就能够实现人的种种精神能力。“眼睛是视觉的质料，如果视力消失了，那么眼睛也就不复存在了，除非是在名称上相同的眼睛，如雕像和图画上的眼睛”。^④雕像的石眼或失明的眼睛都只能是名义上的眼睛，因为它们不

① 《亚里士多德全集》，第3卷，第31页。

② 同上书，第32页。

③ 《亚里士多德全集》，第7卷，第196页。

④ 《亚里士多德全集》，第3卷，第32页。

具有眼睛的功能。器官是身体的器官，是身体的组成部分，也正因为它们的功能才被称为是真正的器官。一只手是一个躯体的组织、一个器官。“但手并不是在任何情况下都是人的部分，只有在执行其功能，作为一只活生生的手时，才是部分。无生命时就不是部分”。^①“…尸体具有同样的形状和颜色，但那不是人。再者，一只用铜或木或用其他什么方式制成的手，除了一个名称外，不能算是真正的手”。^②“如果生物的形式是灵魂，或是灵魂的部分，或是某种离开灵魂便不能存在的东西，那么无论如何，当它的灵魂离去时，剩下的东西不再是有生命的存在，每一部分除了外形都不能保持原本状态，如同神话中变成石头的动物”。^③因为人不仅仅是身体的存在，而是，根据亚里士多德，由于自然的形式（灵魂）与质料（身体）的结合而成的整体。具有视力的眼睛——视力是眼睛在定义上的实体——就不同于名称上相同的眼睛。一只人造的手就不是真正意义上的手。因为手的形式功能在灵魂中。因为有视力，我们能够用眼睛看；因为手有灵魂的部分能力，所以手能够触摸、感知、制造。所以，只有真正能够执行灵魂的功能活动的躯体才能被认为是真正的躯体。但是，根据亚里士多德，形式决定质料，灵魂是躯体的现实性。因此，从严格意义上来说，正像亚里士多德思想的发扬者阿奎那所说的那样，我们不是用眼睛看而是通过眼睛看；我们不是用手感知、制造，而是通过手感知、制造。

亚里士多德说关于手、眼睛等这些部分的观点可以应用到生物的整体身体上。亚里士多德在《动物志》以及《论动物的部分》中的生理学知识以及他认为存在着一个共同的感觉器官，个别感官在此相遇从而形成一个完整的感觉的形而上的心理学思想是躯体是一个完整的身体的证据。灵魂就存在于生物体的躯体中。生物体的功能活动或是灵魂的全部能力或是部分能力的实现。“灵魂显然地是在目的意义上的原因，因为自然的的活动也像有理智的一样，它的一切总是为着某一目的，…，所有的自然躯体都是灵魂的工具。动物的躯体就是为其灵魂而存在，植物的躯体也

是这样”。^④亚里士多德的“潜能”与“现实”的关系范畴以及形式灵魂的思想无不与他的目的论紧密相关。动物的身体以及各器官都是为它的灵魂而存在。植物各部分也一样。因为它们都是有生命的物体。“所谓生命，乃是自己摄取营养、有生灭变化的能力”。^⑤所以，有生命者的生活是由各自的功能器官以及它完整的躯体为着一定的目的而组织起来的有秩序的生活。生命之体是一个系统性的、有组织的实体，就如同亚里士多德说植物的叶片是为了保护果皮，果皮是为了保护果实一样等等。

亚里士多德的灵魂与身体关系的思想概述起来就是灵魂是具身的，而且特定的灵魂寓于特定的肉体之中。然而，当亚里士多德在《动物的部分》中说生物的形式是灵魂时，那么，“形式又是从哪里来的呢？它又怎样来自动物自身？”^⑥“人的形式总是显现在肌肉、骨骼、以及诸如此类的东西中，那么这些东西是形式和原理的部分吗？或者不是，而是质料。是否由于它只能从这类质料生成，我们就无法分开呢？即使事情可能出现，也不知何时出现”。^⑦

如果两千多年前，匠心独具的亚里士多德认为灵魂是形式并寓于肉身之中、赐赉身体之灵性，却无法用他的硕学通才论证形式究竟是什么，何以形式产生自肉身，那么，令亚里士多德困惑的这个“形式”之谜在两千多年后，被梅洛-庞蒂收摄于心，成其具身思想之真源。虽然，中世纪神学家阿奎那是亚里士多德与梅洛-庞蒂之间的思想驿站，但就形式灵魂而非行为的内在原则与意向这个主题来说，本文将省略不述而转向对形式灵魂思想的又一位传人——梅洛-庞蒂具身形式思想的探讨。

① 《亚里士多德全集》，第7卷，第175页。

② 《亚里士多德全集》，第5卷，北京：人民大学出版社，1997年，第8页。

③ 同上书，第9页。

④ 亚里士多德全集》，第3卷，第39页。

⑤ 同上书，第30页。

⑥ 《亚里士多德全集》，第7卷，第182页。

⑦ 同上书，第174页。

梅洛-庞蒂的具身的形式

梅洛-庞蒂在《行为的结构》导言中开篇点题说到：“我们的目标是理解意识与有机的、心理的甚至社会的自然的关系。”还是在导言中，梅洛-庞蒂说：“通过超越行为主义，人们至少达到了把意识不是作为心理实在或作为原因，而是作为结构引入这样一个结果。有待于探询的是这些结构的意义或存在样式。”^①因为，“就对人的定义而言，不可缺少的是这些结构而不是意识。”^②据此，我们可以说梅洛-庞蒂最初的思想就不是关于意识，而毋宁说是关于通过思维而能够被认识的一种原初的存在。这个原初的存在不向理智透明但必须被转化为意识、由意识来构造。换句话说，就机体与世界的关系而言，其思想是关于意识包含世界的存在样式的具身现象的可能性；以及关于身体意识、身体意向的可能性。而这是通过对具身行为的考察来实现的。因此，梅洛-庞蒂的“明确目标就是论证具身现象以及重估我们基本的自发的知觉。”^③对源长的形式灵魂的思古借鉴，对生理心理学的掘进批判，梅洛-庞蒂在中枢神经系统中构想一种“形式”，一种身体灵化的源生力量，并以此塑就了他的形式哲学并在此基础上发展了身体现象学，并在其后期思想中发其所发迈向新的存在本体论。

一、源生的形式

就行为与大脑的关系而言，生理学与解剖学早已证明了行为有它的“中枢区域”。中枢神经系统与解剖有一定的对应关系。大脑皮质不同区域的损伤会造成相应部位的功能的失常，影响到行为的实在内容。因此，神经功能与其借以实现它自身的基质紧密相关。比如，优势半球的 Broca 区损伤及损伤在空间与时间上的扩展会表现出明显的口语表达障碍。优势半球的颞叶枕叶交界区域的损伤会导致命名性失语。由此可见，大脑的器质性损伤的局部区域通过对典型行为障碍的诊断在病理学中通常可以毫无歧义地被给出。但是，梅洛-庞蒂认为局部损伤不可能只是孤立地

涉及到正常行为的某些片段的选择性障碍，或者只是正常行为中的某些异常表现，而是导致了行为的质的变化。比如，烧伤老鼠大脑的中心区和前部区，老鼠的行为就表现出整体上的失调。就人类现象而言，与构音障碍有着本质区别的失语症中，存在着与大多数失语症相关的意向语言（非自动语言）的丧失。患者可以运用简单的词汇表达他当前的情感或生活体验的感受，而在一个想象的情境里，患者则遭遇失败。传统生理学对行为障碍的解释是假定存在一个中心区域。这个中心区域如同额叶联合区。该区病损可出现智力、精神和性格等方面的改变。但是，梅洛-庞蒂认为无论是老鼠的整体行为的改变，还是人的意向语言的失去都说明行为的障碍并不是这样一个中心区损伤的结果，而是皮质损伤弱化或毁坏了大脑作为一个结构性整体的功能，就人类来说，则是机体表达体验的范畴能力的丧失。即作为感知、思维、想象、语言等一系列抽象能力的基础或存在共性的丧失。正常行为与异常行为的区别不是表现在行为的内容上，而是表现在行为的结构上。为此，他引证了一个精神性盲患者施耐德的案例来说明。由于枕叶区的某一独特损伤，施耐德行为的根本改变不仅仅是视觉严重错乱，也累及种种运动障碍。因此，根据梅洛-庞蒂，理解行为的皮质与中枢神经系统，重要的不是对疾病的原发部位的诊断，也不是器质性病变在时间与空间上对临近部位的侵害与扩展，而是理想地分析某一确定部位的损伤是怎样导致一系列确定性的行为障碍的出现。结论更应该是“那些使我们不得不承认各大脑区域的专门化的事实，并不能消除这些区域与整体之间在功能方面的联系”。^④也就是说，大脑皮质与中枢神经系统的生理过程是一个拓展性的过程，一个场结构。大脑的各功能区域依赖于拓展过程的形式而实现其功能。功能受到这个结构性总体功能的协调。

^① 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，杨大春译，北京：商务印书馆，2005年，第206页。

^② Richard Shusterman, *Body Consciousness*, Cambridge University Press, 2008. p. 50.

^③ 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第112页。

这个结构性总体对行为的形成具有一种塑形的普遍能力。此结构性总体并不具有生理解剖上的地形意义，而是通过对这些不同损伤区域所造成的系统性行为障碍的观察，借用现象学的术语来描述这个场的结构功能的衰退或质变。因此，梅洛-庞蒂言称：就“生理学事实”而言，“实在事物必须是被描述，而不是被构造或构成”。^①“为了描述这些‘生理学形式’，我们应该从现象世界或被知觉世界借用‘图形’和‘背景’这些术语”。^②换言之，我们应该改变生理学事实的范畴，而引进“形式”，运用现象学的方法描述生理现象。具体地说，我们可以把大脑皮质中的那些实质性过程展开的区域看作是“图形”，而其它区域则被看作是“背景”。“图形”与“背景”的相互依存表呈了一种形式。由“图形”与“背景”构成的就是一个不同于解剖上可以定位的场组织。这个结构性总体因为“图形”与“背景”的可变性而具有灵活多样的形式。这些源生的形式就是身体最源始的、自主的运动，是决定行为结构和类型的内在原则。^③于是，亚里士多德的形式就被梅洛-庞蒂放在了我们的皮质与中枢神经的特异性的功能活动中。形式也就是产于身体并且是身体自身内在的灵化的东西，是身体源初的经验和身体的意识。而亚里士多德所说的第一现实性的理智、感觉、运动等种种具身的精神功能就是身体的运动机能原初的不同样态和形式。梅洛-庞蒂认为引进现象世界的“形式”既能够描述大脑皮质与中枢神经系统的工作原理，又突出了直接求证的实验方法所不能企及的丰富的现象秩序。接着他又以言语行为的例子来论证他的“形式”的观点。

就言语行为与神经机制来说，梅洛-庞蒂批判了机械对应的实在论语言观。根据经验主义，词语在我们身上留下的痕迹的单纯实际存在是经由刺激或联想规律唤起的。神经系统根据刺激的属性产生相同的兴奋同时激活词语的痕迹。于是，词语作为表象出现在思维中表达一个对象。词语是神经力学规律支配下的流动。但是，梅洛-庞蒂说词语于我就如同“它们在我身后，就像我身后的物体，或者就像城市的边界围绕在我寓

所周围，我考虑它们，我依靠它们，但我没有任何词语的表象”。^④再者，“我们尤其不应该为每一个词语都假设一些不相同的个体印记。当一个词语被唤起时，局部协调中枢只限于按一种特有的节奏分送神经冲动，以这种方式在视觉感受器上演奏与这个词语相应的旋律。被称作协调中枢的那些大脑区域的功能是一种完全不同于外周导体的功能类型。它们的活动涉及到行为的结构、组织和完形（configuration）。在这里，被唤起的不同语词不再对应于一些各不相同的局部神经活动，而是对应于同一基质的不同机能样式”。^⑤这实际上是说，中枢神经活动作为精神功能的实现条件在其最初的运动状态中，精神内容已经伴随着总体机能的样式而被预设。形式不仅仅是对质料——中枢神经的机能属性——的一种抽象表述，是身体最源始的意向结构，而且，正是源初的不同形式分化了行为的结构与类型。于是，亚里士多德的形式灵魂，以及灵魂的种种精神能力不仅被梅洛-庞蒂通过神经组织的形式结构所诠释，并且正是神经机能的总体活动的形式特征定制了行为的结构和意义。通过这种原初的关系，大脑中的局部关系被相互连结起来。而利用现象学的方法，借用“图形”与“背景”的地形学意义上的一种构形或呈象则是对大脑作为一个“成形”的场所所具有的源生能力的贴切的描述。它说明皮质与中枢神经的功能不是器官与基质的简单后果，而是工作中的大

① M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith from the French, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962. p. x.

② 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第143页。

③ 关于行为的内在原则，阿奎那在《神学大全》中专章讨论过。《行为的结构》有其思想痕迹。阿奎那论证了在运动者内存在着行动或行为的原则。不仅行为由它的内在原则来决定，而且原则也决定了行为的目的。再者，原则的种类不同，相应地，外在的行为类别也不同。或认知的原则或欲望的原则，等等。有些行为由其内在原则驱动，有些则由外在动力。但是，自主行为与非自主行为都包含内在的原则。阿奎那同时论证了行为的意向性。详见 *Summa Theologica* (Treatise On Human Acts), by Saint Thomas Aquinas. <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>

④ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 161.

⑤ 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第118页。

脑皮质与中枢神经作为一个场所具有的积极适当的功能。正如梅洛-庞蒂所说的那样：“在这个意义上，它（形式）似乎具备了说明神经机能所必需的全部条件”。^①因此，可以说是在形式哲学的基础上，梅洛-庞蒂展开并论证了了他对行为有其内在的结构并且是具身的现象的有力辩护。

二、具身的行为

经典生理心理学认为生物体的行为可分为低级与高级的类型。其中，刺激、兴奋与反应构成了低级的反射行为。生理上的反射弧机制是行为的基础。刺激的空间、时间分配方式不同就会产生不同的反应结果。每一个刺激在原则上都有一个反应与之相对。因为，经典理论假定每一个感受器与其控制的全部运动装置都预先建立了联系。它们保证了特定的刺激兴奋沿着特定的私有通路传导到相应的效应肌。传统生理学不仅把神经系统视为是神经脉冲的“公路”，而且大脑的中枢神经也是不改变脉冲形式的结点。中枢神经的整合与协调的功能只不过是对来自各路外周神经的神经冲动的聚结。机体本身在刺激的转化中并不发挥任何积极的作用。但是，梅洛-庞蒂认为“生命并不是这些反应的总和”。^②机体并不是按照刺激的属性参与世界的活动，而是按照它的活动的内在规范参与物理世界，改变着物理世界，并使一个环境按照它的形象呈现出来。所以，“适当的刺激不会自在地、独立于机体地获得界定；它不是一种物理的实在，而是一种生理的或生物的实在。那必然开启某种反射反应的，不是一种物理化学动因，而是物理化学动因仅为其契机而非其原因的某种兴奋形式”。^③梅洛-庞蒂认为我们不可能为机体的兴奋寻求一种明确而又完全的说明性的原因。刺激也并不是以累计求和的方式加诸在原初的兴奋状态上，而是追加的刺激改变了机体的基底的存在状态，改变了神经系统的兴奋形式和功能属性，使神经系统能够重建某种优先的平衡关系以表达机体的生物性的客观价值。比如，增强猫的耳甲的兴奋出现的是不同的体征。“由一个刺激引起的各种反应取决于它对机体（不是作为各种经由最短路径而逐渐向

静止的力量的整体，而是作为能够进行某些类型的活动的存在）所具有的意义。”^④也就是说，机体的行为有其生存价值的诉求并是某种生命平衡的内在必然性的表达。所以，梅洛-庞蒂认为就人类的身体器官的功能来说，“可以说，机体接受刺激的功能在于‘设计’某种兴奋形式。…大脑先于皮层加工而已成为‘成形’的场所，表呈某种形式，并且在神经系统发挥作用时，机体和刺激的关系已经变得模糊。”^⑤因此，大脑与中枢神经系统的功能并不是原子式地组建与整合各路神经的物理冲动，而是具有某种格式塔（完形）能力的结构场。反射行为烘托的不是刺激的绝对性，而是由机体组织的内在形式所决定的关系秩序，是机体的占优势的行为。梅洛-庞蒂说纯粹的反射行为在存在者的生存运用中是找不到的。如果行为蕴含了机体的一种生物性存在的价值表达，并是神经中枢保持生命的平衡状态的不可分解的结构，那么，行为就不是生理、物理意义上的行为，也不是在表象加工层面上的行为，而是嵌入在身体之中的行为。通过对高级知觉行为的身体力量的论证，梅洛-庞蒂更加突显行为的具身特征。

因为对神经组织的功能活动不能从生理学的实在出发而只能做理想的分析以及现象的描述。所以，“对知觉进行一种生理学分析是完完全全不可能的”。^⑥梅洛-庞蒂出示了一个空间知觉的例子。当左眼注视黑点 B，右眼注视白点 B’，那么立体镜中的黑点 A 与白点 A’ 将被视为是同一点。传统生理学或心理学根据每一个点的“部位记号”的纯粹几何学原理和纯粹解剖学原理来构想生理机制的解释。因为传统的观点认为身体是客观的、机械的物体，中枢神经是不超越自身物理属性的整合与协调。知觉只是一个自然的事件。但是，梅洛-庞蒂说两点的融合并不是生理

① 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第 142 页。

② 同上书，第 229 页。

③ 同上书，第 52 页。

④ 同上书，第 222 页。

⑤ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 65.

⑥ 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第 143 页。

学的实在，而是，我们的身体作为一个有意识的现象身体所具有的能力，是“身体进行的综合，在这个时候，身体摆脱其离散状态，聚集起来，尽一切手段朝向其运动的一个唯一的终结，而一种唯一的意向则通过协同作用的现象显现在身体中。”^①知觉也并不是一个自然事件，而是“一个高度动力（dynamic）的事情”，^②“是我们整个存在的意向。”^③知觉利用了身体动力系统的结果，把两点融合的身体的意向投射在知觉场。

对颜色知觉的论证同样是相同的主题。颜色空间结构的系统转换是由包括光线、知觉场的组织、客体以及客体质性等多种因素来决定的。梅洛-庞蒂认为之所以我们能够感知色对比现象，能够感知颜色空间结构的系统变化，是因为“置身于某种环境是身体的活动，身体承担了这种转换，除非是进入这个新环境，否则，我就不能完成这种转换，因为我的身体是寓于这个世界所包含的所有环境的一般能力，是保持世界恒常性的所有这些转换和等同的关键。”^④因为我们的神经系统能够表征颜色的空间结构的形式，脑生理的场过程能够表现出与物理场具有的相同的形式。正是引入了形式概念，梅洛-庞蒂认为形式哲学而非实在论哲学解决了知觉行为以及心身关系问题。所以，梅洛-庞蒂总结说“只要人们把形式引入神经机能中，一种严格的平行论或‘同型论’就能够得以维持。”^⑤即物理场的形式结构与神经过程的形式结构具有一致性。“这两个体系相互与对方贴合。”^⑥正是基于此，“世界是意识所包含的客观关系的整体”^⑦的具身思想才能具有它的合理性以及身体基础的可能性。于是，梅洛-庞蒂把亚里士多德开拓的具身性思想推远到意识对自然的具身包含的关系。第一现实性既是作为形式又通过可变的形式而成为身体原始的、纯粹经验的运动。这些形式既是对具身行为的结构的抽象规定，也是对行为类型的抽象分类。在形式中，身体被灵化。或者说，灵魂与身体在形式中的“经验的关联”“使意义在此栖息、呈现和存在。”^⑧

与亚里士多德一样，梅洛-庞蒂不仅认为灵魂是具身的，而且不同等级的种类有其种类的先

验性规定的行为结构。并用“混沌形式”、“可变动形式”、“象征形式”三种范畴划分行为的类型，这不仅权重地说明了行为的具身现象以及具身的行为对于不同的物种生存而言具有不同的方式与意义；而且正是透过典型区别性的“象征行为”，梅洛-庞蒂表达了与亚里士多德同样的思想：人是唯一能够超越当前有限的视点来构建自身与世界的关系并具有多样性和发展性的生活方式的动物。人并不完全受制于他的身体限度而是能够通过他的身体能力改变并扩大他的身体触及空间。

通过以上的论证，我们可以简略地对亚里士多德与梅洛-庞蒂的灵魂具身的思想进行提纲挈领的总结。与其说梅洛-庞蒂与亚里士多德两位巨匠的思想是真理的相遇，不如说亚里士多德是梅洛-庞蒂的历史因缘，开启了梅洛-庞蒂具身形式的思想端绪。梅洛-庞蒂深切亚里士多德具身形式灵魂思想之肯綮，基于对现代生理学与病理学的整理考订，把形式灵魂深掘至身体或肉身中。如果亚里士多德基于他的生理学知识提炼出灵魂是形式的观点，从而产生了难解的谜题——形式何以能从肉身产生以及怎样产生，那么，梅洛-庞蒂则借助现象学的理论与方法改造了亚里士多德的实体属性的灵魂，而把“形式”描述为神经机能的模式来论证具身现象。虽然，梅洛-庞蒂瞻望亚里士多德之项背，但梅洛-庞蒂却在现象学理论的架构内，在形式哲学的基础上发展了他的身体哲学及至肉身的本体论思想而自有其宗。

（责任编辑 行之）

① M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 297.

② 库尔特·卡夫卡：《格式塔心理学原理》，黎炜译，杭州：浙江教育出版社，1997年，第151页。

③ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 79.

④ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 311.

⑤ 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第143页。

⑥ 梅洛-庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2007年版，第165页。

⑦ 梅洛-庞蒂：《行为的结构》，第15页。

⑧ 同上书，第306页。

晚期福柯思想中的谱系学方法及其伦理意义

徐 晟*

【摘要】 福柯的思想总是处于不断地自我修正之中。从1970年到1980年,福柯的思想从内容到方法上都有一个很明显的转变过程。这些转变构成了他晚期关于自身实践的伦理学的理论前提。福柯自己在上世纪80年代的言论表明,他一直在努力通过对历史的考察来探索一种新的关切个体自身的伦理学之可能性。他的早期考古学描述的结果就已经是一幅谱系学的图景,而谱系学更侧重于对这个图景的解释和对新的可能性的探索。此外,这位思想家在他早期对“作者”这一范畴的态度与他本人的做法之间似乎存在某种矛盾之处,我们也将就此作一些探讨。

【关键词】 伦理学;谱系学;自身实践;作者

中图分类号: B565.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0075-06

“福柯也许是从战后结构主义纲领向后现代转型的理论家中最有影响的一位……每当人们提到‘话语’范畴或者提到‘被强制力量控制的身体’的时候,我就会发现福柯的幽灵。”^①以上可以说是人们对福柯的典型印象之一。这一方面说明了福柯的理论贡献和影响,另一方面也可能在传播一些令人不安的信息,或者说正在加剧思想传播过程中的“熵”的增加^②。当福柯讨论身体的时候,他所要做的可能并不是——至少不仅仅是揭示那些身体的被压迫状态,而且他的工作也不是意在“解放”它们。我们现在就是要通过福柯晚期的作品——尤其是1980年以后的那一部分——来探讨他在这一阶段所做的主要工作和所使用的方法。

—

福柯的确关注过控制性机构的实践以及与之相关的“知识(福柯意义上的人文科学)”,但是他当时并未意识到这些工作其实可以纳入到他后来才提出的一个一般主题之下。这个主题就是“人类主体是如何进入真理游戏的”。^③当然,这并不意味着他的工作具有绝对的连续性,在《道

德的复归》中承认“突然”地放弃旧的写作风格,以及自己将要“计划写关于主体的历史——不再只是关注个别事件而是要讲述来龙去脉(la genèse et l'aboutissement)”。^④因此晚期福柯并不否认自己的研究内容和风格当中有“跳跃”(une saute),1984年的一次访谈也很有力地印证了这一点。^⑤但是这个跳跃仅仅是“手段”的调整,而不是的宗旨的改变。过去,他企图通过精神病学、监狱(感化院)系统和人们对财富、语言、生物学的分析来探讨主体与真理的关系。而被一般读者所普遍关注的“权力与知识”主题此时已经被福柯自己看作是探讨“主体与真理”关系的手段。因此,他自己归纳说,在法兰西学院的课程中,自己企图通过“自身实践”来把握这一关系。我们如果仔细考察他的其他文本就会发现:从方法的转变上讲,他的话没有什么问题;但是从关注的内容上讲,他在此处的归纳并不全面,有一段时期被他有意无意的淡化了。1970年的讲演《话语的秩序》强调的还是排斥规则和话语的强制力量,可以说依然属于强制性实践(pratiques coercitives)的范畴,而且他的课程以及总结这些课程的成果《规训与惩罚》和《性史》第一卷的主题都还停留在这个范畴

* 作者简介:徐晟(1979—),男,江苏楚州人,中山大学哲学系博士后研究人员,(杭州310018)浙江工商大学哲学系讲师,主要研究法国哲学。

① The routeledge companion to Postmodernism, london, 2001, p. 245.

② Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 456.

③ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 708.

④ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 697.

⑤ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 709.

之内。

通过《言与文》中所辑的《法兰西学院年鉴》的相关内容我们可以发现，福柯思想真正的转变是在1976年——这一年《性史》第一卷发表——之后，他开始渐渐离开强制性实践。这里面有着不断的自我反思和因之而来的大大小小的调整。其中有决定性意义的转折发生的时间大致可以推定是在1980年，此前的四年中他一直在一边继续研究一边摸索一个新的方向，是对1979—1980年度的研究的反思使他终于下决心改变方向。^①他由此转向这样一个问题：为什么性行为——它相关的活动与快感——会成为道德关注的对象？在1980—1981年度的年鉴中他说“研究将表明我们与陈旧的压抑假设和它所经常提出的问题有多远。研究所涉及的是活动（acte）和愉悦（plaisir）而不是欲望（desir），因此它涉及主体通过自身技术的形成而不是通过禁令和律法的压抑，不是研究性（sexe）如何被疏远，而是研究这个与我们的社会相关的性（sexe）和主体（sujet）的漫长的历史是如何开始的。”^②因此在1981—1982年度的课程中他试图通过古代“自身实践（une pratique de soi）”来把握这一问题的。所谓自身实践的意义将在下文中具体展开。现在我们可以确定的就是他关注的不是欲望和人的性欲，也不是律法和禁令对它的压抑，而是考察欲望主体的出现并通过这种对出现的研究回答自己在上一年度提出的问题。^③

现在我们试图简要说明福柯所使用的方法的转变过程。在《知识考古学》的序言中，福柯已经发现，在传统历史中长时段的出现的同时，一些专门史，比如思想史研究中断裂的不断增加。^④而这本书在它行将结束之时开始关注“不同断裂之间的巨大差异”，并指出所谓的断裂不过是“遵守一种或几种话语形成规则的转变（transformation）的被给定的名称。”^⑤在1970年与一些学者的讨论中，他说：“我不认为人们能够以绝对的措辞谈论科学史上的变化（change-ment），如果追溯物种这个概念或者进化论这个理论的历史的话，居维叶当然不构成一个变化，但是我并未将自己置于这样的层次，我致力于这样的操作实践，依据它们，在一个科学话语中，对象得以出现、概念能被运用、理论得以建构。在这个层次上我们能够辨认出断裂（coupures）。但是，一方面它们并不必然与在别处发现的（断

裂）相一致……另一方面其本身也不是恒定地以一种可见的方式在话语的表面以断裂自居。”^⑥我们认为此时的福柯其实已经不满于自己对思想史纵向上的断裂的强调：也就是说，他的目的不是要可以发现或人为制造断裂，而只是要强调断裂在事实上的存在以反对传统史观的因素，以便重新开始对思想史中这些变化的解释，尤其是要从横向上关注话语来源的多样性。^⑦这就是他所说的“提出问题：在某些时候和某些知识中，怎么会出现这些突然中断的现象……”^⑧但还不是他自己所说的“从这种表面的不连续性出发，力图用某种方式来消除它。”^⑨因为分析或许是可能的，消除则不可能。他自己的谱系学将表明历史中不存在绝对的连续，也不存在绝对的断裂。我们既能又不能踏进同一条河流，历史就是这样一条河流。

二

关于自己最后阶段的研究，福柯总结说自己所要做的事情就是对主体解释学的缓慢形成的研究，这将构成一部欲望人的谱系学^⑩。从内容上讲，它处于主体化的历史和“治理”形式分析的交叉点上；^⑪从方法上讲，它则是“处在问题

① 这个转变历程可以参看 Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 539—542, p. 544, p. 125—129.

② Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 215.

③ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 353.

④ Michel Foucault, *the Archaeology of Knowledge*, New York, 1972, p. 3—4.

⑤ Michel Foucault, *the Archaeology of Knowledge*, New York, 1972, p. 176—177.

⑥ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 57—58.

⑦ 杨大春：《文本的世界》，北京：中国社会科学出版社，1998，第162页。

⑧ Foucault Michel, *power/knowledge*, Havster, 1980, p. 111.

⑨ P·邦塞纳：《论权力——一次未发表的与福柯的谈话》，《国外社会科学动态》1984年第2期，第9、12页。

⑩ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 541, p. 546.

⑪ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 214.

化分析和‘自身实践’的历史交叉点上^①”，在同一篇文章的另一个版本中^②他的说法是该项研究“处在问题化的考古学和‘自身实践’的谱系学的交叉点上。”^③可见，晚期福柯的方法已经不再是知识考古学，但也不是单纯谱系学，而是二者兼而有之。事实上，他自己倾向于将前者纳入到后者的范畴中去^④。作为谱系学准备阶段的考古学侧重于静态的描述性分析，谱系学本身则侧重于动态的解释。^⑤

福柯第一次系统论述谱系学方法是在纪念伊波利特的文章《尼采·谱系学·历史》^⑥中。福柯首先描述了谱系学的对待文本选择和处理方法：对一些古旧文稿（其中并不排除哲学经典，但是明显地要摆脱完全专注于哲学经典范畴的陈旧做法）细致的文献梳理。然而关键的问题是如何进行这样的梳理呢？福柯通过自己对尼采的“占用（appropriation）”认为，尼采在其历史操作中区分了“起源”和“缘起（la provenance, herkunft）”两种范畴。缘起是一个谱系学的历史的范畴：它辨认细微的、独特的和属于个体的标志，注重的不是确定不变的共时性本质，而是个体之间的“区分”，它不追求重建连续性（尽管也没有明确否认）而是让那些使得特征、概念得以形成——由于它们或者（为了）反对它们——的事件能够增殖，这意味着追踪缘起的复杂的网络（filière）并最终表明在我们所知与所是的根部并没有什么真理和存在，有的只是偶发事件的外在性。此外，对缘起的分析总是与身体有关（tient au corps），此时，福柯其实是将身体看作“镌刻事件的平面”、“我（moi）”消解的场所，他要借这个场所来考察主体被排斥（exclusion）和问题化的历史。最后，谱系学作为解释“人性生成变化”的历史，其宗旨就在于描述“作为不同解释而涌现的道德、理念、形而上学范畴”的感性的历史——它们在权力斗争过程中的出现。

作为福柯晚期研究成果结晶的《性史》后三卷是这个方法的具体展现场所之一。在《快感的享用与自身技术》一文中福柯说：“它（指其晚期的工作）将不再是关于行为（comportment）及其表象的历史。而是‘性（sexualité）’的历史……”^⑦其实，福柯在此要探讨的是“性”这个范畴的出现史。“性史的目的不是要写一个性行为与性实践的历史，也不说要分析那些人们用

以表现它们的（科学的，宗教的和哲学的）观念。作者是要与这个概念保持准确判断所必须的距离以分析与之相关的理论和实践语境。”在他看来，西方当代意义上的“性”这个术语本身出现于晚近的19世纪初。也就是说西方今天关于“性”的观念与此前几个时代文献中的相关行为、描述不是一回事。但是这个事实并不意味着它只是一种词汇学的突然改变：这个概念在今天的用法的确立与一些别的现象有关。这些现象包括不同知识领域的分割和一整套规则的引入——这些规则有些是传统的，有些是新的，它们依赖于宗教的、法律和医疗的机构；其变动还存在于使得个体赋予其行为、义务、快感、情绪、感觉乃至梦幻以意义和价值的方式之中。为了确定这些事实所要做的工作就是通过一种谱系学的历史分析去“发现在现代西方社会一个‘经验’是如何被建构的，那就是：个体不得不将自身确认为‘性’的主体——它向许多的知识领域敞开并与一个具有多样强制力的规则系统相衔接（s’articule sur）。因此性的历史将是一种经验史——如果我们将经验理解为一个文化中诸知识领域、规范性类型和主体性形式的相互关系的话。”^⑧我们还可以看到，《性史》第一卷对于后来工作的意义在于排除了一些旧藩篱的束缚。福柯说：“这样讨论性意味着要避免一种时下相当流行的思考图式：将性作为不变的东西并假设性总是采取单一的历史表现形式，即使有什么特殊表现也不过就是不同的社会压抑机制的效果

① Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 54.

② 即《性史》版本。福柯的许多文章都有不止一个版本，此处是指 Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. *Usage des plaisirs et techniques de soi* 和 *Histoire de la sexualité II. Introduction*, éditions Gallimard, Paris. 1984.

③ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, éditions Gallimard, Paris. 1984, p. 21.

④ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 541, p. 393

⑤ cf. *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 320—321.

⑥ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 541, p. 136—156.

⑦ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 539.

⑧ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 541, p. 539—540.

——它将欲望和欲望主体排斥于历史领域之外并要求以一种普遍禁令的方式进行分析。”^①

对旧的思考方式的否定就意味着要从新的视角提出不同的问题。通过对近代经基督教直至古代相关历史的回溯，福柯认为不可避免地要提出这样一个既简单又普遍的问题：为什么性行为——与它相关的活动与快感会成为一种焦虑（une préoccupation）的对象？与此相关的问题还有：为什么这个伦理关注会至少在某一时刻、某些社会或组织中，比个人或集体生活中更为本质的其他领域——比如饮食行为和公民义务的履行——更能引起道德关注的重视？通常的回答可能是因为它是一种对禁令的违反，并且这一违反是一种严重的过错。但是福柯的问题本身就包含着要追问它为什么会成为禁令的目标，因此他认为这其实是用问题来回答问题。而且这种观点忽视了这样的事实：对性的伦理关注在其形式与强度上并非总是与禁令系统有关，它有时是那种强烈的道德焦虑，其中既无义务也没有禁止（prohibition）。总而言之，禁令（interdit）不是问题化，也不是它的原因，而是它的结果。

因此构成福柯讨论线索的就是以下几个问题：1）性活动是怎样、以何种形式被建构为一个道德领域的？2）为什么这一自我关注——尽管形式与强度有所变动——会如此的持久？3）为什么要问题化？总而言之就是要确定人类存在将其所是、所为及其所生活的世界“问题化（problématiser）”的诸条件。^②这就构成了一个思想史的——区别于行为的和对行为的表象（représentation）的历史——任务。

在提出这些问题时福柯感到这一问题化与一组实践也就是前文已经提到的自身实践有关。福柯认为该实践属于一种广义的苦修实践，是一种自我针对自身的修炼，这种修炼通过自我设计、自我转化直至某种特定的存在模式。在这些实践中体现着被称为“存在的技艺”（arts de l'existence）的东西，也就是“自我技术（techniques de soi）”。所谓自我技术就是指人们为了确定（se fixer）^③一些行为规则并寻求自我转变，依据一定的标准将自己转化成为一种独特的存在，它是对于生活模式、生存选择和控制其行为的方式的反思。围绕着自身实践这根轴线，福柯提出了四种问题化模式，并为我们提供了它们的谱系学的历史图景。

三

福柯认为基督教道德与古代道德之间的关系既不是绝对的断裂，也不具有真正的连续性。一方面，我们可以看到二者之间的三个基本差异：在对待性活动的价值这个问题上，基督教将它与恶、罪、死相联系，前基督教时代则赋予其肯定的意义；希腊罗马社会并不将合法配偶限定为严格的一夫一妻制，基督教对此则十分强调。对于同性性关系，希腊、罗马和基督教三个时代的态度大体上是赞赏、接受和严厉的排斥。另一方面，我们应该看到性活动相关的四个方面在所有这几个时代都被认为十分重要——尽管是被不同的身份的人，出于不同的目的所关注。福柯工作的第一步是通过大量的文献工作，离析出四个元素，它们在三个时代中反复出现。这四个元素分别是：对精液丧失的忧虑、夫妻应该相互忠贞的“大象”模式、同性恋或性倒错者的“娘娘腔”形象以及善于节制性欲的道德英雄形象。这些元素中有的是基督教从希腊的直接借用，有的一直持续存在于各个时代。但是，福柯的最终目的并不在于证明基督教与古代道德的连续性，事实上仅靠这几个例子也根本做不到。尤其是，福柯的研究还表明，在不同时代出现的同一元素的地位、价值是不一样的^④。这是因为在古代这些关于性活动的道德观念出现于各种各样的哲学运动和宗教活动之中，它们还没有被整合为统一、连贯和普适的道德律令，因为它们在当时道德体系中的地位远不如其他方面、比如公民对城邦的义务更受重视，它们有时只是针对少数已经或者将会成为城邦统治者的男性公民提出的。而在基督教的教士守则中，这些元素的状况却与此相反，是具有普遍约束力的道德律法。总结他的研究，我们可以说在道德史上存在着四个不断出现的元素，但是它们在不同的时代各有其不同的地位和

^① Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 541, p. 540.

^② Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 544—545.

^③ 或译“选定”，这两种意义在福柯的行文中都有所指，因为自身技术可以是个体自己个人修持获得也可以由他人提供。

^④ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, éditions Gallimard, Paris. 1984, p. 31.

功能，从而对于当时人们的道德实践有完全不同的意义；换言之，以不同的方式谈论和规范性经验，从而塑造着性活动主体的不同形象。

这其实是从特定角度对三个时代道德经验所作的考古学描述，考古学描述的成果就已经是一幅谱系学图景——正如上文已经提到的，历史中的连续和断裂的强调都是福柯展开自己研究时已经注意到的情况，因此考古学并不满足于仅仅强调其中的任何一面。虽然这个特点在《词与物》中表现的还不是特别明显，但是如果我们将《词与物》和《知识考古学》和《尼采·谱系学·历史》作为一个整体联系起来考察，我们就不难发现考古学与谱系学方法之间的这种关系。《知识考古学》对《词与物》作了补充说明和修正，而《尼采·谱系学·历史》其实是对福柯整个史学观念都有重要提示作用的文章，虽然考古学并不被包含在标题中。杨大春先生的研究表明福柯早期作品中就已经暗含了谱系学倾向。^①在这个意义上我们也可以说，这篇文章其实说对早期作品中谱系学内涵的阐发。而且熟悉福柯著作的人会有这样的体会，他并不是一个事先确定方法后才展开研究的作者，他通常是在一些大致的思路指引下展开文本收集和分析，在研究即将完成之时自己的观点才会明晰起来。因此他做学问的思路可以不十分恰当的称为“归纳法”，是一种历史的、“经验”的研究。所以，不能把《尼采·谱系学·历史》仅仅看成是对作者 20 世纪 70、80 年代的研究方法的预示，而应该把它同时也看成是对过去想法（虽然不一定见诸文字）的总结^②。而且我们还要看到后来作品在方法上对这篇文章的突破。这两种方法之间相互的包容关系在《性史》中有非常明显的表现。

为了达到“弄清从古典希腊思想直到基督教牧师关于肉体的教条建立这一主体化（subjectivation）的自我确立和转换”^③这样一个目的——这是一个重新梳理西方伦理思想历程的历史谱系学的计划，福柯的具体的做法就是“记住道德法则元素和修行元素之间的区别，既不要忘记它们的共存也不忽视它们的关联、它们的相对自主性、它们可能的差异的强调；关注这些道德中任何可能意味着自身实践的特权的東西：人们对它的兴趣、为了发展、完善、教授它所做的努力，有关它的讨论的盛行。因此我们不得不将经常被提出的有关古代道德哲学和基督教道德之间的连

续性（或者断裂）问题转换掉，而代之以下述追问：基督教可能已经从古代思想中借用了哪些规则性元素？有哪些是它为了在一个性秩序中确定什么是应该被允许什么又是应该被抵制而自己主动加上去的，被假定为永恒的东西？应该探讨在连续性的背后人们对诸法则的转移和修正，和对各种自我关系形式（以及使之相互关联的自身实践）的限定、修正、转化和多样化。”^④当然他的历史工作又是为了对“现在的、具体的自由实践——更准确的说是抵制专制和控制的实践并进而把生活变成一种审美活动的实践^⑤有所裨益。通过历史来书写哲学（知识论的、政治学的、伦理学的）这是福柯植根于本土的学术传统——谁都清楚法国史学在 20 世纪的地位和它对法国其他社会科学部门的影响，当然更不应该忘记福柯本人在科学史方面所受到的训练——而作出的方法论选择，这一选择才是他取法于尼采谱系学的背景。

四

在进行本文的文献调查之时，我们发现这些文献中似乎有一个令人困惑之处：晚期的福柯曾在许多场合回顾自己 20 多年的研究，企图将它们整合在一个一贯的主题之下，而这与他所谓的作者死了是矛盾的。这在前文已经有所提及，相关的情况可以参见他 1981 年在英国的讲座^⑥和 1983 年的访谈^⑦。在这些地方，我们看见一个作者正在维护其作品的同一性，或者更准确地说是在他自己的作品中寻找同一性，正在交代自己的写作意图和思想背景。我们要问：这是所谓的

① 杨大春：《文本的世界》，中国社会科学出版社，1998，第 164—165 页。

② Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 703—705.

③ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 561.

④ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 560.

⑤ 参杨大春：《身体经验与自我关怀》，载《浙江大学学报》（社科版）2000 年第 4 期，第 117—118 页。

⑥ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994. p. 168—171.

⑦ Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 383—411.

“作者的功能”在发挥作用，还是一个思想的个体在做自我反思呢？

在其前期思想中，福柯曾经专门讨论过作者这个范畴：“作者就是将统一性、连贯性的纽结以及他对真实的介入注入到小说的令人不安（*inquietant*）的语句中的人。”^①然而，在他看来，作为作品连续性和意义保证的写作的个体在历史中不断被削弱，逐步地被话语系统的功能所取代，至少在不同类型的作品中，作者具有不同的地位。他说：“作者并不是指那个发表或者书写了文本的会说话的个体，而是作为一种话语的组织原则、作为文本的统一性与意义的源泉，作为联贯一致性的策源地。”他认为作者原则并不是在任何地方任何时候都起同样的作用起的，就在我们周围存在着相当多的话语并不具有一个人们可以将意义与有效性归诸于他的作者，比如日常交流中随时消失的闲谈，有待签署的法令或契约，另外还有技术说明书之类的文本，它们完全是在无作者的状态下被传播的。这就是说在有些领域作者是不存在的，或者说完全失去作用了，这一作用的消失的历史离我们并不十分遥远。比如在科学话语秩序中，中世纪的时候作者归属是必不可少的，因为这就是真理的一个标志。一个命题被认为只有在有作者的情况下才能保持其科学价值。然而自17世纪以后，科学话语中作者的这一功能越来越模糊。它除了被用于为某个定理、效应、案例、综合症命名之外几乎不再起作用了。其功能已经被日益完备和细化的各个学科所取代。这一局面出现的原因在于近代以来学科组织化的发展，而学科为系列的对象、方法所确定，其命题的集合被认为是真实的，是规则和定义、技艺与工具的相互作用。所有这一切构成了一个无作者的系统，可供任何想使用或能够使用它的人自由使用而不必追问任何诸如究竟是谁碰巧发明了它们的意义或有效性这样的问题。^②但是在其他一些领域，比如文学、哲学领域中，作者的归属还是严格的。在文学话语秩序里，同样是从17世纪开始，作者的功能在不断地增强。作者的功能就像是在那个写作的或者言说的人死后只留下凌乱草稿的情况下批评家对作品的再创造。这种情况下，他在这些文本中重新添加秩序，为它们设想一个意图、一种连贯性或一个主题，这不可避免地会有虚构成分。传统的批评家们认为这并不妨碍这个真正的作者的存在，他们所做的不过是恢复作者的未能说出的本意。^③

然而福柯似乎并不认为存在一个能够为作品的同一性和意图负责的、奠基性的作者。他的原话是“当然，否认写作和创作个体的存在可能是荒唐的。但是我认为，至少从某一时代开始，当一个个体着手书写一个已现端倪的文本（*un texte*）时，在其中已经游荡着一个可能的作品（*une oeuvre*）取得了作者的功能。他所写的和没有写的，所显现的甚至作为临时草稿和作品梗概乃至日常言谈中不小心说出的东西——所有这一切都由作者的功能所规定，比如他对他时代的接受或者他对那个时代的修正。”^④ 也就是说不承认对作品的本意和同一性负责的作者，存在的不过是作者的功能，而这个功能可以任意地被批评者、解释者甚至普通读者来承担，人们可以从一个“文本”中读出无数“作品”。最初的书写者、言说者不过是提供了有待解释的原材料而已。他们捍卫自己本意、排斥任意解释的权力就这样被剥夺了。

我们认为个体作者的存在是无法被彻底架空的。的确，由于解释学的发展，批评家的地位显得日益重要，但是这并不能否定个体作者本人对他作品意义解释乃至归纳的优先权。任何严肃批评家在给出自己解释之前，都会尽其可能地先接近作者的原意。用作者的功能取代作者所能起到的作用只能是取消文本意义的绝对统一性和不变性，允许读者给出自己的意见，但是这后者在说话前却必须以阅读为前提，以接受个体作者的民族语言、理论背景、个人风格为前提。无论是福柯本人在解释前人著作还是我们现在解读福柯著作的时候，尤其是，如我们前文所显示的，福柯本人晚年对自己不同时期文本的评论，都不可能也不应该摆脱有关统一性和连续性的诉求。换言之，追求连续性是个体思想主体的自然倾向，至于思想本身的实况则未必如此，断断续续也许是对后者的描述，统一的原则则来自前者以及对前者同情的理解。

（责任编辑 行之）

① Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1970, p. 28—32.

② Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Editions Gallimard, 1971. p. 46—47.

③ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Editions Gallimard, 1971. p. 28—29.

④ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Editions Gallimard, 1971. p. 30—31.

“被叙述的自身”

——利科叙事身份/认同*概念浅析

刘惠明**

【摘要】自20世纪90年代以来,身份问题已发展为批评理论界所关注的热点问题。某种意义上,身份问题由“去中心化”的主体性问题演变而来。鉴于主体哲学中“受伤的我思”的困境,世界著名现象学诠释学家保罗·利科于1985年首次提出叙事身份/认同的重要概念,并分别在1986年和1988年继续展开详细讨论。在众多的主体性或身份研究中,利科的立场可谓独树一帜:1)凸显出叙事在主体构建过程中不可或缺的功能;2)对身份/认同概念内在蕴含的“相同性”和“自身性”进行区分,并藉由两者间的辩证关系来化解身份研究中存在的某种混沌局面;3)肯定伦理维度在身份问题中的重要性。本研究旨在对这一重要概念的背景、内涵、特征和局限做出解析。

【关键词】叙事;身份/认同;相同性;自身性;伦理

中图分类号: B565.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0081-08

引言

自20世纪90年代以来,身份(l'identité)/认同(identification)/身份政治(la politique de l'identité)/身份危机(crise de l'identité),这一系列的高频词在人文科学研究者的视野中占据着一个不可或缺的位置,同时也引发了诸多理论领域的激烈争论。从研究对象的多寡来看,身份问题既包含个体的或群体的身份认同,也可显现为自我的或社会的身份/认同不同维度;从研究特征来看,它也可标示为“民族身份认同”、“国家身份认同”、“种族身份认同”、“性别身份认同”、“文化身份认同”、甚至“混合身份认同”;从历史渊源来看,它还可以划分为与“启蒙”、“理性”、“本质主义”相关联的“现代性身份认

同”,和与“差异”、“去中心化”、“相对主义”相关联的“后现代性身份认同”。身份研究又常常与马克思主义、心理分析、文化研究、女权主义、后殖民主义、新历史主义、同性恋研究等批评理论流派的研究主题纠缠在一起,个中关系错综复杂。总之,身份问题研究呈现给我们的是一种杂彩纷呈、莫衷一是的场景。^①欲厘清这令人眼花缭乱的景观,需聚焦于上述术语所共享的“l'identité”一词,问题是,众说纷纭之中,究竟“l'identité”是什么?

当代著名现象学诠释学家保罗·利科(Paul Ricoeur)曾就“l'identité”的问题进行了深刻的思考。早在1985年出版的《时间与叙事》(第三卷)的结论中,他就首次提出了“叙事身份/认同(l'identité narrative)”的重要概念;之后,他在1988年以《叙事身份/认同》为题撰写专

* 在综合分析利科原著中l'identité的各种内涵之后,笔者姑且将其翻译为身份/认同。正文中我们将了解到利科所分析的l'identité主要意指某种在时间的持久中抵达的具有关联性特征的和谐整体。l'identité运用于个体的人则包含具有可观性质的“相同性”和人之为其为人的“自身性”维度。前者蕴含着在杂多中寻求统一的动态性特征,而后者是从伦理角度考察人之身份的构建可能,但两者又绝不可相互取代。鉴于利科的l'identité并非从通常意义上的“同一性”或“身份”或“身份认同”意义上阐发,笔者认为“身份/认同”的译法既可显示利科对“我是谁”的身份追问的强调,又可显示叙事所赋予l'identité动态趋同的涵义,而斜杠则可保留“相同性”和“自身性”间的内在区分。

** 作者简介:刘惠明(1974—),女,湖南汉寿人,(广州510275)中山大学外国语学院与法国让·莫兰里昂第三大学跨文本跨文化研究所联合培养在读博士生,主要研究方向为叙事理论、诠释学、法国当代哲学。

① 陶家俊:《身份认同》,赵一凡、张中载、李德恩(主编)《西方文论关键词》,北京:外语教学与研究出版社,2006年,第465—474页。

文,并发表于《精神》杂志(7—8月号);1990出版的专著《作为他者的自身》中,^①他辟出整整两个章节继续探讨该问题。此概念一经提出即在现象学、诠释学、叙事研究等领域产生了强烈反响,它与身份研究的关系更是可圈可点。然而,笔者注意到,国内鲜有学者对此概念进行系统性阐述。因此,本研究旨在就利科“叙事身份/认同”概念的背景、内涵、特征和局限做出解析,以飨读者。

一、身份/认同之叙事化

《时间与叙事》(共三卷)是利科研究时间与叙事之间的相互构成关系的宏篇巨著。其梗要可概括为:针对时间的三大疑难,叙事诗学分别提出了相应的回答。其中,针对时间的第一大疑难,叙事诗学所给予的回答成效尤为显著。简言之,时间的第一大疑难是指“现象学时间观”与“宇宙论时间观”看似对立,两者间却又存在着交互掩映的关系。利科的叙事诗学指出,历史叙事指涉与虚构叙事指涉之间所存在的交错状态,恰当地回应了两种时间观之间的掩映关系。“叙事身份/认同”就是利科分析这种交错性关系过程中所产生的一个“衍生物”。

所谓叙事身份/认同,是“人类通过叙事的中介作用所获得的那一种身份认同。”^②作为一种既可指派给个人(*personne*),也可指派给历史性共同体(*communauté*)的特定身份,它是从实践范畴意义上而言的。述说某个人或某个社团的身份就是回答下面的问题:“这(件事)是谁做的?”和“谁是施动者(*l'agent*),发起人(*l'auteur*)?”要回答“谁(*qui*)?”的问题,就得讲述某个生命的故事;“讲述一个故事就是述说谁做过什么和怎样做的”;^③在所讲述的故事中呈现出且决定并实施行动的“谁”;由此所得出的“谁”之身份,则是一种叙事性的身份/认同。^④

这种叙事身份/认同首先体现在叙事话语或文本之中。利科称,“人物的身份(*l'identité du personnage*)是在其与情节的一致性(*l'identité de l'intrigue*)的关联中被建构起来的”。^⑤所谓情节化层面的一致性,表达的是对和谐性的要求与

对种种非和谐性因素的承认之间动态的和辩证统一的关系。和谐性(*concordance*)是指基于亚里士多德情节观的那种对事实的安排的秩序原理;非和谐性(*discordance*),是指突变或命运的逆转——它使得情节成为从最初情形向终了情形的一种规律性的转变。叙事塑型(*configuration narrative*),又可称作情节化,是指通过情节运作使得和谐性与非和谐性达到辩证统一的创造性构成。为了将叙事塑型的效度拓展到亚里士多德所尊崇的希腊悲剧之外的领域,利科采用异质综合(*synthèse de l'hétérogène*)的概念来界定叙事塑型,并指出“非和谐的和谐性”(*la concordance discordante*)标示着所有叙事塑型的特征。总之,叙事的本质在于将不和谐的杂多整合为一个具有和谐性的整体(*une totalité*)。

情节对人物的构建以叙事性事件的概念作为前提。利科认为,事件并非简单的物理性发生。在进入同时关联着人物与情节的叙事塑形运作过程后,事件不再是非人称且中立化的,转而具有叙事性特征,故称之为叙事性事件。起初看来,叙事性事件似乎无法与某种整体性相协调,不过,它并不会在某种偶然性断裂效应中耗尽自身。相反地,事件的突然发生可看作是不和谐的源头。它对故事的进一步推进,则可看作是和谐性的延展。在积极参与到“非和谐的和谐”这一非稳定的结构中后,它显现出情节进一步发展的潜在可能性,并必然指向结局。

人物的概念是作为情节化的某种必然推论的面貌出现的,它建立在叙事性事件中行动与人物

① 1986—1987 学术年度利科应邀在爱丁堡大学做吉富德演讲(*the Gifford Lectures*),主题为“主体概念研究之临时阐述”。其中有两讲是针对“叙事身份/认同”问题而展开分析。1990年利科在上述讲座的内容做出一定调整的基础之上,以《作为他者的自身》为书名正式出版了此系列讲稿,而关于“叙事身份/认同”的内容则收编为第五章和第六章。

② Paul Ricoeur, *Narrative identity*, In David Wood (Ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. London: Routledge, 1991. p. 188

③ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 174.

④ Paul Ricoeur, *Temps et récit III, le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, pp 442—443.

⑤ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 168.

之间的关联性的基础之上。利科反对将事件看作是无人称性的纯粹发生的观点。他认为，情节作为对行动的摹仿，预设了行动者（l'agent）和受动者（le patient）的存在，事件中的行动者应当纳入行动描述的考虑范围。“人物就是在叙事性事件中实施了某个行动的那个人。”^①在所讲述的、被情节化运作赋予了统一性（unité）、内在连贯（articulation）及完整性（complétude）等特质的叙事中，情节、行动、人物三者间得到相互加强，人物伴随着整个故事获得了一种对应于故事本身的统一性的连贯性或者说身份（l'identité）。要之，人物的身份产生于情节化的整体运作。人物必定置身于情节之中，没有情节就没有人物。所以利科说，“发展某个人物就是更进一步地去讲述”。^②

叙事身份/认同的概念是否单指在叙事话语或文本层面对人物的构建呢？答案是否定的。利科认为叙事身份/认同同样可以发生在个人的身份认同（l'identité personnelle）的实践领域。例如，在被弗洛伊德称作穿越疗法（la perlaboration）的治疗过程中，针对某个病例故事，叙事成分（la composant narrative）具有不可替代的弥合作用——它赋予个体以叙事性身份/认同，从而解决临床精神分析中个体的非完整的主体性问题。具体而言，叙事穿越疗法就是试图用一个富有条理性且可接受的叙事，来代替接受分析者先前无法理解也无法忍受的一些故事的碎片，通过一系列的修正，生命故事得以形成一个符合条理的整体。正是这样的治疗性再辨认活动使得接受分析者的身份获得确定。叙事身份/认同的概念同样也能运用于社群。比如，以色列民族的身份/认同的发生就是叙事身份/认同概念运用于群体的典型例证。一方面，没有哪个民族像以色列民族那样被《圣经》中所讲述的关于自身的叙事所激励，反复叙说、解释和修正关于其祖先的故事；另一方面，通过讲述这些被看作是见证创建历史的大事的故事，以色列民族从对这些叙事文本的接受中获得了他们的身份认同，并成为拥有这个专名的历史共同体。^③总之，主体通过他们讲述的关于其自身的故事而辨认出其自身，故而叙事在主体身份/认同过程中具有不可或缺的作用。

二、“相同性”与“自身性”的辩证关系

在考察反思与自身之间的对应关系时，利科提出，某种一致性本质（la nature de l'identité）可以赋予话语和行动的主体。^④为了避免运用法语词 même 可能造成的含混性^⑤，他主张将一致性划分为“相同性一致”（l'identité - mêmeté）和“自身性一致”（l'identité - ipséité）。前者适用于说话和行动的主体的客观性或者客观化的特征；而后者指明作为存在的主体能够表明自己是其言其行的发起者，能够为自己的所言所为担负起责任。^⑥“相同性”对应于拉丁语 idem、英语 sameness、德语 Gleichheit，“自身性”对应于拉丁语 ipse、英语 selfhood、德语 Selbstheit，但这绝不是名义上的术语划分。

一般而言，l'identité 与哲学界所谈的同一性相呼应。但在利科看来，通常理解的同一性应该归并到“相同性”的名下。具体而言，“相同性”有四重含义。第一重含义是指数值性一致（l'identité numérique）。我们常用某个不变的专名来指称某事物或某人，即便该事物或人两次或 n 次出现，也并不意味着构成了两种不同的事物。此处，l'identité 意味着单一性（unicité），其对立面是复数性（pluralité）。与第一重含义相对应的，是认同运作（l'opération d'identification），即对某同一事物（la même）的认知性辨

① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 170.

② Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 172.

③ Paul Ricœur, *Temps et récit III, le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, pp. 444—445.

④ Paul Ricœur, *Réflexion faite*, Paris: éditions Esprit, 1995, p. 76.

⑤ 法语“même”一词具有双重含义。当它作为形容词用在名词前面时表示“相同的，同一的”，用于谈论某种同一的或相似的关系，如“les même personnes”（同一拨人），“ce même soir”（同一个夜晚）；当它用在名词之后则意味着“自己，其自身”，用于强调所谈论的某事物本身或某人自身，具有反身指涉的意蕴。如“la bonté même”（善意本身），“vous-même”（您或你们自己）。利科认为“même”的双重特性很容易导致“相同性”意义上的一致和“自身性”意义上的一致之间的混淆。

⑥ Paul Ricœur, *Réflexion faite*, Paris: éditions Esprit, 1995, pp. 76—77.

认和再辨认。第二重含义指的是质性一致 (l'identité qualitative), 亦即极端相似性 (la ressemblance extrême)。比如, x 和 y 穿着同样的套装, 他们的服装是如此相似, 以至于可以互换。此处, l'identité 的反面是差异性; 对应于第二重含义的则是替代的概念。这两重含义虽不可相互还原, 却并非相互排斥的关系。两次或多次出现的同一事物的极端相似性, 可被援引为推定其数值性一致的间接标准。

但是, 基于某个当下的感知, 还是基于某个新近的记忆所形成的对某同一事物或人的辨认, 其效应并不相同。后者可能引起犹豫、怀疑或争论, 随着时间距离的增长其差距还会逐日加深, 甚至导致混乱或不确定性。时间作为一种破坏性因素, 业已包含在同一事物的反复出现的序列中, 它孕育出不相称 (dissemblance)、差别 (écart) 或差异 (différence) 因素。显然, 外观相似的标准运用于年代久远的情形存在着难以避免的缺陷。第三种重含义即为填补上述不足。它指的是所考察的个体自开初至终结的发展过程中不间断的连续性 (la continuité ininterrompue)。一棵橡树自种子发芽到长成参天大树的生命过程都只是同一事物; 一个动物从生到死或一个人从胎儿到古稀情况也都如此。那些接连出现的细小变化所组成的异动序列虽然威胁着相似性, 却并不能摧毁它。一旦生长或老化作为某种不相称的因素可能暗示着数值意义上的差异时, 连续性作为对外观相似标准的补充转而跃居首位。从另一个角度来看, 时间所带给相同性的威胁是无法绝对消除的, 所以需要在相似性和连续性基础之上添置“在时间中持久”的原则 (permanence dans le temps) - 亦即第四重含义。比如, 即便将某个工具的所有部件逐一替换, 该工具的恒定的结构始终维持不变。此标准也可运用于某种生物性个体的遗传基因密码, 并显现为可超越流变而留存下来的那种联合性系统之组织方式。^①

上述四重含义具有一个共同的特征: 它们都围绕某种关系而展开。无论是对四个标准的逐条运用还是综合运用, 对某事物相同性的考察, 都预设了该事物在不同的时序中所展现的两种外形或质性的对比关系。如同康德将实体归类到关系范畴以考察发生在某事物上的变化的可能的条

件, 利科论述的“相同性”也是一种关系性概念, 时间性因素也纳入了其考察的范围。其中, “在时间中持久”所包含的结构恒定的蕴意, 是对同一性标准最强烈的回应, 它使得对数值性一致的追求具有先验性的特征。所以说, 个体身份/认同的全部问题都围绕着对某种关系性恒量 (un invariant relationnel) 的寻求而展开, 并赋予这一寻求在时间中持久的强烈韵味。^②

“自身性”是否也同样蕴含着某种形式上的“在时间中持久”, 蕴含着某种不可简化为某个根据的确定性 (la détermination d'un substrat) 的因素或不可还原为任何“什么”的问题? 或者说, 是否存在某种“在时间中持久”, 它不仅仅是实体范畴的图式 (le schème de la catégorie de substance), 能与“谁”的问题相连接, 并作为“我是谁” (qui suis-je?) 的追问的回复? “自身性”考察的正是这样的问题。

利科认为, 我们作为具体的人拥有两种体现出“在时间中持久”的模式: 个性 (le caractère) 和守诺 (la parole tenue)。个性是指一整套的持续的性情, 是我们的持久倾向和气质的总和。凭借这一整套的区分标志, 我们可以将某人识别为同一人。个性的概念具有两大要素: 其一为习惯, 其二为获得性认同。前者是革新 (innovation) 与积淀 (sedimentation) 之间较量的结果, 具有明显的时间性特征; 后者通过对价值、规范、理想、模范和英雄的认同过程中废除一系列他者性最初的影响, 使偏好、评价和评判得以固化和使他者性被假定为自己所有的内化过程。自身于是在这些可称为评价性的性情中逐步获得识别。正是基于稳定的性情与某人间所存在的对应关系的事实, 我们常凭借性情中展露出的个性, 判断某人的某个具体行为是否率性而为或出离其秉性。要之, 个性的稳定性源于在时间中发生的后天获得的习惯和价值认同, 基于这些外在标志, 相同性所包含的四重含义同样可运用

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 140—143.

^② Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 143.

于对个性的辨认。^①

颇具悖论意味的是，个性的概念似乎构成了一个有限的点。在这一点上，ipse 的问题和 idem 的问题几乎难以分开。个性的确就是“谁”中所包含着的“什么”。从分析哲学的角度来看，某某所做的“什么”和做了某事的“某某”可截然区分开来，但是利科所分析的个人的性格却并非外在于“谁”（qui）的“什么”（quoi）。个性上的连贯性传达出“什么”与“谁”之间的某种确定的粘着性，“我是谁”的问题似乎与“我是什么”（que suis-je?）的问题有着斩不断理还乱的纠葛。利科却坚称，某种意义上而言，个性就是在相同性的表象之下的自身。^②

如果说个性的持久性表现出的是 idem 问题与 ipse 问题之间的重叠，那么守诺表现出的则是自身之持久性与相同之持久性两者间的鸿沟和不可相互还原的特性。“个性上的坚韧不拔（la persévérance du caractère）是一回事，守诺上的坚持不懈（la persévérance à la parole donnée）又是另外一回事。”^③信守某人先前的承诺并付诸行动，传递出一种对自身的忠诚或者说自身持守性（le maintien de soi）。具体而言，自身持守性就是表现出一种他人能够予以信赖的姿态。当某人对我存有期望的时候，我必须以实际行动去担当。换言之，当别人需要我并发出“你在哪里？”（Où es-tu?）的呼唤的时候，“我在此！”（Me voici!）是理所当然的应答。守诺还呈现出一种对时间的挑战和对变化的否定。即便我可能改变观点或者偏好，但我依然能坚守承诺。由此，守诺所表现出的正是作为伦理主体的我的自身持守性以及能动性抉择。我在，因为我可以担当。

区分“相同性”与“自身性”对考察个人的 l'identité 有何重要价值？利科认为，众多主体性或身份问题的困境，都起因于对这两种模态的混同，或是未考虑叙事在两种模态之间所起的中介作用。比如，洛克（John Locke）认为个体同一性与记忆之间维持着等同的关系，但这种同一性是撇开自身性而谈。由此导致的问题是，记忆连续性所象征的精神同一性，面临的不仅是诸如睡眠时记忆的断续性或者记忆空白等心理学的疑难，也面临着本体论困惑。如果存在仅因为

留有记忆，那么，将王子的记忆植入补鞋匠的头脑中会产生怎样激烈的记忆混合与碰撞呢？洛克所采用的对比同一事物在不同时段是否相符于其本身的标准，获得的只能是纯粹的同—或差异，故而后继者们从中推演出不确定性也不足为奇。休谟（David Hume）从某客体能在一段时间中维持不变的观点中推导出同一性就是相同性，尔后在肯定客体在时间中结构的稳定性的基础上，以是否构成突变为标准描绘出分层次的同—性等级。然而，在将同一性运用对其自身的考察时，这位经验主义的倡导者获得的却是众多经验的杂合。^④如果说洛克对自身性问题采取了回避的态度，休谟给自身同一性所下的结论是实体性幻象，利科则不然。他从休谟的无法穿透杂多的感知而抵达自身的彷徨中，萃取出宣称于感知中陷入茫然的“某人”（quelqu'un），进而追问“谁”在感知，“谁”在困惑，“谁”是且正是这个“某人”？显然，即便剥离了相同性之后，依然存在着代表了对“谁”进行追问的自身性的剩余。

在分析德若克·帕菲特（Derek Parfit）的名著《理智与人》（*Reasons and Persons*）中存在的身份问题时，利科同样坚定地捍卫区分“相同性”与“自身性”的必要性。帕菲特主张的是一种还原主义论断。他认为，1）于时间中发生的同一性所阐明的是中性化事件之间的某种关联；2）至于与事件相应的构成某人的生命的经验是否为其所有或者其人本身是否存在都可悬而不论；3）而人的存在作为某种精神的或心理的连续体，仅仅是一些附加的事实而已。此外，基于对科幻小说中大脑移植并远程传送至其他星球后形成的复制品与原先的“我”之间存在的同一性关系的分析，帕菲特认为身份或同一性问题只能导致困惑。所以，他得出“身份/同一性

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 144—147.

^② Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 154.

^③ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 148.

^④ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 150—154.

是无关紧要”的结论。^①与帕菲特的看法迥然不同，利科认为我的身体、我的经验、以及我的必死性都是仅仅属我而无法让渡给别人的。帕菲特对事件的非人称性描述，挑战的是属我性（*la minenneté*）在历史和时间维度上的独特性和完整性，也是对生存论的先决条件的蔑视。帕菲特的还原主义忽略了这样一个前提性事实，即：我们是具身性（*corporelle*）和栖身于地球的（*terrestre*）存在。一旦此恒定前提被戏谑为偶然因素，身份问题的意义势必荡然无存。如果说那些描写身份消失的当代文学小说，在消解人物的可辨认性的同时揭去了原先附加在主体上的那些个“什么”，暴露的只是主体所面临的“我什么也不是”（*je ne suis rein*）的窘迫和孤立无援的自身性，但它尚未颠覆人之在世存在的前提，也还保留了对主体存在的基本预设。而帕菲特所采用的科幻小说的例证所侵犯的却是“我是谁”问题的伦理根基，造成了“相同性”对“自身性”的绝对抹杀和主体的绝对消亡。这种对“我是谁”进行追问的必要性都加以废黜的科学主义态度，是持诠释学本体论立场的利科所绝不能接受的。所以，他坚决反对以“相同性”取代“自身性”。颇为巧合的是，在法语中强调某人自身可以表述为“*un soi-même*”，而某事物之与它自身等同则可用“*un même*”，假使将两者相混同失落的刚好是“*soi*”，亦即：“人之为其自身”。

承上所述，利科对 *l'identité* 的分析演绎出“相同性”与“自身性”之间的丰富辩证关系。“相同性”作为一种客观化的维度可运用于总体意义上的事物，似乎与个体的人所具有的“自身性”形成对立，但“相同性”与“自身性”又在对“在时间中持久”的共同诉求中达成和解。“自身性”似乎是与“相同性”绝缘的，但作为自身性的两要素之一的个性又显现出自身中所包含的可反复辨认的特性，似乎与“相同性”有着无法割裂的关联，然而个性又的确是就“谁”的问题而阐发——个性之属于个体已经预设了“谁”的存在。唯有自身性中的守诺似乎能作为伦理主体的纯粹自身的标示，这样的自身本质上却绝不能抽离相同性的支持而妄加断言。如若用诠释学循环的来分析 *l'identité*，它呈现出这样的特征：一方面，部分不等于整体，似乎两者间的

关系是对立的；另一方面，对任一部分的侵犯又意味着对整体的挑衅。正是 *l'identité* 所包含的冲突与断裂，呼唤着叙事的介入，呼唤在张力之中寻求动态性和开放性的和谐和实现整体和部分之间的相互依存。实际上，“相同性”与“自身性”之间以及“自身之为相同性（个性）”与“自身之为自身性（守诺）”之间并非二元对立的关系，而是一种相互依存的关系，两者间存在着辩证互动。叙事所发挥的作用在于：它展现非和谐性张力的同时也展示出能产性的想象力（*l'imagination productrice*）的弥合作用，并最终达到对 *l'identité* 中涵括的杂多要素进行“非和谐的和谐”式的异质综合。总之，既包含“相同性”又包含“自身性”的反身性主体需经由叙事化过程才凸现出内在的和谐一致。

三、叙事身份/认同的伦理维度

在对 *l'identité* 所做的叙事性分析中，伦理之维已经初现端倪。利科称，“绝没有伦理上保持中立的叙事”。^②无论文本中作者的意向隐藏得多深或者叙述的口吻是如何无动于衷，要绝对保持零度写作的姿态似乎并不可能。叙事一旦在人类时间中展开，就已包含着显在或隐在的价值判断。叙事者所采用的劝说策略不可避免地将某个世界加诸于读者，而这个世界从来都不会在伦理上维持中立或缄默，反倒或明或暗地促成对世界的及对读者本身的新评价。众多阅读理论早已表明，叙事的实践是一种思想实验。阅读中，我们不由自主地估量和评价，情不自禁地做出赞颂性或谴责性判断，身不由己地尝试在一个陌生的世界里“栖居”。换言之，叙事作为道德判断的试验场（*laboratoire du jugement moral*）已经为伦理的展现做了铺垫。不可否认，虽然叙事隶属于行动范畴，它运用得更多的是想象力而不是意志力。但是，阅读行为中也包含着“激发时刻”（*un moment d'envoi*）并转变成“去是”（*à être*）

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 156—165.

^② Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 139.

和“去行动”（à agir）的诱因。激发最终转变为行动的条件，取决于读者本身的伦理选择，它促使某人说出“我在此”和促使某人决定去担当。因此，利科称，“叙事身份唯有经过这一决定性时刻才可说是真正的自身性（une ipséité véritable）的等同物。”^①

对 l'identité 所做的“相同性”与“自身性”之间的辩证运动的分析中，更确切说在利科对自身性的规定和捍卫中，伦理的作用更是确凿无疑的。作为构成个性的两大基础之一的获得性认同，其本身就包含着价值取向的要素，它所界定的是个性的道德伦理特征。作为自身之纯粹自身性的“守诺”，其义务和责任特征则昭然若揭。我之居身于世，定然意识到自己是属我行为的发起者，一旦有人询问，“谁做了那件事”？我站起来并回答道，“是我做的。”这种回应既是对责任的承担，也反映出某人对自身的忠诚和肯定。对他人召唤的回应，乃至和克服艰难和忽略变化来完成对他人的承诺，同时刻画出自身性中所隐含的他者性及对他人自身的尊重与认定。如同勒维纳斯主张我正是通过被他人呼喊和指责而成为了一个主体，利科的“叙事身份/认同”也揭示出自身之维存有待于他者的召唤，也有待于对自身之不可推卸亦不可替代的责任的承担。

尽管叙述过程已不可避免地包含着对伦理公正的诉求，但成为一个自身并不可简单等同于讲述某人生命故事，它更多地为义务和忠诚所约束。从这个角度来说，真正构成对自身持守性的肯定回答的是伦理主体，或者说，伦理责任是自身性的最高因素（le facteur suprême）。有所不同的是，利科选择主体性问题的叙事途径的切入，也意味着向伦理单独构成完整的主体性的野心提出抗议。一方面，他肯定叙事性绝不能剥夺伦理规范、价值评价和约束性等维度，另一方面，他凸显出叙事在行动主体和伦理主体之间的中介作用。

结 语

完成对叙事身份/认同三个层面的解析之后，笔者意欲再回到引言中的问题：l'identité 究竟意味着什么？根据《拉鲁斯法汉双解词典》中对

法语词条 identité 的解释，该词可表示以下四层含义：1) 某事物与另一事物的本质完全相同、一致或相符合；2) 某人或某群体的持久稳定且基本的特征；3) 那些能够证实某人不可能与别的人之间产生混淆的法定事实和权益 - 诸如出生地、出生日期、姓名等 - 数据或资料的总集；4) 『数』赋予未确定的项之间等值关系的恒等性。换成我们熟悉的表达，l'identité 所谈往往是由前三条解释所推导出的“同一性”、“身份”或“身份认同”或者（个体或群体的）“特征”。

利科所论及的 l'identité 则有两个关键的涵项：“关联性”（connexion）和“在时间中持久”。前者是从狄尔泰所说的生命关联总体（Zusammenhang des Lebens）意义上而谈的，后者强调的是一种连贯性、持久性和稳定性，蕴含着强烈的时间性寓意。在叙事话语中 l'identité 首先意指的是对连贯性和一致性的抵达，同时，它也标示着人物在情节中的凸显。当叙事运用于实践活动，l'identité 则明显侧重于身份认同的诉求。然而，在对利科所谈的 l'identité 进行界定和释义的过程中，笔者留意到，l'identité 并非一个“稳定”的概念，它的外延与内涵表现出一种疏忽游离的特性，似乎除了 l'identité 这一能指“变居不动”，其所指则时时取决于的原文中的语境。但此能指与其所指之间却又保有某种特殊的张力，使得 l'identité 如同一个折射点，透过它可以发射出诸多问题的关联性。假使现代性标榜的“同一”指的是“同质性”诉求，后现代性标榜的“差异”指的是“异质性”彰显，那么，利科的 l'identité 强调的是“对异质的综合”。换言之，l'identité 体现了在“相同性”和“差异性”的辩证运动中寻求非和谐性中蕴含的和谐性态势。

“叙事身份/认同”概念中“叙事”的意义何在？利科强调，l'identité 的问题无法在直接性话语中进行谈论，需要叙述话语作为中介。在日常生活中，运用叙事来回答身份/认同问题的情

^① Paul Ricoeur, *Temps et récit III, le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, p. 447.

形比比皆是^①。当我们讲述或听取一个人的生平故事时，不可避免地包含着对某种生命的叙事融贯性的预期。在此之中，出生、生活和死亡的次第发生，就像一段从开端到中途直至终点的叙事的铺开。但叙事并非“讲故事”那样简单，它远不是对某种文学体裁或者话语方式的厘定，而更多的是从理解力模式上而言的。我们对生命对自身等等混沌之物的理解，需通过“叙事”这一司空见惯的方式才得以展开。叙事赋予我们以理解力。如果理解是此在存在的基本方式的话，那么，叙事则使不可理解之物获得了理解的可能性。如果任何存在都要在时间维度中展开，如果没有被叙述的时间就没有关于时间的思考，那么，叙事代表的就是人类存在的时间性维度——叙事是时间的看护者。^② 如果存在显现为生生不息，那么，预设着也经受着持续修正之可能的叙事所体现的正是一种绵绵不断的构建活动。基于能产性想象力的弥合作用的叙事并非是对“l'identité”的单纯的形容词性修饰，相反地，叙事所具备的整合力（la puissance d'unification）才使得 l'identité 所同时蕴含的构建主体身份和寻求认同与归属的交融成为可能。通过它，被叙事性解释过的自身也才成为能以这种或那种方式想象着自己的某“具型的自身”（un soi figuré）。这样的自身并不是实体性或恒常不变的主体，却能为其言其行担负责任。

“叙事身份/认同”传达出这样一种哲学姿态：利科一如既往地关注着人的主体性问题，但他已为其隶属的主体哲学阵线烙上了后海德格尔式诠释学的印痕。如果说先前主体面临着归属性困惑，经过以叙事为典范的语言学和反思绕道迂回之后，存在所抵达的不再是稳居世界中心的和作为“第一真理”的“我思”之主体，而是摒弃了所有哲学自恋意味的谦卑的自身。然而，与其说叙事是对某个已存在的自身之本性的洞察，莫如说自身才是那在贯彻人之生命始终的叙事运作过程中被建构起来的脆弱的产物。就像奥古斯丁考察时间疑难所面临的窘迫那样，当没有人询问“我是谁”的时候，我对自己是清楚了解的；一旦有人问起这个问题的时候，我竟然“欲辩已忘言”。自身就像康德所言的物自体似乎难以知晓，“叙事身份/认同”概念的提出却见证了利

科知其不可为而为之的求索态度。借助于间接认知和中介化力量，叙事对“归属性质疑”（les apories de l'ascription）提供了其独特的诗学回答，即：一个既非实体亦非幻象的“被叙述的自身”（le soi raconté）。

诚如利科所言，对任何思考模式用度量其运用范围的方式来核实其效度都是必要的。以笔者管见，叙事身份/认同并不代表一种稳定无瑕的 l'identité。既然对同一系列的事件的主题塑造出多个不同的情节是有可能，就我们自己的生命编织出不同的乃至相反的情节也同样是可能的。可以说，“想像变异”（variations imaginatives）在弥合“同一”与“差异”之间的断裂的同时，也消解叙事身份/认同。其次，叙事也并非可以决然摆脱话语层面的欺骗作用，它依赖于现实和伦理的限定。此外，无论是就特定个体还是就某共同体而言，叙事身份/认同并没有穷尽身份的问题的内涵。断言人的行为和生命经历具有可叙述性，并不等于宣称所有杂多都能被安置于一个统一的叙事。再次，利科对 l'identité 问题的叙事性进路的切入，虽然没有将超越主观性的诉求归于纯粹的先验，也肯定了实践范畴中他者对自身建构的必要性，但其本身预设的伦理维度与意识形态之间的牵扯与纠葛，势必使其难以摆脱相对主义和主观主义的阴影。最后，经由叙事虽可抵达某种“被叙述的自身”，但“自身是并且始终是一个虚构。”^③ 有鉴于此，与其说利科的“叙事身份认同”标示的是对主体性问题的解决方案，不如说他开启了解决该问题的叙事维度。即便如斯，利科叙事身份/认同概念的提出，业已是研究主体性或身份问题之不可忽视的里程碑。

（责任编辑 行之）

① 通常，利科与麦金太尔（Alasdair MacIntyre）一道被视作通往主体性问题之叙事进路的主要支持者。但是利科所侧重分析的是同时包含了指涉过去的历史叙事和打开在世存在的可能性的虚构叙事的叙事文本，而麦金太尔所侧重的则是日常生活中的叙事话语对形成生命的整体和抵达美好生活的所起的作用。

② Paul Ricoeur, *Temps et récit III, le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, p. 435.

③ 丹·扎哈维：《主体性和自身性：对第一人称视角的探究》，蔡文菁译，上海：上海译文出版社，2008年，第140页。

试析阿尔都塞哲学中的虚空概念^{*}

林 青^{**}

【摘要】阿尔都塞的“虚空”概念在其哲学理论中具有中轴意义，体现了其哲学的整体的理论实践特征。阿尔都塞借助于黑格尔对康德哲学的批判，揭示出启蒙逻辑的内在矛盾及其异化结果；进而通过把握意识形态生成的“空洞的深刻性”与“纯粹的形式主义”，展开了其意识形态理论的建构；而虚空概念也是阿尔都塞所揭示的马基雅维利式的新君主的政治实践的原点。

【关键词】虚空；启蒙运动；意识形态；政治实践

中图分类号：B089.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0089-07

阿尔都塞借助于黑格尔对康德哲学的批判，力图揭示启蒙逻辑的内在矛盾及其异化结果，即一种“空洞的深刻性”及其“纯粹的形式主义”^①。而在这种“空洞的深刻性”和“纯粹的形式主义”中，阿尔都塞看到了古典意识形态理论的起源。他的意识形态理论正是通过洞察意识形态的这些属性，进而揭示了意识形态的本质及其运行机制。在阿尔都塞看来，现实政治的惟一出路是与传统的历史与政治意识形态实行彻底的决裂，并通过这种“决裂”制造出一种“虚空”^②，然后通过对这种“虚空”的重新填充来重塑政治实践。因此，在阿尔都塞哲学中，“虚空”概念至为重要。论文试从阿尔都塞对虚空与启蒙运动、虚空与意识形态理论以及虚空与政治实践三个方面的论述来揭示这一问题。

一、虚空与启蒙逻辑

在阿尔都塞看来，黑格尔对康德的批判与其对启蒙运动的批判是一脉相承的，在康德哲学中

显现出的思想的纯形式性反映了启蒙逻辑的内在矛盾：它一方面通过纯粹的形式达到了真理的自洽；另一方面却牺牲了作为内容的真理，而这正导致了启蒙运动的“虚空性”，也促成了古典意识形态的起源。

阿尔都塞认为，黑格尔将18世纪晚期界定为一个虚空的时刻：“即一个没有内容和深度的世界”，并在此基础上论述了启蒙运动的异化及其所导致的真理问题的废除。而黑格尔对启蒙运动的这种“虚空性”的揭示，是通过对康德哲学的批判来实现的。黑格尔通过对康德的“自我”概念的批判以及康德本人对“自我”概念这种“无内容的空洞的统一性”的承认，来言说康德哲学中所呈现出来的“虚空”。“‘我’是一种纯粹形式，正像黑格尔深刻指出的那样，‘纯粹的统一性并非一种始源的统一性’。它不是一种前反思性的统一性，而只是对自我洁净自身，把不属于我的东西全部排除出去的行动的一种抽象，由此，正像康德自己承认的那样，这种孤立地设想出来的‘我’，是一种从其内容中抽

* 本成果得到复旦大学重点学科创新人才培养计划资助。

** 作者简介：林青(1984—)，男，江西新余人，(上海200433)复旦大学哲学学院在读博士，主要研究方向为马克思主义哲学、西方马克思主义。

① 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集》，唐正东、吴静译，南京：南京大学出版社，2005年，第48页。

② “虚空”一词的法文为“vacuite”，在英译本中常被译为“void”。日本学者今村仁司将其译为“真空”，以说明阿尔都塞后期的“偶然唯物论”与古希腊伊壁鸠鲁哲学的关联，意在追溯唯物论的传统。也可译为“虚无”，本文一致采用“虚空”译法，特此说明。

③ 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集》，唐正东、吴静译，南京：南京大学出版社，2005年，第53页。

象出来的空洞的统一性。”^③换言之，在黑格尔看来，康德虽然发现了主观性因素，但通过将“先验的统觉形式与可感知的给予物”分离开来，却使得这个“自我”成为一个孤立的、抽象的自在，因此，自我与自在之物一样都是一种虚空。对此，日本学者今村仁司通过研究阿尔都塞也指出：“在黑格尔看来，康德的‘物自体’，只是空洞的主观产生出来的幻影。……两者同时是空虚、虚空，两者的对立也以单纯的对立而告终，不能构成思维就是世界，世界就是思维这样有活力的原理。”^④黑格尔正是通过对康德的“反思的统一性”及其认识概念的批判，揭示了真理的虚假性。

在前述“先验的统觉形式与可感知的被给予物”之间，康德的态度是矛盾的，他一方面将二者分裂开来，另一方面又欲将二者联系起来思考。黑格尔认为，这种将二者结合起来的统一性，在康德那里不是始源的统一性，而是反思的统一性。“康德仅仅把这种联系理解为被反思性的，也就是，是从分离本身之中出发的。因此，这种重构出来的统一性决不会成为分裂由以产生出来的那种要素，这种统一性就是在分裂的要素中产生出来。”^⑤对此，阿尔都塞认为，黑格尔对康德的“超验想像”概念的批判更能说明其中存在的问题。在黑格尔看来，“超验想像就是理性本身：它是那些相反的东西被安置在其始源性的状态中，这种始源性的状态是一个基始性的统一性，它通过一种内在性的分裂，裂变为主体与客体，这只是为了在一种审美性的和‘有机性的’遭遇中，发现它在本质上就是和解”。^⑥对于这种“分裂”，康德欲通过“超验想像”概念来加以弥补，实现二者的和解，从而达致真理。但黑格尔认为，这却是枉然的，因为他“没能看出这一点，他把想像设想为一种普通的才能，一种被他置放在心理学领域之中的人类才能，在这里，想像不过是依赖于其终极概念的一个中间性概念，不过是在理解与感知之间的一个中间体，一种由虚空来对虚空进行的沉思”。^⑦因而它不过是一个“无生气体系的真理”。借此，我们触及

到了黑格尔思想中的关键。因为，在黑格尔那里，康德虽然努力建构主体与客体的那种始源性的统一性，但这却是“一种伪统一性”，正因此，阿尔都塞认为，“康德必须与一种悖论相斗争：他没有思考那种事实上存在着的统一体，而他所思考的那种统一性却并非是一种真实的统一性。这里所反映出的是应该及实践理性原理的真正含义：它们以一种尚不存在的统一体的形式，来阐述那种将要实现的统一体”。^⑧由此指出，“康德理论生产出其自身的真理，在应该以及公理的形式上，把自身构想为虚空：‘这种规范性思想的最高努力，是对其自身的虚空性及应该的承认’”。^⑨也是在此意义上，阿尔都塞认为他在康德身上看到了古典意识形态的起源。康德那里的真理是一种虚构的真理。黑格尔认为它不过是纯粹功利性的环节，其目的不在真理本身。“在其反思的每一次转折中，康德都会与真理顶撞。他会冷不防地假定它的存在，然后在不对它进行认知的前提下使之向前发展。康德在这样做的时候，只是反映了启蒙运动的异化，这种启蒙运动不能在已经转化为空洞的绝对存在的信仰内容中，认识精神发展的本质，这种精神已经使所有的现实都服从于纯粹的功利性的考虑”。^⑩我觉得像这样的引文相对来说比较难懂，不如用自己的话转述。而且引文多了点。

阿尔都塞认为“康德凸现的是以思想的形式体现出来的启蒙运动的贫乏性，这种思想是虚空的。”^⑪黑格尔通过对康德思想的历史性阐述，展现出了人类思想在此时的虚空性，以及其对内容本身和充盈的渴望。“在对令人满意的启蒙运动的认知中，黑格尔明确地认识到了对这种满足

① 今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，牛建科译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第45—46页。

② 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集》，唐正东、吴静译，南京：南京大学出版社，2005年，第56页。

③ 同上书，第56页。

④ 同上书，第57页。

⑤ 同上书，第59页。

⑥ 同上书，第60页。

⑦ 同上书，第54页。

⑧ 同上书，第61页。

进行超越的需要，把这种满意当作满意本身来加以废除，并且从不满意中去获得它想要达到充盈所必须的真理——即真理的内容。从它所纠缠于其中的形式思维的虚空性中，黑格尔的精神引发了存在的充盈性；这种充盈性逗留在康德那里就像死亡状态一样，事实上，这种‘逗留’是‘一种能把否定性转换成存在性的神奇力量’。^①通过对康德的解读，黑格尔揭示了启蒙运动本身所具有的虚空性、形式性和抽象性，它并未达致真理所需要的充盈的内容。而在黑格尔看来，这正是启蒙运动的异化所带来的恶果：思想的虚空，而他本人则力求一种作为内容的真理。

阿尔都塞认为，黑格尔通过对康德哲学的解读，展现了虚空向存在的转化。而他早在关于基督教的论述中（即从基督徒意识的内在分裂），就已阐述了作为虚空的意识，并在对这种“虚空的意识”的意识中，意识将自身作为了对象和内容。这种描述成就了《精神现象学》中“意识”向“自我意识”的转换：意识的本质即对虚空的填充，重新回复到“充盈”状态。在此意义上，虚空的肯定性便凸现出来，但要在最终的整体性中才能得到明证。在此转化过程中，“自身在这个层面上把自己揭示为‘虚空的实体化’。”因为只有整体性中，“只有在反思的时刻，我们能够看到这种虚空的存在性的凸现；只有在这个时候，在既定物中经过过来的那个始源性的虚空，才会把自身的内容赋予其自身”。^②

二、虚空与意识形态理论

意识形态理论是阿尔都塞的重要理论。阿尔都塞同样用虚空概念论述并深化了这一理论。阿尔都塞不仅承继了马克思关于意识形态的经典论述，而且还提出了他认为马克思本人没有详加叙述的意识形态的性质及其运用的机制。他认为这对于理解意识形态理论具有重要意义，在很大程度上能为西方马克思主义讨论工人运动及其策略提供重要的理论参考。

阿尔都塞认为，古典意识形态理论应追溯到

康德哲学。康德提出了“应该式的”统一体，而这是一种缺乏现实的“统一的概念”。而这在阿尔都塞看来，是一种反思的统一，而不是始源性的统一。“康德没有能力去阐述那种他无力思考，可又确实存在的始源性的现实，这种无能被转型为一种对终极统一体的实现，康德在应该的形式下对这种统一体进行了思考，可它却是不存在的和无法实现的。”^③在此意义上，阿尔都塞看到了古典意识形态的起源：即无现实性的概念与虚空性是意识形态的一般本质。

（一）意识形态的定义及其性质

首先，阿尔都塞认为，意识形态表现的是个人与其生存条件的想像性关系，而非实存的关系。“正是这种关系的想像性质才构成了我们在全部意识形态中可以看到的一切想像性歪曲的基础。”^④阿尔都塞摒弃了传统的意识形态与科学的对立模式，而借助拉康将人类经验划分为三个维度的思想，在人类现实的经验直觉中来谈论意识形态与现实的关系，并在这种关系中来阐明意识形态本身。拉康将人类经验分为三个不可通约的维度：“实在界、象征界、想像界，其中象征界是指语言及其各种社会立场这个非个人的、集体性的王国，而想像界则是指个人的或二元的人类关系（所谓镜子阶段）的王国和自我的王国”。^⑤借助拉康的这一思想，阿尔都塞认为“意识形态是把个人的自我（想像界）放在这个自我同包围着它的种种集体性和机构性现实的总体的关系中，放在它同这个复杂的并且实际上时

① 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集》，唐正东、吴静译，南京：南京大学出版社，2005年，第63页。

② 同上书，第76页。

③ 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集》，唐正东、吴静译，南京：南京大学出版社，2005年，第60页注①。

④ 阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器（研究笔记）》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第354页。

⑤ 詹姆逊：《新版〈列宁和哲学〉导言》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第525页。

无法表述的总体的关系中，来给这个自我定位的”。^①因此，意识形态得以成行，首先得益于自我的想象与生存环境的勾连，其次得益于在语言的结构功能中，自我与这个重塑了的“现实”实现了本质同构。

通过将人自身与其所处的实在关系相对比，阿尔都塞旨在摒弃纯粹哲学的探讨方式。因为在他看来，意识形态本身作为再生产的一种手段，现实地参与生产关系的再生产，而在这种“再生产”的过程中，为了切实的阶级利益或领导权的争夺，又必须进行一种重组性的“想像”。“所有意识形态在其必然做出的想像性歪曲中所表述的并不是现存的生产关系（及其派生出来的其他关系），而首先是个人与生产关系及其派生出来的那些关系的（想像）关系。因此，在意识形态中表述出来的东西就不是主宰着个人生存的实在关系的体系，而是这些个人同自己身处于其中的实在关系所建立的想像关系。”^②在阿尔都塞看来，这种较之于实存关系的“想像关系”乃是一种虚空，它展示的是对虚假规范性的承认；这种“承认”本身是意识形态的最终后果。

其次，在阿尔都塞看来，意识形态没有历史。在马克思主义的意义上，意识形态没有历史是指其没有独立的历史。这是因为任何一种意识形态的形成都依赖于物质生产水平和需要，并且为物质生产服务，而这在很大程度上是由阶级斗争决定的。意识形态自身没有独立自主的合法性存在。而在阿尔都塞看来，意识形态之所以没有历史，则是因为意识形态超越了时空限制，存在于一切时代与现实中，就像德里达所述的“幽灵”那样，它存而不现，但却无法把捉它；它是一种虚空，但却具有普遍性。意识形态一方面是“人类生活本身不可分割的一种功能”；另一方面作为结果，它“将永远存在，无论人们能够想像出什么样的将来、什么样更完美的社会”。^③

最后，阿尔都塞还将意识形态理论与其结构主义理论相结合，进一步阐述了意识形态功能的特殊性。“意识形态的特殊性在于，它被赋予了一种结构和功能，以至于变成一种非历史的现

实，即在历史上无所不在的现实，也就是说，这种结构和功能是永远不变的，它们以同样的形式出现在我们所谓历史的整个过程中，出现在《共产党宣言》所定义的阶级斗争的历史（即阶级社会）中。”^④这种“意识形态的无历史性”是由弗洛伊德关于“无意识是永恒的”相形而来，因而同时为阿尔都塞后来与精神分析结合提供了契机。

（二）意识形态的运行机制

在阿尔都塞那里，意识形态得以发挥功能，是与其言说理论紧密联系在一起。“所有言说都产生主观性的效果/结果。”^⑤“即任何言说形式都毫无例外地作为相关者而具有主体，成为主体的。一开始就不是‘被给予’的，而正好是结构功能的结果。不是被给予的，而是结构的，这是关键所在。”^⑥在阿尔都塞看来，语言的结构功能是意识形态运行的主要框架。由此也印证了意识形态作为一种个人与生活的体验关系所具有的永恒性。借助于语言本身所具有的特性和结构主义的功能描述，阿尔都塞将意识形态的运行与语言和结构的“传唤”功能结合起来。“意识形态担负着指定具有承担者功能的主体（一般）的任务。为此，意识形态必须面向主体，提醒他是主体，并提供他承担这种功能的主体的理由。意识形态号召个体，把他构成主体（意识形态的主体，意识形态言说的主体），并提供主体应该

① 詹姆逊：《新版〈列宁和哲学〉导言》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第525页。

② 阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器（研究笔记）》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第355页。

③ 詹姆逊：《新版〈列宁和哲学〉导言》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第525页。

④ 阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器（研究笔记）》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第351页。

⑤ 阿尔都塞：《关于言说的三种笔记》，转引自今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，牛建科译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第229页。

⑥ 今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，牛建科译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第229页。

承担被结构赋予的承担者机能（作为主体被号召的）主体的理由”。^①

因此，在阿尔都塞看来，人并非起初就是一个主体，而毋宁是一个抽象的、不具有自我统一性自觉的存在物。他本质上就是一种虚空，没有任何规定性和具体内容。而这恰恰是阿尔都塞意识形态理论发挥功能的前提，即“结构必须有承担者。意识形态的言说为结构提供承担者。为了诸个人担负起承担者的任务，要将个人向主体一方呼唤，结构的必要条件是空白的、抽象的、匿名的”。^② 也就是说，通过意识形态的“号召”，个人由个体物转变为主体，并获得了自身的内容，取得了同一性的自觉。可见，“意识形态可以说是虚空，为了填充这种虚空，就要求生产‘主体’。依靠呼唤作用的‘主体’的生产，对主体来说是无意识的，一旦主体被主体构成，他就误认为好像是自立，这就是保证作为主体之主体的同一性功能”。^③ 当然，由个体向主体的转化，是从一种抽象的、无内容的直接的“我”，向获得了自我同一性自觉的“我”的转化。但这种转化所呈现出来的“自我”，即这个主体，仍然是具有无意识性：他自身只是在意识形态的功能框架中承担了主体的身份即只保证了“作为主体之主体的同一性功能”，而不曾使自身实体化。在这个意义上，他们仍然是空无的。这便是意识形态的绝妙之处，它让身处其中的人丧失对意识形态控制和侵蚀的警觉，而完完全全地成为一个自认为非意识形态化的意识形态的主体。而这亦是意识形态发挥功能的全部过程。

三、虚空与政治实践

在《马基雅维利和我们》中，阿尔都塞仔细分析了马基雅维利在《君主论》中关于新君主与政治实践的理论，其主要理论起点是“政治从何处开始？”以及“新君主是如何诞生的？”而在对此的解读中，我们再次看到了“虚空”概念在发挥作用。

在阿尔都塞看来，马基雅维利在关于新君主

与政治的论述中，给出了不容争辩的回答：政治从无开始；新君主及新君主国是从无开始的。阿尔都塞认为，马基雅维利的理论新颖和独具魅力之处在于他表述了一个“开始”。他是“谈论开始本身的理论家”。^④ 正是这种“开始的新颖性”吸引了阿尔都塞，他说：“有两个原因使开始的新颖吸引着我们：既是因为前与后、新与旧之间的对比；也是因为它们的对立以及它们的冲突、它们的断裂”。^⑤

关于“开始”的问题，哲学史上有过大量的讨论，在一定程度上，近代西方哲学的原点就在于确定一个“开始”。阿尔都塞认为，与笛卡尔需要确定一个固定点相对，“新君主或现代君主所要的点恰恰不能是一个固定的点”。^⑥ 显然，马基雅维利是在政治实践的层面上，而不是在纯哲学的层面上来谈论“开始”的，尽管如此，它却具有哲学的性质。马基雅维利之所以要寻求一个不固定的“原点”，其原因就在于这与他对“历史与政治的想像性表述”的批判有关。与此“想像性表述”相对，马基雅维利提出了“事物在实际上真相”，并以此来对抗历史上泛滥的“意识形态”。在马基雅维利那里，政治实践的原点不应是对传统意识形态内容的继承，而是要彻底与之断裂，从而直接面对“事物在实际上真相”，表现在政治实践中，就是对当前的“形势”的分析与把握。阿尔都塞指出，马基雅维利之所以对“形势”一词情有独钟，是因为他抓

① 阿尔都塞：《关于言说的三种笔记》，转引自今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，牛建科译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第231页。

② 同上书，第235页。

③ 今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，牛建科译，石家庄：河北教育出版社，2001年，第235页。

④ Louis Althusser: *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with an introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 6.

⑤ Louis Althusser: *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with an introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 6—7.

⑥ Louis Althusser: *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with an introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 21.

住了“形势”所具有的破坏力。而它之所以有破坏力，取决于“形势”本身不具有固定的结构与属性。他对“政治形势的空间”的分析，是政治主体即新君主得以诞生的关键因素。“这个对政治形势进行分析的空间，就它本身的语境而言，是由各种对立和混合着的力量所构成的；它只有安排或包含了一个位置，一个空位，才会有意义：只有空的才能被填补，只有空的才能为个人或集体提供用武之地，才能让他们占领那里，以便重新结合和形成各种力量，完成历史所指定的政治任务——空，是为了将来。虽然它总是被占据，但我还要说它是空的。我说它是空的，是为了表明理论在这一点上游移不定：因为这个位置必然被填补。换言之，个人或党派必须有力量变得足够强大，能够在各种力量中起作用，必须强大到能够重新结合已经结合在一起的力量，成为头号力量以压倒其余的力量”。^①可见，对阿尔都塞来说，马基雅维利对“政治形势”分析的强调，旨在提供出一个现实的“空场”。在此“空场”中，凸现的是“形势”中的各种力量的重新结合与配置，而一切传统的对政治与历史的想像性表述便不复存在。这个重新结合与配置的过程，便是新君主应运而生之时。

于是，虚空便成了“开始”，成了新君主政治实践的原点。而这个“政治实践”过程本身亦是新君主的诞生过程。

在阿尔都塞看来，马基雅维利的“《君主论》”的难题首先是关于新君主的难题。这是关于开始的难题。对于以往一直困扰着哲学，并且永远都会困扰着哲学的那个问题——我们从何处开始？——马基雅维利以完全非哲学的方式做出了回答，但其中那些论点却不乏哲学的回音：我们从开始处开始。开始说到底就是无。我们就这样被抛到了《君主论》的文本中。必须从新君主和新君主开始：说白了，说到底，也就是从无开始，不是虚空，而是从空白开始”。^②阿尔都塞强调，这种“虚空”，不是虚空，而是空白，这与他结构主义的解读有关。君主的功能是填补“虚空”，而此“虚空”乃是政治形势空间中所

凸现出来的一个“空位”。君主的起点是不固定的，“它的全部努力都是为了让自已存在”，由于君主要“服从于对形势的分析”，所以“它的形态和配置就由于那个位置的存在而被改造了”，“那个位置是空的，因为它有待于政治时间的主体（当事人）——君主或政党去填补和占据”。^③这是由“政治形势”自身的结构特性所提供的新君主的“空位”。但作为君主本身的界定，在阿尔都塞看来，马基雅维利却仍然是借助于“虚空”。“新君主可以从任何一个地方起步，可以是任何一个人：说到底，他们可以从无起步，并且在起步的时候本身就是无。我们又看到了虚空，或不如说，那是偶然的虚空”。^④由此我们看到，君主本身是一个偶然的产物，是一种身份不明物，但是其“偶然性”并非预定“君主”本身合法存在的荒谬性。因为在马基雅维利的视域中，正是这种“出身”的虚空性，为君主承担历史使命奠定了基础，因为他只有重新开始才能撬动那被传统政治和历史的意识形态遮蔽的“事物在实际上真相”。“起于虚空的人，他开始于一个不确定的地方：这对马基雅维利来说，是实现重生的条件”。^⑤这在马基雅维利看来，也是政治实践的前提条件。

在挣脱传统政治和历史的意识形态的襁褓的同时，马基雅维利给出了“新君主”的两个属性：幸运和能力。幸运即“一个非确指领域的形势 X 方面的客观条件”；能力即“不确定的个人

① Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated withan introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 20.

② Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated withan introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 68.

③ Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated withan introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 21.

④ Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated withan introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 79.

⑤ Louis Althusser : *Philosophy of the Encounter*; edited by François Matheron and Oliver Corpet; translated withan introduction by G. M. Goshgarian. London; New York: Verso, 2006. p. 172.

Y 方面的主观条件”。^①在此基础上，马基雅维利开始了他的建构“新君主”的“奇遇”。

马基雅维利认为，新君主及新君主国开始于一种“奇遇”：由布衣一跃而成为统治者的奇遇。在阿尔都塞看来，马基雅维利的“奇遇”的实现，需要三个条件：第一个条件是上述新君主两个属性：幸运、能力及其相遇；第二个条件是“把这种一般法则运用与个人的特殊情况”；^②第三个条件是“幸运”与“能力”“相遇/吻合的作用：幸运转化为能力，把幸运塑造为能力……”^③可见，马基雅维利是在一种偶然性中凭空制造一个君主来，而不是在传统的政治与历史的意识形态的孕育下培养一个君主。在马基雅维利那里，幸运与能力的相遇是具有非常重要的政治意义，他指出“能力的特征就是能够主宰幸运（甚至在很有利的时候也是这样），就是能够把幸运的瞬间改造成政治的持久，把幸运的质料改造成政治的形式。这样就能够政治上通过奠定新国家的基础，也就是通过扎根于人民（我们知道该怎么做），把有利的局部形式作为材料组织起来，从而能够持久和扩张，同时又始终思虑‘未来的权力’，瞄准得更高，以便达到更远的目标”。^④但上述的相遇法则及其运用仍然是无法将一个现成的君主呈现在我们的面前。在阿尔都塞看来，马基雅维利纵使规定了上述内容，“但他却给这一相遇中主角的名字留下了彻底的空白；他没有明确他们的身份”，“发生这种相遇的地理空间，以及在那里与幸运相遇的个人，都没有名字：确切地说，它们是未知的”。^⑤

四、结 语

虚空概念贯穿于阿尔都塞思想的始末，以虚空概念为切入口，可以看到阿尔都塞思想的整体连贯性。与其他思想家不同，阿尔都塞探讨虚空概念，并不是一种纯粹哲学的路向，而是具有其所谓的“理论实践”的意味。而这种“理论实践”本身亦是其所处时代的现实的政治实践、阶级斗争的产物。用他自己的话来说，即哲学“并

不外在于这个世界，并不外在于历史的冲突与事件。它以其浓缩的、最抽象的形式——伟大哲学家著作的形式——与诸意识形态同类相从，成为意识形态领导权即建立占统治地位的意识形态这个基本政治难题以抽象形式在实验中得到改善的某种理论实验室”。^⑥在阿尔都塞看来，马克思主义哲学应该摒弃任何的思辨倾向，而现实地与历史、现实状况关联起来。这也是他之所以拒绝被当作“哲学”来生产的哲学，而提倡一种“新的哲学实践”的原因。阿尔都塞将虚空与启蒙运动、意识形态、政治实践以及其后期的偶然唯物论联系起来，通过一种理论实践的方式向我们展现了启蒙运动本身由于其纯粹功利性的倾向而导致的现实（内容）在思想面前的缺失；展示了在领导权的争夺中，意识形态所发挥的作用及其前提条件；通过对马基雅维利的分析，为现实政治实践指明了一条现实的路径，即在一种极限思维的协助下，如何与历史和政治的意识形态传统实现决裂，从而在一种其所谓的“无开端”、“无主体”的政治实践过程中，开创一个新的世界，并呼应马克思主义阶级斗争理论。

（责任编辑 林 中）

① Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 74.

② Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 74.

③ Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 75.

④ Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 75.

⑤ Louis Althusser : *Machiavelli and us*; edited by François Matheron; translated with introduction by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999. p. 76.

⑥ 阿尔都塞：《哲学的改造》，转引自陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，长春：吉林人民出版社，2003年，第243页。

论儒家思想与人权的关系

乔清举*

【摘要】在17、18世纪的西欧启蒙运动中,儒家思想作为“理性”的化身,启发了欧洲启蒙主义哲学,著名的《法国人权宣言》就包含了儒家思想;1948年联合国发布的《世界人权宣言》也包含有儒家思想。但是,在中国本土,近代以来为了吸收西欧人权思想,思想界的主要工作是批判以至于清除儒家思想。20世纪90年代以来,美国的儒家研究者和中国思想界的不少学者认为,儒家思想也是人权的思想,比西方还要丰富。从“概念认识论”的方法论看,这些观念其实并不是人权思想;如果把这些内容等同于人权,不仅是对儒家思想和人权思想的误解,也十分不利于人权建设。儒家思想对于当代世界人权建设能够做出自己的贡献。鉴于当今人类生存所面临的生态等各类问题,可以运用儒家思想重构人权观念,把人权置于人与人、人与社会、人与自然的整体框架中进行思考,形成第四代人权观念。

【关键词】儒家思想;人权;概念认识论;第四代人权

中图分类号: B21 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0096-06

一、儒家思想对于近代以来人类人权观念形成的促进

早在17至18世纪,儒家思想就已经在遥远的欧洲与人权观念发生了联系,促进了欧洲近代人权观念的产生。

(一) 东学西渐: 中国文化在近代欧洲的传播 儒家思想之所以能够在欧洲产生影响,传教士与有力焉。从明朝中期起到清朝顺治、康熙、乾隆时期,多明我会(拉丁名 Ordo Dominicanorum, 又译为道明会)、方济各会(Franziskaner/Franciscan)、耶稣会(拉丁名 Societas Jesus, S. J.) 不少传教士来到中国。传教士为了促使西方理解中国也可以接受宗教,把中国文化传播到了西方。他们传播中国文化的工作主要有三个方面: 一是直接把中国书籍带到西方去; 二是撰文介绍中国的文化、历史与哲学; 三是翻译中国典籍。传教士带到西方的中国典籍的数量十分庞大,如1682年柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693) 带走的书籍有400余册; 1694年白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730) 带走的典籍有300多卷,包括《通志》、《文献通考》、《永乐大典》、《古今图书集成》等。传教士还撰写了

大量的书籍介绍中国的情况,如利玛窦的日记《利玛窦中国札记》、杜赫德(Jean Baptiste Du Halde, 1674—1743) 的《中华帝国志》、殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625—1696) 的《中国哲学家孔子》等。《利玛窦中国札记》出版了四种拉丁文本、三种法文本以及德、西、意、英等文本,较为详尽地介绍了16—17世纪中国的情况,引起了西方知识界对于中国和中国文化的向往。杜赫德46卷本的《中华帝国志》,可谓18世纪西方编纂的一部中国百科全书,影响十分广泛。

传教士还翻译了大量的书籍,使西方直接了解到了儒家的核心——哲学。1661年至1662年间,柏应理等人陆续将《论语》译成拉丁文。1687年,柏应理把殷铎泽等人翻译的《大学》、《中庸》等编辑成《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum Philosophus) 在巴黎出版。书后附有柏应理编写的《中华帝国年表》(Tabula Chronologica TVlonarochia Sinica, 2952B. C—1683A. D.) 和绘制的中国15省、115座大城市的地图。这部著作是17世纪欧洲介绍儒家哲学最为完备的书籍。此外,冯秉正(Joseph - Francois - Marie - Anne de Moyriac de Mai lla, 1669—1748) 把《易经》、《通鉴纲目》也都译成了拉丁文。启蒙运动时期,思想家们已经能够看到相当数量的中国

* 作者简介: 乔清举(1966—),男,河南禹州人,哲学博士,(天津300071)南开大学哲学系教授、博士生导师,主要从事中国哲学研究。

典籍和关于中国文化的介绍了。

(二) 儒家文化对于世界理性、人权概念形成的促进 儒家文化在近代欧洲重要而又积极的影响,是促进其形成了“理性”和“人权”的观念。

17、18世纪欧洲面临的任务是继续深入启蒙,打破封建君主专制,打破基督教的束缚,建立“理性”。“理性”在政治方面是从君主专制中解放出来,在思想方面是从基督教的束缚中摆脱出来。神权和君权这两个对象,在中国很早就被儒家思想进行了一定程度的消解。关于神权,周代用“德”补充天命,提出“天命靡常,惟德是辅”;《论语》说“子不语怪力乱神”、“敬鬼神而远之”,奠定了儒家思想对于鬼神的理性态度。关于君民关系,周代提出了“民本”的概念。重德和民本的思想,陈荣捷先生认为是人本主义(humanism)^①,是很有道理的。“己所不欲,勿施于人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”包含了对于君主和臣民之间利益的平衡,具有一定的平等意识。儒家之所以能够在中国历史上产生影响,正是因为它包含了这种平等的普遍性形式^②。儒家哲学的理气概念、人性善的观念、自然法的思想对西欧冲破神权产生了影响。

欧洲启蒙运动在儒家文化中发现了它所需求的理性主义——这也正是儒家思想超越时代的普遍性所在。西欧思想家认为,中国政治是“当时动荡的欧洲政局的一个理想模型”,“中国民族是一个纯粹理性的民族”^③,欧洲文化所缺乏的理性可以从中国儒家哲学那里得来。孟德斯鸠(Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689—1755)认为,法律即是理性,理性来自中国。百科全书派关于中国哲学家的见解直接采自伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)、狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784)在《百科全书字典》中对于中国部分的如下论调:“中国民族极能同心合力,他们历史的悠久、精神、艺术、学问、政治、哲学各方面,不仅压倒所有其他亚洲民族,据一部分学者的意见,他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族竞争。”^④百科全书派甚至说:“欧洲政府非学中国不可。”^⑤“我们不能像中国人一样,这真是大不幸。”^⑥伏尔泰把孔子作为不言神的“有神论的模范”,狄德罗主张用

宋明理学的“理”代替基督教的神,被称为“欧洲的孔子”的法国经济学家魁奈(Francois Quesnay, 1694—1774)认为中国是开明专制并赞同这一制度。

儒家哲学的理性主义精神也融入了德国哲学,是其“理性”概念的重要思想来源之一。日本学者五来欣造在《儒教对于德国政治思想的影响》中证明,莱布尼兹的理神论、道德观与政治观受中国的影响^⑦。赖赫准恩的《中国与欧洲》指出,莱布尼兹的“《单子论》极其和中国儒释道三教的德性论相同,他所提出的‘预定和谐’又极像中国的‘天下之道’。莱布尼茨和中国的哲人一样,深信实际世界有其统一性,精神上有日新又新的进步,所以非常乐观。他们都以为宗教的任务在于创造知识,目的在于教成对于社会有用的行为。这就是欧洲启蒙[蒙]运动的福音。他们以为道德就是快乐,快乐为所有思想的最高目标”^⑧。德国启蒙思潮的开创者沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)受儒家哲学的影响,并因此与校方和普鲁士国家冲突而被驱逐出境。他在《中国的实践哲学》中赞扬中国的理性主义,认为只有理性主义才是真正的道德原理。康德是沃尔夫弟子舒尔茨(Schultz)的弟子。黑格尔在《历史哲学》中说:“中国人承认的基本原则为理性(reason)叫做道;道为天地之本,万物之源。”^⑨朱谦之认为,黑格尔哲学也受儒家典籍如《大学》的影响。

① Chan ring-tist, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 3—4.

② 冯友兰:《关于孔子讨论中的一些方法论问题》,《三松堂全集》第13卷,郑州:河南人民出版社,1995年,第209页。

③ 赖赫准恩:《中国与欧洲》,转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,上海:上海人民出版社,1999年,第196页。

④ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第269页。

⑤ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第273页。

⑥ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第284页。

⑦ 转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第223页。

⑧ 转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第223页。关于中国哲学对于法国哲学的影响,还可以参看法国维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,北京:商务印书馆,2000年。

⑨ 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,北京:三联书店,1956年,第179页。

儒家思想对于欧洲启蒙运动最显著的影响，是孔子的“己所不欲，勿施于人”写进了《法国人权宣言》。《法国人权宣言》第4条称：“自由就是指有权从事一切无害于他人的行为。因此，各人的自然权利的行使，只以保证社会上其他成员能享有同样权利为限制。此等限制仅得由法律规定之。”这一条的原型是孔子的“己所不欲，勿施于人”。伏尔泰推崇此语，罗伯斯庇尔（Maximilien François Marie Isidore de Robespierre, 1758—1794）将它写进了《法国人权宣言》^①。

儒家思想也是1948年联合国通过的《世界人权宣言》的基调之一。该《宣言》第1条据当时的制定者Pier Cesare Bori所说，最初是“所有人都是兄弟。既然人被赋予了理性，是一个家庭的成员，那么他们是自由的，在尊严和权利方面是平等的”。当时参与起草《宣言》的中国代表认为，应该在“理性”之外加上“仁”。他们指出，仁“是根本的同情、怜悯和恻隐，是所有人共同具有的”。经过讨论，起草者最终加上了“良心”。起草者认为：“良心不是内在的道德法庭的声音，而是道德的情感的和同情的基础，是一个理性必须培养的客观地呈现于所有人的‘端倪’。”定稿是：“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。”^②狄百瑞（William Theodore De Bary）认为，这表明西方的个人自治（individual autonomy）的思想在《宣言》中没有占据主导地位，相反，孔孟的仁却成为了《宣言》的基调；而且，《论语》中以家庭为中心的“普天之下皆兄弟”也存在于《宣言》之中^③。其实，对于家庭的重视还可见于《宣言》第16条第3款：“家庭是天然的和基本的社会单元，并应受社会和国家的保护。”Sumner B. Twiss又指出，《宣言》还受了“性相近、习相远”的启发，“儒家传统对于人们对人权的正确理解并不冲突，而且可以做出贡献”^④。

二、“人权”概念在近现代中国的出现及其语境

（一）近代中国的语境问题 在近代中国，最先出现“人权”概念是1897年^⑤。关于儒家

思想和人权的关系，则是在新文化运动时期进入思想界的视野而得到讨论的。当时的社会思潮是对1840年鸦片战争以来中国近代的挫折和失败进行反思，学界普遍认为儒家思想是封建专制主义的源头，是对人性、人道和人权的扼杀。1915年9月，陈独秀发表著名的《敬告青年》，高揭“科学和人权并重”的旗帜批判“孔教”^⑥。新文化运动和五四时期的这种认识为中国知识界关于人权和儒家思想关系的认识定下了一个基调，那就是二者是相互对立和排斥的。

（二）“人权”在当代中国的出现及其与儒家学说关系的讨论 “人权”话题在当代中国、以至于中国之外的中国学或汉学界登上学术舞台，是1989年下半年以后的事情，是从一个政治和外交话题转变为一个学术话题的。总体态度是肯定儒家哲学在人权方面有积极意义，其中的一些理念可以丰富和补充人权思想。

在把儒学和人权结合起来进行思考方面，美国的中国哲学研究者开风气之先。1983年，狄百瑞撰《中国的自由主义传统》（*The Liberal Tradition in China*），认为宋明时期儒家“为己之学”强调“自得”和承担天下的责任感，这是自由主义的特质。他使用的“自由”不是通常的“Freedom”，而是“Liberal”，是“人文化成”的意义。1998年，狄百瑞又出版《亚洲价值与人权——一个儒家社群主义的视角》（*Asian*

① 忻剑飞：《世界的中国观》，上海：学林出版社，1991年，第206页；张滕霄、张究中：《马克思主义与儒学》，北京：中国人民大学出版社，2000年，第2页。

② Sumner B. Twiss, *A Constructive Framework For Discussing Confucianism and Human Rights*, in Theodore De Bery and Tu Weiming, ed., *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998, p. 41.

③ Theodore De Bery, *Preface*, in Theodore De Bery and Tu Weiming, ed., *Confucianism and Human Right*. New York: Columbia University Press, 1998.

④ Sumner B. Twiss, *A Constructive Framework For Discussing Confucianism and Human Rights*, in Theodore De Bery and Tu Weiming, ed., *Confucianism and Human Rights*. (New York Columbia University Press, 1998), p. 41

⑤ 金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，香港：香港中文大学出版社，2008年，第508、537—539页。

⑥ 《陈独秀著作选编》第1卷，上海：上海人民出版社，2009年，第162页。

Values and Human Rights : A Confucian Communitarian Perspective) 一书, 沿用这种“自由”概念, 指出儒家的人文化成、儒家的自我人格的形成是自愿化、自由化和自我决定性^①。他提出了“儒家个体主义”的概念, 称之为“人格主义”, 而不是近代西方的自由主义 (liberationist) 个体主义。“人格主义把人格的价值与尊严不是表述为野蛮的、粗鲁的个体, 而是在现成的文化传统、本己的社会共同体及其自然环境中塑造成型并达到充分的人格自我。”^② 以这种自由观为基础, 狄百瑞重视中国传统社会中以自愿原则结合起来的乡约组织, 把这种团体看作是儒家人权的表现。“儒学本身是一种自由的传统, 没有该文化之外趋势与影响的帮助, 它也能够产生人权并维系之。”^③ 1998年, 狄百瑞还和杜维明主编了《儒学与人权》(Confucianism and Human Rights) 论文集, 基调是反思和批评当代西方人权观念的局限性, 说明儒家哲学与人权观念的亲性和性。2001年, 中国出版了《儒家与自由主义》一书, 收录了杜维明、白鲁恂 (Lucian Pye)、狄百瑞、孟旦 (Donald J. Munro)、罗思文 (Henry Rosemont Jr.) 等学者的论文。这些论文的基本倾向和《儒学与人权》相近, 大体上是反思人权概念的普遍性, 批评西方尤其是美国人权观念的局限性, 肯定儒家传统与人权、民主的联系。如杜维明认为: “自由主义最核心的一些价值, 例如自由、平等、权利、公义、契约、公民社会、民权、权利的合法性等等, 每一个问题都可以从儒家来作进一步的了解……儒家的‘天行健, 君子以自强不息’的人格的自由境界所包含的信息是无法量计的, 很值得我们发掘。”^④ 罗思文认为, “古典儒家”“比自由主义更为高明”^⑤。荀子的思想已经有了关于人权的第二级内容“社会与经济人权或民主发展的萌芽”^⑥。

中国学界受国外研究的影响, 在儒学和人权关系的认识上, 和美国儒家研究者的观点趋向一致。中国学者的观点基本上可以分为四种: 其一, 儒家虽无“人权”概念, 但可以接受人权的思想。如陈来认为, 本无并不妨碍可以因接受而后有。《世界人权宣言》的原则、《经济、社会、文化权利国际盟约》, 没有儒家不可以接受的^⑦。其二, 儒家传统的民本思想资源可以转化

为民主观念。俞荣根、李存山都持此观点^⑧。比这两种观点更为积极的是, 其三, 肯定儒家具有人权思想, 甚至比西方还要丰富和完备。比如, 孔子有“富之、教之”, 孟子的“制民之产”和“谨庠序之教”是儒家的经济权和教育权思想; 战国时期知识分子可以四处游说, “处士横议”是言论自由权; 孟子赞同“革命”的思想是儒家的人身自由权^⑨。其四, 这种观点也最为独特: 反对儒家思想与西方民主、人权思想的任何结合, 主张纯化儒家思想, 剔除其中近代以来受西方影响的成分, 恢复中国古代的王道政治^⑩。这是被称为中国大陆第四代新儒家代表人物之一的蒋庆的观点^⑪。

三、从“概念认识论”看儒家的人权观念与近代人权概念的差异

必须指出, 上述儒家思想并不就是人权思想。无视二者的差异, 把二者等同是不正确的。本文提出“概念认识论”, 来说明学界认识的偏差。

概念认识论是通过对于概念的提出、使用和概念内涵在使用过程中的变动进行分析, 来考察人类的认识活动。概念认识论是内涵逻辑。我们

① 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 陈立胜译, 台北: 正中书局股份有限公司, 2003年, 第64页。

② 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 第25页。

③ 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 第180页。

④ 《儒家与自由主义》, 北京: 三联书店, 2001年, 第73页。

⑤ 《儒家与自由主义》, 第228页。

⑥ 《儒家与自由主义》, 第242页。

⑦ 陈来:《儒家伦理与“人权”价值》,《北京大学学报》哲学社会科学版1998年第5期, 第59—60页。

⑧ 俞荣根:《民权——从民本到民主的接转》,《船山学刊》2000年第1期;李存山:《从民本走向民主的开端》,《浙江学刊》2005年第4期。

⑨ 公羽:《儒家传统与人权·民主思想国际学术讨论会综述》,《东岳论丛》2001年第6期;李存山:《儒家的民本与人权》,《孔子研究》2001年第6期。

⑩ Humanism 有人道主义、人本主义、人文主义三个中译名, 各有不同的含义。

⑪ 蒋庆:《王道政治是儒家的治国之道》,《蒋庆文集》, <http://www.zgrj.cn>。

在认识论上把“人权”概念(C: Concept)的各个含义(N: notion)作为它的不同的义项(I: item)。概念的一个含义或一项内涵是它的一个义项。那么,人们通常会认为, $C = in_1 + in_2 + in_3 + \dots + in_n$ 。也就是说,概念的意义是它的各个义项的总和。这是一个显而易见的结论。运用到中西人权说,就是把前述儒家的所说各项权利的内涵加起来等于或多于西方的人权观念。可是,问题恰恰出在 $C = in_1 + in_2 + in_3 + \dots + in_n$ 上。从概念认识论来看,概念的意义不等于、而是大于它的内涵义项的总和: $C > in_1 + in_2 + in_3 + \dots + in_n$ 。

为什么会如此?我们必须指出,一个概念的意义至少还包括它产生的历史背景(HC: historical context),它的形式特征(FT: formal trait),它的运用的实际效果(RE: real effect),它的内涵的开放性(NO: notion openness)四个方面的内容。这样,要准确地认识一个概念,必须认识到它的上述五个方面: $C = HC + FT + RE + IN + NO$ 。当前关于儒家与人权关系的认识,只看到了上述五个方面中的一个,即内涵义项内容,而遗漏掉了另外四个方面的义项。

我们首先看看人权概念的形式特征。第一个应该提出的是它作为一个概念的“自在性”。就是说,一个概念的内涵包含着提出者对它是“这一个”而不是“另一个”概念的自觉意识。这种自觉意识反映到概念上,是概念的自我同一性,或者说是“自性”。把散在的跟这个概念的诸义项相同或相近的各个词汇加起来,并不等于这个概念。因为它没有承担概念的“自性”的载体。落实到中西人权比较上就是说,把儒家对于人的“经济权”、“受教育权”加起来,并不就等于“人权”。原因就在于这里还缺乏作为一个概念的自觉意识,这种自觉意识不是把人权的几个单项内容相加就能加出来的。凡是把儒家的近似人权的观点直接看作人权概念的做法,都只不过是研究者把当今这个概念所带有的文化意识、或者说它的同一性、或者说研究者的自我意识,加到古代学说上去的,是一种“赋值”。赋值可以是诠释,是“接着说”,是发展,而不可以说是“照着说”。第二个形式特征是人权概念的“个人”性和“权利”性。人权概念中的人是每

一“个”人。儒家文化较早发现了作为个人的人,可是,无论是孔子还是孟子,都没有强调财产权的“个”人性。“制民之产”的对象单位是“数口之家”,而不是个人。另外,西方人权中的单个人具有自律、自主的特点,儒家文化对于个人的“个”性的认识不及近代西方哲学。

除了形式特征外,还有概念的开放性,即前述NO。它是个变量,所以,概念C的全部含义也是一个变量。这意味着概念不仅不等于它的各个内涵义项的总和,也不等于它的五个义项的静态总和。概念意义的开放性是概念使用的灵活性,亦即维特根斯坦所说的一个词的意义是它的用法。用法的灵活性是概念作为一个统一的整体而产生的,同样不是静态地把概念的各个义项加起来就能得到的。比如,人权概念的内涵按照通行的认识,可以分为第一代、第二代、第三代三种含义。大致说来,第一代突出的是政治权,第二代突出的是经济权和生存权,第三代为“集体人权”,显示的是广大第三世界的民族自决权。从第一代到第三代含义的发展,就是这个概念的开放性。与人权概念的某一义项的意义近似的概念,并不具有人权概念的开放性和使用的灵活性。

至于西方人权概念的“权利”性,更是它的重要的或者具有根本性的形式特征。人权是一种“权利”。政治权利、人身自由权、经济权、受教育权、言论自由权利等,都是近代以来西方经过启蒙运动、经过与专制王权的斗争而获得的权利。它是人的自觉的行为。权利是对行政当局的一种强制性的要求,具有“确定性”,不可剥夺、不可让渡、不可交易、不可被收回的,不是行政当局单方面的施予或恩赐。一个政权或行政当局不仅要在法律体系上,而且也应在行政制度上切实保障人权的落实。这样,人权就不仅是一种观念,还是一个法律体系,一套制度体系,一种实际运行效果。狄百瑞提出:“建制性的框架、法律的保障以及对抗性的权力结构,一切有助于保护这一开放的咨询与意见交流之物,对于任何一种自由主义的生存来讲,越发成了不可或缺的事情了。”^① 这种观点值得赞同。

^① 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》,第179—180页。

儒家文化中没有“权利”的概念。儒家对于生命、财产、教育等问题的认识，都没有上升到“权利”的高度。孔子的“富而后教”、孟子的“制民之产”都是对于百姓的一种“厚待”、“德治”或者“仁政”，至多是统治者和百姓之间的共识或默契，而不是百姓的权利。比如，在古代社会，农民并没有完整的土地所有权，而是和王朝共有。由于百姓的权利不是一种刚性的约束，不是在百姓和王朝之间共同认可的契约或法律，而是一种柔性的厚待和默契，可多可少，可有可无，甚至长期没有，这样就会发生“革命”。“革命”实际上是彻底的主权在民。不过，在中国古代，由于缺乏权利意识，没有把政权的更替理性化，而是周而复始地采取了暴力形式。认为儒家这些观念直接就是“人权”思想，不仅是对儒学的误解，也妨碍了对于人权的深入认识，对于当代人权建设尤其不利。

四、儒家思想的意义：第四代人权观

（一）儒家思想作为第四代人权的支点 儒家思想虽然不就是人权思想，但这并不意味着它不能转化为人权思想。儒家思想不仅可以转化，而且从当今人类的存在状况来看，它还具有“校正”现代人权观念，形成第四代人权观念的价值。

当前人类的存在状况是工业高度发达，科技迅猛发展，联系异常紧密，各类生态灾害空前严重，许多问题都成为全球性问题。比如，环境污染、气候恶化、海平面上升、水资源欠缺、臭氧空洞的扩大等，都不是局部性的，而是全局性、全球性的问题。人类必须在人与人之间、国与国之间的层面上来解决这些问题。随着科技、交往和全球化的发展，人类相互之间的影响和依赖更加明确和直接；人类产生了共同的问题，形成了共同的命运。这就迫切需要改变近代以来纯粹以“个人”为基本支点的人权观，加入“关系”的因素或者以关系为中心认识人权。从儒家的观念来看，人是一种关系中的人，国家是一种关系中

的国家。人类必须从全球的角度、从超越单纯主权国家和自治的个人的角度来考虑和处理这些问题。个人与国家都处于他人与他国的联系的网络之中。每个人都对地球上的任何人负有责任，每个国家都对地球上的任何国家负有责任。一个人、一个国家的存在包含着使其他人、其他国家也能同样地存在的规定性，人只有同时让他人、国只有同时让他国也能同等地存在的情况下，才能完成或实现自己的存在。这就是《中庸》所说的个人实现自己的本性，包含着让他人、让万物都能实现自己的本性的规定性；也是孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”，《大学》所说的“絮矩之道”。“絮矩之道”的儒家精神应该成为第四代人权观的基本精神。

（二）化德性为人权 第四代人权观还必须更加具有“积极性”。就是说，它不仅规定人可以有消极地在不违反法律规定的情况下不做什么的自由，而且还必须在一定程度上规定人应该出自良心、为了他人和社会“积极地”去做一些事情。在自由和平等之间，它更加注重平等、更加注重社群性、更加注重正义。也就是说，更加突出地把德性良知作为人权的内容，把人的德性进一步转化为人权。无论一个人还是一个国家，都不能为了自己生活舒适而大量地消耗会给自然造成严重负担、导致他人丧失家园的碳资源。这使得我们对于把生命的完整性理解为无限地消耗自然资源、把自由理解为选择一种不受限制的生活方式的思想、把财产权理解为无止境地占有商品和资源的人权观有一个根本的改弦更张。儒家所说的“仁者爱人”、“恻隐之心”、“天人一体”都应该成为第四代人权观的内容。社群主义的观点是值得肯定的。第四代人权观应把个人和国家置于与他人、与他国、与自然的整体框架中进行思考，它是生态性的、全人类平等地和谐共存型的。

（责任编辑 杨海文）

“父子相为隐”与亲属间举证*

——亲情、法律、正义的伦理中道问题

林桂榛**

【摘要】学界有人认为,孔子“父为子隐、子为父隐”的主张是现代入徇私枉法、任人唯亲等权力腐败行为的思想根源。这一观点不仅幻想了古代文本与现实不义的逻辑关系与因果关联,而且对孔子“相为隐”主张进行了望文生义之严重误读。孔子的“父子相为隐”是指当事人有不当行为时其亲属选择沉默而不去检举告发也当被谅解,“隐”指不显不见、不作为的“知而不言”,非指积极作为的窝藏、藏匿等。孔子称“父子相为隐,直在其中矣”并非鼓吹作伪证或鼓吹藏匿罪犯等,而是反对直躬者及叶公以控告或举证自己亲属为荣的伦理观,认为在讼亲案上选择不证亲属有罪而沉默状或更符合伦理中道与正义。孔子这种思想与中外法律中的一些规定相契合,体现出了孔子思想的深刻现代性。鉴于人性原则及古今中外法律常规,建议在我国现行法律体系中设立“亲属举证豁免权”。

【关键词】亲属;隐;举证;亲情;正义;腐败

中图分类号: B222.2 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2010)06-0102-07

近若干年来,学术界对孔子的“父子相为隐”与孟子论舜的“窃负而逃”、“封之有庠”问题发生了激烈争论,《哲学研究》、《中国哲学史》、《学海》、《江苏社会科学》、《学术界》等发表了数十篇文章。有些观点认为孔子的“父子相为隐”思想是现代一些人“徇私枉法”、“任人唯亲”等腐败行为的思想根源,甚至认为“父子相隐”、“窃负而逃”、“封之有庠”事件本身就是“腐败行为”。于此类热心针砭时弊的所谓学术结论,笔者实不敢苟同。

马克思说:“一切社会变迁和政治变革的终极原因……不应当到有关时代的哲学中去寻找,而应当到有关时代的经济学中去寻找。”^①笔者以为当前社会中的一些不良现象与儒家经学主张无逻辑必然与因果事实。不从人性嗜利与权力制度非正义去探讨权力腐败现状,而把权力腐败现象貌似“有逻辑”地归咎于孔孟思想,这首先属陈康先生所谓的“混逻辑与历史为一谈”^②,或今人所谓不刺秦王而专刺孔子的滑稽新荆柯。易

白沙早云:“今日风俗人心之坏、学问之无进化,谓孔子为之厉阶……此皆瞽说也。国人为善为恶,当反求之自身。孔子未尝设保险公司,岂能替我负此重大之责。国人不自树立,一一推委孔子……是谓大愚。”^③

将儒家的“父子相为隐”主张与当今公职人员的“权力腐败”现象联想在一起并由此推断出所谓的因果关系,进而进行对儒家哲学、儒家经学文本的所谓批判,这种推理或批判其实学术上根本不成立,不仅“混逻辑与历史为一谈”,而且对孔子所说的“父子相为隐”首先就存在严重的望文生义之误读,此颇似《孟子·滕文公下》的“枉尺而直寻”之谓。

—

(一) 何谓“相隐”?

“父子相隐”实本当全称“父子相为隐”五

* 基金项目: 本文受2008年度徐州师范大学文科研究重点项目、2010年度教育部人文社会科学研究一般项目资助。

** 作者简介: 林桂榛(1974—),男,江西兴国, (徐州221116)徐州师范大学政法学院及伦理学与德育研究中心副教授,主要从事中国哲学研究。

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,北京:人民出版社,1963年,第228页。

② 陈康:《陈康哲学论文集·作者自序》,台北:联经出版事业公司,1985年。

③ 易白沙:《孔子平议》,《新青年》第1卷第6号,1916年2月15日。

字，有个“为”字，今读 wèi，五字意为父子彼此为对方“隐”，出处见《论语·子路》：“叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊，而子证[證]之。孔子曰：吾党之直异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”这段话中的“攘”字指把别家误入自家的羊顺势占为己有，高诱注《淮南子·汜论训》“直躬其父攘羊而子证之”时曰“凡六畜自来而取之曰攘也”；“证”字则本写作“證”，《说文》曰“證、告也”，宋蔡节《论语集说》曰“證、指其事而实之也”；“直”字含义同《荀子》“是谓是非谓非曰直”、楚简与汉帛《五行》“中心辩而正行之直也”的定义，与《论语》“讦以为直”、“以直报怨”的用法也完全相同，不过是“明辨是非”之意而已，非什么望文生义的“直率”、“率直”等。

叶公大概对直躬者非常赞赏，或有意问难孔子，而孔子则含蓄表达了与叶公不同的主张，认为父子间不主动告发而为对方保持隐默才是“直”（明辨是非）。皇侃疏曰：“叶公称己乡党中有直躬之人，欲自矜夸于孔子也……拒于叶公，故云吾党中有直行者则异于证父之盗为直也。”《汉书·高帝纪下》汉高帝曰：“人之至亲，莫亲于父子。”《贞观政要》卷4唐太宗曰：“父之爱子，人之常情，非待教训而知也。”《论语集注》朱熹曰：“父子相隐，天理人情之至也。”父子间有天然的恩情在，父会为子隐，子会为父隐，此是自然而然之事。而此“隐”字，其义不过是《论语·季氏》中孔子定义的“言及之而不言谓之隐”，邢昺疏曰：“言及之而不言谓之隐者，谓君子言论及于己，己应言而不言，是谓隐匿不尽情实也。”

而后，荀子对这个“隐”字的解释更为精当，即“可与言而不言谓之隐”（《荀子·劝学》），《韩诗外传》卷4也说“可与言而不与言谓之隐”。简言之，“隐”训为“不显”与“不言”。关于“隐”训言语不显即“不言”，古文献颇多见：“隐，谓不称扬其过失也”（《礼记》“事亲有隐而无犯”郑玄注）；“隐，不称扬也”（《礼记》“隐其学而疾其师”郑玄注）；“隐，谓隐卑也”（《尚书》“尚皆隐哉”孔颖达疏）。唐

代赵蕤《长短经·定名》曰：“应言而不言谓之隐，应谏而不谏谓之谏。”《梁书》卷13、《南史》卷57、苏洵《谥法》曰“怀情不尽曰隐”，《旧唐书》卷94曰“夫不可言而言者曰狂，可言而不言者曰隐”。《玉篇·阜部》曰“隐，不见也”，《辞源》释“隐”的第一个义项是“隐晦，显之反”。

从古代训诂文献尤其是经典的自我定义来看，“父子相为隐”的“隐”字是隐而不显、隐而不见之义，尤其是知而不告、知而不证之义，即不把行为或所知显现出来，故为不主动去告发、揭发之义，用一个词来说即是“不举证”。因此，孔子的“父子相为隐”说的就是当亲属的一方有过错或犯罪时，作为亲属的另一方保持沉默而不主动去对外告发、揭发自己亲属的过错事实，不去出面举证自己亲属的犯罪事实，类似俗语所谓“家丑不可外扬”之意。这种父子间的相互容隐扩大一点地说，就是所谓的“亲亲相为隐”。

认为儒家的“相为隐”思想是当今权力腐败现象的精神根源，这类见解无视人性趋利规律与权力腐败的制度真相，充满了伦理“成见”。康德云：“不学无术的人一般对于学识渊博持有成见；相反地，学者通常对于普通知性持有成见……关于伦理事物和义务，普通知性常常比思辨的知性判断得更正确。”^①它也充满了“逻辑”信念的种种虚妄。哈克云：“根据康德，逻辑错误是感性对判断的那种未被注意的影响的结果。”^②

（二）何谓“腐败”？

谈“腐败”，就得对这个词有一个基本的界定。1989年版《辞海》释“腐败”为：“腐烂。《汉书·食货志上》：‘太仓之粟，陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。’也泛指败坏、堕落。”如今用“腐败”来描述官员或权力领域的非法或不合理时，是把“腐败”视作利用一定

^① 康德：《逻辑学讲义》，北京：商务印书馆，1991年，第70页。

^② 苏珊·哈克：《逻辑哲学》，北京：商务印书馆，2003年，第297页。

的职权来为私人谋取非分利益^①，这种“腐败”的形成或构成必须有三个最基本的条件：（1）一定的组织职权；（2）非分的实际利益；（3）该利益的获得凭借了其职权。而于《孟子》“窃负而逃”、“封之有庠”两典故，刘清平、邓晓芒教授认为它是儒家“亲亲相隐”理论中确凿存在所谓“赞美腐败”的证据^②。

“窃负而逃”典故见《孟子·尽心上》，本为孟子的假设，并非真的历史事件。刘清平等指责舜是滥用天子职权逃避法律惩罚，属一种典型的腐败行为。然实际是作为天子的舜完全有权力阻止大法官皋陶对他父亲实行追捕，根本犯不着背着父亲偷偷出逃远方，但是舜恰恰未滥用这种权力。孟子云：“大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。”（《万章上》）“孔子曰：‘舜其至孝矣，五十而慕。’”（《告子下》）舜爱自己的父亲，但作为天子的他不能、不愿妨碍司法，所以舜主动放弃自己的天子职位，背着父亲如自我流放式地去了荒蛮之地，并承担与父亲可能会被共同“捕获”的潜在风险，接受可能发生他的各种惩罚。此“窃逃”也属滥用“职权”？滥用了何种公职权力？如何滥用？

“封之有庠”典故见《孟子·万章上》。非议者质疑其中“身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎”这段文字，认为舜于自己作恶多端的弟弟象不仅没有像对其他人那样进行处罚，反而还“封之有庠”，故是“典型的任人唯亲的腐败行为”。然回归所谓“腐败”的本质，则在当时的历史条件下，“封之有庠”完全是一种正常的分封做法，并不属滥用职权的所谓权力“腐败”。也即当时完全是合理的职权，并未滥用任何权力，何来“腐败”？同理，现代政治与法律中未滥用职权的职权行使、职权行为并不属“腐败”范畴。

二

（一）告亲究竟是权利好还是义务好？

在对孔子的“父子相为隐”主张有了一个确切的理解或界定之后，我们就可以发现当今知

识界在这种问题上的分歧之焦点或在于：当甲犯罪时，甲的亲属若知情则应该出来举证甲有罪（大义灭亲）？还是应该不去举证（保持沉默）？不去举证则当承担法律责任并处罚之吗？也就是说，在对案情知情的前提下，举证亲属有罪究竟应当是权利化的法律设定为好还是义务化的法律设定为好呢？

每一个活着的人都跟家庭有关，家庭有两个线索，一是男女婚姻，二是在婚姻基础上建立的血亲与姻亲。家庭是社会的基础，是人参与社会生活的基本生物群体，家庭成员有由婚姻与生殖所建立起来的共同生活、共同利益、共同感情，夫妻情深、父子情深、手足情深等是种自然而然的情感与依赖。可以想见，亲属之间的相互保护乃是普遍的人性，假如要违背这种基本的人性而强行撕裂这种天然的亲情伦理，去强制与歌颂人们举证揭发自己的亲属，强制与歌颂人们控告自己的亲属，即强制与歌颂人们“大义灭亲”，这会是什么社会后果呢？

首先，这种强制与提倡亲属举证的做法不一定能保证证言的真实可信性，反而可能不利于发现案件的真相——因为人们在主观上不一定愿意“大义灭亲”，在作证时反而往往违背事实真相作伪证。其次，即使某些亲属能够做到大义灭亲，能够在法庭上举证亲属有罪，但其对民风与人心以及那个举证的具体家庭而言，都将带来不利影响。上个世纪曾有个年代人与人之间的亲情被相互揭发、举报、猜忌、斗争所取代，造成了一种人人自危而不保的惨痛局面，这不仅导致人们普遍形成“告密”或“告发”的心理，而且更导致作为社会基本构成单位的家庭出现动荡甚至瓦解。正常的亲情伦理被颠覆或瓦解的社会，其社会症状可以想见。

那么举证亲属有罪究竟当是权利还是义务

① 若纯粹从善良道德或美好习俗等去说“腐败”，则“腐败”的含义非常宽泛，所有相对于好的不好现象皆可名曰“腐败”，但跟权力无关的乱倒垃圾、乱吐痰是否是“腐败”？

② 刘清平：《美德还是腐败？——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》2002年第2期；邓晓芒：《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》，《学海》2007年第1期。

呢？若知情举证自己亲属有罪为义务，则岂非重开“连坐”之法？事实是“大义灭亲”的举证行为从古至今就只是一种个别的高尚行为或人们的良好愿望，而且“大义灭亲”也得首先建立在自愿的基础上，而不是以“义”的名义来强制“大义”。“大义灭亲”若作为义务则是强制人们检举揭发自己的亲属，这种法律设定是有悖人性与常理的，这种违背人性与常理的法律设定如同规定“人有举证自己违法犯罪的义务”一样充满伦理荒诞。《左传·昭公二十年》引《尚书》逸文曰“父子兄弟罪不相及”，这其实就是“一人做事一人当”的原则，反对归咎无辜者的“亲属连坐”之法。

故“告亲”应设定为权利，不宜设定为义务，这才是良法。孔子“父子为相隐”之主张的合理性就在于：“沉默”性质的“隐”（不作为、无作为、不言）既没有直接损害社会公共利益，又尊重了人们自己的家庭良心及亲情伦理，这不仅仅体现了对人性的尊重，也符合现代法律与伦理所普遍认可的正义观念与秩序追求。因此，儒家认为要谅解亲属的一方犯罪时另一方在知情情况下不予告发举证，这是有相当深层次的伦理原由的。

（二）“相为隐”≠作伪证、毁灭证据等

批评者以为孔子的“父子相为隐”主张是鼓吹包庇、纵容，是鼓励人们为自己的亲属作伪证或破坏司法。那么，孔子主张亲属之间可以不举证是否就意味着他主张亲属之间可以作伪证呢？答案显然是否定的，一则前文已澄清“父子相为隐”的“隐”根本不是积极行为的隐，而仅仅是消极行为的隐，是知而沉默的“不言”；二则在古代文献中，作伪证（包括消除证据）是被称为“灭丑”而非“相为隐”。《史记·老子韩非列传》就说到了这个“丑”字：“凡说之务，在知饰所说之说敬，而灭其所丑。”对此，唐代司马贞在《史记索隐》中注曰：“‘丑’谓人主若有所避讳而丑之，游说者当灭其事端而不言也。”用现代的话来解释，这个“灭丑”就是当事人或证人在诉讼中提供故意伪造的、违背客观事实的证据以掩盖真相^①。

孔子的“父子相为隐”并不是鼓吹人们为自己的亲属作伪证，“相为隐”和“作伪证”有本质区别。人们违背客观事实为自己的犯罪亲属作伪证会影响法庭对其案件的公正裁判，这是对公共利益的一种“积极作为”的直接侵害（孔子说的“隐”是一种“消极作为”即“不作为”，且实指言语上的“不作为”，不说不告），甚至该积极行为也直接伤害了受害人，故这种作伪证的积极行为要直接承担相应的法律责任。亲属之间的不举证，则是无直接侵犯社会公共利益、无直接伤害他人正当利益的一种消极不作为，它与属积极行为的“作伪证”性质有异，因为“隐”本质上不过是什么都没做。

（三）“相为隐”之外的是非判断与劝谏

容许或谅解亲属间沉默，这显然是对人性与亲情伦理的一种尊重，甚至是对人权的一种尊重。然而儒家主张“父子相为隐”或“亲属相为隐”只是个常项，它并不是无条件的，更不是绝对的。《礼记·丧服四制》曰：“门内之治恩掩义，门外之治义断恩。”意为这要看事体大小和涉及的公私权重，家事则恩为重，故隐，公事则义为重，故断。《左传·昭公十四年》记载孔子说：“叔向，古之遗直也，治国制刑，不隐于亲，三数叔鱼之恶，不为末减，曰义也夫，可谓直矣。”同是孔子，攘羊事称许亲属“隐”，叔鱼事称许亲属“不隐”，甚至也把叔向“不隐于亲”称为“义”与“直”，这体现了孔子视具体情况而识大体、辨是非的伦理正义观。谁说儒家不主张“大义灭亲”？苟为大义，则自当“义断恩”是也。

即使是“门内之治”，儒家也并非来个“恩”就绝对盖住了“义”，并非绝对“隐”。即使是小事，儒家也主张要辨别是非对错，主张“克己复礼”（《论语·颜渊》），甚至对有过错的父母也要“三谏”（《礼记·曲礼下》），并且最好谏得委婉而不伤和气，所谓“父母有过，谏而不逆”（《礼记·祭义》）。但是如果问题较大，

^① 单建国：《揭开伪证的面纱——伪证的识别与揭露》，《中国律师》2005年第7期。

则要犯颜再三谏之：“父母有过，下气怡色柔声以谏，谏若不入，起敬起孝，说则复谏。不说，与其得罪于乡党州闾，宁孰谏。”（《礼记·内则》）孔颖达疏曰：“犯颜而谏使父母不悦，其罪轻；畏惧不谏使父母得罪于乡党州闾，其罪重。二者之间，宁可孰谏，不可使父亲得罪。”孔子说“事父母几谏”（《论语·里仁》），又说“父有争子则身不陷于不义”（《孝经》），曾子曰“父母之行，若中道则从，若不中道则谏”（《大戴礼记》），这都表示要坚持是非标准而私下批评劝谏亲属甚至长辈亲属。

总之，无论是否达到“灭亲”或“几谏”的大小轻重程度，“恩一义”、“隐一谏”是儒家重要的家庭伦理原则，它们是胶合在一起的，表示要围绕问题本身与伦理中道进行灵活的事务处理，要视具体情况来作出恰当的分析判断与人生行动。

三

从法律概念来说，孔子所认可的“相为隐”既不是作伪证，也不是在知情的情况下主动举证（告发），既不是完全反对“大义灭亲”式的检举告发，也不是当然赞成务必“大义灭亲”（义务），而无非是认为“父子相为隐”有它的相对合理性（“直在其中矣”），认为“父子相为隐”可以设为特定“权利”但不应当将“父子相告”设为“义务”。

孔子“父子相为隐”主张的合理性在古今中外的法律中都有体现，法学专家范忠信说：“从古代中国、古希腊、罗马到近现代，从西方到东方，从奴隶制法、封建制法到资本主义甚至社会主义法，均或多或少地存在着‘亲亲相为隐’之类的规定。”中西法律尤其现代西方国家的法律在面对这种家庭利益（天然亲情）与社会公共利益的矛盾时采取特免权制，则更表明孔子主张的“父子之间不互相举告”的说法有相当的伦理正义性。

（一）西方的亲属不举证权

据范忠信教授等的研究，西方在古希腊时代

就有了亲属之间相互容隐的观念。在柏拉图的《欧绪弗洛篇》中，苏格拉底说：“任何普通人不会认为控告自己的父亲是对的，而只有那些拥有极高智慧的人才会这样想。”^①苏格拉底又说：“一个正义的人能伤害别人吗？”“因为我们已经摆明，伤害任何人无论如何总是不正义的。”^②欧绪弗洛要告自己的父亲杀人，苏格拉底对此提出了否定意见，他认为欧绪弗洛不必自以为是地去控告自己的父亲，因为告发父亲是不“虔敬”、不“公正”的事^③。这个故事说明在当时的古希腊社会中也不支持“告亲”为绝对正义。

近现代发达国家中，亲属相为隐、亲属互不举证有了更为完善的发展。比如法律明确规定近亲属有拒绝作证的权利，英美法系的英国即在1898年的《英国刑事证据法》中明确规定：在普通刑案中被告人的配偶可以作证，但只能当辩护证人，不能强迫其作证；如果被告人不让配偶出庭作证，控诉方也不得加以评论^④。而在美国，拒绝作证被称为特权规则，享有特权者可以拒绝提供证言等，比如有不作对配偶不利的证言的权利^⑤。大陆法系中，现行的法国和德国的刑事诉讼法也都明确规定近亲属有拒绝作证的权利。容许特定近亲不举证、不作证的法律，不仅欧美国家有，东亚的日本、韩国等也有，此类国家实不胜枚举。

亚里士多德说：“法治应当包含两层含义：已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的

① 《柏拉图全集》第1卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年，第235页。

② 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第13、15页。

③ 林桂榛：《苏格拉底对“子告父”表示赞赏吗？——就柏拉图〈欧绪弗洛篇〉的“虔敬”问题等商榷于邓晓芒教授》，《江苏社会科学》2007年第4期；林桂榛：《“父子相隐”与告亲的正义性问题》，《武汉大学学报》人文科学版2008年第2期。

④ 鲁珀特·克罗斯：《英国刑法导论》，北京：中国人民大学出版社，1991年，第289页。

⑤ 《美国联邦刑事诉讼规则和证据规则》，北京：中国政法大学出版社，1996年，第22页。

法律又应该本身是制订得良好的法律。”^① 西方发达国家的法律为何对特定亲属间的不作证（沉默）予以合法化？法律应该得到大众的遵守，而要大众普遍遵守，则该法律又必须要符合大众的善良风俗。只有当法律与伦理习惯比较一致时，法律才能得到大多数人的自愿遵守或价值认同。故法律的制定必须从伦理中吸取合理性成分，如此法律才不会强众人之所难，其权威性及价值导向也方为人所接受和遵从。

（二）中国古代的亲属不举证权

唐代之前的各朝法律已佚，容许“亲亲相为隐”的法律最初出自何时已难确知。目前可确知的是至迟在东晋就出现了“期亲以上相为隐不问罪”的正式律令，见南朝梁人皇侃《论语义疏》注“父子相为隐”章引东晋范宁语（“今王法则许期亲以上得相为隐不问其罪，盖合先王之典章”）。至于《论语·子路》中孔子提出的“父子相为隐，直在其中矣”不是法律，是伦理见解，只能说“父子相为隐”是儒家伦理思想的重要内容，对后世影响当然很大。

《唐律》有对亲属间的容隐权的规定，“同居相为隐”条曰：“诸同居，若大功以上亲及外祖父母、外孙，若孙之妇、夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐；部曲、奴婢为主隐，皆勿论。即漏露其事及擿语消息，亦不坐。其小功以下相隐，减凡人三等。若犯谋叛以上者，不用此律。”唐律此条为《宋刑统》、《泰和律》（金）、《大明律》、《大清律》等承袭，《宋刑统》照录《贞观律》，唯条名改为“有罪相容隐”，《大清律》照录《大明律》“亲属相为容隐”条，明、金律此条则稍异于宋、唐律。元初用金律，金律和元《大元通制》已亡，后者仅存残缺本“条格”，然《元典章·刑部第十五》云“词讼不指亲属干证〔證〕”，并云：“亲属许相容隐者，旧例也。”

从唐到民国，“亲亲相为隐”的规定一直存在于中国法律中，并且是一项容许亲属沉默的权利性条款，它与“干名犯义”的义务条款完全不同，不谙法史者万勿混为一谈。容许亲属间“相为隐”的制度如此漫长地存在于中国的法律

中，其根本原因就在于法律的制定是基于普遍的人情。立法须本乎人情或习俗，这是中国古代重要的思想主张，如《盐铁论·刑德》说：“**法者，缘人情而制，非设罪以陷人也。故《春秋》治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而违于法者诛。**”《孔子家语·刑政》载孔子说“颡五刑必即天伦”，又说“凡听五刑之讼，必原父子之情……”欧阳修也说：“历世之治，因时制法，缘民之情，损益不常。”（《崇文总目叙释》）

（三）现行法律应立亲属免证权

据中西法制的历史与现状可知，亲属之间不举证（沉默）往往是被法律所认可和保护的。而在我国，亲属之间不举证的正当性本是一项重要的学说传统或价值观念传统。遗憾的是1949年后，我国法律制度却没有很好地继承这种传统，更没有在诉讼法中确立亲属之间可不作证的特别权利，反而在《刑事诉讼法》第48条中一刀切地硬性规定：“凡是知道案件情况的人都有作证的义务。”

法律义务意味着必须执行，否则当课以处罚。这种“凡是知道案件情况的人都有作证的义务”的设定，其创设的目的似好，但其效果或结果却未必如此。“当一部法律与整个文化背景缺乏和谐一致的性质的时候，法律会受到规避、扭曲或改变其目的。”^② 设置必须举告亲属，这种不近人情的强制性规定极大地损害了人们的道德良心，伤害了家属及亲属感情，此已有历史可证。这种做法不但与世界上大多数国家的规定不相符，而且也与我国伦理法律文化传统不协调，所以应汲取亲属之间有权不举证的古代法律传统与现代法律制度，在立法上设定亲属不举证的权力或亲属举证豁免权，以实现我国法律制度对人文精神的关怀和对亲情关系的尊重，以及对正常社会伦理道德观念的维护^③。

① 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983年，第199页。

② 张健伟：《对抗与和合》，《法学前沿》第2辑，北京：法律出版社，1998年，第70页。

③ 房保国：《证人作证豁免权探析》，《法律科学》2001年第4期。

近年来已有许多专家学者认识到确立亲属举证豁免权于完善我国法律制度的意义。2003年2月,我国首部《中华人民共和国民事诉讼法》(专家稿第四稿)提出了亲属举证豁免权的有关规定^①。据重庆市人大常委会法制委员会主任、西南政法大学法学教授俞荣根2005年4月29日的演讲说:“在这次三月份召开的全国人大上,重庆人大代表团提出议案要求修改《刑法》,取消亲属间的互相揭发、互相举证,加重处罚亲属间包庇罪的条款。这表明儒家思想对立法也重新有一定影响。”^②改变以控告、揭发亲属为荣、为高尚的小传统而回归“亲亲相为隐”的大传统,修改相关法典确立“亲属举证豁免权”而将“告亲”权利化而非义务化,这是“良法”的发展方向。

四

孟德斯鸠说:“妻子怎能告发她的丈夫呢?儿子怎能告发他的父亲呢?为了要对一种罪恶的行为进行报复,法律竟规定出一种更为罪恶的行为……为了保存风纪,反而破坏人性,而人性却是风纪的泉源。”^③著名学者吕思勉先生《父为子隐、子为父隐》一文说:“《论语·子路》:‘叶公语孔子曰:吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。孔子曰:吾党之直异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’古之为法者,上之所求于下,不必其有利于民,或且贼民以自利焉;纵不如是,民之恃法以自安者浅,恃其情相联系以为安者深,故圣人不肯求法之必行而使其民相纠告,知其所获者小、所丧者大也,圣之至也。”^④

权力腐败是人性自利与制度缺失使然,非孔子教导或鼓吹使然。孔子“父子相为隐”主张的实质是亲属之间互不举证可以谅解,而其合理性就在于该“不作为”的行为既未直接损害或加重损害他者利益,又支持了家庭良心或天然亲情,这正是孔子在家庭与人性问题上深刻而中道的态度。同时,孔子主张亲属之间可不举证(“隐”)与当今西方的“亲属举证非义务化”的

法律设置不谋而合,体现出了深刻的伦理性及法律机智。所以,孔子的主张值得汲取,我国现行的法律应尽快设立“亲属举证豁免权”,以实现法治的正当价值与目标。

设置于亲属案件的沉默权,实是对自我案件“我有权保持沉默”的一种合理的法律延伸。1791年12月15日批准生效的美国宪法第五修正案规定:“不得在刑事案件中强迫犯人作不利于本人之证词。”^⑤法律不能要求公民自证自己或自己亲属有罪,美国法律确认公民“沉默权”迄今已整整两百余年。1966年联合国《公民权利与政治权利国际公约》第14条第3款规定公民被控时务必“不被强迫作不利于他自己的证言或强迫承认犯罪”,此同于1791年美国宪法第五修正案。1998年10月5日,中国政府代表在联合国总部签署了该《公约》。

总之,澄清“父子相为隐”、“亲属相为隐”的经学、律学、法制真相,澄清“父子相为隐,直在其中矣”的语言与伦理真相,以及改变以控告、揭发亲属为荣、为高尚的法律与伦理小传统(1949年后)而回归“亲亲相为隐”的法律与伦理大传统(至少《唐律》以来),此皆尤为必要。

(责任编辑 杨海文)

① 刘军平:《儒家“亲亲相隐”的伦理依据和法律诉求》,《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,武汉:湖北教育出版社,2004年,第750页

② 俞荣根:《儒家法文化——传承与趋势》,《法理学讲演录》第1卷,北京:法律出版社,2006年,第261—262页;又载《思考与运用》2007年第2期。

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》下册,张雁深译,北京:商务印书馆,1963年,第176页

④ 吕思勉:《吕思勉遗文集》下册,上海:华东师范大学出版社,1997年,第564—565页。

⑤ 汉密尔顿、杰伊等:《联邦党人文集·附录五》,北京:商务印书馆,1982年,第466页。

孔子“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵

——兼论《论语·阳货》篇孔子诗教的思想旨归

刘季冬*

【摘要】通过对有关史料进行“原意重构”，可知孔子“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵在于人与自然界中动植物关系的和谐。在此基础上，根据孔子表达思想的特点，可知《论语·阳货》篇中孔子诗教的思想旨归在于：个人自我的身心和谐、人与人关系的和谐、人与自然关系的和谐。

【关键词】孔子；鸟兽草木；名；文化意涵；诗教；思想旨归

中图分类号：222.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0109-05

《论语·阳货》载孔子教导学生说：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”孔子的这一诗教理论为历代学人所重视。然孔子为何将“多识于鸟兽草木之名”纳入诗教，前贤今人的理解颇有出入。本文对孔子“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵试作探讨，在此基础上揭示《论语·阳货》篇中孔子论学诗的思想旨归。

一、“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵

孔子是一个对学生有很高期盼的教育家，他在说出“兴观群怨”与“事父事君”的大道理后，为何突然加上“多识于鸟兽草木之名”？李泽厚对此提出疑问：“为什么要‘多识鸟兽草木之名’，是求自然知识还是另有用意？也许，此鸟兽草木之名乃或巫术或图腾之象征符号？其‘名’均有历史之‘实’在？故‘述而不作’之孔子作此说？不可知也矣。”^①

历代学人对“多识于鸟兽草木之名”的释义不外乎如下几类：第一，以清代学者刘宝楠为代表，认为“多识于鸟兽草木之名”具有实用性：“鸟、兽、草、木，所以贵多识者，人饮食之宜，医药之备，必当识别，匪可妄施，故知其

名，然后能知其形，知其性。《尔雅》于鸟、兽、草、木，皆专篇释之，而《神农本草》亦详其性之所宜用，可知博物之学，儒者所甚重矣。”^②第二，以现代学者钱穆为代表，认为“多识于鸟兽草木之名”能涵养心性：“诗尚比兴，多就眼前事物，比类而相通，感发而兴起。故学于诗，对天地间鸟兽草木之名能多熟识，此小言之。若大言之，则俯仰之间，万物一体，鸢飞鱼跃，道无不在，可以渐跻于化境，岂止多识其名而已。孔子教人多识于鸟兽草木之名者，乃所以广大其心，导达其仁。诗教本于性情，不徒务于多识。”^③第三，以杨伯峻为代表，将“多识于鸟兽草木之名”只作字面解释：“多多认识鸟兽草木的名称。”^④诗教理论在孔子思想中占有重要地位，他为什么要学生“多识于鸟兽草木之名”？前彦今贤从不同的角度对此进行阐释，虽各有洞见，仍需作进一步的探讨。

西方诠释学的重要代表人物施莱尔马赫认为：理解文本是对文本所蕴涵的作者思想的重构，诠释学的任务是发展一种有助于我们避免误解文本、他人讲话或历史事件的方法。“在应用艺术之前，我们必须首先通过客观的和主观的重构使自身与作者等同。”^⑤孔子生活的年代离我们那么遥远，孔子本人对于为什么要学生多识于鸟

* 作者简介：刘季冬（1964—），男，湖北鄂州人，哲学博士，（广州 510320）广东商学院政治与教育学院副教授，主要从事中国哲学研究。

① 李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第407页。

② 刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第689—690页。

③ 钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2005年，第451—452页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第185页。

⑤ 洪汉鼎主编：《理解与解释》，北京：东方出版社，2001年，第61页。

兽草木之名的真实意图并未解释，我们如何才能去重构他的思想？

施莱尔马赫又谈到文本的话语诠释：“每一话语只能通过它所属的历史的整体生命（Gesamtleben）的认识，或者通过与它相关的历史的认识而被理解。”^①要了解孔子教育学生“多识于鸟兽草木之名”，必须通过它所属的历史的整体生命的认识，或者与其相关历史的认识才能理解。对相同对象的认识，不同时代存在着较大的差异。例如，一提到大雁之名或看到大雁飞，现代人知道大雁是一种候鸟（是一种什么样的鸟不一定知道得很清楚）。《水浒传》第九十回描写宋江看到大雁时感叹：“此禽仁、义、礼、智、信五常俱备：空中遥见死雁，尽有哀鸣之意，失伴孤雁，并无侵犯，此为仁也；一失雌雄，死而不配，此为义也；依次而飞，不越前后，此为礼也；预避鹰雕，衔芦过关，此为智也；秋南冬北，不越而来，此为信也。”^②因此宋江认为：“此禽五常足备之物，岂忍害之！”^③宋江从传统儒家所倡导的社会伦理的角度来认识大雁与我们今天以自然科学的态度认识大雁相距甚远。尽管《水浒传》中的宋江是文学作品中的人物，但文学作品中人物的思想是现实生活中人们思想的反映。

在无法直接从孔子的言论中得知“多识于鸟兽草木之名”原意的情况下，我们首先间接地与他相近、再到基本相同的历史年代的有关思想材料中来重构其思想意蕴。《圣经》载所罗门：“他作箴言三千句，诗歌一千零五首。他讲论草木，自黎巴嫩的香柏树直到墙上长的牛膝草；又讲论飞禽走兽、昆虫水族。天下列王听见所罗门的智慧，就都差人来听他的智慧话。”（《旧约·列王纪·所罗门的智能》）所罗门生活的年代，大约在公元前970年至公元前930年，相当于中国的西周时期。所罗门王专门讲鸟兽草木，被认为是智慧之言，而且天下列王特地派人来讲，这表明在当时是非比寻常之事。《史记·太史公自序》有段文字，对于我们理解孔子教导学生“多识于鸟兽草木之名”的意义开启了一扇方便之门：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变；《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风。”^④司马迁讲得很清楚，《诗》记山川禽兽草木牝牡雌雄，并不是为了让人们只记

住山川鸟兽草木之名，而是另有深意，在于“风”，即教化。至于是怎样的教化，我们在后面的论述中将会论及。所罗门早于孔子约四百年，司马迁晚于孔子约四百年，一个是“外籍人士”，一个是“本土”的文化人，他们都认为对于鸟兽草木的认识具有非同一般的意义。

现代人一提到“名”，往往只是从字面的意义上理解为“名称”，对“名”自身的文化内涵缺乏深入的理解。费孝通对人类给事物命名有过深刻的认识：“事物是客观存在，但我们人类、我们科学家要去认识它，使它概念化。一旦概念化，它就成为我们的自觉，我们开始能对它加以控制。那意味着我们能指导它和使它成为我们生活的条件，为我们的目的服务。”^⑤费老所说的概念化，即是给事物以“名”，事物本身为实，名是代表实的。这就是说，人类给事物命名，就包含着人类去了解事物本身，开始对事物加以控制，为我们人类服务。

孔子非常重视名的作用。名与其所代表的实相符，表明社会处于有序的状态；反之，社会就会处于无序状态。孔子生活在礼崩乐坏的年代，名常常与其代表的实相背离，因此，他痛斥季氏：“八佾舞于庭，是可忍，孰不可忍也？”（《论语·八佾》）因为对名的重视，孔子在中国哲学史上第一次提出了“正名”的主张。子路问孔子，如果卫国的国君等着他去治理国家，他首先要做的事是什么。孔子毫不犹豫地回答：“必也正名乎！”（《论语·子路》）如果名能恢复到常态，则社会处于和谐的状态，这是孔子一生所追求的政治理想。

孔子不但重视代表社会秩序的名，也非常重视“物”之名，他曾痛心地说：“觚不觚，觚哉！觚哉！”（《论语·雍也》）《史记·孔子世家》记载了两件事，表明当时知道事物名的重要。第一件事是，季桓子打井得到一个土缶，里面有一个像羊一样的东西，觉得很奇怪，就派人

① 洪汉鼎主编：《理解与解释》，第49页。

② 施耐庵、罗贯中著，李永祜点校：《水浒传》，北京：中华书局，2005年，第812—813页。

③ 施耐庵、罗贯中著，李永祜点校：《水浒传》，第813页。

④ 《史记》，北京：中华书局，1982年，第3297页。

⑤ 费孝通：《文化的生与死》，上海：上海人民出版社，2009年，第51页。

去问孔子，说我挖井挖到一条狗。说狗而不说羊，是考孔子。孔子听到后断定是羊：“丘闻之，木石之怪夔、罔闾，水之怪龙、罔象，土之怪坟羊。”^①季桓子因不知道而产生疑虑，甚至包含着恐惧，所以才特地派人去请教孔子。第二件事是，陈侯的庭院有一只被箭射死的鸟，箭干是楛木，箭头是石制的箭镞，箭长一尺八寸。陈湣公不知道鸟与箭的来历，就派人问孔子，孔子断地说：“隼来远矣，此肃慎之矢也。”^②并对此作了一番解释：“昔武王克商，通道九夷百蛮，使各以其方贿来贡，使无忘职业。于是肃慎贡楛矢石矰，长尺有咫。先王欲昭其令德，以肃慎矢分大姬，配虞胡公而封诸陈。分同姓以珍玉，展亲；分异姓以远方职，使无忘服。故分陈以肃慎矢。”^③陈湣公派人去旧府寻找，果然有这种箭。在孔子回答前，陈湣公不知道鸟被箭射死在庭院中一事对自己有何影响，孔子的回答解除了他心头的疑虑。葛兆光认为在孔子那个时代对事物名的认识是很了不起的事，因为“了解就是掌握，知道了名称就是控制的基础”^④。葛兆光的这一认识与费孝通所说的“一旦概念化，它就成为我们的自觉，我们开始能对它加以控制”^⑤，表达了相似的思想。

孔子重视社会的名，并不只是为了加强对社会的掌控，掌控是手段，其最终的目的是社会关系的和谐。同样道理，孔子重视事物的名，掌控事物只是基础，更重要的是人与物关系的和谐。孔子要求学生“多识于鸟兽草木之名”，蕴涵着通过掌控鸟兽草木等自然物与其和谐相处。我们从下面的材料中可以加深这一认识。

《左传·宣公三年》载：“楚子问鼎之大小、轻重焉。对曰：‘在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。魍魉罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。’”^⑥鲁宣公三年即公元前606年，与孔子生活的年代非常相近，基本属于同一时代。这里给我们提供了一个非常重要的信息：象征天子政权的宝鼎上铸有包括鸟兽草木在内的“百物”。每种物的特征与特性都是紧密联系在一起的，其目的是使人们知道哪些物种对人有利，哪些物种对人有害，这样人们在进入山林川泽的时候能够趋利避害。在人类文明的早期，就自然环境而言，原始时代的面貌并没有完全得到改变，中原

地区仍然是兽蹄鸟迹之道交错，森林、沼泽密布，豺狼、虎豹等野兽频繁出没。如果人们对自己日常接触并依赖其生存的各种动植物没有正确的认识，不但个人生命处于极度的危险之中，而且还会引起整个社会的恐慌。因此认识百物（相当于“多识于鸟兽草木之名”）能趋利避害（带有掌控的意味），使人与自然界的百物和谐相处。“能协于上下，以承天休”^⑦，不但能够起到和谐社会关系的作用，还能使人们享受大自然的恩赐，因此意义非凡。《圣经》把所罗门所讲的有关鸟兽草木等动植物的知识称为智慧之言，由此可见一斑。

又《周易·系辞下传》载：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”^⑧其中“地之宜”是指地面上生长的草木等植物。这表明，人类早期除了认真观察天上的星象外，还对地面上鸟兽草木等作认真的考究加以认识，以达到会通神明之德，分类区别万物的情状。这从一个侧面反映了对鸟兽草木等的认识，具有非凡的意义。上古时期，作八卦被认为是一件意义非同寻常的事。古人卜筮，主要用两类物品：一类是龟甲与鸟兽之骨等（也有用鸡占的），一类是蓍草茎。前者代表了鸟兽之类的动物，后者则代表了草木等植物。人类早期对鸟兽草木等动植物的认识有着深刻的意义：“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”^⑨占卜是人类试图把握人类与自然事物之间内在联系的第一步主动尝试，其目的是在掌控鸟兽草木等自然物的基础上，既能享受大自然的恩赐，又能与鸟兽草木等人类赖以生存的自然物和谐相处。

① 《史记》，第1912页。

② 《史记》，第1922页。

③ 《史记》，第1922页。

④ 葛兆光：《思想史研究课堂讲录》，北京：三联书店，2005年，第322页。

⑤ 费孝通：《文化的生与死》，第51页。

⑥ 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990年，第669—671页。

⑦ 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本），第671页。

⑧ 周振甫：《周易译注》，北京：中华书局，1991年，第256页。

⑨ 周振甫：《周易译注》，第247页。

从上可知,“多识于鸟兽草木之名”并不只是“多多认识鸟兽草木的名称”,认识是为了在掌控的基础上趋利避害,服务于人类,使人类与其赖以生存的自然物(主要是鸟兽草木等)的关系处于和谐的状态。这一认识涵容了本文提到的三类释义:掌控事物是手段,具有实用性;目的是人与自然物关系的和谐,兼有涵养心性的作用;这一切又以“多多认识鸟兽草木的名称”为基本前提。因此,“多识于鸟兽草木之名”的文化涵义是:人与鸟兽草木等自然物关系的和谐。

二、《阳货》篇孔子诗教的思想旨归

历代学者大都认为,《论语·阳货》载孔子论《诗》这段话是从学《诗》、用《诗》的角度对《诗》三百篇的社会政治功能和伦理教育作用所作的较为全面的概括,并认为兴、观、群、怨包含着孔子对诗乐艺术审美功能和特点的深刻理解。应该说这样的认识有着深刻的洞见,但在具体解释时由于没有把《论语·阳货》篇作为一个有机的整体进行解释,也就很难触及孔子论学诗的真正意涵。

为了使本文的论证更有说服力,我们必须了解孔子表达思想的思维方式。费孝通总结孔子表达思想的思维方式,用过一个非常形象的比喻:“孔子最注重的就是水纹波浪向外扩张的推字。”^①这种“推”的思维方式是由内及外,由近及远。推的起点是以“己”为中心:“在这种富于伸缩性的网络里,随时随地是有一个‘己’作中心的。这并不是个人主义,而是自我主义。”^②我们以《论语》的开篇为例就可以看出:“学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)这段话体现出三个层次:己——朋友——(与自己关系比较疏远的)人。孔子这种由“己”向外推的思想表达方式,成为后来儒家表达思想的惯例:“唯天下至诚为能尽其性,能尽其性则能尽人之性,能尽人之性则能尽物之性,能尽物之性则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育则可以与天地参矣。”^③“民,吾同胞;物,吾与也。”^④

我们根据孔子表达思想的方式来看《论语·阳货》篇,“多识于鸟兽草木之名”讲的是人与

自然物的关系,“迩之事父,远之事君”涉及的是人与人之间的关系,而“可以兴,可以观,可以群,可以怨”实际上讲的是学诗可以从“兴观群怨”四个方面调整自己的身心,使自己的身心达到一种和谐的状态。

对于“兴”的解释,代表性的观点有二:一是何晏《论语集解》引孔安国说“引譬连类”^⑤,一是朱熹《论语集注》的“感发志意”^⑥。无论是诗可以引起联翩的想象,还是诗对于人们的思想感情有启发作用,讲的都是学诗可抒发人的情感。“观”如何理解,历代学人多有争议,何晏《论语集解》引郑玄注,认为观是“观风俗之盛衰”^⑦,朱熹则把“观”解释成“考见得失”^⑧。这两种解释的共同点是,只注重“观”的对象所表达的社会意义,而忽视了观者自身所产生的情感愉悦。实际上,诗“可以观”的“观”是欣赏之意,如《左传·襄公二十九年》:“请观于周乐。”^⑨此“观”即是欣赏之意。我们考察《论语》中“观”字的用法可以证明这一点。《论语》中用“观”字共有11处,但多数与《诗》无关系。与《诗》有关的除“《诗》可以观”外,还有一处在《八佾》篇:“禘自既灌而往者,吾不欲观之矣。”“禘”是古代极为隆重的大祭之礼,只有天子才能举行。“灌”是祭祀中的一个环节。在古代的祭祀中,诗、乐、舞三位一体,所以这里的“观”字是与《诗》有关的。古代的禘礼,即是极为隆重的大型诗、乐、舞表演,相当于今天国家举行重大庆典时举办的大型歌舞演出,这样的“观”,毫无疑问是一种爽心悦目的欣赏。只是鲁国僭用了这一大礼,孔子无心欣赏罢了。“群”,何晏

① 费孝通:《乡土中国》,北京:北京大学出版社,1998年,第28页。

② 费孝通:《乡土中国》,第28页。

③ 王文锦:《礼记译解》,北京:中华书局,2001年,第790页。

④ 王夫之:《张子正蒙注》,北京:中华书局,1975年,第316页。

⑤ 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2525页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第178页。

⑦ 阮元校刻:《十三经注疏》,第2525页。

⑧ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第178页。

⑨ 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本),第1161页。

《论语集解》引孔安国注：“群居相切磋。”^①朱熹《论语集注》解释成“和而不流”^②。前者偏重合群的行为，后者偏重合群的思想情感。若将“群”解释成合群的行为，后面的“事父事君”实际上讲的也是合群的行为，因此，朱熹的解释更符合原意，“可以群”即是“可以培养和洽而不放纵的思想情感”。“怨”，何晏《论语集解》引孔安国注：“怨刺上政。”^③朱熹《论语集注》解释为“怨而不怒”^④。“怨”是指通过学《诗》可以泄导不满，使情绪不致产生破坏力量。

“兴”、“观”、“群”、“怨”是指学诗可以从不同的方面调节人的情感，使人的身心处于一种和谐的状态，不至于产生极端的思想行为。我们只有这样理解，才能更好地理解孔子的诗学思想。钱穆认为“孔门论学，主要在人心，归本于人之性情。学者当深参”^⑤，非常有道理。我们从孔子有关诗论中可以得到证明：子曰“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”（《论语·为政》），“思无邪”即是不虚假、思想纯正，心理处于和谐的状态。子曰：“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤。”（《论语·八佾》）钱穆解释：“孔子言仁常兼言知，言礼常兼言乐，言诗又常兼言礼，两端并举，使人容易体悟到一种新境界。亦可谓理智与情感合一，道德与艺术合一，人生与文学合一。此章哀乐并举，亦可使人体悟到一种性情之正，有超乎哀与乐之上者。”^⑥李泽厚认为：孔子论《关雎》“乐而不淫，哀而不伤”（《论语·八佾》），“强调重视理性与情感的自然交融和相互渗透，使理欲调和，合为一体，这也是为什么礼乐并称，‘乐从中出，礼自外作’‘致乐以治心’等等如此重视‘治心’的道理”^⑦。这表明孔子重视理性与情感的协调，使心理处于一种和谐的状态。子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”（《论语·泰伯》）为什么孔子听了音乐后特强调“洋洋乎盈耳哉”？李零解释：“音乐的魔力在于，它会令听者融入其中，久久不忘，不但不忘，还会在记忆中时时浮现，萦绕于耳边和脑际，裹挟着当时的情景、画面和心情，甚至温度和气味。”^⑧其实“洋洋乎盈耳哉”，反映了孔子在欣赏了以《关雎》作为结尾的音乐之后，心理处于一种极度的和谐状态而留恋、回味不已。

“兴、观、群、怨”是指学诗可以从不同的方面调节人的内在情感，使自己的身心达到和谐

的状态。孔子的这一诗学思想，成为中国文人学诗的一个传统：“我们从诗词，非常优雅的诗词中得到乐趣。乐趣不来自物质世界。我们寻求和平的心境。”^⑨在中国传统社会里，父子关系是家庭关系的主轴，君臣关系是社会关系的主轴。齐景公向孔子问政治之道，孔子回答：“君君，臣臣，父父，子子。”（《论语·颜渊》）由此可见“事父、事君”的重要性。“迩之事父，远之事君”，强调的是，学诗可以处理好个人与他人的关系，使个人与社会（包括家庭）的关系处于和谐状态。“多识于鸟兽草木之名”是指人类在掌控自然物的基础上，如何趋利避害，建立人与自然的和谐。因此，在揭示了“多识于鸟兽草木之名”之文化意涵的基础上，我们对《论语·阳货篇》孔子论学诗作一完整的理解，就可以得出孔子在论学诗时，第一次提出了学诗有三个方面的功用：个人身心的和谐、人与人之间关系的和谐、人与自然的和谐。

《礼记·经解》载：“孔子曰：‘入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。’”^⑩温柔敦厚的个性是诗教的结果，诗教的目的是培养温柔敦厚的性情，温柔敦厚是人的身心处于和谐状态的外在表现。温柔敦厚，不走极端，这与孔子倡导的“中庸”思想是一致的。由此可知，司马迁所说的“《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风”^⑪，风即教化，指的是培养人温柔敦厚的性情。以孔子为开山祖的儒家，从事教化的目的是把人培养成身心和谐的谦谦君子，并在此基础上，实现社会关系的和谐，人与自然的和谐。

（责任编辑 杨海文）

① 阮元校刻：《十三经注疏》，第2525页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第178页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏》，第2525页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第178页。

⑤ 钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2005年，第25页。

⑥ 钱穆：《论语新解》，第74—75页。

⑦ 李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第94页。

⑧ 李零：《丧家狗——我读〈论语〉》，太原：山西出版集团、山西人民出版社，2007年，第171页。

⑨ 费孝通：《文化的生与死》，第42页。

⑩ 王文锦：《礼记译解》，第727页。

⑪ 《史记》，第3297页。

论岭南文化评价标准的历史演变

程 潮*

【摘要】岭南自古就有文化,然而岭南文化长期受到北方学者的鄙视。历史上评价岭南文化标准的演变可以划分为“无同”、“无范”、“无学”和“无家”四个阶段。先秦的“无同”是岭北人在夷夏文化并立、争鸣的背景下对岭南文化特性的直观感受。秦汉的“无范”是在封建帝国的统一规范下对岭南文化所下的判断,随之而起的是在“以夏变夷”的帝国政策下对岭南文化进行强制性的改造。唐宋时期北方学者对岭南“钟物不钟人”的评价,给岭南人的文化自尊带来了很大的触动,于是自明代开始,岭南人努力摘掉“无学”的帽子,文化自信得到增强。20世纪前期不少学者以岭南古代的“无家”来反衬岭南近代的“有家”,并相信岭南近代文化代表了中国未来文化的发展方向。

【关键词】岭南文化;评价标准;历史演变

中图分类号:G09 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2010)06-0114-07

文化是随着人类的产生而产生的,有人的地方就必然有文化的存在,故有“人是文化的存在”^①、“人是文化的动物”^②之说法。从这个意义上说,根本不存在岭南人有没有文化的问题。然而,“岭南到底是文化沙漠还是文化圣地”的话题一度争论不休,而以岭南人对“文化沙漠”说的拒斥最为强烈。本文顺着历史发展的脉络,将历代对岭南文化的评价分为“无同”、“无范”、“无学”和“无家”四个阶段,并从这四个阶段揭示出岭北人对岭南文化的评价由鄙视到重视、从民俗文化进到学术文化的过程,以及岭南人为摘掉“钟物不钟人”的帽子而不懈奋斗的历程,同时还反映出岭南文化的发展模式由外驱力的强制改造向内驱力的自觉改变的变迁过程。

一、“无同”

在远古时代,中华大地就生活着无数个彼此独立的部落。部落之间的相遇、冲突与结盟,导致了“天下”意识的产生。但“天下”之大,若不能将其细分,是无法驾驭的。于是统治者通过方位的不同将它分为“中国”与“四方”,通

过文化的差异将它分为“华夏”与“四夷”。在华夏与四夷之间的长期接触和碰撞的过程中,无论是华夏族人还是夷族人,他们都不约而同地感受到彼此文化的巨大差异,最明显的是语言和习俗的不同。孔子认为,如果没有管仲“尊王攘夷”之功,我们就会沦为“披发左衽”(《论语·宪问》)的夷人。这实际上是将“披发左衽”作为夷族的标志之一。夷族政治精英也公开承认两者的文化差异,如伍子胥说:“夫齐之与吴也,习俗不同,言语不通……夫吴之与越也,接土邻境,壤交通属,习俗同,言语通。”(《吕氏春秋·贵直论》)吴国、越国在当时都属于夷文化圈,而齐国属于华夏文化圈。楚君熊渠则巧妙地利用夷夏之分,来为自己建立与周王朝分庭抗礼的楚王朝作辩护,声称“我蛮夷也,不与中国之号谥”(《史记·楚世家》)。

“夷夏之辨”在先秦诸子百家中也是一个重要话题。儒家坚信华夏文化优于夷文化,提倡“以夏变夷”,反对“以夷变夏”。孔子赞赏西周的礼乐制度,主张“从周”(《论语·八佾》)的文化取向。但他面对周朝的“礼崩乐坏”,反倒欣赏起郯国郯子的渊博学识,由此发出了“天子

* 作者简介:程 潮(1963—),男,安徽枞阳人,哲学博士,(广州 510006)广州大学公共管理学院教授,主要从事中国文化与现代化研究。

① [德] 蓝德曼著、彭富春译:《哲学人类学》,北京:工人出版社,1988年,第264页。

② 张文勋等:《民族文化学》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第37页。

失官，学在四夷”（《左传·昭公十七年》）的慨叹。孟子主张“用夏变夷”，反对夏“变于夷”。他以“人皆可以为尧舜”为前提，希望夷人主动接受华夏文化的改造，成为儒家所推崇的圣贤。他称赞楚人陈良“悦周公、仲尼之道，北学于中国”的行为，而斥楚人许行为“南蛮鴟舌之人”，称其学说“不合先王之道”（《孟子·滕文公上》）。荀子也反对“以夷变夏”，并将“使夷俗邪音不敢乱雅”（《荀子·王制》）视为“太师”的职责；又主张尊重各族文化的差异，“诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制”（《荀子·正论》），反对强求一致。道家主张返朴归真，顺应自然，因而具有以夷变夏的意味。道家的代表人物老子和庄子都是楚国人。汉代的司马迁还称“秦、楚、吴、越”为“夷狄”（《史记·天官书》），正说明楚国在先秦属于夷文化圈。老子主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”（《道德经》第19章），乃是对华夏礼乐文化的否定，倒是迎合了四夷的文化习俗。故有学者指出：“道家学派代表了春秋时期文化发达、正在向中原发展的四夷阶层。”^①庄子不仅否定以儒家为代表的华夏文化的价值，而且还把他的理想国——“建德之国”设想在南蛮之地——“南越”，那里的人民“愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报，不知义之所适，不知礼之所将”（《庄子·山木》）。墨家以“兼爱互利”为标准来对待夷夏的关系，并在某些礼俗上是夷而非夏。墨子认为，楚王食于楚之四境之内，故爱楚之人；越王食于越，故爱越之人；“天”兼天下而食，故兼爱天下之人（《墨子·天志下》）。这实际上是要人们遵循“天志”，不分夷夏地兼爱。

岭南地区在方位上被定在“天下”的南部或“中国”的南方；在文化上被称为与华夏族不同的“南蛮”，属于“四夷”之一。岭南地区在先秦被泛称为“南交”、“南海”等，如《尚书·尧典》云“申命羲叔，宅南交”，《墨子·节用中》云“昔者尧治天下，南抚交趾”，《左传·襄公十三年》云“赫赫楚国，而君临之，抚有蛮夷，奄征南海，以属诸夏”。先秦典籍中也出现了一些比较具体的岭南地名，如《逸周书

·王会篇》云：“正南瓠、邓、桂国、损子、产里、百濮、九菌。”《管子·小匡》云：“南至吴、越、巴、牂牁、不庾、雕题、黑齿。”《山海经·海内南经》云：“伯虑国、离耳国、雕题国、北胸国皆在郁水南”，“桂林八树，在番禺（今番禺）东”。《吕氏春秋·恃君览》云：“扬汉之南，百越之际，敝凯诸、夫风、余靡之地，缚娄（今博罗）、阳禺（今阳山）、驩兜之国多无君。”有学者指出，先秦瓠、邓、桂国、伯虑国、离耳国、雕题国、北胸国、桂林、南海、牂牁、大庾、阳、缚娄、阳禺、番禺等地名，“指实岭南部族居地、山水、城邑等，并有一定文化内涵”^②。

先秦时期，中原人与岭南人直接交往的机会比较少，中原人对岭南的了解，主要是以越国、楚国为中介的。一方面，岭南与越国接壤，在先秦均属“百越”之地，文化上高度一致，所以明代学者欧大任提出了“粤越一也”^③的说法，并由此汇编了《百越先贤志》一书；另一方面，岭南与楚国相邻，春秋战国时期多被楚国所侵占，岭南文化“逐渐融合于楚文化之中”^④。由于岭南人没有自己的文字，中原文字又因南岭阻隔而无法在这里传播，所以岭南的文化信息也主要是通过楚国和越国传往中原地区的。岭南的许多地名是岭北人根据岭南人独特的风俗习惯、生活方式而命名的，如“雕题”、“黑齿”等。

先秦时期的岭南文化，是作为“夷文化”之一（即南蛮文化）而进入人们的评价视线的，评价的主体是掌握了文字语言的岭北人。墨子对楚国之南的“炎人国”将死去的亲戚“朽其肉而弃之，然后埋其骨”（《墨子·节葬下》）的做法持肯定态度，因其符合“节葬”理念；而对楚国之南的“啖人之国”将生下的长子解而食之以“宜弟”（《墨子·鲁问》）的做法持否定态

① 曾文芳：《先秦诸子民族观的多元与兼融》，《西北民族研究》2007年第2期。

② 司徒尚纪：《广东文化地理》，广州：广东人民出版社，1993年，第317页。

③ 欧大任：《百越先贤志自序》，刘汉东：《百越先贤志校注》，南宁：广西人民出版社，1992年，第341页。

④ 黄展岳：《论两广出土的先秦青铜器》，《考古学报》1986年第4期。

度，因其违背了“仁义”精神。赵武灵王指出：“被发文身，错臂左衽，瓠越之民也。黑齿雕题，鯀冠秫缝，大吴之国也。礼服不同，其便一也。”（《战国策·赵策二》）“瓠越”是东瓠（闽越）和西瓠（岭南）之统称。这段话说明了他对各地文化习俗持平等态度。屈原为楚怀王招魂时指出：“魂兮归来，南方不可以止些！雕题黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢些。”（《楚辞·招魂》）而这反映了他对雕题、黑齿文化习俗的不认同。《礼记·王制》强调“五方之民”（即中国、夷、蛮、戎、狄）皆有其“不可推移”之“性”，皆有其“安居、和味、宜服、利用、备器”之道；彼此之间“语言不通，嗜欲不同”。东夷“被发文身”，南蛮“雕题交趾”，均有“不火食”的习惯；西戎“被发衣皮”，北狄“衣羽毛穴居”，均有“不粒食”的习惯。这是从饮食、衣着、装饰、语言、嗜欲等综合因素将岭南文化与岭北文化区别开来。

概而言之，先秦时期尽管对岭南文化评价的话语权掌握在岭北人手上，但在百家争鸣的环境中，岭北人对岭南文化的评价可谓是众说纷纭。儒家坚信华夏文化高于夷文化，因而强烈反对“夏变于夷”，但在要不要“以夏变夷”的问题上，孔子、孟子和荀子并不一致。孔子对周王朝的“礼崩乐坏”感到不满，反倒对夷文化的进步怀有敬意。孟子则有浓厚的“以夏变夷”意识，对夷文化（如楚文化）持批判态度。荀子强调各民族文化都有其存在的客观环境，因而对各民族文化采取包容的态度。道家批评以儒家为代表的华夏文化对人性的束缚，而其提倡的“自然无为”，倒是与夷文化有几分相似。墨家以“兼爱交利”为准则来表达华夷的平等，而在与儒家的对峙中，反倒是在夷文化中获得支持。各家对“夷文化”的态度，已内在包含了他们对岭南文化的评价。相对说来，儒家和道家都具有文化绝对主义倾向，这可以从两者的相互否定表现出来，而墨家倾向于文化相对主义。不过，无论是政治上的精英，还是各家学说的代表人物，他们的共同感受则是：作为“夷文化”的岭南文化，与华夏文化有着明显的不同。

二、“无范”

所谓“范”，是指制约人们思想行为的各种规范，它既包括伦理道德，也包括法律制度。有学者指出：“秦汉时期，是中国文化的定型期。这一时期的文化，带有制度化、模式化和程序化的特征。”^①还有学者指出：“秦汉帝国是中国制度文化的定型期，这400多年期间形成的政治、经济、军事制度和统治性意识形态，一方面是春秋战国多元文化的一个总结，另一方面又为其后2000年的传统社会奠定基本模式。”^②秦汉时期形成的各种制度和规范，我们可以用“范”字来概括。这就意味着，这个“范”不是在岭南产生的，而是秦汉帝国所制定的，并在秦汉帝国内部率先得到实施。岭南的“无范”，乃是相对于秦汉帝国的“有范”而言，或者说是以秦汉帝国制定的“范”为标准来判定的。

秦王朝的建立，使“范”的统一变成了现实。通过实施郡县制和三公九卿制，建立君主专制中央集权制度；通过采取“书同文”、“车同轨”、“度同制”、“行同伦”、“地同域”和“修秦律”^③等措施，完成文化上的统一。从秦朝统一岭南到赵佗归汉之前，秦朝所立之“范”也在岭南推展开来：一是实行郡县制，设置桂林、象和南海三郡；二是使用汉字与汉度量衡；三是推行秦朝的刑法，如黥刑、劓刑；四是实行徙民实边，以变蛮俗^④。经过赵佗引入秦朝之“范”后，粤俗有了改变，故汉高祖以“甚有文理”（《汉书·高帝纪》）称之。自汉武帝采取“独尊儒术”的政策后，“儒术”就变成了汉朝构筑新“范”的理论基础。人们对岭南文化的评价是依照新“范”来进行的。以新“范”观之，岭南

① 李宗桂：《中国文化概论》，广州：中山大学出版社，1988年，第19页。

② 冯天瑜：《中国文化史》，北京：高等教育出版社，2005年，第88页。

③ 冯天瑜：《中国文化史》，北京：高等教育出版社，2005年，第85—87页。

④ 参阅方志钦、蒋祖缘主编：《广东通史》古代上册，广州：广东高等教育出版社，1996年，第181、220、223、178页。

长期处于一种“无范”状态，主要表现在以下方面：

一是政治上的“无范”。按照《礼记·丧服四制》的说法：“天无二日，土无二王，国无二君。”赵佗掌控岭南后，却在汉帝国之外另立南越国，自立为南越武帝。这显然有违于儒家所定的“礼”（范）。所以汉朝派陆贾两度出使南越国，无疑是要他回到“中国”之“范”上来。南越国归汉以后，一度沿用秦朝的刑法。赵婴齐继任南越王时，“尚乐擅杀生自恣”（《史记·南越列传》），与“德主刑辅”的“汉法”相违背。赵兴即位后，为了牵制丞相吕嘉专权，请求“举国内属”。汉武帝欣然同意，但要南越国“壹用汉法，以新改其俗”（《汉书》卷64下），废除“黥劓刑”，以德治国；“比内诸侯”，不能僭越。所以从政治的角度来说，南越国从“无范”到“有范”，就是要按照君臣之礼处理其与汉朝的关系，用“汉法”替代秦朝遗留的严酷刑法。

二是民俗上的“无范”。董仲舒称“新王必改制”，“改制”的目标是“改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下”（《春秋繁露·楚庄王》）。岭南归汉之前，一直保持土著人的习俗和秦朝的旧制。史称秦军征越时，越人窜入葭苇丛中，“与禽兽处”（《淮南子·人间训》）、“与鸟兽群”（《汉书·终军传》），而这正好带有几分道家所描绘的“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》）的特征。赵佗治理岭南时，为了维护汉越人之间的团结，采取“和辑越人”的政策，部分地接受了越人的习俗，如“魍结箕踞”（《史记·酈生陆贾列传》）见陆贾，对汉文帝自称“蛮夷大长”（《史记·南越传》）。但是，越人的固有习俗和赵佗的“和越”措施，却与汉朝确立的新“范”不合，故有终军的“正朔不及其俗”（《汉书·终军传》）之忧。目前保留下来的对岭南文化的评价，主要记录于《汉书》、《后汉书》、《三国志》等正史中，而且都是以儒家之“范”为依据的，普遍的反映是岭南民俗的“无范”。如《汉书·贾捐之传》云：“骆越之人父子同川而浴，相习以鼻饮，与禽兽无异。”《后汉书·任延传》云：“骆越之民无嫁娶礼法，各因淫好，无适对匹，不识父子之性，夫妇之

道。”《后汉书·南蛮传》云：“凡交趾所统，虽置郡县，而言语各异，重译乃通。人如禽兽，长幼无别。项髻徒跣，以布贯头而著之。”《后汉书·许荆传》云：“（桂阳）郡滨南州，风俗脆薄，不识学义。”《三国志·薛综传》云：“山川长远，习俗不齐，言语同异，重译乃通。民如禽兽，长幼无别，椎结徒跣，贯头左衽。长吏之设，虽有若无。”在这些叙说越人“无范”的话语中，最为尖锐的就是越人“与禽兽无异”、“如禽兽”。

针对岭南的“无范”状况，自汉武帝始，统治者不再像赵佗那样以包容求和谐，而是采取了“用夏变夷”的做法，对岭南习俗实行儒化的改造。

一是中县人的感化。南越国以后，中县之民仍不断流入岭南地区。当时流入岭南地区的中县人分为三类：其一是汉军留戍落籍。如路博德副将、太原人郭孚留守桂阳死后，桂阳人民“感其遗爱，恤其子孙之旅外者，于是立祠”^①。其二是官僚贵族的流放。汉武帝为了改变交州陋习，特迁大批中原罪人杂居其间，“稍使学书，粗知言语；使驿往来，观见礼化”（《三国志·薛综传》）。这些“中国罪人”，多是有文化、懂经术的北方官员。他们在传播汉语和中原文化方面作出了重大贡献。其三是士民的避乱南迁。这些来岭南的士民有不少人知书识礼，因而在传播儒学方面更能发挥其独特的作用。如沛国人桓晔于汉献帝时浮海客居交趾，“越人化其节，至闾里不争讼”（《后汉书·桓荣传》）。

二是汉官的教化。岭南的儒化，更多的是由入粤汉官在其所辖区域，设立学校，宣扬礼义来推行的。例如，锡光、任延分别为交趾、九真太守时，“教其耕稼，制为冠履，初设媒娉，始知姻娶，建立学校，导之礼仪”（《后汉书·南蛮西南夷列传》）。卫飒任桂阳太守，“修庠序之教，设婚姻之礼”，不到三年，“邦俗从化”（《后汉书·卫飒传》）。许荆任桂阳太守，“设丧纪婚姻制度，使知礼禁”（《后汉书·许荆传》）。栾巴为桂阳太守，“为吏人定婚姻丧纪之礼，兴

^① 黄佐：《广东通志》卷51，明嘉靖四十三年（1564）木刻。

立学校，以奖进之”（《后汉书·栾巴传》）。陶基为交州刺史，“教以婚姻之道，训以父子之恩，道之以礼，齐之以刑，设庠序，立学校，闾境化之，莫不说服”^①。这些入粤官员对“教化”工作有一种担当意识，如许荆说：“吾荷国重任，而教化不行，咎在太守。”（《后汉书·许荆传》）

三、“无学”

所谓“学”，是指学术、学问。人才由学而成，学术兴隆，学问深厚，才会人才济济。然而，自先秦到唐代，大学问家几乎都出自岭北，于是给一些北方学者的感觉是：岭南“无学”。

岭南“无学”的一个典型表达方式就是“岭南钟物不钟人”。这一说法源于韩愈在《送廖道士序》中的直白。他认为，五岳对于中州来说，衡山“最远而独为宗，其神必灵”。郴州地势约在五岭高度的三分之二处，“中州清淑之气，于是焉穷”。其水土之所生，神气之所感，不独出“白金水银丹砂石英钟乳桔柚之包、竹箭之美、千寻之名材”，还应有“魁奇忠信材德之民”生其间。然而遗憾的是：这样的人“吾未见”^②。言外之意是：郴州“地灵而人不杰”，“钟物而不钟人”。由此推之，既然郴州都出不了文人，那么在郴州之南的岭南就可想而知了。所以明代广东学者伦以谅《霍文敏公文集序》解读为：“昔韩昌黎《送廖道士》，叹岭南瑰牢奇伟之气，不钟于人而钟于物，一或有之，又出于异端方外之徒。”^③明确提出“钟物不钟人”之说的则是柳宗元，其《送诗人廖有方序》指出：“交州多南金、珠玑、玳瑁、象犀，其产皆奇怪，至于草木亦殊异。吾尝怪阳德之炳耀，独发于粉葩瑰丽，而罕钟乎人。”不过他仍将廖有方视为“为唐诗有大雅之道”^④的奇才。另据丘浚《武溪集序》所引，宋代曾巩也说：“越之道路易于闽蜀，而人才不逮。”^⑤甚至在明代后期，江苏人王世贞仍嫌岭南人在文词上有成就者寥寥无几，因有“岂所谓灵秀者偏有所寄于物而遂漓于人耶”^⑥之叹。

不管怎样，出自岭北人之口的“钟物不钟人”之说对于岭南人自尊心的打击无疑是巨大

的，尤其对岭南官员来说，更觉不是滋味。南宋琼州知事韩璧就指出：“吾州在中国西南，万里炎天涨海之外，其民之能为士者既少，幸而有记诵文词之习，又不能以先于北方之学者，固其功名事业，遂无以自白于当世。仆窃悲之。”^⑦于是一种强烈的责任感和使命感在一些岭南官员中激发出来。他们为改变岭南“无学”的状况而采取的举措主要有：一是大力发展教育。韩璧在办州学时还请来了大学问家朱熹到学校讲学。朱熹先是教以“学者应向自家身心固有处用力”的为学之方，后为避免学子陷入禅学误区而以“学者但当深穷圣经”^⑧为补充，也就是从“道问学”入手。二是解决学子赴京赶考费用问题。增城县令何籍针对岭南远离京城，学子科考费用高昂的实际状况，特在当地创建“贡士库”^⑨，以激励更多学子实现“学而优则仕”的梦想。

岭南学者也一直在动心忍性，努力摘掉“钟物不钟人”的帽子。到了明代中后期，岭南涌现了一批在全国有一定影响的学问家：哲学上有陈献章、湛若水等理学家；史学上有黄佐、郭棐等史学家；文学上有“南园五子”、“南园后五先生”等文学家。丘浚的《大学衍义补》、湛若水的《圣学格物通》等巨著的出现，更令岭北人刮目相看。岭南学术文化的兴盛，顿使岭南人有了前所未有的自信，由此“孕育了岭南意识的勃

① 郭棐：《粤大记》，广州：中山大学出版社，1998年，第571页。

② 韩愈：《韩昌黎全集》，北京：中国书店，1991年，第288页。

③ 屈大均：《广东文选》卷8，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第117册。

④ 柳宗元：《柳宗元集》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2005年，第232页。

⑤ 丘浚：《重编琼台稿》卷9，文渊阁《四库全书》影印本。

⑥ 王世贞：《弇州山人稿》卷66，文渊阁《四库全书》影印本。

⑦ 朱熹：《琼州府学明伦堂记》，《琼州府志》卷11，日本藏中国罕见地方志影印丛刊。

⑧ 郭齐、尹波点校：《朱熹集》（五），成都：四川教育出版社，1996年，第2652页。

⑨ 李昉英：《文溪集》，文渊阁《四库全书》影印本，第121页。

发”^①。

不仅如此，岭南学者开始有了一定的底气向岭北学术的霸主地位提出挑战，大胆驳斥“钟物不钟人”之非。丘浚《广州府志书序》说：“天下之山，皆发源于西北，零散而聚，突起而为岭；天下之川，皆委于东南，流行而止，溇涵以为海；广南居海之间，受天地山川之尽气，气尽于此而重泄之，故人物之得之也，独异于他邦。”自明朝建立百年来，“天地纯全之气，随化机以南流，钟于物者犹古也，钟于人者则日新月盛，其声明文化之美，殆与中州无异”^②。即是说，岭南既地灵又人杰，既钟物又钟人。丘浚《曲江集序》称张九龄不只为“岭南第一流人物”，也不只为“江以南第一流人物”，而是“有唐一代第一流人物”^③。他还在《武溪集序》中以张九龄的《曲江集》和余靖的《武溪集》为例，以驳斥柳宗元和曾巩关于岭南缺乏人才和学术的偏见，特别指出“世之人因二子之言，往往轻吾越产”^④的不良后果。由于丘浚的学识与名望，郭棐又将他作为岭南“钟物又钟人”的典型，指出：“自琼以来，所钟人物，未有如先生！”^⑤黄佐和伦以谅又分别以邵谒和霍韬的才气为根据来反驳柳宗元和韩愈的“钟物不钟人”之说。黄佐在《诗人邵谒传》中称邵谒的诗作与张九龄“岿然并存”，称他的名气“与诸名家并行”，称他的诗歌成就“当不下人”^⑥。伦以谅《霍文敏公文集序》称霍韬有“明沛之识，弘博之学，峭崛之气，昌大之才”^⑦。陈献章以理学闻于世，故罗伦称他“岂但风一方而已哉！实足风天下风后世也”^⑧。钟芳在《琼州府学科目题名记》中指出，洪武以来，琼士在科举考试上“捷京闱、登会选者”与北方之士不相颉颃，在出“位省部、跻台阁”高官的名气上与曲江（出张九龄、余靖等高官）比隆，说明“阳德炳耀独发于纷葩环丽而罕钟乎人”^⑨之说是站不住脚的。

经过不懈的努力，岭南人逐渐摘掉了“钟物不钟人”的帽子，而且人文气息日渐兴隆。到明末清初，岭南学术与人才的兴隆足以使岭南学者引以自豪。故屈大钧说：“广东居天下之南，故曰南中，亦曰南裔。火之所房，祝融之墟在焉，天下之文明至斯而极，故其发之也迟。始然于

汉，炽于唐于宋，至有明乃照于四方焉，故今天下言文者必称广东。”（《广东新语·文语》）屈大均对广东文章在当时全国的地位作这样的评价，不仅来自他本人的自信，也来自广东确有一群诗文大家的事实。他与陈恭尹、梁佩兰三人以能文、能诗、能书而名扬海内，并称“岭南三大家”。尽管他们都有过抗清的经历，他们的诗文也因有反清的内容而被清廷删禁，但仍以其高度的文学价值而被部分地保存了下来。

四、“无家”

这里的“家”是指其文化学术造诣能够影响全国和后世的“大家”。所谓“无家”，也就是指岭南古代没有出现能够影响全国和后世的文化大家，它是相对于岭南近代以来的“有家”而言的。

19世纪的中国在沉睡之中被西方列强的炮舰所震醒。岭南志士在向西方寻求救国救民的真理，在反帝反封建的斗争中发挥着极为重要的作用，所以他们受到了国内学者的高度评价。在对近代岭南人物和岭南文化的评价过程中，则普遍存在着将岭南古代和近代的文化学术进行比较而得出“岭南古代‘无家’”甚至“岭南古代为文化沙漠”的结论。

广东学者梁启超可以说是“岭南古代‘无家’”观点的最早表达者。其《南海康先生传》指出，吾粤因五岭障之，文化常落后于中原，“数千年无论学术事功，皆未曾有一人出，能动

① 高建旺：《岭南意识的勃发——以明代广东作家为考察对象》，《山西师大学报》社会科学版2007年第2期。

② 丘浚：《重编琼台稿》卷9，文渊阁《四库全书》影印本。

③ 丘浚：《重编琼台稿》卷8，文渊阁《四库全书》影印本。

④ 屈大均：《广东文选》卷9，北京图书馆古籍珍本丛刊（117）。

⑤ 郭棐：《粤大记》，广州：中山大学出版社，1998年，第438页。

⑥ 屈大均：《广东文选》卷14。

⑦ 屈大均：《广东文选》卷8。

⑧ 孙通海点校：《陈献章集》（下），北京：中华书局，1987年，第890页。

⑨ 屈大均：《广东文选》，卷13。

全国之关系者”^①。后来他又在《世界史上广东之位置》中指出，广东百年以前，“未尝出一非常之人物，可以为一国之轻重；未尝有人焉以其地为主动，使全国生出绝大之影响”^②。这就是说，岭南从古代到戊戌维新之前，还没有出现一位能影响全国的文化大家。不过，梁启超却把岭南第一位文化大家的皇冠戴在了他的老师康有为的头上，称岭南人的学术事功能够对全国产生“最大最远”的影响者，“固不得不谓自先生始”^③。故他将康有为称为“教育家”和“宗教家”，还列出康有为在哲学、政治方面的杰出贡献。

广东学者黄尊生在1941年出版的《岭南民性与岭南文化》一书中将近代以前的岭南称为“文化沙漠”。他指出：“在宋元以前，岭南实在没有什么学术文化之可言，虽然在唐时，我们已经有一个张曲江（九龄），宋时，我们还有崔清献（与之），李忠简（昉英），余安道（靖），都是一时的人杰，然这些人之于岭南，犹沙漠之有水泉，之有嘉木，实在是一个例外。实在讲，岭南能够有一些些的学术文化，都是由外面得来的，质言之，都是由中原传入来的。”^④由此可知，黄先生并没有将“文化沙漠”等同于“文化空白”，而是在“沙漠”中有“水泉”、“嘉木”。也就是说，“文化沙漠”中有“文化绿洲”。正是在这个意义上，他承认唐宋时期有“人杰”，肯定陈白沙、湛甘泉为“明代理学之基石”。但他仍指出，除了陈白沙、湛甘泉之外，岭南从远古到明代没有出现过在全国有地位的学术人物，清代岭南也拿不出对于中国有学术贡献的人和著作。他还从“科举功名”方面反映岭南学术文化的落后，称在此方面，“广东亦比之别省差得很远很远”^⑤。不过，和梁启超一样，黄先生也是要通过今昔对比，来反衬广东在近代中国学术文化上的显赫地位。他认为，广东在中国舞台占了一个很重要的地位，这完全是近百年来事。近代广东不仅出现了张维屏、黄培芳、陈澧、梁廷楠、邹伯奇诸人继承着中国学术的正统，而且还从自身突起了一支异军，日后便成为中国学术思想界之“先锋”、“旂鼓”，并孕育成了一种崭新的文化——“革命的文化”^⑥。

除了梁启超、黄尊生外，福建学者朱谦之对岭南文化的评价也有相似的视角。他在1932年写的《南方文化运动》一文中将中国文化分为三种模式：北方黄河流域代表解脱的知识，中部扬子江流域代表教养的知识，南方珠江流域代表实用的知识。从政治的角度说，北方表现“保守的文化”，中部表现“进步的文化”，南方表现“革命的文化”。他还将南方文化视为“科学的文化”、“产业的文化”。他还指出，广东唐初五代时还是“蛮夷之区”，但广东受西洋文化的影响最早，因而近代维新变法运动和革命运动都是以广东人（如康有为、孙中山）为中心。若依据斯宾格勒以“宗教”作为文化的本质，则北方代表的是“文化”，那是保守僵死的文化；南方虽是个“文化的沙漠”，但却代表的是“文明”。他深信南方文化代表了中华民族文化前进的方向，宣称“中华民族复兴的唯一希望，据我观察，只有南方，只在南方”，并表示“愿贡献一生来从事南方文化运动”^⑦。

其实，20世纪初在学者中普遍存在着将岭南古代文化与岭南近代文化、岭南文化与岭北文化对立起来的倾向。从纵向来说，岭南古代文化代表落后，岭南近代文化代表先进。从横向来说，岭北文化代表落后，岭南文化代表先进。岭南文化之所以先进，是因为它融入了西方文化。这正好反映了当时人们漠视传统的西化心态。

（责任编辑 杨海文）

① 杨家骆主编：《戊戌变法文献汇编》（四），台北：鼎文书局，1973年，第7—8页。

② 梁启超：《饮冰室文集之十九》，上海：中华书局，1936年，第77页。

③ 杨家骆主编：《戊戌变法文献汇编》（四），台北：鼎文书局，1973年，第8页。

④ 黄尊生：《岭南民性与岭南文化》，曲江：民族文化出版社，1941年，第23页。

⑤ 黄尊生：《岭南民性与岭南文化》，曲江：民族文化出版社，1941年，第25—39页。

⑥ 黄尊生：《岭南民性与岭南文化》，曲江：民族文化出版社，1941年，第40、46页。

⑦ 朱谦之：《文化哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第224—225页。

丝绸之路与宁夏石窟文化

薛正昌*

【摘要】石窟文化是丝绸之路的产物,是佛教东传后生成的宗教文化繁荣的形象化载体。须弥山石窟开凿于北魏至唐代,地当丝绸之路东段北道必经之处,是全国十大石窟之一,其佛教艺术对我国石窟佛教造像有过直接影响,也影响到日本佛教的传入。石空寺石窟同样缘起于丝绸之路,是唐代以前开凿的石窟,道教、佛教、藏传佛教造像皆备,西域、中亚、非洲人物造像栩栩如生,是丝绸之路多元文化在宁夏的独特体现。

【关键词】丝绸之路;须弥山石窟;石空寺石窟;佛教;多元文化

中图分类号:G09 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2010)06-0121-05

石窟文化是佛教东传后生成的宗教文化繁荣的形象化载体。石窟开凿,佛教造像的兴盛,主要沿古丝绸之路星罗棋布般分布。宁夏境内的石窟较多,这里主要论述须弥山石窟、石空大佛寺石窟,并以唐代开窟造像为主。它们是丝绸之路东段的著名石窟,也是丝绸之路文化繁荣的见证。

一、须弥山石窟

须弥山石窟坐落在宁夏固原市原州区西北55公里处的须弥山东麓,属六盘山山系,是独具特色的黄土高原上的丹霞地貌,古丝绸之路就从它身边的石门关经过。安史之乱后,吐蕃占据固原80余年,致使汉唐以来穿越须弥山的丝绸之路东段北道中断。因此,历史文献和佛教典籍记载甚少,目前一些涉及石窟艺术的书籍里也很少涉及,或一带而过。其实,这里保存和珍藏着唐代和唐代以前的不少石窟造像。它是历史的产物,是丝绸之路上长期中西文化交流与融合的结晶。

须弥山窟初创于后秦、北魏时期,兴盛于北周和唐代,其艺术成就可与山西云冈、河南龙门大型造像石窟相媲美。须弥山石窟已延续了1500余年,岁月的风雨剥蚀了石窟的外面,却增加了其文化年轮。就是这样一处著名的石窟文化遗存,因明代以来丝绸之路衰落和中断而藏之深闺,直到20世纪后期才再次掀起了它的盖头,

1982年被列为全国重点文物保护单位。

丝绸之路是文化之路,更是承载着中西文化往来的融汇之路。西北地区的石窟开凿,都分布在丝绸之路沿线。须弥山石窟同样与丝绸之路有缘,盛衰皆因此而来。依照现在基本定型的说法,丝绸之路被分为三大段:东段、中段和西段。宁夏所处的区位正当东段北道。其走向是:从长安临皋驿出发西行,经醴泉到邠州治所新平县(今彬县),沿泾水河谷北上,过长武、泾川、平凉,西入宁夏固原境弹筝峡(俗称三关口),过瓦亭关,北上原州(固原);再沿清水河谷,向北经石门关(须弥山),折向西北经海原抵河西岸的靖远,过黄河后由景泰直抵河西武威。由固原北上,沿清水河谷地在中卫过黄河,进入河西走廊,同样是汉唐以来穿越宁夏的古丝绸之路的走向。就是这条丝绸之路,孕育了著名的须弥山石窟、大佛寺石窟。

须弥是佛教典籍中的专用名词,通常认为是“宝山”的意思。佛经中说它高大无比,为神仙聚居,被日月所环绕。佛学典籍里还有好几种称谓,如修迷楼、苏弥楼、须弥楼等,意译为“妙高”、“妙光”、“善高”等,原本指古印度传说中佛教的名山。相传山峦高耸,山顶为释帝天居处;四面山腰为四大天王居处,四周亦有著名山峰相伴。许多佛教造像和绘画都以此山为题材,用来表示天上仙界的景观。从早期石窟壁画和佛教典籍看,须弥山的称谓由来已久,基本是伴随

* 作者简介:薛正昌(1956—),男,宁夏固原人,(银川750021)宁夏社会科学院历史研究所研究员,《宁夏社会科学》、《西夏研究》主编,主要从事区域历史地理与文化研究。

着佛教东传，即佛经的翻译、石窟的开凿、佛本生故事及石窟壁画的出现而产生的。须弥山如同传教胜山，宗教文化内涵极为丰富。将“须弥山”的名字冠在宁夏固原境内的石窟山上，同样显示着一种神秘的宗教文化现象。它是佛教教义与中国本土文化相融汇的产物。须弥山是双重身份的体现者，称须弥山相者为佛，称须弥山者为佛教圣山。中国的石窟文化是佛教文化的重要组成部分，历史非常悠久，沿着丝绸之路向东传入，在西北地区如明珠般星罗棋布。佛教文化深深地影响着中国传统文化，须弥山的名字才打上了地域的烙印。

“须弥”作为佛教的称谓或专门术语，已源远流长，但作为石窟的名字，有一个生成过程。宋代名须弥寨，唐代为“须弥山”，已约定俗成，相对确切年代应在须弥山大佛开凿之后。唐代以开凿在须弥山的大佛为中心，建成有规模很大的景云寺，这是须弥山石窟的历史性转折，须弥山也由此命名。

须弥山石窟是我国的十大石窟之一，其代表性的佛造像就是须弥山石窟造像，传承的大佛楼在某种程度上与大佛造像是一体的。须弥山石窟大佛造像，是一尊高达20.6米的露天释迦牟尼大坐佛，仪态端庄而安详，应该是唐代武则天时期开凿。大佛占整座山头的上半部，光一只耳朵就有两人高，一只眼窝也有一人长。巨大的佛造像虽是由丹霞地貌砂岩雕刻，但雕凿的刀法给人以泥塑般的温柔；造型比山西云冈19窟的大坐佛还高7米多，也比河南龙门奉先寺卢舍那大佛高，是全国大型石窟造像之一。须弥山大佛石窟造像特征与龙门奉先寺卢舍那大佛极为相似，都有着女性温柔的特点，追溯唐代的审美时尚，自然与武则天有关，体现的是唐代审美观、美学思想和中西文化相融汇的艺术风格。大佛造像窟前原有木构楼阁，用以保护石窟。后世又重修过三重楼阁，故有大佛楼之称。遗憾的是，大佛楼毁于1920年的海原大地震。

须弥山石窟造像，随着文化的变迁与审美时尚的差异，其开凿的形制及艺术特征也在变化。北魏时期的石窟开凿，主要分布在“子孙宫”。石窟形制，都是平面方形的中心柱塔，且塔柱直接窟顶，塔柱四面分层开龕造像，少的3层，多

的7层。窟室四壁，有的也开龕造像。这种窟形，是从印度“支提”式石窟演变来的。造像中有交脚弥勒菩萨，为早期造像；有单独坐佛或立佛，但大多数是一佛二菩萨。佛身高大，盘腿中坐；菩萨矮小，侍立两旁。造像面目清瘦，身材修长，佛像服饰仍沿袭双领下垂的通肩大衣；菩萨则为汉式对襟大袖襦。这是北魏孝文帝太和改制在服饰文化方面的影响。须弥山北魏石窟佛造像的造型和衣着穿戴，是孝文帝政治改制的折射，也是南朝汉式“秀骨清相”艺术风格流传到北朝后，其审美时尚在须弥山石窟的反映。

北周时期，是须弥山石窟造像的发展期。这一时期石窟开凿数量多，规模大，造像艺术精，在须弥山石窟中占有重要地位。北周历史虽仅存25年（557—581），但许多重要石窟都是北周时期开凿的，而且保存下来的佛像最多。其中第51窟规模最大，虽因地震受到破坏，但整个窟形由前室、主室和左右耳室构成的格局清晰完整。如主室宽26米，进深约18米，高12米多，主要造像高达7米，是须弥山造规模最大的石窟。主室高大的方形塔柱直通窟顶，塔柱的左、右、后三面各开一龕，每龕中雕凿一佛二菩萨。窟室后壁长方形的宝坛上，并列着3尊身高6米的盘腿大坐佛，造型气势宏伟，栩栩如生。在文物考古界看来，这是须弥山石窟造像中的精品，也是我国石窟艺术的杰作。

北周的石窟形制，仍为平面方形的中心塔柱窟，但先前的那种多层中心柱小龕已没有了，每面由一个大龕或与人等高的大型造像来完成。造像仍以一佛二菩萨为主，主尊佛除结跏趺坐佛外，还有善跏趺坐的弥勒。第45、46两窟，是须弥山石窟造像最多，装饰雕造最丰富、最华丽的石窟，存有比真人还大的造像40余尊，龕内有的是立佛，但大多为一佛二菩萨。装饰性的浮雕有幔帐式的佛龕，龕边龙嘴口衔流苏等装饰物。壁画多为伎乐飞天、伎乐人等，有的吹横笛，有的弹琵琶，有的击羯鼓，有的奏箜篌，窟顶围绕塔柱又是翱翔的飞天。这些装饰性的图案和各种造型样式的壁画，琳琅满目，融纳古今，再现了当时须弥山佛教与佛教文化的兴盛，展示的是一种多角度的艺术审美。

唐代，是须弥山石窟开凿最为繁盛的时期。

这一时期凿窟数量多，雕凿艺术精湛，达到了空前的水平。唐代石窟形制，又发生了变化。除个别石窟仍保留方形塔柱外，大多已由方形的佛殿式窟形取代了北周的塔柱式；佛坛沿凿壁设置，窟室中空间亦随之增大。造像题材较先前更为丰富，除一佛二菩萨外，天王、力士、魔鬼等造型也出现在石窟中。属于唐代造像的第62窟，也是须弥山造像中最为完整的一窟。窟室方形，穹窿顶，三壁开龕，中龕为一佛三菩萨，主尊为弥勒佛，旁边两龕各一菩萨。南北两壁对称，南龕主尊为地藏菩萨，北龕主尊为弥勒菩萨。两壁外侧，是手执长矛、身着铠甲、脚踏魔鬼的天王。整个造像，极为精彩。

明代，是须弥山石窟在经历了宋、元以后的又一个回光返照的时期。明英宗赐名“圆光寺”，并对须弥山大兴土木，整饬修缮，这与明朝政府在固原设置的政治军事机构和控制西北的军事政权有直接关系。当年陕西三边总督驻节固原，成为西北军事政治、经济文化的中枢。明代须弥山的再度兴盛，已不是前朝大规模地开凿石窟，雕造佛像，而仅仅是文化意义上的开发，寺院文化得到了空前开发。翻开明、清《固原州志》，即可看到须弥山石窟寺院文化的兴盛，游人在登临须弥山之后留下的诗作。

从地域上看，须弥山石窟所在的固原是西北重镇，也是古丝绸之路必经之地，地理意义上的文化积淀十分深厚。汉唐以来，中西文化曾在这里不断交融渗透。大量西域文化流入和注经这里，在向中原传入的过程中，有积极吸纳融合的一面，须弥山石窟艺术就是其中最具有代表性的文化载体。同时，它也曾对外产生过影响。

影响之一，表现在雕造手法上。中国的石窟造像，有雕塑和开凿两种形式。从最初的泥塑彩绘过渡到石雕刻凿，有一个发展变化的过程。换言之，由塑像到彩塑、雕凿共存，再到纯石刻雕凿，是一个渐趋变化的过程。新疆拜城的克孜尔石窟为泥塑，敦煌莫高窟为泥塑彩绘，炳灵寺大多为彩塑，或者石胎泥塑，麦积山仍以石胎彩塑为主。这些石窟群都分布在西北地区。山西云冈、河南龙门石窟佛造像均为石雕，而须弥山石窟造像却是石刻雕凿的。须弥山石窟正处在东、西石窟造像的过渡带上，这种石窟造像艺术手法

的交替与定型，从地域上表现出它的特殊性来，为云冈、龙门石窟造像奠定了基础。石窟雕凿艺术手法可能是在须弥山完成并定型，而且由须弥山东传的。

影响之二，是佛教文化东传日本。胡振华先生曾撰文说：日本人认为日本的佛教最早是由须弥山东传，经过朝鲜半岛进入日本岛根县的（《宁夏日报》1991年11月21日）。传说不一定完全符合历史事实，但日本信仰佛教者很愿意到须弥山来寻根却是事实。须弥山佛教东传日本，是通过北方草原丝绸之路来完成的。草原丝路，是一条从蒙古高原延伸到欧亚高原的草原路，在我国境内的走向：新疆喀什、巴里坤、内蒙古西林、辽宁朝阳，再到朝鲜半岛。这是一条大体上与洛阳、西安、兰州古丝绸之路平行的线路。近年，沿着这条中西文化传播的商道，陆续发现了不少西方文化艺术的输入品。

二、石空寺石窟

石空寺，座落在宁夏中宁县余丁乡境内的石空寺山上，又名双龙山。石空寺山，或许是因石空寺而得名。石空寺有东西两院，石窟造像在东院，西院礼佛。考察中国的石窟寺，大都有一段与石窟造像诞生相伴随的神话传说。石空寺也未能例外。清代中卫县令黄恩锡将神话传说与石窟开凿有机地结合在一起，突出了“石空”的空间特征和佛造像的高大。同时，他还记载和提供了当时石窟的保护措施：“重楼倚山……楼下启洞门而入。”石窟的前面建有楼阁，以示对石窟佛造像的保护。这种佛造像的保护形式，与须弥山石窟大佛前的楼阁都是接近的。

石空的名字是怎么来的？它是山与窟的结合体。山是自然状态，窟是人工开凿的。明代前期就藩宁夏的朱元璋第十六子庆靖王，其《宁夏志·寺观》已有“石空寺”的记载；清代道光续修《中卫县志》亦载石空寺山“山石横亘，嵯峨中空若陶穴，因石凿削镂成佛像，旧建梵宇，皆倚山构”，石空寺石窟及佛像雕造记载详尽。

石空寺的孕育和形成，同样是丝绸之路的产物。汉唐以来的丝绸之路东段北道，在宁夏境内自南向北，好几条通道，穿越中卫进入河西走廊

也是其中的一条。汉代中卫名陶卷县，隶属于安定郡（固原），贯通宁夏南北的清水河，就是丝绸之路凭借和依托的空间，黄河的重要支流——清水河将南部安定郡（固原）与北部陶卷县（中卫）连在一起。因此，石空寺石窟也是丝绸之路东段星罗棋布的丝路明珠之一，只是随着中原与边地关系的变化不断衰落而已。作为宗教意义上的石窟，它的生命意义还是极强的。从石窟的兴衰看，除了政治、军事、经济意义上的原因外，自然环境的变化也是主要原因之一。明代石空寺所处的地理位置，仍是畅通的要道。明代西安（今宁夏海原县）左卫千户杨郁写过一首过石空寺的诗，可见此时穿越石空寺西行的道路畅通，石空寺洞窟尚未被黄沙所掩埋：

劳生不了漫匆匆，匹马冲塞过石空。
古洞仰观山拥北，洪涛俯瞰水流东。
一方有赖藩篱固，千里无虞道路通。
倚遍危栏情未已，淡烟衰草夕阳中。

丝绸之路沿泾水、清水河与黄河相连并畅通，直抵河西走廊的通道。早期的行政隶属关系将宁夏南部固原与北部中卫连成一个板块，丝绸之路起了直接作用。石空寺石窟所在的地理位置较为特殊，再现的仍是丝路文化的遗存。石空寺坐北向南，面对滔滔黄河仅数里之遥，古人在这里选址开窟造像，充分体现了丝绸之路与黄河的关系。登上石空寺楼阁高处，但见黄河如带穿银川平原而过，山水与田畴阡陌相连，地理位置和自然条件都有利于在这里开窟造像。石空寺山的北面，是浩瀚的腾格里大沙漠，却成了石空寺的隐患。与宁夏南部须弥山石窟造像相比，这里的地质属砂砾状沙崖，洞窟的前半部用砖砌，以固其根基。造像只能是石胎泥塑，或浮雕粘贴，洞窟由于沙漠掩埋反而保存完好。

现在人们能看到的中卫石窟大佛寺，是宁夏重点文物保护单位。它借助石空寺山，依山而建，其石窟开凿形式与甘肃敦煌莫高窟相类似。石窟开凿时间应该说已经很早了，如果我们把它的开凿与丝绸之路联系起来看，自然是唐代以前开凿的。最晚，也是在唐代中期以前。因为安史之乱后，吐蕃民族进入并占据宁夏大部分地区，汉唐以来的丝绸之路被阻塞而停滞。现在我们看到的原遗址的地砖，是重新清理后的石空寺原大

殿地砖，仍完整无损，35厘米见方的清砖，文物专家认定是唐代的建筑遗物，说明石空寺最晚开凿于唐代应该是没有疑问的。

石空寺损坏严重。石空大佛开凿以后，随着时间的推移，宗教带来的佛事活动越来越兴盛，石窟寺的称谓也形成了。但北魏、唐代等早期佛造像已残缺，后来的宗教活动将民间的宗教信仰融注在一起，宗教的情结形成，以石空寺为依托便有了很长的历史延续，后代也进行过新的开凿和维修。保存较多的大致是元代、明代的遗物，主要是佛造像和彩塑（绘）。明代的中卫虽然是防御蒙元南下的主要通道之一，但明代外来文化较丰富，极大地带动和丰富着地域文化。作为宗教文化相对兴盛的石空寺，再度得到地方各界的重视，或者开凿，或者维修，或者保护。据《重修大佛寺碑》看，明代万历二年（1574）石空大佛寺重修过，只是碑文严重剥蚀，字迹难辨（叶光彩：《中宁县石碑录》，《宁夏文史》第21期）。乾隆年间中卫知县黄恩锡游石空寺时所看到的寺外建筑景观，可能就是明代或清代前期人修建的用以保护洞窟的建筑物。

20世纪80年代初清理石窟洞窟时，出土了近百尊或泥塑或刻凿的造像，保存完好，大小不一，高低不等；高者1米余，低者一般都在70—80公分之间。从造像内容看，各宗教人物佛造像相对齐全，有道教造像，有佛教造像，有藏传佛教造像（红教、黄教），有各种造型的世俗弟子造像。当年出土时，这数十尊造像相对集中保存在真武洞、万佛洞、眼光洞等洞窟中。从保存的经历看，可能由于战争和其他特殊情况，石空寺的僧人在很仓促的时间里采取这种办法保护，由此，便沉睡了许多年。或许，这也是石空寺一度消失的另一种原因。

从这数十尊佛造像的人物造型和服饰看，不仅有中国的佛教、道教僧徒造像，也有藏传佛教的造像，有中亚人造像，更有非洲人造像。从人物的颜色的深浅程度看，同为非洲人，还可看出有东非人和西非人之分。中亚阿拉伯人造像也很特殊，长长的盖头与浓浓的胡须反映了他们的重要特点。

从佛造像的神态看，无论是中国佛、道僧人，还是中亚、非洲人，其神态都活灵活现，十

分传神，小沙弥的造像更是十分亲近。世俗人的神情面貌暗合于造像，唐代的审美时尚和世俗化在佛造像身上体现得非常明显。这数十尊佛造像，各有各的相貌和神情，造像神态毕真，服饰色泽艳丽，他们的服饰除了体现本宗教的穿着外，非洲和中亚人的造像大多也穿中国的服饰，与中国佛造像的穿着大致相同：非常质感的长袍，红颜色，蓝边。仙鹤，原本是道教的象征，但出土的造像中有一尊佛却骑着仙鹤，这在传统宗教造像中是十分希见的现象。

从造像年代看，元代的较多，藏传传教的造像就说明这一点。《嘉靖宁夏新志·中卫寺观》记载：“石空寺，元古寺。在石空山。”明代人把石空寺看作是元代开凿的，看出元代石空寺的宗教活动兴盛。洞窟顶部的千佛雕塑造像，大多是明代的。由于佛像雕造载体——石质的原因，石空寺洞窟基本是雕塑。现存的顶部雕塑，都是先把佛像雕塑在约一公分厚的底板上，佛像为浮雕式，然后再贴上去。这种做法从目前正在修复的洞窟中看得十分清晰。这类佛像一般都高约5寸左右，为多臂坐佛，色彩仍非常鲜艳，造像手法独特。有的残件上，还能看到涂在上面的鎏金。在清理过程中发现有明代景泰、嘉靖年间的铭文砖，可见明代可能是修复石空寺佛像的最后时期。出土的一些相关经卷文字，需要进一步研究。

石空寺石窟由于多年被黄沙所掩埋，与须弥山石窟一样被人们遗忘了。清代地方志说石窟前有建筑物，但没有细说其样式和规模。根据出土的木构件看，明代或清代早期这里的建筑规模不小。一块宽约7寸、长约5米的殿阁木构件，让我们解开了这个谜。这块为透雕镂空类似于檐板的木构件，雕刻着非常精细的龙凤图案。有趣的是，从不同的方向看过去，呈现的是不同的图案造型：如果从构件的顶部看过去，图案就是二龙戏凤造型；如果从构件的下部看过去，图案就是双凤朝阳造型。构思非常奇妙，雕刻工艺精湛。由此构件，可看出石空寺建筑的规模和格局。

道路的兴废，对于一处文化景观的繁荣与衰落至关重要。元代以后尤其是明代丝绸之路逐渐淡出之后，再加上腾格里沙漠的长时期吞噬，石空寺石窟逐渐被漫漫黄沙所覆盖。1920年的海

原大地震，最后遮盖了它的容颜。如同宁夏须弥山石窟、重庆大足石窟的发现过程一样，直到20世纪80年代初，被黄沙掩埋的中卫石空寺经过长达3年的清理，才终于使洞窟和洞窟内的彩绘、造像雕塑重见天日。

据当地文物管理部门的工作人员说，清理后的石空寺，在洞窟内没有发现任何晚于明代的遗物，说明被风沙掩埋的时间可能已经很长了（庄电一：《宁夏中卫县石空大佛寺损毁严重》，《光明日报》2004年1月3日）。据乾隆年间中卫知县黄恩锡所记“……楼下启洞门而入，中空若邃屋”看，似乎当时还没有被黄沙所封。清代人罗元琦的《石空灯火》诗——“洞壑嵌空最上乘，翠微台殿控金绳。半空错落悬星斗，知是花龛礼佛灯”，似乎也看不出洞窟被封的迹象。道光《续修中卫县志》还收有清代佚名诗《石空灯火》——“迭嶂玲珑竦石空，谁开兰若碧云中。僧闲夜静煇灯坐，遥见青山一滴红”，已看不出与洞窟相关的内容，主要是从中卫十二景的角度写石空灯火，说明石空寺的景致还在。

石空寺石窟出土的各种宗教人物的造像，从历史与宗教文化的视角看，唐代以后的石空寺，在反映丝绸之路畅通的同时，同样反映了文化意义上的多元融汇。这种非常直观的、已经世俗化的各类宗教人物造像，在全国应该说是少见的。在这种现象的历史折射中说明：第一，唐代及其元明时期，包括清代早期，中卫一带宗教文化非常兴盛，而且是多种宗教文化并存。在洞窟里清理出来的各类造像中，道教、佛教、藏传佛教（当地人称为黄教）的代表都有：戴着道冠站立的道人，披着袈裟盘腿而坐的佛祖，头戴松赞干布式尖顶帽子的藏传佛教人物，世俗化的各类人物造型，神态百出、栩栩如生的小沙弥等，通过人物面相和服饰再现了不同宗教文化在这里融汇的历史经历。第二，汉唐以来丝绸之路文化繁荣的历史，在这里同样得到了印证。在众多的佛造像里，有棕色或黑色的非洲人，有头披沙巾的典型中亚阿拉伯人。这些各类宗教人物造像在中卫石空寺的出土，是古代丝绸之路文化在宁夏的折射。

（责任编辑 杨海文）

《现代哲学》2010年总目录索引

□ 德国哲学与经典文本

- 经典中的经典——《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA)的历史、编辑语文学基础与视角
..... [德] Manfred Neuhaus/著 符 鹤/译 罗亚玲/校 (1)
- 审视马克思的工作室:马恩全集中的《资本论》及前期准备工作
..... [德] Regina Roth/著 田 园/译 李红霞/校 (1)
- 黑格尔《全集》:论发展中体系的编纂..... [德] Walter Jaeschke/著 张 灯/译 (1)
- 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 (3)
- 尼采1885年初之后的遗稿编订..... [德] Marie-Luise Haase/著 程 炜/译 (3)
- 莱布尼茨档案中的“中国文献”..... [德] 李文潮 (3)
- 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 (3)
- 身体的“大理性”(下)——论查拉图斯特拉的第四篇演说..... [德] Volker Gerhardt/著 江晶静/译 (4)

□ 实践哲学研究

- 从“道”的隐喻看“相”的隐喻——论“实践‘哲学’”之难..... 马天俊 (4)
- 当代西方“实践智慧”问题研究的四种进路..... 刘 宇 (4)
- 从劳动逻辑到实践逻辑..... 龙 霞 (4)
- 实践主词、实践主体和自由本体——从“我”说起..... 徐长福 (4)
- 论伽达默尔对实践哲学和解释学的融合..... 邵 华 (5)
- 价值预设事物与事态——迈农对象理论中的价值论问题..... 蒋 曦 (5)
- 道德的功利性与返本归真..... 童建军 李 萍 (5)
- 正义的可能及其陷阱——一种对罗尔斯正义观的审视..... 黄迎虹 (2)
- 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 (3)
- 吉登斯“创造历史”理论的再思考..... 郭忠华 (3)
- 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 (3)
- 知识的“德”与“真”..... 黎志敏 (3)

□ 马克思主义哲学研究

- 马克思和施蒂纳..... [英] 保罗·托马斯/著 刘贵祥/译 (1)
- 权利、法律与犯罪:“属人”的还是“为我”的?——《德意志意识形态》中《我的权力》部分解读..... 聂锦芳 (1)
- 从一种特殊的写作方式重申真理的人民性——“我为谁写作?”..... 张文喜 (2)
- 列宁国家思想来源的探询..... [美] 诺曼·莱文/著 贺翠香/译 (2)
- 从超验实体到关系存在——实体范畴的去魅与“再生”..... 尚小华 旷三平 (2)
- “人的个性”的前提性问题..... 肖永辉 胡海波 (3)
- 马克思哲学革命的当代启示..... 李成旺 (3)
- 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 (3)
- 虚无主义:尼采与施蒂纳..... 林 钊 (5)
- 现代性和虚无主义..... 吴 宁 (5)
- 马克思上层建筑概念的三种喻义..... 胡为雄 (6)
- 分工、民主与人的全面发展——论马克思对弗格森《市民社会史》的解读主旨..... 单提平 (6)
- 资本逻辑与理性的自我分裂..... 郝 戈 (6)

□ 国外马克思主义研究

- “异识”的政治:对利奥塔政治哲学思想的一种解读..... 石德金 刘卓红 (1)

“策略关系”国家理论的再展开	肖扬东 (2)
法团主义视域下的“颜色革命”反思	赵司空 (2)
现代性与后现代性辩证法的重建——论韦尔默对哈贝马斯现代性理论的内在批判	汪行福 (2)
“西方马克思主义”论域的历史构形与逻辑边界	夏凡 (3)
布兹加林及其“后苏联的马克思主义”学派	林艳梅 (3)
事件：爆发在历史逻辑的断裂处	张羽佳 (6)
试析阿尔都塞哲学中的虚空概念	林青 (6)

□ 毛泽东与当代中国

现代性弊端及其超越：毛泽东的“革命”方案	宋捷 (1)
新中国现代化战略目标的提出及其发展演变	唐洲雁 (1)
“马克思主义中国化”：抗日战争历史背景下党的政治和文化策略民族化转向的象征	李建勇 (2)
《解放日报》视域下的马克思主义中国化路径考察	许冲 (2)
毛泽东的遗产与中国的新工业化战略——以1978年后中国的工业化战略调整为视角	宋扬/编译 (2)
关于建国以来群众运动不断生成的另一种解读	佘湘 (3)
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 (3)
毛泽东与文艺知识分子的价值冲突	罗嗣亮 (4)
思想改造运动与“中国知识分子”的形成	[美] 余伟康/著 邵小文 黄碧影/译 (4)
中国知识分子问题研究的现状与展望	邵小文 (4)
从毛泽东到邓小平的思想意识转变对社会福利的影响	[丹麦] 李彤/著 宋扬/编译 (5)
毛泽东农民话语的演变与农业社会主义改造	周建伟 (5)
2008年以来毛泽东思想研究综述	单劲松 (6)
论新文化运动时期胡适的国民性改造思想	袁洪亮 (6)
论马克思主义与五四后期国民性改造思想的转向	黄寿松 (6)

□ 关于灾难的哲学思考

在政治灾难视野下的认同与文化斗争	[波兰] 塔德斯·布克辛斯基 (4)
在比较视野下的国家、灾难与秩序	肖力 (4)

□ 反思现代性的中国表达

脱域与重构：反思现代性的中国问题与哲学视域	任平 (5)
中国特色自反性现代化：阶级流变与未来走向	刘雅贤 (5)

□ 西方古希腊与中世纪哲学

神权政治与民主政体——论苏格拉底和墨子的神权思想	郝长池 (1)
施莱尔马赫、施特劳斯与柏拉图	刘小枫 (4)
“弥罗斯对话”的正义难题	魏朝勇 (4)
厄庇米修斯的哲学——赫西俄德的人类起源叙事	吴雅凌 (4)
基督教心身学说的主要类型与思想分际	徐弢 (2)
阿奎那关于存在与本质相区分的思想	翟志宏 (2)
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	黄济整 (3)

□ 西方近、现代哲学

学术与人生——从审美判断谈起	钱捷 (1)
欲成义人，先做善人——康德对道德与宗教关系的处理	朱华甫 (3)
《精神现象学》的前提——其始于绝对的绝对开端	[德] 海德格尔/著 赵卫国/译 (1)
黑格尔《精神现象学》句读·绪论	邓晓芒 (4)
黑格尔实践哲学的现实性	[德] Ludwig Siep/著 陈晰/译 (2)

哈姆雷特的命运观	罗 峰 (4)
重新认识和评价叔本华的悲观主义	杨玉昌 (2)
尼采超人的罪性问题	张 典 (2)
亨利希与图根德哈特的自身意识之争	郑辟瑞 (1)
后现象学的历程、问题域及其最新拓展	王 平 (1)
特殊的过去之现实	[瑞士] 耿宁/著 倪梁康/译 (5)
现象学与唯识学阿赖耶识的堪比度	袁经文 (5)
趋同与原意向	马迎辉 (5)
知觉的主动性与主动综合——对胡塞尔判断发生学的一个考察	张浩军 (5)
意向性分析：从胡塞尔到塞尔	李晓进 (5)
人本主义和无-本源	[法] 勒维纳斯/著 张 宪 张 哲/译 (6)
梅洛-庞蒂与自然	[法] 勒诺·巴尔巴拉/著 王亚娟/译 钱 捷/校 (6)
具身的形式灵魂：亚里士多德与梅洛-庞蒂	燕 燕 高春申 (6)
晚期福柯思想中的谱系学方法及其伦理意义	徐 晟 (6)
“被叙述的自身”——利科叙事身份/认同概念浅析	刘惠明 (6)

□ 中国哲学

儒家德刑观论析	杨义芹 (1)
儒家原文化主导地位之含义——儒家复活意识前提以及与印第安文化的对比	张祥龙 (1)
儒家“复活”的“意识”前提——张祥龙《儒家原文化主导地位之含义》编后记	杨海文 (1)
教学与他者的伦理：《论语·学而》首章解读	柯小刚 (1)
问题、方法与文献——《论六家要旨》的启示	邓曦泽 (1)
建国六十年来大陆的陆王心学研究	文碧方 (2)
从伽达默尔哲学诠释学看朱熹经典诠释学	武 娟 蔡方鹿 (2)
陆象山与杨慈湖师弟关系辨证	孙齐鲁 (2)
张载思想的“象”概念探析	王汐朋 (2)
生命之“患”：以老子之“身”为中心	陆建华 (3)
中医和中国哲学中身体的意义：以梦为中心	潘大为 (3)
白沙学非心学	周炽成 (3)
理心合一：从崇仁心学到阳明心学	邹建锋 (3)
思孟学派：义理与考据之间——梁涛先生访谈录	宋立林 (4)
《药地炮庄·序跋发凡》注释	张永义 (4)
民族本位·中庸型文化：黄文山的“文化出路”观述论	黄有东 (4)
道家视野看风云	刘笑敢 (5)
蹈水穿流：查拉斯图特拉与庄子洋溢的灵魂	[美] 卓达维/著 何金俐/译 (5)
“隐遁”与“坐忘”：埃克哈特与庄子实现人生至高境界之途径比较	毛国民 (5)
论儒家思想与人权的关系	乔清举 (6)
“父子相为隐”与亲属间举证——亲情、法律、正义的伦理中道问题	林桂榛 (6)
孔子“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵——兼论《论语·阳货》篇孔子诗教的思想旨归	刘季冬 (6)
论岭南文化评价标准的历史演变	程 潮 (6)
丝绸之路与宁夏石窟文化	薛正昌 (6)

□ 其他

对话与交锋：“中国社会转型中的意识形态问题研究”学术研讨会综述	杨丽婷 (1)
挖掘儒家文化资源，推进当代社会发展——“岭南文化、传统儒学与社会发展”学术研讨会综述	张 静 (5)

马克思上层建筑概念的三种喻义	胡为雄	1
分工、民主与人的全面发展		
——论马克思对弗格森《市民社会史》的解读主旨	单提平	10
资本逻辑与理性的自我分裂	郝戈	17
事件：爆发在历史逻辑的断裂处	张羽佳	23
<hr/>		
2008年以来毛泽东思想研究综述	单劲松	29
论新文化运动时期胡适的国民性改造思想	袁洪亮	38
论马克思主义与五四后期国民性改造思想的转向	黄寿松	44
<hr/>		
人本主义和无-本源	[法] 勒维纳斯/著 张宪 张哲/译	49
梅洛-庞蒂与自然	[法] 勒诺·巴尔巴拉/著 王亚娟/译 钱捷/校	57

具身的形式灵魂：亚里士多德与梅洛-庞蒂	燕 燕 高春申	67
晚期福柯思想中的谱系学方法及其伦理意义	徐 晟	75
“被叙述的自身”		
——利科叙事身份/认同概念浅析	刘惠明	81
试析阿尔都塞哲学中的虚空概念	林 青	89
<hr/>		
论儒家思想与人权的关系	乔清举	96
“父子相为隐”与亲属间举证		
——亲情、法律、正义的伦理中道问题	林桂榛	102
孔子“多识于鸟兽草木之名”的文化意涵		
——兼论《论语·阳货》篇孔子诗教的思想旨归	刘季冬	109
<hr/>		
论岭南文化评价标准的历史演变	程 潮	114
丝绸之路与宁夏石窟文化	薛正昌	121
<hr/>		
《现代哲学》2010年总目录索引		126
<hr/>		

Three Connotations of Marx's "Superstructure" Concept	<i>Hu Weixiong</i>	1
Division of Labor, Democracy and the All-round Development of Human Beings:		
On Marx's Interpretation of Adam Ferguson's <i>An Essay on the History of Civil Society</i>	<i>Shan Tiping</i>	10
The Logic of Capital and the Disintegration of Reason	<i>Xi Ge</i>	17
Event: At the Breaking Point of the Logic of History	<i>Zhang Yujia</i>	23

A Theoretical Account of the Studies on Mao Zedong's Thoughts since 2008	<i>Shan Jinsong</i>	29
Hu Shi's Humanistic Thoughts in the New Culture Movement	<i>Yuan Hongliang</i>	38
On Marxism and the Turn of Thought in the Chinese National Character Transformation		
during the Later Period of the May Fourth Movement	<i>Huang Shousong</i>	44

Humanism and An-archy	<i>E. Levinas</i>	49
Merleau-Ponty and Nature	<i>Renaud Barbaras</i>	57
Embodied Soul as a Form: Aristotle and Mealeau-Ponty	<i>Yanyan Gao Chunshen</i>	67
The Genealogical Approach of Foucault's Later Thoughts : A Textual Study	<i>Xu Cheng</i>	75
"The Narrated Self" :		
An Analysis of Ricoeur's Notion of "Narrative Identity"	<i>Liu Huiming</i>	81
On the Concept of Void in Althusser's Philosophy	<i>Lin Qing</i>	89

Comments on the Relationship between Confucianism and Concept Epistemology	<i>Qiao Qingju</i>	96
"Father and Son Conceal for Each Other" and the Question of Testimony among Relatives		
.....	<i>Lin Guizhen</i>	102
On the Cultural Connotations of Confucious's View "Human Know More		
about the Names of a Variety of Birds, Animals, Grass and Trees in Nature"	<i>Liu Jidong</i>	109

The Historical Evolution in the Criteria for Evaluating Lingnan Culture	<i>Chen Chao</i>	114
The Silk Road of Ancient China and the Culture of Buddhist Caves in Ning Xia	<i>Xue Zhengchang</i>	121
