

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

2011 年 7 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
邰 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

马克思主义之后的马克思：卢卡奇的重新发现^{*}

[美] 汤姆·洛克莫尔^{**}/著 孟 丹^{***}/译

【摘要】本文着重探讨了卢卡奇对于马克思与黑格尔的解读。恩格斯对于马克思的解读并不能减少黑格尔对于马克思的影响，因为马克思对于黑格尔的思想根本就不了解。由于恩格斯没有对黑格尔作出公道的评论，因此最终也就没有对马克思作出公道的评论。卢卡奇的解读也没有对黑格尔给出公道的评论，这是因为，他仍然认为唯物主义与唯心主义存在着根本性的差别。卢卡奇在解读黑格尔方面的贡献在于，他强调所谓的资产阶级哲学在黑格尔的思想当中达到了顶峰，并且，这种资产阶级哲学是具有内部矛盾的。同样地，卢卡奇也没有对马克思作出公道的评论。第一，他只是暗示出了马克思与德国哲学之间有着深刻的联系，但是却从来没有对其做出清晰的阐述。第二，虽然卢卡奇批评了恩格斯对于哲学的把握，但是，他从来没有明确地反驳马克思与马克思主义具有连续性这样一种马克思主义教条。如果这样做的话，就会破坏他的马克思主义信仰。因此，作为一个马克思主义者，虽然他对于哲学有着很深的造诣，但是，他依然接受一种用政治学的方法去分析哲学问题的做法。现在，我们的问题已经不在于对正统马克思主义进行保存，我们的任务是要重新发现马克思主义之后的马克思。

【关键词】马克思；卢卡奇；黑格尔主义的马克思主义；马克思主义之后的马克思
中图分类号：A811.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2011) 04-0001-07

马克思主义思想家乔治·卢卡奇在许多领域当中都做出了重要贡献，其中包括他从他所创立的黑格尔主义的马克思主义这一角度出发，对于马克思的思想进行解释。今天，当政治马克思主义在西方终结之后，因此，也就是在黑格尔主义的马克思主义终结之后，卢卡奇的重要性就不在于他对于马克思主义的贡献，而在于他对于我们重新发现马克思主义之后的马克思的助益作用了。现在，继马克思主义之后，我们需要找到一种重新发现马克思的方式，我们不能允许马克思与他所倡导的政治运动以及总是顶着他的名义的思想一起消失。

关于经典马克思主义

经典马克思主义其中的一个核心主题就是，我们能够从黑格尔的思想出发，来解读马克思，这就是，马克思在从唯心主义向唯物主义转向的过程中，有意地远离了黑格尔的思想。恩格斯对于哲学、德国观念论以及黑格尔的哲学都知之甚

少，他从马克思主义的角度出发，认为我们在德国古典哲学这一标题下来思考德国哲学以及黑格尔的思想是没有意思的，并且他对于德国哲学以及黑格尔都是持一种简单的轻蔑的态度。恩格斯并不重视马克思与黑格尔的关系，而是重视马克思与费尔巴哈之间的关系，这是因为恩格斯在哲学方面只是一个自学者，因此，他无法理解黑格尔的思想或是对其进行解释，这就导致他以一种礼貌的、但却是坚决的态度，对黑格尔表示轻蔑。在恩格斯看来，最为核心的人物是费尔巴哈，他认为费尔巴哈是马克思思想形成过程其中的一个核心要素。在恩格斯看来，费尔巴哈曾经短暂地辉煌过，甚至可以与黑格尔这位在后康德主义论争中的支配性人物相媲美。这是非常不正确的说法，因为费尔巴哈只是一个无从轻重的黑格尔当代批评家，从哲学上来看，他远远没有黑格尔那么重要，不仅如此，他作为一个宗教思想家的重要性甚至还不如他作为一个哲学家的重要性。然而，由于恩格斯没有正确地将好的哲学与坏的哲学区分开来，他将费尔巴哈当成了马克思

^{*} 该文系洛克莫尔教授 2011 年 6 月 1 日在北京的演讲稿。
^{**} 作者简介：汤姆·洛克莫尔 (Tom Rockmore)，美国麦金利学院 (McAnulty College) 荣誉教授 (Distinguished Professor)，兼任杜肯大学 (Duquesne University) 哲学系教授，主要研究领域为德国哲学，包括德国唯心论、马克思和马克思主义。
^{***} 译者简介：孟丹，北京大学哲学系研究生。

思想的一个重要源头。他认为，费尔巴哈证明了，马克思从唯心主义转向了唯物主义，从哲学转向了科学，从无非是在过去并且在现在都是被现代工业资本主义所支配的、对于周围社会环境的意识形态的反思的理论，转向了超越意识形态的理论，因此，也就超越了资本主义，从而能够把握真实的社会世界。

卢卡奇继恩格斯之后，承认马克思与黑格尔之间的关系对于马克思的理论形成起着核心的作用，但是他不承认费尔巴哈的重要作用，在卢卡奇看来，费尔巴哈顶多只是一个无从轻重的小人物而已，并且，他还认为，有很多其他重要的思想家，都对马克思的思想产生了影响。尽管卢卡奇在很大程度上继承了恩格斯对于马克思与马克思主义之间关系的看法，但是他在哲学方面的造诣与恩格斯相比，具有天壤之别，这一点非常重要。我们可以说，恩格斯作为马克思主义的创始人，对于马克思的许多哲学文本都没有很好地掌握，部分的原因在于，马克思的很多哲学文本，包括《巴黎手稿》以及《大纲》在他生前还没有出版，其他的原因在于，恩格斯对于马克思的哲学背景，即德国观念论、亚里士多德、前苏格拉底时期的哲学家、尤其是黑格尔知之甚少，然而，对于任何一种对于马克思的解释来说，黑格尔都是一个至关重要的人物。与此相反，卢卡奇对于马克思、德国哲学以及黑格尔非常了解，这使得他能够对于德国古典哲学传统以及黑格尔的思想作出相对丰富的、并且实际上确实是非常丰富的分析。卢卡奇对于德国哲学以及黑格尔的分析与恩格斯形成了鲜明对照。作为马克思主义创始人的恩格斯，无论是对于德国古典哲学，还是对于黑格尔，都是持一种轻蔑的态度。与恩格斯一样，卢卡奇也对这二者持批判的态度。但是，他对于这二者并不轻视，并且在对于马克思进行解读的过程当中，他对于这二者都非常重视。

从恩格斯创立的标准马克思主义思想方法来看：唯心主义是错误的，而唯物主义是正确的；黑格尔是唯心主义者，而马克思是唯物主义者；在费尔巴哈的思想当中，贯彻着从唯心主义向唯物主义的转变；并且马克思是从哲学以外的角度来看待哲学问题的。

恩格斯是从一种还原主义的角度出发，来看

待德国古典哲学的，他对黑格尔进行了还原，他指出，哲学在黑格尔那里达到了顶峰，也走向了终结，但是，马克思是从超越哲学的角度来解决哲学的问题。上述观点是建立在六个前提的基础之上的：第一，伴随着一种决定性的哲学贡献，哲学事实上走向了终结；第二，哲学在黑格尔那里走向了终极；第三，哲学是以一种不令人满意的方式走向了终结；第四，在费尔巴哈的宗教学著作当中，他打败了伟大的黑格尔；第五，费尔巴哈战胜黑格尔的基础在于从唯心主义向唯物主义的转变；第六，马克思受益于从唯心主义向唯物主义的转变，并且从唯物主义的层面上解决了哲学的问题。

所有这六个前提都是错误的。第一，哲学并不仅仅是由无休无止的争论而带来的疲倦而已，哲学永远不会终结，因此，也就永远不会通过一种决定性的哲学贡献而走向终结。任何一种哲学理论、洞见或是论证，都需要一系列与之竞争的理论、洞见和论证，哲学传统只有这样才能继续超越之前的阶段。

第二，哲学传统并没有在黑格尔那里走向终结，并且黑格尔也从没有做出过这样的论断。在德国观念论传统当中，唯一一个好像是作出这种论断的人是康德，他断言，在任何一个时代，都只能存在一种正确的理论，并且他暗示出他自己的理论实际上是正确的，因此，这也就表明，哲学在他的批判哲学之中走向了终结。黑格尔坚持认为，他自己的思想属于一个发展中的哲学传统，他认为，这样一种哲学传统是开放的，而不是封闭的，并且不会在他的思想中走向终结。认为哲学在黑格尔思想当中达到顶峰并且走向终结的是青年黑格尔派，这是青年黑格尔派对于黑格尔这位当代伟大的哲学家的评价，而不是黑格尔对于自己的评价，黑格尔也不可能对自己做出这种评价。

第三，如果哲学没有走向终结，那么哲学也就不可能以一种令人不满的方式走向终结了。从某种意义上来说，哲学在当今的状态总是不令人满意的，因为哲学总是能够在受到批判的现有理论的基础上进一步发展，并且，我们可以以不同的方式阐述旧的问题，还可以提出新的问题。如果说，我们仍然有哲学问题需要探讨，如果我们

仍然面临着过去没有解决的一些问题的话，那么从哲学的内在本性来看，它就不会令人满意，并且永远也不能是令人满意的。恩格斯似乎认为，哲学家就是要完成有限的任务，例如修一座桥，并且要在有限的时间内完成。对于建筑师来说或许是这样，但是对于哲学家来说不是这样，对于黑格尔来说不是这样。

第四，恩格斯在《基督教本质》中指出，费尔巴哈通过用唯物主义来取代唯心主义，而“粉碎了”黑格尔，这是不合理的。恩格斯所理解的唯心主义，其最近的源头就是费希特 1797 年那本不怎么著名的《知识学基础》。在费希特看来，唯心主义与唯物主义是互不相容的，并且，只有唯心主义才有可能为真。恩格斯将这种简单的二元论模式，应用于黑格尔的观念论，认为由于黑格尔的观念论忽视了自然，这是错误的，因此，必须要让位于唯物主义，因为唯物主义认识到自然是先于精神的，并且精神是来源于自然的。这种解读黑格尔的方式显然是错误的。黑格尔并没有忽视自然，并且黑格尔也不能忽视自然。黑格尔继承了康德和谢林对于自然哲学的看法，这在后来促使恩格斯致力于构建出一种马克思主义的自然观。恩格斯并没有对这种在马克思主义与分析哲学当中被广泛接受的不相容性，也就是唯物主义（或者说实在论）与唯心主义之间的不相容性进行证明，马克思主义与分析哲学都反对唯心主义，而赞成唯物主义。然而，其他一些思想家否认了这种所谓的不相容性，包括莱布尼茨，他显然是第一位在哲学语境当中使用“唯心主义”这一术语的人，同样，康德这位先验的观念论者，同时也是经验实在论者，也否认了这种不相容性。

第五，如果费尔巴哈没有“打败”黑格尔的话，那么他也就不能在唯物主义与唯心主义的差别这一基础之上“打败”黑格尔了。在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》这部著作中，恩格斯在探讨所谓的关于起源的分水岭问题的时候，他认为，要么是从自然走向精神，要么就是从精神走向自然。作为达尔文的追随者，他认为前者是正确的，而后者是唯心主义思想家的幻想，是错误的，因为就像莫尔后来所说的那样，这些唯心主义思想家否认了外部世界的存在。然

而，这种看法是错误的，因为没有任何一位自称是、或者被别人称为是唯心主义者的人，会否认精神之外的世界的存在。贝克莱的确争辩过，哲学家是非常好奇的一群人，他们会论证一些违背常理的思想。但是，费希特曾经提出过一个观点，而恩格斯没能理解这个观点，这个观点就是，深层次的问题在于通过一个因果框架来认识世界以及自我的知识的解释力量，恩格斯赞同这种因果框架，而费希特则反对这种因果框架，或者说，费希特是从主体这一视角出发，来反对因果框架的，费希特以及之后的马克思都认可主体这一视角，而恩格斯则拒斥这种视角。

第六，马克思不可能通过远离哲学而解决哲学问题。然而，如果说哲学问题是可以不通过单纯的耗尽而得以解决或者走向终结的话，那么，哲学也不会是仅仅在经验的基础上就能够解决的，虽然关于经验的知识因此也就变得无关紧要了。哲学问题只有通过辩论的方式才能够得到解决，哲学在西方出现几千年之后，辩论仍然是惟一的哲学工具。

黑格尔主义的马克思主义对于 经典马克思主义的回应

卢卡奇在《历史与阶级意识》中，以及科尔施在《马克思主义与哲学》当中，同时发明了黑格尔主义的马克思主义。科尔施在对马克思进行解释的时候，对于哲学非常重视。但是，他并没有很好地掌握黑格尔的思想。卢卡奇非常认真地看待哲学史，他认为，哲学史是解释马克思的重要线索。他对于黑格尔思想有非常高深的造诣，并且在他的整个马克思主义阶段，他的这种造诣一直在加深。

一方面，卢卡奇创立的黑格尔主义的马克思主义使得马克思主义对于马克思的理解进一步完善了，但是另一方面，也削弱了马克思主义对于马克思的理解。卢卡奇使得马克思主义哲学达到了令人可以接受的哲学水平，他更加清楚地描绘了马克思与黑格尔之间的关系，但是同时，由于他在理解马克思时借助了其他一些人物，这使得从黑格尔的角度对于马克思的解读被削弱了。卢卡奇对于整个德国哲学传统的理解，与恩格斯在

其著作中表现出来的那种原始的、无知的、轻蔑的理解，有着显著的差异。

卢卡奇作为一位马克思主义者，不比任何人逊色。在他晚期写作庞大的、未完的著作《社会存在本体论》的时候，时代已经改变了，他最终承认了马克思与马克思主义之间是存在差别的。但是，在半个世纪以前，当他在写作《历史与阶级意识》的时候，他是不愿意承认这一点的。在《历史与阶级意识》这部著作中，他在提到马克思主义关于商品的理论的时候，写出了下面这句惊人的话语，这就确证了他的马克思主义信仰，这句话就是：“在人类历史的这个阶段，任何问题最终都要返回到商品的问题，任何答案都会在商品结构之谜的答案中发现。”

当时，他是以一种康德主义的模式来理解马克思主义的。在《纯粹理性批判》的第二版序言之中，康德指出，成熟的认知形式需要一种基本的方法论革新。卢卡奇关于正统马克思主义也做出了一个类似的判断。卢卡奇认为，正统马克思主义所继承的马克思主义方法，遵循的是斯大林用辩证唯物主义，对于机械主义和德波林主义之间的辩论进行干预的方法。卢卡奇写道：“正统马克思主义…并不意味着不加批判地接受马克思的研究成果。”正统性并不在于对某一个观点的“信仰”，或是对某一部“神圣”著作的注释。与此相反，正统性只与“方法”有关。辩证唯物主义是通往真理的道路，并且是一种可以沿着其创立者所设立的道路进一步发展深化的思想方法，这才是一种科学的信念。任何一种试图超越这种信念或是“改进”这一信念的努力，最终都会导致一种过分的简单、琐碎以及折中主义。

虽然卢卡奇在《历史与阶级意识》当中对于马克思、黑格尔以及德国唯心主义的解释，对马克思主义有所助益，甚至超越了马克思主义。但是，恩格斯仍然认为，费尔巴哈战胜了黑格尔。卢卡奇致力于用后康德主义的方法，来解决康德的物自体之谜。这种物自体之谜在黑格尔关于主体的概念当中到达了顶峰。黑格尔这种主体的概念没能解释人类世界，我们只有通过马克思主义那种既是人类历史的主体、又是人类历史的客体的无产阶级概念，才能够解释人类世界。在

卢卡奇看来，无产阶级这一主体具有至关重要的意义。卢卡奇认为，马克思并没有处在德国古典哲学之外，而是处在德国古典哲学这一传统之内，或者，我们或许可以说，马克思同时既在德国古典哲学之内，又在德国古典哲学之外，所以说他处在德国古典哲学之外，是因为他是一个考虑到物质现象的唯物主义者，所以说他处在德国古典哲学之内，是因为他也是一个观念论者。

卢卡奇的分析是想要通过马克思与康德的哥白尼革命之间的关系，来理解被马克思称之为资产阶级哲学的那种东西。众所周之，康德在《纯粹理性批判》第二版序言当中指出，知识的一个必要条件，就是主体构建出认知的客体。在卢卡奇看来，这个贯穿在这一时代之中的问题，最终在马克思的早期著作中得到了解答。马克思从既是主体、又是客体这一角度，对于主体进行了重新思考。黑格尔关于那种作为历史主体的绝对理念的观念，是一种“概念上的神秘主义”，因为这种观念只是从表面上看起来，似乎创造了历史。^① 马克思早在写作博士论文时期，就已经意识到了历史的实在性以及具体的实践，这就已经超越了黑格尔。^②

马克思对于主体进行了重新思考，认为其既是主体、又是客体。对于真正的历史主体的解答，就在于无产阶级的自我意识这个问题之中。无产阶级只有通过认识自身，才能随后认识历史与起源。^③ 无产阶级在理解自身作为历史动力的过程中，认识到自身作为一个阶级的兴起。这种观点超越了黑格尔，因为它用一种真实的历史分析，取代了反思的范畴。通过这种方式，关于现实的问题被转变成了一个历史过程，在这个历史过程之中，历史的趋势取代了经验的现实。^④

卢卡奇的黑格尔主义的马克思主义 及其对马克思的人本主义解读

在卢卡奇探讨异化问题的时候，他找出了马

① 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》（*History and Class Consciousness*），第148页。

② 同上书，第127页。

③ 同上书，第159页。

④ 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，第181页。

克思早期著作中关于人类个体的观点。他对于恩格斯所开创的那种“科学主义的”、实证主义解读持否定的态度。后来，在马克思的一系列早期著作出版以后，阿尔都塞曾试图重建恩格斯的这种解读，马克思的这些早期著作卢卡奇并没有读到，甚至有可能恩格斯都没有读到，但是，这些早期著作似乎与“官方”马克思主义者对于马克思的解读相互矛盾。恩格斯对于哲学的造诣不高，他对科学也知之甚少，但是，他却展现出了一种对于科学的天真的信仰。我们从他的文本当中可以看出，他认为，科学能够解决人类的重要问题，而只有在科学的基础之上，马克思主义才能对于知识作出最佳阐述。

这种非人类学的马克思主义的支配性维度，就是这样一个理念，即马克思将资本主义的概念说成是一个以法律为规范的体系。恩格斯所持的这种观点，对于人类的社会角色并不重视，而这种观点在马克思的晚期著作当中找到了支撑。马克思在晚期的时候，的确从有限的个体转向了被理解为一个体系的资本主义，在这个资本主义体系当中，资本是积极的主体，这就反过来将按照自己制定的角色发挥作用的人限制在了一个自由主义经济的体系之内，在这个自由主义经济的体系之内，这些人主要是消极的。然而，马克思后来强调的，资本取代、甚至是夺取了作为资本主义的积极主体的个人的作用的方式，并不能掩盖这样一个事实，即无论是在早期还是在晚期，马克思思想的整个理论结构，都是以人这个概念为核心的。因此，我们完全可以说，马克思的思想是一种人类学的思想。

卢卡奇认为，马克思在晚期分析资本主义的时候，他对于人的关注是以异化这个概念为核心的，而阿尔都塞以及其他他人则认为，马克思已经离开了人类学以及哲学的维度。卢卡奇注意到了马克思思想的统一性。他认为，马克思的思想进一步深化发展了，但是，马克思并没有像马克思主义者所说的那样，放弃一些核心的主题，而形成马克思主义者加诸给他的那些思想。卢卡奇将物化与异化混合在了一起，这并没有影响卢卡奇的成就。物化是黑格尔所说的那种异化的先决条件。

黑格尔在《法哲学原理》中指出：“我可以

将我自己独特的身体、精神技能以及积极能力的个别产物异化到他人身上，使得他人能够在一段有限的时期内使用这些产物，当然，前提是这些产物要服从这种限制，这些产物与我的总体性与普遍性有着一种外部的关系。我的时间通过劳动变成了具体的东西，我可以通过我的全部时间的异化，将我的产品的总体性这一实质特性，也就是我的普遍活动性以及现实性，或者说我自身的个体性，加诸在他人的属性之上。”^①

黑格尔这段至理名言，将黑格尔与之前的卢梭与之后的马克思联系在了一起。黑格尔构建出了一种经济机械论，通过这种经济机械论，人类主体在现代资本主义的正常运行当中，产生了物化与异化。从这里我们可以看出，黑格尔在他的文本中所探讨的异化，就是一件事物与其使用价值之间的差别。我们不难想象，在一个半世纪以前的青年马克思，被黑格尔这种将政治经济学、人类的自我物化、异化以及劳动联系起来的方式深深打动了。

卢卡奇所关注的人类主体，是他对于马克思和马克思主义的分析其中的一个核心元素。在卢卡奇看来，资产阶级社会并没有克服的人类异化这个问题，表现出了一种关于人类主体的不恰当的观点。只有当马克思发现了既是主体、又是客体的无产阶级以后，才真正克服了人类异化这个问题。

在早期基督教思想之前，还没有形成关于主体的理论，主体的理论是被像奥古斯丁这样的神父，在解释个体责任问题的时候构建出来的。笛卡尔根据奥古斯丁的理论，构建出了一个主体的概念，他表明，通往客体性的道路，必须要经过主体性。卢卡奇对于马克思进行解读的时候指出，资本主义问题的解决方法不在于理论，而在于实践。在卢卡奇看来，人类的活动既是异化问题的源头，又是异化问题的解决方案。^②当无产阶级产生了自身的阶级意识以后，就会冲破资产阶级的束缚，而实现人类自由。

这种观点结合了德国古典哲学当中的那些核心要素，包括意识（尤其是自我意识），以及人

^① 参见黑格尔：《法哲学原理》（*Elements of the Philosophy of Right*），第97页；黑格尔对于这段话进行了强调。

^② 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，第97页。

类活动。卢卡奇在这里所关注的是意识与自我意识在特殊的认识论语境中所具有的革命性特征。在《纯粹理性批判》的B版序言中,康德从早期探讨知识的表象论方式,转向了建构主义的方式。他在所谓的哥白尼革命中,描绘出了这种建构主义,这就是,从某种意义上来说,我们只能认识到我们自己“构建出来的”东西。后康德主义的观念论争辩对于康德最后的建构主义转向进行了回应、批判,但这种争辩又是以康德的建构主义转向为基础的,并且试图对其进行思考。这种争辩所面临的核心难题,在于描述人类是如何“构建”、创造或者说制造出他们自己的认知对象,而不是发现、揭示或者说发掘出认知对象本身。此时此刻,我们已经可以说,卢卡奇对于马克思的解释,有助于我们对康德批判哲学中体现出来的德国古典哲学当中的建构主义主题进行思考。

卢卡奇在这个问题上,只是简单地继承了马克思和马克思主义的观点。他认为,无产阶级是现代工业社会中受压制的,不自由的那一部分,并且,他还认为,无产阶级可以通过摧毁现代工业社会中的阶级结构,而为自己以及其他所有的人带来自由。他提出的对于资本主义问题的解决方案不是理论层面的,而是实践层面的。在他看来,人类的活动既是异化问题的源头,又是异化问题的解决方案。卢卡奇认为,无产阶级既是现代资本主义当中的主体,又是现代资本主义当中的客体,他是在运用康德、费希特以及黑格尔的思想这一基础之上,做出这一论断的。他从康德那里借用了一种建构主义的观点,即认为知识的一个必要条件就是主体与客体之间的同一性,也就是认知者与认知对象之间的同一性。当工人制造出在市场上出售的商品或产品时,这种同一性就被制造出来了。

他从费希特那里借用的观点是,把主体从根本上看成是积极的、而从不是消极的,这就导致了作为一种积极的、或者说活动性的有限主体这一概念的形成。

他从黑格尔那里借用的观点,就是主奴关系这一著名分析当中的核心要素,即自我意识只有通过制造出产品才能够实现,因此,自我意识只有在工人的自我异化当中,才能够实现。此时此

刻,主奴之间的关系就发生了颠倒,因为奴隶变成了主人的主人,而主人则变成了奴隶的奴隶。在卢卡奇写出上述观点的时候,是在二十世纪二十年代的早期,当时包括卢卡奇在内的许多观察者,都相信革命的内在必然性。卢卡奇相信,如果无产阶级能够认识到自身,或者说产生自我意识的话,那么,无产阶级就能够挣脱资本主义强加于自身的束缚。

无产阶级与有限的人类主体

关于认为无产阶级既是现代工业社会中的主体,又是现代工业社会中的客体这一杰出理论,我们还有很多可以探讨的东西。卢卡奇的上述理论暗示出对于马克思的正确解读,会揭示出他不是位于德国观念论这一传统之外,而是在很大程度上位于这一传统之内的过程中,借用了很多德国古典哲学家的思想,其中的一些我刚才已经提到了。卢卡奇将主体视为马克思理论的核心,他在指出这一点的时候,开始了对于沙夫和彼得洛维奇等人著作当中的马克思人本主义的探讨。

卢卡奇在对马克思提出的、既是主体又是客体的无产阶级这一概念进行的解读时候,超越了黑格尔,而指向了费希特提出的关于作为积极的、或者说活动性的主体这一观点。无产阶级是由工人组成的,而劳动是人类活动在现代资本主义阶段当中的主要形式。恩格斯对于马克思的解读,既与他对于马克思和黑格尔之间关系的把握有关,又受到了他对于马克思和黑格尔之间关系的把握的限制。而其他对于马克思的影响,在恩格斯的解读当中被最小化了,或者说他根本就没有注意到其他人对于马克思的影响。在卢卡奇从黑格尔以外的角度对马克思进行解读的时候,他认为再也没有比费希特更为重要的影响因素了。就像卢卡奇描绘的那样,马克思在批判黑格尔的过程中转向了费希特,费希特这种前黑格尔主义思想缺乏一种历史性维度,这种历史性维度是黑格尔思想的核心,对于马克思来说也是至关重要的。但是,费希特提出了一种关于主体的概念,这种概念为我们提供了一种理解人类个体的方式,从而使得我们可以找出真正的历史主体。

卢卡奇正确地指出了费希特对于马克思的重

要性，这一点从马克思在《巴黎手稿》中对于费希特的解读当中就可以得到确证。马克思借助于费希特的思想，描述出了这样一种人类个体，这种人类个体作为一种具体的历史存在物，在一种社会环境之中活动，并且，这个人类个体的需求只能在这种社会环境之中得到满足，也只有在这种社会环境之中，这个人类个体才有可能在成为一个个体的过程当中得到发展。^①马克思与费希特在许多基本问题上都有着共同的想法，其中包括从根本上来说是积极的主体这一概念，我们在我们自己的行为当中异化自身这个观点，以及个体的发展或者说作为一个个体的发展，需要通过主体在他者中的物化来超越异化这个观点。我不是想说，我们可以将马克思的理论还原为费希特的理论，我想说的是，马克思在很大程度上受到了费希特的影响，并且，从某种意义上来说，我们甚至可以说马克思是一个费希特主义者。

归根结底，在马克思的理论当中，并不是只有资本主义当中的人类个体这一个核心，当然，这是他理论其中的一个层面，甚至可以说是一个核心层面。归根结底，资本主义不仅仅是在一种社会环境之中、并且通过这种社会环境来活动的人类主体的自我发展这一问题的进一步深化。人类活动在资本主义当中采取了劳动的形式，在资本主义当中，人类主体被限制为对于他们自身的复制需求的满足。但是，从马克思在《巴黎手稿》当中的理论来看，人类是不能发展出个体的能力，从而发展为真正的个体的。马克思从费希特那里借用了—个非常重要的观点，这个观点就是，一个人通过扩展自身活动的范围以及类型而得到发展。在从资本主义到共产主义的转变过程中，当人类主体将会从根本上，第一次能够在资本主义过程的限制之外，作为个体而发展的时候，我们就会从理论上忘掉劳动了。

如果以上所说是正确的，那么，我们就可以说马克思是一个费希特主义者了，或者，我们至少可以说马克思是一个后费希特主义者以及费希特主义者，因此，也就是一个前黑格尔主义者了。马克思是一个深受黑格尔影响的理论家，他有意地继承了在黑格尔思想之中的所有之前思想的积极之处。我们可以认为，费希特构建出了一个有趣的维度。黑格尔没有在他的理论当中运用

费希特这一有趣的维度，但是，马克思直接从费希特那里借用了这一维度。如果说主体是马克思的理论核心的话，那么，虽然马克思的理论明明深受黑格尔的影响，我们最终却要得出结论，除了马克思与黑格尔都直接受到费希特的影响，并且间接地受到康德所构建出来的主体概念的影响之外，马克思根本就不是一个黑格尔主义者。

上述观点会对我们对于马克思与哲学传统之间关系的理解产生重大影响。对马克思主义者来说，马克思离开了哲学，因此他的理论——无论他的理论是什么——都不是哲学这种观点，可以说是一种信仰。然而，从卢卡奇从黑格尔主义的马克思主义这一角度所进行的分析来看，通过主体这一概念我们可以看出，马克思并没有远离在费希特提出积极的主体这一概念之后的晚期德国观念论这一传统，而是加入了这一传统。

结 论

我已经说过，来源于费希特关于主体是积极的、或者说是活动性这一理论的人类个体概念，在马克思的思想当中占据着核心的位置。我们不能认为，恩格斯对于马克思的解读驳斥了黑格尔对于马克思的影响，因为马克思对于黑格尔的思想根本就不了解。卢卡奇创立的黑格尔主义的马克思主义，第一次创造出了一种特殊的、对于黑格尔的马克思主义解读，并且，这也是对于马克思的解读。

卢卡奇对于马克思与黑格尔的解读，最终既没有为黑格尔给出公道的评论，也没有为马克思给出公道的评论。之所以说卢卡奇的解读没有为黑格尔给出公道的评论，是因为他仍然认为，在唯物主义与唯心主义之间，存在着根本性的差别，这是一种不可证明的、马克思主义的设想。卢卡奇对我们理解黑格尔有所帮助。无论是在早期还是在晚期，他都一直在反复重申一个马克思主义的观点，这就是，所谓的资产阶级哲学在黑

(下转第 57 页)

^① 参见汤姆·洛克莫尔的文章：《马克思是一个费希特主义者吗》(Is Marx A Fichtean?),《哲学与社会批判》(Philosophy and Social Criticism),第36卷,第1版,第93-104页。

社会再生产理论的构型与资本主义批判理论的初步建构^{*}

——经济哲学语境中的《伦敦笔记》研究

孙乐强^{**}

【摘要】《伦敦笔记》是马克思第三次经济学研究的原始记录。在这一笔记中，马克思在货币理论、社会再生产理论和资本主义危机理论方面，都取得了重要进展。首先，在货币理论上，马克思已经克服了“通货学派”和“银行学派”的缺陷，形成了自己独特的货币理论。其次，在社会再生产理论上，马克思已经形成了狭义再生产、广义再生产和日常意识再生产三个理论层次的建构，实现了对资本主义社会再生产理论的基本构型。再次，在危机理论上，马克思已经看到了资本主义社会再生产的界限，揭示了资本主义经济危机的内在根源，初步建构了资本主义批判理论。

【关键词】《伦敦笔记》；货币理论；社会再生产；危机

中图分类号：A811 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2011)04-0008-06

《伦敦笔记》是马克思第三次经济学研究的原始记录。在这一笔记中，马克思在货币理论、社会再生产理论和资本主义危机理论方面，都取得了重要进展。首先，在货币理论上，马克思已经克服了“通货学派”和“银行学派”的缺陷，形成了自己独特的货币理论。在此基础上，马克思克服了李嘉图价值理论的基本缺陷，实现了对资本主义社会再生产理论的基本构型，并以此为基础，揭开了资本主义经济危机的内在根源，初步建构了资本主义批判理论。

一

在《哲学的贫困》中，马克思的货币理论显然还停留在李嘉图货币数量论的水平上。然而，1847年经济危机的爆发，为马克思看到李嘉图货币理论的缺陷提供了一个重要契机。危机爆发之前，在货币理论方面存在着两个互相对立的派别：一个是以琼斯·劳埃德、约·沃德·诺尔曼、威廉·克莱等等为代表的通货学派，他们奉行李嘉图的货币数量论，虽然他们看到货币的不同职能，即充当流通手段的铸币与充当支付手段的信用货币，但是他们却认为二者是一回事，完全按照铸币的规律来发行银行券。另一派则是以图克、富拉顿和威尔逊等为代表的银行学派。

他们认为，充当流通手段的货币和充当信用的货币（银行券）是完全不同的，进而强调把调节货币的规律同调节银行券的规律区分开来，反对完全按照铸币的规律来发行银行券。可以说，在危机之前，通货学派无疑占据了理论的上风，1844年和1845年的银行法把这派信条变成了英格兰和苏格兰银行立法的基础，使这一信条成为整个银行实践的指导思想。但是，1847年经济危机的爆发，宣告了通货学派在理论和实践上的双重破产，这为银行学派的反攻提供了口实。这种理论（银行学派）和事实（危机）上的双重触动必然促使马克思认真思考货币问题，而《伦敦笔记》恰恰就是从这两派的争论以及货币问题开始的。

马克思在1850年9月的I-III笔记本中详细摘录了“通货学派”和“银行学派”之间的论战著作。借助于银行学派，马克思逐渐认识到“通货学派”的缺陷。在此触动下，马克思又反过头来研究李嘉图的货币理论，于1850年11-12月的IV笔记本中详细摘录了李嘉图《政治经济学和赋税原理》（1821年伦敦第三版）中有关货币的论述，并起了一个标题“货币学说”。在摘录完李嘉图这段话“对货币的需求，不象对衣服或食物的需求那样有一定的数量。对货币的需求完全是由货币的价值决定的，而货币的价值

^{*} 此文为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“当代资本主义的理论与实践研究”（项目批号：09JZD0002）和南京大学引进人才培养基金项目“政治经济学批判视域中的历史唯物主义”的阶段性成果。

^{**} 作者简介：孙乐强（1982—），男，安徽萧县人，（南京210093）南京大学马克思主义社会理论研究中心研究人员，马克思主义研究院、哲学系讲师，主要从事马克思主义经济哲学研究。

又是由它的数量决定的。”^①之后，马克思评价到：“这是非常混乱的一章。李嘉图认为，黄金的生产费用只有在黄金的数量因此而增加或减少时才能产生影响，而这种影响只有很晚才会表现出来。另一方面，按照这种说法，流通中的货币量有多少是完全无关紧要的，因为流通的是许多价值低的金属还是少量价值高的金属，这是无关紧要的”^②。这段话表明马克思已经开始质疑李嘉图的货币理论。而在“货币〔借贷〕利息”的问题上，李嘉图也是一以贯之，用货币数量的变动来说明借贷利息，他总是首先假定货币数量的变动直接影响商品的价格，从而影响对信贷的需求，并由此来说明利息率的波动，在这里，他把借贷完全等同于铸币，用同样的规律来说明二者的运动。针对这种学说，马克思发表评论道：“李嘉图为了考察利息率，他在这里如往常一样，首先是让货币量〔的变动〕直接影响商品的〔价格〕，其实借贷市场是由完全不同的其他情况决定的。”^③这段话表明，马克思开始反对李嘉图的观点，而赞同银行学派把信贷供求和流通手段区分开来的观点。

为了进一步深化对银行学派的认识，马克思于1851年初开始在第V笔记本上摘录《经济学家》上的文章，特别是它的主编威尔逊的文章。在对这些文章研究的基础上，马克思进一步确证，通货学派用货币的数量来决定商品价格的那套理论是错误的。^④这一结论集中反映在他于1851年2月3日写给恩格斯的信中，在这里，马克思果断地指出：“我断定，除了在实践中永远不会出现但理论上完全可以设想的极其特殊的情况之外，即使在实行纯金属流通的情况下，金属货币的数量和它的增减，也同贵金属的流进或流出，同贸易的顺差或逆差，同汇率的有利或不利，没有任何关系。图克提出了同样的论断……你知道，这个问题是重要的。第一，这样一来，从根本上推翻了整个流通理论。第二，这证明，信用制度固然是危机的条件之一，但是危机过程所以和货币流通有关系，那只是因为国家政权疯狂地干预调节货币流通的工作，从而更加加深了当前的危机，就像1847年的情况那样。”^⑤由此来看，此时马克思已经接受了银行学派的观点，以此来驳斥李嘉图的货币数量论，这是马克思从经济学上超出《哲学的贫困》的重要一步。但针对银行学派自身的缺陷，此时马克思显然还无

法辨识出来，这一点是在接下来的研究中完成的。

随后，马克思以货币为切入点，重新摘编了他所有的笔记本，包括《巴黎笔记》、《布鲁塞尔笔记》、《曼彻斯特笔记》和刚写的《伦敦笔记》，并在此基础上写成了一本专门的手稿《金银条块。完整的货币体系》（1851年3月）。从货币理论来看，这一手稿可以分为两个方面的内容：第一方面是厘清货币数量论的形成史，进一步批驳货币数量论；第二个方面是在银行学派的影响下研究货币与资本的区别。在这里，马克思对货币的探讨产生了一种全新的视角：从生产的维度来看货币的本质。“只有劳动可以自由交换货币，也就是说，只有同雇佣劳动制度联系在一起，货币制度本身才是纯粹的”^⑥，因此，“流通取决于整个产业组织”^⑦。一旦从资产阶级雇佣劳动的角度来看待货币，马克思必然能够清楚地看到，货币向资本的发展并不是一个自然的过程，而是资产阶级生产关系的产物；同样，货币之所以能够作为资本存在根源于生产过程（价值的余额），而不是由外在的流通决定的。正是因为马克思已经把思路由流通领域沉降到生产领域，才使马克思真正辨识出银行学派的谬误之处，从而使他能够超越银行学派的货币理论，初步形成自己的货币学说。

这一点集中体现在1851年3-4月写在第VII笔记本上的《反思》手稿中。银行学派虽然区分了货币的不同职能，但他们却无力理解货币与资本的差别。他们把实业家和实业家之间交易的信用货币叫做资本，把实业家和消费者之间交易的货币叫做货币，将二者严格地界划开来，并以此为基础来解释1847年的经济危机。他们认为，之所以会爆发经济危机，根本原因就在于缺少足够的信用货币，从而导致无法全部实现实业

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第81页。

② 同上书，第81-82页。

③ 同上书，第82页。

④ 张钟朴：《从〈伦敦笔记〉到1857-1858年手稿的货币理论》，《马列主义研究资料》1983年第2辑，第46-47页。

⑤ 《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，北京：人民出版社，1976年，第33-34页。

⑥ 《马列主义研究资料》1984年第5辑，第27页。

⑦ 引自〔苏〕亚·马雷什：《1850-1853年期间的经济学研究》，《马列主义研究资料》1982年第2辑，第64页。

家与实业家之间的贸易，因此，危机中缺乏的并不是货币，而是资本和信用。针对这种学说，马克思在《反思》给予坚决的驳斥。马克思指出，划分货币与资本的标准并不是外在的流通，而是资本主义的生产关系，正是因为资本主义的生产能够带来一个“价值的余额”，货币才发展成为资本，这才是货币与资本之间的本质差异。不论是实业家与实业家之间的货币形式还是实业家与消费者之间的货币形式，在本质上都是流通手段，“即在真正贸易中的流通手段和在收入同商品即一部分资本相交换的流通手段”^①，它们之间的差别只是货币不同职能的差别，是货币内部的差别，而不是资本与货币的差别。因此，银行学派“说在危机时全部问题在于缺乏信用而流通手段是无所谓的，这种说法是错误的……事实上缺乏的是流通手段”^②。在这里，马克思的货币理论已经远远地超越了通货学派和银行学派，达到了一个全新的高度，为他后面制定科学的货币理论奠定了坚实的基础。

二

维·索·维戈茨基说：“马克思的货币理论的成熟程度，是他的价值理论成熟程度的标志。”^③ 我以为，这个判断是非常准确的。马克思的货币理论推进到什么程度，他的价值理论就会进展到什么程度。通过上面的分析，我们可以看出，马克思已经将货币问题沉降到雇佣劳动的维度，从生产组织的角度来理解货币的本质。这就意味着，在马克思的视域中，货币决不仅仅是一个单纯的物，而是一种“建立在阶级对立之上的”^④ 社会关系。这种关系维度的强化，必然促使马克思加深对价值问题的理解，由此，也深化了他对资本主义社会再生产过程的理解。

此时马克思已经不再像《哲学的贫困》中那样停留在李嘉图的水平之上，货币问题的深化使马克思意识到李嘉图价值理论的缺陷，开始在更高的层面上批判后者的价值理论了。马克思指出，李嘉图固然也看到了价值与财富之间的不同，但他只是在概念上对二者做了区分，而没有从本质上对这两个范畴进行界定，仍然把使用价值看作资本主义生产的根本目的。“李嘉图只在概念上去分清价值与财富的区别，他消除不了困难。资产阶级的财富和资产阶级全部生产的目的

是交换价值，而不是满足需要……商品生产的增长从来不是资产阶级生产的目的，价值生产的增长才是它的目的。”^⑤ 可见，马克思已经对资本主义生产的独特目的有了一定的了解。在此基础上，马克思批判了李嘉图对“资本”的理解。他先是引述李嘉图的说法：“资本是用于将来生产的目的的那部分国家财富，它可以和财富按照同样的方法增加。”^⑥ 接着就批判道：“李嘉图在这里把资本和构成资本的材料混为一谈了。财富只是资本的材料。资本总是重新供生产利用的价值总和；它不单是产品的总和，也不是为了去生产产品的，而是为了去生产价值的。”^⑦ 物的维度与社会形式维度的区分已经成为马克思理论布展的核心思路。

但如果仅仅依据这段话，将其等同于《雇佣劳动与资本》的水平，显然又失之偏颇。在《雇佣劳动与资本》中，马克思虽然已经从关系的维度来解读资本，把资本理解为资本主义的生产关系，但是在那里，马克思显然对这种生产关系的实质还无法给出具体的解释，而到了这里，马克思已经对这种资本关系的实质作出了重要的推进：资本生产的目的就是获得“价值的余额”。那么，这种余额是怎么产生的呢？马克思认为，只能到生产过程中寻求。“为了做到他们之中的某个人在补偿总资本之后，手里还留下一些余额，这个余额本身必须存在。他们以欺诈的办法弄到的相对利润，只不过是全部余额的不平等的分配罢了。但要进行分配，就必须存在着待分配的东西：有了利润本身的存在，才可能有利润的不平等。因此，虽然个别的特殊利润可以由商业来说明，但商业却不能说明余额本身。如果提出关于整个工业资本家阶级的余额问题，那么，这样的说明一开始就毫无意义。因为用资本家作为阶级自己窃取自己的说法，是决不能说明

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第156页。

② 同上书，第157页。

③ [苏] 维·索·维戈茨基：《〈资本论〉的创作史》，福州：福建人民出版社，1982年，第6页。

④ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第160页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第109-110页。

⑥ 同上书，第110页。

⑦ 同上书，第110-111页。

这一余额的。”^① 同样，用工业阶级与土地所有者阶级之间的相互欺骗也是无法说明这一余额的，它只能是由工人阶级在生产过程中创造出来的，“这里涉及的问题是价值，而价值是相对的：它不是量，而是量对第三者的关系。这第三者只能是工人阶级……余额是这样产生的：工人从花费了20个工作日的产品中，只得到值10个等等工作日的产品。”^② 可见，马克思已经非常清晰地认识到，资本主义生产关系在本质上就是资本家无偿占有工人阶级创造出来的“价值余额”的奴役性关系。因此，资本主义的再生产过程无疑就是“用新价值创造新劳动，通过新劳动创造新价值”的过程，就是资本家与工人阶级之间奴役关系的再生产过程，这是马克思在狭义再生产理论上取得的重要推进。但是，我们也必须看到，这种狭义再生产理论离真正科学的层次还有一段距离，因为这里的价值理论显然还不是建立在具体劳动与抽象劳动的科学划分之上的，此时马克思还没有实现劳动到劳动力商品的转变。

其次，在广义再生产理论上，马克思此时已经搭建起初步的理论形态。在这里，马克思已经肯定斯密对两种贸易区分的积极意义，“贸易的区分——一方面是实业家和实业家之间的贸易，另一方面是实业家和消费者之间的贸易；前者是资本的转移，后者是收入和资本的交换；前者靠他们自己的货币来实现，后者靠他们自己的铸币来实现；——亚·斯密所作的这种区分是重要的”。^③ 从总体来看，这里的实业家与实业家之间的贸易构成了后来第Ⅰ部类的最初萌芽，而实业家与消费者之间的贸易则是后来第Ⅱ部类的最初萌芽。此时，马克思已经突破了斯密对二种贸易之间的关系的论述。在斯密看来，一切商品的价格最终分解为工资和利润，也就是说，一切商品的价格最终必然全部转化为消费基金，用于最终的个人消费，“实业家所卖的一切，终须卖归消费者。”这样当他在看待商品流通的时候，必然只会从一般简单商品流通入手，抬高实业家与消费者之间商品交换，看不到在再生产过程中用于补偿不变资本或生产资料部分的资本流通，因而，他必然会认为，“实业家彼此间流通的货物的价值，决不能超过实业家和消费者间流通的货物的价值”^④。而此时马克思立足于危机的事实，反驳了斯密的错误结论。他指出，古典经济学家们都力图证明不可能发生生产过剩，断言前者之

间的贸易额不会超出后者之间的贸易额，然而，“所有的危机事实上都表明，实业家和实业家之间的贸易，总是超出实业家和消费者之间的贸易为它设定的界限。”^⑤ 以此来看，马克思确实是从社会总资本的流通和扩大再生产的角度来理解经济危机的。

但是我们必须看到，这只是马克思广义再生产理论的最初级的形态，因为：

第一，广义再生产理论只有建立在科学的狭义再生产理论上才是合法的，而此时马克思在狭义再生产理论上显然还没有突破“劳动商品”的缺陷，建立起科学的剩余价值理论。所以，此时的广义再生产只是一个最初级的形式，他显然还没有能力对两大部类之间的交换过程做出科学的分析，因而更无法揭示整个社会总资本再生产的详细过程。

第二，从马克思自身的理解来看，他像斯密一样，把实业家与实业家之间贸易理解为“资本的转移”，把实业家与消费者之间的贸易看作为“收入和资本的交换”，显然这种界定是无法涵盖两个部类之间所有流通过程的，比如收入与收入的交换。此外，实业家与实业家之间的交换并不总是资本的转移，它还可以是收入和资本之间的交换（第Ⅰ部类资本家（m）与第Ⅱ部类资本家（c）之间的交换）；实业家与消费者之间的交换也并不总是“收入和资本的交换”，它还可以是收入和收入的交换（第Ⅱ部类内部资本家（m）之间的交换）。犹如马克思后来评论的那样：“‘实业家’和‘消费者’的说法也是不对的，因为实业家——生产资本家——在上述交换中同时表现为最终‘消费者’”。^⑥ 以此来看，将实业家与实业家之间的贸易看作为后来的第Ⅰ部类的思想原型，将实业家与消费者之间交换看作为后来第Ⅱ部类思想原型，是绝对错误的。

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第140页。

② 同上书，第140—141页。

③ 同上书，第154页。

④ [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，北京：商务印书馆，2008年，第297页。译文有所改动。

⑤ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷，北京：人民出版社，1982年，第154页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第48卷，北京：人民出版社，1985年，第226页。

第三,虽然马克思此时断言实业家与实业家之间的贸易总是超出实业家与消费者之间的贸易,但这一论断与后来在《1861-1863年经济学手稿》和《资本论》第2卷中断言的含义存在着巨大差别。马克思这里的切入视角显然是危机,是通过危机的事实来反证两种不同贸易之间的关系,从而得出上述论断。而在《1861-1863年经济学手稿》和《资本论》中,马克思的切入视角是不变资本的研究。在这时,马克思已经明确看到,不变资本是不可能完全通过实业家与消费者之间的交换进行弥补的,它只能依赖于实业家与实业家之间的流通。正是依据此,马克思才断言实业家与实业家之间贸易必然超过实业家与消费者之间的贸易,这种断言是建立在广义再生产理论的成熟形态上的。与其相比,此处的断言显然还是一种最初级的形态,因为马克思还无法科学解剖这两种不同贸易的真正实质,这有待于剩余价值、不变资本和可变资本范畴的形成。

再次,日常意识的再生产。在《1848-1850年法兰西阶级斗争》和《路易·波拿巴的雾月十八日》中^①,马克思已经看到无产阶级不仅会受到资产阶级国家意识形态的束缚,而且还会受到资产阶级经济社会产生的金钱拜物教的束缚。对于前者,马克思解释说,那是因为法国当时的工业还不发达,导致无产阶级把次一级的剥削形式比如高利贷、金融资本等等当作他们最主要的敌人,而没有看到工业资产阶级的阶级本性,所以,才会受到工业资产阶级意识形态的迷惑。而对于金钱拜物教,马克思显然还没有给出合理的解释。而到了这里,马克思已经从资产阶级生产形式中找到了工人金钱拜物教的原因。

马克思指出,纯粹的货币制度是与资产阶级的生产形式紧密联系在一起的,在这个社会中,货币成为唯一的评判手段,“每个人必须拥有货币,才能进入消费贸易,也就是才有可能生活”^②,拥有货币成为每一个人的生存状态。这就意味着,工人要想生存下去,就必须获得货币。依靠货币而生活,这并不是某些统治者的意识形态虚构,而是资产阶级生产方式产生的客观的必然形式。不论是工人还是资本家都生活在这种客观的金钱世界中,所以工人和资本家必然会把货币当作自己的目的,陷入到金钱拜物教的漩涡之中,并在日常意识中不断地把这种观念拜物教再生产出来。其次,货币掩盖了工人与资本家

之间的本质关系,蒙蔽了工人对阶级实质的判断。资本家与工人的关系是资本家无偿占有工人创造的“价值余额”的剥削关系,这是资本主义生产关系的实质。然而,一旦还原到货币上,这种关系就被掩盖起来了。“在货币的形式上,在金银或银行券的形式上,收入当然已经不能让人看出,它所归属的个人,只是作为属于某一阶级的个人,只是作为阶级的个人……[收入]转化为金银,抹杀和掩盖了阶级性质。由此造成了资产阶级社会中的表面上的平等。”^③这就意味着,只要工人停留在货币的层面,他就无法真实地理解他与资本家之间的本质关系,而是把资本家当作同他一样的买者和消费者,看作与他一样平等、自由的个体。货币对真实阶级关系的掩盖和抹杀致使工人无法看透资本主义生产关系的实质,无法剥离资本再生产过程带来的狡诈和欺骗性,而只会停留在外在的表象层面,陷入到金钱拜物教之中。

从以上的分析来看,马克思在此时显然已经基本形成再生产理论的基本构架:狭义再生产、广义再生产和生产当事人的日常意识的再生产,与前面的文本相比这是一个重大的进步,但这一进步显然还没有实现实质性的突破,不论狭义再生产还是广义再生产都还存在着重大缺陷:它们都还没有被置于科学的根基之上,劳动的二重性学说和科学的剩余价值理论还没有被完整地创立出来,这也注定了此时的再生产理论(不论是狭义还是广义),不可能是马克思再生产理论的成熟形态,而只能被看作为再生产理论的基本构型。

三

马克思在价值理论和社会再生产理论上的推进,又不断深化了马克思的危机理论,逐层揭示了资本主义危机的内在根源,初步建立了资本主义批判理论。

① 参见拙文:《意识形态的魔力与主体的祛魅——哲学视域中的〈阶级斗争〉和〈雾月十八日〉》,《学海》2011年第2期。

② 《马克思恩格斯全集》中文第1版第44卷,北京:人民出版社,1982年,第159-160页。

③ 同上书,第161页。

在《1848 - 1850 年法兰西阶级斗争》中，马克思虽然把危机看作为生产力与资产阶级生产关系内在矛盾的外在体现，但对于这种“矛盾”本身马克思并没有揭示清楚。随着马克思经济学研究的深入，到了这里，马克思已经开始立足于资产阶级生产方式的内在矛盾来说明危机的原因了。

马克思在 1851 年 3 月的《金银条块。完整的货币体系》中指出：“金和银作为货币在这里表现为媒介。交换行为分裂为彼此独立的买和卖行为。需求和供给。可见，货币的必然后果是这两个行为的分裂，这两个行为最终必然平衡，但是在每一既定时刻它们可能不协调，不合比例。因此，货币奠定了危机的基础。”^① 然而，货币制度并不是自然的产物，它是与雇佣劳动紧密联系在一起，没有资产阶级的生产组织，就不可能有纯粹的货币制度，那么，货币制度造成的危机在本质上决定于资产阶级的雇佣劳动制度，“商品不再是货币，它们不再换成货币。当然，这种缺乏被归咎于货币制度，归咎于货币制度的某种特殊形式。这是以货币制度的存在为基础的，同样，货币制度又以现有的生产方式为基础的……在货币制度的存在中不仅包含着〔商品与货币〕分离的可能性，而且已经存在着这种分离的现实性，并且这种情况证明，正是由于资本同货币相一致，资本不能实现其价值这一状况已经随着资本的存在，因而随着整个生产组织的存在而存在了。”^② 因此，那种幻想通过改变货币制度来消除危机的人，简直就是愚蠢至极。危机的根源不在于货币制度，而在于货币制度的基础即现代资产阶级的生产方式的内在矛盾。

那么，这种内在矛盾究竟是什么呢？通过对李嘉图著作的进一步研究，马克思已经认识到，资本主义生产的目的绝不是为了单纯生产物质财富来满足人的需要，而是为了增加价值，此时马克思已经把价值与财富明确地区分开来。如果说在斯密、李嘉图那里，价值与财富（使用价值）的区分只是形式上的，那么，马克思则将这种划分看作实质上的划分。马克思意识到，在资本主义生产条件下，产品与价值之间的关系根本不是一致的，而是相互矛盾的，“生产力和商品生产的实际增长，是违背资产阶级生产的目的而进行的，价值增长在自己的运动中扬弃自己，转变为产品的增长，这种价值增长所产生的矛盾，是一

切危机等等的基础。资产阶级的生产就是经常在这样的矛盾中打转的。”^③ 资本主义生产的物质形态和社会形式之间的冲突，即使用价值与价值之间的矛盾构成资本主义不平衡发展的原因。以此来看，马克思已经把使用价值看作为资本主义生产的物质规定，把价值看作为资本主义生产的形式规定，并指认了二者之间的矛盾，这与《哲学的贫困》相比已经深化了不少，也为后面科学价值理论的形成奠定了基础。

但是，马克思并没有停留在这一层面，而是进一步追问：为什么随着价值的增长，资产阶级社会会爆发危机呢？马克思认为，最根本的原因在于资本主义生产组织和生产方式的本质，在于资本主义制度下资本家和工人阶级之间的根本矛盾，“生产过剩不只归因于生产的不合比例，而且也归因于资本家阶级和工人阶级之间的关系。”^④ 资产阶级生产的目的是为了更限度地增殖价值，剥夺工人生产出来的“价值余额”，因而它必然会把工人的收入限制在最低限度内。而“最大的消费者阶级即工人所购买的物品的范围和品种，受他们的收入本身的性质的限制”^⑤，受到资本主义生产关系的限制。这就意味着，工人用于消费的份额必然会相对较小，这样就引发了价值与使用价值的矛盾：随着价值的增长，使用价值也在不断增长，然而用于消费使用价值的收入却被死死地限制在最低限度之内，导致实业家与实业家之间的贸易远远超过实业家与消费者之间的交换，供给远远大于需求，从而引发资产阶级的生产危机。以此来看，马克思的危机理论是建立在资本主义生产关系和两部类之间再生产之上的，危机的根本原因不在于缺少货币，不在于缺少一般的需求，而在于资本主义生产关系的内在矛盾即工人与资本家阶级之间的根本矛盾，这是资本主义再生产永远不可能跨越的界限。

（责任编辑 林 中）

① 引自〔苏〕亚·马雷什：《1850 - 1853 年期间的经济学研究》，《马列主义研究资料》1982 年第 2 辑，第 62 页。

② 《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 44 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 158 - 159 页。

③ 同上书，第 110 页。

④ 同上书，第 156 页。

⑤ 同上书，第 162 页。

现代性的镜像认同：鲍德里亚论马克思、德鲁兹与福柯^{*}

仰海峰^{**}

【摘要】镜像认同是拉康自我理论的重要构成部分。拉康认为，人在婴儿时代的镜像认同就注定了人的自我异化与悲剧性存在，这是一种幻象中的认同。鲍德里亚进一步发展了这一理论，认为马克思、德鲁兹、福柯等人对现代性的批判，并没有真正地超越现代性，而是对现代性的另一种认同。他们都陷入到现代性的生产、创造的理论镜像中。

【关键词】现代性；镜像认同；生产；欲望；权力

中图分类号：B565.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2011)04-0014-08

鲍德里亚的镜像理论，不仅是他批评马克思的理论基础，也是他批判现代性的理论基础。在他看来，马克思的生产理论是对资本主义社会的镜像认同。与此相应，德鲁兹的欲望理论、福柯的权力理论，同样是对资本主义社会的镜像认同。在他看来，只有揭示了现代性的镜像认同，才能真正地找到超越现代性的理论之路。

一、镜像认同：从拉康到鲍德里亚

鲍德里亚的镜像理论，直接来源于拉康。拉康的镜像认同理论则是对近代以来哲学中“自我”观念的解构。

“自我”是近代以来西方哲学的一个核心概念。在对一切感官进行怀疑之后，笛卡尔认为，“我在”是无法怀疑的。但“我在”的“我”意味着什么？笛卡尔认为，“我”的“在”是通过“我思”来保证的。“那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想象，在感觉的东西。”^①这种“我思”才是自我的本质规定。对于笛卡尔的这一自我理论，黑格尔进行了批评。在《精神现象学》中，黑格尔认为，仅沉沦于自身之内的思维并不是自我意识的本质规定，真正的自我意识是两个相互承认的意识，这

种相互承认的自我意识只有在劳动过程中才可能实现。他认为这也是理性的本质规定。黑格尔的这一解释，将自我的建构与社会历史的建构联系在一起，表明自我的构成与历史发展过程具有相关性。经过黑格尔的中介，我们就可以理解，自我的建构与现代性的发展是不可分割的，因为黑格尔所讲的劳动，是现代经济意义上的劳动。虽然黑格尔的自我意识理论与笛卡尔的思想存在着不同的理论维度，但他们具有共同的哲学信念：即自我是一个理性的存在。

弗洛伊德第一个对这种系统的理性与自我意识展开了批评。弗洛伊德指出：人的心灵是由意识与无意识构成的，传统哲学所关注的意识只是心灵的一小部分，广大的被压抑的无意识领域，被传统哲学排除了。实际上，以人的性本能为内核的无意识，在深层上制约甚至支配着人们的日常活动及思想观念。文明的发展是对无意识的压抑与升华。弗洛伊德的理论打碎了“自我”的自足性的神话，打开了探索“自我”的另一个空间。他对精神病的分析表明，自我在一定程度上是分裂的。他把这种分裂看作是性本能遭受压抑的结果。

弗洛伊德虽然揭示了无意识领域的存在及其意义，但其理论在根本特性上仍然是理性的。这正如拉康所说的，精神分析师的治疗过程是通过话语交流而展开的过程，这就需要有一个主体以

^{*} 本文为国家社科基金项目“马克思主义哲学的当代发展研究”（项目批准号：10BZX001）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：仰海峰（1969—），男，安徽潜山人，哲学博士，（北京100871）北京大学哲学系教授，主要研究方向为国外马克思主义哲学、马克思主义哲学基础理论。

① 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第27页。

主体身份来引起对方的注意，治疗的过程就是将无意识组织为有意识的话语的过程^①。精神分析就是实现病人的无意识与理性的协调，在这种协调中，说到底理性占据上风的。拉康进一步对分裂的“自我”的形成进行了分析，在他看来，这种分裂并不是压抑的结果，儿童在其最初的镜像认同中，就蕴含着分裂的根源。

1936年8月3日下午，拉康在墨尔本第14届国际精神分析大会上做了关于“镜像阶段”的报告，第一次阐述了其镜像理论。1949年7月在苏黎士召开的第16届国际精神分析大会上，拉康提交了“助成‘我’的功能形成的镜子阶段”的论文，再次阐释其镜像认同理论。按照拉康的看法，镜象阶段是人类自我人格的形成、人类与世界关系的发展中必经的一个阶段。在0-6个月时，婴儿就产生了对自身躯体与外部世界的意识，但这种意识是片断的，是对身体各部分的意识，各个部分之间是一种分离的关系，并没有形成一个统一的整体。在6个月之后（到18个月），幼儿开始涉及到主体性的辨认现象，即在遇到自己镜中的形象时表现出欢天喜地的样子和寻找部位的游戏。拉康认为，虽然6个月大的幼儿在智力上远远落后于大猩猩，但就其能在镜中辨认自己的形象而言，这是任何猴子所无法比拟的。“一个尚处于婴儿阶段的孩子，举步趑趄，仰倚母怀，却兴奋地将镜中影像归属于自己，这在我们看来是一种典型的情境中表现了象征性模式。在这个模式中，我突进成一种首要的形式。以后，在与他人的认同过程的辩证关系中，我才客观化；以后，语言才给我重建起在普遍中的主体功能。”^②这是拉康对镜像认同的简要描述。

拉康认为，在儿童的镜像认同中，一方面是其自身行动整体性协调的缺换，另一方面是镜像中意象的格式塔效应，这使得儿童在一种外在的理想形象即“理想我”中来发现和认同自身。因此，主体借以超越其能力的成熟的身体的完整形式是以格式塔方式获得的，即在一种外在性中获得的，这种外在的形象是预先存在的。镜中的形象与外在空间构成了一个完整的外在世界，它是自我认同的基础，自我也正是在这样的情境中建立了与外部世界的关系。由于自我是在自身身体碎片化的状态下认同于一个外在的“理想

我”，这种认同就涉及到自我与外部世界的关系，而这个关系不仅是以机体内在的分裂为前提，而且这一认同本身又有待于不断地确证，这决定了有机体与外部实在的关系是异化的。“镜子阶段是场悲剧，它的内在冲劲从不足匮乏奔向预见先定——对于受空间确认诱惑的主体来说，它策动了从身体的残缺形象到我们称之为整体的矫形形式的种种狂想——一直达到建立起异化着的个体的强固框架，这个框架以其僵硬的结构将影响整个精神发展。由此，从内在世界到外在世界的循环的打破，导致了对自我的验证的无穷化解。”^③如果自我的认同最初就是在异化的幻象中发生的，那么，近代以来作为哲学根基的那个“我”，还真的存在吗？我们所确认的那个“我”，岂不是一种镜像中的形象？进一步说，那个成问题的“本真的我”（这是不存在的）岂不是由异化的镜像中的“我”建构起来的吗？在拉康看来，这个镜像中的“我”才是笛卡尔所说的那个“我”的真实形象。按照这个逻辑，黑格尔所说的社会中的“自我”，更是镜像中的“我”在社会中的重新建构。实际上，从弗洛伊德的精神分析学中可以知道，这两个“我”是同步建构的。在拉康看来，这种异化是无法通过异化的发展途径来消除的。“对于拉康而言，在镜像阶段出现的原初异化则被视为在社会中随机地编织它自己的路。”“主格之‘我’的‘异化的命运’就是指，个体永远与其本身处于不一致之中：主格之‘我’不知疲倦地倾注于凝结一个不可能被凝结的主体性过程，倾注于将凝固性引入人类欲望这一变动不居的领域。”^④这种利比多的倾注，在拉康看来正是一种病态的“自恋”。在拉康的思路中，镜象构成一切幻觉与精神分裂的来源，镜像中的认同是对异化的确认，这种确认只是反映了外部实在，而没有超越外部实在。

阿尔都塞将拉康关于“我”的批判与对资

① 参阅拉康：“精神分析中的侵袭性”，载《拉康选集》，褚孝泉译，上海：上海三联书店，2001年，第97-121页。

② 同上书，第90页。

③ 同上书，第93页。

④ 玛尔考姆·波微：《拉康》，牛宏宝、陈喜贵译，北京：昆仑出版社，1999年，第28页。

产阶级意识形态的批判结合起来。在《保卫马克思》与《读〈资本论〉》中，阿尔都塞认为：青年马克思从主体出发的人道主义，仍然是一种资产阶级的意识形态。在《德意志意识形态》之后，特别是到《资本论》等著作中，马克思才从这种意识形态中摆脱出来，走向一种科学的历史理论。在这一解读中，主体成为资产阶级意识形态建构的核心。在“意识形态与意识形态国家机器”这篇论文中，阿尔都塞进一步指出，资产阶级的意识形态就是将个体建构为“自我”，建构为主体。“没有不借助于主体并为了这些主体而存在的意识形态。这意味着，没有不为了这些具体的主体而存在的意识形态，而意识形态的这个目标又只有借助于主体——即借助于主体的范畴和它所发挥的功能——才能达到。”^①从前面关于拉康的论述中可以得出，这种主体只是一种幻觉。这就可以理解阿尔都塞对意识形态的另一种描述，即意识形态是个人与其实存在生存条件的想象关系的表达。通过这些描述，阿尔都塞将拉康关于主体的幻觉认同理论与意识形态批判联系起来了。

鲍德里亚的镜像认同批判理论沿袭了这一思路。在《消费社会》的最后一章中，鲍德里亚讲叙了1930年代拍摄的《布拉格的大学生》这部无声影片。贫困的大学生为了过上享乐的生活，与魔鬼做了一个交易，把自己镜中的影像卖给了魔鬼，换回了大量的黄金。有了钱的大学生从一个成功走向另一个成功，但却总是猫着腰在镜子前走过，但他所出入的上流社会对镜子却趋之若鹜。与此同时，他的影子或者与他同时出入交际场所，或者离开原型单独活动，甚至犯罪，从而给大学生带来了无尽的麻烦。大学生躲避起来，影子认为大学生出卖了自己，到处追捕他。一天晚上影子追到大学生的屋子，从其第一次走出来的镜子前经过。大学生怀着对自己影像的怀念与对外在影像的愤怒，向镜中的影像开了枪。镜子碎了，影像消失了，但倒下的却是中枪的大学生。在杀死影像的同时，大学生杀死了自己。他在镜子的碎片中，重新看到了自己，以牺牲自己躯体的代价找回了正常的人像。这个故事与拉康的镜像理论有异曲同工之妙。外在的影像已经成为大学生的真实生活，并与整个外部世界联系

一体，但这却是异化的存在。大学生也在这种镜像的异化中，找到了自己所希求的日常生活。但这种异化的存在总是要出问题的。只有在打碎镜像之后，大学生才能回到本真的存在。

《生产之镜》这个标题，就直接体现了上述的思想。鲍德里亚认为，马克思的生产理论体现了资产阶级意识形态，马克思实际上是在这种镜像中来面对资本主义社会的，这决定了马克思并没有跳出这种意识形态的陷阱。要揭示资本主义社会存在的真相，就需要打碎生产之镜，只有打碎了这一镜像之后，我们才能在新的碎片中看清这个镜像的本质，从而找到另一种替代方案。基于这一立场，鲍德里亚对马克思的生产理论展开了全面的批评。

二、生产之镜与历史唯物主义的幻象

按照我的理解，马克思的历史唯物主义可以区分为双重逻辑：一是一般人类学意义上的生产逻辑。在这一层面，马克思强调物质资料的生产与再生产是人类历史存在的前提。正是通过对此的讨论，马克思才从唯心史观中解放出来。一是面对资本主义社会与古典政治经济学的资本逻辑。生产逻辑虽然构成了一切社会存在的前提与条件，但仅从生产逻辑出发并不能批判地分析资本主义社会，马克思也无法将自己的理论同古典政治经济学真正区别开来，因为古典政治经济学也是从资本主义社会的物质生产出发的。资本逻辑关注的是资本运行过程以及剩余价值的榨取过程，从中揭示资本主义社会的内在矛盾及其可能性的社会前景，这是马克思批判资本主义社会及其意识形态、论证无产阶级解放的理论基础。实际上，只有进入到资本逻辑之中，马克思才能揭示资本主义社会的运行过程及其意识形态效应。历史唯物主义的这两个层面，都成为鲍德里亚的批判对象。

在《物体系》、《消费社会》与《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚将消费社会理解为是

^① 阿尔都塞：“意识形态与意识形态国家机器”，载《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编，长春：吉林人民出版社，2003年，第361页。

一个符号/价值占支配地位的社会，政治经济学批判中所理解的使用价值、交换价值都只有在符号/价值的统摄中才能得到真正理解，而这正是马克思的政治经济学批判没能开启的视野。鲍德里亚认为：马克思的政治经济学批判力图将使用价值从交换价值中解放出来，使之成为有用性。但马克思没有看到，这种有用性才是近代社会最具迷惑力的形而上学。在这种有用性的解放中，政治经济学批判设定了一个与人的需要相关的有用性对象，这种需要与有用性的区分与联接，恰恰是政治经济学的人类学的设定及其理论建构的前提。要摆脱这种困境，鲍德里亚认为就需要以符号政治经济学批判取代政治经济学批判。在《生产之镜》中，鲍德里亚通过讨论资本主义发展阶段再次提出这一问题。在《哲学的贫困》中，马克思描绘了交换价值发展的三个阶段：在第一阶段，交换的只是剩余产品，交换只具有局部的意义；在第二阶段，也就是资本主义工业生产阶段，所有的工业产品都处于交换之中，这是交换的普遍化；到第三阶段，人们认为不能出卖的东西，如德行、爱情、良心等，都成为出卖的对象。马克思认为，第一阶段到第二阶段的转变是质的飞跃，从第二阶段到第三阶段，则是一种量的变化^①。针对马克思的这一理解，鲍德里亚认为：“在第二阶段和第三阶段之间存在着决定性的转变。第三阶段是对第二阶段的革命，就像第二阶段是对第一阶段的革命一样。”^②《资本论》适合于第二阶段，但已经不适合于第三阶段。这一新的阶段不再是资本的生产过程占据统治地位，而是符码逻辑占统治地位，即一切都是通过符码操控而实现的，这是资本主义体系的新革命。这一新的阶段，正是他的符号政治经济学批判想要批判的对象。

按照我的理解，鲍德里亚的这个批评可归于资本逻辑批判的维度。鲍德里亚关注到资本逻辑运行方式的转变，并由此反思马克思的政治经济学批判，但这并不意味着鲍德里亚抛弃了马克思的资本逻辑批判理论，而是将这一理论发展到新的阶段。所以在《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚认为自己是发展马克思的思想。但在《生产之镜》以及《象征交换与死亡》中，鲍德里亚则对马克思的生产逻辑展开了致命的批判，

同时也对马克思的资本逻辑进行了更激烈的批评。

在鲍德里亚看来，马克思的生产逻辑体现了资本主义意识形态幻象，这主要体现在以下几点：第一，生产逻辑的人类学基础是错误的。鲍德里亚认为，马克思的生产逻辑与政治经济学具有相同的人类学前提，即把匮乏看作是人与外部世界关系的最初存在状态，人是一个追求经济利益最大化的理性人，是一个有欲望与需要的人，物被规定为有用性。在《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚对这种“有用性”与“需要”进行了批判，指出将物化约为有用性是近代社会最隐蔽的形而上学。在《生产之镜》中，他借助萨林斯的《石器时代的经济学》对匮乏的理念展开了批判。萨林斯认为，过去的人类学都将原始社会看作是一个匮乏的社会，并将现代经济学的理念作为解释原始社会的根据，以至原始社会成为现代社会的不发达的缩影。他通过对太平洋岛屿的土著人的研究，认为原始人的社会是一个丰裕的社会，这里的人不是欲望无边的人，他们也不按照现代经济的计算原则来规范自己的行为方式。与现代追求经济利益最大化的生产模式不同，原始人的生产模式是一种“低度生产的结构”，这是为了生计需要的生产，而不是为了剩余价值的生产。虽然这里也存在着交换，但这是一种互惠的交换，它以慷慨为特征，酋长的权力总与其慷慨联系在一起，权力就意味着在交换中要多给予^③。很显然，这并不是匮乏的时代。马克思将原始社会看作是匮乏的社会，沿袭了古典政治经济学与现代社会思想，并将之反射到了原始社会，马克思的“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”的思想就充分地体现了这一点。不仅如此，马克思在面对奴隶社会与封建社会时，都是从现代社会的理念出发来解释的，这正意味着马克思并没有真正地跳出现代社会的意识形态。

第二，鲍德里亚认为，马克思将劳动看作人

① 参阅《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社，1958年，第79—80页。

② 鲍德里亚：《生产之镜》，仰海峰译，北京：中央编译出版社2005年，第105页。

③ 参阅萨林斯：《石器时代的经济学》，张经纬等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第二章、第三章。

的潜能，将劳动力的解放看作人的解放，这正是古典政治经济学的逻辑。鲍德里亚结合马克思关于劳动二重性的分析认为，马克思揭示了资本主义社会中劳动力的质性规定被量化规定所替代，即具体劳动被抽象劳动所替代，他由此认为，马克思力图将具体劳动从抽象劳动中解放出来，即劳动力使用价值的解放。根据前面的讨论，如果使用价值就是现代社会的最隐蔽的形而上学，那么劳动力的使用价值的解放，同样会陷入这种形而上学中，成为近代社会的意识形态要素。与此相应，将劳动看作人的潜能的本质规定，同样是古典政治经济学的逻辑要求。在这个规定中，一方面确认了通过劳动征服自然的合法性。根据黑格尔的劳动辩证法，劳动的过程就是征服自然、形成自我意识的过程。鲍德里亚认为，马克思吸收了同样的思想，所以在马克思那里，对自然的征服被看作是一个理所当然的事情。这种征服的观念与人类学意义上的匮乏观念是一致的。另一方面，将劳动看作人的潜能的本质规定，是对古典政治经济学及相应社会秩序的确认。资本主义的市场体系就是要将人作为劳动力生产出来，这一体系就是建立在将个人生产为劳动力的基础上的。从更深的层面来说，劳动价值论的提出既是对人的本质特征的抽象，又对这种抽象的人赋予社会意义。所以鲍德里亚认为：“马克思对政治经济学进行了激烈的批判，但仍然处于政治经济学的形式之中。”^① 按照这个思路，鲍德里亚甚至认为：“生产力与生产关系的辩证法、矛盾的不断逻辑、积极性和消极性的同质空间——所有这些（以及历史概念本身）都是根据资本主义生产方式的理想组织起来的，这个普遍的过程获得了自身的真理，达到了自己的目的。”^② 在这个论述中，他从根本上否认了生产逻辑的合法性地位。

第三，鲍德里亚认为，我们今天处于生产终结的时代，这决定了马克思的生产逻辑无法适用于当代。在《象征交换与死亡》的第一章中，鲍德里亚就指出：在今天，符号形式支配着一切，征服了劳动，掏空了劳动的任何历史意义。符号将劳动吸收到自身之中，并分派劳动。生产性的劳动被符号的再生产所替代，劳动价值论也被符号的价值结构所替代，这才是资本统治的新

形式。在这里，剩余价值的原则远不及由符号/价值所产生的歧视原则更为现实，这是新的价值结构的规律起作用的社会。按照我的理解，价值的结构规律指的是，随着消费社会的兴起和电子媒介先导作用的介入，传统实体意义上的价值规律转变为以符号结构为基础的价值指涉关系，这种指涉关系不仅仅局限于传统经济学领域，而且指向由符号结构而来的文化领域。结合《符号政治经济学批判》中的讨论，今天的价值首先体现为由符号差异原则所产生的身份与地位价值，这种身份与地位价值既隐藏了剥削，又构成了社会合法性的基础。在价值的结构规律中，真实的实体层面消失了，人们找不到受奴役的实体根源，奴役无处不在，但又是大众自发或自觉认同的过程。在鲍德里亚看来，新的价值结构的规律使得生产辩证法崩溃了。“使用价值/交换价值、生产力/生产关系，马克思主义赖以运转的所有这些对立（其实这和理性主义思想赖以运转的真与假、表象与实在、自然与文化的对立模式是一样的）也以同样的方式被中和了。”^③ 当生产辩证法终结时，建立在生产辩证法基础上的革命理论也随之走向了终点，新的替代方案只有针对符号统治才能提出来。

根据上面的分析可以看出，鲍德里亚认为马克思的生产逻辑是对古典政治经济学与自由资本主义社会的镜像反映。在这种镜像中，马克思建构了一种认同当下现实的方式，这正是马克思陷入到资产阶级意识形态中去的地方。要打破这种意识形态的幻象，就需要打破生产之镜。另外，根据鲍德里亚的分析，资本主义社会已经越过了马克思所分析的阶段，生产逻辑已经被符号逻辑所替代，这时拘泥于生产逻辑，既不能认清资本主义的当下变化，又进一步将自身束缚在资本主义社会的战车上。如果说，在《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚还认为自己是发展马克思的批判理论，那么在《生产之镜》与《象征交换与死亡》中，他则明确地表达了抛弃马克思的

① 鲍德里亚：《生产之镜》，第33页。

② 同上书，第95页。

③ 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，南京：译林出版社，2006年，第19页。

想法。

虽然在《生产之镜》中，鲍德里亚把批判矛盾直接指向马克思，但实际上他是想以此来批判现代性理论。马克思的哲学是对传统哲学的变革，如果马克思并没有跳出现代性的意识形态陷阱，那么在马克思之后并批判现代性的思想家是否真的摆脱了现代性的思维逻辑呢？鲍德里亚同样给出了否定的答案。在他看来，德鲁兹陷入到了欲望之镜中，福柯则陷入到了权力之镜中。

三、镜像幻觉中的德鲁兹与福柯

在《生产之镜》的“序言”中，鲍德里亚在批评马克思的生产逻辑的同时，把写作《反俄狄浦斯》的德鲁兹和瓜塔里的创造性爱欲理论置于生产逻辑的同一维度上。在随后的《忘却福柯》中，对福柯的理论又展开了全面的批评。在这些批评中，他力图揭示存在于这些思想家身上的共同的东西。也正是在这些批判中，鲍德里亚不断地同现代性思想相决裂。

德鲁兹接受和发展了弗洛伊德的欲望理论，并将尼采的权力的本体论改造为创造性的欲望理论，将这种欲望的创造性与马克思的创造性生产思想结合起来，提出了欲望—机器这一概念，以此来建构一种新的唯物主义精神分析理论，反对现代性思想中的总体性、主体与再现理论，颠覆制约“欲望—生产”的一切因素。什么是欲望呢？对于欲望，传统的解释都是从缺失客体的意义上来理解的，从而将我们推到在生产与获得之间进行选择的处境，欲望只与获得有关。在这种理解中，欲望只与真实的缺乏有关，而欲望的创造性生产的内含，则被忽视了。德鲁兹与瓜塔里认为，康德的欲望理念有了很大的进步，甚至是革命性的。康德把欲望看作是存在的能力，正是通过这种能力，现实事物才能被表象。在这里，康德已经将欲望看作是一种生产能力。但德鲁兹与瓜塔里又认为，康德并没有反思欲望概念，仍然把它当作一种缺失客体的生产能力。在这种情况下，欲望生产的只能是幻想的客体，所以精神分析学认为欲望只能生产幻想的客体，真实的客体是欲望所缺乏的，因为真实的客体只与外部自然界或社会生产相关联。精神分析学创造了一个

与真实世界平行的幻想世界，这是欲望存在的世界，因此在每一个真实物体背后，总有着一个梦想的物体。但欲望的真正的创造性能量并没有得到充分的重视。在德鲁兹与瓜塔里看来，从马克思的观点出发，即自然与历史的相互内在规定出发，那么精神分析学本身就失去了社会历史的基础。对欲望的传统理解，也就使精神分析学无法真正地面对市场和交易，甚至使精神分析学认为无须去面对这一切。

从生产出发，德鲁兹与瓜塔里对欲望进行了新的理解。他们认为：欲望有其真实的对象，欲望的最后产品就是真实。欲望是被动的综合，它合成部分物体、身体，成为生产单元的功能。因此，欲望并不缺少对象，欲望所缺少的恰恰是主体。“恰恰是主体在欲望中缺失了，或者说欲望缺少固定的主体，除非存在着压抑，否则就没有固定的主体。欲望和其客体是一回事：机器，作为机器的机器。”^① 欲望—生产体现了欲望的创造性能量，这是传统哲学的主体理念以及相应的形而上学理论所无法理解的。欲望—生产与社会生产之间的关系在于：生产总是将某些东西嫁接到产品上，而欲望—生产则是生产的生产，这种欲望机器的理想状态就是处于不断的转动之中。“事情的真相是，社会生产只是既定条件下的欲望生产。我们认为，社会领域是由欲望直接决定的，它是历史地决定的欲望生产，为了侵入和投入到生产力和生产关系中，利比多无须任何中介或升华、任何精神的运作、任何移情。只存在欲望和社会，没有任何其他的东西。”^②

虽然德鲁兹与瓜塔里的欲望理论对现代性思想进行了批判与解构，但在鲍德里亚看来，尽管德鲁兹他们在批评马克思的思想，但其创造性的欲望理论与马克思的生产与劳动理论仍然具有逻辑上的同质性，这无非意味着将被俄狄浦斯情结所包围的无意识作为生产机器解放出来。对无意识的这种认识，正是在资本主义社会的镜像中完成的，这是一种欲望之镜，人们也正是在这样的镜像中实现了自我认同。与德鲁兹和瓜塔里的欲

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota, 1983. p. 26.

^② *ibid.*, p. 29.

望理论相一致的，就是马尔库塞在《爱欲与文明》中所宣扬的爱欲观念，这同样是将爱欲理解一种创造性的生产潜能，这种生产潜能与劳动的潜能是一致的。马尔库塞将这种创造性的能量与游戏、劳动联系起来，以便从中寻找解放的可能性，这正是现代性的理念。可见，打破欲望之镜与打破生产之镜具有同样的意义。

那么福柯呢？道格拉斯·凯尔纳将福柯的思想发展划分为三个阶段：即早期关于人文知识的考古学分析，这主要以《疯癫与文明》、《诊所的诞生》、《词与物》为代表。中期关于权力的系谱学分析，这以《规训与惩罚》、《性经验史》为代表。80年代之后则转向了对自我技术、伦理学和自由的关注^①。知识考古学关注的是人文知识的构成规则，揭示主体的虚幻性；系谱学则揭示知识的社会权力运作过程，揭示主体的政治化意义及其权力效应。在20世纪70年代，福柯可谓风头正劲。正是在这种语境中，1977年鲍德里亚写下了《忘却福柯》，对福柯的权力和性的理论进行了批判。

鲍德里亚认为，福柯的著作打开了话语分析与权力分析的空间，这是其著作中最有意义的东西，但“福柯的论述只是他所论述的权力的镜像”^②，他关于性与权力关系的讨论就是如此。这是他对福柯理论的一个总体定位。根据前面关于镜像的讨论，如果福柯关于权力与性的讨论只是对当时社会的一种镜像表现，那么毫无疑问的是，福柯并没有超越这个社会及其意识形态的束缚。在这一总体定位下，鲍德里亚从以下几个方面来批判福柯的思想：

第一，福柯关于性与权力的思考仍然停留于古典视野中，将性与权力看作是一种真实的存在。在《性经验史》中，福柯指出：性压抑的学说是17世纪之后才出现的，这种理念与资本主义生产秩序相一致，表明性与资本主义一般劳动是不相容的。对于这种理论，福柯提出了三点质疑。第一个怀疑在于，性压抑真的是一种历史事实吗？第二个怀疑在于，在社会中起作用的权力机器在本质上是维护压抑的吗？第三个怀疑在于，有关压抑的话语是否与权力机制交织在一起了呢？^③在福柯看来，与性压抑相反，在资本主义发展过程中，性与权力构成了一种双螺旋，但

其中性是作为快感、作为生产性的能力而得到提倡的。在这个分析中，福柯揭示出权力是无处不在的，权力不是一种压抑性的东西，它建立在积极的、行动的法则之上，它与欲望同时存在，并通过对性经验的探索使自己得以建立起来。鲍德里亚认为，福柯的这一权力观念与德鲁兹—瓜塔里的欲望理念是一致的，他们的差别在于：在福柯那里，权力替代了欲望的位置，而在德鲁兹这里，欲望总在那儿。在这种讨论中，欲望、性、权力都被看成是真实存在的，这就使得权力与性等具有了一种形而上学的意味。根据鲍德里亚关于消费社会的思考，即真实的存在已被符号—物所替代，这是资本主义社会发展的全新阶段。在这一全新的社会中，正如巴特所描述的美国一样：性存在于一切地方，惟独不存在于性中。如果还认为性与权力是一种真实的指涉物，并将之理解作为一种创造性的力量，这无疑是成问题的。

第二，权力与性作为一种生产性的能量，与生产逻辑是一致的，这种秩序只能导向一种更高的权力，而不能导向象征秩序。在《忘却福柯》之前，鲍德里亚完成了《象征交换与死亡》，在《忘却福柯》之后，鲍德里亚又写下了《诱惑》，以象征交换与诱惑作为对立于资本主义生产逻辑与符号逻辑的另一种文明运行方式。在他看来，“生产的源初含义并不是生产物质性产品，而是使之呈现出来变得可见：生—产。”^④这种生—产就是上述的创造性理念。福柯虽然在批判人本主义的主体理念，但在其后期思想中，他还是想建立一种不同于近代主体的主体伦理学，一种能够真正规定自身躯体、欲望以及自由发展的创造性能量的伦理学。性与权力的这种创造性能量，与资本的创造性生产是一致的，可以说，将性与权力作为一种实体性力量解放出来，将身体作为一种创造性的自然存在解放出来，这正是资本逻辑的内在要求。在我看来，鲍德里亚是以批判福

① 凯尔纳、贝斯特：《后现代理论》，张志斌译，中央编译出版社，1999年，第三章。

② Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, Semiotext Foreign Agents Series, New York, 1987. p. 10.

③ 参阅福柯：《性经验史》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2000年，第9页。

④ Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, p. 21.

柯的名义，来批判将性、无意识、权力看作一种创造性的力量解放出来的理论观念与社会替代方案。在他看来，这种解放理念正是资本逻辑的意识形态。鲍德里亚认为，这同样是一种生一产的逻辑。诱惑是与生产相对立的，与生产秩序将一切显现化、清晰化不同，诱惑则是从生产中回收某些东西，在诱惑的文化中，性是一种礼物，是相互交换的礼物，做爱只是根据必须发生的仪式来度量的这种相互性的最后结果。而对处于现代性中的我们来说，性只是变成了欲望在快乐时刻的实现。在鲍德里亚这里，一种象征性的交换还占据着主导地位。相对于性而言，我们的文化是一种过早射精的文化，性就是一种欲望的实现，这里没有延期，只有当下的即刻性。因此无意识与利比多经济学，都只是为欲望的总体自然化提供了空间，以便性作为一种必须实现的自然状态，性欲作为一种能量，不断地释放出来，永不停止，这正如资本必须不停地运转一样。“资本必须运转，重力和凝固都必须消失，投资和收益的链条不能停止，价值必须不断地在各个方向延伸。……正是资本和性欲的形式，作为标语和模型，在身体中出现。”而身体除了作为生产与性欲的模型之外，也不再其他的现实性。“正是资本催生了劳动力作为能量以及身体作为欲望和无意识中心这一现代梦想。”^①“这就是欲望和无意识的本性：政治经济学的过量堆积以及资本的心理隐喻。”这使个人的一切都成为资本，个人也成为资本的管理者：即心理资本、利比多资本、性资本、无意识资本的管理者，这就是福柯告诉我们的东西：“没有受到压抑的东西，一切都是生产的”^②因此，欲望的解放正如生产力的解放一样，正好构成了资本逻辑所需要的意识形态，德鲁兹的欲望生产机器与福柯的性欲与权力的生产，同样如此。

第三，如果并不存在真实的性欲，存在的只是一种权力话语建构的性欲，那么这种权力是如何产生的？新权力又是什么样的？其实这是一个历史性维度的问题，这个问题对于以断裂为时间之维来理解权力建构的福柯来说，似乎并不存在。福柯的权力观还是一种单线式的、操纵的。如果权力是一种支配和统治，那么为什么没有反抗的存在？针对这种线性的权力观，鲍德里亚说

“权力是可交换的东西”^③这种交换，不是经济学意义上的，而是诱惑意义上的可逆循环，否则权力就会消失。“单一性或碎片性：这是理性强加给我们的权力之梦。”^④而一旦进入到历史性之维中，权力就不只是建构一种真实，如性欲，不只是将自身复制为真实，或者为现实原则开启了新的空间，权力本身就是超真实，就是一种消失的过程。因此，针对福柯的论述，鲍德里亚提出的问题是权力的终结问题，这同时也是真实策略的终结问题。在“拟真的进程”一文中，鲍德里亚以美国1971年一家电视台的全天候家庭生活电视直播节目为例指出：福柯用来理解权力存在机制的圆形监控已经让位于一种全天候的电视直播，这是从监控系统走向了恐怖系统。在这种直播中，什么是真实的？是家庭生活还是电视影像？在人的行动中，什么是积极的？什么是消极的？这里已经没有中心，没有边缘；没有主体，也没有客体。这是传统透视空间的终结^⑤，同样也是传统权力的终结。在这个意义上，福柯的权力与性理论，都只是现代性的镜像反映。与马克思的生产逻辑一样，这种理论并不能真正地面对当代社会。

通过上面的讨论，鲍德里亚用一种镜像认同来描述马克思、德鲁兹、福柯等人的思想。在他看来，在这种镜像中，他们没有实现对当下文明的替代性思考，完成的只是对这种文明的极端完善境界的描述，在这个意义上，这是一种镜像中的认同，一种幻觉式的认同。这种镜像正是今天需要打破的，我们需要的是另一种文明模式。此时的鲍德里亚认为，这种另一种文明模式是以象征交换为原型的。关于这一问题，需要再撰文论述。

（责任编辑 林 中）

① Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, p. 25.

② *ibid.*, p. 26.

③ *ibid.*, p. 43.

④ *ibid.*, p. 44.

⑤ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, The University of Michigan Press, 1994, pp. 29 - 32.

从寻求“承认”到成为“至尊”^{*}

——论巴塔耶通过科耶夫对黑格尔的主奴思想的吸收

张 生^{**}

【摘要】本文认为，至尊性是巴塔耶哲学思想中的核心概念，它源自巴塔耶对黑格尔的主奴哲学的改写。整个改写由三个方面构成，即首先是把主奴关系转化为兄弟之情，其次是把空间的对立转化为时间的体验，再就是把对承认的斗争转化为对至尊性的追求。而正是基于这种改写，巴塔耶铸就了自己的思想的基石。

【关键词】承认；科耶夫；至尊性

中图分类号：B565.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2011)04-0022-08

时至今日，科耶夫(Alexandre Kojève)在法国思想史上的地位已然确立，而当年他应柯以列(Alexandre Koyré)之请在巴黎高等研究实践学校(école Pratique des Hautes études)代课讲述黑格尔的《精神现象学》的故事，也已成为学界传奇，这不仅是因为他及时引入马克思以及海德格尔的思想对黑格尔进行重新解读，还因为参与这个研讨班的众多学生日后大都成为法国思想文化界的扛鼎人物，如雅克·拉康，雷蒙·阿隆，梅洛-庞蒂，罗杰·盖洛等，甚至早已成名的超现实主义的创始人安德烈·布勒东也曾出入其间，而据说萨特也托人弄到科耶夫的讲课笔记进行研读，可以说，正是通过科耶夫，黑格尔的思想才真切的对法国的思想产生了影响，因此，曾亲见过科耶夫的桑巴特感慨万千地说，“科耶夫用黑格尔病毒感染了一整代法国知识分子”，^①在被他感染的这些人中，当然也包括积极参加他的研讨班的巴塔耶。

作为科耶夫忠实的学生，巴塔耶对其自然是赞誉有加，如在谈到从1934年起就参加科耶夫的研讨班的感受时，他就说，科耶夫对《精神现象学》的解读让他感觉就像是《精神现象学》

这本书自身在说话，而有很多次，当他和研讨班的同学雷蒙·葛诺(Raymond Queneau)从科耶夫授课的小房间里走出时，他都会感到窒息和哑口无言，“科耶夫的课程让我精疲力竭，它把我捣碎，并十几次地杀死我。”^②这当然是巴塔耶结合了自己的“内在经验”(expérience intérieure / inner experience)的文学化的描述，实际上，据葛诺后来的回忆，巴塔耶有时会在科耶夫的课堂上睡觉。^③

其实，在与科耶夫相遇之前，巴塔耶对黑格尔并非一无所知，此前，他曾借读过黑格尔的《逻辑学》《历史哲学讲演录》和《精神现象学》，并与葛诺合写了《黑格尔辩证法基础的批判》一文，而且，他参加科耶夫的研讨班之前的一个学年，已经开始在其前任柯以列(Alexandre Koyré)的课上听他讲述黑格尔的宗教哲学。不过，对于巴塔耶来说，科耶夫的影响显然才是决定性的，正是他对黑格尔的解读方使巴塔耶真正理解和吸收了黑格尔的思想，并得以构建出自己的思想体系，否则，巴塔耶是不会说出那一番让局外人听了多少有些夸张的话来的。

但是，科耶夫只是个中介，真正震撼巴塔耶

* 本文系国家社科基金项目“巴塔耶后现代主义思想研究”(11BZX054)的阶段性成果。

** 作者简介：张 生(1969—)，男，河南焦作人，原名张永胜，(上海200092)同济大学文化产业系教授，主要从事法国哲学、文化理论研究。

① [德]尼克劳斯·桑巴特：《巴黎的学习岁月》，洪天富译，南京：南京大学出版社，2010年，第484页。

② Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, tome 6, Paris: Gallimard, 1973, p. 416.

③ 参见 Stuart Kendall, *Georges Bataille*, London: Reaktion Books Ltd, 2007, p. 92.

的还是黑格尔的思想本身。在巴塔耶的思想体系中，黑格尔是一块关键性的基石，而德里达甚至称巴塔耶的思想为“一种无保留的黑格尔主义”^①，巴塔耶本人也直言，“如果没有黑格尔，我可能首先就是黑格尔：（因为思想的）资源对我来说是不够的。”^②他这么说，一方面，表明了他对黑格尔的喜爱，另一方面，也可看出黑格尔对他的思想的发生与展开的重要性，因为，没有黑格尔的坚实的肩膀，他是无法成长为巴塔耶的。

在巴塔耶通过科耶夫对黑格尔思想所进行的吸收中，我认为，最重要的就是他对黑格尔的主奴哲学的接受和改写，而这也正是科耶夫解读黑格尔的《精神现象学》的核心与重点。科耶夫把黑格尔的自我意识的产生的途径，即主奴关系改换为由“欲望”所推动的斗争，强调只有通过死亡的检验，人们才得以确立自己与自然，与人的关系，并由此产生历史及其各种形态。简而言之，在科耶夫看来，人的历史就是“为承认而斗争”的历史。巴塔耶对科耶夫的这个阐释是认同的，但是他把黑格尔的自我意识的确立的关键，即主奴关系的确立所需要谋求的“承认”（reconnaissance/recognition）问题转换为他说的至尊性（souveraineté/sovereignty）问题，从而构建了他的理论大厦的重要的基石。下面，就来具体分析一下他所做的这个转换。

一、从主奴到兄弟

巴塔耶认为，黑格尔在《精神现象学》导言中对死亡问题进行探讨的那个段落，是至关重要的：

死亡，如果我们愿意这样称呼那种非现实的话，它是最可怕的东西，而要保持住死亡了的东西，则需要极大的力量。柔弱无力之美之所以憎恨知性，就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量，不

是因为它作为肯定的东西对否定的东西不加理睬，犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了而随即转身他向不再闻问的那样，相反，精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。精神在否定的东西那里停留，这就是一种魔力，这种魔力就把否定的东西转化为存在。^③

在巴塔耶看来，这段话是黑格尔的《精神现象学》的核心，即死亡意识不仅是作为主体的人得以产生自我意识的原因，也是人得以否定自己以获得做人的尊严的中介，而巴塔耶所看重的也正是死亡对于人的存在的确立所具有的不可取代的意义。他坦承，他自己所有的写作，其实就是围绕着死亡展开的，这也是他的写作唯一的必然性，因此，在谈到黑格尔的这一段话时，他强调说，“毫无疑问，从一开始起，这段令人钦佩的文字就具有‘极端的重要性’，它的重要性不只是对于理解黑格尔来说如此，而是在任何意义上讲都是如此。”^④显然，对黑格尔所表述的这一死亡观，巴塔耶是认同的。

而正是以这个死亡观为据，黑格尔演绎出了他的主奴哲学，即一个自我意识的确立必须以与另一个自我意识的对立为前提，双方都要以针对对方的生死斗争来证明自己的存在，用黑格尔的话来说，“一个不曾把生命拿去拼了一场的个人，诚然也可以被承认为一个人，但是他没有达到他之所以被承认的真理性作为一个独立的自我意识。同样每一方必定致对方于死命，正因为它自己为此而冒生命的危险，因为它不复把对方看成是它自己（的一部分）；对方的本质在它看来乃是一个他物，外在于它自身，它必定要扬弃它的

① [法] 雅克·德里达：《书写与差异》，张宁译，北京：三联书店，2001年，第451页。

② Denis Hoeller, *From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence*, see *On Bataille*, edited by Lesile Anne Boldt-Iron, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 61.

③ [德] 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟，王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第21页。

④ Georges Bataille, *Hegel, Death and Sacrifice*, see *The Bataille Reader*, edited by Fred Botting and Scott Wilson, Blackwell Publishers Ltd, 1997, p. 282.

外在存在。对方是一个极其麻烦的，存在着的意识，它必须把它的外在存在看成纯粹的自为存在或绝对的否定。”^①而在斗争中，那个敢于冒生命危险的人或者战胜了对手的人就是主人，那个失败了的不敢冒生命危险的人就是奴隶。对于黑格尔的这个观点，科耶夫是赞许的，但是他更加强调“欲望”的作用，因为人就是欲望，欲望总是寻求自我实现，它躁动不安，总是指向另一个欲望，进而不可避免的出现欲望之间的冲突，故科耶夫特别强调了欲望冲突所引发的生死斗争的重要性和由此获得的承认问题，“换句话说，只有当人为了他的人的欲望，冒着（动物）的生命的危险，人的人性才‘显露出来’。”^②而这个“人性”（humanity），科耶夫认为，不是别的东西，就是“欲望着的欲望”，就是欲望所渴望得到的另一个欲望的“承认”，“为了真正地 and 真实地成为‘人’，为了如实地认识自己，人必须把他对自己的看法强加于有别于他自己的其他人：他必须要求其他人承认他（在理想的极端情况下：要求所有的其他人承认他）。或者：他必须把他所没有在其中得到承认的（自然和人类）世界改造成一个他能在其中得到承认的世界。”^③可以说，这就是人的宿命或者是作为一个人确立自己的一种必须的活动。

像黑格尔一样，科耶夫也认可主奴关系的存在以及相互转化的合理性，因为尽管主人通过冒生命危险获得了自己的主人地位并从而得到自由，但奴隶却并不会永远是奴隶，这是由于奴隶同样也可在劳动中克制自己的本能并得到陶冶，并因之获得支配自然的自由，并最终反过来支配主人。但是，科耶夫指出，这种变化并没有从本质上改变人与人之间的围绕确立“主奴关系”所发生的生死斗争，没有改变人们最初遭遇时的所必然面对的这种似乎是命定的敌对局面。

但是，与科耶夫不同的是，巴塔耶虽然对于死亡在人的自我意识的确立方面所起的作用没有异议，可他并不认为对经由死亡而产生的对自我意识的“承认”是必然的，也就是说主奴关系的确立是必然的，换句话讲，他并没有把自我意识的确立归之于两个欲望之间所展开的生死搏

斗。与此相反，他更愿意用主客体关系来取代黑格尔和科耶夫所喜欢用的主奴关系来描述和定义人们之间的关系。当然，这其中有个前提，那就是劳动观念的引入，在这点上，巴塔耶不仅受到黑格尔的影响，同样，他也深受马克思的影响，巴塔耶把劳动作为人类脱离动物世界的初始的否定性力量，有鉴于此，他不再把人看成是被“承认”的欲望所驱使而进行生死斗争的自我意识，而是受生产活动所强迫并处于劳动状态中的人。

正是以此为先决条件，巴塔耶对主奴关系进行了转换，即首先，以劳动为人与人之间存在的最基本的关系，其次，巴塔耶认为，至尊（*souverain/sovereign*），或曰黑格尔的主人，所要求对方（“奴隶”或“客体”）的实际上并不是“承认”，而是对于对方劳动产品的无偿的“消耗”（*consommation/consumption*）。因此，巴塔耶指出，当我们谈到一个人拥有一个至尊的时候，并不是说，这个人就是至尊的客体，而是说，至尊将是这个人的主体，因为，这个人自己首先就是，或者说本来就是主体，他只是在为至尊劳动之时，才变成一个相对于至尊而言的客体，随着劳动完成，这个人将重新复归自己的主体位置。并且，巴塔耶认为，这种主客体的转换，不仅发生在两个自我意识之间，它同样发生在个体身上，“而且，我把自己当成为自己劳动的客体。如果为了当下的时刻，我在自身中否认将要到来的时刻的首要性，那么我将再次是个主体，但是正像有时我把一个客体看作当我劳动的时候我是的那个人——倾向于服务我那时所是的主体——就我生产了由他支配的东西而言，至尊才把我看作一个客体。他知道我不是真的停止作为一个主体，而是我因为我劳动，不再是个完全的主体，不仅是我自己，也是为了他人，所以也是为了

① [德] 黑格尔：《精神现象学》（上），贺麟，王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第126页。

② Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lecture on the "Phenomenology of Spirit"*, Assembled by Raymond Queneau, Edited by Allan Bloom, Translated by James H. Nichols, Jr. Cornell University Press, 1980, p. 7.

③ [法] 科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2005年，第12页。

代表他们的至尊。只在某种意义上，我才是个主体。”^①

这样，巴塔耶顺利地就把紧张的“主奴关系”（the master-slave relationship）转化为劳动中的主客体问题（the subject and object problem），并且由此引申出人与人之间的“兄弟关系”。对此，他以“我”与“行人”的关系来说明，当“我”看到行人时，“我”固然可以把行人看作是客体，是外在于我的“他者”，但是，只要“我”想到他是我的同类，“我”就可以“兄弟”之名将其进行转化，因为，“我”完全可以以此否定他身上作为行人所有的客体属性，这同时也就否定了主客体关系，而把他看成是与自己这个主体相同的主体，即“兄弟”。而主客体关系也就因此演变成了一种主体与主体之间的友爱的关系。“有时，兄弟这个词意指一种血缘关系（可以客观定义的，传递了对那种差异的否定，对相似的肯定），有时指在相同性质的存在之间的关系，因此也指每个人和我的关系。”^② 巴塔耶直言，他所选择的是兄弟的后一种意义，他这句话当然也是意有所指的，因为，在黑格尔或科耶夫看来，行人只会变成对立的自我意识，变成欲望所针对的另一个欲望，两者之间不可避免的遭遇只会产生一个结果，那就是在生死斗争的结果中两人中或者有一人成为主人，或者有一人成为奴隶。

不过，巴塔耶并没有完全取消主奴关系在这一关系中的隐性存在。科耶夫也指出，主人是“有闲”的人，而他之所以有闲，是因为他可以“不劳动”，“这就是说：主人的‘真实性’是奴隶，以及奴隶的劳动。事实上，之所以其他人承认主人是主人，只是因为他有一个奴隶；主人的生活在于消费奴役劳动的产品，依靠这种劳动和通过这种劳动。”^③ 在巴塔耶看来，虽然至尊的最突出的特点就是对财富的消耗，但他却并不认为只有主人或者拥有主人地位的人才能做到这一点。这是其中的一个很大的也是关键性的差别。

二、从空间到时间

正是通过对在人的出现过程中劳动的初始作

用的强调，巴塔耶把黑格尔的主奴关系转化为主客体关系，从而把自我意识之间的“敌我”关系转化为了兄弟关系，但他并没有止步于此，因为他认为自我意识的主体性具有优先性，所以，为了维持这一判断，他就还需要解决个体自身对可能存在的主奴关系的转换问题。而巴塔耶以“兄弟”之名消解主奴之间的矛盾的做法也并非独创，其实亚里士多德早在其《政治学》及其后的《尼各马可伦理学》中就指出主奴之间可能存在“友爱”关系，原因即在于两者都是“人”，他说，“奴隶是有灵魂的工具，工具是无灵魂的奴隶。作为奴隶对它是存在友谊的。然而，他可以作为人，对于一切服从法律，遵守契约的人，他们之间似乎有某种公正，作为人当然有友谊。”^④ 相较而言，亚里士多德对奴隶“作为人”的描述是抽象的，巴塔耶的做法就是将其设法具体化为“时间”中的“人”。

为此，巴塔耶在以劳动为前提的情况下，又特别突出了“消耗”（consommation/consumption）或“花费”（dépense/expenditure）在人类社会中的调节作用，并同时又引入了时间的维度，以完善他对主奴关系的转换。巴塔耶认为，黑格尔的主奴关系背后所折射出的是自我意识的“空间”问题，同时它也是个体之间的空间的关系问题，但这样做，并没有解决个体的时间问题，或者说，并没有从时间角度来思考个体以及个体之间的关系问题。而他所要做的工作就是从时间上来对主奴关系进行新的诠释，把空间的主奴关系转换成时间上的主奴关系，进而真正的理解和把握主奴关系。这种把空间问题转化为时间问题的思考方式明显是受到了柏格森的生命哲学

① Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Volume III, *Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 245.

② Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Volume III, *Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 244.

③ [法] 科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2005年，第21页。

④ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第180页。

对时间性的强调的影响。但巴塔耶并没有从理论上完全接受柏格森对时间和空间的区隔，他所意指的时间也并不是“绵延”着的“真正的时间”，而是另有所指。

首先，巴塔耶认为，人类的日常活动是由劳动和消耗构成的，通过劳动，也即生产，人们得以维持自己的动物性的生存，并积聚更多的资源，但是，人们却在节日的庆典、葬礼、献祭、甚至战争中，把这些积聚的资源不计后果的消耗殆尽。在这里，需要说明的是，消耗或花费是巴塔耶的一个特别的概念，均指对财富的非生产性的消费，其目的意在“丧失”，并不求任何回报，而非基于有用性的“投资”，以冀谋求更大或更多的收益。以此为前提，巴塔耶把人们存在于其中的时间也划分为两种类型，即从事劳动的世俗时间（the profane time）和醉心于消耗的圣性时间（the sacred time）。从而，巴塔耶进一步指出，世俗时间和圣性时间的关系就是奴隶和主人的关系，因为，人在世俗时间中劳动，忍受奴役，并被异化为物，而在圣性时间里消耗，以抖落覆盖于自己身上的物性，重新复归于人性，并以此获得主人的感觉，因此，巴塔耶认为，“人可以在同一个个体（或每个个体）那里经历主人和奴隶的片刻状态。”^①这一转换无疑是革命性的，因为它彻底颠覆了主奴关系的空间性质。

当然，巴塔耶在这里同样没有完全否认主奴关系的合理性，但是，他认为，即使我们赞成黑格尔的观点，即人类的历史始于为了“承认”而展开的斗争，可也依然存在一个无法回避的问题，这就是对于劳动产品的消费问题。而这种消费，除了上文提到的“非生产性”的消耗外，还有一种常见的对劳动产品的消费，即为了扩大财富与增进权力的消费，它的目的是为了保存和发展自己。但与认为这种为了生产的消费才是社会的本质的、决定性的力量的传统观点相反，巴塔耶从自己的“普遍经济学”的思想出发，颠倒了两者的地位和作用，他认为，前者才是社会的根本的决定性的力量。“巴塔耶的唯一的最有意义的文章《花费的概念》，通过提出消耗而不是生产决定了文化的本质和目标，颠倒了古典的

——因此同样也是马克思主义的——经济学模型。简而言之，社会可以，也应该，基于它们消耗资源而不是它们的生产关系，来测量和理解。”^②所以，正是依据这一前提，巴塔耶明确指出，“争取声望的斗争，其最初的选择表明了非生产性消费的特权。”^③而主人就是不愿意屈从于对未来的计划、不注意增长的人，奴隶就是把自己的现在屈服于主人的未来的人，但这并不意味着奴隶就将永无出头之日，因为他只是在世俗时间里为主人服务，他同样可以在圣性时间里获得主人享有的那种至尊性。

这种让人着迷的圣性时间是瞬间性的、短暂的，无论是曾经的主人还是曾经的奴隶，在这一刻，都不再考虑未来，肆意让自己沉醉于当下之中，不管是劳动的产品，还是别的有用的资源，都被不计代价的毁坏和抛弃掉，以此求得自我满足的颤栗。巴塔耶指出，这实际上就是在挑战死亡、否定死亡、甚至是对死亡的渴求，因为在这一刻，人们已不为将来的生命筹划，而只求一时的愉悦。在这个意义上，圣性时间也可以说是死亡时间，人们敢于迎接和渴望它的到来，就是在冒生命的危险，就是在证明自己的“主人性”或至尊性。与黑格尔不同的是，巴塔耶的个体所冒的生命的危险并不是针对另一个个体时所必然产生的生死搏斗，而是针对物——也即个体生存的保障所进行的“生死搏斗”，更直白地说，是自我意识深处的“主人”和“奴隶”的斗争。

这就是巴塔耶对黑格尔的空间化的主奴关系所做的时间性的改造，它把个体之间的“外在的”关系规约为个体自身的“内在的”关系，把空间的斗争转换为时间的体验，从而这也进入了近现代以来法国哲学家们所共同探讨和追求的思想场域：“发扬博德莱（Baudelaire）精神的当

① [法] 巴塔耶：《黑格尔，人类，历史》，汪民安译，见《色情，耗费与普遍经济：乔治·巴塔耶文选》，长春：吉林人民出版社，2003年，第297页。

② Stuart Kendall, *Georges Bataille*, London: Reaktion Books Ltd, 2007, p. 96.

③ [法] 巴塔耶：《黑格尔，人类，历史》，汪民安译，见《色情，耗费与普遍经济：乔治·巴塔耶文选》，长春：吉林人民出版社，2003年，第308页。

代法国哲学家们，一反传统时间观和历史观以及对于永恒的看法，强调一切基于瞬间，基于当下即是的那一刻；认为出现在眼前的过渡性时刻，才是最珍贵的和惟一的至宝。脱离瞬间，一切永恒都是虚假和毫无意义的。反过来，只有把握瞬间，才达到永恒，因为现时出现的瞬间，才是人生同不可见的永恒相接触的确实通道。瞬间的惟一性，使‘永恒’现实地出现在人的生活之中。正因为这样，瞬间同时也成为未来的最可靠的历史本身。”^① 巴塔耶追求的也是“瞬间”，不过，巴塔耶对黑格尔的反叛并不是为了通过瞬间的震颤获得“永恒”，因为，他所追求的是那种独特的至尊性。

三、从争当主人到成为至尊

这也是巴塔耶之所以要进行这样的转换的原因，因为他不想再使用黑格尔的“主人”概念，而代之以自己重新定义的“至尊性”概念：

我所说的至尊性（*souveraineté/sovereignty*），与国际法所定义的国家的主权没有什么关系。一般地说，我所谈及的是它（至尊性）反对奴役和屈从的方面。在过去，至尊性属于那些拥有首领、法老、国王、万王之王名义的人，在我们把自己认同为那种存在——即今天的人——的形成中，它起着一种主导作用。但是，它同样属于各种神灵，至高的上帝就是其中的一种形式，以及服务和成为神灵的化身的牧师，有时，他们与国王没有区别；最终，它（至尊性）属于整个封建和牧师的等级制度，它只在程度上与那些占据其高位的人不同。但是，进一步说，在本质上，它属于所有那些占有和从来没有完全丧失被归之于众神和“显贵”的价值的所有的人（*les hommes*）。^②

显然，在巴塔耶看来，“至尊性”虽然是来自在各种等级的阶梯上占据高位的至尊所散发出的光辉，但是它的品质，也即“至尊性”却属于每一个人，只要那个人没有丧失那种“反对奴役和屈从”的价值，就有可能获得至尊性，成为至尊，而这正是至尊性概念的核心所在。

以此为据，巴塔耶把至尊性的要素概括为几点，首先就是他从自己一以贯之的花费观点出发所演绎出来的，即至尊性所具有的“超越有用性的消耗”的特征，其次是至尊性所包含的对奇迹（*le miraculeux / the miraculous*）的追求，以及其所具有的神性（*le divin / the divine*）或圣性（*le sacré / the sacred*）的特点。前文已经指出，巴塔耶把人们的消费行为分为两种，即一种是为了保存自己的生产性消费，另一种就是所谓的花费或消耗，即用于非生产性的事物上的消费，对于至尊性来说，重要的是后者，巴塔耶指出，“区分至尊的东西是财富的消耗，与生产财富却没有消耗它的劳动和奴役相对。至尊的个人消耗且不劳动，然而，在至尊的对立面，奴隶和没有工具的人，劳动把他们的消耗缩减到必须，如果没有那些生产，他们既不可能生存也不可能劳动。”^③当然，在这里，对财富的消耗只是至尊性的一个基本条件，而一个人要想获得至尊性，或者说，至尊之所以是至尊，其关键就是这种消耗并不是为了生产，并不是为了“有用”，因为如果在消费的时候考虑到其“有用性”，考虑到其目的，则势必被其奴役，那么这种消费就变成了一种生产，因而在实质上，与奴隶并无区别，所以，这种至尊性的消费是“无用”的，是财富的一种不计功利的“丧失”，这种消费就是巴塔耶所言的花费，就是那种肆无忌惮的挥霍财富的行为，大到修建高耸入云的纪念碑，举行大型的竞赛，狂欢，奢华的葬礼，庞大无比的墓地，小到在一天辛勤工作之余，花钱喝一杯并不能增强身体力量的酒，甚至不以生殖为目标的做一次爱，都是至尊性的表现。因为，说到底，这些行为都是“无用”的，是不受奴役的和不屈从的，所以，巴塔耶才始终强调至尊的“无用之用”，指出只

① 高宣扬：《当代法国哲学导论》（上），上海：同济大学出版社，2004年，第162页。

② Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Volume III, Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 197.

③ Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Volume III, Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 198.

有“超越有用性的生活（才）是至尊性的领域。”^①其次，就是在此基础上，至尊性所表现出的对神性和圣性的向往，这其实也就是对奇迹的追求。实际上，“超越有用性的消耗”本身就是对世俗世界的生活法则的否定，它所展现的正是对奇迹的追求。在巴塔耶的心目中，奇迹本质上是对死亡的否定，是遭遇死亡却又逃离死亡，是一种突然变为现实的“不可能性”，它其中既蕴含了对神性的尊崇和膜拜，也蕴含了对圣性的感知与体验。而至尊性就在对这些要素的追求中体现出来。

但是，至尊性还有另一个非常重要的特征，这就是至尊性在时间上所具的瞬间性的特点。它是短暂的，倏忽即逝的，可却又是真切的，让人颤栗不已的。这当然与前文提到的巴塔耶把黑格尔的主奴关系从空间转换为时间关系有关，但也与巴塔耶对人的“内在经验”的重视有关。他认为，“内在经验”就是那种“入迷的，狂喜的，至少是沉思的情感状态”^②，在内在的经验中，人们会陡然进入一种“非知”（non-savoir / un-knowing）状态，不再为“求知”（connaître / to know）而劳动，也不再因此被奴役，而主人和奴隶的划分也在此刻失去了意义。德里达认为，这是巴塔耶的至尊与黑格尔的主人的关键区别所在，“首先是主人和至尊之间的那种差异。我们甚至不能说这种差异是有意义的：因为它就是意义的差异，是分隔意义与某种非意义的那个惟一的间隙。在黑格尔那里，主人有一种意义。生命冒险乃是意义建构中的一个时刻，是本质与真理呈现的一个时刻。这是自我意识及现象学历史的必不可少的阶段，即意义呈现的必要阶段。”^③而在巴塔耶那里，生命冒险是为了获得“非意义”的“非知”的瞬间，是为了获得至尊性，成为至尊，它拒绝和否认世俗世界的真理和意义，放弃外在的目标转而专注于自身的瞬间的愉悦，以进入圣性世界之中。而至尊就是，“作为主体的典范，是这样一个人，通过他，并为了他，瞬间，那个瞬间，那个奇迹的瞬间，成为劳动的溪流消失进的海洋。至尊节日般的为自己，同样也为别人花费掉所有人的劳动所积聚起来的

东西。”^④通过花费，通过不计代价的消耗，即为消耗而消耗，人获得至尊性，成为至尊，而就在这一刻，所有的劳动都失去了意义，所有的来自明天的恐惧和担忧一扫而光，剩下就是不期而至的那个让人“恍兮惚兮”“窈兮冥兮”的至尊的瞬间。

并且，人对至尊性的追求是个体化的，内在的，它不必像黑格尔的主奴关系所要求的那样，需要外在的另一个自我意识的服从和确证，以获得主人的地位和感觉，他只需自我调节便可获得至尊性。因为，巴塔耶认为，至尊是个人性的：“我们现在可以承认人是他自己而且只有他是人的至尊的价值，但是这首先意味着，人是过去的至尊的价值的真正的内容。”^⑤显然，巴塔耶认为，人活着或者之所以为人并不是为了成为主人或因为成为主人，而是为了获得至尊性，成为至尊，他虽然通过劳动脱离了动物世界，得以进入世俗世界，但他仍然可以运用使他脱离动物世界同样的否定能力来摆脱世俗世界加之于自己身上的枷锁，甘冒死亡的危险，以无用的消耗的形式，对其进行否定，从而重新回到任性状态，以接近圣性世界，体验至尊性。如巴塔耶所言，正是对财富的花费，而不是对财富的生产构成了人类社会生生不息的发展，同样，正是对至尊性的追求，才使我们这个社会得以维持，也才使人成为人。因为人不仅需要食物来生产，还要靠神性的事物以生活。因此，巴塔耶强调，“至尊性是人的原生状态，是他的基本状态：如果自愿的劳动似乎限制了这种状态，如果剧烈的强加的劳动

① Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Volume III, Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 198.

② Georges Bataille, *Inner Experience*, Trans. Leslie Anne Boldt, Albany: State University of New York Press, 1988, p. 3.

③ [法] 雅克·德里达：《书写与差异》，张宁译，北京：三联书店，2001年，第458页。

④ Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Volume III, Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 241.

⑤ Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Volume III, Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 321.

把这种状态改变为它的对立面，改变为奴隶，至尊性仍然是不可侵犯的。一个人的，或任何人的至尊性，甚至从最奴性的观点看，也是存在的。”^①

巴塔耶承认，他所作的这个崭新的转换，就是为了对黑格尔的观点进行修正，而实际上，巴塔耶所强调的一切，其目的还是要把世俗世界，也即实践世界的法则颠倒过来，这当与他对尼采的革命精神的吸收不无关系，其中，自然包括对黑格尔建立在世俗世界的原则之上的主奴思想的否定。

四、总结

综上所述，可以知道，巴塔耶通过把经科耶夫阐发的黑格尔的主奴关系予以主客观的处理，进而以兄弟之情消弭了原本可能发生在自我意识之间的对立关系，同时，也把原本属于空间的人与人之间的因为欲望的蒸腾而驱动的追求承认的斗争，转换为个人在时间中的至尊性的体验，并进一步把追求空间体验的主人转化为追求时间体验的至尊，从而完成了对黑格尔主奴思想的改造。因为，与黑格尔不同，在巴塔耶看来，人的至尊性是只有从内部才能得到揭示的，而非像黑格尔或科耶夫所认为的那样只有在外在的空间中才能呈现，因此，人对奇迹的追求就是为了显示这种至尊性所具的神性和圣性的特征。而在这一连串转换中，时间是最重要的枢纽，同时，也是转换的目的，因此，米歇尔·索亚说，“在调和人类和上帝的希望中，巴塔耶试图用时间调和它。或者，更准确地说，代替尝试发现调和人类——与上帝或与时间——的手段，他自己致力于对瞬间的一种可怕的着迷的沉思，在其中，期待的所有的时间被还原为虚无，致力于对死亡的瞬间的沉思。”^②这不仅是对巴塔耶至尊性思想的洞观，也可以说是对巴塔耶的思想特征的一个非常重要的概括。当然，这一切都是源自于人的自由意识，他的那种不可平息的否定性，诚如科耶夫所言，“做人，就是不受任何特定存在的制约。人具有否定自然，否定自己的任何本性的能

力。人能否定其经验的动物本性，人能自愿死亡，冒生命危险。这就是人的否定存在（否定的：否定性）：在否定其生命的时候，实现否定和超越其给定的实在性的能力，超越和不同于纯粹的生命存在。”^③科耶夫对人的这种动物的定义是与黑格尔接近的，然而他并没有止于黑格尔，“谁都知道黑格尔的名言：‘凡是现实的都是合理的’（“das Wirkliche ist vernuenfig”）。黑格尔被公认为理性主义者。现在考叶维（即科耶夫）却要展示，黑格尔所作的，无非是要揭示理性——在争取承认的斗争中——的非理性的根源：一个‘自身’（Selbst）要求获得其它人在其如此这般的存有中承认之。考叶维把海德格尔的‘操心忧虑’，嫁接到黑格尔上面，使之成为‘对承认的操心忧虑’（Sorge um Anerkennung）。获取承认是从操心忧虑中发源的，这是历史现实，它是一场人类为了一些偶尔甚为可笑的赌注，而进行的直至流血的斗争：人拿自己的生命下注，所求的无非是重划一条疆界，为了去捍卫一面什么旗帜，为了对侮辱争得合适的道歉，如此等等。黑格尔根本无须被倒转过来，黑格尔本来就是用脚站着，而且穿越着历史的泥洼。在理性的核心中潜藏着偶然性。不同的偶然性经常流血地相互碰击。这就是历史。”^④不过，这只是科耶夫的历史，在站在其肩膀上的巴塔耶的心中，甚至觉得科耶夫其实没有从黑格尔的思想中发展出另外一种思想，而只是在重复和强调黑格尔的发现罢了，因为他坚定的认为，我们自有另外一种人生和另外一种历史。

（责任编辑 林 中）

① Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Volume III, *Sovereignty*, Trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1991, p. 284.

② Michel Surya, *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, Trans. Krzysztof Fijalkowski and Michael Richardson, New York: Verso, 2002. p. 439.

③ [法]科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2005年，第55页。

④ [德]萨福兰斯基：《海德格尔传》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999年，第461页。

在救世理想与现实苦难之间^{*}

——张东荪对社会主义问题的思考

黄碧影^{**}

【摘要】在救世理想与现实苦难之间，如何寻求平衡点，如何安置自身的欲求，是一个永恒的哲学话题。张东荪主张搁置社会主义与资本主义之争，直面问题本身，选择最适宜、最具效益的办法来发展经济，并探讨了社会主义理想与基督教理想的相通之处，以及民主主义与社会主义所具有的共同的“观念基型”。张东荪对社会主义的理论思考并未帮助他解决所面临的现实问题，但是随着条件的改善，他的前期探索的理论意义逐渐得到彰显，并成为后人宝贵的思想资源。

【关键词】张东荪；社会主义；实业救国；基督教；民主主义

中图分类号：D092 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2011)04-0030-08

在救世理想与现实苦难之间，如何寻求平衡点，如何安置自身的欲求和热望，这也许是一个永恒的话题。张东荪一生对社会主义关注的焦点虽然几经变化，但是，将社会主义的实现，作为人类社会发展的终极理想，基本上是一以贯之的。以往对张东荪与社会主义关系的研究，或是因为他曾经与马克思主义者论战，曾经主张民主主义，而简单地将之视作反科学社会主义者，或是资产阶级民主主义者，而对他社会主义观的深层意蕴没有充分揭示。本文在深入解读张东荪有关社会主义论述的基础上，力图从理想与现实关系的视角出发，探讨张东荪对社会主义的思考及其对今天的启示。

一、未来“资本主义必倒社会主义必兴”

社会主义作为人类追求的理想社会形态，经各种途径传入中国后，引发了思想领域的一系列大论争，其中的一个焦点问题就是：是否要在当时的中国实行社会主义？中国应该实行怎样的社会主义，以及如何在中国处理好社会主义与资本

主义的关系问题。

张东荪虽然一般被视为资产阶级民主主义者，但事实上，他对社会主义问题的关注，比被视为共产主义者的代表人物的李大钊、陈独秀等人更早，并引发了19世纪20年代著名的“社会主义论战”。

早在1913年，张东荪就已在文章中提及社会主义的问题。不过当时他认为社会主义并不适合中国的实际需要。他在《中国之社会问题》一文中指出：实行社会主义的一个必要前提是：应形成足够规模的工人阶级。但中国的问题却不在于劳动者过多，而在于工场太少。因此社会主义“绝无影响及于实在之社会组织也。”^①

第一次世界大战，改变了张东荪对国家主义和资本主义的看法，并使他的立场向社会主义方向靠拢，认定人类最终会进入以互助和协同为原则的“第三种文明”，即社会主义文明。1919年，张东荪开始大张旗鼓地介绍社会主义。在《第三种文明》^②一文中，张东荪提出，一战使得国家主义和资本主义的缺陷暴露无遗：资本主义若继续存在，只会使阶级间的“悬隔”越来越

* 基金项目：本论文为中山大学“211工程”专项基金项目“中国社会转型中的意识形态问题研究”子项目“社会转型下的中国马克思主义解释与意识形态建构”；中山大学“985工程”三期建设项目“马克思主义哲学与中国现代化创新基地”子项目“二十世纪中国马克思主义运动”阶段性成果。

** 作者简介：黄碧影（1986—），女，广东湛江人，中山大学哲学硕士，研究方向为中国马克思主义解释史。

① 张东荪：《中国之社会问题》，《庸言》第1卷，第16号，1913年7月16日。

② 张东荪：《第三种文明》，《解放与改造》第1卷，第1号，1919年9月1日。

大，必将导致社会的“爆裂”；而国家主义若继续存在，武力的增加就不会停止，民族间的战争惨剧也终会发生。因此，人类最终会进入以互助和协同为原则的“第三种文明”，即社会主义文明，中国也不例外，因为实现第三种文明是世界的大势所趋。^①

不过，张东荪认为当时中国必兴的，并不是马克思意义上的社会主义制度，他坚持认为当时的中国并没有建立制度层面的社会主义的条件。在《我们为甚么要讲社会主义》一文^②中，张东荪指出，社会主义固然是全人类反对现状的一个共同趋向，但是，各国的程度却有所不同。其他先进国家已经到了选择制度的阶段，而中国还没有到这个阶段。因此，他并不主张在当时的中国实行制度上的社会主义，也不认为有做具体的制度规划的必要。他认为当时的中国“不但没有第三种文明的资格，并且也没有第三种文明的陶养”^③。不难看出，张东荪当时所倡导的“社会主义”并不同于马克思主义者的主张。在他所提倡的“社会主义”中，完全看不到“唯物史观”的痕迹，也没有“阶级斗争”的主张。正是基于这种立场，当陈独秀等人在为筹建中国共产党而积极奔走时，张东荪却选择了退出共产党的筹建工作。

张东荪认为当时中国必兴的，是社会主义的道德与文化，必先培植起社会主义的道德，方可实行社会主义的制度。^④因此，中国当时最为重要的，是要进行文化运动和精神层面的改造，“要提倡互助的精神；要培植协同的性格；要养成自治的能力；要促进合群的道德。”^⑤且应该首先提倡一种社会主义的人生观和世界观，先使中国人的精神革了命再说。认定中国今后必定要经历大的破坏，而破坏之后的建设必定要依照社会主义的原则来进行。所以，从当时开始，就要把社会主义的真髓推广介绍开来，避免误解，便足以预防许多流弊。实际上，他所主张的社会主义，只是一个“浑朴的趋向”，是一种反对现社会的文化运动。他曾经谈到社会主义趋向与当时社会的区别：

现社会是寄生生活，这个趋向便倾向于共同生活；现社会是偏重资本，这个趋向便倾向于普

泛的劳动；现社会是自由竞争，这个趋向便倾向于互相扶助；现社会是个人快乐主义，这个趋向便倾向于社会幸福。^⑥

正是把社会主义建制看作未来的事，所以在当时的中国，张东荪认为，资本主义不仅不能立即倒，而且有进一步发展的必要。在退出共产党筹建工作几个月后，张东荪在陪同来华的罗素游历湖南等地时，亲眼目睹了中国内陆经济凋敝落后的现状，于是在1920年11月6日的《时事新报》上，发表了《由内地旅行而得之又一教训》一文，开始极力主张要开发实业，认为中国当时的首要的任务应当是开发实业、增加富力，而不是空谈主义。他在文中言道：

救中国只有一条路……就是增加富力。而增加富力就是开发实业。因为中国的唯一病症就是贫乏，中国真穷到极点了……中国除了开发实业以外无以自立……空谈主义必定是无结果。^⑦

张东荪的言论引起了马克思主义者的强烈反对，进而引发了著名的“社会主义论战”。在这些争论中，焦点并不在于是否要开发实业，而在于究竟应该用什么方法来开发实业。在这个问题上，马克思主义者表现出鲜明的立场，即必须采用社会主义的方法来发展实业，才能避免资本主义的种种流弊。^⑧而张东荪则认为，在工业尚未发达的中国推行社会主义，鼓动阶级斗争，很可能会导致“伪劳农革命”，结果只能是有害于

① 张东荪：《第三种文明》，《解放与改造》第1卷，第1号，1919年9月1日。

② 张东荪：《我们为甚么要讲社会主义》，《解放与改造》第1卷，第7号，1919年12月1日。

③ 张东荪：《第三种文明》，《解放与改造》第1卷，第1号，1919年9月1日。

④ 张东荪：《第三种文明》，《解放与改造》第1卷，第1号，1919年9月1日。

⑤ 张东荪：《第三种文明》，《解放与改造》第1卷，第1号，1919年9月1日。

⑥ 张东荪：《我们为甚么要讲社会主义》，《解放与改造》第1卷，第7号，1919年12月1日。

⑦ 张东荪：《由内地旅行而得之又一教训》，《时事新报》，1920年11月6日。

⑧ 李达：《张东荪现原形》，《民国日报》副刊《觉悟》，1920年11月7日；陈望道：《评东荪君底〈又一教训〉》，《民国日报》副刊《觉悟》，1920年11月7日；邵力子：《再评东荪君〈又一教训〉》，《民国日报》副刊《觉悟》，1920年11月8日。

民；至于开发实业，则可以根据各个地方的不同情况，采用协社或资本主义方式，而不必拘泥于某种固定的模式。^①

张东荪对当时中国实行社会主义还是发展资本主义的认识，主要基于理想和现实的关系考虑。就社会主义而言，他认为基尔特社会主义的形式更适合于中国。主张在当时中国发展资本主义的张东荪，仍然坚信“资本主义必倒社会主义必兴”^②。这种信心明确地体现在他于1921年2月15日所发表的《一个申说》文中，他指出：“我们对于资本主义须把实际看得重些，而我们对于社会主义须把理想看得重些；我们对于资本主义须把切近的目前看得重些，而我们对于社会主义须把较远的未来看得重些。更换言之，我们要创造新社会主义便不能不把他推得很远。”^③也就是说，在当时发展资本主义的目的，是为了在未来更好地实现社会主义。在他看来，社会主义的学说还需要不断地向前推进，还需要不断地完善。他承认，社会主义到了马克思那里便得到了科学的基础，但他不认为社会主义以马克思的学说为止境。他认为，在当时的各种社会主义中，“基尔特社会主义”^④算是相对上最为圆满的。他甚至想劝罗素对中国的同业公会进行实地研究，以便根据“基尔特社会主义”的根本原理，参照中国固有的同业公会模式，创出一条中国的基尔特社会主义道路。

对理想与现实关系问题的关注，以及为了确定中国应选择怎样的社会主义，导致张东荪意识到有区分“学问上的社会主义”与“信仰上的社会主义”的必要。在《一个申说》文中，他提出了这一问题。在张东荪看来，“信仰上的社会主义”相当于各种宗教，不需要有真理的探究作为其根据，而只需要有一种热烈的感情就够了；而“学说上的社会主义”则尚在创造修改之中，一般人容易混淆二者，他们所接受下来的，实际上是一个“学说”与“信仰”相混杂的“社会主义”。而这种对社会主义的推崇，实际上是从信仰的动机出发，只不过穿了一件理性的外衣。

对“学问上的社会主义”和“信仰上的社会主义”的区分表明，张东荪很早就注意到了，

在人们对于社会主义或者说对于马克思主义的热情当中，有一种强烈的宗教意味。这一思维取向使得本来就关注宗教问题的他把眼光投向了西方的宗教，并对社会主义与基督教的关系进行了思考。

二、基督教是“软心肠的社会主义”，社会主义是“硬心肠的基督教”

张东荪通过分析西方的“道统”，指出基督教的理想与社会主义的理想有着共通之处，认为它们共同反映了西方道统中的一以贯之的诉求；笼统言之，这一诉求即要求平等；而这一诉求同时还贯穿于民主主义的理想之中。

在《思想与社会》^⑤一书中，张东荪指出，马克思主义者的根本动机是救世，同时他也否认原初意义上的“马克思主义”即是一种宗教。他说，马克思主义者“以动机而言，他们是志在想建立一个无阶级的社会，基于社会平等之观念。这和基督教所希望的地上天国在性质上并无大差。所以马克思派的根本动机是救世，并且其意比任何宗教家来得真切与切实”。^⑥但是，他也认识到马克思主义者的救世与基督教的救世是

① 张东荪：《东荪先生致独秀底信》，《新青年》第8卷，第4号，1920年12月1日。

② 张东荪：《一个申说》，《改造》第3卷，第6号，1921年2月15日。

③ 张东荪：《一个申说》，《改造》第3卷，第6号，1921年2月15日。

④ “基尔特，是德语Gilde的音译，意即同业联合或行会。基尔特社会主义称行会社会主义，是英国工联中的一种改良主义思潮，以柯尔为其主要代表人物。基尔特社会主义力图把欧洲中世纪的行会思想同现代的资本主义思想、无政府工团主义思想、边费主义思想混合起来，在工人当中宣传有可能不通过阶级斗争而摆脱剥削的改良主义思想，鼓吹由工人、工程技术人员联合组成产业基尔特，用和平的，即从内部实行监督的办法把这些基尔特变成领导和管理生产的机构，实行产业民主和产业自治。基尔特社会主义者认为，只要把全体工人逐步地组织到基尔特之中，基尔特就能代替现行一切组织，和平地消灭资本主义，解放劳动者。”——引自蔡国裕：《一九二〇年代初期中国社会主义论战》，台湾：商务印书馆，1988年，第149页。

⑤ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年。

⑥ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第153页。

有区别的。他说：“我们苟研究马氏恩氏的学说，必定会发现马克思主义本身原不是一种宗教。似乎不应该变为具有宗教性的主义。倘使有人如此做，那并不是足为马克思主义的功臣。”^① 尽管如此，他仍然认为，社会主义与基督教在本质上具有某种一致性，而马克思主义的社会主义是所有社会主义思想中最具有代表性的。这促使他在《思想与文化》一书中就社会主义与基督教的关系进行了探讨，并且选取了马克思派的社会主义作为各种社会主义流派的代表，来与基督教进行比较。

他之所以要把基督教和社会主义放到一起来讲，具体而言，主要的依据有三点：

第一，基督教的理想和社会主义的理想在本质上具有一致性。基督教是“软心肠的社会主义”，社会主义是“硬心肠的基督教”可能是他对二者一致性的最贴切的表述。张东荪强调，“社会主义”作为一个名词虽然出现得比较晚，但作为一种要求共产和平等的理想，社会主义其实出现得很早。在基督教的教义中便含有这一类的理想，并且对此理想有过实践。在共产主义的目标中，可以看到许多与基督教理想相符合的地方，譬如二者都关注社会底层，力求为处于贫穷困苦中的人们谋福利，要求实现平等，建立一个没有压迫和剥削的新世界。社会主义与基督教实际上是一脉相承的。基督教和社会主义都有改造现状的诉求，基督教是“软心肠的社会主义”，社会主义则是“硬心肠的基督教”。^② 所谓“软心肠的社会主义”，是指基督教一方面想改变现状，但另一方面又不愿意推翻现状，结果却往往把改革的苦心变为保守的工具。所谓社会主义是“硬心肠的基督教”，是指社会主义要求通过切实改造社会制度来改变人心，要求注重客观实际，要用激烈的力量改变宗教的软心肠作风。虽然方式方法有缓和激烈的区别，但是改变现状则是二者共同的本质诉求。

第二，任何社会主义都具有半宗教的性质，而宗教与科学是无法完全划等号的。以马克思的学说为例，人们可以发现其为一个严密的自足系统。马克思主义总试图在自身系统内对一切事物作出严密的解释。张东荪认为，这种严密自足的

系统实际上是为传教而设的：一个理论要想令人信仰，就要把自己打造成一个严密的系统，使得他人难以攻击。这就使得马克思主义带有了宗教的意味。^③ 而科学的情形则正好相反。科学不求完备，也不必成为系统。科学的精神是“存疑的”和“谦逊的”，科学承认自己是建立在“假说”之上的，并要求实验和数理的证明。科学不必对于已有的假说拼命去维护，如果先前的假说被推翻，那么就会去寻求下一个假说。马克思主义者虽热衷于以“科学”自居，并且特别注重强调“客观”与“必然性”，但实际上这些说法主要是为了增强人们的信心。由于抱有革命的热望却又不想诉诸于宗教式的劝化，便努力在客观的事实界寻找根据，也就是要发现一个“客观必然性”来取代主观的期望。但这个客观的必然性在张东荪看来，未必真的是客观的，只是设法将内心的热望推到客观上去。所以，马克思主义者所谈论的“客观”，在张东荪看来，却是“宗教式的热烈情绪”。^④

第三，基督教和社会主义分别代表了西方人的实际生活的一个方面，其中基督教所代表的尤为广大。张东荪认为，西方人在生活方面是完全受基督教的支配的。也就是说，人生的道德标准完全由教会所规定，以教会之是非为是非。教会的影响力在实际上蔓延于社会组织、法律规定和政治制度。故而个人的生活绝大部分都受制于教会。^⑤

张东荪认为，西方文化的正统，其实是社会主义的思想。在他看来，共产主义的思想有着很悠久的历史。共产主义有很多种，而不仅仅限于马克思一派，比如柏拉图就主张要共产。西方文化的正统其实是社会主义一类的思想，改造社会的理想无不是偏向于共产的，财富分配的不均会

① 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：上海观察社，1948年，第69页。

② 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第140页。

③ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第148页。

④ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第153页。

⑤ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第137页。

妨碍团结，因此，倘若志在加强人群的团结，则必定要去除这一障碍。所以，资本制度在他看来不能永久维持下去。即使不用马克思派所主张的“正-反-合”的公式，他认为同样也可以说明将来的社会必定是要走向社会主义的。^①

消除分配上的不平等，是西方文化上的一个道统，而社会主义和基督教都被视为是符合这一道统的。张东荪把共产主义分为“消极的”和“积极的”两个方面。从消极方面而言，就是要消除分配上的不平等；而从积极方面来看，则是要考虑如何建立一个平等的制度。关于如何建立一个平等的制度，人们可以提出各种不同的主张。因此，就“积极的”共产主义而言，可以有意见上的分歧，但在“消极的”方面，共产主义却总是一致的。^② 张东荪把这种“消极的共产主义”认作是西方文化上的一个道统，并根据这一点把社会主义和基督教都看作是符合这一道统的——马克思主义者试图建立一个平等的、无阶级的社会，这一点和基督教所希望的地上天国并没有很大的不同。

基督教的平等思想，对后来的民主主义产生了很大影响。张东荪指出，作为严格的一神论，基督教主张只有一个上帝。这唯一的上帝是世人之父，因此，人人都是上帝之子，人与人之间便都是兄弟。而由于世人皆为上帝之子，彼此之间同是兄弟，故而每个人都只能服从于上帝，任何人均不能有高于他人的特权。在这一点上，基督教对后来的民主主义影响很大。可以说，基督教的深入人心实际上极大地有助于民主主义思想的发展。因此，虽说民主主义发端于古希腊，即在基督教出现以前就有，但是，其在欧洲之所以能够如此深入人心，却不得不说是基督教的功劳。^③

三、社会主义与民主主义 有着共同的“概念基型”

要对中国将来的道路做出选择，不能不从理论上探讨社会主义与民主主义的关系问题。1948年，张东荪写成《民主主义与社会主义》一书，试图就民主主义与社会主义的关系作一番探讨。

此书的写作实际上基于张东荪对国际局势的分析，并寄托了他对于中国将来的道路选择问题的思考。他希望中国能够在社会主义阵营与资本主义阵营的紧张对立中保持相对的中立，甚至幻想自己能够调和美苏冲突。在此书中，他极力论证“社会主义”与“民主主义”在本质上是相一致的。

张东荪认为，民主主义和社会主义有着共同的“概念基型”，所以二者在本质上是一个东西。他指出，民主主义与社会主义都是西方文明的产物，在西方都不是新东西。民主主义与社会主义有着共同的“概念基型”，即都建立在“自由”、“平等”、“公正”、“理性”、“人权”等概念的基础之上。^④ 所以，二者在本质上就是一个东西。民主主义运动和社会主义运动抱着同一目的，向着同一方向而推进。早在1846年出版的《思想与社会》一书中，张东荪就提及了这一观点：

……民主主义终必是社会主义，而真正的社会主义又必以民主主义为其精神。凡社会主义所产生的弊病，例如官吏反而增多其权限亦反而增大（因为大部分产业归为国有的缘故）乃都是由于不善运用民主原则而始起来的。欲挽救此种弊病只有对于民主主义更认真更切实一下。可见社会主义如果离了民主主义依然是不可行的。……一切弊病都由于二者的分开……我敢说倘使今后而能造有一个新文明……则只有由我们起来把真正的民主主义与真正的社会主义合而为一。因为民主主义这个概念在其本质上根本就含有社会主义之概念在内。^⑤

虽然作为理想的概念与事实存在着距离，但张东荪不认为因此可以否认概念具有标准性或规范性。在张东荪看来，民主主义的成立需要一个

① 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第145-146页。

② 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第146页。

③ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第139页。

④ 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第1页。

⑤ 张东荪：《思想与社会》，上海：商务印书馆，1946年，第178页。

重要的前提，那就是：承认人人都能明辨是非善恶，即人人均有理性。他分析道，要建立一个合理的制度，使得在这个制度中的每个人都能够得到合理的满足，这只是一个理想而已，其前提是人人都是讲理的。虽然在事实上并非人人都有理性，但是，却不能因此便否认“理性”这一概念具有标准性或规范性。^①

张东荪的研究表明，概念都是由于特殊的历史境况而产生，最后才逐渐变为具有普适性的原则和标准，而非一开始就高悬为人类的理想。除了“理性”这一概念之外，民主主义和社会主义还建立在“自由”、“平等”、“公正”、“人权”等概念之上。这些概念都是在一定的历史阶段上出现的，但是它们一旦形成，便会变为抽象的规范，高悬成为理想的标准：

正好像是度量衡的尺与斤，虽都是人造的，却可拿来以衡量其他。人类于一方面用一根木片造成尺度，他方面却把尺作为一个抽象的标准。尺的长短与度数在各民族并不相同，可见这是随文化而变，为文化所定。但在同一的文化境况中，既已决定了的尺度却有规范作用，乃是个标准。由此我们可知自由、平等、人权、公正等等概念都是虽由历史上发生出来，却可变为理想与原则……于既产生以后却可拿来再验看这个社会是否与其相合。^②

也就是说，“自由”、“平等”、“公正”、“理性”、“人权”等概念都是由特殊的历史境况而产生，最后才逐渐变为具有普适性的原则与标准，而并非从一开始就高悬为人类的理想。这些概念的形成是如此，由这些概念所支撑起来的“民主”也同样如此。

所以，在讨论西方民主主义概念时，张东荪主张，要区分西方人的理想和他们的实际生活，要区分“原理原则”和“实际表现”。在分析了民主主义的观念基型之后，张东荪紧接着强调：这些概念是西洋文明的产物，可以表明西洋文明的某些特征，但是需要注意的是，这些概念只表现出西洋文明好的方面，却并不包括其事实上坏的方面。也即是，我们需要区分西方人的理想与他们的实际生活。民主主义以以上概念为基型，但在实际情况中，却只有各国的实际的民主状

态。在谈论民主问题的时候，需要区分“原理原则”和“实际表现”。这些事实的情况包括了地理环境，经济上的天然资源、人力生产的组织、民族的身体方面的特性、心理方面的特性，以及历史上传下来的惰性等等。论观念基型，我们可以把民主主义视为人类文化，但实际上所存在的却是欧美各民主国家，而民主运动在各个国家是彼此不同的。

同时，在探讨民主主义和社会主义的关系问题时，张东荪也再三强调需要把理想与实际分开来讲。他认为，就理想来看，可以把法国革命视为社会主义在欧洲大陆的开端；在此之前，自由平等只是学说而已，在法国革命中却与实际运动相连了。

至于实际却是政客、党人骗了工农大众。须知工农虽是革命的动力，然其自身有困难（即工人不能离工厂，农民不能离田地），无法自己参加以后的建设工作。遂致依然必须将政权完全交给政客与党人。在这里我们便不可忽视‘人’的重要。任何好主义，好团体，只要有流氓无赖钻进去，取得地位，就会把事情完全弄坏了。^③

既然在理想与现实之间，总是存在着差距，那么要把二者衔接起来，“当中必须另有一环。必须发现这个环是什么方可。不然理想虽好，而仍高悬在上，在天飘飞，不能落在地上。”^④在张东荪看来，就观念基型而言，西方文化当中自始就有民主主义和社会主义的理想，却终不免在天上飘着，不容易落到地上。如何把理想拉到地上，是西方人在其整个历史进程中一直努力想要解决的问题，也是张东荪自己所感兴趣的问题；因此，在《民主主义与社会主义》一书中，他紧接着探讨了这一问题，并提出了自己的看法。

一部西洋史就是西方人不断把理想从天上拉回到地面的历史。人类对于不断改善生活的欲望

① 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第4页。

② 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第2页。

③ 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第24页。

④ 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第25页。

是一以贯之的，这是一个现实的要求，历史上一切人类文化向前发展的动力都基于这一点；从这一欲求出发，所形成的是实际的历史，而这一实际的方面则与观念基型相对立。于是，“一部西洋历史不外乎表现这样的‘实际’情形与其观念基型互相激荡之历程”^①，亦可以说是一部理想与实际的争斗史。换言之，即在观念基型所造成的“理想”以外，尚有一个现实的实际情形。二者时时交涉，有时相冲突，有时相推进。理想与实际总有距离，理想之于实际正好像蜻蜓点水，刚下去与水相触却又飞起，飘在空中。可以说，一部西洋历史就表现为西方人把理想从天上拉到地面来的不断的努力。

既然理想和事实之间存在着如此巨大的距离，人们对事物的认识就不应偏执一方，而应该“是是非非”。对于此种理想与现实之间的距离，张东荪的态度是，理想再好，但若只能悬于天上，也只是无济于事；倒不如将理想的万分之一落实到地上来更为切实，更能有益于人类生活的改善；因为，得以落实到地上部分理想，即使不那么完美，实际上也比高悬于天上的理想要好得多，实在得多。因此，不应偏执于理想的纯粹，也不必拘泥于某种主义。人们往往容易走向极端，对一个事物一个主义认为是好的，便“爱之欲上九天”；而对一个事物一个主义认为是坏的，便“恶之欲下九渊”。这样的态度实不是真正严谨而负责任的态度，最为合理的态度应该是“是是非非”的态度，即以是者为是，以非者为非。

四、理想和现实的鸿沟可通过折衷达到平衡

张东荪认为，人类改造社会的理想往往是倾向于“共产主义”的。对人类而言，共产国度的实现似乎具有某种致命的吸引力；也正因这种致命吸引力的存在，马克思所设想的地上天国才能够在世界范围内掀起巨浪狂潮。无论是无疾苦的彼岸世界，还是地上天国，总是令人向往的。在这种理想的背后，往往是一种“趋同”的愿望，即人们总是试图把世界整合进一个和谐的系统——在各种纷繁多样的哲学体系中，我们可以

轻而易举地发现这种进行整合的企图。

然而，且不说在理想与现实之间存在着差距，甚至在语言与实事之间，也存在着某种错位。我们用语言来表征实事，但是，语言终究不能等同于实事，更不能替代实事本身。语言的可塑性与可能性远比现实丰富得多。由此，在语言与实事之间往往存在某种错位和脱节。而由于语言与实事之间可能存在的这种错位与脱节，我们在考虑一个用言辞构建的城邦是否能够在现实中实现时，就必须十分地小心谨慎。柏拉图就意识到了这一点。在《理想国》一书中，他借苏格拉底之口说，我们可以用语言来“捏造”各种各样的东西，包括现实中所没有的东西。因此，柏拉图所设想的“理想国”可以被称为“言辞中的城邦”——除非哲人在现实中成为统治者，或者现实中的统治者由于某种极其罕见的机缘成为“爱智者”，否则，这个理想的国度只能存在于言辞中。

一种“听起来很美”的理想，很可能在实施的过程中给人们带来更大的灾难——这是对马克思主义的诸多非难中的一种。应当把乌托邦的作用限制在对现实的批判功能上——这也似乎逐渐成为了人们的共识。当然，我们不能因为马克思主义在实施过程中出现了种种弊端，就完全否认马克思主义的价值。

马克思主义有一个非常美妙的出发点，那就是要实现每个人的自由发展。“以各个人自由发展为一切人自由发展的条件”^②——马克思的这句名言似乎预示着：一旦共产国度得以实现，人类事务的所有问题都将得到一劳永逸的解决。

在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批

^① 张东荪：《民主主义与社会主义》，上海：观察社，1948年，第30页。

^② 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第491页。

判者。^①

按照这种设想，我们可以在每个时刻里，恰好获得自己当时所欲求的状态。然而，问题在于，我们并不能保证：人们总是欲求他们应该欲求的东西。

马克思向来拒绝对共产主义作过多的刻画，因为理想的过度整齐划一，会给多种多样的实际向理想的靠近带来很大的困难。相比之下，柏拉图对理想国度的刻画要更为详尽而具体一些。在《理想国》中，柏拉图用言辞刻画了一个整齐划一的共产国度：在这个理想国度中，全体公民同甘共苦，做到万家同欢、万家同悲——大家“对同样的东西，能够同样地说‘我的’、‘非我的’”^②。针对柏拉图的设想，亚里士多德在《政治学》一书中提出了批评。他指出，这种过度的整齐划一将使得一个国家不再成其为国家，因为，国家的本义就在于，它是各种各样的不同因素的组合。尽管根据克吕格的观点，亚里士多德误解了柏拉图^③。但即使亚里士多德确实对柏拉图有所误解，他的论点也是无可非议的：一个过分整齐划一的城邦确实不再成其为城邦。现代化工场的过度理性化就是例子：一个高度整齐划一，过分追求高效运转的工场足以磨灭人性，把人变成机器。

哲学倾向于获取整全的体系化，这是出于获得把握和操控外部世界的虚假体验，进而获得安全感的需要。哲学获取整全的体系化的倾向，也许并不来自于哲学本身，而在于政治生活本身，或许可以说，这种倾向实际上深植于人类的本性当中。面对纷繁复杂的外部世界，人类希望能够把握并操控它，因此迫切需要把世界整合到一个井井有条的体系当中去；在这样一个体系当中，外部世界的每一个要素都将获得自身的位置，并被安置下来；与此同时，人也可以通过熟知这样一个体系而获得把握和操控外部世界的虚假体验，进而获得安全感。

明了这种体验的虚假性，并清醒意识到语言与实事之间可能存在的错位和脱节，我们就应当承认，在面对理想与现实之间鸿沟时，张东荪的调和与折衷态度实在不失为一种可取的态度——一种理想无论被设计得多么美妙，但是如果不能

被实现，或者强求其完全实现反而会招致更大的灾难，那么，我们就不妨在理想与现实之间作出某种妥协与折衷。在张东荪的思考历程中，这种折衷与调和的态度贯穿始终。在社会主义与实业救国的问题上，他主张对资本主义生产方式采取暂时的宽容态度，这本身就是一种妥协与退让；在分析社会主义与基督教文明的关系时，他主张不可把二者对立起来；而在讨论社会主义与民主主义的问题时，他更是明确地指出，为了更为接近理想，我们应该把理想的标准降低一些，以便能切实实行，否则，理想再好却不能实现，也只能是枉然。

张东荪对社会主义的理论思考，在他生活的年代，由于条件的不充分，似乎并没有什么现实意义，他的理论发现并未能帮助他解决所面临的现实问题。但是随着条件的改善，他的前期探索的理论意义逐渐得到彰显，从而成为后人宝贵的思想资源。人类需要理想的指引，因为美好的理想即使不能实现，也可以成为衡量和批判现实的基准；而一旦失去了这样高悬的理想作为基准，我们对现实的批判也就失去了支点。然而在高悬理想的同时，我们也要清醒地意识到，理想与事实之间存在着巨大的距离，理想要变成现实，现实要向理想靠近，不可能一次性完成，而只能循序渐进分阶段进行。张东荪在救世理想与现实苦难之间，不断地进行艰难的探索，历尽种种困苦煎熬，在他晚年诗作“深感清诗记我狂，梦回犹自对苍茫；书生谋国直堪笑，总为初心误鲁阳。”^④所体现出的精神，是典型的传统中国文人也应该是今日知识分子的宿命之所在。

（责任编辑 欣彦）

① 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第37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197页。

③ 参见《〈王制〉要义》，克吕格、弗里德兰德、沃格林著，刘小枫选编，张映伟译，北京：华夏出版社，2006年，第4页。

④ 张东荪：《追题文如国城四章诗后》，见《草间人语》（未刊）；转引自《张东荪传》，第441页。

毛泽东、毛泽东思想与共产主义知识分子^{*}

[美] Hung-Yok Ip/著^{**} 罗嗣亮 邵小文 宋 扬/编译 林育川/校^{***}

中图分类号: A84 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2011)04-0038-13

据说,毛泽东经常与知识分子同志产生分歧。在他的一生中,与许多著名的革命家在思想体系形成和政策制定上有诸多争论。他的反知识分子(anti-intellectual)立场对受过教育的革命家造成了无法弥补的伤害。通过考察毛的意识形态的发展,这种发展最终形成传统的“毛泽东思想”^①,我认为,毛尽管与许多共产主义知识分子有冲突,^②但却与他们有着相同的关切与理想。因此,我将分析他对共产主义知识分子在革命中的地位所做的理论化。选择这个角度有两个原因。其一,它与毛和他的同事的关系最为密切,因为他们常认为自己是这个集团里的成员。其二,为了完成彻底变革中国的使命,毛和其他共产主义思想家利用自己的经验思考他们作为受过教育的革命精英应当做些什么。因此,毛对革命知识分子的讨论反映了毛泽东思想的主题确定。

本文分为三部分。首先,为了证明共产主义

知识分子为毛泽东思想奠定了基础,我将研究共产主义革命的意识形态背景:考虑到毛的一生主要在农村,我集中讨论了革命知识分子如何定位自己在一般的革命,尤其在农村革命中的作用。其次,我分析了毛如何将革命知识分子在群众革命中的表现理论化,如何与共产主义的意识形态背景产生共鸣,如何系统化并极力升华那些他与其他主要革命知识分子共享的意识形态主题。最后,我总结了对毛泽东思想意义的反思。

意识形态背景:反精英的精英主义

这里我想要强调的是,毛是在以革命知识分子的反精英的精英主义为特征的意识形态背景中写作的。一方面,他们占有精英地位,不放过群众的缺陷,并坚称自己拥有关于历史命运的知识特权。然而,另一方面,他们赞美群众作为历

* 本文英文题名为:“Mao, Mao Zedong Thought, and communist Intellectuals”,收录于Timothy Cheek主编的A Critical Introduction to Mao (New York: Cambridge University Press, 2010)。——译者注

作者原注:我必须表达自己对Selia Davin和Joseph Esherick阅读本文、改正错误和润色文字的感谢。为Timothy Cheek邀请我执笔,并进行非常认真的编辑表示特别的感谢。

** 作者简介: Hung-Yok Ip, 美国俄勒冈州立大学副教授,主要从事近代中国历史问题研究。

*** 译者简介: 罗嗣亮, (广州510275) 中山大学教育学院讲师; 邵小文, (广州510405) 广州大学公共管理学院讲师; 宋扬, (广州510275) 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所研究实习员; 校对: 林育川, (广州510275) 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所讲师。

① “毛泽东思想”的术语首创于1943年。为了分析它,我基本上使用了竹内实(Takeuchi Minoru)主编的《毛泽东集》(东京: Hokubosha, 1972年),主要以1944年和1947年版本的《毛泽东选集》为基础,但更重要的是,竹内实团队把这些“集体智慧”版本的毛泽东思想与最初出版物作了比较(以及与20世纪50年代毛泽东的文集的版本中新的变化进行比较)。这些产生于“集体智慧”文集所指的是党的权威机构所编辑的毛的著作,认为毛的观点代表了马列主义的中国化,是中国共产党领导层的共识。参看Timothy Cheek, *Mao Zedong and China's Revolutions: A Brief History with Documents*, (New York: st. Martin's Press, 2002), pp. 37-38. 在本文中,我使用了《毛泽东集》,并结合Stuart Schram在*Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912-1949* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1992-)书中的翻译。

② 我基本上接受了中国共产党1949年之前对知识分子的定义: 共产主义革命中的革命知识分子是那些至少接受过高中或者相等教育程度的人。参看Hung-yok Ip, *Intellectuals in Revolutionary China, 1921-1949: Leaders, Heroes and Sophisticates* (London: Routledge, 2005)。

史主体的重要性，并批判地剖析知识分子的不完美性。

不完美的领导人领导的不完美的群众

共产主义知识分子反精英的精英主义出现在革命初期。^① 1921年，沈定一（1883—1928年，参加过1911年革命，在1920年加入上海的共产主义小组）同一群青年激进主义者一起，在他位于浙江省萧山县衙前村的家乡带头组织了一场农民运动。在与当地农民的交流中，他表述了自己的精英主义：“我说了许多话……你们应该争回被夺的权利了。”^② 对于他来说，他的领导是必须的，因为如果没有他的农村学校，未受过教育的农民不可能实现现代化。他分析到，更可悲的是，当地群众在阶级意识上是薄弱的，表现出最令人遗憾的“同资本家做朋友”和“把自己的同伴当作敌人”的倾向。很自然地，他们不可能发动革命。^③ 因此，沈毫不犹豫的为像他一样的革命知识分子保留了一个预知历史命运的发言权。他非常明确地说，精英，而不是群众，有权界定历史转变的过程：把抗租和减租当作共产主义革命的初始目标，他明确地告诉农民，革命的最终目标是废除私有财产。^④

但是，衙前知识分子的精英主义是与他们反精英的立场一起的。在中国的革命意识形态既不是列宁主义也不是布尔什维克的时代进行斗争，沈定一富于文学色彩地告诉农民，革命知识分子的领导是短暂的：“你们除去‘农民自决’一个方法之外，更找不出别的活路来。”^⑤ 更重要的是，他很快意识到自己作为知识分子的局限性，因而改造了自己，以便与农民更有效的沟通并领导他们。据 Keith Schoppa 的描述，他为农民演讲时，用当地方言、穿农民衣服。^⑥ 在他的帮助下进行工作的青年激进分子，也充满了自我批评的精神。王贯三，就是其中之一。他承认自己忽视了当地的条件和需求，正如他所记录到的，当他呼吁让农村孩子接受教育时，农民回答道：“因为路远……而且问他读点什么，总说是‘一只猫，二只猫。’”尽管已开始着手改变对农村地区不了解的情况，但他还是为自己对当地群众所知甚少而感到尴尬。^⑦

衙前激进分子的运动是短暂的，但是反精英

的精英主义却有着自己的生命。它发展非常迅速，就像我们在彭湃发动的广东海丰农民运动（1922—1929）中所看到的那样。彭从日本回国后，于1923年建立了海丰总农会，次年加入中国共产党。与沈定一一样，他是一个精英主义领导者，相信领导社会主义革命是知识分子的特权，因为“他们……受教育的机会当然比别人多些，或是程度比别人高深些……”^⑧ 在著名的海丰农民运动报告中，他详细介绍了当地农民的缺点，详述了他们缺乏阶级意识，缺少教育。^⑨ 但是，与沈一样，彭选择的不是赞美自己的权力，而是关注农民自我解放的重要性：1923年，在农民强迫当局从县监狱释放一些积极分子之后，他鼓励他们：“同志能够不日可以出狱……不是彭湃等个人的本领……这完全是农民用本身力量，帮助自己，救出自己。”^⑩ 此外，他认同衙前知识分子这样的见解：如果想要成功地与农民交流并带领农民，就必须进行自我改造。在20世纪20年代初，他给一位好朋友的信中描绘到他如何“去知识化”自己的：他扔掉了自己时髦的衣服，改变了自己太过文雅的说话方式。

然而，彭湃在他政治生涯的后期强调反精英的精英主义之中的精英部分。在20世纪20年代

① 关于知识分子对民国的群众尤其是农民的复杂观点的政治关注，参看 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967); Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, (New York: Oxford University Press, 1989); Han Xiaorong, *Chinese Discourse on the Peasants 1900 - 1949*, (Albany, NY: State University of New York Press, 2005).

② 沈定一：“谁是你底朋友？”【1921】载中共浙江省委党史资料征集研究委员会和中共萧山县委党史资料征集研究委员会编辑：《衙前农民运动》，北京：中共党史资料出版社，1987年，第16页。

③ 同前，第14—15页。

④ 沈定一：“农民自决”，《衙前农民运动》，第20页。

⑤ 同前。

⑥ Keith Schoppa, *Blood Road: The Mystery of Shen Dingyi in Revolutionary China*, (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 103.

⑦ 王贯三：“家庭访问记”，《衙前农民运动》，第46页。

⑧ 彭湃：“谁应当出来提倡社会主义？”【1922】，《彭湃文集》，北京：人民出版社，1981年，第9页。

⑨ 彭湃：“海丰农民运动”【1926】，《彭湃文集》，1981年，第101—186页。

⑩ 同前，第174—175页。

末，作为中国共产党中央委员会委员，彭与领导核心一起，把组织重建为布尔什维克模式的政党。1927年在建立海丰苏维埃政府两天前发表的一个演讲中，他没有再称赞农民的独立性：“共产党……领导大家起来打倒反革命政府！打倒反动军队！杀尽土豪劣绅大地主！”^① 沈定一在组织减租抗租运动的同时幻想着社会主义，然而彭湃在1927年末实施土改时迫切地期待即将向社会主义革命过渡。他迅速地摒弃了普通农民对土地的兴趣这种“小资产阶级”（的兴趣）^② 在他看来，即使是雇农，他将其称为“农村的无产阶级”，也必须以城市工人为榜样。更重要的是，除了强调党对农民的领导，彭还认可了中国共产党对革命知识分子的领导。在1926年给一些受过教育的革命者演讲时，他强调革命知识分子对党的从属性，建议他们为了帮助党发展农村革命，与农民打交道时必须是谦虚和耐心的。换句话说，在1929年被国民党在上海杀害之前，彭自我改造的实践，根源于他摆脱受自己知识分子身份影响的决定，已经演变为党为受过教育的革命者确定的规则。

在20世纪20年代，当共产主义知识分子对他们在各种农村社区的领导进行评估时，反精英的精英主义发生了巨大的变化。但是，无论是衙前知识分子还是彭湃，都表明革命知识分子的觉醒，即意识到他们真诚的自省、自我改造，以及超越自己知识分子意识形态的世界以把革命理论与中国现实相结合的意愿的重要性。

不充分的政治承诺

反精英的精英主义也产生于革命知识分子对另一个重要问题（即他们的政治承诺）的思考。尽管激进的知识分子认为阶级背景决定了对社会主义事业的忠诚，他们并没有高度评价农民的革命承诺。例如，衙前知识分子观察到，许多农民没能成长为革命利益的坚定捍卫者。在运动结束的几十年后，曾经为沈定一工作过的杨之华回忆：“这事发生后，农民有点害怕，从此我们也只能教我们的书。”彭湃则写道，农民积极分子一旦遇到家庭的反对就变得很消极。事实上，只有在彭帮助他们解决了家庭问题之后，他们才感到再次振作起来，进行革命工作！^③ 通过对农民

政治承诺的评估，革命知识分子在某种意义上以为自己作为革命者具有优势，尽管他们的阶级背景是有问题的，但仍然有资格评判群众。事实上，他们有时候明确地强调自己有更强的政治承诺。方志敏，一个活跃在江西的革命领袖，1934年被国民党逮捕。在狱中，他写了一篇自传，回忆了参加江西弋阳的一个培训班时的情景。他强调自己的革命热情没有任何工农积极分子可以超越：“我倒越讲越有劲，而听讲的工农同志，反而有些支熬不下的，他们对我说：‘你有这样大的劲头，我们都弄你不过。’”^④

然而，在证明他们有（更强的）（政治）承诺时，革命知识分子仍然面临着他们给自己设置的绊脚石——他们自己的反精英主义。自从20世纪20年代初，他们就在与自己的不完美性做斗争，这种不完美性，在他们自己看来，就是不应该（把自己）限制在城市与忽视农村社会。他们也批评自己政治承诺不单纯。在1923年给社会主义青年团领导人的信中，邓中夏（在北京加入共产主义学习小组，开始其革命生涯）严厉地批评了激进的青年知识分子：“所受教育……其观念为各种‘主义’……其心理……为‘反对束缚’，为‘好名’……为‘怯懦’，为‘怕死’。”^⑤不久，中国共产党给革命知识分子贴上了“资产阶级”或“小资产阶级”这两个带有贬损意味的标签，二者都隐含着不充分的承诺。到20世纪20年代末，党的领导层根深蒂固地认为知识分子是不值得信任的。第一次统一战线失败后，中国共产党新的领导层对前任领导人的知识分子身份极为蔑视，知识分子被视为“危险分子”^⑥

① 彭湃：“在海丰县工农兵代表大会开幕式上的演说”【1927】，《彭湃文集》，1981年，第281页。

② 彭湃：“雇农工作大纲”【1929】，《彭湃文集》，1981年，第319页。

③ 杨之华：“杨之华的回忆”【1956】，《衙前农民运动》，1987年，第81页；彭湃：“海丰农民运动”，第117页。

④ 方志敏：“我从事革命斗争的略述”【1935】，《方志敏文集》，北京：人民出版社，1985年，第55页。

⑤ 南京雨花台烈士陵园管理处史料室，《雨花台革命烈士书信选》，南京：江苏人民出版社，1983年，第80页。

⑥ 何博传：《山坳上的中国：问题，困境，痛苦的选择》，贵州：贵州人民出版社，1988年，第509页。

在反精英主义的背景下，为了证明自己的政治忠诚，革命知识分子声称，一个人完善自己政治才能的努力——一个人克服自己缺点的努力——标志着（这个人的）政治上的奉献精神。在他们看来，进行自我批评的意愿，特别是直面自己总体上而言的小资产阶级特性和在某些场合下不纯洁的承诺的紧迫性，是对他们的革命热情的强有力的证明。吴宪猷（？—1928），1926年在高中读书时加入中国共产党，写信批评想要成为革命者的弟弟：“你的小资产阶级性质：……如面子上下不去，如英雄思想……及一切的浪漫不正当行为，如工作不努力，及不努力学习……”只有通过自我改造才能治疗这个年轻人缺乏献身精神的毛病：“一切均要涤除尽净，方可成——真正的无产阶级者。……我们要牺牲自己的利益……这是我们革命的无产阶级所应持的态度。”^① 在生命的最后阶段，方志敏恳求知识分子同志，发扬真正的“布尔什维克精神”，开展自我批评，牢记一些革命领导人在清除反革命分子的运动（如在江西苏维埃所发生的肃反运动）中犯下的错误。对他来说，不愿意进行自我批评反映了一个人对革命的虚伪态度。通过将自我完善与布尔什维克精神联系起来，方认为自我批评的实践是全体党员制度上和道德上的义务。

感觉到对群众动员不够，共产主义知识分子把自我改造作为他们进入中国现实的努力的概念。当看到自己的小资产阶级和资产阶级特性时，他们倡导要为一种不被个人有问题的社会背景所阻碍的政治忠诚而奋斗，从而丰富了关于自我改造实践的理论。他们为未来毛泽东思想（因提倡马克思主义中国化、个人自我改造和强烈的个人政治奉献而闻名）的形成奠定了基础。

毛泽东 I：毛泽东的反精英的精英主义

为生存而战

尽管毛泽东的革命生涯主要是在中国农村展开的，他从不怀疑中国革命应该是一场无产阶级革命。他绝不是农民革命家。^② 有些学者指出，毛早在1923年就认为农民的问题是“最重要的”，其他人则认为，尽管是出身农民家庭，但

直到1925年在韶山与农民一起工作之前，他并不认可农民革命的潜力。^③ 1927年湖南农民起义完全失败，以及当年四月城市共产党人被蒋介石的国民党武装大量杀害以后，毛泽东转移到井冈山，并在那创建了武装根据地。1931年，中华苏维埃共和国成立了。然而，由于他与李立三和王明的冲突，毛被党的核心领导层边缘化。

在这一人生阶段，毛泽东深入思考了革命知识分子如何能够赢得农民的支持从而幸存下来。1927年，他曾经在著名的“湖南报告”中颂扬了农民激进组织。在一定程度上，我赞同沃马克（Womack）关于毛倾向于认为农民的自发组织已经足以变革中国的观点。然而，我认为，虽然毛泽东有意识地突出中国农民改变中国历史命运的能力，他仍然不太愿意承认农民有太多的独立性。他的报告表达了一种倾向——这在沈定一和澎湃的著述中明显弱得多——限制农民的独立性。他预言农民将会发起对宗族结构（即族权）、神的权威（即神权）和父权制度（即男权）的反抗，但他也认为他们自下而上的社会文化变革方案是次要的：“这种进攻，现在到底还在‘开始’，要完全的推翻这三项，还要待农民的经济斗争全部胜利之后。”他进一步强调革命者的领导角色：“我们对农民应该领导他们极力做政治斗争，……并随即开始经济斗争。”^④ 可以肯定的是，似乎他认为农民独立的程度如同沈定一或者澎湃所认为的那样，因为他告诉其他的激进知识分子“一切革命的党，革命的同志，都将在他们面前受他们的检验而决定取舍。”但他实际上是在告诫他的知识分子同志警惕在农民创造历史的活动中被边缘化的危险，鞭策他们转变

① 吴宪猷：“给弟弟的信”【1927】，中国青年出版社编辑：《革命烈士书信续编》，北京：中国青年出版社，1983年，第35—36页。

② 有关这一事实的有说服力的分析，参见 Nick Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought* (Lexington, MA: Lexington Books, 2008), pp. 67—115.

③ 逢先知、金冲及编：《毛泽东传（1983—1949）》，北京：中央文献研究室，1996年，第107—112页；Edgar Snow, *Red Star over China* (New York: Grove Press, 1961), pp. 159—160.

④ 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》（1927年），竹内实编：《毛泽东集》，1972年，第1、237页；Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, p. 454.

为名副其实的领导者“站在他们的前头领导他们呢？还是站在他们的对面反对他们呢？每个中国人都有选择的自由。”^①

由于毛深刻地认识到革命知识分子（他们不熟悉农民文化）对农村革命事业的极端重要性，他恳请后者要联系群众。他主张，像衙前的（知识分子）群体和澎湃那样，他们必须接受自我改造。他对知识分子恃才傲物的批评更为严厉。在“湖南报告”中，他既自嘲也嘲讽其他知识分子：“我从前在学校读书时，看见农民反对‘洋学堂’，也和一般‘洋学生’、‘洋教习’一鼻孔出气，站在洋学堂的利益上面，总觉得农民是‘愚民可恶’。”^② 现在他强调革命知识分子可以改造他们自己：对他来说，在1925年与农村平民一起生活之后，他开始注意到，外国式的教育是多么地脱离农村条件：“乡村小学校教材，完全说些城里的东西，不合农村的需要，而小学教师对待农民的态度，又非常之不好，不但不是农民的帮助者，反而变成了农民所讨厌的。”^③ 由于毛同时作为一名国民党员和一名共产主义干部在农村工作，而不是作为其职责在于组织农民的革命者，他从对知识分子自我改造的关注，转向推动党的自我评估和自我改进。早在1925年，他就表达了他的观点：“我们都是革命党，都是给群众领路的人，都是群众的向导。但我们不可不自问一句：我们有这个本领没有？”^④ 通过对党的自我完善手段的反思，毛提出了革命知识分子客观而准确地认识现实的重要性。尽管他并不拒绝马克思列宁主义作为中国共产党人剖析现实的分析工具，他相信一个人关于农村社会经验性的知识将为特定的政策提供基础。

毛泽东土地政策的演变表明他的政策制定是如何为这种对经验知识的信念所掌控。作为对国共关系恶化的回应，毛在1927年夏天采取了进攻性的国有化纲领。^⑤ 当他在1928年末起草井冈山土地法时，他明确说明所有土地归苏维埃政府，农民只有使用权。这一点，从萧佐良（音译，Hsiao Tso-liang）的分析来看，相当于土地国有化。^⑥ 尽管如此，毛泽东稍后在兴国制定了一个更温和的土地法，同意苏维埃在没收公共土地和地主的土地后，分配给农民。在1930年的

下半年和1931年，毛明确指出共产党应该承认农民的土地所有权。^⑦

虽然萧佐良认为毛泽东倾向于听从共产国际的建议，^⑧ 必须注意的是，毛泽东自己是通过让党专注于农村的情况来使这些转变获得正当性的。1931年2月，他写信给江西苏维埃政府，澄清现在他为什么赞同私人所有权的实践：“过去田归苏维埃所有，农民只有使用权的空气十分浓厚，并且四次五次分了又分使得农民感觉田不是他自己的，自己没有权来支配，因此不安心耕田。这种情形是很不好的。”^⑨ 毛相信，他已超出正统社会主义的范畴，支持土地重新分配。^⑩ 1931年^⑪与李立三集团争论土地政策时，他承认平均分配土地“不是社会主义的意识形态”而

① 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，第208页；Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, p. 430. 中文译文根据竹内实编：《毛泽东集》第1卷，东京：北望社，1972年，第208页。本文作者引用的后一段话与原文有所不同，原文为：“站在他们的前头领导他们呢？还是站在他们的后头指手画脚批评他们呢？还是站在他们的对面反对他们呢？每个中国人对于这三项都有选择的自由，……”

② 竹内实编：《毛泽东集》第1卷，第246-247页；施Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, p. 462.

③ 同上。

④ 毛泽东：《中国社会的阶级分析》（1926），竹内实编：《毛泽东集》第1卷，1972年，第161页；Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, p. 249. 施拉姆以这篇文章于1925年11月首次发表在杂志《革命》上的日期为准，参见他第249页上的注释。

⑤ 毛泽东：《农民问题的解决》，见Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, p. 467-471.

⑥ Hsiao Tso-liang, *The Land Revolution in China 1930-1934: A Study of Documents* (Seattle: University of Washington Press, 1969), p. 20.

⑦ 石舜瑾：《党在一九二七年至一九三一年地权政策的转变》，《党史研究》1981年第三期，第45-46页。

⑧ Hsiao, *Land Revolution*, pp. 6, 20.

⑨ 竹内实编：《毛泽东集》，第4卷，第19页。（译注：查该此文应是出自施拉姆编译：《毛通往权力之路》，第4卷，第19页，作者标注似乎有误。）中文译文根据中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》，第1卷，北京：人民出版社，1993年，第256页。

⑩ 列宁赞成补偿农民。十月革命期间，布尔什维克批准查封土地，并期盼农民支援城市和军队。参见John Channon, “The Peasantry in the Revolution of 1917,” in Edith Rogovin Frankel, Johnathan Frankel, and Baruch Knei-Paz, eds., *Revolution in Russia: Reassessments of 1917* (New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 111-124.

⑪ 译注：根据后文的引用和叙述，疑应为1930年。

是“贫农的意识形态”。但他坚持，这（即平均分配土地）可以在“推翻封建剥削和保障（中国）社会主义胜利的前进”中充当强有力的革命动力，起到至关重要的作用。^①

毛泽东在与李立三的竞争中立败，并且很快就因有缺陷的阶级观而陷入被留苏派（Returned Student group）——王明和他的追随者们——批评的困境中。但是1933年，他仍然被告知负责一项意在根除那些伪装成普通农民的富农和地主的调查。^②如果党的领导层决定无视毛泽东的土地政策，他们至少看到了毛泽东对农村状况一丝不苟的调查精神的价值。

争夺国家领导权

长征（1934 - 1935年）之后，毛泽东的权力缓慢上升，最后在1943年成为了政治局主席和书记处书记。^③但他面临的挑战仍然很艰巨。尽管1937年中日战争的爆发导致了民族危机，但国民党仍是共产党不得不对付的可怕力量。此外，他也在考虑如何提高他自己在革命队伍中的权威，这一队伍的规模已经由1937年的4万人左右迅速增长到1940年的80多万人。^④当毛打算对新的农民和工人成员（他们是文盲并且目无法纪）进行教育时，他发现年轻的知识分子共产党员更成问题。聚集到延安的年轻知识分子们毫无纪律，严苛挑剔，对农民文化一无所知。而他们，据高华所说，在当时，被争夺党的领导权的毛的竞争对手——王明所吸引。^⑤为了训练和训导他的党，毛泽东决定发动改造运动（1942年至1944年），在这场运动中，他要求党员们自我改造，但主要瞄准的是知识分子。

在改造运动之前和开展过程中，反精英的精英主义主题是相当突出的。1939年，为了招募爱国知识分子实现民族抵抗的目的，他称赞知识分子是中国革命的“先锋”。^⑥而且他在20世纪40年代早期也不想背离这一观点，这是因为，认识到知识分子们虽然在意识形态上方法不正确，但是对中国共产党有着真实和可能的贡献，他要求知识分子的自我改造。整风运动（所传递的）一个核心信息就是知识分子只有通过和群众相结合才有可能重塑他们的民族。为了与群众相结合，毛告诉受过教育的革命者，他们必须客观

地调查现实，尤其是农村的实际情况。而且为了深入实际，他进一步指示革命知识分子，他们必须向群众学习，认识到自己是天真的，吸收群众根植于现实生活的地方知识，相信群众是英雄。^⑦

这并不是什么石破天惊的观点。然而，他对激进知识分子的批评是粗暴的，并且也有悖于他所宣称的使运动像“和风细雨”那样温和地开展的目的，^⑧这一目的源于他对20世纪20年代中国共产党对待知识分子和30年代对待干部同志的严酷政策（例如，富田运动和其他类似的清洗运动）的拒斥，也源于他关于新民主主义革命理论的最新发展——1940年在《新民主主义论》一文中详细展开，这种革命理论主张各个方面和不同阶级的支持是不可或缺的。1942年2月1日他在中央党校发表影响很大的整风演说时，他嘲讽知识分子读死书：“书是不会走路的，也可以随便把它打开或者关起，这是世界上最容易办的事情。……比他（煮饭的大师傅）杀猪更容易。你要捉猪，猪会跑，杀它，它会叫……一本书摆在桌子上既不会跑，又不会叫。”他接着奚落一些恃才傲物的知识分子，他们对自己精通马克思主义而沾沾自喜：“‘你的教条没有什么用处，

① 毛泽东：《总前委与江西省行动委员会联席会议关于土地问题的决议》，Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 3, p. 564. 中文译文根据竹内实编：《毛泽东集补卷》第3卷，东京：苍苍社，1984年，第158页。

② Schram, “Introduction: The Writings of Mao Zedong 1931 - 1934”, in Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 4, p. xxvii.

③ Lee Feigon, *Mao: A Reinterpretation* (Chicago: Ivan R. Dee, 2002), pp. 67 - 81.

④ 同上，第80页。

⑤ 参见高华：《红太阳是怎样升起的》，香港：中文大学出版社，2000年，第265页。这个断言是有问题的，如果我们看到这一事实：王明自己发现在党的领导层内部与毛竞争实际上是不可能的。但与此同时，高的断言也并非完全不可能：学生们和年轻的知识分子们可能对王明马列主义知识的雄辩展现印象深刻。

⑥ 毛泽东：《在延安五四运动二十周年纪念会上的讲话》，Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 7, p. 73. 译注：该文中中文版可参见《毛泽东选集》第二卷，北京：人民出版社，1991年，第561 - 569页。

⑦ 同上。

⑧ 陈永发：《中国共产革命七十年》，第1册，台北：联经出版事业公司，1998年，第372页。

说句不客气的话，实在比屎还没有用。我们看，狗屎可以肥田，人屎可以喂狗。教条呢？……有什么用处呢？”^①通过奚落那些教条主义者盲目相信马克思主义的普遍意义，他主张中国革命必须力求锻造自己的——中国化的——马克思主义形式，它建立在马克思主义的观点和中国实际情况基础上的。^②

由于他们立场观点中的这些缺点，共产主义知识分子被迫开始自我批评。根据陈永发和其他人的看法，整风运动使受过教育的干部遭受了痛苦，事实上，也遭到了他们的抵制。革命知识分子不但对严厉的自我批评感到不舒畅，而且抓住机会表达他们对于延安高层干部特权地位的不满。^③然而，值得注意的是，由于他们乐于接受反精英的精英主义，即新文化和共产主义背景确立的特征之一，大多数知识分子不会觉得毛泽东对他们问题的严格审查从根本上来讲是站不住脚的。正如费·梅仪慈（Yi-tsi Mei Feuerwerker）所指出的，延安知识分子从心理上和理智上都已经准备好接受他们自己地位的降低。^④

通过提高非知识分子干部的素质，特别是通过改造革命知识分子，毛泽东自信自己对党的改造是成功的。这种成功在于将干部对自己缺点的警惕和戒备制度化，以及关心和聆听来自基层群众的声音。如此对人民的高度关注，就是著名的群众路线，即他于1943年6月1日在政治局决议中所阐发的。这份题为《领导方法》的文件讲道：“正确的领导……就是说，将群众的意见……集中起来……，又向群众中去作宣传解释，化为群众的意见，并使群众坚持下去，见之于行动。”^⑤然而，毛泽东是如此自豪于中国共产党以群众路线为特征的正确领导，以至于他有时候完全是带着讽刺意味写作，没有对农民的作用表达钦佩之意。1944年讨论农村地区的落后状况时，他鼓励革命知识分子去教育群众。他用群众路线的语言，请求他们要耐心。但是，在他看来，耐心不是等待群众自发的觉悟。党的引导是绝对必要的：“（领导者和工作人员）不应做任何事情，直到经过自己的工作成功地教育人民使群众有了觉悟。”^⑥此外，虽然他放弃了温和的减租减息的战时政策，而在国内战争期间重新采

取了土地分配政策以赢得农民对中国共产党的支持，毛泽东似乎更难容忍农村民众非社会主义的土地要求了。1949年，当他思考共产主义中国的未来时，他高度赞扬中国共产党和无产阶级，称他们是新中国的领导力量。在对社会主义经济建设的思考中，毛泽东非常关心农民的非社会主义思想意识，并因此强调说：“严重的问题是教育农民。”他也预言：“需要很长的时间和细心的工作，才能做到农业的社会化。”^⑦

毛泽东 II：反精英的精英主义与文学艺术

普及的重要性

考虑到革命精英要怎么做，才能为取得革命成功而与大众结合起来，毛泽东也在文艺领域强调反精英的精英主义。他希望共产主义文化工作者必须改变自身，为党的领导而服务大众，也应该帮助提高大众原始粗糙的艺术趣味。正如柯克·丹敦（Kirk Denton）、毕克伟（Paul Pickowicz）、刘康及其他人提到的，延安文艺座谈会之前，像新文化运动中的思想家和瞿秋白这样的激

① 毛泽东：《整顿学风党风文风》，竹内实编：《毛泽东集》，第8卷，1972年，第70-75页；trans. in Boyd Compton, *Mao's China: Party reform Documents, 1942-44* (Seattle: University of Washington Press, 1952), pp16-22.

② Knight, *Rethinking Mao*, pp. 197-216.

③ 陈永发：《延安的阴影》（台北：中央研究院近代史研究所，1990年）；也可参见陈永发：《中国共产党革命七十年》第373页。默尔·戈德曼（Merle Goldman）40年前就在 *Literary Dissent in Communist China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967) 一书中很好地凸显了这一冲突。

④ Yi-tsi Mei Feuerwerker, *Ideology, Power and Text: Self-representation and the Peasant Pther in Modern Chinese Literature* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998), p. 111.

⑤ 毛泽东：《中共中央关于领导方法的决定》，竹内实编：《毛泽东集》，第8卷，第27-28页，trans. in Compton, *Mao's China*, p179; Mark Selden, *China in Revolution: The Yan'an Way Revisited* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1995), p213. 译注：查该文收入竹内实编《毛泽东集》第9卷，而不是第8卷，疑为作者疏误。

⑥ 毛泽东：《文教统一战线方针》，竹内实编：《毛泽东集》，第9卷，1972年，第136页。

⑦ 毛泽东：《论人民民主专政》，竹内实编：《毛泽东集》，第10卷，1975年（译注：应为1971年），第302页；也可参见《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1961年，第419页。

进知识分子，就长期地探索着如何创造为大众所接受的文化产品这样的问题。^①然而，由于激进知识分子或者在反思文艺或者在追求文化娱乐，普及远不是主题。20世纪40年代早期，丁玲强调文化专家除了提高还要吸收人民群众的语言，以便写出别人感受得到但无法表达的东西。^②在几十年的革命生涯中，著名的或不那么著名的共产主义知识分子，都写作了一些超出大众理解能力的诗歌。当然，毛泽东也以诗人名世，他喜爱传统诗歌的那种美；在延安安顿下来的那些人也展现了他们极有兴趣改善舞蹈音乐的声响效果。绝大多数共产主义文化专家都没有自觉表示赞成普及。^③

毛泽东坚定地直面着激进知识分子与农民之间的沟通问题。尽管直到1941年，他仍然倾向于用一种“双轨”办法来解决文学艺术问题，将共产主义背景下的精英文化和大众文化合并起来，^④但他很快转到一个更为平民主义的立场，强调吸引农民、工人和士兵的重要性。1942年，他批评了一位文化专家，这位专家在写反日标语时炫耀他的古文字学问：“早几年，在延安城墙上，曾经看见过这样一个标语：‘工人农民联合起来争取抗战胜利。’这个标语的意思并不坏，可是那工人的工字第二笔不是写的一直，而是转了两个弯子，写成了‘互’字。人字呢？在右边脚上加了三撇，写成了‘[人乡]’字。”然后他揶揄这位书法家道：“大概他的目的也是发誓不要老百姓看，否则就很难得到解释。”^⑤

在1942年5月的《在延安文艺座谈会上的讲话》中，毛泽东重申了《湖南农民运动考察报告》中的评论，揭示了自己的精神斗争过程：“我是个学校里学生出身的人，在学校养成了一种学生习惯……我觉得世界上干净的人只有知识分子，工农兵总是比较脏的……[但是参加革命后]就觉得……最干净的还是工人农民。”^⑥他接着批评那些不愿同情大众的共产主义文化工作者：“对于工农兵，则缺乏接近……不善于描写他们；……不爱他们的感情，不爱他们的姿态，不爱他们的萌芽状态的文艺……他们有时也爱这些东西，那是为着猎奇，为着装饰自己的作品。”^⑦正如他嘲笑书生气的知识分子沾沾自喜

于自己的马克思主义学问那样，他也讥讽文化专家轻视大众的文化趣味和需求：“这些同志的屁股还是坐在小资产阶级方面。”^⑧他恳求共产主义的文化专家必须“得把自己的思想感情来一个变化，来一番改造。没有这个变化，没有这个改造，什么事情都是做不好的，都是格格不入的。”^⑨

非常明显的是，他认为，普及是最为紧迫的任务。要不怎样动员大众？另外，毛泽东也表明了利用普及来支持党的领导意图。当指责文化专家在他们的作品中表现出革命知识分子的特征时，他马上指出他们应该如何做：“有许多同志比较地注重研究知识分子，分析他们的心理……而不是引导小资产阶级出身的知识分子和自己一道去接近工农兵，去参加工农兵的实际斗争，去表现工农兵，去教育工农兵。”^⑩

提高

然而，毛泽东的反精英的精英主义，远比共

① Kirk Denton, *The Problematic of Self in Modern Chinese Literature: Hu Feng and Lu Ling* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998), p. 57; Paul Pickowicz, *Marxist Literary Thought in China: The Influence of Ch' u Ch' iu-pai* (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 225; Liu Kang, *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxist and their Western Contemporaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2000), p. 71.

② 丁玲：《作家与大众》（1940年），《丁玲文集》第6卷，长沙：湖南人民出版社，1984年，第15页。

③ 姚铁：《延安中央党校的文化生活》，载延安中央党校整风运动编写组编：《延安中央党校的整风学习》，北京：中共中央党校出版社，1989年，第195页。

④ Liu Kang, *Aesthetics and Marxism*, p. 85; Timothy Cheek, *Propaganda and Culture in Mao's China: Deng Tuo and the Intelligentsia* (New York: Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 95.

⑤ 毛泽东：《反对党八股》（1942年），载竹内实编：《毛泽东集》第8卷，1972年，第96页；英文译文见 Compton, *Mao's China*, p. 41.

⑥ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》（1942年），载竹内实编：《毛泽东集》第8卷，1975年，第116页；英文译文见 Bonnie S. McDougall, *Mao Zedong's "Talk at the Yan' an Conference on Literature and Art"* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1980), p. 61.

⑦ 同上书，第123页；英文译文见 McDougall, *Talls*, p. 66.

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第116-117页；英文译文见 McDougall, *Talls*, p. 61.

⑩ 同上书，第122页；英文译文见 McDougall, *Talls*, p. 65-66.

产主义文化工作者必须为大众，或者从根本上来说，为了党的成功领导而降低自己（的审美情趣）更为复杂。它同时意味着，共产主义文化专家肩负着在普及基础上，提高大众艺术水准和文化水平的使命。

尽管毛泽东尖刻地抨击小资产阶级知识分子专注于高品味，但他不愿抛弃文化改良的观念。在延安座谈会的讲话中，他表达了对好的艺术品的欣赏：“我们必须批判地吸收这些东西，作为我们的借鉴……有这个借鉴与没有这个借鉴是不同的，这里有文野之分，粗细之分，高低之分”。^①另外，毛泽东认为，普及不仅作为基础，而且会造成提高的需求。他预言：“人民要求普及，跟着也就要求提高……在这里，普及是人民的普及，提高也是人民的提高”。^②在《讲话》中，他还说：“普及若是永远停止在一个水平上，一月两月三月，一年两年三年，总是一样的货色，总是一样的‘小放牛’，总是一样的‘人、手、口、刀、牛、羊’，那末普及者与被普及者岂不都是半斤八两？”^③

有趣的是，毛泽东主张党不仅应该让非精英，也应该让热衷于改进艺术，并为革命勤奋工作的革命精英感到满意。毛泽东明显不是那种喜欢“小放牛”的人，他知道他的知识分子同志的审美要求。在延安座谈会上，他承认：“干部是群众中的先进分子，他们一般都已受过群众所受的教育，他们的接受能力比群众高，因此他们不能满足于当前的和群众同一水平的普及工作，不能满足于‘小放牛’等等。比较高级的文学艺术，对于他们是完全必要的”。^④

通过将提高的观念融入宣扬普及的演讲中，毛泽东为文化专家预留了空间，于此他们可以创作和表演一些比简单的、大众化的戏剧更吸引他们的作品。通过分析共产主义戏剧从上演农民秧歌剧到生产大戏的演进，大卫·霍尔姆（David Holm）认为，共产主义文化工作者提高了普及性艺术的水平，证明了毛泽东关于“豆芽菜可以长成参天大树”的想法的正确性。他把这种演进看作是赶出来的（force-paced）。^⑤这个解释是准确的。例如，当鲁迅艺术学院的文化专家为迎接中共七大，而决定创作《白毛女》时，他们一

切事情都不得不匆匆忙忙地去做，包括写剧本，讨论和修改剧本，同步排练等。据写作这个剧本的贺敬之回忆，从1943年1月到4月，他坚持不懈地写作，并根据排练反映的情况一再修改剧本。^⑥不过，那些赶出来的项目确证了文化专家对艺术的领导权。回想以前，那些参与《白毛女》制作的人，详述了他们如何提炼女主角喜儿这一形象。他们尊重大众的意见，在她身上注入了原来的形象所没有的抗争精神。尽管在他们的回忆中，他们仍然表现为领导者，鉴别、结合和提升着他们从大众那里学得的东西。^⑦

更重要的是，尽管文化专家在整个20世纪40年代为普及工作努力，他们仍热切地期待着搞艺术精品的机会来临。例如，1939年成立于晋察冀边区，1949年迁到北京的抗敌剧社，当时被剥夺了创作大型作品的权利，事实上只能一直表演小节目。但剧社成员渴望有机会学习“大豆芽菜”。剧社的剧作家们看重复杂和精致的东西。20世纪40年代末，他们终于被允许上演“大戏”，大家感到很高兴。^⑧确实，在文艺普及过程中，共产主义知识分子热烈地追求着高雅文化。许多人描述了他们在准备表演政治上正确、他们认为在审美上让人印象深刻的作品时的激动心情。20世纪40年代，许多受过教育的激进分子对冼星海的《黄河大合唱》很是赞赏。当苏中军区的各个文艺队合作演出这个节目时，他们“组成合唱队……参加合唱队的都是各团体中具

① 同上书，第127页；英文译文见 McDougall, *Tells*, p. 69.

② 同上书，第129页；英文译文见 McDougall, *Tells*, p. 71.

③ 同上。

④ 同上书，第130页；英文译文见 McDougall, *Tells*, p. 72.

⑤ David Holm, *Art and Ideology in Revolutionary China* (Oxford, England: Clarendon Press, 1991), p. 320.)

⑥ 张庚：《回忆〈讲话〉前后“鲁艺”的戏剧活动》（1962年），载艾克恩编：《延安文艺回忆录》，北京：中国社会科学出版社，1992年，第181页；贺敬之：《白毛女的创作与演出》，载艾克恩编：《延安文艺回忆录》，第224-225页。

⑦ 张庚：《回忆〈讲话〉前后“鲁艺”的戏剧活动》，载同上书第182-183页；舒强：《难忘的延安艺术生活》，载同上书，第199页。

⑧ 胡可：《实践中的学习的十年——对抗战剧社戏剧创作的回忆》，载中国解放军文艺史料编辑部编：《中国人民解放军文艺史料选编：解放战争时期》，下册，北京：解放军出版社，1989年，第714-719页。

有一定声乐基础的音乐骨干”。合唱的成员们听领导干部介绍这一名作的历史。每个人对演出的态度都很严肃。据亲历者说，“[领导同志]讲解了全曲8个乐章中每一个乐章的特点，要求在排练中认真注意表现出各乐章的思想感情。……一站就是好几个小时，……但大家毫无怨言。”^①

总之，毛泽东文学艺术上反精英的精英主义，在共产主义革命最重要的文化工程项目上打下了烙印。并不是从毛泽东开始才这样的；也没有完全疏远革命知识分子，即使他们自己也许从没有想要从事普及工作。从理智上说，反精英的精英主义对他们来说是合理的；从情感上说，他们在某种程度上被允许做他们想做的事情——在普及的约束下提高和追求更好的艺术。我认为，值得注意的不是毛泽东是如何与渴望精致艺术的革命知识分子发生冲突的，而是他如何能够让他们为革命效劳，并让那些可能发现纯粹的普及在意识形态上正确但在艺术上并不值得做的人感到满足，尽管这种满足是有限的。

毛泽东Ⅲ：反精英的精英主义与政治承诺

与方志敏那一类的人不同，毛泽东不是一个喜欢热烈宣布自己政治感情的革命领导。尽管如此，在发展论及革命承诺问题的共产主义作品中的反精英的精英主义主题上，他充当了决定性的角色。

在1919年的《民众的大联合》一文中，毛泽东将五四新文化运动的激进分子描述为一群敢于为国家和社会的美好未来而献身的英雄。表面上，他把各行各业的人民，农民，工人，妇女等等，都纳入大众概念的范围，鼓动他们道：“天下者我们的天下。国家者我们的国家。社会者我们的社会。我们不说，谁说？我们不干，谁干？”^②但是，这一宣言前面的一段华丽文字，清楚地指出了他认为学生是大众运动的发动者：“发生了‘五四’运动。旌旗南向，过黄河而到长江，黄浦汉皋，屡演话剧，洞庭闽水，更起高潮。天地为之昭苏，奸邪为之辟易。咳！我们知道了！我们醒觉了！”^③

当毛泽东有意识地将阶级的视角应用于20

世纪20年代的中国社会时，他对知识分子提出了更多的批评。在写于1925年的《中国社会各阶级的分析》一文中，他表示了对他所谓的“高级知识分子”的不信任：正如他所看到的，公司经理、中国留学生、大学教授和大学生、律师，所有梦想升到资产阶级最高层的人，都不再支持革命。至于小资产阶级，包括诸如中学的学生和老师之类的“低级知识分子”，仅当革命高潮来临时，才会支持激进变革。^④在1929年古田会议思索党员问题的时候，他把焦点集中在为共产党工作的小资产阶级的成问题的阶级属性上：他说，他们的缺陷之一是“个人主义”——他们的自私自利诱使他们关注自己的情感、需要和趣味，而忽视被压迫者和党的利益。^⑤

但如果毛泽东到20世纪20年代末得出这样的观点，即包括那些党的支持者在内的知识分子，并不总是可以依赖的，他仍然认为应该给予革命知识分子以优先的位置来评判（和形成相应的政策）政治忠诚度问题。1933年，他帮助中国共产党确立了关于红军士兵脱逃案的方针，明确了哪些是可以豁免的不忠行为，哪些是不能豁免的不忠行为，以及在处罚逃兵时应该采用哪些方式。^⑥当他这样做的时候，他把自己看作是一个见多识广，且受过良好教育的革命者——总之，一个比他自己判决的人懂得更多的革命知识分子。就此而言，他在政治情感领域认可了知识

① 唐景雄：《忆苏中军区首次演出〈黄河大合唱〉》（1987年），载《中国人民解放军文艺史料选编：解放战争时期》，上册，1989年，第319-320页。

② 毛泽东：《民众的大联合》，载竹内实编：《毛泽东集》第1卷，第66页；英文译文见Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 1, p. 386.

③ 同上。

④ 毛泽东：《中国社会各阶级的分析》，同上书，第161-174页；英文译文见Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 2, pp. 249-262. 施拉姆（Schram）采用的是该文1925年12月发表在《革命》杂志上的原始版本的日期，参见249页作者所作的注释。

⑤ 毛泽东：《中国共产党红军第四军第九次代表大会决议》（1929年），载竹内实编：《毛泽东集》第2卷，1975年，第88-90页；英文译文见Schram, *Mao's Road to Power*, Vol. 3, pp. 203-205.

⑥ 毛泽东：《关于红军中逃跑分子问题》，载竹内实编：《毛泽东集》第4卷，第121-122页。

分子的领导角色。

延安时期，中国共产党的领导层很重视纪念为革命而牺牲的大众。纪念刘胡兰就是一个例子，这位农村女孩在20世纪40年代为中国共产党而牺牲。她的一生被写进一个戏剧，于1948年首演。同时，由于党的领导试图在新民主主义理想下团结各种背景的人民大众，革命领袖果断地表达了他们对激进知识分子的赞许。罗瑞卿，这位延安抗日军政大学的副校长，表扬了那些涌入革命大本营的学生：在他看来，他们抛弃了“他们原本舒适的生活”，目的就是为了参加革命。^①他可能是试图寻求这些年轻人的支持，但当他这样做的时候，他的话仍然助长了知识分子的自信心，他们认为已有着更高的政治承诺，因为这其中暗示着，革命知识分子与大众之间存在区别：这些有教养的激进分子，为党的宏伟进程作出了大量的牺牲，而大众，则是为结束自己的被压迫地位而奋斗。

在这种环境下，毛泽东多次高度赞扬政治上“进步的”知识分子为自我改变而做出的牺牲。在为整风运动写的一篇文章——《改造我们的学习》中，他这样称赞激进知识分子群体：“灾难深重的中华民族，一百年来，其优秀人物奋斗牺牲，前仆后继，摸索救国救民的真理”，他接着强调说：这“是可歌可泣的。”而且，他没有忘记把这放在历史视野中，突出这些杰出历史人物热烈地追求共产主义运动中的最高真理，它承诺将给中国带来新生。^②1949写作《人民民主专政》时，毛泽东也注意到知识分子对中国的爱和他们至关重要的贡献。“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。……中国人找到马克思主义，是经过俄国人介绍的。”^③他的赞许不应被当作纯粹是用来取悦知识分子的修辞手法。毛泽东不但认为学生是革命的先锋，他也把自己看作一名知识分子。他称颂进步知识分子，至少在某种程度上是真诚的。

这并不是说，毛泽东没有注意到大众和普通士兵在政治上的奉献。1944年，他亲自为一个士兵作了悼词，这位士兵在为党而工作时死去。他的讲话从大史学家司马迁那里得到了灵感，后

来被红卫兵无数次地引用：“为人民而死，重于泰山”。^④更重要的是，在毛的著作中，对激进知识分子的赞美，与他反对他们的反精英的观点，是相辅相成的。《整风文献》收入了毛泽东1937年写作的《反对自由主义》一文。这部文献于20世纪40年代在延安首次出版，1950年再版。《反对自由主义》主要针对的是来自学生背景的人，毛泽东攻击了“自由主义”，严厉批评一些革命者没有为革命尽到应有的担当，号召他们改过自新，努力为革命而工作。他说：“自由主义的来源，在于小资产阶级的自私自利性，以个人利益放在第一位，革命利益放在第二位，因此产生思想上、政治上、组织上的自由主义。”^⑤因此，同方志敏一样，他鼓励革命知识分子依靠自我改造，和基于自我批评，来证明他们的贡献精神。

在整风运动中，革命知识分子确实那样做了。除了承认自己对大众不了解（和不能吸引大众）外，他们还通过反省自己的家庭出身，来批评自己的阶级品性。换句话说，他们分析了自己的家庭条件如何使他们成为不纯洁的革命者。例如，朱明，一位出身于安徽大地主家庭的女革命者，1938年来到延安，她这样讲述她的家庭：“我在延安几年都对别人说是资产阶级出身”^⑥，接着她又迅速承认她的出身背景比资产阶级更糟糕：“其实，是不折不扣的地主，还带点资本味

① 罗瑞卿：《抗日军政大学的过去与现在》（1938年），《陕北青年学生生活》。（Washington, DC: Center for Chinese Research Materials, Association of Research Libraries, 1970, p. 52.）

② 毛泽东：《改造我们的学习》（1941年），载解放社编：《整风文献》，上海：新华书店，1950年，第48-56页。英文译文见 Compton, *Mao's China*, pp. 59-60.

③ 毛泽东：《论人民民主专政》，第292-294页；英文译文见：Selected Works of Mao Zedong, Vol. 4, pp. 412-443.

④ 毛泽东：《为人民的利益而死，是死有重于泰山》（1944年），载竹内实编：《毛泽东集》第9卷，1975年，第111页。我翻译的时候有小小的改动。

⑤ 毛泽东：《反对自由主义》（1937年），载解放社编：《整风文献》，第162-165页。英文译文见 Compton, *Mao's China*, p. 186.

⑥ 【中文原文是：“我在延安几年都写小资产阶级出身”。参见延安中央党校整风运动编写组编：《延安中央党校的整风学习》第1集，北京：中共中央党校出版社，1988年，第274页。——译者补注】

道”。其他人也是这样做的。刘白羽是一位在来延安之前已于1938年加入中国共产党，并确立自己信仰的年轻作家。在他的自我批评中，他把自己的家庭出身定为衰落的封建家庭。由此，他说他的内心世界是一个“小资产阶级王国”。

有时候，这些革命知识分子的自我批评是跟性别有关的。作为在拥有土地的资产阶级家庭长大的女性，朱明承认，她接受了成为一个标准的上层阶级小姐所需要的各种训练。在那种过程中，她学会了怎样与那些来自更卑微家庭背景的妇女区别开来：“尤其是女孩子，要温存，还要深沉含蓄……不准张开嘴哈哈大笑……坐要端庄，站要站得笔直。否则就要骂你是小家碧玉。”除了找到自己的错误之外，革命知识分子也认识到了性别中立的问题。男性和女性知识分子同样痛责自己的自我中心主义，并感谢党迫使他们直面自己灵魂中“丑陋”的一面。

然而，最自相矛盾的是，在革命知识分子对抗自己的同时，他们也炫耀了自己为之自豪的地方——他们的政治承诺。通过暴露他们不纯洁的心理，和突出他们改造自我的决心，朱明在某种程度上展示了她想要成为一名更优秀的革命者的挚诚：“我呢？本来是站在劳动人民头上的。现在也开始愿意下来做无产阶级的牛了。”为了证明自己毫不动摇地忠于革命、忠于党，刘白羽多次修改自己的批评性自传。另一位年轻知识分子，杨立，煞费苦心地利出了自己根源于“小资产阶级尾巴”的罪过：“我有闹地位、争权力的思想，想在党内凭着自己的智慧和能力发展自己。……希望上级看得起自己……否则就埋怨党，感到党内冷酷。……不努力改造自己，以符合党的需要。”^①

就算没有任何外人能够对这些革命知识分子的真诚做出（正确的）评价，但正如大卫·阿普特（David Apter）和托尼·塞奇（Tony Saich）指出的那样，在延安生活过的人常常表达他们对延安经历的喜爱，强调整风运动给予他们力量。^②实际上，当他们通过苛责自己以增强政治热情的时候，他们确实获得了非常重要的东西：通过坚信自己比大众更优秀，利用他们的反精英的自我分析来表明他们想完善自己作为革命领导

者的政治表现，他们把自己塑造成全身心为革命而战斗的精英。^③毛泽东思想为他们提供了成为这样的领导者的方法。

结 论

中国共产党理解用葛兰西的术语所表达的党的合法性（概念）^④，将党的权力建立在联合人民，并对人民的需要作出有效反应这个根基之上。在共产主义意识形态环境中创立的毛泽东思想的反精英的精英主义，帮助构建（事实上贡献极大）了党的合法性。中国化的马克思主义，和群众路线一起，系统表达了党的中坚试图将他们的革命党，塑造成一个最重要的且经常自我反思的历史动力。在他们的想象中，这个历史动力能够通过估量和处理中国现实——其中最大的现实就是中国人民——中出现的基本需要，提出正确的政治路线。毛泽东对自我改造和自我批评的坚持，以及通过强有力的、甚至残酷的方法将其体制化，使中国共产党成为这样一个组织：它拥有有效的措施实现其成员、特别是领导层的自我转变，没有这些，要找到一条正确的路线是不可能的。^⑤因此，可以说，毛泽东思想对于作为“列宁主义现象”的中国共产党的自我创新是非常关

① 朱明：《从原来的阶级中解放出来》（1944年），载《延安中央党校的整风学习》第1集，1988年，第255-281页；刘白羽：《我的人生转折点》，同上书，第132-139页；杨立：《在那使我飞跃的地方》（1943年），同上书，第118页。

② David Apter and Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

③ 关于1949年后年轻人如何争相表示他们对革命的爱，可以参见Susan Shirk, *Competitive Comrades: Career Incentives and Student Strategies in China* (Berkeley: University of California Press, 1982). 这本书的结论部分概括了合作如何与竞争共存。见第165-181页。

④ 葛兰西将霸权定义为一个群体（例如雅各宾派），领导其他同类的或结盟的群体。参见Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (New York: International Publishers, 1971), p. 78. 中国共产党宣称自己是一个无产阶级政党，与中国甚至全世界的被压迫者一起战斗，并为他们而战斗，尽管它在共产主义革命的不同时期，对被压迫者的界定并不相同。

⑤ 我并不是要提出反精英的精英主义是毛泽东的中国化马克思主义、群众路线和其它观念的唯一来源，我的意思是，它是塑造这些思想主题的一个重要来源。

键的。肯尼斯·乔伊特（Kenneth Jowitt）将这一现象界定为一个混合着卡里斯玛和理性的自相矛盾的运作模式。^①

但确实是通过在共产主义知识分子反精英的精英主义的传统内工作，以及通过如此强有力地传达他们所需要的，毛泽东给他的许多知识分子同志带来了伤害。当毛泽东谴责知识分子不能理解大众，不能与大众交流，不能帮助大众的时候，或者当他关注于他们的自满情绪如何侵蚀他们的政治热情的时候，一些知识分子可能感到不乐意进行自我批评，但是作为一个群体，毛泽东要求他们自我改造，他们不能抗拒。简言之，当一个威权主义的党的最高领导迫切需要改变，且这种改变无论在意识形态方面，还是在实用方面都不容争议的时候，条件显然不鼓励其他人来质疑他的决定，无论这个决定是多么的不理智。

1949年以后，反精英的精英主义对于党的高层权力机构仍然很重要。在共产党政权的早期，尽管担心知识分子的阶级背景和思想倾向，中国共产党仍然需要他们的知识，和他们所受的训练，这被视作党完成国家在政治、经济和教育等各条战线的重建任务所必不可少的条件。因此，基于延安整风模式的思想改造运动，在20世纪50年代就开始了。但是，反精英主义没有削弱，而且据许多观察者和亲历者说，在文化大革命中达到了史无前例的高度。那时，毛泽东迫使知识分子放弃他们的专业知识，向大众学习。尽管反精英主义是压倒性的，他仍然在其思想中为学习的声誉留下了地盘，尽管这个地盘很小。在被广泛宣传的1968年7月28毛泽东与红卫兵领袖的谈话中，毛泽东鼓励他们效仿恩格斯。恩格斯“只上了一年半”大学，“恩格斯的自然科学怎么学的？他是在伦敦图书馆里学的。”他还将他们的注意力引向高尔基，后者也只受过很少的教育。在批评书呆子式的学习的同时，毛泽东其实并不想提拔一个无知的、反知识分子的领导层。事实上，通过刺激红卫兵效仿杰出的激进知识分子，毛泽东热切盼望着他的思想世界里可能出现的最好的革命精英：他们所取得的令人震惊的成就，远非书斋型的知识分子所能比拟，更别提工人和农民了。^②但是，他的这一部分思想，

与他在文化大革命中所持的无情的反精英主义相比，显得黯然失色了。

其他共产主义的知识分子领导，当他们解释他们的政策和思想立场的时候，也奉行反精英的精英主义。50年代末60年代初刘少奇与毛泽东发生冲突时，刘坚持他的经济政策是“正确”的群众路线，因为他真正倾听了群众的心声，依靠了群众，摆脱了马克思主义的意识形态约束，从而理解了现实。^③正如尼克·奈特（Nick Knight）所指出的，当后文革时期中国共产党重新估量毛泽东的历史角色，并指出他的错误的时候，他仍被誉为将马克思主义与中国条件结合起来的伟大舵手。甚至当代中国的党的领导，似乎也在发挥反精英的精英主义来影响中国公民。例如，当胡锦涛2009年春节期间来到井冈山参观时，他郑重宣布要继承井冈山精神，这种精神被中国共产党的领导层解释为“实事求是”和“依靠群众”。^④我们不得不指出，毛泽东思想的历史影响，源于中国共产主义知识分子的反精英态度，这就是，他们意在摆脱他们在政治知识上的傲慢，以便更好地理解中国。^⑤总的来说，毛泽东与其他人一起，创造了反精英的精英主义，这对于党的合法性，对于党国的合法性，都是必不可少的。正是在这种传统中，他挑战了中国共产党的知识分子追随者，让他们改造自己，以与党的其他强有力的领导者竞争。在毛泽东晚年的具体政策被置于一旁之后多年，反精英主义今天继续塑造着共产主义的领导层。

（责任编辑 欣彦）

① Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley: University of California Press, 1992).

② 毛泽东：《召见首都红代会负责人的谈话》（1968年），《毛泽东思想万岁》，1969年，第687-716页。

③ 许冠三：《刘少奇与刘少奇路线》，香港：中道出版社，1980年，第303-305页。

④ 井冈山精神中还包括其他元素，其中就有“坚定信念”和“艰苦奋斗”。

⑤ Knight, *Rethinking Mao*, pp. 197-216.

康德对理性事实的诉求

甘培聪 李 萍*

【摘要】康德把道德的任务规定为对无条件的善的寻求。无条件的善的内涵中包含了无条件的命令式，即定言命令。定言命令要求道德哲学进入形而上学的领域而且要求理性的自我立法能力，即自律。由于自律和自由是交互性的概念，所以不能从自由中推论出道德律。于是康德在第二批判中转向对理性事实的诉求。理性的事实是个颇多微词的提法，就海德格尔的观点看，它本身的存在方式恰恰是没有充分给出的。而且它并不是不可追溯的，它根源于社会存在。

【关键词】康德；理性事实；自由；道德

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2011)04-0051-07

绝对的善作为纯粹实践的对象性概念，不能未加批判的一开始就先行设定；而是要在道德法则确立之后才能得到科学规定。道德法则作为定言命令要求意志的自我立法能力，即意志的自律性。而意志的自律性以意志的自由因果性为前提。为了使伦理学具有科学的合法性，康德试图从意志自由中演绎出道德律令。但是意志自由本身的合法性恰恰还没得到确立。从理论理性可以思考的消极的自由，即第一批判说的自由的可思考性，去推论出积极的实践自由概念，会造成概念上偷换。这类似于休谟说的事实判断推导不出价值判断，海尔(R. M. Hare)把它概括为从一系列“是”命题不可能推演出一个“应该”命题。如此一来，由于作为道德法则基础的积极的自由概念无法洞见，整个伦理学的科学的体系不就崩溃了吗？康德以何种方式进行挽救？而且这种挽救方式成功吗？

一、自律性作为道德的唯一原则

理论理性教导我们要这样做，遵循自然必然性才会有经验知识；纯粹实践理性命令我们应该怎样做，行为才可以称得上为善的，才配得上幸福。理论理性寻求物理世界的自然；实践理性建

立立法意志的自然。实践理性要把有限的理性存在者纯洁化为拥有晋身为目的国成员身份的凭证，以便成为目的王国的居民。要把目的王国作为自然王国，实践理性必须像理论理性制定一条使物理世界客观实存的必然的自然规律那样，来制定一条对一切理性存在者的意志都普遍有效的规律，使理性存在者的意志有资格在另一体系中实存。这条实践原则是普遍的就意味着它不受爱好的影响，从而不以某种冲动为根据。幸福的实践原则似乎是普遍的，它把所有爱好的对象都囊括在幸福的名义之下。但一经检验，我们却发现幸福是最不确定的概念。幸福是什么？财产、权利、名誉吗？但谁知道这些东西会带来什么结果？谁能保证这些后果不会引起烦恼呢？所以一个人若要知道幸福的确切概念，就要知道无穷的因果链条，这是我们有限的理性的存在者不可能做到的。虽然对幸福的意图对每个有限的理性的存在者来说都是实然的，是出于人的自然本性，但这并不意味着每个具体的人对幸福的理解都是一致的，因而幸福的原则能严格地规定意志。人们只能依靠经验来形成一个总体的幸福观念，它不必然对每个人都有效。所以幸福的原则“很可能给出一般的规律，但决不能给出普遍的规则，这就是说，它可以给出通常切合平均数的规则，

* 作者简介：甘培聪(1978—)，男，广东茂名，(广州510275)中山大学教育学院在读博士研究生，主要研究道德哲学和国外马克思主义。

李萍(1957—)，女，广东蕉岭人，(广州510275)中山大学马克思主义理论与思想政治教育博士生导师，主要研究方向为道德伦理、公民教育。

但不能给出这样一种规则：它必须时时是有效的；因此凡是实践法则都不能建立在它上面。”^①因此，对所有的有限理性存在者的意志都有效的实践法则、规律必定是不包含爱好的质料的，它排除了一切来自这方面的关切，因而是形式的、客观的。它对意志的规定，即它所采取的命令式不是以欲求的对象为前提的而是无条件的定言命令，“定言命令是无涉及任何目的而把行动自身宣称为客观必然的，它被尊为必然的实践原则。”^②定言命令要求：要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动。^③这个公式一般被称为普遍法则的公式（formula of universal law）。但是就假言命令而言，我们不可能先天的知道其包含着什么，因为这要视我们所欲求的对象而定。从这条原理出发，才有可能建立责任概念。因为责任在于出于对实践法则的纯粹尊重而行动的必然性。所以我们可以把上述公式称为责任命令式。就广义来看，把结果以遵循普遍法则而产生出来都叫做自然，从而上述公式也可以进一步表述为：这样行动，你行动的准则通过你的意志而成为一条普遍的自然法则。^④这个公式一般称为自然法则的公式（formula of the law of nature）。

我们对上述实践法则第一项公式加以分析，就可以知道准则要成为法则，第一要进入形而上学，第二要具有内在生成性。不进入形而上学的领域，经验性的实践原则不可能具有普遍必然性；而如果不具内在性，也不可能对每个理性存在者课以责任。道德价值不在于客观、普遍的实践法则使有限的理性存在者成为物件般的定在，成为按照实践规律去行动的机器构架；而是要使自己行动的准则去符合普遍规律。要使空洞的无条件的实践法则变得富有内容、有血有肉，就得使其能有效的控制源于有限理性存在者本性的出于爱好的关切，使客观的实践法则由有限的理性存在者的意志自行去建构。在这个意义上说，实践法则有其主观性。但这里的主观性不是使出于爱好的关切混进客观实践法则里面，这样一来无疑会摧毁了道德的尊严，而是说客观的实践法则有向有限的理性存在者的实践理性的生成性，有限理性存在者的意志有立法能力，使自己行动的准则符合普遍规律，出于对规律的尊重而行动。

所以规律不是外在的而是内在的。“他之所以崇高，并不由于他服从道德规律，而是由于他是这规律的立法者，并且正因为这样，他才服从这一规律。”^⑤

但是意志的客观规定根据要有目的。从上面的分析中可知，康德规定的对无条件的善的寻求的任务，要求意志具有先天的内在的立法能力，因而此目的只能来自意志本身。因为外在的目的既不能形成无条件的命令（定言命令是无涉及任何目的而把行动自身宣称为客观必然的，它被尊为必然的实践原则），也不能要求普遍必然性。定言命令的第一条公式要求纯粹理性直接决定意志，也就是说意志自行决定自身。我们知道意志不是别的，实不过是纯粹实践理性本身。“仅只有一个理性存在者有能力按照他的法则概念，即依照原则而行动，他也因此而拥有意志。因为按照法则行动需要理性，所以意志不是别的，只不过是个实践理性而已。”^⑥所以有限理性存在者本身就是一个自在的目的：你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。^⑦可见实践规律不但是客观的、形式的，而且还是主观的、目的的。作为自在目的，它是客观的，具有“绝对价值”，一切其他东西都是手段；但这一目的同时也是主观目的，理性存在者会按照这一目的表象自己的实存，所以它又是我们行为的结果，具有“为我们的价值”。^⑧

康德对道德概念的分析表明有限理性存在者自身就拥有立法意志，它自己就是无条件实践法则的制定者。也只是因为这样，目的国的体系才能建立起来，那里的每一个理性存在者既是法则的创立者，又是法则的服从者；而且它服从正是

① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第38页。

② Immanuel Kant: *Kant's Ethical Philosophy*, translation by James. W. Ellington. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 25.

③ 康德：《道德形而上学原理》苗力田译，上海：上海人民出版社，2002年，第38-39页。

④ 康德：《道德形而上学原理》，前引，第39页。

⑤ 康德：《道德形而上学原理》，前引，第59页。

⑥ Immanuel Kant: *Kant's Ethical Philosophy*, p. 23.

⑦ 康德：《道德形而上学原理》，前引，第47页。

⑧ 康德：《道德形而上学原理》，前引，第47页。

因为它创立：它的准则任何时候不但要从自身的角度出发，也要从任何作为立法者的、其他有理性的东西的角度出发，他们也正是为此而被称为人身。“按照这样的方式，一个有理性的东西的世界，才有可能作为目的王国，并且通过自己的立法，把一切人身作为成员。”^①

从上面对道德规律的三条公式的分析中可以看出，道德律令的有效性预设了理性意志概念、意志自律为前提，“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”这一命令式不同于一些技术性的命令式。技术性的命令式中，行动是可以从前提中、从意图目的中分析出来，是个分析性命题。但准则的概念并不包含法则的概念，准则本身也不包含行动是出于对普遍法则的尊重，所以它是一个先天综合命题，且是一个实践命题，是把这意愿直接地和一个有理性的东西的意志的概念，作为在它之内没有包含的东西，联系起来。^② 所以无条件的实践法则只有在理性意志概念、意志自律的条件下，才能对每个有限理性存在者都有效，才是富有内容的。因此康德强调自律性是道德的唯一原则。

二、意志自律与先验的自由的交互性

实践的问题关涉到意愿问题。意愿的一般状态叫任意（willkür），即还处于没受规定的一种状态。这种任意可由感性的冲动来规定，称为“动物性的任意”。任意也可以仅仅由理性的动因来规定，这叫做“自由的任意”。康德在这里对“自由”的概念的界定跟《道德形而上学原理》（以下简称《原理》）以及第二批判的定义是有出入的。虽然在第一批判中康德也强调道德的规律是纯粹理性的产物，是完全先天规定的纯粹规律，以区别于指向幸福这个目的的实用规律；但是他同时强调只是在实践的理解中使用自由这个概念，而排除了在先验的意义上使用自由这个概念。因为先验的自由意味着对一切经验性规定的独立性，它不能经验性的预设解释现象的前提。关于知识的可能性的先验原理的合法性的问题，可以通过经验（知识）的可能性来证明其有效性，而且先验的原理可以通过时间的图型直观地展示出来。但是先验的自由与一切可能

的经验相违背，也不可能由先验的想象力提供一个图型来，所以其合法性不可能先天地得到证明。这就是康德排除在先验的意义上使用自由概念的原因。与此相反，康德指出实践的自由可以通过经验来证明。因为实践涉及所为所不为，只要我们在行为中能表现出一种能克服感性欲求直接规定任意的能力，那么就证明了理性也提供了一些规律，即自由的规律；而不必管这种能力“在更高和更直接地起作用的原因方面是否又会是自然的”。^③ 因为这里涉及的是行为而不是思辨，康德就以这种简便的方式排除掉先验自由的问题。

但是排除掉先验的自由，纯粹理性给出的道德律的合法性就仍然是成问题的；自由的能力若像康德在第一批判认为的那样“在更高地起作用的原因方面是自然”的，那么自由在其根基上就仍然是虚幻的，道德的领域要发展成为一门科学就仍然毫无希望。而且康德在第一批判中指出“一切实践的概念都是指向合意或讨厌，也就是愉快或不愉快的对象的”^④，这把实践的概念局限于经验的范围，这里其实和他行文不久后的提法不一致。在下一页他说道“但那种不依赖于感性冲动，也就是能通过仅由理性所提出的动因来规定的任意，就叫作自由的任意（arbitrium liberum），而一切与这种任意相关联的，无论是作为根据还是后果，都称为实践的。”^⑤ 作为自由的任意的根据的实践概念，根据《原理》的观点，不可能是指向“愉快或不愉快的对象的”，无论是间接还是直接，因为纯粹实践理性涉及到的是意志，不是在与对象的关系中，而是在与意志及其原因性的关系中来考虑理性，这也是在第二批判中为什么必须以原理作为开端的原因。在第一批判中的混乱使康德一会儿强调实践的自由可由经验来证明，一会又强调道德律的纯粹性；一会否定先验的自由，一会又“希望尽量靠拢先验的东西”。这也是康德简单否定先验自由的困境。

① 康德：《道德形而上学原理》，前引，第57页。

② 康德：《道德形而上学原理》，前引，第67页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A803/B831。

④ 康德：《纯粹理性批判》，前引，A801/B829注①。

⑤ 康德：《纯粹理性批判》，前引，A802/B830。

意志能够自律，同时意味着意志的因果性来自自身的行动，意味着这意志是理性东西的意志。有理性东西的意志的行动原则是“行动所依从的准则必定是以自身成为普遍规律为目标的准则”，因为有理性的东西的意志能够摆脱一切外来的关切，是自己的原则的制定者，才是它自身所有的意志。能摆脱一切外来的关切依自己的原则的制定者，表明意志是自由的。所以自由观念不过是把具有规定性的道德概念转化为自由的实在性。这样一来，道德律自身似乎只是在自由观念中作为前提而存在。这里的论证程序似乎是，道德律令的建立是由于自由观念必定属于有理性存在者的意志，而自由的实在性是由于我们服从道德律。这就陷入了循环论的怪圈。“自由意志和自身立法，两者都是自律性，从而是相交替的概念，其中的一个不能用来说明另一个，也不能作为它的根据。”^①

为了摆脱循环论证的怪圈，康德诉诸于理智世界（intelligiblen Welt）。他的论证大概如下。我们的理论理性的自发性，使我们可以思维我们有着和感性世界身份不同的另一个世界的身份。而且如果我们的理性有意志，我们就有实在的自由，由此可以推论出道德律。这里的思路是从知性世界的概念到否定的自由（对感性自然机制的独立），再到自律（肯定性的自由）的可能性，最后推论出道德律。但在从否定性的自由到自律这一环节中，预设了纯粹理性有意志，即从理性的认知者到理性的行动者的偷换。上面是《原理》第三部分中的思路。第二批判中换了一种思路，在那里他诉诸理性的事实。理性的事实表明纯粹理性是实践的。由纯粹理性是实践的演绎自由的实在性。这里同样提及理智世界的概念，但程序是不一样的。由纯粹理性是实践的，其中包括着自律原则、肯定性的自由，到肯定我们作为智性存在者的生存，到否定性的自由（先验自由），即对感官世界的独立性。^②

三、理性的事实及其问题

说纯粹理性为实践的的是一个理性的事实，是在认识到《原理》试图从自由演绎道德律的困境之后采取的另一方式。刚才指出道德法则和

自由意志是交互性的概念。道德法则作为无条件的定言命令，意味着以实践法则的单纯形式作为意志的规定根据。但是实践法则的单纯形式只能由理性来展示，因而是独立于现象世界的；由其规定的意志也必须独立于现象世界的自然规律，即因果性法则，所以这样的意志是自由意志。反过来，自由意志若要得到规定，则其规定根据必定不是实践法则的质料，因其只能作为经验性的东西被给予。所以如此这般的意志的规定根据只能是实践法则的单纯形式。可见自由意志和无条件的实践法则，即道德律令是交互性的。如果双方中有一方得到规定，那么另一方也同时得到规定。从自由开始进行到无条件的实践法则，这是不可能的。因为我们不可能直接洞见自由，而思辨理性提供的仅仅是消极的自由概念。第二批判分析说，实践法则作为定言命令，它考虑的仅仅是准则对普遍法则的服从，即只是给欲求能力规定一条普遍的形式法则，而不考虑欲求的结果。以为某一对象是否能作为某一主体的欲求对象以及主体能否有实现这一对象的充分性条件，要视欲求能力和主体自然能力而定。而实践法则则只规定意志，不管有没有达到结果的充分能力，即是说，实践法则必须还在问自己是否根本上具有达到一个欲求的结果所要求的能力或为了产生这一结果必须做什么之前，就足以把意志作为意志来规定了。“所以，实践法则仅仅与意志相关，而不管通过意志的原因性做出了什么，而且我们可以把这种原因性（作为属于感性世界的东西）抽象掉，以便纯粹地拥有法则”。^③ 实践法则能够作为意志的直接规定根据，这在我们为行为拟定（draft）准则就可以直接意识到这一点。“所以，正是我们（一旦为自己拟订意志的准则就）直接意识到的那个道德律，它是最先向我们呈现出来的，并且由于理性将它表现为一种不被任何感性条件所战胜的、甚至完全独立于这些条件的规定根据，而正好是引向自由概念的。”^④ 这就是康德所说的理性的事实。这种事实是理性层面

① 康德：《道德形而上学原理》，前引，第74页。

② 亨利·阿利森：《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第322-334页。

③ 康德：《实践理性批判》，前引，第24页。

④ 康德：《实践理性批判》，前引，第38页。

的，以区别于感性的事实。感性的事实有感性直观来验证，涉及到经验对象。但是实践法则的单纯形式作为意志的规定根据不涉及欲求的对象，而是在与意志及其原因性中来考虑理性。康德指出，我们能够意识到纯粹的实践法则，正如同我们意识到纯粹的理论原理一样，是由于我们注意到理性用来给我们颁布它们的那种必然性，又注意到理性向我们指出的对一切经验条件的剥离。一个主体若是以准则的质料作为任意（willkür）的规定根据，则此主体必须依赖于对对象实存表象的愉快的感受性，否则它就刺激不起欲求能力来，也就是说不能成为实践的。但是若以准则的形式条件来规定意志，则无须把任何情感设为前提，而是理性以一个法则直接规定意志。例如，一个主体意识到不许说谎时，是考虑到担心一经发现失信于人时，给自己以后的利益造成损害呢，还是完全意识到这是纯粹实践理性提出的命令，是个义务？一个具有健全理性的存在者在这样问自己时，他意识到他完全能够出于义务而排除一切利益的考虑而说不说谎。康德还举例说，如果一个君王要以莫须有的罪名来坑害一个清白无辜者，并因此以死刑来威胁而让一个人作伪证，他可不可以克服对生命的留恋而不屈从君王的威胁呢？那么他会毫不犹豫的承认这是他能够做到的，虽然现实上由于欲望的阻碍他不一定这样做。这也是康德为什么说这事实是理性的事实的原因。因为这个事实是直接性的、不可推演的，但是它又不是感性层面的直接给予性，因而是理性的直接性。“所以，正是我们（一旦为自己拟订意志的准则就）直接意识到的那个道德律，它最先向我们呈现出来的，并且由于理性将它表现为一种不被任何感性条件所战胜的、甚至完全独立于这些条件的规定根据，而正好是引向自由概念的。”^①

可见康德在第二批判中不再是先试图确立自由意志，然后从中推论出道德法则。因为一方面，自由是不可洞见的；另一方面，从理论理性对自由的可思维性，推论不出纯粹理性有意志。所以康德不得不诉诸理性的事实，即纯粹实践法则的现实性。并从其现实性开始，提供出一种对自由的认识，这种认识是从实践的角度来说的。自由概念得到了规定，再反过来奠定了实践法则

的基础。这就是康德所说的道德律是自由意志的认识理由，而自由意志是道德律的存在理由。^②不过康德强调，对道德律及自由的这种意识是如何可能的，这是不能进一步解释的。“不论在我们之中，还是在人类本性之中，我们都不能证明，自由是某种真实的东西”。^③

说到理性的事实，读者乍一看可能都会感到唐突，认为这和康德的一贯的严谨作风相违背，因为康德一向的主张是要求对普遍性、必然性的命题进行演绎，而无条件的实践法则之为法则无疑具有普遍性、必然性，所以读者对康德在《实践理性批判》中诉诸理性之事实的做法表示疑惑，也是正常合理的反应，也有评论家说这种做法是“巨大的颠倒”。不过这种情况的出现，跟康德把内心能力机械分层有关，理性作为最高层次的能力，不可能再往上探寻其可能性了。而且这样的分层使得崇高和敬畏的道德情感的统一成为问题，因为崇高来自纯粹实践理性的道德立法；而情感按照康德的看法，只能来自感性。后来由于现象学的出现，颠覆了这样的思维方式。如海德格尔对各种各样的理论和实践能力，都源于此在的生存整体性。此在的现身是有情绪的，而非后来附加上去的。而且由于康德的这种对思维机械划分，使得他对实践自由的开端仅做了否定性的描述，即这种自由背后没有任何决定性的原因。照海德格尔看来，这种自由本身的存在方式没有得到刻画。“它在存在学上无差异地谈论‘开端’（Anfangen）和‘发生’（Geschehen）”“因此，如若自发性（‘从自身发端近’）可以被用来刻画主体的本质属性，那么，首先就要求两点：一，就一种可能的适当的对‘自发’（Von selbst）的理解而言，自身性必须已经在存在学上得到澄清；二、这同一种对自身性的澄清必须提供出对某个自身的发生特征的先行描画，以便能够规定‘开端’的运动方式。”^④海德格尔认为此开端要从此在的生存的原始历史性去解释。海德格尔认为人这种存在者不能按任何现成性的

① 康德：《实践理性批判》，前引，第38页。

② 康德：《实践理性批判》，前引，第2页注①。

③ 康德：《道德形而上学原理》，前引，第72页。

④ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第192页。

种属属性来下定义,把其说成理性的动物感理性的意志、人格等等。人这种“存在者的‘本质’在于它去存在 [zu-sein],这种存在者假若竟谈得上是什么的话,那么这种是什么 [essentia]也必须从它的存在 [existenz] 来理解。”^① 作为“存在本身而存在的有所领会的能在来存在”的存在者,此在生存着就是在世界中存在,这是它的“此”,它的敞开性,它的“在之中”。而“在之中”的实际状态则是此在的在世向来已经分散在乃至解体在“在之中”的某些确定方式之中。在之中就是在世界之中 (In-der-welt-sein),而且同时和经常地是在一种“共在” (Mitsein) 中。在世界之中的此在已经与他人共同在此了。由于此在根本上对世界和他人开放着,共同就不是一个主体和另一个主体并列存在,而是源始上是展开互构着的。这也是康德式的道德律令之所以可能的更源始的解释方式。

对于康德遇到的道德动机及情感的难题,此在的生存方式中有着一种解释的可能。作为在去存在中成为自身的存在,此在从根本上揭露着自己,因为它总已经处在某种情景中了。此在总已经有情绪的,没情绪不应同情绪沮丧混为一谈,这种常驻不去的、平淡淡懒洋洋的没情绪也决不是一无所的,恰恰是在这种没情绪中此在对自己厌倦起来,存在作为一种负担公开出来。按这种解释,康德式的理性的意志把自己向着道德法则规定自己时,它同时有一种崇高感,不会遭遇理性的行动怎会激起一种感性的情感问题。当然康德有提到这种情感的先天性问题,但在他的理性能力中,难以说明哪一层可接受这种情感。此外,在道德律令发出一种理性的普遍的命令之前,此在只有作为生存着展开自己的存在者,才能把命令呼向自身。此在在世界中存在通常首先沉湎缠绕于其世缘中,而丧失其真正切身状态。当其摆脱世间的牵绊,在朝向死亡存在并将自己置身于畏着的处身情景中时,它就把其生存的整体结构置入先有中。这种先行到死亡中表现为良知的呼唤,把此在唤入其能在本身。这种能唤和所唤是同一能在的此在,它在存在论上即有其“不”之状态,有着罪责,因良知表明此在自身的自我构成性,此构成性是朝向将来的自我回归。这种“自我”是无之无化的,并非一

现成的主体、灵魂、天良等等。此“不化”着的此在是一切道德律令的根源。康德把道德律令说成一种理性的事实,他强调此命令并非来自外在的演绎。但在“Ego cogito [我思] 乃是 cogito: me cogitare [我思: 思我]”^② 的主客对待的近代思维条件下,他又不能对此作出自洽的言说。如他曾强调体认可看出。理性的实践性作为一种事实可以在一些设置的情景中来体认。要体认此无条件实践之事,要求有理性的自由运用。我们之所以不能自由、自主地运用我们的理性,概括起来有两个原因:一是外来的强制,另一个是内在的依赖性。内在的依赖性带来的迷茫和自主之我的蔽障,要求我们有勇气去迈出这第一步。启蒙的要求需要满足人类知性的下述准则。“它们是: 1、自己思维; 2、在每个别人的地位上思维; 3、任何时候都与自己一致地思维。第一条是摆脱成见的思维方式的准则,第二条是扩展的思维方式的准则,第三条是一贯的思维方式的准则。”^③ 康德多次谈及理性的法庭 (tribunal) 和辩论 (debate),就是认为理性所有的结论都源于自己的原理,相互冲突的论争应在理性的法庭上判决,不应使用强权。而且“在没有滥用权力去压制别人的论点及庇护自己的立论的民众之间,理性的自我规范性倾向于表现为自由的、批判性的和普遍性的辩论。”^④ 这便要求理性的宽容。康德认为宽容的重要之处在于它和理性的基础联系在一起,而理性的基础即在于理性的公共性运用必须是自由的。这里也可以说,纯粹理性的实践性作为一种事实也是向我们敞开的,我们自觉地运用我们的理性就可意识到这一点。恰恰就是在理性的宽容和敞开上,近代的主客对待思维方式难以给出满意的答案,这也是康德的局限的时代反映。

不过谈理性的宽容和敞开,康德局限于理性

① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,北京:三联书店,1987年,第52页。

② 海德格尔:《演讲与论文集》,孙周兴译,北京:三联书店,2005年,第73页。

③ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2002年,第136页。

④ Onara. O' Neill: *Constructions Of Reason—Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, 1989, p. 20.

本身固然有问题，海德格尔求助于生存论虽然在思想的旨趣上有可观之处，但毕竟脱离不了主观性，“因其自身的理由，把主观错误强调为一种机构强权，注定会陷入唯心主义”^①。海德格尔认为人的不自由是与一个本原的真理愈来愈疏远的结果，而这种疏远多归咎于人的存在方式，好像人能脱离社会选择一种生存方式似的。以此相反阿多诺则认为，康德的理性事实不是不可追溯的，也不能以生存展开来阐释。他指出，理性事实的谜存在于社会中，“理性作为超越于个体之上的先验自我，包含了人类共同生活的自由观念。在这种社会生活中，人类把自己组织成一般主体。”^②作为自由的理性事实不过是这种共同生活主体的理想化和抽象化，是脱离了个体的纯自在的神话。“一旦我们通过探询每一个别的决定来探询意志自由问题，一旦我们的探询使个别决定脱离了它们的关联，使个体脱离了社会，这种探询就会成为绝对的、纯自在纯在的谬见。”^③理性事实的原型是社会一般，是经过社会中介的，

但是脱离个体的中介，使得理性事实成了脱离中介物的纯中介，这样的事实恰恰是他治的、压抑性的东西。

康德的理性事实虽然有种种缺陷，但也有其不衰的价值因素，一为个体的自由，要求个人免遭社会的暴力；一为其蕴含的平等内容，“尽管（并由于）这种形式主义具有抽象性，在它之中还是幸存着某种内容的东西：平等的观念。”^④

（责任编辑 行之）

① 弗里德里克·杰姆逊：《晚期马克思主义》，李永红译，南京：南京大学出版社，2008年，第10页。

② 马克斯·霍克海默西奥多·阿多尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东等译，上海：上海人民出版社，2003年，第92页。

③ 特奥多·阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，重庆：重庆出版社，1993年，第208页。

④ 同上书，第232页。

（上接第7页）

格尔的思想当中达到了顶峰，并且，这种资产阶级哲学是具有内部矛盾的。同样地，卢卡奇也没有对马克思作出公道的评论。第一，他只是暗示出了马克思与德国哲学之间有着深刻的联系，但是却从来没有对其做出清晰的阐述。第二，虽然卢卡奇批评了恩格斯对于哲学的把握，但是，他从来没有明确地反驳马克思与马克思主义具有连续性这样一种马克思主义教条。如果这样做的话，就会破坏他的马克思主义信仰。因此，作为一个马克思主义者，虽然他对于哲学有着很深的造诣，但是，他依然接受一种用政治学的方法去分析哲学问题的做法。

这在卢卡奇当时所处的历史阶段中，或许具有必然性，因为在当时，为了捍卫马克思主义，是要付出代价的。现在，我们的问题已经不在于对正统马克思主义进行保存了。我们的问题在

于，要重新发现马克思主义之后的马克思，并且与此同时，还要将在之前的论辩当中的、依然有效的观点保存下来。这就包含着卢卡奇在他所开辟的黑格尔主义马克思主义当中的一系列洞见。其中包括在致力于对马克思进行非马克思主义解读的过程中，对于异化的强调——这在马克思的早期思想和晚期思想中都是核心，以及主体的问题，还有马克思与黑格尔、费希特以及其他的德国观念论者之间的复杂关系。我们要想更好地认识卢卡奇所做出的许多重要贡献，就要离开马克思主义，因此，也要离开黑格尔主义的马克思主义，只有这样，我们才能在解释马克思思想这条道路上继续前进。

（责任编辑 林中）

康德自由概念的四个存在论维度*

胡万年 张 荣**

【摘要】自由概念是康德哲学的核心概念，是理解康德哲学的一把钥匙。学界对康德自由概念的理解聚讼纷纭，莫衷一是：“二分法”，“三个层次”或“三步曲”。但是它们只是停留在对康德自由概念的分类和梳理层面上，并没有揭示康德自由概念的完整内涵和内在逻辑。康德是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度构建有机联系的自由理论。本文试图从这四个存在论维度恢复隐藏在康德哲学体系中自由概念的完整原貌，揭示其存在论意蕴。康德自由概念不是认识论意义上或心理学意义上的自由，而是存在论意义上自由，它揭示了人的存在的本质，即人的存在的价值、尊严、责任和权利。

【关键词】自由；存在论维度；可能性；实在性；现实性；实际性

中图分类号：B516.31 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2011）04-0058-07

自由概念是康德哲学的核心概念，是理解康德哲学的一把钥匙，康德在创立批判哲学体系的同时，构建了一个有机联系的自由理论体系。可以说，康德哲学就是一种自由的哲学。然而，自由概念在康德哲学中是极其复杂的，学界对其理解聚讼纷纭，莫衷一是。传统观点一般从二分法即“先验自由”和“实践自由”把握康德自由概念。邓晓芒先生将康德的自由概念从二分法发展为三分法即“先验自由”、“实践自由”和“自由感”。其中，“自由感”划分为审美鉴赏的“自由美”和历史政治的“自由权”。这是邓晓芒先生长期研究康德的独到见解，尤其是“自由感”的提出是邓先生的一大创见，为我们研究康德自由概念提供了有益的启示，拓展了我们对康

德自由概念的理解，暗示了康德自由概念的感性或经验层面：“康德晚年在自由问题对人的感性活动、包括人的情感和人在现实社会历史中的权利关系的这种让步当然是有条件的，即只承认这些活动和关系是在现象世界对人的本体自由的某种暗示和类比；然而，这种限定掩藏不住自由概念一旦落实到人们的现实生活中就必然具有历史主义的内容这一理论趋势”。^①然而，邓先生只是把“自由感”视为人的自由本体的“象征”和“类比”：“自由作为人的本体不可能是感性的，而在反思判断力中所出现的情感领域中的‘自由’正因为是由‘反思’带出来的，所以是不能严格坐实的，……我们在审美鉴赏（感受美和崇高）时反思到自己的自由主体，但审美的对象只不过是一种‘象征’或‘暗示’，我们所感到的自由和我们所激发起来的情感都只是以‘类比’（Analog）的方式引导我们去发现自己真正

* 基金项目：教育部人文社科规划基金项目“从可能到实现：康德自由理论的存在论阐释”（10YJA720014）。

** 作者简介：胡万年（1968—），男，安徽庐江人，（巢湖238000）巢湖学院哲学研究所副教授，南京大学哲学博士，主要研究康德哲学等。

张 荣（1964—），男，甘肃天水人，（南京210039）南京大学哲学系教授博士生导师，主要研究中世纪哲学和康德哲学。

① 邓晓芒：《康德哲学诸问题》，北京：三联书店，2006年，第204页。亦参阅邓晓芒：“康德自由概念的三个层次”，《复旦学报》（社科版），2004年第2期，第30页。

② 同上，第200-201页，第28-29页。

自由（道德律）的手段。”^②这就是说，自由感还不是真正自由（道德自由），而只是真正自由的暗示和类比，并不具有其独立性和现实性。

邓先生的这种观点遭到国内一些学者的质疑。申扶民先生明确批判了邓先生关于自由感只是人的自由本体的象征和类比的观点。他指出，“如果‘自由感’只是自由本体的‘类比’或导致真正自由的手段，而非真正的自由，那么无论是自由的二分法还是三分法，都是将真正的自由理解为本体层面的自由。并且，若如此来理解康德的自由理论，康德以第三批判作为桥梁来沟通自然与自由之间鸿沟的企图只能以失败告终，从而也就无法使整个批判哲学连接成‘建筑术’意义上的完整体系”。^①不过，“如果我们从自由概念的演变来看自由的实现，就能理解康德批判哲学在‘建筑术’意义上的完整性。康德批判哲学就是自由发展的历程，即从先验自由到实践自由再到感性现实自由的三步曲。惟其如此，审美才不仅是作为沟通自然和自由的桥梁与中介而存在，而且只有通过它自由才得以感性实现”。^②在这里，申先生把康德的自由概念发展为另一种类型的“三步曲”：即先验自由、实践自由和感性现实自由。与邓先生相比，申先生特别强调审美活动自由的现实性：“审美是由于自由的需要而出现，自由通过审美而得以感性显现，这样，康德的自由观就从最初的超越经验的自由，转向了感性现实的自由”。^③

与“二分法”相比，邓先生的“三层次”和申先生的“三步曲”深化了对康德自由概念的理解。但是，他们都是停留在对康德自由概念的分类和梳理层面上，并没有揭示康德自由概念的内在逻辑和深刻内涵。邓先生虽然拓展了康德自由概念（如“自由感”），但对自由的现实性缺乏足够的理论敏感；申先生虽然强调了康德自由概念的现实性问题，但他只是在审美活动中讨论康德自由的现实性，而没有涉及到在人的道德行为和人类历史政治中的自由的现实性，更没有认识到康德自由概念的另一个维度，即自由的实际性亦即自由在感性世界或经验世界的运用。其实，康德自由概念具有自身的内在逻辑，即它是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度展开的。根据国内外研究文献，关于自由的可能性的论述非常广泛，文献众多，并达

成基本一致的看法；关于自由的实在性和现实性虽有论述，但存在争议，或语焉不详；关于自由的实际性则无人论及。更不用说从存在论维度解读康德自由概念，即使国内学者黄裕生等试图从存在论视域解读康德哲学。本文试图从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度考察康德自由概念，揭示康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。

二

康德自由概念是从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度展开的。在存在论意义上，可能性、实在性、现实性和实际性四个术语既内在关联，又相互区分。我们只有在把握了可能性、实在性、现实性和实际性的存在论内涵的基础上，才能厘清康德自由概念的内在逻辑，才能揭示其存在论意蕴。

可能性（possibility）一词源于拉丁文 *possibilitas*，其德文是 *Möglichkeit*。可能性范畴源于亚里士多德的潜能 *potentias*，即希腊文 *dynamis*，意指一主体引起另一主体变化的力量或能力，或一主体受另一事物影响的力量或能力。^④ 实在性（*reality*）源于拉丁文 *realitas*，其德文 *Realität*。在西方哲学中，实在性是一个经常使用但含义模

① 申扶民：“康德批判哲学视野中的审美与自由”，《哲学研究》2008 第 1 期，第 90 页。

② 同上，第 94 页。

③ 同上，第 94 页。

④ 亚里士多德在关于本体变化的讨论中，将潜能与质料相结合，在这种意义上，潜能是一物可能的但尚未实现的状态。当亚里士多德对事物结构的静态讨论进展到动态讨论时，他引入了潜能与现实的区分，以及质料与形式的区分。亚里士多德把两者的区分对应起来，并不加区别地使用，即潜能对应质料，现实对应形式。亚里士多德把潜能与现实关系划分为两大类：一类比作运动与能力的关系，它符合潜能与现实这两个词的词根意义；另一类比作已生成的本体与质料的关系，它与亚里士多德对本体的讨论相联系，对此可以进一步分为两类。在第一类中，质料（潜能）发展到某种形式（现实），产生一个事物，潜能和现实属于不同阶段。第二类中，质料（潜能）和形式（现实）在一种意义上是同一事物的两个方面。亚里士多德认为，形式（现实）在多种意义上优先于质料（潜能），他说，“对所有这些潜能，现实都能在意义上又在本体上在先，在时间上，它在一种意义上在先，在另一种意义上则否。”参阅亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2000 年，1049b10-13。

糊的术语。^① 在传统观点上, 实在性 (realitas) 与亚里士多德的潜能 (dynamis) 或莱布尼兹的可能性 (possibilitas) 同义, 实在性就是可能事物的“什么-内容” (what-contents) 而不管它们是不是现实的。根据海德格尔, 实在性 (realitas) 与本质 (essentia) 内在关联, 本质 (essentia) 指的就是那个东西, 即诸如一棵树之类的东西如果实存着的话可能是的东西, 使一棵树能够成为这样一棵树的那个东西, 就是可能性。这就是, 实在性 (realitas) 或本质 (essentia) 是与事物的可能性的东西相关联。^② 从词源学意义上, 这种实在性 (realitas) 或本质 (essentia) 可以追溯到以下词语: quidditas (何所是), quod quid erat esse (本质), horismos/definitio (定义), morphe/forma (外形), physis/natura (本源), ousia (本体、实体)。^③ 现实性 (actualitas) 来自拉丁文 actualitas。与实在性不同, 现实性与本质 essentia 相区别, 而与实存 existentia 相关联, 它可以追溯到 egere (行动), argo (行动、实行), actu (行动、实现、实行), energeia (实现), entelecheia (完满实现) 等。^④ 由此可见, 实在性 (realitas) 与现实性 (actualitas) 的区分就是本质 (essentia) 与实存 existentia 的区分。

海德格尔认为, 在存在历史中包含一个开端性的区分: “actualitas 作为 existentia 区别于作为 essentia 的 potentias 或 possibilitas。”^⑤ 对海德格尔来说, 本质与实存的区分实质上就是存在者的存在方式的区分: 即“什么-存在”与“如此-存在”的区分。在海德格尔提出“存在论差异” (即存在者与存在区分) 之前, 本质与实存的差异乃是在存在论上被讨论的最为普遍的差异, 但它并非是海德格尔的“存在论差异”, 而是存在者的存在的机制或两个最基本的环节, 所以就有两种意义上的存在方式: 本质意义上的存在与实存意义上的存在, 前者表示“什么-存在”, 后者表示“如此-存在”。^⑥ 海德格尔在《尼采》中具体分析本质与实存或实在性与现实性的区分。海德格尔认为, 柏拉图和亚里士多德奠定了形而上学进展的基调, 形而上学之本质开端中的什么-存在和如此-存在就体现在柏拉图的 idea (相) 和亚里士多德的 energeia (实现) 中。在亚里士多德那里, 区分了两种存在的在场状态:

第一位意义上的在场是在如此-存在中被表达出来的存在, 即实存。第二位意义上的在场是在什么-存在中被追踪的存在, 即本质。亚里士多德把第一位意义上的在场状态看作 energeia, 而这种在场状态就是后世被称为 actualitas、Dasein、existentia 的东西。就此而言, existentia 对于 essentia 具有优先地位。^⑦ 因为“现实性的本质特征规定着可能性的本质特征。”^⑧ 然而, 柏拉图则将存在之本质归于 idea 之中。这就是, 柏拉图把 idea 视为真实存在者, 而把个别存在者看作虚假存在者, 或贬之为非存在者; 相反, 亚里士多德对“idea”作了重新诠释: 将之理解为形式, 并把形式视为寓于存在者之中的能和力, 这就把这个共相的 idea 植根于现实存在者之中。这样, 关于存在的同一本质即在场, 柏拉图思之为 idea 中的共性, 亚里士多德则将之视为 energeia 的个

① 实在性有时指存在之所是, 与现象相对立, 实在性独立于现象, 现象不能决定实在性, 基于现象对实在性的本质看法无论如何保持一致, 实在性总是不同于现象, 实在性能够超越我们在某种条件下所产生的现象范围。有时实在性用作世界的同义语, 或指一切存在的总体, 维特根斯坦就是在这个意义上断言, 世界是事实的世界, 而不是事物的世界。有些哲学家把我们的语言和感知所指涉的客观实在与意指我们的语言或思想模式的形式实在区别开来。笛卡尔追随经院学派将实在性区分为客观实在性与现实实在性, 思想的客观实在性与思想的表象内容相关, 而现实的实在性则与独立于心灵的存在相关, 这就是说, 在笛卡尔那里, 客观实在性指的是对象化的什么, 即事物的本质, 现实的实在性是指被实现了的什么。有时实在性也用来指独立于我们的意识和意志的客观存在, 在各种实在论学说中也提出关于实在性的问题, 实在论是一个家族相似的观念, 是指承认种种对象和属性的客观存在的各种理论。这些对象和属性包括外在世界、数学对象、共相、理论实体、因果关系、道德属性、他心等, 其中心思想是, 某些或全部这些事物存在独立于我们的心灵, 且不论我们是否知道或相信它们存在。参阅尼古拉斯·布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照词典》, 北京: 人民出版社, 2001年, 第857-858页。

② 海德格尔:《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1035页。

③ 海德格尔:《现象学之基本问题》, 丁耘译, 上海: 上海译文出版社, 2008年, 第108、139页。

④ 同上书, 第110页。

⑤ 海德格尔:《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1049页。

⑥ 宋继杰:《海德格尔与存在论历史的解构:〈现象学的基本问题〉引论》, 南京: 江苏人民出版社, 2008年, 第56-66页。

⑦ 海德格尔:《尼采》(下卷), 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2002年, 第1033-1043页。

⑧ 同上书, 第1086页。

体。由于柏拉图决不能让个别存在者成为真正存在者，而亚里士多德却将个别存在者纳入在场中加以把握，所以亚里士多德就比他的老师思考得“更希腊”，也就是更符合原初确定的存在之本质。在这里，*existentia* 取得了优先地位，但在任何时候都没有把存在的基本特征 *idea* 排除掉。^①

如果说可能性与实在性相关，那么实际性是与现实性相关。实际性（*Faktizität*）概念首先出现在海德格尔的弗莱堡早期讲座《存在论：实际性的解释学》（1923 年夏季学期讲座）中，在弗莱堡的早期讲座中，海德格尔阐述了作为此在存在的一种方式的事实性（*Faktizität*）的概念：“是我们本己的此在的存在特征，更确切地说，这一表达系指：当下的（*Jeweilig*）这个此在”，^②“是作为其存在特征来追问的本己的此在”，^③“实际性 = 当下我们本己的此在”，^④“实际性 - 存在论 - 存在 - 当下性 - 此在”。^⑤ 海德格尔这一讲座的主题就是实际性的存在（*Sein*），具体地说是实际性的人的此在（*Dasein*）和它的世界，而且更确切地说是实际性的此在及其当下性（*Jeweiligkeit*）中的世界。海德格尔早期的实际性概念在后来的《存在与时间》中得到了进一步的发挥，他强调“生存总是实际的生存。生存论结构本质上是由实际性规定的。”^⑥“此在在某种‘事实上的现成存在’的意义下领会着它最本己的存在。然而自己的此在在这一事实的‘实际性’在存在论上却根本有别于某种岩石事实上的搁在那里。只要此在存在，它就作为实际而存在着。我们把此在的这一事实性称作此在的实际性。”^⑦“实际性不是一个现成的东西的 *factum brutum*（僵硬的事实）那样的事实性，而是存在的一种被接纳到生存之中的…。实际之为实际的‘它存在着’从不摆在那里，并由静观来发现。”^⑧“此在不断地比它事实上所是的‘更多’。但它从不比实际上所是的更多，因为此在的实际性本质上包含有能在。然而此在作为可能之在也从不更少，这是说：此在在生存论上就是它在其中尚不是的东西。”^⑨ 这几段话表明，海德格尔的“实际性”不是一般在者意义上的“事实性”，它不是现成的存在、不是既定的存在、不是僵硬静观的存在，而是超越性的生存，是关于人的“实际生活”的此在。所以，“*Faktizität*”这个词只与人有关，与人的世界有关，而与一般

的物无关。”^⑩ 这说明了 *Faktizität* 与物的事实性或实在性无关，而与人的实际生活或生活世界相关。

三

康德在总体上继承了传统形而上学关于可能性、实在性、现实性和实际性的存在论区分和关联，并赋予其独特的理解。在康德文本中，可能性（*Möglichkeit*）并非是事物客观的可能性，而是概念的逻辑的可能性。所以，自由的可能性不是事物实质的可能性，而是指逻辑的可能性。康德在一个注脚中明确区分了概念的逻辑的可能性和事物的实在的可能性：“如果概念不自相矛盾，它就总是可能的。这就是可能性的逻辑标志，凭借这一点，概念的对象就和 *nihil negativum* [否定的无] 区别开来。只是这个概念一点也不能免于是一个空洞的概念，如果这概念由以产生的综合的客观实在性没有被特别阐明出来的话；但这种阐明任何时候都是（如前所述）基于可能经验的原则之上，而不是基于分析的原理（矛盾律）上的。这是一个警告，即不要从概念的（逻辑的）可能性马上推出事物的（实在的）可能性”。^⑪ 关于实在性（*Realität*）概念，康德基本上沿用传统的含义，但康德把实在性归为质的范畴，实在性属于肯定性判断或设定，即关于事物事实性或本质性的规定。作为知性范畴的实在性概念是理论意义上的实在性含义，它与经验概念和纯粹的知性概念相关，而实践意义上的实在

① 海德格尔：《尼采》（下卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，2002 年，第 1044-1045 页。

② 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：人民出版社，2009 年，第 7 页。

③ 同上书，第 36 页。

④ 同上书，第 25 页。

⑤ 同上书，第 106 页。

⑥ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000 年，第 222 页。

⑦ 同上书，第 65 页。

⑧ 同上书，第 158 页。

⑨ 同上书，第 170 页。

⑩ 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：人民出版社，2009 年，译者序第 13 页。

⑪ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 474 页脚注。

性即自由的实在性是指纯粹的理性概念。康德通过“理性事实”确证自由的实在性。同样，康德区分了两种现实性（Wirklichkeit）概念，即与知觉概念相关的理论意义的现实性和与自由概念相关的实践意义的现实性。自由的现实性就是自由以因果性法则作用于自然并在自然中产生结果。实际性（Faktizität）概念虽然没有直接出现在康德文本中，但它与康德的感性世界或感性自然概念是相关的。康德的感性世界或感性自然是与超感性世界或自然相对应的概念，它就是人们在实际生活中当下的经验世界。这种当下的经验世界是与人的世界有关，而与一般的物无关。这表明，康德的感性世界或感性自然不是现成的、僵硬静观的存在，而是关于人的“实际生活”的当下性世界，它相当于海德格尔的“实际性（Faktizität）”概念：“‘实际性’概念意味着一个‘在世界里边’的存在者的这样一种方式存在于世界之中，以至于能在自己的‘命运’中来领会自身，也就是将自身领会为被它在自己的世界里边遭遇到的那些存在者们的存在所约束着的。”^① 在康德那里，自由的实际性就是自由在感性世界或经验世界中的具体运用。

康德在创立哲学体系的同时，构建出一个有机联系的自由理论体系。我们从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度全面考察康德自由概念，揭示康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。康德首先论证的是自由的可能性问题，这关涉思辨理性领域，更确切地说，它涉及到纯粹理性的第三个二律背反（即自然与自由的二律背反）的问题。正如海德格尔说，“如果我们沿着康德的第一条道路通向自由，那么我们会在二律背反问题中碰到自由问题。”^② 在这里，康德所捍卫和辩护的自由不是心理学意义的自由，而是先验理念的自由，是一种不同于自然因果性的另一种因果性，即自由因果性。这种先验的自由只是逻辑的可能性或概念的可设想性，即“与自然的因果机制的相容性”。^③ 因为自由作为先验理念是不可认识的、不可理解的，它的存在的可能性是不能直接证明的。我们只有通过第三个二律背反的解决，即自由因果性与自然因果性的相容和统一，而间接论证自由存在的可能性。因为康德明确地强调，说明自由是如何可能的，是人类理性所无法做到的，因为它超越了人

类理性的所有界限。由此，康德在“纯粹理性的二律背反”的第九节的后面一个段落中提醒我们要高度注意：“我们并不想由此阐述作为包含着我们感官世界的种种条件之原因的种种能力之一的自由的现实性。……此外，就连证明自由的可能性，我们也根本没有去想，因为这也是不会成功，原因在于，我们根本不能从纯然的先天概念出发认识任何实在根据和因果性的可能性。在这里，自由仅仅被当作一个先验理念来对待，通过它，理性设想通过感性的有条件者开始显像中的条件序列，但在这里就卷入了与自己的规律的一种二律背反，……我们唯一能够提供的、而且我们也唯一关切的东西是：这种二律背反所依据的是一种纯然的假象，自然与出自自由的因果性至少并不冲突。”^④

康德在《纯粹理性批判》中通过第三个二律背反的解决，论证了先验自由的可能性问题。然而，在思辨理性的领域中，先验自由仅仅是一个的先验理念，它没有任何经验的对象，不具有任何形式的客观实在性：“思辨理性在应用因果性概念时需要自由，以便拯救自己，摆脱它要在因果联结的序列中设想无条件者时就不可避免地陷入的二律背反；但它提出这一概念（自由—引者）只能是或然的、并非视其为不可思维的，它并不保证这一概念的客观实在性”。^⑤ 康德在其成熟的道德专著即《道德形而上学》中作了进一步概说：“自由概念是一个纯粹的理性概念，正因为如此，它对理论哲学而言是超验的，……但在理性的实践运用中，它的实在性却通过实践的原理得到了证明。”^⑥ 这里的“实践的原理”就是被康德视为“理性的事实”的道德法则。这就是说，思辨理性只能解决自由的可能性即人

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第82页。

② Martin Heidegger: *The Essence of Human Freedom*, Trans. by Ted Sadler, London Continuum, 2002, p. 162.

③ Henry E. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, introduction, p. 1.

④ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第449页。

⑤ 康德：《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

⑥ 康德：《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》卷6，北京：中国人民大学出版社，2007年，第228页。

的自由何以可能的问题，而不能解决自由的实在性即人的自由何以确立的问题，只有在实践理性的领域里，才能解决自由的实在性问题，即人的自由何以确立的问题。因为自由的实在性通过实践理性的一条无可置疑的法则得到确立：“如果理性作为纯粹理性现实地是实践的，那么它就通过这个事实证明了它及其概念的实在性，而否认它有这样的可能性的一切幻想都是徒劳的。”^①自由的实在性问题，是康德哲学中的重要内容，是康德捍卫和辩护自由的不可或缺的一环，它关系到“康德哲学体系的内在统一性”。^②关于自由的实在性确证，康德先后在《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》采取不同的策略进行论述，即康德在前者中试图通过自由和道德法则的演绎来确立自由的实在性，然而，这种演绎因存在“隐蔽的循环”而以失败告终。康德在后者中通过道德法则这一个“理性的事实”直接确证了自由的实在性。

康德通过“理性的事实”所确立的自由的实在性只是揭示了自由的实践的实在性或本质性，实际上是对自由的可能性的进一步论证。与自由的实在性相比，自由的现实性具有自己的独特内涵，它是康德捍卫和辩护自由的第三个存在论维度。从词义上看，Wirklichkeit（现实性）源于动词 wirken（活动、作用、生效），所以，Wirklichkeit 是一个作用关系的概念，亦即因果性概念，它只有在一事物实效于另一事物的关系中才能获得理解，在这种作用关系中，必然产生效应或效果。这种由活动和作用所产生的效应或效果就是该事物的现实性。对康德来说，自由的现实性只有在实践意义上才得以理解。但是，这种实践意义不是纯粹的实践理性意义上的，而是一般的实践理性意义上的。康德在《实践理性批判》的前言区分了“纯粹的实践理性”和“一般的实践理性”，其中，“一般的实践理性”既具有实践理性的先验性，又具有其经验性。自由的现实性就是将实践理性的先验性和经验性的综合。确切地说，自由的现实性就是指先验的自由作用于经验的自然、并在其中产生效应和结果。在《实践理性批判》中，康德对自由的现实性作了经典的表述：“自身不需要任何辩护理由的道德法则不仅证明了自由的可能性，而且在认识到这一法则对自己有约束力（zügeln）的存在者

身上证明了它的现实性”。^③在这里，“不需要任何辩护理由的道德法则”是指道德法则作为自由法则不需要任何演绎，它自身就是一个“理性的事实”，这种理性的事实不仅证实了自由的“可能性”，而且证明了自由的“现实性”。在这里，“自由的现实性”不是通过道德法则直接实现的，而是认识到道德法则对自己“有约束力”，这种“约束”既体现了道德法则的强制性和绝对性，又表明了道德法则实际上就是自由因果性法则，即道德法则或自由法则在有限的存在者身上产生效应或效果。概言之，所谓自由的现实性就是指自由法则如何与自然发生效应，在自然中产生效果，亦即自由与自然是如何和谐统一的问题。在康德那里，自由的现实性在一般实践理性中主要表现在四个方面：即实践判断力模型论中的自由与自然的和谐统一、德福一致的至善中的自由与自然的和谐统一、反思判断力中的自由与自然的和谐统一和历史的合目的性原理中的自由与自然的和谐统一。值得注意的是，自由的现实性既体现了自由的先验性，又体现了自由的经验性，但是，自由的现实性既不是先验意义的自由，也不是心理学意义的自由，而是自由的先验性和经验性的综合的结果，这种综合是以“非对称的自上而下的方式”实施的，即自由与自然的关系是不对称的，亦即自由作用于自然、并在自然中产生效果，而不是相反。^④

康德先后从自由的可能性、实在性和现实性三个存在论维度考察了康德的自由概念。然而，康德对自由概念的捍卫和辩护并没有止步，而是将其自由运用到实际生活的经验世界中，从而使自由的经验性获得具体展现。因为从康德的整个哲学体系来说、尤其从康德自由概念的内在逻辑来看，自由的可能性和实在性都是在先验性层面上加以论证的，自由的现实性虽然开始触及到自由的经验性层面，但它仍然是以先验性的自由通

① 康德：《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

② 韩水法：《批判的形而上学：康德研究文集》，北京：北京大学出版社，2009年，第116页。

③ 康德：《实践理性批判》，李秋零译，《康德著作全集》卷5，北京：中国人民大学出版社，2007年，第51页。

④ Patrick R. Frierson: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 4–5, 13.

过非对称的自上而下的方式作用于经验性的自然而实现的。在这里,自由的先验性仍处于支配地位,唯有自由的实际性即自由在感性世界或生活世界中具体运用,才真正体现了自由的经验性。从自由的实际性与自由的现实性关系来说,自由的实际性是对自由的现实性的补充说明,是康德捍卫和辩护自由的不可或缺的存在论维度。对康德来说,自由的实际性在经验世界或生活世界中的运用,不仅表现在人的审美活动中,而且还体现在人的道德行为、人性的根本恶和人类历史政治等方面。

四

综上所述,我们从自由的可能性、实在性、现实性和实际性四个存在论维度考察了康德自由概念的全貌,揭示出了康德自由概念的内在逻辑和存在论意蕴。康德的自由概念具有自身的逻辑路径。具体而言,第一个维度是康德通过纯粹理性的第三个二律背反的解决,即自由与自然的相容性的论证,间接地证明了自由的可能性。第二个维度是康德在意识到道德法则和自由的“隐蔽的循环”之后,通过道德法则这一“理性的事实”而直接证实了自由的实在性。第三个维度是康德将先验性的自由以非对称的自上而下的方式作用于经验性的自然并在自然中产生结果,亦即实现自由与自然的和谐统一,从而论证自由的现实性。自由的实际性是指自由在感性世界或经验世界中所产生现实结果,即自由在感性世界或经验世界中的具体运用。如果说,自由的实在性是对自由的可能性进一步论证,那么,自由的实际性是对自由的现实性的补充说明。

康德的自由概念具有自身的逻辑特征,即从形而上到形而下、从本体到现象,从先验层面到经验层面。如果说,自由的可能性和实在性纯粹从形而上层面、本体层面、先验层面来捍卫和辩护自由的,其中自由的可能性是从纯粹思辨理性的第三个二律背反来捍卫和辩护自由,自由的实在性是从纯粹实践理性的道德法则来捍卫和辩护自由;那么,自由的现实性则将自由的先验性和经验性相结合来捍卫和辩护自由概念,由此,自

由开始从先验性向经验性过渡。然而,唯有自由的实际性即自由在感性世界或经验世界中的运用才充分显现自由的经验性。概言之,康德的自由概念不是单向性的,而是双向性的,当然,这种双向性是非对称的,即形而上、本体和先验层面的自由优先于形而下、现象和经验层面的自由。一方面,康德从形而上、本体和先验层面来捍卫和辩护自由的同时,并没有完全否定自由的形而下、现象和经验的层面,另一方面,康德所论及自由的形而下、现象和经验层面,是以形而上、本体和先验层面为逻辑前提。

康德的自由概念不是认识论意义的自由,而是存在论意义的自由。康德的存在论意义自由揭示了人的自由的本质,亦即人的存在的价值、尊严、责任和权利。因为这种存在论意义的自由不在于理论理性或工具理性的无限扩张,而在于实践理性的确立。在康德那里,人的自由的本质不是人的理论理性所体现的主体性原则,而是人的实践理性所体现的人的本相存在,即人的自由存在。也就是说,实践理性优于理论理性,因为实践理性是基础的、原初的,它先行地为我们的一切行为提供价值根据,同时,它也是人类自由的终极价值基础。在康德看来,人虽具有种种的感性自然的特点,但从本质来说,人是自由自在的存在者。因此他不会满足于做一个自然存在物,他必然思考人生的价值、尊严、责任和权利等道德本体问题。人类对自身道德本体的终极关怀有利于为人类文明确定某种价值取向,有利于为科学技术这一认识和改造世界的工具和手段确立目的、价值和方向。如果人类对这种实践理性的缺失,那么科学技术越发达,人类面临的危机就越大。两百多年前的康德已经知道理论理性或工具理性的局限和不足,从而强调人类实践理性及其自由的重要性,并意识到人类向往的自由王国不应当是一个技术王国,而应是一个道德王国,在这种道德王国中,人的自由体现了人格的伟大和道德崇高。

(责任编辑 行之)

新柏拉图主义对奥古斯丁灵魂思想的影响

汪聂才*

【摘要】奥古斯丁对灵魂本质的认识经历了从“物质主义”到“精神性的”重大转变,这一转变的出现离不开“柏拉图学派的书籍”(libri Platoniorum)的影响。在此之前,奥古斯丁认为天主和灵魂都是物质。主要在普罗提诺的影响下,奥古斯丁认识到灵魂是无形的、精神性的,灵魂赋有理性并且不朽。与普罗提诺不同的是,奥古斯丁认为灵魂不具有神圣本性,同万物一样是被造物。对灵魂本质认识的转变,使其灵魂思想乃至其个人的信仰发生了重大转向。

【关键词】新柏拉图主义;奥古斯丁;灵魂

中图分类号:B503.1 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2011)04-0065-07

灵魂是圣奥古斯丁思想中仅次于上帝的核心概念。在《论秩序》(De Ordine)中他认为,哲学主要讨论两个问题,“一个关于灵魂,一个关于上帝”^①。关于灵魂的知识,是奥古斯丁寻求智慧的核心,他希望通过认识人的灵魂而寻得天主。正如他在《独语录》(Soliloquia)中宣称的那样,“我渴望知道天主和灵魂”,除此之外别无其他^②。然而,众所周知,奥古斯丁曾深受摩尼教的物质主义和二元论影响,并且一直困惑于恶的普遍性问题,后来又陷入了学园派怀疑主义。在《忏悔录》(Confessiones)卷五章十中他承认,在那时(384年)他还认为天主和灵魂是“一团物质”,这成为他“不可避免的错误的主要而几乎唯一的原因”。386年夏天,他开始在米兰阅读“柏拉图学派的书籍(libri Platoniorum, Confessiones 7.9、20)”。387年复活节,奥古斯丁领洗,皈依了大主教。在386-388年间,他写下了三篇有关天主和灵魂问题的对话录:《独语录》(386)、《论灵魂的不朽》(De immortalitate animae)(387)和《论灵魂的宏量》(De quantitate animae)(388)。正是在这三篇对话录

中奥古斯丁开始形成他自己的灵魂思想,并逐渐成熟^③。在其中奥古斯丁认为灵魂是无形的、精神性的,灵魂赋有理性而且不朽。奥古斯丁对灵魂本质的认识,经历了从“物质主义”到“精神性的”重大转变。这一转变与他所阅读的“柏拉图学派的书籍”不无关系。由此可见,新柏拉图主义的灵魂思想促使奥古斯丁逐步成熟他自己的灵魂思想。

奥古斯丁为何会阅读“柏拉图学派的书籍”?阅读之后又受到怎样的影响?本文通过文本研究来回答这两个问题。然后,本文得出的结论主要强调新柏拉图主义的书籍令奥古斯丁认识到灵魂的精神性特征,从而使其灵魂思想乃至其个人的信仰发生了重大转向。

一、阅读新柏拉图主义书籍的个人和历史背景

1. 转向新柏拉图主义

奥古斯丁一生中有过多次“转变”(conversion),而且都与柏拉图主义有关。373年,19岁

* 作者简介:汪聂才(1981—),男,(广州510275)中山大学哲学系宗教学专业在读博士生,宗教理论与基督教哲学方向。

① “Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus inveniet quam quid sit unum, sed longe altius longaque divinius. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.” 本文所用奥古斯丁引文:《独语录》采用成官泯译《论自由意志——奥古斯丁对话录二篇》(上海世纪出版集团,2010年);《忏悔录》采用周士良译本(北京,商务印书馆,2010年);其他著作均由本文作者译自拉丁原文。奥古斯丁著作拉丁原文采用 Patrologiae cursus completus, Series Latina (PL) 版本,来自 <http://www.augustinus.it/latino/>, 该网站收录了目前发现的奥古斯丁所有著作的拉丁文版和意大利文版。

② “Deum et animam scire cupio.” Augustine, Soliloquia, I.2.7, PL32.

③ Gerard O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, London: Gerald Duckworth, 1987, p. 9. 实际上,《论灵魂的不朽》是一篇未完成的论文,不过人们通常将它视为奥古斯丁早期诸多对话录中的一篇。

的奥古斯丁读完西塞罗的《荷尔顿西乌斯》(Hortensius, 已失传), 发生第一次转变, 从世俗生活转向哲学, 转向追求不朽的智慧, 这篇文章促使他“爱好、追求、获致并坚持智慧本身”(《忏悔录》卷三章四)。后来由于对“恶的起源”的困惑, 奥古斯丁做了九年摩尼教的“听讲者(hearer)”, 陷于摩尼教的善恶二元论和物质主义思想, 无法认识天主和灵魂。然而, 摩尼教的善恶二元论并不能令他彻底接受, 因为一切都是天主创造的, 如果恶也是实体, 那就是说恶也是天主创造的。奥古斯丁因为自幼在其母亲虔诚的公教信仰影响下, 认为至善的神是不会创造出恶的本体的。之后, 奥古斯丁渐渐陷入怀疑主义, “认为当时所称‘学园派’哲学家的识见高于这些人, 他们主张对一切怀疑, 人不可能认识真理”——因而对人能通过理性而达到真理产生怀疑, 于是不再留恋于摩尼教并最终脱离摩尼教(《忏悔录》卷五章十、十四)。正如蒂利希得出的结论: 陷入怀疑主义, 一方面使奥古斯丁接受了启示, 另一方面也促使他转向深入灵魂的内在中心^①。而正是对内在灵魂和天主的追问, 把他引向新柏拉图主义, 并通过了解新柏拉图主义和基督教传统而形成自己的灵魂思想。阅读“柏拉图学派的书籍”, 促成奥古斯丁思想上的另一次重要“转变”, 使他开始认识到天主和灵魂的精神性和不朽性。

另外, 教会权威们的思想与传统也促成了这一“转变”。早期教会的护教士们为了使基督教在罗马帝国取得合法地位, 为了使帝国上至皇帝、下至百姓都接受基督教, 为了吸引更多的知识份子, 更重要的是为了在与罗马多神教和希腊罗马哲学的论战中取胜, 有选择地吸取了希腊哲学——特别是柏拉图哲学的诸多思想。护教士们视柏拉图为他们的眼睛, 把他看作是“所有希腊人当中最像神学家的人”, 因为“柏拉图曾教导世界来自神并要返回到神那里去, 因为神是造物主, 是光和至善”^②, 护教士们很自然地柏拉图身上感受到一种基督教信仰的共鸣。从亚历山大里亚的斐洛(Philo)(虽则是犹太教哲学家却是基督教哲学的先驱)、殉教者查斯丁

(Justin the Martyr), 到亚历山大里亚的克莱门和奥利金都曾受到柏拉图主义的影响, 而且逐渐形成了一场基督教柏拉图主义运动(Christian Platonism Movement)^③。从查斯丁的作品中我们可以看出, “柏拉图主义为查斯丁成为基督徒预备了条件, 并使皈依成了水到渠成之事。”^④ 奥利金则是普罗提诺(Plotinus)的师兄, 曾向柏拉图主义者阿摩尼乌斯(Ammenius)学习哲学。

基督教和柏拉图主义有着许多共通之处, 这两大相互作用的传统, 对于促进不同的思想都有着取之不尽的资源。彼特·布朗(Peter Brown)指出, “对于一个基督教柏拉图主义者来说, 柏拉图主义的历史很自然地聚集在基督教精神之中。两者都指向同一个方向。两者都是彻底超俗的(other-worldly): 基督曾说‘我的国不属于这世界’; 柏拉图就其理念的王国也说过同样的话。”^⑤ 从查斯丁到亚历山大里亚学派的神学家们, 都试图将“λογος”与《约翰福音》序言中的“Λογος”联系起来; 奥利金借用希腊语的“ὑπόστασις(本体)”与“存在”的关系, 来说明基督教中圣父与圣子是形态不同的同一个上帝。

当时的米兰也正经历着基督教柏拉图主义运动。在去世前加入公教会的罗马修辞学教授维克托利努斯(Marius Victorinus), 曾将普罗提诺和其他新柏拉图主义者的著作翻译成拉丁文。奥古斯丁所阅读的“柏拉图学派的书籍”即是由

① 保罗·蒂利希:《基督教思想史》, 尹大贻译, 北京: 东方出版社, 2008年, 第104页。

② Virginie Mayet, *L'histoire et le sens du platonisme chez saint Augustin*, 参见: <http://www.oocities.com/athens/Oracle/3099/SAPlaton.htm>

③ 恩德·冯·伊凡卡(Endre Von Ivanka)在《基督教柏拉图主义》中说“标志着第一个千年的基督教神学思想独特现象在于, 它以柏拉图主义作为其哲学表述的形式和世界图景的框架, 以此来阐明那启示的真理, 换句话说, 这即是基督教柏拉图主义。”参见安德鲁·洛思:《神学的灵泉——基督教神秘主义传统的起源》, 孙毅、游冠辉译, 北京: 中国致公出版社, 2001年, 第3页。

④ 章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》, 北京: 社会科学文献出版社, 2003年, 第193页。

⑤ Peter Brown, *Augustine of Hippo*, California: University of California press, 2000, p. 84.

其翻译而成。这位维克托利努斯，“耆年博学，精通各种自由学术，而且批判过许多哲学著作”（《忏悔录》卷八章二），在当时影响颇深，他的译著进一步推动了基督宗教柏拉图主义运动。

此外，米兰主教安波罗修（Ambrose）以及他的“精神导师”和授洗者辛普利齐亚努斯（Simplicianus），也都试图将柏拉图主义与基督宗教结合起来。安波罗修对奥古斯丁的影响远比他们之间的直接接触多多了。他不仅用奥利金的寓意解经法帮奥古斯丁解答《旧约》中的一些疑难文字问题，而且将一些崭新的观念介绍给奥古斯丁：他认为人就是他自己的灵魂，身体只是一件“破旧的外衣”，是灵魂的工具^①。他还将新柏拉图主义的一些思想，例如灵魂的精神本性，介绍给奥古斯丁。在安波罗修以及另一位基督宗教柏拉图主义者泰奥多卢斯（Manlius Theodorus）的影响下，奥古斯丁“开始认识到不仅上帝而且人类的灵魂都不可能是物质的。于是，他开始阅读新柏拉图主义者——尤其是普罗提诺——的作品，并逐渐理解和接受存在着非物质的实体、而且要比由感官感知到的物质和有形的东西更有价值。”^②

因此，由于奥古斯丁个人的思想发展需要一些思想资源来促使他转向灵魂的内在中心，加上基督宗教内部的柏拉图主义运动和当时基督宗教的权威们的影响，都使得他有机会接触并开始阅读“柏拉图学派的书籍”。

2. 普罗提诺，还是波菲利？

然而，奥古斯丁在《忏悔录》中并没有点明这些书籍，甚至在批判这些书籍时，引用的也是《圣经》中相关段落而非原著本身。因此，他阅读的到底是哪些“柏拉图学派的书籍”、他们的作者是谁，我们无从得知。关于这个问题，西方学者讨论了一个多世纪也无定论。有一大批学者认为奥古斯丁阅读的是普罗提诺的《九章集》，另一些学者则倾向认为所读的是其学生波菲利（Porphyry）的著作^③。

在弄清楚到底是哪些书籍之前，我们有必要了解奥古斯丁所说的“*Platonici*”到底指的是哪些人。按碧翠斯（Beatrice）的分析，奥古斯丁

用“*Platonici*”这一术语指的是与他差不多同时代的一群柏拉图的追随者，包括三个希腊人：普罗提诺（205 – 270）、杨布里克（Iamblichus）（245 – 324）、波菲利（233 – 305）；一个非洲人：阿普列乌斯（Apuleius Afer）。排除奥古斯丁在其作品中从没有引用过的杨布里克和他的老乡阿普列乌斯，就只有普罗提诺和波菲利了。虽然我们 现在称他们为“新柏拉图学派（Neo. platonists）”，然而他们自己以及他们同时代的是都称他们为“柏拉图学派（Platonists, *Platonici*）”，以表明他们是柏拉图的直接继承者^④。因此，这里的“*Platonici*”指的是新柏拉图主义者，具体的书籍则主要是普罗提诺和波菲利的作品。

普罗提诺是当时最伟大的思想家，他完全在希腊化的基础上着手解决哲学变成宗教趋势的问题，他的学说被称为“新柏拉图主义”^⑤。在奥古斯丁看来，普罗提诺简直就是柏拉图的化身，甚至认为他的灵魂与柏拉图的非常接近^⑥。普罗提诺的著作，由其弟子波菲利按九个一组的原则编纂而成《九章集》（*Enneads*）。波菲利，则被奥古斯丁认为是“最博学的（*doctissimus*）”、“最著名的异教哲学家”。他的著作《论灵魂的回归》（*De Regressu Animae*），在当时影响颇深，被认为是米兰宗教生活的座右铭^⑦。

虽然奥古斯丁没有指明他所阅读的新柏拉图主义书籍是哪些，但从他早期的对话录中，我们可以发现对普罗提诺《九章集》中相关篇章的

① Peter Brown, 前揭, p. 75.

② Joseph M. Colleran, “Introduction”, *The Greatness of the Soul, Ancient Christian Writers No. 9*, New Jersey: the Newman press, 1978, p3.

③ Pier Franco Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros: the Platonic reading of Augustine in Milan, Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 248. 前者包括 L. Grandeorge, P. Alfarc, J. Nörregaard, P. Henry, M. Testard, P. Hadot, R. J. O’Connell 等，后者则以 Pierre Courcelle 为代表。

④ Peter Brown, 前揭, p. 82.

⑤ 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，罗达仁译，北京：商务出版社，1997年，第287页。

⑥ Peter Brown, 前揭, p. 82. 奥古斯丁原文参见 *Contra Academicos*. III, 18, 41.

⑦ Peter Brown, 前揭, p83.

回应。在后来的《上帝之城》中，更是大量引用普罗提诺《九章集》中的内容^①。当然，波菲利的作品也不能被忽视。普罗提诺的作品都是由波菲利编纂并注释的。除了上文提及的《论灵魂的回归》之外，他还有另一部作品《来自神谕的哲学》（*De Philosophia ex Oraculis Haurienda*），他在其中引用了柏拉图多处论及灵魂的两篇对话录：《斐德诺》和《斐多》。因而，奥古斯丁通过普罗提诺和波菲利的作品也了解到柏拉图的灵魂思想。然而，波菲利的作品大多已经失传，我们只能对照普罗提诺的《九章集》中对于灵魂的相关论述来探究新柏拉图主义思想对奥古斯丁灵魂思想的具体影响。

二、普罗提诺对奥古斯丁灵魂思想的影响

1. 灵魂定义

在《论灵魂的宏量》中，奥古斯丁的朋友埃沃迪乌斯（Evodius）一开始就向他提出了六个问题，第一个就是“灵魂来自哪里？”。在回答这个问题时，奥古斯丁一开始就承认，“*substantiam vero eius nominare non possum*（我不能恰当地说出它的本质）”^②。奥古斯丁不能确切地说出灵魂的本质是什么，但在后面的对话中，他还是尝试着给“灵魂”下了一个定义：

你应该想起来你问的第一个问题——灵魂来自哪里？我也想起我们谈论了两个方：首先，我们讨论了它所属的领域；其次，[我们讨论了]它是否由土、火、或者什么其他的元素构成，或者是否由所有这些元素构成，或者是否由它们中的几种构成。在这个问题上我们已达成共识：询问灵魂从哪里来的并不比询问土或者其他单一元素来自哪里更有意义。虽然天主创造了灵魂，但是要知道它有着自己特定的本质，它既不是由土，也不是由火、也不是由气、也不是由水构成；除非我们非得认为天主将土独有的特性给予土，却没有将灵魂独有的特性给予灵魂。然而，如果你想要给灵魂下定义，并因此询问——灵魂是什么，我的回答很简单。在我看来，它是赋有理性的特殊实体，以适应对身体的支配。^③

奥古斯丁这一有名的“灵魂”定义，特别是最后的“*regendo corpori accommodata*”（以适应对身体的支配），明显表现出它的新柏拉图主义的特征。奥古斯丁认为灵魂是一特殊实体（*substantia*），它有着自己独有的特性。这些特性大多来自新柏拉图主义对灵魂的论述，奥古斯丁接受了它们。但是，奥古斯丁接受哲学家们的思想，是为了更好地论证基督宗教的真理，因此他的灵魂观念要在基督宗教的《圣经》传统和教会权威们的思想脉络之中。

2. 灵魂的精神性

公元384年奥古斯丁抵达米兰时，还并不认识天主和灵魂的精神性。关于天主的本性问题，是当时困扰他的三大问题之一。当奥古斯丁阅读到普罗提诺关于三大神圣实体和灵魂的神圣本性的论述时，他一定感到茅塞顿开，眼前为之一亮。

奥古斯丁在给灵魂下定义之前所言他们已经谈论的“两个方面”，指的是在《论灵魂的宏量》开篇对“灵魂来自哪里”这一问题的回答的两个方面：

我相信，灵魂确切的居所和故乡是创造了它的天主自己。但是，我不能恰当地说出它的本质（*substantia*）。因为我不认为它出自一些通常众人皆知的、与身体的感官相联系的性质。我认为灵魂不是由土、水、气、火构成，也不是由所有这些元素或者它们的任何组合构成。如果你问我，

① Pier Franco Beatrice 在前引文章的注释 27 - 36 给出了《九章集》与《上帝之城》相关的具体对照。

② Augustine, *De Quantitate Animae*, 1. 2, PL32.

③ 同上, 13. 22. “*Meministi enim te quaesisse primitus, unde esset: quod duobus modis a nobis tractatum esse memini, uno, quo quasi de regione eius quaesitum est; altero, utrumnam ex terra, vel igne, vel alio quopiam istorum elementorum esset, vel ex omnibus, vel ex aliquibus horum. In qua quaestione constitit inter nos, non magis hoc quaerendum esse quam unde sit terra, vel si quod aliud elementorum singulorum. Intellegendum est enim quamquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aerea sit, neque humida; nisi forte arbitrandum est Deum terrae dedisse ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisse animo ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*”

这棵树是由什么构成的，我会说出那最有名的四个元素，应该相信所有类似的事物都是由它们构成的。然而，如果你要继续追问这土——或水或气或火——又是由什么构成的，我发现我就什么也回答不了了。同样，当被问及人是由什么构成时，我可以回答说：由灵魂和身体。再次，你要询问身体的构成时，我就再一次求助于那四大元素。然而，至于你提出的关于灵魂——因为它似乎是某种单纯的东西而且有其自己的本质——的问题，同你提出“土是从哪里来的”一样令我尴尬。^①

灵魂作为单纯实体，其所属的领域是天主，它是天主按自己的“肖像”创造出来赋予人类的，因而灵魂具有与天主相似的性质。其次，灵魂不是出自与身体感官相联系的物质，因此灵魂又是无形的、非物质的。上述引文中，奥古斯丁指出灵魂不是由四大元素中的一个或者几个，或者所有元素构成的。只有物质是由四大元素构成，灵魂不是由元素构成，因此灵魂不是物质的，它没有广延和形体。灵魂的无形和非物质性，表明了灵魂的精神性、灵性特征。

我们从普罗提诺的《九章集》中也同样发现：

灵魂并不是通过成为某物的形式而存在，它是一种实体，它的存在不是来源于躯体，而是在它进入这个特定躯体之前就已经存在^②。

科勒兰（Joseph M. Colleran）在《论灵魂的宏量》英译本的注释中指出，奥古斯丁在这里使用的“Patria”无法不令人联想到普罗提诺在《九章集》I.6.8中的一句话：“我们的故乡，就是我们所来的地方，也是我们的父所在的地方。”^③ 普罗提诺认为灵魂来自神圣的上层世界，并且指向神圣的上层世界，最后到达至善，也就是太一、第一神。当然，普罗提诺的“我们的父”并非奥古斯丁所使用的基督教教义上的“我们的天父”、“天主”，但也是唯一的、至善的，也是创造万物并超越万物的第一原理。

在普罗提诺和波菲利的思想中，灵魂神圣本性的观念是他们学说的重要而且核心的部分。他们不仅像其他的柏拉图主义者一样认为灵魂不

朽，有着无始无终的生命，而且认为灵魂有着神圣的本性。太一生育理智（*νοῦς*），理智以同样方式生育灵魂，理智要凝视太一，灵魂要凝视理智。普罗提诺说“理智既是灵魂的父亲，又内在于灵魂之中，因此它使灵魂一直保持神性”^④。灵魂创造了万物，赋予它们生命，灵魂是不会朽坏、不会变化的，它既是统一的，又是普遍的。“既然灵魂如此可敬，如此神圣，可以肯定，靠了它的存在，你必能到达神，有了这种动力，你必走向神”^⑤。在普罗提诺看来，灵魂是联系可理知世界（上层世界）和可感知世界（下层世界）的中介，它可以通过凝视理智而达到理智，借助理智沉思而看见至善的太一，因为至善没有排除在灵魂之外。灵魂通过认识自身的神圣，认识自身的精神性而达到至善，回到神圣的可理知世界。

在《论灵魂的宏量》中，虽然埃沃迪乌斯向奥古斯丁提出了六个问题，但奥古斯丁主要思考和回答的是第三个问题——“*quanta sit anima* ?（灵魂有多大？）”从3.4节开始提出他自己的观点：灵魂没有形体上的大小。然后3.4-4.5节提出消极论证：即便灵魂没有形体，并不意味着它不是实体，例如正义和空气。4.6-15.15则

① 同上，1.2，“*Propriam quamdam habitationem animae ac patriam Deum ipsum credo esse a quo creata est. Substantiam vero eius nominare non possum; non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, vel aqua, vel aer, vel ignis constent, nihil iam quod dicerem reperirem; sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra.*”

② 普罗提诺：《九章集》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第516页。

③ Joseph M. Colleran, 前揭，p.193. 普罗提诺的引文，据科勒兰英文引文翻译。此处是对拉丁文“Patria”的一语双关。“Patria”指“祖国（fatherland）”，与“父亲（pater）”同源。

④ 普罗提诺，前揭，第548页。

⑤ 同上，第547页。

提出积极论证：灵魂必然是精神的，以保存它在不同身体上的记忆图像和抽象化的度量。在此，奥古斯丁通过抽象的几何知识来证明灵魂是精神的，“我们因之而看到无形的事物的灵魂，就应该既不是与形体的相类似，也不是形体的”^①。15. 26 - 32. 69 节，他回答了各种质疑，例如：灵魂是否随年龄而增长？体力的增长、感觉和活体解剖能不能证明灵魂有广延？奥古斯丁的回答都是否定的。33. 70 - 36. 80 节是结论部分，奥古斯丁指出灵魂的大小不是空间广延和时间上的大小，而是指在力量和能力上的大小，是精神性力量的大小。

接着他描述了灵魂力量的七个等级，这部分是这本书中论述最精彩也最令人称道的部分。第一等级是植物生命，是人与动物、植物所共有的生长的力量；第二等级是感性生命，只有人和动物共有，包括感性知觉、运动、专注、意识等等。奥古斯丁从瓦罗（Varro）那里知道灵魂三个等级的区分，这前两个等级与瓦罗的区分一样，而对瓦罗的最高等级第三个等级奥古斯丁则做了更详细、复杂的分析。第二等级之后的都属于理性的部分，奥古斯丁将这一部分分成五个等级。第三等级是人所特有的各种各样的技艺，包括各种科学和艺术上的记忆与技能、语言、推测等等。美德和公正（iustitia）是第四等级，它能使灵魂通过自我净化而向天主提升的力量，但同时它也有害怕死亡和再度堕落的危险的缺陷。净化之后的灵魂达到第五等级，拥有绝对的喜悦，不再有害怕和担忧。接下来，对真理和完善的渴望和沉思，这是第六等级。最后，在对真理的沉思中达到与天主的结合，这是灵魂最高的等级也是它真正的住所。因此，灵魂的伟大不在于占有空间的大小，而在于它的精神性和神圣性的力量，能使自身超越身体甚至宇宙，在沉思真理中达到与天主的结合。这就是灵魂伟大的力量之所在，那唯一能超越于灵魂之上的只有天主自己。

后来，在一本诠释《创世纪》的书中，奥古斯丁直接指出：

现在，我不能对灵魂——天主通过吹入他自己的形象将灵魂赋予人类——做出任何断言，除

了认为它来自天主，但不是天主的实体而是无形体，也就是说，不是身体而是精神。^②

奥古斯丁在阅读了新柏拉图主义的著作后，牢牢抓住了灵魂的精神性作为其最基本的学说之一，不曾改变。虽然，奥古斯丁对灵魂通过自我净化、超越身体和宇宙、在沉思真理中达到最后的真正居所——天主的描述，我们可以从柏拉图、普罗提诺那里可以看到相似的表达和描述，但奥古斯丁对于灵魂精神本性的理解与柏拉图、新柏拉图主义有着重要的区别。普罗提诺赋予“神圣的灵魂”永远不变、无罪的特性，灵魂赋予世界以生命。然而，依据阿姆斯特朗（A. H. Armstrong）的看法，虽然奥古斯丁与其他的基督教柏拉图主义者同样认为灵魂具有精神性，但他与尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）都坚持认为灵魂是受造物，不是天主的一部分，而且强调它虽然是所有受造物中最高的、天使般的造物，但也有所有受造物所固有的易变、易犯罪本性^[15]。新柏拉图主义延续着希腊的传统，以精神和物质之别来看待灵魂与物质世界的不同以及它与诸神的相似。然而奥古斯丁则循着基督教的思想，以造主和被造物之别、灵魂内有与天主相似的肖像来看待灵魂与天主、灵魂与世界的关系。

3. 灵魂赋有理性并且不朽

实际上，灵魂精神力量的后五个等级都属于理性的部分，说明灵魂如奥古斯丁的定义所言“是赋有理性的特殊实体”。灵魂正是通过理性，而发现自己、净化自己，通过理性而沉思真理，达到自己真正的居所。

灵魂赋有理性，用以支配身体。这一思想源自柏拉图，普罗提诺则按照柏拉图的划分方法，将世界分为可理知的世界和可感知的世界，灵魂

① Augustine, *De Quantitate Animae*, 13. 22, PL32. “oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse.”

② Augustine, *De Genesi a litteram* XII. VII. 28. 43, PL34. “Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sit incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus.”

属于“可理知者之列”^①。灵魂具有许多能力，“思考、感知、推论、渴求、监督以及其他智性活动”^②，其中最重要的就是理智能力，人的灵魂通过理智能力而支配身体和物质自然。奥古斯丁继承这一传统，也将灵魂分为两个部分：理性部分，包括心灵、理解和意志；非理性部分，包括记忆、感性知觉、欲望等。他在谈论灵魂时，虽然有时用词不同——*anima*、*animus*^③，但一般都是指人的灵魂，指有理性的灵魂。在《论灵魂的宏量》中除了长篇论述灵魂精神力量之外，奥古斯丁还多次提到灵魂与理性，认为灵魂“更卓越和几乎独有的方面即是理性自身，通过它灵魂努力发现自己”^④。在《论灵魂的不朽》中，奥古斯丁同样推崇理性的重要，认为“理性肯定要么就是灵魂要么就在灵魂之内”^⑤。

与灵魂的精神性相关的另一特性是灵魂不朽。奥古斯丁在《独语录》和《论灵魂的不朽》中都证明了灵魂的不朽。在《论灵魂的不朽》开篇，奥古斯丁就说由于灵魂内拥有永存的原理(*disciplina*)，因而灵魂也是永存的。在《独语录》中他提到柏拉图学派的哲学家说“伟大的哲学家们宣称过提供生命的事物无论在哪里也不会在自身接受死亡”^⑥。普罗提诺将柏拉图在《斐德诺》中的这一观点，做了详细的论述：“灵魂是‘运动的源泉’，是其他事物运动的原因，它自己则是自动的；灵魂赋予接受灵魂的躯体以生命，它自己的生命则是自有的，并且永不消失，因为它拥有的是自身的生命。”^⑦

奥古斯丁接受柏拉图和普罗提诺灵魂赋予生命因而永恒的思想，同时也提出了自己的证明作为补充。他虽然认为灵魂不朽，但并不赞同普罗提诺的观点认为灵魂是永恒不变的。虽然灵魂会发生一些突然的变化，但并不会发生实质上的变化，因而它还是不朽的。由于《论灵魂的不朽》是一部未完成的作品，奥古斯丁未能详细展开这一论述。

三、结 语

如同柏拉图未能清楚地构思灵魂本性的统一

性一样^⑧，奥古斯丁也未能解决精神性的灵魂与物质性的身体这一结合物的本性问题，也就是说灵魂和身体两个实体如何在人身上得以统一的问题。因此，他自己也认为不能确切地说出灵魂的本质，不能给出一个令人满意的定义。但他还是描述了灵魂的属性，认为灵魂是无形的、没有广延的、精神性的，是不会朽坏、不可分割、有活力而且不可见的实体。我们已经看到，奥古斯丁从新柏拉图主义的灵魂思想中汲取资源，并以基督宗教的传统和他自己对真理和天主的渴望、追求对这一思想资源加以批判，形成自己的灵魂思想，使基督宗教的灵魂思想更加哲学化。

在奥古斯丁追寻真理和天主的旅程中，灵魂思想的成熟是至关重要的一步。然而，这样的认识旅程在奥古斯丁阅读和了解新柏拉图主义之前，是无法想象的。奥古斯丁从新柏拉图主义那里接受了灵魂精神性的观点，则又是其灵魂思想成熟的关键所在。因为灵魂的精神性，使得灵魂可以超越身体、赋有理性、净化自身、沉思真理的力量。因此，新柏拉图主义对奥古斯丁灵魂思想的影响，特别是其对灵魂精神性的认识，使得他完成了自己思想发展的一个“转向”。

(责任编辑 行之)

① 普罗提诺，前揭，第373页。

② 同上，第511页。

③ 两词同源，但词性与用法词义不同。“*anima*”是阴性名词，通常指包括植物、动物和人都拥有的赋有生命原则的灵魂；“*animus*”则是阳性名词，指有理性的人的灵魂。前者在外延上涵盖后者。在《论灵魂的宏量》中，除了5.8节和第13、14章用的“*animus*”，奥古斯丁在其他地方用的都是“*anima*”。上文引用的定义中用的就是“*animus*”。

④ Augustine, *De Quantitate Animae*, 14.24, PL32. “*cuius excellentior et pene solus aspectus est ipsa ratio qua etiam se invenire molitur.*”

⑤ Augustine, *De Immortalitate Animae*, 2, PL32. “*Ratio profecto aut animus est aut in animo.*”

⑥ Augustine, *Soliloquia*, 13.23, PL32.

⑦ 普罗提诺，前揭，第516页。

⑧ 文德尔班，前揭，第171页。

梅洛-庞蒂、怀特海与当代科学论

孟 强*

【摘要】20世纪,梅洛-庞蒂的现象学、怀特海的形而上学与科学论(science studies)似乎是三个孤立的哲学事件。通过考察梅洛-庞蒂与科学论各自的历史嬗变,本文将论证晚期梅洛-庞蒂的存在论转向与当代科学论远离社会建构论属于同一种运动,即放弃康德式的主体主义。最终,它们不约而同地聚合于怀特海的形而上学。这并非巧合而具有思维的必然性。本文最后主张,我们应该放弃现代哲学的认识论偏见,恢复形而上学的“第一哲学”地位。

【关键词】梅洛-庞蒂;肉身存在论;科学论;怀特海;形而上学

中图分类号:B506 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2011)04-0072-06

20世纪,梅洛-庞蒂的现象学、怀特海的形而上学与科学论(science studies)似乎是三个孤立的哲学事件。梅洛-庞蒂深受胡塞尔和海德格尔的影响,是波澜壮阔的“现象学运动”的健将。怀特海是世纪之交伟大的数学家、物理学家和哲学家,曾经名噪一时,但由于与随后的哲学气质格格不入而长期被边缘化。科学论兴起于70年代,它凭借激进的社会建构论(social constructivism)立场对实证主义的科学观发起强有力的冲击,细致入微的经验案例研究构成了它的独特风格。无论从思想渊源、研究方法,还是哲学野心、精神秉性上,这三者都显得风马牛不相及。果真如此吗?

50年代之后,梅洛-庞蒂的思想发生了很大的转变。这集中表现在他对《知觉现象学》进行了自我批判,并着力构想一种崭新的“肉身存在论”(ontology of the flesh)。我们发现,怀特海不仅构成了晚期梅洛-庞蒂的思想资源,而且肉身存在论与过程形而上学存在惊人的一致性。另一方面,当代科学论逐渐远离了早期的社会建构论,并表现出强烈的存在论取向。拉图尔(Bruno Latour)、皮克林(Andrew Pickering)、哈拉维(Donna Haraway)和芭拉德(Karen Barad)等人明确主张,社会建构论作为激进的认识论进路不足以对纷繁复杂的科学实践提供合理的解释。科学隶属于存在,而非存在的表象(representation)。对于当代科学论而言,怀特海的形而

上学亦散发着独特的魅力。因此,看似孤立的三个哲学事件并不孤立:晚期梅洛-庞蒂与当代科学论不约而同地汇聚于怀特海的形而上学。对此,本文将尝试做一番考察。

一、《知觉现象学》及其不满

在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂直指最核心、最基础的哲学问题,即主体与客体、自然与文化、事实与价值、心灵与世界等一系列二元论。二元论是现代哲学的主导性范式,在此背景下衍生出两种针锋相对的立场,一是以科学为楷模的、外向的客观主义,二是以康德为代表的、内向的主观主义。显然,《知觉现象学》想在此之外寻找一条新的哲学路线。那么,这条路线是什么?如何通达?是否取得了成功?

毋庸置疑,梅洛-庞蒂的灵感来自胡塞尔。对于主体与客体的分裂,胡塞尔曾尝试用意向性(intentionality)加以弥合。在梅洛-庞蒂看来,胡塞尔并未获得预期效果。先验现象学回到了观念论传统:对象变成了先验意识的相关物,世界的存在被还原为世界的意义。但是,1939年的卢汶之旅让梅洛-庞蒂发现了一个不为人熟知的胡塞尔,即强调“自然的世界概念”和“生活世界”的晚期胡塞尔,《知觉现象学》由此定调。概而言之,梅洛-庞蒂从晚期胡塞尔引出的哲学路线是有关前反思知觉的现象学。

* 作者简介:孟 强(1977—),男,安徽宿州人,哲学博士,(北京100732)中国社会科学院哲学研究所助理研究员,主要研究方向为外国哲学、科学哲学。

一直以来，哲学力图获得彻底性和透明性，并期望在确定性的基础上构造整个世界，笛卡尔、康德、胡塞尔概莫能外。梅洛-庞蒂认为，这个追求彻底性的反思概念本身是不彻底的，因为它忽略了自身的可能性条件。“我们不仅必须采取反思的态度——在牢不可破的我思（cogito）中，而且也必须对这种反思进行反思，理解其自然处境”。^① 什么是自然处境？梅洛-庞蒂的回答是：知觉场（或现象场）。知觉场先于一切理论、判断、反思和对象化。“知觉不是关于世界的科学，甚至不是一项活动以及有意采取某种立场，它是所有活动得以呈现的背景，这些活动均预设了知觉”。^② 知觉场与海德格尔的在世存在（In-der-Welt-Sein）颇为相似，都意指先于主客体二元性并使之成为可能的非二元结构。但与海德格尔不同，梅洛-庞蒂更强调身体的重要性。循着上述思路，《知觉现象学》重构了主体、世界、时空、我思等一系列核心概念，并为现象学开辟了广阔的空间。

尽管《知觉现象学》取得了巨大成功，我们依然想追问：《知觉现象学》是否真正完成了自己的理论使命即克服二元论？很遗憾，梅洛-庞蒂本人后来作了否定回答。1959年一则研究笔记这样写道：“《知觉现象学》中提出的问题是不可解决的，因为我是从区别‘意识’和‘客体’开始进入这些问题的”。^③ 个中缘由不难理解，《知觉现象学》很大程度上只重新规定了主体的内涵，并未真正放弃主体主义。为了与意识哲学划清界限，梅洛-庞蒂用身体主体取代了意识主体。然而，身体主体依然是主体。在胡塞尔那里，现象是呈现在先验意识中的一切东西，世界是意识的相关物。在梅洛-庞蒂那里，现象则是通过身体的能动性参与呈现出来的一切东西，世界是身体的相关物。尽管主体性的内涵发生了变化，基本的哲学架构被全盘保留下来。因此，50年代以后，梅洛-庞蒂开始有意识地与现象学保持必要的距离，甚至主张“抗拒现象学的东西”也应占据一席之地。^④

二、肉身存在论

何谓“抗拒现象学的东西”？概而言之，它

是以“肉身”（flesh）为终极范畴的存在论。如前所述，《知觉现象学》致力于意识哲学批判。后来，梅洛-庞蒂逐渐认识到，不进入到存在论或形而上学层面是不可能真正摆脱二元论的。^⑤ 《知觉现象学》之所以失败，正在于它没有展开存在论的反思和重构工作。所以，晚期梅洛-庞蒂转向了存在论。那么，什么是肉身存在论？它能否摆脱二元论形而上学？又何以是“抗拒现象学的”？

首先，《知觉现象学》的失败并不意味着它对知觉和身体的研究毫无价值。相反，它们在肉身存在论中被完整地保留下来。知觉主体首先是身体性存在，身体既不是纯粹的意识，也不是纯粹的对象。它的重要特征是可逆性（reversibility）：当我的左手触摸右手，它既是右手的触摸者，也能被右手触摸。可见，身体是非二元论范畴，它包含着主体与客体的某种统一性。然而，《知觉现象学》认为，可逆性首先是知觉主体的特性，被知觉的世界并非如此。1961年，梅洛-庞蒂在《眼与心》中表达了新存在论的精神。在论及绘画时他说，“在画家与可见者之间，角色不可避免地相互颠倒，这就是为什么许多画家都说过万物在注视着他们”。^⑥ 现在，可逆性不再是身体主体的专利，被知觉的世界同样如此。不仅知觉主体是身体性存在，一切存在者都具有身体性。这样，身体性存在与非身体性存在的二元性便为可逆性的一元性所取代。这就是所谓的“世界的肉身”（flesh of the world）。“肉身”是晚期梅洛-庞蒂的核心概念，但它的意义却相当模糊。据考证，肉身至少包含三层含义。第一，肉身是万物的“始基”、世界的本质。第二，它意指我们自己以及我们与世界关系的肉体性。第

① Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London and New York: Routledge, 2002, p. 71.

② Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London and New York: Routledge, 2002, p. xi.

③ 梅洛-庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2008年，第251页。

④ 梅洛-庞蒂：《哲学赞词》，杨大春译，北京：商务印书馆，2003年，第166页。

⑤ 本文对“存在论”和“形而上学”不作区分，它们均是关于存在（being）的研究。

⑥ 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007年，第46页。

三，它意味着可逆性。^①

肉身存在论实质性地修正了《知觉现象学》的方向。《知觉现象学》解构了笛卡尔式的古典二元论，却制造了新的二元论——身体性存在与非身体性存在。新存在论主张，肉身是存在的始基，主体与客体是由相同的材料构成的。这样，二元论形而上学便失去了根据，近代以来被撕裂的世界在肉身范畴的基础上重新实现统一。肉身存在论本质上是“抵抗现象学的”。晚期梅洛-庞蒂选择了一条与现象学相反的路线：只有基于世界的肉身性，知觉主体的身体性才能得到解释。世界不再是身体的相关物。反之，知觉主体的身体性只是世界肉身性的特例。对于现象学来说，肉身存在论的取向无疑是陌生的。尽管肉身存在论起源于现象学，但原则上是“抗拒现象学的东西”，甚至是一种“非现象学”。

三、“非现象学”与怀特海

很可惜，在肉身存在论尚处草创阶段，梅洛-庞蒂便不幸离世。许多核心议题没来得及展开，“肉身”、“可逆”、“交织”等新术语有待进一步澄清。然而，在肉身存在论的指向上，梅洛-庞蒂并不孤独。对二元论持批判立场的形而上学有着悠久的历史传统，远至斯宾诺莎、莱布尼茨、谢林，近至柏格森、怀特海。然而，20世纪哲学带有鲜明的反形而上学色彩，这是人所共知的。在此背景下，上述传统被长期边缘化，甚至被遗忘。晚期梅洛-庞蒂的“肉身存在论”提供了一个重要契机，促使我们重新看待形而上学的意义和价值。

毋庸置疑，谢林与柏格森是梅洛-庞蒂津津乐道的两位思想家。然而，关于怀特海与梅洛-庞蒂的关系，情况远不那么明朗。一般，人们很难将二者相提并论。他们一位是影响深远的现象学运动的健将，一位是曾经声名远播、现已被遗忘的形而上学体系构造者。但事实上，怀特海对于梅洛-庞蒂而言有着特殊的重要性。这不仅因为怀特海是他的灵感之源，更因为未完成的肉身存在论“可以在怀特海的过程形而上学中得到充分的解释”。^②

关于梅洛-庞蒂与怀特海的关系，一直缺乏

足够的文献支持。据考证，能够支持晚期梅洛-庞蒂与怀特海思想相似性的只有三条证据。第一，从《1952-1960年法兰西讲座主题》可知，1956-57年梅洛-庞蒂的法兰西讲座的题目是“自然的观念”，该讲座提到怀特海的著名观点即自然是一个过程。第二，两位思想家均认为自己的哲学是对近代科学和哲学、伽利略-笛卡尔式的物理学以及笛卡尔式的身心二元论的反动。第三，他们都受到柏格森和实用主义的积极影响。1995年，随着法兰西讲座《自然》的出版，相关的证据得到了极大强化。在1956-57年讲座“自然的观念”的第二部分第三章“怀特海的自然观念”中，梅洛-庞蒂以赞赏的态度详细讨论了怀特海的自然哲学。这部分内容证明，梅洛-庞蒂仔细阅读过怀特海的《自然的观念》、《自然与生命》等著作，并参考了让·瓦尔(Jean Wahl)的相关研究。在“怀特海的自然观念”中，梅洛-庞蒂讨论了以下几个主题：第一，怀特海对以拉普拉斯为代表的经典时空观的批判；第二，自然是一个过程，并包含着内在能动性(internal activity)；第三，世界的终极实体是事件(event)；第四，必须拒绝“自然的分叉”(bifurcation of nature)即二元论的世界观；第五，自然既不是思维的相关物，也不是主体。

仅凭《自然》中短短十页的内容，显然尚不足以在晚期梅洛-庞蒂与怀特海之间建立起什么关系。尽管如此，两位思想家在取向上具有惊人的一致性。第一，梅洛-庞蒂和怀特海面面临着相同的问题处境，即克服“自然的分叉”：主体/客体、心灵/世界、事实/价值、第一性质/第二性质。第二，他们认为这是认识论哲学无法解决的。认识论本身是自然分叉的产物。倘若不设定认知主体与对象的二元性，认识论就不成其为认识论。第三，克服二元论应当采取存在论或形而上学的路线。“自然的分叉”本质上属于形而上学范畴。因此，当务之急是构造一种更加适当的

① Lawrence Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 137-148.

② William Hamrick, Whitehead and Merleau-Ponty—Healing the Bifurcation of Nature, in *Whitehead's Philosophy: Points of Connection*, eds. Janusz Polanowski and Donald Sherburne, New York: State University of New York Press, 2004, p. 140.

形而上学。第四，这意味着他们自觉采取了“后康德式的”思维。哲学不应以主体为中心，必须重新赋予形而上学以合法性，将存在问题视为哲学的第一问题。第五，认识论问题应当回溯到存在论层面，“我能知道什么”最终归属于“存在是什么”。第六，肉身存在论与过程形而上学均主张，存在具有能动性。“能动的自然”（*natura naturans*）与“被动的自然”（*natura naturata*）具有内在统一性。

四、当代科学论的后社会建构论嬗变

现在把目光转向科学论。提起科学论，人们立刻会联想到“科学的社会建构”、“技术的社会建构”等等。确实，社会建构论是这个新兴的跨学科领域最醒目的标签。多年来，社会建构论既是科学论研究者引以为傲的犀利武器，也是主流科学哲学家、科学社会学家和科学史家的梦魇。但无论怎样，作为一种激进的认识论进路，社会建构论正在成为过去。如今，越来越多的研究者开始谈论存在论或形而上学。譬如，拉图尔说“我的真正兴趣是形而上学”^①，皮克林倡导一种不同于二元论存在论的“生成存在论”（*ontology of becoming*）^②，哈拉维将“赛博格”（*cyborg*）视为超越自然/文化二元性的存在论“元范畴”（*meta-category*），芭拉德敦促我们“深入理解科学实践的存在论维度”^③。那么，当代科学论究竟发生了什么？社会建构论何以成了问题？存在论为何被不断提及？

为了解答这些问题，我们不妨回顾一场著名的论战。上世纪90年代末，布鲁尔（David Bloor）与拉图尔之间展开了一场正面交锋。外人可能会迷惑，这两位均是科学论的领军人物，怎么会产生如此严重的原则性冲突呢？通常，人们将二人统一贴上“社会建构论”的标签，似乎他们在基本立场是一致的。然而，事实远非如此。1992年，拉图尔发表“社会转向之后的新转向”，对他与布鲁尔之间的哲学分歧进行了清算。布鲁尔也不甘示弱，1999年发表长文“反拉图尔”，发起全面反击。那么，二者的根本分歧在哪里？

在《知识与社会意象》中，布鲁尔提出了

著名的“对称性”原则。对称性的意思是，我们不能仅仅对错误的知识进行社会学解释，而把正确的知识留给逻辑推理。对于正确和错误的知识，要作对称性的理解，把知识社会学贯彻到底。强纲领之所以强，正在于它主张将科学知识也纳入到社会学的研究范围，从而宣告了科学知识社会学（SSK）和社会建构论的诞生。拉图尔认为，相比于主流的实证主义科学哲学，对称性原则确实是一大进步。然而，布鲁尔还不够彻底，因为他未能对“社会建构论”的“社会”概念进行反思，仅简单地将其设定为在先的解释要素。科学实在论主张客观实在决定知识的真假，而社会建构论反其道而行之，主张科学是社会建构的。这两种哲学表面上针锋相对，实际上都是二元论哲学的后裔，非对称性哲学的后裔。拉图尔说道，“在我们这块不大的研究领域，布鲁尔的著作标志着这种非对称性哲学达到了高潮。作为《纯粹理性批判》的忠实信徒，布鲁尔把杜尔凯姆式的社会结构指派过来，占据了‘日心说’中的‘心’那个位置。”^④为什么说布鲁尔是《纯粹理性批判》的忠实信徒？出于对科学实在论这一前康德主义的不满，布鲁尔照搬康德的哲学架构，力主将哲学的中心转移到“社会”上。布鲁尔与康德的唯一区别在于，前者用“社会”取代了后者的“我思”。

布鲁尔不同意拉图尔的分析，认为这是对强纲领的严重误解。强纲领并不主张科学纯粹是社会建构的，自然的经验输入对于科学举足轻重。“在强纲领之内，没有任何需要或倾向来否认科学家观察到的东西具有精确和详尽的特征”。^⑤

① Bruno Latour, Interview with Bruno Latour, in *Chasing Technoscience*, eds. Don Ihde and Evan Selinger, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 16.

② Andrew Pickering, New Ontologies, in *The Mangle in Practice*, eds. Andrew Pickering and Keith Guzik, Durham: Duke University Press, 2008, p. 3.

③ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007, p. 43.

④ Bruno Latour, One More Turn After The Social Turn..., in *The Science Studies Reader*, ed. Mario Biagioli, New York: Routledge, 1999, p. 280.

⑤ 布鲁尔：《反拉图尔》，《世界哲学》2008年第3期，第76页。

所以，强纲领并不是康德意义上的唯心主义。表面看，布鲁尔的话很有道理，实则不然。在康德那里，现象固然是物自体与范畴的综合，但我们能够反思的只是范畴，物自体超越了认识的合法边界，它的作用仅仅是为了确保康德不跌入唯心主义。布鲁尔对感知经验的强调与康德设定物自体如出一辙，尽管他不否认自然的作用，但对于自然到底发挥着怎样的作用，布鲁尔原则上是无法解答的，正如康德不能告诉我们物自体是什么一样。

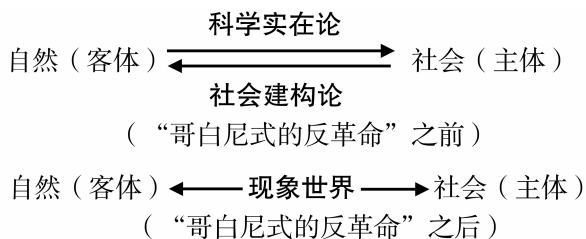
这场论战将社会建构论的康德主义基础一览无余地呈现出来。与康德一样，社会建构论主张客体应当围绕主体转，因而紧密追随“哥白尼式的革命”。与康德不同，社会建构论认为哲学的终极基础不是“我思”而是“社会”，为知识的客观有效性奠基的不是先天范畴之类的主体性根据，而是包括社会结构和社会关系在内的社会学根据。社会建构论有激进的一面，也有保守的一面。激进之处在于，知识的社会构造必然导致认识论的相对主义。保守之处在于，它毫无批判地继承了康德哲学的精神，继承了“自然的分叉”这一源远流长的思想传统，自然与社会的二元对立被原封不动地保留下来。正是这一点成为行动者网络理论（ANT）、科学的文化研究、女性主义科学哲学以及实验室研究（laboratory studies）的攻击目标，并为科学论的发展提供持久的动力。90年代以后，皮克林有意识地远离前期社会建构论立场，并倡导科学实践的“抵抗与适应的辩证法”；女性主义哲学家芭拉德力主超越科学实在论与社会建构论的两难选择，发展出统合认识论和存在论的能动实在论（agential realism）；哈拉维提出了一个超越自然/文化二元对立的基础存在论范畴——“赛博格”；拉图尔以行动者网络为基础勾勒出一幅人与非人（nonhuman）相对称的非现代性（nonmodernity）图景。这些工作与社会建构论渐行渐远，知识与存在、自然与社会、事实与价值等二元结构遭到拆解，并被科学论远远抛在身后。

五、“哥白尼式的反革命”与怀特海

那么，后社会建构论时代的科学论呈现出何

种形态？它与怀特海又有怎样的关系？对此，拉图尔的回答最具代表性。这不仅因为他精准地揭示出社会建构论的康德主义本质，而且为当代科学论开辟了后康德主义空间。据此，当代科学论许多重要的工作均可得到合理的阐释。在拉图尔看来，科学实在论与社会建构论表面上势如水火，其实都是二元论传统的子嗣，自然与社会的二元性构成了它们的共同前提。通过“哥白尼式的反革命”（Copernican counter-revolution）^①，拉图尔成功寻找到“第三条道路”。这是一条后康德式的形而上学路线，并直指怀特海。

什么是“哥白尼式的反革命”？众所周知，康德的哲学被称为“哥白尼式的革命”。这场革命的本质是参照系的转换：主体取代客体成为哲学的中心。“哥白尼式的反革命”有两层含义：一方面，它是对“哥白尼式的革命”的反动，即放弃让客体围绕主体转的哲学路线；另一方面，既然它号称是“哥白尼式的”，便意味着哲学参照系将再次发生转移。转移到哪里？在拉图尔看来，哲学既不能围绕客体转，也不能围绕主体转，而应当专注于主体与客体的居间地带即经验杂多的现象世界，赋予现象世界以优先性，并从中间解释两端。请看下图：



什么是现象世界？在拉图尔看来，现象世界是一个包含所有存在者及其相互作用在内的宇宙（cosmos）——他称之为“集体”（collective）。“集体”的一切成员都是“行动者”（actant）。在《行动中的科学》中，拉图尔有意生造了 actant 这个词，以区别于人本主义色彩浓厚的 actor。后来，他又借用了米歇尔·塞尔（Michel Serres）的准主体和准客体概念。准主体和准客体是介于主体/客体、自然/社会之间的东西。相比于客

^① Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 79.

体，它们更具建构性；相比于主体，它们更具实在性。现象世界即是由行动者或准主体、准客体构成的宇宙，是诸行动者在其中相互作用、相互构造的生成性世界。拉图尔提供的这条后康德主义的形而上学路线既可以解释当代科学论的许多重要工作，而且为科学论的未来发展奠定了坚实的基础。皮克林的“实践的绞合”（mangle of practice）、芭拉德的“能动实在论”（agential realism）、哈拉维的“赛博格宣言”以及劳斯（Joseph Rouse）的科学实践哲学，很大程度上都采取了动态的、过程性的形而上学立场，尽管他们各自的表述和侧重点有所不同。总之，当代科学论已经放弃了认识论范式，转向了形而上学。

这与怀特海有何关联？不难发现，“哥白尼式的反革命”所开辟的形而上学空间与怀特海的过程哲学有着极大的相似性。第一，它们均试图弥合“自然的分叉”。第二，它们都是对康德主义的反动。当代科学论对社会建构论的背离，很大程度上可以看作对康德主义的反动。怀特海的形而上学也具有类似取向，“有机体哲学是康德哲学的颠倒”。^① 第三，它们都认为，知识不是关于存在的表象，而是存在的一部分。因此，拉图尔提倡将知识“祛认识论化并重新存在论化”^②，怀特海则认为认识论上的困难只有诉诸存在论才是可解决的。第四，它们都同意生成决定存在。在当代科学论中，科学实践被认为是一个诸异质性要素相互作用的动态过程。只有参照此类过程，实在、知识、真理、事实等等才能得到恰当的理解。怀特海更为明确地提倡“过程原理”：存在什么取决于如何生成。第五，它们都要求“用具体解释抽象”——通过描述生成的过程来解释存在。第六，这意味着实体形而上学是不可能的。生成决定存在的路线原则上否定了一切实体形而上学的可能性，包括二元论形而上学。第七，世界具有能动性，*natura naturata* 与 *natura naturans* 具有内在的统一性，这原则上是对近代分裂的世界观的拒斥。出于上述思想亲和性，拉图尔对怀特海推崇备至，认为他是 20 世纪最伟大的哲学家。^③

六、结语：复兴形而上学

回到文章开头。梅洛-庞蒂的现象学、怀特

海的形而上学与当代科学论表面上看风牛马不相及。本文已经证明，事实并非如此。晚期梅洛-庞蒂的存在论转向与当代科学论对社会建构论的背离，很大程度上属于同一种运动，即放弃康德式的主体主义范式。与此同时，这两条路线最终汇聚于怀特海。这不是什么巧合，因为怀特海的思维本质上是后康德式的。在 20 世纪，怀特海是一位命运多舛的人物。凭借出色的数学、逻辑和自然科学哲学研究，他曾经享有盛誉。不幸的是，在逝世之后，人们迅速将其遗忘。特别是，他的宏大形而上学体系长期遭到抵制。这与 20 世纪哲学强烈的反形而上学取向有着莫大的关系。但是，晚期梅洛-庞蒂与后社会建构论时代的科学论告诉我们，怀特海并未过时。

近代科学革命以来，思想家们一直饱受“自然的分叉”的折磨。在此背景下，你可以选择冰冷无情的客观主义，但必须忍受“意义的失落”；你也可以选择含情脉脉的主观主义，但必须忍受“世界的失落”。现象学始于对科学客观主义的不满，科学论始于对朴素的科学实在论的厌恶，它们共同踏上了一条主观主义之路。梅洛-庞蒂的“非现象学”与拉图尔的“哥白尼式的反革命”证明，这条康德式的主观主义道路是一条死路。但是，这并不意味着我们应当重新投入客观主义的怀抱。反之，必须从根本上弥合“自然的分叉”，构想出一幅非二元论的形而上学图景。尽管这幅图景并不必然是怀特海式的，但他确实为此作出了表率。认识论是二元论的产物，绝不是它的克服。无论怎样，近代以来作为“第一哲学”的认识论应当重新让位于形而上学。

（责任编辑 行之）

① Alfred Whitehead, *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978, p. 88.

② Bruno Latour, A Textbook Case Revisited—Knowledge as a Mode of Existence, in *Handbook of Science and Technology Studies*, 3rd Ed., eds. Edward Hackett et al., Cambridge: The MIT Press, 2008, p. 87.

③ Bruno Latour, What is Given in Experience, *Boundary 2*: 32 (1), 2005, p. 223.

逻辑明细论视阈的技艺人专业化发展

姚红玉 刘粤钳*

【摘要】本文以逻辑明细论为工具分析了技艺人的专业化发展。技艺人的专业化发展就是他获得制作技艺的过程，其实质是他逐步获得了专业化的逻辑明细论推理模式。该过程需要技艺人主体内化专业技艺和知识，是技艺人不可逾越的发展阶段。在技艺人专业化发展中应避免工具主义对人的异化。

【关键词】技艺人；专业化发展；逻辑明细论；工具理性；工具主义

中图分类号：B80 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2011)04-0078-06

1991年，瑞士作家马克斯·弗里施(Max Frisch)去世。同年，德国导演沃克·施隆多夫(Volker Schlöndorff)将弗里施的著名哲理小说Homo Faber^①拍成了同名影片，大获成功，成为JDF(Junger Deutscher Film，德国新浪潮电影)的尾声代表作之一。

片中主人公Walter Faber是个非常优秀的工程技术人才，在长期且大量的制作工作中，他不但获得了技艺，完美地实现了专业化发展，而且被专业化的逻辑思维模式所主宰。Faber信奉人的活动不过仅仅是生理和物理反应，而精确无误的数学计算就可以解决一切问题。因此，Faber的生活失去了明确目的，精神空虚，得过且过。一次海轮上的邂逅使已过中年的Faber与早年和女友Hanna所生的亲生女儿Sabeth陷入乱伦之恋，最终父女两人都撒手人寰。

不难看出，以提升制作技艺为唯一目的的长期的专业化发展，使得Faber丧失了人的情感和道德，堕入了专业化发展的极端，变成了只剩下逻辑判断和推理的机器。在笔者看来，这种科技对人及人类社会的异化，正在发生并有愈演愈烈的趋势；Faber对自然的厌恶、对生命的漠视和对爱情在内的各种人际社交关系的贬斥都源于技艺人对工具理性无节制的膜拜。

本文基于心智哲学，从逻辑推理的角度分析了技艺人专业化发展，认为技艺人获得制作技艺

的专业化发展的本质是他逐步获得了专业化的逻辑明细论推理模式。该过程需要技艺人主体的反思与内化，是技艺人不可逾越的发展阶段。在技艺人专业化发展中应避免工具主义推理对人的异化。

一、会说话的制作工具——技艺人

目前，拉丁词汇homo faber被国内翻译界较一致地译作“技艺人”。

据文献记载，最早使用homo faber这词汇的人是失明的古罗马监察官克劳狄(Appius Claudius Caecus, 340 B. C. - 273 B. C.)，他广为人知的一句名言是“Homo faber suae quisque fortunae(人是自身命运的建造者)”。这里的homo faber虽然泛指人，但已经蕴含了工匠的含义。

柏格森第一次明确地将技艺人定义为由其所制造的工具反过来赋予的存在。技艺人的概念被工具界定了，技艺人开始具有了与工具相关联的内涵。作为过程哲学的代表人物，柏格森将变迁本身看成为不可分割的本体，所以他说：“倘若界定人类这个物种时，我们能够摆脱人类的全部高傲，并严格把握历史及史前时期向我们表明的人类及智力的那些稳定特征，我们也许就不应当将人类界定为‘Homo sapiens’(智人)，而应当界定为‘Homo faber’(制造工具的人)了。总

* 作者简介：姚红玉(1973—)，女，吉林珲春人，理学博士，(广州510631)华南师范大学公共管理学院哲学研究所博士后，副教授，主要从事逻辑学和科学哲学研究。

刘粤钳(1974—)，男，河北滦县人，文学博士，主要从事语言学和第一哲学研究。

① 德文原著Homo faber. Ein Bericht(技艺人——一篇报道)1957年由法兰克福Suhrkamp Verlag初版印刷。汉译本名为《能干的法贝儿》，江南译，南京：译林出版社，2000年。

之,从似乎是其原初的特征看,智力就是一种制作人造对象(尤其是制作用以制作工具的工具)的机能,就是一种对这种制造品进行无限变化的机能。”^①

为了摆脱自身学说中过度的基督教神学色彩,舍勒把劳动和工具缝合成了技艺人。舍勒强调由“生活-亲历(Er-leben)”构成的“人格(Person)”在具象化的过程中具备动态性,因此他说:“如果‘工作’是文化和科学的源泉……人就不是一种‘animal rationale’(理性的动物),而毋宁说是一种‘homo faber’(匠人)了——他并不因为他是理性的,才拥有双手和发挥把握功能的拇指,毋宁说,他是由于具有双手,由于他学会了如何把这些器官当作工具来加以延伸以及由于他最终学会了如何在生产过程中并不存在双手的情况下同样可能有所作为,才变成了理性的动物”^②,也正是因为工具和劳动不可分割地让人成为了人,“人就其本质而言是‘homo faber’(匠人):他是一种能够制造工具和指号的存在。”^③这里,劳动进入了技艺人的概念,并且认为技艺人不但能够制造一般意义上的工具,而且还能制造思维的工具——指号。在舍勒看来,这就是人的成因和本质。

在阿伦特的眼中,技艺人的形象进一步丰满了:技艺人不再仅仅使用工具进行制作,技艺人还会运用自身的创造力进行工具的制作,具备了对物的能动性。阿伦特认为,技艺人把制造当作了生活的唯一目的,把人看作是“会说话的工具(instrumentum vocale)”,是故“技艺人的出现和一个人人为的事物世界的形成,总是与工具和器械的发明同步的”^④,“世界的全部价值都在于人对它们的加工”^⑤。她认为:“制作,即技艺人的工作,是一个物化(reification)的过程。”^⑥此处的物化概念,更多的指向马克思所说的对象化的死劳动,与卢卡奇的物化(Verdinglichung)^⑦是完全不同的概念。

阿伦特说:“制作的实际工作是在一个模型的引导下完成的,对象按照模型来塑造。这个模型可能是心灵的眼睛观照到的一个影像(image),也可能是借助工作已暂时地捕获到了的物质化形态的一个蓝图。不管是哪一种情况,引导制作活动的东西都在制作者之外,先于制作的实际活动,正如劳动者体内生命过程的紧迫性先于

实际的劳动过程一样。”^⑧这种“引导制作活动的”“模型”、“影像”、“蓝图”等等是一种与逻辑思维相关的推理过程。可见,充盈于技艺人的制作过程的是具有一定规律的客观存在,该存在即是逻辑建构的以科技为代表的知识,或称技艺。

阿伦特接着说:“对于制作在积极生活序列中所具有的地位至为重要的是,引导着制作过程的影像或模型不仅先于制作过程而存在,而且在作品完成之后也不会立即消失,它完整无缺地保存着,并让自己继续引导原则上可以无限次重复的制作活动。”^⑨可见,“模型”具有不依赖于制作过程和制作作品的持存性和可复用性。在笔者看来,由于“模型”是思维相关的,除却把它理解作为一种与技艺人主体意志相关的制作逻辑外,其它推测都不够有说服力。

这种技艺人的制作逻辑到底是什么呢?阿伦特说:“这个制作过程完全是由手段和目的的范畴来决定的。制造物在双重意义上是一个目的产品(the end product):一是生产过程在产品中达到了目的(马克思谓之‘过程消失在产品中’),一是生产过程仅仅是达到这个目的的手段。……对制作过程来说重复的原因都在它自身之外,而不像劳动本身就包含着强制性重复:为了劳动就必须吃饭,为了吃饭就必须劳动。”^⑩这就很明确了:制作得以重复的原因归于技艺人的制作逻辑的稳固性,而这种制作逻辑不过是以“手段-目的”为代表的实践可行的推理模式。

① 柏格森:《创造进化论》,肖聿译,北京:华夏出版社,2000年,第119页。

② 舍勒:《知识社会学问题》,艾彦译,北京:华夏出版社,2000年,第146页。

③ 同上书,第213页。

④ 阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第87页。

⑤ 同上书,第96页。

⑥ 同上书,第107页。

⑦ 卢卡奇的“物化(Verdinglichung)”与马克思在《1844年经济学哲学手稿》中阐述的“异化(Entfremdung)”在很多方面上都颇为相似,但更加深入和细致了。

⑧ 阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第108页。

⑨ 同上书,第109页。

⑩ 同上书,第110页。

二、实践可行的推理与逻辑明细论

技艺人进行制作中必然涉及诸多心智哲学的内容。众所周知,西方哲学历来偏好心学,因此逻辑推理也常被二分为实践可行的推理(practical reasoning)和纯粹理论的推理(theoretical reasoning)。

实践可行的推理是人们关于做什么的、指向具体行为的推理;纯粹理论的推理是人们关于相信什么或事实是什么的、指向信念的推理。^①两者都是心智哲学研究的内容,但后者不在本文的讨论范围之内。

心智哲学中,关于实践可行的推理的问题与意向行为密切相关,常见的有:

为正确地实现一个意向性的行为,应采用什么样的推理模式?

对于一个人应该做什么的评价,计划,策略,判断等等这些可能影响行为本身的推理模式是什么?

在进行这种推理时人的精神状态和推理过程是怎样的?

实践可行的推理与纯粹理论的推理之间是否存在原则上的差异和界限?

人们是怎样论证实践可行的推理的结论是合理且正确的呢?

在实践可行的推理中是否存在一系列固定的模式?

这种实践可行的推理模式能被创造出来吗?等等。

对实践可行的推理的研究经过几十年的发展,形成了各式各样的立场,包括虚无主义(nihilism)、工具主义(instrumentalism)、满意优先(satisficing)、产婆术目的推理(reasoning with maieutic ends)、计划与意图(plans and intentions)、明细论(specificationism)等等。

结合论述需要,笔者在此只谈工具主义和明细论对实践可行的推理的态度。

工具主义者(instrumentalist)认为所有实践可行的推理都是“手段-目的(means-end)”式推理,也就是说,一个人盘算去做什么,完全等同于一个人决定如何去实现他的目标或满足他的愿望;而强调目的优先、剔除联想等感性干扰的

实践可行的推理就存在于这一决定过程中。

明细论者(specificationist)对工具主义的观点提出质疑,认为大部分实践可行的推理的目标都过于简单、模糊或不确定,所以根本不能作为“手段-目的”式推理的起点。如果这些目标不能首先被明确下来,基于工具主义的实践可行的推理便不可能进一步深入,除非用详尽说明使目标具有足够的工具理性。

例如,要为中国建国70周年举行国庆大典,但是这种想法还并不足以实现,因为大多数新奇的庆典活动的可行性都还没有被深思熟虑过。再如,我想要写一篇好文章,其实我还没有处于真正地开始做的状态,我首先必须为要写的文章确定一个更加具体明确的观点。再如,为找到治疗病人的途径,医生必须先确定病人的状况、其寿命是否可能延长、或者其生活质量是否能够得到改善,并且在权衡利弊之后再决定应该采取什么样的治疗方案。正像亚里士多德指出的,我们都希望能够过一种有规划的生活,但是,这种生活应该总计是多少呢?

实践可行的推理应该能够指导我们决定去做什么(并且它应该允许我们评价其他当事人的决定),但是明细论仍然过于模糊而不能应用于实际,即是说,人们深思熟虑的结果使达到的目标更加具体,更加细化了,但是你仍然不知道事物将会如何发展。显然,明细论需要被进一步明细化。

明细论应该包含的内容有^②:某人目标的详尽规划的正确描述是什么;正确实现明细化到底是意味着什么;又或者是做某事的方法,标准,也或者是某人决定的标准在何时被细化会更加合理等等;而细化的目标、规则、方法和标准等等都是因人而异的,所以不应该成为考察的中心。

企图全面说清楚明细论经常会陷入循环论证,因为只有当目标被确定于具体的问题上的时候,才存在辨别明细方案正确与否的可能。目标常常与活生生的可能性相关联,不可能在一个子虚乌有的过程中说明一个目标。

例如,在我已经决定了要去散步的前提下,

① Millgram, E. *Practical Induction*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1997.

② J. Adler and L. Rips. *Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 731 - 747.

我去选择散步的方式和散步的方向才有可能。这时，我没有简单拼凑一个更加细化的说明，而是仅仅在考虑实现的一些可能性。可见，对于不同种类的目标，会在不同情况下具有不同的明细化过程，并不存在一个放之四海而皆准的、唯一正确的明细化过程，应依据不同情况而不同对待。简言之，不存在唯一正确描述明细论的明细化过程，正相反，明细化的过程会不断地被特定的具体问题和选择空间所调整。

在进行明细化的过程中，如果是将内涵加到目标上的话，便存在着两种明细途径：一种是工具性的，一种是非工具性的。

例如，当我的目标是写一篇好文章，大部分的明细化过程在我实际开始写作之前是非常必要的，但也是非工具性的。当开始动笔后，我就有了清晰彻底的框架和细化过程的每一点，沿着这条途径，我开始组织句子，并使这些句子符合已经完全细化好了的目标，这是工具性的。虽然这种类似于对成分和要素进行规划的推理可能不是工具主义的，但是这种推理仍然是在工具理性的框架下实施的。这种要素性的推理通常只能勾勒出人们想做的第一步，而不牵涉人们想要的或人们的愿望。

通常人们在使一个抽象的目标变得非常明细的时候会有很多种方法，是什么因素使得其中的一些方法是正确的，而另外一些却是错误的呢？例如，针对一个交通工程项目，会存在各种各样构思的明细方案，以安全标准为原则的、以经济条件为原则的、以政治策略为目的的、以实现交通便利为目的的等等。

不同版本的明细方案非常迥异，以至人们会疑问：难道任何方案都是符合最初的原始目的和愿望的明细化吗？事实上，明细方案是不断使项目明细化的过程，而在这个过程中人们会发现，要使该项工程满足所有的原则是不可能的，有着各种各样的冲突；最初不是很清晰的原始目标也在这个过程中逐渐清晰；清晰的手段和方法，或者说这些不同的明细，来自于冲突（conflict）的消解与协同明细化（cospecification）过程。

通常，人们的大部分目标都是冲突的，但是这些冲突大部分能够通过对目标的再细化而被消解，无论是一个人的不同目标之间，还是不同人的不同目标之间。因为实践可行的推理的关键是

“做什么”，但“做什么”需要解决目标之间的冲突，各目标将被连带地、共同地被协同明细化，这样才使它们具有共同实现的可能。例如，如果我想要出去散步，并且想要达到锻炼的目的，但这些目标是冲突的，我怎样能找到同时实现两者的可能呢？可能我会把散步细化为登山和漫步。

值得注意，明细化的过程不可能在排除周围环境（也可以看作某种意义上的推理语境）的影响的真空中进行。因此，这种影响肯定不会仅仅是工具理性的，在大多数情形下，价值理性会施以更深远的影响。关于这一点的说明将在本文最后一节给出。

实际的例子诸如性别战博弈（Game of Battle of Sex）：如果喜爱跳舞的我想今晚娱乐一下，而另一个目标是希望性格内向的男友相伴左右，那么我可能做出妥协，将娱乐的目标细化为被动的娱乐项目，如看电影。实际的结果就会变成：在黑乎乎的电影院里我和男友默不作声地坐在一起。尽管这种解决方案消除了目标的冲突，但这种冲突仍然会在一些情景下显现出来。这取决于我对这个男朋友是一个什么类型朋友的判断，更取决于我自身所拥有的一切，包括思维习惯、智商、判断能力、生活背景等。所以，应该做的正确的事情是承认目标冲突的存在，而不是不问青红皂白地明细化。在目标的冲突出现并消解后，剩下的目标便不仅仅是原始目标本身了。这个过程可称为目标的协同明细化。

总的看来，作为实践可行的推理观点，逻辑明细论丰富了推理理论，可以解释人们在实际生活中做出具体行为时的动因。技艺人的制作以及技艺人习得这种制作的逻辑明细化模型的全过程都不外乎是他的实践行为，因此必然也可以用逻辑明细论的观点去解读之。

三、技艺人通过专业化发展获得了专业化的逻辑明细能力

国外学界认为，专业化发展是指个体习得个人发展和事业进步所需技能和知识的一个渐进过程。显然，这个定义对专业化发展主体的范围界定过于宽泛。国内学界则把专业化发展聚焦于教师，似乎唯有教师才有专业化发展或是唯有教师

的专业化发展才值得研究。显然,这种观点又过于狭隘了。

在现代社会,伴随技术的飞速进步和社会分工的日益细密,专业化发展已经成为针对劳动者实践技艺和实践能力培养的一系列支持和辅助的理念。这种理念渗透于从学校的学位学习到具体职业的指导的全过程,进入了具有强大生命力的、协作式的、理想的一体化的可评估阶段,也形成了以提升专业化发展为目的的多种多样的手段和方法,包括咨询、培训、建立实践团体、案例学习,导师制、反思性指导以及技术援助等等。

专业化发展与各种行业都密切相关,如教师、军官、医务人员、律师、会计、工程师等等。在许多发达国家,专业化发展已经成为某些职业从业者获取上岗资格的必经过程。在欧美,医生、教师等职业从业者必须经过正规或非正规的专业化发展的指导和培训才可以继续从业或晋升职务。以美国的阿肯色州为例,每位教师每年都必须参加官方组织的不少于60小时的专业化发展活动并记录在案。

那么,技艺人的专业化发展有何特点呢?

要回答这个问题,首先必须透过技艺人的眼睛去看待世界。在笔者看来,技艺本身就蕴含着向客体的索取,因而必然是功利的;作为功利意向的主体,技艺人的世界也必然是功利的、纯粹生产性的。正如阿伦特所言:“机械主义和功利主义都是技艺人片面、单一的工作取向的典型特征。”^①她把这特征归结为康德主义的例证:“技艺人的人类中心主义的功利主义,在康德的公式中找到了它最伟大的表述:没有人应当成为一个手段,每个人都是目的。”^②

其次,技艺人看到的世界是纯粹的理性世界、逻辑世界,任何言行都必须符合推理的步骤,理智成为了制作逻辑乃至生存和生活的基本法则;这就不可避免地、肤浅片面地“把理智等同于创新”。^③

结合上节明细论的论述,笔者认为,技艺人的专业化发展过程是获得制作技艺的过程,其中制作技艺的推理过程和推理模式是任何技艺人都不能不使用的,因此,制作技艺专业化的逻辑明细化能力是任何技艺人都不可或缺的,这一逻辑明细化能力及模式的建构是技艺人从新技艺人到熟练技艺人的专业化发展不可逾越的阶段。

经过专业化发展之后,技艺人获得的不是死的知识和技艺,而是专业化的逻辑推理过程和推理模式。所以,专业化发展的主体是技艺人本身,需要技艺人的主观的参与内化。专业化发展的本质是技艺人能动地获得了专业化逻辑推理和逻辑模式。就语词内涵而言,专业化本来就是制作的范畴,或者说,是在不断制作生存空间的过程中,技艺人实现了自身的专业化发展。

综上,技艺人的专业化发展可以归结为,技艺人在制作工作中获得专业化逻辑推理与逻辑模式的过程,是获得专业化的逻辑明细能力的过程,该过程需要技艺人主体的反思与内化,是技艺人不可逾越的发展阶段。

四、对实践的启发

本文论点对实践的启发大致有以下两方面:

第一个方面就是由于从逻辑推理的角度重新审视了技艺人的专业化发展,因此对实践中应当如何促进技艺人更好地发挥主体能动性,通过一系列有意识的、精心安排和设计的逻辑明细化训练,更快地建构起属于技艺人自身的制作的逻辑模式,从而实现专业化发展有着很强的实践指导意义。典型的例子:备受赞誉的特级教师、著名的医生或律师等优秀技艺人的逻辑明细化的方式和内容肯定不同于专业化发展尚未成熟的新手;故可通过二者的对比,训练新手获得并创生更好的逻辑明细化模式,以促使其尽快地实现专业化发展。

第二个方面是关于技艺人的专业化发展中可能存在的消极面的分析。这方面较难理解,需要费些篇幅,详细说说。

从上文的论述不难看出,技艺人的专业化发展与逻辑明细论有着必然的联系,这一联系就是工具主义。可是,工具主义始终面向目的的效用原则显然极端功利,它带来的可能不仅仅是对道德律的背叛,还可能是对事物发展因果律的模糊甚或倒置,而这将彻底改变属于技艺人的世界——无论是物质的世界,还是精神的世界。正如

① 阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第115页。

② 同上书,第119页。

③ 同上书,第242页。

阿伦特所言：“工具和器械决定了一切制作和制造活动，也为技艺人带来了关于工具性的最基本体验。在这里确实不仅是目的证明手段正确；而且目的还创造和组织了手段。……制作活动内在的效用性标准的困难在于，它所依赖的手段和目的的关系更像一个链条，在这个链条中，每个目的在其他情境中又再次被用作手段。换言之，在一个严格功利主义的世界里，所有的目的都注定是暂时的，很快会转化为下一步目的的手段。”^①

必须承认，工具理性是启蒙精神、科学技术和理性自身演变和发展的结果，在解放生产力的基础上解放了劳动动物，技艺人由是产生，也为行动者的孕育提供了物质和精神的前提保证，因而从历史的角度看，是积极的。

然而，启蒙运动在争取自身实现的同时不得不过分倚赖工具理性的帮助，随着工具理性的极大膨胀，在追求效率和实施技术的控制中，理性由解放的工具退化为统治自然和奴役人的工具，以至于出现了工具理性霸权，从而使得工具理性变成了支配、控制人的力量。

换言之，此时的工具理性有了更具排他性意味的名字——工具主义。工具主义的独裁带来的是人的异化（Entfremdung）和物化（Verdinglichung）。

在西方马克思主义的主要阵营——法兰克福学派中，工具主义始终是其批判理论所指向的核心问题之一。在韦伯之后，卢卡奇将对工具主义的批判引向了对资产阶级意识形态的总体批判，而霍克海默和阿多诺则又把对资本主义的哲学批判扩大到对人类文明史的批判，马尔库塞等也都对工具主义的消极性有过论述。总的看来，处在最发达资本主义世界核心地带的法兰克福学派对工具主义的批判愈演愈烈；这趋势本身就揭示出：对于当代资本主义社会出现的各种新问题和矛盾，工具主义负有不容推卸的责任。

工具主义的核心是对效率的唯一诉求。在工具主义者看来，有用性恒等于真理性；这样他们就把自己划入了实用主义的庸俗营地了。被经济学界追捧的凯恩斯主义、被教育学界追捧的杜威主义、乃至被管理学界追捧的“科学管理之父”泰罗和管理学大师法约尔的管理学体系都无一例外地论证了这一点。

但是，笔者还是更愿意回到工具主义的本貌——工具理性，去看看在工具理性后面，到底隐

藏着什么？

基于工具理性的实用主义滥觞于美国，这个现象不是偶然的。美国曾作为英国最大最重要的殖民地，其思想界的发展必然深受英国思想史的影响。众所周知，英国哲学与大陆哲学最大的区别就在于分别对工具理性和价值理性的推崇，这区别反映到哲学史上就是英国感性主义和大陆理性主义长久不断的争执。

价值作为物与人的需要间的一种关系，更多地体现为物对人的全面意义。价值理性关怀人性的世界，价值理性视野中的世界是一个人文的世界，一个有意义的世界、一个人与物水乳交融的、主客体混一的世界。由此，价值理性指的就是行为人注重行为本身所能代表的价值，即是否实现了社会的公平、正义、忠诚、荣誉等，而不计较手段和所选择行为的结果。它所关注的是从某些具有实质的、特定的价值理念的角度来看行为的合理性。例如，社会主义的价值追求就是价值理性最突出的代表。

韦伯的经济社会学在批判以客体为中心的工具体理性时，认为以主体为中心的价值理性也同等重要，在分析实际的经济行为时，不能只考虑工具体理性的利益诉求，因为与社会历史和制度相关的价值理性总是躲在工具体理性后面潜移默化地产生重要的甚至可能是决定性的影响。^②

笔者进一步推论：在必然王国中，理性无疑具有二重性，这二重性集中体现为工具体理性和价值理性的合一。工具体理性是形式，价值理性是内容，形式承载内容并服从和服务于内容。工具体理性的实用性与价值理性的批判性同等重要，缺一不可。一个典型的例子来自于法理学中关于程序法优先于实体法的规定：必须先有程序的正义，才能确保获得判决结果的实质性正义。

总言之，价值理性是因，工具体理性是果。这一因果关系决不能被倒置，否则本文开头提到的Walter Faber式的技艺人就会越来越多，Walter Faber式的悲剧也将不会仅仅是停留在艺术世界的预言了。

（责任编辑 行之）

① 阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第117页。

② 韦伯：《经济与社会》（上卷），林荣远译，北京：商务印书馆，1997年。

维特根斯坦的“千高原”

——《哲学研究》的一种现象学素描*

李 菁**

【摘要】存在之思即存在-语言-真理的三维拓扑结构。存在之思在传统存在学(实体或主体-逻辑地说-正确性)的领地内已思虑殆尽,它在经历存在学后还能后存在学地、非存在学地思存在吗?后期维特根斯坦(以《哲学研究》为代表)为我们提供了一种崭新的后存在学的存在之思:生活形式-语言游戏-生活形式在语言游戏中的自行显示(缩写为LSZ);每一LSZ即为一块高原,诸高原相互间有着交错复杂、亲疏不等和方向各异的诸家族相似性,我们将它们喻为维氏千高原。

【关键词】维特根斯坦;哲学研究;千高原;存在之思;生活形式;语言游戏

中图分类号:B151 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2011)04-0084-08

须先行做一点题解。“素描”(Skizze)是指单凭线条、不着彩色地描画,即不带任何额外渲染地、最简洁地展现被描画者。它之前的修饰语“现象学(的)”(phänomenologische)意味这样的一种方式-道路:“让人从显示的东西自身那里如它从其自身所显示的那样来看它”。^①因此,本文是对于以《哲学研究》(1936-1949)为代表的维特根斯坦后期存在之思做一种现象学素描的尝试,即试图如维氏存在之思自身所显示的那样来最直接、最简洁地描画-显示它。我们先对维氏存在之思的背景做一最扼要的勾勒。存在之思即“语言存在之真理”(其中“语言”为动词),包含存在、语言和真理三元素,可被理解为存在-语言-真理的三维拓扑结构。三元素深深勾连缠绕在一起,甚至就是同一者(即存在)的不同姿态。存在之思大致经历了从古希腊早期的“前存在学之思”即“涌现-聚集-去蔽”(Physis-Logos-Aletheia)向“存在学”即“现成存在者(实体或主体)-逻辑地说(命题)-作为命题之正确性的真(理)”的演历。存在之

思在存在学的领地内已思虑殆尽。存在之思在“经历”存在学之后,还能“后”存在学地、“非”存在学地思存在吗?维氏前期思想(以《逻辑哲学论》为代表)为此提供了一种创造性的回答:诸不可说者-诸命题-诸不可说者在诸命题中的自行显示。^②但维氏不满于此,从30年代开始又致力于创作另一种全新的存在之思:“生活形式-语言游戏-生活形式在语言游戏中的自行显示”;每一“生活形式-语言游戏-生活形式在语言游戏中的自行显示”即为一块“高原”,诸高原相互间有着交错复杂、亲疏不等和方向各异的诸家族相似性,我们将它们喻为维氏千高原。我们先来看自行显示于语言游戏的生活形式。

一、自行显示于语言游戏的生活形式

维特根斯坦在其后期思想中,在更加广泛的言说方式即各式样的“诸语言游戏”(Sprachspiele)中来思考“自行显示着的诸不可说者”。

* 基金项目:同济大学文科卓越青年学者培养计划资助项目“后存在学的存在之思:在马克思、海德格尔与维特根斯坦之间”。

** 作者简介:李菁(1981—),男,四川自贡人,哲学博士,(上海200092)同济大学马克思主义学院讲师,主要研究方向为存在学、现象学、分析哲学和马克思主义哲学等。

① Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986, S. 34. 中译本:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京:三联书店,2006年,第41页。

② 参见拙文《维特根斯坦存在之思——〈逻辑哲学论〉的一种现象学素描》,《世界哲学》2008年第2期。

在1936年开始正式写作的《哲学研究》中，他实际上将这些“自行显示着的诸不可说者”命名为“诸生活形式”（Lebensformen）。“生活形式”一词正是理解《哲学研究》乃至维氏整个后期哲学思想的关键词。但对于“生活形式”，维特根斯坦“理所当然地”并没有直接下过任何的定义，甚至也极少直接提到它。但我们认为，这恰好正是维氏所需要的对于“生活形式”最为合适的“语言方式”或“显示方式”。“生活形式”是与“语言游戏”钩连在一起的，维氏后期思想全都是在“构想－描述－显示”多种多样的“语言游戏”，而实际上同时也即在“构想－描述－显示”与之相应的多种多样的“生活形式”。“语言游戏”对于维氏来说，正是与“生活形式”完全“咬合－纠结”在一起的。因此，作为“诸生活形式”的“自行显示着的诸不可说者”在维氏后期思想中较其前期思想来说得到了更多样和更深刻的“显示”。我们这里仅就《哲学研究》中直接提及“生活形式”的5个地方来管见维氏“生活形式”。

PU19 我们可以轻易构想一种只包括战场上的命令和报告的语言。——或一种只有问句以及表达是与否的语言。以及无数其他种类的语言。——并且构想一种语言就叫做构想一种生活形式。（Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.）^①

维氏认为我们可以“构想”（sich vorstellen）多种多样的“语言（游戏）”^②，甚至是非常非常“奇怪”的“语言（游戏）”（如“一种只包括战场上的命令和报告的语言”）。而与这多种多样乃至无数的“语言（游戏）”相“嵌合”在一起的正是相应的多种多样乃至无数的“生活形式”。我们可以认为“生活形式”就是“自行隐藏”在“语言（游戏）”中“自行显示”的东西，“生活形式”就是“语言（游戏）”的必需“背景”（Hintergrund）或者“基础”（Grundlagen），但这个“背景”本身却是没有“背景”的，或者这个“基础”本身却是不再有“基础”

的，它就是它自己的“背景”或“基础”。“一定的语言（游戏）”就“扎根”于与之相应的“一定的生活形式”的“土地”当中。

PU23 但是句子的种类有多少呢？比如断言、疑问和命令？——有无数这样的种类：我们称之为“符号”、“语词”、“命题”的，所有这些都有无数种不同的用法。并且这种多样性绝不是什么固定的、一旦给定就一成不变的东西；而是新的语言类型，新的语言游戏，我们可以说，会产生出来，而另一些则会变得陈旧，被人遗忘。（对此，数学的演变可以为我们提供一幅粗略的图景。）

“语言游戏”这个语词在这里是要强调，语言的言说是某种活动的一部分，或某种生活形式的一部分。（Das Wort – Sprachspiel “soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.”）^③

维氏在这里继续强调“语言游戏”的无穷丰富性，无论何种句子、语词都有无数种的用法。而语言“游戏”一词正是用来强调“语言的言说是某种活动的一部分，或某种生活形式的一部分”的。“游戏”（spielen）本来就是某种“活动”（Tätigkeit），或者说是“活动”的一部分。这里维氏将“生活形式”与“活动”紧密地关联起来，甚至我们可以说“生活形式”就是“活动”。“生活形式”中的“形式”（Form），绝非是如维氏前期所谓的“逻辑形式”（logische Form）中的“形式”。“生活形式”绝

① Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 245 – 246. 本文对 *Philosophische Untersuchungen* 的援引参照过陈嘉映的中译本（上海人民出版社，2001年），引用时只标明德文版页码。另本文中所有引文的着重号均为引者添加。

② “语言（游戏）”是一种有趣的表达方式，括号中的“游戏”是用来与“语言”互释的，某种“语言”一定是某种“游戏”，而某种“游戏”也必定伴随着某种“语言”。当然“语言”与“游戏”是两个有着“不同含义”的词，正因为有所不同，才可以有趣地互释对戏。

③ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 250.

非某种存在学—形而上学框架内的抽象的先验形式，而是指某种最鲜活的、最原始的“活动”或“生活”本身。^①

PU240 人们（例如在数学家之间）并不对是否遵从了规则争吵。例如，人们并不为此动手打起来。这属于我们的语言据以起作用（例如做出某种描述）所依赖的构架。

PU241 “那么你是说，人们的一致决定什么是对，什么是错？”——人们所说的内容有对有错；并且就所用的语言来说，人们是一致的。这不是意见的一致，而是生活形式的一致。（Dies ist keine übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.）^②

我们在任何争吵“之先”，就已经达成了某种“共识”，正是这个“共识”才让争吵得以可能。这个“共识”就是我们的“语言游戏规则”，我们“盲目地遵从着语言游戏规则”。因此，“人们所说的内容有对有错；但就所使用的语言来说，人们是一致的”；人们并不会为了他们的“争吵”所已经共同使用的“语言”而争吵。而这个“语言使用的一致性”则正是“生活形式的一致性”——它们说的其实是一回事——“生活形式的一致性”也就是“语言使用的一致性”；或者也正是某种“生活形式的一致性”才“给予”了某种“语言使用的一致性”即某种“语言交流的可能性”。正是某些数学家之间生活形式或语言使用的一致性，才给予了他们之间语言交流（包括争吵）的可能性。生活形式是多种多样的、“复数的”，每个人都有“自己的”生活形式，生活形式之间差异越大，当事人之间的语言沟通就越困难，反之生活形式间越相亲近，则他们的语言沟通就越容易。因此，完全可能出现根本“不一致”的生活形式或语言使用，这种情况下当事人连“吵架”都吵不起来——两边是完全“异质的”——相互视对方为“绝对的他者”。

我们可以构想一个动物生气、害怕、伤心、快乐、吃惊。但能够想象它满怀希望

吗？为什么不能？

一只狗相信它的主人就在门口。但它也能够相信它的主人后天回来吗？——它在这里无法做到的是什么？——那我又是怎样做得到的？——我该怎样回答这个问题呢？

惟能言说者才能希望吗？只有掌握了某种语言的用法的人（才能）。也就是说，希望的诸表象是这种复杂生活形式的诸变形样式（die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform）。（如果一个概念指的是人的书写的特征，那么他就不能用到不写字的生物身上。）^③

维氏在这里强调了不同生活形式之间的巨大差异。按照他以上所构想的情境，我们甚至可以认为：生活形式并非为人所独有的，比如像“狗”这样的动物也是有其独特的生活形式的。但它的生活形式与人类的生活形式相比，却是非常“简单的”，简单得不能产生出像“希望”这样的“复杂语言现象”来。因此，我们甚至进而可以大胆地说：像“狗”这样的动物甚至也是有着某种语言游戏的，只不过与人类的语言游戏相比十分不同、并且“简单”许多而已。但我们并不可将它理解为：维氏在“强烈地比较”不同生活形式或语言游戏之间的“高低优劣”。维氏在这里只是区分了相对“复杂”和相对“简单”的生活形式或语言游戏而已。从这个例子我们也可以看出：维氏对于“生活形式”及“语言游戏”的理解是相当深远和宽泛的，甚至不排除包容某种非人类中心主义的倾向。

① 与此相类的是，海德格尔的“形式显示”（formale Anzeige）也是极易产生误解的词。“形式显示”中的“形式（的）”（formale）实质上与“形而上学”的“形式化”（Formalisierung）和“总体化”（Generalisierung）等“普遍化”（Verallgemeinerung）方式根本有别，“形式（的）”并非意味任何“逻辑化”的“形式”或“排序”，而是指“更为原始的”（ursprünglicher）的意思。参见[德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年，第69页。

② Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe* in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 355 – 356.

③ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe* in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 489.

须接受者，被给定者——我们可以说——是诸生活形式。

(Das Hinzunehmende, Gegebene—könnte man sagen—sien Lebensformen.)^①

生活形式作为语言游戏之“基础—背景—大地”，是“必须接受下来的东西、给定的东西”，是无可选择的东西。我不能“选择”我的生活形式，我“已经”坐落在我自己的生活形式当中，我“从来”就生活在自己的生活形式当中。我既不能“挑剔”她、也不能“改变”她，更不能“甩掉”她。“她”（生活形式）就是“我的生活”。我必须接受我的“生活形式”，同时也即必须接受我的“语言（游戏）”。做什么具体的语言游戏、说什么具体的话，这是可以选择的，但“语言游戏”本身却是不可选择的——不得不接受的。还须特别注意的是，维氏这里使用的是“复数的”“生活形式”（Lebensformen）。他一直就强调“生活形式”的复多性：原本就有着“多种多样”的“生活形式—语言游戏”，它们相互“并列”在那儿，相互挤撞、冲突或交融着。接下来我们再把目光焦点转移到自行显示着生活形式的语言游戏之上。

二、自行显示着生活形式的语言游戏

PU97 思想被一个光环环绕。——思想的本质，即逻辑，表现着一种秩序，世界的先验秩序（Ordnung a priori der Welt）；即世界和思想必定共同具有的诸可能性的秩序。但这种秩序似乎必定是最最简单的。她先于一切经验；必定贯穿整个经验；她自己却不可沾染任何经验的浑浊或不确定性。——她倒必定是最纯粹的晶体。这种晶体却不是作为抽象出现的；而是作为某种具体的东西，简直是最具体的，就像是世界上最坚实的东西。（《逻辑哲学论》第 5.5563 节）

我们有一种幻觉，好象我们的探索中特殊的、深刻的、对我们而言具有本质性的东西，在于试图抓住语言的无可与之相比的本质。那也就是命题、语词、推理、真理、经

验等等概念之间的秩序。这种秩序是——可以说——某种超级概念之间的超级秩序。其实，只要“语言”、“经验”、“世界”这些词有某种用处，那么它们的用处就必定像“桌子”、“灯”、“门”这些词一样的卑微。^②

《逻辑哲学论》所描述的语言（即思想的表达）与世界共有的“先验逻辑秩序”即“最纯粹的晶体”在《哲学研究》里被彻底粉碎了！这根本就是一个纯粹的幻象！语言与世界的“实事”哪有这么简单、透明和精致的呢？“语言的本质”也即命题、语词和推理等等“超级概念之间的超级秩序”是根本“不存在的”。“语言”、“世界”这些先验哲学的“大词”实际上同“桌子”、“灯”等日常用词一样的“卑微”，——它们都只是在“诸语言游戏”中被这样或那样“使用”的“工具”而已。语言根本就没有“本质”（Wesen），它的“本质”被“消解”在多种多样的“语言游戏”之中。维氏在其后期思想（以《哲学研究》为代表）中将“语言—言说”（的“本质”）理解为、或归属于“语言游戏”。那么，究竟什么是“语言游戏”（Sprachspiel）呢？

“可惜”，维特根斯坦在《哲学研究》中并没有给出“语言游戏是什么”的本质定义。他只是列举了许许多多的语言游戏，如：

PU23 下达命令，以及服从命令——

按照一个对象的外观来描述它，或按照它的量度来描述它——

根据描述（绘图）构造一个对象——

报道一个事件——

对这个事件的经过做出推测——

提出及检验一种假设——

用图表表示一个实验的结果——

① Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 572.

② Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 294 – 295.

编故事；读故事——
演戏——
唱歌——
猜谜——
编笑话；讲笑话——
解一道应用算术题——
把一种语言翻译成另一种语言——
请求、感谢、谩骂、问候、祈祷。①

这些“言说活动”都是某种“语言游戏”，他还把“孩童借以学习母语的诸种游戏”②、“某种原始语言”、“跳圈圈时说的话”、“建筑工人传递石料的对话”、“指物识字的游戏”、“战场上的命令和报告”等等都称为“语言游戏”。“语言游戏”就是“那些和语言编织成一片的活动所组成的整体”。(PU7)③“‘语言游戏’这个语词在这里是要强调，用语言来说话是某种活动的一部分，或某种生活形式的一部分。”(PU23)④如此看来，所谓“语言游戏”是与“活动”或“生活形式”紧密联系在一起的，“一定”的语言游戏就与“一定”的活动或生活形式联结在一起，有多少种不同的活动或生活形式，就有多少种不同的语言游戏。那么，究竟什么是语言游戏“本身”呢？如此多样的语言游戏，究竟有没有共同的“本质”规定呢？

PU65 现在我们撞上了所有这些考虑背后的大问题。——因为人们可以反驳我说：“你避重就轻！你谈到了所有可能的语言游戏，但一直没有说究竟什么是语言游戏的，亦即语言的本质属性（das Wesentliche）。什么是所有这些活动的共同之处？什么使它们成为语言或语言的组成部分？可见你恰恰避开了探讨中的曾让你自己最头疼的部分，即涉及命题和语言的普遍形式的那部分。”

而且这是真的。——我无意提出所有我们称为语言的东西的共同之处何在，我说的倒是：我们根本不是因为这些现象有一个共同点而用同一个词来称谓所有这些现象，——而是它们通过很多不同的方式相互亲缘着（verwandt）。由于这一亲缘关系

（Verwandtschaft），或由于这些亲缘关系（Verwandtschaften），我们才能把它们都称为“语言”。我将尝试解释这一点。⑤

维特根斯坦根本就“无意”也“不能”指出所有语言游戏的“本质之处”或“共同之处”或“命题和语言的普遍形式”，因为在他看来，诸种语言游戏根本就“没有”“同一个本质”，命题和语言也根本没有“普遍形式”可言。他之所以把它们都称为“语言游戏”，只是由于“它们通过很多不同的方式相互亲缘着”而已。正因为如此，他才将它们称为“语言－游戏”，用“游戏”来“比喻”“语言”正是出于“游戏”活动与“语言”活动的极度相似和亲密关

① Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 250.

② 早在1933-1934年的所谓《蓝皮书》的讲稿中，维氏就提出了如下十分重要的观点。

我以后还要反复让你注意我称之为语言游戏的那种东西。与我们在极其复杂的日常语言中依据于使用符号的那种程序相比，这是更简单的使用符号的程序。语言游戏是儿童由以开始使用语词的那些语言形式。对语言游戏的研究是对原始语言形式或者原始语言的研究。如果我们想要研究真性与假性（Wahrheit und Falschheit），研究命题与实在的一致或不一致，研究论断、假设和提问的性质，那么研究原始语言形式是有点好处的，思维形式在原始语言形式中出现时，撇开了那些极其复杂的思维过程的令人困惑的背景。在我们研究这些简单的语言形式时，笼罩着我们的日常语言用法的那层精神迷雾便消失了。我们看出那些活动和反应都是清晰且透明的。另一方面，我们在这些简单过程中看出这些语言形式绝没有发生任何断裂，没有与我们的复杂的语言形式分割开。我们看出，通过我们逐步补充新形式的方式，我们能够从诸原始形式出发组建诸复杂形式。（Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, SS. 36-37.）

此时的维特根斯坦还未有像《哲学研究》中所做的那样，将“每一种语言－活动”都称为某种“语言游戏”。他此时只是将“儿童由以开始使用语词的那些语言形式”作为“语言游戏”。这些语言游戏作为“原始语言形式”或“原始语言”乃是“简单”的“语言形式”，而所有“更复杂”的“语言形式”包括各种命题、判断和提问等，则都是从这些“更简单”的“语言形式”组合构成的。

③ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 241.

④ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 250.

⑤ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 276-277.

联。“游戏”(Spiel)同语言活动相类,也是在多种多样的游戏中有着复杂的相互亲缘的关联网。比如,游戏甲有A、B、C属性,游戏乙有B、C、D属性,而游戏丙则有D、E、F属性,这样甲与乙就共有B、C两项属性,乙与丙共有D属性,但甲、乙、丙三游戏却根本没有“一项共有的属性”即“本质属性”!它们只是两两间相互地“亲缘着”(动词)、“相似着”。这里只是三种游戏的情况,而实际上,有无限多种游戏,它们之间的相互“亲缘”关系是十分复杂和有趣的,它们一起组成了“相似之处盘根错节的某种复杂网络”。(PU66)^① 诸游戏间的“诸相似性”(Ähnlichkeiten)被维氏命名为“诸家族相似性”(Familienähnlichkeiten)。

PU67 我不能想象出比“诸家族相似性”更好的说法来表达这些相似性的特征;因为家族成员之间的各式各样的相似性就是这样盘根错节的:身材、面相、眼睛的颜色、步态、脾性,等等,等等。——而且我还要说:“诸游戏”构成了一个家族。^②

维特根斯坦用“诸家族相似性”——“家族成员之间的种种盘根错节的相似关联”来比喻各种游戏间的复杂亲密关联:所有的游戏构成了“一个家族”,这个家族当中又有许多相互交叠互错的“小家族”,家族当中的成员之间有着复杂的相似关联,有的成员之间有着更直接、亲密的相似,而有的成员之间则有着更为间接、疏远的相似,但却根本“没有”所有成员都共有的“一个相似点”即“一项遗传特征”。家族成员间的相似情形与纺线的纤维间的情形类似。“我们纺线时把纤维同纤维拧在一起。线的强度不在于任何一根纤维贯穿了整根线,而在于很多根纤维互相交缠。”(PU67)^③ 贯穿整根线的那惟一“一根纤维”代表纺线即所有纤维的本质属性,但它是根本“没有”的,“有”的只是很多纤维之间的“相互交缠”(即家族相似)罢了。当然,你可以说,这种“相互交缠”就是那种贯穿着整根线的东西也即“本质”。但关键是这样的“相互交缠”的“本质”已经不是我们在旧

存在学或古典主谓词逻辑当中所识认的那种“本质”了。因此,如果认为“本质”就是“相互交缠”,我想这也可能是为维氏所不激烈反对的。

这样的“家族相似”着的诸游戏之间根本没有明确的“界线”。“假如有人划出一条明确的界线,我不能承认它原来就是我也始终想划的或是在我心里已经划出的界线。因为我根本就不曾想划过。”(PU76)^④ 维氏正是利用语言游戏的诸家族相似性来消解语言的“共有本质”。这样,一句话的意思就并不在于“它是某一件事情的模式”即“它构想或描述了一件事情”,而是在于它在相关语言游戏中的“用法或使用”(Verwendung)。句子就是在不同语言游戏中被使用的“工具”(Instrument),他作为怎样的工具而发挥相应的功用,这就是他的“意义”(Sinn)所在。(PU421)^⑤ 同样的一句话在多样的语言游戏中的用法是极为不同的,因此他的意义也是多变的,而非“固定”地与某一件事情相对应。同样,“名称”的“含义”(Bedeutung)也并不在于他所指称的“简单对象(物)”,而是仅仅在于该名称在句子或命题当中的用法,在各式样语言游戏中的不同用法。(PU43)^⑥ 这样,家族相似着的语言游戏之间再也没有《逻辑哲学论》中那样的“语言的先验逻辑秩序”了,任何句子也不再是必能被终极分析为一些基本命题,这种终极分析观本来就是错误的。

PU91 我们的语言形式于是却似乎有一种终极分析那样的东西,从而一个表达式就有惟一一种充分解析的形式。也即:我们习

① Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 278.

② Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 278.

③ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 278.

④ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 283.

⑤ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 413.

⑥ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 262 – 263.

用的表达形式，就本质而言，似乎仍是尚未分析的一般；似乎有某种东西藏匿其中，需要加以揭示。做到了这一点，表达就充分澄清了，我们的任务就解决了。^①

可是，这也许完全就弄错了。一句话的意思在很多时候本来就无须再被分析，它就是那样，那样就“够了”，——它的意义－意味就已经够丰满－明晰了。维氏在第60－63节提供了一个经典的解构“语言的充分解析理想”的例子：“通常”我们说“给我把扫帚拿来”时说的就是“拿扫帚”而已，而绝不是“给我把扫帚把和插在扫帚把上的扫帚头拿来”；只有在一种“非常”的情形中，我们才可能会去做“进一步分析”的语言游戏。因为在日常生活中，大多数情形下说“拿扫帚”就够了，够“用”了。命题或句子的意义只在于其在具体语言游戏中的实际用法即“被如何使用”。^②

这样，在伴随着《逻辑哲学论》中的“诸不可说者”被“还原”为“诸生活形式”的“同时”，“诸命题”也就被“还原”为“更加多种多样、丰富多彩的诸语言游戏”了。《逻辑哲学论》所描述的原来只是“一些”特定的“语言游戏－生活形式”而已，但此外还有许许多多。与此“同时”，维氏道说“存在”的“语言方式”就不再是作为“为可说与不可说划界”的“命题的澄清活动”和作为其结果的“沉默”了，而是作为“诸语言游戏”的一系列的“风景素描”（Landschaftsskizzen）。他在“序言”中道明了这一点。他起初曾想将该书作为一个“整体”来创作：“这些思想应该自然而然地从一个论题进展到另一个论题，中间没有断裂。”但后来他发觉在这一点上他永远也不能成功，他只能写一些“哲学札记”（philosophische Bemerkungen）。

……当我违背它们的自然趋向而试图进一步强迫它们进入单一方向的时候，我的思想马上就变成了跛子。——而这当然同这本书的性质本身有关系。这种探索迫使我们穿行在一片广阔的思想领地之上，在各个方向

上纵横交错地穿行。——这本书里的哲学札记就像是在这些漫长而错综的旅行途中所作的一系列风景素描。

我当时一次次从不同的方向重新论及同样的要点，或几乎同样的要点，画出新的图画。这些图画里不知有多少画得很糟，或显不出特征，带有一个拙劣画家的所有缺陷。把这样的图画筛掉以后，还留下一些勉强可用的；这些图画须得加以排列，时常还须修剪，以使它们能够为观者提供一幅风景画。——所以这本书其实只是本画集。（PU序言）^③

这是两段十分精彩的素描，描绘了维特根斯坦《哲学研究》乃至整个后期哲学－思想的基本“风貌”。他要做的仅仅是就着不同的“语言游戏－生活形式”本身来“素描－速写”它们而已，“素描－速写”的“成果”就是一系列的“哲学札记”，它们“让－任”各式样的“生活形式－语言游戏”自行显示。因此，维氏认为：“哲学不可用任何方式干涉语言的实际用法；因而它最终只能描述语言的实际用法（tatsächlichen Gebrauch der Sprache）。因为它也不能为语言的用法奠定基础。它让一切如其所是。（Sie läßt alles, wie es ist.）”（PU124）^④ 这里的“哲学”不仅完全不是传统意义上的与形而上学－存在学近乎等同的那个“哲学”，也与《逻辑哲学论》中的作为“命题的澄清活动”的那个“哲学”相区别。这个“新哲学”就是《哲学研究》的“新存在之思”，作为这种新存在之思的“哲学”只描述“不同语言的实际用法”，也即描述各式样的“生活形式－语言游戏”，——“它让一切如其所是”。维氏在以

① Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 292.

② 参见拙文《扫帚与讲台——语言的和现象学的分析》，《浙江社会科学》2010年第6期。

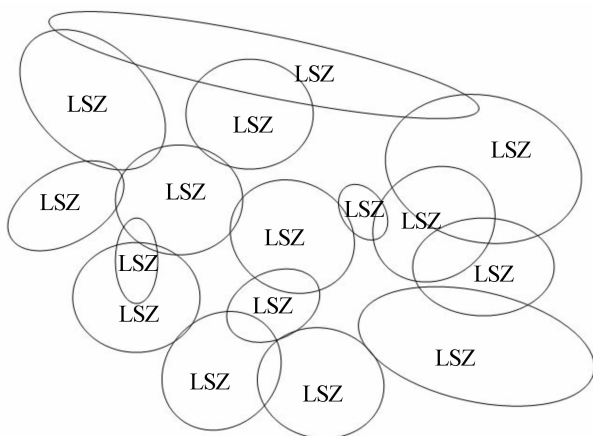
③ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, SS. 231 – 232.

④ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 302.

《哲学研究》为代表的后期思想中，就是不断地、不觉疲惫地以作为“多样风景素描－哲学札记”的“各式语言游戏”来速写作为“各式不同风景－地貌”的“多样的语言游戏－生活形式”，——他以“语言游戏”来“游戏（让－任……自行显示）”“语言游戏”：让－任一定的生活形式在一定的语言游戏中自行显示。

三、《哲学研究》的千高原

因此，我们可以将维氏《哲学研究》的新存在之思读作：“生活形式－语言游戏－生活形式在语言游戏中的自行显示”。一定的“语言游戏”“坐落”于一定的“生活形式”当中；一定的“生活形式”“自行显示”于一定的“语言游戏”之中；一定的“生活形式”与一定的“语言游戏”钩连－交缠在一起而“成”一定的“生活形式－语言游戏－生活形式在语言游戏中的自行显示”；“生活形式”、“语言游戏”和“生活形式在语言游戏中的自行显示”都是“复数的”，像这样的“生活形式－语言游戏－生活形式在语言游戏中的自行显示”有许多许多，乃至无穷；每一个“生活形式－语言游戏－生活形式在语言游戏中的自行显示”都是一块“高原”，这些“高原”之间或相互交错或有断裂，它们一起做着互动游戏，它们两两间有着复杂的诸家族相似性。我们可以尝试将这幅“千高原”的“地形图”草描如下：



“生活形式－语言游戏－生活形式
在语言游戏中的自行显示”（LSZ）的千高原

在这个“存在”的三维空间里，每一块“平台”代表一个“生活形式－语言游戏－生活形式在语言游戏中的自行显示”，即一块“LSZ高原”^①。这样的LSZ高原有许多，乃至无穷。每一LSZ高原即一定的“生活形式”（泥土）、“自行显示”（根茎）和“语言游戏”（花朵）的相互缠绕－纠葛。“生活形式”作为“泥土－大地”滋养－庇护作为“根茎”的“自行显示”，在作为“根茎”的“自行显示”之上又生长着作为“花朵”的“语言游戏”。“语言游戏”作为“花朵”显耀－闪亮“生活形式”。“花朵”生长、绽开于“泥土”之上，又带着芬芳凋落回“泥土”。诸高原或相叠互加、或相挤互撞、或相引互斥。远远看去，它们此起彼伏，气象万千。这“无数的高原”并非“坐落”在“存在－空间”中，而是——正是“存在－空间”。难怪维氏说《哲学研究》作为一系列的“哲学札记”就像是在这些漫长而错综的旅行途中对这些“风景”所作的一系列“风景素描”。^②他就是在这一“千^③高原”之间来回穿梭、跳跃。原先《逻辑哲学论》中所考察的那些“诸不可说者－诸命题”原来只是“一些高原”而已。通过《哲学研究》打开的新的“千块高原－千山万水”的视野，《逻辑哲学论》考察的东西才被还置于更加原始的位置之上。这样的WLS千高原也许是过往一切存在学－形而上学所未思到过的，维氏千高原或许为我们思索“任何一种后存在学的存在之思是如何可能的”这个当代世界哲学之问提供了一种可能的新道路。

（责任编辑 行之）

① LSZ即“Lebensform（生活形式）－Sprachspiel（语言游戏）－Zeigen（显示）”的德文词首字母缩写。

② “素描－札记”的确是“思”的一种绝佳方式－姿态：它当场构成－发生－缘起，于处境中凭空起舞，毫无拖泥带水，无滞无着。反观系统、规则、八股的“论文”则始终重负缠身，气喘吁吁，难以跟得上思回转的节奏－思的原生态。“论文”是存在学－形而上学和科学的理想方式，而不宜于存在之思。作注释，打补丁，打补丁的补丁，或许是对论文方式缺陷的一种补救－补偿。

③ “千”即“无数”也。

“哀公问孔”的背景及思想史内涵 ——以《论语》为讨论的中心

杨 蓉*

【摘要】文章以《论语》中“哀公问孔”的记载为中心，展开相关思想史线索的论述。首先以《论语》《左传》等文献为依据，复原鲁哀公的基本形象及其与孔子交往的关系，为理解哀公的问题提供相关的背景分析。然后分别展开对“问何为则民服”与“问弟子孰为好学”两个问题的意义及其诠释史的论述：前者侧重于孔子回答所包含的德治理想，以及考察从韩非、朱熹到康有为的不同立场的思想评论；后者则展示相关经典诠释中所呈现的汉、宋两种不同的风格，指出宋学把焦点从哀公转向颜回，同心性之学的兴趣相关联。

【关键词】《论语》；鲁哀公；孔子；哀公问孔

中图分类号：B222.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2011)04-0092-08

政治是春秋时期思想人物关注的焦点。孔子的政治活动可分为参政、观政和议政。议政可分为与弟子议政和与当政者议政：前者主要是解答弟子们对为政之原则与方法的疑惑；后者主要是接受当政者的问政，并提供政见。据《论语》记载，卫灵公、齐景公、鲁定公、鲁哀公、季氏、叶公子高等当政者都曾向孔子问政。本文“哀公问孔”中的哀公指的是鲁哀公，他不仅向孔子本人问政，而且还向孔子的弟子宰我和有若问政。选择“哀公问孔”这一历史事件作为讨论的对象，并不是要对孔子的政治哲学做全面探讨，而是通过对事件背景及诠释史的分析，深化经典论述的思想史意义。

《论语》中鲁哀公与孔子对话的记载有三则，两则记载鲁哀公问政于孔子，一则记载孔子向鲁哀公请讨齐国弑君的陈成子：

(1) 哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”（《论语·为政》）

(2) 哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死

矣。今也则亡，未闻好学者也。”（《论语·雍也》）

(3) 陈成子弑简公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：“陈恒弑其君，请讨之。”公曰：“告夫三子。”孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。君曰‘告夫三子’者。”之三子告，不可。孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。”（《论语·宪问》）

一、历史上的鲁哀公

鲁哀公姓姬名将（或作蒋），哀是其谥号，鲁定公之子，公元前494—前468年在位。《史记·鲁周公世家》记载：“十五年，定公卒，子将立，是为哀公。”刘宝楠《论语正义》云：“哀公，名将，见《鲁世家》。公出逊越，故谥哀。”^①杜预《春秋经传集解》注为：“哀公名蒋，定公之子。盖夫人定姒所生，敬王二十八年即位。谥法，恭仁短折曰哀。”^②周代谥法，“谥为悼、哀、闵、怀，均其人不寿或不获令终，可哀悼怀闵者”^③。鲁哀公被谥为“哀”，因其被逐

* 作者简介：杨 蓉（1977—），女，湖北随州人，哲学博士，（广州510275）中山大学哲学系博士后，主要研究中国哲学。

① 刘宝楠：《论语正义》，高流水点校，北京：中华书局，1990年，第64页。

② 杜预：《春秋经传集解》，上海：上海古籍出版社，1988年，第1705页。

③ 童书业：《春秋左传研究》（校订本），见童教英整理：《童书业著作集》第1卷，北京：中华书局，2008年，第674页。

出鲁国，出逃越国，且有被杀之嫌疑。

史书关于鲁哀公的记载并不是很多，我们仅可以从《论语》《左传》《史记》中找到一些零星片段。纵观鲁哀公的一生，少有重大事件可成为学界研究的话题。但从探讨其“问孔”的角度看，有两点值得记述。

（一）哀公与孔子的交往

鲁哀公即位时，孔子58岁，还在周游列国，且境遇不佳。直到哀公十一年，孔子才回鲁国，与哀公第一次相会。《史记》记载：“然鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕。”^①哀公并无用孔子为臣，孔子在鲁只是以“待问”、“国老”身份参与政事。孔门弟子冉有、子路等都在季氏门下做官。可见孔子及其弟子与哀公的关系并不亲近，与季氏反而更密切。季氏常常向孔子问政，有重大事情还要冉有去征求孔子的意见，如用田赋和伐颛臾等。

哀公与孔子的交往，有三点值得提及：一是哀公曾向孔子问政，二是孔子向哀公请求讨伐陈成子，三是孔子死后哀公称之为“尼父”。

陈成子弑简公，孔子向哀公请讨：

甲午，齐陈恒弑其君壬于舒州。孔丘三日齐而请伐齐，三。公曰：“鲁为齐弱久矣，子之伐之，将若之何？”对曰：“陈恒弑其君，民之不与者半。以鲁之众，加齐之半，可克也。”公曰：“子告季孙。”孔子辞。退而告人曰：“吾以从大夫之后也，故不敢不言。”（《左传·哀公十四年》）

虽然《论语》《左传》的记载有些出入，但都反映了哀公时鲁国弱小，常被齐国欺负，哀公在政事上主要依赖季氏^②。《论语》中，哀公听到孔子的请求，就让他去找“三桓”。孔子明显很不满和失望，一是因为哀公对此事不关心，将之推给“三桓”；二是因为哀公不亲自命令“三桓”讨伐陈恒，而是要孔子去说。所以他对见哀公的行为作出解释，认为这是自己作为大夫应该做的事情。孔子对季氏也许还抱有一些希望，但季氏也不想讨伐陈恒。孔子又对自己的行为作出解释，说这是哀公让自己来告诉季氏的。《左传》中，孔子很慎重地多次向哀公请讨，哀公则以国力不敌齐国为由，质疑孔子伐齐提议的可行性。孔子从民心向背的角度给出可以克齐的理

由。哀公仍觉得不行，让孔子去向“三桓”说此事。孔子拒绝，并且给出自己向哀公请讨的理由，作为大夫有将此事告诉鲁君的责任，没有告诉“三桓”的责任。童书业认为《左传》偏袒季氏，所以它记载这件事情时，将不伐齐的责任完全推给了哀公，从而与《论语》的记载有差异。

哀公在历史上第一次以官方的形式给予孔子以“尼父”的封号。哀公十六年四月，孔子卒。哀公谏之曰：“旻天不吊，不憖遗一老，俾屏余一人以在位，莠莠余在疚。呜呼哀哉！尼父，毋自律。”（《左传·哀公十六年》）从哀公的悼词，似乎哀公对孔子很推崇，对孔子的死感到悲痛。子贡却对哀公这样做很不满，并对哀公进行了指责：“君其不没于鲁乎！夫子之言曰：‘礼失则昏，名失则愆。失志为昏，失所为愆。’生不能用，死而谏之，非礼也。称‘余一人’，非名也。”（同上）子贡预言哀公恐怕在鲁国不能善终，原因是哀公既失礼也失名，较准确地概括了哀公的主要过失。

虽然子贡对哀公不满，但哀公封孔子为“尼父”却与子贡推崇孔子为圣人一样，对提高孔子的政治地位有很大的作用。哀公哀悼孔子的事情，通过史官记录下来，成为众所周知的历史。哀公将孔子视为为政的法度，一方面为儒家将孔子圣化为“帝王之师”提供了一点历史依据，另一方面导致诸子将哀公的政令举措视为出自孔子，成为后世流传的“哀公问孔”故事灵感的来源。

（二）哀公与“三桓”的争斗

哀公时期，“三桓”在鲁国的外交内政中起着决定性作用。虽然三桓经过家臣之乱，势力有所削弱，但鲁公室仍受制于“三桓”。哀公继位初期，鲁与齐关系时好时坏，时有战事，后又受制于吴，所以哀公与“三桓”都忙于应付外患，

① 司马迁：《史记》卷47《孔子世家》，北京：中华书局，1959年，第1935页。

② 哀公二年，季桓子卒，立子肥，是为季康子，是当时鲁国的权臣。哀公二十七年，季康子卒。《论语》记载他曾多次向孔子问政，并任用冉有、子路为季氏宰。“三桓”指的是季孙氏、孟孙氏和叔孙氏，为鲁国的卿大夫，是鲁国的实际执政者，哀公时季孙氏在“三桓”中最强大。

关系有所缓解。

哀公后期，与越国交好，想依靠越国驱逐“三桓”。哀公二十五年，哀公自越归鲁，季康子和孟武伯^①在鲁国边地五梧迎接哀公。哀公指桑骂槐，指责季康子“食言而肥”，宴会不欢而散，从此哀公与大夫们有了隔阂。哀公对“三桓”的威胁感到头疼，便准备依靠诸侯把他们除掉。“三桓”也对哀公的狂妄昏乱感到不安，因此君臣之间矛盾日深。

《左传·哀公二十七年》记载：“公游于陵阪，遇孟武伯于孟氏之衢，曰：‘请有问于子，余及死乎？’对曰：‘臣无由知之。’三问，卒辞不对。”此时，哀公对“三桓”从内心里已很恐惧，明白自己处于弱势。孟武伯的态度也表明他对哀公的厌弃。但与越国的交往，使哀公仍心存幻想，准备利用越国攻打鲁国以除掉“三桓”，同年秋天，哀公逊越。

对于哀公逊越，《左传》《史记》的记载有些出入：

公欲以越伐三桓。八月，哀公如陔氏。三桓攻公，公奔于卫，去如邹，遂如越。国人迎哀公复归，卒于有山氏。子宁立，是为悼公。（《史记·鲁周公世家》）

公欲以越伐鲁，而去三桓。秋八月甲戌，公如公孙有陔氏，因孙于邾，乃遂如越。国人施公孙有山氏。（《左传·哀公二十七年》）

《史记》中，哀公先到公孙有陔氏那里，然后“三桓攻公”，哀公被迫出逃卫国，后又逃到邹国和越国。国人后来又复迎哀公归国，不久死于公孙有山氏。《左传》则记载哀公是主动出逃，从邾国到越国，不知所终，国人将哀公出逃的罪归于公孙有山氏。童书业说：“《左传》不载‘三桓’攻公及哀公复归死于有山氏等事，一如终于越者，此为季氏讳也。公孙有山氏为季氏党（参见哀二十四年传），受季氏命暗杀哀公，完全有可能。观上引传末云：‘国人施公孙有山氏’，苟无弑君之事，恐不得有此事。哀公谥号为‘哀’，不谥为‘出’，亦可证被弑。”^②

不管哀公被弑还是不知所终，有一点可肯定：历史上的哀公，在与“三桓”的斗争中最终是失败者。向孔子问政，正是鲁哀公失政，但仍想改变自己在鲁国的被动局面，因而与“三

桓”不断斗争的历史背景下，想从孔子那里获得一些有用的政治信息，以提高自己的统治地位，压制“三桓”的尝试。

二、哀公问“民服”

哀公问孔子如何使民服，这则对话的解读可分为三方面：一是哀公为何有此问；二是探究孔子回答的意涵；三是后世对孔子回答的评论。

（一）问题的根源：民不服

当一个人提问时，其问题背后必定隐藏着一些特殊背景。皇侃《论语义疏》解释说：“哀公失德，民不服从，而公患之，故问孔子，求民服之法也。”^③从哀公的问题，我们可窥测到两点：一是民不服君，二是君想得民。

“民不服”的困扰并非从鲁哀公才开始，有其历史原因。早在鲁昭公时期，《左传·昭公三十二年》就有关于“民不服君”的记载。赵简子问史墨，鲁昭公被季氏赶走，而国内民众服从，各国诸侯也不过问，国君死于外，又不以季氏为有罪过，是什么道理？史墨回答说：“天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。”

鲁昭公被逐，与鲁国国君四世都无所作为有关，相反季氏则几代都为政勤勉，政治影响力很大，导致“民忘君”。虽然国君被逐，死于国外，也无人在意。其失民之严重，可见一斑。由此可见“民服”与国君或者贵族权力的得失，关系甚大。

民服问题，显然不只是君与民之间的关系，还指向了国君与卿大夫之间的权力之争。在卿大夫执政下，君主对国家所担负的职能基本上是象

① 孟武伯是鲁国孟孙氏第十代宗主，名懿，世称仲孙懿，谥号武，是孟懿子的儿子。《论语》记载他曾向孔子问孝。孔子曰：“父母唯其疾之忧。”他还曾向孔子咨询仲由、冉求、公西赤是否仁。

② 童书业：《春秋左传研究》（校订本），见《童书业著作集》第1卷，第559页。

③ 皇侃：《论语义疏》，见《论语》（四部要籍注释丛刊），北京：中华书局，1998年，第170页。

征性、礼仪性的。“实现执政制的诸侯国虽然在名义上保存了君主制，但国君已不再拥有统治国家的最高的、实际的法治及行政与军事权力，这种权力转移到执政手中，因此执政制这种政体性质，显然不同于君主专制。”^① 鲁君在国家的地位已经成了一种摆设，已无实际的权力，这也是鲁君失其民的主要原因。

春秋时期政治生活的一大特色是国人阶层十分活跃，如参与政治决策，决定国君废立，过问外交和战，参议国都迁徙等。国人之所以对国家政治有一定影响，一是因为国人有参政意识。虽然国人地位较低，但其中不少是贵族弟子降下来的，所谓“三姓之后，于今为庶”，“栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶”（《左传·昭公三年》），他们有一定文化，能够有政治立场。二是因为国人是武装力量的骨干，“无民，孰战”（《左传·成公十五年》），打仗主要靠他们。当然国人的作用也是有限的，他们容易被统治者利用，成为政治斗争的工具。孔子说：“众恶之，必察焉，众好之，必察焉。”（《论语·卫灵公》）他认为大众的判断并非是完全正确的，还须加以分辨，体现出一种精英政治的倾向。所以孔子并没有指出要如何争民，而是提出正政，强调君主的作用。

（二）孔子的回答：举直错诸枉

对于哀公“民服”之问，孔子的回答是：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”“直”与“枉”是什么含义，如何“错”，为何举直错诸枉就能民服，哀公都没有再进一步追问，孔子也没有再做进一步的解释。

《论语》还有一则对话提及“举直错诸枉”，也许对理解孔子对哀公的回答有帮助：

樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”

樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”

樊迟退，见子夏曰：“乡也吾见于夫子而问知，子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直。’何谓也？”

子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《论语·颜渊》）

樊迟向孔子问仁与知，孔子将仁解释为“爱人”，将知解释为“知人”。樊迟并未理解，孔子又补充说：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟还是没理解，又问子夏。子夏认为孔子说的很好，他将孔子的话理解为在众人中选取一个贤能的人如皋陶、伊尹，能使不仁者去。

子夏的理解是否符合孔子的原意？对此主要有两种观点。一种观点认为子夏之解释与孔子原意不符。皇侃《论语义疏》引蔡谟的话：“何谓不仁者远？远，去也。若孔子言能使枉者去，则是智也。今云能使枉者直，是化之也。孔子言其化，子夏谓之去者，亦为商之未达乃甚于樊迟也。”^② 另一种观点认为子夏很好地诠释了孔子的话。朱熹说：“不仁者远，言人皆化而为仁，不见有不仁者，若其远去尔，所谓使枉者直也。子夏盖有以知夫子之兼仁知而言矣。”^③ 可见争论的焦点在于对“不仁者远”与“能使枉者直”的意义是否相符。

对直和枉的注解分歧不大，对“错”字的理解却有不同。钱穆说：“直，正直义，枉，邪曲义。举谓举而用之。错字有两解，一谓废而置之，则当云举直错枉，举枉错直，似多两诸字。一说错，加置其上。诸犹云之乎。举直加之乎枉之上则民服，举枉加之乎直之上则民不服，举措乃人君之大权，然举措有道，民之所服于君者，在道不在权。”^④ 将“错”理解为“废而置之”是包咸的观点，郑玄注则说：“措，犹投也。诸，之也。言投于下位也。”^⑤ 按照钱穆的分析，结合孔子“能使枉者直”这句话，我们大概可以断定：孔子对哀公的回答，应该是建议举用正直之人，置之于邪枉之人上，则邪枉之人也能化为直，而不是说废置邪枉之人。刘宝楠《论语正义》批评包咸注：“包以邪枉之人不当

① 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津：天津古籍出版社，2004年，第524页。

② 皇侃：《论语义疏》，见《论语》（四部要籍注释丛刊），第249页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第139页。

④ 钱穆：《论语新解》，成都：巴蜀书社，1985年，第40页。

⑤ 郑玄：《论语注》，见《汉魏遗书钞》（《经翼》第4册），金谿王氏钞本，汝麋藏版。

复用，故以错为废置，与上句言举用之相反见义。此亦用人之一术，自非人君刚明有才，不克为此。《荀子·王制篇》：‘贤能不待次而举，罢不能不待须而废。’即包意也。与夫子尊贤容众之德，似不甚合。且哀公与三桓间隙已深，夫子必不为此激论也。”^① 这种说法比较恰当。

（三）后世对孔子回答的评价

孔子对哀公的回答，究竟是否恰当？对此历来意见不一。不同的评论体现着不同的思想背景，值得分析。

韩非子对孔子的回答进行了批判，认为“仲尼之对，亡国之言也”^②。《韩非子·难三》云：“鲁君不必知贤，而说以选贤，是使哀公有夫差、燕哱之患也。明君不自举臣，臣相进也；不自贤，功自徇也。论之于任，试之于事，课之于功。故群臣公正而无私，不隐贤，不进不肖。然则人主奚劳于选贤？”韩非子将“直”理解为“贤”，贤是才能而非德行。君主不需要去选贤，举贤为臣子的事情，君主只需通过“术”来驾驭臣下。《韩非子·定法》说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”

通过“术”，君主可以因能而授官，根据臣下的言论或职位来检验其行为或政绩。检验的方法就是“论之于任，试之于事，课之于功”。韩非子认为君主只要做到这些就可以使臣子们公正无私，举贤去不肖，不需要自己去选贤，只需操纵赏罚之权柄，运用好手中的权势就能制服天下人。以韩非子为代表的法家强调君主之术，与儒家的德政观念是对立的。

朱熹从维护儒家正统出发，极力肯定孔子的回答，认为它是治国之大本：

问：“哀公问‘何为则民服’，往往只是要得人畏服他。圣人却告之以进贤退不肖，乃是治国之大本，而人心自服者。盖好贤而恶不肖，乃人之正性；若举错得宜，则人心岂有不服。谢氏又谓‘若无道以照之，则以直为枉，以枉为直，此君子大居敬而贵穷理’，此又极本原而言。若人君无知人之明，则枉直交错，而举错未必得宜矣。”曰：“说得分明。”^③

朱熹虽然和韩非子一样，认为君主会以“以直为枉，以枉为直”，选其心之所贤，但他认为

该受批评的是哀公，由于人君的无道，无知人之明，所以才会枉直交错。而且哀公只是想民都畏服他，并非真正从治国的方法来考虑。

朱熹从心性论出发，认为人君要做到真正知贤，就必须“大居敬而贵穷理”，提高精神的境界。他在这里表现出对孔子的推崇，将政治的希望寄托在君主身上，并指出了君主的修养之道。可见朱熹不仅与法家强调君主主要善于运用权术势来驾驭臣下不同，也与原儒注重治国之贤才不一样，他注重的是君主内在的修身问题，凸显了君主的道德修养在治国中的重要作用。

康有为极为推崇孔子，但却吸取西学中的近代精神来重新解释经典，主张从今文经学发明《论语》中的微言大义。《论语注》说：

夫国者，合民而为之，国固民之国也，民服则民心固结而国立，民不服则人心散乱而国危。哀公犹知问民服，盖得于孔子重民之义多故也。然人君无智愚贤不肖，莫不求忠以自卫，举贤以自佐；而所谓忠者不忠，贤者不贤。人知卢杞之奸，而唐德宗不觉；人人知司马光之直，而神宗不知。以空言令其居敬穷理，亦何补实事？且以尧而举驩兜，知人唯难。故欲民服者，莫若令民自举措之。^④

虽然同为儒家，康有为批判朱熹空言要人君“居敬穷理”，将希望寄托于人君德行的修养是不切实际的。因为无论人君德行如何，所求都是忠于己者，而不是忠于国家，结果会导致忠者不忠，贤者不贤。他将国家的主体理解为民众，认为民心之固结与散乱决定着国家的存亡，让民众自己来举荐贤能治国，才能实现“举直错枉”。他主张君主立宪，在这种制度下，各级官吏由民主选举产生，君主不应干涉官吏的任免。康有为以西方近代精神为指导，试图为中国传统文化走向近代寻找一条切实可行的道路。

韩非子、朱熹和康有为对于“举直错枉”

① 刘宝楠：《论语正义》，第64页。

② 王先慎：《韩非子集解》，钟哲点校，北京：中华书局，1998年，第374页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》第2册，王星贤点校，中华书局，1986年，第593页。

④ 康有为：《论语注》，楼宇烈整理，北京：中华书局，1984年，第25—26页。

这一提议没有什么异议，争议的焦点在“举”的主体是谁。韩非子和康有为都看到由人君个人的意志来选贤会带来贤者不贤的弊端，但韩非子认为应该由臣子举贤，君主的职能在于考核贤才是否真贤，而康有为认为应该由民众来举贤才，这样才能确保选取到真正的贤才。朱熹则认为选贤是人君的工作，所以要加强人君的修养。康有为之所以批判朱熹，主要是想否定他作为儒家正统的权威地位：“朱子不深明本末，乃仍发明《论语》，以为孔子之道在是，则割地偏安多矣。此乃朱子之孔子，非真孔子也。或乃不知孔子实为儒教之祖，误以为哲学一家。乃以梭格拉底比之，则亦朱子之一孔子而已。”^① 其实，康有为的孔子，也是康子之一孔子而已，他将孔子打扮成改革的先知，借以壮大自己的声势。

三、哀公问“好学”

哀公与孔子的第二则对话，是哀公问孔子，众多弟子中谁最好学。《论语·先进》还有一则对话，是季康子问孔子：

季康子问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不幸短命死矣。今也则亡。”

孔子答季康子时少了“不迁怒、不贰过”六字。对于哀公问“好学”，有两种不同的诠释方向：一是推测孔子回答为何不同，汉儒的解释多侧重于这方面；二是侧重于文本本身，探讨孔子独赞颜回好学的的原因，宋儒在这方面有颇多论述。

（一）哀公与季康子：同问而异答

季康子是哀公时期的重要执政者，在鲁国的政治生活中发挥着重要作用。哀公和季康子所问相同，而孔子对有详略，其中缘由为何，自然会引来各种猜测，这些猜测主要围绕哀公与季康子的形象而展开。

第一种猜测是，哀公有迁怒贰过之事。《论衡·问孔篇》记载：“哀公问孔子孰为好学，孔子对曰：‘有颜回者好学，今也则亡。不迁怒，不贰过。’何也？曰：并攻哀公之性，迁怒、贰过故也。因其问则并以对之，兼以攻上之短，不犯其罚。”因为哀公有迁怒贰过之事，所以孔子借说颜回之长，间接指出哀公之短，希望其可改

正。皇侃在《论语义疏》中说：“学至庶几，其美非一。今独举怒过二条，盖有以为也。为当时哀公滥怒贰过，欲因答寄箴者也。”邢昺也基本同意这种说法。这种猜测可以从孔子在《论语》中的回答找到依据，孔子对相同问题的回答会因人的特点，有针对性地给予建议。如《论语》中不同的弟子问“孝”、问“仁”、问“政”，孔子的回答都不相同。这种猜测中，哀公的形象是负面的，迁怒、贰过是其特征，季康子的形象比哀公要好。

第二种猜测是，君臣有别。皇侃评论季康子问孔子：“此与哀公问同而答异者，旧有二通：一云缘哀公有迁怒贰过之事，故孔子因答以谏之也。康子无此事，故不烦言也。又一云哀公是君之尊，故须具答。而康子是臣为卑，故略以相酬也。”^② 朱熹赞同君臣有别这种猜测，他引用范氏的话：“哀公、康子问同而对有详略者，臣之告君，不可不尽。若康子者，必待其能问乃告之，此教诲之道也。”^③ 这种精神比较符合朱熹不闻往教、只闻来学的为师之道。《大戴礼记·虞戴德》记载，孔子对哀公说：“丘于君唯无言，言必尽，于他人则否。”^④ 可见孔子对君主说话的标准是，知无不言，言无不尽，对其他人则不同于此。刘宝楠据此认为君尊臣卑这种说法较合理。这种说法于理可通，也无事例可反驳。

第三种猜测是，哀公似是有为之君，此处问好学，似有求贤自辅之意，故孔子以颜子之学详告之。康子权臣，其延揽人才，欲为强私弱公之助，故孔子只惜颜子之死，更无他辞。《论语稽》就持这种观点。孔子的确倾向张公室，抑权臣，但据此就猜测孔子不愿意向季康子举荐贤才，似乎于事实不符，孔子的几个弟子都在季氏手下做事，也并没有体现不愿向季康子举荐弟子之意。而且颜回已死，如果要对哀公有实际的辅助之功，孔子必然要推荐其在世弟子。

① 康有为：《欧洲十一国游记二种》，长沙：岳麓书社，1985年，第127页。

② 皇侃：《论语义疏》，见《论语》（四部要籍注释丛刊），第235页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第124页。

④ 高明：《大戴礼记今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1977年，第341页。

第四种猜测是，两则记载实为一件事，记录有误。崔述《洙泗考信录》说：“此二章其文极相类，疑亦本一事而所记有详略异同，正如《史记》误以‘举直错枉’为答康子语耳，不必曲为之解也。《传》曰：‘所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。’《论语》诸篇非一人之所记，故其中往往有重出异同之语，必尽以为二事，则泥古之过也。”^①清代自崔述始，开启了疑古之风，认为不少古文献多不可信，或是伪作，或是误改。后人若对此无分别，都认为是真实的，在理解时则会容易曲解，引申过度。崔述举《史记》为例，《论语》中记载孔子答哀公“举直错枉”，而司马迁却误将哀公写成了季康子。崔述所讲这种情况，在历史文献中确有出现，但不多见，并非常态。

四种猜测中，第一、二种分别体现了汉儒和宋儒的观点，汉儒试图从历史人物性格中找出孔子问同而答异的原因，而宋儒则从道统出发，将孔子回答的不同归结为政治制度的规定。第三种猜测从孔子本人的政治立场来发挥，似乎曲折过多，反而不能令人信实。第四种猜测，从古典文献的形成角度对孔子回答的差异进行了质疑，认为这种差异来源于记录者的误记，前三种猜测都是曲解。从这些猜测，我们可以看到古典文献诠释中立场的不同导致观点相去甚远。

（二）颜子之好学：克己之功

宋代学术关注的重点为心性之学，注重道德及修养之方。颜回因为注重内在的德性养成的形象，遂成为宋人追捧的对象，得以常常与圣人孔子并提。所以宋儒对哀公问好学这一章，用功之处便多在颜子本身，正如朱熹所说：“与哀公言，亦未有引进后学意，要紧只在‘不迁怒，不贰过’六字上。”^②

“不迁怒、不贰过”是何含义呢？何晏、韩愈和程子都集中于对“怒”与“过”的诠释，而朱熹强调对“不迁不贰”的理解。

何晏《论语集解》的注释是：“凡人任情，喜怒违礼，颜渊任道，怒不过分。迁者，移也。怒当其理，不移易也。不贰过者，有不善未尝复行也。”^③何晏区分了任情与任道，很明显带有道家的意味。颜回对情有所节制，循道而行，发怒时不会过分，也不会将怒气转移。“不贰过”

是指颜回不会再行不善。不善是指思想还是行为，何晏没有明确说明，含义较模糊。

对于“过”有两种理解，一种是指“形见之过”，一种是指“念虑之过”。《论语·卫灵公》说：“子曰：过而不改，是谓过矣。”偶犯有过，后不复犯。这里的“过”是指“形见之过”。《周易·系辞下》子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。”这里的“过”是指“念虑之过”，心即察觉，立加止绝，不复见之于行事。

韩愈同意《周易》的说法，《论语笔解》将“过”理解为念虑之过：“不贰过者能止之于始萌，绝之于未形，绝贰之于言行也。”这种理解，与之提倡孟子的心性之学相关。

程子同意韩愈的理解：“颜子之怒在物不在己，故‘不迁’；有善未尝不知，知之未尝复行，‘不贰过’也。”^④他为了维护颜回的完美形象，便努力消解颜回的“怒”与“过”，将“怒”的原因归结为外物，“颜子自无怒。因物之可怒而怒之，又安得迁！”同时他将“过”限定于思想：“颜子无形见之过，夫子谓其庶几，乃无祇悔也。过既未形而改，何悔之有？既未能不勉而中，所欲不逾矩，是有过也，然其明而刚，故一有不善未尝不知，既知未尝不遽改，故不至于悔，乃远不复也。”^⑤

朱熹跳过程子对“怒”、“过”的关注，重点转移到修养的工夫论，强调如何“不迁不贰”：

曰：“过只是过。不要问他是念虑之过与形见之过，只消看他‘不贰’处。既能不贰，便有甚大底罪过也自消磨了。”（《朱子语类》卷30）

问“不迁怒，不贰过”。曰：“重处不在怒与过上，只在不迁不贰上。今不必问过之大小，怒之深浅。只不迁，不贰，是甚力量！便见工夫。佛家所谓‘放下屠刀，立地成佛’，若有过

① 顾颉刚编：《崔东壁遗书》，上海：上海古籍出版社，1983年，第315页。

② 黎靖德编：《朱子语类》第3册，第773页。

③ 何晏：《正平版论语集解》，见《论语》（四部要籍注释丛刊），北京：中华书局，1998年，第22页。

④ 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第1141页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》，第820页。

能不贰，直是难。贰，如贰官之‘贰’，已有一个，又添一个也。”又问“守之也，非化之也”。曰：“圣人则都无这个。颜子则疑于迁贰与不迁贰之间。”（《朱子语类》卷30）^①

朱熹认为：颜子的可贵之处在于其克己的工夫，“不迁怒、不贰过”是圣人见其克己工夫的效验，而颜回的克己工夫源于“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”。

王夫之《读四书大全说》对朱熹的论述给予了肯定：“夫子于此，直从天理人欲，轻重、浅深，内外、标本上，拣着此两项，以验颜子克己之功至密至熟、发见不差者而称之。非颜子不能以此为学，非夫子亦不深知如此之为好学，非程、朱二子亦无以洗发其本原之深，而岂易言哉！若于怒于过，虽功未至而必有事，则为初学者言，正未可尽不迁不贰之德也。”^②

孔门三千弟子，孔子独称颜回好学，自然让人疑惑。程子曾作《颜子所好何学论》，认为颜回所好之学是“学以致圣人之道也”。颜回学道已经接近圣人的境界，“盖圣人则不思而得，不勉而中，从容中道，颜子则必思而后得，必勉而后中。故曰：颜子之与圣人，相去一息……所未至者，守之也，非化之也。以其好学之心，假之以年，则不日而化矣”^③。所以颜子所学与那些“不求诸己而求诸外，以博闻强记、巧文丽辞为工”之学，截然不同。《反身录》也认为孔子此处所说好学，主要是指在性情上用功，学以修身，而不是追求知识的渊博。

朱熹从克己之难的角度，认为众弟子中也只有颜回能够达到“不迁怒、不贰过”的地位，所以孔子独赞颜回好学。他说：

孔子不以告其他门人，却独以告颜子，可见是难事，不是颜子担当不得这事。其他人也只逐处教理会。道无古今，且只将克己事时时就身己检察，下梢也便会到“不迁怒，不贰过”地位，是亦颜子而已。（《朱子语类》卷30）^④

哀公问“好学”，历代注释从推测孔子回答的用意，到后来注重诠释颜子的心性之学，可见经典的意义在思想史长河中的流变。汉儒关心人物关系，其本质在于政治，而宋儒关心的是思想，其问题是哲学的。颜回形象的深化，正好有助于他们表达圣人可学而至的思想。

结 语

本文围绕“哀公问孔”，展开与《论语》相关的思想史分析。哀公问“民服”是关于治国方式的讨论，孔子的回答是举贤才；哀公问“好学”是向孔子打听其弟子中谁是贤才。两则问答之间有一定的关联，故事内容并不复杂，然而，其诠释引发出的问题并不简单。“哀公问孔”是孔子与鲁君之间的对话，必然涉及孔子的政治思想。虽然春秋战国时期，诸子都为重建好的政治秩序而努力，但政治思想差异甚大，儒、道、墨、法各派为推行各自的政治思想，相互间多有批判，因此对于孔子的回答，会出现赞同、质疑或批判。就儒学内部而言，汉代的诠释注重从历史角度探讨哀公的形象；宋儒多从内在德性修养方面阐发孔子的思想，所以颜回成了探讨的重点，哀公的形象逐渐淡出，孔子及其弟子的形象逐渐深化和细化。

陈少明先生将《论语》的历史世界分为进入《论语》中的历史和《论语》影响下的历史，后者有传述、运用、注解三大类^⑤。就本文而言，“哀公问孔”属于进入《论语》中的历史，是对哀公与孔子交往之历史事件的记载，但并没有进入史书《春秋》中。从汉代到清代对《论语》中“哀公问孔”的注解，则属于《论语》影响下的历史。然而就思想史而言，经学式的注解，只是经典影响的一种形式。经典思想传播的另一种形式，则是对经典故事的重新传述。“哀公问孔”也不例外，从战国开始，相关的故事新编就层出不穷，展示了思想史发展中更加丰富多彩的内容，相关论述另文展开。

（责任编辑 杨海文）

① 黎靖德编：《朱子语类》第3册，第766—767页。

② 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年，第278页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，第578页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》第3册，第769页。

⑤ 陈少明：《〈论语〉的历史世界》，《中国社会科学》2010年第3期。

《孟子》引论《诗》《书》的文献地图

——兼评陈澧《东塾读书记》考释的得失*

杨海文**

【摘要】清代岭南学者陈澧的《东塾读书记》考释过《孟子》引论《诗》《书》，其考辨有商榷的余地。实际上，依据全书原则、实名原则、分别原则，《孟子》引论《诗》《书》的文献地图为：引《诗》凡35条，引《书》凡19条，论《诗》《书》凡5章，总计有33章引、论《诗》《书》，章数占全书260章的12.7%。司马迁说孟子“序《诗》《书》”，赵岐说孟子“通《五经》，尤长于《诗》《书》”，绝非虚言。《东塾读书记》虽失之于考辨，但有益于义理，精辟地揭示了孟子思想体系与《诗》《书》文化传统的紧密关联。

【关键词】《孟子》；引；论；《诗》；《书》

中图分类号：B222.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2011）04-0100-10

一、与陈澧《东塾读书记》商榷

诗书文化在《孟子》中主要指《诗》《书》文化，《诗》《书》文化在孟子思想体系的形成与发展过程中起到了重要作用。清代岭南学者陈澧（1810—1882）《东塾读书记》卷3《孟子》有言：

《史记·孟子列传》云：“序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”赵邠卿《孟子题辞》云：孟子通《五经》，尤长于《诗》《书》。澧案：孟子引《诗》者三十，论《诗》者四，引《书》者十八，论《书》者一，又有似引《书》而不言《书》曰者。所谓尤长于《诗》《书》者，于此可以窥见矣。其引《蒸民》之诗，以证性善，性理之学也。引“雨我公田”，以证周用助法，考据之学也。“《小弁》之怨”，亲亲也，亲亲，仁也。此由读经而推求性理，尤理学之圭臬也。盖性理之学，政治之学，皆出于《诗》《书》，是乃孟子之学也。^①

《孟子》引、论《诗》《书》的具体情形何如？陈澧以内文夹注做了详细说明。为便于阅读，特将它们单列出来，如表1所示：

表1 陈澧注《孟子》引论《诗》《书》一览表

序号	类型	例句（编号为引者所加）
1	引《诗》者三十	1. “经始灵台”；2. “刑于寡妻”；3. “畏天之威”；4. “王赫斯怒”；5. “哿矣富人”；6. “乃积乃仓”；7. “古公亶父”；8. “自西自东”；9. “迨天之未阴雨”；10—11. “永言配命”（两引）；12. “昼尔于茅”；13. “雨我公田”；14. “周虽旧邦”；15. “出于幽谷”；16—17. “戎狄是膺”（两引）；18. “不愆不忘”；19. “天之方蹶”；20. “殷鉴不远”；21. “商之孙子”；22. “谁能执热”；23. “其何能淑”；24. “周馀黎民”；25. “永言孝思”；26. “周道如砥”；27. “天生蒸民”；28. “既醉以酒”；29. “忧心悄悄”；30. “肆不殄厥愠”。○“畜君何尤”，不在《三百篇》内。

* 本文得到中山大学中国哲学国家重点（培育）学科建设基金资助。

** 作者简介：杨海文（1968—），男，湖南长沙人，哲学博士，（广州 510275）中山大学学报编辑部编审，中山大学法学理论与法律实践研究中心研究员，主要从事中国哲学研究。

① [清]陈澧：《东塾读书记》，《续修四库全书》第1160册，上海：上海古籍出版社，1996—2003年，第536—537页。此书据上海辞书出版社图书馆藏清光绪刻本影印。

(续上表)

2	论《诗》者四	1. “普天之下”; 2. 《小弁》; 3. 《凯风》; 4. “不素餐兮”。○齐宣王引“他人有心”, 王良引“不失其驰”, 万章引“娶妻如何之”, 孟子无论辩之语。
3	引《书》者十八	1. 《汤誓》曰:“时日害丧。” 2. 《书》曰:“天降下民。” 3. 《书》曰:“汤一征。” 4. 又:“汤始征。” 5—6. 《书》曰:“徯我后。” (两引) 7—8. 《太甲》曰:“天作孽。” (两引) 9. 《书》曰:“若药不瞑眩。” 10. 《书》曰:“葛伯仇饷。” 11. 《泰誓》曰:“我武惟扬。” 12. 《书》曰:“丕显哉, 文王谟!” 13. 《尧典》曰:“二十有八载。” 14. 《书》曰:“祗载见瞽瞍。” 15. 《泰誓》曰:“天视自我民视。” 16. 《伊训》曰:“天诛造攻自牧宫。” 17. 《康诰》曰:“杀越人于货。” 18. 《书》曰:“享多仪。”
4	论《书》者一	《武成》。
5	似引《书》而不言《书》曰者	如放勋曰“劳之来之”, “有攸不惟臣”之类。

[资料来源] 陈澧:《东塾读书记》,《续修四库全书》第1160册,上海:上海古籍出版社,1996—2003年,第536—537页。

何谓引《诗》《书》? 何谓论《诗》《书》? 引、论的区别何在? 笔者以为, 陈澧的做法有商榷的余地。

第一,《诗》《书》之引的标准不统一。

例如,“出于幽谷”。《小雅·鹿鸣之什·伐木》云:“伐木丁丁, 鸟鸣嚶嚶。出自幽谷, 迁于乔木。”^① 孟子云:“吾闻出于幽谷迁于乔木者, 未闻下乔木而入于幽谷者。”(5·4)^② 它没有冠以“《诗》云”, 陈澧视为孟子引《诗》。又如,“有攸不惟臣”。孟子曰:“有攸不惟臣, 东征, 绥厥士女, 筐厥玄黄, 绍我周王见休, 惟臣附于大邑周。”(6·5) 它出自《周书·武成》, 赵岐(约108—201)注云:“从‘有攸’以下, 道周武王伐纣时也。皆《尚书》逸篇之文。”^③ 陈澧则不视为孟子引《书》, 而视为“似引《书》而不言《书》曰者”, 实为误判。以上两例, 前者视为孟子之引, 后者反之, 可见陈澧界定《诗》《书》之引, 没有用同样的标准。

另外,“汤始征, 自葛载”(6·5)一句, 杨伯峻(1909—1992)标点本为:“‘汤始征, 自葛载’, 十一征而无敌于天下。东面而征, 西夷怨; 南面而征, 北狄怨, 曰:‘奚为后我?’”^④ 《孟子正义》标点本为:“汤始征, 自葛载, 十一征而无敌于天下, 东面而征西夷怨, 南面而征北狄怨, 曰‘奚为后我?’”^⑤ 《梁惠王下》亦有孟子曰:“《书》曰:‘汤一征, 自葛始。’”(2·11)《商书·仲虺之诰》作:“初征自葛。”^⑥ 陈澧视“汤始征”为孟子引《书》, 实则当为“似引《书》而不言《书》曰者”。此例亦见陈澧所谓《诗》《书》之引的标准并不严谨。

又, 孟子曰:“景公悦, 大戒于国, 出舍于郊。于是始兴发补不足。召大师曰:‘为我作君臣相说之乐!’盖《征招》《角招》是也。其诗曰, ‘畜君何尤?’ 畜君者, 好君也。”(2·4) 陈澧以“畜君何尤”不在《三百篇》内, 故作为“引《诗》者三十”的补充说明。从“似引《书》而不言《书》曰者”的体例看, 陈澧亦当别为“似引《诗》而不言《诗》曰者”, “畜君何尤”、“出于幽谷”可归入此类。

① [清] 阮元校刻:《十三经注疏》上册, 北京: 中华书局, 1980年, 第410页。
② 此种序号注释, 以杨伯峻《孟子译注》为据(北京: 中华书局, 1960年)。
③ [清] 焦循著、沈文倬点校:《孟子正义》卷12, 北京: 中华书局, 1987年, 第435页。
④ 杨伯峻:《孟子译注》, 第148页。
⑤ [清] 焦循:《孟子正义》卷12, 第434页。
⑥ [清] 阮元校刻:《十三经注疏》上册, 第161页。

第二，引、论的标准不一致。

陈澧以“普天之下”（9·4）为孟子论《诗》，却以“周馀黎民”（9·4）为孟子引《诗》。两者实则既不是单纯地引《诗》，也不是单纯地论《诗》，而是引、论兼具。

第三，过分强调引、论的区别。

《小弁》《凯风》（12·3）及《武成》（14·3）专论《诗》《书》，但“普天之下”（9·4）则引、论兼具，“不素餐兮”（13·32）仅为引。陈澧见论则不说引，不考虑引、论兼具，因而难以统计孟子引、论《诗》《书》的准确次数。

第四，有遗漏者，亦有误判者。

孟子引《书》曰：“洚水警余。”（6·9）《虞书·大禹谟》作：“降水儆予。”^①赵岐注云：“《尚书》逸篇也。”^②此条为陈澧所遗漏。“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”（8·21）、“颂其诗，读其书，不知其人，可乎”（10·8）两条，更为陈澧所遗漏。前面说过的“有攸不惟臣”（6·5），则为误判。

第五，只统计孟子之引，而不是统计《孟子》之引。

齐宣王引“他人有心”（1·7），王良引“不失其驰”（6·1），万章引“娶妻如之何”（9·2），均未被陈澧统计进“引《诗》者三十”，而是仅仅作作为“论《诗》者四”的补充说明。陈澧不从《孟子》其书而只从孟子其人统计，这一做法不能展示《孟子》引论《诗》《书》的全貌。所以，陈澧文中的“孟子引《诗》者三十”，不能标点为“《孟子》引《诗》者三十”^③。

受札记文体所限，《东塾读书记》述孟子引论《诗》《书》，难免有所不足。与陈澧同时代的黄云鹄（1819—1898）著有《群经引诗大旨》，该书卷6为《孟子引诗》，逐条抄录《孟子》书中的引《诗》文字，并略作义理解读^④。但是，黄云鹄遗漏了齐宣王引“他人有心”一段（1·7）；而且引、论不分，把论《小弁》《凯风》的一章（12·3）视为引《诗》；亦未统计出《孟子》引《诗》的具体条数或章数。

如何表述《孟子》引论《诗》《书》，才更为恰当呢？笔者以为，需要注意到三个原则：

一是全书原则。

统计《孟子》全书而不是孟子一人的引论，并注明为何人所引。

二是实名原则。

统计对象为冠以书名、编名或篇名的引用情形；个别情况如“肆不殄厥愠，亦不殄厥问”（14·19）、孟子继公孙丑后再引“不素餐兮”（13·32），亦作为统计对象。似引《诗》《书》而不言《诗》《书》曰者，如“出于幽谷”（5·4）、“汤始征，自葛载”（6·5），则不予统计。

三是分别原则。

引乃具体引用，故以条计；论乃抽象论述，故以章计；如引、论兼具，亦分别统计。

以下我们从引《诗》、引《书》、论《诗》《书》三个方面，绘制出《孟子》引论《诗》《书》的文献地图，并对《孟子》之《诗》《书》与今本之《诗》《书》的文献来源及其文字差异做出相关说明。

① [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册，第136页。

② [清]焦循：《孟子正义》卷13，第447页。

③ 参见[清]陈澧著，杨国强整理，熊月之、何泉达等审阅：《东塾读书记》，《传世藏书》子库文史笔记第2册，海口：海南国际新闻出版中心版（未署出版年月），第16页。该书误把“孟子”点为书名号。

④ 参见[清]黄云鹄：《群经引诗大旨》，《四库未收书辑刊》第10辑第1册，北京：北京出版社，1997—2000年，第730—733页。此书据清光绪刻本影印。

二、《孟子》引《诗》凡 35 条

《孟子》引《诗》35 条，分布于 22 章之中。孟子共引 32 条（有 1 条为孟子引王良曰），不是陈澧说的孟子“引《诗》者三十”；另外 3 条，齐宣王、万章、咸丘蒙各引 1 条。《孟子》引《诗》，大多称“《诗》云”，共 27 条；偶尔称“《诗》曰”，共 4 条；称《鲁颂》《云汉》各 1 条；还有 2 条，既未称“《诗》云”、“《诗》曰”，也未称编名或篇名，亦即表 2 第 33、35 条。另外，第 11、21 条引《诗》，以及第 32、33 条引《诗》，完全相同。各编之中，被引最多的是《大雅》，共 20 条；另《小雅》《国风》各 6 条，《颂》3 条。《大雅》之中，《文王之什》被引最多，共 11 条；《文王之什》之中，《文王》一诗被引最多，共 4 条。《孟子》引《诗》基本上同于今本《诗经》，仅 10 条稍有个别文字上的差异。如表 2 所示：

表 2 《孟子》引《诗》一览表

序号	《孟子》出处	引者与引文	《诗经》出处
1	《梁惠王上》 1·2	【孟子引】《诗》云：“经始灵台，经之营之，庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麀鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鸟鹤鹤。王在灵沼，于鱼跃。”	《大雅·文王之什·灵台》（《十三经注疏》第 524—525 页）。“白鸟鹤鹤”，《毛诗正义》卷 16 作：“白鸟鵲鵲。”
2	《梁惠王上》 1·7	【齐宣王引】《诗》云：“他人有心，予忖度之。”	《小雅·节南山之什·巧言》（《十三经注疏》第 454 页）。
3	《梁惠王上》 1·7	【孟子引】《诗》云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”	《大雅·文王之什·思齐》（《十三经注疏》第 516 页）。
4	《梁惠王下》 2·3	【孟子引】《诗》云：“畏天之威，于时保之。”	《周颂·清庙之什·我将》（《十三经注疏》第 588 页）。
5	《梁惠王下》 2·3	【孟子引】《诗》云：“王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以笃周祜，以对于天下。”	《大雅·文王之什·皇矣》（《十三经注疏》第 521 页）。《毛诗正义》卷 16 作：“王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃于周祜，以对于天下。”
6	《梁惠王下》 2·5	【孟子引】《诗》云，“哿矣富人，哀此茕独。”	《小雅·节南山之什·正月》（《十三经注疏》第 443 页）。“哀此茕独”，《毛诗正义》卷 12 作：“哀此惻独。”
7	《梁惠王下》 2·5	【孟子引】《诗》云：“乃积乃仓，乃裹餼粮，于橐于囊。思戢用光。弓矢斯张，干戈戚扬，爰方启行。”	《大雅·生民之什·公刘》（《十三经注疏》第 541 页）。
8	《梁惠王下》 2·5	【孟子引】《诗》云：“古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇。”	《大雅·文王之什·绵》（《十三经注疏》第 510 页）。
9	《公孙丑上》 3·3	【孟子引】《诗》云：“自西自东，自南自北，无思不服。”	《大雅·文王之什·文王有声》（《十三经注疏》第 527 页）。
10	《公孙丑上》 3·4	【孟子引】《诗》云：“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸繆牖户。今此下民，或敢侮予？”	《国风·邶风·鸛鸣》（《十三经注疏》第 395 页）。“今此下民”，《毛诗正义》卷 8 作：“今女下民。”
11	《公孙丑上》 3·4	【孟子引】《诗》云：“永言配命，自求多福。”	《大雅·文王之什·文王》（《十三经注疏》第 505 页）。

(续上表)

12	《滕文公上》 5·3	【孟子引】《诗》云：“昼尔于茅，宵尔索綯；亟其乘屋，其始播百谷。”	《国风·豳风·七月》（《十三经注疏》第 391 页）。
13	《滕文公上》 5·3	【孟子引】《诗》云：“雨我公田，遂及我私。”	《小雅·甫田之什·大田》（《十三经注疏》第 477 页）。
14	《滕文公上》 5·3	【孟子引】《诗》云：“周虽旧邦，其命惟新。”	《大雅·文王之什·文王》（《十三经注疏》第 503 页）。“其命惟新”，《毛诗正义》卷 16 作：“其命维新。”
15	《滕文公上》 5·4	【孟子引】《鲁颂》曰：“戎狄是膺，荆舒是惩。”	《鲁颂·駉之什·閟宫》（《十三经注疏》第 617 页）。
16	《滕文公下》 6·1	【孟子引王良曰】《诗》云：“不失其驰，舍矢如破。”	《小雅·南有嘉鱼之什·车攻》（《十三经注疏》第 429 页）。
17	《滕文公下》 6·9	【孟子引】《诗》云：“戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。”	《鲁颂·駉之什·閟宫》（《十三经注疏》第 617 页）。
18	《离娄上》 7·1	【孟子引】《诗》云：“不愆不忘，率由旧章。”	《大雅·生民之什·假乐》（《十三经注疏》第 540 页）。
19	《离娄上》 7·1	【孟子引】《诗》曰：“天之方蹙，无然泄泄。”	《大雅·生民之什·板》（《十三经注疏》第 549 页）。
20	《离娄上》 7·2	【孟子引】《诗》云：“殷鉴不远，在夏后之世。”	《大雅·荡之什·荡》（《十三经注疏》第 554 页）。
21	《离娄上》 7·4	【孟子引】《诗》云：“永言配命，自求多福。”	《大雅·文王之什·文王》（《十三经注疏》第 504 页）。
22	《离娄上》 7·7	【孟子引】《诗》云：“商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。”	《大雅·文王之什·文王》（《十三经注疏》第 504—505 页）。
23	《离娄上》 7·7	【孟子引】《诗》云：“谁能执热，逝不以濯？”	《大雅·荡之什·桑柔》（《十三经注疏》第 559 页）。
24	《离娄上》 7·9	【孟子引】《诗》云：“其何能淑，载胥及溺。”	《大雅·荡之什·桑柔》（《十三经注疏》第 559 页）。
25	《万章上》 9·2	【万章引】《诗》云，“娶妻如之何？必告父母。”	《国风·齐风·南山》（《十三经注疏》第 352 页）。“娶妻如之何”，《毛诗正义》卷 5 作：“取妻如之何。”
26	《万章上》 9·4	【咸丘蒙引】《诗》云，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”	《小雅·谷风之什·北山》（《十三经注疏》第 463 页）。“普天之下”，《毛诗正义》卷 13 作：“溥天之下。”
27	《万章上》 9·4	【孟子引】《云汉》之诗曰，“周馀黎民，靡有孑遗。”	《大雅·荡之什·云汉》（《十三经注疏》第 562 页）。
28	《万章上》 9·4	【孟子引】《诗》曰，“永言孝思，孝思维则。”	《大雅·文王之什·下武》（《十三经注疏》第 525 页）。
29	《万章下》 10·7	【孟子引】《诗》云，“周道如底，其直如矢；君子所履，小人所视。”	《小雅·谷风之什·大东》（《十三经注疏》第 460 页）。“周道如底”，《毛诗正义》卷 13 作：“周道如砥。”

(续上表)

30	《告子上》 11·6	【孟子引】《诗》曰，“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”	《大雅·荡之什·烝民》（《十三经注疏》第568页）。“天生蒸民”，《毛诗正义》卷18作：“天生烝民。”
31	《告子上》 11·17	【孟子引】《诗》云：“既醉以酒，既饱以德。”	《大雅·生民之什·既醉》（《十三经注疏》第536页）。
32	《尽心上》 13·32	【公孙丑引】《诗》曰：“不素餐兮。”	《国风·魏风·伐檀》（《十三经注疏》第358页）。
33	《尽心上》 13·32	【孟子引】“不素餐兮。”	同上。
34	《尽心下》 14·19	【孟子引】《诗》云：“忧心悄悄，愠于群小。”	《国风·邶风·柏舟》（《十三经注疏》第297页）。
35	《尽心下》 14·19	【孟子引】“肆不殄厥愠，亦不殄厥问。”	《大雅·文王之什·绵》（《十三经注疏》第511页）。“亦不殄厥问”，《毛诗正义》卷16作：“亦不隕厥问。”

[资料来源] 1. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年；2. 毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年。

三、《孟子》引《书》凡19条

《孟子》书中，似引《书》而不言《书》曰者较多。陈澧的两个举例，“有攸不惟臣”（6·5）乃误判，“放勋曰‘劳之来之’”（5·4）^①有可能属实。刘起舒（1917—）认为它“当是《尧典》逸文”，且为“汉今文二十八篇之见于先秦引用者”^②。今本《尚书》则无明文。另，公孙丑曾引伊尹曰：“予不狎于不顺，放太甲于桐，民大悦。太甲贤，又反之，民大悦。”（13·31）《孟子正义》引江声（1721—1799）《尚书集注音疏》：“自是《尚书》文，而不称《书》曰。”^③其中，“予不狎于不顺，放太甲于桐”见今本《尚书·太甲上》，作“予弗狎弗不顺，营于桐宫”，余者均不同^④。墨者夷之有言“儒者之道，古之人若保赤子”（5·5），“若保赤子”即出自今本《尚书·康诰》^⑤。以上情形我们暂不考虑，甚至也不涉及今古文《尚书》之争^⑥，而是主要考察《孟子》冠以《书》或篇名来引用的情形。

《孟子》引《书》，不是陈澧所说的“引《书》者十八”，而是共引19条，分布于12章之中，引者均为孟子。又多称“《书》曰”，共10条；也直接称篇名，其中，《太甲》《太誓》各2条，《汤誓》《尧典》《伊训》《康诰》各1条；还有1条，既未称“《书》曰”，也未称篇名，亦即表3第9条，它

① 这段文字，不同版本有“曰”、“日”的差异。杨伯峻《孟子译注》作：“放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’”（第125页）焦循《孟子正义》作：“放勋日劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。”（第389页）又，《孟子》书中（2·11，6·5），引《书》曰“侯”，自述曰“奚”，这一差异亦值得注意。

② 参见刘起舒：《尚书学史（订补本）》，北京：中华书局，1996年，第14—15页。

③ [清]焦循：《孟子正义》卷27，第925页。

④ 参见[清]阮元校刻：《十三经注疏》上册，第164页。

⑤ 参见[清]阮元校刻：《十三经注疏》上册，第204页。

⑥ 刘起舒曾制作“先秦文籍引用《尚书》篇数次数总表”，分为“今文二十八篇被引者”、“古文十六篇被引者”、“书序中余篇被引者”、“先秦逸书逸篇”、“引书、某书、逸句”、“某种特用称法所在不同篇数”等项，统计出《孟子》引用《尚书》38次7篇，另，《论语》引《书》为9次，《墨子》引《书》为47次22篇，《荀子》引《书》为22次3篇。参见氏著：《尚书学史（订补本）》，第49页。又，2008年7月15日入藏清华大学的2388枚战国楚竹简，李学勤认为其中有真正原本的古文《尚书》（氏著：《初识清华简》，《光明日报》2008年12月1日）。笔者以《保训》为例，以为清华简有着文献学、编年史、思想史三方面的学术价值。参见杨海文：《清华简〈保训〉的学术价值》，《云梦学刊》2009年第4期。

与第 8 条连在一起，无文字间隔。另外，第 5、13 条引《书》，完全相同。《孟子》所引之《书》后来均被采入今本《尚书》，但二者大都不同，仅有 2 条完全相同；赵岐径称《孟子》引《书》出自《尚书》逸篇的，多达 11 条。如表 3 所示：

表 3 《孟子》引《书》一览表

序号	《孟子》出处	引者与引文	今本《尚书》出处	备注
1	《梁惠王上》 1·2	【孟子引】《汤誓》曰：“时日害丧，予及女偕亡。”	《商书·汤誓》。《尚书正义》卷 8 作：“时日曷丧，予及汝皆亡。”（《十三经注疏》第 160 页）	
2	《梁惠王下》 2·3	【孟子引】《书》曰：“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。四方有罪无罪惟我在，天下曷敢有越厥志？”	《周书·泰誓上》。《尚书正义》卷 11 作：“天佑下民，作之君，作之师，惟曰克相上帝，宠绥四方，有罪无罪，予曷敢有越厥志？”（《十三经注疏》第 180 页）	焦循《孟子正义》卷 4 引赵岐注云：“《书》，《尚书》逸篇也。”（第 115 页）
3	《梁惠王下》 2·11	【孟子引】《书》曰：“汤一征，自葛始。”	《商书·仲虺之诰》。《尚书正义》卷 8 作：“初征自葛。”（《十三经注疏》第 161 页）	焦循《孟子正义》卷 5 引赵岐注云：“此二篇，皆《尚书》逸篇之文也。”（第 152 页）
4	《梁惠王下》 2·11	【孟子引】《书》曰：“徯我后，后来其苏。”	《商书·仲虺之诰》。《尚书正义》卷 8 作：“徯予后，后来其苏。”（《十三经注疏》第 161 页）	同上。
5	《公孙丑上》 3·4	【孟子引】《太甲》曰：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”	《商书·太甲中》。《尚书正义》卷 8 作：“天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。”（《十三经注疏》第 164 页）	焦循《孟子正义》卷 7：“《尚书·太甲》三篇，今文古文皆不传，不在逸书之列，故赵氏但云‘殷王太甲言’，不言逸《书》也。”（第 225 页）
6	《滕文公上》 5·1	【孟子引】《书》曰：“若药不瞑眩，厥疾弗瘳。”	《商书·说命上》。《尚书正义》卷 10 作：“若药弗瞑眩，厥疾弗瘳。”（《十三经注疏》第 174 页）	焦循《孟子正义》卷 10 引赵岐注云：“《书》，逸篇也。”（第 321 页）
7	《滕文公下》 6·5	【孟子引】《书》曰：“葛伯仇饷。”	《商书·仲虺之诰》。《尚书正义》卷 8 同（《十三经注疏》第 161 页）。	焦循《孟子正义》卷 12 引赵岐注云：“《书》，《尚书》逸篇也。”（第 433 页）
8	《滕文公下》 6·5	【孟子引】《书》曰：“徯我后，后来其无罚！”	《商书·太甲中》。《尚书正义》卷 8 作：“徯我后，后来无罚！”（《十三经注疏》第 165 页）	焦循《孟子正义》卷 12 引赵岐注云：“《书》，逸篇也。”（第 434 页）
9	《滕文公下》 6·5	【孟子引】“有攸不惟臣，东征，绥厥士女，筐厥玄黄，绍我周王见休，惟臣附于大邑周。”	《周书·武成》。《尚书正义》卷 11 作：“恭天成命，肆予东征，绥厥士女。惟其士女，筐厥玄黄，昭我周王。天休震动，用附我大邑周。”（《十三经注疏》第 185 页）	焦循《孟子正义》卷 12 引赵岐注云：“从‘有攸’以下，道周武王伐纣时也。皆《尚书》逸篇之文。”（第 435 页）
10	《滕文公下》 6·5	【孟子引】《太誓》曰：“我武惟扬，侵于之疆，则取于残，杀伐用张，于汤有光。”	《周书·泰誓中》。《尚书正义》卷 11 作：“我武惟扬，侵于之疆，取彼凶残，我伐用张，于汤有光。”（《十三经注疏》第 181 页）	焦循《孟子正义》卷 12 引赵岐注云：“《太誓》，古《尚书》百二十篇之时《太誓》也……今之《尚书·太誓篇》，后得以充学，故不与古《太誓》同。诸传记引《太誓》，皆古《太誓》。”（第 436 页）

(续上表)

11	《滕文公下》 6·9	【孟子引】《书》 曰：“洚水警余。”	《虞书·大禹谟》。《尚书正义》 卷4作：“降水傲予。”（《十三经 注疏》第136页）	焦循《孟子正义》卷13引赵岐注云： “《尚书》逸篇也。”（第447页）
12	《滕文公下》 6·9	【孟子引】《书》 曰：“丕显哉，文 王谟！丕承者，武 王烈！佑启我后 人，咸以正无缺。”	《周书·君牙》。《尚书正义》卷 19作：“丕显哉，文王谟！丕承 哉，武王烈！启佑我后人，咸以 正罔缺。”（《十三经注疏》第246 页）	焦循《孟子正义》卷13引赵岐注云： “《书》，《尚书》逸篇也。”（第451 页）
13	《离娄上》 7·8	【孟子引】《太甲》 曰：“天作孽，犹 可违；自作孽，不 可活。”	同本表第5条。	焦循《孟子正义》卷14引赵岐注云： “已见上篇，说同也。”（第500页） 参见本表第5条备注。
14	《万章上》 9·4	【孟子引】《尧典》 曰，“二十有八载， 放勋乃殂落，百姓 如丧考妣，三年， 四海遏密八音。”	《虞书·舜典》。《尚书正义》卷3 作：“二十有八载，帝乃殂落， 百姓如丧考妣，三载，四海遏密 八音。”（《十三经注疏》第129 页）	焦循《孟子正义》卷18：“今所行 《尚书》在《舜典》中。按伏生《尚 书》原只《尧典》一篇，无‘粤若稽 古帝舜’二十八字，以旧别有《舜 典》，而其时已亡，故东晋梅賾献《尚 书》孔传亦无《舜典》。至齐建武年， 吴兴姚方兴于大航头得孔氏传古文， 始分《尧典》为二，以‘慎徽五典’ 至末谓之《舜典》，而加二十八字于其 中，此伪书也。”（第635页）
15	《万章上》 9·4	【孟子引】《书》 曰，“祗载见瞽瞍， 夔夔齐栗，瞽瞍亦 允若。”	《虞书·大禹谟》。《尚书正义》 卷4作：“祗载见瞽瞍，夔夔斋 慄，瞽亦允若。”（《十三经注疏》 第137页）按，“瞽亦允若”当 为“瞽瞍亦允若”。	焦循《孟子正义》卷18引赵岐注云： “《书》，《尚书》逸篇。”（第641页）
16	《万章上》 9·5	【孟子引】《太誓》 曰：“天视自我民 视，天听自我民 听。”	《周书·泰誓中》。《尚书正义》 卷11同（《十三经注疏》第181 页）	焦循《孟子正义》卷19：“《泰誓》， 详见前。此二语，今文《尚书》无 之。”（第646页）参见本表第10条 备注。
17	《万章上》 9·7	【孟子引】《伊训》 曰：“天诛造攻自 牧宫，朕载自亳。”	《商书·伊训》。《尚书正义》卷8 作：“造攻自鸣条，朕载自亳。” （《十三经注疏》第163页）按， “哉”当为“载”。	焦循《孟子正义》卷19引赵岐注云： “《伊训》，《尚书》逸篇名。”（第655 页）
18	《万章下》 10·4	【孟子引】《康诰》 曰：“杀越人于货， 罔不畏死，凡民罔 不讫。”	《周书·康诰》。《尚书正义》卷 14作：“杀越人于货，罔不畏死， 罔弗慝。”（《十三经注疏》第204 页）	
19	《告子下》 12·5	【孟子引】《书》 曰：“享多仪，仪 不及物曰不享，惟 不役志于享。”	《周书·洛诰》。《尚书正义》卷 15作：“享多仪，仪不及物，惟 曰不享，惟不役志于享。”（《十 三经注疏》第215页）	

[资料来源] 1. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年；2. 孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年；3. 焦循著、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年。

四、《孟子》论《诗》《书》凡 5 章

陈澧以“不素餐兮”（13·32）及“他人有心”（1·7）、“不失其驰”（6·1）为论《诗》或其补充说明，笔者均视为《孟子》引《诗》，而不视为《孟子》论《诗》。从文献学角度看《孟子》抽象论述《诗》《书》的篇章，其情形较为简单，亦即 3 章论《诗》，1 章论《书》，1 章既论《诗》、又论《书》，凡 5 章。如表 4 所示：

表 4 《孟子》论《诗》《书》一览表

序号	出处	引文	备注
1	《离娄下》 8·21	孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《杻杙》，鲁之《春秋》，一也；其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”	此章论《诗》。
2	《万章上》 9·4	咸丘蒙曰：“舜之不臣尧，则吾既得闻命矣。《诗》云，‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？” 曰：“是诗也，非是之谓也；劳于王事而不得养父母也。曰，‘此莫非王事，我独贤劳也。’故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰，‘周馀黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也。孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也；以天下养，养之至也。《诗》曰，‘永言孝思，孝思维则。’此之谓也。《书》曰，‘祗载见瞽瞍，夔夔齐栗，瞽瞍亦允若。’是为父不得而子也？”	1. 此章（节选）论《诗》。 2. “《诗》云”，见《小雅·谷风之什·北山》。 3. 《云汉》见《大雅·荡之什》。
3	《万章下》 10·8	孟子谓万章曰：“一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也。”	此章既论《诗》，又论《书》。
4	《告子下》 12·3	公孙丑问曰：“高子曰：《小弁》，小人之诗也。” 孟子曰：“何以言之？” 曰：“怨。” 曰：“固哉，高叟之为诗也！有人于此，越人关弓而射之，则已谈笑而道之；无他，疏之也。其兄关弓而射之，则已垂涕泣而道之；无他，戚之也。《小弁》之怨，亲亲也。亲亲，仁也。固矣夫，高叟之为诗也！” 曰：“《凯风》，何以不怨？” 曰：“《凯风》，亲之过小者也；《小弁》，亲之过大者也。亲之过大而不怨，是愈疏也；亲之过小而怨，是不可矶也。愈疏，不孝也；不可矶，亦不孝也。孔子曰：‘舜其至孝矣，五十而慕。’”	1. 此章论《诗》。 2. 《小弁》见《小雅·节南山之什》。 3. 《凯风》见《国风·邶风》。
5	《尽心下》 14·3	孟子曰：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”	1. 此章论《书》。 2. 《武成》为《尚书》篇名。

[资料来源] 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960 年。

五、孟子“尤长于《诗》《书》”的意义

综上所述，《孟子》有 22 章引《诗》凡 35 条，有 12 章引《书》凡 19 条，其中 5 章同引《诗》

《书》(1·2、2·3、3·4、6·9、9·4),亦即有29章引《诗》《书》。另外,论《诗》《书》的5章之中,排除包含引《诗》《书》的1章,尚有4章;其中,《万章上》第4章(9·4)既引《诗》《书》、又论《诗》,《万章下》第8章(10·8)既论《诗》、又论《书》。《孟子》总计有33章引、论《诗》《书》,章数占全书260章^①的12.7%。由此可证司马迁(约前145—约前87)说孟子“序《诗》《书》”^②,赵岐说孟子“通《五经》,尤长于《诗》《书》”^③,绝非虚言。

历史上的疑孟派也从不否认这个事实。北宋写过《疑孟》的司马光(1019—1086)说过:“荀子好《礼》,扬子好《易》,孟子好《诗》《书》。”^④近代以尊荀抑孟著称的章太炎(1869—1936)认为:“孟子讲《诗》《书》,的确好极,他的小学也很精,他所说‘庠者养也;泮水者洪水也;畜君者好君也’等等,真可冠绝当代!”^⑤

明代经学家郝敬(1558—1639)甚至夸张地发挥了赵岐说的“孟子通《五经》”之说:

孟子言四端,即《易》之四德也,仁义即《易》立人之道也,性善即《易》继善成性也,知性、知天即《易》穷理尽性至于命也。兵贵人和得诸师;养大体得诸颐;圣人于天道得诸乾;收放心、养夜气得诸复;寡欲得诸无妄;与王驩、稷下诸人处,包荒不失其正,得诸否;学孔子圣之时,得诸先后天。他可类推,则是知《易》诚未有如孟子者矣。其于《书》也,曰尽信《书》不如无《书》。其后张霸之《武成》、孔安国之古文,皆以鱼目乱珠,乃知孟子取二三策,其辨精矣。其言道德必称尧舜,言征伐必称汤武。则知《书》诚未有如孟子者矣。《诗》三百,古《序》其来已旧。后儒以辞害志,如咸邱蒙^⑥、高叟之辈,孟子教之不以文害辞,不以辞害志,以意逆志。此千古学《诗》心法,孔子与赐、商言《诗》,意正同^⑦。然则知《诗》未有如孟子者矣。世儒说《春秋》,谓仲尼奖五霸,率诸侯,事盟主,此无稽之言。诸传皆纷纷语梦,而独孟子谓五霸三王之罪人,《春秋》与《棖杙》同。然则知《春秋》孰有如孟子者乎?至于先王之礼,巡狩、述职、班爵禄、井田、学校皆治天下大经大法,其说明征典要,可信可传。其言曰非礼之礼大人弗为,其论礼惟恭敬辞让入孝出弟,礼之实节文斯二者,乐之实乐斯二者(云云)。故达礼乐之情,又孰有如孟子者乎?是故有《六经》,不可以无《孟子》也。^⑧

《四库全书总目》提要《韩诗外传十卷》:“王世贞称《外传》引《诗》以证事,非引事以明《诗》,其说至确。”^⑨《孟子》不专门研究《诗》《书》,它既引《诗》《书》以证事,又引事以明《诗》《书》,两者兼容并包。对于孟子引论《诗》《书》,陈澧失之于考辨,但有得于义理,前引《东塾读书记》卷3《孟子》就精辟地指出:“盖性理之学,政治之学,皆出于《诗》《书》,是乃孟子之学也。”^⑩这对我们进一步研讨孟子思想体系与《诗》《书》文化传统的紧密关联极富启发意义。

(责任编辑 曹蒲塘)

① 朱熹《四书章句集注》本《孟子集注》、杨伯峻《孟子译注》为260章。另,阮元校刻《十三经注疏》本《孟子注疏》为259章(实为258章),赵岐《孟子章句》及焦循《孟子正义》为261章。

② [西汉]司马迁:《史记》第7册,北京:中华书局,1959年,第2343页。

③ [清]焦循:《孟子正义》卷1,第7页。

④ 参见[清]朱彝尊:《经义考》卷231,《景印文渊阁四库全书》第680册,台北:台湾商务印书馆,1982—1986年,第62页。

⑤ 章太炎著、曹聚仁记录:《国学概论》,成都:巴蜀书社,1997年,第55—56页。按,个别标点符号有所校正。

⑥ “咸邱蒙”,当作“咸丘蒙”。

⑦ 孔子与子夏(商)言《诗》,见《论语·八佾》(3·8);与子贡(赐)言《诗》,见《论语·学而》(1·15)。

⑧ 参见[清]朱彝尊:《经义考》卷231,《景印文渊阁四库全书》第680册,第66页。

⑨ [清]永瑢等撰:《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965年,第136页。

⑩ [清]陈澧:《东塾读书记》,《续修四库全书》第1160册,第537页。

荀子“分”“和”思想的四重内涵*

丁成际**

【摘要】荀子以礼来构建社会秩序,始终贯穿着“分”的思维与“和”的原则。其“分”“和”思想具有四重内涵:“天人之分”反映的是代际正义,体现的是天人和諧;“性伪”之分反映的是秩序正义,体现的是人性和諧;“明分使群”反映的是关系正义,体现的是差序和諧;“义分则和”反映的是制度正义,体现的是人群和諧。

【关键词】荀子;正义;分;和

中图分类号:B222.6 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2011)04-0110-05

历史上,荀子首先使用“正义”一词:“不学问,无正义,以富利为隆,是俗人者也。”(《荀子·儒效》,以下只注篇名^①)“正义直指,举人之过,非毁疵也。”(《不苟》)“正利而为谓之事。正义而为谓之之行。”(《正名》)“行义以正,事业以成。”(《赋》)“《传》曰:‘从道不从君。’故正义之臣设,则朝廷不颇。”(《臣道》)荀子以“义”为“正”而行之,强调人的行为动机要出于“义”。相较来说,孟子认为义就是行事之宜,义之端是人的羞恶之心,只有合宜即和义的问题,强调人在根源处讲义天生就是正的;荀子则把正义落实到社会制度层面,以正义思想作为建构社会制度的基础,把礼义连起来讲,重点阐发义在现实社会中的显发,以礼来构筑现实的社会秩序,把孔子“克己复礼”的思想落到实处,强调“为学”、“为人”、“为事”、“为政”等方面均须以正义为指导原则。到荀子之时,儒家正义思想基本形成了。

荀子正义思想贯穿着“分”与“和”的原则。分的思想及思维方式并不是荀子的独特发明,但却是荀子思想的最鲜明之处。《荀子》用分的思维方式对世间万物(无论是实体还是抽象概念)各个方面都进行分类论述^②。“分”既是

逻辑上的,也是现实中的。郭沫若指出:“荀子所说的分有时候称为辨,不仅限于分工,已经是由分工而分职而定分。”^③《荀子·解蔽》云:“忍情性,綦溪利跂,苟以分异人为高,不足以合大众,明大分;然而其持有之故,其言之成理,足以欺惑愚众,是陈仲、史鳢也。”对陈仲、史鳢的批判正表明了“和”的价值立场,“分”中内蕴着“和”。和与合二者具有相通性,“和”是指群体秩序和諧。秩序的价值具有神圣性、抽象性、合理性、公共性、正义性的内涵,是儒家和谐思想的一个重要内容,群体秩序的“和谐”无疑是具有正义的价值。“和”与“分”充分体现了社会秩序建构的正当性、合理性,也是为社会制度和个人行为的正当性与合理性提供的依据和标准。对荀子来说,各得其宜、各得其所所以合理的“分”为前提,“分”要适当、适宜、合理、周全,是否合乎“公平、正义”的“分”,决定着社会的“分”是否具有“和”的内在结构性功能。荀子的“分”是个大概念之“分”,同时贯穿着“和”的准则,不妨名之为“和分”思想。

荀子的“和分”思想主要有四个方面:“天人之分”、“性伪之分”、“明分使群”、“义分则

* 本文为教育部重大课题攻关项目“当代中国社会思潮与马克思主义理论建设”(06JZD0001)、安徽大学“当代中国马克思主义前沿问题研究”学术团队与安徽大学首批骨干青年教师培养对象经费资助(33010059)之阶段性研究成果。

** 作者简介:丁成际(1975—),男,安徽枞阳人,(合肥230039)安徽大学科学发展观中心、安徽大学政治学系副教授,(武汉430072)武汉大学哲学学院博士后,主要研究伦理学与中国哲学。

① 本文所引《荀子》,均出自王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年。

② 参见储昭华:《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》,北京:商务印书馆,2005年,第136页。

③ 郭沫若:《十批判书》,北京:东方出版社,1996年,第232页。

和”。其中，“天人之分”反映的是代际正义，体现的是天人和諧；“性伪”之分反映的是秩序正义，体现的是人性和諧；“明分使群”反映的是关系正义，体现的是差序和諧；“义分则和”反映的是制度正义，体现的是人群和諧。

一、天人相分

代际正义通常指社会制度的某种状态和性质，这种状态和性质以当代人的自我节制作为其核心价值，以自然资源、环境资源乃至社会资源在人类各代之间的公平分配和使用、满足人类各代的生存和发展需要作为其本质内容，以人类社会可持续发展作为其最终的社会发展目标，以代际之间节制、秩序、自由、平等、安全、效率、公平等价值作为其内容、标准和依归。

儒家思想中蕴含着代际正义思想，如孔子说“老者安之，少者怀之，朋友信之”（《论语·公冶长》），孟子说“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。如若缺少正义，老少两代即上下代之间又如何能“老安”、“少怀”、“老老”、“幼幼”？相对孔孟来说，荀子的代际正义思想较为具体，体现于“节”、“时”与“天人相分”的理念之中。“节”是指节制，“夫义者内节于人，而外节于万物者也，上安于主，而下调于民者也。内外上下节，义之情也”（《强国》），就是以礼来规范和评价人类的行为，“礼，节也，故成”（《大略》）。“万物”是指世界上所有的存在物。如果将“义”、“节”、“万物”联系起来看，荀子的“义节于万物者也”，表达了人类对自身和自然存在物相互和谐的关系，体现的不仅是同代人之间的关系，而且还指上下代人之间对自然占有、分配与使用的代际关系。

代际正义思想充分体现于“天人相分”的思想方面。尽管对“明于天人之分”中的“分”有相分与职分二意的不同理解，若放回到《荀子》中进行理解，整篇《天论》就是讨论了天与人在职分上的不同。“明于天人之分”意为明白天人各自的职分。因为在“明于天人之分”这句话出现之前，荀子提出当遭遇殃祸时人们

“不可以怨天”；紧跟在“明于天人之分”后面，荀子给“天职”下了定义，并要求世人“不与天争职”。天与人各得其宜，各得其所，并以制度的形式体现出来。《荀子·王制》具体指出：“圣王之制也，草木荣华滋硕之时则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；黿鼉、鱼鳖、鳬鴈孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也；春耕、夏耘、秋收、冬藏四者不失时，故五谷不绝而百姓有余食也；汙池、渊沼、川泽谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。”对于生长季节的树木和孕育期间的鸟兽鱼虫，不能任意砍伐和捕杀，更不能只顾眼前利益而对生物采取一网打尽的办法。只有按照生物的“时”即生长规律而进行有节制的索取，不因当代人的利益而竭泽而渔，才能注意到良好的生态效益，实现人类与自然界和谐共处。“长虑顾后而保万世”（《荣辱》），要顾及后代人的发展与可持续发展。

“天人之分”中也有着天人之和的思想：“万物得其和以生”（《天论》），“万物得其宜”（《儒效》）。荀子的“和宜”思想，充分体现了正义的思想。上文提及的“谨其时禁”，是指根据不同节令对捕杀和砍伐某种生物的封禁和开放所做出的明确规定，达到人与自然界的协调存在与发展。这种试图从合理开发和利用自然资源入手来保护自然生态环境的思想，主张贯彻“谨其时禁”的原则，做到“养长时则六畜育，杀生时则草木殖”（《王制》）^①。现代人谈到代际之间合理的储存参数，荀子的“节”、“时”、“禁”无疑也涉及到罗尔斯所讲的正义储存原则：“不同时代的人和同时代的人一样相互之间有种种义务和责任。现时代的人不能随心所欲地行动，而是受制于原初状态中将选择的用以确定不同时代的人们之间的正义原则。”^②

① 参见高春花：《荀子的生态伦理观及其当代价值》，《道德与文明》2002年第5期。

② 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第293页。

二、性伪之分

“天人之分”体现现代正义思想，而“性伪之分”体现社会正义。对正义与人性的内在联系，西方众多思想家都有所强调。亚里士多德认为：正义或公正是“所有的人在说公正时都是指一种品质，这种品质使一个人倾向于做正确的事情，使他做事公正，并愿意做公正的事”^①；与此相反，就是不正义或不公正。功利主义对正义的证明诉诸人性论和经验论，理性和仁爱是正义的保证。正义就是为了满足人性的需要，它不是由人们选择的，而是由人性决定的。罗尔斯强调：公平是“对于任何作为道德人，即作为有自己的目的并具有一种正义感能力的有理性的存在物的个人来说的”^②。在罗尔斯这里，正义被看成有理性的人自由选择的结果，是人们在原初状态中签订契约的目标。如果没有一种共同的善、共同的价值观念塑造着社群的成员，社会道德就会沦丧，正如麦金泰尔所说：“在一个社会里，如果不存在有一个共同享有的社群的善，也就不存在会有为达到那种善而多少要贡献一点什么的任何实质性德性观念，也即社会的德性根基也就丧失了，由此，公共生活也就没有什么意义了。”^③品质、理性、德性都是人的特性，丧失了它们，也就失去了正义的基础。

荀子坚持人性与正义的相关性，这是与西方思想家之同；荀子从广义人性论上来言正义，这与西方思想家相异。荀子人性论除情、欲之外，还内在地关涉到心^④。其中，情、欲是官能的欲望，心知是官能的能力。心与情欲关系是：性涵情欲，以心治性，心可中理。这些人性学与社会秩序都有内在的关联，其人性的善与恶之界定，“性”“伪”之化分，均与社会秩序相关。

荀子所说的“恶”，是从社会群体的角度对人的自然属性所做的评价，认为在人的自然属性中包含着危害群体秩序的因素。“所谓恶者，偏险悖乱也。”（《性恶》）“恶”指人性那种发而为外而将干扰乃至破坏社会秩序的特性。“偏险悖乱”即违背“礼义法度”，即主体的发而为外的意向愿望不符合社会常规。也可以说，荀子的

“性”之为“恶”，主要是指“性”中不包含、不产生礼义法度，甚或还与礼义法度相冲突，指性的已发状态与礼治秩序相冲突。群体秩序的破坏，对荀子来说，就没什么正义可言。但是，如果就此往恶的方向顺延下去，社会也就陷入彻底的混乱失序状态。有鉴于此，荀子强调用礼义规范来对人性加以约束，对人的欲望加以调节。“人之性恶，其善者伪也。”（《性恶》）荀子给“善”定义为“凡古今天下之所谓善者，正理平治也”（《性恶》）。“善”指政治清明、社会安定、群体的和谐，所谓善性指人性发而为外并与外在存在秩序相一致的特质，这种意义上的“善”，在人的自然属性中肯定是没有的。“正理平治”，即符合“礼义法度”，即主体自内而外的意向愿望与外界秩序要求相一致。

从逻辑上来说，荀子的性恶论对正义论思想有着重要意义：顺本然之性，人所走向的将是“群”的反面，惟有以礼义、礼法改造、约束人性，才能实现秩序的和谐，才能达致社会正义。“今人之性，生而好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《性恶》）人不可能一生下来就自然而然地具备遵守道德规范和政治制度的品德，这种品德是后天培养起来的，荀子叫做“伪”，“化性起伪”是荀子思想的着力点。人之性既“可化”，伪又“可起”，从而能够改造个人品质，为构建正义的社会提供有效的基础。荀子进一步提出，“化性起伪”的依据就在于人心认知理义以及人身的实践能力：“曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。”（《性恶》）能分辨义理的心就是“可以知仁义法正之质”（《性恶》），“以仁心说，以学心听，以公心辨”（《正名》）。

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第126—127页。

② 罗尔斯：《正义论》，第12页。

③ Alasdair MacIntyre. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1984, P. 152.

④ 参观李维武编：《徐复观文集》第3卷《中国人性论史·先秦篇》，武汉：湖北人民出版社，2002年，第217页。

如何能仁义法正之具而做到以公心辨呢？荀子进而提出了“虚壹而静”（《解蔽》）的澄心功夫。正义并非形成于人们“先天的良知”，也非后天的“体能”，玄谈与空想更不意味着正义的实现。正义实现于人们的社会实践与行为训练的过程之中，它为人类后天的“现实活动所决定”^①。麦金泰尔进而指出：“德性是一种获得性人类品质，这种德性的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种德性就无从获得这些利益。”^②这与荀子知性的“虚壹而静”这一澄心功夫相一致。具此功夫，才能实践社会正义，社会各阶层的人才能各安其位、各得其宜、各得其所：“故或禄天下而不自以为多，或监门、御旅、抱关、击柝而不自以为寡。”（《荣辱》）

三、明分使群

正义的内在要求是对人群进行合理划界，使人各得其宜，各尽其所，如此才能形成合理的社会秩序。荀子所谓的“明分”，主要是对人的社会存在进行界定，按其所处位置、职业、能力、辈分的差异来决定相应的待遇和财物的分配。应该说，在承认社会层级差异的存在和人的贪欲本性上，荀子比起先秦其他诸子的看法要现实、积极。事实上，只有充分体现“分”的精神，明确分工，落实职责，按部就班，各尽其能，才会出现社会上下各成员和睦相处，欲望与财物“两者相持而长”的理想效果。相反，如果无“分”，人们就会随着“恶”的欲望为所欲为，最终导致内部争夺，彼此孤立，走向灭亡。所以，荀子反复指出：“救患除祸，则莫若明分使群矣。”“兼足天下之道在明分。”（《富国》）“将以明分达治而保万世也。”（《君道》）对社会人群之分，荀子认为包括尊卑长幼之分，贵贱贫富轻重之分，智愚贤不肖之分，士农工商之分及政治上官吏职等之分等（详见《荣辱》《王制》《礼论》诸篇）。荀子的人群之“分”打破了儒家的道德本位，把能力与德性等结合起来给予相应地位与待遇，体现了正义、公平原则。

具体来说，“明分”的涵义有三。其一，从人伦秩序看：“贵贱有等，则令行而不流；亲疏

有分，则施行而不悖；长幼有序，则事业捷成而有所休。”（《君子》）荀子这里指出确定贵贱、亲疏以及长幼之别，使人伦关系差别有序。其二，从职位秩序看：“明分职，序事业，材技官能。”（《君道》）政府一定要根据官员的德行和能力的不同来安排岗位，使每个人都能得到与其才能相适合的职务。“岁终奉其成功以效于君，当则可，不当则废”（《王霸》），对职能是否相称相宜进行考核。其三，从职责秩序看：“掩地表亩，刺中殖谷，多粪肥田，是农夫众庶之事也。守时力民，进事长功，和齐百姓，使人不偷，是将率之事也。高者不旱，下者不水，寒暑和节而五谷以时孰，是天下之事也。若夫兼而覆之，兼而爱之，兼而制之，岁虽凶败水旱，使百姓无冻餧之患，则是圣君贤相之事也。”（《富国》）这是指社会上下每个成员必须分工明确，责权清晰。只有充分体现这种“分”的精神，才会出现“德必称位，位必称禄，禄必称用”（《富国》）的合理社会现象，否则，社会就会陷入在位不谋其事、懒散推脱的混乱局面。

荀子倡导“明分”即明确分工，也强调合、合作，即要解决冲突的问题。“论德而定次，量能而授官，皆使其人载其事而各得其所宜。”（《王制》）荀子理想的社会之中，上下层的身份与地位是可以流动的：“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归于庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归于卿相士大夫。”（《王制》）“明分”的同时，必须把人群有效地合作起来，把“和”贯穿其中，以避免人们的冲突。荀子提出“义分则和”，就是依据合理的制度及原则即礼来进行正义的分配。

四、义分则和

“明分”是对人群明确的化界，而这种划分的依据是礼，礼是荀子正义的社会秩序的根据。以礼分之，荀子明确提出了“义分则和”的思想。《王制》明确地说：“人何以能群？曰：分。

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第37页。

② 麦金泰尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第241页。

分何以能行?曰:义。故义以分则和。”何为“义”?朱熹注《论语·学而》的“信近乎义”句,云“义者,事之宜也”。“义者”,“宜”也,适宜、得当之谓也。“子谓子产有君子之道四焉”,其中之一为“其使民也义”(《论语·公冶长》)。子产执政,役使民众不过分,比较适宜、得当。荀子“义分”实质的涵义是“礼分”。韩国学者张弦根认为:“义”就是荀子政治思想中贯通于各个领域的“礼义之统”的简称^①。徐复观主张:“义分则和”所谓“义”即是礼,礼具有“和”与“分”的两重功能^②。“义分”其实就是礼分,以礼而分。日本学者萱本大二认为:荀子之礼不仅具有规范的正确性、正当性,还具有公平性与客观性^③。也就是说,礼具有正义性,就是指礼的正当性、适宜性。

从形而上来说,礼的适宜性在于礼的功能性及其本源性。在荀子看来,礼深深地根植于人们自然的欲望和细腻微妙的情感世界,它以适宜的方式恰如其分地表达着人的既丰富多彩又错综复杂的情绪体验;礼深深地奠基于人类群体的整个演变历程之中,追忆着先民的寄托,观照着今人的渴望,以其特有的方式将人群的去、现在、未来紧密地联结起来;礼有其独特的仪式,发挥着文饰和点缀的功用,将自然的物欲化为美妙的享乐,将赤裸裸的等级化为融洽的典礼。它不仅顾及人的口腹之欲,而且也顾及人的视觉美感;它不仅满足了人们物质和肉体的需要,同时满足了其精神和心理的需要^④。《荀子·礼论》云:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。”“礼有三本”从人类生存、族类繁衍、群体行为三个方面概括了人类社会存在和发展的前提以及基础。它们之于人类社会具有重要价值并成为礼的基础原则和内在机理。祭天、祀祖、尊君也就纳入礼乐制度的核心和主干,并由此衍生出详尽烦琐的礼仪条文。“礼有三本”说从形而上的角度说明了礼的正当性,为荀子礼之正义提供了形上的担保。

从形而下来说,礼的正当性来源于明确化、具体化的制度安排。《荀子·礼论》说:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱

也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”荀子指出礼的功能性本质就是“分”,从而来解决“欲多而物寡”的矛盾,在不能充分满足人们欲望与需要的情况下如何进行利益和权力的分配。荀子所设计的“礼制”,其功能在于“救患除祸”,终极目标是“使有贫富贵贱之等”“足以相兼临”,进而“养天下之本”,造就一种以“礼”为制度的社会秩序。在这一秩序中,荀子强调“养人之欲,给人之求”,满足人民的物质欲望,寓“养”于“礼”,以建立“群居而无乱”的秩序。寓“养”于“礼”的终极目标在于“富国”,“富国”必归结于“富民”,因此,《荀子·富国》云:“足国之道,节用裕民而善臧其余。节用以礼,裕民以政。彼裕民,故多余,裕民则民富。”《荀子·王制》亦云:“故王者富民,霸者富士,仅存之国富大夫,亡国富筐篚,实府库。筐篚已富,府库已实,而百姓贫,夫是之谓上溢而下漏。”荀子要求社会资源的分配实现合乎公平正义的制度安排,要求合理有效地“达至一种社会利益关系结构性的和谐状态”,从而使制度安排发挥和谐的伦理导向作用。故此,荀子将其“礼制”推广实行于乡村:“顺州里,定廛宅,养六畜,闲树艺,劝教化,趋孝弟,以时顺修,使百姓顺命,安乐处乡。”(《王制》)可见,一种有效的制度安排,能使有形的有限资源满足人们的需求。从这个层面看,荀子虽然认可礼的伦理意义,但更多地强调礼的政治经济本质,即礼的根本是权益分配制度(在这一点上荀子比其他儒家要清楚得多),从而达到“义分则和”的目的。

(责任编辑 杨海文)

① 张银根:《从王霸之辨透视荀子的圣王论》,《北方论丛》2004年第1期。

② 李维武编:《徐复观文集》第3卷《中国人性论史·先秦篇》,第158页。

③ 萱本大二:《荀子对法家思想的接纳:由“礼”的结构来考察》,《政治大学哲学学报》(台湾)2003年第11期。

④ 丁成际:《荀子礼之功能论》,《安徽大学学报》2009年第4期。

建国六十年来大陆易学研究回顾与展望^{*}

宋锡同^{**}

【摘要】 文章回顾了建国以来大陆易学研究的历程,总结了易学研究在不同阶段因应不同的时代问题与新材料而取得的新进展,指出了这种成果背后的历史动因,同时对其不足进行了探讨,最后对易学研究进行了展望。进入新世纪,易学研究开始切入时代主题,在研究方向上不断深入,研究领域不断扩大,出现了新气象。如何弥补易学研究的不足,正是学术界在新世纪对易学研究的期待。

【关键词】 易学研究;回顾;展望

中图分类号: B221 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2011)04-0115-07

新中国建立以来的六十年变迁,为学术研究提供了越来越宽松的环境,学术研究日渐深化,易学研究也在此背景下不断展开。从建国初期到上世纪60年代,受马克思主义在意识形态中占主导地位的影响,易学研究的视角相对狭窄,略显沉寂;文革期间,易学研究陷于停滞状态。80年代,大陆易学研究出现了新的景象,开始跳出对易学基本问题的讨论,更加关注经、传中的哲学思想,在义理与象数视角下研究传统易学的新成果不断涌现。90年代,更是生机勃勃,面对新材料与新时代开始新探究,拓宽了易学研究的视角与领域,并开始呼应时代主题。进入21世纪,易学研究切入时代主题,研究方向上不断深入,研究领域不断扩大;同时,又面临一些不足。更好地弥补这些不足,正是新世纪对易学研究寄予的期待。

一、建国之初到1960年代的易学研究

相比于建国之前一段时期的繁盛程度,建国初期到上世纪60年代,大陆易学研究处于相对沉寂阶段。这一时段,重点集中于关注易学史上几个有限问题的探讨,也有站在马克思主义视角对易学展开的有限探讨。杨庆中指出:建国之初,随着马克思主义在意识形态领域中指导地位

之确立,部分学者开始用马克思主义的立场、观点和方法研究《周易》,60年代初曾一度形成解放以来第一次研究《周易》的热潮。这次热潮探讨了《周易》成书的年代、《周易》一书的性质、《周易》一书的哲学思想以及研究《周易》应采取的方法四个问题^①。这一主张合乎当时的历史环境。《周易》在建国之初到文革之前的研究,由于所处时代所限,一直限于对其本身的追问,从某种程度上讲,这种追问式研究的话题并不是新问题,比如《易传》的作者问题,从苏轼起就开始探究,一直延续到现在。面对意识形态领域里占主导地位的马克思主义思潮,《周易》研究也多限于马克思主义视角,如对《周易》哲学的研究多着眼于其内含的辩证法和朴素唯物主义。这一时期的易学研究批判大于吸收,既带有深刻的时代印记,又不能进入一个全面敞开的研究环境。

总体而言,从建国之初到60年代,易学研究没有建国之前一段时间内的那种深度和广度。例如,关于《易经》成书年代,杨庆中总结为四种说法,即殷末说、殷末周初说、西周中后期说以及战国说。关于《易传》的成书年代,首先要讨论的问题是孔子到底有没有读过《易传》,由于《易传》诸篇的复杂性,这一问题的探讨最终演变为《易传》是否儒家作品问题。

* 本文得到上海市重点学科建设项目(B401)、国家社科基金重大项目《中国文化的认知基础和结构研究》(10&ZD064)资助。

** 作者简介:宋锡同(1973—),男,山东潍坊人,哲学博士,(上海200241)华东师范大学哲学系讲师,主要研究《周易》哲学与传统文化、儒释道比较。

① 杨庆中:《二十世纪中国易学史》,北京:人民出版社,2002年,第167页。

这一时期，多数学者认为《易传》是儒家的作品，但对于《易传》诸篇成书的年代却各有主张。对《周易》经传性质问题的探讨，学者们多认为《易经》本是卜筮之书，但又含有哲学思想，部分学者也认为《易经》是一部史书；而对《易传》的理解比较一致，即认为其为最早解释《易经》之作，含有丰富的哲理思想。对《周易》经、传哲学思想的探讨，则体现为当时的时代特色，即经和传的哲学思想是唯心还是唯物、是辩证法还是形而上学。在探讨《周易》的研究方法问题上，因为经与传产生于不同的时代，能不能援《传》于《经》成为焦点，而主张经传分开研究者占多数^①。

这一时期的《周易》研究具有鲜明的时代特色，主要是如何正确坚持马克思主义对《周易》哲学的指导作用^②。因此，虽然取得不少成绩，但无论相较于建国之前一段时间还是1980年代以来的易学研究，都稍显沉寂，尤其是对易学内在思想的研究尚缺乏深度。此后一段时间，大陆进入文革阶段，易学研究更加沉寂。直到80年代，易学研究才迎来了新的热潮。

二、1980年代到2000年的易学研究热潮

这一时期的易学发展可分为两个阶段。第一阶段是1980年代到1990年代初，基本上延续1950年代以来的路向，即对《周易》自身的基本问题展开探讨；又是对前一时期的发展，即坚持对经传中哲学思想的探究，坚持象数与义理相结合的方式研究传统易学。第二阶段是1990年代初到2000年，研究更加繁荣，各个方面均取得了较大进展。

（一）1980年代到1990年代初

学者开始探讨《周易》内在的思想问题。以“中西比较”为背景的文化研究持续热化，对《周易》研究也产生了不同层面的影响。随着中国哲学史研究的深入，学界意识到此前对《周易》的研究相对不足，进而开始对《周易》的经学思想进行深入探究。

1986年，刘大钧先生推出新作《周易概论》，书中探讨了历代《周易》研究概况、前人

研究《周易》的传统方法，提出了对这些问题的深刻见解。作者主张易学研究须义理兼顾象数，应超越传统象数、义理二分法对待传统易学的观点，这对象数易学的研究起了巨大推动作用，尤其是对此前学术界对象数易学的偏见起到了纠偏作用，是建国后第一部正面肯定象数易学研究方法的著作。同时，刘先生对集两汉象数易学之大成的虞翻易学有独到的研究，并且坚持对《周易》古经的文字考辨探讨与分析，发现并纠正了此前学者的一些错误。可以说，1980年代以来大陆易学研究的兴起与其后续发展，刘先生与其所主持的易学研究中心、《周易研究》起到了倡导、带动与推动作用。

代表性的人物和著作还有：高亨的《周易大传今注》，对《周易》经传展开探究；金景芳及其《周易全解》，“用马克思主义理论、方法看待《周易》”；黄寿祺及其《周易译注》，坚持象数义理不二，对周易的制作、性质、研究方法、解经体例等问题做了剖析，着力探讨《周易》经传的本义；张善文的《象数与义理》，对易学发展史上的基本问题展开梳理，如汉唐易学与宋明易学、象数易学与义理易学以及《周易》经传关系问题；朱伯崑的《易学哲学史》，从哲学高度探讨历代易学哲学问题。以上这些成果，是对1950年代以来易学基本问题探讨的继承与发展，对此后的大陆易学研究产生了深远影响。

由于西方科学家对《周易》在内的神秘主义过度宣传，西方近代经典科学方法的局限性越来越突出，这一阶段，一些学者开始把眼光转向中国传统哲学，《周易》成为这一背景下被关注的焦点。同时，社会上对术数易学关注较大，且夸大《周易》的占卜功能，曾一度形成虚假的《周易》热，这一现象到上世纪90年代中期达到顶点，但无涉于易学学理研究。

① 杨庆中把这一时段的易学研究称为解放以来的第一次研究热潮。笔者认为，这一时段的易学研究虽然在易学发展史上有其重要意义和地位，但鲜有较有影响的易学成果。将这一阶段的易学研究称之为高潮，似乎有待商榷。

② 关于上世纪60年代的易学探讨，杨庆中的《二十世纪中国易学史》第4章与林忠军的《近十年来大陆易学研究述评》（《文史哲》1995年第5期）均有较为详尽的论述。

(二) 1990 年代初到 2000 年

1. 易学史与易著提要方面的研究成果

最具影响力的著作当属朱伯崑的《易学哲学史》^①与林忠军的《象数易学发展史》。《易学哲学史》是一部基于易学视角来审视中国传统哲学的力作，尤其第 2 卷针对宋代易学哲学史的考察，可看作是一部宋代理学的探究^②。与朱氏侧重义理易学的考察不同，林氏侧重象数易学的考察，对象数易学发展史上的一些艰涩问题提出了独到的见解，同时对《易学哲学史》中的一些问题起到了纠偏作用。

这一时期还出现了阶段性考察的易学史专著。如，刘玉建的《两汉象数易学研究》，以《周易集解》中的象数易学资料为基础，整理并分析了汉代象数易学的内容及变迁；杨庆中的《20 世纪中国易学史》，是第一部系统整理中国 20 世纪易学发展历史的专著，对 20 世纪大陆与台湾地区易学的研究进行了梳理并提出了自己的见解，是探究中国 20 世纪易学发展史及其动因的力作；潘雨亭的《易学史发微》包含了其从 1980 年代以来对易学的研究成果，诸如对数字卦、经学易、科学易、帛书易以及经传结构问题等的深入考察。以上成果开启了学界对于易学哲学史的深入探究，进入 20 世纪，学界对断代易学史或易学思想家个案的考察在此基础上不断深入^③。

易学著作提要类成果也大量出现^④。早在上世纪 40 年代，黄寿祺撰成《易学群书平议》，力图弥补《四库全书总目》中易类提要的不足。此前，尚秉和已有《易说评议》，依《四库全书总目》体例，专论历代易学专著。张善文作《历代易家与易学要籍》，单列历代易学大家生平，且增加了当代易学学者及其易著。郑万耕的《易学名著博览》也对历代易学著作展开题解。潘雨廷的《读易提要》积多年功力写成，对历代易著的述评更为详尽。另，林忠军主编的《历代易学名著研究》吸收了《历代易学名著整理与研究丛书》中关于 12 本易学文献研究的成果，增加了郑玄、朱震、杨简、王夫之、张惠言等内容，力图展示不同易学诠释的内容和特点^⑤。这些易著提要成果，为今人研究先贤易学思想提供

了简捷门径，一定程度上推动了易学思想的传播。

2. 易学研究回应时代精神的新尝试

传统易学、哲学的研究有一个共同的使命，即在吸纳传统的基础上，结合时代问题、契合时代主题，为易学发展注入新生机。这一时期，易学研究试图在回归经典的基础上面向生活、诠释传统，并尝试回应时代发展面临的问题。余敦康的《内圣外王的贯通》与张立文的《和合学概论》较有代表性。前者藉由对北宋易学的阐释而对大易之道展开现代诠释，怀着传统儒者的使命感，试图为中华民族精神在当下的延续找到理性的根基。这种易学阐释，实则在经学易的基础上，开掘与阐发《周易》当下的人文价值。后者借助传统易学的思维框架，将阴阳、生生、太和等观念与当下的存在（个体的存在与社会存在）发生关涉，进而以阴阳和合融突为模式来概括当下及未来文化发展的路向，力图从哲学高度上回应中国文化在当前所面临的诸多挑战，实则是传统易学回应当代人文发展的尝试^⑥。

一批学者开始对传统易学资源展开当代性的哲理解读。王新春的《周易虞氏学》，立足于两汉易学、思想文化的大背景，以哲学的视野，对虞翻易学作了系统梳理、诠释和剖析。作者以深宏的哲学视野对传统易学展开观照，为当代易学哲学提供了研究范例。

尽管学界对以上探索有不同主张，但这些成

① 朱伯崑的《易学哲学史》1986 年与 1988 年已由北京大学出版社出版上中两册，1991 年台湾蓝灯事业股份公司又出版修订后的 4 卷本，大陆于 1995 年由华夏出版社出版该书完整的 4 卷本。

② 朱先生对道教易学的考察不在此列。

③ 陈远宁的《中国古代易学发展的第三个圆圈的终结——船山易学思想研究》（长沙：湖南大学出版社，2002 年）即为一例。台湾地区对易学史的研究早于大陆，如高怀民 1970 年以来陆续出版《先秦易学史》《两汉易学史》《宋元明易学史》等，徐芹庭的两卷本《易学溯源》及其后的《易图溯源》以及简博贤的《魏晋四家易研究》等都是易学史方面的力作。

④ 早在清代，即有易类著作提要，如《四库全书总目提要·经部·易类》已有历代易学著作的评述。

⑤ 确切地说，《历代易学名著研究》并非易著提要类著作，而是针对易家专著的专题研究。放在此处探讨，意在展示学术界对历代易家思想及易学专著研究的新动向。

⑥ 杨庆中称前者为“人文易”，后者为“易学哲学”。

果为传统易学的发展开启了新方向：以传统易学为资源，呼应当下社会文化发展之问题，建构一种当下的新易学、新哲学。它表明，回归传统的同时，不断吸纳时代气息，是传统易学生命力不断焕发的根基。

3. 数字卦、帛书易学的研究与发展

数字卦与帛书易学的研究，是这一时期易学发展的又一个动向。随着新历史文献与资料的出土、公布，学术界对《周易》经传的研究取得了丰硕成果。确切地说，这一领域的易学研究是1980年代开始的，其研究热潮一直延续到2000年，进入21世纪仍旧不断有新的研究成果出现。

1980年代初，数字卦已引起学术界的重视，不少学者开始结合考古资料对其进行探究。所谓数字卦，即最早见于殷商时期出土的甲骨与钟鼎彝器上且类似于数字的“奇字”，从20世纪50年代开始，陆续被学者发现并关注。李学勤1956年就推断这些“奇字”可能与《周易》的九、六之数有关。随着考古工作的深入，各地出土材料日渐增多，许多数字组合的符号归集拢来，张政烺首先研究出这些数字组合是《周易》数字卦^①。此后，学术界围绕数字卦展开热烈讨论，指出现已发现的数字卦分属于商代晚期和西周，颠覆了《周易》起源的历史成说，如由先数字而后成卦证明“文王发明重卦”之说并不可信^②。学界逐渐认识到：“阴阳爻画源于数字，应是历史的真实；对于这一历史真实的认识，则是易学研究史的一个重大转折。阴阳爻画的形成，为易经的诞生提供了必要条件。”^③这一看法在学术界也有异议。

数字卦的研究成果，是现代易学研究的重大贡献。它拓宽了易学的视野，尤其对数字卦展开的讨论，对于传统易学研究中的卦爻符号的形成、重卦说、筮法等问题的探究以及从发生学上探讨《周易》经传的产生都极具启发意义。

对帛书易学的研究，也取得了丰硕成果^④。《文物》1984年第3期发表《马王堆帛书六十四卦释文》一文，并附有张政烺的《帛书六十四卦跋》和于豪亮的《帛书周易》两文。学术界围绕卦序、帛本今本《周易》关系、帛书卦爻辞考辨等展开讨论，专家之多，成果之富，诚为

罕见。廖名春的《论帛书〈系辞〉的学派性质》、陈来的《马王堆帛书〈易传〉与孔门易学》、张岱年的《初观帛书〈系辞〉》、余敦康的《帛书〈系辞〉“易有大恒”的文化底蕴》等文，均为代表性成果^⑤。这一热潮一直延续到现在。帛书易弥补了易学资料之不足，并对易学史研究中所遇到的疑难问题提供了新的思考方向。

邓球柏的《帛书周易校释》、张立文的《帛书周易注译》两书，是国内出现较早的注释成果；廖明春的《帛书〈易传〉初探》一书，收集了作者从1992年到1995年间的研究成果。相比于20世纪结合新出土易学文献所推出的研究成果，这一时期的研究还有待系统深入。

4. 科学易的展开

科学易在80年代兴起的基础上进一步展开，相关研究成果陆续推出^⑥。从事这一方向研究者，多有理工科学术背景。他们把易学视为中国科技发展的分支，一方面把传统易学与古代自然科学结合起来考察，另一方面通过对传统易学与古代自然科技史的研究，梳理中国固有的自然科学方法论，试图为传统易学与现代科技的发展找到结合点，为现代科学发展提供思想资源。传统易学尤其是象数易学提供的思维方式与价值理

① 1978年12月，中国古文字研究会在吉林长春召开第一届会议，张政烺做《古代筮法与文王演周易》的发言，论证这种“奇字”由五、六、七、八构成，即由老阴、少阳、老阳、少阴四爻构成的“卦”，并且属于六爻组成的“重卦”，认为它为周文王重卦的历史传说提供了实证，并把这些“奇字”按数的奇偶译成《周易》卦形，第一次揭开了长达八百多年的“奇字”之谜。

② 继张政烺之后，李学勤的《周易经传溯源》、张亚初与刘雨的《从商周八卦数字符号谈筮法几个问题》、张立文的《帛书周易注译》、潘雨廷的《易学史发微》均对数字卦展开探究，并取得可喜成果。

③ 周由：《解读周易》，上海：上海书店出版社，2005年，第11页。

④ 1973年湖南长沙马王堆汉墓发掘出土的帛书《周易》，是迄今见到的、较早亦较完整的《周易》古本，包括《周易》六十四卦和《易传》两部分。其六十四卦不同于今本《周易》中卦序的排列方式，异于今本卦爻辞的文字和《易传》内容，且书写在缣帛上，因此又被称为“帛书《周易》”或“帛书易”。

⑤ 以上成果，分别载于《哲学研究》1993年第7期、《国学研究》第2卷（1994年）、《道家文化研究》第3辑、《道家文化研究》第3辑。

⑥ 科学易研究从80年代开始，研究成果90年代陆续出现。考虑行文方便，本文将这一问题放在这一时期中探讨。

念,对历史上的数学、天文历法以及道教丹道修炼学等均有深远影响。因此,探究传统易学与科技的关系意义重大,传统易学为科学的发展提供了新思路,如阴阳互根、对待转化等等哲理与象数思维模式。

科学易的出现与发展,为易学研究打开了新的研究领域,但也出现了将易学思想与现代科学牵强比附的现象,甚至用复杂的现代数学或物理公式论证一般易理,把简单问题复杂化。刘大钧指出:“象数易学与现代科学挂钩则尚是一个需要审慎思考的问题。”^①90年代末期,科学易的发展出现了相对缓慢的迹象^②。

5. 值得关注的几个方面

第一,易学独具特色的象数模式与思维,使学者尝试从逻辑视角切入对传统易学尤其是传统象数易学的研究,如冯契、朱伯崑、周山、李濂为传统易学与逻辑研究打开了新领域^③。第二,从生态学、生命哲学视域展开对易学的研究,开启了从生命哲学视域探讨传统易学的研究方向。第三,已有学者尝试从学理上对术数易学进行阐释,但如何系统地把淹没在文献中的易学精髓挖掘出来,尚有待展开。总体来看,从90年代到目前为止,后两个方面虽不乏有真知灼见的研究成果,但未成规模,亦有待深入^④。

三、新世纪之初的易学研究 with 展望

进入21世纪,传统易学延续了90年代以来的强劲势头,更加与传统文化交互渗透,各个方面都出现了新的研究成果,并被赋予更为殷切的期待。

(一) 新世纪之初易学研究的新气象

易学研究进一步撇掉了此前那种过于比附的研究倾向,转而在各专业领域展开积极有益的探讨:传统易学中的哲学思想进一步受到关注,帛书易学研究更加深入,道教易学研究取得更多的研究成果,易学与中医的关系受到关注,图书易学不断推出新研究成果,对易学史上的个案研究越来越多,等等。这些新动向体现了研究者更宽阔的研究视域、更多样的研究方向、更专业的研究方法、更深入的专题取材,昭示了易学研究的

繁荣气象。

从哲学视角展开传统易学研究是第一个新气象。研究成果以专业论文为最,如王新春的《虞翻易学旁通说的哲理内蕴》《哲学视野下的汉易卦气说》、林忠军的《从帛书〈易传〉看孔子易学解释及其转向》、李尚信的《孟喜卦气卦序反应的思想初论》、向世陵的《易之“生”意与理学的生生之学》、高瑞泉的《义理诠释与哲学创造——以熊十力为例》、施炎平的《易学现代转化的一个重要环节——析康有为对〈周易〉理念的诠释和阐发》、郑万耕的《易学中的元亨利贞说》、杨庆中的《〈周易〉阴阳学说对21世纪人类文明走向的启示》、张其成的《象数思维方式的特征及其影响》、张善文的《先后天学说与儒道思想》等。它们涉及对传统易学哲学的提炼与建构问题,部分成果亦涉及易学与传统哲学的内在关涉以及传统易学的现代性转化等问题。

自觉从诠释学视角来探讨易学问题是第二个新气象。林忠军著有《从诠释学审视中国古代易学》《从帛书〈易传〉看孔子易学解释及其转

① 刘大钧:《20世纪的易学研究及其重要特色——〈百年易学菁华集成〉前言》,《周易研究》2010第1期。

② 科技易的兴起与发展,以董光璧为代表,其代表性著作有《易图的数学结构》《易学科学史纲》《易学与科技》;此外,卢央多年来坚持研究《周易》与天文科学的关系,近年出版的《中国古代星占学》颇有代表性。

③ 冯契的《〈易传〉的辩证逻辑思想》,原载《周易研究》1991年第4期。文章阐述了《易传》的辩证逻辑思想,并涉及其与中国古代辩证逻辑历史发展的内在联系。朱伯崑将《周易》的逻辑思维分为三种,即分类思维、类推思维、形式化思维。周山着眼于《周易》的类比逻辑展开研究,代表性论文有《〈易经〉与中国的类比逻辑》《〈周易〉与类比推理》《〈周易〉:人类最早的类比推理系统》等。李濂著有《周易的思维与逻辑》。

④ 如蒙培元的《天·地·人——谈〈易传〉的生态哲学》、施忠连与李廷祐的《论〈周易〉的生命哲学》、张文智的《试论〈周易〉中的生命哲学》、郭继民的《〈周易〉的“生态学”解读——从“还原”的角度》等专论,是90年代到目前为止的研究成果;胡孚琛的《周易象数和中国术数学——中国哲学的文化背景剖析》,从象数易学与术数学内在关联的角度探讨传统哲学的文化根基;萧汉民的《论〈京氏易传〉与后世纳甲筮法的文化内涵》与王新春的《哲学视野下的京房八宫易学》等文,从哲学视域对京房的象数易学展开哲学解读,剥离其占卜色彩;何丽野的专著《八字易象与哲学思维》从哲学视域观照传统八字与易学象数系统,见解较深;周山新近主编的《中国传统思维方法研究》,书中部分内容涉及从类比思维视角探讨传统术数易学的内容,对传统术数易学有较深的学术剖析。

向》《中国早期解释学：〈易传〉解释学的三个转向》《论〈易传〉的解释学：交感与会通——兼论〈易传〉解释学与西方解释学之异同》《〈易传〉符号解释视域下的儒道互补会通》等专论，还有刘玉建的《孔颖达易学诠释学原则及其意义》、施炎平的《〈周易〉和儒家人文哲学——从差异比较的视角作重新诠释的尝试》、郭继民的《从诠释学的角度看〈易经〉的解读》、刘玉平的《孔颖达的易学诠释学》、赵中国的《程颐易学诠释方法研究》等专论。以上成果或借镜西方诠释学来观照传统易学，或立足传统经学审视传统易学，或在中西汇通的观念下以传统与现代性的视角转换来探讨传统易学。学界更加系统地从事诠释学入手来探讨易学问题，为易学发展注入新活力。

结合新文献展开易学研究是第三个新气象。帛书易最为典型，它承接90年代，新成果不断涌现。刘大钧立足出土文献与传世文献互证，解决了早期易学发展史上的一些重大问题。如，围绕卦气说，通过详辨历史文献，运用殷墟甲骨文资料，揭示了象数义理合一的理论模式；同时，运用帛书《易传》资料，提出汉初易学的“今义”与“古义”说，揭开了《汉书·儒林传》之《周易》“古义”的神秘面纱。刘先生对帛书《周易》的源流、帛书《周易》与今古文问题、帛书《易传》中的象数易学思想等问题提出独到见解，有力推动了海内外简帛易学的发展。结合新出土资料研究传统易学，还有许多学者推出了大批成果^①。李学勤、裘锡圭等学者站在考古学立场对出土竹、帛易学展开研究，取得突出成绩，易学研究日趋专业化、系统化。尽管有李学勤的《新发现西周筮数的研究》、廖明春的《长安西仁村陶拍数字卦解读》、张朋的《数字卦与占筮——考古发现中的筮法及相关问题》《数字卦的解读以及〈易〉卦起源》等成果出现，数字卦研究近年来的成果则相对偏少，关注不高。

道教易学研究成果不断出现是第四个新气象。易学与道教文化的关系受到持续关注，如詹石窗的《易学与道教思想关系研究》《易学与道教符号揭秘》，即是探究易学与道教文化关系的

新成果；还有周立升的《两汉易学与道家思想》、萧汉明与郭东升的《〈周易参同契〉研究》、章伟文的《宋元道教易学初探》等。中医养生学与易学的关系也得到了关注和探讨，如张其成的《易学与中医》。图书易学的研究成果不断涌现^②，如李申的《易图考》、张其成的《易图探秘》、郭彧的《易图讲座》、李尚信与施维整理的《易经图释精典》等，标志着易学研究更加专题化和深入化。

易学史个案研究逐渐增多是第五个新气象。陆续推出的《历代易学名著整理与研究丛书》，对历史上各时代有影响的易学著作进行整理与探究；还有一系列易学专题研究的新作，如刘大钧的《今、帛、竹书〈周易〉综考》、林忠军的《周易郑氏学阐微》、陈居渊的《焦循儒学思想与易学研究》、王新春的《周易虞氏学》等。这些成果标志着大陆易学研究的高度专业化。

（二）对新世纪易学研究的期待与展望

易学研究不断取得新成果，同时也面临着不足：第一，《周易》哲学研究缺乏系统深入的探讨，对易学开启的传统哲学形上之原及其与儒释道三教的关系关注不足；第二，传统易学研究与当代哲学研究有欠融合，当前的新儒学研究对传统易学关注相对不足；第三，对易学经、传的论

① 如陈来的《“慎独”与帛书〈五行〉思想》《竹简〈五行〉篇与子思思想研究》《马王堆帛书〈易传〉的政治思想——以〈繆和〉〈昭力〉二篇之义为中心》、林忠军的《从战国楚简看通行〈周易〉版本的价值》《从帛书〈易传〉看孔子易学解释及其转向》《论上博简〈凡物流形〉“彖”字的内涵及哲学意义》、李尚信的《楚竹书〈周易〉中的特殊符号与卦序问题》《读王家台秦墓竹简“易占”札记》《论今、帛本〈周易〉卦序的先后问题》《帛书〈周易〉卦序与宇宙论》、郑万耕的《〈周易〉释读八则——以楚竹书为参照》《楚简〈周易〉释读六则》、萧汉明的《上海博物馆藏战国楚竹书〈易经〉释卦二则》《释上海博物馆藏战国楚竹书〈周易〉豫、咸二卦》等。廖明春2008年出版的《帛书〈周易〉论文集》，成果多形成于90年代，但亦不乏新见解、新成果。

② 图书易学，宋儒即开始探究，如邵雍、周敦颐等人，藉图以佐说之不能尽，力图用易图将幽玄难明的易道、易理讲清楚，但遭遇了赞同与否定的两极态度。肯定者如朱熹等大儒主张象数义理不二，易图亦是易理的展现。反对者也不乏其人，尤其到了清代，黄宗羲、顾炎武、胡渭、毛奇龄等人，指斥其为臆造或道教黄冠者流，并否定其内在的易理。近人尚秉和根据对西汉《焦氏易林》的研究指出，易图所含先天易学及相关象数与义理古已有之，从历史角度肯定了易图学的合理性。

释有待更大的突破与创新；第四，在中西文化交流日益深入的大背景下，缺乏一种站在不同文化立场上对传统易学与西方文化哲学的比较研究。前三个问题属于传统易学研究，第四个问题属于跨文化研究与比较哲学领域。如何弥补以上不足，进而取得更新研究成果，是我们对易学研究在新世纪的展望与期待。

关于第一个问题，尽管当前的《周易》哲学研究不足，但近年来易学史个案及易学哲学问题的探讨日渐深入，进而站在传统哲学的高度对易学作出系统的哲学建构是可能的，尤其是易学在传统哲学形上之域的建构与转化，也是时代文化与思想发展的必然。关于第二个问题，传统易学研究当代哲学研究尚未融合，涉及了如何对待传统易学的问题。在儒家看来，《周易》为群经之首，历代不乏通过阐释易学来构建新儒学的思想家。如，熊十力深究佛儒，以儒为归，在大易之道的基础上摄佛归儒，进而对新儒学的本体论、体用论以及心性理论展开了新的建构与诠释。此种哲学气度，开一时代哲学之风气。同样借助易学诠释、建构新儒学的还有马一浮、牟宗三等。反观当下，新儒学研究在呼应时代主题的同时，却较少有研究者向传统易学寻找思想资源^①。促使易学研究与传统哲学尤其是儒家哲学的发展进一步融合，以发展儒学为大易哲学注入活力，以易学诠释来构建当代新儒家哲学，并为儒学在新世纪的发展源源不断地提供思想资源，这是新世纪学术界对传统易学的新期待、新展望。第三个问题，是前两个问题的延续。如何在回归传统的基础上面向时代主题，是新时期易学发展的重要向度。至于第四个问题，随着中西文化哲学交流的加剧，传统易学所反映出来的中国人独特的思维方式、价值理念及其与西方文化与哲学中的思维方式、价值理念的差别，开始为学术界所关注，结合当下易学研究的新动向，这方面的新成果更值得期待。第三、四个问题都涉及了当前对《周易》经、传的诠释理路之创新问题，也是传统经学易的诠释与发展方向，即如何立足中国传统经学的注经经验，结合西方诠释学理论对《周易》经传作出深入全面的诠释，进而建构起新时代的易学诠释学。当然，这一研究

并不意味着用西方学术范式来框架传统易学而展开“格义”研究，而是互相借鉴，取长补短，为传统易学的现代化转换提供参考与尝试。杨庆堃提出了如何立足传统经学，展开易学现代化转向这一核心问题^②；潘德荣提出“经典诠释学”，主张兼取西方本体论诠释学与中国传统解经传统中的经验，借鉴西方方法论诠释学，进而超越西方现有的本体论诠释学与方法论诠释学之二元对立的理论格局，对文化传承中的经典（而不仅仅限于文本）进行此在意义上的全面诠释^③。传统易学经传诠释理路的创新与突破，可以借鉴“经典诠释学”这一主张，打破现有注经模式的缠绕，将传统易学的注经经验与西方诠释学理论相结合，在诠释学高度上理性、系统地诠释传统易学。这样，既可以回避传统经传注释与阐发过程中出现的过于强调个体臆解而不见大易之道的偏失，又可避免易理诠释因过于强调形上一面，而在具体诠释方法与理路上走不出旧有的注经模式，进而影响大易之道在时代精神观照下的新诠释。这也是中西文化比较视野下对易学研究的新期待。

建国六十年来大陆易学研究所取得的丰硕成果，既体现出易学研究的多重面向与可能，又体现出强烈的问题意识，回归传统、呼应时代越来越成为一大时代特色。当下社会文化发展日益多元化，学术研究环境更加宽松自由，人们有足够的理由相信新世纪的易学研究将会有更大的突破和更新的研究成果出现，尤其是随着易学研究与时代表精神的不断呼应与交融，会涌现出更多代表时代精神与传统意识的易学研究新成果。这是对新世纪易学研究发展的新期待、新展望，也是本文对建国六十年来大陆易学研究进行回顾与展望的初衷。

（责任编辑 杨海文）

① 关于易学研究为当下传统哲学尤其是当代儒学的发展提供源头活水这一问题，今人虽有一定研究成果并在这一方向上做出示范，如余敦康的《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》与张立文的《和合学概论——21世纪文化战略构想》，但相比熊十力、马一浮、牟宗三等现代新儒学大师，仍须更大的努力与更新的研究成果。

② 参见杨庆堃：《现代易学研究的困境与出路》，《学术月刊》2008年第1期。

③ 参见潘德荣：《从本体诠释学到经典诠释学》，《河北学刊》2009年第2期。

美国朱子学研究发展之管窥*

卢睿蓉**

【摘要】朱子学跨出国门之后，日韩独领风骚，欧洲也吸引了一定的关注，惟独在中国学研究日益兴盛的美国倍受冷落，这和美国中国学发展的战略政策不无关系。百年来，中西学者共同努力，朱子学研究逐步进入美国学术视野并赢得一席之地。朱子学研究在美国发展的历史轨迹，再现了美国中国思想史研究发展的社会、思想和学术背景，及其研究视角与进路的变化历程。

【关键词】朱子学；美国中国学；陈荣捷

中图分类号：B244.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2011)04-0122-05

作为中国儒学正统的朱子学自13世纪以降开始外渡，先后影响韩国，风靡日本，成为邻国官方哲学达数百年之久。到16世纪末步入欧洲，虽未成为单独一学说而立足于西方视野，也是传教士汉学家们介绍中国文化一基本元素，但是美国一直游离于其影响之外，有关其学说的传播及研究始终是一片空白。尽管一战后美国汉学（中国学）发展迅猛，对朱子学的研究却无萌芽之势，这与美国中国学研究发展的战略政策不无关系。20世纪70年代后的兴盛虽然不乏中西学者的不懈努力，也有其特殊的历史原因。本文以美国朱子学研究发展历程为研究对象，目的是再现美国中国思想史研究发展的社会、思想及学术背景，厘清学术视角和进路的变化，同时也填补海外汉学研究中有这段学术史的空白。

一、艰难萌芽逾百年

1849年，美国传教士裨治文（E. C. Bridgeman）在自己创办的《中国丛报》上，选译了《朱子全书》关于宇宙天地、日月、人物、鸟兽等方面的论述^①。这是最早的美对朱子文本的翻译。随后，卫三畏（Samuel Wells Williams）所作的《中国总论》（*The Middle Kingdom*, 1884）对当时中国的政治、经济、文化、外交、宗

教、历史、地理和教育等方面都作了系统的介绍，其中也介绍了朱熹的思想。尽管《中国丛报》和《中国总论》在美国影响巨大，但朱子学的影响甚微。

第一次世界大战期间，欧洲各国疲于应战，美国却不断建立基金会，对各种人文社科研究进行巨额投资，中国学研究在此期间得以大力发展，专门建立的学术团队也因此展开对中国政治、经济、社会文化各方面的战略研究活动。到太平洋战争爆发时，美国研究中国的专门机构达到90个，“汉学研究”逐渐被“中国学研究”一词所替代，对古典汉学的研究迅速转向注重现实问题的中国学研究。作为中国哲学重要部分的朱子学，既远离先秦，又与近代中国的现代化问题有些距离，在美国的中国学研究中偏居一隅，只有几个学者作了零星的研究或介绍。

1936年《哈佛亚洲通讯》发表《朱熹的知识论》^②，这是有资料显示的最早的美国关于朱熹研究的论文。作者霍金（William E. Hocking）曾任哈佛大学哲学系主任和美国哲学协会会长，是当时美国新黑格尔派的代表人物，也是陈荣捷在哈佛大学哲学系读书时的主讲老师之一。霍金认为朱子格物的目的在乎穷理，虽然从中可判断朱子为理性主义者，但穷理是为尽性，性理为一，知行并进，所以朱子是一个经验主义者。他又比较了朱子同斯

* 本文系浙江省哲学社会科学重点基地宋学研究中心、2009年度浙江省社科规划重点课题《海外宋学研究的多维发展：以美国为中心的考察》的阶段性成果。

** 作者简介：卢睿蓉（1969—），女，浙江衢州人，（杭州310028）浙江大学博士生，浙江传媒学院国际文化传播学院副教授。

① E. C. Bridgeman, *Notices of Chinese Cosmogony: Formation of the Universe, Heaven, Earth, Man, Beasts, etc.*, *Chinese Repository*, 1849, 第78卷, 第342—347页。

② William E. Hocking, *Chu Hsi's Theory of Knowledge*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume 1, 1936: pp. 109—127.

宾诺莎、柏格森两人之异同。这篇论文的发表标志着美国哲学家开始注意朱子及其学说。不足的是，霍金对朱熹的研究在西欧的材料上进行，这是美国学者研究中国哲学的缺陷，因此促使了陈荣捷等人半生奉献于中国哲学经典的翻译和推广，也说明了为什么在朱子学于美国兴起的初级阶段，华裔学者占据了半壁江山。

随后很长一段时间都是中国经典译介阶段。1946年加大伯克利分校出版宓亨利（H. F. MacNair）主编的《中国》，其中一章是陈荣捷撰写的“新儒学”。此后陈荣捷开始为各大百科全书、辞典等编写中国哲学条目，并着手翻译中国哲学经典。1960年，陈荣捷与狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）合编《中国传统诸源》的理学7章，朱子一章出自陈荣捷之手；1963年，《中国哲学资料书》出版，理学内容约占三分之一；1967年，《近思录》翻译出版。

典籍的翻译加速了朱子学研究在美国中国学领域中的渗透，朱子学作为一个参照物进入了美国中国哲学研究领域，朱子思想不断被提出与西方哲人如亚里士多德、斯宾诺莎、莱布尼兹、怀黑德、圣托马斯等人的思想作比较，当然，目的不在朱熹，而在于西方哲学思想的阐述^①。

1962年，芮沃寿（Arthur F. Wright）和杜希德（Denis Twitchett）合编的《儒家人格》（*Confucian Personalities*, Stanford: Stanford UP, 162—88），收入谢康伦（Conrad Max Schirokauer）的《朱熹的政治生涯：一个两难的问题》（*Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence*）。文章在其博士论文基础上提炼而成，历述朱子出仕入仕的经过及其政事与政论，是当时西方学者之中难得的朱子研究力作。随后谢康伦一度专事朱子研究，1967年《大英百科全书：朱子传》即由他撰写。1971年宋学会议上，谢康伦的文章《非难之下的新儒学：伪学的定罪》（*Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei-hsueh*）^②详细讨论了伪学问题，历朝攻击伪学的论据、人物等，道学的政治内幕以及太学生的活动，文中都有比较准确的反映。

谢康伦的朱子研究主要着眼于政治历史角度，哲学思想涉及不多，但研究选材丰富，阅读史料细致，因此与其他许多西方学者在研究中国文献时常常断章取义、概念混淆因此导致错误不断的情形有很大不同，连陈荣捷也称赞其研究为“精密之作”^③。同类研究还有刘子健的《新儒学如何成为官方正统？》^④。文章探讨朱子学被

斥为伪学之始末，以及朱子死后以理学之名在政者所尊崇的经过。这些研究成果虽是学者个人的兴趣所致，没有形成全面的有计划的研究推广活动，但从此开始，朱子研究逐步进入美国的中国思想研究领域。

二、发展契机与平台

从1849到20世纪70年代初，时间跨度一百余年，朱子研究文章屈指可数，这与美国中国学研究的战略政策不无关系。50年代以来，经历了麦卡锡主义冲击的美国中国学学界开始重视与传统汉学的交融，对中国古代思想的研究相对加强。与此同时，美国中国学的勃勃生机也吸引了欧洲汉学的关注，传统汉学与中国学开始了相互取长补短的尝试。受到美国中国学“区域研究”的启发，白乐日（Etienne Balazs）在法国推出了“宋史研究计划”，欧美、亚洲学者纷纷加入，该计划历时二十多年，到70年代末才正式告一段落，大大推动了美国对宋代的研究。朱子学研究在美国的兴盛顺时应势，不仅搭上了这趟顺风车，还遇上美国中国思想史研究变化的两个重要契机。

一直以来，美国对中国思想的认识多靠理雅各、威利等人翻译的先秦典籍，60年代之前对中国思想的研究仅在先秦徘徊。其后，日本禅学流行美国，王阳明心学与禅学相近，六七十年代美国学界流行明代思想研究。在学术研究进程中，美国学者发现要真正理解中国哲学就必须研究宋明理学，而研究宋明理学就不得不研究朱熹。认识上的变化是80年代朱子学研究兴盛的重要因素。

不约而同，70年代后新儒学运动集中西方学者之力

① 如 Paul E. Callahan 的《朱熹与圣托马斯之对比》（*Chu Hsi and St. Thomas, A Comparison*, *Harvard University Committee on International and Regional Studies, Papers on China*, Vol 4, 1950, pp. 1—23），俞检身的《朱熹与怀特海之形上学比较研究》（*A Comparative Study of the Metaphysics of Chu Hsi and A. N. Whitehead*, diss. Washington University, 1959），虽然是比较，但重点都不是朱熹。

② 后被收入 John W. Haeger 主编的 *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson: Arizona University, 1975, pp. 163—198.

③ 陈荣捷，《朱学论集》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第286页。

④ James T. Liu, *How did a Neo-Confucian School become the state orthodoxy?*. 该文为1971年德国宋学会议论文，后发表于 *Philosophy East and West* (Vol. 23, 1973, 483—505)。

在北美大陆轰轰烈烈展开。新儒学运动的目的是：“以承续中国文化为己任，力图恢复儒学传统的本体和主导地位，重建宋明理学的‘伦理精神象征’，并以此为基础来吸纳、融合、汇通西学，建构起一种‘继往开来’、‘中体西用’式的思想体系，以谋求中国文化和中国社会的现实出路。”^①《中国哲学季刊》、中国哲学学会^②、中国哲学大会都是这次运动的成果。新儒学运动扩大了儒学的世界性影响，也带动了美国儒学研究的新发展。

新儒学运动过程中最负盛名的几个华裔学者，如杜维明、余英时、成中英、刘述先等人，跨越了不同文化不同学术体系的障碍，在美国建立了自己的学术体系，同时培养了一大批儒学研究的后继者。其中不少是专门从事朱子研究的学者，如田浩（Hoyt Tillman）、贾德讷（Daniel J. Gardner）、康格理（Thompson, Kirill O.）等。20世纪70年代中到80年代，短短十年内成果远超前人，哈佛、哥伦比亚、普林斯顿、耶鲁、加利福尼亚、芝加哥等美国著名大学都有朱子学研究的博士论文问世^③，这些论文的作者大多成为当今美国专事宋代思想史研究的重要人物。

新儒学运动只是一个契机，美国学术界中西方“学侣”共同致力于中国哲学的推广和研究早在30年代就已经开始。当时初到美国任教的陈荣捷在夏威夷与查尔斯·摩尔（Charles A. Moore）合作介绍东西方哲学，并于1939年发起筹办第一届东西方哲学家会议^④。这次会议上，陈荣捷首次介绍了二程、朱熹、陆王哲学^⑤。十年后，东西方哲学家会议再次召开，与会学者人数上升到二十多人，此次会议的决议之一就是出版《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）季刊。1951年《东西方哲学》正式发刊，这是西方研究中国哲学的权威刊物，也是目前著名的学术期刊，为中国哲学研究向海外推进提供了有力的支持^⑥。学术刊物的兴旺反映了中国哲学研究的兴旺，同时也为朱子学研究成果提供了更大的展现空间。

陈荣捷与摩尔的交往使东西方哲学家会议、《东西方哲学》两大平台顺利搭建，而与狄百瑞的交往则把中国哲学、尤其是朱子学的海外研究推向新的天地。1949年陈荣捷与狄百瑞相识，此后两人开始了长达30年的合作，他们共同编纂、翻译的中国哲学书籍，成为海外学者研究中国哲学的必备书。狄百瑞的研究重点是宋明理学，不只是朱子学，从朱子学研究的学术地位看，他不如陈荣捷。作为陈荣捷数十年如一日的合作伙伴，狄百瑞对美国中国哲学研究队伍的发展壮大立下了汗马功劳，

为美国学者中第一人。狄百瑞擅长学术行政，历任哥伦比亚大学东亚系主任、教务长、副校长，担任过美国亚洲研究学会（Association for Asian Studies）会长等。他第一个提倡一种对亚洲在通识和核心课程中的位置的全新构想，并为亚洲通识教育（general education）编写了大量的教材，影响广泛。他所采用的“内在进路”的学术研究方法改变了当时深受社会科学研究方法左右的美国中国儒学研究所采用的“外在进路”^⑦，方法论虽然有其长短，但对一时的研究风向起到决定性的作用。作为知名学者并掌一方行政大权的狄百瑞，充分引进并利用了各种基金会的资助，邀请日本学者^⑧到美国任教，讲授

① 施忠连：《现代新儒学在美国》，沈阳：辽宁大学出版社，1994年，第1页。

② 在唐力权的建议下，1978年更名为“国际中国哲学学会”。

③ 田浩，*Values in History and Ethics in Politics: Issues Debated between Chu Hsi and Ch' en Liang*，哈佛大学1976年；贾德讷，*The Classics during the Sung: Chu Hsi' Interpretation of the T'ahsueh*，哈佛大学1978年；白诗朗，*Glosses on Reality: Chu Hsi as Interpreted by Ch' en Ch' un*，芝加哥大学1979年；Russell Emmett Hatton，*A Comparison of the Role of Prime Matter in the System of Francis Suarez (1548—1617) with that of CH' I in the System of Chu Hsi (1130—1200)*，纽约州立大学；Allen John Wittenborn，*The Mind of Chu Hsi: His Philosophy with Annotated Translation Chapters One through Five of the "HSU CHIN-SSU LU*，亚利桑那大学。

④ 第一届“东西方哲学家会议”1939年7月4日至8月1日召开，与会代表共6人，除陈荣捷和摩尔外，还有两位美国学者、两位日本学者，共提交了十多篇论文。日本学者铃木、美国学者霍金等人应邀但未出席，他们提交了论文。会议原定10年一次，后改成5年一次。摩尔生前每次会议后都将论文结集出版，这些论文代表了当时美国东西方哲学研究的重要成果。

⑤ 参见Win-tsin Chan，*The Story of Chinese Story*，in More，Charles A. (ed.)，1967，*The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*，p. 57.

⑥ 最早开始刊登有关中国的文章的是《美国东方学学会杂志》（*Journal of the American Oriental Society*，创刊于1851年），后来出现《哈佛亚洲学报》（1941年创刊）、《亚洲学报》（1941年创刊，原名为《远东学报》，1956年改为现名）。这些刊物刊登过少量中国哲学文章。1965年成中英创办《中国哲学通讯》，1973年更名为《中国哲学季刊》（*Journal of Chinese Philosophy*），这是一本专门介绍中国哲学的学术期刊。1970年后有《宋元研究通讯》（*Bulletin of Sung-Yuan Studies*）。《东西方哲学》出刊后，每年一卷四期，关于中国儒道思想的论文占了近半数，所有海外著名的中国哲学专家都在此刊物上发表过论文。

⑦ 关于“外在进路”和“内在进路”的说法，参见黄俊杰：《东亚儒学研究的回顾和展望》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第393—426页。

⑧ 由于历史原因，20世纪五六十年代，美国学者的中国研究大都借鉴了日本、台湾的研究成果；尤其是日本，美国学者往往赴日学习中国思想文化。

宋明儒学；多次召开国际学术会议，延请中美日等学者研讨宋元明儒学；1976年起，召集中西学者中专研宋明理学者，设立地区理学研究讨论会（Regional Seminar in Neo-Confucian Studies），每月聚会一次。时至今日，哥伦比亚大学东亚研究中心的seminar一直由狄百瑞主持，已有几百场。

经过近十年的发展，80年代的美国中国哲学研究领域已经小有战果。当时美国的哥伦比亚大学、哈佛大学、夏威夷大学等都设有攻读朱子学博士的课程，还有定期举办的朱子学、宋学研讨会。1982年7月6日—15日，美国学术团体举办的首次“国际朱熹会议”在夏威夷大学召开，陈荣捷为大会主席，中（大陆、港台）、日、韩、欧、美、澳近百名学者出席会议，三十余场讲座与研习会将朱熹研究推向新的高峰，随后1987年、1990年、1992年在大陆和台湾召开了第二、三、四次。“国际朱熹会议”的召开是美国朱子学研究兴旺的标志，它成为推广朱熹的国际影响、加强朱熹研究的国际性合作的又一个重要平台。

三、视角与进路的转换及扩大

美国朱子学研究发展的兴盛离不开中西学人的努力，他们各具特色的研究活动为朱子学研究扩大了生存空间，使其更具丰富的色彩和更长远生命力。

萌芽阶段的朱子学研究有两个趋势：一是从比较宗教及比较哲学的角度进行研究，二是从政治、历史的角度研究朱熹。前者是“合儒”传教策略的影响^①，后者则受到当时中国学研究取向的左右。

早期的西方中国哲学研究者大多是基督教士、尤其是天主教教士，他们研究中国哲学的首要目的是从中国思想里找到依据来支持基督教的教义，对朱子学说的研究也不例外。美国早期的朱子学研究借用的是欧洲的文本和模式，因此也围绕着这个主题打转。

从政治、历史角度研究朱熹是“外在进路”在中国思想研究领域的运用。受到当时欧洲社会科学研究方式的影响，哈佛学派提倡关注思想研究的发展，从历史角度研究思想成了当时的学术风尚，谢康伦、刘子健等人的研究都是从“外在进路”研究朱子的实践。

这个阶段的朱子学研究发展缓慢，研究者零敲碎打，各自为政。况且，“外在进路”把思想人物及其思想放在特定的历史环境中来考察，强调了意义而忽略了思想本

身，这种思路本身就存在着缺陷，陈荣捷试图扭转这个局面。作为北美“儒家拓荒人”，陈荣捷在美国朱子学研究领域开创了一个“道统”，即以周敦颐为理学的开篇，邵雍、张载、二程、朱熹以一线贯之，二程为主流，朱熹集大成。在这样的“道统”构架中，他梳理了朱熹的哲学思想体系，彰显了朱子对“新儒学”的贡献；他深入朱子形而上的一面，也顺应国际学术趋势，将朱子的家事、日常行为、市井传说等提升到与朱子思想同样的高度展开广泛的探讨；他从纵向研究元、明、清时期朱子学的发展，亦从横向介绍欧美朱子学研究之状况。《中国哲学资料书》《朱子新探索》《朱熹：生平与思想》《朱子门人》《朱学论集》《近思录详注集评》等著作就反映了这种多维度、集大成的研究特点。

作为陈荣捷的“学侣”，狄百瑞为开创从儒家人格及思想的内部去考量朱子学的道路也起到相当大的作用，学界把他视为美国中国学领域“内在进路”的引导者。作为西方学者，狄百瑞对朱熹的研究有其独特的一面。他和陈荣捷一样坚守朱熹的“正统”地位，但他研究朱熹教育思想、“道统”概念、“克己复礼”，目的都是为在宋明理学中进行西方自由主义精神的发掘，从而“为传统儒学的现代更生提供了一种内在的理据”^②。这个阐发对当时美国儒学“博物馆化”的趋势是个重要的反拨。尽管狄百瑞和陈荣捷一道作为“学谱编撰学”流派受到批评^③，但作为从“外在进路”到“内在进路”转变的关键人物，他的研究引领了一个传统，至今哥伦比亚大学的理学研究仍延续着狄百瑞的影响。

从陈荣捷和狄百瑞开始，从思想内部阐释朱子学一直是美国朱子学研究的主流，80年代涌现出许多探讨朱

① 耶稣会沙勿略（Francis Xavier）开创的传教策略，把天主教教义和儒家思想结合到一起，从心理上拉近中国人与传教士的距离，获得他们对天主教的认同。这一策略为大多数新教传教士所采用，林乐知（Young John Allen）所提倡的“孔子加耶稣”其实就是这种策略的发展。

② 白诗朗：《儒家宗教性研究的趋向》，《求是学刊》2002年第6期。

③ 关于“学谱编撰学”，参见詹启华：《在倒塌的偶像与高贵的梦想之间：中国思想史领域的札记》，田浩主编：《宋代思想史论》，北京：社会科学文献出版社，2003年。

熹宇宙观、自然观、太极、气、性等概念的博士论文^①，但在视角和方法论上不断有进一步的拓展和调整。孟旦（Donald Munro）的《人性的形象：宋代的描绘》^②是研究朱熹哲学人类学特征的一部著作。孟旦用家庭和流水、明镜与身体、树木与园丁、统治者和被统治者等结构性形象（structural images）作为分析单位，解释朱子“人”之概念的对立的观点，并从朱熹复杂的人性观中寻找中国思想的哲学根源。白诗朗（John Berthrong）《普天之下：儒耶对话中的典范转化》^③通过对朱熹基元系统的分析，展示了其思想体系的关联性和超越性，这是从宗教性角度对朱子学的研究；他的另一部力作《论创造性：怀特海、南乐山与朱熹的比较》^④则用比较哲学方法研究朱熹。另外，贾德讷的朱子学经典翻译和诠释^⑤，则是继陈荣捷之后从典籍注释着手理解儒家内部的哲学问题，较引人注目。

学术既有思潮，就有风向的转变。80年代后，随着社会科学进路的一再变化，朱子学研究的视角和路径有了更大的扩展，对原有的“正统”叙述提出了挑战。田浩、包弼德（Peter K. Bol）是这个阶段的代表人物，他们的研究更关注社会、政治、文化和思想史等问题。从方法论上看，这是“外在进路”的复兴。从视角和观点看，这些研究提供了更广阔的空间。田浩的研究“承认主流而不认同正统”^⑥，因其想通过历史重构还原道学运动原有的纷呈多样的特点。因此，《朱熹的思维世界》^⑦将旧史学研究中超然独立的精英领袖放在他们的时代中，通过考察其左右再现其思想的形成和传播。思想的表述和历史政治社会纷繁现象的展示浑然一体，朱熹思想走向正统的道路显得格外清晰。

《朱熹的思维世界》给予朱熹同时代的思想家们争鸣的舞台，它本身也展示了20世纪90年代以来美国朱子学研究多元化的特色。“新文化史”及其他后现代思潮的影响为美国中国学研究领域带来更多的可挑战性，视角的转变和扩大、方法的传承与更新、范式的打破与融合带来了百花齐放的局面。余英时的《朱熹的历史世界》^⑧和包弼德的《历史上的理学》^⑨都着眼“历史”二字：前者强调政治和历史背景对理解朱熹的重要意义，对以往朱子学研究有强烈的挑战意识；后者注重社会及地方因素对宋代思想的影响，用地方社会史的研究方法梳理理学的产生和演变，但概念范畴似乎未突破陈荣捷的新儒学框架。二者的研究在21世纪具有代表性。通过20世纪最后二十年的发展，美国朱子学研究的包容度不断

扩大，虽然思潮的时效性会带来相应的学术风向的转变，在思想研究长河中，每一次小小的激荡似乎没有痕迹，但它们的交叉融合却能显现全新的面貌。

1977年，为纪念海外从教四十年，陈荣捷作诗三首，其中两首都提到理学的研究发展：“海外教研四秩忙，攀缠墙外望升堂。写作唱传宁少睡，梦也周程朱陆王。”“廿载孤鸿沙漠中，而今理学忽然红。义国恩荣固可重，故乡苦乐恨难同。”这是一个毕生推广中国哲学的中国学者的心态最好的写照。从第一次到夏威夷大学帮助建立哲学系开始，陈荣捷经历了宋明理学、特别是朱子学在美国发展的艰缓过程。虽然道路漫长而艰难，朱子学毕竟还是受到了它应有的关注。20世纪70年代至21世纪，朱子学研究随着美国中国哲学研究队伍的扩大而逐步走向兴盛，从散兵游勇式的零敲碎打到形成主流研究体系，再到开放、多元的研究局面，美国的朱子学研究在其流变中获得了更久远的生命力。

（责任编辑 杨海文）

① 见 Timothy Stephan Phelan, *The Neo-Confucian Cosmology in Chu Hsi's "I-HSUEH CH' I-MENG"* (A Primer for Studying the "Changes"), 1982; Joseph Alan Adler, *Divination and Philosophy: Chu Hsi's Understanding of the I-ching*, 1984; Thompson, Kirill O., *An Inquiry into the Formation of Chu Hsi's Moral Philosophy*, 1985; Thomas Archer Wilson, *Genealogy of the Way: Representing the Confucian Tradition in Neo-Confucian Philosophical Anthologies*, 1988等。

② Donald Munro, *Images of Human Nature: A Sung Portrait* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

③ John Berthrong, *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (Albany: State University of New York, 1994).

④ John Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Whitehead, Neville, and Chu Hsi*, Albany: State University of New York, 1998).

⑤ 见 Daniel Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley: University of California Press, 1990); *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition* (New York: Columbia University Press, 2003).

⑥ 田浩：《朱熹的思维世界》，西安：陕西师范大学出版社，2002年，第5页。

⑦ 译自 *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992) 一书，但内容修订多次。

⑧ 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：三联书店，2004年。

⑨ Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Massachusetts: the Harvard University Asia Center, 2008).

从反“封建”到兴国学

周炽成*

中图分类号: B26 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2011)04-0127-02

国学热的产生,有多种多样的背景。本文认为,20世纪50年代以来的反“封建”是一种很值得注意的背景。在中国的学界、政界、民间,“封建主义”是一个过去半个多世纪被广泛运用的词。对来自西方的东西以“资本主义”来概括,而对本土固有的东西以“封建主义”来统称,这是一种影响深远的话语。国学热的出现,可以说是对几十年反“封建”的一种纠偏。从反“封建”话语到国学话语,体现了由反传统到爱传统的转换。当然有人不高兴这种转换。不过,他们明白“封建主义”的来龙去脉之后,是否可以改变一下这种态度呢?

从50年代开始,中国大陆的学者几乎公认:作为五种社会形态之一,封建主义这种形态在中国延续了两千多年。虽然对于中国进入封建社会的开始时间有多种说法,但是,郭沫若等人之说(春秋战国时代为从奴隶社会到封建社会的转变时代,而秦汉至鸦片战争的中国社会为正式的封建主义社会)得到广泛的认可。既然中国已经进入了社会主义社会,封建主义的东西总的来说就是过时的。由于中国的封建社会特别漫长,中国人反“封建”的任务就特别重。因此,在反“封建”的研究范式的支配下,论者们热衷于批判。这两千多年形成的中国的哲学、文学、史学、艺术、道德、政治思想、法律思想、社会思想等等受到了空前的批判。当然,典型的批判不是简单的打倒,而是“辩证的”、“一分为二”的扬弃:既否定糟粕,也肯定精华。尽管不同研究者在不同研究项目中存在着种种差异,否定得多而肯定得少是普遍的情况。从50年代到70年代的典型态度是:处于社会主义时代的我们要与封建主义时代的东西“划清界限”,要厚今薄古,不要厚古薄今。

反“封建”研究范式是20世纪初开始的激烈的反传统(主要是反儒家正统)的延伸。实事求是地说,这种研究范式立足于创新,并以创新为目标。因此,具有异端色彩的、敢于“反潮流”的思想家如写《问孔》的王充、质疑“以孔子之是非为是非”的李贽等受到格外的重视。在这种研究范式之下,破除迷信、敢说敢疑、不畏权威成为时代风尚。当然,对这种研究范式所带来的空疏、浮泛、违实、牵强、死板等等,学界早已有所反省。本来,在中文里,“封建”是指“封邦建国”;在英文里,“封建主义”(feudalism)是指欧洲中世纪中、后

期的一种封臣以领地的形式从领主手中获得土地的制度,是指小国林立,不存在强大、单一而管治辽阔疆土的中央政府的状态。在这两种意义上,封建都意味着分权,意味着专制(即集权)的反面。就此而言,“封建专制”是一个自相矛盾的词。在第三种意义上,它是指“五种社会形态”中的一种,在这种社会形态之中,农民租地主的土地来耕作并交付地租是最基本的经济活动,地主与农民的矛盾是社会的主要矛盾。但是,在反“封建”的研究范式中,论者们都远离了这三种意义。它被极大地滥用,以致任何中国过去的东西都可以被扣上这顶帽子而遭到批判,被斥之为“过时”、“落后”、“保守”、“陈旧”等等。

“文革”结束之后,中国学人反思这场悲剧。在反思的过程中,很多人得出一种结论:“文革”源于封建主义的沉渣泛起。于是,70年代末至80年代初,反“封建”的研究范式在中国大陆人文和社会科学研究中继续得到运用,要求“启蒙”的呼声高涨。不过,当时已经有人琢磨:“文革”反“封建”之彻底前所未有,怎样才算更彻底呢?“红卫兵”小将们长在新社会,他们的“封建”影响来自哪里呢?伴随着政界反“左”,学界也在反“左”。对中国过去的东西的简单而机械的批判终于被很多人视为“左”的体现。在各种机缘的作用下,到80年代中期,很多学人不再热衷于反“封建”,而是卷进文化讨论之中。大概从1985年开始,“文化”一词在中国大陆人文与社会科学研究中得到广泛、频繁的使用,形成了“文化热”。

随着文化讨论的展开,“文化”研究范式就产生了。中国过去的学问,是一种文化现象,而不再是一种“主义”现象。在不少研究者眼里,中国与西方的差别,不再是“封建主义”和“资本主义”的差别,而是一种文化差别。在“文化”研究范式之下,有两个大问题成为最受关注的问题,它们就是:中国传统文化与现代化的关系问题,中西文化的比较问题。

围绕着这两大问题,学界展开了激烈的争论。这种情形,是反“封建”研究范式时代所未见的。那时,人们对于反“封建”不可能有争论;如果有争论,那只是对中国何时进入“封建社会”、中国“资本主义萌芽”何时出现等相对不那么重要的问题的争论,这些争论丝

* 作者简介:周炽成(1961—),男,广东郁南人,哲学博士,(广州510631)华南师范大学政治与行政学院教授。

毫不影响他们反“封建”的立场。但是，在“文化”研究范式之下，论者们的立场可以针锋相对。例如，有人认为中国传统文化与现代化相容，中国传统文化有助于现代化，而相反的观点则是两者尖锐冲突，中国传统文化阻碍现代化。又如，有论者坚持中西文化同大于异，有论者则力倡中西文化异大于同。50年代提出的“双百”方针在“封建主义”研究范式的时代没有得到真正的贯彻，而在“文化”研究范式的时代则有所体现。

“文化”研究范式突破了反“封建”研究范式的死板与僵化，开阔了人们的视野，促进了学术风气的活跃。不过，在文化讨论中，“封建主义文化”的说法还经常出现，而其中的对传统文化的激进态度也与反“封建”的激进态度一脉相承，都源自“五四”前后的激进态度。80年代激进的反传统态度在电视政论片《河殇》中得到典型的体现：中国文明是陆地文明、黄色文明、农业文明，而西方文明是海洋文明、蓝色文明、工业文明；以工业文明取代农业文明是历史的必然，因此，以西方文明取代中国文明也是历史的必然。从宏观的角度看，80年代的文化讨论仍然深受反“封建”研究范式的影响。从50年代到80年代，反传统的势头愈演愈烈。

到了90年代初期，“国学”研究范式出现。在这种新的研究范式之下，反传统的势头开始得到遏制，反“封建”研究范式和文化研究范式所具有的激进态度开始消退。1993年5月，北大中国传统文化研究中心主办的《国学研究》创刊。1993年8月16日，《人民日报》以整版篇幅刊登了题为《国学，在燕园悄然兴起》的大型报道。两天后，该报头版登出《久违了，“国学”！》。接着，《光明日报》《文汇报》等也发表了类似的报道。

对比80年代的文化讨论和90年代的国学研究，可以看到两者有很大的反差：在80年代的文化讨论中，不少论者还会论说“封建主义文化”，但在90年代的国学研究中，应该不会有人讲“封建主义国学”，被滥用的反“封建”话语终于得到了控制；在80年代的文化讨论中，以西方文化来改造中国文化的呼声很有号召力，但在90年代的国学研究中，中国学问的独特性得到了公认，西优于中的思维定势在很多人脑子里被终止；在80年代的文化研究中，论者们热衷于宏大的叙事表达，对细致的考证不敢兴趣，但在90年代的国学研究中，做小而细的题目成为时代风尚，这种情形有人概括为“思想家淡出，学问家凸显”。

不过，90年代初的国学研究，事实上没有真正热起来，其原因多种多样，而意识形态方面的压力恐怕是一个重要原因。进入新世纪之后再过几年，国学研究才真正热起来。查中国期刊网，可以看到：从1993年至1995年，题目中带有“国学”的文章只有92篇，而从2004年至2008年（8月底），同类文章就有750篇。考虑到题目中有这两个字的文章并不一定讨论国学（例如，“向外国学习”这一短语中就出现“国学”二字），92篇和750

篇这两个数字都要打一点折扣。但是，无论如何，两个不同的数字表明了国学在这两个时期受关注的不同程度。确实，在媒体、在学界、在民间，最近几年的国学热都得到了普遍的关注。

最近几年的国学研究一方面延续了90年代初的一些做法，另一方面又有一些新的特点。例如，国际汉学研究的成果在过去十多年被大规模引入中国大陆学界，这就使最近几年的国学研究显示出国际视野。又如，随着中国综合国力的加强，随着中国崛起的呼声的加大，国学研究的底气要比90年代的足。再如，随着环境的宽松，意识形态的压力在减少。这些情形，都意味着现在的国学研究要比十多年前有更有利的条件。

50年代以来的反传统教育，影响了好几代中国人。这种教育所固有的语言表达和思维态势从根本上说是抵触国学的。这是一种对国学研究非常不利的境况。例如，舒芜在《文汇报》2006年6月28日发表的《“国学”质疑》说：“所谓‘国学’，实际上是清朝末年、一直到‘五四’以来，有些保守的人抵制西方‘科学’与‘民主’文化的一种借口，是一个狭隘、保守、笼统、含糊而且顽固透顶的口号。人家讲‘科学’，你总不好讲‘反科学’；人家讲‘民主’，你也不好讲‘反民主’，于是就提出一个含糊其辞的概念：‘国学’。那意思就是，我这个‘国学’，跟你那个‘科学’、‘民主’是不一样的……‘国学’则完全是顽固保守、抗拒进步、抗拒科学民主、抗拒文化变革这么一个东西。”②这位老者对近年提倡曾经是“老鼠过街，人人喊打”的国学非常愤慨。我不知道“顽固透顶”的人究竟是提倡国学的人，还是这位老者。但是，我知道：50年代以来的反传统教育非常成功，它不仅使很多像这位老者那样在民国时代接受教育的人敌视传统成为本能，也使更多的后生对传统带上与生俱来的反感。我还知道：20世纪五六十年代那种伤害过这位老者和其他大量正直、善良的人的“大批判”，在半个世纪之后还可以用来批判国学！

我佩服这位老者，他在八十多岁时还像年轻人一样把自己内心的想法勇敢、坦率地公开出来。很多人则把对国学的抵触闷在心理，至于对国学冷漠的人就更多了。面对那么多人憎国学，倡导国学的人要大胆地说“爱国学”。双方可以展开激烈的论战，但最好不要用曾经对国民伤害极大的“大批判”语言，不要滥用、误用“封建”一词。

结束本文之际，我借用一位伟人在20世纪80年代说过的话：“计算机要从娃娃抓起。”我想把它改成：“国学要从娃娃抓起。”我很高兴地看到，国内有一些小学已经开设国学课（例如，我儿子就读的华南师范大学附属小学就是如此）。我希望基础教育中要有更多的国学教育。如果有专家出来反对我，我不会跟他们论战，但我会关注广大家长的意见，也提醒专家们关注他们的意见。

（责任编辑 杨海文）

马克思主义之后的马克思：卢卡奇的重新发现

..... [美] 汤姆·洛克莫尔/著 孟 丹/译 1

社会再生产理论的构型与资本主义批判理论的初步建构

——经济哲学语境中的《伦敦笔记》研究 孙乐强 8

现代性的镜像认同：鲍德里亚论马克思、德鲁兹与福柯 仰海峰 14

从寻求“承认”到成为“至尊”

——论巴塔耶通过科耶夫对黑格尔的主奴思想的吸收 张 生 22

在救世理想与现实苦难之间

——张东荪对社会主义问题的思考 黄碧影 30

毛泽东、毛泽东思想与共产主义知识分子

..... [美] Hung-Yok Ip/著 罗嗣亮等/编译 38

康德对理性事实的诉求	甘培聪 李 萍	51
康德自由概念的四个存在论维度	胡万年 张 荣	58
新柏拉图主义对奥古斯丁灵魂思想的影响	汪聂才	65

梅洛－庞蒂、怀特海与当代科学论	孟 强	72
逻辑明细论视阈的技艺人专业化发展	姚红玉 刘粤钊	78
维特根斯坦的“千高原” ——《哲学研究》的一种现象学素描	李 菁	84

“哀公问孔”的背景及思想史内涵 ——以《论语》为讨论的中心	杨 蓉	92
《孟子》引论《诗》《书》的文献地图 ——兼评陈澧《东塾读书记》考释的得失	杨海文	100
荀子“分”“和”思想的四重内涵	丁成际	110

建国六十年来大陆易学研究回顾与展望	宋锡同	115
美国朱子学研究发展之管窥	卢睿蓉	122
从反“封建”到兴国学	周炽成	127

Lukacs and the Recovery of Marx after Marxism	<i>Tom Rockmore</i>	<i>Trans. by MengDan</i>	1
The Structuration of Social Reproduction Theory and the Attempt to Construct a Critical Theory of Capitalism: A Study of <i>the London Notebook</i> in the Context of the Philosophy of Economics	<i>Sun Leqiang</i>		8
The Identity of Mirror Image in Modernity; Baudrillard on Marx, Deleuze and Foucault	<i>Yang Haifeng</i>		14
The Transition from “Acknowledgment” to “Sovereignty”: On Bataille’s Appropriation of Hegel through Alexandre Kojève	<i>Zhang Sheng</i>		22

Struggling between the Saviour’s Ideal and Worldly Sufferings: Zhang Dongsun on Socialism	<i>Huang Biying</i>		30
Mao, Mao Zedong Thought, and Communist Intellectuals	<i>Hung-Yok Ip</i>	<i>Edited by Luo Siland and Others</i>	38

Kant’s Pursuit of the Fact of Reason	<i>Gan Peicong & Li Ping</i>		51
Four Ontological Dimensions of Kant’s Concept of Freedom	<i>Hu Wannian & Zhang Rong</i>		58
The Influence of Neo-Platonism on Augustine’s Conception of the Soul	<i>Wang Niecai</i>		65

Merleau-Ponty, Whitehead and Contemporary Science Studies	<i>Meng Qiang</i>		72
Homo Faber’s Professional Development from the Viewpoint of Logical Specificationism	<i>Yao Hongyu & Liu Yueqian</i>		78
Wittgenstein’s <i>A Thousand Plateaus</i> : A Phenomenological Sketch of <i>Philosophische Untersuchungen</i>	<i>Li Qing</i>		84

“Duke Ai’s Inquiring of Confucius”, its Background and its Significance in the History of Thought: Focusing on <i>Analects</i>	<i>Yang Rong</i>		92
A Documentary Map of Mencius’ Allusion to and Citing of <i>Classic of Poetry</i> and <i>Book of History</i>	<i>Yang Haiwen</i>		100
Four Connotations of Xunzi’s Idea of “Dividedness” and “Harmony”	<i>Ding Chengji</i>		110

A Study on Researches on <i>Book of Changes</i> in the 60 Years since the Birth of the People’s Republic of China	<i>Song Xitong</i>		115
A Brief Study on the Development of American Studies of Chu His	<i>Lu Ruirong</i>		122
From Anti-Feudalism to Promoting Sinological Studies	<i>Zhou Chicheng</i>		127