

理解与获取^{*}

——恩斯特·布洛赫论黑格尔的辩证法遗产

金寿铁^{**}

【摘要】1961年8月恩斯特·布洛赫移居西德，以76岁高龄受聘为图宾根大学哲学系客座教授，次年，他发表了新版《主体—客体：对黑格尔的解释》。在这部关于黑格尔的杰出作品中，布洛赫阐明了马克思主义关于遗产的观点。布洛赫不仅把黑格尔视为独一无二的哲学家，而且把他的哲学誉为一切百科全书式地世界化的辩证法的典范。但是，继承黑格尔的遗产决不能像黑格尔右派那样继承其政治哲学，特别是国家学说的衣钵，而要像马克思一样继承其活生生的辩证法，扬弃“哲学的假问题、意识形态和所谓世界精神的唯心主义”。

【关键词】黑格尔；马克思；遗产；物质；辩证法

中图分类号：B089.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0001-06

追溯到柏拉图、新柏拉图主义者以及库萨的尼古拉，哲学史上辩证法传统可谓源远流长。然而，2500多年来，在西方哲学史上除了后期柏拉图^①之外，还鲜有人从方法论上反省辩证法的实施过程。黑格尔独具匠心，另辟蹊径，把自身的辩证法与柏拉图的概念辩证法联系起来，首次创造了辩证逻辑，开启了近代西方哲学史上思辨辩证法的新河。

如今从事辩证哲学思维的人，恐怕谁也离不开黑格尔的辩证法遗产。但是，如何继承黑格尔的遗产？是像黑格尔右派那样继承其政治哲学，特别是国家学说的衣钵，还是像马克思一样继承其活生生的辩证法，扬弃世界精神的唯心主义？在《主体—客体：对黑格尔的解释》(1962)中，德国马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch, 1885-1977)，根据马克思主义视角，继承黑格尔辩证法的“趋势形态”遗产，同时驱散其柏拉图静态“回忆说”的魔力，使头足倒立的唯心辩证法重新站立在辩证物质、过程物质、开放物质的基础之上。

1961年8月恩斯特·布洛赫移居西德，以76岁高龄受聘为图宾根大学哲学系客座教授。图宾根大学建校于1477年，是德国知名的大学城之一，当时居民五万，其中大学生就有两万，素有德国的剑桥大学或牛津大学之称。

毋庸讳言，作为一位具有世界声誉的唯一的马克思主义哲学家，布洛赫执教于图宾根大学无疑给这座大学城平添了一份新鲜而浪漫的活力，但也扰乱了这里悠久的和谐、保守和宁静的氛围。11月中旬，尚未安顿好生活的他就马不停蹄地开始了冬季授课，他的第一课《希望会成为失望吗？》(1961年图宾根开讲词)^②获得了空前的巨大成功，众多听众慕名而来，其中除了大学生，还有不少社会各界名流，不仅有满脸稚气的少男少女，也有白发苍苍的老人，听众把讲堂围得水泄不通，连楼道里也站满了人，以至于中途不得不更换讲堂。^③

* 本文系吉林省社会科学基金项目“恩斯特·布洛赫的生态马克思主义及其对我国生态文明建设的启示”(2013M4)的阶段性成果。

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

① 后期柏拉图对辩证法的方法论反省主要见之于“相论”，其重点是“通种论”和“理性有神论”。参见汪子嵩、王太庆、陈康：《古希腊哲学》，北京：商务印书馆，1990年。

② Vgl. Ernst Bloch: Kann Hoffnung Enttäuscht Werden? In: Ernst Bloch: *Literarische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1965, SS. 385-392.

③ Vgl. Silvia Markun: *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1977, S 103.

在冬季讲座期间（1961 - 1962），布洛赫一边授课，一边撰写《图宾根哲学导论》^①。但是，在出版这部作品之前，苏尔卡姆普出版社首先出版了布洛赫在美国流亡最后阶段撰写的《主体—客体：对黑格尔的解释》^②。1951年这部作品曾由东柏林建设出版社出版，此次新版一扔其旧，但是新增加了后记和第23节。在东德莱比锡的最后一个月里，布洛赫撰写了这部西德新版后记，回眸渐渐走远的人和事，在变化了的政治语境中，他有意识地弘扬了黑格尔体系的威力和思想的现实性。

这部作品在联邦德国重新出版发行后，很快被译成法文、意大利文和西班牙文发表，这对于布洛赫作品的传播具有非常重大的意义。这部作品涉及1945 - 47年间布洛赫流亡美国期间的研究手稿，他曾与美国一家出版社联系出版该手稿，但遭到该社傲慢的拒绝。后来这部手稿被译成西班牙文，1949年在墨西哥出版。战后，1951年，这部手稿首次由东柏林建设出版社根据德文出版。如今时隔十年后，由苏尔卡姆普出版社重版发行，除了后记外，布洛赫还为新版增写了第23节：《黑格尔与回忆，反对回忆的魔力》。

在此，他特别明确地强调：“黑格尔一再想要置身于某种流动性的地方，但是，在其辩证法中，他同样一再在这个地方停滞不前。”^③究其原因，正如我们所发现，在黑格尔本人那里，尽管“没有太古的回忆或历史地驻扎的类型”，但是，源自辩证思维的“趋势形态”（Tendenzfiguren）充其量是某种支离破碎的、“片段的解决方案”，这就是说，这种临时性的、片段的解决方案仅仅存在于柏拉图意义上的“回忆”（Anamnesis）之中。^④在黑格尔那里，这种源自回忆的魔力偶尔也被打破，但这种魔力如此神奇巨大，一再给向前的趋势形态套上新的无形枷锁，形成沉重的历史包袱，以至于不堪重负、举步维艰。

在1962年《后记》中，鉴于前东德“官僚国家社会主义”的现状与弊端，布洛赫一针见血地指出了黑格尔哲学在前苏东各国中的“厄运”：

现在，在东方黑格尔已不再受欢迎了，尽管他的法哲学原理还在流行。所谓议会的任务并不是对政府的运作进行监督，而是维护统治阶级的利益，向人民证明这种利益是完全合理合法的。^⑤

在《法哲学原理》（1821）中，黑格尔认为，一个国家的政府应当是代表理性并因而行使实质性权力的机关。国家公职人员代表这样一类人，他们体现着国家制度的精神，并充当整个共同体的典范。如果一个国家的政府腐败堕落，蜕变为官吏们的暴政，他们沆瀣一气，勾结成帮，就会形成一个凌驾于全体市民之上特权阶层，构成一个国中之国。在此，布洛赫援引黑格尔的话对前东德政府发出下述警告：不得在预防本质性效应中采取非本质性效应。如果统治者一意孤行，势必导致官逼民反，揭竿而起，最终人民将废除自身与旧政府的约定，重建一个代表人民意愿的“新的政府”。

布洛赫用黑格尔的话暗示，一旦现存政府丧失人民的信任，人民就会旋即离它而去，选择更好的政府。从黑格尔保守的、甚至“反动的作品中”，他批判地继承某些革命性因素，进而把这些因素当作批判的武器辩证地抨击当时东欧各国向官僚权威—政治国家的蜕变。在此，他不仅援引马克思的话作证，也援引黑格尔的辩证法作证。

在上个世纪40 - 50年代，在苏东各国黑格尔被视为“反动普鲁士国家的哲学家”而受到冷遇^⑥，但是，布洛赫坚信，在东西方，新的黑格尔复兴是不可避免的。1948年，G. 卢卡奇发表了《青年黑格尔》一书，这是这种新的复兴的第

① Vgl. Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/Main 1970.

② Vgl. Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt/Main 1962.

③ Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 474.

④ Anamnesis 又译作记忆，这里指柏拉图意义上的“灵魂回忆说”。柏拉图认为：“所有的研究，所有的学习都只不过是灵魂的回忆而已。”因此，所谓学习的过程也就是回忆的过程，但是，只有经过合适的训练，灵魂才能回忆起曾经见过的东西。在布洛赫看来，柏拉图的“回忆说”给整个西方认识论带来了极其消极的后果，受其影响，几乎所有哲学家都不是向前看而是向后看，即使是像黑格尔这样的辩证法大家也经常被柏拉图回忆说的魔力所迷惑，一味耽于太古的回忆而不能自拔，以致大大锈蚀了自身辩证法的革命锋芒。

⑤ Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 13.

⑥ 上个世纪40 - 50年代，黑格尔之所以在前苏东阵营受到冷遇，一是因为马克思主义理论家斯大林本人对黑格尔缺乏兴趣和专门研究；二是因为苏联卫国战争时期，在苏东居民中，黑格尔作为大德意志“国家哲学家”的形象也产生了某种不良印象。

一个令人鼓舞的迹象。而且，布洛赫在1947年流亡美国期间就曾写道：

如果在历史唯物主义的辩证法研究中放过黑格尔，岂不是根本无望赢得历史辩证法的唯物主义吗？^①

然而，在1949年莱比锡《前言》（初稿撰写于1947年美国马萨诸塞州坎布里奇）中，布洛赫强调，他自身的黑格尔研究“并非要求一本超越黑格尔的书，相反，这种研究要求一本趋向黑格尔的书，即与他一道并通过他而穿过他的书”^②。对于他来说，黑格尔是一位“教师”，他不仅认识到“生成中的全体”，也通过他的思想的王国使之成为可能。一方面，黑格尔明察秋毫，觉察到在最微小的细节中，事物也经历某种“世界观”（Weltansicht），因为在真正的哲学思维中，事物本身具有告知我们的作用。另一方面，黑格尔，细察其纹理，认识到迄今业已形成的东西并不是封闭的、完结的，因为“在辩证的过程中，悬而未决的事物依然是敞开的”。

此外，在经历漫长的法西斯独裁的“日食”之后，布洛赫致力于正本清源、拨乱反正，试图把黑格尔的哲学计划编入他自身战斗的乐观主义的哲学世界观中，即民主地、革命地改变世界。但是，这里并不涉及黑格尔右派^③所勾画的那种迂腐保守、冥顽不化的黑格尔图像，黑格尔死后，保守的黑格尔右派追随黑格尔的保守思想，对普鲁士国家持绝对肯定态度，试图在黑格尔身上寻找十足的基督教哲学的踪影。例如，理查德·克罗纳^④、泰奥多·L. 海宁等人极力美化作为普鲁士国家辩护士的黑格尔，而纳粹则利用黑格尔“绝对精神”和“伟人理论”的思想，大搞国家崇拜和领袖崇拜。

黑格尔强调国家是一种理念和“绝对精神”，国家的基础是普遍意志而非个人意志，是有限现实中全部存在的形态，它具有强大的感召力，具有超人的力量，是一种“在地上行进的”全能的神。因此，继承黑格尔的遗产决不能像黑格尔右派那样继承其保守的政治哲学，特别是国家学说的衣钵，而要像马克思一样继承其活生生的辩证法，扬弃“哲学的假问题、意识形态和所谓世界精神的唯心主义”。在此，布洛赫援引恩格斯的一段格言：“我们德国社会主义者以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、

费希特和黑格尔而感到骄傲。”^⑤

黑格尔乃是一位教师，他教导我们与死亡存在正相反对的活生生的运动。他的命题是达到认识的那个自我，即主体乃是通过客体辩证地渗透的主体，客体乃是通过主体辩证地渗透的那个客体，真理乃是作为真实的那个真理。而且，像黑格尔认为的那样，真理很少停顿也很少具有确定的因素。作为真实的东西，真理毋宁是必然变得清晰或获得成功的那种过程的结果。这方面，黑格尔乃是迄今最重要的一位证人，他不仅涉及辩证法也涉及其陈述的范围。……谁想跟随真理，谁就必须投入这种哲学中。在此真理，即活生生的、包含新东西的唯物主义未曾停息也不会停息。黑格尔否定了未来，但是，任何未来都不会否定黑格尔。^⑥

二

布洛赫接着指出，黑格尔哲学所特有的核心思想是对苏格拉底“认识你自己”这一原理的精辟独到的理解。在某种程度上，黑格尔是第一个把这一原理推至终极后果的人：“直到黑格尔才赋予这一原理仿佛是统一的伦理宇宙的展开

① Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 12.

② Ebd., S. 11.

③ “黑格尔右派”（Rechtshegelianer），又称“老黑格尔派”（Althegeleaner），主要代表人物有：卡尔·道布（Karl Daub, 1765 - 1836）、菲利普·康拉德·马黑内克（Philipp Konrad Marheineke, 1780 - 1846）、卡尔·弗里德里希·高谢尔（Carl Friedrich Göschel, 1781 - 1861）、约翰·内斯舒尔茨（Johannes Schulze, 1786 - 1869）、约翰·爱德华·埃德曼（Johann Eduard Erdmann, 1805 - 1892）、尤利乌斯·夏勒（Julius Schaller, 1810 - 1868）、康斯坦丁·罗斯勒（Constantin Röbler, 1820 - 1896）、阿道夫·拉松（Adolf Lasson, 1832 - 1917）、尤利乌斯·宾德尔（Julius Binder, 1870 - 1939）、泰奥多·L. 海宁（Theodor L. Haering, 1884 - 1964）、格哈德·杜尔克凯特（Gerhard Dulckeit, 1904 - 1954）、卡尔·拉伦茨（Karl Larenz, 1903 - 1993）等。

④ 理查德·克罗纳（Richard Kroner, 1884 - 1974），德国新黑格尔主义的最主要代表，1930年在国际黑格尔联盟第一次代表大会上当选为该联盟的第一任主席。纳粹党上台后，他移居英、美等国，其主要著作作为两卷本的《从康德到黑格尔》（1921 - 1924）。

⑤ Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 12.

⑥ Ebd., S. 12.

部”^①。换言之，在此“这个 gnothi seauton [认识你自己] 具有已知的自我认识的基本颜色、已知的主体—客体化以及历史的、穿越的、追踪的主体—客体—关系，而这种关系辩证地充满黑格尔的全部著作，并且一再呈现极其丰富多彩的颜色以及高度统一的、突破性的格调”^②。然而，布洛赫强调，这一核心思想却是通过另一个基本思想、另一个基本原理即“无所不在”而得到进一步完善的：

通过无所不在（omnia ubique）这一原理，每样东西都实现自身的辩证主体—客体—关系的众多集团。这一基本原理源于库萨的尼古拉^③和莱布尼茨，但是，从中所表达的影像本质也最终承诺了黑格尔辩证多样性之中的自身统一。^④

在布洛赫看来，黑格尔青年时代的作品已经包含了“作为渐渐破晓的、作为心头萦绕的某种核心思想，例如，一切善都有其恶的方面”。黑格尔把理性赞扬为启蒙运动路线中的事实性、具体性概念，并且把理性与自身时代以骑士城堡精神意欲“月光”的那种浪漫主义反动派明确区别开来。不过，与此同时，鉴于黑格尔《法哲学》中的“现实主义”理念，布洛赫强调黑格尔是“一个复辟思想家”^⑤，也就是说，他代表旧的历史权力对 1793 年雅各宾派的相对胜利，代表对近代启蒙运动的幸灾乐祸和冷嘲热讽。不过，布洛赫的这一步表述与下述保留联系在一起：即使黑格尔与“复辟”（Restauration）这一遗传的一历史的程序相联系，他也没有参与这种复辟的“畏光”（Lichtscheu），因为“黑格尔并非一个浪漫主义者，在理性中，在沉重的负载状态中……，他仍然与所有情感风暴色彩联系在一起”^⑥。

与歌德相似，黑格尔学会了一种“渴望的直觉”（Anschauung des Verzehrens）。据此，布洛赫把黑格尔的思维标明为具有“包罗万象的客观主义特征”（katholisch-objektivistischer Zug）的思维。在黑格尔那里，“始终保持着知识的渴望以及借助认识来享受世界的渴望，从而得以超越世界而延伸至它的所有客观王国”^⑦。不仅如此，“在黑格尔那里，精神的活动同时也是一种制造的活动，就像夺取主体一样，这种活动夺取所制造的内容”^⑧。从中，自我与“事物”（Sache）发生重合，即发生神学意义上的幸运的和解。也

就是说，在黑格尔那里，“自我认识即自我生成”。然而，布洛赫强调，在黑格尔那里，这种自我并非唯我论意义上全然涉及自身的存在，因为在这种封闭状态中，自我根本无法与外部世界交往，或者沦为莱布尼茨意义上的一个“没有窗户的单子”。恰恰相反，这种自我乃是“劳动着的人，他不仅最终领会自身的产品，也使其从自我异化中摆脱出来”^⑨。因此，布洛赫断言：

在遗产方面，黑格尔的金玉良言就是在现实的全部广度和深度中，开启生成的东西、批评自我异化的东西、提升人性自我复归的东西。^⑩

对于布洛赫来说，黑格尔不仅是第一个关于“生成的思想家”，也是第一个关于“劳动异化”的发现者。^⑪与此同时，布洛赫还强调，黑格尔《逻辑学》中关于存在（Sein）与无（Nichts）的学说是他的辩证法思想的光辉范例。在此，黑格尔把“无”当作他者从属于矛盾或差异领域。“存在本身分娩无，作为其否定性规定，精神可以在差异中并且恰恰在差异本身中工作”，从而，

① Ebd., S. 34.

② Ebd., S. 36.

③ 库萨的尼古拉（Nicholas Cusanus, 1401-1464），生于摩塞尔的库萨地方，所以被称为库萨的尼古拉。尼古拉曾研究过法学、神学、哲学、数学。他的著作很多，最著名的是《天主教的协调》与《论有学识的无知》。前者是他在 1431 年参加巴塞尔宗教会议时所著，其目的在于强调一切事物有矛盾，但是可以协调，借以阐明宗教内部的矛盾是可以协调的。《论有学识的无知》是从认识论来说明这个问题，认为上帝是绝对的极大，宇宙是相对的极大，是绝对极大上帝的“缩影”，宇宙中的事物与宇宙整体是矛盾的，也是统一的，即极大与极小是统一的，一与多是统一的。本书以三卷论述这个问题，第一卷论上帝是绝对的极大，第二卷论宇宙是相对的极大，第三卷论基督教的一些神学问题。第一、二卷有一些泛神论思想，也有一些异端思想，但第三卷的神学观点与正统神学是一致的。

④ Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 37.

⑤ Ebd., S. 39.

⑥ Ebd., S. 40.

⑦ Ebd., S. 41.

⑧ Ebd., S. 45.

⑨ Ebd., S. 42.

⑩ Ebd., S. 55.

⑪ 参见马克思：“因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法，作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；可见抓住了劳动的本质，把对象性的人，现实的人因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”（《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000 年，第 101 页。）

“黑格尔辩证中间环节的结果就是无的历史。”在黑格尔泛逻辑主义的结构中，这个成为反命题的“无”越俎代庖，擅自主张，占领并取代“力的因素”（Kraftfaktor）的地位。

这是一种“巨大的否定力量，作为不可遏止的冲动，它使辩证发展运转起来并保持下去：在此，否定乃是创造性的死亡”^①。换言之，无乃是某种“日光中的黑夜”，某种“客观的靡菲斯特”^②，它世界中受到引诱，并日臻完成。于是，无成为旨在反对“有限规定性”（Der endlichen Bestimmtheiten）固定化的一种不确定的动因。这一点成为下述辩证认识和客观实在的根据：一切现存的肯定的东西都归于灭亡，一切合理的东西一再成为不合理的东西。与所有其他黑格尔的解释者不同，布洛赫更强调黑格尔“泛逻辑主义”（Panlogismus）的典型特征，即消解乃至瓦解所有固定性，无情溶解所有固定概念。正是这一特征使得黑格尔凭借辩证法“颠覆”存在的每一个坚固性和不动性，从而间接地颠覆每一个稳固的社会秩序和政治秩序。

这样，在永无止境的运动中，无（das Nichts）处于一种紧张对峙之中：并非杂乱无章、混沌一片，相反，黑格尔坚称，某种冲动弹簧本身就是生生不息的活力。^③

根据这一特殊的辩证法理解，布洛赫在这部作品中沿着黑格尔的《青年神学作品》、《精神现象学》到法学、美学、历史和宗教哲学，全面考察了他的思想的所有重要发展阶段和节点。尤其引人注目的是，在第19章《马克思与唯心辩证法》中，他深入探讨了从黑格尔唯心辩证法过渡到马克思唯物辩证法的中心课题。他把这种过渡的本真的核心命题概括如下：“在黑格尔左派和费尔巴哈理论的巨大影响之下，马克思实施了从“精神”到“人”的决定性的转变，亦即实行了从思辨到反思辨、理念到需求及其社会循环的革命性转变。”^④

在马克思那里，具体地形成的辩证法引导自身的总体分析，它证明，作为由表及里的新东西的突破，作为保持性的扬弃（在这一点上也要进行扬弃）乃是自身的总体希望。这种希望使自身有能力区别于抽象的乌托邦主义者，即在不幸中，不仅看见不幸，而是同样看见转折点。这种希望确信，在无产阶级中，不仅发现人的否定，

而是恰恰因为登峰造极、无以复加的异化的缘故，同样发现某种‘否定之否定’的条件。……在马克思那里，进一步终结的东西正是黑格尔的古董之厅。也就是说，尽管在辩证的幽灵特征方面，那个作为回忆的倍加超凡脱俗的精神并不是活灵活现的幽灵，但是，正如马克思所言，对于特征、对于过程而言，这种精神却最终扬弃了生产空间。^⑤

因此，布洛赫强调，马克思朝着辩证唯物论的认识迈出了决定性的步伐。马克思把“黑格尔的逻辑斯连同所有其迷人的不安宁、其不安宁的呆滞统统推下宝座”，创立了“新哲学”^⑥的理论前提，并且，通过与实际全体的现实联系以及作为这种尚需等待的总体，卓有成效地完成了“有意识的历史创造”。然而，只要马克思主义是一种“新东西（Novum），即不仅仅是面对黑格尔哲学，而是面对直到这时的全部哲学，它现在和将来仍就是黑格尔哲学的延续。马克思主义是一种新东西，因为在此它并非像以前一样在某个阶级社会里出现，而是在废除了阶级社会的新社会里出现”^⑦。不过，如果没有德国古典哲学的中介，这种新东西就不会产生，而且根本就不会存在，因为无论对黑格尔还是对马克思来说，哲学都是“在思维中领悟自身的时代”^⑧。

在这一点上，布洛赫表达了马克思主义黑格尔读本的特殊性，在马克思那里，“精神的自为形成和借助于劳动的人的自我生产构成实际的历史”^⑨。作为物质的、辩证的历史，这种历史仅仅作为“一部阶级斗争史”才存在，因为历史的

① Ebd., S. 153.

② 靡菲斯特（Mephisto），中世纪魔法师之神，与德国博士浮士德订约的魔神。据学者考证，它的来源有两种：一是来源于古希腊来文，意为“破坏者”、“骗子”、“憎恶光者”；二是来源于希腊文，意为“不爱光的人”、“不爱浮士德的人”。

③ Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, SS. 153 – 154.

④ Ebd., S. 415.

⑤ Ebd., S. 409.

⑥ 参见金寿铁：《“改变世界”的新哲学及其文化遗产——布洛赫对〈关于费尔巴哈的提纲〉命题11的解读》，《中国社会科学》2010年第3期。

⑦ Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 411.

⑧ Ebd., S. 412.

⑨ Ebd., S. 413.

终极目标是“人的解放”和全面发展。同样地，马克思把黑格尔《精神现象学》中的“自我认识”(Selbsterkenntnis)转变成一种非静观的、动态的认识。这种认识将成为劳动着的人和价值生产者的主体的认识，这种主体不仅革命性地扬弃自身的异化特征，而且革命性地摆脱自身的商品拜物教特征。因此，马克思批判地继承了黑格尔辩证法，其实质是，不再停留在思辨的、静观的层面，而是面向现实世界，积极投入人的解放事业。黑格尔业已注意到了辩证法的这一现实方面，但他仅仅在纯粹唯心主义的、抽象思辨的框架中注意到了这一方面。

此外，布洛赫也注意到了活在马克思心目中的那种鲜活的人道主义传统，这种传统肇始于莱布尼茨，后经康德、谢林、费希特、黑格尔一路传承下来。

在此，整个世界是一个开放的系统，它处于永不停顿、永无止息的启蒙之中。其论点就是人性，即对象方面未被异化的，或者不再被异化的对象。按照马克思的观点，这就是黑格尔的生平。根据黑格尔的观点，与一个精神下降的旧社会相比，另一个新的社会需要德国古典哲学的遗产。^①

三

在《主体—客体：对黑格尔的解释》中，布洛赫以马克思主义视角反省黑格尔哲学，阐明了这份不可或缺的辩证法的珍贵遗产：

尽管黑格尔的著作是最终之作，但这是意识形态的外观。世界依然在辛劳和希望之中继续行进，与世界一道，黑格尔的光辉也继续照亮世界。每一个伟大的思想都站在自身时代的高度，因此，它能够眺望下一个时代，甚至能够洞悉全人类的时代诉求。这种伟大的思想在自身的本质性问题中包含未解决的东西和历久弥新的关系，并且在这种尝试性的解决办法中包含尚未偿清的东西。^②

因此，布洛赫不仅把黑格尔视为独一无二的哲学家，而且把他的哲学誉为一切百科全书式地世界化的辩证法的典范。对于他来说，黑格尔不啻“哲学的命运”。唯有在他那里，我们才能测定哲学究竟会是什么这一事实。事实上，马克思

也不是黑格尔的某个他者，而是黑格尔的近邻，是使其“头足正立”，教他重新走路的人。^③在布洛赫看来，继承黑格尔的辩证法遗产，要像马克思一样进行哥白尼式的哲学转变，对黑格尔的唯心辩证法加以辩证的、过程的、物质的改造，使其重新站立在辩证的、过程的、开放的物质基础之上。

唯有辩证法家黑格尔才通过理念实现了通过肉体和人所发生的事实，但是，他常常只在理念中反省具体的此在关系中的事实。然而，唯当废除了观念假象的时候，我们才能明了作为实际过程的辩证法。换言之，辩证法乃是物质的运动法则。不过，现在这一点同样变得显而易见：现实的全体及其现实而普遍的基质乃是作为辩证的、作为过程的、包含开放性的物质。^④

如前所述，布洛赫《主体—客体：对黑格尔的解释》1951年发表于东德、1962年发表于西德。他的这部关于黑格尔的伟大作品不仅受到德国学界的普遍好评，也获得了国际学界的高度评价。^⑤由于布洛赫毕生投身于马克思主义哲学创作，部分高校教师对他心存疑虑，担心他一不小心掉进“意识形态的陷阱”，使他陷入十分尴尬的境地。但是，出乎意外，这部作品结构严谨，造诣高深、文笔犀利、富于创新，一扫黑格尔研究中纷繁复杂的“历史尘埃”，重新追问黑格尔哲学的现实性，为黑格尔研究注入了一股新鲜血液，从而在出版界和读书界引起了巨大的、持久的共鸣。

(责任编辑 林 中)

① Ebd., SS. 415 - 416.

② Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 11f.

③ Vgl. Silvia Markun: *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1977, S. 77.

④ Ernst Bloch: *Sujet-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, S. 409.

⑤ Vgl. H. Lübke: Rezension, In: *Philosophische Rundschau*, 1955/55, Nr. 2, S. 54 - 60; I. Fetscher: Rezension, In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1954/55, Nr. 7, SS. 214 - 225; J. Greisch: Bloch et Hegel. Pensée dialectique et transcendence, In: *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 5, Nr. 17, 1978, S. 13 - 24.

马克思思想中的古典与现代^{*}

——基于马克思与亚里士多德关系的考察

郭奕鹏^{**}

【摘要】马克思与古人有着亲密的关系。古希腊文化思潮对18、19世纪德国的影响形塑了马克思的教育背景，这一教育背景正是马克思思想得以奠基的传统。在古典层面上，马克思分享了亚里士多德的城邦理想——人是一个政治动物，城邦着眼于人的能力与德性的发展，城邦与人的关系是内在真实的；在现代社会中，资本主义推动了个体的普遍发展，但也带来个体与共同体的对立。在这个意义上，马克思试图调和古典与现代两个因素。

【关键词】马克思；亚里士多德；古典；现代

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0007-10

一、马克思的“自在体系”与古人的关联

1857年-1858年间，马克思在致拉萨尔的两封信中，谈及拉萨尔的著作《赫拉克利特》。在1857年12月21日的信中，马克思写道：

谢谢你的《赫拉克利特》。我对这位哲学家一向很感兴趣，在古代的哲学家中，我认为他仅次于亚里士多德。[较晚的]哲学家——伊壁鸠鲁（尤其是他）、斯多葛派和怀疑论者，[我]曾专门研究过，但与其说出于哲学的兴趣，不如说出于[政治的]兴趣。^①

1858年5月31日，马克思谈道：

我在病中细读了你的《赫拉克利特》，并且发现，根据保存下来的零星残篇而恢复起来的体系作得很高明；而机智的论战也使我感到不小兴趣。……你在写作中必须克服的困难，我尤其清楚，因为十八年前我曾对容易理解得多的哲学家——伊壁鸠鲁进行过类似的工作，也就是说，根据一些残篇阐述了整个体系。不过，我确信这个体系，赫拉克利特的体系也是这样，在伊壁鸠鲁的著作中只是“自在”存在，而不是作为自觉

的体系存在。即使在那些赋予自己的著作以系统的形式的哲学家如象斯宾诺莎那里，他的体系的实际的内部结构同他自觉地提出的体系所采用的形式是完全不同的。^②

在这两封信中，我们可以明确如下两点：其一，马克思对古代哲学家的兴趣并非仅限于《博士论文》期间，“一向很感兴趣”的自述隐藏着某些仍待省察的东西；其二，马克思认为，某些思想家内部的结构与其体系的形式是完全不同的，马克思斩钉截铁地“确信”，其在《博士论文》中通过残篇阐述伊壁鸠鲁的体系是存在的，但这一体系是“自在”存在着。

由此，引发了这样两个问题：其一，古人在马克思的思想谱系中处于什么样的地位？其二，马克思思想谱系中是否也存在一个他本人未曾明确表述（甚至是本人未曾察觉到）的自在体系，而这一自在体系和古人又有何关联？

针对第二个问题，日本学者柄谷行人（Kojin Karatani）认为，马克思的上述洞察“同样适用于马克思的作品本身”^③。也就是说，马克思思想内部同样存在一个与其自觉采用的体系形式不同的结构，亦即存着一个外形的“马克思”与

* 本文得到中央高校基本科研业务费专项资金中山大学青年教师培育项目（1109131）资助。

** 作者简介：郭奕鹏，广东中山人，（广州510275）中山大学哲学系暨马克思主义哲学与中国现代化研究所博士生。

① 马克思：《马克思致斐迪南·拉萨尔（1957年12月21日）》，载《马克思恩格斯全集》第29卷，北京：人民出版社，1972年，第527页。中括号处为手稿缺损。

② 马克思：《马克思致斐迪南·拉萨尔（1958年5月31日）》，同上，第540页。加粗字体为笔者强调。

③ 柄谷行人：《马克思，其可能性的中心》，中田友美译，北京：中央编译出版社，2006年，第4页。

一个“内部结构”的马克思。

马克思对正义的暧昧态度也恰好揭示了这一点。众所周知,关于马克思是否存在正义理论的争论一直是众说纷纭,杰拉斯(Norman Geras)在梳理了晚近几十年此方面代表性文献的争论后,得出这样的结论:“马克思确实认为资本主义是不正义,但他不认为他自己是这样想的。”^①认为马克思反对正义以及认为马克思赞同正义的双方都可以援引马克思的文本为自己的立论作辩护,以致于杰拉斯不得不反思:“对同一作者的意思,居然存在两种如此截然相反的解释,且每种解释显然被大量对其著作的直接引用和推理所支撑,面对这一局面,我们最好直截了当地提出这样一个问题:仅仅参考马克思的文本,是否是解决问题的最终办法。”^②怀特(Stuart White)则认为,这一现象正是“一个极力避开基于正义批判和倡导的‘正式的’马克思与一个仍然默默地卷入正义话语的‘非正式的’马克思之间的分歧”^③。

事实上,马克思这一思想特质愈为人们所感受。从第二国际的决定论思想和以卢卡奇契始的西方马克思主义对决定论的反叛及对自我能动性的彰显,^④以及晚近波普尔关于此方面的讨论,^⑤都可以看得出,立基于马克思的文本,却可以得出两种异质甚至是对立的思想,该如何解释这样的现象呢?

就此,阿伦特认为,这种矛盾正是马克思作为一流思想家的标志。在二流的思想家中,“一种根本性的、公然的矛盾很少出现”^⑥,“而在伟大思想家的著作中,这些矛盾通往他们作品的核心,并且提供了真正理解他们的问题以及他们全新洞见的最重要线索”^⑦。在阿伦特看来,马克思这一矛盾源于传统与现在的紧张关系。当马克思试图在思想中反抗传统,同时又采用了传统本身的概念工具时,则不得不陷入绝望与悖谬之中。^⑧

显然,阿伦特的这一判断有一定的依据。从教育经历来看,深受古典教育的马克思与古人确实有着亲密的联系。另一方面,身处现代的马克思又面临着与古人不一样的社会世界。然而,马克思是站在古典批判现代,还是站在现代反观古

典,抑或在这两个世界来回穿梭?马克思从古人那里汲取了什么样的价值理念?这一价值理念是否正是马克思“自在体系”的内核,而现代又给马克思提出了什么样的问题?是否正是这些现代问题赋予马克思所“自觉提出体系”的外观?进一步说,马克思思想内部的张力是否真的是古典与现代的对峙?

这些问题应该得到审视。改革开放以来,国内学界越来越注重对马克思的学理性分析。“回到马克思”、“走近马克思”、“与马克思同行”之类的主题依然方兴未艾。无疑,无论是通过文本的细致解读,考察马克思的真义,还是以当代问题重思马克思的理论,抑或是对马克思的比较性研究,都可以拓宽对马克思的理解。通过立体式(也常常会是相互冲突)的解读,马克思的形象虽显得越来越复杂,但对于打破一言堂式研究,具有很大的意义。但是,如果仅把马克思的文本抽离出来,从外形的体系性或片面性孤立考察、强行肢解进行当代解读,则不免落入了麦卡锡(George E. McCarthy)批评北美近几年关于

① 诺曼·杰拉斯:《关于马克思和正义的争论》,载李惠斌,李义天编:《马克思与正义理论》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第177页。柯亨(G. A. Cohen)和埃尔斯特(Jon Elster)也持这样的观点,可参G. A. Cohen, Review of Karl Marx by Allen W. Wood, Mind, XCII, No. 367, July 1983, pp. 443-444;埃尔斯特:《理解马克思》,何怀远等译,中国人民大学出版社,第162-205页。

② 诺曼·杰拉斯:《关于马克思和正义的争论》,载李惠斌,李义天编:《马克思与正义理论》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第165页。

③ 斯图亚特·怀特:《需要、劳动与马克思的正义概念》,载李惠斌,李义天编:《马克思与正义理论》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第419页。

④ 当然,西方马克思主义也不是铁板一块,其内部的纷争也恰好印证了这一点。以弗洛姆为代表的人本主义倾向和以阿尔都塞为代表的科学主义倾向也体现了这一张力。

⑤ 国内学界最近关于历史决定论与主观能动性张力的讨论,可参考郭奕鹏整理并综述:《聚焦历史决定论与主体能动性的关系》,载《现代哲学》2012年第5期。关于马克思思想中的张力亦可参徐长福:《马克思的实践哲学与唯物史观的张力及其在西方语境中的开显》,载《马克思主义与现实》2012年第2期。

⑥ 汉娜·阿伦特:《过去与未来之间》,王寅丽、张立立译,南京:译林出版社,2011年,第20页。

⑦ 同上,第20页。

⑧ 同上,第21页。

马克思与伦理学研究中的窠臼：“在它们当中，大多都存在这样一个毛病，即那些问题都是从一个文化真空中提炼出来的。虽然它们都展现了严密的诠释学问，只可惜还是没能深入去考察马克思思想发展所立足的哲学背景与传统。由此导致的结果是，研究仅流于对马克思话语的泛泛之论，而遗漏了赋予其话语以意义和关切的潜在精神。”^①

因此，回到马克思首先要有一个自觉，这种自觉意味着必须先理解马克思所处时代的文化氛围、马克思自身的教育背景、及马克思对各种批判所作的“本体论承诺”，亦即必须把握马克思的社会、政治及经济理论批判中所依据的标准。任何批判必定基于一定的标准，只是这些标准可能是自觉的，也可能是自在的。自觉的标准往往在文本上“明码标价”，直接写明。自在的标准则散存于各文本之中，必须从文本隐喻、整体的含义来厘清。作为资本主义最好的学生，也是最激烈的批判者，马克思必定是依据一定标准来反思和批判资本主义，只是在马克思的文本中，极少可以直接看到他本人关于这方面的直接论述，而我们需要做的工作，则是把马克思依据的标准重构出来。只有这样，才能澄清马克思与古人的关系以及其本身潜在的关切。

二、古典人文主义运动对马克思思想旨趣的形塑

一个人的阅读旨趣、教育背景在一定程度决定他的学术取向。马克思与古人的关系无疑和他所受的教育紧密相联。马克思一生有大量的藏书，据布鲁诺·凯撒（Bruno Kaiser）的研究，马克思的书房藏有 89 卷古希腊和古罗马作者的书（48 卷为原文）^②。从高中到大学，马克思一直沉浸在古典文化和哲学的氛围中。“从他最初对希腊罗马的历史与神话学的兴趣，到他完成论伊壁鸠鲁和德谟克利特物理学的博士论文，古典哲学构成了他理智生活的核心。”^③ 到晚年，马克思依然保持着对古典文化的热爱，并且将阅读古典文化当作一种放松的方式。1861 年 2 月 27 日马克思致恩格斯的信中，谈及各种琐事使他无

法安静从事研究时，曾说：“晚上为了休息，我读了阿庇安关于罗马内战的希腊文原本。”^④

马克思对古典文化的沉迷与当时德国的文化氛围紧密相关。梅维斯（Mewes）认为，古希腊文化在 18 世纪德国人文主义（humanism）的占据无可争议的重要位置：“就人文主义的这种一般精神的关键成份在马克思中得到保存来说，就有理由去进一步研究马克思与希腊人的关系，尤其是研究他与某种特别是德国对古希腊的解释的紧密关系。”^⑤

古希腊文化对德国的全面影响始于 17 世纪的教育改革。1703 年，腓特烈大帝登上普鲁士王位，标志着德国启蒙运动的开始。启蒙运动时期，经格斯纳和海涅的努力，学习希腊文在大学和中等学校受到重视。“人们在这时已经感到还有比对一般功利更为高尚的兴趣；感到‘人性’以及知识分子的全面教育，在它们本身都具有绝对的价值。就这方面而论，则不能认为还有比探索希腊知识和熟悉希腊文学更加重要的事。以传授最高文化为目标的教育，若想抛开希腊语文于不顾，似乎是不可能的。”^⑥ 1737 年公布的德国高等学校规章更是明确地规定：“凡确定从事学

① 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 2 页。

② Bruno Kaiser, Ex Libris Karl Marx and Friedrich Engels, Dietz Verlag, 1967, pp. 221 - 222; 转引自 Michael DeGolyer, The Greek Accent of the Marxian Matrix, in George E. McCarthy eds., Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, p115. 麦卡锡主编的《马克思与亚里士多德》一书由郝亿春等合译，近期将出版，笔者参与其中一篇文章的译校，在此特别感谢郝亿春老师提供全书的译稿，下列的引文涉及此书的均来自此译稿，部分术语作调整。

③ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 1 页。

④ 马克思：《马克思致恩格斯（1861 年 2 月 27 日）》，载《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1975 年，第 159 页。

⑤ Horst Mewes, Karl Marx and the Influence of Greek Antiquity on Eighteenth-century German Thought, in George E. McCarthy eds., Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, pp. 22 - 23.

⑥ 鲍毕生：《德国教育史》，滕大春，滕大生译，北京：人民教育出版社，1986 年，第 89 页。

术工作者不可不攻读希腊语文，否则将遇到无法弥补的损失。……凡欲从事任何研究工作者，为求以后工作进行顺利，莫重于事先掌握希腊语文。”^①

18世纪70年代之后，新人文主义运动在德国文化教育领域取得支配地位，新人文主义一个重要的面向就是复兴古希腊文化，其基本任务就是论证德国人和希腊人在精神生活方面具有密切关系。因此，“教育的目标应该是按照古希腊的模式塑造青年一代，即使不能在体格和容貌上如此，至少在心灵和精神上应该如此。就是说，应该用希腊人所具有的情操、寻求真理的勇气和能力、反对内外敌人的坚定气概以及对善与美的热爱，来培育青年的心灵。”^②

德国精神与古典文化的亲和性在卢卡奇的《歌德与其时代》一书中也得到阐释，卢卡奇认为18世纪后期和19世纪早期的德国文学是建基在对古希腊和古罗马膜拜的基础上的，是为德国资产阶级民主改革的意识形态所做的准备工作。^③

马克思正是在这样的时代文化氛围成长起来。在波恩大学早期时，马克思的研究集中围绕着希腊罗马的诗人和哲学家，他还加入一个叫做“邦纳诗人”的团体，这一团体的兴趣点在于希腊美学理想的复兴，特别是美与和谐的理想。^④ 1836年，即柏林大学成立26年后，马克思进入该校学习。^⑤ 1837年，马克思开始研究黑格尔。黑格尔曾被称为德国的亚里士多德，^⑥ 其哲学一个非常重要的面向就是回归到亚里士多德的伦理学典范。在《哲学史讲演录》中，黑格尔深情地讲道：“假使一个人真想从事哲学工作，那就没有什么比讲述亚里士多德这件事更值得去做的了。”^⑦ 黑格尔是最早同时阅读了亚里士多德的《尼各马可伦理学》、《政治学》以及密尔（James Stuart Mill）、弗格森（Adam Ferguson）、休谟、斯密、萨伊（Jean-Baptiste Say）和李嘉图等人的现代政治经济学方面著作的现代理论家。^⑧ 在亚里士多德与黑格尔那里，伦理学、政治哲学和政治经济学是统一的。马克思深受这一思想的影响。在1837年致父亲的信中，马克思谈到自己的一个转向：“我从理想主义，——顺

便提一提，我曾拿它同康德和费希特的理想主义比较，并从其中吸取营养，——转而向现实本身去寻求思想。”^⑨ 这一转向使他重新钻回黑格尔的大海里。与费希特不同，在黑格尔那里，法、国家、自然界、全部哲学方面是统一的：“在这里，我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，决不应任意分割它们；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一。”^⑩ 古希腊的魅惑力不仅通过黑格尔，还通过温克尔曼（Winckelmann）、莱辛、诺瓦利斯（Novalis）、歌德、席勒等人的想象而进入马克思的思想世界。^⑪ 这种思想魅惑不仅集中于文学与艺术领域，还渗入德国的政治与经济理论，直至其伦理学与社会理论。^⑫

① 同上，第89页。马克思在中学期间，已经具有较好的古典语言修养。参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第932页。

② 鲍毕生，《德国教育史》，滕大春，滕大生译，北京：人民教育出版社，1986年，第110页。

③ Lukacs, Goethe and His Age, London: Merlin Press, 1968, p12.

④ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第25-26页。

⑤ 作为“古典教育”的缩影，柏林大学成为当时对古典名著评注性版本编辑、评注性评论、以及词典编纂学文献、哲学文献、考古学文献和历史学文献的中心。可参见参见维拉莫威兹：《古典学的历史》，陈恒译，北京：三联书店出版社，2008年，第151-171页。

⑥ Steven B. Smith, The Origins of the Dialectic, in George E. McCarthy eds., Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, p77

⑦ 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1960年，第284页。

⑧ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第183页。亦可参见 Ritter, Hegel and French Revolution, MIT Press, 1982, p70.

⑨ 马克思：《给父亲的信》，载《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第15页。

⑩ 同上，第11页。

⑪ 马克思在这一期间还摘录莱辛的《拉奥孔》、佐尔格的《埃尔温》、温克尔曼的《艺术史》、卢登的《德国史》，并且还翻译了亚里士多德《修辞学》的一部分，见马克思：《给父亲的信》，载《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第14、16页。

⑫ George E. McCarthy, eds., Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, Introduction, p1.

可见，古典文化几乎垄断了马克思所处时代的文化精神，巴特勒（E. M. Butler）在《希腊对德国的专制》直截了当地指出：“希腊文化深刻地改变了整个现代文明的大势，在一切地方影响她的思想、她的标准、她的文学形式、她的想象、她的视野和梦想。但是德国是她胜利的精神统治者的最高的例子。德国更忠心地模仿希腊，更不可自拔地被它迷住了，德国人比任何一个种族都更少地消化希腊文化。希腊文化对欧洲的影响是不可估量的；最大的影响是在德国。”^①

因此，抛开古典文化来理解马克思，不可避免将遗忘其思想得以奠基的传统。“古典遗产在十九世纪的欧洲对受教育阶层的影响力是如此的巨大和无处不在，以致我们不必再问古典是否影响过马克思和他的阅读和写作，相反我们应该问马克思是怎样阅读古典和理解古典的。”^②

三、政治动物与古典城邦的自然性

那么，马克思是如何阅读和理解古典的呢？马克思从古人那里继承了什么样的价值观念和社会理想？

晚近的大量研究表明，马克思在此方面受惠于亚里士多德的思想。阿伦特认为，马克思理想社会的实际情形与雅典城邦国家有着惊人的相似性，其关于最好社会形式的理想，“与其说它们是乌托邦式的理想，不如说它们再现了柏拉图和亚里士多德作为经验模式的、雅典城市国家的政治社会状况”^③。洛维特同样认为，马克思的社会理想“依据的是黑格尔的亚里士多德的样板：城邦；城邦的人是一个政治动物，其自由就是在他在中与自身同在”^④。古典的城邦理想为马克思提供了一种对完整、自由、和谐的人类社会的洞见。麦卡锡先生直截了当地指出：“在马克思批判政治经济学、产业资本主义以及权力和权威的社会关系背后，隐含着一种对希腊城邦和亚里士多德哲学传统之批判性因素的恢复和回归。”^⑤

古典城邦的理想在亚里士多德那里得到详细的论述。亚氏无疑是马克思最感兴趣也是最尊敬的哲学家。《博士论文》一开头，马克思尊称亚氏为“希腊哲学中的马其顿王亚历山大”^⑥，在

《资本论》中，亚氏被奉为“古代最伟大的思想家”^⑦。作为一位一生从事“无情批判”的思想家，马克思此番赞誉绝非随口之词。“马克思甚至一度考虑撰写关于亚里士多德《论灵魂》的博士论文。”^⑧而卡弗（Terrell Carver）就认为，如果马克思能够一直关注（或从事）哲学研究，那么亚里士多德也应该是一个研究候选人。^⑨

在《政治经济学批判导言》中，马克思引用了亚里士多德《政治学》的一个核心命题：“人是最名副其实的政治动物”^⑩，麦卡锡认为，这一命题“贯穿于马克思的著作，它尤其表现于马克思对人类本质和自由问题的思考”^⑪。然而，细致的考察将会发现，亚氏的这一命题包含进一步诠释的空间。

凯特（David Keyt）在1987年的《亚里士多德政治学的三个基本命题》中，认为亚氏的对于城邦的定义与后来的霍布斯明显不同。亚氏认为

① E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge, 1935, p6. 转引自 Michael DeGolyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, in George E. McCarthy eds., *Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, p116.

② DeGolyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, in George E. McCarthy eds., *Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, p118.

③ 汉娜·阿伦特：《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社，2011年，第15页。

④ 洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：三联书店，2006年，第212页。

⑤ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第79页。

⑥ 马克思：《博士论文》，载《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第15页。

⑦ 马克思：《资本论》，载《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第469页

⑧ David J. Depew, *The Polis Transfigured: Aristotle's Politics and Marx's Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, in George E. McCarthy eds., *Marx and Aristotle, Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*, Rowman&Littlefield Publishers, 1992, p40.

⑨ 卡弗：《政治性写作：后现代视野中的马克思形象》，张秀琴译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第184页。

⑩ 马克思：《导言》，载《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第25页。

⑪ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第147页。

城邦就像人和动物一样都是自然的产物，而霍布斯则认为城邦是人为约定的结果。然而，凯特指出，按照亚氏认为城邦是实践理性的产品的政治学原则，亚氏应该会同意霍布斯的结论。因此，在亚氏的政治学中存在着悖论：即亚氏一方面认为城邦的形成和延续依赖于立法者或统治者以及各项法律，因而，统治的“技艺”暗示了城邦本身是人为的产物；另一方面，亚氏又宣称城邦是自然的产物，而在《物理学》中，自然的东西本身内部已包含着自身变化。^①

当然，亚氏的这一矛盾早已被人察觉到。但是普遍的做法是消解这一矛盾，即通过认为亚氏“设置了一种潜在的人性冲动，必须受到外在于人的来源的主动刺激，这种冲动才能被认为并且得到实行”^②。而凯特显然拒绝这种做法，后来亚氏的注疏者，都提出了不同的解决方案。^③笔者认为，内德门（Nederman）依据亚氏文本提出解释方案值得借鉴。内德门通过援引《论灵魂》、《论动物运动》，以及两个版本的《伦理学》的思想资源，试图证明“城邦对人而言是自然的，人是政治动物”^④，“只有在城邦中，人才能充分地过道德的生活，因为只有城邦（通过城邦领导者和城邦的法律）才能提供人作为人而进行选择——即好好选择——所必需的教育。”^⑤但是，内德门这一解决方案仍缺乏一个关键环节的论证，即如何证明城邦的运动就是人的运动，城邦是自然的产物如何正是人道成肉身的结果。在这一点，我们须回到质料与形式，潜能与现实的关系上。

在亚氏看来，任何事物都是质料与形式的结合。虽然亚氏没有明确使用过城邦的质料与形式这一用语，但是，如果按照亚氏的理论逻辑，这一用法是合法的。因为城邦也是事物，并且是自然物，因此，也必然存在着质料与形式的区分。那么，哪些部分是城邦的质料？哪些部分是城邦的形式呢？

城邦存在的基础是疆域和人口。柏拉图在《法律篇》曾论述过，制订法律时，需兼顾疆域的大小和居民两个要素。^⑥亚氏同样认为，在城邦的各种条件中，公民的数量和土地是最重要的。^⑦他以织工和船匠为例，在制造之前，如果

能够准备好越上乘的材料，那么，制成的作品则愈佳。同样，一个理想的城邦所需要的人口和疆域也应该恰到好处。“政治家所需要的原料首先是众多的人口，自然他必须考虑人口的数量和性质，然后照此考虑疆域的数量和性质。”^⑧在亚氏看来，城邦的人口不是越多越好，疆域也不是越广越佳，两者皆要遵从适度原则：“人们知道，美产生于数量和大小，因而大小有度的城邦就必然是最优美的城邦。城邦在大小方面有一个尺度，正如所有其他的事物——动物、植物和各种工具等等，这些事物每一个都不能过小或过大，才能保持自身的能力，不然就会要么整个地丧失其自然本性，要么没有造化。”^⑨可见，人口和疆域是城邦的载体，两者可以划分为城邦的质料。

但是人口和疆域并不能说明城邦的本质，决定城邦本质的是政体。“正如城邦是某种共同体，其公民共同参与某种政体，一俟政体的属类发生

① David Keyt, Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics, Phronesis, Vol. 32, No. 1 (1987), p54.

② 内德门：《政治动物之谜——亚里士多德政治学说中的自然与人为》，载刘小枫主编《城邦与自然》，北京：华夏出版社，2010年，第111页。

③ 例如查恩（Joseph Chan）试图通过区分城邦的类型与城邦的形式来化解其中的矛盾，这种做法虽然有吸引力，但在亚氏的文本却难得找到依据，见 Joseph Chan, Does Aristotle's Political Theory Rest on a "Blunder"? , History of Political Thought 13, Summer, 1992, pp. 196 - 197; 对这一问题的洞察和讨论还可参看：R. G. Mulgan, Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal, Hermes, 102, (1974), pp. 438 - 445; David J. Depew, Humans and Other Political Animals in Aristotle's "History of Animals", Phronesis, Vol. 40, No. 2 (1995), pp. 156 - 181; 阿莫伯勒（Wayne H. Ambler）：《亚里士多德对城邦自然性的理解》，载刘小枫主编《城邦与自然》，北京：华夏出版社，2010年，第83 - 108页。

④ 内德门：《政治动物之谜——亚里士多德政治学说中的自然与人为》，载刘小枫主编《城邦与自然》，北京：华夏出版社，2010年，第114页。

⑤ 同上，第114页。内德门的相关论证请参看此书第114 - 133页。

⑥ 柏拉图：《法律篇》，载《柏拉图全集》第3卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年，第461 - 462页（卷四704 - 709）、第506页（卷五747D）。

⑦ 亚里士多德：《政治学》，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第235页，1325b40。

⑧ 同上，第236页，1326a5 - 6。

⑨ 同上，第236 - 237页，1326a29 - 40。

了变异，形成了与原先不同的政体，就可以说城邦已不复是昔日的城邦了，好比我们说悲剧的合唱队与喜剧的合唱队已然不同，尽管成员往往并没改变。”^①一旦城邦的政体变化，则城邦的性质就发生变化，所以《政治学》才花大量的篇幅讨论何为最佳的政体，何为最合乎现实的政体。政体作为城邦居民的某种制度或安排，决定了城邦的基本特征，因此，可以说政体是城邦的形式。

质料与形式的结合体现为潜在与现实的运动关系。质料是潜在，形式是现实。^②运动意味着“潜在存在作为潜在存在的现实”^③。在亚氏看来，所有的东西都可以区分为现实的和潜在的。潜在意指着事物可能的但尚未实现的状态，例如作为雕像的青铜、可建成房子的建材。现实（entelekheia）或实现（energeia）（亚氏经常交替使用这两个概念）作为潜在的对立面，意指不同种类的潜在的实现或满足。如此一来，很容易将运动视为一种从潜在到现实的过程，陈康先生和罗斯代表这一观点。^④然而柯斯曼（Kosman）对此提出质疑。^⑤北京大学哲学系李猛先生对此方面作出了精彩分析。李猛先生认为，导致这一问题在于混淆亚氏考察运动的两个阶段。亚氏对运动考察可分为两个阶段，第一阶段是回答“运动是什么”，而对这问题的解决，是充分理解“自然”的前提，须注意的是，在第一阶段的考察中，亚氏并没有讨论运动与连续的关系以及运动与时间的关系，这部分的关系是在运动的第二阶段分析中才被纳入考察的范围。第二阶段考察运动作为连续的东西，但对运动的考察的困难不在于说明连续的含义，而是澄清“变动”本身意味着什么。^⑥“潜在存在作为潜在存在的现实就是运动”，这是亚氏对运动的第一定义，但在这一定义中涉及的不是一般意义的潜在，而是作为潜在的存在。运动不意味着潜在从缺失状态进入成全的状态，而是指潜在状态的完成。运动是质料对形式的渴望，是“‘形式自然’对‘质料自然’的凯旋”^⑦。

笔者认为，李猛先生对运动分析一个引人注目的地方在于探明了质料自然与形式自然的存在关系，并通过“自然上先于”运动的潜在与现实

来界定运动，从而突破了人们对亚氏运动循环定义的指责，并进而证明人工之“工”，仍需以自然为基础和目的。质料是可运动的质料，其标示着与通过运动获得的“形式”的存在关联。“潜在作为雕像的青铜，能够刻成赫尔墨斯的木头，能健康或也能得病的体液，可建成房子的砖头，在所有这些情形中，运动并不是在这些基底上武断任意地添加一种新的形式，而毋宁说是对基底潜在存在性质的成全。一位亚里士多德式的技艺大家，就是因为能够从现成的东西中洞察到这些‘处于潜在的东西’或者‘可运动的东西’，从而比普通人更深地触及到了存在的‘原因’和‘本原’。”^⑧

对运动的考察，可以发现处于潜在状态的存在标志着质料具有接纳形式的内在倾向，而实现意味着这一内在倾向被置入形式之内。形式作为与质料相异的他者必须在质料的自然本性上发挥作用。质料与形式之间的潜在与成全关系已经蕴含在处于潜在状态的存在的“内在倾向”之中，人工与自然的区别在于，“在自然的情形中，这种倾向本身确保自然物足以通过自身运动，而在人工的情形中仍然必须倚靠思虑作为外在的本原”^⑨。

人作为城邦最重要的质料，作为处于潜在状态的存在，其不仅具备这样一种通过联合的方式

① 亚里士多德：《政治学》，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第76页，1276b1-5。

② 亚里士多德：《论灵魂》，秦典华译，载《亚里士多德全集》第三卷，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1992年，第30页，412a10。

③ 亚里士多德：《物理学》，徐开来译，载《亚里士多德全集》第二卷，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1991年，第58页，201a10-11。

④ 陈康：《论希腊哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第360页；另见W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, 1936, p359。

⑤ L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion, Phronesis*, vol. 14, no. 1 (1969), pp. 40-46. 转引自李猛：《亚里士多德的运动定义：一个存在的解释》，载《世界哲学》，2011年第2期，第158页。

⑥ 李猛：《亚里士多德的运动定义：一个存在的解释》，载《世界哲学》，2011年第2期，第162页。

⑦ 同上，第183页。

⑧ 同上，第178页。

⑨ 同上，第178-179页。

成就自身的倾向,而且这种倾向足以通过自身来运动。也正是在这个意义上,亚氏在提出“城邦显然是自然的产物”^①命题后,紧接着马上指出“人天生是一种政治动物”^②。城邦与人的同构关系在此可见一斑,人所谓的“技艺”恰恰证明城邦的自然。凯特以城邦是人缔造的结果来反对城邦的自然,等于把城邦掏空,将人从城邦中驱逐出去,而事实上人是城邦的质料自然。

城邦与人的同构关系进一步表现为,政体(城邦的形式)的设计应着眼于人的能力和德性发展。“城邦的任务在于促进人的能力从一种水平跃迁至另一种水平。”^③其功能不仅在于满足人的生活,还在于让人过上好的生活。这种好的生活意味人的德性的实现和品质的完善。在这个意义上,城邦与人的关系才能如内德门所说:

立法者以某种方式培育宪政和法律,通过这种方式来保证促进邦民的福乐和道德上的善;政治家则应用并扩展法律以实现城邦的最终目的。他们的活动都没有使城邦成为人造物,城邦总归是要出现的,就因为它是人类欲求和选择的对象。立法者和政治家只是运用他们的实践智慧,以确保所出现的城邦成功地达到善的目的,而这善的目的正是一切城邦社会中的成员活动的“动因”。^④

四、古典与现代

“城邦是自然的产物,人是天生的政治动物”表明城邦与人的关系是内在的。只有在城邦中,人才能实现自身的潜能,实现德性,选择善行,发挥自身的秉赋;在城邦中,人的活动本身就是目的,“人的自由在他中与自身同在。”马克思在《德意志意识形态》中表达了同样的理念:“只有在共同体中、个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由。”^⑤资本主义社会的病灶在于,在政治领域中,国家对于人而言,是一个抽象物;在经济领域中,物的发展以人的贫困和蠢笨为代价,共同体始终与人处于外在、对立的状态。马克思对资本主义的批判与对共产主义的粗糙论述奠基在亚氏对城邦与人关系的洞见之上。

然而,马克思比亚氏走得更远,他看到了古典城邦的自由是以牺牲整个奴隶阶级的不自由为代价的。在多个场合,马克思极力痛斥这种奴役制度。^⑥古典的自由只能是少数人的自由。在自由、平等的启蒙之风席卷的现代世界里,马克思希望实现的是普遍的自由。

其次,马克思意识到,古典的自由仍是一种依附性的自由,真正意义的个人在古代没有形成。在古代,个人被束缚在强加于他们的普遍观念中,“在这些个人中,类或人得到了发展,或者这些个人发展了人”^⑦。在过去冒充和虚幻的共同体里,“个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的”,这样的自由无疑戴上了幼稚、偏见的面纱。^⑧

个人之所以不能呈现,之所以笼罩在共同体的纱幕中,是由于个人的利益被包含在由神性和封建宗法思想主导的集体利益之内。离开共同

① 亚里士多德:《政治学》,颜一,秦典华译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第4页,1253a3-4。

② 同上,第4页,1253a3-4。

③ Nartha Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in George E. McCarthy eds., *Marx and Aristotle*, pp. 175-176.

④ 内德门:《政治动物之谜——亚里士多德政治学说中的自然与人为》,载刘小枫主编:《城邦与自然》,北京:华夏出版社,2010年,第133页。

⑤ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态(节选)》,载《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第119页。

⑥ 比如1864年11月,马克思致信祝贺林肯再度当选美国总统,指出:“如果说反抗奴隶主的权势是您在第一次当选时的留有余地的口号,那么您在第二次当选时的胜利的战斗口号则是:让奴隶制死亡。”,见马克思:《致美国总统阿伯拉罕·林肯》,载《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,2003年,第24页。在对“思想巨人”亚里士多德和经济学侏儒巴师夏的对比中,马克思不无遗憾地指出,亚氏在评价奴隶劳动也难免发生错误,参见马克思:《资本论》,载《马克思恩格斯全集》第44卷,北京:人民出版社,2001年,第100页。

⑦ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态(节选)》,载《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第118页。

⑧ 同时代的研究者布克哈特从文化的角度表达与马克思同样的洞见,他认为文艺复兴之前,“人类只是作为一个种族、民族、党派、家庭或社团的一页——只是通过某些一般的范畴,而意识到自己。”见〔瑞士〕雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,马香雪校,北京:商务印书馆,1979年,第125页。

体，个人就没有独立的生存意义。作为集体组织成员的个人，随时可能被自己所属的整体的专断意志褫夺身份、剥夺特权、放逐乃至处死。因此，“个人只是作为普通的个人隶属于这种共同体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这种共同体；他们不是作为个人而是作为阶级的成员处于这种共同关系中的。”^①

由此，在《政治经济学批判导言》中，马克思批评斯密和李嘉图等古典经济学家缺乏想象力的“鲁滨逊”虚构，他指出：“我们越往前追溯历史，个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到18世纪，在‘市民社会’中，社会联系的各种形式，对个人说来，才表现为只是达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。”^②

在过去的时代，个人作为集体的附属，其属性和需要都来源于共同体。而资本主义生产方式打破了这一状态，它推动自我意识的普遍发展，在整个社会生活层面形成了自由、平等、民主、博爱的观念框架。马克思看到，在被亚里士多德称为创制活动的物质生产劳动中，彰显了人的本质力量。通过劳动，人类创造了丰富多彩的对象世界。“工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学”^③，“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程”^④。个体在这一历史进程中，获得主观意识与客观条件的根基。然而在现代社会中，这一个体的发展仍是畸形的，它并非真正个体潜能的发展，相反，在物的支配下、在货币拜物教的笼罩下，个体过着双重的生活。现代社会分裂成两极：“一个要求自身利益、竞争和个体论，另一个则强调政治共同体、总体福利和普遍论。”^⑤在马克思看来，现代社会中无论是自由主义还是社群主义都无法调和这一矛盾。自由主义对个体私利的强调只能导致愈演愈烈的个人间的对立，社群主义对国家的推崇则未能看到现代国家是一虚假的普

遍性。

当然，在《黑格尔法哲学批判》时期，马克思仍寄望通过参与国家政治生活和制定管理社会的法则来实现共同体与人的真实关系：

参与立法权就是参与政治国家，就是表明并实现自己作为政治国家的成员、作为国家成员的存在。因而全体人员都希望单个地参与立法权，这无非是全体人员都希望成为现实的（积极的）国家成员，或者赋予自己以政治存在，或者表明并有效地肯定自己的存在是政治存在。……因此，市民社会希望整个地即尽可能整体地参与立法权，现实的市民社会希望自己代替立法权的虚构的市民社会，这不外是市民社会力图赋予自己以政治存在，或者使政治存在成为它的现实存在。市民社会力图使自己变为政治社会，或者市民社会力图使政治社会变为现实社会，这是表明市民社会力图尽可能普遍地参与立法权。^⑥

麦卡锡据此认为，在马克思人生的这一时期，他相信理性的权能和选举权的普遍化将会克服公共与私人、特殊与普遍之间的分野。但是，经过莱茵报时期的社会实践后，马克思开始意识到，市民社会的真理不存在于政治领域，而存在于经济领域当中。由此，标志着马克思一个重要的转折，即将注意力转向研究市民社会和政治经济学。不过，即便在后期的著作中，马克思从未排斥早期所强调的民主、人本主义以及个体自由与权利。^⑦

在笔者看来，虽然后来马克思思想发生了一

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态（节选）》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第121页。

② 马克思：《导言》，载《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第25页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，载《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第306页。黑体为原文所加。

④ 同上，第310页。黑体为原文所加。

⑤ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第244页。

⑥ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，载《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第147页。黑体为原文所加。

⑦ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第245页。

些重大的转变，但是，古典城邦的理想并没有消失。这一理想可从1843年《评部颁指令的指控》的文章中，马克思总结了他在“莱茵报时期”所致力的工作中得出：“《莱茵报》从来没有偏爱某一特殊的国家形式。它所关心的是一个合乎伦理和理性的共同体；它认为，这样一种共同体的要求应该而且可以在任何国家形式下实现。”^①而一个合乎伦理和理性的共同体正是亚氏《政治学》的主题。^②可能很多人会认为这一时期的马克思的思想还未够成熟，但正如阿伦特所指出的：“1871年，即便已到垂暮之年，马克思仍然非常革命般地热情欢迎巴黎公社，尽管它的爆发与他的一切理论、一切预言相抵触。”^③而巴黎公社的政治民主本身就是失落了的希腊自由理想的复活。^④因此，古典城邦的理想——人是一个政治动物，其自由就是在他在中与自身同在——贯穿马克思一生的思想追求。“在亚里士多德和马克思那里都带有一种强烈的目的论人观，以及与此相应的伦理学和政治学观点，作为该目的表达和实现在起作用。”^⑤随着现代工业体系历史发展以及社会世界的改变，“现代世界远远大和复杂于Polis的事实更昭示着现代生存的反讽性、自悖谬性。”^⑥马克思必然与古人有众多的分歧，但

是作为一种价值追求与理想期待，古典传统融入马克思后期的政治经济学批判当中并得以具体化。当马克思站在古人与现代人、过去与未来之间思考时，则不可避免呈现各种思想的张力，而这种张力正是马克思思想的魅力。

(责任编辑 林 中)

① 马克思：《评部颁指令的指控》，载《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第426页。黑体为原文所加。

② 克诺斯(G. E. M. de Sainte Croix)在《古希腊世界的阶级斗争》一书中讨论了马克思与亚氏的相似之处，并指出1843-1845年，马克思集中阅读了《政治学》，这一阅读经历对马克思后来的阶级斗争理论具有深远的影响，可参见Nartha Nussbaum, *Nature, Function, and Capability*, p211, note47.

③ 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年，第52页。

④ Horst Mewes, *On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx*, *Social Research*, Vol. 43, No. 2, (SUMMER 1976), p291.

⑤ 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第151页。⑥ 刘森林：《实践的逻辑》，北京：社会科学出版社，2009年，第168页。

从解释学的“前见”看意识形态

——一种文化认识论的解读

胡 潇 罗良宏*

【摘要】意识形态,作为对社会心理的意识形式加工和升华,形成的理论化、精致化、系统化的观念体系,是对社会现实生活的总体性认识。它是经由“意识形态阶层”精心泡制而成的,并上升为占统治地位的国家思想体系。其一旦形成,又作为一种带有客观性、实践性、既定性意韵的精神存在和文化语境,影响、孕育每一代新人的思想认识,入驻主体的内部世界,作为先在性的文化“前见”和“权威”思想而流传下来,以行为规则、思想范式、文化逻辑、价值秩序等社会文化无意识形式,在人类意识深处无形地发挥着内调节作用,影响人们对社会生活的认识与评价,干预人们的实践行为。正是它的这种意识形式和文化功能,让既往的意识形态成为社会主体精神生活中的“前见”,有了一种貌似本体性的存在论意义。本文旨在为作为“前见”的意识形态正名,从社会认识的历时态方面如实观照和深刻理解意识形态的相对独立性。

【关键词】前见;意识形态;认知;理解

中图分类号:B098.2 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)04-0017-09

意识形态的思想文化品格,随着意识形态合法性与价值论的争讼而日益为人们关注。坚持者有之,抹煞者有之,祛除者亦有之。一些论者借思想政治方面的权威性对意识形态作纯粹权能主义的理解,全然否定其认识论意义。本文试图从解释学的“理解前结构”入手,对意识形态“前见”作解释学的解释,借以洞见其中的文化认识论特质。

一、“意识形态”与“前见”的逻辑渊源

意识形态概念最初由托拉西提出来时,意为“关于观念的经验学科”,作为“知识的知识”或“观念的观念”而论定。后经马克思恩格斯规范,认定作为社会思想上层建筑的意识形态,是由各种传统、习俗、社会心理、思想观念构成的,并经过精致化、理论化而成为一整套的社会观念体系。意识形态内含深厚历史意蕴的社会人文积淀。相对于每一当下主体而言,意识形态是

其成长起来的精神摇篮。

海德格尔认为,此在的人偶然地来到这个世界,他一生下来就被历史与传统文化因素包围着,不能回避其无孔不入的影响。相对于久远的历史,人只是传统中的匆匆过客,以其思想文化因素为营养而生成自己的精神世界。意识形态内含的种种“前见”,先行地统治着现实主体生活的此在,影响他们的认知、价值取向和理想诉求。他在《存在与时间》里提出了“理解的前结构”范畴:“无论何时,只要某事物被解释为某事物,解释就将本质地建立在前有、前见和前设的基础上。一个解释决不是无预设地把握呈现在我们面前的东西的。”^①这种由“前有”、“前见”和“前设”相统一构成的理解前结构,规制人的认识与理解。在其语义中,所谓“前有”,是指“此在”之人所从属的文化结构对其领会“此在”的制约性,是一种先在的思想文化事实及主体身处其中的存在状态对理解此在的规定,包括注定为主体所有的社会背景、文化背景、时

* 作者简介:胡 潇,(广州510006)广州大学马克思主义学院教授;

罗良宏,(广州510006)广州大学马克思主义学院研究生。

① 转引自谭鑫田等主编:《西方哲学词典》,济南:山东人民出版社,1992年,第291页;参阅海德格尔著、陈嘉映等译:《存在与时间》,三联书店2012年版,第176页。

代背景及其所属民族的心理结构等因素。它们是生成和影响人的“前见”的基础性因素。所谓“前见”，就是一个解释的特定角度和观点，指社会主体思想认识中那些“先行见到”的、对其后发的思想认识具有引导和制约作用的东西，表现为已经被领会的东西对正在进行的理解活动的制约性。海德格尔认为，解释活动奠基于前有、衍生于前见。人对被理解了但仍隐绰未显的东西的占有，在某种前见的眼光指导下加以揭示，被理解的东西在“前有”中持存，“前见”地被选定和瞄准，通过解释上升为概念。解释可以从有待解释的在者自身汲取属于这个在者的概念方式，但它因受到“前有”、“前见”的制约，所以解释也奠基于一种“前把握”中，即受到“前有”、“前见”的预设。这就构成了理解活动的“前设”，表现为某种已经确定的思维方式、解释方式对文本意义与实际事物意义理解的制约性。海德格尔将理解活动视为对象意义的“呈现”和主体把前理解“投射”其中的交互作用过程。理解的前结构，有益于主体借助社会的、他人的、以往的理解经验、知识范式和思想方法，帮助他超越眼前事物的局限，从更深远、更准确的程度上理解它们。因此，它具有一种对认识活动之方向性、意义论的规定作用。

海德格尔之“理解的前结构”思想，得到了伽达默尔的关注，尤其对“前见”理念做出了创造性的发挥和理论延伸。伽达默尔重视“前见”，事出有因。他是为自启蒙运动以来被理性所打倒和抛弃的“传统”与“权威”正名，借以恢复历史文明的应有地位。他认为，“启蒙运动的基本前见就是反对前见本身的前见，因而就是对流传物的剥夺。”^①这是轻蔑历史文化、也违反解释学常理的。诠释学的理解，需要在古代与现代、过去与现在、陌生性与熟悉性之间进行对话和调解。在伽达默尔看来，启蒙时代奉行的是一种全然不顾传统先见、否定一切权威的有偏颇的批判理性，强调祛主体性前见的当下理解。而承认和坚持理解活动的“前结构”，正好有利于克服这种偏颇，免除人们对传统的、权威的一方和自然理性的另一方作对抗性究诂，而实现两者的

和谐。正确地对待历史、传统和思想文化权威，要求人们承认并尊重理解结构中的“前见”。他指出：“如果我们想正确地对待人类的有限的历史的存在方式，那么我们就必须为前见概念恢复名誉，并承认有合理的前见存在。”^②为此，理所当然地要“区分为权威的前见和轻率的前见，……权威的过失在于根本不让我们使用自己的理性”^③。而承认理解活动中前见的合法性，并非一概地主张或反对权威，合理合法的“权威所说的东西并不是无理性的和随心所欲的，而是原则上可以被认可接受的。这就是教师、上级、专家所要求的权威的本质。他们所培植的前见，……也可成为客观的前见”^④。尤其是那些存活于社会当下现实生活中的各种受到尊奉的传统、风俗习惯这类无名的权威，“即因袭的权威——不仅是有根据的前见——总是具有超过我们活动和行为的力量。”人们受教育，也就意味着接受传统文化和当下新思想的双重教化，即使进入生命成熟期的人也不意味着他是自己的绝对主人，即他摆脱了一切习俗和传统。“例如，道德的实在性大多都是而且永远是基于习俗和传统的有效性。道德是在自由中被接受的，但决不是被自由的见解所创造，或者被自身所证明的。”^⑤妄图消解一切传统的人认为，在传统面前，一切理性必须沉默。这是一种启蒙运动式的偏见。“实际上，传统经常是自由和历史本身的一个要素。甚至最真实最坚固的传统也并不因为以前存在的东西的惰性就自然而然地实现自身，而是需要肯定、掌握和培养。”^⑥

出于这样一种对历史传统与现实生活内在关

① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第347页。

② 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第355页。

③ 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第356页。

④ 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第359页。

⑤ 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第359—360页。

⑥ 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第361页。

系的考量,对前见与当下事件、当面文本之意义解释与关系突显的思考,对前理解预设与主体自由发挥关系机理的关注,伽达默尔对解释学中的“理解前结构”现象及其作用机制做出了多方面的深入诠释。他的用心在于帮助人们正确理解解释活动,正确对待历史传统、历史文献、历史文化精神以及它们在人的解释活动中的复出和再建构现象。但不止于此。正如解释学这一关于人们对真理把握和理解的方法之研究,本身就属于精神科学那样,精神科学的解释学直接就是一种关于理解活动的“精神现象学”,它为人们理解精神现象提供一种解释学的方法。因此,伽达默尔解释学的最终思想归宿在其所表白的“精神科学的研究”上。他曾反复宣示:“精神科学的研究不能认为自己是处于一种与我们作为历史存在对过去所采取的态度之绝对对立之中。在我们经常采取的对过去的态度中,真正的要求无论如何不是使我们远离和摆脱传统。我们其实是经常地处于传统之中,……以致传统所告诉的东西被认为是某种另外的异己的东西——它一直是我们的东西,一种范例和借鉴,一种对自身的重新认识”。^①在精神科学方面当人们理解的先在识见都归到人们必须抛弃的“前见”范围时,这样的理解并未真正科学地理解了理解自身,那种“无前见的科学”无法深刻把握传统借以生存和过去得以存在的历史内容,无法得到比它自身所知道的更多的东西。“其实,在精神科学里,致力于研究传统的兴趣被当代及其兴趣以一种特别的方式激发起来。研究的主题和对象实际上是由探究的动机所构成的。因此历史的研究被带到了生命自身所处的历史运动里,并且不能用它正在研究的对象从目的论上加以解释。”^②“我们的历史意识总是充满了各种各样能听到过去反响的声音。只有在这些众多的声音中,过去才表现出来。这构成了我们所分享和想分享的传统本质。现代的历史研究本身不仅是研究,而且是传统的传递。我们并不是只从进展的规律和确切的结果方面去看待现代的研究——在这种研究中好像也有了某种新的历史经验,因为在研究中我们每次都听到某种过去反响的新的声音。”^③即使是在企

图摆脱一切历史前见而要“客观地”研究历史的极端想法中,“历史任务的真正实现仍然总是重新规定被研究东西的意义。但是这种意义既存在于这种研究的结尾,也同样存在于这种研究的开端:即存在于研究课题的选择中,研究兴趣的唤起中,新问题的获得中”^④。所有这些冗长的引述,无不表明精神科学的研究,作为解释学的栖身处,是无法摆脱历史与当下、传统与创造、前见与新知的纠结的。解释学的宿命就是要在意识形态发展变化中,寻求解决这些矛盾的认识论方略。其本身就是一种意识形态的自我建构与诠释策略。

伽达默尔对“精神科学”的诠释,表明它作为一种文化现象,就是“精神科学的诠释学”。它是有别于自然科学的另类科学:“精神科学宁可同道德知识紧密联系在一起。精神科学就是‘道德的科学’。精神科学的对象就是人及其对于自身所知道的东西”^⑤。“从哲学上看,诠释学的任务就在于探究,这样一种本身是被历史变化推着向前发展的理解活动究竟是怎样一门科学。”^⑥伽达默尔的解释学,已经根本性地超出了文本解读的研究,而直接是关于人的生存与认知关系的陈述,关于历史与整个精神世界关系之理解的科学。它是意识形态的诠释学,也是诠释学的意识形态。这种推导,不仅有伽达默尔所提供的理解意识形态的精神分析方法、历史解释学方法确认,而且还有他分门别类地对法学、神学、道德、文学、语言学、社会认知心理学,最后还有哲学等几乎所有意识形态门类的解释作证。因此,解释学这门精神科学关于人的思想意识活动

① 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第361-362页。

② 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第363页。

③ 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第362页。

④ 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第362页。

⑤ 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第403-403页。

⑥ 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第397页。

中之“理解前结构”的解释，尤其是关于思想“前见”的肯定和说明，旨在强调对意识形态现象的复合理解，关注它对精神文化生活的介入。意识形态是一种最具传统、权威、习惯、定势等属于“前见”现象的文化生活，同时又是一种需要在社会发展的时过境迁中不断调整言说方式、理解方式，不断调整内在世界之自我意识的那样一种历时态的解释活动。诠释学的根本任务是要澄明使理解得以发生的精神条件——占据解释者意识的“前见”，不是解释者自身可以轻易抹煞与自由支配的。“因此一切诠释学条件中最首要的条件总是前理解，这种前理解来自于与同一事情相关联的存在。正是这种前理解规定了什么可以作为统一的意义被实现，并从而规定了对完全性的先把握的应用。”^①所有这些，就是意识形态与“前见”，在解释学论域形成的深邃逻辑渊源，它们于特定范围内几乎是两元一体的文化事实。在解释学的原生意义上，这一事实为我们将两者联系起来作辩证统一的理解，提供了确然的理据。

二、意识形态“前见”的意识机理

意识形态作为国家精神和占统治地位的思想观念体系，与一般意识相比，它是具有权威性的。而权威本身又是造成理解前见的重要条件之一。因此，对意识形态与“前见”实际关系的分析，以及意识形态“前见”的意识机理说明，需要厘清意识形态与权威、权威与“前见”的关系。

就意识形态与权威的关系而论，处于历时态中的意识形态既是权威的又是非权威的。意识形态的形成与发挥作用是一个持续过程。某一社会或某一历史阶段之意识形态的形成，包括类似于启蒙运动中发生的否定一切权威的意识形态，作为对此前异己意识形态及其权威话语的批判与否定，就其主张的自由、平等、博爱、正义一类反权威思想、反传统前见、让一切接受理性审判这样一种新锐的、革命的样态而言，新型意识形态既是反权威的，又是非权威的，即它诉求理性的

胜利而非文化实力的较量。这在新的思想观念体系欲登台还未完全登台，或虽已登台但还处在理性而非实力的抗争过程时，新兴社会力量的意识形态策略也必然只能诉诸理性而不能依仗权势或权威。此时的意识形态也就更多地表现出人民性、民主性、普适性与亲和性，不是面目森严、话语震耳、让人须言听计从的国家精神。而当意识形态随同其主体力量在政治舞台上立足已稳，有了法权的支持和经济的坚实根基之时，有了需要维护的既得利益并需要防止反对力量的挑战之时，统治势力便会动用各种手段巩固自己的思想统治和文化话语霸权，使之建构起来的意识形态以强大的精神力量主导社会生活的方方面面。它以不言自明之理、不容置喙之威、不许挑战之位、不可抗拒之势，在一定的时期和范围内成为精神生活至高至大的思想原则与价值秩序，以权威形式把自己的各种主张当作广为推行的理解前见植入人们的思想世界。即使是非常强调理性服人，充分尊重人民信仰自由的我国政府，在大学教育中也反复贯彻让马克思主义进教材、进课堂、进头脑的思想政治教育原则，鲜明地表现了意识形态的国家权威和文化主导。

这种意识形态现象，可以说是权威在生成、诉求和维系着统驭社会心理与公众意识的“前见”。而一俟意识形态作为系统化的国家思想秩序，或受景仰人物力主的学说体系，形成定势、定则之后，那么，它的主张、它的理性和价值原则，它的思想方法，便不仅是人们普遍接收、内化、遵循的“前见”，而且是具有支配力量即理性权威、话语霸权的成见。因此它又会以“前见”自身的言说功能和文化影响力，反哺生成它的意识形态权威。由此可见，意识形态的权威与“前见”，在一定的时期和范围内，必然是互相支持、彼此为用的。

权威与“前见”的关系表明，权威是“前见”众多属性的表现之一。“前见”的权威，在此并非指让人“盲目服从”或违心遵循，不是与

^① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第378页。

理性处于一种完全对立的关系中，而是一种有理性意识参与的判断，即能让主体对社会的、他人的优先判断心悦诚服地形成理性认同的文化位势。伽达默尔认为：“人的权威最终不是基于某种服从或抛弃理性的行动，而是基于某种承认和认可的行动——即承认和认可他人在判断和见解方面超出自己的判断具有优性……权威依赖于承认，因而依赖于一种理性本身的行动，理性知觉到它自己的局限性，因而承认他人具有更好的见解。”^①在此意义上，意识形态只要它合乎社会发展的总趋势，即使是作为一种权威话语而出现，它对社会主体的思想认识及其精神生活的主导，也会给予一种社会化、历史性的文化指引，使公众获得社会性的思想范式和理解前提，得到一种塑造己内世界的精神模式。因此，意识形态因其合理性、合法性而产生的思想文化支配权及其社会心理的牵引力量，是不能因其权威性而断然否定由其引发的思想前见机制之理性意义的。意识形态及其在社会生活中形成的权威现象，某些场合虽可能出现背理特质，但并非一切权威都非理性。若将权威和理性之一致关系推到极致，某一理性被广泛认同和推崇，也会变为权威。权威不等于真理但能影响真理，真理不出自权威但能形成权威。真理形成的权威性和权威依重的真理性，两者在社会精神文化生活中的统一，笔者以为正是先进意识形态能为社会大众的思想活动提供理解“前见”的基本条件。这种情况，在社会变革与意识形态的新旧交替中，人们碍于新思想、新观念话语权和影响力的不足，碍于以往意识形态及其代表人物的精神力量，常常会发生这样的情况：“他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”^②这一马克思展示的意识形态特殊景象，正是历史传统形成的权威前见，在新思想还不够强盛、不够深入人心、缺少足够说服力的条件下，历史上形成的思想观念因为其强大影响力而难以避免地成了人们认识、理解、宣传新社会、新观念的道具、语言和佐证，以顽强前见的形式影响着甚至直接诠释着新的社

会理念和价值主张。

通过对意识形态与权威的关系、权威与“前见”的关系分析，我们以为，意识形态与“前见”的关系可以概括为：意识形态是“前见”众多表现形式中的一种特殊形式，其特殊性体现在它给予了主体以社会化和历史性的文化标识，作为文化身份或文化面具而出现。相对于“前见”的其他表现形式而言，意识形态前见对主体的影响更为广泛和深刻。正如马克思所说：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。”^③马克思这里所言的‘传统’，主要是指历史上思想观念的“传流物”对当下人的先在性和“先行具有”，进而构成了主体的“先行视见”——“前见”。这种情形，在某些特殊时期和特殊的思想关系中，会有异乎寻常的表现。如恩格斯所说的那种情况：“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”^④正是因为“中世纪的世界观本质上是神学的世界观。……教会信条自然成了任何思想的出发点和基础。法学、自然科学、哲学，这一切都由其内容是否符合教会的教义来决定”^⑤。社会主体的这种“先行具有”和“先行视见”，不仅在历时态方面，对后发的思想认识以“前见”的意识功

① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆2010年版，第48页。

② 《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第121页。

③ 《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第121页。

④ 《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第349—350页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第545页。

能产生巨大的制约作用；而且在诸意识形式的共时态关系中，那种特别强大的意识形式之“前见”，会像一种普照的亮光那样影响甚至改变其他意识形式观照和诠释社会生活的方式与色调。这应当是在意识形式发展不平衡、地位不均等情境中，因其语权差异带来的“理解前结构”——特殊意识形式生成的“前见”现象。它提示我们必须从更深刻、更复杂的层面去理解意识形态中“前见”的解释机制与功能。对于此种现象，只要我们冷静地思考当下在以经济建设为中心、市场运行法则的现实生活中诸意识形式的不均衡发展、不平等语权的情况，想想那“经济繁荣、文学式微、哲学萧条”的文化道场，品味那经济独尊、先声夺人的权威前见成了解释各类社会现象的思想预设和价值法则，我们就能更深刻而鲜活地理解何谓意识形态的权威与前见了。

这些关于意识形态、“前见”的界说和对意识形态与“前见”关系的分析表明，作为“前见”的意识形态并非纯粹是虚幻和欺骗性的，它对主体的思想认识也可能产生积极作用。事实上，意识形态如果是纯粹的欺骗，它就根本不能深入人心，解释社会，维系邦本，就无法起到意识形态的社会功能。实际生活中，最常见的意识形态“前见”，恰恰是人们最熟知的东西，是人们不仅在思想中而且在实际生活中认为最真实的东西，并且要经常给予它们以生活的检验。即使是具有消极性的意识形态，其中也总会借用或暗含某些人类文明优秀文化遗产的积淀，将那些文化发展中的“黄金储备”，作为价值原则之先导或言说语义之逻辑，为人们认识事物、处理社会交往提供定律性前见，以较为抽象化的定则引导人们遵循前贤先哲之见，去认识和对待某些问题。就像我国儒学中提倡的“礼、义、仁、智、信”原则，作为传统文化的道统，作为旧意识形态之核心价值观，它们显然在不同的历史时期反复发挥着引领社会思想认识的“前见”作用，并且由于统治阶级别有用心地解读、宣传和发挥，产生过巨大的保守、消极作用。但它们作为中华文化的生命智慧结晶，时至社会主义的今天，仍然在不少方面起着影响人们思想认识的前见作

用。正是这类传统文化在意识形态方面提供的种种“前见”及其产生的实际作用，让中国人的民族精神与意识形态思维，总是鲜明地不同于西方人。人们生活与成长在历史文化提供的精神“营养钵”中，在其不会独立思考之时就接受着传统文化、前人理解结构给予的前见引导，受到意识形态的教化，形成对意识形态的某种认同，只有如此，才可成就主体社会化。因此，主体对社会生活的认识，不是带着纯自然的视网膜去观察物象、接纳和处理信息的。马克思说过，“人的眼睛、人的耳朵等等都是自我的”。^① 主体背负着所属阶级的利益诉求与意志，带着传统观念，带着主体的“理解前结构”，带着渗透主体自我意识的感官、感觉，去观察和反映事物。其中的理解“前见”，如同相机的凸透镜头、孔径光阑，会改变物象本来的姿态，或虚或实、或正或反、或本色或变色、或清晰或模糊地留下变了样式的意识形态映像。可见，作为主体“前见”的意识形态对主体的影响，是在不同时空中具体展开的，尽管这种展开有自觉、不自觉之分，但其对主体的影响则是不言而喻的。

三、意识形态前见与“实践理性” 在理解中的复合作用

意识形态前见在社会认知中作用的发挥，虽不容置疑，但其作用既不是独断论的，也不是单面性的，它们受到现实生活尤其是经济生活的再选择与再建构，是在与可被特称为“实践理性”，即与人们对现世利益、动机、价值目标、行为方式之选择有关的理性——生活的现实智慧之复合作用中，实现其“前见”意义的。

马克思主义的认识论及唯物史观，都充分肯定了意识形态的前见意义。恩格斯指出：“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第164页。

思想资料作为前提。”^①但无论是马克思还是恩格斯，都不曾脱离社会实践及其经济生活对认识的规定性而去片面性地谈论意识形态传统见解对人们的思想影响。恩格斯深入研究了现实生活与意识形态“前见”在相互作用中对社会认识产生的复合规定性：意识形态阶层的思想成果会影响社会认知，影响全部社会生活，“甚至影响经济发展。但是，尽管如此，他们本身又处于经济发展的起支配作用的影响之下”^②。经济对意识形态“传流物”、“前见”之复活、之作用发挥的“这种支配作用是发生在各该领域本身所限定的范围内：例如在哲学中，它是发生在这样一种作用所限定的范围内，这种作用就是各种经济影响（这些经济影响多半又只是在它的政治等等的外衣下起作用）对先驱者所提供的现有哲学资料发生的作用。经济在这里并不重新创造出任何东西，但是它决定着现有思想资料的改变和进一步发展的方式，而且这一作用多半也是间接发生的，而对哲学发生最大的直接影响的，则是政治的、法律的和道德的反映”^③。意识形态的辩证法表明，“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的。但是，它们又都互相影响并对经济基础发生影响”^④。

在恩格斯给出的这一系列关于社会主体当下现实生活对意识形态前见的规定性论述中，我们既看到了社会存在决定社会意识的唯物论原则，更看到了思想意识流传中历史与现实、传统与创新、理解前见与实践理性、个别意识形式与整个意识形态之间深刻而丰富的辩证关系。

马克思认为：“一般劳动是一切科学工作，一切发现，一切发明。这种劳动部分地以今人的协作为条件，部分地又以对前人劳动的利用为条件。”^⑤人类进行社会认识的意识形态精神生产过程，既具历时性又有共时性，既不能脱离历史上遗留下来的思想资料凭空发生，又不是毫无思想交流的单个人喃喃自语。这种生产机制便决定了人们既要接受和利用意识形态的种种“前见”，同时又要并在并存的横向关系中相互借鉴他人的理解能力、知识与经验，接纳和认同来自他人、他群体的“前见”。这后一种在共同理解中主体彼

此交流、运用的“前见”，多为人们对于现实生活的意义把握、价值诉求与行动策略的实践理性，它对于以往意识形态的传统和“前见”具有一种现实性的选择、验证、建构乃至再造功能，背后实际地传达着现实生活及其社会关系对历史传流物、“前见”的扬弃。其中，人们的物质生产实践及其经济关系，是社会生活的基础，是孕生各种社会意识的原始因素，是精神文化生产的决定者，是人们的思维方式、价值观念、社会理想、自我意识借以发生和表现的物质平台。它们通过对社会生活及其交往关系的规定与渗透，决定人们的精神生产及其思想关系，制约社会主体对彼此所持“前见”的接纳、理解与运用，进而决定着每一代新人对传统意识形态“前见”的态度与承继。这就在一个重要方面实现着马克思所说的，“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”^⑥。人们在精神文化中“所产生的观念，是关于他们同自然界的的关系，或者是关于他们之间的关系，或者是关于他们自己的肉体组织的观念。显然……这些观念都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会政治组织的有意识的表现”^⑦。“表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者……他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制

① 《马克思恩格斯全集》第37卷，人民出版社1971年版，第489-490页。

② 《马克思恩格斯全集》第37卷，人民出版社1971年版，第489页。

③ 《马克思恩格斯全集》第37卷，人民出版社1971年版，第490页。

④ 《马克思恩格斯全集》第39卷，人民出版社1974年版，第199页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第120页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第8页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第29页。

约。”^① 基于此，我们对精神文化现象的解释，决不能像唯心主义那样“从天上降到地上”，不能仅从历史文化“前见”出发来理解现实的意识形态与主体的实践理性，而必须采取唯物史观“从地上升到天上”的方法，从人们的“现实生活过程中……揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展”^②。要充分理解和认真坚持马克思论述的那样一种思想方法：“人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。”^③ 这些思想文化内容中的原理、观念和范畴，作为主体的实践理性、生命智慧与社会认识的逻辑事实，所表征的根本性的事实逻辑，则是社会物质生产及社会关系内在的运行机理。各类精神文化认识论的逻辑之根，深深扎在它们所言说和表征的社会生活及其自身关系中。马克思十分深刻地揭示了人的社会生存方式决定人的认知能力和思想取向的事实：社会生活中各类主体“他能看到什么，能看到多少，这不仅取决于世界上事物的决非由他所创造的现存状况，而且也取决于他的钱袋和分工而获得的生活状况，也许这种生活状况使他对很多东西都不能问津，尽管他的眼睛和耳朵十分贪得无厌”^④。这一深见，得到了认知心理学的反复证明。人们直接生成于现实生活中的“实践理性”，是会根本性地制约主体对事物的注意倾向和认知方法的。文化主体总是依据自己的生活处境、社会角色、利益关系及其价值方针、情感偏好、行动策略去认识事物、接纳和处理信息的。人们常常只能看到愿意或希望看到的东西，积极寻求和采纳那些能够支持其实践理性诉求的现实事物及其信息。总体上讲，精神文化生产者们在理论上得出的任务和做出的决定，最终是他们的物质利益和社会地位在实际生活中引导他们得出的任务和做出的决定。由此可见，传统意识形态、历时态的“前见”，与现实生活及其交往中社会主体的实践理性、共时态“前见”，发生着复杂的交互作用。

在主体的认知、理解中，作为“前见”的意识形态主要在认知结构方面对主体产生思想影响。其一，它为主体提供了某种特殊的视域。主

体对对象的选择受到“前见”指引，“前见”意识像一过滤器，对各种信息和对象在主体未曾理解之前先行地进行了过滤、筛选，与主体已有知识背景相吻合的东西更易于被主体敏感地觉察和接纳。其二，作为“前见”的意识形态一旦形成，便以集体无意识的形式成为主体原初的认知结构，主体不经意地把认知对象及其信息，按照理解“前见”提供的思想框架和价值模式进行加工制作，以“前见”在主观世界点燃的烈焰去冶铸和锻造它们，产出前见和现实信息、实践理性同构的精神“合金”。

值得指出的是，作为“前见”的意识形态，在成为主体由已知向未知推进过程的参照系时，虽然它有偏袒已知、倾向定则、维护权威、阻碍异见的某种保守性，会一定程度地拒斥异己的理性要求。但认知及其理解活动的真实情况是，现实的社会存在和实践理性，以及人们的共时性并在与精神互动，具有比意识形态传统的“前见”强大得多的力量。从主体的文化生活秩序而言，人们总是更多地活在今天，面对当下的现实、生活与同在者，而不是囚禁在历史牢笼中面对过去与逝者。因而“前见”在帮助主体选择对象、信息并加工制作它们时，会更多地受到现实生活、实践理性、人们的共时态互动的再选择、再建构。因而传统中的“前见”构筑的理解秩序与文化逻辑，并非固若金汤，牢不可破。而且，它们必须与现实生活及其实践理性提供的新经验、新知识、新方法打成一片，冶于一炉，才能发挥“前见”的积极作用。因此，在本来意义上，作为历史认识结晶的“前见”，它们既具有传统理性的基因，又会在现实生活及其实践理性的冶炼中成为新的理性创造元素。伽达默尔深入地关注到了这一问题：“实际上，传统经常是自由和历

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第29页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第30页。

③ 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第144页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第334页。

史本身的一个要素。甚至最真实最坚固的传统也并不因为以前存在的东西的惰性就自然而然地实现自身，而是需要肯定、掌握和培养。传统按其本质就是保存，……保存是一种理性活动，……并且与新的东西一起构成新的价值。”^①传统、“前见”与现实生活及其实践理性的这种关系，决定了“前见”内生着一种突破和超越自身的张力，具有推动人的认识进入新境界的开放性。而这种开放性主要是通过主体对社会文化生活现实及实践理性的同化与顺应两条途径达成的，并以此对主体原有认知结构进行重构。就同化而言，是主体反映客体，反思实践理性，把客体及实践活动的信息纳入主体的认识结构中，使客体及实践的规定性加入并顺适主体的思想认识，表现为认识的更新与扩展。顺应则是主体在已有的识见及其认知结构与客体及实践的矛盾中，主体改变已有的识见和认知结构，使之更加符合客体与实践的那样一种认识活动，表现为认识的变革与深化。同化与顺应共同构成了主体认知的发生和发展运动，它们从另一侧面反映了作为“前见”的意识形态并非全是封闭性的，而是具有开放性；也并非全是僵化死板的，而是可以保持活力。“前见”使我们在认知过程中，有期许，有意向，有诉求，有知识储备，还有判定未知的能力。正是因为主体具有了“前见”，他们才能去开拓和认识新的可能性，才能积极地理解和面对意外、生疏、困惑等方面的思想挑战，从已知走进未知世界。这如海德格尔所言，人作为被抛于世的此在，由于畏、烦、陌生等触目之事，促使此在之人对在世进行一系列的“筹划”与自决，从被抛甩的被动和“常人”的那种浑浑噩噩状态中超拔

出来，达到一种本真的生存状态。

此外，意识形态的“前见”对于现实生活本身，还拥有旗帜、坐标、信念和引擎的意义，在积极方面能产生一种召唤作用、标识作用、引导与推动的作用。马克思认为，思想观念不仅解释世界，而且能通过实践改造世界。意识形态“前见”以及各种进步的思想文化理念，其功能的发挥必须与实践相结合，必须融进实践理性。然而，“理论要求是否能够直接成为实践要求呢？”——马克思认为，“光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想”^②。这是一个不为人关注甚至忽略了的重要思想策略。它告诉我们，相对于特定实践发生之初而先在的那些具有科学品格的意识形态“前见”，我们展开的现实生活，进行的社会实践，构作的实践理性，应当努力地趋近它们，贯彻它们，把它们由理论理性变为实践理性，由精神变为物质的复现，由思维变成存在。这样，才能使科学认识付诸实践，获得现实性意义，实现其认知与理解的价值归宿；才能使社会实践拥有科学性的品格，在合目的性与合规律性的统一中，实现人类的理解意义与社会福祉。

(责任编辑 林 中)

^① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第361页。

^② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第462页。

人的天赋与社会分配的正义

孙要良*

【摘要】罗尔斯的道德任意性观念必须重构为一种道德任意性论证，唯有如此才能克服其理论本身的模糊性。道德任意性论证的康德式解释提供了一种系统性的说明，它不仅可以克服罗尔斯理论中的诸多困难，将差别原则纳入道德任意性论证的重构式中，而且可以有效地回应诺奇克的激进批评。

【关键词】道德任意性；正义；差别原则；尊重人；罗尔斯；诺奇克

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）04-0026-06

道德任意性（moral arbitrariness）虽然是一个古老的观念，但是对它尚未有清晰明确的分析和论证。在《正义论》中，罗尔斯多次声称，自然天赋（natural endowment）和社会天赋（social endowment）不应该决定人们的经济分配份额，因为作为有利条件的这些天赋对分配来说在道德上是任意的，自由市场经济中所发生的情形就是如此。^①对此，诺奇克展开了激烈的批评。本文借助康德对人的理解重构了道德任意性理论，对罗尔斯和诺奇克在这个问题上的看法进行了批判性考察。

一、道德任意性论证的重构

在《正义论》中，罗尔斯对“自然的自由”的经济体系做了如下论述：

现存的收入和财富的分配是自然资质（natural assets）——即，自然才能和能力——的先前分配累积的结果，这些自然资质或得到了发展，或不能得到实现，它们的运用受到了社会环境以及诸如好运和厄运这类机会偶然因素的影响。我们可以直觉到，自然的自由体系的最明显不正义

之处就在于它允许分配的份额受到这些从道德的观点看是任意性的因素的不恰当影响。^②

罗尔斯的道德任意性论证（Moral Arbitrariness Argument）显然是针对自由至上主义（libertarianism）。他的论证可以重构如下：

1. 人们的自然天赋和社会天赋在财富分配方面是道德任意性条件。
2. 正义要求道德任意性条件对财富分配产生最小影响（minimally influence）。
3. 因此，正义要求人们的自然天赋和社会天赋对财富分配产生最小影响。
4. 自由至上主义要求，人们的自然天赋和社会天赋不能对财富分配产生最小的影响。
5. 因此，正义要求财富分配不能按照自由至上主义的方式来进行。^③

在这里，“天赋”是指个人的才能、能力和其他人格特征。自然天赋是一个人通过基因等自然环境因素获得的个人特征，比如健康、智力、身高、种族等。罗尔斯把有些自然天赋当作基本善，称之为“自然善”，包括健康和精力、智力和想象力^④。这些自然善尽管受到社会因素的影响，但没有受到其直接控制。社会天赋是指一个

* 作者简介：孙要良，安徽阜阳人，（北京 100091）中央党校哲学教研部讲师。

① See John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp. 15, 19, 72-75, 100-104, 120, 136, 141, 179, 252-56, 509-11.

② Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 72. 此处参照了何怀宏等人的译文，并做了相应的修正，下同。见：罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988 年。

③ Thaddeus Metz: “Arbitrariness, justice and respect”, *Social Theory and Practice*, 2000, Vol. 26, No. 1, pp. 25-45.

④ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 62.

人通过社会环境因素获得的个人特征，比如一个人的家庭出身（富裕家庭还是贫穷家庭）、语言方式、趣味品味等。罗尔斯把有些社会天赋当作基本善，比如财富和机会。

整个论证的核心是道德任意性。在前提 1 中，自然天赋和社会天赋是财富分配的任意性条件，这意味着这种分配方式在道德上是不合理的、错误的，也就是说缺乏合理的道德支撑和道德基础。但这种说法仍没有透彻解释清楚道德任意性的含义，也没有说明分配在什么条件下在道德上是错误的。自然天赋和社会天赋在道德上是任意的，这意味着它们不能构成财富分配的恰当基础，因为它基于偶然的、随机的、外在事实，对于这些外在事态个人很难有做出改变的能力和可能性。

在前提 2 中，正义要求道德任意性的条件对财富分配产生最小的影响。这意味着任意性是一个很严重的财富分配问题，国家权力必须介入进来对它进行纠正。对道德任意性论证的辩护需要坚持这一主张，否则就会遭到自由至上主义者的反驳，因为后者主张纯粹市场办法的财富分配模式，禁止国家权力的强力干涉。需要注意到，罗尔斯仅仅说任意性“不恰当”地影响了财富的分配。由于“不恰当”太过模糊，所以必须对它予以具体化。在道德任意性论证的重构表达式中，“不恰当地”被解释为“最小地”。国家必须保证超出个人控制范围的因素对财富分配产生最小影响，这比不恰当的影响更为具体。在第三部分中，这一观念将获得进一步的解释。

对于前提 1 和前提 2，也许存在一些争议。然而，通过下文的分析和论证，这些争议能够得到前后融贯一致的解释。前提 3 和 4 却没有什么争议。前提 3 显然是从前提 1 和 2 中逻辑地推导出来的。前提 4 是很明显的，在自由放任的经济体系中，个人的生活前景取决于与他人的自由交换，在此过程中自然天赋和社会天赋将从根本上决定了个人满足市场需求的能力。健康而富有的人群将比那些患病而且贫穷的人群更有能力生产出更多的产品去满足社会需求。

二、道德任意性的康德式解释

但是，如果我们将道德任意性定义为偶然性的事态，这只是同义反复。诺奇克恰当地指出：一种事实从道德的观念看是任意的，这种说法是不清楚的、模棱两可的^①。那么，应该如何恰当地理解道德任意性呢？笔者认为，还是应该回到康德那里寻找答案。在康德看来，人之为人就在于人格（personhood）、理性意志，就是人能够审慎思考和行动的能力。人能够根据心中的原则来行动，而不是简单地根据生物本能和外在的条件来行动。在以下两种意义上，人格是区别于人的自然天赋和社会天赋的。首先，从本体论的观点看，理性能动性（rational agency）是使人区别于其他物种的根本特征。^② 凭借理性能力，人在本质上不同于矿物、植物和其他动物。作为一个人，不管我们健康与否、贫穷与否，我们都是同一类存在物，都享有理性赋予给人的基本尊严。其次，从康德的观点看，人的能动性使得人具有道德能力。康德指出，理性能力内在于人，在任何条件下都不会失去其价值或继续存在的价值。与力量和财富不同，理性的存在者不管它是否有用都有其内在价值。理性存在者的价值在质的意义上高于其他物体。在词典顺序上，人的价值优先于其他物的价值，任何数量的其他物都不能与人格的丧失相提并论。人格的这种内在的高级价值使得人成为有道德的物种，不管自然天赋和社会天赋如何，人都有内在的道德重要性意义。如果理性能动性构成了人的必要本质，那么就可以很自然地设想道德任意性是非能动性的（non-agency）。将财富分配建立在偶然的任意基础上在道德上是错误的，因为它不是建立在人的本体论和道德基础上。换句话说，财富分配的道德任意性是指：它没有尊重人的理性本质，它根据超越

① Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, New York: Basic Books, 1974, p. 227.

② See R. Jay Wallace: “Three Conceptions of Rational Agency”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 1999, Vol. 2, No. 3, pp. 217–242.

了人的控制范围的因素来决定经济物品的分配。一个人即使身患残疾，也应该享有基本的公正对待，任何社会性的歧视都是忽视了对人格本身的尊重。

因此，道德任意性的康德式解释就是：自然天赋和社会天赋是财富分配的任意性条件，因为它们超出了人的控制范围。因此，建立在人格上的分配在道德上就不是任意的、偶然的。首先，一个人基本上不能够控制什么样的自然天赋对社会有用，以及自然天赋对社会的有用程度。例如，设想某种社会把在电脑上打字当作有用的，一些人比另外一些打字打得更好。虽然人能在一定程度上控制这种能力的发展，但是由打字能力来决定收入的多少，这在道德上是任意的。因为，一个人打字能力的强弱取决于他碰巧出生的时间、地点和出生时的获得遗传特征，对于这些因素个人是完全没有能力控制的。同样地，一个人基本上也不能控制自己的社会天赋。对于出生在什么样的家庭、如何被抚养大、周围的社会环境等，个人几乎没有任何能力去影响它、改变它。所以，一个人碰巧生在富裕的家庭而拥有巨大的财富，这在道德上也是任意的。以出身来决定财富的分配，意味着以出身决定命运，这是任意的，也是不公正的。总之，财富分配的道德任意性条件是这样一种因素，即以它为基础的财富分配在很大程度上超出了人的控制范围，并且没有尊重人的理性本质。自然天赋和社会天赋就是这种偶然因素。在这两种偶然因素之外，还有很多其他的任意性因素，比如运气、明星地位等。在此，非能动性是判断财富分配任意性条件的一个通用标准。

道德任意性的康德式解释具有以下两个优点。第一，这种解释是清晰的、明确的。通常，尽管人们对道德任意性有非常强的直觉，却很难明确地把它表述出来。而这种解释就明确地说明了为什么自由至上主义的分配方式是任意的：它没有尊重人们做出理性选择的能力，没有将财富的分配建立在人们所能够控制的基础上。第二，康德式解释解决了困扰着自由至上主义者的麻烦

问题。如果国家必须尊重人的理性能动性，那么强制实行一种分配以促进这种能动性就成为很自然的结论了。尊重人的康德式原则要求国家建立良好的社会制度，以保证每个人都能够控制自己的生活，不受任意偶然因素的影响。在决定谁享有自由时，自然天赋和社会天赋都是不相关的因素。康德主义者认为，健康和财富对于人的不受干预的权利是不重要的，尊重人意味着人格足以成为自由权的基础。同理，在决定谁享有财产时，个人的自然天赋和社会天赋都是不相关的，唯有个人的理性能动性才是道德上相关的。

三、道德任意性与差别原则

下面来考察道德任意性论证是否与差别原则融贯一致。差别原则作为罗尔斯两个正义原则之一，常常遭受各种各样的批评。对差别原则的辩护，不仅涉及到罗尔斯正义理论体系的完整性，而且构成了理解道德任意性论证的关键。

在罗尔斯的差别原则中，社会基本制度应该保证社会不利群体（最少受惠群体）的最大利益。为了实现这种最大利益，社会需要某种形式的不平等分配。也就是说，为了实现社会生产效率和不利群体利益的最大化，经济激励措施是必要的。在不利群体的利益最大化的前提下，差别原则允许一些人获得比其他人更多的财富。诺奇克极其敏锐地指出，按照罗尔斯的道德任意性论证，差别原则也是任意的。诺奇克认为，任何模式化的分配都会受到任意性条件的影响。所以，道德任意性论证对偶然条件的指责违反了人们的直觉，它意味着没有任何可能的经济制度安排是正义的。^①

对诺奇克的上述批评可以做出如下回应。首先，差别原则并不要求道德任意性分配，它仅仅是允许了这种分配。回报天赋高的人并不是差别原则的目的。如果有某种方式能实现最少受惠者的最大利益却不能给天赋较高的人以更大的经济

^① Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, p. 217 - 219.

利益，差别原则将允许这种分配。也就是说，道德任意性分配并不是差别原则的内在道德要求。其次，在一个受差别原则约束的经济制度中，人们的天赋高低并不是决定收入多少的关键因素。一些人比另一些人获得更多的收入，对此最好的解释是：它作为激励机制能够促进社会生产效率，并实现最少受惠者的最好生活前景。

诺奇克有一点命中肯綮：财富分配的任何一种模式都受到任意性因素的影响。要想在社会经济的分配中完全排除任意性的因素，这显得过于理想化，也是不可能的。如果财富分配从根本上不能摆脱任意性的影响，那么一种合理的道德要求就是如何最大限度地减少这种影响，而这正是道德任意性论证重构式的根本主张。在道德任意性论证的前提2中，正义要求道德任意性的条件对财富分配产生最小的影响，而不是完全将它消除，这是一个合理且现实的伦理主张。那么，差别原则又如何最大限度地克服任意性因素的影响？对此，罗尔斯没有给出清晰完整的解释。他只是以差别原则来克服任意性因素对社会最少受惠者的不利影响。那么，差别原则是否是那种将偶然任意性因素的影响最小化的原则？能否设想一种分配原则比差别原则更能够减少这种影响？

“努力原则”（Effort Principle）是否更能够消除这种影响呢？努力原则根据每个公民的努力程度来分配财富，努力程度等于工作时间乘以工作强度。工作时间越长、强度越大，获得的报酬也就越多。很明显，个人的自然禀赋会影响个人的工作能力。但是，这个原则仅仅适用于那些身体健全无残疾的人群。不难看出，努力原则比自由至上主义原则、功绩原则（按贡献多少来分配）和差别原则更少受到任意性条件的影响。也就是说，对于正常人来说，工作努力程度是自己可以控制的，这种控制程度远远超过对基因、家庭环境等天赋因素的控制。

尽管可以设想努力原则比差别原则更多地排除了任意性因素的影响，但是差别原则在一种非常重要的意义上扩大了这种影响。将任意性因素的影响最小化并不是要消除它，消除不仅在身体

的意义上是不可能的，而且在道德意义上也是不可能允许的。完全消除自然天赋和社会天赋会导致非常严重的、不可接受的侵犯行为。诺奇克在这一点上是正确的，任何模式化的分配都多多少少不公正地干预了个人的自由。选择差别原则而不是努力原则作为社会经济分配的基本原则，这也反映了罗尔斯一贯采用的反思平衡的方法。差别原则基于社会平等价值的考虑，着重关注社会最少受益者。完全实行努力原则会导致社会生产的无效率，并对人的自由构成很大的约束，因为整个社会把太多时间花费在工作上，而没有时间去发展文化科学。给那些更有天赋的人更多的收入，以激励他们进行科学创新来提高生产效率，这对社会中最少受惠者是有好处的。在这个意义上，差别原则优于努力原则，尽管它没有像后者那样将任意性因素的影响予以最小化。

上述分析表明，差别原则减少任意性因素的影响程度是一个经验问题。为了增强人们对自己生活的控制程度，必须建立一套合理的社会经济制度，将那些超出人们控制范围的偶然因素的影响最小化。在此，一个基本的观念是：个人对于自己生活的重要方面应该有控制力，如果人们失去了这种能力，那么正义就要求社会对它进行纠正或补偿。至于什么原则最好地符合这一要求，将是一个社会性的经验问题。

四、诺奇克的批评与反驳

诺奇克对道德任意性论证提出了三种重要而激烈的批评，针对这些批评本文将予以相应的反驳，从而为道德任意性论证进行辩护。为了对道德任意性论证进行批评，自由至上主义者要么否认天赋是一个任意条件，要么否认将任意性条件的影响最小化是正义的基本要求。也就是说，要么攻击前提1，要么攻击前提2。

第一种批评认为道德任意性论证会侵犯身体的完整性。诺奇克对人的自然资质给出了如下论证：“人们对他们的自然资质是有资格的。如果人们对某种东西是有资格的，那么他们对来自它

的任何东西都是有资格的（通过某种具体的过程）。"^①相反，如果人们对于自然资质产生的任何东西都没有资格，那么他们就没有资格享有自然资质。但是，如果人对自然资质没有资格享有，那么这将导致“对身体器官的强制性再分配”^②。这样，当罗尔斯把自然资质当成任意性的条件，并将其看成集体资产时，他实际上就否认了人们有资格享有自然资质，这将不可避免地导致对身体完整性的侵犯。

针对这种批评可以做出如下反驳。首先，道德任意性论证要求任意性条件对财富分配产生最小的影响，这并不意味着要求国家采取强制手段消除任意性条件本身。因为道理很明显，性别在财富分配中是一个任意性因素，但这并不要求国家从根本上消灭性别差异。这么想是毫无道理的，而且根本不可能。其次，强制性分配器官违背了尊重人的原则，而强制分配财富对人的损害远远没有达到这种程度。按照康德的尊重人原则，这就要求国家建立一个正义的制度，以保证每个人都能够对自己的生活有实质性的控制。采取强制性的手段来分配器官，这是把人仅仅当作手段的行为，构成了对人格的严重侵犯。在此，剥夺一个人的器官仅仅是为了满足另外一个人的需要。与一个人的健康损害相比，收入上的损失对富人来说根本不算什么。捐款导致的对生活控制的损失，远远小于器官捐献导致的对生活控制的损失程度。最后，对身体某些部分的再分配并不必然导致对人的不尊重，也不一定必然就是非正义的。根本标准是看对生活的控制能力有多大影响。比如强制分配如果一个群体的头发、胡须、指甲能够治疗另外一个群体的病，甚至能够拯救后者的生命，对它们的分配相对于皮肤、内脏、血液的分配来说，对前一个群体的人的伤害就会小很多。

第二种批评指出，如果人的天赋在道德上是任意的，那么人本身也是道德上任意的。人的出生，精子和卵子的结合，这本身就是任意的，这种自然事实是一个偶然事件。^③诺奇克质疑的关键理由是从天赋的任意性推论到人格的任意性。

他的推论大概是这样的：人格在某种程度上依赖于个人的天赋，这种依赖性意味着，如果天赋是经济分配的任意性基础，那么人格也是分配的任意性基础。人们或许会想，人格是自然天赋和社会天赋的产物，它继承了天赋的任意性。如果人格在很大程度上都不能为人控制，那么它就不能成为一个合理的分配基础。

对于这个批评的回应就是：某物依赖于另外一个对财富分配而言是任意性的条件，这并不构成这个物本身就是道德任意性的充分条件。在康德看来，人格虽然依赖于天赋，这并不会损害它本身的价值，即作为一个理性能动者的价值。这种理性能力在质的意义上高于所有其他物。一个人是否能够实质性地控制自己具有理性行动者的道德地位，这并不影响理性行动者地位足以成为财富分配的道德基础。

第三种批评认为，道德任意性论证将会导致人的自愿选择本身成为财富分配的任意性条件，而这显然是违背直觉的。“请注意，这里没有提到人们如何选择去发展他们的自然资质。为什么单单把它漏掉了？也许这些选择也被看做是这些因素的产物，超出了人们的控制，从而在道德的观点上是任意的……只有把关于人的值得注意的所有事情都完全归因于某些外部因素，这条论证路线才能成功地阻止援引人的自主选择 and 自主行为……贬低人的自主和人对其行为的首要责任是一条危险的路线。”^④为什么天赋的任意性意味着选择的任意性？诺奇克可能会这么想：个人的选择依赖于天赋，这种依赖性意味着如果天赋是任意的，那么选择也是任意的。自然天赋和社会天赋确实对人的动机有因果上的影响。例如，童年时的生活环境和基因遗传都在很大程度上影响了个人的价值观、对生活前景的设想以及付诸实践的能力。而对于这些外在的客观条件，个人却没有控制力。因此，所谓的选择本身也是被决定

① Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, p. 225.

② Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, p. 206.

③ Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, p. 227.

④ Nozick, *Anarchy, State, and Utopian*, p. 214.

的、任意的。

与前面的论证一样，对这种批评的反驳也要诉诸于康德对人格的理解。按照尊重人的原则，尊重人的理性能动性涉及到对其行动予以积极回应。有多种方式来对待行动者的理性行动，例如对行动者的过失进行责罚、对其贡献予以表彰等。有些人由于身体的残疾或其它自然条件而不能正常工作，这种自然的偶然性并不能说明不应该根据工作的努力程度来获取报酬。如果人们能够控制自己的努力程度，那么按照尊重理性能动性的原则，就要求对这种控制和理性选择予以回报。对于那些不能正常工作的人，应该由补偿正义的原则来满足其基本的生存需要。如果人们由于某种偶然原因失去对生活的某种程度的控制，那么就应该诉诸于相应的补偿正义。但即使是这种补偿正义的考虑，也是基于人格平等的基本考虑。

总之，诺奇克对道德任意性论证的批评并不成功。偶然的外在条件会影响个人的意志和选择，但这本身并不能说明自由意志和自愿选择是经济分配的任意性条件。尊重人意味着尊重人们

的理性选择、对生活的控制能力，人的理性选择是经济分配的恰当基础。

五、结 语

的确，罗尔斯关于道德任意性的观念存在一些模糊的地方。但是，通过对道德任意性论证予以重构，它就变得清晰明了。同时，道德任意性的康德式解释不仅在理论上有着诸多的优点，而且能够有力地回应诺奇克的批评。罗尔斯的困难在于：差别原则没有将道德性任意性论证贯彻到底，而是通过一种反思的平衡将其纳入整个正义理论体系的建构。诺奇克错误的地方在于：他的论点忽视了尊重人的理性选择和理性能动性是根本的道德要求，它们绝不是财富分配的任意性条件，相反是其恰当的根基。总之，罗尔斯和诺奇克都没有从康德的道德哲学基础出发对道德任意性进行系统性的解释，本文在这种意义上填补了这种缺憾。

（责任编辑 林 中）

评价遮蔽下的体验

王 智*

【摘要】 体验和评价，是人们对待价值的两种方式。在学界体验并未得到应有的关注，体验或者被评价所遮蔽，或者被混同于评价而被评价所代替。在现实的价值活动中，体验自有其特殊的地位和意义，关注和研究体验应是价值论研究的重要内容。本文通过厘清体验与评价的区别，揭示体验是人们对待价值的一种基本方式。

【关键词】 价值；评价；体验

中图分类号： B83 - 02 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000 - 7660 (2013) 04 - 0032 - 07

体验和评价，是人们对待价值的两种基本方式。人们天天都在不断地体验，却很少关注体验。学术上对价值和评价的研究可谓汗牛充栋，但是对体验的研究却凤毛麟角。在传统学界，体验通常被认为是非理性的、低级的认识，因而不值得研究，长期被拒斥于高雅而神圣的哲学殿堂之外。时至当今，体验仍未得到学界应有的关注，体验或者被评价所遮蔽，或者被混同于评价而被评价所代替。然而在现实的价值活动中，体验自有其特殊的地位和意义，关注和研究体验应是价值论研究的重要内容。本文通过厘清体验与评价的区别，揭示体验是人们对待价值的一种基本方式。

—

人们对待价值的方式首先是体验。在现实生活中，人与价值客体发生着相互作用。从客体对人的作用方面来看，首先会引起人的需要状态的变化，从而引起体验活动和相应的情感；通过体验活动，人会意识到自身情感的变化，然后由此确认客体之利害。这一事实包含着两个过程：一是从客体到主体的情感，即体验；二是从情感到对客体利害的认识，即评价。从前一过程看，有利的客体有助于满足主体的需要，从而使主体产生满意的体验；有害的客体则有碍于满足主体的需要，从而使主体产生不满的体验。从后一过程看，满意的体验使主体确认客体为有利，不满的体验使主体确认客体为有害。由此不难看出，体

验是一种最基本的价值活动。

所谓体验，简言之就是主体在与客体的作用中产生情感的过程。情感是主体关于客体对主体需要满足状况的一种主观感受，是一种由满足状况而引起的心理意识状态。如果客体满足了主体需要，则会在意识中产生满意的意识状态，即积极的情感；如果客体没有满足主体的需要，则会在意识中产生不满意的意识状态，即消极的情感。

情感与需要的这种对应关系决定了体验在价值活动中的地位，所以如果把价值理解为客体能够满足主体需要的属性，那么也就意味着价值是客体能够使主体产生积极情感的属性，而体验就是因客体满足主体需要而产生积极情感的过程。显然，体验与价值的关系是密不可分的。体验以价值为基础，没有价值就谈不上体验；另一方面，价值也离不开体验，价值以体验为实现方式和表现方式，没有体验，价值就只是一种没有确证的可能性。关于什么是价值，历来争议颇多。有人认为价值是属性，有人认为价值是关系，有人认为价值是效应，有人认为价值是兴趣的对象，还有人认为价值就是情感。这些解释各有其合理的意义，分别揭示了价值的不同方面或价值过程中的不同阶段。对其进行梳理和消化，我们可以把价值分为两种形式：第一种是价值的应然形式，价值表现为客体对主体的属性或关系，通常被称为潜在的价值；第二种是价值的已然形式，价值表现为客体对主体的实际效应或效果，通常被称为现实的价值。价值的实际效应包括物

* 作者简介：王智，（广州 510303）广东第二师范学院思政部副教授。

二

理效应、生理效应、心理效应和社会效应，对个体来说，这最终都归结为主体心理中的情感效应。情感是需要满足的最终体现，所以就现实性而言，一切价值最终都要表现在主体的情感上才能得到确证和体现。

通过主客体的相互作用，通过主体的体验，价值属性或关系就转化为价值效应或情感，这就是价值的实现过程。价值属性或价值关系当然是价值实现的前提，但价值属性或价值关系最终要通过价值效应而得到确证。当我们说某食物可以充饥、某衣服可以御寒、某书本可以丰富知识、某音乐可以陶冶情性时，何以见得这些客体具有可以满足主体需要的属性？何以见得这些客体与主体需要之间具有满足关系？这都得以它们与主体相互作用后的效应为根据和标准。这些效应最终又归为由体验产生的情感效应，如前所述，如果客体满足了主体需要，则产生积极的情感，否则产生消极的情感。情感是价值在意识中的一种结果，也是价值实现在意识中的一种表现和确证，表现了价值的实现状况，证实了价值的存在。体验是主体产生情感的过程，因而也可以说价值是通过体验而得到实现和证实。正是从这个意义上可以说，没有体验就没有价值，价值的存在即被体验。这不免有主观唯心论之嫌，不过当我们的论域从事实世界转到价值世界时，这一嫌疑可以被消除。如果说“事实的存在即被感知”是一种谬误，那么“价值的存在即被感知”却是一种真理。这里的“感知”首先并且主要是“感”，是“感受”，是体验。就现实的价值来说，未被体验到的价值是不存在的。

人们对待价值的另一种方式是评价。同体验相比较，对评价的研究要丰富得多。所谓评价，简言之就是对客体价值的认识过程。所以，评价的本质是反映，是一种特殊的认识，其特殊性在于它所认识的对象不是一般的客体，而是价值客体；不是客体的事实属性，而是客体的价值属性；不是客体与客体的关系，而是客体与主体的价值关系。由于评价在本质上属于认识，因而对评价的研究具有传统认识论的基础，其要点只在于把传统认识论研究的客体从事实转变为价值。虽然这一转变正是研究评价的一个难点，但研究评价的理论意义很容易得到认可和重视，以致遮蔽了对体验的关注。基于这种考虑，本文着重探讨人们对待价值的体验方式。

由于哲学过多地关注理性而忽略感性，最早发现并研究体验与认识区别的不是在哲学界，而是在美学界。早在十八世纪中叶，鲍姆嘉滕提出建立一门专门研究感性活动的美学，以区别于研究理性活动的逻辑学。这可以说是抓到了审美的本质，审美是感性的体验而不是理性的认识。

后来康德在研究美学时也注意到了审美不同于认识的特殊之处。他在《判断力批判》中以感性的情感和知性（逻辑）的概念区分了审美和认识。康德认为，人的精神具有三种不同的能力，即“认识的能力”、“愉快或不愉快的情感能力”和“欲求的能力”，分别对应于“知性”、“判断力”和“意志”，这里的判断不是逻辑判断，而是审美判断。他明确指出鉴赏判断“只与主体的情感相关”，“鉴赏判断并不是认识判断，因而不是逻辑上的，而是感性的〔审美的〕”^①。不难看出，审美或审美判断的本质是体验，是获得情感，而不是获得关于客体的概念或知识，也不是获得关于客体价值的判断。

不过在康德那里有一个比较模糊的词语——“审美判断”。本来，审美属于感性，判断属于知性，二者经纬分明。而“审美判断”则模糊了这个分别，至少在用词上容易令人误解，以为“审美判断”是对美的判断，是审美评价。对此，朱光潜曾经有个分析很能说明问题，他在《文艺心理学》中写道：“康德把讨论美学的一部分哲学叫做《判断力批判》（Critique of Judgment），又铸成了‘美感的判断’（aesthetic judgment）一个名词来称呼美感观照，酿成后来学者的许多误会。美感观照是一种极单纯的直觉活动，对于所观照的对象并不加肯定或否定，所以不用判断。判断或批评是名理的活动，是以理智去判别是非美丑，与直觉有别。在批评时我是我而作品是作品，我不能沉醉在作品里面。批评的态度要冷静，要脱离沉醉的状态，对于所观照的事物加以公平正直的估价。”^②所谓美感观照，就是审美，

① 康德：《判断力批判》，载《康德三大批判精粹》，杨祖陶、邓晓芒译，北京：人民出版社，2001，第424页。

② 朱光潜：《文艺心理学》，载《朱光潜美学文集（第1卷）》，上海：上海文艺出版社，1982，第79页。

属于体验；而美感的判断或审美判断则是评价，属于认识。在“审美”的基础上再提出“审美判断”，不仅有蛇足之嫌，还模糊了“审美”与“审美判断”，混淆了审美体验（对美的体验）与审美评价（对美的评价）。

这似乎不仅仅是后来学者的误会，康德自己也没有完全清楚地把审美体验与审美评价区别开来。他的“审美判断”有时是指审美体验，有时又是指审美评价。甚至在同一个问题上，他既说“鉴赏判断是审美的”，同时又说“鉴赏是评判美的能力”^①。他在《判断力批判》中还对“鉴赏判断”作过这样的分析：“为了分辨某物是美的还是不美的，我们不是把表象通过知性联系着客体来认识，而是通过想像力（也许是与知性结合着的）而与主体及其愉快或不愉快的情感相联系。所以鉴赏判断并不是认识判断，因而不是逻辑上的，而是感性的[审美的]，我们把这种判断理解为其规定根据只能是主观的。”^②这里的“鉴赏判断”（即“审美判断”）既然是“分辨某物是美的还是不美的”，因而应该是指审美评价；但是这种鉴赏判断又不同于认识判断，而是感性的或审美的，又是指审美体验。

不知这个问题是出现在《判断力批判》的原文还是在其译文，抑或是笔者的理解有误，然而不管怎样，这并不影响我们从康德那里得到区别审美体验与审美评价的启示。以笔者的看法，康德所说的审美判断就是审美，其本质是体验而不是评价，但从字面上看，审美判断由于有了“判断”二字，并且中心语是“判断”，因而也就令读者更多地是理解为理性的评价而非感性的体验。而实际上康德的“审美判断”确实更多地是指审美或审美体验，是获得美感，而不是获得关于对象的概念或知识，也不是获得关于对象价值的判断。虽然康德把审美称为审美判断，在用词上容易混同审美体验与审美评价^③，但是我们还是可以从康德的其他论述中看到审美判断作为体验与知识判断或概念判断的区别。比如，康德曾说：“以自己的认识能力去把握一座合乎规则、合乎目的的大厦，这是完全不同于凭借愉悦的感觉去意识到这个表象的。”^④其不同正在于前者为概念判断，即认识，后者为所谓的审美判断，即体验。

到了胡塞尔那里，则明确提出了认识行为与情感行为的区别。他说：“与认识行为等级相对，

作为一种全新等级出现的是情感行为等级……在美的愉悦中我们意识到一些东西是美的。在这方面，需要注意的是：对美进行判断和对美的愉悦是某种不同的东西。”^⑤笔者对此的理解是：认识行为就是认识活动，情感行为就是体验活动；对美进行判断就是（对美的）价值判断，对美的愉悦就是（对美的）价值体验。桑塔耶纳也说得很明确，美感“是心灵的一种感应，是快乐感和安全感，是悲痛，是梦想，是纯粹的快感。它弥漫于一个对象上而没有说明为什么，它不需要问个为什么”^⑥。美学上的这些研究告诉我们一个重要的观点：审美的本质是体验，而不是认识或评价。

区别审美体验与对美的认识或评价不仅对美学研究有意义，对涉及价值的其它领域也有启示，比如在道德领域和伦理学中，道德体验与道德判断也应作如是区分。推而广之，当拓展到哲学特别是价值哲学领域时，就是体验与评价的区别。

三

体验不同于评价，我们还是从盖格尔对“感受美”和“了解美”的区别说起。盖格尔在《艺术的意味》中区分了对待艺术品的两种方式：“有一些经营艺术品的商人，他们在经过多年的实践之后能够了解一个中国花瓶、一件文艺复兴时期的珠宝，或者一座哥特式的祭坛是不是具有艺术价值；他们了解那些作为这种艺术价值的基础的特性。但是，他们的知识却存在于理智的范

① 参见康德《判断力批判》第一部分的标题以及对标题的注释，载《康德三大批判精粹》，杨祖陶、邓晓芒译，北京：人民出版社，2001，第423页。

② 同上书，第423-424页。

③ 康德用“审美判断”而不用“审美体验”，概因当时尚无“体验”一词。据学者考证，“体验”一词最早见于黑格尔的一封信里，经过施莱尔马赫的发展，最终由狄尔泰将其内涵固定化”（参见崔文良：《审美人生论》，中国人民大学出版社，2002，第3页）。

④ 康德：《判断力批判》，载《康德三大批判精粹》，杨祖陶、邓晓芒译，北京：人民出版社，第424页。

⑤ 胡塞尔：《伦理学与价值论的基本问题》，艾四林、安仕桐译，北京：中国城市出版社，2002，第72页。

⑥ 桑塔耶纳：《美感》，缪灵珠译，北京：中国社会科学出版社，1982，第184页。

围之中；它与审美经验毫不相干。我们必须观看和感受这些价值——而不是‘了解’这些价值。”^① 盖格尔强调审美的意义在于感受价值而不是了解价值：“我们必须坚持这样的主张：人们必须领会和感受审美价值，而决不是认识审美价值。”^② 同理可推，感受价值与认识价值，即体验与评价也是不同的。那么，体验与评价有什么区别呢？

首先，体验与评价最重要的区别就在于体验没有真假对错之分。体验是产生情感的过程、是情感反应，评价是产生知识的过程、是观念反映。这既说明了二者是两种不同的过程，也说明了二者的结果不同。体验的结果是情、是情感意识，评价的结果是知、是观念意识或知识，情感与知识是两种不同的意识。情感是体验的结果，它不具有认识论意义上的反映性质，既不是对客体的反映，也不是对主客体关系的反映，所以情感没有是否与对象相符合问题，不具有真假性质。

萝卜白菜，各有所爱，各人都能从自己所爱的对象中获得愉悦，同一对象也会引起不同主体的不同感受。体验虽然各不相同，但这些体验并没有真假之分，从这些体验中得到的情感也无所谓正确与错误。

评价则与此不同，评价的结果是知，是价值判断，是对价值的反映，因而具有真假之分，我们可以通过比较评价结果与评价所反映的价值是否一致来检验这个评价的正误。作为对价值的主观判断，若与所判断的客观价值相符合，则为正确的评价；若与所判断的客观价值不相符合，则为错误的评价。

评价的结果与评价的对象具有可比性，因而可根据二者是否一致来判断评价的真假；体验的结果与体验的对象，即情感与情感的对象不具有可比性，因而不能判断情感的真假。康德曾说感官不搞欺骗，“这并不是因为感官永远判断正确，而是因为它完全不作判断。因此谬误永远只由知性负责”^③。属于感性的体验也是如此，体验不会欺骗人，只是因为它不同于认识，它不作判断、不作评价、不反映对象。“我觉得愉快”或“我觉得美”，这是体验，没有真假；而“我认为它令人愉快”或“我认为它美”则是评价，可真可假。

其次，体验与评价的区别还表现在体验是多

元的，评价是一元的。体验的多元性表现为对同一体验对象，不同的体验者可以产生不同的体验结果，这些不同的结果都具有其合理性，没有哪个结果优越于或高于其他结果。罗素曾以吃牡蛎为例说明体验的多元性：不同的人对牡蛎的不同体验，有人觉得好吃，有人觉得作呕，各有其理，争论不出对错与高下^④。评价的一元性表明同一评价对象，不同的评价者虽然可能产生不同的评价结果，但正确的评价只有一个，并且正确的结果优于错误的结果。这是由评价的本质所决定的，评价的本质是反映，因而评价的一元性归于真理的一元性。有些评价看起来好像是多元的，譬如甲说流行音乐好听，乙说流行音乐难听，两种评价都可能正确，然而这却不是评价的多元性。它们确实是两种不同的评价，但不是同一对象的两种不同评价，而是两种不同对象的评价。第一个评价的对象是流行音乐对甲的价值，或流行音乐与甲的价值关系；第二个评价的对象是流行音乐对乙的价值，或流行音乐与乙的价值关系。不同的对象，如果各自都是正确的评价，那么评价结果当然不同。这里的关键是对评价对象的理解，如前所述，评价是关于主客体价值关系的反映，因而这里评价的对象是流行音乐与主体的价值关系，而不仅仅是流行音乐。

休谟也曾论述过体验与评价的这种区别。他说：“对于同一个事物，不同的人可以采纳上千种不同的意见，但不可能都是正确的，其中只有一种意见正确真实，可是如何把它辨认出来并加以确定还是一大难题。与这种情形相反，由同一事物所激起的上千种不同的情感，却可以都是正确的，因为感受这种东西并不以表现外物中的实在性质为任务。它只不过标志着外物与人心官能之间的某种呼应或关系，如果这种呼应观照实际上不存在，情感就决不可能发生。”^⑤ 虽然休谟的这段论述还比较粗糙，认为情感有正确与错误

① 莫里茨·盖格尔：《艺术的意味》，艾彦译，北京：华夏出版社，1999，第133页。

② 同上书，第245页。

③ 康德：《实用人类学》，邓晓芒译，重庆：重庆出版社，1987，第24页。

④ 罗素：《伦理学和政治学中的人类社会》，肖巍译，石家庄：河北教育出版社，2003，第14页。

⑤ 休谟：《人性的高贵与卑劣——休谟散文集》，杨适等译，上海：上海三联书店，1988，第143-144页。

之分,但这并不影响对评价一元性与体验多元性的说明,即对于同一个客体,正确的评价只有一个,而正确的体验却可以有多个。这里我们只需稍作一点补充或修改:对于同一事物,不同的人可以有上千种不同的评价,它们有正确错误之分,我们有必要选择一种正确的评价;同一事物可以激起上千种不同的情感,它们没有正确错误之分,我们也不能进行选择。

再次,由于评价与价值的关系是反映与被反映的关系,评价是对价值的反映,因而评价依赖于价值,评价的内容源于价值,评价是否正确也依赖于价值——是否与价值相一致,而价值并不依赖于评价。与此不同,体验与价值的关系却是相互依赖的关系,如前所述,体验以价值为前提和基础,价值以体验为实现方式和表现方式,二者互不可分。价值的确证不取决于评价,但取决于体验。评价某客体有价值不等于实际上该客体就一定有价值,因为价值判断可能发生错误。但是体验到某客体的价值却正好证实该客体真有价值,而绝不可能客体没有价值。认为自己知未必自己真正知,而觉得自己快乐则自己一定快乐,其原因就在于自己的知与自己所知的客体有一个符合的问题,而自己的情感与情感的客体没有相符合的问题,并且情感的产生正好是情感客体的一个证实。

价值离不开体验和情感,就此而言,价值情感说有其合理之处和深刻之处。盖格尔说:“我们在审美领域中是唯我论者——对于我们来说,凡是我們自己没有体验过的东西都不存在,或者都不应当存在。”^①这容易使人联想到贝克莱的主观唯心主义,但以笔者的理解,这个唯我论的“我”是指我的情感,这个“存在”是指美的存在,如此理解的话,这里的“唯我论”也就不同于主观唯心主义。我们不能接受“存在即被感知”的观点,但不妨同意在形式上颇相类似的另一个命题:“价值即被体验”或“价值的存在即被体验”。高尔泰也曾说过类似的话:“美,只要人感受到它,它就存在,不被人感受到,它就不存在,要想超越美感去研究美,事实上完全不可能。”^②如前所述,事实世界里的谬误在价值世界可变为真理。常言道“眼不见,心不烦”。客体当然不会因为主体不见而不存在,更不会因为主体不知而不存在;与此不同的是,烦人的客体会因主体不烦而不存在,因为既然主体不烦,说

明客体就不具有令人心烦的性质,即使有客体存在,这个客体也不是烦人的客体,一个客体是否烦人要以人是否烦为根据。价值可以离开评价却离不开体验,价值与评价的关系不同于价值与体验的关系,原因就在于评价不同于体验。

此外,体验与评价的区别还表现在二者可以发生分离,即主体对客体有体验而无评价,或者有评价而无体验。

就前一种情形而言,体验到某客体的价值又未必知道该价值。比如,我们体验到饭后的腹痛却未必知道究竟是何物导致的腹痛,这时只有疼痛的体验,不知引起疼痛的客体,因而不能评价是什么客体具有如此的负价值。一般人在审美体验时也多是如此,感觉某物好,但不知何以好;体验到美,但不知美在何处。正是根据这点,桑塔耶纳说美感“是纯粹的快感。它弥漫于一个对象上而没有说明为什么,它不需要问个为什么”^③。不仅如此,桑塔耶纳甚至还说“价值发乎我们情不自禁的直接性或莫名其妙性的反应,也发乎我们本性中的难以理喻的成分”^④。这或许有些极端,但确实存在着价值体验已发生却无评价介入的事实。实际上并非所有的价值都只是被体验而不可理喻,也并非所有的价值都在被理喻或都能被理喻。

就后一种情形而言,知道某客体的价值未必体验到该价值。比如,我们知道盘中的食物具有充饥的价值,但在实际地吃到食物之前却不能体验其价值。所谓冷静的评价、客观的评价、旁观的评价也是这样,由于于己无关,因而可以做到只评价不体验,可以做到只评价而无动于衷。洛克曾认为情感有时可以离开认识,根据是情感可以离开感觉,“因为在身体方面,感觉既然有时是纯粹的,有时是伴着苦乐的,因此,人心底知觉或思想亦有时是纯粹的,有时是伴着苦乐或忧喜的”^⑤。既然有纯粹的感觉和纯粹的知觉、纯

① 莫里茨·盖格尔:《艺术的意味》,艾彦译,北京:华夏出版社,1999,第120页。

② 高尔泰:《美是自由的象征》,北京:人民文学出版社,1986,第322页。

③ 桑塔耶纳:《美感》,缪灵珠译,北京:中国社会科学出版社,1982,第184页。

④ 同上书,第13页。

⑤ 洛克:《人类理解论(上册)》,关文运译,北京:商务印书馆,1983,第199页。

粹的思想，因而也就意味着存在着只有评价而无体验的情况，包括存在着不伴有情感体验的评价。虽然在这里洛克论证的根据不够充足，即感觉的纯粹并不必然导致思想的纯粹，但事实上似乎确实有不伴随情感的思想，也有不伴随体验的评价。

粗略地说，评价是对价值的反映。进一步考察可以发现，评价的内容至少包括着两个不同的层次：一是反映客体有无价值，二是反映客体为何有价值。有体验而无评价的情形更多的是表现在第二个层次上，即有了体验却没有第二个层次的评价。当我们体验到一个客体给予我们带来积极情感时，我们通常可以发现这个客体，并据此作出评价，认为这个客体好，但是未必知道好在哪儿或为什么好。典型的例子就是一般人对艺术的欣赏，感受到美，也知道某对象美，却不知道美在何处。实际上，只要主体与客体相互作用，通常人人都能根据自己所得的情感知道与之相互作用的客体好还是不好，但却不是人人都能知道好在何处。所以这个世界上才有了品尝家、鉴赏家、评论家等专门从事评价的人，这些人所进行的评价主要是第二层次的评价，并且他们进行评价时未必都对评价对象有所体验，他们可以在没有当下自己的体验时作出评价。作为例证，可以举出西季威克曾经陈述过的事实。他说：“我们熟知下述的事实：品酒家、赏画家等等，甚至在他们从这些对象获得快乐的感受性已经相对地迟钝和消失殆尽时，还保持着鉴赏他们评定的这些对象的优点，并确定它们在优点等级中的相应地位的理智能力。”^① 还有一个熟知的事实是：人们给予一个对象较高的评价，而体验的结果却并非如此，或者相反；对一个对象评价较低，但却体验到较高的价值。体验与评价可以发生分离的事实，或者体验与评价的不一致，表明评价与体验是两回事。

体验与评价可以同步进行，也可以不同步。同步时容易使人忽略其区别，王守仁的“知行合一”论是其典型例子。他以“好好色，恶恶臭”为例，说明知好色与爱好色是同一的，因为知其好时，已同时喜欢上了，知其恶时，已同时讨厌了。如果这个同一仅仅是指时间上的同一，那么是对两种活动同步进行的正确反映。但王守仁是以时间上的同一为据推出两种活动的同一，这就混淆了两种活动。这一观点除了错在把体验视作行动，从而混淆了行动与体验之外，还错在混淆

了评价与体验。知好色为评价，爱好色为体验，两种活动同时发生仍然是两种活动，并不因为同时发生而变为一种活动。

当体验与评价不同步时则凸现出二者的区别，或者先体验而后评价，或者先评价而后体验。朱光潜曾对审美对象的创造、欣赏和批评作过区别。他说：“创造是造成一个美的境界，欣赏是领略这种美的境界，批评则是领略之后加以反省。”^② 其中欣赏与批评的区别就是体验与评价的区别。体验之后再评价，这是审美评价的常态。康德认为：“我们不能先天地规定何种对象将会适合于鉴赏或不适合于鉴赏，我们必须尝尝对象的味道。”^③ 尝对象的味道就是体验对象，虽然在尝的过程中或其后也有认识，包括认识自己的感受和认识感受的对象，但尝味道不同于识味道，而且尝味道先于识味道。另一方面，当我们判断一种行为不道德时，会因自己的这种行为而感到愧疚；当我们得知一种行为违法时，也会因自己从事了这种行为而感到不安。在这里，评价之后才引出相应的体验，体验随评价而转移。体验之前先评价，这是道德评价的常态。所以，康德又认为在道德体验之前可以根据“善良意志”先天地规定和评价行为之善恶。而“善良意志”之所以善，“并不是因为它起作用或者有效果，也不是由于它达到某个预期的目的，而只是因为它的愿望好，它本身就好”^④，有了“善良意志”或者其他类似的标准，我们就可以在道德体验之前进行道德评价。在审美领域，通常是体验先于评价；在道德领域，通常是评价先于体验。但无论体验在先，还是评价在先，都表明评价与体验是两种活动。

综上所述，体验和评价是人们对待价值的两种不同的方式，相较而言，被评价所遮蔽的体验是更基本的方式。

（责任编辑 林 中）

① 亨利·西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1993，第130页。

② 朱光潜：《文艺心理学》，载《朱光潜美学文集（第1卷）》，上海：上海文艺出版社，1982，第80-81页。

③ 康德：《判断力批判》，载《康德三大批判精粹》，杨祖陶、邓晓芒译，北京：人民出版社，2001，第416页。

④ 康德：《道德形而上学的基础》，参见《西方哲学原著选读（下卷）》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，北京：商务印书馆，1982，第310页。

马克思主义中国化视域下的非马克思主义者探论^{*}

张正光^{**}

【摘要】非马克思主义者是一个外延非常宽泛的概念,它包括马克思主义者以外的任何人。20世纪上半叶,非马克思主义者对马克思及其学说的介绍和对“中国化”的倡导,为马克思主义中国化提供了有益借鉴。在对待马克思主义中国化的态度上,非马克思主义者有支持、有质疑、也有诋毁和反对。马克思主义中国化正是在同这些质疑、诋毁和反对声的斗争中,澄清迷雾、凝聚共识、不断发展的。

【关键词】非马克思主义者;中国化;马克思主义中国化

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)04-0038-07

从逻辑意义上看,非马克思主义者是与马克思主义者的相对概念,其外延非常宽泛,既包括反马克思主义的人,也包括既不反对马克思主义,却也不赞成马克思主义的人,甚至还包括披着马克思主义外衣却干着反马克思主义事的人(但此类人不在本文讨论范围之列)。从一般意义上来说,马克思主义中国化理所应当是马克思主义者的事业,而与非马克思主义者应该没有任何正相关的关系,但是,纵观马克思主义中国化发展史,马克思主义者固然是当然的主体,但是不管是马克思主义在中国的初传,还是马克思主义中国化命题最终在中国的确立,非马克思主义者在这个过程中始终扮演着不可或缺的角色。他们或自觉或不自觉地参与到马克思主义中国化的传播和争论中来,主观或客观地促使着马克思主义在中国的传播。真理往往越辩越明。事实上很多人正是在马克思主义者与非马克思主义者的论争中认识到马克思主义的真理性,从而和自己的过去决裂,义无反顾地站到马克思主义旗帜下的。“马克思主义中国化”命题的提出是20世纪20~30年代“中国化”思潮的逻辑反映。

一、非马克思主义者对马克思主义在中国的早期传播起到了“历史的不自觉的作用”。

作为近代“西学东渐”大潮中的思潮之一的马克思及其学说,早在1899年即传入中国^①,其后,资产阶级改良派和革命派代表人物梁启超、马君武、朱执信、孙中山等都开始关注并加入到马克思主义在中国的介绍工作中来。梁启超在《进化论革命者颉德之学说》中简要介绍了马克思的思想:“麦喀士谓今日社会之弊,在多数人之弱者为少数之强者所压服”^②。马君武在1903年发表的《社会主义与进化论比较》论及马克思的学说:“马克思者,以唯物论解历史学之人也。马氏尝谓:阶级竞争,为历史之钥”^③。马君武在文末还附注了马克思的一些著作,如《哲学的贫困》、《共产党宣言》、《政治经济学批判》和《资本论》等。朱执信是这一时期宣传马克思主义的杰出代表。他在1906年发表《德意志社会革命家小传》一文,文中他首先介绍了马克思(马尔克)和恩格斯(嫣及尔)的生平。

^{*} 本文系教育部人文社会科学研究青年项目、国家社科基金“抗战时期党的理论工作者对马克思主义中国化的贡献及其当代价值研究”(12BKS024)、“延安知识分子与马克思主义中国化研究”(11YJC710077)、“马克思主义中国化历程与基本规律研究”(06BKS007)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:张正光,安徽南陵人,博士,(芜湖241002)安徽师范大学马克思主义研究中心教授。

① 目前学界对于马克思及其学说在中国最早出现有两种观点:一是认为1898年夏上海出版的《泰西民法志》最早介绍了马克思;一是认为1899年上海广学会主办的《万国公报》最早介绍了马克思及其学说。本文采信第二种说法。

② 姜义华编:《社会主义学说在中国的初期传播》,上海:复旦大学出版社,1984年,第51页。

③ 姜义华编:《社会主义学说在中国的初期传播》,第70页。

“马尔克者，名卡尔，氏马尔克，生于德利尔。

父为辩护士，笃于教宗。马尔克少始学，慕卢梭之为。长修历史及哲学，始冀为大学祭酒。……初马尔克在巴黎，与非力特力嫣及尔相友善。嫣及尔者，父业商，少从事焉。习知其利害，乃发愤欲有以济之，以是深研有得。既交马尔克，学益进。马尔克既去法，嫣及尔亦从之北游，因相与播其学说于比律悉之日报间，言共产主义者群宗之。万国共产同盟会遂推使草檄，布诸世，是为《共产主义宣言》。马尔克之事功，此役为最。”^① “一千八百八十三年，马尔克卒于伦敦。后数年，嫣及尔亦卒。”^② 他还说：“马尔克之他述作固甚夥，常与嫣及尔共著，学者宝贵之”^③。这样就比较客观地介绍了马克思恩格斯作为科学社会主义的创始人和他们之间的战友关系，以及他们在国际共产主义运动中的地位和作用。在这篇文章中，朱执信第一次介绍了《共产党宣言》的写作背景、中心思想和历史意义。他摘译并解释了《共产党宣言》的十大纲领，并指出马克思主义与空想社会主义有本质区别：“前乎马尔克，言社会主义而攻击资本者亦大有人。然能言其毒害之所由来，与谋所以去之之道者，盖未有闻也。故空言无所裨。……夫马尔克之为《共产主义宣言》也，异于是。……马尔克又以为当时学者畏葸退缩，且前且却，遂架空论而远实行，宜其目的之无从达也。苟悉力以从事焉，则共产之事易耳。”^④ 在同年6月发表的《论社会革命当与政治革命并行》一文中，朱执信指出，社会主义“顾自马尔克以来，学说皆变，渐趋实行，世称科学的社会主义”^⑤。朱执信还对马克思的阶级斗争学说和《资本论》作了介绍，指出：“马尔克之意，以为阶级争斗，自历史来，其胜若败必有所基。……故其宣言曰：‘自草昧混沌而降，至于吾今有生，所谓史者，何一非阶级争斗之陈迹乎。’”^⑥ 在译出关于无产阶级革命的十项要求和措施后指出“马尔克素欲以阶级争斗为手段，而捄此蚩蚩将为饿殍之齐氓，观于此十者，其意亦可概见。……马尔克既草《共产主义宣言》，万国共产同盟会奉以为金科玉律，故颂美马尔克，诟病马尔克者，咸是焉归。”^⑦ 对于马克思的劳动价值论、剩余价值论和无产阶级

贫困化理论，朱执信认为：“马尔克之谓资本基于掠夺，以论今之资本，真无毫发之不当也。……马尔克以为：资本家者，掠夺者也。其行，盗贼也。其所得者，一出于浚削劳动者以自肥尔”，“马尔克此论，为社会学者所共尊，至今不衰”。^⑧ 孙中山对社会主义十分向往，对其的论述也较多。他说：“所询社会主义，乃弟所极思不能须臾忘者”。^⑨ 他认为马克思的学说对社会主义运动有很大影响：“厥后有德国麦克司者出，苦心孤诣，研究资本问题，垂三十年之久，著为《资本论》一书，发阐真理，不遗余力，而无条例之学说，遂成为有系统之学理。研究社会主义者，咸知所本，不复专迎合一般粗浅激烈之言论矣。”^⑩ 此外，国民党人像胡汉民、戴季陶、徐苏中、沈仲九、陈炯明、林云陔等，无政府主义者像刘师复、李石曾、吴稚晖、张静江以及政客江亢虎等都曾经对马克思及其学说作过不同程度的介绍。

应该说，资产阶级维新派和革命派对马克思及其学说在中国的传播是有贡献的，他们的努力毕竟让中国人知道了西方还有一个马克思的学说。但是，由于阶级和时代的局限性，这批早期的马克思主义的传播者并没有真正理解马克思主义的真谛，对马克思主义的解释有较大的偶然性、主观性和随意性，他们把马克思主义同形形色色的社会主义混杂在一起，没有划清与它们的界限；由于马克思及其学说的传播尚停留在一个非常狭小的范围内，因而谈不上有什么社会影响；更由于他们对于马克思及其学说的介绍不是出于信仰，也没有把这种“主义”同改造中国的

① 《朱执信集》上卷，上海：中华书局，1979年，第10—11页。

② 《朱执信集》上卷，第17页。

③ 姜义华编：《社会主义学说在中国的初期传播》，第357页。

④ 《朱执信集》上卷，第11—12页。

⑤ 《朱执信集》上卷，第55页。

⑥ 《朱执信集》上卷，第11页。

⑦ 《朱执信集》上卷，第14—16页。

⑧ 《朱执信集》上卷，第16—17页。

⑨ 《孙中山全集》第1卷，上海：中华书局，1981年，第228页。

⑩ 《孙中山全集》第2卷，上海：中华书局，1982年，第506页。

实际结合起来，所以，正如毛泽东后来所说：“以前有人如梁启超、朱执信，也曾提过一下马克思主义。……朱执信是国民党员，这样看来，讲马克思主义倒还是国民党在先”，但是直到十月革命前，“在中国并没有人真正知道马克思主义的共产主义”。^①

马克思主义真正为中国人所了解是在俄国十月革命胜利之后。毛泽东曾说：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子，用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题。”^②近代以来，中国各社会阶级、阶层的所有探索和抗争都是围绕探寻国家的出路而展开的，因此，所谓文化之争、思潮之争实际上是与当时的政治生活紧密联系在一起的，实质上都是中国出路之争。从当时情况看，不论是复古、西化还是中西调和，都牵涉到中国往哪个方向发展的的问题。只是无政府主义、保守主义也好，自由主义、三民主义也罢，这些林林总总的思潮、主义都没能帮助中国人找到自己的道路。俄国依靠马克思主义赢得革命胜利的活生生的例子给痛苦、彷徨但又不失探索之志的中国先进分子树立了一个样板。他们开始研究俄国革命和俄国社会，并渐次介绍马克思主义了。在经过五四运动的洗礼后，一批激进的知识分子开始转向马克思主义。他们在同各种非马克思主义、反马克思主义的论战中，帮助更多的知识分子分清了马克思主义与无政府主义、改良社会主义等的界限，并吸引他们汇聚到马克思主义旗帜下。

二、非马克思主义者关于“中国化”论题的展开对中国共产党人提出“马克思主义中国化”命题有启迪意义。

不可否认，中国共产党是马克思主义中国化的探索 and 实现的主体，党的早期成员李大钊、陈独秀、瞿秋白、蔡和森、毛泽东、周恩来和刘仁静等都提出要用马克思主义基本原理分析中国社会实际问题，但是，认识到要把马克思主义基本原理与中国实际相结合，并不等于就能实现结合。没有经验积累，不进行调查研究的，是解决不了问题的。事实也证明，“马克思主义中国化”命题的提出，经过了一个长期的酝酿过程，是中

国共产党成立以后多年探索和思考的产物。在这个过程中，非马克思主义者关于“中国化”问题的讨论，给了中国共产党人一定的启发，为马克思主义者接过“中国化”大旗进而提出马克思主义中国化创设了思想文化环境。可以肯定地说，毛泽东在1938年之所以能提出“马克思主义中国化”的命题，一方面固然是对全党17年斗争实践经验的总结，与其个人经历认识有关，但另一方面也与社会上的中国化思潮有关。

继鲁振祥先生写成《“马克思主义中国化”解读史中若干问题考察》一文，就“马克思主义中国化”概念的酝酿、提出和使用过程作实证性说明后，著名党史学家张静如先生发表了《关于中国化》一文，就中国化概念的提出和使用过程也作了实证性的说明，他认为：“近代以来，西方的学说、思想逐渐传入中国，人们在学习、效法的过程中，慢慢就发现，西方国家的很多说法、做法在中国不那么管用。这就不能不引起人们的思考，是不是由于国家的情况不同，再好的说法和做法也不能照搬。大致可以这样说，到‘五四’前后，在中国思想界中人们已形成共识，即无论引进外国的何种学说，都要力求与中国的实际情况结合。随后，‘中国化’的概念也就被提出来。”^③张先生的判断应该说是极恰当的，当中国的先进分子在搬用西方理论、主义和学说以期改变国运的尝试屡遭失败后，他们开始重新审视自己的国度，把西方的科学、技术、教育和文化等同中国国情结合起来的认识渐趋清晰。在目睹第一次世界大战后欧洲的破败景象后，曾经讴歌维多利亚的西方文明的梁启超开始重新审视中西文化的价值。他在《欧游心影录》一文中对中西文化的态度有个大转弯，提出我们国家有一个绝大的责任，即“拿西洋的文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫他化合起来成一种新文明”^④。这种“中西互补论”包

① 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第290页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1471页。

③ 张静如：《关于中国化》，《党史研究与教学》，2006年第5期。

④ 梁启超：《欧游心影录》，《时事新报》，1920年3月25日。

含了对西方文明的批判性审视，代表着中国近代思想界的思想转向。1921年7月17日，《民国日报》副刊《觉悟》刊登郑太朴的文章《论中国式的安那其主义答光亮》。文章说：“中国式的无政府主义，意思就是说，按照中国的社会情形，人民性情而酌定的无政府；不是贸贸然把西洋那个无政府学者底办法胡乱装上；因为地理历史既各不同，断不能囫圇吞枣的”。“总括一句，我所认定的‘中国式的无政府主义’是‘本无政府原理，参酌中国底社会情形人民性格而成的’。”这里的“中国式”与“中国化”虽非同一概念，但意思很相近。也就是说，中国的无政府主义者在引进无政府主义的时候，就已经开始意识到同中国的实际结合起来的重要性。1922年商务印书馆出版的中国基督教教育调查会编的《中国基督教教育事业》中说：“要使教会学校更有效率，更加基督化，更加中国化”。这里没有解释“中国化”是什么意思，但却是比较早地明确地使用了“中国化”这个概念。1924年舒新城在《中华教育界》第8期上发表《论道尔顿制精神答余家菊》一文，提出：“此时我们所当急于预备者，不在专读外国书籍，多取外国材料，而在用科学的方法，切实研究中国的情形，以求出适当之教育方法”，“使中国的教育中国化”。1927年庄泽宣在其著作《如何使新教育中国化》中说：“现在中国的教育不是中国国有的，是从西洋日本贩来的，所以不免有不合于中国的国情与需要的地方。如何能使新教育中国化，这是一件很大的问题，很复杂的问题”。“我以为要把新教育中国化，至少要合于下列四个条件：一，合于中国的国民经济力；二，合于中国的社会状况；三，能发扬中国民族的特点；四，能改良中国人的恶根性。”1931年2月，孙本文在中国社会学社第一次年会上发表的题为《中国社会学之过去现在及将来》的演讲中说：“采用欧美社会学上之方法，根据欧美社会学家精密有效的学理，整理中国固有的社会思想和社会制度，并根据全国社会实际状况，综合而成有系统有组织的中国化的社会学”，是“今后之急务”。1933年3月陈序经在《独立评论》第43号发表《教育的中国化和现代化》说：“新教育的中国化，的确是数年来一般教育家的时兴的口号，而且是国内一种很普遍

的思想。”从这些文章中可以看出，“教育中国化”成为当时的一个热门话题。与此同时，“科学中国化”的思潮也在弥漫。1926年1月《自然界》创刊号上登的发刊词《发刊旨趣》就曾提出要实现“科学的中国化”、“科学的本土化”。文章认为，虽然近代以来，我们学习西方的科学“风行一时”，但“总觉得这种科学，仍然是西洋的，不是我们中国的。”因为，“第一，科学上的理论和事实，须用本国的文字语言为适切的说明；第二，科学上的理论和事实须用我国民所习见的现象和固有的经验来说明他；第三，还须回转来用科学的理论和事实，来说明我国民所习见的现象和固有的经验。这种工作，我们替他立一个名称，谓之‘科学的中国化’”。^①其后，张其昀、张江树、翁文灏等积极倡导“民族之科学化”和“科学之国语化”，推动了科学中国化运动。1937年，作为辩证唯物主义的信奉者的张申府也提出“科学中国化”的主张。他指出：“在推广科学上，更应特别注意科学法（算数的经验主义），科学精神，科学态度，科学脾气。还应使科学成为中国的。不但要中国科学化，同时也要科学中国化。使中国对科学有其极特殊的贡献，使科学在中国有其特殊的特色。”^②1935年1月10日王新生等十教授联合发表《中国本位的文化建设宣言》，文中明确指出，吸收欧、美的文化是必要而且应该的，但吸收的标准“当决定于现代中国的需要”^③。同年6月熊梦飞在《谈“中国本位文化建设之闲天”》一文中把“中西文化动向一致之条件下，保留中国民族特征，加以中国民族创化，成为一种新文化”^④作为“中国现代化的四大原则”之一。

需要突出强调的是，到抗战时期，中国化思潮已经成为一个极其广泛而复杂的社会现象。不仅共产党在讲，国民党在讲，还有其他人士也在讲，且大体上呈现出三个不同的路向：其一是三

① 《发刊旨趣》，《自然界》（创刊号），1926年1月。

② 张申府：《什么是新启蒙运动》，上海：生活书店，1939年，第89页。

③ 王新生等：《中国本位的文化建设宣言》，《文化建设》第1卷第4期，1935年1月10日。

④ 熊梦飞：《谈“中国本位文化建设”之闲天》，《文化建设月刊》第1卷第9期，1935年6月10日。

民主义儒学化，其二是新儒学，其三是马克思主义中国化。三民主义儒学化，也即“西方思想的中国化”，是以蒋介石、戴季陶、陶希圣、叶青等国民党领导人及其御用文人所鼓吹的代表大地主资产阶级的官方理论体系。新儒学是抗战时期以贺麟、冯友兰等为代表的新儒家为拯救儒家道统，主张从西学中汲取一些养料，通过“儒化”、“华化”、“中国化”西洋文化，形成的新心学、新理学、新唯识论等理论体系。马克思主义中国化是以毛泽东为代表的中国共产党人通过对正反两个方面的经验的总结，认识到马克思主义要在中国发挥革命指导作用，就必须与中国具体国情相结合，通过一定的民族形式，实现马克思主义的“民族化”、“中国化”。应该说，外来思想文化在移植到本国时发生“民族化”、“本土化”是各民族文化交流中的普遍规律。“中国化”思潮的出现也正是这一规律的表现。三民主义儒学化、新儒学、马克思主义中国化都试图实现外来文化与中国传统文化的结合，但在实践中却有不同归宿。三民主义儒学化追求的“民族性”实质是宣扬和恢复封建独裁文化，抵消马克思主义的影响，维护国民党的一党专政。由于它违背近代中国社会文化的发展趋势，必然要被抛弃。新儒学力图开辟一条既不同于国民党的三民主义儒学化，又有异于共产党的马克思主义中国化的文化救国的新路径，但由于其固守“中学”，在理论上模糊了传统文化中的精华和糟粕；在实践中导致诸多封建观念的沉渣泛起，因此在当时也不得人心。只有马克思主义中国化，因其一方面坚持了科学的世界观、方法论，另一方面又与中国实际“正确的相结合”，得到了广泛的认同和支持。

随着新启蒙运动的开展，“中国化”思潮在马克思主义者中引起了热烈回应。瞿秋白或许是较早提到“中国化”的马克思主义者之一。早在1933年4月发表的《〈鲁迅杂感选集〉序言》中就用到了“中国化”的概念。他说：“自从西洋发明了法西斯主义，他们那里也开始中国化了。”在新启蒙运动中，陈伯达、艾思奇、陈唯实、何干之等通过反思中国知识界的现状，纷纷在科学、文化领域提出了旨在强调中国特色、弘扬民族传统、培养“民族自觉和自信”^①的“中国

化”的主张，1936年陈唯实在《通俗辩证法讲话》一书中提出要进行辩证法的“中国化”。他说：“对于唯物辩证法，最要紧的，是熟能生巧，能把它具体化、实用化，多用例子或问题来证明它。同时语言要中国化、通俗化，使听者明白才有意义。”^②到1938年，“中国化”已经成为马克思主义者学习、研究和吸收“世界新的文化”的基本立场。这一年，马克思主义理论工作者张如心、艾思奇、潘梓年、嵇文甫、李初梨、柳湜、陈伯达和胡绳等发表了大量文章，系统阐述了马克思主义哲学、文艺理论、史学理论和教育理论等中国化的思想。“马克思主义中国化”命题已经呼之欲出。

综上，我们大概可以这样说了，即马克思主义者关于“中国化”的探讨和论证除了基于中国革命现实发展的需要、党自身不断成熟及其理论自觉外，还受到了非马克思主义者关于“中国化”呼声的影响。

三、非马克思主义者在马克思主义中国化进程中的争论、辩驳甚至诋毁逾益坚定了马克思主义者的信念，客观上有助于推动马克思主义中国化的历史进程。

1938年10月，毛泽东在党的六届六中全会上正式提出“马克思主义中国化”命题后，在引起马克思主义者高度关注的同时，也在非马克思主义者中间引起了强烈反响。他们中间有些人表示理解和支持，有些人表示质疑，也有些人表示反对。这些支持、质疑或反对的声音，主要是围绕什么是马克思主义中国化、要不要马克思主义中国化以及如何实现马克思主义中国化等问题展开的。马克思主义中国化正是在不断突破党自身认识的局限性的基础上，在团结、争取同情者和支持者的实践中，在克服、战胜质疑和诋毁声中艰难前行的。

如前所述，“中国化”论题最早是由非马克思主义者挑起的，他们或主张教育中国化、或主

^① 张中府：《五四纪念与新启蒙运动》，《认识月刊》（创刊号），1937年6月。

^② 陈唯实：《通俗辩证法讲话》，上海：上海新东方出版社，1936年，第7页。

张科学中国化，但不管他们主张什么中国化，都已经表明他们对于外来文化和中国文化开始有了一个比较客观的认识，即外来文化也并非就是金科玉律，它要想在中国发挥些作用，就必须中国化，否则很难有效用。由于这些非马克思主义者对于马克思主义的认识和态度的不同，他们对于马克思主义中国化的认知也不一样，有些人抱同情甚至是支持的态度，如张申府等；有些人则抱敌视的态度，如叶青、戴季陶等。

1939年2月，哲学家张申府发表《论中国化》一文，他开篇即大段引用了毛泽东关于马克思主义中国化的论述，并指出这一段话的“意思完全是对的。不但是对的，而且值得欢喜赞叹”，象征着“中国最近思想见解上的一大进步”。^①他从五个方面阐述了之所以赞同毛泽东观点的原因：（1）我们总相信，改革中国是为的中国，因此，许多外来的东西，用在中国就应该中国化，而且如其发生效力，也必然地会中国化；（2）这一段话的意思与新启蒙运动的一个要求完全相同，即“打倒孔家店，纠出孔夫子”；（3）我们主张中国科学化，科学中国化；（4）新启蒙运动主张新知识新思想的普及，科学的通俗化，学问的大众化，而要通俗化、大众化，当然必须先中国化、本国化、本土化，这也是新启蒙运动纲领之一“自觉与自信”的一个表示；（5）我们都主张学问的人化，而在中国说人化，当然要先中国化。他认为：“中国近年有些人有一种只读外来东西不读本国东西或不重视本国东西的风气”，这种状况应当加以纠正，“中国社会是中国社会。意思就是中国社会并不是西洋社会。解说社会的理论，用在中国上便也应该中国化。”^②基于这样的深刻认识，张申府致力于把马克思的唯物辩证法、罗素的解析法与中国传统的哲学三者相融合，构建“合孔子、罗素、列宁而一之的新体系”^③。此外，其他非马克思主义者虽没有像张申府这样盛赞毛泽东马克思主义中国化的主张，但他们各自的探索，如熊十力把中国的儒、释、道与西洋哲学直觉论融合成新唯识论，冯友兰把宋明理学与西洋的实在论融合成新理学，他们在探索中西哲学的融合中创立具有中国民族特色的新哲学，无疑与学术中国化的发展趋向是并行不悖的。他们对于马克思主义中国化有相当的包容

性。

但是，马克思主义中国化的提出也引起了一些非马克思主义者，尤其是反马克思主义者的恐慌，如叶青、戴季陶、陶希圣之流，他们对马克思主义中国化进行质疑、歪曲、诋毁甚至否定，妄图与马克思主义者争夺中国化的话语权。为此，蒋介石在1943年炮制出了《中国之命运》一书，大肆鼓吹“一个党，一个主义，一个领袖”，成为国民党的精神毒药。在此之前，叶青、毛起俊、桂馨、伯劳、荫庭等已经发表文章对马克思主义中国化的动机、内涵和实质进行质疑、歪曲，以期达到否定马克思主义中国化的目的。1939年毛起俊发表《马克思主义中国化问题》一文，对马克思主义中国化进行质疑和否定。他认为，由于中国的社会环境不同于俄国，所以“列宁主义只能行之于俄国，而不能行之于中国”。接着，他分别从辩证唯物论、阶级斗争史观、剩余价值论和政治见解等四个方面论证“马克思主义本身上的缺陷”，并认为这是“马克思主义一经传入各地或经过时代变迁，即不免改变其内容”的首要原因。他还对马克思主义中国化的实质表示怀疑，他认为“中国人所信奉之马克思主义并非真正的马克思主义，而是列宁主义”，因此，中国不需要这样的“马克思主义”。“如果真正要使马克思主义中国化，那末，一、应以唯生的理论代替唯物的理论；二、应以民族斗争的理论替代阶级斗争的理论；三、应以民族主义的理论替代国际主义的理论；四、应以建立民族国家的理论替代无产阶级专政的理论。但这已经不是马克思的共产主义，而是孙中山先生的三民主义，但其实，亦必如此而后所谓‘马克思主义中国化’始能名副其实，不然者，只是以马克思主义化中国，而不是将马克思主义中国化。”^④桂馨、伯劳也认为作为外来文化的马克思主义不适合中国：“我们中国有中国的国情，所以就有

① 张申府：《论中国化》，《战时文化》第2卷第2期，1939年2月20日。

② 张申府：《论中国化》，《战时文化》第2卷第2期，1939年2月20日。

③ 《张申府文集》第3卷，武汉：湖北人民出版社，2005年，第434页。

④ 毛起俊：《马克思主义中国化问题》，《时代精神》，1939年第1期。

我们中国一贯的历史正统思想。唯有继承这个正统思想所学术创造的学术、文化，才为中国所需要，才能解决中国的社会问题，才能反映出中国历史的背景，才是中国历史的发展法则。不容外来的不适合国情和加重社会纷乱的所谓学术、思想、文化来渗透，来割断我们历史的发展和毁灭我们一贯的道统。”他们鼓吹“三民主义能博采其他主义的优良，而无其缺点，而其对共产主义，亦能博采其优良”；“三民主义，已集中外古今学术、思想、文化之大成，取舍得宜，成为解决中国社会问题的最高理想，是中国革命实践的产物，惟一的准绳”^① 荫庭则撰文明确指出，马克思主义中国化只是中共的一种策略，是“中共党徒们，被人围剿出走，只有喘息的功夫，没有还手的力量的时候，他们为的收拾残余，扩充力量，散布到各阶层，深入到各团体，便不得不因时，因地，因人，因势，而制宜。希望能以其表面上的温情主义，来遂行其以欺骗达成任务的企图。这就是‘马克思主义中国化’的理由”^②。

歪曲和诋毁马克思主义中国化最烈的当数由原中共叛徒而一变为国民党御用文人的叶青。他先后发表了《论学术中国化》、《马克思主义中国化问题》等文章歪曲和攻击马克思主义中国化。与其他反对者不同的是，叶青仗着曾经披过“马克思主义”的外衣，以一副深谙马克思主义理论的姿态讲话。他说，他也是主张马克思主义中国化的。“所谓中国化底中国，乃是形式，因此它所化的对象必须具有内容。化是一种内容由于某一形式变成另一形式的意义。所以‘马克思主义中国化’云云，是很对的。”那么，“什么叫中国化呢？中国化是说欧洲乃至世界各国底学术思想到中国来要变其形态而成为中国底学术思想。这在哲学、社会科学和艺术等方面，特别要如此”。“化是带有改作和创造之性质的。理解、精通、继承、宣传、应用、发挥……都不是化，当然也都不是中国化了。”他进一步指出：“中国化是一般的或外国的学术思想变为特殊的中国的学术思想的意思。它必须变其形式，有如一个新东西，中国的东西，与原来的不同。这才叫做中国化”，否则“唯物辩证法仍旧是唯物辩证法，丝毫没有中国化”。据此，他“理直气壮”地说：“我们便承认中国化。我们所责难的，只是

中国化论者不懂中国化而已。”并进一步得出“毛泽东底中国化始终只有两个意思：具体地说，即依照中国特点去应用马克思主义；生动地、通俗地，用中国写作方法去宣传马克思主义。这样，马克思主义还是马克思主义，并没有中国化。所以毛泽东虽然倡导中国化，却不懂中国化应作何解。”^③“他们解决的只是马克思主义在中国的‘运用问题’、‘写作问题’和‘马克思主义的通俗化和大众化’”^④。叶青在否定马克思主义中国化后，话锋一转指出：“孙先生虽没有讲中国化三个字，却在实际上是中国化底开始者、实行者和成功者。他完成了欧美政治思想、经济思想、社会思想之中国化。进一步说，三民主义适合中国，便于全中国需要的一切社会科学说来，有原则作用和方法作用。”^⑤

很显然，叶青之流的本意在于从根本上取消马克思主义，否定马克思主义中国化，否定自抗战以来中国共产党把马克思主义基本原理同中国革命实际相结合的创造性成果。因此，这种言论一出现，立即遭到了马克思主义者的驳斥。艾思奇、陈伯达、范文澜和吕振羽等发表大量文章回应和批驳反马克思主义者的种种刁难，揭露了他们的真面目，澄清了认识，教育了大众。从这个意义上来说，正是在同非马克思主义者关于“马克思主义中国化”的动机、内涵、实质等一系列基本问题的质疑与辩驳的论争中，“马克思主义中国化”的内涵逐渐丰富，马克思主义中国化的进程得以向纵深推进。

(责任编辑 欣彦)

① 桂馨、伯劳：《所谓“学术中国化”的剖析》，《大路月刊》，1941年第5期。

② 荫庭：《由“马克思中国化”说到“马克思化中国”》，《北华月刊》，1941年第2期。

③ 叶青：《论学术中国化》，《时代精神》创刊号，1939年7月6日。

④ 叶青：《马克思主义中国化问题》，原载《中央周刊》（第3卷第3、4期合刊），1941年5月29日。转引自钟离蒙、杨凤麟主编：《中国现代哲学史资料汇编》（第3集第1册），沈阳：沈阳出版社，1982年，第218页。

⑤ 叶青：《论学术中国化》，《时代精神》创刊号，1939年7月6日。

生存资源供给视角下的马克思主义中国化^{*}

李建勇^{**}

【摘要】中国共产党是实践马克思主义中国化的主体。只有解决了生存资源问题,中国共产党及其所领导的革命队伍才能够生存与发展,革命事业才能够进行。因此,能否有效地解决生存资源的供给问题以及解决生存资源的方式,也是影响和制约马克思主义中国化的重要因素。党在历史上解决生存资源的若干重要方式如党外协助、打土豪、税收等,分别对于马克思主义中国化产生了不同的影响。

【关键词】马克思主义中国化;党外协助;打土豪;税收;生存资源

中图分类号:D615 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)04-0045-07

马克思主义的基本原理认为,物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。恩格斯曾用更加通俗的话语将其概括为:“人们首先必须吃、喝、住、穿,然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等。”^①中国共产党是实践马克思主义中国化的主体。毫无疑问,只有解决了“吃、喝、住、穿”等生存资源问题,中国共产党及其所领导的革命队伍才能够生存,各项革命活动才有可能开展。从这个意义上讲,能否有效地解决生存资源的供给问题以及解决生存资源的方式,也是影响和制约马克思主义中国化的重要因素。下文主要以史为线索,对此问题加以粗略考察和分析。

一、“党外协助”:来自苏联和国际共运组织的援助对于马克思主义中国化的双重影响

在中国共产党成立后,党的组织运行、职业革命家的生存以及诸如宣传、来往交通、组织工

人罢工、抚恤死难者等各项革命活动的开展,均需以基本的物质保障为基础。为此,在党的第一部正式章程即中共二大制订的党章中就规定了党的经费的筹集办法,为党费、党内派捐和党外协助三种,并以党纪强调党员“欠缴党费三个月”者,“该地方执行委员会必须开除之”。^②但由于相当多数的党员或为失业者,或为青年学生,或为脱离了社会职业从党组织领取津贴过活的职业革命者,很多人甚至还要靠组织上开支养家糊口,部分党员对于入党交纳党费还存在模糊认识,加之革命斗争环境艰险导致缴费困难等种种原因,通过党费(包括党内派捐)能够筹措到的经费相当有限,根本无法满足正常的革命活动的开展。^③中共成立后的一段时期内经费实际上主要是依赖于共产国际、赤色职工国际等国际共运组织及苏联的援助。^④1921年8月在与张国焘商谈成立中国劳动组合书记部时,共产国际代表马林便曾表示要向中共提供活动经费,他说:“站在国际主义的立场,共产国际有帮助各国共产党

* 本文得到山东省高等学校2013年度青年骨干教师国内访问学者项目、山东省研究生教育创新计划资助项目(SDYY12045)资助。

** 作者简介:李建勇,河南南阳人,博士,(青岛266520)青岛理工大学人文学院副教授。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第776页。

② 《中共中央文件选集》第1册,北京:中共中央党校出版社,1989年,第92-93页。

③ 事实上,在整个民主革命时期,虽然关于党费的制度规定不断的走向完善,但受客观环境的制约以及党员主体素质的限制,党费的收缴情况一直不太理想,党员特别是农村党员大多是不交纳党费的。参见王建华:《民主革命时期中国共产党党费收缴情况的历史考察》,《中共党史研究》2011年第9期。

④ 参见杨奎松:《共产国际为中共提供财政援助情况之考察》,《社会科学论坛》2004年第4期;杨奎松:《毛泽东与莫斯科的恩恩怨怨》,南昌:江西人民出版社,1999年,第204-230页;徐元宫:《关于中共诞生初期活动经费来源的历史考察》,《历史教学》2013年第8期。

的义务，而中共也应坦然接受。”^① 陈独秀在中共三大所作报告中曾特别说明：“党的经费，几乎完全是我们从共产国际得到的，党员缴纳的党费很少。今年我们从共产国际得到的约有一万五千，其中一千六百用在这次代表会议上。”^② 在中共如初生婴儿、尚无能力和渠道筹措维系政党生存和革命活动开展所必需的生存资源（资金）的情况下，国际共运组织的“党外协助”便如同雪中送炭，显得弥足珍贵。

“党外协助”对于马克思主义中国化产生了双重影响：其一，来自共产国际等国际共运组织和苏联的物质（资金）援助保证了中共组织的运行和各项革命活动的开展，奠定了实践马克思主义中国化的重要物质基础。比较起来，以孙中山为代表的革命党人长期只能以发行债券、向资本主义国家政府借贷、向海外华侨及国外友人募捐等方式来筹款，并为此奔波呼号费尽心思以维系政党的生存和革命事业的运转，^③ 中共党人无疑是幸运的；其二，缺乏独立自主地解决生存资源的能力，过于仰仗外援的支持，亦使得本就在思想上、组织上接受共产国际指导或领导的中国共产党更加无法真正独立，从而必然真正成为其在中国的“支部”，在一定程度上妨碍了党对于中国革命规律的独立探索，使党领导的革命事业更加受制于人，妨碍了马克思主义中国化的健康发展。例如，由于同期苏联和共产国际在处理“阶级利益”与“民族利益”时往往更加强调其“民族利益”，并一度更看好国民党的政治前途，视其为“中国唯一重大的民族革命集团”，所以曾给予了国民党较之中共更多的财政援助。^④ 而来自于国际组织的援助一旦因为主观或客观的原因受阻不能及时到位，许多革命活动便不能正常开展。此外，国际组织的援助甚至还使得少数党员把参加革命视为谋生手段，依赖党的津贴生活，滋生出“雇佣革命”的观念。个别地方党组织为发展党员，错误地宣扬“全世界都有组织，走到任何地方具不至无饭[吃]”。“许多同志因失业穷无所归，专门找党来解决生活问题”，将党看成救济会，部分党员“做工作就要钱，不拿钱就不做事”，党性不纯。^⑤

需要指出的是，在整个民主革命时期共产国

际等国际共运组织（在其存在期间）和苏联都对于中共提供了不同形式不同规模的宝贵援助。只不过随着中共自身筹措生存资源能力的增强，相比较于建党初期，这种依赖程度已经大大降低了。此外，在民主革命某些时期，一些国内外同情中共的友好人士如海外华侨等，也对党提供过捐赠；在抗战初期，在国共两党结成抗日民族统一战线的情况下，国民政府也曾对中共领导下的边区及八路军新四军拨付给经费。以1939年为例，当年陕甘宁边区政府财政收入880余万元，其中国民政府发给八路军的军饷和海内外友好人士的捐赠达790余万元，约占90%。^⑥ 对于一个生存环境极为艰苦的革命党而言，努力争取外援既可以相应地减轻人民负担，又能保证政党和革命事业的运行与发展，当然是一件何乐而不为的好事。还需要说明的是，正如毛泽东所指出的，对于外援，我们党历来的方针是不是不要，但不能依赖。^⑦ 自力更生、艰苦奋斗才是党克服困难的主要法宝。

二、“打土豪”：农民传统在马克思主义中国化过程之中的渗透

土地革命时期及以后，由于革命环境的重大变化以及革命队伍的壮大，中共已不可能再把依赖外援作为解决自身生存资源的主要途径。在革命战争极其艰苦的条件下，在阶级斗争异常激烈的环境中，要解决党所面临的生存资源供给问

① 郑瑞峰：《陈独秀拒绝共产国际经费援助始末》，《党史纵横》2008年第4期，第47页。

② 《中共中央文件选集》第1册，第168页。

③ 郭豫明、李平：《武昌起义前孙中山筹措革命经费的主张与实践》，《上海师范大学学报》（哲社版）1996年第4期。

④ 根据朱洪的研究，大革命时期苏联和共产国际分别给予国民党约1400万卢布、共产党约26万卢布的援助。朱洪：《大革命时期苏联和共产国际对国共两党经济援助之比较》，《党的文献》2007年第2期。

⑤ 参见何益忠：《论土地革命时期中共活动经费来源及影响》，《史林》2010年第6期。

⑥ 黄正林：《陕甘宁边区社会经济史（1937—1945）》，北京：人民出版社，2006年，第82页。

⑦ 《毛泽东文集》第4卷，北京：人民出版社，1996年，第330页。

题,维系革命队伍的生存与革命事业的发展,必须采取一系列非常规的手段。“打土豪”就成为相当长时期内党解决这一问题最为便捷和最为有效的手段。毛泽东早在1927年12月底总结打茶陵的经验时,便把“打土豪筹款”列为红军的三大任务之一(另两个任务分别是打仗,消灭敌人;做群众工作,宣传组织群众,建立政权)。而“打土豪要归公”(后改为“筹款要归公”、“一切缴获要归公”)也始终是著名的三大纪律八项注意的重要内容之一。1935年中华苏维埃共和国中央政府西北办事处颁布的《训令》中明确指出:“苏维埃的财政来源,根本和地主资产阶级不同,他们把负担加在劳动者身上,我们要把负担主要加在剥削阶级身上。在革命战争年代,我们的财政来源,最大部分应该是夺取敌人资财与对于剥削阶级(地主、豪绅、军阀、官僚反动分子、富农、大商人等)的没收与征发。因此,红军游击队,每一战争必须注意于敌人及剥削阶级的资财之夺取与征集。”^①1937年2月毛泽东致电周恩来,要求国民政府有关当局拨付经费以此换取中共停止没收“剥削阶级”财产的政策,强调“不打土豪又不给钱是不能生活的。”^②

“打土豪”财政从其形式上来讲主要表现为在革命根据地内部、赤白边境地区以及深入敌占区打击地主、军阀、豪绅等,没收这些剥削阶级和反动分子的财产、粮食等。陈毅在1929年9月致中央的书面报告中,曾提到“红军每月至少需要五万元左右,这笔款项大部分出在土豪身上”,并用非常生动的文笔描述了红军是如何通过对豪绅的勒款、挖窖找地财、鼓励告发等方式进行“筹款”的实践。^③有目的地攻打财富集中的敌占城市也是“打土豪”财政的一种表现形式。1932年5月周恩来等在解释攻打漳州的行动时曾指出:“……决定派一个军团去福建,以解决资金问题。在朋外的第3军团始终未能解决资金问题,因此……开始向漳州进攻。在漳州募集资金后,我军准备回过头来进攻广东来犯福建和江西之敌。”^④杨成武亦指出,攻打漳州是为了扩大苏区、扩大红军和筹备物资。^⑤李德在1933年初的一份报告中曾提到红军攻打城市,“直到商品和钱款被运出”。并认为“面对我们苏区经济

基础的局限和敌人的严密封锁,这常常是获取以后进行战争所需物资的唯一出路。”^⑥毛泽东则把1936年红军东征的目的总结为扩大红军、筹粮、筹款、巩固陕北、创建新的革命根据地,评价东征的意义在于“打了胜仗,唤起了民众,扩大了红军,筹备了财物。”^⑦

“打土豪”财政的本质在于通过暴力或暴力胁迫的方式剥夺革命对立面的资财。其积极意义在于:其一,可以有效地打击革命对立面,破坏其经济基础,打击其社会地位,变革社会阶级关系,并相应地减轻贫苦民众的负担。1936年1月毛泽东在致彭德怀等的电文中曾指出,当时暂时不能有任何税收,加之陕北地方贫瘠,唯一的财政来源便是红军及游击队在活动区域的筹款^⑧;其二,作为一种便捷的方式,能够较为迅速地解决革命队伍的生存资源问题,为革命事业的发展奠定必要的物质基础,保证一定时期内党及革命事业的发展。在井冈山时期,毛泽东便曾用通俗易懂的话对此加以说明:打土豪好比砍大树,砍倒了大树就有柴烧,打倒了土豪就有饭吃,有衣穿。^⑨工农红军万里长征途中的粮食供应,也主要靠打土豪、战争缴获,少数通过捐助、欠借的方式解决^⑩;其三,“打土豪、分田地、分浮财”也是调动群众参加革命运动积极性的直接利益驱动。早期中共领导人就认识到:“没有土地的果

① 《陕甘宁革命根据地工商税收史料选编》(1935-1940年)第1册,西安:陕西人民出版社,1985年,第2页。

② 顾龙生编著:《毛泽东经济年谱》,北京:中共中央党校出版社,1993年,第99页。

③ 《陈毅军事文选》,北京:解放军出版社,1996年,第13-14页。

④ 《共产国际、联共(布)与中国革命档案资料丛书》第13册,北京:中央文献出版社,2002年,第147页。

⑤ 《杨成武同志谈红军东征攻打漳州》,《党史研究参考资料》1982年第5期,第1页。

⑥ 《共产国际、联共(布)与中国革命档案资料丛书》第13册,第337页。

⑦ 中共中央文献研究室编:《毛泽东年谱(1893-1949)》上卷,北京:中央文献出版社,1993年,第541页。

⑧ 《毛泽东年谱(1893-1949)》上卷,第504页。

⑨ 温素威:《那些话 那些竹 那些感悟》,《人民日报》2009年9月3日,第15版。

⑩ 梁红波,杨绍银:《红军长征中的衣食住行》,《解放军报》2011年1月17日,第6版。

实,是不能发动群众的。”^①“普遍的贫农对于土地、财产的要求不消说是农村革命斗争的中心动力。”^②在中央苏区时期,红军在打土豪时便往往将收获的一部分分给群众,在大多数情况下,“群众都很热烈的要来参加分东西。”^③

但另一方面,“打土豪”财政亦在某种程度上表明农民传统渗透于马克思主义中国化的过程之中。古代农民起义军通常以暴力方式获取“血酬”^④以求生存与发展,或提出“均田免粮”之类的纲领以争取民众。而革命队伍那种对于豪绅的勒款、挖地财、分浮财以获取生存资源的方式,以及“打土豪、分田地”的土地革命路线,至少在形式上与之有一定的相似性。正如毛泽东所指出的:“中国的革命实质上是一场农民革命”^⑤。基于基本的生存逻辑,产生这种形式的相似性不足为奇。

同时,“打土豪”财政也有其不可持续性和落后性:其一,受制于敌我力量的对比,通过打击对立面来获得相应回报的代价通常是比较高昂的;而在敌我力量悬殊时又是不可行的。在土地革命战争中后期,由于赤白对立和国民党方面的严密封锁,红军通过“打土豪”的方式来解决生存资源已经相当困难了,因而不得不加大群众的纳税负担。历史上,“打土豪”财政最后的破产是导致第五次反围剿失败的重要经济根源之一。舒同曾谈到:“我们中央苏区最后不能坚持而被迫万里长征,除了路线错误之外,其中重要原因之一就是我们财政的枯竭,人力物力财力的枯竭,几乎到了山穷水尽的境地。”^⑥其二,在相对固定的区域内土豪的数量总是有限的,他们的资财往往很难满足穷苦农民改善生活的愿望。因此,当基于生存逻辑需要继续在革命根据地内部寻找“土豪”时,阶级革命的逻辑和均平的历史传统往往会导致斗争面的扩大化。毛泽东晚年曾回忆说:“中国的农民是寸土必争的。土地改革中贫农总是打富裕中农的主意,他们的办法是给富裕中农戴上富农的帽子,把富裕中农多余的土地拿出来。”^⑦在1930年代所进行的查田运动中以及解放战争时期重新进行土地革命时,这种现象曾反复出现。韩丁曾指出支配这种斗争的逻辑在于“穷人真要翻身吗?就得再多找出一些财产

来。”^⑧这导致部分农民产生害怕在下一轮的斗争中成为新的斗争对象而不敢发展生产的问题,也使得少数农民产生野蛮的报复心理以及通过平分既有财富过活的惰性。此外,还有不少干部因缺少监督而倒在分割财产的诱惑下,滋生了腐败行为。

三、“赋税”:局部执政条件下党的生存资源的供给及其对马克思主义中国化的影响

马克思曾指出:“赋税是政府机器的经济的基础,而不是任何其他东西的经济的基础。”^⑨中国共产党在开辟革命根据地成立革命政权形成“红色割据”后,实际上在根据地内部便处于“局部执政”的地位。有了政权,就应有财政,也应当有税收。在土地革命时期包括中央苏区在内的各苏区、在抗战时期包括陕甘宁边区等各革命边区、在解放战争时期的各解放区,党都通过相关法规建立起了较为正规的税收制度。1931年通过的《中华苏维埃共和国中央执行委员会第一次会议关于颁布暂行税则的决议》中曾指出,“国家的财政收入和支出,税收是主要的来源。中央政府根据宪法的规定,废除国民党军阀的一切田赋丁粮,苛捐杂税厘金等,实行统一的累进

① 红安县委党史资料征编委员会编:《黄麻起义》,武汉:武汉大学出版社,1987年,第107页。

② 《鄂豫皖苏区革命历史文件汇集》第5册,转引自黄道炫:《张力与限界:中央苏区的革命》,北京:社会科学文献出版社2011年版,第70页。

③ 《福建革命历史文件汇集》甲11册,转引自黄道炫:《张力与限界:中央苏区的革命》,第282页。

④ 吴思:《血酬定律》,北京:中国工人出版社,2003年,第1页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第692页。

⑥ 舒同:《贯彻大会的精神与方针——舒主任在高干会的总结报告》,《斗争》第4期,1947年11月30日。

⑦ 《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第105页。

⑧ [美]韩丁:《翻身——中国一个村庄的革命纪实》,韩惊等译,北京:北京出版社,1980年,第229页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第315页。

税。”^① 1933年8月12日，川陕苏区制定了《川陕苏维埃税务条例草案》，规定“征收特种税、营业税、入口税、出口税，此外还规定征收盐井工业所得税。”其中，“特种税征税品种有白木耳、特货、屠宰三种”。^② 陕甘宁边区初期主要依靠“没收”和“缴获”等特种收入维持经费和军需，后来开始征收救国公粮，1943年后则改为农业统一累进税，此外还有货物税、营业税等工商税种的征收。^③ 1939年边区颁布的施政纲领中规定“实行统一累进税，废除苛捐杂税。”^④ 为建立合理规范的税收制度，毛泽东还曾谈到：“捉人罚款以解决军饷的办法，应予禁止。税收的办法，在我们没有定出新的更合适的方法以前，不妨利用国民党的老方法而酌量加以改良。”^⑤

革命根据地的税收是建立在经济发展和尽可能不加重人民负担的前提之下的。毛泽东1934年在第二次全国工农代表大会上曾指出：“从发展国民经济来增加我们的财政收入，是我们财政政策的基本方针。”1942年在陕甘宁边区高干会议上，他提出了“发展经济，保障供给”的方针，指出“财政政策的好坏固然足以影响经济，但是决定财政的却是经济。未有经济无基础而可以解决财政困难的，未有经济不发展而可以使财政充裕的。”^⑥ 1943年，毛泽东在一份党内指示中又强调说：“县区党政工作人员在财政经济问题上，应以百分之九十的精力帮助农民增加生产，然后以百分之十的精力从农民取得税收。对前者用了苦功，对后者便轻而易举。”^⑦ 此外，课税之多少、有无，往往视纳税人的阶级地位及革命态度而定，具有鲜明的阶级性、革命性的税收特点。1931年中央苏区通过的《中华苏维埃共和国暂行税则》中规定征收原则是要“将纳税的重担放在剥削阶级身上，对于被剥削的阶级与最苦的阶层的群众，免除纳税的义务”。在陕甘宁边区，公粮的负担“主要偏重在极少数的富有者；直至1940年，仍是一种劝募的摊派，负担主要在中农以上的阶层。”^⑧

革命根据地的经济建设和财税制度建设具有重要意义。首先，相比较于“打土豪”这样不够稳定的非税收入，通过税收得到的财政收入相对

稳定，这对于打破敌人封锁、支撑革命事业的发展非常重要；其次，它为党夺取全国政权后执好政积累了宝贵的经验，培养了经济建设的人才。毛泽东曾强调说，陕甘宁边区是中共领导下的新民主主义社会，其经济是新民主主义经济，在这里孕育着一个新的国家的雏形。从新中国建国后经济建设的实践中我们不难看到新民主主义革命时期经济建设实践和基本经验的深刻影响。

在抗战时期，除了赋税之外，为减轻人民负担，克服由于敌人封锁和包围所造成的经济与财政的严重困难，党还开展大生产运动来保证生存资源的供给。例如，王震率领三五九旅屯垦南泥湾，王维舟率领三五八旅去陇东开荒种水稻。留守兵团主任萧劲光负责盐的产运销，陕甘宁边区政府出资，“官督民运”。延安所有机关、学校，人人动手，开荒种粮种菜纺线，连毛泽东、周恩来等领导人也有生产任务。军队、政府、社团和政党进行生产，搞“军事屯田”，发展“革命的家务”，在形式上违背分工原则，是落后的，但实质上却是进步的，因其在极端困难的环境中保障了战时的物资供给，极大地减轻了人民负担，为赢得抗战胜利奠定了坚实的物质基础，并锻炼了我们的党及其所领导的军队，实现了“自己动手，丰衣足食”。但在这一过程中，也形成了党产问题。中华人民共和国建国前夕，毛泽东决定停止以商贸活动来经营党产，民主党派和中共都“统统吃国家的”。因为执政党手握大权，如果和商贸活动结合，必然会形成一批享有特权的经营单位和部门，而又没有人敢于监督，上行下效起来，必然为腐败的滋生蔓延提供肥沃的土壤。毛

① 宋维：《苏区的税收》，《历史教学》1984年第2期，第26页。

② 黄传荣：《川陕苏维埃政府的经济来源》，《文史杂志》2010年第2期，第37页。

③ 黄正林：《陕甘宁边区社会经济史》，第192-193页。

④ 《陕甘宁革命根据地工商税收史料选编》第1册，西安：陕西人民出版社1985年版，第243页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第767页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社1991年版，第891页。

⑦ 《毛泽东选集》第3卷，第911页。

⑧ 黄正林：《陕甘宁边区社会经济史》，第199页。

泽东的这个决定对加强党的自身建设具有重大意义。^①

四、若干认识

通过以上的粗略考察,本文有如下认识:

1. 马克斯·韦伯指出:“就经济上讲,政党的财政筹措是一个对政党行为影响的分布和实质方向的方式至关重要的核心问题”。^②在西方国家,有着“金钱是政治活动的母乳”、“金钱是政治活动的燃料”、“金钱是政治参与的手段”等说法。^③马克思主义中国化决不仅仅是一场单纯的政治运动或思想活动,它更主要的应被理解为中国共产党的实践活动。因此,它需要一定的物质基础作为保障。在革命、主义、政党、阶级、领袖这些宏大的政治命题背后,柴米油盐、钱财金银总是在顽强地显示着它们的存在。而党解决从事马克思主义中国化所需物质资源的过程与方式,本身就体现了马克思主义与中国实际相结合的复杂性与多面性。

2. 马克思主义认为:“在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量”;^④“一切死亡前辈的传统,好像噩梦般笼罩着活人的头脑”。^⑤作为一场试图“同传统的观念实行最彻底的决裂”的马克思主义革命运动,在马克思主义中国化的实践过程中,实际上并不能避免农民传统的渗透。无论是“打土豪、分田地”,还是大生产运动中的开荒种地、军事屯田,都表现出其形式上与历史传统巨大的相似性。当然,马克思主义的革命话语(如阶级、民族等)又会赋予其新的时代特征。^⑥这告诉我们,马克思主义中国化不仅仅是马克思主义与“从孔夫子到孙中山”这样的“大传统”的结合,也包括马克思主义与农民文化这样的“小传统”的结合,或者说马克思主义中国化并不能完全避免“小传统”的渗透与影响。实际上,作为一场农民革命,这是不可避免的。当然,正如雨果所说:“人有了物质才能生存,人有了思想才谈得上生活。”虽然都是农民革命,都需要解决了“物质才能生存”,但有了马克思主义科学理论的指导、共产主义信仰的引领,中国共产党领导的“农民革命”决不能简单

地等同于一般意义上的以求生存为主要目的的传统农民革命。

3. 坚定的理想信仰、强有力的思想政治工作及严明的纪律可以在物质匮乏的条件下保证党领导的革命队伍保持先进性和纯洁性,毛泽东在井冈山时期曾描述说:“新来的俘虏兵,他们感觉国民党军队和我们军队是两个世界。他们虽然感觉红军的物质生活不如白军,但是精神得到了解放。同样一个兵,昨天在敌军不勇敢,今天在红军很勇敢”。^⑦延安时期无数革命志士、进步人士能在延安与西安之间选择延安、在小米与大米之间选择小米,也证明了这一点。但物质生活的困窘在历史上仍然对马克思主义中国化产生了非常不利的影响。正如恩格斯曾深刻指出:“在极端贫困的情况下,就必须重新开始争取必需品的斗争,也就是说,全部陈腐的东西又要死灰复燃。”^⑧在党的历史上,不乏少数党员干部经受不了现实的一些物质财富诱惑而贪污腐化的事例,也不乏个别党员干部经受不了更优越的物质生活条件诱惑而堕落变节的实例。毛泽东1936年在致叶剑英、刘鼎的信中,针对个别在国统区做工作同志的浪费现象,亦曾感慨“苦久了的人难免见风华而把握不住。”^⑨而王实味对于所谓“衣分三色、食分五等”的抱怨也从一个侧面折射出物质匮乏对于革命队伍的消极影响。此外,

① 《杨尚昆回忆录》,北京:中央文献出版社,2007年,第293-296页。

② 马克斯·韦伯:《经济与社会》上卷,林荣远译,北京:商务印书馆,1997年,第318页。

③ 王长江:《政党论》,北京:人民出版社,2009年,第122页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第257页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第585页。

⑥ 毛泽东曾谈到,红军和游击队的筹款,“应在没收汉奸、国民党卖国贼财产充裕抗日基金的口号之下进行。”《毛泽东年谱(1893-1949)》上卷,第504页。

⑦ 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第65页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960版,第39页。

⑨ 《毛泽东文集》第1卷,北京:人民出版社,1993年,第453页。

革命时期那种低水平的军事共产主义生活对毛泽东等党的领导人也产生了一些负面影响。晚年毛泽东曾回忆说：“当年大体是过着平均主义的生活，工作都很努力，打仗都很勇敢，完全不是靠什么物质刺激，而是靠革命精神的鼓舞。第二次国内革命战争的后期，打了败仗，在这以前打胜仗，在这以后还是打胜仗，都不是因为有没有物质刺激，而是因为政治路线、军事路线的错误或正确。这些历史经验，对于我们解决社会主义建设的问题，有着很大的意义。”^①这种回忆无疑带有一定的美化成份，并极大地影响到毛泽东和全党对于什么是社会主义、怎样建设社会主义的认识与实践。

4. 物质资源是党的各种政党资源中最具基础性的资源。民主革命时期正是有了外援、“打土豪”及税收等各种形式的收入，各项革命活动的开展才有可能。建国后，财政既是加强党的执政能力建设的重要物质基础，又是加强党的执政能力建设的重要政策手段。作为执政党的中国共产党掌握着雄厚的物质资源。除了党员交纳的党费以及社会捐赠外，党的机关的活动经费和党的干部的生活来源主要依赖于国家的财政拨款。^②

这种现象既是由中国国情所决定的，亦符合现代政党运行的一般规律：在现代，越来越多的国家承认政党活动是民主制度运行的不可缺少的部分，由国家从国库中拨款对政党活动给予补贴，并把资助政党作为完善民主制度运行、规范政党行为、遏制腐败的措施和手段。^③但国家补贴不但使政党减少了对外部利益集团的依赖，而且也减少了对自己草根成员的依赖。^④作为执政党的中国共产党及担任其公职的党员干部，如何在拥有雄厚物质资源和支配这种资源权力的条件下保持党的先进性与纯洁性，无疑是一个严峻的课题。

(责任编辑 欣彦)

① 曲庆彪：《超载乌托邦——毛泽东的社会主义观》，北京：北京出版社，1996年，第263页。

② 王建民：《我们时代的困境——中共党内民主问题及相关思考》，参见山东大学当代社会主义研究所官网 <http://www.krics.sdu.edu.cn/php/article.php?articleid=670>。

③ 王长江：《政党论》，第122页。

④ 李路曲：《论欧美政党组织形成和权力结构的变迁》，《政治学研究》2007年第4期，第69-70页。

纵横意向

——关于胡塞尔一生从自然、逻辑之维到精神、
历史之维的思想道路的再反思*

倪梁康**

【摘要】自然与精神是一个贯穿在胡塞尔一生哲学思考中的论题。胡塞尔毕生思想有两个基本走向：逻辑哲学、自然哲学、结构现象学的走向与历史哲学、精神科学、发生现象学的走向。自然与精神的论题代表了后一个走向。它涉及意识现象学对意识的构造能力及其累积结果的研究方向：自然与精神如何在意识中逐步地被构造出来。胡塞尔将它们称为本体论的问题，也是现象学哲学的基本问题。在目前出版的胡塞尔遗稿中，有三部著作或讲稿是专门讨论这个问题的。

【关键词】自然；精神；自然哲学；精神哲学；纵意向性

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0052-07

1. “胡塞尔的整个哲学事业都是在科学概念的磁场中活动的。”^①这是 R. 贝耐特确定的一个基本事实，它甚至已经成为普遍常识。自《算术哲学》始，至《欧洲科学的危机与超越论的现象学》止，胡塞尔从未放弃过哲学作为严格科学的理想。^②但进一步的问题在于，如果这里的“科学”或“严格科学”不是指近代以来的自然科学（它在胡塞尔和海德格尔那里都叫做“精确科学”），那么哲学应当是什么意义上的科学或胡塞尔所说的严格科学？

德文中的“科学”（Wissenschaft）一词，基本的词义是“知识”，相当于古希腊哲学中与“意见”（δόξα）相对立的“认识”（ἐπιστήμη）。由于人类的知识通过各种专门的研究而逐渐得到扩展，因此知识也逐渐获得了各种学说之集成的含义，即科学知识。例如，近代以来的借助数学化

以及实验、观察等实证化手段获取关于自然的知识的整个机制，便被称作“自然科学”。胡塞尔将它归于精确科学的范畴。虽然这些精确科学是从哲学母体中产生出来的，但哲学本身不是精确科学。

在 1911 年的《哲学作为严格的科学》的著名长文中，胡塞尔将哲学理解和定义为严格的科学：“自最初的开端起，哲学便要求成为严格的科学，而且是这样的一门科学，它可以满足最高的理论需求，并且在伦理-宗教方面可以使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能。这个要求时而带着较强的力量，时而带着较弱的力量被提出来，但它从未被完全放弃过。即使是在对纯粹理论的兴趣和能力处于萎缩危险的时代，或者在宗教强权禁止理论研究自由的时代，它也从未被完全放弃过。”^③这里可以看出，在此对哲学性质

* 本文系 2012 年度国家社会科学基金重大项目“《胡塞尔文集》中译”（12&ZD124）研究成果。

** 作者简介：倪梁康，弗莱堡大学哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

① 贝耐特、耿宁、马爱德（R. Bernet/I. Kern/E. Marbach）：《埃德蒙德·胡塞尔：对其思想的阐释》（Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens），汉堡：迈纳出版社，1989 年，第 11 页。

② 后面将会澄清一个长期而广泛流传的对胡塞尔后期哲学信念的误解和误释。

③ 胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，商务印书馆：2010 年，第 2 页。——在这个问题上，海德格尔也持相近的态度。他甚至将“严格”与“精确”看作是“精神科学”与“自然科学”各自的标志：“‘精神科学’为了严格，必须是不精确的。这不是它的缺陷，而是它的特长。”（参阅：海德格尔：《哲学论稿：论本然》（Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis），《海德格尔全集》，第 65 卷，法兰克福/美茵，1988 年，第 150 页）

的刻画中包含了强烈的理论诉求，这个诉求自始至终都贯穿在胡塞尔的哲学理解中。

2. 胡塞尔在早期的《算术哲学》中主要讨论“一、多、数等本真概念”的心理学起源。他的理想是建立一门“真正的计算哲学（die wahre Philosophie des Kalküls）”。这个想法虽然源自莱布尼茨对“普全数理模式”的追求，但胡塞尔是在尝试用当时流行的逻辑心理学的方式来实现它。他将数学和逻辑学的概念还原为心理发生和心理体验、或者将判断内容还原为判断活动的做法，实际上是把以往被视为客观的对象、概念，还原到主观的心理发生上，例如将多还原为集合联结的心理行为，把自然数还原为心理的计数活动。胡塞尔的教授资格论文的副标题是“心理学的分析”，扩充后发表的《算术哲学》的副标题是“心理学的和逻辑学的研究”^①，它们都清楚地说明了胡塞尔当时的立场：“只要分析伸展到概念上，那么，在他当时看来，这些分析要想‘达到确定的结果’，就根本不可能不是心理学的。”^②

但在胡塞尔的研究进程中，他还是遭遇到“一系列无法避免的问题”，亦即最终还是遇到了困难，或者说步入了绝境，以至于他无法将已经完成校对的《算术哲学》第二卷再交付印刷。胡塞尔后来在《逻辑研究》“前言”中阐述了这里遭遇的困难：“然而，思维的心理联系如何过渡到思维内容的逻辑统一（理论的统一）上去，在这个问题上我却无法获得足够的连贯性和清晰性。此外，数学的客观性以及所有科学的客观性如何去俯就心理学对逻辑的论证，这个原则性的怀疑就更使我感到不安了。”^③实际上，在后一点上可以看到弗雷格的影响，他在其《算术基础》中已经提出过对当时心理主义的数学论证的一个批评：“如果最精确的科学竟然应当依据还在无把握地摸索着的心理学，那么这是令人奇怪的。”^④最后，胡塞尔因为理论的困境而不得不中断了“多年来为从哲学上澄清纯粹数学所作的努力的进程”，并开始从另一个角度来思考“数学基本概念和基本观点的起源”。^⑤

3. 这个新思想的结果在胡塞尔的现象学突破性著作《逻辑研究》两卷本中得到表达。其第

一卷看似是一个对其原有心理主义观点的批判性引论，但事实上已经总体地表达出了他的新立场：就数学—逻辑的概念与命题而言，一方面它们与主体的行为有关，无论真理以何种形式的规律出现，它们都必须以某种方式出现在主体的意识活动中，这可以说是真理认识之可能性的主观条件；而另一方面，无论真理是否被明察到，是否出现在心理体验中，它们本身仍然是它们所是，这可以说真理认识之可能性的客观的或观念的条件。

以概念为例，它一方面与对它的心理表象活动有关，另一方面与它所包含的内容有关。胡塞尔极为明确地强调这一点：“毫无疑问，人们可以把我们的概念表象看作是一种具有这些或那些心理内涵的主观行为。但是，这个表象、这个概念的‘什么’（Was）却在任何意义上都不能被理解为心理学内涵的实项（reell）部分，不能被理解为一种此地和此时，一种随行为同来、随行为同去的东西。这种东西可以在思维中被意指，但却不能在思维中被造出。”^⑥这个说明同样也适用于建基于概念和概念关系之中的判断。与概念相关的表象活动与表象内容的这个关系，类似于与命题相关的判断活动与判断内容的关系。它们都表达了胡塞尔在《逻辑研究》时期的一个坚定主张：真理“并不是它们仅仅在能够为我们明察到时才有效，而是我们只有在它们有效时才能

① 这个副标题在《胡塞尔全集》版的《算术哲学》中没有得到准确的再现。因为胡塞尔的教授资格论文标题为：《论数的概念——心理学的分析》（1887年）；扩充后发表的著作标题为：《算术哲学——心理学的和逻辑学的研究》（1891年）。而1970年出版的《胡塞尔全集》版（第十二卷）的《算术哲学》第1卷的副标题则是“逻辑学的和心理学的研究”，即“心理学”与“逻辑学”的顺序正好与第一版相反。（参见：E. 霍伦斯坦：“编者引论”，载于：《逻辑研究》第1卷，倪梁康译，上海译文出版社，2006年，第13页。）

② 霍伦斯坦：“编者引论”，载于：《逻辑研究》第一卷，同上书，第13页。

③ 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，同上书，第一版前言，A VII/B VII。

④ 弗雷格：《算术基础》（Die Grundlagen der Arithmetik），汉堡，1986年，第43页。

⑤ 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，同上书，第一版前言。

⑥ 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，同上书，A 132/B 132。

明察到它们”^①。

这样，胡塞尔便从对知识活动的经验心理学的发生探问转向对知识内容的纯粹逻辑学的构成研究。知识学（Wissenschaft）意义上的科学的第一次转向，即从心理学向纯粹逻辑学的转向，由此而在胡塞尔的哲学作为严格科学的追求中得以完成。

4. 此后不久，很可能与《逻辑研究》同时，至少随着1905年内时间意识现象学的思考同时，胡塞尔已经开始进一步转向与纯粹逻辑学不同方向的思考。我们可以将这个新的方向称作“现象学哲学”的方向，它将前面的逻辑现象学或认知现象学（或“逻辑体验的现象学”^②）的方向包含在自身之中。胡塞尔于1910年发表的长文《哲学作为严格的科学》，是对这个意义上的现象学哲学之志向的一个阐述。现象学以逻辑现象学为突破口，但并不限于逻辑现象学的范围。胡塞尔当时的同道与学生显然没有跟上他的步伐而对他产生误解，因而胡塞尔会在《逻辑研究》出版十八年后给朋友的信中抱怨说：“我曾写过有关逻辑学研究的文字。至此之后我便扮演逻辑学家的角色。现象学被看作是某种类似逻辑学的东西。它与逻辑学的关系并不比它与伦理学、美学和所有类似的学科的关系更多。”^③而在1930年的一封信中，他更是明确地说：在《逻辑研究》出版之后，“接下来（在出版《观念》时就已经走到了这一步！），我只想对一门超越论的主体性学说、而且是交互主体性的学说进行系统的论证，而原先对形式逻辑和所有实在本体论所抱有的兴趣，现在都已荡然无存。”^④

如果胡塞尔在前一封信中主要想在否定的层面上说明他的严格科学不只限于逻辑学和认识论领域，那么后一封信则在肯定的层面上具体指出了这门严格的科学就是“超越论的主体性学说”或“交互主体性学说”。

这里问题在于：为什么这种对“超越论的主体性和交互主体性学说”的兴趣会与《逻辑研究》之前的对“形式逻辑和所有实在本体论”的兴趣相冲突，或者说，在什么意义上相冲突呢？

与此密切相关，但从完全相反的角度切入的

问题是：从胡塞尔生前发表的著作来看，他对逻辑学的关注似乎从未间断过。不仅他的现象学突破性著作被冠以《逻辑研究》的标题，就是他生前的最后一部著作的副标题也是《逻辑谱系学》，遑论期间发表的《形式逻辑与超越论逻辑》，以及多次以逻辑学、判断理论为题的讲座。因此，这里的所谓“原先对形式逻辑和所有实在本体论所抱有的兴趣，现在都已荡然无存”的说法，究竟意味着什么？

或许最简单的回答就是：胡塞尔在《逻辑研究》之后放弃了通常意义上的形式逻辑学、实在本体论的兴趣，而开始追随自己在超越论逻辑学和精神本体论方面的兴趣。胡塞尔也将它们称作“超越论的主体性和交互主体性学说”。这里的主体性，如胡塞尔在同一封信中所说，是“最终真实的和具体的主体性，连同其存在与生活的全部充盈，在它之中的具有普全成就的而不仅具有理论成就的生活：绝对主体性连同其历史性：科学、世界、文化、伦理—宗教追求等等。”^⑤

5. 从总体上看，胡塞尔在其哲学生涯的开初几年基本上是一个自然哲学家，或者还可以借用他曾在1889年购买的一本书的标题而更确切地将其研究方向表达为“数学的自然科学”。我们在后面将会清楚地看到，胡塞尔的思想发展有一个逐渐的转向，而且在其最后的岁月中更多是一位精神哲学家。此外我们还会看到，这个基本思考方向的改变有其充分必然的理由。

① 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，同上书，A 239—240/B 238—239。

② 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，A 8/B₁ 6。

③ 致E. 施普朗格（Spranger）一封信的草稿，约1918年（参见：《胡塞尔书信集》十卷本，多特雷赫特，1994年，第六卷，第420页）

④ 胡塞尔致G. 米施（Misch）的信，1930年11月16日。参见：《胡塞尔书信集》，第六卷，第282页。——关于狄尔泰对胡塞尔的可能影响，笔者在《现象学的历史与发生向度——胡塞尔与狄尔泰的思想因缘》一文中做了尽可能详细的论述。

⑤ 《胡塞尔书信集》，第六卷，第282页。——按照王浩的回忆，哥德尔对《形式逻辑与超越论逻辑》有以下扼要评价：“那只是纲要性的：它说形式逻辑是客观的，而超越论逻辑是主观的，但那超越论的部分，那个要说出理由的部分，还是很初步的。”（王浩：《逻辑之旅：从哥德尔到哲学》，邢滔滔等译，浙江大学出版社，2009年，第205页。）

在胡塞尔的这个兴趣转变上发挥至关重要的推手影响的主要是他在1905年结识的狄尔泰。胡塞尔在1929年6月27日致狄尔泰女婿米施(G. Misch)的信中曾写到:“1905年在柏林与狄尔泰少数几次谈话(并非他的著述)意味着一个推动,这个推动将《逻辑研究》的胡塞尔导向了《[纯粹现象学与现象学哲学的]观念》的胡塞尔,而不完整地展现出来的、并且实际上是在1913至大约1925年期间才得以具体完善的《观念》的现象学——尽管在方法上有本质不同的形态——导向了与狄尔泰的一种最内在的共同体。”^①

当然,另一个此前已经潜移默化地影响着胡塞尔的是与他同年出生、并于1888至1892年期间在哈勒同样担任私人讲师的挚友汉斯·封·阿尼姆。胡塞尔的太太马尔维娜曾评价胡塞尔与阿尼姆的关系说:“胡塞尔曾在精确的自然科学中受过当时一流的精神伟人的教育,而阿尼姆则构成他的对立面:他是那位具有最精致学养的精神科学家威拉莫韦茨·莫伦道夫(Wilamowitz-Möllendorf)的学生。由此而产生出一个受到神的眷顾的星座:一个人为另一个人的未受训练的眼睛打开自然科学认识与方法的无穷财富的大门,并且为此而得到历史学与语言学的宝藏作为回报礼。”^②胡塞尔本人则在1929年9月12日致阿尼姆的七十寿辰的贺信中回忆说:“一段时间以来,在意识到这个临近的节日时,我自己已经常常心驰神往地来到你这里——来到我们于哈勒时期的共同的私人讲师时光,来到我们暑假里在特文(Tweng)和塔巴茨(Tabarz)^③一同度过的欢乐时光,来到我们的难忘的、精神上有如此丰富之交流的内心共同体中,你能够将这种交流保持在一个如此人性的和科学的水平上。你当时是给予者;你那时确实是比我广博得多。尽管还在成长过程中,你已然不仅具有了由那种对古典时代的倾心研究而带来的推动,而且还具有一种方法上可靠的科学的优越性,连同一个极为丰富和坚实的工作基地。而在我这方面,我作为布伦塔诺学生此前感到如此确定的整个基础当时已经在脚下晃动不已,我在前提、目标和方法上越来越没有把握。同时我也为我所受的单一数学-自

然科学教育之狭隘性而感到十分苦恼。所以,你的精神科学的力量和与财富对我来说是一种帮助和幸运的补充;对你多方面精神兴趣的持续参与以及你的始终原本创造性思想表达的源源不绝的生动性和直观性,这些都一再地给我带来全新而深刻的启示。”(书信IX, 141)而在1931年为阿尼姆去世而给其妻子埃拉写的哀悼信中,胡塞尔更是说:“我几乎无法言说他[阿尼姆]对我在人性方面以及在对我的精神视域的丰富方面有多么重要的意义。”(书信IX, 142)。

6. 这个受到多重影响而引发的从数学-逻辑哲学向历史科学和精神科学转向的趋向,在文字上已经明显地表露在胡塞尔的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷的手稿中。而最敏锐和最确切地把握到这个动向的是海德格尔。从所有迹象来看,海德格尔之所以能够如此并不完全是因为他的精神嗅觉敏锐过人,而主要是因为在胡塞尔那里理解了他想理解的东西:胡塞尔的精神现象学与人格主义现象学的倾向。

在1925年的《时间概念历史导引》的第12节和第13节中,海德格尔分两次“指明(Aufweis)”某种意义的“耽误(Versäumnis)”:一次是对意向之物的存在的耽误,一次是对存在的意义或人的存在的耽误。前一次耽误已经被胡塞尔的意识现象学所弥补,因此第12节的标题是“指明对作为现象学研究基本领域的意向之物的存在问题的耽误”;后一次耽误则仍然还在现象学中存在,因此第13节的标题为“指明在现象学中对存在本身的意义问题以及对人的存在问题的耽误”。

胡塞尔在第13节里占据了一个分节C)的篇幅。从海德格尔的论述来看,这节标题中的“存在之意义”或“人的存在”与胡塞尔所理解的现象学的“精神”和“人格”相差无几。因此,胡塞尔并不位于“耽误”了这个问题的行列。如果说“耽误”,可能只是因为胡塞尔迟

① 参见《胡塞尔书信集》第六卷,第275页。

② 马尔维娜·胡塞尔:“E. 胡塞尔生平素描”,载于《胡塞尔研究》第五卷,1988年,第114-115页。

③ 两处为奥地利和德国的地名。胡塞尔与阿尼姆两家人曾于1889年和1893年在那里度暑假。

迟没有将他的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷的文稿付诸发表。海德格尔对胡塞尔的“精神现象学（现象学的心理学）”或“人格主义现象学（现象学基础上的人格主义心理学）”的倾向与观点深信不疑。他引用胡塞尔当年（1925年2月7日）给他的信：“自弗莱堡开始各项工作以来，我在自然与精神的问题上有了如此根本的进步，以至于我不得不用部分是完全改变了的内容来实施全新的阐述。”^①

胡塞尔在这封信中提到的“自然与精神的问题”是他在二十年代中期的关注要点。如前所述，在1910年发表的长文《哲学作为严格的科学》中，胡塞尔已经纠缠在对此问题的思考中。他此刻是在两条战线上作战：一方面是针对自然主义，另一方面是针对历史主义，它们意味着当时在“自然与精神”关系问题上需要特别警惕的两种倾向。然而胡塞尔在此时似乎还只知道在此问题的思考上不应当是怎样的，却还并不确切地知道它应当是怎样的。^②

但随后，如胡塞尔在前引致米施的信中所说：狄尔泰的推动很快便“将《逻辑研究》的胡塞尔导向了《[纯粹现象学与现象学哲学的]观念》的胡塞尔”（书信VI，275），这里所说的《观念》，并非是1913年发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷，而是与此同时完成的、经一再修改但在胡塞尔生前仍未出版的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷（1913—1924年，《全集》第4卷）。胡塞尔在此信中将这些研究称作“不完整地展现出来的、并且实际上是在1913至大约1925年期间才得以具体完善的《观念》的现象学”。它由“物质自然的构造”、“动物自然的构造”与“精神世界的构造”三部分组成，代表了胡塞尔在“自然与精神”问题域中的最基础的和最重要的思考。

7. 进一步的建设性思考的结晶后来展示在1919年夏季学期以“自然与精神”为题的弗莱堡讲座（2002年作为《胡塞尔全集资料编》出版，第4卷：《自然与精神》）和1927年夏季学期的同名的弗莱堡讲座中（2001年作为《胡塞尔全集》出版，第32卷：《自然与精神》）。此外，胡塞尔还于1919年在弗莱堡地区文化科学

学会做过以“自然与精神”为题的演讲^③，在1920/1924年夏季学期的伦理学讲座中做过“自然与精神”为题的“附论（Exkurs）”^④。

这里可以将胡塞尔在“自然与精神”问题域上撰写的主要文字列表如下：

1. 《哲学作为严格的科学》（1910年，载于：《全集》第25卷：《文章与讲演（1911—1921年）》）；
2. 《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷（1913—1924年，《全集》第4卷）；
3. “自然与精神”演讲（1919年夏季学期，载于：《全集》第25卷：《文章与讲演（1911—1921年）》）；
4. 《自然与精神》讲座（《全集资料编》第4卷：《自然与精神（1919年夏季学期讲座）》）
5. “自然与精神。实事科学与规范科学。自然科学与精神科学”（1920/1924年夏季学期“伦理学引论”讲座附论（载于：《全集》第37卷：《伦理学引论（1920/1924年夏季学期讲座）》））；
6. 《自然与精神》讲座（《全集》第32卷，《自然与精神（1927年夏季学期讲座）》）。

所有这些思考记录，现在都已经随着胡塞尔遗稿的出版而公诸于世，并且受到越来越多研究者的关注和讨论。耿宁在为2001年出版的《自然与精神》（《胡塞尔全集》第32卷）所撰书评中曾概括地写到：“《胡塞尔全集》中的遗稿出

① 引自：海德格尔：《时间概念历史导引》，法兰克福/美茵，1994年，第168页。由于在胡塞尔方面，他与海德格尔的通信连同他的一些私人财产在1940年于安特卫普毁于同盟国的空袭，而在海德格尔方面，他保存的与胡塞尔的通信至今尚未发表，因此海德格尔这里对胡塞尔书信的引述便显得尤为显得珍贵。

② 姑且不论海德格尔的看法，他在这篇长文中已经看到了“胡塞尔对人格主义倾向的接纳”。（参见海德格尔：《时间概念历史导引》，同上书，第三章第十三节c）：“胡塞尔在《逻各斯—论文》中对人格主义倾向的接纳”。）

③ 1919年胡塞尔在弗莱堡文化科学学会做了“自然与精神”的演讲。参见《胡塞尔文集》第七卷：《文章与讲演（1911—1921年）》，倪梁康译，北京，2009年，第349—357页。

④ 《附论：自然与精神。实事科学与规范科学。自然科学与精神科学》：载于：《胡塞尔文集》第三十七卷：《伦理学引论（1920年夏季学期讲座）》，克鲁威尔学术出版社，多特雷赫特，2004年，第259—320页。

版得越多，就越清楚地表明，胡塞尔哲学的主要问题与其说是为科学进行绝然性论证的问题（‘笛卡尔的动机’），远不如说是与自然科学相对的意识、主体性、人格、精神的科学和哲学的独立性问题。”^① 如果耿宁在这里作为“胡塞尔哲学主要问题”所列出的前者代表着“笛卡尔的动机”，那么后者应当就更多地代表着“黑格尔的动机”，或者也可以说：代表着在黑格尔之前的“维柯的动机”，代表着在黑格尔之后的“狄尔泰的动机”。

无论如何，耿宁在这里已经指出胡塞尔一生思想道路的两个基本走向：一方面是逻辑哲学、自然哲学、结构现象学的走向，另一方面是历史哲学、精神科学、发生现象学的走向。由于胡塞尔始终是在意识现象学的领域工作，因此这两个走向可以用他自己在内时间意识现象学研究中提出的术语“横意向性”与“纵意向性”来标示。在胡塞尔的后期，无论是在“自然与精神”标题下进行的未公开出版的思考记录，还是在公开发表的《形式逻辑与超越论逻辑》、《笛卡尔式的沉思》与《欧洲科学的危机与超越论的现象学》的著作中，“纵意向性”方面的研究都越来越多地移至他的思想的中心位置。当然，这并不意味着在胡塞尔早期思想中完全不含有历史与发生的路向。事实上，从他早期在《算术哲学》中直至在后期《危机》中关于算术与几何的起源思考，都明显包含着强烈的发生研究的动机。耿宁很早就曾指出：“从发生现象学的角度来看，胡塞尔可以从其《算术哲学》的心理学发生思考中重新获得有效的一面。”^②

8. 后来的海德格尔以及伽达默尔等人都更多是在这个发生的方向展开自己的工作。他们或多或少继承了狄尔泰与胡塞尔的精神科学传统，并在解释学的标题下展开精神发生的或人格生成的“纵意向性”方向上的研究与思考。只是他们更多将这个方向上的思考视作“艺术”而非“科学”。^③ 在他们这里可以看到“笛卡尔动机”与“黑格尔动机”的分离。而这两个动机在狄尔泰与胡塞尔那里还仍然是彼此相互作用和相互交融的。海德格尔已经看到，胡塞尔即使在思考人格问题时仍然是以笛卡尔为指南的。^④ 更确切地

说，胡塞尔哲学已经代表了近代笛卡尔哲学精神与现代黑格尔哲学精神的会合。他的超越论的现象学和逻辑学，用黑格尔的历史与理性之统一的逻辑学来命名也罢，用黑格尔的精神现象学来命名也罢，都意味着一种精神哲学，一种精神本体论和精神现象学的统一。我们当然也可以将它称作人格现象学，或与自然主义现象学相对立的人格主义现象学。名称实际上是无关紧要的，关键在于后面的实事。

这里的“笛卡尔的动机”更多含有认识论、方法论的意味。这也在胡塞尔早期的论述中得到表述：“假如我们能明察心理发生的精确规律，那么这些规律也将是永恒不变的，它们会与理论自然科学的基本规律一样，就是说，即使没有心理发生，它们也仍然有效。”^⑤ 也就是说，无论是结构现象学、逻辑哲学、自然哲学的研究，还是发生现象学、历史哲学、人格主义心理学、精神科学的研究，它们都是在认识反思、理性批判的本质科学的眼光中进行的，更进一步说，说在现象学的纵向本质直观与横向本质直观中进行的。

胡塞尔所追求的严格的科学，是一门严格的精神科学。它具有严格的结构描述的方法和发生说明方法，有别于自然科学的精确的因果解释方法。因此，决定现象学研究性质的关键并不在于，这门科学应当是发生的还是结构的，逻辑-自然的，还是历史-精神的，而是在于，这门科学应当是经验的、事实的，还是先天的、本质的。

9. 最后还有两个与此问题相关的补充：

其一是要在这里澄清一个长期而广泛流传的对胡塞尔后期哲学信念的误解和误释：自1954年考证版的《欧洲科学的危机与超越论的现象

① 耿宁：《胡塞尔论“自然与精神”》，方向红译，载于：耿宁：《心的现象》，北京：商务印书馆，2012年，第405页。

② 参见贝耐特、耿宁、马爱德：《埃德蒙德·胡塞尔：对其思想的阐释》，同上书，第181页，注1。

③ 笔者在《现象学的历史与发生向度——胡塞尔与狄尔泰的思想因缘》一文中对此问题有更为详细的讨论。

④ 参见海德格尔：《时间概念历史导引》，同上书，第166页。

⑤ 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，A 150/B 150。

学》作为《胡塞尔全集》第六卷首次出版以来，在其中与第73节相关的附录二十八中有一段胡塞尔的文稿一再地被引用：“哲学作为科学，作为严肃的、严格的、甚至是绝然严格的科学，这个梦已经破灭了。”^① 1965年《哲学作为严格的科学》单行本的编者斯基拉奇在其“后记”中误将此段话理解为胡塞尔后期在哲学追求方面的一种“半途而废地有所屈服”：“这个屈服以特殊的方式使人们看到了胡塞尔对哲学事业的巨大献身；但这种屈服是没有得到论证的。这个梦并没有破灭，只是在那些无比丰富的、不断更新的研究中，阿莉阿德尼的线^②从胡塞尔的手中脱落了出来。”^③ 此外还有许多人，从米施到王浩，都据此而认为胡塞尔在其后期放弃了对哲学的科学性之要求。^④ 然而伽达默尔（H. - G. Gadamer）很早便已指出这个解释是错误的。^⑤ 在这个问题上尤其还可以参阅兰贝克的《历史作为对象。胡塞尔现象学中的历史科学》^⑥，他在这里指明，胡塞尔于1935年7月10日写给R. 英加尔登的信^⑦提供了一个清楚的证据，说明胡塞尔的这个笔记只是对当时流行观点的一个短评，而非自己的观点。对此问题的最新综述还可以参见马爱德为《哲学作为严格的科学》新单行本撰写的“编者引论”。^⑧

其二是要为胡塞尔的科学哲学观所受到的常见的质疑指明一种回答的可能：王浩在二十世纪七十年代与哥德尔谈到胡塞尔现象学时曾提出过这个流行的质疑：“我指出，胡塞尔称他的现象学是一门科学，但事实上相反，在它的发展中没有明显的合作性成果。”王浩做出这个质疑的理由在于，胡塞尔与慕尼黑-哥廷根学派以及后来包括海德格尔和舍勒在内的其他重要现象学家并未能合作与同行，而是各行其道，走了自己的路。现象学因此与通常的科学标准不符。而哥德尔对此则回答说：“胡塞尔仅仅指出了道路；三十年的工作里，他从未发表过他获得的东西，只发表了他使用的方法。他需要才智卓绝的后继者：像他一样或比他更好。”^⑨——哥德尔不愧为他的摩拉维亚老乡的隔世知音。

（责任编辑 行之）

① 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，克鲁威尔学术出版社，1976年，第508页。

② 阿莉阿德尼（Ariadne），希腊神话中的人物，克里特王弥诺斯和帕西淮的女儿。她将小线团交予雅典英雄忒修斯，以便他在迷宫中杀死弥诺陶洛斯后，能够沿着线团滚过的原路逃出迷宫。“阿莉阿德尼的线”常被用来比喻解决问题的办法。

③ 斯基拉奇：“单行本编者后记”，载于：胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，同上书，第93、107-108页。

④ 例如可以参阅：米施（G. Misch）：《生命哲学与现象学——狄尔泰学派与海德格尔和胡塞尔的一个分歧》（Lebensphilosophie und Phänomenologie - Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl），达姆施达特，1967年，第136页；施特拉塞尔（St. Strasser）：“埃德蒙德·胡塞尔后期哲学中的上帝问题”（Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls），载于：《哲学年刊》（Philos. Jahrbuch），第67期，1959年，第132-133页；霍尔（H. Hohl）：《生活世界与历史。埃德蒙德·胡塞尔后期哲学的基本特征》（Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls），弗莱堡/慕尼黑，1962年，第78页；王浩：《哥德尔》，康宏译，上海译文出版社，2002年，第277-278页。

⑤ 对此可以参阅：伽达默尔：“现象学运动”（Die phänomenologische Bewegung），载于：《哲学环顾》（Philosophische Rundschau），第11期，1963年，第25页；此外还可以参阅：江森（P. Janssen）：《历史与生活世界。关于胡塞尔后期著作讨论的一篇论文》（Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion um Husserls Spätwerk），海牙，1970年，第XX页及以后各页，注16和注142；奥尔特（E. W. Orth）：“胡塞尔与黑格尔。关于哲学中历史研究和系统研究之关系问题的一篇论文”（Husserl und Hegel. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses historischer und systematischer Forschung in der Philosophie），载于：比梅尔（W. Biemel）（主编）：《人的世界-哲学的世界。帕托施卡纪念文集》（Die Welt des Menschen-Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka），海牙，1976年，第217页，注10。

⑥ 兰贝克（K. - H. Lembeck）：《历史作为对象。胡塞尔现象学中的历史科学》（Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie），多德雷赫特等，1988年，第54页，注18。

⑦ 参阅：胡塞尔：《致英加尔登书信》（Briefe an Roman Ingarden），海牙，1968年，第92-93页。也载于：《胡塞尔书信集》十卷本，多特雷赫特，1994年，第3卷，第301页。

⑧ 马爱德（E. Marbach）：“编者引论”，载于：胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，汉堡，2009年，第XLI页及以后各页。

⑨ 王浩：《逻辑之旅：从哥德尔到哲学》，同上书，第215页。——这里或可附带地提一下哥德尔另一次在谈及胡塞尔时给出的对“胡塞尔从未发表过他获得的东西”之原因的想象：“胡塞尔达到了终点，达到了形而上学的科学。胡塞尔不得不掩饰他的伟大发现。哲学是一种受到迫害的科学。如果他不掩饰，那么世界的结构有可能会害了（killed）他。”（同上书，页208）——因此我们在胡塞尔的解释史中也可以发现一种类似“显-隐论”的说法。但要特别留意的是，哥德尔晚年患有妄想症，甚至可能死于妄想症。

胡塞尔的先验的目的论与历史唯物主义^{*}

李云飞^{**}

【摘要】胡塞尔晚年致力于历史问题。通过对历史的目的论思义,他开显出一门与传统的历史目的论对立的现象学历史目的论。基于现象学的历史目的论,我们能理解马克思历史目的论批判的内在张力。无论是对历史发展阶段的表达还是对历史目的的表达,甚至在对达成历史目的的途径的表达上,在胡塞尔与马克思之间都表现出惊人的一致性,由此表明在现象学与马克思主义之间开展对话的可能性。

【关键词】胡塞尔;马克思;历史;目的论;自由

中图分类号: B516.52 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)04-0059-08

胡塞尔在后期将其先验现象学引入对历史性问题的思考,并且以先验目的论作为考察历史的主导观念。这更多令人想到的是黑格尔的“理性的机巧”,一种典型的历史目的论。与黑格尔将历史的主体归于站在历史背后的“绝对精神”的做法相对,马克思认为:“‘历史’并不是把人当做到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①在他看来,目的只能是人的目的,而在人的活动之外并不存在一种抽象的历史目的。因此,现象学的先验目的论似乎就站在了马克思的历史目的论的批判的对立面上。但是,正是基于先验现象学的目的论,胡塞尔强调,历史只有通过人的行动才能产生,在行动将过去之物关联到未来有待实现之物的地方,总是只有在行动的发生过程中才能对历史的意义和目标作出裁定。对此,路德维希·兰德格雷贝(Ludwig Landgrebe)指出,现象学所谓的历史目的性“不是一种神圣的天命的目的性,而是在行动的自由中被裁定的目的性。”^②显然,我们在此看到胡塞尔与马克思在历史问题上的相通之处。也许,现象学与马克思主义之间距离比我们想象的要切近。但问题是,现象学这种奠基于“行动的自由”之中的先

验的历史目的论何以可能?

本文的讨论就以此问题为线索,着力展示历史现象学与历史唯物主义的交切点,藉此奠定现象学与马克思主义对话的可能性。

一、马克思的历史目的论批判及其内在张力

就历史目的论蕴含的两个思想要素而言,它有两个源头。一是源于古希腊哲学的自然目的论观念,它在亚里士多德的四因说和隐德来希(Entelechie)概念的综合中得到了系统的表达;二是源于基督教的历史观念,它植根于对一种救赎史之终极目的的末世论信仰。依此观念,历史就不再是一种无始无终的循环,而是具有确定的目标,从而将一种线性的时间观引入历史。希腊哲学的自然目的论由此就进入了历史意识,构成一种历史目的论。正是在这个意义上,卡尔·洛维特(Karl Löwith)指出:“以一个惟一的目标为鹄的,至少潜在地把各种事件的全部进程富有意义地联结起来的世界通史,……是出自犹太教的一神论和基督教的末世论。”^③在它那里,历史变成了“朝圣”的目的论过程,历史的意义归于上帝,上帝构成历史发展的动因。最终,这种神

^{*} 本文得到2012年度国家社会科学基金重大项目“《胡塞尔文集》中译”(12&ZD124)、广东省哲学社会科学“十一五”规划2009年度一般项目(09C-04)、广州市哲学社会科学“十一五”规划2010年度一般项目(10Y76)、教育部人文社会科学2010年度一般项目(10YJA720017)的资助。

^{**} 作者简介:李云飞,安徽省天长市人,(广州510275)南方医科大学马克思主义学院副教授。

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,北京:人民出版社,1957年,第118-119页。

② L. landgrebe, Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1967, S. 199.

③ [德]卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,上海:上海人民出版社,2006年,第134页。

义论的历史目的论规定了近代历史目的论的根本原则：历史具有一个终极目的，历史的过程表现为向此终极目的的进展。

经历启蒙洗礼的康德承续着这种目的论传统。他相信历史是“一种合乎规律的进程”，但同时他看到“一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣、甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲交织成的”，因此，“人类及其表演的整体，根本就不能假设有任何有理性的自己的目标。”^①对人性的忧思促使康德在历史中“发现有某种自然的目标”，最终，他将人类历史看作“大自然的一项隐蔽计划的实现。”^②这种自然的历史目的论通过将自然的目的赋予历史，而将历史看作实现自然目的的工具。黑格尔追随康德的步伐，但却用绝对理念取代了康德的自然。在他那里，作为绝对理念自我展开的整个历史是一个目的论的过程，历史进展的动力是绝对理念追求实现自身达到自由，其手段则是追求着自己目的的人类活动，二者凭籍“理性的机巧”而达到统一。在这种辩证的历史目的论中，一切不合目的性的东西都被看作历史实现的环节，人类在这部历史剧中，尽管也登台表演，但充其量不过是隐藏于历史背后的神圣的目的的工具或玩偶而已。

历史唯物主义与历史目的论传统具有复杂的理论关联，因此，尽管马克思对于以黑格尔哲学为典型的历史目的论进行过严厉批判，但在二者的关系问题上却历来聚讼不休。洛维特就认为，“《共产党宣言》所描述的全部历史程序，反映了犹太教—基督教解释历史的普遍图式，即历史是朝着一个有意义的终极目标的、由天意规定的救赎历史。”^③显然，历史唯物主义在他那里被当成了一种神学的历史目的论。而卡尔·波普尔（Karl Popper）则在对历史决定论的误读中看出其中浪漫主义的乌托邦成分，也将一种历史目的论强加给马克思。毋庸置疑，经历了启蒙的陶冶和德国观念论的思辨阐发，目的论的因素在人们的历史理解中已根深蒂固，即使现代人早已摆脱了创世和天命、末日审判和救赎等古老的信仰，却已很难返回到关于历史的一种无目的的、循环论的观念。但将误读或论争仅仅归于目的论观念的残留似乎过于草率，毋宁说，问题的症结在

于：对于马克思作历史目的论的误读何以可能？在历史唯物主义中是否存在诱发并延续论争的因素？历史唯物主义与历史目的论传统究竟处于何种关系？

事实上，历经马克思的批判洗礼以及后现代思潮的先驱和后继者的理论解构，历史目的论似乎仍阴魂不散，其根由恰恰在于人们对历史的两重现实关切。一重是历史的合规律性问题，因为“将历史看作全无章法的随机事件的人毕竟是少数。”^④另一重是人的生存意义问题，寻求生命的意义——用康德的话来说——属于人类理性的自然倾向。因此，历史目的论本质上是人类理性对历史过程的合规律性问题和人的生存意义问题的思辨回答，即谋求在现实的历史活动之外或背后设置一个先验的目的，它支配着任何个体的过去、现在和未来，人世间发生的一切只不过是这种超验人格自我的机巧运作。基督教的“上帝”，康德的“自然的隐蔽计划”，黑格尔的“绝对理念”，施特劳斯的“实体”，鲍威尔的“自我意识”，等等，都是对先验的历史目的这种超验人格的不同表达。显然，就对历史的现实关切而言，历史目的论确有其生存论上的根据；而就对这种现实关切的回应而言，历史目的论则由于谋求现实的历史活动之外的动因而导向神秘主义的思辨。

历史唯物主义的创立表明，马克思对人类历史具有强烈的现实关切，就此而言，我们显然不能撇开历史的目的来谈他的历史目的论批判。因此，情况就并非像论争的一方所说的那样，历史唯物主义是对历史目的论的“反动”或“决裂”，二者之间泾渭分明。而鉴于马克思在《神圣家族》和《德意志形态》等一系列重要著作中对历史目的论所作的“彻底清算”，自然也不能像论争的另一方所做的那样，将历史唯物主义裁定为一种历史目的论。毋宁说，在马克思的历

① [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1997年，第1-2页。

② 同上，第15页。

③ [德] 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年，第70-71页。

④ [英] 特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，北京：新星出版社，2011年，第59页。

史目的论批判中始终存在一种内在的张力。

众所周知，马克思对于历史目的论的批判是明确而尖锐的，用他本人的话来说是一种“彻底清算”。《神圣家族》立足于一种自我批判，即批判他本人在《1844年经济学哲学手稿》中提出的“本质—异化—复归”的历史目的论模式。在那里，马克思明确将现实的人看作历史的主体：“历史什么事情也没有做，……创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①在他看来，从前的目的论的错误在于颠倒了人与历史的关系，在他们那里，“人为了历史而存在，而历史则为了证明真理而存在。……因此，历史也和真理一样变成了特殊的个性，即形而上学的主体，而现实的人类个体反倒仅仅变成了这一形而上学的主体的体现者。”^②这表明，人与历史关系的错置源于人的本质的异化。在《德意志意识形态》中，马克思揭示了产生这种异化的根源：“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力。”^③结果，事情被思辨地颠倒成似乎“历史具有其特殊的目的并成为某个与‘其他人物并列的人物’（如像‘自我意识’、‘批判’、‘唯一者’等等）。”因此，所谓“历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表明的东西，无非是从后来的历史中得出的抽象，无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象。”^④正是通过这一系列的“彻底清算”，马克思确立了其历史唯物主义的原则：“它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西。”^⑤至此，马克思自觉地与历史目的论划清了界线，由此创立了唯物史观。可以说，历史唯物主义就是以历史目的论批判的形象登上思想舞台的。

然而，我们能就此断定历史唯物主义与历史

目的论完全决裂吗？首先，尽管马克思对历史目的论做了彻底清算，但他并未因此放弃历史过程的合目的性观念，相反，共产主义思想是这种合目的性的理想表达。显然，问题在于，我们应当如何厘定历史发展的共产主义目标与历史目的论的超验人格之间的界限呢？其次，既然现在历史的主体被归还给了人的现实活动，而那种作为超验人格的历史目的现在被还原到“扩大的生产力”，因此，同样作为决定历史进程的动力，“扩大的生产力”与历史目的论的超验人格——例如，黑格尔的“理性的机巧”——之间究竟存在何种关系？换句话说，我们该如何裁定马克思的历史决定论与历史目的论的“定命论”之间的关系？

毋庸讳言，只要马克思没有放弃对人类历史的现实关切，历史唯物主义就会始终面对历史的合目的性问题和历史的合规律性问题。

二、胡塞尔的先验目的论与历史的开放性

诚如保罗·利科（Paul Ricoeur）所言，“历史的悲剧性进程推动了胡塞尔进行历史的思考。”^⑥在胡塞尔晚年思想中似乎出人意料地升腾起一种对人类生存的危机意识，1935年他在维也纳的讲演就径直以“欧洲人危机”为标题。事实上，胡塞尔在1930年前后已开始历史的思考，他不再仅仅谈论先验自我，也谈欧洲人的命运，谈他们可能的生存衰退和必然的再生。由此他将自己对哲学的理解与对历史的理解联系起来，并且坚信，只有他的先验现象学才能为处于危机中的欧洲人指明革故鼎新的道路。

关于历史和世界，胡塞尔认为，世界起初当然是作为社会—历史的世界而预先给定的。我们

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第118—119页。

② 同上，第100—101页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第38—39页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第51页。

⑤ 同上，第43页。

⑥ 《面对实事本身·现象学经典文选》，倪梁康主编，北京：东方出版社，2000年，第800页。

处于人类的视域中，处于我们自身当下生活于其中的唯一的人类视域中，对于这唯一的人类，本质上有一个文化世界作为具有自己的存在方式的生活环境与之对应。这个文化世界在每一个历史时代和人类文明中，都恰好是一种特殊的传统。因此，我们处于历史的视域中，其中的一切都是历史的，不管我们对于确定的东西知道得多么少。但是，“这种历史的世界只有通过每个个人的内在历史性（innere Geschichtlichkeit）才能在历史上存在，并且作为个别的世界存在于与其他被共同体化了的个人的内在的历史性结合在一起的每个人的内在的历史性中。”^① 这表明，历史视域具有自己的本质结构。从这种本质结构看，整个文化世界在当下蕴含着一种彼此相互关联的过去的连续性，其中每一个过去本身都是一种过去了的文化的当下。这整个的连续性是一种延续至今的传统的统一性，而且是作为将自己本身以流动一持存的鲜活性传统化的过程。因此，“历史从一开始就恰恰是原初的意义形成与意义积淀之共存和交织的鲜活运动。”^② 历史当下的“鲜活运动”具有其“内在的意义结构”，它是一种源于人类“与生俱来的”理性的目的论结构。对此，胡塞尔指出：“人的存在是目的论的存在，是应当一存在，这种目的论在自我的所有一切行为和意图中都起支配作用。”^③ 与一切传统的历史目的论相对，现象学的目的论绝不是一种形而上学的建构，而是谋求从历史现象本身读出历史的目的论结构。在胡塞尔看来，“我们自己是历史发展中的目的论的承担者，我们通过我们个人的意图参与实现这种目的论。我们试图认出并理解支配着一切历史上的目标设定，和这些目标设定的相互对立而又彼此配合的种种变化的统一性。并且在持续的批判当中……我们试图最终辨认出我们可以承认是唯一的我们个人所有的历史使命。这种辨认并不是从外部，从事实方面进行的，仿佛是我们自己在其中发展的那种时间的流变是一种纯粹外在的因果性前后相继。宁肯说，这种辨认是从内部进行的。”^④ 因此，关于历史的思考“实际上是对于作为人，作为历史的存在而存在着的我们真正追求的东西所进行的自身理解，所进行的最深刻的反思。”^⑤ 他强调，这种

“自身理解”“只能是按照先验原则的对自身的理解”^⑥，亦即先验主体性的自身思义。这样，胡塞尔就将历史的考察纳入到其现象学的研究领域，具体地说，就是将历史的目的论的考察与意向性的目的论结构的考察关联起来。因此，在他那里，关于历史的思考，一方面诉诸对意向性成就及其结构的展显，另一方面则诉诸对世界历史统一性的目的论考察，二者共同构成现象学的目的论理解的决定性因素。

关于意向性的目的论结构，胡塞尔在《形式逻辑与先验逻辑》中指出：“明见性是一种与全体意识生活相关的普遍的目的论意向性方式，通过它，意识生活具有一个普遍的目的论结构，一种瞄准‘理性’的状态，甚至一种朝向理性的一贯趋向。”^⑦ 这表明，意向的生活是一个目的论的功能系统。借助这种功能性的目的论指向，意识表现为“一种连续不断的生成，亦即处于一种连续不断的进展（*progressus*）的层级序列中的客体性的一种连续不断的构造。”^⑧ 因此，它具有一个决不会中断的历史，而且这个历史“是一个完全为内在的目的论所统治的越来越高级的意义构成物的逐级构造过程。”^⑨ 基于这种目的论的理解，胡塞尔指出，意向性必须被理解为一种自我性的意愿意向性（*Willensintentionalität*）。相应地，自我被规定为功能性的极，行为的普遍的动机引发被规定为自身发展的目的论。最终，目的论是一切形式的形式，在先验主体性中作为不可再回问的自由行动和原初的动机引发。^⑩ 这种“不可再回问的自由行动和原初的动机引发”，胡塞尔称之为绝对的“原事实”，它在其必然的发展中构

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，第450页。

② 同上，第449页（译文参照原文略作改动）。

③ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001，第324页。

④ 同上，第88-89页（译文参照原文略作改动）。

⑤ 同上，第90页。

⑥ 同上，第324页。

⑦ *Husserliana* XVII, Martinus Nijhoff, 1974, S. 168-169.

⑧ *Husserliana* XI, Martinus Nijhoff, 1966, S. 218.

⑨ a. a. O. S. 219.

⑩ Edmund Husserl, *Husserliana* XV, Martinus Nijhoff, 1973, SS. 378-386.

成历史，因此，“历史乃是绝对的存在之重要的事实。”^①

鉴于对意向性概念的这种原则性修正，胡塞尔认为，历史及其目的论开始于一种空乏的原意向（Urintention），从这种原意向产生了向一个尚不确定的开放视域的迈进，这个视域只有在持续的生成中才能逐步得到充实。作为对先验意识生活之新视域的开启，这种充实所实现的可能性不是一个自在地存在的固定不变的可能性。在历史的目的论的发展中，只有原意向所预示的目的指向（Zielrichtung）是确定的，但它却指向开放的将来。这意味着，持续生成着的先验的意识生活决不会被一种固定的、可被对象化的先天所限定，而是始终保持开放。因此，先验主体性以目的论的方式展开自身的先天可能性不是自在的可能性，而是通过其先验的意识生活的成就被构造出来。它本身是赫拉克利特之流，将在总是超越自身的意向性的构造成就中持续向前伸展。对此，胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（以下简称《危机》）中指出：“理性是作为按人格的活动与习惯而生活的有生命之物的人所特有的东西。这种生活作为人格的生活是一种处于发展的经常的意向性之中的经常的生成。在这种生活中生成的东西就是人格本身。它的存在永远是生成。”鉴于理性固有的内在目的论，人格本身的这种持续生成指向“真正的我，自由的、自律的我，这个真正的自由的自律的我力图实现它生而固有的理性，力图实现忠实于自己本身，能够作为理性—自我而始终与自己同一这样一种追求。”^②

在胡塞尔看来，哲学是西方文化的特征和核心，因此，世界历史的统一性就突出地体现在哲学史的统一性中。关于哲学史统一性的目的论特征，胡塞尔认为，“全部的哲学史必然具有一种统一的目的论结构，具有一种贯穿于哲学上共同个体化了的诸个人的、乍看上去类似（只不过是类似）于本能的倾向性。”^③这种统一的目的论结构只能从哲学的使命中标明，因为历史具有精神的统一性乃是由于使命的统一性和使命的推动力。而一切哲学的使命都必须回溯哲学在古希腊那里的原创立意义，这种原创立意义统一地规定

着哲学史的目的论指向。因此，对哲学史的目的论思义不同于通常意义上的历史考察，它同时使我们明确意识到，我们自己是历史目的论的承担者，我们通过个人的意图参与和实现历史的目的论。通过这种目的论思义，“我们试图认出并理解支配着一切历史上的目标设定，和这些目标设定的相互对立而又彼此配合的种种变化的统一性。”^④显然，这一方面表明，对哲学史的目的论思义同时是对我们自身的历史思义，因为它实际上是对于作为历史性的存在的我们所真正追求的东西的自身理解，其旨在最终认出我们唯一的历史使命；另一方面则表明，原创立意义在历史进程中会发生变化，它不是一种静态的意义，而是一种历史性的意义，但在变化中却始终保持其统一性。而只有凭籍这种历史性的统一性才能澄清历史的方向，因为历史上各种原创立的目标“只要是以沉积的形式在未来的世代链条中继续存留下来，又总是能被唤起，并能以新的活力受到批判，就将未来的世代联结起来。”^⑤按照胡塞尔的理解，哲学的原创立意义在现代的历史进程中被遮蔽了，以这种或那种方式被误解，甚至被引错了路，从而陷入了精神危机。在他那里，历史性的危机境遇实际上被理解为精神的自身异化的表现。因此，他的目的论思义就表现为一种探究“危机状况的根源的尝试”，藉以明察普遍的人的理性的目的论，亦即达到“人类本身‘与生俱来的’普遍理性的开启”。在他看来，进行这种“目的论的一历史的思义”的哲学家实际上正处于“‘觉醒的’理性为达到自己本身，为达到自己的自身理解，为达到具体地理解自己本身——而且是理解为存在着的世界，理解为在其整个普遍真理中存在着的世界——的理性而持续进行的斗争中。”^⑥历史就表现为真理越来越完善发展的目的论，后来的真理是以前的真理的尺

① [德] 胡塞尔：《第一哲学》（下），王炳文译，北京：商务印书馆，2006，第705页。

② [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001，第320-321页。

③ 同上，第531页。

④ 同上，第88-89页。

⑤ 同上，第89页（译文参照原文略作改动）。

⑥ 同上，第597页。

度，因为后来的明见性是作为对以前的明见性的批判而产生的，它蕴含着以前的明见性，以前的明见性则被归结为相对的合理性。因此，“哲学就其全部形态来看，是处于通向更高的合理性的路程中，那是这样一种合理性，这种合理性由于人们一再发现它的不充分性和相对性，而被推动向前，想要通过艰苦努力获得真正的完全的合理性。”^① 在胡塞尔看来，这种真正的完全的合理性乃是处于无限之中的理念，并且事实上必然是处于路途之中。但他同时指出，这里有一种终结形态，它同时是具有新型的无限性和相对性的开端形态，而开端则意味着历史的继续发展。因此，对于胡塞尔来说，真正的人类历史以不同于单纯历史学的方式开始。只有当它的整个人性是理性的人性时，人才作为人而存在：“只当它是潜在地指向理性，或明显地指向那种达到自己本身的、对自己本身成为明显的、并且现在以本质的必然性自觉地指导人的生成的隐得来希（*Entelechie*）时，它才是这样的东西。”^② 这表明，人的理性人性是按历史性的等级“对自己本身成为明显的”。只有当“人的生成”为理性“自觉地指导”、亦即为本质的普遍性“自觉地指导”时，人才作为人而存在，由此我们才能谈论真正的历史开端。

三、在胡塞尔与马克思之间

胡塞尔肯定在历史的发展过程中存在着一种目的论的统一性和指向性，就此而言，他的历史理解似乎很难与马克思的历史目的论批判立场相协调。但与传统的历史目的论不同，胡塞尔强调历史的开放性。在他那里，旧的历史时代目的论地朝向“真正的人类历史”，作为“终结形态”，所谓“真正的人类历史”意味着旧时代的终结，但它同时展现为新时代的开端，而历史的终极目的则是一个处于无限之中的绝对完善性的理念。对此，他在《危机》中说：“世界历史——其时间样式上的具体存在作为总是具有其过去和未来的流动着的当下的东西——可以被理解为对我们（就我来说）有效的世界的历史，处于主观的时间性中的我们的世界表象的历史，在这种主观的

时间性中，我们的世界表象按照内容有效性为我们产生。世界本身的历史，就本身而言，是在无限的理念意义上的世界历史：仿佛是投射进无限之中、被看作经过修正而贯穿事实上有效的诸世界表象的无限性而延续着的世界历史。”^③ 这更多地令人联想到康德历史哲学的立场。康德认为，历史的目的论“必定要以一种可惊异的方式而与普遍的人类理性交织在一起。”^④ 在他看来，理性自身所创造的理念，“其对象（如果有的话）则是全然远处于我们的视野之外的；同时虽则它们对于思辨的认识乃是莫可究极的，却不能认为在各个方面都是空洞的，反而由立法的理性本身在实践的观点上所赋予我们手中的。”^⑤ 显然，理性理念仅局限于理性的实践应用的条件上，它们“并非源出于对世上事物的物理过程的、而是源出于对它的道德过程的推论，并且仅仅是由此而产生的。”^⑥ 这表明，这些理念具有客观的实践的实在性。但是，尽管它们可在哲学上得到开显，却不可能通过对世事的理论认识获得，而是指导行动的调节性的表象，它在最终期待与行动实际产生的效应之间进行调解。只要历史是那种通过人的行动产生并继续进行着的历史，只要行动及其在世界历史中的效应服从一个最高命令的判决，它必然对人的行动及其在历史中的效应具有意义。因此，康德的历史目的论不是那种与一切世间行动分离的、对彼岸救赎的期待，而是建立在世间行动的准备和决心之中，这种行动本身具有其在世界中的效应。

在一定意义上，胡塞尔可以被看作康德的同路人，因为在他看来，历史目的论“从普遍的人类本身的观点出发，将自身标明为一种新的人类时代的出现和发展的开端，这是这样一个人类的时代，它从现在开始起只想生活于并且只能生活于从理性的理念出发，从无限的使命出发，自由

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001，第322页。

② 同上，第26页（译文参照原文略作改动）。

③ 同上，第611页（译文参照原文略作改动）。

④ [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1997年，第80页。

⑤ 同上，第86页。

⑥ 同上，第81页。

构造自己的存在的，自由构造自己的历史生活的活动之中。”^① 对胡塞尔来说，人类发展的目标旨在理性的实现，这种理性不是别的，而“只不过是精神以普遍的、可辨明的科学之形式进行的真正普遍的、真正彻底的对自身的理解。”^② 并且这种自身理解是在其自身的发展过程中得以实现的。然而，这是一个马克思也能同意的观点。早在1843年致卢格的信中，马克思就明确指出：“理性向来就存在，只不过它不是永远以理性的形式出现而已。因此，批评家可以把任何一种形式的理论意识和实践意识作为出发点，并且从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实。”^③ 在他那里，正是对现实资本主义经济制度根本危机的认识促使他思考历史过程的意义，以便回答应当如何行动的问题。因此，历史具有一种实现某种意义的目的指向就成了当下正确行动的前提。只是对这种目的指向不应作超验人格的解释，而应诉诸理性的现实运动。

显然，我们在此看到胡塞尔与马克思在历史理解上的共通之处。首先，对于两位思想家来说，历史思考的动机均源于对人类生存的困境和危机的意识。在胡塞尔那里，这表现为欧洲科学和人性的危机；而对马克思来说，则是现实资本主义经济制度的危机。正是“危机”意识激发了他们强烈的历史关切。其次，他们都具有历史进步的观念。在马克思那里，世界历史的不同阶段表现为经济社会形态的累进性；而在胡塞尔那里，世界历史的不同阶段表现为人类理性人性按历史性等级对自身的开显。最后，二者都拒绝将历史作超验人格的解释。胡塞尔的历史目的论明确“从普遍的人类本身的观点出发”，具体落实于“人类历史生活的活动之中”；而马克思则力图“从现存的现实的固有形式中产生出真正的现实作为它的应当和目标”。

毋庸讳言，胡塞尔与马克思在历史观上无疑存在着根本分歧。但耐人寻味的是，胡塞尔的先验目的论所着力开显的历史的开放性与马克思历史目的论批判立场之间有着惊人的契合。问题是，马克思最终毕竟悬设了一个共产主义的合目的性理想。如果共产主义是历史决定论进程的目

的地，那么这无疑意味着历史的终结。由此，我们不仅能断定胡塞尔与马克思在历史观上的根本对立，而且能从中得出马克思的历史目的论批判因其固有的内在张力所导致的破产的结论。因此，对于共产主义本质的理解就构成我们检验马克思历史观的本质立场及其与胡塞尔历史观之间关系的试金石。

关于共产主义的本质，马克思在《德意志意识形态》中指出：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”^④ 这表明，在马克思那里，共产主义实质上指的是一个否定一切社会异化和对抗形式的历史过程，而根本不是某种绝对完善的社会形态。因此，与任何形式的历史乌托邦不同，它决非一个悬设在未来的理想，尽管马克思从没有放弃过对未来的美好憧憬和价值追求。对此，马克思强调说：“实际上和对实践的唯物主义者，即共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状。”^⑤ 事实上，马克思不仅没有把迄今为止的历史形态及其世界理解的方式绝对化，而是使它们全部都经受批判，只是把它们看作真正的人类生活和思想的前史，即共产主义的前史；而且也没有把共产主义这一历史形态绝对化。作为人类社会前史的终结，共产主义是人道的社会形态，亦即自觉地行动和自己掌握自身命运的新人类的社会形态，而不是受经济决定的社会形态。它是“自由人的联合体”，在那里，异化劳动摆脱了异化，成为真正的创造性活动，成为个人发展的条件，而且每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。显然，这是一个胡塞尔也会作出的历史结论，前述

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第372-373页（译文参照原文略作改动）。

② 同上，第403页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第417页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第40页。

⑤ 同上，第48页。

所引《危机》中的话表达了相近的历史目标：“这是这样一个人类的时代，它从现在开始起只想生活于并且只能生活于从理性的理念出发，从无限的使命出发，自由构造自己的存在的，自由构造自己的历史生活的活动之中。”除了这种对历史目的的表达上的一致，二位思想家在对达成目的的手段的表达上更是使用了同一个词。在马克思那里，现实的资本主义经济制度的本质是“异化”劳动，因此，化解危机的途径自然是“异化”的消除。在胡塞尔那里，通过目的论的自身思义，理性回返自身，达到彻底的自身理解。对于理性这种从外在客体化向自身的回返，他在《危机》中也称之为“异化”的消除。正是在这个意义上，芬克指出：“通过还原，迄今为止的人的历史被认清是一种历史性的受缚性，它从现在起终结了。对胡塞尔来说，近代的数学科学可以说是绝对主观精神的一种自身异化（Selbstentfremdung）的典范，这种绝对的主观精神通过还原确信其自身。正如胡塞尔确定的那样，科学的历史的隐蔽的目的论在于，构造性的生活已必定最大限度地迷失于客观的—科学的向外朝向中，以致不能赢得其自身。因此，还原意味着一种向起源的回返，一种从最大的自身异化中回归。”^①

因此，在胡塞尔与马克思那里，无论是对历史发展阶段的表达还是对历史目的的表达，甚至在对达成历史目的的途径的表达上，都存在着基

本的共通性。与马克思将截至资本主义社会形态的历史作为共产主义前史的理解一致，胡塞尔也明确将理性开启的新时代以前的历史看作“尚完全处于隐蔽状态中，处于黑夜的昏暗状态中。”^②在它那里，对于“黑暗的昏暗状态中”的历史时代而言，新时代无疑被看作“一种终结形态”，但“它同时是新型的无限性和相对性的开端形态的；……从历史上说，它标志开端和继续发展这两个时代。”^③也就是说，新时代兼具“终结”和“开端”这双重特征，这显然与马克思对共产主义作为真正的人类历史的现实运动的理解相应。在胡塞尔那里，新时代表现为人类“将自己本身形成为真正的我，自由的、自律的我，”表现为人类“从现在开始起只想生活于并且只能生活于从理性的理念出发，从无限的使命出发，自由构造自己的存在的，自由构造自己的历史生活的活动之中。”而马克思的共产主义则是自由地进行创造活动的“自由人的联合体”。

（责任编辑 行之）

① E. Fink, “Welt und Geschichte”, in: Phänomenologica 2, Haag 1959, S. 152.

② [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001，第321页。

③ 同上，第322页（译文参照原文略作改动）。

胡塞尔历史现象学基本方法探析

——兼论胡塞尔现象学三种基本方法的区别和联系^{*}

潘建屯^{**}

【摘要】胡塞尔没有明确地对静态现象学、发生现象学和历史现象学的基本方法进行区分，但三者既有联系也有区别。这三种基本方法都是本质直观的方法，但静态现象学的基本方法是横向本质直观，发生现象学的基本方法是回溯法，历史现象学的基本方法是“之”字形方法。“之”字形方法包括正反两个方面，正的方面是从现象学的起点自我开始，一直到现有的历史观念为终点的历史观念的产生、积淀、变异的整个过程；反的方面则恰恰相反，是以现有的历史观念为起点，层层回溯，一直追溯到自我的反过程。

【关键词】历史现象学；“之”字形方法；本质直观；回溯法

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）04-0067-06

胡塞尔历史现象学是随着胡塞尔发生现象学的深入研究而出现的一个新研究领域，它与静态现象学、发生现象学共同构成胡塞尔超越论现象学的整个体系。从用词上看胡塞尔似乎并没有对这三种现象学的基本方法进行严格区分，如他把静态现象学的基本方法称之为本质直观的方法，把发生现象学的基本方法称之为“之”字形方法、拆解法等，把历史现象学的基本方法称为“之”字形方法或本质直观的方法。但实际上这三种基本方法却有本质区别，三者如何区分呢？历史现象学的基本方法到底是什么呢？本文旨在通过对胡塞尔现象学三种基本方法的比较研究，澄清胡塞尔三种现象学基本方法的区别和联系，阐述胡塞尔历史现象学的基本方法的详细过程。

一、发生现象学与历史现象学基本方法的区别与联系

（一）发生现象学和历史现象学基本方法概述

胡塞尔曾把历史现象学的基本方法称之为

“之”字形的方法。在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（以下简称《危机》）中，他认为：一方面，把握数学自然科学的原初意义，就必须从数学自然科学的现今形态入手，层层追溯，一直追溯到“历史上原初创立意义”^①；另一方面，数学自然科学意义产生以后至今，已经经历了一个大的改变，人们由于受到这种改变的束缚，对原初意义已经无从了解，因此要想追溯成功，必须了解原初意义，这就要求从源头入手。这样就处于一个两难境地，胡塞尔给出了自己的解决办法，“我们别无选择，只能沿‘之’字形道路前进和回溯。在这种交替变化中，对开端的理解与对发展的理解相互促进”^②。德里达也敏锐地注意到胡塞尔这一论述，他在《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》（以下简称《引论》）中明确地指出：“这一类比是本文的核心隐喻，它证明了在何种意义上‘之字形’的方法是必不可少的”。^③

胡塞尔把发生现象学基本方法称为回溯法、拆解法和“之”字形的方法。如在《被动综合

^{*} 本文系教育部人文社科青年项目“胡塞尔历史现象学研究”（12YJC720024）和西南石油大学文化研究科研创新团队项目（2012XJRT0）的主要成果。

^{**} 作者简介：潘建屯，河南洛阳人，（成都610500）西南石油大学政治学院讲师。

^① 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001年，第73页；Krisis Hua VI, Martinus Nijhoff, 1976, S. 59. 以下简称《危机》和Krisis Hua VI。

^② 胡塞尔：《危机》，王炳文译，商务印书馆，2001年，第75页；Krisis Hua VI, Martinus Nijhoff, 1976, S. 59.

^③ 德里达：《引论》，方向红译，南京大学出版社，2005年，第26-27页；Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans by Johnp. P and Levey, JR, University of Nebraska Press, 1989, p. 50-51. 以下简称Introduction。

分析》中，胡塞尔提出，要追问发生，就要追问到在原初的时间意识中的发生，同时也要追问一个统觉之“给予始基的”发生，即从完成了的统觉和对象一直追溯到原初意义，胡塞尔把这种方法称之为回溯的方法。^①在《交互主体性现象学》第二卷中胡塞尔又把这种方法称为“直观‘拆解’的方法”^②，即从统觉和意义的最底层到高层一步一步地追问其“始基创建”。日本的榊原哲也和韩国的李南麟也因此把发生现象学的方法称之为回溯的方法或拆解法。另外，有些学者把历史现象学归属于发生现象学，准确地说是历史的发生学，因此其也把历史现象学的“之”字形的的方法称为发生现象学的方法。

由以上论述可以看出，要区分这两种基本方法，就必须处理好以下两个方面的问题：一是发生现象学和历史现象学的关系问题；二是“之”字形的的方法和回溯方法（直观“拆解”的方法）有无本质区别的问题。

（二）发生现象学和历史现象学的区别和联系

关于发生和历史，胡塞尔在早期并没有对其做出明确的区分，在很多时候是不加区别地使用这两个词，但在晚期，胡塞尔已开始有意识地对历史 and 发生进行区分。

胡塞尔首次对发生和历史做出区分是在1931年“圣诞手稿”中。据方向红研究，在这份“圣诞手稿”中，“发生是指在有限的、封闭的前世界的领域中所进行的对物质、物体或事物的构造；历史则是指在无限的、开放的总体视域中所进行的一切构造，其本质上不过是一种扩展或发展”^③。这就是说，如果构造是在有限的、封闭的前世界的领域内进行，则是发生；如果是在无限的、开放的总体视域内进行，则是历史。如以《几何学的起源》中几何学的历史演化过程为例，几何学经历了从自我（ego）——观念对象（前科学世界的形态学对象）——有限地无限化所产生的理念（几何学）——脱离意义的完全地无限化所产生的新理念对象（伽利略意义上的理念对象）的过程。在这一过程中，发生指的是从自我（ego）到有限地无限化所产生的理念（几何学）这一过程，历史则指的是整个过程，即从自我（ego）到脱离意义的完全地无限化所产生的新理念对象（伽利略意义上的理念对象）的过

程，也可指从有限地无限化所产生的理念（几何学）到脱离意义的完全地无限化所产生的新理念对象（伽利略意义上的理念对象）这一过程。两种区分的关键点在于是否在无限的、开放的总体视域中进行构造。

在《危机》中，胡塞尔对历史与发生的关系有了更明确地阐释。按照方向红的说法，胡塞尔在那里把历史定位于“既不位于外在性、客观性和因果性等领域中，也不等同于超越论发生，而是被奠基于总体视域形成之后的扩展（Erweiterung）或发展（Entwicklung）上，这种发展既包括个人从‘人类儿童’到当下的发展，也涵盖交互主体从最简单的共同体向婚姻、氏族、社团、民族和国家等越来越复杂的共同体的扩展。”^④“超越论的发生”就是指从自我（ego）到有限地无限化所产生的理念（几何学）这一过程的构造，“外在性、客观性和因果性等领域”则是指从有限地无限化所产生的理念（几何学）到脱离意义的完全地无限化所产生的新理念对象（伽利略意义上的理念对象）这一过程的领域。历史不等同于超越论发生，即历史不等于发生，而历史不位于“外在性、客观性和因果性等领域”则是指历史不是指从有限地无限化所产生的理念（几何学）到脱离意义的完全地无限化所产生的新理念对象（伽利略意义上的理念对象）这一过程的构造，由此可以看出，在这里胡塞尔认为历史包含着发生。

在《起源》中，胡塞尔对历史做出了明确的界定，他指出：“历史从一开始就无非是源初的意义构成和意义沉淀之间的相互交织和相互蕴含的活生生的运动。”^⑤从胡塞尔的定义中，我们

① *Analysen HuaXI*. Kluwer Academic Publishers, 2000, S. 345.

② *Intersub. III, Hua XIV*, Martinus Nijhoff, 1976, S. 115.

③ 转引自方向红：《“发生”与“历史”的初步分离——胡塞尔1931年“圣诞手稿”解读》，《安徽大学学报》2009年第3期，第28页。

④ 转引自方向红：《“发生”与“历史”的初步分离——胡塞尔1931年“圣诞手稿”解读》，《安徽大学学报》2009年第3期，第31页。

⑤ 德里达：《引论》，方向红译，南京大学出版社，2005年，第142页；*Introduction*, p. 174.

明显看出，他把历史分为了两种，一种是源初的意义构成的运动，另一种是源初的意义积淀的活动。基于胡塞尔把发生看作是有限视域内的构造，因此发生也应包含意义构成和意义积淀这两种构造活动。倪梁康先生对此也持类似的看法，认为胡塞尔现象学的发生与历史一样，也包含意义构成和意义积淀这两种活动，即纵意向性和横意向性。他认为，“时间：意识活动的延续过程；发生：意识活动的进行过程；历史：通过意识活动而完成的意义积淀过程。……发生形式也一方面代表着相互接续的形式，即纵意向性的形式，即意义积淀的形式，另一方面也代表着相互叠加的形式；而从胡塞尔对历史的定义来看，历史的形式最终同样概括了横意向性和纵意向性的双重形式：意义构成和意义积淀的形式”。^①

综上所述，发生现象学和历史现象学的共性在于都包含横意向性和纵意向性，不同点在于发生现象学的领域仅仅局限在有限的、封闭的前世界的领域内，而历史现象学的领域则由前世界的领域扩展到无限的、开放的总体视域，而由封闭的前世界的领域扩展到无限的、开放的总体视域必然导致源初意义在传递过程中出现变异，而变异最终导致回溯不能正常进行。因此，发生现象学不会出现原初意义的变异，可以采用回溯的方法，即从统觉和意义的最底层到高层一步一步地追问其“始基创建”；而历史现象学则因原初意义在无限的视域中产生了异化，已经无法彻底进行追溯，所以要追溯到原初意义，除了从现在入手，还需了解原初创建，故只能采用“之”字形的方法，这使发生现象学的基本方法和历史现象学的基本方法有了本质区分。

二、静态现象学与历史现象学基本方法的区别和联系

（一）两种本质直观的概念

本质直观作为现象学的基本方法，胡塞尔在静态现象学时期已经对其进行了多次说明。如在《逻辑研究》中，胡塞尔把直观分为个体直观（感性直观）和普遍直观（本质直观）两种，他认为本质直观是作为本质科学的现象学得以成立的前提，本质直观必须以感性直观为出发点。如

胡塞尔曾以“红”为例对本质直观进行了具体说明，“我们对红的因素进行观察，但同时进行着一种特殊的意识行为，这种意识行为的意向是指向观念、指向‘普遍之物’的……于是我们便直接把握了红本身的特殊统一；这种把握是建立在一个对某个红的事物的个别直观的基础上的。”^② 又如在《现象学的观念》、《纯粹现象学和现象学哲学的观念》、《经验与判断》中，胡塞尔对如何通过自由变更直观到本质也进行了具体说明，另外，在《现象学的心理学》中胡塞尔不仅对本质直观的方法做出了详尽的论述，还把本质直观称为把握先天的天然方法。

在胡塞尔晚年时期，在其关注到历史现象学之后，他对历史现象学的本质直观也做出了说明。

“我们能够，而且我们自己也知道我们能够，通过思想和想像完全自由地对我们人类的历史存在以及在这里被解释为这种存在的生活世界的东西作出变更。恰恰在这种自由的变更行为中，在对生活世界的想像性的贯穿行为中，以一种绝然的明见性的方式出现了一种普遍的本质成分，这一成分实际地存在于所有的变项中，就像我们以一种绝然确信的方式相信它一样。这样，我们便摆脱了与事实意义上的历史世界的一切关联，而将这一世界本身看作是思想的诸种可能性之一。”^③

根据以上论述，我们可以看出，胡塞尔认为历史现象学的基本方法仍是本质直观的方法，但是历史现象学的这种本质直观方法与静态现象学中的本质直观方法具有根本的区别。倪梁康先生也敏锐地注意到了这一点并做了区分：把静态现象学的本质直观方法称为横向本质直观，而把历史现象学的本质直观方法称为纵向本质直观。

（二）两种本质直观的区别和联系

1. 静态现象学的本质直观

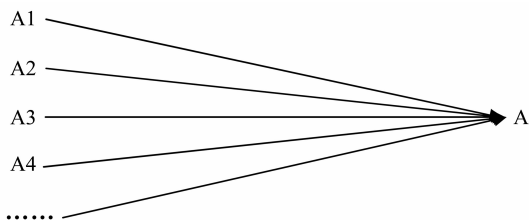
为了更形象地说明静态现象学的本质直观，

① 倪梁康：《纵意向性：时间、发生、历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》，《哲学分析》2010年第2期。

② 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，上海译文出版社，2006年，第365页。

③ 德里达：《引论》，方向红译，南京大学出版社，2005年，第145页；Introduction, p. 177.

我们以图一为例进行具体说明，根据图一图示，A1、A2、A3、A4 等代表红颜色的个别物，而 A 代表从个别物直观到红的普遍性（红的本质），那么 A1A、A2A、A3A、A4A 则表示从个别物直观到本质的过程，即本质直观的过程。



图一 静态现象学的本质直观示意图

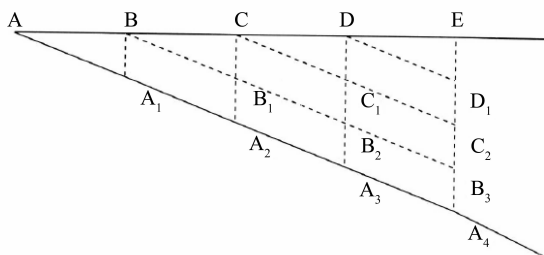
从图一中，我们可以看出，胡塞尔静态现象学的本质直观应具有以下两个特点：

一是直观到的是个体之物的“观念”、它的普遍之物，即直观到的不是某个具体之物的红颜色，而是抽象的红，它具有全时性。

二是这种直观必须是在一个静止时间点的直观，而不是在一个时间段的直观，强调直观的现时性。

2. 历史现象学的本质直观

为了更形象地说明历史现象学的本质直观，我们同样以图示为例进行说明，在图二中，我们把 A 从 E 看作是几何学的观念在历史中的创建和积淀过程，A、B、C、D、E 看作是几何学观念在各时间点的原初的意义创建，那么 AA1A2 A3A4、BB1B2B3、CC1C2、DD1 则表示几何学的观念在 A、B、C、D 各时间点创建后的历史传递过程，BA1、CA2、DA3 等表示几何学的观念在从 A 到 B、从 A 到 C、从 A 到 D 积淀所形成的总观念。



图二 历史现象学的本质直观示意图

根据以上图示，胡塞尔的历史现象学的本质直观包括从 E 到 D、从 E 到 C、从 E 到 B、从 E 到 A 对原初观念 D、C、B、A 的纵向本质直观，也包括在 B、C、D 等静止的时间点上的横向本质直观。

3. 两种本质直观的区别

根据以上分析，我们可以看出，胡塞尔历史现象学的本质直观和静态现象学的本质直观的共同点在于都坚持通过直观明见到本质（普遍之物），不同点在于：

第一，静态现象学的本质直观是在一个时间点上的直观，历史现象学的本质直观则必须是在一个时间段内的直观，即一个是静止的时间点，一个是变动着的时间段。

第二，静态现象学的本质直观是横向本质直观，而历史现象学的本质直观既包括纵向本质直观，也包括横向本质直观。

第三，两种本质直观的对象不同。静态现象学的本质直观是从个体事物中直观到本质（即观念），因此本质直观的对象是个体对象；历史现象学的本质直观是对一个时间段内的意义的积淀物的直观，因此直观的对象是一个时间段上的积淀物。

三、历史现象学的基本方法

胡塞尔历史现象学的基本方法为“之”字形方法或本质直观方法。在笔者看来，本质直观方法作为现象学的根本方法，它不仅仅是历史现象学的基本方法，同时也是静态现象学和发生现象学的基本方法，故不能体现出历史现象学和静态现象学、发生现象学方法之间的区分。而“之”字形的方法则是历史现象学独有的方法，它充分体现出了历史现象学基本方法的操作过程。本文该部分旨在阐释历史现象学基本方法的整个过程，故以“之”字形的方法作为历史现象学的基本方法进行阐述。“之”字形的方法包括正反两个方面，正的方面是从现象学的起点自我开始，一直到现有的历史观念为终点的整个过程；反的方面则恰恰相反，是以现有的历史观念为起点，层层回溯，一直追溯到自我。

（一）观念的分层

在历史现象学中，胡塞尔经常在不同层面上使用观念（Idea）这个词，赋予了它多种含义，可以说，把握观念这个词的不同含义是理解整个历史现象学的关键，在笔者看来，胡塞尔的观念至少可以分为以下三种：

1. 开端的观念。这是指在原初创建时所产生的观念，如几何学家所创建的原初几何学。

2. 能够完全激活原初意义的观念。准确地说，这是指流传过程中意义没有发生改变的观念，如古代没有发明文字时的几何学。

3. 原初意义发生改变的理念。这种理念是指原初意义没有得到有效传递、原初意义已经不能激活的理念，特别是指伽利略以后被完全数学化的理念。但需注意的是，不是所有原初意义发生改变的理念都是历史现象学所说的理念。因为胡塞尔历史现象学的理念不是指所有事物，它有特定的范围，“涉及的是‘观念的’客观性。这种客观性为文化世界整个类别的精神产物所固有，属于这类精神产物的不仅有科学的构成物以及科学本身，而且也包括例如文学作品这种构成物”。^①也就是说，胡塞尔把回溯的对象仅仅局限在文化世界整个类别的精神产物这一范围内，而不包括具体事物，如锤子、钳子等。

胡塞尔之所以对历史现象学的理念划定范围，在笔者看来，原因在于锤子、钳子等是静态的对象，是某一个时间点的对象，在我们的意向活动中，锤子、钳子本身是不变的，我们意向对象的变化只是来自意向内容的充实程度不同的变化。而历史现象学的对象，不是静态的对象，而是在时间中不断有新的原初意义充实的对象，是一个连续的对象。以几何学为例，现代几何学和古代几何学相比，现代几何学不仅包含了古代几何学的原初意义，还增加了新的含义。

（二）“之”字形方法的正过程

胡塞尔对“之”字形的方法的论述主要集中在《危机》和《起源》中，在《起源》中，胡塞尔以几何学为例，描述了原初的观念的创立、积淀、传递和改变；在《危机》中，胡塞尔则以欧洲科学的危机作为剖析对象，论述了回溯到纯粹自我的必要性和超越论哲学的历史必然性。

1. 观念的创立、积淀、传递及改变

以几何学为例，胡塞尔认为几何学的最早创立是原初几何学家通过本质直观的方法对几何学的最原始意义的把握，这种把握必须以原本的和切身的方式来把握，即明见性的把握。在这里胡塞尔一再强调这是创立，不是发现和发明，因为发现是指原有观念已经存在，我们只是在此之前没有看到、听到等，突出观念的客观性，而胡塞尔强调观念是意识活动的观念，在意识活动之外、之前这种观念并不存在；发明则是这种观念原初并不存在，是我们主观创造活动的结果，突出观念的主观性，而创立既突出了这种观念是我们意识活动的产物，但同时又强调这种意识活动不是主观的和任意的，它具有相应的意识方式。

观念的积淀是指原初观念创立后，在以后的历史长河中并不是一成不变的，它会随着时间的推移、视域的变化产生出新的意义，这些新的意义和原来的意义叠加共同构成现有观念的意义。这里胡塞尔一方面强调了新的意义不断创立，另一方面也强调了这种积淀不是除旧迎新，不是扬弃，而是保旧纳新。

观念的传递和改变则是指原初观念创立之后如何传递及其传递过程中观念的意义发生改变的问题。在这里主要涉及语言问题，胡塞尔把语言分为口头语言和书面语言，他认为正是通过语言，观念才达到绝对的客观性。通过口头语言，观念才实现了从个体心理观念到群体（交互主体性的人类）心理观念的转变。通过书写语言，观念摆脱了与现实主体（口头语言的主体）的所有联系，成为了持续的、永恒的存在，成为了超越论的历史性的存在。胡塞尔一再强调，语言的单义性是保证意义正常传递的关键，但书写语言的歧义性导致原初观念创立时的观念意义发生变化，从而导致观念的异化和起源的意义不能够被激活。

2. 从纯粹自我到观念的原初创立

观念的原初创立是不是胡塞尔历史现象学回溯的最终的目标呢？胡塞尔的回答是否定的。因为作为超越论现象学，回溯的终点必然是纯粹的自我，胡塞尔反复强调“一旦达到了自我，我们

^① 德里达：《引论》，方向红译，南京大学出版社，2005年，第129页；Introduction，p. 160.

就会认识到,我们处于一种自明性的领域,要向它背后追问是毫无意义的。”^①而观念的原初创立尽管回溯到了前科学世界,但胡塞尔认为这个世界对我而言仍然是一个不言而喻的世界,仅仅是自然自明性而不是现象学的自明性,还不具备最终的明见性。在胡塞尔看来,一切自然的自明性、一切客观科学的自明性(包括形式逻辑和数学的自明性)表面看来是“不言而喻的”的,但实际上都是不可理解的、有问题的自明性;而现象学的自明性通过反思澄清了自身,并证明自身是最后的自明性,因而是没有问题的自明性。在《危机》和《经验与判断》中胡塞尔把这种“向建构起这一预先被给予的世界的先验主体性的回溯”^②分为两个阶段,第一阶段是从预先被给予的世界及其一切意义积淀物、从科学和科学规定回溯到原始生活世界,第二阶段是从生活世界追溯到它本身由之产生的那些主观作用。德里达对此有明确的认识,他在《引论》和《胡塞尔哲学中的发生问题》中反复强调:“从业已构成的科学事实出发的程序上的必然性,向非经验的起源(这同时也是可能性之条件)的回溯,这些是一切超越论哲学在面对像数学的历史之类的东西时的必然要求”。^③

(三)“之”字形方法的反的过程

与“之”字形方法的正的过程相反,“之”字形方法的反的过程则是指从现有观念到原初观念,再从原初观念到纯粹自我的整个过程。这个过程主要有以下三个部分:

1. 悬搁

悬搁即对现有理念进行悬置,以保证观念的无前提性。以几何学为例,由于现有的几何学理念已经产生了变异,原初的意义被遮蔽和不能够被重新激活,因此“惟有对几何学的历史起源进行有意识的问题化(在历史性一般的先天之物这一总体性问题的内部)才能提供出本真源初的、同时能为普遍历史学所理解的几何学方法;这一点不论对于所有的科学,还是对于哲学,都是一样的。”^④

2. 历史直观

历史现象学的本质直观包括横向本质直观和纵向本质直观,通过横向本质直观,我们可以直观到历史过程中每个时间点上所形成的历史观念

的积淀物,通过纵向直观,我们可以直观到一个历史阶段的本质观念,通过横向本质直观和纵向本质直观,我们可以对历史的积淀物有一个洞察,把握历史的本质。对这两种本质直观的作用,德里达有精辟的论述,“仅仅借助于静态现象学还原的保护,我们便能够实施其他一些具有无限微妙性和危险性的还原,这些还原在发掘出创建行为的单数本质的同时,在它们的例证性的纬线中,还拯救出被打开的一般性历史的总体含义。没有这种双重还原的相互作用,历史性的现象学以及随之而来的全部现象学都是徒劳的。”^⑤

3. 超越论的还原

正如我们在“之”字形方法的正的过程所讲的那样,在完成历史直观之后,我们得到了本质观念,但这不是现象学的终点,我们还需进一步把这种观念还原到纯粹自我,这只有进行超越论的还原才能做到。

总之,通过以上分析和说明,我们可以看出,历史现象学和发生现象学基本方法的共同点在于都包含回溯法,但历史现象学基于原初意义的变异,只能采用包括正反两方面的“之”字形方法。历史现象学和静态现象学基本方法的相同点是都是本质直观,但静态现象学的本质直观是在一个时间点上的横向本质直观,而历史现象学的本质直观是在一个时间段内的本质直观,包括了纵、横两种本质直观。

(责任编辑 行之)

① 胡塞尔:《危机》,王炳文译,商务印书馆,2001年,第229页;Krisis Hua VI, S. 192.

② 胡塞尔:《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,生活·读书·新知三联书店,1999年,第67—68页。

③ 德里达:《引论》,方向红译,南京大学出版社,2005年,第15页;Introduction, p. 38.

④ 德里达:《引论》,方向红译,南京大学出版社,2005年,第143页;Introduction, p. 175.

⑤ 同上,第27页;Introduction, p. 51.

意向对象：从实质性的理解到现象学的理解^{*}李忠伟^{**}

【摘要】意向性指意识活动或者意向行为朝其对象的指向性或者关于性。在意向性理论中，如何说明“意向对象”尤为重要，因为意向性乃是意识对对象的指向。本文首先考察了三种关于意向对象的实质性理论，并指出它们各自困难。随后，笔者考察并拒斥了一种关于取消意向对象概念的观点，并认为在思考心灵、意识等问题的过程中，意向对象概念是不可或缺的。本文重构了胡塞尔式的现象学意向对象概念，并认为该概念是合理和融贯的。本文试图论证，根据胡塞尔，意向对象就是向意识（心灵）显现的现象。而根据（意识）现象的概念内涵，现象没有它向其显现的主体或意识就不能存在。

【关键词】胡塞尔；意向对象；意向性；现象

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0073-10

意向性指意识活动或者意向行为(intentionaler Akt)朝其对象的指向性或者关于性。在布伦塔诺之后，意向性成了现象学和分析的心灵哲学的核心主题。在意向性理论中，如何说明“意向对象”(Intentional Object)处于尤为重要的位置，因为意向性所指乃是意识对某个对象的指向。如对于胡塞尔来说，意向性被规定为“对……的意识”，即对特定对象（或事态、属性等等）的意识。而对于布伦塔诺，意识活动或者心理现象与物理现象之不同之处，就在于意识朝（内在）对象的指向性。胡塞尔也说，“把某物称为意向对象就是说它是意向状态所相关之物”^①。虽然人们都认同意向对象乃是意向行为所指之物，但对于意向对象的本性及其它相关问题，却颇有争议，仍无定论。

本文将如下展开。在第一部分，笔者将首先阐述意向对象理论必须处理的困境，即所谓的“无对象的意向行为的悖论”。能否克服该困难，将成为意向对象理论成败的关键。在第二部分，笔者将试图展示，现今为止存在的几种主流意向

对象理论，或多或少都不能够成功地处理该悖论，且存在其它一些问题。在第三部分中，笔者将考虑我们是否能够放弃意向对象这一概念。第四部分重构和辩护胡塞尔的意向对象理论，并论证，胡塞尔的意向对象理论至少为我们提供了另外一种理解意向对象概念的出路和可能性。第五部分简短地考察了现象学的意向对象理论如何处理“无对象的意向行为悖论”。

一、关于意向对象的悖论

将意向性定义为意向行为朝对象的“关于性”或“指向性”是传统的、且最广为接受的做法。但这一定义为我们如何理解意向对象，却带来了颇为严重的问题。一般来说，我们坚持以下两个从哲学上都难以放弃的直观，而这两个直观至少从表面上是逻辑上不相容的^②：

1. 所有意向行为都拥有意向对象。
2. 有些意向行为所相关的对象并不存在，故而存在着无对象的意向行为。

* 本文系国家社科基金项目“胡塞尔现象学与心灵哲学中的意向性理论研究”(12CZX046)、华侨大学中央高校科研基本业务费项目(11HSK11、12SKBS210、12SKGC-QT06)的阶段性成果。

** 作者简介：李忠伟，(厦门361021)华侨大学哲学与社会发展学院讲师。

① John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, p. 16.

② 而这也正是胡塞尔在给马蒂(Anton Marty)的信中所表达出来的“无对象的表象之悖论”(Paradox der gegenstandslosen Vorstellung)。无对象的表象之悖论：1. 不具有被表象的对象的表象是不可想象的，故而不存在无对象的表象。2. 另一方面，并非所有表象都对应着实在对象，故而存在无对象的表象。参见 Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), The Hague: M. Nijhoff. 1979, s. 420.

我们将该悖论称为“无对象意向行为之悖论”(Paradox of Objectless Intentional Act), 在后文中我们将会简称其为“悖论”(或 OIA 悖论)。该悖论为我们给出合适的意向对象理论, 以及意向性理论本身带来了巨大的困难。

一方面, 我们认为正常的信念、感知等意向行为是拥有对象的; 不仅如此, 我们还认为诸如想象、幻觉、梦境、错误的信念和感知也有对象。但是, 无条件地承认命题 1 显然面临着理论困难。因为很难说明幻觉、错误的信念所拥有的对象是什么样的。

另一方面, 我们也认为有些意向行为所相关的对象似乎是不存在的, 也就是说存在着无对象的意向行为。承认命题 2 意味着否认命题 1, 这样做也是有理论代价的。我们可以问, 如果某个意向行为没有对象, 那么它还是意向行为吗?

为了挽救幻觉、错误的信念等意向状态的意向性, 有人甚至认为, 这些心灵状态也和某些特殊对象相关。他们可能认为, 有些意向行为的对象并不是“存在的对象”(existent object), 而是非存在的对象(non-existent object)。正是因为接受某些特殊的对象, 所以他们继续接受命题 1 而否认命题 2。但是这种做法, 显然是存在理论困难的。如“非存在的对象”这一概念, 存在着极为严重的形而上学问题。

总之, 无论我们持有什么样的意向对象概念, 都应该对这样一个悖论进行回应。回应这一悖论的方法, 是可以否认其中的一支。但因为其中的任何一支都在直观上是正确的, 所以必须为此给出强的理由。另外一种方法, 则是论证这两支只是表面上矛盾, 但经过适当解释, 则是并不矛盾的。据我所知, 一种承认“双重对象”的意向对象概念, 所采取的正是第二种方案。

二、关于意向对象的实质性概念

在下文中, 我将会对三种经典的意向对象概念进行简要的考察。它们虽形态各异, 但都可以被称为“关于意向对象的实质性概念”(Substantial Conception of Intentional Object), 因为它们都试图将意向对象确认为具有某种独立的形而上学

地位的“实体”(Entity)。

目前为止, 这几种经典的意向对象概念都不能令人满意, 它们都不能回应“无对象的意向行为之悖论”。此外, 这里考察的几种意向对象概念虽然各自不同, 且回应无对象意向行为悖论的策略各异, 但它们都有一个共同的预设, 即意向对象应该属于某种或某几种特定的本体论类型。而该预设正是胡塞尔式的意向对象理论可以成功拒斥的。

1. 作为普通对象的意向对象

最常见的意向对象概念可能是将意向对象完全等同于普通的对象。如我有“看到一个苹果”这一视觉经验, 此时那个实实在在的苹果就被看成该经验的意向对象。如塞尔认为:

一个意向对象就只是和其它任何对象一样的对象; 它根本没有特殊的本体论地位。把某物称为意向对象就是说它是意向状态所相关之物。因此, 例如, 如果比尔敬仰卡特总统, 那么其敬仰的意向对象就是卡特总统, 那个真实的人而非比尔和那个男人之间的影子似的中介。^①

塞尔的意向对象概念至少有两个理论优势。第一, 其意向对象概念从属于一种比较“健全的”实在论, 它并不承认存在一些“非存在的实体”。第二, 这种概念否认了意向对象是某种中介性的对象。

但是, 塞尔式的意向对象观点显然是有问题的。首先, 就幻觉和其它“无对象的意向行为”来说, 如果说它们没有对象, 实际上是反直观的。如果我们问一个正在经历幻觉的人, 他可以诚实地向你报告: “我看见一只独角兽”, 他甚至还可以接着说“我知道这只是幻觉, 但是我真的看见一只满身光芒的、美丽的独角兽!” 其次, 如果我们认为意向对象就只是普通的对象, 那么诸如幻觉、错误的信念这些东西因为没有意向对象, 所以很难再被称为意向性的经验。但这也是站不住的。

2. 作为内在对象的意向对象

有一种观点认为, 意向对象在任何情况下都

^① Searle 1983: *Intentionality*, Cambridge University Press, pp. 16 - 17.

是“内在对象”，即实际上内在于心灵或者意识，并依赖于意识而存在的东西。有解释者认为，布伦塔诺至少在早期持有该种意向对象观念。布伦塔诺在《经验观点之心理学》中以下的一段话或许是为著名不过的：

任何心理现象，都可以用被中世纪经院派哲学家称为对象（Gegenstand）的意向内存在（*intentionale Inexistenz*）（或者说心灵性的内存在（*mentale Inexistenz*））来加以刻画，也可以用被我们称之为指向内容的关系（尽管这个说法并非没有歧义）、朝对象（Objekt）的朝向（*Richtung*）（“对象”不应理解为实在（*Realität*））、或者朝向内在对象（*immanente Gegenständlichkeit*）的指向来刻画。^①

这段话所表述出来的关于意向对象的思想似乎有以下两点：（1）所有心理现象（意向行为）都拥有意向对象；（2）意向对象是“内在对象”。

如何理解“内在对象”概念是存在争议的。有些哲学家，如史密斯和麦金泰尔（Smith & McIntyre）认为，布伦塔诺这里所表述的关于意向对象的思想如下，即“那一心灵实体（内在对象）将实际上是意向该对象的意向行为的组成部分，因此，其存在将取决于该行为的发生。”^②

内在对象的解读似乎存在着不可克服的理论问题。首先，在正常的感知、信念等意向行为中，我们所指向的意向对象都是超越的、“外在的”对象。其次，即便在幻觉中，我们所指向的对象也并不被认为是内在的。

3. 双重对象理论

双重对象理论认为，对于任一意向行为，可以有两个意向对象，即内在对象和外在对对象。在有些情况下，如幻觉、梦境中，双重对象理论只确认一种对象，即内在对象。而在感知等普通的认知情况下，特定的意向行为拥有两个对象，即外在对象和表象它的内在观念。

胡塞尔在《意向对象》一文中如此表述他认为特瓦尔多夫斯基所持有的双重对象理论。胡塞尔认为，在特瓦尔多夫斯基看来，“并不存在没有内在对象的表象，但是存在没有实在对象的表象。”^③ 这也就是说，所有表象（意向行为），包括正常的感知和“无对象”的幻觉，都有内在对

象。但有一些意向行为，如普通感知，除了有内在对象外，还有“实在的”意向对象。

该理论的困难也是明显的。第一，双重对象理论无法正确对待感知、信念等“正常”的意向状态。在感知中，意向行为所指向的直接就是“超越的”对象本身，而不是关于对象的内在图像。第二，如何确立内在对象和“外在对象”之间的关系，也是困难的。如果我们只能感知内在对象，那么我们似乎永远无法确认内在对象是否表象了外在对象。第三，即便在虚妄的寻求，如“寻找青春之泉”时，寻求的对象也不存在于意识当中，而是被看成是超越的。正如胡塞尔所说：“幻象表象（*Phantasievorstellung*）并不表象幻象（*Phantasma*）或者幻象图画（*Phantasiebild*），而是被幻想的对象…”^④ 正是由于以上三种困难，双重对象理论并没有将我们带入更为合理的意向对象理论。

4. 小结：实质性的意向对象概念

根据以上的描述，给定特定的“正常”的意向行为（感知、真信念）以及其它意向行为（想象幻觉），我们可将以上的几种意向对象概念图示如下：

	感知、真信念	想象、幻觉
普通对象理论	对象是外在的、普通的	无对象
内在对象理论	对象是内在于心灵的	对象是内在于心灵的
双重对象理论	有外在对象和内在对象	只有内在对象

虽然上述理论各异，并且所承认的意向对象种类不同，但它们似乎都承认以下的命题作为隐含的预设：

意向行为的意向对象总是具有某种特定的形

① Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Frankfurt [u. a.] : Ontos-Verl., c2008, s. 107. 引文由笔者根据德文译出。

② Smith & McIntyre, *Husserl and intentionality: a study of mind, meaning, and language*, Dordrecht, Holland ; Boston: D. Reidel Pub. Co. 1982, p. 49.

③ Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen* (1890 – 1910), The Hague: M. Nijhoff. 1979, s. 420.

④ Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen* (1890 – 1910), The Hague: M. Nijhoff. 1979, s. 421.

而上学地位 (Metaphysical Status), 意向对象必须是某种形而上学上特定的“东西”(Entity)。

在以上关于意向对象的理论中, 所列举的“对象”都在特定的形而上学图景中, 在“是者”或者“存在者”所构建的秩序中占有一席之地。即便是“非存在对象”, 也属于形而上学所认定的最广义的“是”的范围——我们可能会说“有 (There is, es gibt) 非存在的对象”。在这样一个预设下, 人们可能隐含地相信以下两点。第一, 意向对象是某种特定的“物”(Ding, Entity), 属于特定的现实秩序——它是实在的或者非实在的、存在或者非存在的、内在的或者外在的。第二, 除了所谓“内在对象”外, 其它意义上的意向对象都被看成是“独立于意识的”实在物 (或非实在物)。

因三种意向对象概念具有如上特征, 可以将这些概念称为“关于意向对象的几种实质性概念”。如我们所知, 这些实质性的意向对象概念都遇到了极为严重的问题。现在留给我们的选择余地并不多。在当代哲学中, 有哲学家试图将意向对象问题转化为语言哲学问题, 而有人则建议取消意向对象概念。

三、放弃意向对象概念?

有哲学家认为, 因为实质性的意向对象概念遇到了严重的问题, 因此意向对象概念本身就没有获救的可能性。所以放弃所谓的意向对象概念, 并将其驱逐出心灵哲学和意识哲学的范围, 看来是可取的。

在传统哲学中, 人们将意向对象定义为意识活动的对象。但在当代分析哲学中, 安斯科姆将“意向对象”仅仅处理为“语法观念”(grammatical idea), 将其看成跟随意向动词 (intentional verb) 的意向宾语 (intentional object)。安斯科姆写道:

我将说意向动词, 拥有意向宾语。…意向动词的明显的例子是“想到”, “崇拜”, “射击”。^①

给定一个动词拥有宾词的句子, 回答“该句子中的宾词 (object) 是什么?” 的程序就是答出

宾语词组 (object phrase)。^②

尽管将意向对象问题转化为语言哲学问题是有益的, 但是, 如果意向对象观念, 以及诸如经验的对象和思维的对象等相关观念仅仅是语法的影子, 是非常难以置信的。因为, 原有的意向对象概念, 在这种转化中, 却消失了。

相比起这种将意向对象问题进行转化的做法, 有些哲学家的做法可能更为极端。他们认为, 诸如意向对象这样的概念无益于哲学, 最好还是将其驱逐, 或者将其消除 (Eliminate)。

现在, 我们的问题是, 难道意向对象概念真是如此的不堪拯救吗? 如果我们没有合适的意向对象概念, 我们如何来理解我们的心灵、意识所对应的东西呢? 离开意向对象概念, 我们很难再思考意识。所幸的是, 除了本文所考察的几种实质性的意向对象概念, 我们并未穷尽所有的可能性。在我看来, 至少胡塞尔的意向对象理论, 为我们提供了与以上实质性的意向对象理论都极为不同的路径。

四、出路: 作为现象的意向对象 ——胡塞尔式的理论

由于传统的关于意向对象的实质性概念难以令人满意, 我们必须找出其问题所在。根据本文对胡塞尔的解读, 他并不认为“意向对象”属于任何实体类型, 而只是向意识显现的“现象”^③。由此, 胡塞尔的独特路径, 就是放弃关于“意向对象”的形而上学的、实质性的观点, 而采取某种“形而上学中立”(metaphysically neutral) 态度。本文认为, 根据胡塞尔的意向对象概念, 意向对象就是向意识 (心灵) 显现的现象。根据 (意识) 现象的定义, 它没有主体或意识就不能存在, 所以作为现象的意向对象也是不能独立于

① G. E. Anscombe “The Intentionality of sensation: a grammatical feature”, 收于 *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe*. Oxford: Basil Blackwell. 1982, p. 4.

② 同上, p. 8.

③ 在胡塞尔那里, 现象或“Erscheinung”有双重的含义。一方面, 就意识活动向自身显现来说, 它指某个意识活动本身; 而另一方面, 现象则指在意识中出现的“对象”。下文除非特别说明, 指“对象”。

意识的，意向对象的全部意义就在于它向主体或者意识显现。下面分为四个步骤来重构并辩护胡塞尔的意向对象理论。

1. 胡塞尔关于意向对象的三个原则及其内在张力

在胡塞尔那里，关于意向对象概念，似乎至少存在三个相互并不兼容的原则。我将这三个原则概括如下：

原则一：所有意向行为（意动），包括感知、幻觉、虚妄的寻求（青春之泉）都有对象。

原则二：意向行为所指对象是“外在的”、“超越的”，而非内在观念或表象。

原则三：意向对象在某种意义上是依赖于意识，且不能独立于意识而存在的。

原则一是胡塞尔从布伦塔诺那里继承过来的。根据胡塞尔对意向性的定义，意向性就是“对……的意识”。这自动蕴含着，对于所有的意向行为，就其是意向行为来说，就拥有意向对象。难以否认的文本证据如下：

每一个行为都意向地关系到一个从属它的对象性（Gegenständlichkeit）。这一点对简单行为有效，也对复合行为有效。即是一个行为是由部分行为复合而成的，只要它是一个行为，那么它就会在一个对象性中具有相关物。（LU II/1, A377/B₁401）^①

这里的引文所表达的思想蕴涵着，每个意向行为都有对象。诸如涉及到“金山”、“方的圆”的意向行为和有意义的表达也有对象。胡塞尔说过：“这样一个体验当然可以连同这个意向处在意识之中，即使是在对象不存在，甚或根本不可能存在的情况下…”（LU II/1, A352/B₁373）

原则二实际上表达出来的乃是胡塞尔的意向性理论的两个重要方面：（1）即意向行为在某种意义上超出自身，指向“外在的”、“超越的”对象；（2）胡塞尔的反表象主义（Anti-representationalism）。

胡塞尔以下表述似乎直接说明了原则二及其所表述的两个重要方面的思想：

…表象的意向对象与表象的现实对象（wirklicher Gegenstand）以及在可能的情况下外在对象是“同一个”，并且，对这两者进行区分

是一件悖谬的事情。…而且显而易见，这只是一个分析的定律。表象的对象、“意向”的对象，这就是并且也就意味着被表象的、意向的对象。（LU II/1, A398-399/B₁424-425）。

在直接直观的行为中我们直观到一个“物本身”…而且正因为如此，它被说成是作为“它自身”被直接直观的。（Ideen I, 63）^②

我们可以看到，原则二似乎坚持意向对象不是“表象”，而是“外在的”、“实实在在”的对象。这个原则，至少在表面上是和原则一矛盾的。因为原则一所蕴含的，则是诸如幻觉、错误信念之类的意向行为也有对象。如果原则二是正确的，那么我们似乎就只有坚持，独角兽、方的圆也是独立的、实实在在的外在对象，而这是我们所不能接受的后果。

但是对于原则三，我们可以找到很多文本证据：

对于意识来说，如果它不进行那个使对象成为对象的表象，并且使对象有可能成为一个感受、一个欲求等等对象的表象，那么对象就是无。（LU II/1, A401/B₁428）

…整个时-空世界，把人、和作为人的自我作为下属的个体现实揽括在其内的时空世界，按其意义仅只是一种意向的存在，也就是，这种存在只有一种相对于意识而言的单纯次要和相对的存在意义。它是一种在其经验中被意识设定的存在，…——除此之外就是无。（Ideen I, 93）

由此可见，在胡塞尔那里，意向对象只是意识的相对物，相对意识才存在。没有意识，意向对象无从谈起。

原则三和原则一至少在表面上是兼容的，但原则三和原则二则看来是完全不兼容的。原则二

① Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Den Haag: M. Nijhoff, 1975. 根据常规，将《逻辑研究》下卷第一二部分缩写为 LU II/1 和 LU II/2，以下遇《逻辑研究》均采用文中注方式。中文译本参考胡塞尔：《逻辑研究》，第二卷第一、二部分，倪梁康译，上海译文出版社，2005。

② Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie, Erstes Buch*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 根据惯例，缩写为 Ideen I，此后采取文中注。中文翻译参考胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2004。

坚持意向对象具有“超越性”、“外在性”，而原则三则坚持意向对象只是相对于意识，依赖于意识而存在的。

我们关于胡塞尔的意向对象理论的重构，从一开始就遇到了难题。我们现在面临的问题是，胡塞尔的意向对象概念，是否能够顺利地回避或消解以上三个原则表面的矛盾，并同时满足以上三个原则。本文认为，如果像胡塞尔那样，将意向对象处理为“现象性对象”或者“作为现象的对象”，那么三个原则表面的逻辑矛盾就可以消解。以下我就试图重构胡塞尔的意向对象理论。

2. 现象学方法、意识和作为现象的意向对象

胡塞尔的现象学的方法要求回到对意识本身的考察，而这对理解其意向对象概念有着深刻的影响。根据胡塞尔的观点，从现象学的角度看，在考察意识时，我们不但能够发现意识活动本身，而且还能够发现向意识显现的东西——现象，即意识所指向之物，而那就是意向对象。在胡塞尔看来，作为现象的意向对象是不能离开主体和意向行为本身而存在和被思维的。

胡塞尔在《逻辑研究》中指出，现象学需要对意识本身进行反思性的考察。正如胡塞尔所指出的那样，反思是一种反自然的、人工的思维方向。因为它要求我们从通常的、朴素意识行为，以及从对实存的朴素信念中抽离出来。并“将意识行为作为对象”，进而对其进行描述和分析。

如果我对我关于桌子的经验进行反思，并在反思中对该体验本身进行描述，那么就得出：“我有‘我看到桌子’的感知”。如果我反思到我有这个体验，那么我就实实在在地有这个体验。

不过，需要特别强调，在对“体验”进行描述时，我们仍然可以对“对象”进行描述。我们可以说，在意识中，“桌子”作为“现象性的对象”朝我们显现。

为了说明什么是“现象性的对象”，我们最好考察一下《观念 I》中有关“还原”的思想。还原的一个目的是要回到所谓的纯粹意识。如果实行普遍还原，那么还剩下什么可以被明见地认知？(Ideen I, 57) 胡塞尔说，“虽然我们已‘排

除’包含一切物、生物、人、我们自己在内的整个世界。”(Ideen I, 94)，但“纯粹意识”仍然作为剩余物保留下来。胡塞尔说道：

我们将首先从直接对我们显现的东西开始，因为我们想显示的存在只不过是出于本质的理由称作“纯粹体验”的东西，称作一方面具有其纯粹“意识相关物”的，而另一方面具有其“纯粹自我”的“纯粹意识”…。(Ideen I, 58)

根据胡塞尔的观点，普遍还原的根本功能揭示出的领域是纯粹（或先验）意识、纯粹自我，它是“现象学剩余”。而胡塞尔还认为，准确地说，现象学的研究主题是“意识”，或者“在一种最广义意义上的一般意识体验…”(Ideen I, 60)

这里有三点需要说明：第一，胡塞尔认为在现象学还原之后，我们应该从“直接对我们显现的东西开始”，这也就是说，从现象开始。第二，这个直接显现的现象是“纯粹体验”。第三，“意识相关物”和“纯粹自我”也看成是本质上和意识联系在一起，并因而属于还原之后剩下的东西。它们也因此必须被看成是现象。

虽然还原是要回到纯粹意识，但这并非是要完全从对象和世界抽离。正如胡塞尔所强调的那样，纯粹意识和“意识相关物”一起被给予了出来。实际上，离开意识的对象，我们很难再谈论意识。确实，在现象学中，我们并非要完全脱离对象而谈论意识，而是从现象学的态度下，探讨对象的呈现和意义，或者“显现的对象”和其对于意识的意义。在现象学态度中，“对象”也以某种方式被保留下来。胡塞尔说：

严格地说，我们并未失去任何东西，而只是得到了整个绝对存在，如果我们正确理解的话，它在自身内包含着、“构成着”一切世界的超越存在 (Ideen I, 94)。

如果用譬喻的方式说，被置入括号者并未从现象学的黑板上被抹消，而只是被加上了括号，因此被提供了一个标记。然而有了这个标记之后，它就位于主要的研究主题范围之内了。(Ideen I, 142)

这也就是说，在还原之后，“超越存在”仍然被纯粹意识“包含”在自身之内。而且，对于

被排除的对象，也不是不予考虑。胡塞尔在《观念 I》中是关注对象问题的，只是以其独特的方式来关注。扎哈维说道：“简单地说来，悬置意味着对现实的态度改变，而非对现实的排斥。……事实是，先验研究包括‘包括其真实存在的世界本身’”^①。

现在，如果形象表达的话（加括号），在新的态度下对意识行为进行反思，对桌子的朴素感知在反思中成了“（感知—桌子）”。我们这个时候是在现象学反思的态度下，分析我们已经拥有过的意识。此时，我们不再像先前那样生活在自然态度中，不再设定任何“实在”或者“存在”。现在，我们只是将意识当作意识，将“实在的”对象当作在意识中“显现的对象”。

我们也可以考虑胡塞尔和笛卡尔都喜欢的思想实验：即便这个世界不存在、即便我只是生活在融贯的梦幻中（Ideen I, 86），我也能确定我有意识，并且我也能确定，什么作为对象向我的意识显现。

下面的思想实验是以上思想实验的当代变种。在我无意识的时候，我的大脑被邪恶的科学家取出，放入装有培养液体的缸中，并连接上电脑给予适当刺激，让我产生意识过程 P2，并使之无法从内在角度与普通意识过程 P1 相区分。在 P1 中，设有意识活动 A₁：看到黑鸟飞过；而 A₂ 是在 P2 中与之从内在角度与之不可区分的变种，A₂ 自然就不是感知。此时，即便“我”没有眼睛，我的意识类型仍然向我显现为“感知”和“看见”；我周围当然更没有黑鸟飞过，但我仍然对此有所体验。根据假设，我不能确定我所拥有的是哪种意识活动。即便如此，在对我现在的体验进行反思时，我仍可进以下描述：

D：我有意识活动 α，它朝我显现为感知（看见），且其内容显现为“黑鸟飞过”。

需要注意，这里的“我”没有任何具体的心理学、形而上学和自然科学含义，而仅仅指 α 这个经验的主体。对 α 的描述 D 揭示了单纯地朝我显现的东西，可以说体现了 A₁ 和 A₂ 共通的现象的或体验的方面，而在这个体验中，对象也以“现象”或意识现象的形式出现。

综上所述，在胡塞尔现象学的理论框架中，

意向对象只能是某种“现象性的对象”，它本质上是不独立于意识而存在的。但同时，正如我们要在下文指出的那样，即便意向对象是依赖于意识的，但它也绝非像经验素材那样，是“内在于”意识的，而是“超越于”意识的。

3. 超越的对象作为现象对象

我们上文所提到的原则二容易使人认为，胡塞尔是关于意向对象的实在主义者、“外在论者”——即胡塞尔认为意向对象总是外在的、实实在在的普通对象（如物理对象）。对原则二的实在主义理解不但和原则一相矛盾，而且也 and 原则三相矛盾，并因此和胡塞尔的现象学还原方法格格不入。

故而，我们的重点应该放在否认胡塞尔的意向对象概念是实在论和外在论的，并最终树立意向对象是不独立于意识的现象性的对象，且确立即使是“外在对象”、“超越对象”在胡塞尔那里也是现象性的对象。我们将会看到，只有按照胡塞尔的现象学精神重新解释原则二，即将“超越对象”理解为现象性对象，才能消解原则二和原则一与三的矛盾，并最终使胡塞尔的意向性理论融贯。

将意向对象解释为现象对象的观点自然会遇到强有力的阻碍。其中最有力的阻挠可能是来自胡塞尔本人关于对象的“超越性”、“外在性”的论述。这些论述使人们认为，胡塞尔是某种坚持关于意向对象的“实在主义”。有些哲学家，如史密斯和麦金泰尔认为，在胡塞尔那里，意向对象至少在“典型情况下”是普通的、实在的、独立于心灵的外在对象。他们认为：

因而，根据胡塞尔，行为的对象可能是具体或抽象的，个别或普遍的；相对简单或复杂的；……或许是“超越的”外在实体，独立于其是否被意向而存在。抛开本体论细节上的差异不谈，我们同意胡塞尔的观点：并非所有的行为都意向同样种类的对象；并且，一般来说，行为的对象是需要对那些独立于我们特别地对意向性加以考

① 这个引文来自 Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Zweiter Teil*, Haag: Martinus Nijhoff, 1959, s. 432. Dan Zahavi, “Subjectivity and the First-Person Perspective”, in *The Southern Journal of Philosophy*, 45, pp. 66–84, 2007, p. 82, 附注 3。

虑，必须承认的那些对象中发现的。^①

胡塞尔对表象主义的分析和反驳，似乎支持这个观点。但实际情况却相去甚远。

对胡塞尔而言，意向对象不是实项内容意义上的“内在存在”，也绝非内在于意识的“内在图像”（geistiges Bild）或者观念。相反，意向对象是“超越的”、“外在的”，是“物自身”。在此，胡塞尔的表述可能导致人们相信他支持某种实在主义。

如果人们对“单纯内在的”或“意向的”对象这一方面以及与它们可能相符的“现实”和“超越的”对象另一方面进行实项的区分…将是重大的错误。……表象的意向对象与表象的现实对象（wirklicher Gegenstand）以及在可能的情况下外在对象是“同一个”，并且，对这两者进行区分是一件悖谬的事情。如果超越的对象不是表象的意向对象，那么这个超越的对象就根本不是这个表象的对象。而且显而易见，这只是一个分析的定律。表象的对象、“意向”的对象，这就是并且也就意味着被表象的、意向的对象。（LU II/1, A398-399/B₁424-425）。（引文A）

如果这里涉及的是一个素朴的（schlichtes）表象活动，那么这种[与“超越的”实事的]关系便是一个“直接的”关系…。（LU II/1, B₁423）（引文B）

只有这样才能理解，意识如何能够超出真实体验的东西之外。可以说，意识能够超出地意指（hinausmeinen）……（LU II/2, A513/B₂41）（引文C）

在直接直观的行为中我们直观到一个“物本身”…而且正因为如此，它被说成是作为“它自身”被直接直观的。（Ideen I, 63）（引文D）

我知觉这个物，这个自然对象，花园中的这株树；除此以外别无他物是知觉的“意向的”现实（wirklich）对象。（Ideen I, 186）（引文E）

这些文本表明反表象主义倾向是再清楚不过的。有些人受这些文本的引导，认为胡塞尔支持实在主义，甚至“直接实在主义”（direct realism），认为胡塞尔所说的意向对象乃是“实在的”、“外在的”、“独立于心灵的”对象。史密斯和麦金泰尔在《胡塞尔与意向性》中认为段落

（A）和（E）直接支持了其实在主义解读^②。

但是，即便将史密斯和麦金泰尔给出的文本和笔者这里所提供的文本联合，也不可能支持实在主义观点。

理由一：胡塞尔的“超越的”、“实在的”对象无非只是“意向的对象”、“意识实际的对象”的意思。根据胡塞尔对“超越”一词的独特用法，包括幻觉、想象、感知在内的意识，都指向超越的对象——它们都指向其实际的、“外在的”、“超越的”对象，而非心灵内容。

首先，这段分析是在反表象主义，或者反对关于布伦塔诺“内在实存”的背景下做出的。这里所确认的主要是，“意向对象”绝不是内在图像和“内在实存”。说意向行为的对象是其“现实的对象”，这并不具有任何本体论含义，即确认对象是实存的、独立于心灵的“外在对象”。这毋宁是说，一个意向行为的意向对象“实际上”或者实实在在地（wirklich）就是其意向的对象，而并非内在的实项内容。在这种情况下，如果我想象悟空，那么悟空“实际上”就是我的对象，而不是属于心灵的实项内容；如果我感知花园中的树，那么这株树“实际上”就是我的“现实对象”。“表象的对象、‘意向’的对象，这就是并且也就意味着被表象的、意向的对象”是“分析的定律”（LU II, A399/B₁425）。但这并不表明胡塞尔支持实在主义立场。

贝尔指出：“无论怎样理解，‘意向行为都成功地与在客观的、外在的、独立于心灵的东西成功地接触’，并非一个分析判断和单纯的真理。”^③自然，如果胡塞尔所说的意向行为的“实在对象”是客观的、外在的、独立于心灵的对象，那么他所做出的就不是分析判断。因此，如果胡塞尔所说的仅仅是个分析判断的话，“实在的对象”这里肯定就只能指意向对象，而不带有

① Smith & McIntyre, *Husserl and intentionality: a study of mind, meaning, and language*, Dordrecht, Holland ; Boston: D. Reidel Pub. Co. 1982, p. 6.

② Smith & McIntyre, *Husserl and intentionality: a study of mind, meaning, and language*, Dordrecht, Holland ; Boston: D. Reidel Pub. Co. 1982, pp. 5-6, p. 90.

③ David Bell: *Husserl*, London ; New York: Routledge, 1990, p. 138.

任何本体论的含义。

其次，说意向对象是“超越的”、“外在的”也不能证明它就是“普通的对象”，并属于史密斯和麦金泰尔所说的“标准的本体论类型”。根据胡塞尔的“超越”一词的含义，它无非指“非实项地内在”或“非完全明见意义上的内在”。在这个意义上，幻觉、想象和感知的意向对象都是超越的，也亦可被认为是“外在的”，因为它们同样并非实项内容，也非内在图像。幻觉和想象也“超出真实的体验之外”，并因而“超出地意指”（hinausmeinen）（LU II/2, A513/B₂41，见引文（C））。胡塞尔紧接着引文（A）所写的一段话无疑确证了笔者以上的解读：“如果我表象上帝或一个天使、一个智性生物或一个圆的四角形等等，那么这个在这里被指称的和超越的东西恰恰是被意指的，因此是（只是用不同的语词来表达）一个意向客体；在这里，这个客体是否存在，是否被臆构，或者是荒谬的，都是无关紧要的。”（LU II/1, A399/B₁425）^①

通过以上的分析，我们能够看到，即便从最强的文本证据出发（以上列举的A到E文本），我们也不能得出胡塞尔是关于意向对象的实在主义者的结论。相反，对于胡塞尔来说，意向对象只是依赖于心灵或者意识的、直接呈现于意识的现象而已。

胡塞尔不可能是实在主义者的第二个理由：关于意向对象的朴素实在主义和现象学方法是不相容的。“对象”在胡塞尔这里只是呈现于意识的、在与意识的关联性中被分析的现象。

根据上文对现象学还原方法的分析，在现象学还原之下，在对意向行为的反思过程中所发现的“意向对象”完全是依赖于意识而存在的“现象”。因为在现象学还原之后，在对意向行为的反思中，我们所能发现的只是“现实”对意识的“显现”方面，也就是它和意识的有关的方面。只有将“对象”看成从本质上依存于意识的现象，但同时被意指的“现象对象”，我们才能理解，为什么胡塞尔会说“物”取决于意识，而“超越存在”被包含在意识之中。“…超越‘物’（res）的世界是完全依存于意识的，即并非依存于什么在逻辑上可设想意识，而是依存于实显

的（aktuelles）意识的意识。”（Ideen I, 92）并且意识“在自身内包含着、‘构成着’一切世界的超验存在（Ideen I, 94）。”在一篇手稿中，胡塞尔说道，这种相对的存在“只是因为和意识的关系而存在，并且本质上是属于意识的对象。”^②在《形式的与先验的逻辑》中，胡塞尔说：“没有任何可想象的地方，意识可能或者应该破裂；也没有任何可以想象的地方，我们碰到这样一种超越存在，它所能具有的意义并非在意识主体性中自身出现的意向性统一体。”^③

4. 小结：作为现象的意向对象

根据以上论述，只有将意向对象解释为现象性的对象，胡塞尔所坚持的关于意向对象的三个原则之间表面的矛盾才可以消除。这也就是说，如果意向对象是现象性的对象，我们就可以同时坚持：（1）所有意向行为都有对象；（2）从现象学角度来看，意向对象是外在的、超越的；而且（3）意向对象又是不独立于，且依赖于意识的。

五、作为现象的意向对象与关于意向对象的悖论

如果意向对象可以只是向意识现象的现象，那么围绕意向对象的OIA悖论似乎就并不那么难以解决。首先，所有意向行为都有对象所指的乃是所有意向行为都有向其显现的现象。无论是真实的感知、幻觉、还是虚妄的求索，都拥有朝其显现的现象。我们此时不用回答“不存在的青春之泉是什么？它具有什么样的本体论地位？”这样的问题，而需说，在对“青春之泉”的寻求的意识中，它作为现象向主体显现。

如果接受作为现象的意向对象概念，那么我们对OIA悖论就有两种可能的处理方式。我们可以否认第二支，即否认存在无对象的意向行为，

① 另参见 LU II/1, A388 - B₁412。

② 转引自 Rudolf Bernet, “Husserls Begriff des Noema”, In *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Ijsseling, Samuel (ed) Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers pp. 61 - 80, p. 68. 原稿为 Ms. B IV 6, S. 91b.

③ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Haag: Martinus Nijhoff, 1974, s. 242.

因为任何意向行为必须有朝其显现的现象。

当然,我们也可以有第二种解释,从现象学的观点看,悖论的两支只是表面上矛盾的。一方面,我们自然承认所有意向行为都有对象;有些意向行为可能没有“实在对象”。现象对象在现象世界也并非都是等同的。即便从现象学的观点看,不考虑“虚幻的对象”和“实在的对象”的“对应物”,就被体验的“现象对象”来说,它们仍然可以是有区别的。从现象学的观点看,我们可以说,感知和幻觉的区别在于,它们在某种意义上拥有相同的现象性的意向对象。但是,感知可以在后续经验中得到进一步的“充实”,而幻觉则不会。我们至少可以说,感知的对象在原则上可以被证实为“实在”的,而幻觉的对象则不具有这种认知地位。任何意向行为都有对象,但是在“是否充实”的意义上,我们可以认为有些意向行为有“真实的对象”,而有些意向行为没有“真实的对象”。不过,话说回来,在此时“真实对象”和“非真实对象”也仅仅是对现象对象领域进行的区分而已。“真实对象”和“非真实对象”远非所谓的“实在的、外在对象”与“非存在的对象”。

结 论

胡塞尔关于意向对象的现象学概念,在基本倾向上不同于关于意向对象的实质性理论。前面几种理论都认为,意向对象属于某种特定的形而

上学范畴。正因为如此,这些理论才遇到了各种严重问题,如意向对象的形而上学地位问题。而胡塞尔的现象学向来就对形而上学问题保持中立。当前面几种理论试图确定意向对象是实在、非实在、内在、外在的时候,胡塞尔现象学的意向性理论却远离这些问题。对于他来说,作为现象的意向对象并不属于任何既定的形而上学框架。从现象学的观点看,现象性的意向对象仅仅指必然朝意识显现,且不能独立于意识而被思考的东西。

胡塞尔的这种关于意向对象的理论,所追随的是古老的传统。根据这种传统,“Objekt”的意思与今天的意思相反,指呈现于心灵的存在,而“objektiv sein”指在心灵中的存在。从16世纪起,“Objekt”才开始具有今天的客观的、外在于心灵的客体的意思。^①但是,胡塞尔和其老师仍然在更为传统意义上来使用这两个词。在意向对象的理论上,他们所追随的是更为古老的哲学传统。

(责任编辑 行之)

① 根据 Historisches Wörterbuch der Philosophie 中的“Objekt”词条和“Gegenstand”词条,“Objekt”的词源来自拉丁语“obiectum”,而在德语中对应“Gegenwurf”,“Vorwurf”,“Gegenstand”。它们原来都指“在心灵中作为对象、相对心灵存在”。参见 Wörterbuch der Philosophie Völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe, 1971-2007.

本质直观是先验想象吗？

黄 旺*

【摘要】胡塞尔的想象理论上承批判哲学，下启解释学。康德体系中矛盾、摇摆的先验想象力，被胡塞尔在下降和上升两个方向上加以彻底化。这种彻底化一方面把先验想象力带到了它的原初本真状态，即作为内时间的原初被动综合，因而开启了解释学的想象力学说；一方面又在笛卡尔式的反思动机中窒息了先验想象。作为自由想象的本质直观方法，正是这种双重性的典型表现。因此本质直观是经过了特殊的经验想象折射的先验想象，是一种派生的先验想象、伪生产性想象。

【关键词】想象力；本质直观；自由变更；时间

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2013）04-0083-07

一、想象问题的论域

对胡塞尔的想象学说的研究是十分困难的，这缘于想象问题本身是现象学最难解决的问题之一，胡塞尔对想象问题的讨论时间跨度大、立场经常动摇，更缘于想象问题在胡塞尔那里涉及多个层面的讨论，而研究者常常容易将不同层面的想象问题混淆起来。这些困难，使得传统的观点认为现象学不能处理先验想象问题。至今，人们对胡塞尔的现象学是否、以及在多大程度上承认和激活康德意义上的先验想象力这一问题尚未达成正确的共识。而这一问题中的一个更具体的问题——作为现象学的根本方法的本质直观（“自由想象的变更法”）是先验想象力吗？——更是屡屡得到错误的回答。

为了给回答这一问题奠定基础，我们首先区分胡塞尔讨论想象问题的论域，也即注意从整个现象学所涉及的不同层级上考虑想象问题。胡塞尔在内时间意识的讨论中划分了三个层级：1、“客观时间中的经验事物”；2、“构造着的显现多样性，在前经验时间中的内在统一”；3、“绝对的、构造着时间的意识流”^①。现象学悬置了第一层级，而保留了第二和第三层级，后两者都

是先验现象领域。所以，我们首先必须区分，胡塞尔对想象的讨论是在哪个层级上进行的。由于第二层级涉及的是意向行为和意向对象的意向性结构层级，而任何经验想象，都要以被立义了的含义对象为前提条件：想象总是对某物的想象。因此，这里胡塞尔谈及的必定是康德所说的经验想象，例如想象是作为一种和当下拥有相对的当下化行为，是一种不做存在信念设定的虚构行为，等等。同时，胡塞尔在第三层级，即内时间意识的滞留—原印象—前摄结构中（这是一个发生了“‘立义内容—立义范式’的消融”^②的层级），也谈及滞留和前摄作为想象，这个层面的想象，正相当于康德意义上的先验想象，因此就有康德与胡塞尔的如下对应：



这个对应看起来似乎很工整，其实内在地包含了胡塞尔与康德的深层对立。只有通过对这个深层对立的阐明，才能够充分地解释这个问题：为什么胡塞尔思想中有经验想象和先验想象的对

* 作者简介：黄旺，江西吉安人，哲学博士，（温州 325035）温州医科大学社科部。

① 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2009 年，第 107 页。

② 同上书，第 29 页。

③ 方向红已经对这个问题做出了初步的回答。参见方向红：《感知与想象的现象学区分——兼谈胡塞尔“先验想象”概念的缺失》，《南京社会科学》2010 年第 10 期，第 31-37 页。

立，但却从未采用先验想象的概念^③。这个对立首先表现在，在康德的先验哲学框架中，经验想象问题是被排除在外的，因为它对解释先天知识的可能性没有贡献，因而只是一个心理学问题。而在超越论现象学那里，经验想象是意识活动的一个非常重要的类型，是现象学构造分析的重要组成部分。此外，我们后面还将表明，正是经验想象构成了现象学的本质直观方法的基本内核。由于经验想象经过还原后位于超越论现象领域，因此，当我们把康德的 *transzendental* 译为先验，胡塞尔的 *transzendental* 译为超越论，那么我们就可以说，在胡塞尔那里存在“超越论的经验想象”和“超越论的先验想象”，它们相对于世间性的经验想象和先验想象。胡塞尔的超越论哲学和康德的先验哲学的异同在这里就暴露出来了：两者的一致之处在于，都是基于要从主观性去追溯一切认识的根源的这一动机，即都属于近代以来的主体论哲学这一潮流，但这个主观性在两者那里是不一样的。“欧根·芬克以简洁的形式说明了两者之间的区别，即对于批判主义来说，与‘先验的’相对的概念是‘经验’（*empirisch*），而对于胡塞尔来说，与‘先验的’相对的概念则是‘世间的’（*mundan*）：批判主义的先验概念是通过（对于胡塞尔来说仍然是世间的）先天的世界形式而规定的，然而对于胡塞尔来说，‘先验的’指涉的是从世界中超脱（*Transszensus*）出来构造世界的、而本身不是世间的主观性，‘先验的’最终意指的也就是这种主观性本身。”^① 因此，经验想象作为经验的一种类型，就处于先验哲学的范围之外，而在胡塞尔那里，经验想象作为经验则通过先验还原而重新被纳入考察范围。所以，如果我们区分其用语，则可以说，胡塞尔把康德的仍作为世间性的经验想象和先验想象，在超越论的视野中，重新还原成了“超越论的经验想象”和“超越论的先验想象”。当胡塞尔为了表明他与康德哲学的一致性而采用了相同的术语 *transzendental* 时，他就无法再在术语上对经验想象和先验想象做出区分了。正是这一点给研究者造成了困难。

二、想象学说的地图

接下来，我们将粗略地描绘一下整个胡塞尔

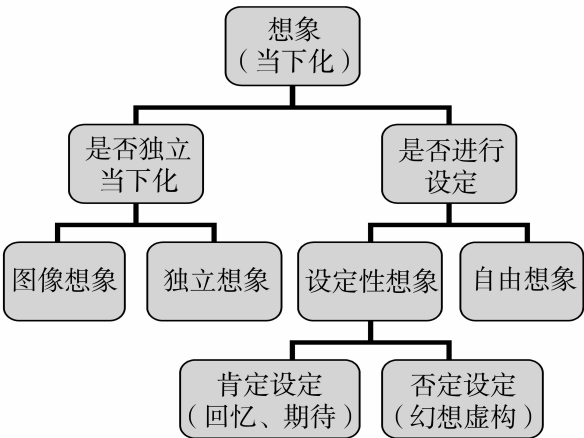
想象学说的地图，从而确定本质直观的自由想象在其中的位置。John B. Brough 把胡塞尔对想象的整个研究概括为三种基本理论：第一、图像理论。在 1905 年以前，胡塞尔明确持这种理论，即想象作为一种直观表象不在场的意识方式，遵循的是图像意识的结构方式。在 1908 年，胡塞尔表述为：“想象表象……在想象图像中再现它们的对象，正如一般图像表象在物理图像中完成再现一样。”^② 这种理论在 1909 年被胡塞尔明确抛弃。第二、构造的再现理论。这种理论认为，感知立义激活感知材料，而想象立义激活想象材料，因此，想象立义是一种当下化的意识类型，通过再造想象材料而进行想象。在 1909 年之后，胡塞尔考虑到了这个理论的根本困难：无法对想象材料和感知材料做出根本区别。然而，直到《观念 I》和《经验与判断》，胡塞尔都没有放弃这一理论。第三、1909 年到 1911 年提出内时间意识理论，并一直贯彻到最后。这种理论要求在滞留—原印象—前摄的内时间意识结构中，去说明想象。依据内时间意识理论，再现理论中的感觉材料和想象材料，就重新被看作是被构造的意识，也即内时间的原初意识和再造意识。

这样的概括是很恰当的。但我们需要特别强调，图像理论是一个错误的、应被且已被抛弃的理论，而内时间意识理论虽然表现为对再现理论所包含困难的解决，但却并不构成对后者的否定，而是对它的一个扩展。Brough 一方面谈到了再现理论的困难，另一方面又把内时间意识理论看作对困难的解决，容易给人造成这样的印象，即误以为再现理论是一个自身成问题的理论。而实际上，再现理论并不被胡塞尔认为是错误的，而只是需要进一步解释的理论，因而他一直致力于对这个理论进行丰富和充实。据此，我们可以做出这样的判断，1910 年之后胡塞尔对想象问题的看法，达到了相对稳定，而它又分成两个部分，即意向构造层级的想象和内时间意识层级的想象。

① Iso Kern, *Husserl und Kant*, p. 239, 转引自张浩军：《从形式逻辑到先验逻辑——胡塞尔逻辑学思想研究》，北京：首都师范大学出版社，2010 年，第 68—69 页。

② Husserl, *Phantasm, Image Consciousness, and Memory* (1898—1925), trans. John B. Brough, Springer Press, 2005. pLIII.

内时间意识层级的想象，在形式方面，将通过对绝对时间意识的描述而得到澄清；在内容方面，以触发、相似性的合规律性、联想、视域积淀等等概念而在被动综合的发生学构造层面得到描述。意向构造层级的想象，在《想象、图像意识、回忆》所收集的讲稿和手稿中被不断讨论，在其1921—1924年的手稿中得到较为清晰的描述^①。具体说来，具有如下的结构：首先一切想象被规定为当下化，从而与当下拥有的感知相区别。而当下化的想象，又依据是否进行信念设定，而区分为设定性想象（回忆、期待、幻想）和自由想象。后者即作为本质直观的想象，构成一个拟（quasi-）意识、好像（als ob）意识。而图像意识，则作为需要依赖感知中介的想象，而与一般独立再造的想象相对立。详见图表。



这样，我们就明了了自由想象在整个胡塞尔想象理论中的基本位置。接下来，我们就可以开始回答本文一开始提出的那个问题了。

三、本质直观学说的发展及其与一般想象的关联

胡塞尔的本质直观理论经历了一个发展的历程，“本质直观的方法可以说是唯一一种贯穿在胡塞尔整个哲学生涯中的方法”^②。在《逻辑研究》中，胡塞尔提出了范畴直观和普遍直观的概念。倪梁康正确地把两者看作是广义和狭义的范畴直观的区别，也即前者只是后者中的一个特殊类型。范畴直观在《观念 I》中，被表述为本质直观；在1925年的《现象学的心理学》中，则

进一步表述为“自由想象的变更法”，在后期的诸如《经验与判断》、《欧洲科学的危机与超越论现象学》等著作中都被冠以诸如“本质变更”、“自由变更”、“单纯想象”等名称。

在本质直观和想象的关系问题上，胡塞尔的态度经历了逐步的变化。从表面上看来，情况似乎是：在《逻辑研究》和《观念 I》中，范畴直观并不是和想象必然关联的，因此，依是否与想象发生关联，范畴直观具有“设定性的和搁置性的普遍性意识之间的区别”^③。如果我在设定性中去直观普遍性，那么普遍对象就作为设定性的表象而被亲身给予；而如果我搁置性地在直观中“构想”这一普遍对象，我们就不决定它是否存在，而只决定普遍对象是否及如何可能。《观念 I》则表述为：“为了亲身地并原初地把握一本质，我们可以从相应的经验直观开始，但也可从非经验的、不把握事实存在而‘仅只是想象的’直观开始。”^④而只有在《现象学的心理学》等著作中，才明确要求把非执态的自由想象作为本质还原的核心步骤之一：首先，我们从经验性直观中摆脱出来，对事实性进行悬搁；其次，通过自由想象，从实际的可能性进展到纯粹的可能性；最后我们在诸可能性变项中把握到常项，即把握到艾多斯。

因此，问题在于，究竟是否本质直观必须以想象的方式进行？我们的回答将是肯定的。如果我们朝向本质，也即进行本质还原，那么必定就已经预设了悬搁存在设定而从现实经验中摆脱出来。在一切范畴直观那里，已经暗暗地预设了设定的中立化了，只是此时胡塞尔还没有明确意识到它。因此，早期胡塞尔认为本质直观能够一次性完成，就是受假象蒙骗所致的错误观点，在一次性的本质直观中暗暗地预设了之前多次直观积淀而来的视域。胡塞尔后期的观点应看作是对早

① 参见倪梁康为“想象”所写的条目。倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，1999年，第354页。

② 倪梁康：《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，北京：三联书店，1994年，第75页。

③ 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第二部分）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年，第174页。

④ 胡塞尔：《纯粹现象学通论：纯粹现象学和现象学哲学的观念（I）》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第6页。

期观点的一个超越^①。

如此,想象就必须始终看作是和本质直观联系在一起的。这个观点还使我们能够对自由变更做出新的解释。Christian Lotz 明确指出,在本质直观悬搁事实的第一阶段,就已经是想象在起作用了,“因为如果为了能根本上建立纯粹反思的可能性,我们必须从一开始就已经在不同于实际当下意识的不同意识中活动,那么我们将不得不赋予想象意识以一定的优先性或卓越性,在其中现象学的我在活动”^②。因此,本质直观的整个过程都是在想象中活动的,而不仅仅是如表面所显示的,只有在本质还原的第二阶段才涉及想象。

由此可见,本质直观始终应该被看作是和非设定性的想象关联在一起。这种非设定性想象,作为当下化的一种,很明显属于经验想象。正是由于这个原因,很多研究者甚至认为,现象学在根本上无力处理康德意义上的先验想象问题。例如 Richard Kearney 明确主张,现象学无力处理先验想象力问题,认为“大多数现象学对想象的讨论,都集中于想象作为幻想的角色,作为一个特殊或中立化的看世界的方式。想象由此通过它与感知的关系而被定义,是设定性或非设定性的、连续的或非连续的。胡塞尔把想象行为描述为一个看的‘中立化’样式,萨特则描述为一个‘未实现的’拟一看的样式,此外梅洛-庞蒂将之视作看的辩证补充。视觉模式的优先性无疑与在现象学方法中‘描述’被赋予以优先角色有关。随着现象学中的解释学转向,这个优先性被显著的修正了”^③。所以,并不奇怪,在 Kearney 丰富全面的论想象的著作《想象的苏醒》中,在谈及先验想象力的部分,对胡塞尔未置一词。近来,逐渐有一些人,认为胡塞尔不但无力处理先验想象力问题,而且认为本质直观的现象学方法,本身就体现了先验想象力。Christian Lotz 和 Brian Elliot 就是其中的两个代表。保罗·利科在这个问题上持一种极为独特的态度,正如 George H. Taylor 所说,如果有什么主题一直贯穿着利科思想的始终的话,那就是想象问题^④。然而利科一方面始终将康德的生产性想象与胡塞尔的本质直观想象和他本人的想象虚构学说不加区别地类同起来,另一方面这种类同又是在对生产性想象和本质直观重新做了暴力解释的基础上进行

的。鉴于利科对胡塞尔本质直观想象的改造的极端复杂性,本文不拟处理这个问题。

四、本质直观与先验想象的关联

Christian Lotz 说:“相对于大多数当下的胡塞尔的阐释,即认为反思是现象学的唯一源泉,我主张相反的立场:生产性想象应该被认作是反思的源泉。相应的,如果没有‘Einbildungskraft’(生产性想象力),就不能进行现象学的思考。”^⑤持相同立场的还有 Brian Elliot。他在《胡塞尔与海德格尔中的现象学与想象力》一书中,较为全面深刻地阐发了胡塞尔现象学中对先验想象力的揭示^⑥。Elliot 认为,即使在早期的范畴直观和本质直观方法中,也已经有先验想象力的表现了。当胡塞尔在《逻辑研究》中把康德的“知性范畴—想象中介—直观”结构转换为含义意向和含义充实的动态结构中时,就保留了想象力,也即变成了“同一统一”的动态综合行为。或者说,康德的静态的想象中介环节,现在成为了动态综合统一的中介环节,即让空乏的含义意向(相当于康德的范畴)在被给予性材料中实现“动态统一”。这个“认识的认同综合”其实就是改头换面了的康德的作为综合的想象力。因此,当胡塞尔扩展直观概念,允许本质进入直观行为本身之中时,就意味着康德那个未被还原彻底的知性范畴,现在进入了想象力的地基之中,而丧失了独立性。仅就此而言,我们甚至可以说,胡塞尔的本质直观比康德还要更尊重先验想象力。海德格尔正是从胡塞尔的本质直观的立场出发,才发展

① 参见陈挺:《黑格尔哲学视阈中的“反思”及其效应——兼论胡塞尔的“现象学反思”》,《北华大学学报》2005年第5期,第24-28页。

② Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity – Husserl's Phenomenology Revisited*, Palgrave Macmillan, 2007, p15.

③ Richard Kearney, *Paul Ricoeur and the hermeneutic imagination*, *Philosophical Social Criticism* 1988 14: 115. 另参见: Richard Kearney, *The wake of imagination*, Routledge Press, 2005.

④ see, George H. Taylor, *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, *Journal of French Philosophy* Volume 16, Numbers 1 and 2, Spring – Fall 2006, p93 – 104.

⑤ Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity – Husserl's Phenomenology Revisited*, Palgrave Macmillan, 2007, p5.

⑥ Brian Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge Press, 2005, p5 – 54.

出对康德想象力学说的批判。海德格尔认为，康德用知性范畴的统治地位，压制了先验想象力的运作。虽然由于胡塞尔这时仍停留在静态现象学阶段，因而也不能避免海德格尔这个批评，但是这种情况到了后期得以改观，发生现象学中的被动综合和内时间意识就是对先验想象力的充分而深刻的表述。

关于自由变更的本质直观方法，Eillot 也给出了自己的新解释。他认为，这同样也是先验想象力的一种表现形式。他将自由变更的想象称为“所有格的想象”，而将被动综合中的想象称为是“与格的想象”，“在观念（理念）化的情况中，存在着想象行为的更高层次上的重复。相对于被动综合中，在首要构成或经验的时间领域的给予中起作用的‘与格’想象，观念化则回指向一个更高层次的构造的或生产性的想象力，它有意识地实现观念化结构，这种结构在最初的意义奉献层次上就已内含着，但却是以潜在的方式内含的”^①。也即，在被动综合阶段，我们具有了在被动接受中进行的先验想象；而在反思的本质直观明证中，这种潜在的先验想象力的生产，在主动性中，在一个更高层次上被带到明证直观中，最后形成了理念（艾多斯）。

上述两人的观点既包含着共同的洞见，但同时这种洞见又是以歪曲的方式呈现的。例如，当 Eillot 把自由想象看作是原始生产性想象力的高级层次的表现时，他很难解释为什么胡塞尔正是通过这种现象学方法而走向了哲学作为严格科学的理念。他认为这是由于胡塞尔本人的理性主义偏见，但却未能解释这种理性主义偏见如何在胡塞尔现象学方法的思想中表现出来。同样，Christian Lotz 虽然深刻地觉察到作为人类学的想象的经验主义和笛卡尔式的反思是规定着整个胡塞尔思想的两大动机，但却认为只有经验主义动机在本质直观中得到最典型的体现^②。与他们相反，我们恰恰认为，本质直观是胡塞尔同时受两大动机规定的典型表现。

根本的问题在于，胡塞尔的自由变更是在一个反思意识当中、在反思性的描述中，而不是在原始的实际经验中进行的意识行为。这种反思悬搁了实在经验，因而从一个方面看，它通过经验想象而来的悬搁设定，而把自己从活生生的实际生活的洪流中超拔出来了，现在，进行沉思的是

现象学的我，而不是实际的我。可以说，通过这个反思操作，自由变更已经根本上背离了先验想象力。它不是真正的生产性想象力，因为它所把握的无非是在被动综合的实际经验中已经潜在地具有的东西，它的生产是一种“伪生产”。而且，它不但从原始的生产活动中脱离出来，还把它提升为理想性的艾多斯。那种从“视域”而来的经验普遍性，在本质直观中，转换为“先天必然性”。正是这种先天必然性，胡塞尔能够得意地宣称它已经摆脱了经验的束缚性。因此，自由想象，毋宁说是以自由的方式澄清和纯化，是一个科学的提炼工作，一种理论的工作。据此而言，我们恰恰能够主张，正是在自由变更中，先验想象力被带向了彻底的死亡。观念化，本身就是一个把生成带向死亡/永恒的过程。

而从另一方面看，自由变更又在反思中，以独特的方式，重复了先验想象力的运作。Eillot 为了论证这点，把胡塞尔的本质直观步骤和康德的先验图型论作了一个类比：1、悬置设定的对实在经验的例证性意识，与时间的量的图型相对；2、产生多样性的自由变更，与时间的质的图型相对；3、对多样性的统一性把握，与时间关系的图型相对；4、明证性的对艾多斯的认定，与时间的模态图型相对^③。这是一个有趣的对比，不过也许他可以不用如此费力。实际上，胡塞尔自己做了一个归纳，这个归纳与康德先验想象力的三重综合已经构成了工整的对立。在《经验与判断》中，胡塞尔把本质直观的观念化的三个步骤概括为：1、变更之杂多性的生产性贯通；2、在持续的吻合中的统一性联结；3、从里面直观地、主动地认同那不同于差异的全等之物。不难发现，它们正好可以和康德的先验演绎中的三重综合构成类比。只是我们不要忘记，这种对应背后包含着两者的根本差异：它们根本不是在同一层次上进行的。如果说康德的先验想象力，是

① see, George H. Taylor, *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, *Journal of French Philosophy* Volume 16, Numbers 1 and 2, Spring - Fall 2006, p71.

② 胡塞尔：《纯粹现象学通论：纯粹现象学和现象学哲学的观念（I）》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第6页，第8页。

③ Brian Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge Press, 2005, p76.

真正的原初的生产性的想象力的话，那本质直观的自由想象，则是经过了经验想象折射的、派生的先验想象力，它在把先验想象力带向成熟的同时，也带向了死亡。

自由想象的双重特征，即这种受两大相反动机规定的特征，体现在它的两个名称当中：作为本质还原，它意味着脱离了和真正生活的血脉联系；作为本质直观，它意味着先验想象力通过提升为理论而得到保存。然而在胡塞尔看来，这是哲学的使命，一切本质科学作为理论，最终都要趋向艾多斯，它是理论的合法要求，也是它必然的宿命。但当胡塞尔把经验的普遍性提升到超越论的先天必然性，要求一个不再受经验束缚的艾多斯时，他在自己的思想内部就遇到了矛盾。这种矛盾在某种程度上，就像某种胡塞尔不理解的外在力量，要把胡塞尔逼回到经验视域那里去。例如，胡塞尔的观念（理念），最终不得不向康德意义上的理念靠近，这种理念不再能被直观，而只能被预示。又例如，使他开始思考的历史和历史目的论。德里达就是在这里发现了开放的发生和封闭的结构之间的对立。德里达表明，在胡塞尔思想中已经包含有他自己不愿承认的思辨结构在内，这种思辨性要求悬搁在空中的本质直观重新回到大地^①。与之类似，伽达默尔一方面发现在胡塞尔的视域概念中已经包含着解释学的真正内涵^②，另一方面通过把解释学同时认作具有理论和实践双重特性的哲学，也就避免了把先验想象力带向死亡，因为我们已经看到，只要一门哲学作为理论，就不得不面临胡塞尔通过如此彻底的思考而揭示出的深渊^③。

五、胡塞尔对先验想象的贡献及其带来的警示

我们现在必须回到那个本该早就提出的问题：先验想象力究竟应该是什么？它与经验想象处于何种关系之中？因为上面的分析，表明了这样的一个结论：本质直观的自由想象，既是一种经验想象，又是一种派生形式的先验想象。人们可能会问：经验想象和先验想象作为两种相对立的意识类型，如何可能在同一个行为当中结合起来？

潘卫红认为，康德是在两种意义上使用先验

想象力的。第一，先验想象是经验想象之可能性条件，“就想象力是自发性这一点而言，我有时也把它称之为生产性的想象力，并由此将它区别于再生的想象力，后者的综合只是服从经验性的规律即联想律的”^④。第二，先验想象力作为沟通概念和直观的中介，是一种规则的综合能力^⑤。但与潘卫红强调要在第二个意义上理解先验想象力不同的是，我们恰恰认为应该在第一个意义上理解先验想象力。亦即，第二个意义只有在康德体系自身中才是最重要的，而第一个意义，恰恰超出了康德体系的狭隘局限而代表了一种普遍性的洞见。

胡塞尔正确地看到，康德的知性范畴是哲学在回溯上的不彻底所遗留下来的尾巴。这种知性范畴，在胡塞尔看来，应该回到生活世界的前谓词经验中，回到被动综合之中，通过发生现象学而被重新构造出来。因此真正的先验想象力，应该被定义为一种纯粹的时间性综合能力，一种纯粹的自发性和原始的生产性。经验想象正是在这里与先验想象区别开来：经验想象常常是在意识层面发生的、自觉和主动进行的；而先验想象是一种非自觉的、无意识的时间性构造，遵循一种“被动的联想的合规律性”，“那些知觉和回忆的、或者说知觉和回忆的意向性对象的实际的唤起，因而对它们的实际的直观结合（Einigung），都是联想作用这种被划为时间意识的最低级综合

① 倪梁康主编：《面向事实本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000年，第882-905页。另参见德里达的《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》中对胡塞尔的矛盾的分析。

② 因此，我们不能完全同意倪梁康的观点。他认为对于伽达默尔的视域概念而言，胡塞尔只是手段，而海德格尔才是目的。胡塞尔的视域概念与解释学的视域概念比表面看起来要更为接近。

③ 关于被伽达默尔所揭示出来的理论哲学与先验想象的紧张关系，利科做了一个类似的判断：“运用哲学方法来研究想象问题，从一开始，就不可避免地会遇到一系列障碍、悖论和失败。这或许解释了形象研究在当代哲学中处于相对隐没状态的原因。”（转引自孟华主编：《比较文学形象学》，北京大学出版社，2001年，第42页）如果说现象学的描述方法无法真正捕捉到先验想象，那么，一切理论哲学难道不都是如此吗？

④ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第101页。

⑤ 潘卫红：《康德的先验想象力研究》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第4页。

的被动综合方式的结果”^①。用胡塞尔的话来说，经验想象就是在意向性活动层面进行的，因而经验想象中必定已经有“含义对象”存在了，这种含义对象本身只能通过先验想象而被构造出来。

因此，先验想象和经验想象的对立，不是同一层面的意识活动类型的对立，而是两种不同意识层级的意识类型：一切经验想象都预设了先验想象，也即它必定同时是先验想象；而先验想象则是普遍的，不仅存在于经验想象中，而且也存在于所有一般感知活动中，使感知成为可能。而本质直观作为一种特殊的经验想象，即一种经过本质还原而脱离了经验的经验想象，又以特殊的方式预设着先验想象，即它既预设先验想象，又扼杀先验想象。正是这种前所未有的独特性，使我们弄清本质直观的自由想象的面目变得格外困难。

这样，我们就有可能回答这样的问题：胡塞尔究竟如何发展了康德的先验想象力？通过胡塞尔的矛盾和困境，为我们树立了怎样的警示标志？在我们看来，正是胡塞尔才把康德矛盾、摇摆的先验想象力加以彻底化。这种彻底化通过采取了向下和向上两种途径，既把我们带到了真理的应许之地，也把我们带到了深渊。一方面，他把康德先验想象力中的知性残余彻底打碎，使之向下还原到想象力的原始和本真形态，即还原到原始被动综合之中。这种被动综合在形式方面，具有“滞留—原印象—前摄”的内时间意识结构。因此，先验想象力又被看作是纯粹的时间性综合能力。值得注意的是，先验想象力在胡塞尔那里不再是一种固有的天赋能力，而是自我单子的视域之历史积淀的产物，是在历史性之中的发生。因此，每个单子基于各自的视域，其先验想象的活动并不相同。胡塞尔说，一个信念被持有了，即使它不再被回忆起，它也（就像解释学所说的，作为理解的前结构）始终在原始被动综合活动中持续地、暗暗地发挥着作用。由此可见，胡塞尔发生现象学的先验想象力和海德格尔、伽达默尔的解释学的想象力的立场在根本上是一致的。从想象力学说的发展史上看，胡塞尔上承批判哲学，下启解释学。

另一方面，胡塞尔又把先验想象力向上提升为观念（理念）层次，反思明证的层次，因而使原初的想象力在更高的意识层次中得到保存。这

种保存同时也是完成（终结）。生命本身就是一个生成和死亡的不断相继发生的过程，在时间当中，“是的，是有什么东西在生成，有什么在死亡”^②。但我们认为，先验想象力被带向保存和死亡，本身并不是一种错误，而恰恰是生命的本真状态和必然要求。首先，没有死亡也就不会有生成，生成总是以既有的死亡为前提的，没有在绝对的起源中进行的生成，生成总是在“延异”中，在先行的死亡的躯体中“再生”。其次，死亡是生成的隐秘的欲望，所以哲学在柏拉图看来就是“死亡的练习”。生成若不走向死亡，它就实际上还一无所成，就像思想总是需要在表达中被赋形。这种对死亡的欲望被海德格尔看作是被揭示者的固有存在方式，是一种“必然的遮蔽”，“所有从源头汲取的现象学概念与命题，一旦作为传达出来的命题，无不可能蜕化。这种命题会在空洞的领会中人云亦云，丧失其地基的稳固性，变为飘浮无据的论点”^③。我们只是要求，这种死亡不应是彻底的死亡，应该不断地被带回经验视域中，使之重新复活和重新生成。胡塞尔的失误仅仅在于，它把这种不断生成和不断死亡的无限辩证过程给终结了：观念作为艾多斯而要求在一切经验视域中得到同一性的重复，这是一种彻底的死亡，正是这种彻底的死亡最终把生成的未来通道堵死了。在胡塞尔晚年的最重要的著作《欧洲科学的危机和超越论的现象学》中，我们可以看到天才的洞见和矛盾的深渊是如何纠缠在一起的。正如芬克所说：“一个撕裂如此多东西的人，当然也会看到深渊。”^④正是这些矛盾和深渊，启示了伽达默尔、德里达、利科等人从这里出发，打破先验自我的封闭性，发展出更为一致的想象力学说。

（责任编辑 行之）

① 胡塞尔：《经验与判断》，（德）兰德格雷贝编，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999年，第209页。

② 柯小刚：《海德格尔与黑格尔时间思想比较研究》，上海：同济大学出版社，2004年，第344页注释1。这种生成和死亡的辩证结构，尤其体现在德里达的书写概念中。在他看来，书写同时既是生成也是死亡。

③ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2006年，第43页。

④ 倪梁康主编：《面向实事本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000年，第586页。

廖平与“通经致用”

向珂*

【摘要】近代，廖平以经师身份名世。他一生努力著述，留下大量经学著作，其著述本身又属于一种对于社会现实的参与行为。文章着重从三个方面简要分析了廖平将“通经致用”作为研究经学的最高准则，同时以此说明，不能直接将廖平著作中的论述作为确凿可靠的结论在当代的学术话语中加以引用。

【关键词】廖平；经学；通经致用

中图分类号：B259.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0090-06

冯友兰的两卷本《中国哲学史》把廖平作为“经学时代”的最后一位关键人物^①。近年来，对于廖平的经学思想之研究，成果甚多，无须赘述。笔者想另外提出的疑问是：廖平一生辛勤撰述，其背后的意图究竟何在？即便是其被公认为经学史的客观著作（如《今古学考》），其撰述的意图是否旨在求“客观”？

借用昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）的说法，对于思想史或政治思想史而言，如果要对过去的文本作出全面的分析，我们就该提出这样的问题——作者在写作中的行动为何（What their authors were doing in writing them）^②。那么，若仅就著作文本的内部逻辑来加以诠释、分析，便易忽视作者面对自身处境而拥有的写作意图，也就遮蔽了“写作即行动”（Writing is doing）的面向。更值得注意的是，廖平的一些著作在近现代却又常被奉为结论可靠的学术史著作典范，一些结论也被作为常识而广泛接受。比如，胡适给钱穆的信中说过：“我以为廖季平的《今古学考》的态度还可算是平允……”^③钱基博也说：“井研

廖季平本《五经异义》，以考两汉说，成《今古学考》上下二卷，而昔人说经异同之故，纷纭而不决者，至是平分江河，了如指掌焉。”^④然而，已有学者就此提出了异议^⑤。

其实，廖平的著作当中一再强调“通经致用”的基本原则，那么，他的著述并非遵循现代学术标准，他在经学方面提出了大量观点，而这些论述仍然旨在“致用”。这篇小文章从三方面来讨论，希望以此来说明他是如何将“通经致用”作为研究经学的最高原则来表明他的现实关怀。

一、对于“国朝汉学”的批判

廖平于光绪二年（1876）自成都尊经书院肄业，时年25岁。而就在他往成都参加科试的时候，甚至没有见过《说文解字》一书^⑥。可以说，此时张之洞在四川推行的“汉学”，于他而言，当属闻所未闻。与廖平同在书院学习的张祥龄说：“同治甲戌南皮张先生督学，提倡纪、阮

* 作者简介：向珂，四川乐山人，（武汉430072）武汉大学哲学学院博士研究生。

① 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1961年，第1040页。

② Quentin Skinner: 'preface', *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978, volume one, p. x iii.

③ 胡适：《致钱穆》，《胡适全集》第24卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第84页。

④ 钱基博：《古籍举要》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第71页。

⑤ 李学勤曾指出：“仔细研究许慎《五经异义》，结果与廖平《今古学考》的学说不是一致的。这促使我们感到，有必要重新考虑汉代经学今文是一大派，古文为另一大派的观点……改变自《今古学考》以来普遍流行的今、古两派观点，对于经学史及有关方面的研究是一件大事。”（李学勤：《〈今古学考〉与〈五经异义〉》，见张岱年等著：《国学今论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年，第135页）

⑥ 廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年，第17页。

两文达之学，建书院于省会。送高材生百人肄业其中，以《说文》及《提要》为之阶梯……川省僻处西南，国朝以来，不知所谓汉学，于是颖异之士，如饥渴之得美食，数月文风丕变，遂沛然若决江河。”^①在书院学习的早期，廖平对于“国朝汉学”倒是一心模拟，学习文字、训诂之学，且撰有一定数量的考证札记。继张之洞担任四川学政的谭宗浚在《尊经书院十六少年歌》中这样赞扬廖平：“廖子朴学追服刘，校勘审篇刊谬悠，森森腕底攢戈矛。（井研廖登廷字勋斋，年二十七）”^②由此看来，廖平早年对“国朝汉学”下过一番苦功。

但自光绪五年（1879）到光绪十年（1884），正是廖平在思想上异常活跃且烦闷的时期，一方面他对书院所教授的经学方法不满，另一方面又要为在经学研究上自寻出路。在他后来公开的著作中，便可以见到大量的猛烈批评“国朝汉学”的相关文字，比如：

惠、戴挺出，独标汉帜，收残拾坠，零璧断圭、颇近骨董家，名衍汉学，实则宗法莽、歆，与西汉天涯地角，不可同日语。江、段、王、朱诸家，以声音训诂校勘提倡，天下经传，遂遭蹂躏，不读本经……诸家勘校，可谓古书忠臣，但毕生勤劳，实未一饱藜藿。^③

古人读书，有阙疑、存疑两条，所以爱惜精力，使得当心要理……近人不务大纲，喜矜小巧，如孔子生卒考，旧有两说参差不同，苟通其意，数言可了。^④

“惠（栋）、戴（震）挺出”之后，学人多把寻求确凿的事实（hard fact）作为治学的基本范式。当然，这种事实特指经书当中的事实。即便是处于这样的范围内，确凿的事实也存在无数。因此，廖平认为，这种寻求确凿事实的路径，会导致三种结果：第一，以此路数而所求得的结果并无什么价值，不过是“收残拾坠”；第二，会让人觉得茫茫无边际，“毕生勤劳，实未一饱藜藿”；第三，一些问题根本就无考证确凿的可能，比如孔子的生卒时间就有截然不同的两种说法，二者之间并没有哪一种更具有说服力。

清代“汉学”的确表现出了近于“知识主

义”（intellectualism）的倾向。从汉学家的著作当中可以看到，他们的一些考证的确是为了努力求其真实，而这些知识的直接用途并非是其首要出发点。但在廖平看来，这种工作实属徒劳。于是，他急于调整治经的方法，同时对“国朝汉学”予以颠覆。

国朝汉学家多是在寻求零散的事实，而廖平却要寻找经书的“大纲”。这“大纲”就是指经书当中的大线索，而其他一切细节都依附于这条大线索存在。如果找到这条线索，就等于是说，对于其中的任何一个确凿事实可以找到其准确的位置。而与这条大线索相比较，这些事实在渴望寻找“大纲”的人看来多是微不足道的。然而，廖平的这个思路应该也受到新译著的影响：

观人一节，能知长短，此治经之切法……须有西人《人体新论》心思乃可。^⑤

《六经》同出一源，其宗旨、大义、礼制，皆相同；而其体制、文字，则诸经各自不同。西人《人体新论》，谓人之骨节，因地而异，窃谓经之体例，意亦如此。经犹人也，此经之骨节与他经不同……^⑥

《人体新论》实为《全体新论》，由英国人合信与中国人陈修堂合著，“是西洋医学输入中国的起点”^⑦。廖平读到这部人体解剖学的中文读本，固然增长了医学知识，但落实到传统的经学研究中，则由此领悟到一种新的“心思”。心思一词可表达为认知方法（methodology of cognition）。人体是一大系统，每个器官都处在这个系统的不同位置，发挥相应的作用，所以说“不知部位者，即不知病源”。那么，任何一大机体都不该是一堆毫不相干的部件杂糅而成。相反的

① 张祥龄：《翰林院庶吉士陈君墓志铭》，转引自《廖季平年谱》，第16页。

② 谭宗浚：《尊经书院十六少年歌并序》，氏著：《荔村草堂诗钞》卷8，广州：光绪十八年（1892），第10b页。

③ 廖平：《知圣篇》，李耀仙主编：《廖平选集》（上），成都：巴蜀书社，1998年，第203—204页。

④ 廖平：《知圣篇》，《廖平选集》（上），第212页。

⑤ 廖平：《经诂甲篇》，《廖平选集》（上），第413页。

⑥ 廖平：《经诂甲篇》，《廖平选集》（上），第410页。

⑦ 陈邦贤：《中国医学史》，北京：商务印书馆，1998年，第191页。

是，这些部件共同围绕在一个大系统上，彼此协作；如果某些部件不能在大系统当中发挥作用，则可以不加以重视。廖平相信在这些庞杂的经书材料当中也存在着类似于人体的大系统；换言之，经书当中的事实是彼此衔接的，能够构成“全体”。而他正要调整其路径去寻找这经学的“全体”。如果能转变心思，寻求经学的大纲，一方面能够节省研究经书的时间，更为重要的是，也只有这些大纲才是真正有用的。

因此，廖平在传授经学的过程当中，便对“国朝汉学”的典范看得不那么重要了。他给经学初学者写的《经学初程》一书就说过：“自来治经学者，未有不通小学者，但声音训诂亦非旦夕可以毕功。若沉浸于中，则终身以小道自域，殊嫌狭隘，故经学自小学始，不当以小学止也。”^①晚年课徒，他依然不让学生在《说文》《尔雅》等书上花费过多精力。有学生喜好段玉裁的《说文解字注》，他却劝道：“郝、邵、桂、王之书，枉汝一生有余，何能解秦汉人一二句？读《说文》三月，粗足可用也。”^②“小道”是工具，“大道”则是经学的本质，因为这类本质对于现实有着极为重要的指引功能。

二、仪礼与制度的区分

廖平在其早期的经学著作《今古学考》中，便将礼制作为判分经学派别的基准。也可以说，礼制正被他认为是经学当中的“大道”。礼制是帝国上下必须贯彻的大问题，在廖平看来，这也是经学当中的“大纲”。为了让这条大纲更加清晰，他强调制度区分于一般意义上的礼仪：

礼仪与制度有异，礼为司徒所掌，如今之仪注，即《仪礼》是也；制度则经营天下、裁成万类，无所不包，如《王制》是也。制度最大最要，礼仪特其中一门。欲收通经致用之效，急宜从制度一门用功。若沾沾仪节，不惟不能宏通，人亦多至迂腐。刘子政《别录》，制度为专门，与礼仪别出。至《仪礼经传通解》、《礼经纲目》、《秦氏通考》，皆以礼包制度，大失经意。今特升《王制》为制度统宗，礼经仪注之文，归

于司徒六礼而已。能悟此旨，经学乃为有用之书。^③

只有将“制度同宗”标明出来，经学才能真正有用。廖平也对其他经典进行分类，将其中有用的“制度”独立出来。他说：“《礼经》大经，号为繁难，今别为目，五六人治之，为制度，为六礼，为通论，为经说，为子史阴阳，为余论，各专一门，易于成事。”^④

廖平所谓的制度就是政治体制（political system），仪礼属于日常规范（everyday rule），前者对于社会有全方位的规范性，后者只能隶属于前者。正因为前者对于社会整体有这样的效力，因此在此社会系统下的任何人都不能破坏其中的条规。而日常礼仪并不具有强制性。更为关键的是，廖平强调“欲收通经致用之效，急宜从制度一门用功”。那么，他说经学的根本问题在于制度，其立足点便在于“通经致用”。他不光急于要从“国朝汉学”的范式当中脱离出来，而且要转移在经学当中的视线。经学材料如此广泛，廖平之所以不再重视经书当中的文字、名物等细节问题，也在于这些与“通经致用”的关联甚少。惟有政治制度才是他所认为的根本问题。廖平称制度为经学的核心问题，毋宁说是当下政治的重大问题。在“经学时代”，现实的政治往往要依托于经书，以资证明其合法性。

在廖平看来，无论朱熹的《仪礼经传通释》、江永的《礼经纲目》，还是秦蕙田的《五礼通考》，它们都只涉及了礼仪的问题，而对于最高体制并未过多措意。朱熹的《乞修三礼札子》说道：

臣闻之：《六经》之道同归，而礼乐之用为急。遭秦灭学，礼乐先坏。汉晋以来，诸儒补辑，竟无全书。其颇存者，《三礼》而已。《周官》一书，固为礼之纲领，至其仪法度数，则《仪礼》乃其本经，而《礼记·郊特牲》、《冠

① 廖平、吴之英：《经学初程》，成都：存古书局，民国三年（1914），第4b页。

② 蒙功甫：《文通先兄论经学》，见蒙默编：《蒙文通学记》，北京：三联书店，2006年，第70页。

③ 廖平：《知圣篇》，《廖平选集》（上），第194页。

④ 廖平：《经话甲篇》，《廖平选集》（上），第497页。

义》等篇，乃其义疏耳……熙宁以来，王安石变乱旧制，废罢《仪礼》，而独存《礼记》之科，弃经任传，遗本宗末，其失已甚。^①

朱熹晚年作《仪礼经传通释》，仍有相当强烈的现实情怀。他将三礼分作二类，以《周礼》为一类，即“礼之纲领”，以《仪礼》与《礼记》为一类，即“仪法度数”。而且朱熹还说过：“学礼，先看《仪礼》。《仪礼》是全书，其他皆是讲说。如《周礼》、《王制》是制度之书，《大学》、《中庸》是说理之书。”^②朱熹也将《周礼》和《王制》并列为“制度之书”。而他却是把日常礼仪视为治礼的第一要务，并没有在制度之书上面作多少工作。

廖平对于“礼仪”与“制度”的划分应该是受到了朱熹的影响。但朱熹毕竟对于王安石所提倡的《周礼》没有提出反对的意见，只是认为他忽略了“仪法度数”的根本问题，廖平像是要对这种缺失进行补充。江永作《礼经纲目》，不过是“以朱子晚年治《礼》，为《仪礼经传通解》，未成而卒，黄幹纂续，缺漏浸多，乃为之广摭博讨，从吉、凶、军、宾、嘉五礼之次，名曰《礼经纲目》，数易稿而成”^③。乾隆年间，江永歿后，秦蕙田曾参考此书作《五礼通考》^④。

虽然后面二书都是出于朱熹的影响，但秦蕙田表现出相当谨慎的态度。他给顾复初的信中说：

如尊见削去百家之言及后代事，止载经文，是经解之《五礼汇纂》，如现成之《仪礼经传通解》是也。此书原属未成，而朱子之本意正不止是。《宋史·礼志》载，朱子尝欲取《仪礼》、《周官》、二《戴记》为本，复编次朝廷公卿大夫士民之礼，尽取汉、晋而下及唐诸儒之说，考订辨正，以为当代之典志，所言不为无据。蕙何人斯，敢拟此例！^⑤

秦蕙田认为朱子作《仪礼经传通释》是为了以作“当代之典志”，而他口称“蕙何人斯，敢拟此例”，一则是表明自己之谦退谨慎，一则也说明代拟“当代之典志”非一般人臣所敢妄拟。另外，秦蕙田的《五礼通考》自序还说过：“乙丑简佐秩宗，奉命校阅礼书。时方纂修会典，天

子以圣人之德，制作礼乐，百度聿新。蕙田职业攸司，源流沿革，不敢不益深考究。”^⑥那么，他的这部著作和乾隆时代《大清会典》的编修还大有关联。他自认为，作为礼部要员应该为《会典》的编修提供更多的支持。《大清会典》的编纂者名义上是当今天子，《通考》编纂者的身份当然与之有天渊之别。乾隆十三年张廷玉等人上奏：

会典所载，必经久常行之制。至各衙门有递损递益，不可为典要者。远则三五年，近或一二年，必当变通，若尺寸不遗，一概登载，诚恐刊行未遍，史制已多，国家大经大法，守之官司，布之朝野，百年以来，几经考订，应请总括纲领，载入会典……会典一卷，即副以则例一卷，要以会典为纲，则例为目，则详略有体，庶与周六典唐六典遗意犹为仿佛。^⑦

有两点值得注意：第一，《会典》所录的制度为经久之制，否则不足以显示其权威；第二，所录制度要类于周六典、唐六典，而周、唐六典都是模仿《周礼》之六官而设的政治制度。那么，《五礼通考》重在考古，而《大清会典》旨在为当朝提供一部最具权威的政治体制法典。尽管秦蕙田认为《五礼通考》并非当代典志，但该书在士人中有着极大的影响，甚至于在一定程度上被士人认作了当代典志。

廖平当很早知晓该书，《今古学考》便可见到他以此书为参照：“予撰今古礼制分类钞，以

① 朱熹：《乞修三礼札子》，见朱杰人等编：《朱子全书》第2册，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第25页。

② 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第2225页。

③ 江藩：《国朝汉学师承记》，北京：中华书局，1983年，第75页。

④ 江藩：《国朝汉学师承记》，第78页。

⑤ 秦蕙田：《答顾复初司业论五礼通考书》，贺长龄辑：《皇朝经世文编》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第74辑，台北：文海出版社，1966年，第1994页。

⑥ 秦蕙田：《五礼通考》，《景印文渊阁四库全书》第135册，台北：台湾商务印书馆，1982—1986年，第60—61页。

⑦ 转引自柳诒徵：《记光绪会典馆之组织》，《学原》1948年第9期，第19页。

徐、秦《通考》为蓝本，分今为五派，古为六派。”^①同时，他甚至希望在《五礼通考》的基础上更进一层：“礼家类书，近推《五礼通考》，其书博而不精。三表既成，便当分别部居，汰除浅目，庶足为完书乎。”^②很显然，廖平希望在《五礼通考》的基础上完成一部后出转精的礼制类书。更为重要的是，他说《五礼通考》一书博而不精，其关键在于他认为秦蕙田并未将制度从仪礼当中抽绎出来。《大清会典》专载制度，而且以《周礼》为参照模板。秦蕙田尚不敢及此，只能考证五礼。而廖平《今古学考》判《王制》和《周礼》各自为今古学的制度汇总，以之来统摄今古二学的经典和经说，便是要为了完成一部更大的礼书作准备——在他心中，这部礼书当可作“当代之典章”。

三、“治经以求实用为归”

对于通经致用，廖平甚至表达出一种致用为上的观念：“窃治经以求实用为归，违经则虽古书不可用，合经则即近人新作亦可宝贵。”^③这倒是说出了他自己治经的一大关键。也就是说，只要是能够围绕某种既定说法，便可以根据需要在群经当中采纳不同的文献来证明，甚至于可以把一些从来与经书无多少关系的文献纳入到经典系统当中，或者借用其说来丰富经典的诠释，同时也可以把一些过去被认定为经典的文献排除出经典的系统当中。由于廖平一生在经学上的见解在不断发生变化，那么他对于“实用”而采取的方式也会调整。

《知圣篇》公开标明治经方法的基本理念，这时廖平处于其经学思想第二变的阶段，但并不意味着他此前的著作并无“实用”的考量。胡适认为《今古学考》“态度还可算是平允”，但事实上廖平在经学内部平分古今二派，本来就有“实用”的打算，否则便不会出现李学勤所指出的种种破绽。只不过廖平初期尚不敢过分公开其现实关怀，但书中依然可以察见一些值得思考的痕迹：

《王制》一篇，以后来书志推之：其言爵禄，

则职官志也；其言封建九州，则地理志也；其言命官、兴学，则选举志也；其言巡狩、吉凶、军宾，则礼乐志也；其言国用，则食货志也；其言司马所掌，则兵志也；其言司寇，则刑法志也；其言四夷，则外夷诸传也。大约宏纲巨领，皆已具此，宜其为一王大法欤！^④

《王制》是《礼记》的一篇，对其作者及成书年代，史上存有多说。廖平的评述，确然为旷古未有。《今古学考》以《王制》和《周礼》作为制度纲领以统辖今、古二学，表面上对于二者不作价值判断；但上面这段材料已经说明，廖平视《王制》为一王大法，便等于降低了《周礼》的地位。类似这段材料的文字，《古学考》也曾出现。《古学考》毅然将《周礼》认作是刘歆据《逸礼》而作的伪经，这也符合他所说的“违经则虽古书不可用”。他曾说过：“孔子以《王制》为后世法，秦汉与《王制》不同，世遂不明此意，以《王制》为无用之书。不知后人阴被其福而不知，如《王制》开选举，后世全祖此法。而众建诸侯，即郡县之遗意；广开学校，亦治化之根本，《中庸》之‘百世以俟圣人而不惑’。今用《王制》之事多为益，倍于《王制》者多有害，习焉不察耳。”^⑤他由此认定《王制》为一王大法，与之并列的制度经典便不可用了。这些论述也是为强调该篇对于现实的“有用”。

廖平一生学说有过数次大变化，而每次立说，都是要为经学建立一套系统。但是，并非所有的文献都会支持他的观点。他可以不顾这些经书谱系中的文献，甚至把一些原本与儒家经典毫无关系的书籍拉入到他所认可的经典谱系之中。而这种现象在他后期的论述中更为明显，比如，他把《灵枢》《素问》《山海经》《长短经》等书一并可以认作经书，然后就这些经典来支撑他的一整套说法。他每变换说法，都会以当下所说

① 廖平：《今古学考》，《廖平选集》（上），第77页。

② 廖平：《经话甲编》，《廖平选集》（上），第472页。

③ 廖平：《知圣篇》，《廖平选集》（上），第210页。

④ 廖平：《今古学考》，《廖平选集》（上），第106页。

⑤ “马”，当作“焉”。

⑥ 廖平：《王制集说凡例》，《廖平选集》（下），第23页。

为得经学真相而放弃前说，以至于让人难以理解。所以钱穆说：“其学非考据，非义理，非汉，非宋，近于逞臆，终于说怪，使读者迷惘不得其要领。”^①

廖平也爱引用新说，以支持其说经：“平毕生学说，专以尊经尊孔为主，兼采泰西科学之理而沟通之。”^② 经书在“经学时代”为绝大多数读书人提供了“共同知识范畴”（common stock of knowledge），这类知识包括了道德、习俗、名物等。但是，到了廖平的时代，经书提供的知识遭到了新的冲击。而由于经书的不少内容比较晦涩，也就为经书的诠释留下了不少回旋的余地。在廖平的阅读世界里，我们可以发现，他对于当时发行的译著也多有关心，而且大胆地用这些新知来重新诠释旧知，使得旧知与新知之间并无鸿沟，那经书的地位依然不可动摇。在第一小节中已经提到，他从医学著作《全体新论》当中汲取治学方法上的灵感。除了方法外，在一定程度上，他对于新知本身抱有开放态度。在他的著作当中，可以见到他引述《黑蛮风土记》《四裔列传》《八大帝王传》等译著的内容，并以此来调整经学的内容。比如，他从史学译著中了解到“进步”（progress）的观念：“凡言上古、中古、近古之史事，亦如《黑蛮风土记》，此为当日之实事。所言五帝、三皇、尧、舜三代愈古愈文明，则为经学派……世界初未有此文明，数千年后改良精进，乃有此等事实。”^③ 历史进步的观念与美好上古的观念本相矛盾，廖便由此将经书上记录的上古事实理解为传说、寓言，并说这是经学的妙义之所在。

因此，廖平身上透露出反智识主义的倾向（ant intellectualism），他对于纯粹的认知活动总会表示出不屑，而是要调整经书的知识，希望经书在国人的知识世界中依旧保持最高的地位。在他看来，如果认知的对象有无尽数量，让人始终处于不断寻找答案的状态，便会极大地贻误了对经书当中的绝对真理的追求。他的学生蒙文通也说：“今日之言学者，其言愈繁，其事愈细。宜黄欧阳师尝笑之曰，此所谓日日能毕业之学，亦千年不能毕业之学也，为其遗大而事小，置精而

求粗也。”^④ “宜黄欧阳师”即欧阳竟无，主讲唯识学，蒙文通也曾师从于他。他们所谓的“大”便指一种具有信仰效力的绝对真理，而在廖平的文字中，我们可以感受到，他所信仰的绝对真理便是那一套由圣人创设的政治制度。他又要努力地吧这套制度拼凑出来。

结 论

讨论廖平著述当中的行动（doing），是一个大课题，这篇小文只能算是引其端绪。在廖平的经学生涯当中，差不多都贯穿了“通经致用”这一大主题。由于篇幅所限，本文仅能就三方面来简要说明：其经学著作的背后尚有极大的现实抱负。他反对“国朝汉学”的治经范式，就是因为这种范式之“无用”，便要调整治经的方法来寻求经学的大纲。经学的大纲正是一套完整的制度系统，这套系统虽然隐含在经书之内，但又足以指引现实的变革。经书毕竟是由零散的材料汇聚而成，廖平为了拼凑出这套大系统，便不惜采用了极其实用的办法，甚至将一些本不相干的材料纳入到经书之中。这也正说明，在廖平心中，研究经学的目的，求是为末，致用为本。那么，对于廖平在其著作中得出的任何一个结论，我们都当充分有效的考察其言说的背景（context）及其在此之下的行动目的，而不能径直将之作为学术史上的现成结论。

（责任编辑 杨海文）

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，第724页。

② 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平选集》（上），第303页。

③ 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平选集》（上），第328页。

④ 蒙文通：《廖季平先生与清代汉学》，《廖季平年谱》，第151页。

世界观与人生观

——蔡元培道德教育思想的理论基石^{*}

杨姿芳^{**}

【摘要】 文章从世界观和人生观两个方面分析蔡元培道德教育思想的理论基石。蔡元培的世界观吸取了康德的二元论哲学、叔本华的意志哲学、克鲁泡特金的互助论和传统儒家的“大同”思想，构筑了一个能够促使人类道德精神不断提升和超越的二元世界。蔡元培在人生观上坚持人生的理想和生活意义在于为他人和社会恪尽义务，同时他也尊重并鼓励为一己幸福和自我价值实现所体现的个人追求。以此为基础，蔡元培完成了对道德教育理论前提的重构。他对世界的二元分析，为确立道德教育终极关怀的目的和达成这一目的的现实路径奠定了基石。他对人生义务和人生权利、人的物质生活和精神生活等关系的阐释，为道德教育的实践提供了操作性指南。

【关键词】 蔡元培；道德教育；世界观；人生观

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2013）04 - 0096 - 05

蔡元培是一位融贯中西文化的大师。从思想文化渊源看，一方面他推崇传统儒家思想，对儒家所持的伦理道德观大多持肯定态度；另一方面他又认为传统儒家道德与时代发展存在诸多抵触，主张积极学习西方文化。所以在“更新民德”、“改良人格”的问题上，蔡元培倾向于东西方思想的融合贯通。为此，他坚持立足于本民族文化，对西方文化以“择善而从”为原则进行筛选，使新的国民能够体现兼具民族特色的中西道德伦理浑然一体的自然融合。蔡元培的道德教育思想，可以说既有他根源于传统伦理道德的基本认识，也有他对西方近代哲学、教育思想有益成分的广泛吸收。本文认为，蔡元培融合中西的世界观和人生观为其道德教育思想奠定了理论基石，他关于道德教育的理念和方法正是其世界观和人生观在教育实践中的充分体现。

一、世界分为“现象”与“实体”

对于世界的总体认识，蔡元培受康德二元论哲学的影响，把一个统一的世界划分为“现象”

和“实体”两个方面。至于“现象”和“实体”各自的特点及其发展趋势，蔡元培则吸取了叔本华的意志哲学、克鲁泡特金的互助论和传统儒家的“大同”思想。因而，他反对尼采的极端强权主义和叔本华的悲观主义，主张人类社会进化史昭示的不是优胜劣汰的残酷生存竞争，而是一个人类道德精神不断提升和超越的过程。

（一）“现象”与“实体”

为什么蔡元培将统一的世界划分为“现象”与“实体”两个方面？在他看来，“现象世界”和“实体世界”有着各自不同的性质和特征。第一，现象世界是表面的、客观存在的，它有形、有限，可以名言；实体世界是意识的、主观内在的，它无形、无限，无可名言。第二，现象世界是相对的，受因果律支配；实体世界是绝对的，不受因果律支配。第三，现象世界与空间、时间有不可分离的关系，是人可以经验到的；而实体世界与空间、时间没有关系，是人不能经验到的，只能依靠人的直观去把握。相对于现象世界的客观实在，蔡元培把实体世界看作是一种观念，这种观念虽然有不同的命名，有的称之为

^{*} 本文系 2012 年度国家社会科学基金项目“当代中国非主流意识形态的发展特点及其引领路径研究”（12BKS065）、武汉大学人文社会科学“70 后”学者学术团队“社会主义核心价值观体系培育”的阶段性成果。

^{**} 作者简介：杨姿芳，湖南新晃人，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学马克思主义学院讲师。

“道”、“太极”、“神”，有的又称之为“黑暗之意识”或“无识之意志”，却都是古今中外各派哲学和宗教所追求的终极目标^①。

然而，与康德坚持现象世界和实体世界之间不可逾越的观点不同的是，蔡元培为二者之间架起了桥梁。他认为“现象”与“实体”虽然性质迥异，却有着不可分割的联系，它们不是互相冲突的两个世界，而是同一世界的两个方面。作为同一世界的两个既相区别又相联系的客体，它们之间存在着“通性”，是能够相通的。为了解决“现象”与“实体”两个客体的“通性”问题，蔡元培在康德哲学的框架中糅合进了叔本华的唯一意志论观点，把“意志”看作是沟通现象世界和实体世界的“通性”。他指出，组成客观世界的各部分（包括人）虽然随时空的变化产生各种特性，但世界的“通性”可以解释为“意志”：“意志”是人之为人的根本，情感和知识只是为意志所支配^②。但是，蔡元培强调“意志”对整个世界来说并不是单一性质，尤其“实体世界”的意志和“现象世界”的意志的性质根本不同。在他看来，实体世界的意志是没有目的的。如果实体世界的意志有了目的，它便具有了既可立足又可依托的时间和空间，意志就会落入现象世界之中，因为它不得不按照客观的因果规律而运动和发展，因此也就具有了事物在现象世界的种种特性，实体世界自然就无法存在。所以，实体世界的意志要和现象世界中各种各样的具体意志从根本上区别开来，它就只能是盲目、黑暗的。但是，从发展趋势来看，虽然两种意志有着本质差别，但现象世界的所有具体意志的最终目标都是趋向实体的。归根结底，实体世界的意志只有一个，它是不可捉摸、盲动自在的；而现象世界却有大大小小、形形色色无数个意志，其归心所向都是实体世界的最大意志。由此，蔡元培从“意志”的角度揭示了“现象”与“实体”的基本关系，即现象世界具体事物的意志虽然不同，但都以回向实体世界的意志为终极目标。

（二）无差别的“实体世界”

通过叔本华的意志哲学，蔡元培提出从“现

象”到“实体”是世界发展的必然趋势，而这一趋势的最终结果表现为一个无差别的“实体世界”。对此，蔡元培从不同的角度予以证明。首先他认为人类的进化史就是世界趋向无差别的历史进程。“通”和“同”是从无机物到有机物，从植物、动物到人类进化的共同特点。因此，人类社会进化到今天，“则四海兄弟之观念，为人类所公认。而肉食之戒、虐待动物之禁，以渐流布。所谓仁民而爱物者，已成为常识焉”^③。也就是说，当仁爱观念真正成为人类常识时，人的道德精神得以提升，种族偏见就会自然消失，无差别的大同世界就必然能够实现。

其次，蔡元培又从克鲁泡特金的“互助主义”找到知音。克鲁泡特金否认那种认为进化首先是通过人和人之间、社会和社会之间的争斗来实现的逻辑前提，他宣称和谐和合作，而不是冲突，才是人类自然生活的特征。这一观点正好与蔡元培的思想相契合。蔡元培一生对人性善及其真正完整抱有信念，特别欣赏“大同”的理论。他热情关心人的道德，积极献身于社会改造。1906年，其《记绍兴志学会的三大愿》说：“他们有三愿：（一）愿天下无贫人；（二）愿天下无病人；（三）愿天下无恶人……我觉得这三句话，确是言简意赅，颠扑不破，所以至今还没有忘掉。”^④ 绍兴志学会是一个设在他的故居附近的小的学术团体，它背离了汉学占支配地位的繁琐考据，以求在世界上实现消灭贫穷、消灭疾病、消灭罪恶的三大目标。可以说，绍兴志学会的三大目标也是蔡元培对理想的无差别世界的构想，他期望通过人类不同群体的积极交流、和谐互助去达成。

然而，在蔡元培构筑的世界观中，从具体事物各具特性的现象世界到无差别的实体世界，并非一个自然而然的客观发展趋势，而是需要通过慢慢地克服现象世界中的种种障碍，才能最终达

① 《蔡元培全集》第2卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，第12页。

② 《蔡元培全集》第2卷，第328页。

③ 《蔡元培全集》第2卷，第217页。

④ 《蔡元培全集》第1卷，第454页。

到与实体世界相吻合。为此，他对现象世界影响实体世界的两类障碍进行了仔细分析：“其现象世界间所以为实体世界之障碍者，不外二种意识：一，人我之差别；二，幸福之营求是也。”^①蔡元培把人类个体为了生存的物质追求和人与人之间的现实差异，当作其进入实体世界的根本障碍。他认为现实社会生活中存在着种种矛盾，这些矛盾主要源于人类生理和心理的差别。要彻底解决这些矛盾，就必须超越现象世界，在意识上逐渐克服功利营求之心和各种不平等的观念，最终使人的精神完全进入实体世界。这就是蔡元培提出的现象世界的各个意志回向本体意志的基本路径，而铺就这一路径的关键在于人们需要建立追求超越功利之心和人我差别的终极性价值目标。基于此观念，蔡元培为其教育实践确立了方向：“教育者，则立于现象世界，而有事于实体世界者也。故以实体世界之观念为其究竟之大目的，而以现象世界之幸福为其达于实体观念之作用。”^②教育能够帮助人们超越现象世界而进入实体世界。其中，教育的根本目的是培养人们树立终极性价值目标，同时也不能忽视人在现实世界中的幸福生活，应予以积极关怀。正是在这个意义上，蔡元培将他对于世界观的建构与其教育主张进行了相应的连接，尤其是其道德教育的思考与此密切相关。“在他看来，现象世界中人类所面临的种种问题，都是由道德引起的。以中国来说，‘所以不免为贫困者，因人民无道德心，不能结合为大事业，以与外国对抗；又不求自立，而务侥幸。’‘现在军队，时生事端，何尝非尚武之人由无道德心之制裁之故耳。’国家贫弱和军阀横行都归结为由于缺乏道德心。”^③所以，无论是解决国家贫弱和军阀横行这样的现实问题，抑或是使每一个人都能拥有幸福生活的权利，都离不开对于道德现象的认识和思考。更为重要的是，蔡元培认为道德不仅仅是客观的行为规范，更是人格完善和人性升华的重要途径和标志。因此，我们看到，蔡元培在否定康德不可知论的基础上，为现象世界和实体世界之间架设了一道“桥梁”。这道“桥梁”就是要通过道德教育使人类逐步泯灭营求之心、淡化人我之见，从

而实现人类道德精神的提升和超越，进而进入无差别的实体世界。

二、“人类实为义务而生存”

在蔡元培的世界观中，世界各分子“无复有彼此之差别”，“与实体吻合”，乃是最高的理想与道德境界。但是，各分子在达到这种最高境界的过程中存在着两个基本障碍，一是人与人之间的现实差异，二是每一个个体为一己之私的现实追求。人只有在意识上逐步克服功利之心和树立平等观念，才能超越“现象世界”进入“实体世界”，从而成就“完全之人格”。同时，蔡元培指出，“泯营求而忘人我”并不是排斥“现象世界”，把“现象世界”视为罪恶之源，而是要求人们正确处理“现象世界”与“实体世界”的关系。因此，蔡元培在 worldview 的基础上确立了他的人生观：“消极方面，使对于现象世界，无厌弃而亦无执著；积极方面，对于实体世界，非常渴慕而渐进于领悟。”^④他强调一个人的人生观包括消极和积极两个层面，消极层面主要是对于“现象世界”的物质追求应该适度，即“无厌弃而亦无执着”；积极层面则主张对于“实体世界”的精神追求要“非常渴慕而渐进于领悟”。围绕这一人生观，蔡元培认为“人类实为义务而生存”^⑤，并且具体指出“人类之义务，为群伦不为小己，为将来不为现在，为精神之愉悦而非为体魄之享受”。^⑥可见，蔡元培由世界观而说明人生观，认为人类世界既无边界也无始终，每个人不过在其中占有数尺之地位和数十年之寿命，所以决不能只为追求眼前的幸福而专注于权利的享受。事实上，只拥有个人的幸福和权利的时间是有限的，范围也是狭隘的，为他人和社会克尽义务才能泽被苍生、永垂不朽。

① 《蔡元培全集》第2卷，第13页。

② 《蔡元培全集》第2卷，第12页。

③ 袁伟时：《中国现代哲学史稿》，广州：中山大学出版社，1987年，第93页。

④ 《蔡元培全集》第2卷，第13页。

⑤ 《蔡元培全集》第3卷，第742页。

⑥ 《蔡元培全集》第2卷，第218页。

（一）“为群伦不为小己”

所谓“群伦”，指的是个体存在的社会性，即人类结成社会群体，人之赖以生存和发展的基础是群。在中国传统文化中，人并非生而独立、自由的，而是置身于一种无处不在的伦理纲常之中，因而对人而言群具有无可争议的先验地位。所以，任何人在社会之中，既要处理“群”与“己”的关系，也要处理“小群”与“大群”的关系。为此，蔡元培强调“合群”是人类生存的首要原则，认为人具有与生俱来的合群性，这是个体与个体为共同求生而相亲相容的本能。如果人只是孤立地谋求个人生存，难免会挨饿受冻，使生存难以为继。所以只有通过群体生活的守望相助和休戚与共，个人生存、人生幸福以及文明发展才能实现，即“合众人之力以营之，而幸福之生涯，文明之事业，始有可言”^①。“合群”既是人生幸福的必然要求，也是实现世界和平的基本途径。当“己”与“群”发生矛盾的时候，就应该“立于群之地位”而“舍己为群”，“舍己为群”就成为人的基本义务。

蔡元培提出的“舍己为群”的人生价值取向，也是传统儒家思想所主张的。“义利之辨源自生命深层的价值思考，是人对人我己群的伦理关系予以主动的把握的精神确证，也是人对自己生物性与人类性或曰自然属性和社会属性的自我体察和反思。正是在这种体察和反思中，人认识到自己是什么和应当是什么，从而为人生目的的确立提供前提和基础。”^②在“义利之辨”中，儒家提出“义以为质”和“义以为上”，明确了群体价值的根本性，表明“儒家学说内在核心价值是以人性固有的群性为本位，以社稷苍生为出发点，对个人提出修齐治平的身心全面发展的要求”^③。同时，儒家讲“仁”与“和”，强调每一个人都应该从自己做起，关怀他人，使社会能够和谐安宁，体现了立足于人性固有的合群性而将个性修养指向群性提升的目的，如孔子讲“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”。因此，在己与群的关系上，儒学所强调的正是克己利群，群体价值是构成了人的终极价值。事实上，在人类文明的发展进程中，非个人的群体价

值追求始终是判断人格高尚的标尺，如涂尔干所言：“正因为社会超越于我们，所以它构成了道德行为唯一可能的目标……那些在我们看来比其他人都伟大的人……在我们的心目中，他们自身与他们所体现的非个人理想是一致的，与他们作为其化身的那些伟大的人类群体是一致的，我们把他们看成是超越于人类状况的人，是理想化的人。”^④

因此，蔡元培在强调个人对群体应负有责任的基础上，提出个人的“权利由义务而生”。他认为“权利”体现的是个人利益，“义务”则服务于群体公共利益。一旦“己”与“群”发生矛盾，个人利益必须让位于群体公共利益，“权利”和“义务”不是平等的关系，而是“权利轻而义务重”^⑤。在他看来，一方面权利和义务的不可或缺是个体人格的完整性的重要体现，另一方面义务相对于权利对社会的长远发展更为重要，因而他主张个体对于社会整体的服从义务要高于个体的权利，甚至在必要的时候可以牺牲个体的权利。

应该指出的是，与儒家思想把个人价值消融于群体价值不同，蔡元培在“群”与“己”的关系中并非只承认群体价值而否认个体价值，而是个性的发展与群性的陶冶是并行不悖的，对“群之义务”和“己之权利”都要顾及。他说：“盖群性与个性的发展，相反而适以相成，是今日完全之人格，亦即新教育之标准也。”^⑥蔡元培从教育理想的角度阐述他的一个基本观点：个人的发展是造就“完全之人格”，而“完全之人格”应体现为“个性”与“群性”的协调发展。他进而指出：“凡事之无益于世者，必不能有益于己；有害于世者，必将有害于己。故学当以益

① 《蔡元培全集》第2卷，第385页。

② 詹万生主编：《中国传统人生哲学》，北京：中国工人出版社，1996年，第146页。

③ 毛庆著：《论儒家学说群性文化的本质特征》，《辽宁师范大学学报》社会科学版2009年第1期。

④ 爱弥儿·涂尔干著，陈光金、沈杰、朱谐汉译：《道德教育》，上海：上海人民出版社，2001年，第92页。

⑤ 《蔡元培全集》第3卷，第742页。

⑥ 《蔡元培全集》第3卷，第547—569页。

己、益世为宗旨。”^①显然，蔡元培认为在现实的社会生活中，应充分尊重并鼓励为一己幸福或自我价值实现所体现的个人追求，但这种追求应以不损害或更有益于社会整体利益为前提。事实上，由于人的存在的群性本质，个人价值与社会价值往往密切相关，因而我们对人生价值的追求和评价总是以社会的整体利益作为根本目标和重要尺度。

（二）“为将来不为现在”

基于“为群伦不为小己”这一群体本位的价值取向，蔡元培还论述了人类对于眼前利益与长远利益的基本倾向。他明确提出人类的义务是“为将来不为现在”。为了说明这个道理，蔡元培考察了人类进化的历史。他反对道家所宣扬的“知足不辱”、“小国寡民”的主张，认为这些主张只是关注人们当下的利益，而人类进化史表明人类精神发展的趋势与道家的主张是相反的^②。

蔡元培指出，与“现在”相关的是个人利益或短期利益，与“将来”相关的是群体利益或长远利益。由于“舍己为群”是人的基本义务，在“小群”与“大群”发生矛盾时要舍“小群”以就“大群”，所以，人生目的就有大小之分，而“小群的”必须服从“大群的”。蔡元培认为那种把保存自身及其种族的生存繁衍视为人类生存和发展的最大目的的看法，是对人类进化史的一种误解。因为把保持“单纯之种姓为第一义”，不仅与各民族不断融合的历史事实不相符合，而且还可以得出“以强者权利为无上之道德”的荒谬结论。为此，蔡元培明确表示，只有与人类世界发展的客观规律相符合，才是人生“大群的之所在”^③。所以，从人生价值的实现而言，仅有现世个人的幸福是不够的，必须有助于国家、民族的整体利益和人类未来的进步趋势。因而蔡元培提出：“以现在幸福为群的者，政治家也；教育家则否。”作为教育家，要懂得“善处世间事”，就必须“有出世间之思想”、“超轶现世之观念”，不能“仅仅以现世幸福为群的”^④。

（三）“为精神之愉悦而非为体魄之享受”

蔡元培对于人生目的看法，不仅主张为“群伦”牺牲“小己”、为“将来”牺牲“现在”，

而且提倡人应将“精神之愉悦”置于“体魄之享受”之上，甚至为“精神之愉悦”牺牲“体魄之享受”。蔡元培并不认同伦理学中的快乐主义，但他却承认快乐是人生的要事。不过在他看来，快乐不仅包括物质的快乐，更重要的是精神的快乐（即“情的满足”）。他鄙视“浅薄的自利主义”，赞赏“为别人牺牲自己底一部分或是全体”的行为是高尚的行为。同时，蔡元培还把这种高尚的行为上升到审美的层面，认为人有爱美的天性，追求“精神之愉悦”自然是人性之使然，人格的最高境界就必然是善美统一的境界。

我们知道，蔡元培早年深受儒家思想的浸润，一生言行体现了儒家所推崇的“君子”人格，最为突出的就是：不因自我利益的诱惑而迷失自我，不因外物的刺激而不知所措，执着于自己的道义人格，为其所可为，为其所当为。其人生目的就是为“精神之愉悦”而非为“体魄之享受”。当然，在此并不是全然不考虑人们的物质利益欲望，而是主张过一种有节制的物质生活。因为有节制的物质生活即是一种合乎道义的生活，人凭藉着这种生活就可以使自己有别于草木禽兽，实现自己的人生价值。

从提出“舍己为群是人的基本义务”到主张对社会长远利益和人生精神价值的追求，蔡元培的人生观深深扎根于中国传统文化，与儒家伦理所倡导的“乐群利群”的价值取向和塑造理想人格的志趣一脉相承。因此，他对道德教育的思考始终围绕这一价值取向和人格志趣来展开。不过，伴随着近代中国伦理启蒙和道德革命的进程，蔡元培试图从中西文化的宏阔视野中探寻道德教育的崭新路径，从而为国民性改造的时代课题提供了新的思路。

（责任编辑 杨海文）

① 《蔡元培全集》第1卷，第254页。

② 《蔡元培全集》第2卷，第217页。

③ 《蔡元培全集》第2卷，第218—219页。

④ 《蔡元培全集》第2卷，第12页。

朱谦之唯情哲学视野中的“时间”*

方 用**

【摘要】“时间”是近现代哲学的基本范畴，也是现代中国哲学建构的重要问题。朱谦之的唯情哲学以“情”解《易》，继而以“情”释“时”，以“时”为“情”之“感”，为“变化流动永不间断的绵延”，并强调“时间的意义就是现在”。以此视野考察历史，他主张历史是生命的进化史，历史的价值在“现代”。唯情哲学对情感与时间的考察，不仅是对将时间理性化、形式化的纠偏，其时间与生命内在关联的讨论，也使我们对时间的理解更加具体、真实。

【关键词】真情之流；时间；历史

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2013）04 - 0101 - 08

“时间”概念是近现代哲学的基本范畴，也是现代中国哲学建构的重要问题。在西方，亚里士多德（Aristotle）的“时间”深刻地影响了后世^①。近现代，古希腊以来确定的以理性主导时间的传统始终占据着西方近现代时间观的主流，其表现就是以理性理解、规定时间。如经典力学将时间规定为客观的、匀速的直线运动，或如康德（Immanuel Kant）将时间规定为纯粹的感性形式。随着西潮涌动，这个传统也进入了中国思想界，并逐渐生根。不过，20 世纪的中国哲人对这个传统并非逆来顺受：一方面，中国传统的“时间”观念有着与此不同的特质；另一方面，与以情感反抗理性的独尊相一致，以情感主导“时间”，以情感理解、规定“时间”也成为中国哲学界颇为广泛的策略。其中，朱谦之的唯情哲学对情感与时间的考察尤其值得我们关注。

朱谦之在民国之初曾撰《周易哲学》一书，其以“情”解《易》，继而以“情”释“时”，指出《周易》在本质上即“假‘时’以论‘情’”，所谓“时”即“情”之“感”，即“变化流动永不间断的绵延”，并强调“时间的意义就是现在”；以此视野理解“历史”，历史是生命的进化史，贯穿着人类“生机力”的不断扩张

永恒进化，是“现代”的历史。唯情哲学不仅带我们领略了以《周易》为代表的中国传统时间观的独特魅力，也使古老的《周易》焕发现代的光彩，并启发我们更深刻地思考时间的本质和意义。

一、“真情之流”

朱谦之以古老的《周易》为本，与当时影响空前的柏格森（Henry Bergson）生命哲学相互印证，由此构建了一套匠心独具的、以“情”为本体的唯情哲学。他说：“本体不是别的，就是人人不学而能不虑而知的一点‘真情’，就是《周易》书中屡屡提起而从未经人注意的‘情’字。”^②

《周易》屡屡言及“情”字，如《系辞》说“设卦以尽情伪”、“始作八卦……以类万物之情”、“爻象以情言”、“圣人之情见乎辞”、“吉凶以情迁”等，《乾》卦《文言》说“六爻发挥，旁通情也”，《咸》《恒》《萃》等卦的《彖传》也一再提及“天地万物之情”。以此为据，朱谦之认为，“情”就是《周易》的根本、《周易》的要义，即是发明天地万物之“情”，讲清

* 本文系同济大学文科科研基金课题“情感与时间”的阶段性成果。

** 作者简介：方 用，安徽歙县人，哲学博士，（上海 200092）同济大学哲学系讲师。

① 亚里士多德是古希腊第一个比较全面深入讨论时间、空间和运动的基本属性的人，其“时间”（及“空间”）概念深刻地影响着后世。海德格尔（Martin Heidegger）曾说：“亚里士多德的时间论著是流传至今的对时间这一现象的第一部详细解释，它基本上规定了后世所有世人对时间的看法——包括柏格森的看法。”（〔德国〕海德格尔著，陈嘉映、王庆节合译：《存在与时间》，北京：三联书店，1999 年，第 31 页）事实上，《周易》作为中国文化的重要源头，其对“时”的阐释也深刻地影响了中国人的“时间”观。

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第 3 卷，福州：福建教育出版社，2002 年，第 102 页。

本体之“情”的流行变化。

唯情哲学的宗旨在于“摆脱物质的牵制，化理知的生活，复为真情的生活”^①。朱谦之的“情”，首先是与“理知”相对的“情感”。在他看来，“情”是自然、真实、变动；理智是“伪”，是人为、呆定、甚至是“吃人”的。“‘情’就是本性……情和性只是异名同实，性外无情，情外无性，性就是情，情就是性。”^②他反对宋儒以善恶、已发未发等二分性情，认为“情”是人人生而有之的天植灵根，是至真至善的，是活泼流通又从不间断之人之性。

“情”是人的本性自然性，但作为本体的“情”，并非一己独有之“私情”，而是宇宙间“最普遍、最公共”的“情”。他认为天地万物各有其“情”，“情”亦有不齐^③，所以要丢开个体，找到共同点，使万有互相关系的“情”，旁通而类聚。对于个体而言，就是要不断涵养、扩充先天已有的一点“情”，自一己而至家国天下、宇宙万象，与之默识心通，随感而应。当真情流露，充塞洋溢于天地之间时，一己之“情”自然与万物一体，与宇宙同流。

朱谦之进而指出，这个无时而不有、无往而不在的“情”，就是千变万化、活泼流通的宇宙生命。“情”最重要的特征就是“生”，“原来所谓宇宙，只是生这一动”^④。“生”的意义，就是连续不已的变化，活泼流转，健行不息，所谓“生生之为易”。“因为天地万物的本体——情——是永远在那里变化，没有间断的，好象滔滔不绝的流水一般；所以我特别立一个表记，叫做‘真情之流’。”^⑤真情迁流不住，宇宙生命浩浩荡荡，天地万物生机盎然。

为什么“真情之流”恒久不已？为什么生命健行不息？因为生命遵循着一感一应的“调和”之理。一方面，“情”能“感”，“观其所感，而天地万物之情可见矣”（《周易·咸·彖》）。“感”即“情”自觉走出自我的拘囿，主动与他人、他物沟通、协和。另一方面，有感必有应，当我们以有“情”之眼观照世界，万物也以“美的相续”回应于我。“感”为动，“应”为静，在一感一应之间，生命相互感通、融合，于活泼流转中又显现为稳静平衡，这就是所谓的“调和”、“中”，是护持生命的自然法则。可见，

朱谦之的“情”在反抗“理知”的同时，也力图避免陷入盲目的冲动和一己之孤立。

可见，朱谦之以“情”解《易》，正是以活泼至动的情感为人之本性，亦以此为万物的根本、生命的真实。以此真情之眼去感通世间万象，宇宙的一切不仅被生命化、精神化，而且被情感化，即“把宇宙万物都归于浑一的‘真情之流’”。“真情之流”周行天地之间，贯注宇宙万象。每一个生命，都是“情”体之大用，皆含“情”而在，亦因“情”而聚，都与“真情之流”融汇为一。因为体用同源，所以见得“天地万物之情”，就是直接证会了宇宙本体。对人而言，一任真情，扩而充之，跳出理知的窠臼，即能看到“自家人性”，默识本体。他进而以“神”来称呼本体之“情”，认为“所以周易说不可不知的神，就是宇宙万有的本体，处处是可以默识的”^⑥。“神”即“情”，它不在人心之外，也不在现实世界之外。换言之，“神”就现身于我以“情”触及的现象世界中，现身于日常生活的应答酬酢中。这就是唯情哲学主张的“化理智的生活，复归于真情的生活，而实现我的本体在人间”^⑦。

二、“情”之“感”——时间

《周易》之为书，“为道也屡迁”，以“不可为典要，唯变所是”为宗，主张“穷则变，变则通，通则久”（《系辞下》），唯有“变”才能走出穷途末路，才能使万物亨通而恒久。“变”是阴阳不测、深妙难知的，但“至赜而不可恶”、“至动而不可乱”（《系辞上》），虽繁杂至极、变

① 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第100页。

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第104页。

③ 《孟子·滕文公上》曰：“夫物之不齐，物之情也。”

④ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第114页。

⑤ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第102页。

⑥ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第109页。

⑦ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第101页。

动至极却可以道会通。换言之,“变”亦有其依据、法则,此即“变通者,趣时者也”(《系辞下》);“变”以“时”为根基、章法或趋向。故程颐一言以蔽之:“易,变易也,随时变易以从道也。”^①

尽管《周易》古经几乎不及“时”字^②,但一卦一爻亦无不与“时”相联。如《屯》为天地造始之“时”,《泰》为物大通之“时”,《蹇》为居难之“时”,等等。又如《乾》卦之龙,自初九之“潜”至上九之“亢”,“时”之不至,须隐,过“时”之极,则悔;或进或退,若能依“时”而为,虽处危惧之境亦终可无咎。故王弼云:“夫卦者,时也;爻者,适时之变者也。”^③逮至大传,则屡屡彰明“时”之显要,如“与时偕行”、“以时发也”、“与时行也”、“欲及时也”等等,而十二“叹卦”极力赞叹《易》之“时”、“时义”与“时用”^④,更加凸显了“时”的哲学意蕴。

《周易》如此重“时”,以致于玩《易》者甚而以此为“易”之精义。朱熹曰:“易也,时也,道也。”^⑤明代蔡清更言:“易道只是时。”^⑥“知时”、“识时”也成为学《易》者的不二法门^⑦。

然而,《周易》虽然反复言“时”,但究竟何者为“时”?为何我们正巧遭遇了此“时”?我们如何才能真正领会“时”……对这些问题,经传却几乎没有任何的解释,历代解《易》者也甚少述及^⑧。现代学者则试图以现代话语揭示《周易》之“时”的具体内涵与意义,如以“时”为“特定背景”、“时代”、“当时之具体形势、环境与条件”等等。但这些通俗化的说法实质是将“时”客观化、物理化、实体化,并未能击中《易》之“时”的独特性^⑨。朱谦之立足“唯情哲学”,以“情”解释、规定“时”,逐渐敞开了《易》之“时”的独特魅力,较之现代学者更加敏锐地把握住了《易》之“时”的精髓。

如同《周易》强调变易“至赜而不可恶”、“至动而不可乱”,朱谦之指出,变动不居、永不间断的“情”有着“变化的样法”。

首先,“真情之流”不是“空间的方式”。“因凡见有空间的,都是可区分可量计有同质性

① 程颐:《周易程氏传·易传序》,[宋]程颐、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第689页。

② 古经仅一见,《归妹》九四爻辞:“归妹愆期,迟归有时。”

③ 王弼:《周易略例·明卦适变通义》,[魏]王弼撰、楼宇烈校释:《周易注》,北京:中华书局,2011年,第409页。

④ 《周易·彖传》以“大矣哉”赞《解》、《革》、《颐》、《大过》四卦之“时”,赞《随》、《豫》、《旅》、《遯》、《姤》五卦之“时义”,赞《睽》、《蹇》、《坎》三卦之“时用”。唐孔颖达《周易正义》以此十二卦为“叹卦”,并论及“叹卦三体”:“凡言不尽意者,不可烦文其说,且叹之以示情,使后生思其余蕴,得意而忘言也。然叹卦有三体:一直叹时,如‘大过之时大矣哉’之例是也;二叹时并用,如‘阴之时用大矣哉’之例是也;三叹时并义,‘豫之时义大矣哉’之例是也……今所叹者十二卦,足以发明大义,恢弘妙理者也。”(参见[唐]孔颖达撰、余培德点校:《周易正义》,北京:九州出版社2004年,第200—201页)程颐《周易程氏传·豫》亦云:“诸卦之时与义用大者,皆赞其大矣哉。”(《二程集》,第779页)

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷39《答范伯崇》,[宋]朱熹撰、朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第1773页。

⑥ 蔡清说:“乾卦卦辞只是要人如乾样,坤卦卦辞只是要人如坤样,至如蒙、蛊等卦则又须反其象。此有随时而顺之义,有随时而制之义。易道只是时,时则有此二义,在学者细察之。”([明]蔡清:《易经蒙引》,《四库易类丛书》第23册,上海:上海古籍出版社,1990年,第11页)此处蔡清虽然提出“时”有“随时而顺之”与“随时而制之”二义,但并未对“时”本身释义。

⑦ “看《易》,且要知时。”参见程颐:《河南程氏遗书》卷19《伊川先生语五》,《二程集》第249页;“人能识时知变,则可以言《易》矣。”参见《周易程氏传·既济》,《二程集》第1019页。

⑧ 朱熹曰:“易也,时也,道也。自其流行不息而言之,则谓之‘易’;自其变易无常者言之,则谓之‘时’;而其所以然之理,则谓之‘道’。”(朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十九《答范伯崇》,《朱子全书》第22册1773页。)

⑨ 如高亨:“时,《易传》所谓时指当时之具体形势、环境与条件。人之行事有变通,乃急趋以应当时之需要也。天地万物之变通亦在趣时。”(参见高亨著:《周易大传今注》,北京:清华大学出版社,2010年,第417页。)黄寿祺、张善文:“《周易》六十四卦,每卦各自象征某一事物,现象在特定背景中的产生、变化、发展的规律。伴随着卦义而存在的这种‘特定背景’,《易》例称‘时’。……每卦六爻的变化情状,均规限在特定的‘时’中反映事物发展到某一阶段的规律。”(参见黄寿祺、张善文撰:《周易译注》,上海:上海古籍出版社2001年第41页。)金景芳、吕绍刚:“卦是时,自今日看来,所谓时就是时代。一卦反映一个特定的时代。六十四卦连结起来,是较长的历史发展过程。学《周易》六十四卦,就等于学习历史学习社会了。……一卦代表一个时代,一爻便是一个时代的一个发展阶段。爻也是时,初爻有初爻的时,二爻有二爻的时。……”(参见金景芳讲述、吕绍刚整理:《周易讲座》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第19页)在这些对“时”的释义中,“时”仿佛是一个囊括了天时、地利、人和等诸多因素,支配、左右着“变”的一个外在的、既定的、客观化的框架。这个框架安静而忠实地等待在“变”的前面,等待着迁流万端的“变”撞上来。它会携带着识时务者顺利通过这个框架,继续前行,此即“亨”、“贞”、“无咎”等等;也会无情地教训着不了解或违背这个框架的莽汉,使之遭遇“悔”、“吝”、“凶”等。由此,所谓的“知时”、“识时”即沦为对这个框架的辨析、推断,并自觉地以“变”来适应、迎合之。这个框架式的“时”,终究是空间化的。

的东西”^①。“真情之流”灌注天地之间，无处不在，亦无时不易。它没有稳定的状态，因而不能以某种质料的实体来定义；它也没有固定的方位，所以不可以东西南北来范围。由此可见，真情的流行与科学上物质基于空间变迁的机械运动全然不同。

其次，“真情之流”是“时间的绵延”。“情”之“变”的真义是“随时变易”，包含有两方面的内容：一方面是流行不已，一线相续，永无间断，随时而显示出变化、更新；另一方面是刻刻增大，时时创新，无限扩张。“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞上》），阴阳合德，刚柔相摩。对此，朱谦之指出：“所谓一阴一阳，都正是以时间为基础，含于时间之内，而以绵延的，相续的，和性质的为其特征，没有时间便没有变化，这一阴一阳永远的流行，和时间只是一物，不可分开的。”^②与时间的流逝同时呈现的是“情”绵绵不绝的变化。时间不再是均质的，也不是与运动无关的形式；时间以圆转流通的“情”为性质，其本身就是至动不已的。同时，活泼浩然的本体之“情”是能动的，充满了创造力，“情”之“变”的实质是创新、进化，宇宙生命是不断创造无限拓展的，朱谦之更以“流行的进化”来形容之。“情”有着明确的方向，由微至著，积小成大，“自过去而现在，过去即现在当中，过去的保存无已，所以未来的扩张增大无已……本体一方面仰倚着‘故’，一方面俯恃着‘新’，一个是未来的前进，不可预测，一个是过去的累积，永无穷期”^③。由此来看，时间不再是“破坏性的因素”^④，时间的流逝并未带走什么，“过去”仍在，“故”长存，像雪球一样向前滚动，但又并非停滞不变或简单叠加，一切都不断地进入、融合于“现在”、“新”，“现在”、“新”又挟裹着既往，一起奔向“未来”，创造“更新”。所以，时间本身就是“变”，而且是“进化”、是“创造”。

第三，“真情之流”不是轮回。作为以“时间的绵延”为本质特征的“变”，携着过去朝着未来不绝奔涌，不断累积时时扩张，向着无限的方面不绝生化，因而在方向上，是面向不可预测的未来，而不会回到原点，或向圆的方面循环，因而也有别于轮回或循环的时间观。

第四，感应与时空。如前已述，天地之间的千变万化，其实就是一阴一阳的自然感应，永远展现为一感一应的相互关系。一感一应互为其根，感不已，应无穷，生命由此而相续不绝。“情”即存于一感一应之中，搭于一感一应而行，“才感便是动，才应便是静，感的时候就是永不间断的绵延，就是周易所谓‘时’（时间）了。当其静的时候，就向空间顿时发散，而成其为分段的生命，就是周易所谓‘位’（空间）了。但无论时位而情无所在，固然情不可以时间空间言，然舍时间空间，便没有情，时间譬则一本流行，空间譬则万物散殊，时间空间循环无端，妙不可言”^⑤。在朱谦之看来，所谓时空就是“情”的一感一应，感而动，这就是时间的绵延；有感必有应，此时“情”向空间发散，成为生命的某个相对稳定的“位”，即空间。可见，时间空间本不可分割，“时间”为“情”之“感”，“空间”即“情”之“应”。但在时间与空间之中，时间是更为根本的因素，因为相对而言，宇宙之生即起于“真情之流”最初之一“感”，“应”是此“感”的相应、回应，“所谓应是随感所产出，他是不住的感，而时时流出对他的应的，这应是生命的假象，——分段的生命，而仍旧汇合于真情之流。”《周易》以一卦为一“时”，六爻为六“位”，而以“六位时成”（《周易·乾·文言》）；而且《系辞》对作为一卦之终始的初、

① 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第123页。

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第124页。

③ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第115页。

④ 亚里士多德说：“然而我们不说，随着时间的过去学会了什么，或变年轻了，或变更好了。因为时间本身主要是一个破坏性的因素。它是运动的数，而运动危害着事物的现状。”“的确，显然，时间本身与其说是产生的原因，倒不如说是灭亡的原因……。但是尽管如此，磨灭事物的并不是时间本身，而是与时间一起发生的变化。”（〔古希腊〕亚里士多德著、张竹明译：《物理学》，北京：商务印书馆，1982年，第130、134页。）

⑤ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第128页。

上都不以得失加以评定，王弼释之以“无阴阳定位”^①。朱谦之说：“由此可知空间定非实有，假令有一空间，亦必汇合于变迁历程的‘真的时间’中……须知平常人所见为可计算的，有变碍的定位，——物质的空间，实是真情流行间断时所产出的，其实也是永远流行，不可间断，和时间只是一个东西。”^②所以空间附于时间之上，“空间是从时间流下来的”，并非实有，只是随着时间的变迁呈现的一种“假象”，其本质仍是“时间”。以“情”之感应而论时间和空间，时空既相互关联密不可分，同时又相反相成、动静合一，但“空间是应之所以承感而有功者，他自身仍寄在感的当中，所以不可分，所以言感可以兼应，言时间可兼空间”^③。朱谦之反对将时间空间化，而以时间为根本，所以“要说明这流行的内容，唯时间一句话足以当之”^④。物质性的、静止的空间被情感化、运动化，并终究被时间化了。

第五，时间的意义就是“现在”。时间的本质是“情”的变化流动、永不间断的绵延，因而不同于我们“日常生活的时间”。所谓“日常生活的时间”，即出于生活的实际需要而将时间加以时刻上的区分而形成的“分位时间”，在《周易》即为一爻一时，在日常生活即有了过去、现在、未来等等的区别，从而将永远流行、从未间断的“时间”分析为静止的一截一段。朱谦之认为：“这分位的时间，又实成立于一个永久流行没有间断的‘真的时间’之上。所谓宇宙，就是从‘真的时间’，时时流出分位，复趁这分位而扩充发达，把分位的静止相，都给打碎了；那当下就发见‘真的时间’了！可见真的时间和分位非二；流则是止，止即是流，断不能强为斩截，……过去……现在……未来……，其实只就当下！早已通摄过去了！未来了！早已现成完备而无欠无余了！所以时间本身，只有现在，时间的意义就是现在……。”^⑤《尔雅·释诂》释“时”云：“时是也。”《广雅·释言》又以“此”训“是”：“是此也。”朱谦之以训诂为证，认为时、是、此，声义相近，而都有“当下”的意思，由此论证时间的意义即在现在，过去是现在之积，将来是现在之续，所以“只要我们守着这当下，便是真的时间了！便是无穷的、完全的、不间断

的流行进化了！”^⑥

“情感”本是最活跃最能动的因素，以变动不居的“真情之流”为“时间的绵延”，为永恒的进化、创新，与《周易》以“未济”为终，又再三阐明“日新”之德也正契合。唯情哲学视野中的“时间”不是年、月、日等测量和计算时间的“时间单位”^⑦，也并非与“空间”概念相对的、永不改变的“绝对时间”^⑧。以“情”论“时”，凸显了时间的绵延性，这样的时间充满了创造的力量。

朱谦之的“时”，最值得关注的特征就是其创造性。此创造性不仅意味着时间的绵延是扩张、累积，更深层的含义是：“时”是“我”的

① 《周易·系辞下》：“二与四，同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”王弼《周易略例·辩位》云：“《系辞》但论三五、二四同功异位，亦不及初上，何乎？唯《乾》上九文言云，贵而无位；《需》上六云，虽不当位。若以上为阴位邪？则《需》上六不得云不当位也；若以上为阳位邪？则《乾》上九不得云贵而无位也。阴阳处之，皆云非位，而初亦不说当位失位也。然则，初上者是事之终始，无阴阳定位也。故《乾》初谓之潜，过五谓之无位。未有所居其位而云潜，上有位而云无者也。历观众卦，尽亦如之，初上无阴阳定位，亦以明矣。”（王弼：《周易注》，第419页）

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第129页。

③ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第129页。

④ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第129页。

⑤ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第131页。

⑥ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第131页。

⑦ 《周易》中多次言及“四时”一词，如《文言》“与四时合其序”，《豫·象》及《观·象》“而四时不忒”，《恒·象》“四时变化而能久成”，《革·象》“天地革而四时成”，《节·象》“天地节而四时成”，《系辞》“变通配四时”、“揲之以四以象四时”、“变通莫大乎四时”等。“四时”，即春夏秋冬四季，具体指“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”（《系辞下》）此为自然时序的变化，而非现代人所使用的物理化时间。

⑧ 牛顿（Isaac Newton）说：“所有的运动可能都是加速的或减速的，但绝对时间的流逝却不会有所改变。不管其运动是快是慢，或者根本不运动，一切存在的事物的延续性或持久性总是一样的。”（〔美国〕H·S·塞耶编、上海外国自然科学哲学著作编译组译：《牛顿自然哲学著作选》，上海：上海人民出版社，1974年，第21—22页。）

“情”创造出来的。一方面，“有了在我的‘情’，才为宇宙的森罗万象而现”^①。唯情哲学是高扬“我”的哲学：只有“我”真情洋溢，才能反观和映射鸢飞鱼跃鸟啼花落的盎然生机；只有“我”自强不息刚健有为，才能契合和提升宇宙生命的价值，所以时间就在“我”的“情”中。另一方面，“我”既不是无奈地被抛入某种时间洪流之中，也不是不期地遭遇某种或有利或不利的境况，亦不只是暂缓脚步，静候某种时机的到来。如果积极主动，“我”不仅可以抓住时机，与时俱进；也可以创造机缘，化险为夷、转危为安。没有什么“时”一定是有利或不利的，“未来”根本就是不可预测的，充满了无限的可能，其性质决定于“情”之“感”即生命在此时不绝而自由的创造。“自由没有别的，只是不绝的生命，无间的动作，不尽的绵延，换句话说，就是造化流行……他当下这一动是未定的，因其不可预测所以自由，故自由非他，即是生命之本体，所以天赋自由是也。”^②“时间”的创造性，同时也意味着时间并非外在的、没有实质内容的框架或形式，生命的流转、情感的拓展，都在不断造就、丰富时间的本质。

朱谦之说：“易的本义，唯在于有。”^③他再三强调“情”的真实无妄、本有不无，以天地物事为“情”体之“用”。由此，他不仅肯定了“当下”、“现在”的实在性，也强调了从现在开始、把握当下的重要性。这样的时间观充满了行动、践履的意识。同时，由于“过去”的意义都汇集于“现在”，“未来”也由“现在”开启，人的言行举止都融于历史迁流之中，所以人必定是有担当、有责任感的存在。

三、生命与历史

时间是历史的命脉，历史是时间的学问。对时间的不同体悟，也引领了不同的历史观。朱谦之以唯情哲学为视角，强调时间的本质是绵延、进化、创造，由此也赋予了历史新的内容、方法和意义。

朱谦之认为：“历史是叙述一种生机活泼的动物——人类——在知识线上的进化现象使我们明白自己同人类的现在及将来……”^④对于历史

学家而言，他的任务并不是记载在某时某地曾发生的某些事件。这不过是将过往静态的史料堆积在一起，没有任何历史意义。历史是有生命的。要展示生命全体，尤其是人类的进化历程，史学家必得有“史心”，其责任就是要在历史事实里面寻出一种“根本发展和进化的原理”。

在他看来，历史是一门有“个性”的“科学”——“历史现象是具有动的法则的……动的法则是时间的法则”^⑤，历史以时间为标准，历史科学以时间的进化法则为研究对象。但是，“历史所谓时，应当比如一根很长的铁链，每一环虽有每一环的独立存在，但是前一环和后一环，却有互相衔接的关系，我们既然得着过去若干提携的力量，我们便该当相信自家的创造能力，来光大过去，诱启未来”^⑥。在历史中，过去、现在、未来，是一个前后贯通且不断进化的整体。在此过程中，生命由微而著，积小至大，时刻创新，且进且成。历史是不断进化的，与退化论、循环论的历史观自然有着天壤之别，其根由正基于对时间本质的不同理解。

历史以“动的时间”为基础而不断发展，“现在是永远‘向着光明里跳’”，朱谦之以此为历史的“目的论的法则”。他指出，历史还有“心理的法则”，因为历史有一个“遗传的内在的生机力——本能”，历史的发展，即是以此本能，或“生机力”为动力的，“有这普遍生力，故常不满意于现在的境界，而别求创造其他的新

① 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第101页。

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第119页。

③ 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第121页。20世纪初，青年朱谦之一直高举“唯情论”旗帜，但在“情”的界定上，存在一个“世界观的转变”，即从以“无”论“情”到认“情”为“有”。他认为，佛老是以本体为“无”，但“孔家没有以‘无’言道的”，正统儒家都是以“情”为“有”。由“无”至“有”，标志着他的世界观离佛老而归宗儒家。

④ 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第12页。

⑤ 朱谦之：《历史哲学大纲》，《朱谦之文集》第5卷，第135页。

⑥ 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第12页。

生活形式。”^① 本能是历史的内在动力，但本能不是一成不变的，其本身就是绵延、扩张、进化。不断发展的本能必定要与环境相冲突，并终究冲破、战胜一切物质的阻力，从而推动着历史的进程。人类能成为宇宙间最生机活泼的动物，即在于其本能的进化。“全部的人类史，就是要求人的本能的扩大，本能愈自扩张，愈自深入，便愈和生命的原动力何为一体……人类究竟是否进化，也只决于本能之是否扩大罢了。”^② 在他看来，历史是一元的，因为一切的变化均以本能为动力。本能发生了变化了，而后经济以及其他制度，才跟着变化。复杂的知识线系统，如宗教艺术道德政治法律经济科学等都是本能的产物。朱谦之把这种以本能为本位的历史观叫作“生机主义的历史观”，历史就是人的本能向前活动的生机主义史。

朱谦之进而指出，人类有三种本能，即宗教的、自我的、社会的或科学的。所谓“宗教的本能”，就是“宇宙的生动感情”，即人面对无比尊严伟大的“神”而情不自禁地生起一种虔敬与赞美的情绪，以及同时被唤起的惊奇与自卑的情绪。所谓“自我的本能”，是“我自觉我的发现”，自觉有一个与众不同且又与他人相互关联的“我”的存在，若扩而充之就是道德的本能，或良心。所谓“社会的本能”，就是“同情心”，是我们的情感要求与同类和谐的冲动。“社会的本能”表现于社会生活上；与此本能相关，在学术思想上，即为“科学的本能”。这三种本能不是平铺共存的，三者渐次发生且不断扩大，逐级呈现为一种“活泼泼地发生式的法则”，在现代则显示出“以全体为依据”的“综合的表演”。这就是人类本能、或“生机力”的绵延、进化，其无限扩展，不断创新。

朱谦之认为，历史学上有一个“最主要最根本的问题”：“在求知识线中进化的全景，研究各种文化因子之中，有否一个‘综合’的因子，可以为各种现象的重心的？”^③ 他的答案是：哲学，“因为哲学能够根本回答何谓生命这个问题”^④，“哲学是生命的学问”。所以真正的哲学家毕生用心的，就是“普遍的生机力”，就是“生命”，哲学史就是生命的发展史。无论是西洋、印度、还是中国，其哲学都以“发生式的历史进化法

则”为线索，即先后经历“宇宙哲学时期”、“自我哲学时期”、“社会的科学的时期”、并最终走向“现代的生命哲学时期”。这就是人的三种本能的进化史，这个过程同时也意味着唯情哲学本身就是时代的产物、进化的产物。

“本能”之说在近现代颇为盛行，各家的解说亦风格迥异。朱谦之并没有以某种特殊而固定的内容如“求生”等来规范本能，相反，他的“本能”最重要的一个特点恰恰在于本能本身也是不断进化的，生命的进程就是“生机力”不断扩大不断创新的过程。另外，朱谦之所谓“本能”的本质还是“情”，即“我”对宇宙、自我、他人的歌颂与认同的情感，以及“我”与同类相爱、调和的情感。正如其所言：“差不多没有一种本能，不带着情感的激动的。”^⑤ 情感作为本能的主要内容或特征，以本能为动力的历史，事实上即是人类情感的进化史。

与其以“现在”为时间的意义相应，朱谦之创造了一个新概念——“考今”，并以此为现代史学的“第一职务”和“目的”：“现代史学不应只是考古，更应该注重考今，不然读破二十四史，尚不知何谓现代，亦有何价值？有何益处？”^⑥ “一切历史原来就是现代的历史。一切代表时代的历史哲学家，也几乎同声一致地对现在取决定的态度。”^⑦ 他反对历史只把眼光局限于“过去的圈套里面”而无视眼前社会的巨变。正如其指出，历史必须要能“使我们明白自己同人类的现在及将来”，历史的价值、益处必须与“今”、“现代”相互贯通才能彰显。这种以“现在”为基础的“历史”有着强烈的责任感和行动意识，必定能直面实际，与当下的新问题直接关联，并期待着根据历史的进化法则指明未来的方向。

① 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第23页。

② 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第35—36页。

③ 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第70页。

④ 同上。

⑤ 朱谦之：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第53页。

⑥ 朱谦之：《考今》，《朱谦之文集》第2卷，第157页。

⑦ 朱谦之：《谈现代史学》，《朱谦之文集》第2卷，第189页。

四、结 语

元人吴澄曾说：“时之为时，莫备于《易》。”^①朱谦之以《周易》为本，不仅挖掘了《易》之“时”的丰富意蕴，向我们展示了“时间”的中国传统；也开启了《易》的现代历程，使《易》之“时”融入了现代中国哲学的视域。

朱谦之著《周易哲学》一书，立意是追根溯源并进而重建儒家的形而上学。在他看来，“情”是《周易》的根本，也是“孔学的大头脑处”；“情”即“时”，所以“全部《周易》，即是一个时字”，儒家的形而上学最重视的也是“时”，“孔家得力全在于此”^②。朱谦之以《周易》为源，以“情”或“时”作为儒家形而上学的根柢，从而阐明了儒家崇尚生命、注重生命的具体存在的精神特质。

以“情”论“时”，时间因而是内在的，与“我”紧密相连；但又并非纯粹主观的、个人的，因为“情”是本体，是“最普遍、公共”的。变动流转的“情”，赋予时间以进化、创造、自由的意味，因而在他那里，时间的流逝并非令人惊恐或哀叹^③，时间的绵延带来的是理想和希望，是无限的可能，是“美的秩序”。“情”之“有”肯定了“现在”的含义，时间因而走出了倒退、循环和虚无。是“我”的“情”在创造时间，“情”之一感一应成就了时间以及时间化的空间，有动有静、一阖一辟，活泼流转又稳进平衡，故而时间并非一种异己的、压迫的力量^④。

基于对时间的这种特殊的领悟，朱谦之提出了“生机主义的历史观”，并发起了“现代史学运动”，成为“史观派”的重要代表之一。诚然，以“本能”为历史发展唯一动力的“一元主义”并不能真正揭示历史的奥秘。但他主张从繁杂的历史碎片背后探寻历史发展的内在动力和整体线索，注重历史的心理法则，强调历史是本能的进化、是人创造的、是生命的进化史，历史的意义在于现代。这些观点不仅引领着时代的风潮，也对现代历史的建构有着重要的贡献^⑤。

如我们所知，时间不是纯粹的形式，它还具有实质的内容。近代以来，康德将时间视作主观

的、纯粹感性形式，而抽象掉了时间的实质内容。以情感理解、规定时间，反对理性化时间，拒绝将时间客观化、理性化、外在化，并最大程度凸显了时间的实质内容，朱谦之对情感与时间关系的考察无疑对将时间理性化、形式化具有纠偏作用，其对时间与生命内在关联的讨论，不仅将时间生命化，也启诱着我们对更加具体、真实地理解时间。

(责任编辑 杨海文)

① [元] 吴澄：《吴文正公集》卷22《时斋记》，转引自钱穆：《中国学术思想史论丛》第6册，台北：东大图书有限公司，1978年，第66页。

② 朱谦之：《周易哲学》，《朱谦之文集》第3卷，第129页。

③ 时间流逝的不可逆转性，常常让人感慨万千甚至悲观绝望。古今中外大量的诗歌名言表达了人们的无奈、愁叹乃至悲愤、诅咒，如无名氏的劝诫：“少壮不努力，老大徒伤悲”；又如朱自清的《匆匆》中的疑惑与怅然：“燕子去了，有再来的时候；杨柳枯了，有再青的时候；桃花谢了，有再开的时候。但是，聪明的，你告诉我，我们的日子为什么一去不复返呢？……等我睁开眼和太阳再见，这算又溜走了一日。我掩着面叹息。但是新来的日子的影子又开始在叹息里闪过了。”（朱自清：《匆匆》，《朱自清全集》第1卷，南京：江苏教育出版社1996年，第3页）莎士比亚（William Shakespeare）则以“状貌狰狞”、“欺人害人”等词来修饰时间（参见[英国]莎士比亚著、朱生豪等译，北京：人民文学出版社1994年，《鲁克丽丝受辱记》，《莎士比亚全集》[六]，第474—475页）；在十四行诗中，又屡屡以“时间的镰刀”来比喻时间破坏和摧毁一切的强大力量，如“……时光又撕毁了它从前的赠品。时光戳破了青春颊上的光艳，在美的前额挖下深陷的战壕，自然的至珍都被它肆意狂喊，一切挺立的都难逃它的镰刀……”（参见莎士比亚《十四行诗》之六〇，《莎士比亚全集》[六]，第584页）；并忍不住愤怒而绝望地质问：“时间老头啊，你这钟表匠，你这秃顶的掘墓人，你真能随心所欲地摆弄一切吗？”（参见莎士比亚《约翰王》，《莎士比亚全集》[二]，第657页）

④ 吴国盛将“时间的暴政”视为技术时代的重要标志之一：“时间的暴政体现在，时间成了生活的指挥棒，时间成了最高的价值标准。”（参见吴国盛著：《时间的观念》，北京：北京大学出版社，2006年，第100页）

⑤ 朱谦之曾自嘲他的《历史哲学》一书是“中国人第一次对于‘历史哲学’的贡献……因为国内学者还没有一部更好更能解决历史进化的著作”（参见朱谦之著：《历史哲学》，《朱谦之文集》第5卷，第3页）。事实上，其在现代历史方面的贡献亦为人关注，如许冠三论述20世纪90年间的六个流派、17位史家，朱谦之作为“史观学派”代表之一即占有一席（参见许冠三著：《新史学九十年》第10章《朱谦之：心智因素重于物质因素》，长沙：岳麓书社，2003年）。

牟宗三后期合一论的两个理论贡献*

杨泽波**

【摘要】后期合一论是牟宗三儒学思想的重要组成部分。这一思想在两个方面做出了突出的贡献：一是阐发了一种新的审美思想，二是提出了一种新的综合主张。它们均与康德有原则性的区别，有很强的理论意义，值得深入发掘和研究。

【关键词】牟宗三；美学；合一论

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0109-07

牟宗三美学思想有早期后期之分。20世纪40年代写作的《认识心之批判》中“美学世界之宇宙论的形成”一节，体现的是其早期美学思想，我称为“早期圆成论”。1991年，在完成《判断力批判》的翻译工作后撰写的长文《商榷：以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》(以下简称《商榷》)，则是其后期美学思想的代表，我称为“后期合一论”。在当前处于热潮的牟宗三研究当中，牟宗三美学研究是一个冷门^①，乃至有“几乎是空白”^②之说。为了弥补这一缺陷，本文专对牟宗三后期合一论^③的理论贡献进行一些整理。

一

牟宗三后期合一论的头一个理论贡献是对审美进行新的界定，提出一种与康德完全不同的审

美思想。在这方面，《商榷》第九节第一小节“先声”尤其值得关注。这一小节主要是三点声明，名曰“声明三义”，直接表明了牟宗三相关思想的基本原则。

关于第一义，牟宗三这样写道：“美与美感只对人类，即‘既有动物性又有理性性’的人类而言，不对‘只有动物性而无理性性’的存有而言，亦不对‘只有理性性而无动物性’的存有，即纯睿智的存有而言。”^④牟宗三此处引用康德的话，以说明美只对人类有意义。纯粹的动物没有理性，谈不上审美。相反，神则属于“纯睿智的存有”，同样谈不上审美。人就不同了，既有“动物性”又有“理性性”，所以才有美感，才可以谈审美。

再看第二义。“康德依一般判断之质、量、关系，与程态而言审美判断之四相，这只是权用之为窍门以明审美判断之本性。这种权用只是

* 本文为国家社会科学基金项目“牟宗三儒学思想批判”(04BZX033)、复旦大学“985工程”三期项目“全球化视野下的中国儒学研究”(2011RWXKZD010)的阶段性成果。

** 杨泽波，河北石家庄人，哲学博士，(上海200433)复旦大学哲学学院教授。

① 这方面值得注意的是王兴国，他于2005年就撰写了这方面的专文《成于乐的圆成之境——论牟宗三的美学世界及其与康德美学的不同》(《孔子研究》2005年第1期)。近年来，唐圣在其博士论文的基础上发表了一组文章，主要包括：《当下呈现的自由是美的——牟宗三美学之基础命题》(《当代儒学研究》第8期，2010年6月)；《圆成之和与美的判断——牟宗三美学之初期形态》(《安康学院学报》2012年第1期)；《智的直觉与实践——修证美学——依牟宗三智的直觉理论而来的美学形态》(《安康学院学报》2012年第3期)；《菩提心与圆融自在——牟宗三〈佛性与般若〉的美学向度》(《安康学院学报》2012年第4期)；《牟宗三论智的直觉之儒家义对美学研究的启发》(《西北农林科技大学学报》2012年第4期)。另外，这方面也有专著问世，如陈迎年的《智的直觉与审美直觉》(上海：上海人民出版社，2012年)，当然，这方面影响最大的还要算尤西林的《心体与时间——二十世纪中国美学与现代性》(北京：人民出版社，2009年)。尽管有这些成果，但相对于整体情况而言，牟宗三美学思想研究是一弱项，则是不争的事实。

② 尤西林：《“分别说”之美与“合一说”之美——牟宗三的伦理生存美学》，《文艺研究》2007年第11期。该文主要内容，收入氏著《心体与时间——二十世纪中国美学与现代性》。

③ 关于牟宗三早期圆成论，笔者另撰有《牟宗三早期圆成论原理要义疏解》(待刊)、《牟宗三早期圆成论的贡献与缺失》(待刊)，敬请留意。

④ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，台湾联合报系文化基金会、联经出版公司，2003年，第67页。

‘虚用’，并非‘实用’……惟康德之分析，只于审美判断之‘质’相合此‘虚用’之义，吾名之曰‘内合的表示’。但到说审美判断之量相、关系相，与程态相时，却不自觉地渐渐转成‘实用’，即渐渐转成有待于概念，虽不是决定的概念，却也是遥控的概念。吾名曰‘外离的表示’。”“是则于表示审美判断之其他三相时，康德是依违于虚实之间而游移不定，故有种种穿凿歧出强探不自然之相出现，而此则胥由于其以合目的性原则为审美判断之超越的原则而然也。”^①这主要是批评康德美学思想落于外离。康德以质、量、关系、模态四契机讲鉴赏判断，在讲质这一契机时确实只是虚用，符合内合原则，但讲其他三个契机时，却不自觉改成了实用，成了外离。康德思想产生这种转换，是因为他一定要将审美建立在合目的性原则之上。

第三义最为重要。牟宗三指出：“不视‘审美判断力’之判断力为由作为‘认知机能’看的一般‘判断力’而转来。审美固亦是一种判断，但这判断，通常名之曰‘品鉴’或‘赏鉴’，此即远离一般认知意义之判断力矣。故此品鉴或赏鉴是属于‘欣趣’（taste）或‘品味’的，而不属于认知的；即使它亦有‘知’意，这也是品知，而非基于感性而有待于概念的认识；即使这‘品知’即是直感，这直感也是品味之直感，而非知识中感性之直感。故审美判断力之‘品味’，吾人直接名之曰‘审美力’，不再名之曰判断力。对此审美力，若自其‘品知’而言，吾人名之曰‘妙慧’；若自其‘直感’而言，吾人名之曰‘妙感’。依此，审美判断即是妙感妙慧之品鉴；若名之曰‘反省反照的判断’（自其非决定性的认知判断而言），此名固可，但也只是妙感妙慧之品鉴之反照，故康德所云的‘反照’，吾亦直接意解为‘无向’，反照判断即是‘无向’判断，此则即是康德所说的‘静观默会’。”^②按照牟宗三的理解，在康德那里，审美判断力是由认知机能转过来的，这种讲法不行。审美判断当然也有知的意思，但这种知只是一种品知，不是依于概念的认识。审美判断力只是一种“品鉴”或“赏鉴”，是一种“欣趣”或“品味”。审美判断的“品知”从性质上说是一种“妙慧”、“妙感”，而“妙慧”、“妙感”均属于

“直感”。这种直感，即是康德所说的“静观默会”。牟宗三将这种由妙感妙慧之品鉴所成的判断称为“反照的判断”，不再称为“反思的判断”，而这种“反照的判断”即是一种“无向判断”。

“声明三义”内容精练，地位显目，高度概括了牟宗三关于审美判断的一些新的理念。这些新的理念至少包括如下五个方面的内容：

其一，人类原则。牟宗三认为，美与美感只是对人类而言，不对纯粹动物和纯粹神性而言。因为人类既有动物性又有理性性，而动物与神性都只有其一，而无其二。牟宗三如此强调，从表面看，是凸显人、神、动物的差别。因为对于神而言，不需要谈美；对动物而言，也谈不上审美；只有人类既有神性，又有动物性，可以谈审美。往深处看，其实是在强调智的直觉的重要性。康德不承认人有智的直觉，所以费了很大力气讲综合，仍然讲不好。如果依据中国哲学的传统承认人可以有智的直觉，那么就可以换一个路向，不再受康德思路的局限了。

其二，非目的性原则。康德讲审美一定要挂在目的性原则之上，在牟宗三看来，这种作法完全没有必要。康德曾明确规定，审美判断不依待于任何概念。这一点在讲质的契机时确实做到了。但在讲量、关系、模态时却又离不开概念，把原先的“虚用”转换成了“实用”，由“内合”变成了“外离”，背离了先前的基本精神。康德之所以出现这一问题，根本性的原因是将合目的性原则作为审美判断的先验原则，将审美判断套在合目的性原则的框架之中。牟宗三认为，依据儒学传统，讲审美完全没有必要走这个路子。于是不以目的性原则讲审美遂成为牟宗三美学思想的一个重要标志。

其三，无向原则。如上所说，在牟宗三看来，“反照判断即是‘无向’判断”。什么是“无向”？“‘无向’云者无任何利害关系，不依待于任何概念之谓也。有利害关系即有偏倾，偏倾于此或偏倾于彼，即有定向。而任何概念亦皆

① 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第68页。

② 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第69页。

指一定向。”^①“无向”有两个基本的含义。其一指无任何利害关系，因为一旦有利害关系就一定会有偏倾，这种偏倾即是定向。其二指无概念，因为任何概念都有一定的指向，有了这种定向，必然受其影响。因此，审美必须是无向的。牟宗三认为，康德讲第一契机，即是以这种“非此非彼”的方法进行的，既要“非”掉利害关系，又是“非”掉任何概念。但在讲后三个契机时却背离了这种精神，十分可惜。

其四，妙慧妙感原则。审美判断不仅是“无向”的，而且是一种妙慧妙感。审美判断之所以是妙慧妙感，是因为审美判断的思维方式较为特殊。它既不是逻辑的，也不是道德的，只是一种“别才”，即所谓“诗有别才，非关学问”的“别才”。这种“别才”当然不是完全乱来，不是粗野暴乱，不是痴病愚昧，其中也有理性，也有智慧。不过它属于一种特殊的智慧，这种特殊的智慧就是妙慧妙感。审美是无法离开妙慧妙感的，妙慧妙感就是一种直感直觉。牟宗三经常将妙慧妙感与直感直觉放在一起讲，正说明了这个道理。

其五，欣趣原则。牟宗三认为，审美判断既然不决定于利害关心和任何概念，那么它就只是人类所特有的对于对象的一种品味、品鉴和欣赏。无论是品味、品鉴还是欣赏都可以说是一种欣趣，这也就是上引“声明三义”中第三义中说的“故此品鉴或赏鉴是属于‘欣趣’（taste）或‘品味’的”。欣趣的最大特点，是能够产生愉悦。在牟宗三看来，审美本身即是一种愉悦：“分别说的美由人之妙慧之直感那‘在认知与道德以外而与认知与道德无关’的气化之光彩而凸起。这一凸起遂显美之为美相以及‘愉悦于美’之愉悦相。”^②由此可知，所谓欣趣即是说审美是对一个对象因为欣赏而产生的内心的愉悦。

在“声明三义”之后，经过对康德鉴赏判断四个契机、纯粹审美判断的演绎以及审美判断辩证问题的重新表述，在《商榷》一文的部分，牟宗三对何为审美给出了一个十分简洁的说法：“于‘美’方面之垂象，则是气化底子中人类这一‘既有动物性又有理性性’的存有经由其特有的妙慧而与那气化之多余的光彩相遇而成的‘审美之品味’。”^③这一段表述字数不多，但牟

宗三关于审美新界定的几项原则都讲到了：“既有动物性又有理性性”即为人类原则；“多余”即为无向原则；“特有的妙慧”即为妙慧妙感原则；“审美之品味”即为欣趣原则。所有这些都与目的性无关，而这也就是非目的性原则。由此可见，人类原则、非目的性原则、无向原则、妙慧妙感原则、欣趣原则，这五个方面可以说涵盖了牟宗三关于审美判断新界定最基本的内容。掌握住这些内容，以这些内容为指引，牟宗三很多表面看来十分晦涩的表达也就不那么难理解了。

牟宗三对审美判断的这一新的界定，有其重要的理论意义。在《判断力批判》中，康德以无目的的合目的性为核心对审美判断有一整套说法。牟宗三没有完全接受康德的说法，而是在其基础上对审美判断予以了新的说明。牟宗三的这种新说明与康德有着明显的不同。首先，不再以认知讲审美。牟宗三强调，他与康德一个很大的不同之处即在于，康德以认知讲审美，而他“不视‘审美判断力’之判断力为由作为‘认知机能’看的一般‘判断力’而转来”^④。由于不把审美与认知捆绑在一起，也就有效免除了康德纠缠于认知机能所造成的种种不顺适。另外，不再以目的性讲审美。牟宗三对康德第三批判最大的不满之一，就是康德以目的性讲审美。既然审美判断并不是一种知识机能，其判断作用只是欣趣而不是知识，所以不能作为知识的附属物。“说合目的性原则是它的超越原则”^⑤，这根本不切合，且亦失意指。以此之故，若把审美判断亦视作反照判断力之表现（判断力仍视作知识机能），

① 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第69页。

② 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第78页。

③ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第87页。

④ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第69页。

⑤ 牟宗三将 a priori 译为“先验”，transcendent 译为“超越”，transcendental 译为“超越”（与此相关的原则即为“超越原则”）。《商榷》第一节“确立反省判断之超越原则之进路”，第二节“反省判断以合目的性原则为其超越的原则”，都是这样表述的。本文讨论这个问题沿着牟宗三的思路进行，但不采用牟宗三的译法，而是按照学界较为通行的作法，将 transcendental 译为“先验”。

则显得甚为穿凿而迂曲”^①。牟宗三反复强调，康德以目的性讲审美并无太多道理，显得穿凿而迂曲。审美判断只是一种品鉴，一种欣趣，并不属于知识能力，完全没有必要将目的性原则规定为审美的先验原则。最后，不再讲美是善的象征。“美是善的象征”是康德美学思想中的一个重要环节，在整个思想中占据关键位置。由于牟宗三对审美的新界定走的完全是另外一条路子，所以没有接受康德的这种讲法。在他看来，美只是气化之多余的光彩，无关于理性，所以不能通过合目的性之原则硬说“美是善之象征”，而只能说“分别说的美是合一说的善之象征，分别说的真是合一说的真之象征，分别说的善是合一说的善之象征”^②。牟宗三这样讲，是因为在他看来，所谓合一即是合一于本体，真善美三个方面尽管都有其独立的意义，但都是本体的反映。善是本体的象征，真是本体的象征，美同样是本体的象征。既然一切都是本体合一的象征，再单独分开讲“美是道德的象征”也就没有意义了。

二

牟宗三后期合一论的另一个理论贡献是提出了一个新的综合主张。康德写作《判断力批判》的一个重要任务，是以判断力作为媒介，把理论理性和实践理性综合起来。对此牟宗三看得很清楚，明确指出：“依康德，反照判断力之‘自然之合目的性’这一超越原则便可提供一媒介概念把自然概念与自由概念勾连起来通而为一整体，使‘从纯粹知解的〔知性之立法〕转到纯粹实践的〔理性之立法〕’为可能，并使‘从依照自然之概念而有的合法则性转到依照自由之概念而有的终极目的’为可能。因为通过这媒介概念，我们认识了那‘只能在自然中且在与自然之法则相谐和中被实现’的那终极目的之可能性。”^③康德先是对理论理性进行了批判，接着又对实践理性进行了批判，然后以自然的合目的性原则提供一种媒介，将两个不同的方面联系起来。这种自然的合目的性原则，就是一种媒介。这种媒介的作用就是将自然与自由形成一个整体。

牟宗三并不认可康德这种媒介式的综合，严厉批评道：“康德即因判断力有此媒介作用，遂

如此看重反照判断力而把审美判断与目的论的判断皆归于其下。但是说到以‘自然之合目的性’为此反照判断力之超越的原则时，此超越原则之媒介作用在‘目的论的判断’方面甚为显豁而切合，而在审美判断方面则甚不显豁，亦不切合。”^④牟宗三之所以对康德媒介式的综合提出批评，根据还在合目的性原则。康德看到判断力有媒介作用，便将审美判断与目的论判断统统归于其门下。在他的这种作法中，讲目的论的部分还较为通顺，还能够切合于媒介的作用，但讲审美判断的部分则问题多多，既不显豁，又不切合。“若就反照判断力之表现为审美判断而言，这很不足以作为自然概念与自由概念间的媒介，那就是说，它担当不了这个责任。”“以反照判断力作媒介来沟通两界，这想法太迂曲而不顺适，太生硬而不自然。一言以蔽之，曰‘凿’而已矣。”^⑤这就是说，康德以反思判断力作为媒介，以沟通理论理性和实践理性的想法看起来十分高深，其实非常迂曲生硬，极不自然。这种不自然如果用一个字来表示，那就是“凿”。所以，审美判断作为反思判断力的一种，是无法承担作为自然与自由概念之间的媒介，担当不了这个重要的责任的。一言以蔽之，以目的论讲审美进而完成综合这个路子很难走得通。

在对康德进行批评的基础上，牟宗三希望依据中国哲学的智慧，建构一种新的合一的方式。“此所谓合一不是康德所说的‘以美学判断沟通自由与自然之两界合而为一谐和统一之完整系统’之合一，乃是于同一事也而即真即美即善之合一。此一‘合一’之妙境非西哲智慧所能及。”^⑥有两种不同的合一，一是康德式的合一，一是牟宗三式的合一。康德式的合一，是以美学

① 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第27页。

② 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第87页。

③ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第30页。

④ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第30页。

⑤ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第31页。

⑥ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第80页。

判断沟通自然与自由两界。牟宗三式的合一，是指“同一事也而即真即美即善之合一”。牟宗三对自己的合一说非常自信，认为他的合一可以解决康德理论中的不足，为西方哲学的智慧所不及。

要使这种不同的合一成为可能，必须首先确立一个基本纲维。“真、美、善三者虽各有其独立性，然而导致‘即真即美即善’之合一之境者仍在善方面之道德的心，即实践理性之心。此即表示说道德实践的心仍是主导者，是建体立极之纲维者。因为道德实践的心是生命之奋斗之原则，主观地说是‘精进不已’（纯亦不已）之原则，客观而绝对地说是‘於穆不已’之原则，因此其极境必是‘提得起放得下’者。”^① 真美善是三个不同的领域，各有独立的意义，由此形成分别说。然而在另外一种情况下，同一事物可以是即真即美即善的。这种“即真即美即善”就是一种新的合一，一种完全不同于康德媒介式综合的合一。这种新的合一的基础和主导是道德之心，这是“建体立极之纲维者”。要建构新的合一说，必须首先将这一纲维确立起来。用牟宗三特有的表示方式，这叫做“提得起”。“提得起”简单说就是将道德之心作为一个基本纲维确立起来。但是，要使新的合一成为可能，光有“提得起”还不够。“盖人之生命之振拔挺立其原初之根源惟在道德心之有‘应当’之提得起也。此一‘提得起’之‘应当’亦合乎康德之‘以实践理性居优位’之主张，惟康德系统中未达此‘合一’之境，以其不认人可有‘纯智的直觉’（玄智、般若智、良知明觉之性智），故吾人之亦永不能接触到‘物之在其自己’之‘实相’也。（此事，依康德，惟上帝能之。）”^② 牟宗三在这里强调，除了有“提得起”之外，还要做到“放得下”。所谓“放得下”就是放下道德之相，做到大而无大相。牟宗三认为，康德强调实践理性优于理论理性，这虽然十分重要，但还缺少一环，尚达不到“放得下”的境界。这是因为，康德不承认人可以有智的直觉，不认为人可以达到物之在其自己之“实相”。相反，儒家始终承认人有智的直觉，可以达到物之在其自己之“实相”，从而做到“放得下”，实现这种新的合一。

在新的合一之下，美与善、美与真不再相互

分隔，而是彼此相即、融为一体的，做到了“即真即美即善”。“即真即美即善”可从两层分观。先看“即善即美”。“人需要‘大’，既大已，而又能化除此‘大’，而归乎平平，吉凶与民同患，‘以其情应万事而无情’，不特耀自己，望之俨然，即之也温，和蔼可亲，此非‘冰解冻释，纯亦不已’者不能也。到此境便是无相原则之体现。此为第三关，即‘无相’关（佛家所谓无相禅）。到此无相关时，人便显得轻松自在，一轻松自在一切皆轻松自在。此即‘圣心’即函有妙慧心，函有无相之原则，故圣人必曰‘游于艺’。在‘游于艺’中即函有妙慧别才之自由翱翔与无向中之直感排荡，而一是皆归于实理之平平，而实理亦无相，此即‘洒脱之美’之境也。故圣心之无相即是美，此即‘即善即美’也。”^③ 牟宗三认为，要达到“即善即美”当过三关。一是“克己复礼”关，也就是首先要挺立“大体”，以克服或主导小体。二是“有光辉”关，即将自己的大体充实而显其伟大与光辉。三是“无相”关。这一关最重要。有了伟大与光辉，自然是必要的，但由此难免有一种“道德相”、“伟大相”，形成一种紧张、一种敌对。所以还必须想办法把这种“道德相”和“伟大相”化掉，做到大而无大相。这种大而无大相，就叫“无相”，也就是“无相”关。牟宗三认为，达到“无相”关，人便显得轻松自在。一轻松自在一切皆轻松自在，一定达到“游于艺”而止，任妙慧别才自由翱翔，实理平铺，直到无相，真正进至“洒脱之美”之境。因此，一旦做到了圣心无相，达至“无相”关，同时也就实现了美，一种“洒脱之美”，而这就是“即善即美”。

再看“即善即真”。“圣心之无相不但无此善相，道德相，即连‘现象之定相’，即‘现象存在’之真相，亦无掉。盖现象之存在由于对人之感性而现，而为人之知性所决定。但圣心无相是知体明觉之神感神应，此神是‘圆而神’之

① 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第80—81页。

② 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第81页。

③ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第82页。

神，已超化了人之感触的直觉与辨解的知性。因此，在此神感神应中，物是无物之物（王龙溪云：无物之物其用神）。无物之物是无‘物’相之物，既无‘物’相，自亦无‘对象’相。无物相，亦无对象相，即是物之如相，此即康德所谓‘物之在其自己’也，故圣心无相中之物是‘物之在其自己’（物如）之物之存在，而非现象之物之存在，此即是‘真’之意义也。故圣心无相是‘即善即美’，同时亦是‘即善即真’……”^① 牟宗三认为，如果做到了圣心无相，不仅没有了善相、道德相，更为重要的是，甚至连“现象之定相”也没有了，被化掉了。现相是相对于感性和知性而现的，人们之所以有“现象之定相”，是因为人总要受到感性和知性的限制。然而，圣心无相并不受此限制。圣心无相是知体明觉之神感神应，在这种神感神应之下，物是无物之物，物无物相。这种无物相之物，就是物之如相，也就是康德所说的“物之在其自己”，或“物自身”。圣心无相达到“物之在其自己”，这当然就是真，因而可以说“即善即真”。

牟宗三进而详细分析了即真即美、即善即真之所以可能的理论根据。“现象知识之‘真’相被化除，即显‘物如’之如相之‘真’相。道德相之‘善’相被化除即显冰解冻释之‘纯亦不已’之至善相。妙慧别才中审美之‘美’相被化除，则一切自然之美（气化之光彩）皆融化于物之如相中而一无剩欠。分别说中的美（气化之光彩）对知识与道德而言为多余，然而在合一说中，则无所谓多余。既无所谓多余，则亦无所谓‘剩’。既无剩，自亦无‘欠’。无欠即一无欠缺，即示一切皆非分解地溶化于如相中而一是皆如，无一可废。”^② 在“无相”关中，现相知识之“真”相被化除了，显现为如相之真相。道德之“善”相被化除了，显现为冰解冻释之“纯亦不已”之至善相。审美之“美”相也被化除了，一切自然之美统统溶化于物之如相中而一无剩欠。一切都溶化在如相之中而一是皆如，一切皆非分解地溶化而为一，这种为一就是合一。“此是化境中的心意知物，亦即是‘即真即美即善’之境也，此亦可用庄子之语调而谓之曰：‘俄而真美善矣，而未知真美善之果孰为真孰为美孰为善也’。”^③ 总之，一旦确立了道德之心的

纲维，经由“放得下”的转进，达到了“无相”，一物同时即真即美即善，再无真美善的分别，当然也就没有必要像康德那样以美作为媒介来沟通理论理性和实践理性。牟宗三提倡新的合一论，最重要的根据就在这里。

通过上面的分析，两种不同的综合方式已经鲜明地摆在我们面前了。首先是康德式的综合，我们可以按照学界一般的作法称之为“媒介式综合”。康德首先写了《纯粹理性批判》，为理论理性建立了法则，然后又写了《实践理性批判》，为实践理性建立了法则。虽然《纯粹理性批判》证明了自然概念和自由概念可以无矛盾地共处于一个主体之中，但这两个部分毕竟没有形成有机的联系。人们很可能会问，这两个批判究竟是什么关系，你说实践理性高于理论理性，但又说人们无法认识本体，那么这个本体究竟有何意义？康德明确意识到这个问题必须解决，认为“自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实”^④。如果根本没有这种可能，那么受自然法则制约的人永远也无从意识到自己的自由和道德法则，对本体世界的设想就是毫无根据的。为了弥补这一缺陷，康德专门写作了《判断力批判》，希望以反思判断力建立一个桥梁，将理论理性和实践理性连接起来。正如康德所说，这个判断力并不形成一个“特殊的部分”，只是介于理论和实践之间，“在必要时随机附加于双方中的任何一方”^⑤。因为它是诸认识能力的自由而合目的的运用，所以一方面出自于人的认识能力，与人的认知相关；另一方面又指向人的自由和道德，与人的实践相关。这样就克服了前两个批判留下的问题。

再就是牟宗三式的合一，可以简称为“相即式合一”。在牟宗三看来，康德这种做法尽管也可以实现一种综合，但因为环节过多，人们理解

① 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第82页。

② 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第83页。

③ 牟宗三：《康德〈判断力批判〉》，《牟宗三先生全集》第16卷，第83页。

④ 康德著，邓晓芒、杨祖陶译：《判断力批判》，北京：人民出版社，2002年，第10页。

⑤ 康德著，邓晓芒、杨祖陶译：《判断力判断》，第2页。

和接受有很大困难。根据儒家的思想传统，完全没有必要这样讲。要将理论理性与实践理性沟通起来，必须从道德之心来立论。道德之心一旦确立之后，经历“克己复礼”关以及“有光辉”关，显出伟大之相，这就是所谓的“提得起”。但光有这一步还远远不够，因为一旦道德有了伟大之相，便会显出敌对相，紧张相，所以还必须把这种伟大之相化除掉，做到大无大相。这就是所谓的“放得下”。在牟宗三看来，“放得下”就是无相，而达到这种无相的思维方式，就是康德所不承认的智的直觉。因为儒家承认人有智的直觉，所以可以达到无相。一旦达到了无相，不仅道德没有道德之相，审美也可以一任妙慧别才之自由翱翔，归于实理之平平，达到“洒脱之美”，美无美相，这就是“即善即美”。更为意义的是，一旦达到这种境界，在认识的范围内也就达到了物之在其自己之如相，不再受现相的制约，从而实现了“即善即真”。既然道德之心可以达到“即善即美”、“即善即真”，真善美也就一体平铺，彼此相即，消融为一，成为一个整体了。在这种情况下，康德那种希望另立一个判断力来沟通自然与自由两界的努力，自然也就全不必要了。

三

总而言之，牟宗三《商榷》一文在两个方面做出了重大努力，值得关注。一是阐发了一种新的审美思想。康德是从无目的的合目的性来讲审美的，这一思路尽管自成体系，但内部有诸多不顺适之处，很难为人们真正理解和接受。与此不同，牟宗三直接从欣趣原则进入，强调审美并非那么复杂，只是一种与利害关心和概念范畴均无关联的欣趣原则，是人对一个对象的品鉴和欣赏。二是提出了一个新的综合主张。康德写作《判断力批判》，目的是希望以此来沟通前两大批判，使其成为一个有机整体。但由于第三批判中有一些问题需要讨论，这个目的能否达到，学界一直多有不同意见。牟宗三看到康德学理中的这个不足，站在中国哲学的立场上，以儒家思想智慧为依托，提出了一种以无相原则为基础的新的合一方式，这就是“相即式合一”。相即式合一的提出标志着一种完全不同于康德的综合方式的产生。尽管它内部还存在一些有待讨论的问题，但这种努力以及其中包含的理论意义，是不可否认和低估的。

（责任编辑 杨海文）

中国古代佛教摩崖刻经略论^{*}

尚 荣^{**}

【摘要】文章以佛教刻石中的摩崖刻经为研究对象,对摩崖刻经的定义及其代表性遗存分布进行了阐述,指出摩崖刻经形成的内在原因乃在于灭佛运动的催生和末法思想的影响,并进一步分析典型摩崖刻经所具有的壮观和禅观的宗教功能,最后对摩崖刻经的艺术价值进行了概括和总结。

【关键词】摩崖刻经;宗教功能;艺术价值

中图分类号:J19 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)04-0116-06

我国考古发现最早的有文字的石刻约为商代出土,时间在公元前13世纪^①。秦国和西汉时期,石刻均甚少,存世数量零星,屈指可数。最为著名的书法文献,当属战国时秦国的《石鼓文》。及至东汉,才达到了我国古代石刻发展的第一个高潮^②。东汉产生的诸如墓志、造像、刻经、题名等石刻形式,都在魏晋南北朝时期得到了勃兴和定型。其中,北魏由于佛教兴盛,传道译经活动兴起,造像和石窟广泛开凿,大大促进了石刻艺术的发展,石刻的数量、种类、艺术水平等都大大超过了东汉,成为石刻发展史上的第二次高潮。其后,隋唐、宋元明清在这些石刻形式的基础上,不断生长发展并逐渐衰落。本文旨在对北魏时期的佛教刻经,尤其是摩崖刻经这一独特的艺术形式做典型性分析研究,对其成因和功能,以及其艺术价值做概括和总结。

一、摩崖刻经的定义及其代表性遗存

将经典文字刻于石头之上,历史可谓久远。

在现存的中国刻经遗存中,石刻佛经是极其重要的组成部分,形式表现丰富多样,包括经版、摩崖、石窟、碑石头等。

摩崖石刻是指在天然的崖石上镌刻文字或形象等内容的一种艺术形式。摩崖在各类刻石形式中出现较早,例如书法史上赫赫有名的东汉时的《石门》、《西狭》等即是摩崖石刻。摩崖刻经则是产生于北朝末期的北齐时代、并在这一时期发展至极盛的一种佛教书法形式。这一形式成为佛教传播的一种重要载体和方式,是研究佛教史的重要资料,在书法史上也具有重要地位。

石刻经板是指佛教僧侣和信徒们将佛教经典刊刻在石板之上的一种艺术形式。在某种程度上,佛教石板刻经大大受到儒家刻经活动的影响。儒家石经往往为官方所立,即将儒家经典镌刻于石,一则作为定本,勘正谬误;二则象征权威,匡正天下。西汉王莽曾于平帝元始元年(1)命甄丰摹《易》《书》《诗》《左传》于石上,可看做是儒家刻经之始。目前有实物存留的儒家经典就有:东汉灵帝熹平四年(175)蔡邕主持

* 本系为2012年教育部人文社会科学研究青年基金项目“汉传佛教与书法——类型、成因、价值影响及其美学意蕴”(12YJC730008)的阶段性成果。

** 作者简介:尚 荣,江苏东台人,哲学博士,(南京210093)南京大学哲学系讲师。

① 据现代考古发现,河南安阳殷墟妇好墓中所出土的玉戈、石磬、石牛各一件上均刻有字,另一大墓中所出土的石簋断耳上,刻有12个字,此可以归为商代刻石。另外,江西清江吴城遗址还出土了大量石刻文字,时间也是商代。据此,可认为是我国目前发现的最早石刻文字。

② “东汉的石刻,在石料外形加工,雕刻、书写技艺,文字内容、应用范围等方面都大大地超越了秦代和西汉时期,形成了一种成熟的全新局面。特别是石刻的形制逐渐定型,而且随着使用范围与内容的不同形成了各种类型特殊形制,成为后世固定的石刻形制的先源。从此以后,石刻就以丰富多样的形式,包罗万象的内容,日复一日,层出不穷地在中国大地上被制造出来,形成了一个数以万计的石刻宝库。”(转引自赵超:《中国古代石刻的存留情况(一)》,《文物春秋》1989年第21期,第35页。)

刊刻的“熹平石经”；三国魏齐王曹芳正始间（240—249）用古文、篆、隶三体书刻的“正始石经”；唐文宗开成二年（837）用楷书书写刻制的“开成石经”；后蜀孟昶命母昭裔督刻的“蜀石经”；宋仁宗嘉祐六年（1061）用篆、隶二体书刻的“北宋石经”；宋高宗御书刻制的“南宋石经”；乾隆年间刊刻的“清石经”。儒家刻经的首创及其延续发展，对佛教刻经产生了积极和直接的影响。

我国北朝的摩崖石刻主要分布在北齐统治区内的河南、河北和山东省境内，而尤以山东境内的泰山摩崖刻经最为著名。泰山的北朝摩崖刻经有经石峪与徂徕山两处，还有附近的东平洪顶山以及所谓的邹县“四山摩崖刻经”，即葛山、尖山、岗山、铁山四山。具体如经石峪刻《金刚般若波罗蜜经》、徂徕山映佛崖《摩诃般若波罗蜜经》节文、徂徕山光华寺遗址《十八空》与《佛名》。这部分石刻堪称中国摩崖刻经的代表。

泰山经石峪刻经，为北齐时候所刻，内容为《金刚经》前部分，故而亦称《经石峪金刚经残字》，位于泰山南麓斗母宫东北1公里处山峪的自然坪坡上^①。

徂徕山刻经，现存山南麓映佛崖山顶^②与光华寺址^③的巨石刻经两处。映佛崖顶所刻为《文殊师利所说般若波罗蜜经》，光华寺址所刻经文选自《摩诃般若波罗蜜经》。

尖山大佛岭刻经，位于邹县城东6公里的尖山，分布在尖山东部1公里处，巨石上刻有“大空王佛”，所以此处俗称大佛岭。有经文2段，佛名1处，经名1处，偈语1处，题记、题名10段，共四百余字，可惜刻经和题记今皆不存，只有拓片传世。结合《山东通志·艺文志·石志》以及山东省博物馆与泰安市博物馆所藏的拓片可知，其内容有：

僧安等题记拓片^④；

徐法仙题名拓片^⑤；

“文殊般若”题名拓片^⑥；

《文殊般若经》拓片^⑦；

年款题刻拓片^⑧；

唐邕妃等题名拓片^⑨；

“大空王佛”题名拓片^⑩；

僧安道一等题名拓片^⑪；

法门等题名拓片^⑫；

① 石坪刻面最长处52米，短处26.4米，宽32.2米，面积约1200平方米。经石峪所刻经本为姚秦鸠摩罗什所译的《金刚经》前16分，自“如是我闻，一时佛在舍卫国祇树孤独园”起至“当知是经义不可思议果报亦不可思议”止。隶楷书，共47行，每行10—92字不等，字径50—60厘米，按照经文应该是2998字，由于风化剥蚀，加之最后一小部分应是未刻出，近年经过清理，共得1382字（有笔痕者皆记之）。

② 映佛崖顶刻有《文殊师利所说般若波罗蜜经》，刻面高1.35米，横3.40米，字径20厘米，共14行，行7字，隶真书。刻面向南，分三层，最下层为刻经，上两层在经文的右上角。最高层刻题记两行：“般若波罗蜜经主（）冠军将军梁父县令王子椿（）”。还有《般若波罗蜜经》主及梁父县令王子椿等题名。第二层刻4行，“普信（）武平元年（）僧齐大众造（）维那慧游（）”等15字。

③ 光华寺址石刻分为两面：南面刻面高1.33米，横宽2.02米，经文8行，加题名等共刻13行，行7字不等，隶真书，经文内容选自《摩诃般若波罗蜜经》。据石刻残迹，可辨刻于经文之后的题名为“令王子椿造/息道界道昂/道显道拘/道真并造”。原在《大般若经》石之左，刻有佛名“弥勒佛/阿弥陀佛/观世音佛”，近代被毁。在本石头东侧面还有“中正胡宾/武平元年”的题名。

④ 长6.12米，宽0.95米，隶楷书，3行，行32字，字径25厘米。内容为：大沙门僧安与汉大丞相京兆韦贤十九世孙州主簿兼治中镇军将军胶州/长史北肆州刺史兴祖弟子深妻徐息钦之伏儿等同刊经佛于昌邑之西绎岭（山忝）山里于时天降车迹四轍地出涌泉一所故记大齐武平六年岁（）末六月一日。

⑤ 长2.99米，宽0.48米，隶楷书，1行，共9字，字径35厘米。内容为：经主韦子深妻徐法仙。

⑥ 长2.28米，宽1.75米，隶楷书，2行，行2字，字径75—98厘米。

⑦ 隶楷书，字径50厘米，原作7行，行14字，选自梁曼陀罗仙所译《文殊般若波罗蜜经》。

⑧ 长1.09米，宽0.57米，隶楷书，2行，行11字，右边为“十”“儿”两字，左边为“武平六年岁（）月（）（）日”的题款。

⑨ 长2.76，横1.20米，隶楷书，3行，行11字不等，字径32厘米。内容为：经主（）尚书晋昌王唐邕妃赵/经主（）（）同陈德茂/经主（）（）（）德信妃董。

⑩ 长6米，宽1.85米，隶楷书，1行，共4字，字径175厘米。《思益梵天所问经》拓片：隶楷书，字径50厘米。原作6行，行13字，节选自鸠摩罗什所译《思益梵天所问经·问谈品》。

⑪ 一条长3.3米，宽0.42米。内容为：大都经佛主大沙门僧安道壹。一条长5.82米、宽0.42米，字径40厘米，内容为：佛主前大发心经主汉大丞相十八世孙韦伏儿韦钦之。

⑫ 长3.59米，宽0.45米，隶楷书，1行，15字，字径30厘米，内容为：比丘尼法门法力慧命法（号易）属（）善住。

韦伏儿题名拓片^①；

《诸行无常偈》拓片^②；

长达题名^③；

沙门僧安道壹题名拓片^④。

葛山刻经，位于邹城13公里大束镇葛庄村北1.2公里处，长21米，宽8.5米，隶楷书，10行，中间另空一行，行42字，字径50厘米，内容为《维摩诘经·见阿（门内众）品》，鸠摩罗什译。另有题名6行，风化严重。

铁山刻经，位于邹城城北铁山之阳摩崖石坪上，刻有经文、石颂、题名。经文为《大集经·海慧菩萨品》，刻面长53米，宽15.6米，经文17行，行57—62字，隶楷书，字径50—70厘米。石颂刻于经文下方，刻面长17米，宽3.5米，上刻“石颂”两个篆字，字径70—95厘米，隶楷书，12行，行43—52字，字径22厘米。由于文字太长在此不做录入，最有价值的是石颂最后有“缣竹易销，金石难灭，托以高山，永留不绝，寻师宝翰，区（悬）（独）高，精跨羲诞，妙越英繇，如龙蟠雾，似凤腾霄”的语句。另有孙洽等题名，位于经文、颂文下方，刻面长3.25米，宽3.4米，隶楷书，6行，行3—10字，字径19—30厘米，内容为“宁朔将军大都督任/城郡守经主孙洽/东岭僧安道壹署经/齐搜扬好人平越将军周/任城郡主簿大都维那/闫长嵩”。还有李巨敖题名，现已不存，唯有拓片存世，内容为“齐任城郡功曹周/平阳县功曹大都/维那赵郡李巨敖”。

冈山刻经，有刻经两种，一为《入楞伽经·请佛品第一》节文，一为《佛说观无量寿佛经》节文。《入楞伽经·请佛品第一》刊刻了两处，一为散刻大字，字径30—40厘米，分布在东、西两区30余块巨石上；另一块为较为集中的小字，字径10—20厘米，分布在东、西两区5块巨石上。《佛说观无量寿佛经》在东区“鸡咀石”上，刻东、南两面，内容连贯。东面高2.3米，宽1.4米，楷书，10行，行15字，字径11—14厘米，南面高1.3米，宽0.95米，楷书，5行，行8字，字径10—15厘米。另外还有题名、佛名。佛名中出现了“阿弥陀佛”、“大空王佛”、“一切佛”的字样^⑤。

二、摩崖刻经产生的背景与成因

对于摩崖石刻，我们需要对其兴起的背景和产生的成因进行分析和探讨。通过一些时代背景和历史事件的梳理，可以看到，摩崖石刻的产生受到当时末法思想的直接影响，与北魏灭佛运动有着直接的关联。所以，北朝摩崖刻经的出现，基于两个方面的历史背景。

首先是末法观念的影响。《佛光大辞典》释“末法”：“正法绝灭之意。指佛法衰颓之时代。与‘末世’、‘末代’同义。乃正、像、末三时之一。教法住世有正法、像法、末法三期变迁。”^⑥末法时代之思想即“末法思想”^⑦，此种思想散见于经典之中。末法之思想促成教徒们开始反省与奋起，并思考和寻求解决、挽救的方法。我国文献中，此种思想最早见于北齐慧思（515—577）之南岳思禅师立誓愿文。隋代信行（540—594）提倡之三阶教，认为当时已进入末法时代。唐代道绰（562—645）、善导（613—681）等则主张与末法相应之净土教，强调忏悔、念佛等实践生活为信仰重点。北齐时末法思想兴盛，是导致石刻佛经的原因之一。

其次，两次灭佛运动是导致北朝时期刻经兴盛的直接原因。北魏第三代皇帝拓跋焘（408—

① 长1.38米，宽0.86米，隶楷书，2行，字径30厘米，内容为：经主（ ）骑伏儿/经主（ ）韦骑。

② 长1.33米，宽0.43米，隶楷书，1行4字，字径30厘米，内容为“诸行无常”，另一张长1.1米，宽0.65米，隶楷书，3行，行2字，字径30厘米，内容为：“生灭/寂灭/韦玉”。

③ 长0.91米，宽0.62米，隶楷书，2行，行2字，字径30厘米，内容为：振息/长达。

④ 长0.98米，宽0.6米，隶楷书，3行，行2字，字径30厘米。内容为：沙门/僧安/道壹。

⑤ 泰山经石峪刻经及四山刻经的田野考察资料和数据，乃依据赖非的《山东北朝佛教摩崖刻经调查与研究》（北京：科学出版社，2007年）一书中相关章节整理而成。

⑥ 即佛法分三个时期，即正法时期、像法时期、末法时期。正法时期一千年，像法时期一千年，末法时期一万年。现在正是末法时期，即佛法进入了微末的时期。

⑦ 释尊入灭后，教法住世历经正法、像法时代，而修行证悟者渐次减少，终于至末法时代，从此一万年间，则仅残存教法而已，人虽有秉教，而不能修行证果。此一万年间，即称末法。

452) 灭佛, 史称太武法难^①, 为我国佛教“三武一宗”之厄中第一武之厄。北周武帝(543—578)灭佛, 史称周武法难^②。两次灭佛, 佛教遭劫甚巨。这些打击导致了刻经运动的反弹。

正如前文所提, 铁山刻经之石颂部分, 有“缣竹易销, 金石难灭, 托以高山, 永留不绝, 寻师宝翰, 区(悬)(独)高, 精跨羲诞, 妙越英繇, 如龙蟠雾, 似凤腾霄”的语句。这明确说明了进行这项浩大摩崖石刻工程的出发点和目的, 也显示了末法观念的影响。可以肯定的是, 大字摩崖刻经是佛教徒对佛教的一种保护措施。

由于末法观念的影响和北朝灭佛运动的打击, 出于对佛法灭绝的恐惧, 为了实现永久保存佛法的目的, 广大信众广造窟像、大刻石经, 力图使佛法永恒, 从而催生了摩崖刻经这种佛教书法新形式, 石刻佛经活动开始盛行。道宣《续高僧传》记慧思曰: “我佛法不久应灭, 当往何方以避此难?” 这显示了末法思想带来的深深的忧虑。邹县铁山石颂上所刻的“金石难灭, 托以高山, 永留不绝”, 以及河北响堂山石窟中由北齐重臣唐邕题铭中的“以为缣缃有坏, 简策非久, 金牒难求, 皮纸易灭……一音所说, 尽勒名山……一托贞坚, 未垂昭晰, 天神左右, 天王护卫”, 就是信众们将佛经刻铭于高山贞石, 使之传之后世, 留存不朽, 避免再有灭佛活动而带来毁灭性打击。而且刻铭摩崖可为众人观瞻颂拜, 起到了强烈的宣传作用, 有强烈的弘法作用, 可以观瞻、可以称诵、可以礼敬。在北魏太武帝、北周武帝两度灭佛的劫难之后, 具有“末法”观念的佛门弟子广泛地刻经于石以求法存, 更迫切地将易毁的佛经抄本转换成永恒的、难于毁坏的摩崖石刻, 托以永久。

三、摩崖刻经具有的宗教功能

摩崖刻经是北朝时太武、周武两次灭佛后书法与佛法结合的新形式。摩崖有两点好处: “(一) 可以永久保存, 不易亡失。虽然难免遇到地震山崩, 或人为的破坏, 毕竟比碑刻经久。(第二) 刻文字的面积大小随意, 不受限制。”^③ 永久保存、字体巨大这两点, 可以满足佛教徒和

信众永久保留和彰显佛法庄严的愿望。

北朝摩崖刻经字体巨大, 颇为壮观, 使得抄经从屋宇走向了自然, 从纸张过渡到石材。佛教作为一种宗教, 其在传播中总要突出其神圣性、永恒性, 与书法结合后, 这种要求的最好体现就是在摩崖刻经。石刻浑厚肃穆, 巨大的体量占据于天地之间, 与自然相联系, 体现永恒性和震撼力。摩崖刻经宏大而雄伟, 象征佛教的威严与神圣, 使人产生敬仰和膜拜之情。摩崖刻经的功用实为制造强大的宗教震慑力, 以期产生强烈的“宣教作用”。摩崖刻经这种形式形象地显示了佛法的浩大庄严, 具有强烈的威慑力量。此时书法的审美意趣并非第一位的, 字体的宏伟、刻石的艰难、工程的浩大其实是突出佛法的庄严和永恒, 这才是这一时期佛教摩崖刻石书法的意义所在。“将佛经刻于自然的山石, 不仅仅是为了保存佛经, 更为重要的是为了烘托宗教环境的氛围, 给人以视觉上的刺激。如果仅仅是为了长久保存佛经, 不如采取一般石板的形式, 如北京房山云居寺石板刻经, 把经文用小字书刻于平滑的石板, 密封于坚固的洞窟, 即能完整地保存经典, 又便于存放, 无须刻擘窠大字于山野。况且从摩崖刻经的具体情况看, 由于字大如斗, 一摩崖所刻经文文字有限, 最多者不过千余字(经石峪)。没有将佛经全部书刻下来, 说明其目的并不是单纯地保护佛经, 而是出于制造宗教环境氛

① 北魏第三代皇帝拓跋焘初时崇信佛法, 礼敬沙门。时宰相崔浩托道士寇谦之屡于帝前诽谤佛教, 适逢卢水之胡盖吴聚众谋反。帝进兵长安, 入一佛寺, 发现便室中藏有弓矢兵器甚多, 疑沙门为非法事, 大为震怒, 遂下诏尽诛长安沙门, 焚毁经像。七年, 帝下诏普灭佛法, 所有浮屠形像及一切经, 皆击破焚毁, 沙门无论长少悉坑杀之。

② 北周武帝初重佛法, 深信讖纬之学。时讖言黑衣当得天下, 帝甚忌之。道士张宾指黑衣乃释氏之谓, 帝遂重道轻佛, 于天和四年(569)召沙门、名儒、道士、文武百僚二千余人于文德殿论三教优劣, 议其废立。建德二年定三教先后为儒、道、佛。建德三年, 帝因道士张宾而自升高座与法师智炫论难, 被屈导致盛怒, 于次日下诏并废佛道二教, 破毁寺塔, 焚烧经像, 沙门道士并令还俗, 关陇之佛法诛除殆尽。建德六年, 灭北齐, 复下诏悉毁齐境佛寺经像, 僧尼三百余万并令还俗, 北地佛教, 一时声迹俱绝, 史称周武法难。

③ 施蛰存:《金石丛话》, 北京: 中华书局, 1984年, 第44页。

围的需要。”^①

还有就是可以禅观。有学者认为摩崖刻经对于禅行有一定作用。禅宗初祖达摩语录《二入四行论》的“如是安心者壁观”，就是徂徕山映佛崖《摩诃般若波罗蜜经》节文的最好佐证。由于山顶映佛崖刻经所刻凿的位置是在一垂直的立面上，而前方正好有平石，可提供修行者坐于石上坐禅修行，一边修行一边禅观对面壁上的摩崖经文，形成绝佳的壁观场所。除了实际环境提供的佐证以外，山东摩崖所刻最多的是《般若经》，又以《文殊般若》节文最普遍。“《文殊般若经》恰是一个禅宗极为重视的经典。北宗大师神秀曾回答武则天‘依何典诰’之问，即云：‘依文殊般若经一行三昧’。神秀此言承自弘忍与道信，将《楞伽》与《文殊般若》结合起来的正是有中国禅宗四祖之称的道信。北朝禅宗还处在酝酿期，尚未形成，但是当时确有以下层游僧在活动，数量大成份杂的下层僧众及北朝流民是禅宗形成的基础。以泰山刻经为代表的山东摩崖刻经，体现出很多重要的特征。其中既有与天然洞或禅窟相并存，也有适于坐禅观想的环境，更有《文殊般若》、《般若波罗蜜》及《金刚经》的内容。道信将《楞伽》与《般若》合一‘再敞禅门’，将禅法推至新境界，但是现从山东泰山等处刻经的实际遗存中，可知其趋势早已有出现。”^②

四、摩崖刻经的艺术价值

刻经往往先由书者书丹，再由刻者镌刻。书丹者多为佛教界的书法高手。从山东摩崖刻经看到的大多刻经都打上界格力求齐整，可见书丹者事先对山崖有一个规划设计，并且出于宗教的虔诚，非常慎重地看待刻经活动，充分考虑到整体效果的严整性，并非随意。目前学界认为刻经的书丹者、倡导者为僧安道壹，其书法在铁山《石颂》中被誉为“青跨羲诞，妙越英繇，如龙蟠雾，似凤腾霄”，其书法的结体特征和用笔方法在前文已经略作交代。再看泰山摩崖石刻中的经石峪石刻《金刚经》，其所体现的整体规模以及具体到每一个字的刻写水准，都达到了很高的艺

术水平。因为深藏于山中，被人们认识较晚，所以传播并不广泛。一直到了清代中期，碑学大播，经石峪摩崖《金刚经》逐渐受到追捧，也获得了书家的青睐，才声名鹊起。清代的包世臣、刘墉、俞樾、康有为、李瑞清、曾熙等书法大家，都受到经石峪摩崖《金刚经》或多或少的影 响。清书家、书法理论家包世臣在其《艺舟双楫》中曾有评价，将泰山经石峪大字与《瘞鹤铭》相提并论，推崇备至。清康有为《广艺舟双楫》也对泰山经石峪褒奖有加，认为是“榜书之宗”。近人马宗霍认为康有为自己的书法艺术，其结构取法六朝书风，主要又在于《石门铭》，并以《经石峪》、《六十人造像》及《云峰石刻》诸种参考融合而成。书法家刘墉在嘉庆年间所作的《经石峪跋文》中，说自己自从得了数十种北魏碑版之后，潜心学习，倾力为之，才得以像《泰山经石峪》残字，甚为欣慰。由此可见，泰山经石峪摩崖刻石书法对清代书法的影响是非常深刻和广泛的。

“从刻经的发展来看，由纸写本经变为摩崖刻石，有两个显著的变化，一是由小字扩展成擘窠大字，一是由书写在纸上变为刻在自然山石。佛徒信士在接受方式上也随之变化，由端坐在寺内持卷诵经变为游动在山水之间仰视。这样一来，以汉字为表现媒介的书法艺术的视觉功能大大增加，参与了大的宗教环境艺术的创造。规模宏大的摩崖刻经，构成了宗教环境的一个基本原件，和寺庙建筑、佛教绘画、雕塑一样成为宗教环境的一个组成部分。”^③ 北朝摩崖石刻往往随山就势，篇章宏大，字体丰硕，气韵厚重，风格独到。被誉为“大字鼻祖、榜书之宗”的《泰山经石峪》摩崖堪称北朝摩崖石刻的代表作，其宛若低眉合掌的大佛，传达出强大的佛教精神，震慑人心。“北朝摩崖刻经不仅字迹巨大，它‘通隶楷备方圆’表现出佛教传入汉地，与中国

① 李一：《环境艺术的创造——论北朝摩崖刻经》，中国书法家协会山东分会、山东石刻艺术博物馆编：《北朝摩崖刻经研究》，济南：齐鲁书社，1991年，第45页。

② 张总：《泰山石刻的佛学价值》，《泰山学院学报》2003年第5期。

③ 李一：《环境艺术的创造——论北朝摩崖刻经》，前掲书，第45页。

书法结合以来最具有佛教意味的艺术精神和审美追求。其艺术个性及艺术成就在佛教刻经史中都是最为突出的。艺术个性鲜明、形式感强，既有传统，也有创新，兼收并蓄，继往开来。”^①

结 语

佛教刻石主要包括摩崖刻经、碑板刻经、造像题记、经幢墓志、寺塔碑铭等。佛教刻经早在北魏、北齐时就开始形成规模，至北齐、北周始盛，及至隋唐仍十分勃兴，宋辽明清渐趋衰落。这一发展历程，其间受到了诸如环境、人物、事件、技术等等多方面的影响。有学者对其进行了总结：“佛教刻经在其发展过程中，同其他事物的发生发展一样，有高潮，也有低谷；有始，亦有终。北朝大规模的摩崖刻经，是佛教刻经史上的第一个高潮，主要分布在山东河北等地。隋唐时期，以北京房山刻经为代表的碑版刻经是第二个高潮。这一时期刻经不仅数量繁多，工程浩大，而且分布广泛，从南至北，由西向东，遍及全国。唐以后，碑版刻经比较发达，南方的许多

寺庙和杭州孤山寺等，也有镶嵌于墙壁的刻经（现已不存）。宋朝起，木刻佛经开始兴盛，石刻佛经渐少。只有房山刻经仍延续着创始人静琬的初衷，在辽金少数民族的统治下，不但没有中止，而且蓬勃发展，进入新的高潮。元、明之季，刻经进入尾声。此时僧人信徒的手写佛经，包括舌血写经，金粉、银粉写经等作为对佛教虔信和积德行善的表示，颇为流行。”^②

本文选取我国摩崖石刻的典型佛教刻经遗存予以关注和研究，对其形成原因和所具备的宗教功能加以探究，对其艺术价值进行概括，旨在通过对摩崖刻经的研究梳理，进一步了解我国佛教刻石的成就和艺术风格，并从中归纳出佛教的发展演变对佛教书法艺术样式的内在影响。

（责任编辑 杨海文）

① 耿鉴：《论佛教刻经书法的流变》，《美术史论》1992年第4期。② 耿鉴：《论佛教刻经书法的流变》，《美术史论》1992年第4期。

辽、金、元三《史》读札^{*}

周春健^{**}

【摘要】笔者近年究心辽、金、元三代学术研究，平日研读中华书局本三《史》（〔元〕脱脱等《辽史》，中华书局1974年版；〔元〕脱脱等《金史》，中华书局1975年版；〔明〕宋濂等《元史》，中华书局1976年版），觉其中有必要辨证者，遂作札记若干，以就教于方家。诸条之排列，以在三《史》中先后顺序为序。

【关键词】《辽史》；《金史》；《元史》；学术史；文献学

中图分类号：K207 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)04-0122-04

一、《辽史》读札

1. 《太祖纪下》：“（神册）五年春正月乙丑，始制契丹大字……九月……壬寅，大字成，诏颁行之。”（册1页16）

按：清李有棠《辽史纪事本末》卷1云：“《永乐大典》引《纪异录》云，渤海既平，乃制契丹大字三千余言，在天显元年。与《纪》异。”按，太祖神册五年为公元920年，天显元年为公元926年，相隔六年。又，清金门诏《补三史艺文志·经部·小学类》著录曰：“太祖《契丹大字》，耶律庶成制。”按，金氏所云撰者误，耶律庶成主要生活于圣宗、兴宗朝，由其弟耶律庶箴卒于道宗大康八年（1082）推论，太祖时庶成盖尚未出生。王仁俊《辽史艺文志补证》袭之，亦误。黄任恒《补辽史艺文志》，不误。

2. 《穆宗纪上》：“天禄五年秋九月癸亥，世宗遇害，逆臣察割等伏诛。丁卯，即皇帝位。群臣上尊号曰天顺皇帝，改元应历。戊辰，如南京。是月，遣刘承训告哀于汉。冬十一月，汉、周、南唐各遣使来吊。乙亥，诏朝会依嗣圣皇帝故事，用汉礼。”（册1页69）又，《仪卫志四》：“穆宗应历元年，诏朝会依嗣圣皇帝故事，用汉礼。”（册3页920）

按：嗣圣皇帝，辽太宗耶律德光之尊号。《续文献通考》卷96《王礼考》云：“世宗天禄五年十一月（穆宗已即位），诏朝会依嗣圣皇帝

故事，用汉礼（互见‘朝仪门’）。臣等谨按：《仪卫志》作应历元年，误也。”按，穆宗“应历元年”与世宗“天禄五年”为同年（951），十一月时世宗已崩，诏书当为穆宗所发，故应属穆宗朝事，《续文献通考》所辨反误。

3. 《景宗纪上》：“（保宁八年十二月）戊午，诏南京复礼部贡院。”（册1页96）

按：是年（公元976）诏南京复礼部贡院，当为辽代科举正式实行“省试”之始。然辽代正式实行科举当在此之前，《辽史·室昉传》载：“会同初，登进士第，为卢龙巡捕官。”证明在太宗时即已科举取士。故宋叶隆礼《契丹国志》卷23所谓：“太祖龙兴朔漠之区，倥偬干戈，未有科目。数世后，承平日久，始有开辟。”实非确论。

4. 《道宗纪一》：“（清宁元年十二月）戊戌，诏设学养士，颁《五经》传疏，置博士、助教各一员。”（册1页253）

按：《辽史·百官志四·南面京官》载：“五京学职名总目：道宗清宁五年，诏设学养士，颁经及传疏，置博士、助教各一员。”与《道宗纪》所载不符。中华书局本《辽史》卷48校勘记云：“清宁五年诏设学养士。按《纪》，诏设学养士在清宁元年十二月。”清厉鹗《辽史拾遗》卷16《补选举志》亦云：“《续文献通考》曰：‘辽太祖时，置上京国子监，设祭酒、司业、监丞、主簿。时南京立太学，圣宗统和九年八月，以南京太学生员寝广，特赐水碓庄一区。道

* 本文系2011年度国家社科基金重大招标项目“中国孟学史”（11&ZD083）的阶段性成果。

** 作者简介：周春健，山东阳信人，历史学博士，（广州510275）中山大学哲学系、中山大学古典学中心副教授。

宗清宁五年，诏设学养士，颁《五经》及《传疏》，置博士、助教各一员。六年六月，中京置国子监。’鹗案：南京太学赐水碓庄一区，《辽史·本纪》系统和十三年九月事；诏设学，颁《五经》传疏，系清宁元年十二月事。王圻所引，年月误矣。”

二、《金史》读札

1. 《熙宗纪》：“（皇统元年二月）戊子，上亲祭孔子庙，北面再拜。退谓侍臣曰：‘朕幼年游佚，不知志学，岁月逾迈，深以为悔。孔子虽无位，其道可尊，使万世景仰。大凡为善，不可不勉。’自是颇读《尚书》、《论语》及《五代》、《辽史》诸书，或以夜继焉。”（册1页76—77）

按：熙宗祭庙时间，《金史·礼志八·宣圣庙》亦认为在“皇统元年二月戊子”。《金史·孔璠传》则以为在是年“三月”：“皇统元年三月戊午，上谒奠孔子庙，北面再拜，顾谓侍臣曰：‘朕幼年游佚，不知志学，岁月逾迈，深以为悔。大凡为善，不可不勉。孔子虽无位，其道可尊，万世高仰如此。’”清徐乾学《资治通鉴后编》卷114、《续通考》卷48《学校考》、《续通典》卷53《礼典》等均亦以为在“三月”。未知孰是。

2. 《熙宗纪》：“（皇统二年正月）壬子，衍圣公孔璠薨，子拯袭。”（册1页78）

按：璠之卒年，元陈桱《通鉴续编》卷16、清徐乾学《资治通鉴后编》卷115均以为在宋高宗绍兴十二年，即金之“皇统二年（1142）”；而《金史·孔璠传》则云：“皇统三年，璠卒。子拯袭封，加文林郎。”与《熙宗纪》所云年代不一，《续通志》卷536《孔氏后裔传》与之同。

3. 《海陵纪》：“（正隆元年，1156）二月癸酉朔，改元正隆，大赦。庚辰，御宣华门观迎佛，赐诸寺僧绢五百匹、彩五十段、银五百两。”（册1页106）

按：《金史·章宗纪三》载“二月……庚午，御宣华门，观迎佛”，事在“承安二年（1197）”，属章宗事，与海陵王“观迎佛”事为二事。

4. 《世宗纪上》：“（大定三）七月庚戌，太

白昼见。以太子太师宗宪为平章政事，以孔总为袭封衍圣公。”（册1页132）

按：元陈桱《通鉴续编》卷18亦以为“金以孔总袭封衍圣公”在“孝宗皇帝隆兴元年（金大定三年，1163）”之“秋七月”。清徐乾学《资治通鉴后编》卷121及《续通志》卷49所载同。（日）今关寿麿《宋元明清儒学年表》以为“金以孔总为衍圣公”事在宋孝宗淳熙七年（即金大定二十年，1180），或误也。

5. 《章宗纪一》：“（大定二十九年，1189）秋七月……辛巳，诏京、府、节镇、防御州设学养士。初设经童科。”（册1页211）

按：据《金史·选举志一·经童科》，金代“经童科”经历了一个初设、废置、复置的过程，云：“初，天会八年（1130）时，太宗以东平童子刘天骥，七岁能诵《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋左氏传》及《论语》、《孟子》，上命教养之，然未有选举之制也。熙宗即位之二年，诏辟贡举，始备其列，取至百二十二人。天德间（1149—1153），废之。章宗大定二十九年，上谓宰臣曰：‘经童岂遽无人，其议复置。’”故《章宗纪》云大定二十九年“初设”之说，盖误也。

6. 《章宗纪二》：“（明昌六年八月）己巳，以温敦伯英言，命礼部令学官讲经。”（册1页236）

按：温敦，女真姓。温敦伯英，生平无考。《金史》曾为二“伯英”立传，一为《文艺传上》所立之《杨伯仁传》，称：“杨伯仁，字安道，伯雄之弟也。天性孝友，读书一过成诵。登皇统九年进士第，事亲不求调。天德二年，除应奉翰林文字。初名伯英，避太子光英讳，改今名。”一为《循吏传》所立之《张穀传》，称（页2770—2771）：“张穀，字伯英，许州临颖人。大定二十八年进士，调宁陵县主簿……兴定元年，以疾卒。”杨、张二“伯英”，盖与此处“温敦伯英”或皆非指同一人。

7. 《章宗纪四》：“（泰和四年二月，1204）癸丑，诏刺史，州郡无宣圣庙学者并增修之。”（册1页267）

按：清秦蕙田《五礼通考》卷119、《续通志》卷53等所载同。《续文献通考》卷48《学

校考》则以为事在“承安四年（1199）二月”，或误也。

8. 《选举志一·进士诸科》：“正隆元年（1156），命以《五经》、《三史》正文内出题，始定为三年一辟。”（册4页1135）

按：《续文献通考》卷34《选举考》云：“正隆二年（1157），以《五经》、《三史》正文内出题。明昌二年（1191），改令《五经》、子史内出题。”与《金史》等所云“正隆元年”之说不同。

9. 《选举志一·进士诸科》：“（大定）二十八年（1188），复经义科。”（册4页1136）又，《选举志二·文武选》：“经义进士。皇统八年，就燕京拟注。六年，与词赋第一人皆拟县令，第二人当除察判，以无阙遂拟军判……大定二十八年始复设是科，每举专主一经。”（册4页1163）

按：《续文献通考》卷34《选举考》亦云：“二十八年，复经义科，申定试期……旧制，试女直进士在再试汉进士后，是年以复设经义科，更定是制。”《金史·选举志一·进士诸科》则以为在“二十九年”（1189），云：“旧制，试女直进士在再试汉进士后，大定二十九年以复设经义科，更定是制。”或非也。

10. 《徒单谔传》：“（大定）十五年，诏译诸经，著作佐郎温迪罕缔达、编修官宗璧、尚书省译史阿鲁、吏部令史杨克忠译解，翰林修撰移刺杰、应奉翰林文字移刺履讲究其义。”（册7页2186）

按：所译诸经，目不可考。清金门诏《补三史艺文志》著录《五经译解》一书，注曰：“大定年诏温迪罕缔达、宗璧、阿鲁、杨克忠译解，移刺杰、移刺履讲究其义。”又著录《四书译解》一书，注曰：“温迪罕缔达、宗璧、阿鲁、张克忠等译，一作杨克忠。”龚显曾《金艺文志初录》亦著录此二书，均以为此次译经所成即《五经译解》、《四书译解》，未知所据。又，金氏、龚氏又著录《女直字孝经》一书，注曰“大定年译”或“大定间译”。按，世宗大定年间，译经活动有明确记载者有十五年（1175）和二十三年（1183）两次，二十三年译经所进《五经》、诸子等书中不包括《孝经》，则《女直字孝经》或为十五年所译。

11. 《孔元措传》：“承安二年正月，诏元措兼曲阜县令，仍世袭。”（册7页2312）

按：《金史·章宗纪二》以为“特命袭封衍圣公孔元措世袭兼曲阜令”事在“二月”，清秦蕙田《五礼通考》卷121、清徐乾学《资治通鉴后编》卷130、《续通志》卷52等所载同。

三、《元史》读札

1. 《文宗纪五》：“（至顺三年正月）壬午……封孔子妻郛国夫人亓官氏为大成至圣文宣王夫人。”（册3页799）

按：清秦蕙田《五礼通考》卷119云：“至顺三年（1332），封先圣夫人，制曰：‘我国家惇典礼以弥文，本闺门以成教，乃瞻素王之庙，尚虚元媲之封，有其举之，斯为盛矣！大成至圣文宣王妻亓官氏，来嫔圣室，垂裕世家，笾豆出房，因流风于殷礼；琴瑟在御，存燕乐于鲁堂。功言邈若于遗闻，仪范俨乎其合德。作尔袞衣之象，称其命鼎之铭。噫！秩秩彝伦，吾欲广《关雎》、《鹊巢》之化；皇皇文治，天其兴河图凤鸟之祥，可特封大成至圣文宣王夫人。’”朝廷之制颁布时间，各家差异较大：清孙承泽《元朝典故编年考》卷7及毕沅《续资治通鉴》卷206以为在“至顺元年（1330）”；明李之藻《类宫礼乐疏》卷2以为在“至顺二年（1331）”，柯劭忞《新元史·文宗纪下》与之同。

2. 《祭祀志五·宣圣》：“阙里之庙，始自太宗九年（1237），令先圣五十一代孙袭封衍圣公元措修之，官给其费。而代祠之礼，则始于武宗。”（册6页1899）

按：清秦蕙田《五礼通考》卷121《祀孔子》载：“《祭祀志》：阙里之庙，始自太宗三年（1231）。与《元史》所载不符。

3. 《杨惟中传》：“皇子阔出伐宋，命惟中于军前行中书省事。克宋枣阳、光化等军，光、随、郢、复等州，及襄阳、德安府，凡得名士数十人，收伊、洛诸书送燕都，立宋大儒周惇颐祠，建太极书院，延儒士赵复、王粹等讲授其间，遂通圣贤学，慨然欲以道济天下。”（册11页3467）

按：关于太极书院的创建年代，侯外庐等

《宋明理学史》据明人孙承泽《元朝典故编年考》认为在太宗八年（1236），周良霄《赵复小考》一文据郝经《太极书院记》，认为太极书院当创建于窝阔台十二、十三年（1240—1241）间。（日）今关寿麿《宋元明清儒学年表》则将“蒙古杨惟中与姚枢谋建太极书院于燕京，延赵复为师”一条，系于“宋理宗嘉熙二年”，即公元1238年，为又一说。

4. 《张文谦传》：“（至元）十九年（1282），拜枢密副使。岁余，以疾薨于位，年六十八。”（册12页3697）

按：文谦之卒年，元人虞集《张氏新茔记》云：“至元二十年（1283）二月壬申，公薨。”（载元苏天爵《元文类》卷30）与《元史》所载有异。

5. 《许衡传》：“至元二年（1265），帝以安童为右丞相，欲衡辅之，复召至京师，命议事中书省。衡乃上疏曰：‘臣性识愚陋……’书奏，帝嘉纳之。”（册12页3718—3726）

按：考许衡上疏所言，与其《时务五事》一文所载恰合，惟文字略有差异。然《鲁斋遗书》卷13《考岁略》、明杨士奇《历代名臣奏议》卷66《治道》、清孙承泽《元朝典故编年考》卷2《大儒时务书》等，皆以《时务五事》之上在“至元三年（1266）”，而非如《元史》所言在“至元二年”。待考。

6. 《吴澄传》：“皇庆元年（1312），陞司业，用程纯公《学校奏疏》、胡文定公《六学教法》、朱文公《学校贡举私议》，约之为教法四条。”（册13页4012）

按：据元人危素《临川吴文正公年谱》及虞集《道园学古录》卷44《临川先生吴公行状》，吴澄陞国子司业、定教法四条事均在武宗至大四年（1311）。《元史》本传以为在仁宗皇庆元年，概据揭傒斯《神道碑》之说：“仁宗即位，进司业，乃损益程淳公《学校奏疏》、胡文定公《大

学教法》、朱文公《学校贡举司议》，为教四条：一曰经学，二曰行实，三曰文艺，四曰治事。”按，仁宗即位之年，即皇庆元年。

7. 《袁桷传》：“泰定四年（1327）卒，年六十一。”（册13页4026）

按：据元苏天爵《滋溪文稿》卷9《袁文清公墓志铭》：“泰定初，辞归。四年八月三日，以疾终于家，享年六十有二。”则认定袁桷之卒年一致，而生年较《元史》所载要早一年。

8. 《敬铉传》：“（敬俨）叔祖铉，与太原元好问同登金进士第，国初为中都提学，著《春秋备忘》四十卷，仁宗朝命刻其书，今行于世。”（册13页4096）

按：明朱睦㮮《授经图义例》卷16，清黄虞稷《千顷堂书目》卷2，清倪灿、卢文弨《补辽金元艺文志》等，皆著录“《春秋备忘》十卷、《续备忘遗说》三十卷”，或《元史》所言“四十卷”乃合二书而言。又，清金门诏《补三史艺文志》著录“敬俨《春秋备忘》四十卷，一作敬铉”，误。清钱大昕《补元史艺文志》作“四十卷”，注曰：“一作四十六卷，一作三十卷。”清朱彝尊《经义考》卷193据吴澄《春秋备忘序》，作“三十卷”，注曰“佚”。

9. 《张特立传》：“（宪宗三年，1253）癸丑，特立卒，年七十五。中统二年，诏曰：‘中庸先生学有渊源，行无瑕玷，虽经丧乱，不改故常，未遂丘园之贵，俄兴窀穸之悲。可复赐前号，以彰宠数。’”（册15页4476）

按：《金史·张特立传》云：“后卒癸丑岁，年七十五。”与《元史》同。柯劭忞《新元史·张特立传》则云：“至元三年卒，年七十五。”以为特立卒年在1266年，未知所据。然中统二年（1261）诏书之颁布，当在特立卒后，故其卒年当在此前，《新元史》之说盖误也。

（责任编辑 杨海文）

“亚里士多德学说在中国”国际学术会议综述

马永康 谭 杰*

2013年4月5-8日,由中山大学西学东渐文献馆主办的“亚里士多德学说在中国”(Aristotelianism in China)国际学术会议在广州中山大学南校区举行。这是西学东渐文献馆为推动西学东渐领域研究而举行的第5次国际学术会议,邀请了来自墨西哥、瑞士、加拿大和国内的二十余名学者参加。

与会学者围绕亚里士多德学说的理论研究及其自明末迄今在中国的译介、传播两个不同的层面进行了富有成效的学术交流,发表论文16篇^①。

一、亚里士多德学说在中国的译介和传播研究

亚氏学说无疑是早期西学东渐中最重要的西方哲学体系,这与早期西学东渐的译介主体是来华传教士有关。当时传教士的必修课程之一是经托马斯·阿奎那改造过的亚氏学说。在传教过程中,传教士将它介绍到中国,内容涉及亚氏学说的诸多论域。此次会议主要集中于探讨亚氏伦理学、自然哲学等论域的译介、传播。

(一) 伦理学

在亚氏学说中,灵魂论属于自然哲学,但由于托马斯·阿奎那从人学、伦理学的思路讨论灵魂,这使传教士译介的灵魂论具有了伦理学的意义。传教士希望借亚氏的灵魂论导向基督宗教信仰,但亚氏灵魂论迥异于中国传统思想,这使亚氏灵魂论的传播受到较为集中的关注。多伦多大学沈清松教授在开场报告《亚里士多德“实体”概念的引进中国及其哲学省思》中,从逻辑学、

灵魂论和终极实在观三个方面分别探讨了明末传教士译介中的“自立体”(实体)概念对中国文化的影响,并指出“自立体”概念虽然带来了逻辑思维方法等新的学术方向,但因理性的神学架构等诸多局限,未能使忽视终极他者的中国哲学吸收其奥妙,无法促成更深入的文明交谈及彼此的文化创新。

与沈教授的整体把握不同,有三位学者主要通过个案来探讨这一问题。墨西哥独立学者 Isabelle Duceux 博士发表的 Longobardo and Chinese philosophy or the struggle between understanding and interpreting,以龙华民《灵魂道体说》为例,分析龙华民为使中国士人理解基督宗教的终极实在,分别用中国传统的心、道体来理解与诠释灵魂、原初物质(*materia prima*)的得失,揭示译介过程中体现出来的语言和神学观念的复杂性。复旦大学董少新教授发表的《艾儒略〈性学述〉与明末亚里士多德灵魂学说之传入》,以艾儒略《性学述》为例介绍了传教士宣传的灵魂观念及其对中国传统“灵魂是气”、轮回的辩驳,并以清初王宏翰《古今医史》元神元质说为例阐述亚氏学说的影响。文章最后指出,耶稣会士的译介虽然因采取了文化调适策略而加入了儒学内容,但由于以经院哲学、神学的面貌传入中国,使它难以对中国思想史产生更为深远的影响。华南师范大学代国庆教授也带来了以赖蒙笃《形神实义》为中心的研究,发表了《清初在华多明我会士对亚里士多德哲学的宣扬》,梳理了多明我会宣扬亚氏学说的背景,重点分析了《形神实义》以托马斯《神学大全》为中介,其核心在于强调人形体高贵于禽兽的地方在于天主所赋的

* 作者简介:马永康,(广州510275)中山大学哲学系讲师;

谭 杰,(广州510275)中山大学哲学系博士研究生。

① 此外,北京外国语大学海外汉学研究中心张西平教授传来了与侯乐合写的《〈名理探〉和〈穷理学〉研究》一文,但因故临时不能与会,从略。

灵魂，通过认识人的形神最终可以认知天主的存在。此书以神学为写作目的，但推理过程多借鉴亚氏学说。

来华传教士在介绍灵魂论的同时，对亚氏伦理学也有介绍，其中的代表是高一志的“义礼西学”。此次会议，有2篇论文专门研究高一志的伦理思想。一篇是中山大学梅谦立教授（Thierry Meynard）发表的 *Aristotelian Ethics in the Land of Confucius, a Study on Vagnone's Western Learning on Personal Cultivation*，以高一志的《修身西学》为对象，指出它是中国语境下的基督宗教版亚氏伦理学，并就其中“好美”、“福”、“德”等一系列关键观念进行了细密的分析比较，展示了高一志为适应中国思想而显现出来的创造性：创造新词和论证、关心现世生活、区分“习德”与“灵德”以及用亚氏的实践智性来融合中国传统的心学和理学。另一篇是中山大学博士生谭杰发表的《高一志“义礼西学”中的“仁”、“义”观》，着重分析了《修身西学》和《西学治平》中如何阐述中国传统的“仁”和“义”观念，通过比较分析，提出高一志用“仁”来包容孝、悌，并扩展到西式的“爱”，包括爱天主和爱世人，与中国传统的“仁”颇多抵牾，而“义”虽拓宽和细化了中国传统的“义”，但无大的冲突。

传教士对西方伦理观念的传播，在当时产生了一定的影响。在晚明，出现了融合儒学和天主教教理的“儒家天主教徒”，他们对传统的爱观所进行的改造就是一个显著的例子。广东商学院的贾未舟教授以此为研究对象，发表了《晚明“儒家天主教徒”爱观重构》，提出这种重构的爱观表现在：将儒家的“天”进行人格化改造以体现天主对人的爱，从而使“畏天”改变为“爱天主”，并将儒家“差等之爱”扩展到天主教“邻人之爱”。但在这重构中，亚氏友爱观虽然产生了一定的影响，但影响不算很大。

（二）政治哲学

亚氏把政治学与伦理学分开，这与中国传统政治、伦理混而不分不同。两种不同观念的碰撞，其情形如何？南京大学许苏民教授就此问题发表了《高一志对亚里士多德政治哲学的介绍及其影响》。文章概括了高一志对亚氏关于国家起

源、政体形式、正义等的介绍，并对比明清之际傅山、顾炎武、王夫之、黄宗羲等在保护私有财产权利、批判君主专制、主张法治、提倡君民平等方面的新观点，指出两者基本相通。虽然没有直接的证据表明两者的关联，但从这种相通来看，高一志介绍的亚氏政治哲学的影响可能不能否认或小觑。

（三）自然哲学

亚氏的自然哲学作为亚氏学说的一部分，也被在华传教士译介到中国。此次会议有2篇文章讨论这一领域。中国科学院韩琦教授的《傅汎际、李之藻译〈寰有诠〉及其相关问题》分析了亚氏宇宙论的东渐。在厘清了《寰有诠》的译者、刻本、底本、翻译等基本问题后，着重分析了傅汎际在新旧天文学交替的时代如何调和亚氏宇宙论和新的天文发现，同时，探讨了《寰有诠》在晚明影响不大的原因在于其神学背景与新天文发现间的冲突、被《四库提要》贬抑、朝代更替等因素。复旦大学邹振环教授则着眼于亚氏的动物学，发表了《利类思〈狮子说〉与亚氏动物学》。文章从中国人对狮子认知史的角度，对利类思的“狮文化”百科全书《狮子说》进行了分析，认为《狮子说》本于亚氏关于狮子的论说，纠正了方豪认定其来自《动物志》的断定，并进而从基督宗教文化的象征角度，论述利类思否认以往的贡狮活动是要将狮子纳入天主教的神学体系，以开创基督宗教系统叙述狮文化的新传统。

（四）文献学

要研究亚氏学说的东渐，文献是基本问题。北京师范大学毛瑞方教授的论文《〈北堂书目〉与亚里士多德》，从文献学角度考察了《北堂书目》著录的亚氏作品，并从中得知金尼阁是将亚氏作品带入中国的第一人，以及亚氏作品被译介到中国的基本情况，最后提出还有一些亚氏作品并没有被收录进《北堂书目》。

二、亚里士多德学说的理论研究

对亚氏学说本身进行理论研究，可以为其实东渐研究提供参照的理论资源，同时自身也是亚氏学说在中国的一环。

亚氏伦理学成为此次会议较为集中的讨论点。日内瓦大学神学系教授 Denis Muller 提交的 The problem and the necessity of a universal ethics: Aristotle's Ethics of Virtues in Contemporary Philosophy and Theology, 提出麦金泰尔将道德的普遍性基础根植于生物的和属人的本性, 而新教神学家 Stanley Hauerwas 认为角色和美德不是普世伦理学和神学的主角, 只是将基督信仰作为有限制的伦理学的关键部分, 这是放弃了构建普世伦理和普遍神学的抱负。作者认为, 尽管很难获得普世伦理的基础, 但这是理论理性和实践理性的必要和可能的目标。中山大学郝亿春教授发表了《德性即知识?——亚里士多德对“苏格拉底”问题的应答及其根底》, 从苏格拉底提出但没有彻底解决的“德性即知识”命题入手, 分析亚氏“德性即明智”的回答及其对相关问题簇的融贯回应, 并进而探寻亚氏的回答背后隐含着的“德性即逻各斯”的意涵, 即最终由逻各斯来确定德性。但由于正确的逻各斯从传统生活中来, 这使得其伦理学带有相对性因素。或许, 将普遍的德性植根于恻隐、仁爱之心可能是一种更好的选择。中山大学博士生高健康发表了《在自然与约定之间——浅论亚里士多德的自然正义》, 探讨亚氏《尼各马可伦理学》第五卷第七章和第二卷第一章对“自然正义”的两个看似冲突的论述: 自然正义是自然的还是约定的? 通过梳理, 提出亚氏“自然的”具有“对任何人都有效力”及习惯不能改变两层含义。因此, 亚氏所说的自然正义具有自然的、约定的两种成分。这对于理解霍布斯、洛克、卢梭、康德等的理论有所帮助。

此外, 亚氏的形上学、逻辑学亦引起了与会学者的关注。中山大学徐长福教授的《论亚里士多德范畴理论中的符号指谓问题》集中讨论亚氏的范畴理论, 提出亚氏在《范畴论》中将个别事物(第一实体)及其属种(第二实体)划入实体范畴, 忽视了指和谓的根本区别。第一实体是专名, 只指不谓, 仅是特定个别事物的标识; 其他普遍性词语可指可谓, 充当同类个别事物的共同标识和范型。亚氏应将无意义的专名和有意义的普遍性词分开, 再对有意义的范畴进行划分。中山大学曾昭式教授的论文《基于亚里士多德逻辑学视野下的中国现代汉传因明学研究》, 从跨文化互动的视角反观亚氏逻辑东渐与汉传因明的复兴关系, 并从中得出现代因明学研究的两个启示和建议: 一是应将逻辑视为一种说理方式, 并将逻辑的特征扩大到形式的真假与内容的对错, 明确逻辑学的论域; 二是逻辑学史研究应对古人具有“了解之同情”, 并在文本中做田野, “辩名析理”。

由上可见, 此次会议的论文主题比较丰富, 大致涉及亚氏学说的各论域, 并提出了不少创新的想法。但对于亚氏学说的东渐而言, 可能还处于阶段性的探讨中, 还有很多问题仍有待进一步研究。如传教士的译介与亚氏学说的分合, 亚氏学说对明末清初中国思想的影响等问题还有待进一步钩沉考证、分析研究。

(责任编辑 行之)

理解与获取

——恩斯特·布洛赫论黑格尔的辩证法遗产 金寿铁 1

马克思思想中的古典与现代

——基于马克思与亚里士多德关系的考察 郭奕鹏 7

从解释学的“前见”看意识形态

——一种文化认识论的解读 胡 潇 罗良宏 17

人的天赋与社会分配的正义 孙要良 26

评价遮蔽下的体验 王 智 32

马克思主义中国化视域下的非马克思主义者探论 张正光 38

生存资源供给视角下的马克思主义中国化 李建勇 45

纵横意向

——关于胡塞尔一生从自然、逻辑之维到精神、历史之维的思想道路的再反思
..... 倪梁康 52

胡塞尔的先验的目的论与历史唯物主义	李云飞	59
胡塞尔历史现象学基本方法探析		
——兼论胡塞尔现象学三种基本方法的区别和联系	潘建屯	67
意向对象：从实质性的理解到现象学的理解	李忠伟	73
本质直观是先验想象吗？	黄 旺	83
廖平与“通经致用”	向 珂	90
世界观与人生观		
——蔡元培道德教育思想的理论基石	杨姿芳	96
朱谦之唯情哲学视野中的“时间”	方 用	101
牟宗三后期合一论的两个理论贡献	杨泽波	109
中国古代佛教摩崖刻经略论	尚 荣	116
辽、金、元三《史》读札	周春健	122
“亚里士多德学说在中国”国际学术会议综述	马永康 谭 杰	126

Understand and Obtain: Ernst Bloch on the Heritage of Hegelian Dialectic	<i>Jin Shoutie</i>	1
An Inquiry into the Antiquity and the Modern in Marx’s Thought; A Study Centering on the Relationship between Marx and Aristotle	<i>Guo Yipeng</i>	7
An Inquiry into Ideology from the Perspective of “Pre-understanding” in Hermeneutics; A Cultural Epistemological Interpretation	<i>Hu Xiao Luo Lianghong</i>	17
Endowment and Social Justice in Distribution	<i>Sun Yaoliang</i>	26
The Hidden Experience under Evaluation	<i>Wang Zhi</i>	32
An Inquiry into the Roles of Non-Marxist in the Sinolization of Marxism	<i>Zhang Zhengguang</i>	38
Sinolization of Marxism from the Perspective of Resource Supply	<i>Li Jianyong</i>	45
The Vertical and the Horizontal Dimensions of Intention; Rethinking Husserl’s Transition from Natural and Logic Dimensions to Spiritual and Historical Dimensions	<i>Ni Liangkang</i>	52
Transcendental Teleology in Husserl and Historical Materialism	<i>Li Yunfei</i>	59
On the Fundamental Method of Husserl’s Phenomenology of History; Also on the Difference and Relation among Three Essential Methods of Husserl’s Phenomenology	<i>Pan Jiantun</i>	67
Intentional Object; From Substantial to Phenomenological Understanding	<i>Li Zhongwei</i>	73
Is Eidetic Intuition a Transcendental Imagination?	<i>Huang Wang</i>	83
Liao Ping and the “Application of Exegesis”	<i>Xiang Ke</i>	90
World Outlook and the View of Life; The Theoretical Foundation of Cai Yuanpei’s Moral Education	<i>Yang Zifang</i>	96
Time from the View of Zhu Qianzhi’s Philosophy of Emotionalism	<i>Fang Yong</i>	101
Two Valuable Ideas in Mou Zongsan’s Later Unity Theory	<i>Yang Zebo</i>	109
A Discussion on the Cliff Inscriptions of Sutra in Ancient China	<i>Shang Rong</i>	116
Notes on the Official Histories of Three Dynasties : Liao, Jin and Yuan	<i>Zhou Chunjian</i>	122
A Brief Account of the International Seminar “Aristotle’s Philosophy in China”	<i>Ma Yongkang Tan Jie</i>	126