

论使用价值的形而上学前提

——读《资本论》*

马天俊**

【摘要】研究马克思对哲学的判断和期待是一回事，探询马克思实际所承诺的哲学前提是有所不同的另一回事，后一项工作还很少做过。马克思撰述《资本论》时，哲学的兴趣已经比较淡，但正是《资本论》可能显示出马克思实际承诺着何种哲学性的思想前提。通过反思马克思关于商品使用价值的论述，可以分析地看到，物及其属性被承诺，人及其需要被承诺。针对这些前提，我们可以本着纯粹理论的兴趣追问其如何可能。这些追问和相关的思考将表明，马克思的世界观包含着不同的成分，假如用它们构造哲学学说，并不能构成彻底而且融贯的学说。

【关键词】商品使用价值；物；属性；人；需要

中图分类号：B018 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0001-05

在马克思眼里，劳动是最基本的人类实践活动。正如他在《资本论》中分析商品时所主张的：“劳动作为使用价值的创造者，作为有用劳动，是不以一切社会形式为转移的人类生存条件，是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性。”^①本文的问题意识是，商品就其使用价值而言，表明了或承诺着什么样的世界观？在马克思的语境里，使用价值是商品的使用价值，而商品已经是劳动产品，因而使用价值所承诺的世界结构，间接地就充当着作为劳动的实践之世界观承诺。这里首先致力于探究使用价值的前提条件，以便为分析劳动实践做准备。

这是一种出于纯粹理论兴趣的探究，从马克思《资本论》中有关的论述出发，但用力方向却不同。马克思对人类劳动问题进行过长期深入的研究，也获得了自己的理论立场，不过他的兴趣主要是实践的，而不是理论的。对于他的现实关切和革命追求亦即实践动机来说，他的理论立场大概是够用的，但就理论本身来说，这种理论立场可能又是不够透彻的。在这个意义上，我们出于理论动机沿着马克思曾经的足迹来发问，首先

追问使用价值的可能性条件。这一工作主要围绕《资本论》进行，必要时也涉及其他著作。

马克思说：“商品首先是一个外界的对象，一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物。这种需要的性质如何，例如是由胃产生还是由幻想产生，是与问题无关的。”^②马克思善用他所谓的“抽象力”（*Abstraktionskraft*）^③，经常主动“撇开”或“抽去”（*abstrahieren*）某些问题或问题的某些方面，以使事物或事情的某些方面凸显出来而忽略其他方面，从而使自己的叙述沿着特定的线索前进，被“撇开”或“抽去”的内容往往被宣布为“是与问题无关的”。其实，出于不同的问题意识和探索兴趣，那些被忽略的问题可能是很有味道的问题，那些历经撇开而剩余下来并保持下去的问题也可能并非只有一条进路，而是还有分“歧”的可能。就马克思的论断来说，“商品首先是一个外界的对象，一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物”，纯粹的理论兴趣可以将其中包藏的内容问题化，因此可以问：这里承诺了物及其属性，承诺了人及其需要，承诺了物的属性和人的需要之间称为“满足”的关系，那么，这些承诺的哲学性质如何？

* 本文受中山大学985工程第3期“马克思主义哲学与中国现代化创新基地”经费资助。

** 作者简介：马天俊，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第56页。

② 同上书，第47页。

③ 同上书，第8页。引文中引者在括号里标注的德文来自：《Das Kapital》，Band I, von Karl Marx, Hamburg: Verlag von Otto Meissner, 1867, S. viii.

一、世上有物，如何可能？

世上有物，这大概是个事实，但它如何可能？这一问题在古希腊最早的一批哲学家那里就已成为兴趣点，甚至在更早的神话和宗教中就已存在。这个问题人们平常可以不感兴趣，但在哲学上却不是不值一问的。即使在知识昌明的今天，也不能说这个问题得到了妥善的解决。这个问题不容易回答，我们在这里也不欲图回答。

如果说这一问题向来是难以彻底回答的，那么，对于理论来说可以这样做，即将“问题”晋升为“前提”，不再追问，相反，它作为前提倒为理解和回答其他问题提供出发点。一般说来，一切唯物主义都是以本来有物为前提的，在这个意义上，一切唯物主义都不回答这一问题——世上如何有物，相反，它从世上有物出发，去回答其他感兴趣的问题。

如果一定要回答这一问题，可能就要超出或离开唯物主义，例如《圣经》一开始就把神置于物之前，这是解答“如何有物”的一种方式。至于这种方式究竟是否成立，暂时是不相干的。目前的要点在于，世上有物并非在一切思考中都是当然的第一前提。在哲学上，费希特、黑格尔以及叔本华都曾以各自的方式提出过优先于物并解释物的哲学学说。他们通常都划在唯心主义者之列，这倒不意味着唯心主义是比唯物主义更彻底的哲学。相反，唯心主义也有自己不再追问而以为当然的前提，如果对这种前提加以追问，可能就要走回到某种唯物主义那里去。

如果如何有物这一问题仍然有其哲学意义和地位，那么就不难看到，马克思的思想在别的方面可能不仅仅是唯物主义的，但在这一问题上却承诺着某种唯物主义立场。马克思并非典型的哲学家，但马克思的思想却有其特定的哲学承诺。

二、物的世界有人，如何可能？

在物的世界上有人，这如何可能？在浩瀚宇宙之中，人太罕见了。这种罕见之物，是偶然出现的，还是必然出现的？如果是偶然的，人对于这个物的世界来说就难以有什么意义，就像很难

说一只蚂蚁、一棵草、一滴水对于宇宙来说有重要意义一样。如果是必然的，那么其原因和机制是什么？同时，必然性中是否包含某种目的性？如果是，则必然性是如何容纳目的性的？如果不是，则单纯的必然性是难以有什么意义的。这里摆出的问题，是形而上学性质的，它们具有理智上的必要性，而不一定具有实践上的必要性。实践上，这些问题都可以延宕，甚至全然不问，如同事情一天一天地进行、草长莺飞、花开花落，如此而已。但在理论上，自古及今，人如何出现在世界上就是令人放心不下的难题之一。

马克思有一次似乎比较切近地关注了这类问题。那是在《德意志意识形态》中：“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。（这些个人把自己和动物区别开来的第一个历史行动不在于他们有思想，而在于他们开始生产自己的生活资料。）因此，第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所处的各种自然条件——地质条件、山岳水文地理条件、气候条件以及其他条件。（但是，这些条件不仅决定着人们最初的、自然形成的肉体组织，特别是他们之间的种族差别，而且直到如今还决定着肉体组织的整个进一步发展或不发展。）”这番意思又进一步简明表述为：“一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。”^①就理论兴趣来说，《德意志意识形态》在这里只是点到为止，或者说是浅尝辄止。从非生命的物如何过渡到有生命的物？从有生命的物如何过渡到人？《德意志意识形态》只是回答了后一问题的一部分，即动物如何过渡到人。马克思把“生产自己的生活资料”视为人揖别于动物的界碑，而且指出这一步是“由他们的肉体组织所决定的”，但究竟是如何由肉体组织决定的？——“在这里”“不能深入研究”。实际上，此后马克思在别处似乎也没有再进行这个向度的研究。在《资本论》中，马克思确实详

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第519页。引文中括号里的内容据“编者注”说明是手稿中删去的。

尽深入地研究了人类生产，特别是资本主义条件下的人类生产，但其内容却没有显示出和肉体组织的决定作用有什么显著联系。相反，马克思倒是插入了和肉体组织的生理特性未必同质的目的性成分来说解生产劳动的机制。例如他说：“劳动过程的简单要素是：有目的的活动或劳动本身，劳动对象和劳动资料。”^① 不过这里暂不具体分析这一论断。

在一般意义上我们知道，如果不采取神创论，那么就总要解释无生命的物如何会“生”出有生命的物，解释有生命的物如何会“生”出人类。同时，即使是基督教那样的神创论，也未能全然免除从无生命物到有生命物的连续性。按基督教传统，在创世的6天里，神确实几乎只是下命令，万物（包括人）便齐备了；但在更具体叙述造人的事情时，第一个人即亚当却是来自土的，“亚当”（Adam）这名字的意思也就是“土”：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”^② 如果可以对《圣经》进行哲理思辨的话，那就很容易看到，人用土来造，意味着物的世界的连续性。不过，单是土也成不了人，成人还需要神来吹入生气。而且，人之为活的灵物，主要不取决于土而取决于和土异质的东西，即神所颁赠的生气，这里当然可以说又有某种由神意来表征的分裂或断裂。没有连续性，如何有人这件事就没有道理；但没有断裂性，人也不能从物中脱颖而出，不能成其为人。这里似乎来不得“辩证法”，说事情既有连续性又有断裂性，是连续和断裂的统一，因为这样讲只不过是答案的模样重复了问题本身，理智上并无进展。

同时，假使让神化入自然并与自然合一——这是欧洲近代哲学的伟大功绩之一，那么，在如何有人这个问题上，就必须把从前属神的创造性移交给自然本身，同时当然也要保证自然的连续性。这种做法说到底仍是神创论自身的一个变形，其中的断裂性依然存在。我们可以看到，这些哲学性的问题及解法作为前提也为马克思的思想所承诺。

当然，在关于人的问题上，就像在关于物的问题上一样，如果很难解释从物到人的断裂性，那么不妨也把难题前提化，让问题的内容成为一

种哲学性的初始设定。譬如古代物活论和近代激进的唯物论，它们都把某种独属于人或者在人身上才最确切无疑的能动性作为原始设定并入物的原则中。拉美特里曾这样写道：“古代哲学家深信任何形体都包含着一种原动力，因而认为形体实体是由两种原始属性组成的东西；这个实体由于一种属性而具有运动的能力，由于另一种属性而具有被推动的能力。事实上，我们在一切运动的形体中都非设想这两种属性不可，就是说，这件东西是运动的，同时也是被推动的。”他反对笛卡尔派的二元论，要把这种二元论中能动性的一元归并到对立的另一元中去，因为“单是广袤并不能使我们对于形体实体的全部本质或形而上学形式得到一个完备的观念，这只是因为广袤把物质中的能动性的观念完全排除掉了”。他断言：“我们无须大量引证就可以明白地看出，物质本身就包含着这种使它活动的推动力，这种推动力乃是一切运动规律的直接原因。”^③ 稍加思考即可看出，物本身只要是能动的，那么就隐含着变化出人的线索。而这之所以是可能的，就因为理论上已经预先把关键的人性因素置入物中。这是难题前提化的一种样式。另一方面，神创论的激进唯心主义形式往往径直把人性因素设定为第一原则，例如黑格尔的“精神”（*Geist*）、叔本华的“意志”（*Wille*）；而所谓物质自然，在前者是精神的“外化”，在后者是意志的“客体化”。简言之，无论在唯物主义的还是唯心主义的哲学中，因为如此这般的设定是预先所做的，所以毫不奇怪，人将合乎“逻辑”地出现在世上，而且通常还秉有特殊使命。

此外，关于如何有人的问题，尚有一种特殊的暧昧性，因为这问题显然是由人来问的，似乎也只能由人来回答，如此一来，问题及其回答的客观性就都要画个问号。

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第208页。

② 《圣经》（和合本）“创世记”（2.7）。

③ 拉美特里：《心灵的自然史》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《十八世纪法国哲学》，北京：商务印书馆，1963年，第200、201、203页。

三、物有属性，如何可能？

物有属性，这又如何可能？属性问题涉及物如何作为物存在。

就西方哲学传统来说，关于物的理解，属性是和实体或本质相对说的，然而可感的属性如何统摄于不可感的实体之下？或如何集结于实体之上？这是一个在实践上不需要问也不需要答的问题，但在理论上，却是一个传统的哲学难题。这里不妨援引陈康的研究，陈康曾将此问题表述为“性质团结问题”。他就此写道：“西洋哲学史上第一个应用物质概念去解答性质团结问题的是亚里士多德，它也就是这个概念的构造者。譬如我们有以下三个判断：一、‘人是白的’，二、‘白的是人’，三、‘白的是受过教育的’。亚里士多德解释这三个判断，认为它们的形式虽然有三个，但存有（ontisch）方面的基础乃是相同的。人所以是白的，或者白的所以是人，乃是因为人是基体（hypokeimenon 中世纪以来译为 substratum），白是偶性。基体的功用我们可以用中国话来讲，是个托子。偶性——依照亚里士多德的意思——不能自存；它所以能存于人内，乃因为这个基体——人——托着它。白的是受过教育的，乃因为这两个偶性：白的和受过教育的，有一个共同的基体——人，这个基体将两个不同的偶性托在一起。”^①但是，关于物及其属性的问题，亚里士多德是从判断入手来探讨的，这有赖于特定的自然语言。陈康指出，影响巨大的亚里士多德见解“和通常的见解最接近，希腊文的语句构造是主辞宾辞，拉丁文也是如此。继承希腊罗马文化的欧洲四个国家，依着文艺复兴的先后，乃是意大利、法国、英国和德国；它们所用的语句的构造也皆是如此。宾辞乃是叙述主辞的。生长老死于这样语句方式里的人，思想方面自然很容易采取主辞——宾辞的方式。因此一个性质必归之一主体，一个性质团也必有一个主体支持着它”。然而，“语句构造并不同于它所指示的事物的构造，我们仅可用主辞——宾辞的方式讲话，事物的构造并不因此也就是这样”^②。

对于从亚里士多德传下来的习见，近代唯理论有所发挥，而经验论则有所破坏，破坏者以休

谟为甚，而补救破坏者以康德最为著名。不过照陈康看来，康德的哥白尼式革命，在物如何有属性的问题上，不过是将存于对象方面的疑难转移到了主体方面而已。陈康认为：“直观两形式，十二范畴乃认识主体的工作机能。这里我们的老问题：性质团结问题，在另一形式下又产生了。这次它不产生于和认识对立的方面，乃产生于认识的后面了！问题是：直观形式和范畴如何团结成为一个认识主体？”^③

显然，在这里，为解释物之有属性，存在论、认识论、语言学上的启迪和疑难深刻地纠缠在一起。陈康努力澄清了这类问题，至于如何解决，他自认卑无高见，未献良策，而只是留下了感慨：“原来一般浑浑噩噩的人熟视无睹的现象，乃是西洋哲学史上二千余年所未圆满解决的问题！”^④

我们也卑无高见，而只是在这里重申此类理论难题。

我们大概也不能指望马克思有高见，因为撰述《资本论》的马克思虽然声明在从事严肃的科学研究，不过他的兴趣不纯然是理论的，或者他的研究并未深及此类形而上学领域。事实上，马克思只是把物有属性这一点拿来就用而已。马克思写道：“每一种有用物，如铁、纸等等，都可以从质和量两个角度来考察。每一种这样的物都是许多属性的总和，（Jedes solches Ding ist ein Ganzes vieler Eigenschaften；It is an assemblage of many properties；Every useful thing is a whole composed of many properties.）因此可以在不同方面有用。发现这些不同的方面，从而发现物的多种

① 陈康：《性质团结问题与本质概念》，汪子嵩、王大庆编：《论希腊哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第509页。

② 同上书，第511页。

③ 同上书，第514页。

④ 同上书，第515页。

使用方式，是历史的事情。”^①显然，就马克思的表述来说，理论性的难题恰恰是如此这般的“总和”（Ganzes, assemblage, whole）如何可能？但是，马克思并没有在这一点上出岔子，没有岔到纯粹理论性问题上，他只是利用这一包含着特定形而上学遗产的常识性的判断，提及这一点大体只是为了随后撇开这一点。

四、人有需要，如何可能？

相应于物有属性，人则需要，而人有需要是怎样一回事？

如果把需要视为人类的一个属性，比如表述为“人是有需要的物”，那么人显然还有其他属性，这些属性与人的关系就将重新面临陈康所提出并认为悬而未决的属性团结问题。

如果更切近地看，人的需要显示着一种关系，即人这一物与其他物的关系。马克思或恩格斯经常强调的吃、喝、穿、住等人类基本需要，都是关系性的需要，或者更思辨地说是对象性的需要。我们凭经验知道，吃、喝、穿、住之类需要作为基本需要，其基本性并不是等量齐观的，重中之重，大概是吃。吃之类的需要可算是一切生命之物的头等需要，病毒细菌、草木虫鱼、圣徒高僧，概莫能外。吃总是“及物”的，在这个意义上，一切这类需要都通过关系显示出“他者”，即物的世界必定以某种方式是多而不是一。这在形而上学意义上既不是自明之事，也不是自明之理。

透彻思考人的需要及一切生命的需要，叔本华的意志论或许可以看作一种杰出的尝试。即使叔本华的意志论得出了所谓悲观的结论，叔本华实际上也还是不能忽视自己的吃喝。但是，他的意志论首先应该被视为纯粹理论活动，是形而上学性质的，其中提出了极其深切的理论问题。只是在次要意义上，才有必要考虑那种意志论是不是叔本华自己的人生手册。同时，我们知道，恰巧马克思出生的那一年，叔本华完成了自己的伟大著作，不过似乎马克思并不了解叔本华那种对需要的批判性反思。马克思有另外的努力方向，即承诺人有需要，并致力于改善满足需要的社会条件。

马克思大概也不觉得吃喝之类的需要就是需要的一切，因为他还考虑到了“由幻想产生”的需要。这是可以认真看待的。动植物有稳定的、似乎一成不变的需要，人类的需要则有变动，而且这种变动主要还不是被动的。马克思早年就认为，与一般动物的种的狭隘性不同，人也能“按照美的规律”从事活动^②；后来又认为，人类生产满足人类需要，而生产本身又会催生新的需要，甚至新需要的产生才标志着人类历史^③。新需要及其满足显然超出了动物本能，它有赖于某种主动性和目的性。然而，物的世界及其法则是否能够容纳人类的主动性和目的性？或者，在什么程度上容纳，以什么方式来容纳？这不是一类无足轻重的问题，因为人不是上帝，只能与物“合作”。但是，如果物性与人性相异质，“合作”如何可能？这一问题将在马克思关于劳动的表述中尖锐地显现出来。

本着纯粹理论的兴趣，我们循着马克思的论述辟出某些分“歧”，指明商品的使用价值的某些哲学性前提及其疑难。这些前提是马克思实际的世界观的组成部分，概括地说就是：世上有物，物有属性，物的世界里有人，人有需要，物的属性可以满足人的需要。从形而上学理论的角度看，它们并不构成一个彻底而且融贯的学说。

（责任编辑 林 中）

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第48页。引文中引者在括号里标注的德文和英译文分别来自：《Das Kapital》，Band I, von Karl Marx, Hamburg: Verlag von Otto Meissner, 1890, S. 1. *Capital*, vol. I, by Karl Marx, trans. by Samuel Moore and Edward Aveling, ed. by Frederick Engels, London: Swan Sonnenschein, Lowrey, and Co., 1887, p. 2. *Capital*, vol. I, by Karl Marx, trans. by Ben Fowkes, London: Penguin Books, 1990, p. 125. 其中字的粗体为引者所加。

② 参阅马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第163页。

③ 参阅马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第531—532页。

《资本论》与马克思的空间理论*

孙乐强**

【摘要】《资本论》蕴涵着丰富的空间思想。在这一文本中，马克思详细分析了空间在资本主义生产方式的形成和转型过程中所起到的重要作用，揭示了时间—空间辩证法到空间—时间辩证法的转变历程，更为核心的是，他从政治经济学批判出发，为我们新时期积极推进历史唯物主义的空间化研究开辟了独特的理论视角。基于此，本文认为，《资本论》在马克思主义的空间问题上具有极其独特的理论意义和现实价值，是我们新时期进一步深化空间问题研究的理论生长点。

【关键词】《资本论》；空间；历史唯物主义；时间

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0006-06

随着我国马克思主义研究的不断深化，历史唯物主义的空间化问题，已成为当代马克思主义哲学研究的重大理论课题。诸多理论家，比如列斐伏尔、哈维、苏贾等人都对这一问题展开了富有成效的研究，为我们新时期进一步推进历史唯物主义的空间化提供了有益借鉴。不过，在这些成果的背后也存在一种值得讨论的观点，即认为马克思的历史唯物主义是一种弱化或忽视空间维度的历史理论。这也由此引发了一个重要问题，即马克思究竟有没有自己的空间理论？对此，本文以《资本论》为切入点，通过对这一著作的空间理论的深度挖掘，来全面阐发马克思在这一问题上的独特贡献，并以此为依据，客观评价西方左派学者在这一问题上的理论贡献和不足之处，进而为历史唯物主义的空间化研究提供有益思考。

一、“生产的空间与空间的生产”： 资本主义生产方式的空间诉求

空间在资本主义生产方式的形成和转型过程中起到了极为重要的作用。然而，目前关于空间问题的研究更多地停留在流通领域的空间拓展上，而对资本主义生产空间本身的变化并没有给

予细致的研究，这是有待进一步深化的。在我看来，只有通过资本主义生产空间转型的系统解剖，才能揭示资本主义生产方式的空间本性，才能从根本上理解资本对流通空间的强制性诉求。而这点恰恰是马克思《资本论》的重要贡献之一，它从根本上揭示了空间生产在资本主义生产方式的形成和转型过程中所起到的重要作用。

在马克思看来，资本主义生产方式的确立是一个历史过程。具体而言，主要体现为“劳动对资本的形式从属”向“实质从属”的转变。也正是在这一转变中，资本主义才真正建立起与自己相适应的生产方式，才确立了专属于资本自己的“生产空间”。那何谓“劳动对资本的形式从属”呢？马克思指出，“劳动对资本的形式从属”实际上是与绝对剩余价值生产相适应的形式，它指的是这样一个阶段，“这种情况就是：资本已经在一定的从属的职能中存在，但还没有在它的占统治地位的、决定一般社会形式的职能中存在”^①。换言之，剩余价值的生产虽然已经存在，但它还只是在局部空间中的存在，既无法改变“整个劳动过程的性质”，也无法“改变实际劳动方式的性质”^②，在这里，“生产方式本身还不是由资本所决定”^③，它还停留在它所遇到

* 本文系国家社科基金青年项目“《资本论》及其手稿中的历史唯物主义思想再研究”(12CZX002)、教育部人文社会科学青年基金项目“马克思社会再生产理论与历史唯物主义的创新研究”(11YJC720038)、江苏省社科基金青年项目“新实证主义马克思主义学派研究”(11ZXC009)的阶段性成果。

** 作者简介：孙乐强，安徽萧县人，(南京210023)南京大学马克思主义社会理论研究中心研究人员、哲学系副教授。

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第49卷，北京：人民出版社，1982年，第82页。

② 同上书，第80页。

③ 《马克思恩格斯全集》中文第2版第30卷，北京：人民出版社，1995年，第588页。

的劳动空间之中，尚未发生根本性变革。首先，整个社会的生产空间依然服从于使用价值的生产逻辑，“把生产限制在整个现有的消费之内，在这里是一条规律”^①，资本还无法从空间上取代前者成为整个社会生产的主导形式。其次，工人在劳动空间上仍保持着独立性的外观，资本只是“给各种独立的和分散在各处的手工织工、纺工等等活干”^②，尚未斩断工人生活空间和劳动空间的同一性，尚未消除工人的独立分散性，把工人集中在一个共同的劳动场所之内。再次，从资本家和工人的内在关系来看，前者只是作为外在的监督者伫立于工人之外，虽然工人都是为资本家劳动，但这种劳动的联合本身还“只是形式上的，而且涉及的只是劳动的产品，不是劳动本身”，因而这种联合还是“自在地存在”的^③，双方的关系还保留着外在的独立性和自主性。

随着这种统治和从属形式的发展，一种与资本相适应的特殊生产方式也就建起来了。“在这个基础上，一种在工艺方面和其他方面都是特殊的生产方式，一种在劳动过程的现实性质和现实条件上都发生了变化的生产方式——资本主义生产方式建立起来了。资本主义生产方式一经产生，劳动对资本的实质上的从属就发生了。”^④如果说，前者的判定标准只是一种外在的形式，那么，实质从属的最根本特点就是生产空间的全面革命。马克思指出：“随着劳动在实际上从属于资本，在生产方式本身中，在劳动生产率中，在资本家和工人之间——在生产内部——的关系中，以及在双方彼此的社会关系中，都发生完全的革命。”^⑤也只有到了这时，社会生产方式才真正成为资本主义特有的生产方式，资本才真正开创出属于自己的生产空间。首先，整个社会的生产空间完全打上了资本的印记，全面服务于剩余价值的生产，资本成为空间生产的决定性力量，开创了一种完全不同于以往的空间生产逻辑。其次，工人已经完全丧失了劳动空间的独立性，被并入资本的生产过程之中成为资本的要素，劳动的生产力不再表现为劳动的力量，而是表现为资本的生产力。再次，资本斩断了工人劳动空间和生活空间的内在同一性，使二者发生了严重断裂，致使工人在劳动和生活双重领域中均遭受资本的奴役，沦为资本主义空间逻辑的受害者。最后，资本家与工人之间关系已经摆脱了外在的独立性，成为资本家不断剥夺工人剩余价值的奴役

性关系，后者成为整个社会空间生产的统治性关系。

根据不同阶段对空间生产的诉求差异，马克思又把劳动对资本的实质从属区分为三种形式：协作、分工和机器大工业。所谓协作是指“人数较多的工人在同一时间、同一空间（或者说同一劳动场所），为了生产同种商品，在同一资本家的指挥下工作”^⑥。它所追求是工人在劳动空间和劳动时间上的协同性，这种形式使每个工人走出了个体的劳动空间，扩大了生产力在空间上的作用范围，创造出一种超越个人生产力的集体力量。然而，这种集体力量却不属于工人，而是属于指挥他们的资本家。因此，在协作中，发生了“劳动的社会性质向资本的社会性质的最初变化，社会劳动的生产力向资本的生产力的最初变化；最后，[劳动]在形式上的从属于资本向生产方式本身的实际改变的最初转化”^⑦，产生了专属于资本的生产空间。也正基于此，马克思将协作定义为劳动对资本实质从属的“第一个阶段”，是特殊资本主义生产方式的最初形式。

但随着资本主义生产力的发展，这种协作方式必然会发展为以分工为基础的协作。其中最典型的形式是工场手工业，它构成了特殊资本主义生产方式的第二种形式。与协作不同，分工在生产整体空间、个体空间以及个体相互作用的空间上都彻底改变了。首先，分工在整体空间上打破了协作的特定性和狭窄性，以“工场”的形式开创了一个完整的生产空间。其次，分工打破了协作的同时性，将同一商品的生产过程分割为在空间上并存的不同阶段，实现了生产的“时间顺

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第48卷，北京：人民出版社，1985年，第9页。

② 《马克思恩格斯全集》中文第2版第30卷，北京：人民出版社，1995年，第588页。

③ 同上书，第589页。

④ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第49卷，北京：人民出版社，1982年，第95页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第48卷，北京：人民出版社，1985年，第20页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》中文第2版第44卷，北京：人民出版社，2001年，第374页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》中文第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第300页。

序”向空间顺序的转化^①，在同一时间内生产出了更多的产品，极大地提高了劳动生产率。再次，分工彻底改变了个体的劳动空间，把每个人固定在特定的程序之中，不仅压制了工人的多种多样的生产才能，而且人为地培植了工人片面性，使他成为某种局部劳动的畸形物。复次，分工切断了工人与劳动产品、工人与工人之间的直接关系，消除了工人对劳动产品的认同感，减少了工人联盟的可能性，使每一个工人都独立地面对资本，消解了工人的反抗意识。最后，这种空间分布造成了工人对资本的双重从属：一方面就单个工人而言，分工完全消除了单个工人的独立人格，“打上了他们是资本的财产的烙印”^②，（没有标出处）使每一个工人从属于资本；另一方面，就总体工人而言，总体劳动的生产力表现为同工人相对立、外在的、统治工人并控制工人的力量，表现为资本的生产力，因此，工人的总劳动在实质上也完全从属于资本。

随着分工的进一步发展，劳动资料本身必然会产生更加高级的生产形式即机器，而它的最完备形态就是“自动的机器体系”，是由许多机械器官和智能器官组成的、自身表现为具有自主性的动力系统。随着这种机器体系的广泛运用，一种更深的空间奴役形式也开始上演了。首先，在整个生产空间上，原有的空间形式已无法适应机器大生产的要求，于是一种新型的空间组织形式即以机器体系为主体的现代工厂也随之产生，成为资本主义生产空间的主导形式。其次，工人劳动空间的自主性完全沦丧。在工场手工业中，虽然工人被固定在某个单一的操作之中，但它毕竟表现为工人使用手工工具来完成每个局部劳动的过程。然而，在现代工厂中，这种所谓的劳动空间彻底消失了，工人不再是局部和全部劳动过程的主体，而是成为机器生产的附属物，劳动过程不仅在社会形式上而且在物质形式上都沦为一种次要的形式，工人劳动的主体地位完全丧失了。最后，工人生活空间的全面恶化。机器大生产造成了大量的相对剩余人口，使他们与在业人员形成了相互残杀的竞争格局，不仅在生产空间上加重了对业工人的剥削，而且在生活空间上进一步强化了对所有工人的奴役，使得工人连最基本的生活需要的满足都成为一种奢侈，“贫民窟”的各种肮脏、堕落、无知与资本主义生产的繁荣景象形成了鲜明的对比。

基于上述分析，我们可以看出：第一，马克思的资本主义生产方式批判理论本身就是从空间视域出发的，从而在共时性的框架内实现了对资本主义生理机制的科学剖析。第二，空间已成为资本家最大限度地榨取工人剩余价值的经济工具。空间在资本主义生产方式转变的过程中起到了不可或缺的作用，但这种空间并不是外在于人的自然空间，而是资本在确立与自己相适应的生产方式过程中所开创的具有经济属性的社会空间。这是空间资本化的过程，它已经摆脱了单纯使用价值的生产逻辑，完全屈从于剩余价值的生产，从协作到工场手工业再到机器大生产，每种形式都开创出与其相对应的生产空间形式，成为资本追逐剩余价值的经济工具。第三，空间已沦为资本家统治工人的一种政治工具，资本家正是通过对空间的规划和重组，完成了对工人的政治统治，使他们在整个生存空间中完全服从于资本的压榨。最后，这也由此引发了一个更为核心的问题，即如何实现空间正义问题。在这里，《资本论》也提供了一条可供思考的道路：要想真正实现空间正义，就必须对空间进行政治经济学批判，只有彻底推翻空间背后的资本关系，才能真正实现空间正义。显然，这一路径要比列斐伏尔和苏贾所谓的乌托邦革命深刻得多！

二、从时间—空间辩证法到空间—时间辩证法：理论视角的转换

在当代西方学术界中，存在一个共同的指责，比如列斐伏尔、苏贾等都认为，马克思的历史唯物主义完全采取了“时间优于空间”的叙事方式，相对弱化或忽视了空间的理论价值。如何看待这一观点？我以为，必须要从特定的历史语境出发，全面揭示马克思时间与空间辩证法的真实内涵，绝不能简单地一刀切。通过对《资本论》的研究，我认为，在这一问题上，马克思实际上存在一种视角的转变，即从强调时间优先的辩证法转变为以空间为旨归的辩证法。

在对资本主义内在机制的剖析和意识形态批判上，马克思的确强调了时间的优先性，但这是

① 《马克思恩格斯全集》中文第2版第44卷，北京：人民出版社，2001年，第399页。

② 同上书，第418页。

有原因的。首先，在剩余价值生产方面，时间相较于空间而言起着更为根本的决定作用，剩余时间的多寡直接决定了剩余价值的多寡，因此，为了最大限度地掠夺剩余价值，资本家必然采取各种措施来延长劳动时间。不过，当时间（工作日）界限确定之后，空间的重要性才被凸现出来。如马克思所说，在机器大生产阶段，工作日的确立，促使资本家“一方面要求采用更多的机器，并用蒸汽代替肌肉充当动力。另一方面，为了从空间上夺回在时间上失去的东西，就要扩充共同使用的生产资料如炉子、厂房等等，一句话，要使生产资料在更大程度上集中起来，并与此相适应，使工人在更大程度上集结起来。”^①因此，在剩余价值生产中，当劳动时间确定后，资本家必然会把单一时间扩展为在空间上同时并存的生产时间，进而实现了剩余价值的最大化生产。

其次，马克思当时所生活的年代正处于资本扩张的时代，后者还没有真正确立在全球的统治，因此，空间对资本而言固然重要，但流通时间更具有刺激性。诚如马克思所言：“距离也归结为时间，例如，重要的不是市场在空间上的远近，而是商品到达市场的速度，即时间量。”^②流通时间的长短直接决定了生产的更新次数，进而影响着剩余价值的生产总量，所以，为了更快地进行生产更新，资本必然会最大限度地缩减流通时间，“力求用时间去消灭空间，就是说，把商品从一个地方转移到另一个地方所花费的时间缩减到最低限度。资本越发展，从而资本借以流通的市场，构成资本流通空间道路的市场越扩大，资本同时也就越是力求在空间上更加扩大市场，力求用时间去更多地消灭空间”^③。而交通运输就是这种时间—空间辩证法的集中体现。为了缩减流通时间，资本家必然会开创和采用最先进的交通工具，用时间去消灭空间，力图把产品到达市场的时间降低到最低点，从而为资本的生产时间提供更多的余地；同时，也正是借助于交通运输，资本摧毁了原有的城乡结构，使旧的生产中心逐渐衰落，新的生产中心逐渐发展起来，实现了资本空间的重构，把一切自然空间转化为资本的社会空间，把多元并存的异质空间转化为资本的同质空间，成为资本关系的附属地。

再次，从意识形态视角来看，资产阶级全部把资本主义这种历史性的制度看作是一种永恒的自然制度，这样无形之中就把时间彻底超空间化

了。为了撕碎这种意识形态的幻象，马克思自然会从时间入手，详细剖析资本的起源、发展及其最终的命运，来对抗这种绝对空间的谎言。只有从这个视角出发，我们才能理解马克思为什么花费一生的精力从事资本主义批判，才能理解为什么在当时的背景下马克思会凸显时间的优先性。

如果仅仅停留在这一层面上，我们可以看出，马克思的确注重时间的优先性，因此，当列斐伏尔、苏贾等人认为，马克思的历史唯物主义采取了“时间优先”的叙事方式时，是有一定合理性的。但当苏贾认为，马克思的历史唯物主义完全淹没了空间的理论地位时，又走向了另一种极端。通过上面的分析，我们可以看出，历史唯物主义本身蕴涵着丰富的空间思想，而苏贾恰恰忽视了这一点。更为重要的是，他完全忽略了马克思在这一问题上的视域转换，即从时间—空间的辩证法到空间—时间的辩证法的转换。关于这一问题的分析，主要体现在从必然王国到自由王国的转变上。

马克思指出：“自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸……在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”^④在这里，马克思虽然也强调时间与空间的辩证法，但这里的意蕴却发生了重大变化：在剩余价值生产中，时间是决定性因素，因此，所谓的空间只是作为一种附属手段屈从于时间；而在这里，两者的地位发生了根本变化，空间不再是作为一种附属手段，而是转变为目的本身（自由王国），相反，时间则转变为实现这一目的的基础和前提。

也是在此基础之上，马克思集中阐发了自由时间对人类生存空间变革的积极意义。他指出，“时间是人类发展的空间。一个人如果没有自己

① 《马克思恩格斯全集》中文第2版第44卷，北京：人民出版社，2001年，第546—547页。

② 《马克思恩格斯全集》中文第2版第30卷，北京：人民出版社，1995年，第536页。

③ 同上书，第538页。

④ 《马克思恩格斯全集》中文第2版第46卷，北京：人民出版社，2003年，第928—929页。

处置的自由时间，一生中除睡眠、饮食等纯生理上必要的间断以外，都是替资本家服务，那么，他就还不如一头载重的牲畜”^①。而在资本主义条件，工人恰恰“还不如一头载重的牲畜”，几乎没有任何自由时间可言。因此，在马克思看来，人类要想真正实现自由全面发展，就必须打破这种物化时间的统治，成为自由时间的主人，后者构成了人类自由发展的根本前提，“整个人类发展，就其超出对人的自然存在直接需要的发展来说，无非是对这种自由时间的运用，并且整个人类发展的前提就是把这种自由时间的运用作为必要的基础”^②。只有到了这时，人类才能获得真正意义上的自由，人类的科学、艺术和其他公共事业才能获得长足的发展空间。因此，从这个意义上来说，与其说《资本论》是指向时间的，还不如说是指向空间的。

通过上述分析，我们可以看出，《资本论》决不是一部单纯强调“时间”的著作，它在最终指向上恰恰是要借助于时间的运动来实现空间的变革。因此，我们决不能像苏贾那样仅凭脑袋中的记忆，将马克思的历史唯物主义打扮成用时间来阉割空间的历史决定论，这种做法不仅是非法的，而且是极其错误的。

三、历史唯物主义的空间化何以可能： 一种空间的政治经济学批判

随着空间问题的升温，历史唯物主义的空间化已成为国内外学界关注的重要话题。在这一问题的研究上，存在三种典型的建构路径。第一种是以列斐伏尔为代表的“身体空间”转向。他通过对20世纪资本主义现实的研究，看到了空间生产在资本主义幸存中的重要作用^③，这为他反思传统历史唯物主义提供了一个崭新的缺口。也是在此基础上，他看到了传统马克思主义叙事方式的症结所在，即用时间来压制空间。为了摆脱这种困境，他主张以空间为中轴重新诠释马克思主义哲学，由此开创了一条全新的道路，实现历史唯物主义的“空间化转向”。他的这一理论努力是有积极意义的，我们必须予以肯定。但是，在这一转向背后也存在着严重的问题：首先，在理论根基上，他已经完全溢出了马克思历史唯物主义的范围。在他这里，空间生产的基础已经不再是马克思意义上的“物质生产”和社会

关系的生产，而是一种尼采式的“身体的生产”。他认为“位于空间与权力的话语的真正核心处的，乃是身体，是那个不能被简化还原的和不可颠覆的身体”^④，而“空间的生产，就开端于身体的生产”^⑤。借助于这种理论根基的转型，他将马克思主义的空间问题翻转为一种空间化的本体论，阉割了马克思空间生产的真实内涵。其次，他陷入到一种空间拜物教之中。资本是资本主义空间生产的原动力，后者只不过是资本主义关系再生产的内在载体，虽然新的空间生产可以缓解资本主义社会的内在矛盾，但其在根本上是无法解决这一矛盾的。而列斐伏尔恰恰忽略了这一点，当他把空间生产放大为资本主义得以幸存的根本原因，进而将空间生产颠倒为生产关系再生产的唯一途径时，恰恰夸大了空间生产的作用，陷入到空间拜物教的窠臼之中。再次，在空间解放的问题上，他深深地陷入到乌托邦的幻象之中。虽然他认为相继存在着自然空间、抽象空间和差异性空间，但由于他在根基上抛弃了生产力与生产关系内在矛盾的线索，使得他无法为各种空间的相继发展找到科学的动力机制，而只能通过乌托邦的想象来建构一种空间的激进政治学，在现实中既看不到世界的尽头，也看不到未来的希望。

第二种是以苏贾为代表的彻底的“空间本体论”路径。列斐伏尔虽然主张空间化转向，但他并不否认历史唯物主义的理论价值，但作为他的学生的苏贾，连最后的底线也刨掉了。他认为，马克思的历史唯物主义在本质上就是一种用时间来淹没空间的历史决定论，这是马克思主义理论危机产生的根本原因^⑥。为了解决这种危机，苏贾开出了一种以“空间化本体论”^⑦为核心的后现

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第90页。

② 《马克思恩格斯全集》中文第1版第47卷，北京：人民出版社，1979年，第216页。

③ Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism*, Allison & Busby, London, 1978, p. 21.

④ Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism*, Allison & Busby, London, 1978, p. 89.

⑤ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd, 1991, p. 170.

⑥ [美] 苏贾：《后现代地理学》，北京：商务印书馆2007年，第16页。

⑦ 同上书，第12页。

代地理学，力图实现社会批判理论的空间化转向。这种建构路径一开始就是值得商榷的。首先，他完全阉割了历史唯物主义的空间思想，在倒洗澡水的时候连小孩一起倒掉了；其次，在元理论的叙事结构上，他又走向了另一种极端，即用空间维度彻底取代时间维度，建构起一种绝对本体化的空间理论，完全阉割了空间得以存在的历史基础；最后，在理论诉求上，走向了充满混乱的后现代地理学，后者既不可能实现历史唯物主义的空间化转向，也不可能实现空间理论的自我救赎。

如果说列斐伏尔和苏贾都是在马克思主义理论内部提出了空间转向问题，那么，哈维则从外部提出了这种要求。作为一名地理学家，他并没有像苏贾那样完全抛掉历史唯物主义，而是试图借助于它来寻求空间理论的突破，进而将地理学与历史唯物主义嫁接起来，建构一种大众的“历史—地理唯物主义”。从这点来看，哈维的贡献还是值得肯定的。一方面，他通过对《共产党宣言》、《资本论》等重要著作的解读，深层挖掘了蕴涵在历史唯物主义中的空间思想^①；另一方面，哈维并不像列斐伏尔、苏贾那样，把空间从特定的历史语境中剥离出来，建构一种本体化的空间理论，相反，他始终坚持从资本积累和阶级斗争的视角来丰盈马克思主义的空间维度，积极推进历史唯物主义的空间化建构。这一思路为我们新时期深化对这一问题的研究提供了有益借鉴。但是，如果进一步分析的话，我们可以看出，哈维的整个出发点并不是剩余价值的生产，而是“使用价值”的生产^②。正如胡大平评价的那样：“哈维最重要的理论贡献，并不在于元理论，而是在长期研究中发展起来的那种对当代社会分析具有冲击力的理论质点，例如从使用价值的社会生产角度对《资本论》重构而提出的危机理论、不平衡的地理发展、时空压缩、空间定位、剥夺性积累等等。”^③

在这里，一个新的问题也由此凸显出来，即当下我们究竟如何来推进历史唯物主义的空间化研究。我以为，在这一问题上，《资本论》仍然具有不可超越的时代价值，能够为我们积极推进对空间问题的研究提供一条可行的路径。

首先，《资本论》表明，马克思的历史唯物主义是蕴涵着丰富的空间思想的，因此，我们必须立足于理论与现实双重维度来深化对这一问题的研究，切不可片面地坚持传统框架，用生产

方式范式来拒斥空间理论，这样就会阻碍历史唯物主义的当代发展。但另一方面，《资本论》的分析表明，空间本身绝不具有自主的发展动力，它只是社会生产方式演变的历史结果，有什么样的生产形式，就有什么样的空间形式，我们只有立足于特定的生产方式，才能从根本上理解空间生产的本性。因此，我们绝不能像列斐伏尔、苏贾那样把空间从特定的社会形态中抽离出来，建构一种本体化或绝对化的空间理论，用空间逻辑取代生产逻辑。这既是对历史唯物主义的扭曲，也是对空间问题的误读，其结果只能是对历史唯物主义的消解而不是发展。

其次，《资本论》表明，在资本主义条件下，空间绝不是一种纯粹使用价值的生产空间，也不是那种外在于人的自然空间，而是剩余价值生产和流通的领地，是统治阶级用来统治和分化工人阶级的有力武器，它在本性上已经打上了经济和政治的双重烙印。因此，我们对空间的分析，绝不能停留在纯粹的使用价值的生产上，更不能停留在抽象空间的讨论上，而应当从资本主义的社会形态出发，实现对空间问题的政治经济学批判，换言之，必须要把对空间问题的研究与当代资本批判有机结合起来，才能切实有效地推进历史唯物主义的空间化研究。

再次，《资本论》表明，马克思也追求一种空间解放，但他并不是从一种抽象的伦理批判出发的。同样，马克思也追求空间正义，但他也不是以一种空间本体论的方式追求的，而是以一种历史唯物主义的方式将其内置于历史自身矛盾发展之中予以追求的。只有将空间问题内置于历史本身的逻辑之中，才能真正实现人类的自由，这也是马克思历史唯物主义空间革命的真实意蕴所在。因此，在当下推进空间问题研究的过程中，绝不能抽象地谈论空间解放和空间正义，因为只要空间生产背后的奴役性关系没有改变，一切空间解放的欢呼都只是一种乌托邦的幻象。

(责任编辑 林 中)

① 参阅[美]哈维：《希望的空间》，南京：南京大学出版社，2006年；*The Limits to Capital*, Basil Blackwell, 1982.

② David Harvey, *The Limits to Capital*, Basil Blackwell, 1982, p. 5.

③ 胡大平：《马克思主义与空间问题》，《哲学动态》2011年第11期。

浪漫主义的现实突破和逻辑桎梏

——马克思哲学的隐秘实质^{*}姜永刚^{**}

【摘要】本文从维塞尔(Wiesel)认为浪漫派反讽为马克思主义神话诗学本源的观点出发,探讨青年马克思受浪漫派的实质影响状况,并进一步论证马克思哲学思想实质是突破浪漫主义精神救赎而转向现实的感性解放,因此两种思想有着隐秘的亲缘关系。这种转向既是一种进步同时也在无产阶级、类、共产主义等领域形成了逻辑桎梏,使马克思哲学面对现实问题失去了另外可能的向度。

【关键词】马克思哲学;隐秘实质;浪漫主义;现实突破;逻辑桎梏

中图分类号:B17 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)05-0012-07

马克思和浪漫主义的渊源在维塞尔的《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》一书中有非常清楚的阐述。书中维塞尔以异样的视角解读了马克思哲学体系内在的逻辑框架,认为浪漫主义神话诗学是马克思主义哲学隐秘的本源。刘森林主编译介的这本书应该说具有划时代的作用,对马克思主义哲学研究在中国的走向应该起到振聋发聩的影响。可以说始于此如若不认真对待维塞尔的观点,则很难说其研究是负责任的;同样,不参照浪漫主义的因素研判世界共产主义运动,也难说其评价会是中肯的;甚或不区分马克思思想中的浪漫主义成分而执意为之,则必会产生严重的社会后果(在历史、当下和未来之中)。这后果的严重程度可以套用马克思自己的语言表达:“我只知道我自己不是马克思主义者。”^①我想马克思说这话的唯一原因是因为其他人严重误解了马克思。重视维塞尔的观点,寻找隐秘的浪漫主义痕迹,也许是认识马克思主义哲学并清除马克思主义哲学不断被误解的历史迷雾的钥匙。

一、青年马克思的浪漫主义梦魇

浪漫主义的起源既有针对启蒙运动所倡导的

科学和理性的反抗因素,也有克服有限性、通达无限性的救赎因素。启蒙运动所坚持的科学和理性遭到了孟德斯鸠(Montesquieu)的相对主义和休谟(Hume)的怀疑主义的首轮进攻,唯理主义的理想被打破。始于真正浪漫主义之源——虔敬运动的精神生活,启动了反叛启蒙主义理念的,以精神、激情、神圣、个性、活力为特征的浪漫派的真正进程。作为浪漫主义真正父执的赫尔德(Herder)以表白主义、归属感、理想的互不兼容性,强调生命的表达性、多样性、个性,此观念犹如可怕的利刃巨创欧洲理性主义的肌体而几近颠覆了影响西方两千多年的“永恒的哲学”^②。痛恨浪漫派放纵和幻想的康德(Kant)以彻底反对决定论的、人是自己选择结果的、以自身为目的的、反权威和无拘无束意志的自由观,为浪漫主义埋下了极具革命性和颠覆性后果的种子。席勒(Schiller)以游戏冲动调和感性和理性的学说,同费希特(Fichte)以生命源于行动的理念一道,开启了浪漫主义的“人必须坚持不懈地生成和创造才能臻于完满”^③的解放观念。接下来的费希特自我的主格宾格之分、谢林(Schelling)自身内的无意识力量观点,把走出浪漫主义荒蛮森林的任务,托付给了诗人的意志和情绪,从而开启了奔放的浪漫主义历程。奔放

* 本文系国家社科基金课题“马克思感性思想研究”(09BZX006)、辽宁省社科规划基金项目“辽宁对外开放环境中核心价值观树立研究”(L09BZX007)的阶段性成果。

** 作者简介:姜永刚,哲学博士,(沈阳110136)辽宁大学广播影视学院副教授。

① [德]恩格斯:《恩格斯致保·拉法格》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第695页。

② [英]以赛亚·伯林:《浪漫主义的根源》,亨利·哈代编,吕梁等译,南京:译林出版社,2008年,第62—71页。

③ 同上书,第93页。

的浪漫主义在浪漫主义者的艺术理论和生活中，表现为思乡情结和某种类型的偏执狂两类思想情感。思乡情结是有限性、经验自我、个我对无限性、本我、自我即一和全的永恒追求——世界精神化——诗化世界，这也是区别于启蒙运动所追求的完美、封闭生活范式的无止境的向往和永恒的运动。偏执狂情结则认为世界存在某种神秘的狄奥尼索斯力量，在冥冥之中决定人和世界的命运，既可以摧毁一切障碍解放人类，也可以给无辜的人类带来巨大的痛苦和毁灭。纵观浪漫主义的实质是变相的形而上学，在反对科学、理性、理念的完满天国救赎道路中，踏入了反讽、精神、意志的无限性救赎歧路。歌德（Goethe）和席勒都反对无根的浪漫主义，认为浪漫主义不过是空洞想象的狂放表达。“浪漫主义是病态的，古典主义是健康的”^①是歌德对其最终的断言。

维塞尔对马克思哲学与浪漫主义的关系即其神话诗学本源解读的切入点，是马克思的浪漫诗。他从马克思 140 多首诗中选择了 17 首，来说明马克思思想和浪漫主义的渊源，并把这些诗分为“整体之诗”、“异化之诗”、“反抗之诗”^②，来说明马克思从浪漫主义脱逃与转向的思想脉络。如果维塞尔的发现是正确的，那么对浪漫主义的认识和批判，就会在一定程度上移植到对马克思哲学的解读和评价之中，成为正确理解马克思哲学的极具参考价值的路径。

维塞尔非常重视马克思文学旨趣对此问题的论证价值，从而强调其传记中的重要迹象，即“马克思终其一生对美学和文学保持着浓厚的兴趣”^③。青年马克思曾听过浪漫主义首倡者之一施勒格尔（Schlegel）的两门课，并得到“勤勉与用心”^④的评价，应肯定深受其浪漫主义思想的影响，因此也试图通过浪漫主义的诗歌梦想来征服死亡，建立永恒的上帝王国，这有维塞尔列举的通信与诗歌为证。但是马克思此举遭受的挫败，维塞尔认为在他与他父亲的通信中可以看出：“在 1833 年和 1837 年之间，马克思对浪漫派的渴望的态度多次犹豫不定。然而，反抗和愤怒的心情却最终获胜。”^⑤马克思这种对浪漫主义从沉迷到绝望的态度，在他的浪漫诗中有着直接的明晰显现。诸如诗作《苍白的姑娘》就表达了其对精神本源、诗化宇宙的绝望及对世界荒凉、生命有限的全新认识：“我心中燃烧的热望，

到头来竟是梦幻一场，失去了上天的保佑，从此我完全绝望，我的心信仰过上帝，如今却堕入地狱的苦海汪洋……枝头没有掉下绿叶，向她表示哀泣悲伤，天地一片沉寂，无法唤醒这位姑娘。”^⑥这首诗不仅表达了马克思曾经对无限精神的渴望、对自然神性的信赖，也表达了现在他对自然精神已死、人无法永恒的无情现实痛苦而逐渐觉醒的认识。马克思对此转变的评价是：“最近的诗是毁灭性的一击……如遥远的天宫一样真正的诗歌王国……以前的创作全都化为灰烬。”^⑦在后来的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，我们也得见马克思的表达明确显露了其哲学思考如诗歌一样的此种转向。他说：“正像古代各民族是在思想中、在神话中经历了自己的史前时期一样，我们德国人在思想中、在哲学中经历了自己的未来的历史……一句话，你们不能使哲学成为现实，就不能够消灭哲学。”^⑧应该说这就是马克思在哲学中延续的对精神、神圣、虚幻世界的批判。在这里马克思对脑壳中的东西表示了蔑视，开始转向现实的变革救赎，强调用现实活动否定旧制度，并且只有现实的“哲学”才是哲学，才能消灭脑壳中的哲学。而浪漫主义不过就是脑壳中的哲学，不具有反抗现有制度的真正否定力量。可见，浪漫主义确是马克思思想路径的一次迷失，尽管马克思不会承认他年轻时这种稚嫩的梦游经历，而是把对真正的抽象哲学的批判作为他哲学建立的基础，但是浪漫主义的价值理想一直是马克思的出发点，他的哲学的转向恰

① [英] 以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，亨利·哈代编，吕梁等译，南京：译林出版社，2008 年，第 113 页。

② [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，上海：华东师范大学出版社，2008 年，第 14 页。

③ 同上书，第 15 页。

④ 见《波恩大学肄业证书》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 937 页。

⑤ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第 14 页。

⑥ [德] 马克思：《苍白的姑娘》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 495—497 页。

⑦ [德] 马克思：《致父亲的信》，《马克思恩格斯全集》第 40 卷，第 14 页。

⑧ [德] 卡尔·马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 205—206 页。

好在路径上是对浪漫主义虚妄的克服。而在他不能以哲学转向克服的无限性、世界精神、意志动力领域，他还是会回到他青年时的梦境，借助浪漫主义在记忆中留下的印痕，构思他的哲学体系。

二、马克思哲学是对浪漫主义救赎的现实突破

作为对现代性的第一次批判的浪漫主义，试图遵循意志、精神动力原则，由有限趋向无限，克服启蒙精神的理性、冰冷与虚无，实现人类与世界诗化的神圣救赎。可是浪漫主义所鼓吹的无意义、无目的的狄奥尼索斯的非理性，以及宇宙冷酷无情的客观性，使马克思认识到浪漫派抒情主义的救赎不过是一种自欺欺人的骗局。他用诗作《小提琴手》的愤怒和悔悟的语言说“上帝对艺术一窍不通，毫不尊重，艺术是从阴暗的地狱跃入我的心中，它使我心荡神迷、如醉如痴，把这生机勃勃的艺术卖给我的是魔鬼”^①，从而否认了艺术——诗化世界——也即浪漫主义对实现拯救的可能性，认为浪漫主义的救赎不过是魔鬼给予的美妙的幻影，它不会通向天堂而是走向地狱。

在经历由渴望、相信到挫败、失望、绝望的痛苦之后，马克思开始寻找新的救赎方向，他的哲学思想因此可以说是必然保留着浪漫主义基因的浪漫主义的转向。

1. 马克思对浪漫主义救赎的现实突破表现在其对精神解放彻底批判的态度中

马克思由浪漫向现实转换的核心突破，表现在其对感性的发现，及由之而对浪漫主义所追求的精神解放和感情的内在丰富性的批判上。马克思这一转换的灵感应该来自费尔巴哈（Feuerbach）的感性理论。他在《1844年经济学哲学手稿》中，说了两句既是费尔巴哈的发现、也是见证他灵感到来（感性转向）的真诚而严肃的判断：“只有他在这个领域内作出了真正的发现……创立了真正的唯物主义和实在的科学……从而论证了要从肯定的东西即从感觉确定的东西出发。”^②从马克思对费尔巴哈如此高的评价中，我们可以推见马克思对浪漫主义精神丰富而肉体僵硬的悖谬救赎困境所进行的长期苦闷的思索，

以及发现解决途径的释然与凝重。只有在寻找替代那破灭的浪漫主义精神解放理想的合理之物长期未果的隐痛心境下，才会对一个引发顿悟的发现是如此深切的感慨。所以，尽管马克思的思想建基于费尔巴哈和黑格尔（Hegel），但潜隐着的、真正的出发点，却是浪漫主义的精神救赎破灭而遗留的心病。

浪漫主义无疑是追求精神解放的。其一是认为人是精神的完整存在物而不是科学、秩序和理性的碎片存在物。神秘主义诗人威廉·布莱克（William Blake）为此反对启蒙运动造成人活力的窒息，认为“由于人类的堕落，由于毫无想象力的数学家和科学家们——人类灵魂杀手的邪恶工作，人类精神已经石化”^③。其二是认为世界真正的主体是精神，是本我，是一与全，因此世界必须被浪漫化、被诗化，以解放凝固于其中的精神内容，从而通达由有限到无限的救赎之路。施勒格尔说“一块石头肯定也有意识和精神，只是石头死死锁住了意识和精神”^④，并用“有限性的表象终将被消灭”^⑤表达了浪漫主义的精神解放的追求。维塞尔对浪漫主义的这一追求也从历史现实的判断中证实为：“面对生活在19世纪晚期的那一代德国人，重要的任务就是解决人和自然、本质和存在、客观化与自我现实化之间，一句话就是主体和客体之间的敌对情绪。”^⑥

马克思从这种浪漫主义精神解放的抽身，是由其在1843年到1847年创作中对精神的反驳中透露出来的。本来马克思哲学思想的建立没有必要采取完全批判的态度，只要立论阐述即能够完成，但是在这五年期间从《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《1844年经济学哲学手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》直到《哲学的贫困》全部持批判的态度，而对精神的批判一直贯穿其中。在著作中他说过鲜明的反精

① [德] 卡尔·马克思：《小提琴手》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第778页。

② [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第314—315页。

③ [英] 以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，亨利·哈代编，吕梁等译，第54页。

④ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第59页。

⑤ 同上书，第55页。

⑥ 同上书，第81页。

神话语：（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的结论）“法的关系……也不能从所谓人类精神的一般发展来理解”^①。这段话清楚表明其曾有的“善良的‘前进’愿望”^②的浪漫主义“苦恼”与“人类精神”的关系，以及与“人类精神”决裂的事实过程。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思已经看清了他曾坚信的精神的“非存在”性质，认为“全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无”^③。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思通过批判费尔巴哈非对象性的感性客体的局限性，否定了精神，认为“费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体”^④，这时的马克思已经自觉地抛弃了精神主体的任何学说而转向人的实践。在《德意志意识形态》中，马克思建立了具有现实根基的、以“感性主体自我意识”为实质的精神学说，从而否认了精神主体（本我）和“摆脱客观性符咒的自由行动”^⑤的自我意识，以及“人类意识是利用普遍本我要认识到自身即认识自己的精神活动所使用的手段”^⑥的浪漫主义理论假说。马克思指出了精神的现实基础是“人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们”^⑦，并强调要“清除实体、主体、自我意识和纯批判等无稽之谈”^⑧。而在《哲学的贫困》中，马克思分析了精神的来源，从而进一步对这种颠倒无用的纯粹哲学的“贫困”现象予以嘲讽：“他们在进行这些抽象时，自以为在进行分析，他们越来越远离物体，而自以为越来越接近，以至于深入物体。”^⑨这样浓墨重彩、长篇累牍的批判已不能说明批判的偶然性和客观性，而是表明马克思潜意识中自身曾对精神的信仰以及现在对精神的自觉拒斥。应该说没有年轻时的浪漫主义思想印痕，则精神在哲学中的“在场”不会让马克思如此敏感与反对。

2. 马克思的现实救赎之路是从精神解放和感情的内在丰富性转向感性的丰富性和人的全面发展

否定了世界精神，否定了诗化世界的可能性，马克思要寻找另一条救赎途径，那就是感性的丰富性和人的全面发展。这条救赎途径具体是通过把反理性转向反贫困和反资本逻辑、把非理性转向感性的确定性、把精神转换成肉体、把精神的生成转化成人体的生成、把无限性转化为感性

和特性的彻底解放、把全和一转化为类、把精神自认转为人类的自我意识、把有限无限悖谬的动力转为阶级斗争的历史动力而构建起来的。

浪漫主义反对理性与科学对人的抽象和僵化，把人变成没有精神的物质，使世界呈现为无神的荒凉。马克思却认为不是理性和科学僵化了人，而是理性和科学的现实运动，也即私有财产运动（资本）和工业（机器）使人异化为“商品”和“牲畜”。资本和工业在马克思看来是抽象的生产，是剥削的真正秘密，是现实中奴役的根由，即“贫困从现代劳动本身的本质中产生出来”^⑩。从马克思嘲笑浪漫主义者不懂得私有财产和私有财产运动的本质区别是造成的“家园失落”的现实原因而空自感伤——“浪漫主义者为此留下的感伤的眼泪，我们可没有”^⑪——的揶揄中，得见马克思抛弃浪漫思想和反资本逻辑的此一转向。

浪漫主义认为诗化世界借助狄奥尼索斯的非理性力量，马克思则强调依靠“在自己的实践中直接成为理论家”^⑫的感觉，要运用内在的尺度去“构造”世界。马克思认为整个人类历史以及人本身都是自己劳动的产物，即“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”^⑬。而这种劳动就是本质力量的对象化——人化自然的过程，也即人的感觉、感觉的人性的生成过程，亦即“五官感

① [德] 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，1995年，第32页。

② 同上书，第32页。

③ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第334页。

④ [德] 马克思：《马克思论费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第58页。

⑤ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第47页。

⑥ 同上书，第47页。

⑦ [德] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

⑧ 同上书，第75页。

⑨ [德] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第139页。

⑩ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第232页。

⑪ 同上书，第260页。

⑫ 同上书，第304页。

⑬ 同上书，第310页。

觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物”^①。马克思坚持费尔巴哈的观点“感性必须是一切科学的基础”^②，认为“感性确定的、以自身为根据的肯定”^③的对象化实践，是确证和实现人个性的途径和真正现实力量。马克思为此直接否定了精神是灵魂自我的欢愉，以及是渴望和生成无限的自因谋划，而认为“不仅五官感觉，而且连所谓的精神感觉、实践感觉（意志、爱等等）……都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的”^④。至此，浪漫主义的精神及精神内部由有限向无限的追求，就变成了马克思的感性身体及其向感性个体——人——自身生成的追求。

浪漫主义基于人的碎裂、孤单、有限与虚无而要追求无限、一与全，追求永恒与圆满，并把反讽作为手段，把诗意世界作为目标，这显然是马克思蔑视的由“头脑的激情”建立的、只具有幻想现实性的“真理的彼岸世界”，相反马克思要确立“此岸世界的真理”^⑤。马克思这一转向的迹象，在1858年《政治经济学批判》的序言中由他自己提到过。在序言中，他说明了他对人的进步救赎观念由纯哲学（包括浪漫主义）转向现实的事实过程：“我只是把它排在哲学和历史之次……最后，关于自由贸易和保护关税的辩论，是促使我去研究经济问题的最初动因。”^⑥马克思这一转向首先就把浪漫主义描述的机械、碎裂的身体，变为由资本主义经济现实造成的异化而产生的畸形和贫乏的肉体，而解放的途径和方向就是通过“消灭私有制”^⑦，实现“人的一切感觉和特性的彻底解放”^⑧。这一转变是基于现实的、感性的人，并且是处在一定的生产关系的中的人，并不是“脑壳”中解放，因而无论在解放途径和解放目标方面都具有现实性，因此马克思主义者会坚定地指出浪漫主义的虚妄性，即“浪漫主义是对工业革命恐怖的逃避”^⑨。

随着马克思把精神与现实的贫乏与单调转变为人感性的丰富与发展，他也把无限性、一和全归结为类和共产主义。马克思认为人是把类当作自己的对象的类存在物，而不是纯个体存在物。恰似浪漫主义者诺瓦利斯强调的“诗歌是真正的、绝对的真实”^⑩，马克思也坚持只有作为类存在物人才能是“普遍的因而也是自由的存在物”^⑪。也恰似浪漫主义强调的“人有意识的个

我、有限的自身不过是人真正的神圣自身的一部分”^⑫一样，马克思也强调“特定的个体不过是一个特定的类存在物”^⑬，而“类存在则在类意识中确证自己，并且在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着”^⑭。当浪漫主义强调诗化世界以达到永恒与无限，去弥合“诗与经验、理想与现实、应然和实然之间的分歧”^⑮时，马克思也用“联合体”、“每个人的自由发展”、“一切人的自由发展”^⑯来表述共产主义的这种“诗化”特征，其表达方式在形式和意义上都与浪漫主义基本一致，即“这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”^⑰。而当浪漫主义把这种有限与无限、个我与本我的沟通力量，描述为一种不断生成的对无限渴望的、“有限自我与无限整体

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第305页。

② 同上书，第308页。

③ 同上书，第315页。

④ 同上书，第305页。

⑤ [德] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第199—202页。

⑥ [德] 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第31页。

⑦ [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第286页。

⑧ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第304—303页。

⑨ [英] 以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，亨利·哈代编，吕梁等译，第54页。

⑩ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第31页。

⑪ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第272页。

⑫ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第33页。

⑬ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第302页。

⑭ 同上书，第302页。

⑮ [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈开华译，刘森林编，第35页。

⑯ [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第294页。

⑰ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第297页。

之间的狄奥尼索斯亲缘的心情，是对宇宙意义的认识，是对存在之诗的认识”^①的反讽力量时，马克思则用在资本主义现实中出生壮大的无产阶级力量（“德国无产阶级只是通过兴起的工业运动才开始形成”^②）——生产力和生产关系矛盾的历史隐形力量的产物、“奴隶”和“掘墓人”——去消灭自身，实现共产主义。对此，马克思有这样类似浪漫主义表达的语言，即“自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路”^③，又有如“无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身的存在秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体”^④。还有，当浪漫主义用“浪漫诗是渐进的总汇诗”^⑤表达其理念为生成着的无限增长的完美远景，马克思同样用“工业的历史和工业的已经生成的对象性存在，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”^⑥来说明人的丰富的解放前景。更为相像的是，如浪漫主义所言“一切为我的事情皆是借助于我”，马克思也强调无产阶级革命对自身使命的自觉，即“它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答”^⑦。

通常认为马克思颠倒了黑格尔的体系建立了变革世界的新哲学，但黑格尔辩证法和理念实现自身并不能说明马克思的革命性和共产主义运动的无限性，而似乎浪漫主义的反讽和生成及无限的概念更能够切合马克思的话语体系。以上的分析很难说是牵强的歪曲。

三、浪漫主义的定式思维形成 马克思哲学的逻辑桎梏

如果马克思受到浪漫主义的影响是确实的，那么马克思哲学当中的一些观念的逻辑根由就会被发现并被破解，并且是否具有现实性和合法性就会得到指认。有理由认为在生产力和生产关系、无产阶级、类、共产主义、对资产阶级革命等方面，马克思没有脱离浪漫主义的话语逻辑而形成其哲学思维突破的桎梏。

马克思在1858年《〈政治经济学批判〉序言》所言生产力和生产关系的矛盾是社会革命的决定力量^⑧的论断，并不是与生俱来或不证自明的，它来自马克思苦闷求索的顿悟。尽管马克思

予以详尽的阐述和严密的论证，但这种从天而降的超验的力量总有些浪漫主义所鼓吹的狄奥尼索斯力量的影子。而这一历史动力力量的设定，以极其抽象的方式被马克思延伸到社会生活的一切领域，并几乎左右了马克思哲学的一切判断，不能不说已经成为一种哲学思维的逻辑枷锁。即便人类社会真的存在这种不以人的意志为转移的力量，我们还应该在康德的“人以自身为目的”，以及阿克顿的“自由不是天赋的而是后天习得的”^⑨的明见中，去寻求人类超越必然性的自为力量，从而在马克思所说的人是“具有自我意识”的类存在物的自我决定中“自由活动”。这个判断应该是不证自明的：一种能看清自己的生产力和生产关系矛盾的“自我意识”存在物——人——自然也能看得出走出这种困境的途径，而未必非要等到暴力革命的到来。这也就是阿伦特所说的“以自由立国”^⑩的革命力量，它是不同于必然性革命（生产力和生产关系矛盾导致的革命）的替代途径。显然马克思的神秘力量学说拒斥了这个途径的逻辑推演的可能。

浪漫主义由有限向无限、由个体向一全、由个我向本我的自因谋划是反讽，而马克思也把无产阶级作为人的解放的力量，即“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身”^⑪。在这里浪漫主

① [美] 维塞尔：《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》，陈兴华译，刘森林编，第31页。

② [德] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第15页。

③ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第294页。

④ [德] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第15页。

⑤ [德] 弗里德里希·施勒格尔：《雅典娜神殿断片集》，李伯杰译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第72页。

⑥ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第306页。

⑦ 同上书，第297页。

⑧ [德] 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

⑨ [英] 阿克顿：《自由与权力：阿克顿勋爵论文集》，侯健、范亚峰译，北京：商务印书馆，2001年，第314页。

⑩ [美] 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年，第202页。

⑪ [德] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第16页。

义那个通达无限的反讽手段，变成了哲学的头脑（共产主义思想）和无产阶级的心脏（解放的力量）。这一逻辑挪移就把无产阶级看成是消灭私有制的唯一和有效的力量，以及把产生无产阶级的私有制看成是必须被消灭的、无限生成过程中必死的、不真实的阶段，从而彻底否定了私有制自身存在的合法性，以及失去了探求私有制在其自身中可能克服的变交换价值生产为使用价值生产的可能性。交换价值的生产是无止境的，它决定于对金钱的贪婪，而使用价值的生产是具体的，以身体的享受为限。交换价值和使用价值这两个生产的对立端，会在人们的生产实践中趋于动态的平衡，从而使私有制的无限运动终止于人在实践中确定的尺度中。在洛克的财产“享用”为限、获得以“共有”为度的原则里，在亚当斯密的以“体面生活”为必需品的概念中，都表明了私有制可以合理存在而不必必然被消灭的可能性。但是，一旦马克思把无产阶级按照反讽的逻辑设定，则无产阶级灵活的现实性就变成僵硬彻底的革命武器，而不再具有阿伦特所说的“契约立国”的可能性。同样在浪漫精神中，反讽的虚幻有效性就变成了真实而致命的对资产阶级革命的合法性和残酷性。孰知生产从来都是在一定生产关系中的生产，这种革掉资本家命的、生生断裂生产关系的生产，是否也会中断历史通向目标的生成过程？

浪漫主义逻辑对马克思思维的最高桎梏，在于形成了马克思所言的类及共产主义的思想。在浪漫主义的思想中无限、一、全、本我、诗化的世界才是真实和有价值的，有限、个我不过是通向无限的碎片，是非我。但很难说存在无限、本我之类的永恒物，其实真正真实的就是有限的、必死的经验个我。但马克思显然更相信无限（类及共产主义）而轻视真正存在的有限的生命。他说：“死似乎是类对特定的个体的冷酷的胜利……而作为这样的存在物是迟早要死的。”^① 个体的死其实和所谓类的存在并没有具体关系，海德格尔明确指出“死本质上不可代理地是我的死，然而被扭曲为摆到公众眼前的、对常人照面的事件了”^②，所以不能因为所谓的类而伤害个体。没有超个体的类实体，正如没有超个我的本我、超有限的无限一样。把某类个体排除在外的如“无限”一样完美的“类”不过是人类的幻

觉，其最终现实表现不过是一种具有乌托邦精神的普通个人组成的群体罢了——卡尔·波普尔所言的“乌托邦工程师”，不可能具有统一的精神，更不会具有完美的精神。可是，马克思却对这种“类”的观念深信不疑，此事实表现在马克思对无产阶级领导者的信仰中。在《法兰西内战》中马克思用大量篇幅表达了对公社和中央委员会的绝对信任和高度评价。诸如说“公社的伟大社会措施就是它本身的存在和工作”^③，还引用说“国民自卫军中央委员会委员和大部分公社委员……都百分之百地正直、真挚、聪明、忠诚、纯洁、狂热”^④。可是马克思并没有论证为什么由常人组成的公社会成为超社会的完善政体形式，而中央委员为什么会成为超人。我们所能解释的只能是马克思认为他们是无限性、是本我的化身，因而才会具有这种完美和全面性，但其实它们更像是马克思浪漫思维中那真正的“一个幽灵，共产主义的幽灵”^⑤。孰知无论是公社还是中央委员，都不具有浪漫主义所标榜的完善性，因此这种信仰不过是又一个浪漫主义的逻辑移植而已。

马克思的感性和实践的思想，是真正具有活力和变革价值的。但是马克思的浪漫主义思想印痕，却让马克思的哲学思索超出感性的限度，以类似反讽、无限性、本我、一、全的思想论说无产阶级、类及共产主义，而成了制约其思想价值的逻辑桎梏。所以，我们应该认真对待马克思的思想，抛开浪漫主义的因素，回到本真的马克思。历史不能改写，但人类的未来却能被筹划，因此我们责无旁贷。

（责任编辑 林 中）

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第302页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，王庆节、陈嘉映译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第291页。

③ [德] 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第64页。

④ 同上书，第80页。

⑤ [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第271页。

私有财产权是自由的必要条件吗?

——对《法哲学原理》“抽象法”章的再考察*

陈浩**

【摘要】区别于自由主义和康德式的自由概念,黑格尔(Hegel)将自由定义为“主体在对象中的自我同一”,认为自由不是主体先天的自然属性,而是需要后天发展实现的社会属性。具体而言,黑格尔认为,自由的实现需要主客两个方面的条件,即一方面要求有能够施行自我限制的主体,另一方面要求有能够为主体自我规定的对象。然而,如果没有特定的制度性安排,自由所需的这样两个条件不会凭空产生。私有财产权,借助排他性占有提供了自由所需的对象,通过契约的规制和陶冶促成了主体的自我限制,恰好充当了满足自由实现的制度性基础。在这种意义上,私有财产权构成了自由得以实现的必要条件。可以说没有私有财产权,便没有自由。

【关键词】黑格尔;抽象法;私有财产权;自由

中图分类号: B516.35 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2013)05-0019-09

怎样运用“私有财产权”为“自由”作辩护,是一个历久弥新的话题。不论是在黑格尔之前还是在黑格尔之后,一直有学者尝试从不同的角度对之进行论证。概括来讲,依据研究进路的不同,这方面的论证大体可分为两大派别。其中一派持个体权利的立场,以洛克(John Locke)等人为代表,认为通过消除主体活动的外在障碍或干涉,并为之提供相应的物质和法律条件,私有财产权拓宽了财产持有者进行自由选择的可能性^①。另一派持功利主义的立场,以弗里德曼(Milton Friedman)等人为代表,认为私有财产权既是经济自由的保障,亦是政治自由的基础,私有财产权因而充当了促进个体自由的重要工具^②。

上述两派在研究进路方面虽有所不同,但是

他们对自由的理解却完全相同,即都将个体不受外力干涉的自由选择能力,视为自由的基本内涵,并且将这种自由看作人的一种自然属性或天赋能力。与之不同,借助对自由概念的重新界定,黑格尔在私有财产权与自由的关系问题上,提出了区别于上述两派的第三种论证方案。具体来讲,黑格尔一方面认为自由不是个体的天赋能力,而是一种需要具备主客两方面条件,才能发展实现的能力;另一方面,黑格尔反对从权利论或功利论出发论述私有财产权对于自由的作用,主张将私有财产权理解为自由发展所需的社会制度性条件,认为只有借助私有财产权的“陶冶”(Bildung)功效,个体自由才能得到真正的发展与实现。简言之,黑格尔从充当自由发展条件的意义上,论证了私有财产权对于自由的必要性^③。

* 本文系中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金)(12XNF026)的项目成果。

** 作者简介:陈浩,江苏省沭阳县人,(北京100872)中国人民大学马克思主义学院讲师。

① [英]洛克:《政府论》(下篇),叶启芳等译,北京:商务印书馆,1964年,第17—32页。对于这一立场的更为详尽的讨论,另可参见G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011, pp. 147-165.

② [美]弗里德曼:《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京:商务印书馆,2007年,第11—26页。关于这种观点的展开式讨论,另可参见Alan Ryan, *Property*, Milton Keynes: Open University Press, 1987, pp. 3-4.

③ 本文在研究思路方面,曾受到霍耐特和Neuhouser的启发。霍耐特强调黑格尔式自由所需的主体方面条件,Neuhouser则关注黑格尔式自由对于对象方面的要求。在一定程度上,本文可视作对这两种研究思路的尝试性综合。参见Axel Honneth, “From desire to recognition: Hegel’s account of human sociality”, in *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, ed. Dean Moyer and Michael Quante, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 76-90. Fredrick Neuhouser, “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, in *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, ed. Kenneth R. Westphal, West Sussex: Blackwell Publishing Ltd, 2009, pp. 37-54.

一、自由：主体在对象之中的自我同一

黑格尔关于私有财产权与自由之间关系的论述，之所以可以在上述两派之外独树一帜、另成一脉，关键在于黑格尔对自由概念作了不同于以往的全新解读。严格来讲，正是依据对自由概念的独特理解，黑格尔才得以在私有财产权与自由的关系问题上开拓出新的研究境界。

在黑格尔之前，大体存在两种比较重要的自由理论。一种是自由主义的自由概念，其核心特征在于强调个体不受外在限制、自行选择做某事的能力，伯林（Isaiah Berlin）称之为“免于外在干涉的消极自由”，也即我们通常理解的自由。这种自由的核心在于强调主体从政治、社会或宗教等外在压力下摆脱出来，自主确立行为目标并选择行为方式的可能性。前述洛克和弗里德曼等人关于私有财产权和自由关系的两种研究思路，即是在这一层面上来理解自由的。与自由主义的消极自由相对，另外一种比较有影响的自由观念来自康德（Kant），康德将自由等同于理性的自律（autonomy）。对于康德来讲，自由主义所谓的自由选择，虽然摆脱了他者和社会等外在因素的限制，确认了主体进行选择的能力，但是此时的主体仍可能受制于欲望和偏好（desires and inclinations）等内在因素的影响，仍然可能是受限制和不自由的，因而真正的自由不仅要求主体摆脱外在的限制，而且要求其进一步摆脱内在的限制，表现为理性的自律，即主体依据理性自我立法，自我守法^①。

上述两种自由观念之间虽然存在一定的差别，但是在下述两个极为重要的方面，仍然保持了相当的一致。其一，从对象方面讲，这两种自由观都拒斥具体内容，均把具体内容视为对自由的限制，认为自由只能涉及一种自我关联，而不能与他者相关联。虽然康德关于实践理性自我立法、自我守法的说法，在一定程度上含有主体自行设置自身对象的用意，似乎需要涉及主体与对象之间的关联，但是康德将主体与对象的这层关系仅仅限定于道德领域，而否认其在其他领域的有效性，这使得这种对象仅仅具有形式主义的意义。因此我们可以说，这两种自由观都拒斥具体

内容。其二，从主体方面讲，这两种理论都将自由视为主体的先天自然属性，而非需要后天发展实现的社会属性。自由主义所辩护的自由，因为没有对任性（arbitrariness）和理性作出区分，因而表现为对于主体自然天性的直接肯定。康德虽然对任性和理性作了区分，并将自由等同于排除了任性的理性自律，但是康德并不认为这种自律是后天培养发育的结果，而仅仅将之视为先天理性反思的结果，因而同样将自由视为主体的自然属性。

黑格尔在不同的场合，曾对自由作过以下三种较为明确的界定：（1）自我立法自我守法的“自律”（autonomy），（2）不依赖于对象而仅仅依靠自身的“自足”（self-sufficiency），以及（3）在具体活动中的“自我规定”（self-determination）。除了这三种说法，黑格尔还对自由作过一种较为模糊但却非常全面的定义，即“在他者之中守在自己身边”（being with oneself in an other, *Beisichselbstsein in einem Andern*），或者说是“主体在对象中的自我同一”（the unity of itself in its otherness, *die Einheit seiner selbst in seinem Andersein*）。在本文看来，黑格尔对于自由的这样一种定义，不但包含了上述三种定义的核心含义，而且最能够突显黑格尔对于自由的独特思考，因而应当被视为黑格尔关于自由的理想定义^②。具体来讲，黑格尔关于自由的这一定义包含以下两层独特含义。

（1）就对象方面讲，“主体在对象中的自我同一”这一定义，要求自由必须有其对象或具体内容。换句话说，“主体在对象中的自我同一”，使得自由不能仅仅表现为单纯的自我相关，而必须与具体的对象相关。自由主义和康德式的自由观念之所以拒斥对象与具体内容，是因为在他们

① 这里关于几种自由理论的综述，在一定程度上参考了 Will Duley 的说法。参见 Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 4-6.

② 本文在一定程度上同意 Beiser 和 Patten 的说法，认为较之“自律”和“自足”这两个概念，“自我规定”更为集中体现了黑格尔式自由的本质特征。参见 Frederick Beiser, *Hegel*, New York and London: Routledge, 2005, pp. 197-200. Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1999, pp. 43-63.

看来，自由——不论是消极自由还是自律——的核心含义在于主体排除障碍的选择能力，选择意味着主体只能表现为一种自我同一。如果主体与对象相关，则势必会受到对象的限制，从而使得主体的自我同一遭到否定，因而真正的自由只能是无对象的，或者说至少是排斥对象与具体内容的。黑格尔并不否认主体的自我同一对于自由的重要性，但是他反对这种无内容的、纯形式的自我同一。在黑格尔看来，自由主义和康德所支持的这种自我同一，这种无内容、纯形式的自由仅仅表现为抽象性，这种抽象自由在理论上容易引向一种与物无涉的消极自我沉思，在实践上则可能导致排斥一切的绝对破坏性自由^①。对于黑格尔来讲，主体要想摆脱这种抽象自由，只有通过对象相关联，将自身体现在具体的对象之中。在这种意义上，黑格尔的自由要求主体与对象、与具体内容相关。另一方面，黑格尔还进一步指出，自由主义和康德关于对象必然会破坏主体同一性的担忧是不必要的，因为主体与对象相关，将自身体现在对象之中，并不必然受制于对象，表现为不自由。因为在黑格尔看来，并不是所有的对象都必然构成对主体的否定，那些能够为主体所自我规定（self-determination）的对象，不但不会构成对主体的否定，相反恰好可以成为对主体自身同一性，亦即主体自由的一种肯定与确认。因此，只要能够变自然给定（given）的对象为主体自我规定的对象，与对象相关的主体同样可以在对象中保持自我同一，实现自身的自由。正是在这种意义上，黑格尔认为，自由要能够实现自身，就必须有其对象与具体内容，并且对象与具体内容并不必然构成对自由的限制，反而恰恰可以成为自由的体现。那种借助排斥对象而停留在纯粹自我反思中的主体，所拥有的仅仅是抽象意义上的自由；只有那些敢于进入对象，在对象之中克服自身对对象的依赖，在对象之中体现出自主性的主体，才可以说拥有现实的自由^②。

（2）就主体方面讲，黑格尔式自由要求主体能够进行“自我限制”（self-restriction），即抑制自身的任性和特殊性，表现自身的理性和普遍性。换句话说，要想实现黑格尔意义上的自由，实现“主体在对象中的自我同一”，一方面要求

有合适的对象，即需要那些缺乏自身的形式，有待主体赋予其形式，能够让主体自我规定（self-determination）的对象充当主体的具体内容。另一方面同样要求有适当的主体，即主体必须能够进行自我限制，克制自身的任性与特殊性，表现自身的理性与普遍性。自由的实现为什么需要主体进行这种自我限制？因为在黑格尔那里，并不是随便哪一种主体，都可以在对象中表现出自我与对象的同一，或者说在对象中维持自我同一性。比如那些固执于一己的任性，拒绝任何规定性的主体，除了与对象无关的抽象自身同一性，没有能力在对象之中发现自身的同一性；或者说那些虽然与对象相关联，但仅仅将自身的任性和特殊性体现在对象之中的主体，也同样无法保持在对象中的自我同一。与之相对，只有那些克服了自身的任性，将对象视为自身必要规定性的主体，才能够实现与对象的同一，在对象中实现自身的自由。所以说，即便有了能够为主体自我规定的对象，并不意味着黑格尔的自由就能够实现。黑格尔的自由还需要能够自我规定的主体。而只有经过后天的陶冶，能够进行自我限制，将自身呈现为普遍性的主体，才能够赋予对象以形式，在对象中表现出自身的自主性，实现与对象的自我同一。

一方面要求主体进行自我限制，另一方面要求对象能够为主体所自我规定，这表明黑格尔所谓的自由，并不是主体先天的自然属性，而是需要后天发展实现的社会属性。这使得自由的实现，必须有相应的社会条件和社会制度作为支撑。具体来讲，一方面，不是所有对象，而只有特定社会条件下的特定对象，才有可能成为主体自行规定的对象；另一方面，不是所有主体，而

① 对于这种抽象自由在理论和实践上的危害，黑格尔分别举了印度宗教和法国大革命为例。参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 50–52。另见 [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 14—15 页。

② 对于黑格尔式自由与对象之间的这种关系，张世英和杨祖陶两先生也曾作过与本文类似的论述：“精神的自由不是一种在他物之外，而是在他物之内争得的对于他物的不依赖性，就是说自由之成为现实，不是由于逃避他物，而是由于克服、即扬弃他物。”（参见 [德] 黑格尔：《精神哲学——哲学全书·第三部分》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2006，第 7—8 页。）

只有特定社会关系下的特定主体才会实施自我限制,抑制自身的特殊性而突显自身的普遍性。换句话说,直接的主体与对象之间,由于主客之间的异质性,必然呈现为一种无可调和的对立关系,无法实现相互之间的同一。只有经过陶冶与教化,摆脱了自身特殊性的主体,才有可能与对象实现上述同一。所以黑格尔式自由的实现,需要有相应的社会条件即特定的社会制度作为基础^①。

二、作为自由条件的私有财产权

既然黑格尔的自由意指主体在对象之中的自我同一,那么要想证明私有财产权是自由的必要条件,黑格尔就必须证明,私有财产权在何种意义上有助于主体与对象之间的同一,充当了这种自由得以实现的必要条件。

概括来讲,作为一种社会制度,私有财产权在下述两种意义上促成了自由的发展与实现。(1)就对象方面讲,私有财产权提供了能够为主体自我规定的对象。前文业已讲明,与一般排斥具体内容,单纯强调自我关联的自由不同,黑格尔的自由要求主体与对象相关联,并且认为这是一种能够为主体自我规定的对象。私有财产权对于自由的第一个功用,即在于为自由提供实现自身所需的对象。(2)就主体方面讲,私有财产权陶冶了能够自我限制的主体。要想实现主体与对象之间的这种同一,光有能够为主体自我规定的对象是不够的,还必须有能够自我限制的主体。依据黑格尔的理论,先天自然意义上的主体,由于受制于任性等特殊因素的影响,无法实现与对象之间的同一,只有经过陶冶、摆脱任性等特殊因素影响的、能够自我限制的主体,才能完成这种同一。从这层意义上讲,私有财产权对自由的第二个功用,在于对主体进行陶冶,帮助其完成自我限制,从而实现主体与对象的同一。

1. 为自由提供自我规定的对象

与排斥具体内容的自由主义和康德对自由的定义不同,黑格尔认为作为主体在对象之中的自我同一意义上的自由,需要有具体内容充当其对象。同时黑格尔还指出,并不是任意一种具体内容,而只有那些有助于体现主体在对象中的自主

性,不会对主体的自主性构成威胁与妨碍的对象,也即能够为主体所自我规定的对象,才能充当黑格尔式自由所需求的对象。在《法哲学原理》“抽象法”章,黑格尔认为,正是私有财产权为自由提供了其所需的具体内容,满足了实现自由所需的对象方面的条件:

“从自由的角度看,财产是自由最初的定在。”“人为了作为理念而存在,必须给它的自由以外部的领域……所有权所以合乎理性不在于满足需要,而在于扬弃人格的纯粹主观性。人唯有在所有权中才是作为理性而存在的。”^②

作为主体人格之外在体现的私有财产,为什么能够被视为对自由的体现而非限制,是颇费思量一个问题。因为说私有财产是人格的体现,即是说人格对私有财产形成了一种依赖;而说人格自由,说的是主体的自主性与无所依赖性。换句话说,绝对的自主性应当表现为绝对的无所依赖性,如果人格为了获得具体内容,必须将自身体现在对象之中,那么此时对象就构成了人格的一种限制,或者说人格自主性依赖于对象,自由在一定程度上遭到了破坏。简言之,体现在对象之中的人格怎样才能不依赖对象,体现自身的自我同一?

针对主体与对象之间的这样一种难题,黑格尔认为有必要设置一种特殊的对象,使其一方面能为主体提供所需的具体内容,另一方面不会构成对主体的限制。黑格尔为此选择了私有财产。私有财产之所以能够成为这种独特的对象,根源在于黑格尔借用亚里士多德(Aristotle)的形式和质料概念对私有财产所作的独特分析。黑格尔认为,现实中的自然物,在一定程度上可以视为缺乏自身形式,仅仅作为质料存在的对象。这类对

① 为了对抗泰勒(Charles Taylor)、伊尔亭(Karl-Heinz Ilting)等人对于黑格尔所作的形而上学和整体主义解读,Wood指出,黑格尔自由概念的核心在于个体的自我实现(self-actualization)。作为Wood思路的继承者,Patten更进一步强调,是否将自由视为一种发展实现的社会属性,而非个体先天的自然属性,构成了自由主义与黑格尔在自由问题上的根本分歧。参见Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 51-52. Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, pp. 104-138.

② 参见Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 107, 102. [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张金泰译,第54、50页。

象由于仅仅表现为纯粹质料因素，使得人格可以赋予其形式，将自身的意志即自主性体现在其中。换句话说，这类自身缺乏形式的自然物，从人格那里获得了其所需的形式，成为人格的定在或外在体现。这种自然物恰好解决了黑格尔的对象难题：一方面由于具备质料，自然物足以充当人格的对象，体现人格的自主性，促使自由摆脱其抽象阶段；而另一方面由于缺乏形式，自然物不具备自身的独立性，因而不会在体现人格自主性的同时构成对人格的限制，可以表现为主体自我规定的对象。换句话说，当以自然物为对象时，人格所依赖的只是其中次要的质料因素，而对象对人格的依赖，则是构成其主要因素的形式。就相互依赖的程度而言，物对人的依赖要远大于人对物的依赖，因而这种自然物能够在不损害人格自主性的前提下，充当人格自主性的体现。在“抽象法”章中，黑格尔所说的私有财产，正是这种缺乏自身形式的自然物。正因为如此黑格尔才会反复提及：

“跟自由精神直接不同的东西，无论对精神说来或者在其自身中，一般都是外在的东西——即物，某种不自由的、无人格的以及无权的的东西”，“物在其自身中不具有这种目的，而是从我意志中获得它的规定和灵魂的”，“其实作为外在性的物没有自身目的，它不是（自己对自己的）无限的自我相关，而是某种对它本身说来是外在的东西”。^①

所以，对象能否成为人格的对象，取决于对象能否成为自主性的体现。而对象要能够成为人格自主性的体现，对象本身必须是无形式的纯粹质料，有赖于人格赋予其形式。私有财产首先表现为无主的自然物，所以其能够充当人格自主性的体现。由于未曾留意到黑格尔对于人格对象必须是无主的自然物这种限制，之前的研究在解读黑格尔的私有财产权理论时，存在一定的误读。比如 Ron Rowe 等人由于未曾看到黑格尔关于形式和质料的区分，单纯依据黑格尔所谓“人有权把他的意志体现在任何物中，因而使该物成为我的东西”^② 的说法，对黑格尔所说的对象作了过于泛化的理解，认为只要有主体意志贯穿于其中的任何对象，都能成为人格自由的定在与体现^③。实际上，黑格尔在不同的场合曾反复申

言，自然物之所以能够成为人格的定在和自由的体现，是因为自然物本身是缺乏形式的一种存在。因此，并不是随便一种对象，都能够成为人格的具体内容，尤其是那些业已具备自身形式的人工对象，则更是如此。所以，黑格尔所谓人格的定在并不是泛泛之谈，人格要想真正贯穿对象，成为对象的灵魂，则对象自身必须缺乏形式与灵魂。因此，只有那些自身缺乏形式的自然物，才能充当人格的具体内容，成为人格自由的体现。

至此，我们证明了为什么作为自然物的私有财产，能够成为人格自由所需的对象或具体内容。其关键原因在于，作为缺乏形式的质料性存在，自然物能够为无质料的人格提供了其所需的质料，而人格能够赋予无形式的自然物以形式。问题是，为什么作为自由具体对象的这种对象必须包含财产占有关系而不能是一般的对象，或者说即便要求财产占有关系，为什么必须是私有财产而不能是公有财产？“为了取得所有权即达到人格的定在，单是某物应属于我的这种我的内部表象或意志是不够的，此外还须取得对物的占有。通过取得占有，上述意志才获得定在。”^④按照我们上述推论，任何一种缺乏自身形式，表现为纯粹质料的自然物，在理论上都可以成为人格的对象，为之提供具体的内容。因而这里需要证明，与公有财产或其他形式的一般对象相比，私有财产拥有自身怎样的独特性。换句话说，如果不能证明私有财产与公有财产，甚至于一般对象对于人格的根本性区别，那么诚如 Ron Rowe

① Ebd., S. 103 – 106. 同上，第 50—53 页。

② Ebd., S. 106. 同上，第 52 页。

③ Ron Rowe 反对将私有财产权视为自由的必要条件，因为在他看来，对于自由来讲，私有财产权既非必要，亦不充分。之前关于这一点的证明，主要依据以下两条：其一，私有财产权是人格的定在，其二，私有财产权是相互承认的前提。但是在 Rowe 看来，除开私有财产权之外，还有许多因素同样可以充当自由的定在形式与相互承认的前提，比如在所有制领域，有共同所有或集体所有；在一般活动领域，有打字和写作等。参见 Ron Rowe, *Is Property Necessary for Freedom?* http://ronrowe.home.insightbb.com/papers/Hegel,_Property,_and_Freedom.pdf.

④ 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 114 – 115. [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 59 页。

所断言的那样，只要没有其他人格灌注于其中的自然物，都有可能成为人格的对象，为之提供相应的具体内容，体现其自主性。如果是这样，我们就没有理由仅将私有财产权视为自由的必要前提条件。是否果真如此？

费希特曾提出这样一个问题，物质经我给以某种形式后是否也属于我的。按照他的意见，当我把黄金制成杯子以后，别人仍可自由自在地把黄金取去，只要他不因而损害我的作品。即使在思想上可以尽量把物质分开，然而事实上这种区分仅仅是空虚的狡辩……即使物质存在于我所加于对象的那个形式之外，然而形式正是一种标志，说明该物应该属于我的。所以该物并不存在于我的意志之外，并不存在于我所希求的东西之外。因之根本没有什么多余的东西可供他人占有的了。^①

黑格尔认为费希特曾经提出这样一个疑问：我们能否把形式和质料区分开来加以占有，或者说占有形式的人可以不必占有质料。费希特的这一疑问，与我们关于体现人格自由的对象为什么不能是一般自然物而只能是私有财产的质疑是大体一致的。因而黑格尔对费希特的回答同样构成了对我们上述质疑的回答。费希特认为，同一对象中的形式和质料是可以分开的，既然形式构成了一个对象的灵魂，那么主体只要保有形式，而无需同时占有质料，就可以体现自身的人格自由。因而对于人格自由来讲，只要对象的形式来自于主体就足以构成对自主性的体现，排他性的私有财产权是不必要的。对于费希特的这样一种观点，黑格尔持反对态度。虽然在强调形式对于对象的重要性方面，黑格尔与费希特之间并不存在分歧。不过在对待质料的看法方面，相比费希特，黑格尔的看法则要激进得多，他认为质料完全有赖于形式，“质料本身无法占有自身”。只有形式才构成了质料的灵魂，对于一件人造物来讲，形式和质料是无法分别加以占有的。在费希特所举的“黄金杯子”这个事例中，不存在我仅占有形式，而别人可以占有质料的情况。鉴于形式对于质料的重要性，我必须在占有形式的同时占有质料。在这种意义上，主体赋予自然物以形式的过程，同时即是主体对这种自然物的占有过程。所以，在黑格尔那里，人格一旦赋予对象以

形式，同时也就宣告了自身对对象的所有权。简言之，在黑格尔那里，由于形式对于一个自然物的极端重要性，因而不存在赋予对象以形式而不占有对象的情形。所以构成人格自然定在和体现的自然物，必然同时是人格的私有财产，而不能是一般的自然物^②。

到目前为止，我们不仅论证了为什么体现人格自由的只能是无形式的自然物，而且证明了这种自然物为什么必须包含一种财产占有关系。不过黑格尔仍然留有一个问题未曾解决：即便我们承认，为了体现自身的自主性，人格在赋予自然物以形式的同时，构成了对自然物的占有关系，可为什么这种占有关系必须是私有财产权，而其他财产权形式，比如公有财产权（*gemeinschaftliches Eigentum*, common property）则不能满足这一要求？换句话说，私有财产权与公有财产权在体现人格自由时存在怎样的实质性差异，是黑格尔需要回答的问题。

因为我的意志作为人的意志，从而作为单个人的意志，在所有权中，对我说来是成为客观的了，所以所有权获得了私人所有权的性质；共同所有权由于它的本性可变为个别所有，也获得了一种自在地可分解的共同性的规定。至于我把我的应有部分留在其中，这本身是一种任意的事。^③

虽然总体而言，黑格尔对私有财产权和公有财产权的区分问题着墨不多，但是根据类似上述的论述，我们仍然可以大致追溯出黑格尔偏好私有财产权的原因。黑格尔在这一段中对比了私有财产权和公有财产权的不同，其核心意思在于指出，公有财产权在本质上可以化约为私有财产权，因为公有只是私有的一种任意而非理性的叠加，所以其本身不是一种具有实体性意义的财产权形式。与公有财产权相比，私有财产权是一种更为理性的环节。在体现人格自由的问题上，黑

① Ebd., S. 117. 同上，第61页。

② 无独有偶，邓晓芒同样曾对黑格尔关于费希特的这一段论述作过讨论，只是他选取了一种与本文完全不同的视角：承认对于所有的意义。参见邓晓芒：《邓晓芒讲黑格尔》，北京：北京大学出版社，2006年，第190—192页。

③ 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 107—108. [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第54页。

格尔之所以拒绝公有财产而支持私有财产权，并非出于经济或政治方面的考虑，而是出于对自由的考虑。在黑格尔看来，公有财产使得多个人格同时体现在一个对象之中，致使单个人格无法准确把握自身在对象中所占的比重，无法从中识别出自身的人格。对象要能够成为人格的具体内容或定在形式，则这一对象中应当只包含单个人格，而不应包含多个人格的存在。换句话说，多个人格同时体现在一个对象之中，使得对象表现为一种不同于其中任何一个单个人格的形式，这使得单个人格对对象的形式无法形成主导作用，对象也因此无法被视为单个人格自由或自主性的一种体现。所以能否体现人格的自由或自主性，是黑格尔在私有财产权和公有财产权之间作出选择的标准^①。

至此，我们可以说，黑格尔私有财产权所提供的质料意义上的自然物，由于有赖于主体赋予其形式，因而可以充当主体自身主体性的一种外在表现。在这层意义上，我们可以说借助私有财产权所提供的能够为主体自我规定的对象，主体实现了在对象中的自我同一，黑格尔意义上的自由得到了实现。

2. 为自由陶冶自我限制的主体

不过，在私有财产权所设定的人格对无主自然物的占有关系中，主体与对象之间的这种同一关系仍然是不完全的、有缺陷的。这其中的原因在于，黑格尔式自由要想得到实现，需要同时满足“自我限制的主体”和能够为主体“自我规定的对象”这样两个方面的条件，私有财产的占有关系仅仅满足了实现自由所需的对象条件，而未能满足实现自由所需的主观条件。换句话说，虽然私有财产权所提供的对象，作为有赖于主体赋予其形式的质料意义上的自然物，能够构成对主体之自主性的体现，但是作为占有者的主体，其在与自然物的关系之中，所表现出来的仍然可能是任性而非理性、特殊性而非普遍性。“在物和我的意志这一同一性中，物同时被设定为否定的东西，而我的意志则在这一规定中成为特殊意志，即需要、偏好等。”^② 在主体与对象的这种直接性占有关系中，主体尚未能够完成“自我限制”（self-restriction）。这使得主体与对象之间的关系，仍然无法达到真正的同一，自由仍然未能

实现。

这里仍然需要进一步阐明，主体的“自我限制”与主体在对象中的自我同一，即与自由的实现之间，究竟是一种什么关系？或者说为什么主体的自我限制构成了自由的必要前提？前文业已讲明，黑格尔的自由，意指主体在对象中的自我同一，或者说主体与对象的同一；并且指出，不是随便哪一种对象，而只有能够为主体自行规定的对象，才能充当自由的对象。不过在现实中，并不是所有对象都能够为主体所自行规定，而只有处于自然状态下的无主物，由于其表现为可以为主体优先占有的缺乏自身形式的质料性存在，因而主体只需赋予其形式，即可完成与这种对象之间的同一，实现自身的自由。与之相对，对于那些处于社会状态之下，表现为他人私有物的对象，由于其中业已包含了其他主体所赋予的形式，这使得主体无法通过再次赋予其以形式的方法来体现自身的自由，因而主体要想实现与这类对象之间的同一，必须另外寻找其他途径。

在黑格尔那里，寻找其他途径的关键在于将主体与物的关系转变为主体与主体的关系。黑格尔认为，当主体所面对的不是自然物而是其他主体的私有财产时，由于私有财产已经被另一个所有者赋予了形式，成为另一个所有者意志的外在体现，所以与其说此时主体所面对的是作为物的财产，不如说是财产背后的另一个所有者，或者说另一个主体。“财产作为意志的定在，作为他物而存在的东西，只是为了他人的意志而存在。”^③ 换句话说，在主体与另一个主体的私有财产的关系中，构成主体对象的已经不是物，而是另一个主体。如此一来，主体与另一个主体的私有财产之间的关系，在实质上变为了不同主体之间的关系。虽然由于无法赋予私有物以形式，主体与另一个主体的私有物之间无法实现同一，

① 在这一点上，本文在相当程度上曾受到 Patten 的启发。Patten 的立论主要依据以下两点：（1）公有财产所包含的多重人格因素，使得单个个体难以确认自身人格在外在世界中的对象化效果；（2）公有财产对交换的排除，使得个体之间无法实现以交换为中介的相互承认。参见 Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, pp. 155 – 156.

② 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 128. [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 66 页。

③ Ebd., S. 152. 同上，第 80 页。

但是不同的主体之间，确切来讲，是能够“自我限制”的不同主体之间，由于都是无差别的普遍性的表现，却能够实现这种相互同一。简言之，黑格尔借助不同主体之间的同一，解决了主体与物之间的同一难题。

问题在于，主体怎样才能施行“自我限制”？黑格尔认为，直接的主体表现为欲望和任性，不会自发进行“自我限制”，只有以相应的制度性条件为前提，主体才有可能克制自身的任性和特殊性，表现出自身的理性与普遍性，亦即进行“自我限制”。在“抽象法”章中，黑格尔认为建基于私有财产权之上的契约制度，由于具备法权规制和道德陶冶这样两种功能，恰好可以充当主体施行“自我限制”的制度性条件。

先来看第一个方面，契约的“法权规制”功能。从理论上讲，作为私有者的不同主体之间，要想得到对方的私有财产，大体有两种途径可循：其一是基于暴力的掠夺，其二是基于契约的交换。暴力掠夺这种途径所体现出来的，更多是主体的特殊性因素，是无视他人意志的自私和任性，其既是对另一个主体普遍性因素的否定，同时也是对自身普遍性因素的无视。“暴力或强制在它的概念中就自己直接破坏了自己。”^①相反，基于契约的交换途径所体现的，则是对任性和特殊性的一种约束，以及对理性与普遍性的表现。因为契约的实现要求“任性的意志必须否定其特殊性，并将自身表现为一个普遍意志，与他者同一的意志”^②。主体对自身所施行的这样一种限制，在起初阶段并不是出于自觉，而更多是由于契约所代表的外在制度性力量的强制。作为制度的契约，依据自身的法权规制力量，强制进入契约关系的主体克制自身的任性和特殊性，表现其理性和普遍性，以期“成为一个人，并尊敬他人为人”。在这种意义上，我们可以说，“契约和交换”借助法权规制力量，可以强制主体进行“自我限制”。“抽象法是强制法，因为侵犯它的不法行为就是侵犯我的自由在外在物中的定在的暴力。”^③

再看第二个方面，契约的“道德陶冶”功能。“只有自愿被强制的意志才能被强制成为某种东西。”^④从这种层面上来看，作为抽象法的“契约”，不仅具有“法权规制”功能，能够强

制主体进行“自我限制”，而且具有“道德陶冶”能力，可以引导主体施行“自我限制”。在制度建立的最初阶段，契约和交换对于主体的各项要求，比如克服自身的任性和特殊性，可能更多表现为一种强制。不过，这种强制在后续过程中会逐渐演变为主体的一种自觉，即主体通过对法权的遵守，制度的陶冶，最终自行表现自身的理性和普遍性。“契约以当事人双方互认为人和所有人为前提。契约是一种客观精神的关系，所以早已含有并假定着承认这一环节。”^⑤换句话说，作为一种社会制度，契约的实现过程，包含了双方自愿抛弃自身的自私、任性等特殊因素，自愿将自身提升至普遍性阶段的过程。契约的交换表面上是基于需要，是对特殊性的追求，但是同时亦是对特殊性的抵制，是对普遍人格，对自由或自主性的相互承认。在现实的交换过程中，交换双方都要经历一个对自身的特殊性或任性的否定，以及对他者的普遍性、自由或自主性的承认过程。通过交换，个体在间接的意义上，相互承认对方为一种普遍的人格，并间接将对方视为自身自主性的完全体现，或者说实现自身与他者的完全同一。因而，黑格尔之所以将契约视作主体克服自身的特殊性而上升至普遍性的条件，其原因在于契约所具备的陶冶功能，能够促成主体的自我限制，抑制自私、任性等特殊因素，发展出理性等普遍性因素。因而两个私有者之间的这样一种契约交换，包含着双方对各自的任性与自私一面的克服，即“自我限制”。

因此，作为私有财产权之制度性延伸的契约，基于其“法权规制”和“道德陶冶”功能，能够促成主体施行“自我限制”，亦即克服自身的任性和特殊性，表现出理性和普遍性。而“自我限制”的不同主体之间，表现为无差别的同一关系，双方都可以在对方之中实现与自身的同一。在这种意义上，主体的“自我限制”，构成

① Ebd., S. 179. 同上，第96页。

② Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, Berkeley: University of California Press, 1995, p. 81.

③ 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 180. [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第97页。

④ Ebd., S. 179. 同上，第96页。

⑤ Ebd., S. 153. 同上，第80页。

了自由实现的条件。

不过，我们似乎仍然有必要追问，在黑格尔那里，为什么直接的主体之间不能，而只有“自我限制”的主体之间才能实现这种相互同一？我们知道，在《法哲学原理》的导言中，黑格尔曾将直接的主体定义为摆脱了一切内容和特殊性的普遍性的自我反思，“在这种反思中，所有出于本性、需要、欲望和冲动而直接存在的限制，或者不论通过什么方式而成为现成的和被规定的内容都消除了。这就是绝对抽象或普遍性的那无界限的无限性，对它自身的纯思维”^①。既然直接的主体呈现为无差别的纯反思、纯思维，我们似乎可以说，直接的主体之间是同样能够实现相互同一的。但问题是，在黑格尔那里，直接的主体之间基于抽象反思的普遍性而得出的相互同一，只是理论上的一种潜在状态，而非现实状态。换句话说，从理论上讲，每个主体都拥有意志，“意志包含纯无规定性或自我在自身中纯反思的要素”^②，因而作为意志的不同主体之间是相互同一的。但是在现实中，作为私有财产占有者的各个主体，在将意志与对象相结合的过程中，既可能表现为相互同一的理性和普遍性，亦可能表现为相互冲突的任性和特殊性。具体来讲，使不同主体产生区别的是构成不同主体的特殊性因素，比如自私、任性和偏好等，而使不同主体相互联系、相互同一的是其普遍性因素，比如对爱、法的共同尊重和对公共生活的共同参与等。因此处于现实阶段的主体之间，要能够实现相互之间的同一，取决于主体怎样抑制其特殊性并突显其普遍性，亦即主体怎样进行“自我限制”。而在黑格尔看来，只有借助契约的规制和陶冶作用，主体才能对自身施行“自我限制”，对自身的任性和特殊性因素进行克制，并表现出自身的理性和普遍性，进而实现相互之间的同一。

总的来说，黑格尔所谓的自由，即不同个体之间的相互同一，并不是轻易就能够实现的，其需要双方摆脱自身人格的特殊性，将自身表现为完全的普遍性。只有借助以私有财产权为基础的契约制度的规制与陶冶功能，主体才会施行“自我限制”，克制自身的特殊性，表现自身的普遍性。以私有财产权为基础的契约制度因而构成了主体与对象相互同一，即自由得以实现的前提。

三、小 结

至此，我们可以对本文略作小结。在本文看来，黑格尔利用《法哲学原理》的“抽象法”章，从以下角度论证了私有财产权和自由的关系。

(1) 黑格尔的自由是有内容的，并且是需要实现的社会属性。在定义自由时，不论是自由主义传统还是康德传统，都将对象与具体内容视为对自由的一种限制，并且都将自由视为主体的天然禀性。与之不同，黑格尔通过将自由定义为主体的自我同一，强调指出，自由并不排斥内容，而必须有其具体内容；自由不是主体的自然属性，而是需要实现的社会属性。

(2) 自由需要内容和实现这两种特性，可以兑换为主客两方面的要求。自由对具体内容的要求体现在对对象的要求上，即自由需要能够为主体的自我规定（self-determination）的对象；而作为需要实现的社会属性，表现在自由对主体的要求上，即自由的实现，需要能够进行“自我限制”（self-restriction）的主体。换句话说，只有同时满足上述主客两方面的条件，黑格尔的自由才能成为现实。

(3) 作为制度的私有财产权，恰好充当了自由得以实现的制度性条件。因为其一方面借助主体对无主的自然物进行排他性的占有，提供了能够为主体的“自我规定”的对象；另一方面通过契约的规制和陶冶功能，造就了能够“自我限制”的主体，满足了自由对主客两方面条件的要求。

简言之，在黑格尔那里，私有财产权构成了自由的必要条件。

（责任编辑 林 中）

① Ebd., S. 49. 同上，第13—14页。

② Ebd., S. 49. 同上，第13页。

中国革命经验与毛泽东建设话语的建构^{*}

陈金龙^{**}

【摘要】毛泽东在探索和诠释社会主义建设基本方针、具体道路和社会主义建设辩证法的过程中，总结、利用和借鉴了新民主主义革命经验。从中国实际出发、调动一切积极因素、独立自主与自力更生等社会主义建设的基本方针，包含中国革命经验的因子；协调各种利益关系、依靠农民力量、借力思想政治工作、通过群众路线制定方针政策、社会主义建设及其规律的把握需要一个过程等关于社会主义建设道路的观点，包含中国革命经验的元素；既要重视困难、也要藐视困难，既要民主、也要集中，既要艰苦奋斗、又要改善群众生活，既要学习外国经验、又不能照搬外国做法，这些社会主义建设的辩证法也借鉴与利用了中国的革命经验。

【关键词】毛泽东；革命经验；建设话语；建构

中图分类号：A41 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0028-05

历史是最好的教科书、营养剂，既是成为记忆过去，又流淌在现实之中，影响与作用当下。中国共产党是善于总结、利用和借鉴历史经验的政党，毛泽东在探索和诠释社会主义建设道路的过程中，通过总结、利用和借鉴新民主主义革命经验，来诠释社会主义建设的基本方针、具体道路和社会主义建设的辩证法，彰显了中国革命经验的实践意义与当代价值。可以说，中国革命经验是毛泽东建设话语建构的重要理论资源。

一、社会主义建设基本方针的革命经验因子

社会主义建设基本方针，是对社会主义建设具有全局意义的指南和方略。毛泽东结合中国革命的历史经验，诠释了从中国实际出发、调动一切积极因素、独立自主与自力更生等社会主义建设的基本方针。

从中国实际出发。中国革命之所以能取得胜利，一个重要的原因是中国共产党人突破了教条、本本的束缚，在调查研究的基础上，从中国实际出发，选择了适合中国国情的革命道路。对于社会主义建设而言，中国国情依然具有特殊性，建设方针的确立、发展道路的选择仍须从中国实际出发。

从中国实际出发选择社会主义建设道路，必须准确把握中国国情。毛泽东曾说：“除了别的特点之外，中国六亿人口的显著特点是一穷二白。这些看起来是坏事，其实是好事。穷则思变，要干，要革命。一张白纸，没有负担，好写最新最美的文字，好画最新最美的画图。”^①这种对于国情的把握和表达，带有一定浪漫主义色彩，但反映了中国当时的现实。在经历社会主义建设的曲折之后，毛泽东借鉴民主革命时期的经验，倡导全党大兴调查研究之风。1961年1月，毛泽东在中央工作会议上提出大兴调查研究之风，搞一个实事求是年。他说：“抗日战争时期，解放战争时期，我们做调查研究比较认真一些，注意从实际出发，实事求是”；“但是建国以来，特别是最近几年，我们对实际情况不大摸底了，大概是官做大了。我这个人就是官做大了，我从前在江西那样的调查研究，现在就做得很少了。今年要做一点，这个会开完，我想去一个地方，做点调查研究工作。不然，对实际情况就不摸底。”^②在毛泽东看来，不根据调查研究来制定方针政策是不可靠的，很危险，心中无数。为了推动全党开展调查研究，毛泽东同意印发中央博物馆重新发现、写于1930年的《反对本本主义》一文，并将标题改为《关于调查工作》。他在介

* 本文系广东省宣传文化人才专项资金项目“话语建构与马克思主义中国化”的阶段性成果。

** 作者简介：陈金龙，湖南益阳人，（广州510631）华南师范大学马克思主义学院教授。

① 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第177—178页。

② 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第235、237页。

绍这篇文章时说：“文章的主题是，做领导工作的人要依靠自己亲身的调查研究去解决问题。”^①“民主革命阶段，要进行调查研究，社会主义革命和社会主义建设阶段，还是要进行调查研究”。^②毛泽东不仅结合中国革命经验说明了调查研究、从实际出发的重要性，而且要求运用中国革命过程中创造的调查研究方法，来从事社会主义建设时期的国情调查与研究。

调动一切积极因素。中国革命之所以能赢得胜利，另一个重要原因是通过统一战线，调动了一切积极因素，凝聚了各方面的力量。这一成功之道，对于社会主义建设极富启迪意义。毛泽东在《论十大关系》一文中指出：“提出这十个问题，都是围绕着一个基本方针，就是要把国内外一切积极因素调动起来，为社会主义事业服务。过去为了结束帝国主义、封建主义和官僚资本主义的统治，为了人民民主革命的胜利，我们就实行了调动一切积极因素的方针。现在为了进行社会主义革命，建设社会主义国家，同样也实行这个方针。”^③事实上，社会主义建设需要利用多种资源、整合各种力量、调动一切积极因素的革命经验，对于社会主义建设具有直接借鉴意义。“同样”二字，彰显了这一革命经验的时代价值。

为了调动一切积极因素，必须妥善处理人民内部矛盾。在解决人民内部矛盾的具体方法上，毛泽东同样运用了革命年代的经验。1956年12月，毛泽东在给黄炎培的信中指出，社会主义社会“人民内部的问题仍将层出不穷，解决的方法，就是从团结出发，经过批评与自我批评，达到团结这样一种方法”^④。这一方法是延安整风时期解决党内矛盾行之有效的方法，毛泽东拓展了其运用的空间，将之作为处理人民内部矛盾的方法。毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》一文中，进一步阐述了这一方法：“在一九四二年，我们曾经把解决人民内部矛盾的这种民主的方法，具体化为一个公式，叫做‘团结——批评——团结’。讲详细一点，就是从团结的愿望出发，经过批评或者斗争使矛盾得到解决，从而在新的基础上达到新的团结。按照我们的经验，这是解决人民内部矛盾的一个正确的方法。”^⑤毛泽东具体解释这一方法，为的是让全党全社会更好地理解 and 运用它来解决人民内部矛

盾。毛泽东明确表示：“我们现在的任务，就是要在整个人民内部继续推广和更好地运用这个方法，要求所有的工厂、合作社、商店、学校、机关、团体，总之，六亿人口，都采用这个方法去解决他们内部的矛盾。”^⑥可见，“团结——批评——团结”这一处理党内矛盾的方法，被用来处理社会主义建设过程中的人民内部矛盾，彰显了这一方法的时代意义。

独立自主、自力更生。中国革命的胜利，主要是依靠中国人民自己的力量、奋斗取得的，独立自主、自力更生是中国革命取得胜利的重要经验。社会主义建设要取得成功，主要仍应依靠自己的力量和奋斗。我们需要外援，也不拒绝外援，但基点在独立自主、自力更生。1956年8月，毛泽东在修改中共八大政治报告时强调：“中国的革命和中国的建设，都是依靠发挥中国人民自己的力量为主，以争取外国援助为辅，这一点也要弄清楚。那种丧失信心，以为自己什么也不行，决定中国命运的不是中国人自己，因而一切依赖外国的援助，这种思想是完全错误的。”^⑦这里表达的意思是，在独立自主、自力更生这一点上，中国革命与社会主义建设是相通的，中国革命的成功之道，实际上为社会主义建设作了注解、提供了样本。1958年6月，毛泽东再次申明：“自力更生为主，争取外援为辅，破除迷信，独立自主地干工业、干农业、干技术革命和文化革命，打倒奴隶思想，埋葬教条主义，认真学习外国的好经验，也一定研究外国的坏经验——引以为戒，这就是我们的路线。”^⑧将独立自主、自力更生提到了社会主义建设“路线”的高度，实际上肯定了独立自主、自力更生这一中国革命经验对于社会主义建设的启迪意义。

由上可知，毛泽东通过合理运用、选择性借

① 《〈毛泽东年谱（1949—1976）〉》选载之四：一九六一年的全党调查研究，《党的文献》2013年第3期，第21页。

② 同上，第24页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第82页。

④ 同上，第255页。

⑤ 同上，第322页。

⑥ 同上，第323页。

⑦ 同上，第148页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，第273页。

鉴中国革命经验，阐述和诠释了社会主义建设的基本方针，赋予了中国革命经验以新的意义和价值。

二、社会主义建设道路的革命经验元素

新民主主义革命与社会主义建设，具有不同的性质任务；新民主主义革命道路与社会主义建设道路，具有各自的内涵。然而，新民主主义革命时期根据地经济建设经验，中国革命道路之中蕴含的具有普遍意义的因素，中国共产党人认识和探索中国革命道路的过程，对于社会主义建设依然具有启迪和借鉴意义。毛泽东在阐释社会主义建设道路时，引入了相关的革命经验元素。

社会主义建设需要协调各种关系。新民主主义革命时期，在从事根据地经济建设和其他各项建设事业的过程中，毛泽东十分注意“军民兼顾”、“公私兼顾”，重视各项建设事业的协调，如此才能动员群众、组织群众，赢得革命的胜利。他说：“在公私关系上，就是‘公私兼顾’，或叫‘军民兼顾’。我们认为只有这样的口号，才是正确的口号。”^①社会主义建设过程中，面临更为复杂的利益关系需要协调和平衡。在诠释国家、集体、个人三者之间的利益关系如何处理时，毛泽东借用了革命年代的经验。他在《论十大关系》一文中指出：“必须兼顾国家、集体和个人三个方面，也就是我们过去常说的‘军民兼顾’、‘公私兼顾’。”^②社会主义建设需要各方面协调配合，兼顾各方面利益，才能健康发展。1957年1月，毛泽东在省市自治区党委书记会议上的讲话指出：“统筹兼顾，各得其所。这是我们历来的方针。在延安的时候，就采取这个方针。”“这是一个战略方针。实行这样一个方针比较好，乱子出得比较少。”^③“统筹兼顾，各得其所”是毛泽东处理社会主义建设各方面关系的基本思路，是革命年代根据地经济建设经验的转换和运用。

社会主义建设要依靠农民的力量。农业是国民经济的基础，农民占中国人口的绝大多数，既是中国革命的主力军，也是社会主义建设的主要依靠力量。毛泽东在为《中国农村的社会主义高潮》一书写按语时断定：“人民群众有无限的创造力。他们可以组织起来，向一切可以发挥自己

力量的地方和部门进军，向生产的深度和广度进军，替自己创造日益增多的福利事业。”^④这里的“人民群众”，主要是指农民，是对农民在社会主义建设中作用的高度评价。毛泽东从农业合作化的过程中，进一步体察了农民的力量。1958年5月，毛泽东在对刘少奇八大二次会议工作报告稿进行修改时强调：“在我国六亿多人口中有五亿多农民，他们无论在革命斗争中和建设工作中都是一支最伟大的力量，我国工人阶级只有依靠这个伟大的同盟军，把他们的积极性和创造性充分地调动起来，才能取得胜利。农民同盟军问题的极端重要性，革命时期是这样，建设时期仍然是这样。”^⑤可见，毛泽东在论述社会主义建设的依靠力量时，没有忘记革命年代的经验，革命年代的经验强化了他对农民作用的认识，农民由革命的主力军变成了建设的主力军。

社会主义建设需要思想政治工作引导。思想政治工作是中国共产党的优良传统和政治优势，是动员革命力量、形成人民战争的重要手段。毛泽东在《论联合政府》一文中指出：“掌握思想教育，是团结全党进行伟大政治斗争的中心环节，如果这个任务不解决，党的一切政治任务是不能完成的。”^⑥这是对思想政治工作功能的恰当定位。社会主义建设要动员各方力量、协调各种关系、汇聚各种资源，同样离不开思想政治工作引导。毛泽东指出：“政治工作是一切经济工作的生命线。在社会经济制度发生根本变革的时期，尤其是这样。”“生命线”是对思想政治工作社会主义建设地位作用的提升。他力求通过思想政治工作，“反对自私自利的资本主义的自发倾向，提倡以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行动的标准”^⑦。1957年3月，毛泽东在南京干部大会上

① 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第894—895页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第87页。

③ 《毛泽东文集》第7集，北京：人民出版社，1999年，第186—187页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第5册，中央文献出版社，1991年，第513页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，第223—224页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，第1094页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第5册，第497页。

发出倡议：“我们要保持过去革命战争时期的那么一股劲，那么一股革命热情，那么一种拼命精神，把革命工作做到底。”^①而要保持革命时期的干劲、热情和精神，需要思想政治工作的激励、引导和支撑。可见，毛泽东在思考社会主义建设的动员、组织、引导问题时，采借了革命时期的经验。

社会主义建设方针政策的制定要走群众路线。群众路线是党的生命线，也是党的根本工作方法。1943年6月，毛泽东在《关于领导方法的若干问题》一文中指出：“在我党的一切实际工作中，凡属正确的领导，必须是从群众中来，到群众中去。”^②这是经历中国革命曲折之后的经验总结。新中国成立后，在诠释社会主义建设方针政策的制定、社会主义发展道路的选择时，毛泽东仍然强调群众路线的重要性。他说：“制定一整套的具体的方针、政策和办法，必须通过从群众中来的方法，通过作系统的周密的调查研究的方法，对工作中的成功经验和失败经验，作历史的考察，才能找出客观事物所固有的而不是人们主观臆造的规律，才能制定适合情况的各种条例。”^③这是革命经验的总结，也是制定社会主义建设方针政策的基本方法。1961年5月，在论述制定社会主义建设各项政策的方法时，毛泽东要求各级党委“坚决走群众路线，一切问题都要和群众商量，然后共同决定，作为政策贯彻执行。各级党委，不许不作调查研究工作。绝对禁止党委少数人不作调查，不同群众商量，关在房子里，作出害死人的主观主义的所谓政策。”^④将群众路线作为制定社会主义建设方针政策的方法，是对中国革命经验的升华。

从事社会主义建设、认识社会主义建设规律需要一个过程。中国革命的过程并非一帆风顺，甚至多次陷入危险境地，正是经历挫折之后，中国共产党人才认清了中国革命规律，赢得了中国革命胜利。社会主义建设涉及经济、政治、文化、社会各方面，加上中国人口多、底子薄，要想在短期内完成社会主义建设任务，事实上不太可能。1958年11月，针对当时急于求成、急于过渡的问题，毛泽东指出：“我们搞革命战争用了二十二年，曾经耐心地等得民主革命的胜利。搞社会主义没有耐心怎么行？没有耐心是不行

的。”^⑤这就借中国革命的历程，道出了社会主义建设不可能速成的道理。在七千人大会上，毛泽东回溯了新民主主义革命时期中国共产党人“艰难地但是成功地认识中国革命规律”的历史，其目的“是想引导同志们理解这样一件事：对于建设社会主义的规律的认识，必须有一个过程。必须从实践出发，从没有经验到有经验，从有较少的经验，到有较多的经验，从建设社会主义这个未被认识的必然王国，到逐步地克服盲目性、认识客观规律、从而获得自由，在认识上出现一个飞跃，到达自由王国”^⑥。社会主义建设必须遵循内在规律，毛泽东以认识中国革命规律的艰巨性为例，说明了把握社会主义建设规律的过程性、重要性。

从毛泽东对社会主义建设道路的具体内涵、把握社会主义建设道路的具体方法的诠释可以看出，中国革命经验是他建构建设话语的重要思想来源。

三、社会主义建设辩证法的革命经验记忆

毛泽东是哲学家，在诠释社会主义建设问题时，通过运用中国革命经验，使其建设话语富有辩证色彩、充满辩证思维。

既要重视困难，也要藐视困难。中国革命之所以能以少胜多、以弱胜强，与“战略上藐视敌人，战术上重视敌人”策略的运用密不可分。如何看待社会主义建设面临的困难？毛泽东借用了中国革命的智慧来说明。1955年3月，他在中国共产党全国代表会议上的开幕词中指出：“要在这个国家里改变历史方向和国家面貌……要在大约几十年内追上或赶过世界上最强大的资本主义国家，这是决不会不遇到困难的，如同我们在民

① 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第400页。

② 《毛泽东选集》第3卷，第899页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，北京：中央文献出版社，1996年，第35—36页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第494页。

⑤ 《〈毛泽东年谱（1949—1976）〉选载之三：第一次郑州会议至庐山会议前期“左”的努力》，《党的文献》2013年第2期，第5页。

⑥ 《毛泽东文集》第8集，第300页。

主革命时期所曾经遇到过的许多困难那样，也许还会遇到比过去更大的困难。但是，同志们，我们共产党人是不怕困难著名的。我们在战术上必须重视一切困难。对于每一个具体的困难，我们都要采取认真对付的态度，创造必要的条件，讲究对付的方法，一个一个地、一批一批地将它们克服下去。根据我们几十年的经验，我们遇到的每一个困难，果然都被克服下去了。种种困难，遇到共产党人，它们就只好退却，真是‘高山也要低头，河水也要让路’。这里就得出一条经验，它叫我们可以藐视困难。这说的在战略方面，是在总的方面。”^①这就借助革命经验，从战术、战略两个方面，恰如其分地说明了认识困难的方法、对待困难的态度。如此，既有利于寻找面对困难、化解困难的途径，也有利于鼓舞士气，从容面对困难。

既要民主，也要集中。民主集中制是在民主基础上的集中和集中指导下的民主相结合的制度，是革命时期中国共产党行之有效的组织方法、工作方法，也是中国革命取得胜利的重要保障。社会主义建设既要有民主，又要有集中。民主能调动各方面积极性，确保决策的科学性，既是社会主义建设的手段，也是社会主义建设的目的；集中则能有效利用国家资源，保证战略重点的建设与社会主义建设的方向。毛泽东将民主集中制原则用来诠释社会主义建设时说：“没有高度的民主，不可能有高度的集中，而没有高度的集中，就不可能建立社会主义经济。”^②民主与集中是经济计划实施的必要条件，毛泽东运用民主集中制来阐发社会主义建设规律，包含革命年代民主集中制经验的借鉴。

既要艰苦奋斗，又要改善群众生活。中国共产党是在艰苦的环境中成长起来的，素以勤俭节约著称于世。斯诺等到延安采访的外国记者，正是从中国共产党人的艰苦奋斗中看到了红军的力量所在、中国的希望所在。同时，中国共产党信守为人民服务的宗旨，强调“关心群众的痛痒”、“真心实意地群众谋利益，解决群众的生产和生活的问题”^③。社会主义建设既要弘扬艰苦奋斗传统，又要改善人民生活。如何处理二者的关系？毛泽东在《论十大关系》中指出：“我们历来提倡艰苦奋斗，反对把个人物质利益看得高于一切，同时我们也历来提倡关心群众生活，反对

不关心群众痛痒的官僚主义。”^④这里的“历来”主要是指革命时期，如此通过借鉴历史经验直接表达了社会主义建设过程中处理二者关系的基本思路。

既要学习外国经验，又不能照搬外国做法。马克思主义中国化的一条重要经验，是将马克思主义基本原理与中国具体实际结合起来。中国革命过程中，既接受了共产国际的指导、借鉴了苏联经验，又突破了共产国际、苏联的束缚，反对教条主义。新中国成立初期，由于缺乏建设经验，加上“一边倒”的外交策略，中国共产党人选择了向苏联学习。1950年2月，毛泽东访问苏联临别时就表示：“苏联经济文化及其他各项重要的建设经验，将成为新中国建设的榜样。”^⑤类似的表态，毛泽东重申过多次。毛泽东一方面主张学习苏联，另一方面也反对照搬苏联经验。他以教条主义给中国革命造成的损失为例，说明了照搬苏联经验之害。在同音乐工作者谈话时，毛泽东说：“什么都学习俄国，当成教条，结果是大失败，把白区搞掉几乎百分之百，根据地和红军搞掉百分之九十，使革命的胜利推迟了好些年。”“必须反对教条主义，假使不反，革命就不能胜利。”^⑥结合中国革命经验和教训，毛泽东阐明了社会主义建设学习苏联的正确态度：“一种是教条主义的态度，不管我国情况，适用的和不适用的，一起搬来。这种态度不好。另一种态度，学习的时候用脑筋想一下，学那些和我国情况相适合的东西，即吸取对我们有益的经验，我们需要的是这样一种态度。”^⑦显然，在阐释社会主义建设问题时，毛泽东结合中国革命经验说明了对待外国经验的正确态度。

可见，毛泽东在阐述社会主义建设辩证法时，同样运用了中国革命经验，展现了中国革命经验的辩证色彩。

(下转第42页)

① 《建国以来毛泽东文稿》第5册，第62—63页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第10册，第24页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第138页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第87页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第1册，北京：中央文献出版社，1987年，第266页。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第178页。

⑦ 同上，第357—358页。

毛泽东在西方^{*}

[美] 查尔斯·海福特/著 邵小文、王彪/编译 林育川/校^{**}

中图分类号: A75 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2013)05-0033-10

在西方,毛泽东呈现出多种角色,有时为人们所需要,有时为人们所恐惧,这既取决于中国革命被描述为解放运动和历史性进步的一部分,或是共产主义扩张和破坏性暴力的一部分,还取决于中国是否是西方国家的盟友——先是对抗日本,后是对抗苏联。毛泽东曾以下面的角色出现:民族统一者、农民造反者、红色君主、中国的斯大林(knockoff Stalin)、人道的现代化者等等^①。

毛与他的拥护者一道制造了一系列充满矛盾的故事,因为它们反映出无法通过参照历史事实进行修正的政治和哲学方面的差异。我的意图既不是罗列困惑,也不是纠正误解。我在这一章中将详述在西方流传的故事,来看看由于毛而产生的充满争议的理解在哪些地方可以引领我们,关于二十世纪的世界历史它们又可以告诉我们什么。

1789—1920: 舞台铺就, 冷战上演

西方最早的“毛泽东”形象被置于十九世纪的“宏伟史诗”之背景中,后者形成于1789年法国大革命:在革命者看来,进步来自于消灭旧

体制,从黑暗时代的封建主义跃进到自由、平等、博爱的光明之中。浪漫主义的英雄们——拿破仑、乔治·华盛顿、马志尼——创造了民族国家和对社会的合理控制。评论家们并不相信这个故事。英国保守派和自由派都认为革命破坏导致了混乱,而非自由,导致了暴民统治,而非平等。他们认为,在英国,中产阶级凭借常识、普通法和平民逐步地、和平地取代了天生的封建贵族,并跌跌撞撞地进入到现代市场和民主政府。在美国,控制着外交关系的盎格鲁撒克逊裔的新教徒在其遗嘱上增加了一点,即他们自己的快乐的革命只是一个意外;新大陆上只有自耕农和富有创造力的企业家,没有贵族或佃农,不需要暴力或国家强权来推翻封建主义。这些令人愉悦的神话掩盖了大量的暴力和压制,但另一方面,令人舒服的自我欺骗也成了国家叙事的主要功能。

在十九世纪的历史盛会中,中国扮演的是旁观者的角色,停滞不前并且与历史相隔绝。欧洲人甚至包括卡尔·马克思和亚当·斯密,都未察觉到早期现代中国的基本变化。基于必须消灭陈旧的亚洲社会来为现代文明(即西方文明)扫清道路的假设,西方强权祭出了武力和外交手腕。1900年介入镇压义和团后,美国人臆断商业的

* 本文英文题为:“Mao's journeys to the west: meanings made of Mao”,刊于Timothy Cheek主编《对毛的一个批判性导读》(A Critical Introduction to Mao),剑桥大学出版社(Cambridge University Press),2010年。

** 作者简介:查尔斯·海福特(Charles W. Hayford),任教于美国哈佛大学、欧柏林学院和香港中文大学等,中国问题研究专家。

译者简介:邵小文,(广州510006)广州大学政治与公民教育学院讲师;

王彪,(广州510631)华南师范大学马克思主义哲学方向研究生。

校者简介:林育川,(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讲师。

① Charles W. Hayford, “The Storm over the Peasant: Orientalism, Rhetoric and Representation in Modern China,” in Shelton Stromquist and Jeffrey Cox, eds, *Contesting the Master Narrative: Essays to Social History* (Iowa City: University of Iowa Press, 1998), pp. 150 – 172; Lee Feigon, *Mao: A Reinterpretation* (Chicago, IL: Ivan Dee, 2002), pp. 3 – 12; Anita M. Andrew and John A. Rapp, *Autocracy and China's Rebel Founding Emperors: Comparing Chairman Mao and Ming Taizu* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000); Michael H. Hunt, *The Genesis of Chinese Communist Foreign Policy* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 148 – 158; He Di, “The Most Respected Enemy: Mao Zedong's Perception of the United States,” *China Quarterly* 137 (1994), p. 144.

“门户开放”和驱逐作为障碍的满族人，将会自然地导向“有序的革命”，就像水流在去除阻塞后顺流而下那样^①。

1914—1918年第一次世界大战之后，周边的两位领导者呼吁建立一个由民主的独立国家所组成的世界，呼吁建立一个新中国。第一位是伍德罗·威尔逊，他把人类的进步与个人主义、市场资本主义以及中产阶级社会联系起来，期望中国成为一个中产阶级民主国家，最好还是基督徒国家。另一位是革命者弗拉基米尔·列宁，他以正义、平等、集体生产、国家计划以及工人阶级社会为名提出了与之针锋相对的挑战。威尔逊不受限制地将美国海军陆战队部署在中美洲和拉丁美洲，但他的修辞学则援引自道德榜样和自由贸易——现在被称为“软实力”。列宁宣称只有武装起来的无产阶级专政才能保护苏联免受复仇者的攻击，并且只有全球反帝国主义的暴动才能使世界革命取得成功。中国乐于接受并检验这些普遍主义者的意识形态中的任何一种。这两种路径的冲突导致对毛的故事讲述呈现出不同的方式^②。

英雄的时代：1921—1949

将有几万万农民……起来，其势如暴风骤雨……一切帝国主义、军阀、贪官污吏、土豪劣绅，都将被他们葬入坟墓。——毛泽东：《湖南农民运动考察报告》（1927）^③

门户开放之后，在通商口岸的美国人和英国人担心1925—1927年的北伐战争中盛行的民族主义，将会再现义和团运动的暴力和仇外。但是，毛泽东和很多中国年轻人将列宁主义革命视为建立富裕和独立国家的工具。马克思主义把中国归为“封建的”，实际上当时晚清中国已经有中央集权的平民政府，以及围绕小资本主义农场主和全国市场组织起来的经济，也就是说，在任何技术意义上，中国都不是封建的。然而，“封建的”标签一改中国在19世纪的大历史背景中落后和充满异乡情调的形象，将其置身于普遍世界历史进程中的革命前的阶段。“革命”意味着通过强有力的政府使中国富强。西方人用了很多年才理解这一点。

赛珍珠（Pearl Buck）在写《大地》之前同情中国的民族主义，但她怀疑革命是否适合中

国。她在1924年写道“年轻的中国人多爱哲学推理而不喜大喊大叫”，但其陈旧的“常识基础”会使他们认识到布尔什维克主义“不会结出果实”，从而“固守一种更明智的和更缓慢的有序的进步”。通商口岸的美国记者乔柏氏（Rodney Gilbert）在其《中国怎么了》（1926）一书中，赞同赛珍珠关于中国是恒常的和不变的这一观点，但嘲笑她对中国人的能力所产生的敬意：他们的心智是幼稚的，没有理性思考的能力，并且非常缺乏“男子气概”。把中国交给这些人将会导致混乱，而从这种混乱中会产生出布尔什维克。一些上海人甚至认为应该像美国统治拉丁美洲那样允许日本统治中国。

这些年间，毛泽东并不出名。1931年的一份报告提到朱德和他的“同样知名的……相互合作的军官”毛泽东。1934年，一位勇敢的旅行作家皮特·傅勒铭（Peter Fleming）渴望去中央苏区，但最终留下的是这样的记录，即“毛泽东是一个35岁的年轻人，他富有天赋和激情，但同时身患绝症”。《时代》杂志在1935年第一次提到毛泽东，称他为“中国的列宁”。报道说他并没有“固定的指挥部或固定居所，他随着中华苏维埃政府以游牧的方式从一个省份转移到另一个省份”，“病得很重，因而不得不乘坐担架”^④。

上个世纪30年代的两部关于中国的最具影响力的西方著作讲述的故事差别很大，甚至相

① Charles W. Hayford, “The Open Door Raj: Chinese-American Cultural Relations, 1900–1945,” in Warren Cohen, ed., *Pacific Passages* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 139–162.

② Odd Arne Westad, *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times* (Cambridge, New York: Columbia University Press, 2005), pp. 8–16, 39–57; Erez Manela, *The Wilsonian Moment: s*

Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007).

③ Stuart R. Schram, *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912–1949* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1994), Vol. 3, p. 430.

④ Harley Farnsworth MacNair, *China in Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1931), p. 213; Peter Fleming, *One's Company* (London; 1934), p. 185; “Young Marshal's Escape,” *Time* (April 29, 1935). The first mention of Zhu and Mao in the *New York Times* was in 1930. Reports of Mao's death appeared regularly until 1976, at which time they were no longer exaggerated. Feigon, Mao, p. 4.

反。赛珍珠谨慎地称她的《大地》中的主人公王龙为一个“农民”（farmer），而不是一个封建的“佃农”（peasant），并把他描写为一个小资本家，认为他就像外国传教士一样不需要革命或科学种田。但是埃德加·斯诺的《红星照耀中国》（1937年）呈现了一个“生活在黑暗之中的农民阶级”，他们需要革命带来启蒙和当代价值观。1936年7月，此时的斯诺已是拥有世界声誉的资深的中国事务记者，他找到了毛泽东：他有“瘦削的，林肯式的体型，中等身材以上”，有一张“非常精明的知识分子的面孔”，并拥有“中国农民的朴素和自然”。

斯诺的独家新闻告诉我们毛富有生气，并且正在领导着一场抗日的社会革命，但是毛在与斯诺的交谈中透露出了更远大的目标。斯大林关注抗日缓冲区的建立，他指示毛与蒋介石建立统一战线，这一点让毛震惊。毛勉强同意，但是他想利用统一战线达到自己的目的。多阶级的联合符合他赢得所有阶级支持抗日的需要，使他进入全球反法西斯斗争的联盟，并团结城市知识分子和西方进步人士。作为拥有领土的唯一的独立自主的共产主义者，他并没有与攻击斯大林的叛党者托洛茨基结盟。通过斯诺，毛泽东告诉世界，中国的革命是马克思主义的，它忠于苏联的事业，但是也是独特的和民族主义的^①。

作为一个乐观的美国进步人士，根据斯诺的报道，毛的目标是：

唤醒中国亿万民众去相信人权，去与胆怯、顺从和对道家与儒家的保守信仰做斗争，去教育、劝服乃至强制他们为了正义、平等、自由和人的尊严……以及新的国家、社会和个人的观念而奋斗。

斯诺的书把中国的国内革命与国际体系联系起来。带着对于英帝国主义的敌意——这既是对他的亚洲经历又是对他的爱尔兰人血统的反映，斯诺宣称，将亚洲从帝国统治中解放出来既要依靠俄国，也要依靠中国革命的胜利^②。

1937年10月，正当日本军队进军南京时，左派图书俱乐部（Left Book Club）在伦敦出版了《红星照耀中国》，特别地对苏联提出了声援；而第二年春天在纽约由兰登书屋（Random House）出版的版本并没有那样做。伦敦版本的审稿人欢迎关于中国抗日的消息，但是美国的共产党则在

毛对斯大林的批评中发现了托洛茨基主义的痕迹，最终斯诺只是淡化但没有删除这些令美国编辑不快的内容^③。

1941年后，蒋介石封锁了西方进入西北苏区的途径，但在1944年夏天，又勉强允许了迪克西使团在延安建立军事上的联络，以备战日本的入侵。驻外事务官员约翰·谢伟思（John Service）受到了陈毅的欢迎。谢伟思的父亲是四川的一位基督教青年会的传教士，陈毅曾跟随其学习英文。同年夏天，《时代》杂志记者白修德（Theodore White）也随后来到这里，此后又赶来大批记者，他们反复地把阳光明媚的、民主的和具有现代观念的延安与阴雨绵绵的、封建的重庆做对比^④。

谢伟思写道：“我们的所有人都有相同的感受，即我们来到了一个完全不同的国家，见到了完全不同的人。”另一位记者说：“我发现我自己不断试图想了解中国人，了解这些人。”除了毛因为居住在乡下而不能轻易接触到外，接近其他高层领导人是非常容易的，因为他们“为他们的民主感到自豪”。毛种植烟草来满足他抽烟的习惯，并剩余充足的烟草供给党总部。

1944年8月，毛召集谢伟思进行了几个小时私人会谈，游说争取美国的援助。他向谢伟思保证共产主义者“不会担心民主美国带来的影响”，并断言“我们必须受到美国的帮助……我们不能冒忽视你们的危险”。毛说，民主比共产主义更重要，毕竟，蒋介石已经得到比希特勒更少的选

① Anne-Marie Brady, *Making the Foreign Serve China: Managing Foreigners in the People's Republic* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), pp. 46–48; Hunt, *Genesis*, pp. 336–337; David Apter and Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

② Snow, *Red Star*, pp. 106–107, 449.

③ Part Three, “Red Star Over China, and Elsewhere,” in S. Bernard Thomas, *Season of High Adventure: Edgar Snow in China* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 151–189; Harvey Klehr, John Earl Haynes, and K. M. Anderson, *The Soviet World of American Communism* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), pp. 336–341 lists the changes Snow made.

④ Kenneth E. Shewmaker, *Americans and Chinese Communists, 1927–1945: A Persuading Encounter* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971), pp. 110–124.

票支持当选。他们都预测战争将会至少再持续两年^①。

这些“中国通”——记者、士兵、驻外事务官员、甚至访问过毛的传教士——都认为美国和苏联会继续配合并支持国民党，因为他们有占优势的军事力量，同时也都认为抵抗日本的侵略需要共产党的支持。然而没有迹象表明，华盛顿的决策者注意到视毛为可能的战略伙伴的报道（dispatches）。

中国通们也听到毛飓风带来的惊雷。白修德事实上相当详细地描述了毛的政权的专制方面，尽管后来批判了这一点。他宣称共产党人是“残忍的大师”（masters of brutality），但是他们认识到“如果你抓住一个农民，把他当作人来对待”，他将会为你而战。农民阶级“任由他们的共产党导师们摆布”^②。但是这种暴力符合新的时代背景，而不再是停滞、独特的中国与（西方）文明的冲突，而是封建主义的“诸神的黄昏”和新中国的诞生。一个战时在中国旅行的美国人评论道：由于新世界从未需要一场“真正的革命”，因此美国人难以理解“在像中国这样的社会中，革命可以是生命中基础和完全自然的事实，去延缓它就像让妊娠放缓下来一样难”。白修德和贾安娜（Annalee Jacoby）在《中国的惊雷》（1946年）中写道，不到一千年前“欧洲也以这种方式生存，而后欧洲发生了革命……亚洲人民正在经历同样的过程”^③。无论毛有什么样的错误，但他正处在历史的浪尖。

1945年8月战争出乎意料地早早结束后，斯大林和美国人迫使毛参加联合政府并把他带往重庆，这也是毛第一次乘坐飞机。毛在高台与《时代》的创始人和出版商亨利·路思义（Henry Luce）相邻而坐。路思义的日记记录了毛的“肥大的蓝粗棉布外衣”和他的“强烈但不友好的好奇”。两人交换了“客气的嘟哝”^④。

美国 and 苏联进入了冷战，但两者都继续支持蒋介石。毛在中国之外并不是标题人物；他的作品很少被翻译并且只有左派的出版商翻译他的作品。美国外交政策视毛为苏联的傀儡，视中国的革命为苏联的全球扩张。战时中国问题专家们的争论在国内大量发表，但最终影响力很小。费正清（John K. Fairbank）从重庆的战时服务机构回到哈佛大学相对安全的环境从事写作，他把中

国问题专家们的争论编入他的《美国与中国》（1948）。共产党实际上是从国内生长起来的，但是需要证明他们相对俄国的独立性。他记录道，毛“像马克思一样在西方已声名狼藉，很少有人去研究他”^⑤。

最后一本重要的记者们的书，杰克·贝尔登（Jack Belden）的《中国震撼世界》（1949年）有先见之明地描述了农村的革命，而不是冷战中的意识形态斗争，也很少提及毛。1946年贝尔登重返中国时，他绕开了延安：“那个窑洞村落已经成了游客中心，”或许“对我来说很难密切接触到人民、战争或他们的革命”。贝尔登说，他们的革命不是指毛的或党的革命。贝尔登讲述了实际的农村百姓追求实际的目标的故事；对他来说，毛代表共产党官员或者知识分子。“有封建思想的”国民党没有满足中国人的需要，而共产党通过满足中国人的需要获取了政权，但是在其中，他们建立了“把人民的权力与人民的解放相混淆”的“全新的权力机器”。贝尔登警告，如果纯粹知识分子取得优势地位，那么在以后的25年里可能出现“一些管理者凌驾于中国民众之上”，他们不受民主监督的制约，可能“强迫别人接受他们的梦想，而犯严重的政治错误，最后悍然实行暴政”。贝尔登错了：这些的发生并没有用25年^⑥。

人民解放军（PLA）在几乎没有与美国人有任何联系的情况下夺取了一个又一个城市，美国

① “Subject: Interview with Mao Tse-tung (August 27, 1944),” *ibid.*, pp. 604–614, quote at p. 164.

② Theodore White and Annalee Jacoby, *Thunder Out of China* (New York: Sloane, 1946), p. 203.

③ Graham Peck, *Two Kinds of Time* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1950), pp. 20, 189; White and Jacoby, *Thunder Out of China*, p. 202.

④ Robert Herzstein, Henry R. Luce. *Time, and the American Crusade in Asia* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), p. 10.

⑤ Hunt, *Genesis*, pp. 160ff; Simei Qing, *From Allies to Enemies: Visions of Modernity, Identity, and U. S. – China Diplomacy, 1945–1960* (Cambridge, MA: Harvard University press, 2007), pp. 58–59; *Time*, November 13, 1944; White and Jacoby, *Thunder Out of China*, p. 202; John K. Fairbank, *The United States and China* (Cambridge, MA: Harvard University press, 1948), pp. 263–267, 364.

⑥ Jack Belden, *China Shakes the World* (Boston: Houghton Mifflin, 1949), pp. 14, 88, 242, 463, 504, 472–473.

人没有问：“谁没能战胜毛？”而是问：“谁失去了中国？”共和党人在残酷的连续五次竞选总统失利后，指控美国已经把中国从日本拯救出来，但又拱手让给苏联。亨利·路思义在一次运动中使他的杂志《时代》、《生活》和《财富》反对中国问题专家们。因为路思义的父亲曾是上海一个村庄的长老会传教士，他认为自己有充分理由断言中国人就其本性而言是民主的，只有主动背叛可以解释共产主义的扩张。尽管《时代》的每周发行量是《红星照耀中国》和《中国的惊雷》发售量的总和的数倍，但他指责的是在他之前的记者白修德的谎言和歪曲造成目前的损失。1949年2月7日，毛的肖像登上了《时代》的封面，标注是“孩子时就知道暴政的共产党首脑”^①。

1949年夏末，美国国务院发表了解释中国革命深层原因的白皮书。白皮书与《时代》一样没有接受（甚至没有认真考虑）中国问题专家们的观点：革命是为建立强大而独立的国家而长期斗争的顶点。白皮书中认为原因是“这片土地上不堪承受的压力”和西方的影响。它继续写道：多年战争的“灾难”在于“物质和人员伤亡（physical and human devastation）相当程度上摧残了正在形成的中产阶级，从历史的观点说它是自由主义和民主的支柱与心脏”。白皮书谴责共产党“抛弃了中国的传统”，“公开宣称他们对俄国的顺从”，这种谴责一定程度上意图羞辱毛从而使他像南斯拉夫的铁托（Tito）一样与斯大林对抗。国民党官员的名字几乎出现在每一页，而毛的名字只是顺带提及^②。

红色首脑：1946—1966

毛泽东在美制坦克的护卫下，身着俄式大衣，头戴俄式皮帽进入北京。他宣布中国已经“站起来了”，但是向苏联“一边倒”。讽刺的是，美国人现在视曾杀死成千上万美国人的日本为盟友，而与美国没有实际冲突的中国却成了敌人。

美国的外交策略是“不承认”，“不承认”也体现了它的文化立场。美国伍德罗·威尔逊思想的意识形态继承者和中国列宁的追随者都一样地使用进步、民主、解放和独立这些词汇，但两者都不能理解对方对这些词汇的理解。他们使用

这些相同的词汇向对方和自己讲述相冲突的、不完整的故事。广大美国民众不理解为什么那么多中国人欢迎一个强权政府，并且视中国的反美主义为亲苏表现。头脑清醒的人指出美国不会“失去”一个从来就不属于它的国家，但是事实上，美国已经失掉了中国，一个他们想象中门户开放的中国。

由于毛消失在竹幕之后，冷战中的美国开始了“当代中国研究”，一种远离中国的对中国的研究。（最初是在俄国研究机构的）学者就中华人民共和国是更马克思主义的还是更民族主义的展开讨论^③。研究清朝外交关系的历史学家费正清和他的学生本杰明·史华慈（他可能是第一位毛学专家）削弱了毛是苏联的傀儡的观点。他们提出“毛主义”（这个词汇他们首先使用）代表了“马克思主义的中国化”。费正清问道：“毛是中国古老的朝代更替周期中的最后一位‘皇帝’吗？”答案是折中的，“或许是，或许不是”^④。

汉学家卡尔·奥古斯特·魏特夫（Karl August Wittfogel）在上世纪30年代逃离纳粹德国时是一名共产党员，他质疑毛主义研究背后的政治立场。1951年他向美国国会证明费正清和中国问题专家们是失守中国的同谋。魏特夫否认费正清的观点：“中国的共产主义是农民运动，而不是无产阶级运动。”“就这一点来说，它顺应的是

① David D. Perlmutter, *Picturing China in the American Press: The Visual Portrayal of Sino-American Relations in Time Magazine, 1949–1973* (Lanham, MD: Lexington Books, 2007), pp. 34–35.

② United States Department of State, *United States Relations with China, with Special Reference to the Period 1944–1949* (Washington, D. C.: Government Printing Office, 1949; reprinted: Stanford University Press, 2 vols., 1967), pp. iv–vi, xvi; Qing, *From Allies to Enemies*, pp. 68–73, 84–88.

③ Pt One, “La China Contemporaine, un invention Américaine,” in Yves Viltard, *La Chine Américaine: Il faut étudier la Chine contemporaine* (Paris: Belin, 2003).

④ Conrad Brandt, Benjamin I. Schwartz, and John King Fairbank, eds., *A Documentary History of Chinese Communism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952; Russian Research Center Studies 6); Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951; Russian Research Center Studies 4), pp. 189–190; John King Fairbank, “Past and Present: Is Mao Merely the Latest ‘Emperor’ in China’s Age-Old Cycle of Dynasties?” *New Republic* 136: 19 (May 1958).

中国的革命传统，而不是马克思主义。”魏特夫更否认“毛主义”概念，更不用说毛的思想是原创的或独立的。然而史华慈和魏特夫都同意毛是革命的中心^①。

学者们争论的同时，一则十分荒诞的坊间故事反映了美国大众的担心：毛会命令所有的中国人站在凳子上，然后命令他们同时跳下，撞击地球偏离轨道——“中国撼动世界”。但是因为美国国务院拒绝去中国旅行的签证，美国人只能依靠作家获得第一手报道。例如西蒙娜·德·波伏瓦（Simone de Beauvoir），她依据1955年对中国的访问（和对赛珍珠的阅读），质疑对中国怀有敌意的记者的描述。他们在正在兴起的公社看到“蓝蚂蚁”和奴役的地方，她看到了“自由”，尽管这是在特定的意义上：“能免费吃肉就意味着有钱买肉。”但是由于她认为公社是“中国唯一可能的出路”，并不需要一个天才把公社创造出来，毛的名字只是出现在她的文本中，但是他的作用是功能性的，而不是超凡入圣的^②。

埃德加·斯诺现在居住在瑞士，他于1960年访问了中国，此行的目的是颂扬公社，报道饥荒只是过去发生的事情——而此时数百万人正在挨饿。1965年斯诺再次访问中国，此时文化大革命的第一步肯定已在毛的头脑中酝酿，但他却报导道：毛正在“思考人的死亡，并且准备由后代来评说他的政治遗产”。他的接班人可以继续发展革命直到共产主义，也可以“否定革命，与帝国主义讲和，接来蒋介石的残余”，“他也不能确定”^③。

文化大革命与外交伙伴

20世纪50年代的毛除了被看做是“红色威胁”外，很少与发达国家世界有联系。60年代，尽管“中国的现代化”不再看起来自相矛盾，但是毛主义开始挑战西方模式和苏联模式，并且鼓舞了第三世界从越南到莫桑比克的反美游击战争。对那些质疑资本主义的人来说，文化大革命成了打着平等、简朴的生活方式和无私的旗号，对官僚白痴和资产阶级消费主义的自由攻击。美国冷战政策制定者和反主流文化活动的家很少就某事达成共识，但两者都视毛为美国消费资本主义和帝国主义的敌人。

1968年，法国的抗议学生涌向街头，他们视毛为革命的哲学王。让·卢克·戈达尔（Jean-Luc Godard）1967年的电影《放牛班的春天》里，一伙激进的学生在堆满毛的“红宝书”的房间里仔细商议着该怎样行动。总统夏尔·戴高乐（Charles De Gaulle）认为毛是美国霸权的制衡人物。他的文化部长安德烈·马尔罗（André Malraux）——1933年发表了引人入胜的小说《人类的命运》的——戏剧性地描写了中国的文化大革命（尽管他只在中国呆过几天）。马尔罗对哲学英雄感兴趣并显然根据需要杜撰了一个。尽管他的《反回忆录》包含与毛的长谈，但一位持怀疑态度的评论家核算出他1965年的访问几乎没有时间拍一张官方照片，更别说进行一次哲学思想交流^④。

在这些年，毛的红宝书的翻译甚至比具有先天优势的《圣经》的翻译还广泛。披头士乐队或许嫉妒这位流行新星，在他们1968年的歌曲《革命》中宣告：“如果你拿着毛主席的相片四处走，无论如何将没有人愿意和你呆着（make it with you）。”流行艺术家安迪·沃霍尔（Andy Warhol）1972年把毛的肖像，用《金宝罐头汤》和《玛丽·莲梦露》也使用的丝网印刷手法，转变为一种文化形象，这种方法不断重复主席的炫目的影像^⑤。

1970年埃德加·斯诺最后一次访问了中国，报道了或更可能是错误地报道了一个不一样的毛。他和毛在吃早餐时进行了几个小时的长谈，

① Karl A. Wittfogel, “the Legend of ‘Maoism’,” *China Quarterly* 1 (January-March 1960), pp. 73 – 75, quoting from Fairbank, *The United States and China*, pp. 260 ff; *Oriental Despotism* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 442.

② Simone de Beauvoir, *The Long March*, (trans. by Austryn Wainhouse Cleveland, OH: World, 1958; Paris: Gallimard, 1957), pp. 490, 496, 501.

③ Edgar Snow, *The Other Side of the River: Red China Today* (New York: Random House, 1962); “Interview with Mao,” *New Republic* 152: 9 (February 27 1965), p. 23.

④ André Malraux *Anti-Mémoires*, trans. by Terence Kilmartin (New York: Holt Rinehart and Winston, 1968), pp. 356 – 377; Feigon, Mao, p. 7, citing Simon Leys, *New York Review of Books* (May 29, 1997).

⑤ Jeremi Suri, *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), pp. 73 – 87.

毛看着斯诺进了汽车然后离开。毛深思熟虑，谈到他“不是一个复杂的人，实际上非常简单”。他只是“一个带着破伞在世界游走的和尚”。然而毫无疑问毛另有寓意：“我就像一个打着伞的和尚”（和尚打伞），这个歇后语的前半部分带出后半部分：无法无天。这是个双关语，可以理解为“既无发（从伞的角度），也无天”，也可以像毛那样理解为“既不（尊重）法律，也不（尊重）上天”。换言之，他以对文化大革命的认可和天下大乱自豪^①。

美国开始遵循法国模式，反主流文化活动家们和当权策略家们都称毛是一个英雄。1972年2月，当总统理查德·尼克松（Richard Nixon）和他的国家安全顾问亨利·基辛格（Henry Kissinger）访问北京时，尽管毛有弱点，但他们还是不得不看到毛是有能力制衡苏联，减缓美国从越南撤退和影响1972年大选的外交大师。鉴于此，尼克松在中国的出现被安排在美国国内电视的黄金时段。对美国作曲家约翰·亚当斯（John Adams）创作的《尼克松在北京》来说，最合适的体裁是歌剧，因为所有的演员都有各自的造型并扮演英雄角色。

尼克松在他的回忆录中写道，毛的心思快得“像闪电”。就像史景迁（Jonathan Spence）指出的，基辛格是在“中国皇帝的绵延不绝的潮流（绝非只是一成不变）”中刻画毛，认为中国领导人“富有心机，精于算计”。基辛格写道：“也许除了戴高乐之外，我还没见过一个人，能够散发出这么原始、这么强烈的意志力。”当毛去世后，他写道：“这位伟大的、具有魔力的、先知先觉的、令人折服的人物，终于像秦始皇一样消失了；他经常自比为这位伟大皇帝，却又唯恐自己早晚要为世人遗忘。”毛是又一个拿破仑似的浪漫英雄^②。

尼克松和基辛格提升美国的权势；工业界巨头寻求市场以维持资本主义；而活动家们寻找两者的替代方案。实际上，一些活动家组织已经抢在了尼克松北京之行的前面。组织成员包括医生、律师、昆虫学家、城市规划师和晚期中华帝国的历史学家。例如组织松散的亚洲问题学者委员会，于1971年派了一个代表团来到中国，受到了周恩来的接见，这个委员会首次集合起来是在反对美国在越南发动的战争时。医疗改革专家

拒绝基于技术、医院和治病重于防病的医生的西方医疗保健，而是转向毛的“赤脚医生”、针灸和传统中国医药。或许潜在的逻辑是中国总是颠倒的、相反的，因此中医比现在开始被称为所谓的“西医”更自然、更有效。这些团体也涉及到一些实际问题。一个专业代表团人民科学小组写道，在他们的1972年中国行中他们得到了这样的报告：这是一个“食物充足，疾病得到控制，医疗保健完备，犯罪率保持在最低程度，儿童有学上的运转良好的社会；一个在工业、农业、科学和军事实力方面正取得巨大进步的社会”。现在中国模式看起来不是反现代性的，而是现代性的一种新形式——“中国特色的现代性”^③。

这些访问胡志明（Ho Chi Minh）、菲德尔·卡斯特罗（Fidel Castro）和毛的国家的合群的西方知识分子，被社会学家保罗·何兰德（Paul Hollander）指责为“政治朝圣者”，他们因热衷革命、自我粉饰（ego massage）和选择性接触而受到责难。然而，东方主义和自由主义的罪责不能解释对毛主义实验的这种严肃的好奇。到了20世纪70年代，西方的现代性实验已不再被看作是毫无疑问地唯一的、确定的和自身完备的。自由主义发展论的价值已因为美国在越南的战争辩护而声誉不佳，在越南，民主是他们的目标，而技术只是达到民主的手段。但是很多人开始认为美国在扼杀民主，并把技术作为高效谋杀的工具。毛的参与式的、反应积极的国家发展论的光明前景似乎是“一束希望之光”，启示着人们走

① “Inside China,” *Life Magazine* (April 4, 1971); John S. Rohsenow, *A Chinese-English Dictionary of Enigmatic Folk Similes (Xiehouyu)* (Tucson: University of Arizona Press, 1991), p. ix.

② Richard Nixon, *RN: The Memoirs of Richard Nixon* (New York: Grosset & Dunlop, 1978), p. 562; Jonathan D. Spence, “Mystiques of Power,” in *The Chan's Great Continent: China in Western Minds* (New York, London: Norton, 1998), pp. 1065–1066; Margaret MacMillan, *Nixon and Mao: The Week That Changed the World* (New York: Random House, 2007).

③ Committee of Concerned Asian Scholars, *China! Inside the People's Republic* (New York: Bantam, 1972); *A Barefoot Doctor's Manual: The American Translation of the Official Chinese Paramedical Manual* (Philadelphia, PA: Running Press, 1977); Science for the People, *China: Science Walks on Two legs* (New York: Avon, 1974), Terrill, eds., *China and Ourselves: Explorations and Revisions by a New Generation* (Boston, MA: Beacon Press, 1970).

出现代化者的死胡同的新路^①。

中国学者们同意要在中国发展的经验基础上评价这些组织的报告。一个组织断言毛坚持的社会问题可以通过人的能动性得到解决，真正地挑战了被普遍接受的关于国家和社会的本性的假设，但是“中国社会和美国社会的差别如此大，简单地文化迁移是不可行的”^②。毛去世后不久，《中国季刊》聚集的一批学者更多的是颂扬他，而不是否定他。实际上，他们发现毛既是前资本主义的，又是后现代主义的。尽管他统治了人类四分之一的人口近半个世纪，但毛的权力在文化大革命中是“有限的和非连续的”，当群众辜负了他时他感到“失望”，他看到由他引发的“肆无忌惮的权力斗争”时他感到震惊。然而，最终，毛无疑是颠覆“西方在道德和智力上的垄断”与“作为我们的活动之最终架构的工业的民族国家的绝对霸权”这些“神话”的“白人之外、西方人之外的第一人”。毛已经发动了“共产党的去官僚化”，向世界宣告“共产主义的丰厚奖赏不仅仅只能由白人世界、西方世界赢得，其他地方，甚至还未进入共产主义的地方也照样可以享用”^③。

毛泽东的遗产

当美国记者和学者被允许居住在中国后，他们立即发现了一个不同的画面，认识到一个不同的毛。他们报道说毛的中国是独裁主义的、官僚主义、与世隔绝和发展缓慢的。一个政治朝圣者引用了几年前曾向他展示“波将金（装饰门面的、宣传用的）村庄”的中国向导的话：“我们想蒙蔽你们”，但“你们也希望被蒙蔽”^④。

由于中国居民现在可以离开中国，一种新的类型或至少是一种新的出版定位——“外籍人士回忆录（expatriate memoir）”产生了，它们由近来的往往有城市知识背景的流亡者写成，用西方的语言出版，面向西方的读者。在这里我们看到了毛在西方的中国人眼中的版本，他们视先辈为之奋斗的中国的统一与自主是理所当然的，并讲述了家庭生活和城市社会中的个人的故事。他们的故事不是从屈辱的1949年前的中国开始，而是上世纪50年代，这段黄金时期使文化大革命更加赤裸裸地惨淡。一人说道，毛“就像仁慈的

上帝一样管理我们，我相信苹果、葡萄等一切美好的东西都给予了我们，因为他爱我们”。张戎（Jung Chang's）的《野天鹅》阐明，毛通过精明地占领道德的高地来激励红卫兵：对阶级敌人的无情就是对人民的忠诚；对毛的绝对服从就是大公无私。

流亡者回忆录出现在罗纳德·里根（Ronald Reagan）和玛格丽特·撒切尔（Margaret Thatcher）发动保守主义革命之时，这场革命拒绝自由主义的大政府，重申个人主义的能动性甚至是自私和利益乃至贪婪的价值。中国观察家们的政治愚昧的参照点不再是美国在越南的战争，而是文化大革命。历史学家沙培德（Peter Zarrow）提出，流亡者回忆录证实了“冷战中西方的自由、理性主义、个人主义和秩序与中国的专制、非理性、群体思维和混乱之间意识形态上的对立”，回忆录与活动家们的报道形成对比，代表团并没有给出“关于诸如红卫兵的自由或毛主义的理性主义等事物的全面思考”^⑤。后来，在西方受过教育的中国年轻人创作了有关他们“青春无悔”的故事的修正主义的回忆录（revisionist memoirs）。一些人写道：作为女人，她们从来没有比当红卫兵时更兴奋，也从来没有如此自由。对他们来说，残暴与癫狂是不可否认的，但同时包含家庭生活和事业的景象在毛之前也从不可能

① Paul Hollander, “The Pilgrimage to China: Old Dreams in a New Setting,” in *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928–1978* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1981), ch. 7, pp. 278–346; Michael E. Latham, *Modernization as Ideology: American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000); Richard Madsen, *China and the American Dream: A Moral Inquiry* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 92–94.

② Michel Oksenberg, *China's Developmental Experience* (Boulder, CO: Praeger, 1972).

③ Dick Wilson, ed., *Mao Tse-tung in the Scales of History: A Preliminary Assessment* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 1–5, 115.

④ Harry Harding, “From China with Disdain: New Trends in the Study of China,” *Asian Survey* 22: 10 (1991), pp. 934–958; Jonathan Mirsky, “Message from Mao,” *New York Review of Books* (February 16, 1985), p. 17.

⑤ Peter Zarrow, “Meanings of China's Cultural Revolution: Memoirs of Exile,” *positions* 7: 1 (1999), pp. 165–191, quote at p. 172.

出现。在这些修正主义的回忆录中，毛是有过错的，但他并不是一个疯狂的人^①。

毛的传记反映了这些争论，也反映了学术风格与大众风格之间的差异。专业学者希望看到偶发事件与整体结构之间复杂的相互作用关系，而大众读者喜欢简单的逻辑、直接的因果关系和驰骋时代的英雄^②。理论使公众窒息，而学者依赖理论。罗斯·特里尔（Ross Terrill）是第一位运用新的文献和回忆录追查毛的个人生活的阴暗面和心理反常的传记作者。他还声称，作为参与者的思想家（“actor-thinker”），毛表示“落后的民族的彻底革新，不仅需要诅咒西方，而且需要在本土有一个整体的依靠自力更生的变革”。曾是英国广播公司记者的菲力普·肖特（Philip Short）依靠英语语言学习奖学金清楚地描述了毛的人生和时代。在毛的罪行问题上，他依照西方的法律区分了一级谋杀与二级谋杀、误杀和过失致人死亡。因毛的政策而被致死的绝大多数是因饥荒造成的意外死亡——不是谋杀，而是误杀^③。最后一部重要的流亡者回忆录来自毛的一位私人医生李志绥（Li Zhisui）。曾经在大约60年前出版过《红星照耀中国》的兰登书屋委托学者改写李的手稿，并向他们提供西方奖金。学者白鲁恂（Lucian Pye）确信毛是“边缘型人格”，会周期性的失去控制走向偏执^④。

更具有攻击性的是《野天鹅》的作者张戎和她的丈夫乔·哈利戴（Jon Halliday）合写的《毛泽东：鲜为人知的故事》。张戎是一个华人演讲家，他的丈夫是一个训练有素的历史学家，但两人都不同时具有这两种身份。书的开篇是广被引用的宣告：“主宰世界四分之一人口命运数十年的毛泽东，是至少七千万中国人在和平时期的死亡的罪魁祸首，甚于任何20世纪的统治者。”关于死亡人数是怎样计算出来的没有任何资料来源或解释，也没有解释拥有“绝对权力”的毛怎么会在文化大革命中如此失控^⑤。

斯诺的《红星照耀中国》是对人的能动性的信仰的体现；而《毛泽东：鲜为人知的故事》则是一种愤怒的宣泄，甚至是对历史，或许是对中国的血亲复仇。张戎和哈利戴的故事是神话般的，而非真实的。他们的阐释是心理上的，而不是历史的——如果毛的性情更开朗一些，历史会发生改变吗？他们没有论及一个常在一年级历史

课程上提出的问题的：是时代造就了毛，还是毛造就了时代？

结 论

毛的巨大肖像悬挂在天安门广场上方，他的纪念馆坐落在广场的中央，但是它们已不再使人们想起上世纪20年代毛的“飓风”般的口号——“星星之火，可以燎原”，“造反有理”，“永远不要忘记阶级斗争”，更不用说60年代的千禧年愿望与混乱。在西方，毛已成为大众偶像，在中国，随着共产党宣称从马克思主义与革

① Weili Ye and Xiaodong Ma, *Growing Up in the People's Republic: Conversations between Two Daughters of China's Revolution* (New York: Palgrave Macmillan, 2005); Xueping Zhong, Zheng Wang, and Bai Di, eds., *Some of Us: Chinese Women Growing Up in the Mao Era* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001); Mobo Gao, “Maoist Discourse and a Critique of the Present Assessments of the Cultural Revolution,” *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 26: 3 (July-September 1994), pp. 13–31.

② David S. G. Goodman, “Mao and the Da Vinci Code: Conspiracy, Narrative, and History,” *The Pacific Review* 19: 3 (September 2006), pp. 359–384, reprinted in Gregor Benton and Chun Lin, eds., *Was Mao Really a Monster? The Academic Response to Chang and Halliday's “Mao: The Unknown Story”* (New York: Routledge, 2010).

③ Ross Terrill, *Mao: A Biography* (New York: Harper & Row, 1980; rev. and expanded; Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2000), p. 464; Philip Short, *Mao: A Life* (New York: Holt, 2000). The earliest book-length biography in English was *Mao Tse-tung: Ruler of Red China* (New York: Schuman, 1950) by the British man of letters Robert Payne; and in French by Claude Roy, *Premières clefs pour la Chine: Une Vie de Mao Tse Tount* (Paris: éditeurs français réunis, 1950). Other strong biographies include: Stuart R. Schram, *Mao Tse-tung* (Baltimore, MD: Penguin Books, 1967); Jerome Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution* (London: Oxford University Press, 1965); Jonathan Spence, *Mao Zedong* (New York: Viking, 1999); Michael J. Lynch, *Mao* (London, New York: Routledge, 2004).

④ Dr. Li Zhisui, with Anne Thurston, *The Private Life of Chairman Mao* (New York: Random House, 1994). Thurston describes the editing process in “The Politics of Survival: Li Zhisui and the Inner Court,” *China Journal* 35 (January 1996), pp. 97–105; Lucian W. Pye, “Rethinking the Man in the Leader,” *China Journal* 35 (January 1996), pp. 107–112.

⑤ Jung Chang and Jon Halliday, *Mao: The Unknown story* (New York: Knopf, 2005); “White House Letter,” Elisabeth Bumiller, *New York Times*, January 23, 2006; Gregor Beaton Chun Lin, eds., *Was Mao Really a Monster?* reprints, with an analytical introduction, reviews of the book.

命转为经济发展与国家主义的合法性，拔去利齿的毛被放在和孔子、佛陀和篮球明星姚明一起来展示国家的历史功绩^①。

然而，毛仍然是一个引人注目和神秘莫测的人物，就像 20 世纪本身。现代民族国家是一头嫉妒的猛兽，它要你付出血的代价。高尚的罗马人曾说：“为祖国而死是幸福和光荣的。”但是现代的爱国者低语道，为祖国而杀戮是更幸福和更光荣的。毛的新中国的稳定、团结和国际尊严是用残酷换来的，它的规模是无与伦比的，但它本性存在于我们所有的民族国家中。毛偏离了民族国家的未来，即现代性本身，还是他实现了它的

黑暗宿命？法国大革命的激进分子连同他们的自由派与保守派的批评者们都不能找到措辞来传达这个故事；对毛的个人描述还没有表现出它的复杂性，或许只有莎士比亚可以做到。

(责任编辑 欣彦)

① Michael Dutton, “The Mao[®] Industry,” *Current History* 103: 674 (September 2004), pp. 268 – 72; Geremie R. Barmé, *Shades of Mao: The Posthumous Cult of the Great Leader* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1996).

(上接第 32 页)

四、余 论

毛泽东在建构建设话语的过程中，之所以要利用和借鉴中国革命经验，有如下一些原因。其一，新中国成立后，中国共产党所处的环境、面临的历史任务发生了变化，在缺乏足够的建设经验之前，很容易想到已经成为过去但却十分熟悉的革命经验。对于毛泽东而言，中国革命经验是刚刚成为历史的现实，具有铭心刻骨的印象，是最容易唤起记忆的资源。其二，中国革命经验已经过实践证明，以此来建构建设话语容易赢得全党全社会的理解和认同，可以减少建设话语建构的阻力，有利于建设话语的传播。其三，革命与建设的性质、任务迥然不同，但在道路选择、力量凝聚、关系协调的方法上，二者具有相通之点。

毛泽东借助中国革命经验建构建设话语，具有重要意义。其一，表达了对中国革命历史的尊重。建设由革命发展而来，没有革命的成功，建设无从谈起。毛泽东借助中国革命经验建构建设

话语，实际上表达了对中国革命历史的尊重和缅怀。其二，有利于巩固中国共产党的执政地位。中国革命经验是经过 28 年奋斗得来的，是中国共产党集体智慧的结晶，也是中国共产党拥有的一种执政资源。借助中国革命经验建构建设话语，有利于巩固党的执政地位，塑造党的执政形象。其三，彰显了中国革命经验的时代意义。中国革命经验是一部教科书，借助中国革命经验建构建设话语，凸显了革命经验的时代意义。

当然，毛泽东在建构建设话语的过程中，并没有拘泥于中国革命经验，而是从社会主义建设的内在规律和中国国情出发，依据马克思主义基本原理，结合国际经验，从更广阔的视野来建构社会主义建设话语，中国革命经验只是建设话语建构过程中借鉴和利用的资源之一。不可否认，毛泽东在建构建设话语的过程中，也存在不顾时代条件变化而照搬革命年代经验的偏差。如对群众运动、供给制、平均主义的推崇和沿用，给社会主义建设带来了曲折。

(责任编辑 欣彦)

维吉尔的灵魂转世说及其哲学意义^{*}王承教^{**}

【摘要】《埃涅阿斯纪》卷六中的灵魂转世说和宇宙论向来是维吉尔研究的重难点。本文认为，维吉尔笔下的安奇塞斯通过人类灵魂在元气—心智—魂魄间循环的理论，证明了人类现世生命的必然性（现世生命是一种低级的但不可摆脱的必然存在），和以现世生命为起点的可能性（我们可以通过在现世生活中照顾好灵魂，使之在肉体死亡后最终复归到元气即纯粹理性的高级存在状态），罗马帝国政治生活的合法性似乎因此得到了保证。然而，由于维吉尔并未排除净化成功复归为元气的灵魂再次衰减为心智的可能性，人类历史包括罗马史的价值都将落入迷雾之中。或许，维吉尔作品中那股透入骨髓的忧郁和悲伤正来源于此。

【关键词】维吉尔；《埃涅阿斯纪》；灵魂转世说

中图分类号：B502.49 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0043-09

《埃涅阿斯纪》卷六中，看到忘川河畔如蜜蜂般成群结队的灵魂（6.705-09），得知他们正在等待转世投胎（6.711-15），埃涅阿斯非常惊讶，追问说：“是否有些灵魂将升到阳世，再见天光，重新投进滞重的肉身；这些不幸的灵魂为什么会如此热烈地追求天光呢？”（6.719-21）^①言下之意，他倒是更愿意呆在冥府，而不是转去人间，宁愿作为抛弃肉体的鬼魂在冥府的福田（Elysium）里安居，也不愿再次转世为人。很难想像，一个宁愿死去的生命个体如何可能管理一个四处逃亡的民族，又如何可以奠基一个像罗马这样伟大的帝国。故此，要劝说埃涅阿斯返去人间，即使不能证明生命的意义高过死亡的意义，也必须得去证明现世生命乃人类不可避免的和必要的存在状态——而这正是安奇塞斯的困难所在。

为解决这个困难，说服埃涅阿斯欣然归返阳世，承担起罗马帝国未来的使命，安奇塞斯进行了两轮劝导。第一轮劝导的主题是宇宙论和灵魂转世说，关涉哲学；第二轮的主题是对古罗马辉煌历史的预言，关涉历史传统。这两轮劝导辞之间的关系，或者说从哲学到历史传统的过渡，历来都是维吉尔研究的难点。到目前为止，哈宾内

克（Thomas N. Habinek）的长文依然是对该论题的最好解答。在哈宾内克眼里，灵魂转世部分隶属于宇宙论部分，同属“科学”的范畴；而罗马史预言部分反映的则是古罗马的德性传统，是一种“更传统的”教化手段。哈宾内克认为：“通过将分属于科学和传统的两份讲辞并置在一起，维吉尔表明了他对罗马道德教化的中心原则（即必需用哲学和传统两套言辞来完成对伦理观念的有效证明）和罗马自我意识的核心神话和理想（即相信与其他民族相反，罗马人尤其善于把科学和传统的力量统合起来）的信守。”^②

哈宾内克引用西塞罗、塞涅卡等人的作品证明，在古罗马人那里，哲学与历史传统之间并不存在如我们现在所见的那样深刻的矛盾。哲学作为新的传统，与“更传统的”历史传统一起，共同构成了罗马共和国末期道德教化的模式。在哈宾内克的描述里，罗马人通过将哲学纳入道德教化的历史传统，勾销了两者之间的紧张。而本文则通过分析维吉尔的宇宙论和灵魂转世说，表明这一哲学的部分实际上对一切人类历史，当然包括罗马史，做出了根本的价值判断。作为一套关于历史的哲学理论，维吉尔的宇宙论和灵魂转世说与随后的罗马史描述并非毫无间隙。

* 本文受“中山大学青年教师培育项目（文科）”（1209162）资助。

** 作者简介：王承教，（广州510275）中山大学人文高等研究院（博雅学院）讲师。

① 本文引用的《埃涅阿斯纪》诗行均采用杨周翰先生译本（北京：人民文学出版社，2000年），部分译文根据拉丁文本有所调整。

② Thomas N. Habinek, *Science and Tradition in Aeneid 6*, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 92 (1989), p. 223-255.（本文中译参见刘小枫选编：《古典诗文绎读》（西学卷·古代编下），北京：华夏出版社，2008年，第119—144页。）

一、起初

为说服埃涅阿斯返回阳世，安奇塞斯的劝导以一长段宇宙论式的描述起头：

起初，天空、大地与平阔的海洋，明亮的月球和提坦群星为一股元气所滋养。贯注至整体各部的心智推动宇宙运动，并与这庞大物质之躯融为一体。自这一融合中产出人族和兽类，飞翔的生命还有海洋在大理石般平滑的水面下孕育的奇怪动物。(6. 724 - 29)

“起初”一词，也是旧约圣经创世纪的开头。在旧约中，“起初”说的是神创造天地万物以及人类的故事。但在维吉尔这里没有神，只有一股元气（spiritus）。这元气是一种物质性的东西，弥漫于宇宙天地之中，无所不在^①。根据安奇塞斯的说法，这种元灵之气贯注到宇宙的整体和部分，从而成其自身为“心智（mens）”。心智是元气在现世的对应物，推动宇宙万物的运动，并孕育出人兽鸟鱼等各种物类。

这样的孕育过程造成了心智与肉体的二元对立关系。

那些生命力的种子（即行727的心智）是炽烈的，来自昊天，带病恶的躯体尚未迟滞[心智]，抑制[心智]的是泥质的肉体和有死的躯身，于是，[人们有]恐惧、欲望、悲哀和欢乐。不见生气，被关在黑暗里的[心智]如坐黑牢。(6. 730 - 34)

心智乃生命力的种子，混入泥质的（terrenique）和必朽的肉体使现世的生命得以实现。古人认为，生命是热性的，与火有关，故此处说“炽烈（igneus）”^②。但更重要的是，因为还没有被躯体的恶所污染，心智仍然纯净，而纯净才是它炽烈的原因。心智与躯体的来源不同，前者来自昊天，后者来自大地。来自大地的躯体天然带有恐惧、欲望、悲哀和欢乐等各种激情的病恶。来自昊天的心智居住在躯体之内，恰似被幽禁在昏天黑地的单身囚房里一般，不见天日，结果，在不知不觉间被沾染上了肉体的恶疾。

而且，到最终生命和光明一道离去时，所有罪恶、所有肉体的诅咒仍然没有完全离开不幸的[心智]。由于混合已久，许多[病恶]必然奇

怪地生长到了心智之内。(6. 735 - 38)

人死之后，心智从肉体中遁逸出来，成其自身为魂魄（manis）。魂魄是元气和心智在冥府的对应物。因为它在心智状态时受到了玷污，要恢复为最初的元气，需得通过一个净化的过程。

因而，因先前的[心智]的恶遭磨炼，偿以苦难，有的被拉直在空中迎风晾着，有的被投入翻腾的水波洗去罪恶，或者被火烧去罪孽，我们每个人担受自己的魂魄。(6. 739 - 43)

因为每个人在世间投入各种欲望的程度不同，所以他们在死后要受到的磨炼也不一样，故而“我们每个人担受自己的魂魄”。磨炼期满，“我们被送往辽阔的福田(6. 743 - 44)”。此时，全部魂魄被分成两类，一类人数很少，另一类则人数众多。

我们少数人留驻这乐园，直到时间走完一轮，长久的岁月消除了根深蒂固的污浊，剩下以太的纯知（purum sensum）和本原的生气之火。(6. 744 - 47)

而人数众多的那部分魂魄则

在此转过了千年的轮回，被神大批地招到忘川河，如你所知，失去记忆以重返并再见高高的穹宇，并开始愿意被遣回肉身之中。(6. 747 - 51)

二、循环

维吉尔的宇宙论和灵魂净化说实际上提出了两种事物的历史：一是宇宙的总体史，二是人类灵魂轮回的历史。这两部历史由同一个“起初”引导出来。在安奇塞斯的口中，起初之前，已经存在“元气”和“物质躯体”两种物质了。宇宙和世界万物都是这两种物质和合而成的产物。

在维吉尔的安排中，宇宙创生的历史不过是人类灵魂轮回发生的背景与框架而已。叙述完宇

① 据说，维吉尔的元气差不多类似于斯多亚哲学的“宇宙灵魂（anima mundi）”。（参见 R. G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos: Liber Sextus*, Clarendon Press · Oxford, 1977, p. 222.）

② 在斯多亚学派的表述里，“炽烈”指向世界灵魂之火。（参见 R. D. Williams, *The Aeneid of Virgil*, books 1 - 6, Macmillan St. Martins Press, p. 503.）伊壁鸠鲁主义也认为，灵魂由一种具有火的特质的原子组合而成，有热性。

宙创生的过程之后，其他物类的生命过程都退到了幕后，仅有人类灵魂轮回的历史成了惟一的叙述对象。当元气贯注到物质躯体之内时，元气就变成心智。物类因为被注入了心智而具有了现世的生命，人类的生命亦是如此。也就是说，人之所以具有现世的生命，端赖于最初时注入的元气，即有赖于随着这种注入过程化生而成的心智。人在现世的生命与心智的存在密切相关。心智的前身即元气，是人类的现世生命的来源，或者甚至可以进一步说，现世生命即是元气在肉体上的体现。

人在现世的生命终结后，心智离开了肉体，但这并不意味着心智可以直接复归为元气。因为心智和肉体“混合已久，许多〔病恶〕必然奇怪地生长到了心智之内”（6.735-38），因此，脱离肉体的心智既不复为心智，也不能直接复归为元气。这种作为元气和心智在冥府中的对应物的东西，被安奇塞斯称之为“魂魄（manis）”。从元气化为心智，再由心智化为魂魄之后，生命的过程并不就此终结，因为魂魄还需要经过净化以复归为元气。少数灵魂经过长久岁月的净化，消除根深蒂固的污浊之后，复归为以太的纯知和本原的生气之火，即复归为元气。而大多数灵魂因为不能彻底消除根深蒂固的污浊，无法还原为元气。这些灵魂被神召集到忘川河畔，喝下忘川之水后，再度被注入肉体，转世成人。

可以想象，必然存在这样的情况：某个被迫转世投胎的灵魂可能再次因为净化不成功而被召集到忘川河畔，三度甚至四度地转世为人。毕竟，安奇塞斯说过，只有极少数人可以净化成功，复归为元气，所以，绝大部分人的魂魄都只能一而再、再而三地被遣回人世。他们在现世和冥府之间永恒复返，在成其自身为心智和成其自身为魂魄这两种状态间打转。另一方面，虽然数量极少，但却也依然存在如安奇塞斯那样的极少数灵魂，他们的灵魂循环旅程更加完满。在成其自身为魂魄之后，他们因为实现了彻底的净化，终于复归到了最原初的状态，再度成其自身为以太的纯知和本原的生气之火，即最初时的元气。

故此，对人类最本质的存在来说，存在着两种循环：一种是属于少数人的从元气到心智到魂魄再复归为元气的循环（以下称循环1）；一种

是属于多数人的从元气到心智到魂魄，然后又逆转为心智，不幸地走上在心智和魂魄间永恒复返的道路（以下称循环2）。所以，人类灵魂轮回的历史实际上就是人类灵魂在元气、心智和魂魄这三种存在状态中流转的过程。从元气到心智不仅只是存在状态的转化，还因为掺入了天然具有欲望、恐惧、悲哀和快乐等世俗要素的肉体，导致元气的纯净度降低。人之将死时，因为和肉体“混合已久，许多〔病恶〕必然奇怪地长到了心智之内”，所以，人死之后尚未开始进化的魂魄恰是心智最低级的状态。这样看来，对大多数人来说，从元气到心智再到魂魄的过程实际上是与肉体相关的激情（欲望、恐惧、悲哀和快乐等）的增长所导致的元气在纯度和质量上衰退的过程。

使心智免于被与肉体相关的激情所污，就是要保持住它的前身即元气的纯净状态。安奇塞斯说，当“长久的岁月消除了根深蒂固的污浊”，他们最终只“剩下以太的纯知和本原的生气之火”。这里“以太的纯知”和“本原的生气之火”并非两种物质。“本原的生气之火”指的当然就是源初的来自以太的元气，正是这元气和肉体结合，生命才得以产生。而“以太的纯知”不可能来自元气之外，或者这种纯知就是元气的根本特征，比如，它在人的现世生命中就是以理智的面貌显现出来的。因此，我们完全可以说，“本原的生气之火”不过是“以太的纯知”的表现形式，也就是说，元气即是理性——这样的说法完全符合斯多亚学派哲学的观点^①。

元气之彻底纯净的源初状态实际上就是纯粹的理性状态。故此，在现世的生命中，存在两种相互对立的東西：一为与肉体相关的激情（表现为欲望、恐惧、悲哀和欢乐等），一为纯粹的理性。而且，究其本质，人类灵魂的循环过程就是激情与理性此消彼长的过程。

三、终末

根据安奇塞斯的说法，人类的灵魂在宇宙中

^① 章雪富：《斯多亚主义（I）》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第64页。

的存在总是处在循环之中。少数人的灵魂从元气开始,先后经过心智和魂魄两种存在状态,然后复归于元气,但多数人的灵魂却不过是在心智和魂魄之间的永恒流转而已。人类灵魂在宇宙中的循环存在终结吗?安奇塞斯对此语焉不详。固然,人类灵魂确有跳出在心智与魂魄之间永恒流转的可能。比如安奇塞斯,他自己就因为净化成功,最终还原为以太的纯知和本原的生气之火,化作最初时的元气,从而避开了转世为人的命运。这样一来,安奇塞斯的灵魂似乎就可以走出现世的生命轮回,返回最初时的完美状态。

然而,并非每个人的灵魂都拥有安奇塞斯那样好的命运,实际上,人类灵魂的命运各不相同,他们都须得“担受自己的魂魄(manis)”。佩奇(T. E. Page)说,维吉尔的这句话非常奇怪,但意思却非常清楚,指的是“每个人都有死后的生活,每一个人死后都有他自己的魂魄,每个人都须忍受降临在这个已故的自我即魂魄身上的一切情况”^①。但为什么每个人的灵魂在肉体消亡后会遭遇不同的情况呢?佩奇并未解释清楚。麦克伦南(Maclennan)更进一步,明确解释说,降临在这个已故自我身上的情况与我们生前的生活状态密切相关。

维吉尔的意思是说,人的魂魄被世俗的要素玷污,但被玷污的方式和程度却因人而异。但正是这种被玷污的方式和程度决定了净化的过程。因此,魂魄的状况就已经说明了自己将要受到的惩罚为何,或者,用维吉尔的话来说,魂魄就等同于惩罚本身。就像人们诉说自己的苦难,称“我的苦难是先天的,是基因里固有的”时候,他所强调的并非基因,而是指苦难的无可逃避的效果。^②

我们在现世的生活状况影响了心智的状态,规定了魂魄的性质。心智的品质取决于它被世俗要素影响的方式、深度和范围,而它被世俗要素影响的方式、深度和范围也同样决定了为消除这些影响所应付出的努力的方式和难度。人们死去之日,由这些不同品质的心智转化而成的魂魄在品质上也就各不相同,因而会要求不同的净化过程。而且,魂魄品质的高低还从根本上决定了净化的成功和失败。故此,在某种程度上,我们完全可以说,魂魄本身的状况就已经决定了净化的

过程与结果。进一步说,魂魄本身的品质就已经表明了我们死后的命运,或者说,魂魄本身就是我们死后的命运。所以,维吉尔说:“每个人都担受自己的魂魄。”(6.743)

魂魄的品质在它尚是心智的时候便已经奠定。当我们死去,心智成为魂魄时,魂魄的状态和品质就已经是既成的事实,处于一种暂时的固定状态,这种固定状态规定了我们在死后的净化过程中的必然命运。面对这种不移的命运,人们只能有两种态度:一是欣然承担我们自己在生前所招致的命运,二是不情不愿、痛苦万分地去遭受自己生前所招致的厄运。或者,正如塞涅卡的名言所说的那样:“愿意的人,被命运领着走;不愿意的人,被命运拖着走。”但维吉尔使用patimur(担受)一词^③,强调的乃是自我的担当,因为魂魄所规定的命运不过是对现世生命的偿付而已,是自我招致的结果。如果对我们而言是痛苦的,那也是自作自受,因此没有任何可以逃避的理由。

安奇塞斯这样少数人的灵魂如何可以被彻底净化呢?现世的生命终结之后,所有魂魄都进入净化的过程,“有的被拉直在空中迎风晾着,有的被投入翻腾的水波洗去罪恶,或者被火烧去罪孽,我们每个人担受自己的魂魄”(6.740-43)。安奇塞斯并未强调,他之所以净化成功,是因为相比于大多数净化不成功的魂魄,他这样的少数魂魄具有更强烈的净化的意愿。安奇塞斯说,众魂魄“因先前的[心智]的恶遭磨炼,偿以苦难”(6.739),这句话所强调的是“先前的心智的恶”,也就是我们活在现世时,心智被欲望、恐惧、悲哀和欢乐等世俗要素玷污时沾染上的恶的习气。因此,魂魄能否净化成功重新成为元气,关键在于现世为人时对自己心智的保护。这种保护主要表现为使心智免于被欲望、恐惧、悲哀和欢乐等世俗要素所玷污,也就是要保护好我们的理性,勿使其为肉体的激情所败坏。

① T. E. Page, *The Aeneid of Virgil: Books I – VI*, St. Martin's Press, New York, 1967, p. 491.

② Keith Maclennan, *Vergil: Aeneid VI*, Bristol Classical Press, 2003, p. 164 – 165.

③ Patimur 一词是拉丁文中的异态动词,它以被动态的形式表达主动态的意义。

然而，问题偏偏就在于，我们大多数人并不能看护好自己的理性，每每使之成为肉体的激情所趁，竟至于让肉体的激情战胜了理性。即使肉体消亡，与肉体相关的激情依然作用于我们的理性，终至于理性的复原变得极其困难。大多数人的灵魂无法完成向纯粹理性的复归，即无法完成向元气状态的流转，要么停留在魂魄状态，要么往回流转向心智状态。维吉尔安排的是往回流转向心智状态的模式。重新转回心智，也就是再给这些人一次改过自新的机会，一次摒弃肉体激情选择向理性复归的机会。只要能避开欲望、恐惧、悲哀和欢乐对我们的影响，按照理性的原则谨慎地度过一生^①，我们就有可能走出在心智和魂魄间永恒复返的迷途，如同安奇塞斯那样，避开再度转世投胎的命运，终至于返归纯粹的理性即元气状态的结果。

四、推动力？

在安奇塞斯的讲辞中，一种灵魂循环从元气出发依次经过心智和魂魄终到元气，这是一种完美循环模式；另一种灵魂循环也是从元气出发经过心智到魂魄，然后又回到魂魄，甚至在心智和魂魄之间形成一种永恒复返的死循环。无论哪一种循环模式，都需要一个推动力。到底是什么样的推动力促成了这两种灵魂循环的模式呢？

“最终生命和光明一道离去时”，魂魄因为其自身的不纯净状态开始担负起净化自身的任务，以期可以在千年的轮回之后向元气的方向流转。魂魄进入净化过程，向元气流转，绝非个别的努力，因为在安奇塞斯的描述中，所有魂魄都毫无例外地进入到了净化的过程中。安奇塞斯从未表明，这些魂魄在净化的意愿上存在差别。也就是说，无论其生前受欲望、恐惧、悲伤和快乐等世俗欲望影响的程度如何，无论其生前是否曾自觉地抵制还是接纳这些世俗要素的影响，魂魄们来到冥府时，他们都将同等程度地投入到净化的过程中。甚至连他们净化的时间也一样，都是一个千年的周期。但由于各自品质不同，千年的净化期满后，生前受世俗要素影响较浅、品质较高的魂魄净化成功了，比如像安奇塞斯那样少数人的魂魄；而生前受世俗要素影响较深、品质较低的

魂魄净化失败了，大多数人的魂魄均系此类。因此，我们似乎可以得出这样的结论：从魂魄向元气流转的努力是一种普遍存在的努力，所有魂魄，无论品质高低，都具有这种驱动力。也就是说，在从魂魄向元气流转的阶段，存在着一种普遍的向其本质复归的力量，这种力量就是从魂魄到元气净化的推动力。

虽然存在这种普遍的向其本质复归的推动力，但大多数魂魄并不能完成从魂魄向元气的流转。它们不得不被重新发回心智状态，转世投胎到现世重新活过一次。我们已经证明，那些净化不成功的魂魄并不愿意转世投胎、重新为人，但却又不得不这样做，故此，必须有一种力量来保证从魂魄到心智的逆转。维吉尔在这里安排了一个神（deus）^②，用他来督促魂魄们完成向心智流转的逆循环。神要求净化不成功的魂魄转世投胎、重新为人，目的并不是要逆转整个循环的过程，而是要求这些魂魄重新进入这个净化过程，成功地完成净化，从而最终达成从心智到魂魄然后终于复归元气的完美循环。也就是说，这些人转世投生，从魂魄倒向心智，不过是为了最终达成完美循环而临时所做的退却。故此，即使众魂魄转世投生，向心智逆转，其背后的推动力依然是宇宙自然本身所具有的那种普遍的、向其本质存在（即元气）复归的力量。

在宇宙自然本身所具有的普遍的向其本质存在（即元气）复归之力量的推动下，净化失败的魂魄被送到忘川河畔。接下来，他们喝下忘川之水，“失去记忆以重返并再见高高的穹宇，并开始愿意被遣回肉身之中”。对埃涅阿斯来说，需要失去的记忆便是现世生命的苦难和福田生命的美好。但对那些净化失败的魂魄来讲，需要失去

① 恰如柏拉图《理想国》卷十中的厄尔神话中讲述的那种选择一样。在那个故事里，只有奥德修斯认真地根据真正的理性的考虑，选择了自己向往的生活。（参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，2002年，第418页。）

② 麦克伦兰认为维吉尔在这里似乎有意地避开了将之具体化为古罗马神谱中某个神的可能性（参见Keith MacLennan, *Virgil Aeneid VI*, Bristol Classical Press, 2003, p. 165.）。奥斯汀（R. G. Austin）认为指的是墨丘利（参见R. G. Austin, *P. Vergili Moronis Aeneidos: Liber Sextus with A Commentary*, Clarendon Press-Oxford, 1977, 1986 重版, p. 231.）。但我认为这种说法不过是根据希腊神话体系进行的猜测而已。

的记忆又该是什么呢？维吉尔在卷六中总共提出了三种冥府的概念，塑造了三个相互独立的冥府（即诗人冥府、道德冥府和哲人冥府），而我们目前所讨论的情节均属于第三个冥府（即哲人冥府）^①。根据第三个冥府的说法，在现世生命结束后，人们的心智即化生为魂魄，然后便开始了一个一千年期的净化过程：他们既未经历过有福者的灵魂在道德冥府之福田部分的幸福生活，也未曾如埃涅阿斯那样见识过这种生活。故此，对这些净化失败被迫转世为人的魂魄来说，他们实际上只有一种关于现世生命苦难的记忆。但他们的苦难记忆也与埃涅阿斯的苦难记忆不同。埃涅阿斯意图逃避的是非常具体的人间生活的苦难，而对那些正处在净化过程中的魂魄来说，他们之所以无意重回人世，原因可能在于他们如今已经知道，现世的生命必然和肉体相关，也就是说必然与欲望、恐惧、悲伤和快乐等激情相关，而这些东西正是众魂魄试图通过净化过程摆脱的东西。

毫无疑问，在从心智状态流转向魂魄状态的过程中，由于人类肉体因素的限制和肉体所带来的激情的影响，心智将受到严重的影响和考验。但灵魂从心智状态转向魂魄状态，却并不是因为心智受到了肉体的败坏，而是因为肉体的必死性。在安奇塞斯的描述中，心智成其自身为魂魄的惟一原因是“生命和光明一道离去”了。所谓生命和光明一道离去，指的是现世生命终结之后，心智化为魂魄前去到幽暗的冥府。故此，在这两者中，生命是因，而光明只是生命的表征和结果。这样说来，“生命和光明一道离去”本质上说的不过是现世的生命的消亡，也就是肉体的消亡。肉体本身的必死性使得它必然会在某一天离开心智，与肉体分离开来的心智得以逃出现世的牢笼，前去冥府并化生成魂魄。可见，在心智流转向魂魄的过程中，起关键作用的是肉体的消失。而肉体之所以消失，是因为肉体本身具有老化并最终必然死去的性质，这是自然生命力起作用的结果。所以，归根到底，从心智向魂魄的这一流转所依赖的推动力是肉体自身的自然的生命力量。

更难以解释的过程发生在人类灵魂循环的第一个阶段。根据安奇塞斯的说法，宇宙万物创生

之前，存在两种物质，一种是元气，另一种是各种物质的形体。滋育宇宙万物的元气贯注到各种物质形体之内，化生为心智，并推动它们，从而产生出现世的生命（包括人类、兽类、鸟类和鱼类等）。因此，我们可以得出结论说，宇宙万物之所以能获得现世的生命，原因在于它们有心智的推动，而心智的本源又是元气，所以，元气是生命之本。但元气如何可能成为生命之本呢？因为元气具有滋育的功能，有“好生之德”，也就是说有生命力。故此，元气之所以化生为心智，其推动力在于元气自身的滋育功能，这依然是一种自然的生命力。

到此为止，我们分析了元气、心智和魂魄之间各种流转之所以能够发生的原因，找到了各种流转背后的推动力。这些推动力体现为两种：第一种是自然的生命力（包括元气的生命力和物质形体的必朽性），第二种是具有生命力量的元气向自我复归的力量。前者保证了从元气到心智再到魂魄的流转向过程，后者保证了魂魄到元气和魂魄到心智的两种流转向过程。而且，因为这两种推动力是源初的和自然的，其存在和性质均无法被修改——关键还在于不存在另外的超越它们以至于可以掌控它们的存在。我们甚至可以得出结论说，因为有这样的推动力的存在，生命的自然循环就必然会存在，且必然会表现为如前文所述的两种循环模式。

五、至福

实现完美循环的灵魂最终彻底摆脱了肉体带来的限制和病恶，重返源初时纯粹理性的存在状态。此纯净的存在状态是至福者的存在状态。相反，在心智与魂魄间永恒复返的人生一定是人类灵魂循环中最糟糕的境况了。然而，即使处于这样的境况之中，也不是没有自我拯救的机会。因为这种循环也可以被看成是为了达成完美循环所作的临时处置，目的在于重新赋予净化失败者一个机会，如果他们在再次投胎为人后能够好好照料自己的心智，他们就有可能最终复归元气，从

① 王承教：《维吉尔〈埃涅阿斯纪〉的结构》，《海南大学学报》（人文社科版）2012年第5期，第15—20页。

而得到实现至福的机会。这样的安排至少表明了两点：一是惟有现世生命的阶段可以决定我们是否可以实现至福，这正是净化失败者的魂魄重新被打回现世生命状态的原因；二是只有极少数如安奇塞斯那样的人，由于在现世生命中成功地照料好了自己的心智，死后可以最终复归到元气状态，即最纯净的纯粹理性的生命状态，实现至福。

要追问的是，人类灵魂的这种至福状态是永恒的吗？按照安奇塞斯的说法，答案似乎是肯定的。他说：“我们被送往辽阔的埃吕西乌姆，我们少数人留驻这乐园。”（6.743-44）他从未暗示过这些好不容易复归元气状态的人类灵魂还要再次衰减，比如说再次跌入到心智状态，重新参与到另外一轮循环之中。而且，就安奇塞斯的说法，元气状态当是人类灵魂最高的存在状态，具有最高的存在价值。那么，人类灵魂的至福如何可能不是永驻元气状态呢？然而，我们确实已经证明，在安奇塞斯描述的宇宙创生理论里，元气最初与物质形体和合从而生成世间万物时，并不需要外在的推动力。因为元气本身便有滋养万物的能力，而正是这种滋养万物的能力推动着它与物质形体结合生成宇宙万物，当然也包括生成人类。既然元气具有这种滋养万物的能力，而且，它并不需要外在力量的介入便可去与物质形体（包括人类肉体）结合，那么，我们如何能够保证它不再一次与肉体结合，化生成心智，再度开启人类灵魂的循环过程呢？

当然，我们可以想见，重新开启人类灵魂的循环过程之后，接下来的故事当如第一次发生时的情况一样，必然也会落入前文提及的两种循环模式之中。问题在于，倘若因为其自然生命力的原因，人类灵魂无法保证永远留驻在元气状态之中，也就是说，即使魂魄们历尽辛苦终于净化成功复归为元气之后，依然要面临再次与物质形体（包括人类肉体）结合，从元气状态依次衰减为心智和魂魄状态的话，元气状态就仍然不能算是人类灵魂的至福状态。一个随时都可能进入更好或更坏状态的人类灵魂的不稳定性，其必然不会是至福状态的特征。因为倘若如此，那些净化成功终于复归到元气状态的少数灵魂也会衰减为心智和魂魄的存在状态。当然，净化成功者的灵魂

因为可以在元气状态稍稍驻足，较之净化不成功者的灵魂，他们在衰减的频率方面要慢一些。然而，衰减频率的快慢并不造成这两类灵魂在本质上的区分。无论如何，倘若存在元气再度衰减为心智重新进入人类灵魂循环的情况，经过净化进入元气状态的人类灵魂就肯定依然不处在至福的状态。

如果连这些复归为元气状态的灵魂都依然与那些在心智和魂魄之间打转的灵魂一样，尚未处在完满状态的话，那么在现世生命中保护自己的灵魂、在生命消失之后净化自己的魂魄，这些行动又有多大的意义呢？要解决这个问题，维吉尔就必须肯定，复归到元气状态就是人类灵魂的至福状态。但在所有维吉尔提到的少数灵魂中，我们知道名姓的只有安奇塞斯。虽然安奇塞斯刚刚死去，到如今依然处在魂魄状态，但他确乎在某种程度上已差不多完成了净化，只等“时间走完一轮，长久的岁月消除了根深蒂固的污浊”（6.745-46），就可以最终复归“以太的纯知和本原的生气之火”（6.744-47）。难道这或者表明，安奇塞斯的一生恰是谨慎生活和成功照料了其灵魂的典范，因此他可以在死后不久，就已经基本上完成了净化，只待时日圆满，便可进入元气状态？当然，安奇塞斯从未提及会再次循环，但这并不就表明，对那些已经复归为元气的人类灵魂来说，不存在再度开始循环的可能。奇怪的是，维吉尔和笔下的安奇塞斯似乎从未考虑过这个问题。

与维吉尔一样，在《论共和国》中，面临同样问题的西塞罗也采用了同样的模式，但他在很多方面比维吉尔更加明确。例如斯基皮奥（Scipio）的问题：

无比虔诚、无比高尚的父亲，请告诉我，因为正如我从阿非利加努斯那里听说，这里才是生活，那我为什么还要滞留在世间呢？我为什么不赶紧到你们这里来呢？（6.15）

斯基皮奥的问题和埃涅阿斯的问题基本相同，其背后同样是对现世生命的怀疑和死后生命的向往。老斯基皮奥的回答在很多地方也与安奇塞斯的回答一致：“人们被降生于世”就被赋予了灵魂，“那灵魂来自永恒的火”（6.15），而且，这灵魂本身也是永恒的（6.26），它既是自

身的推动力，也是肉体的推动力。“国家管理者和保卫者（的灵魂）从那里（天庭）出发，而后再回到那里（天庭）。 ”（6.13）^① 在肉体与灵魂之间的关系方面，西塞罗的处理方式和维吉尔一样。西塞罗同样认为，已故去的人“摆脱了肉体的束缚，如同摆脱了牢狱桎梏”，并进一步称，我们现世的生命反而倒“是死亡”（6.14）。人们死去之后，他们的灵魂脱离了肉体，那些

受这种最高尚的努力而激励和磨练的灵魂会更快地飞来这处地方和它的居所，并且如果当它们被束缚于肉体时便能超出体外，观察身外的一切，尽可能使自己远离肉体，那时它便会更快地实现这一点。要知道，凡是让自己屈服于肉体快乐、使自己如同仆人般地服从快乐、受听命于快乐的欲望的激励而侵犯神明和人间法规的人的灵魂，在它们脱离了他们的肉体之后，将会在这地球周围飘荡，只有在经过许多世纪的徘徊之后，才可能回到这处地方。（《论共和国》6.26）^②

我们注意到，在西塞罗这里，所有的灵魂，无论高尚之人还是听命于肉体欲望的人，他们最终都会回到天庭。但是，那些生前就已经尽可能使自己远离肉体的人的灵魂可以尽快回到天庭，而那些为欲望所使唤的人的灵魂，则要经过许多世纪的徘徊之后，方可最后重新回到天上。但是，对“那些为了国家的安康尽心尽力”的人则另有一种更好的安排：

对于所有保卫国家、帮助国家、扩大了国家疆域的人，天庭为他们划定了一定的地域，他们可以在那里永远幸福的生活。（6.13）

西塞罗专门为那些对国家贡献尤多的人安排了一个地方，让他们在那里永远幸福的生活。也就是说，西塞罗的允诺更有保证，通过为至福者提供一个永恒的处所，他剔除了这些灵魂重新堕落和在纯度上再次衰减的可能。

维吉尔是否曾经考虑过同样的处理办法，对此我们无从得知。但通过将斯基皮奥之梦与维吉尔的冥府故事对照，有一个事实可以确定：在维吉尔之前，确实存在为德性高尚者安排一个永恒居所作为其德性的报偿的处理办法。西塞罗和维吉尔同属于古罗马共和国末期那个狭小的知识分子群体，西塞罗是共和国末期的文坛领袖，是当时最著名的政治家，其《论共和国》成书于维吉

尔开始著书之前，因而我们没有理由不相信维吉尔曾经读过西塞罗的作品，并显然知道斯基皮奥之梦的内容，而且后世的研究也足以证明他们之间存在着影响与被影响的关系。当然，《论共和国》和《埃涅阿斯纪》在文类上不同，前者属于政治哲学的传统，而后者至少在形式上属于史诗和文学的传统。这种差异或许会造成某些具体细节处理方面的不同。但倘若我们搁置文类差异所引发的不同，二者在内容方面的差异依然非常突出。

六、结 论

综上所述，维吉尔关于宇宙创生、人类灵魂循环及其终末的整个故事可以描述为如下所示的过程：

一、安奇塞斯言辞中明确发生的步骤：

1. 宇宙万物的创生是元气（本质上是一种纯粹的自然的理性）的自然生长，因为元气本身具有滋育的功能，它与各类物质形体结合，生成宇宙万物并人类。

2. 元气进入人类肉体之后化生为心智，并受到肉体本身所带有的欲望、恐惧、悲哀和快乐的阻滞与熏染。

3. 因为肉体必死的自然本性，我们在现世生命消亡之日，备受肉体激情熏染的心智最终可以从我们的肉体禁锢中解放出来，成其自身为魂魄。

4. 魂魄们自然地倾向于向其前身（即心智）的前身（即元气）复归，但却因为继承了肉体带给心智的那些不同程度的污染，必须经过相对应的不同程度的净化。净化成功者终将在千年轮回之后回复到元气即纯粹理性的状态。

5. 相反，那些净化不成功的魂魄则将被送到忘川河畔，喝下忘川之水后开始愿意转世投胎，再度成其自身为心智。

6. 魂魄转世投胎再度为人后，重新渡过一轮从步骤2到步骤5的轮转。

① 西塞罗：《论共和国》，载《西塞罗文集·政治学卷》，王焕生译，北京：中央编译出版社，2010年，第137页。

② 同上。

二、安奇塞斯言辞未提及但却可能发生的步骤：

7. 人类灵魂经过净化终于复归元气即纯粹理性状态之后，因为元气本身的滋育性特征，很可能会依次重复前面 1-6 的步骤。

三、从上述前 6 个步骤的内容中，还可以进一步推出以下结论：

①. 人类之所以具有现世的生命，一方面来自元气本身的滋育作用，另一方面主要是因为人类灵魂为肉体的激情所熏染，无法实现净化后复归元气的目的，因而不得不重新获得现世的生命。因此，从任何一方面原因来讲，现世的生命都是必然，是我们无法逃脱的命运，而且，大部分人的现世的生命正是前世未能照顾好自己灵魂的后果，属于自作自受。所以，我们也没有任何理由逃避现世的生命。

四、从上述第 7 个可能发生的步骤中，还可以进一步推出以下结论：

②.（因为前提步骤 7 只是推论，故此处的结论也只是推论性质的）即便是对那些历尽艰辛净化成功复归元气的灵魂，也可能会由于元气本身的滋育功能，重新与物质形体结合，再次进入从心智到魂魄再到元气状态的循环，甚至可能陷入心智与魂魄之间的死循环。因此，在某种意义上，元气状态可能并非最终状态，当然更不可能是至福状态。倘若如此，净化成功者和净化失败者都将处于元气—心智—元气这三种存在状态的循环往复中。这样一来，则他们之间并无本质的分殊，其唯一区别便是循环的范围和循环的频度不同而已。

五、从上述结论①还可以进一步推出以下 A 和 B 两个结论：

A. 现世的生命是必然的。现世生命是元气即纯粹理性之滋育作用的实现，是元气即纯粹理性自然生长的结果。

B. 现世的生命是有价值的。现世生命是惟一一段可以供我们改变灵魂循环路线和进度的时

间。在这一段有限的时间内，如果我们能够好好照顾自己的心智，我们就可以确保自己身后的魂魄可以净化成功，复归元气（即纯粹理性）状态，否则就可能会导致灵魂一直在较低的心智状态和魂魄状态间打转的悲惨命运。故此，我们需要好好利用这段时光，认真照顾自己的心智，为我们死后的魂魄赢得一个好命运。

六、从上述结论②还可以进一步推出 C 这个结论：

C.（因为结论②仅仅是推论性质的，故此处的推论也只是推论性质的）由于净化成功者和净化失败者并无本质的分殊，他们之间唯一的区别仅在于循环的范围和循环的频度不同，故此，结论 B 所强调的灵魂净化和保护并无实质性的意义，因为无论如何，他们都仍然处于元气—心智—元气这三种存在状态的循环往复之中。无论净化成功与否，他们都将或早或晚、或多或少地经历理性衰减的过程。因此，人类灵魂的全部存在，在某种程度上都体现出一种悲剧的意味。

总而言之，维吉尔人类灵魂循环和净化的理论证明了人类现世生命的必然性（现世生命是一种低级的但不可摆脱的必然存在）和以现世生命为起点的可能性（我们可以通过在现世生活中照顾好自己灵魂，使之在我们肉体死亡后最终复归到元气即纯粹理性这种高级的存在状态），并因此证明了罗马帝国政治的合法性。然而，人类历史（包括罗马史）作为现世生命的集合在历史时空上的存在，不仅沾染上了人类现世生命的必然性，还因为这种必然性丧失了自我救赎（即摆脱肉体独立存在）的可能。所以，维吉尔重述古罗马历史，将历史变为预言，把奥古斯都放在帝国预言的顶峰，绝非如有些人说的那样，仅是奥古斯都宣传策略中的一环，反而是对人类生命和帝国政治的深刻理解与救赎。

（责任编辑 行之）

充足根据律与康德哲学的开端

谢裕伟*

【摘要】本文以康德1755年教师资格论文《对形而上学认识的诸首要原则的新阐释》为基础,以充足根据律问题为主线,展示康德前批判时期的哲学思考与莱布尼茨-沃尔夫学派之间的复杂关系。在当时,莱布尼茨和沃尔夫的阐释使充足根据律获得了成为形而上学中心性原则的资格。青年康德不满于鲍姆嘉登对此定律的证明,通过对根据概念的几重区分,将充足根据律证明为关于偶然实存物的分析性命题。在进而用此定律推导出相继原则的过程中,康德显现出了与沃尔夫学派的貌合神离的关系,其中关键在于他抛弃了“自因”的实体概念和“潜能-现实”的思想模式。但在自由与充足根据的相容性这一关键论域中,康德实质上采纳并细致阐释了莱布尼茨的自由概念。对康德的哲学思考而言,这篇教职论文是开端性的,总体上还是运作于莱布尼茨-沃尔夫学派的思想范畴之中,尽管已指示出了康德思想的许多新方向。

【关键词】充足根据律;自因;潜能—现实;自由意志

中图分类号: B516.31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)05-0052-07

“莱布尼茨先生的形而上学首先包含着三个独特之处:1、充足根据律^①……2、单子论;3、关于前定和谐的学说。”^②康德在其晚年的一篇著名文章《论一个发现:一切新的纯粹理性批判据说由于一个更早的批判而变得多余》(1790)中如是说。而对于这一排在首位的“充足根据律”,康德还作出了更高的评价:“对在形而上学中还应当进行的研究(这些研究实际上近来做过了)的一种新颖的和值得注意的提示。”^③这算得上是对莱布尼茨之影响以及充足根据律之重要性的一個明确承认。

我们知道,康德的哲学出身乃是莱布尼茨—沃尔夫的哲学体系。这不仅表现在这一体系以及

围着它而进行的争论构成了康德所就读的学校(包括中学和大学)里哲学教育的中心^④,还表现在康德前批判时期的哲学思考实际上就是一个挣扎着走出这一体系的思想过程。而在其中,充足根据律往往扮演着关键的角色。因此,要处理康德思想与莱布尼茨—沃尔夫体系的复杂关系,要充分突显康德思想之革命性的核心所在,都必须立足于对康德前批判时期思想的深入剖析,而且尤其需要关注他对充足根据律的思考。可惜的是,汉语学界中对康德前批判时期思想的专题性研究至今还很少能见到,遑论从充足根据律的角度作出的探究^⑤。

本文将基于康德早年的论文《对形而上学认

* 作者简介:谢裕伟,(广州510160)德国海德堡大学哲学院博士生。

① Principio rationis sufficientis(德文:der Satz des zureichenden Grundes,英文:the principle of sufficient reason)一般译作“充足理由律”。拉丁文ratio一词兼有“根据”与“理由”的意思,而对应的德文词Grund则可译为“根据”、“原因”等。一般来说,“根据”更侧重一物或一事的根源,因而侧重形而上学的层面,而“理由”则意指某种提交出来以说明一事何以发生的原因性解释,因而侧重逻辑和认识的层面。尽管这个定律在莱布尼茨的语境中可以翻译为“充足理由律”,因为对莱布尼茨来说至少其中一个主要问题是事物发生或者命题为真的理由是什么。但就此定律在后来的德语哲学的命运来看,形而上学的意味是更为本质性的,因而此定律也完全可以译为“充足根据律”。此外,Grund一词在德语哲学汉译的习惯中也一般译为“根据”。因此本文尝试将这一定律统一译成“充足根据律”。为此,在本文中引用一些已有中译文的著作时会随文一并将“充足理由律”改译为“充足根据律”,不再一一作出说明。

② 康德:《1781年之后的论文》(康德著作全集第8卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年,第251页。

③ 同上书,第252页。这里,“在形而上学中还应当进行的研究”指的是康德自己的处理先天综合判断之原则的纯粹理性批判工作。

④ 参见库恩:《康德传》,黄添盛译,上海:上海人民出版社,2008年,第82以及93页以下。

⑤ 尽管《康德著作全集》中关于前批判时期的两卷文献译成中文已有近十年了。

识的诸首要原则的新阐释》^① (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*) 来探讨莱布尼茨—沃尔夫学派对充足根据律的解释与康德前批判时期哲学思考的关系。需要说明,这一选择无论从课题上还是从文本上都不是随意的。从课题上来看,对充足根据律的阐释构成莱布尼茨—沃尔夫学派哲学体系的中心议题之一,而且,康德后来正是借助于对充足根据律的重新理解而最终走出了这一体系,并逐渐形成三大批判的核心思想^②。而从文本上来看,写作于1755年的《新阐释》是康德为了获得哥尼斯贝格(Königsberg)大学的讲师资格而提交答辩的论文。作为康德的“第一部纯哲学著作”^③,它展示了康德对形而上学上的建构性认识原则的第一次独立而完整的思考,其中充足根据律占据了核心的位置。在这部著作里,康德不但对充足根据律作了重新界定和证明,还在自由问题上为它作了辩护,而且由此定律出发推导出“相继原则”等“富含结论的”形而上学认识原则。借助在课题和文本上的这种选择,本文力图阐明,对充足根据律的思考如何构成康德哲学思想的开端与起点。

因此,本文将处理《新阐释》中康德对充足根据律的新思考,并进而考察康德对相继原则的证明以及对自由概念的阐释^④。但在此之前,我们有必要先扼要地论述莱布尼茨和沃尔夫等人在充足根据律上的思想成果,后者构成了康德这篇教师资格论文的理论背景。

一、莱布尼茨与沃尔夫对充足根据律的探讨

没有根据便一无所有 (*nihil esse sine ratione*)。这是充足根据律的经典表述。众所周知,莱布尼茨在哲学史上第一个明确提出充足根据律^⑤。这个定律的提出在当时首先是出于逻辑上的动机,即为了弥补矛盾律的不足:矛盾律只能说明必然真理,而充足根据律则还能说明事实真理。^⑥不过在莱布尼茨的思想中,充足根据律还发挥着多重功能^⑦,除了在逻辑学中作为真理的标准以外,它还表明自身为一条形而上学的原则。在莱布尼茨晚年的两篇可称为封笔之作的论文《以理智为基础的自然原则与神恩原则》(1714)和《单子论》(1714)中,充足根据律

都以形而上学原则的面貌出现。在前一篇文章里,莱布尼茨称充足根据律为“形而上学层次上的”一条“伟大原则”,并更明确地将之表述为:

没有充足的根据便没有任何事情会发生 (*nothing takes place without sufficient reason*),也就是说,如果没有可能让一个充分了解事物的人给

① 以下简称《新阐释》。此文原为拉丁文,直接收录于康德著作集的科学院版第一卷中(*Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Vorkritische Schriften I*; 1747–1756, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, 1968.)。本文中相关引文的翻译有所斟酌地参照了李秋零的中译文和 David Walford 与 F. E. England 的两个声誉卓著的英译文(康德:《前批判时期著作 I (1747–1756)》(康德著作全集第1卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第364–405页。Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755–1770, translated and edited by David Walford and Ralf Meerbote, New York: Cambridge University Press 1992. pp. 1–45. Immanuel Kant, *A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge*, translated by F. E. England, in: F. E. England, *Kant's Conception of God*, New York: Humanities Press 1968. pp. 211–253),并随文注上科学院版的卷数和页码[如“(I: 398)”],它们同时也是李秋零中译文与 David Walford 英译文的页边码,有兴趣的读者可以借此查阅相应译文。

② 当然,康德后来的思想与充足根据律的关系是一个极为复杂的课题,它不是一篇文章的篇幅能够承担的。

③ Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755–1770, translated and edited by David Walford and Ralf Meerbote, New York: Cambridge University Press 1992. xxxvi.

④ 《新阐释》全文分为三部分:(1)对矛盾律的阐释;(2)对充足根据律的阐释并在自由问题上对它进行辩护;(3)从充足根据律推导出“相继原则”和“共存原则”作为形而上学认识的重要原则。本文不是对《新阐释》的全面阐释,而是仅仅处理与充足根据律问题密切相关并且具有启发性的文本内容。

⑤ 根据海德格尔的考证,充足根据律在莱布尼茨公开文字中的第一次出现是在1671年的一篇投稿论文中,在那里莱布尼茨谈论一些关于抽象运动的命题,其中有一个命题取决于“没有根据便一无所有”这一原则。(参见 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997. S. 49.) 此时充足根据律还没有获得后来的那种根本性的地位。

⑥ 参见 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Primary truths”, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989. p. 31. 此处莱布尼茨以同位语的方式给出了充足根据律的等效表述:没有原因就没有结果。

⑦ 根据 Predrag Cicovacki 的总结,充足根据律在莱布尼茨那里有五种不同的意义,而莱布尼茨本人也往往没有清晰地区分开这些方面。(参见 Predrag Cicovacki, “Kant's Debt to Leibniz”, in: Graham Bird (ed.): *A Companion to Kant*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006. pp. 85–86.)

出充足的根据以规定 (determine) 何以事情是这样的而不是别样的, 就没有任何事情会出现。在这条原则之下我们有权问出的第一个问题将会是, 何以有东西而不是一无所有 (*why is there something rather than nothing*)? 因为一无所有比有东西更为简单轻易。进一步, 既然事物必须实存 (exist), 那么我们就必须能够给出根据来说明何以事物必须以此方式而不是以别的方式实存。^①

借助这样的表述, 充足根据律承担起了形而上学原则的理论角色。这对于莱布尼茨来说更为重要, 因为他可以借助充足根据链条的前溯而证明上帝的存在与恩典。不过, 对于充足根据律本身 (而不是其理论效果) 的更为充分的说明却鲜见于莱布尼茨公开发表的文字中。事实上, 在 18 世纪上半叶占统治地位的对此定律的更充分阐释是由莱布尼茨的众多后学所作出的^②。这其中的佼佼者乃是沃尔夫 (Christian Wolff) 和鲍姆嘉登 (Alexander Gottlieb Baumgarten)。在本节中我们先关注前者的理论贡献。

沃尔夫十分重视莱布尼茨的充足根据律, 但他首先将之看作是逻辑的而不是形而上学的原则。尽管如此, 他还是从形而上学方面对充足根据律作出了令人启发的阐述。在其德文著作《对上帝、世界、人类灵魂以及所有事物一般的理性思考》中, 他提出了根据与被奠基者的同时性原则: “那被奠基 (gegründet) 在其他东西中的东西, 在 (so lange als) 它的根据持存 (besteht) 时, 它持存, 并且因此, 在他的根据没有被改变时, 它也不能被改变。”^③ 这条原则主要是用来解释事物变化的条件的。据此, 如果 F (Folge) 的根据是 G (Grund), 那么 F 之持存的充要条件是 G 的持存, F 之改变的充要条件乃是 G 的改变。沃尔夫认为, 如果 G 已经设定了而 F 却没有同时得到设定, 那么在后来 F 发生时, 就必须有一个不同于 G 的东西 G' 作为 F 发生的“诱因”, 这样一来, G 就不能作为 F 的“充足”根据了。

不过, 同时性原则并不是沃尔夫关于充足根据律的最核心见解。为了在一种严格的“充足”根据关系中解释被奠基者的变化可能性, 沃尔夫进一步将根据区分为本质根据和动力根据。本质根据解释了事物一切状态的可能性, 但由于它本

身是“不变的”^④, 按照上述的同时性原则, 由本质根据所奠基者 (即各种状态的可能性) 也是不变的^⑤。这就需要一种动力上的根据, 以说明这些可能性如何变成现实。这种动力根据沃尔夫称之为“实现力” (die wirkende Kraft)^⑥, 它一方面与事物的本质根据相符合因而能与事物变化的可能性相关, 另一方面则作为一切变化的充足根据而起作用, 使得事物各种状态变化的可能性变成现实。于是, 通过引入同时性原则和实现力概念, 沃尔夫解释了充足根据律与事物变化之间的关系, 丰富了莱布尼茨对充足根据律的讨论。

可以说, 莱布尼茨、沃尔夫 (以及后面还要提及的鲍姆嘉登) 对充足根据律的论述, 在当时的德国哲学界尤其是在哥尼斯贝格这座城市中是具有代表性和统治性的。但是, 在此我们不是要考察莱布尼茨和沃尔夫论述的有效性, 而是要展示青年康德在教职论文中讨论充足根据律时的理论背景。因而, 康德如果想在此问题上有所突破, 一定要与这些前辈进行深入的对话。接下来我们将基于《新阐释》这一文本来探讨康德对充足根据律的思考和创新。

二、对充足根据律的重新界定和重新证明

对充足根据律的考察构成了康德教职论文的中心任务, 而康德首先要做的是重新证明充足根据律, 因为他不满意沃尔夫学派给出的证明。为此, 我们先将目光转向沃尔夫学派的这个被康德认为是“被颠倒的命题产生了一个极其扭曲的观

① Gottfried Wilhelm Leibniz, “Principles of Nature and Grace, Based on Reason”, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989. p. 210

② 尽管在充足根据律问题上莱布尼茨-沃尔夫学派中的众多解释者并非总是意见相同, 但在本文的篇幅中我们只能从效果史的角度仅仅处理他们之间共同的和逐渐发展的观点。

③ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt und Leipzig, 1738. S. 95.

④ 同上, S. 22。

⑤ 同上, S. 95。

⑥ 参见 Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt und Leipzig, 1738. S. 384. 这个术语在沃尔夫时代的德语里写作 die würrkende Krafft。

点”(I: 398)的证明。在康德看来(I: 397),沃尔夫学派中最具代表性的证明方式,是由鲍姆嘉登^①在其著名的《形而上学》(1739)一书中提出的。^②

鲍氏对根据律的证明是这样的:凡可能之物要么有根据,要么没有根据。如果有根据,那么此物的根据便是某物(Etwas);如果没有根据,那么此物的根据便是“无”(Nichts)。如果“无”是一物之根据,那么该物之何以存在(warum sie wäre)也就从“无”出发而被认识到,于是“无”本身也能被表象(vorstellen),“无”也就变成成为某物。但这是矛盾的。因此,一切可能之物皆有某物作为其根据,皆是被奠基的。所以,没有根据便一无所有,只要一物被设定了(setzen),就一定也有某物作为其根据被设定。

可以看出,鲍氏是通过“无”的概念来论证根据律的,其中的关键是由于“无”不能被表象,而一旦“无”与某物发生了根据关系,则“无”便会通过该关系而被表象。因此,物的根据不可能是“无”,而只能是另一物。于是证明了凡物皆有根据。

但是,鲍氏的证明是从充足根据律的经典表述“没有根据便一无所有”直接开始的,于是他的证明必须涵盖一切物,包括上帝。但这在上帝问题上会产生困难:如果上帝存在(实存),那么上帝存在的根据不就先于上帝了吗?为了避免这一点,上帝必须被认为是“自因”(causa sui)的,即“以自身为根据”。但在康德看来,“自因”概念是荒谬的,因为根据必然在概念上要先于其结果,自因的上帝意味着上帝先于自身同时又后于自身(I: 394)^③。

于是,为了重新展开对根据律的证明,康德不能不“绕弯子”(I: 396),先对充足根据律中的概念进行重新界定。为此,他需要先澄清“真理的根据”与“实存的根据”之间的区别。而为了完成这一点,康德又必须从一个更容易理解的区分开始,那就是区分“在先的规定根据”与“在后的规定根据”。

首先,康德赞同克鲁修斯^④的看法,认为“充足”这一修饰语是含混的,因为何种程度才算“充足”是不明朗的(I: 393)。于是康德用“规定根据”来取代“充足根据”,而“规定”

则意味着以排除一切对立面的方式来设定谓词,它用以表明一种“只能如此”的根据(I: 393)。规定根据又被区分为“在先的”(antecedenter)和“在后的”(consequenter)。在先的规定根据在概念上先行于被规定者,对被规定者进行设定(ponere)而使之可被理解。这种根据是关于“为什么”(cur, why)的根据,包括存在的(essendi)根据和生成的(fiendi)根据。在后的规定根据则在概念上后于被规定者,它不设定被规定者,只是被规定者可以从它出发而得到认识,因此它是关于“如此”(quod, that)的根据,又可称之为认识的(cognosendi)根据^⑤。

借助关于规定根据的这一对区分,康德进一步引出了我们之前提到过的“真理(veritatis)根据”和“实存(exsistentia)根据”^⑥的区分。通过真理根据,一个命题的谓词的对立面被排除,该谓词被规定为与主词相关联。由于在后规定的根据(认识根据)只能解释真理而不能产生真理(I: 394)^⑦,因此,为了使真理得到规定,我们始终还需要“一种在先规定的根据,或者不

① 鲍姆嘉登与康德的思想关系很值得关注。这不仅因为康德后来担任形而上学课程的教职时,在很长一段时间里使用鲍氏编写的《形而上学》作为教材,并在书上做满了笔记。事实上,鲍姆嘉登与康德同是哥尼斯贝格人,他取得硕士学位后回乡讲学并在哥尼斯贝格大学有一定的影响,年轻的康德一定很熟悉他的思想。

② 接下来对鲍姆嘉登证明过程的概述参照的是 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von G. F. Meier, Nordstedt, Book on Demand, 2004. SS. 10 - 11. 此外,康德在这篇《新阐释》中也极其简要地引述了鲍氏的证明(I: 397 - 398)。

③ 在后面我们将会看到,康德对自因概念的拒绝并不止于上帝问题,他事实上拒绝一切实体自因的可能性。

④ 克里斯提安·奥古斯特·克鲁修斯(Christian August Crusius, 1715 - 1775),莱布尼茨—沃尔夫学派的著名批判者,著有《规定根据律(一般称作充足根据律)的运用和界限》等。康德的这部教职论文是在他的影响下写作的,对他有所借鉴亦有所批评。下文我们还会提及他的思想。

⑤ 根据叔本华的考证,早在沃尔夫那里就已经得出了“存在根据”、“生成根据”和“认识根据”之间的区分。(参见叔本华:《充足理由律的四重根》,陈晓希译,北京:商务印书馆,1996年,第20—21页。)

⑥ 请注意此处“实存的(exsistentia)根据”与上面一段中提及的“存在的(essendi)根据”是两个承担不同功能的概念,中译本不加区分地译为“存在的根据”,似不妥。下文的阐释会使这一点更清楚。

⑦ 中译本此处译为“在先规定的理由真的不是产生、而是解释真值”,应为笔误。

如说,一种创生性的或者一致性方面的根据”。于是,康德表述了第一个充足(规定)根据律,它是关于真理根据的:“没有规定的根据,就没有任何东西是真的”(Nihil est verum sine ratione determinante)^①(I: 393)。

但康德真正关心的是“实存根据”,即在先对物之实存进行规定的根据。为此,他表述了第二个充足根据律:“没有在先规定其实存的根据,就不能有任何偶然实存的东西”(Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante)^②(I: 396)。不难看出,这正是对充足根据律之传统表述“没有根据便一无所有”的一个转换。

为了避开自因的上帝概念来论证充足根据律,康德首先做出界定,只有偶然实存的东西需要根据,而上帝作为必然实存的东西,其实存不需要根据。具体来说,上帝的实存没有在先规定的根据,而只有在后规定的认识根据,即其对立面(上帝之不实存)是不可能的。“上帝实存,就上帝而言说出并且认识到这一点就足够了。”(I: 394)

完成这种界定后,证明充足根据律就不再是难事了,因为只需要从“偶然实存物”的概念出发使用反证法即可。如果偶然实存物不需要在先规定的根据,那么它就能仅通过自身来排除其实存之对立面(不实存),于是该偶然实存物便成为绝对必然的实存物了,但这是荒谬的。也就是说,如果没有这样的在先规定其实存的根据,偶然实存物便不再“偶然”了。

这就是康德提出的证明的核心。通过从“偶然实存物”的概念直接推出“凡偶然实存物皆必须有实存上的在先规定根据”,他实质上已经将充足根据律变成了一个分析命题。借此,尽管充足根据律变成了一个分析命题。借此,尽管充足根据律的“确定性”被加强了,但其解释意义却被削弱了,因为它不能给我们增加新的知识。尽管如此,康德在这里的阐释明确了充足根据律的界限,为后来康德在《纯粹理性批判》中将充足根据律定位为关于经验知识的原则作了一定的理论准备^③。

三、对相继原则的推导与思想模式的转变

在完成了对充足根据律(尤其是实存上的充

足根据律)的重新界定和证明以后,康德获得了一个地基。借此,他不仅反驳了一些误以为能从充足根据律中引申出来的原则(例如鲍姆嘉登的结果律^④、莱布尼茨的不可分辨律^⑤等),而且从此出发推导出了两个形而上学认识的原则,即“相继原则”与“共存原则”。接下来,本文将主要关注康德对“相继原则”的证明,但不是为了考察它是否有效,而是要借此进一步探讨康德关于充足根据律的新思考。

相继原则指的是一个实体只有在与其它实体相结合时才能产生变化,一个被分离而与其它实体无关联的实体是不可变的。对此,康德给出了三个不同的证明(I: 410-411),但仔细考察可知,这些证明的核心是一致的,即“变化”指的是实体诸种规定的相继,或者是先前不存在的规定现在出现了,因此变化实质上指的是实体被规定为与某个先前属于自己的规定相对立。实体先前的规定具有充足的规定根据,因此排除了与此规定相对立的其他一切规定;为了获得一个新的规定,实体必须被赋予新的规定根据。但既然该实体是与其他实体相分离而存在的,它无法单凭自身就获得新的规定根据以产生新的规定,所以这种被分离的实体是不可变的。

康德的这个论证包含了一些值得我们注意的前提。第一个前提是:根据与其规定是同时设定的。因此在时刻 t_1 的根据所规定的东西必然在时刻 t_1 生效,而变化要求新的规定在时刻 t_2 生效,这必然要求在时刻 t_2 有新的规定根据。第二个前提则是隐含的:对一个事物来说,新规定的获得

① 英译可为: Nothing is true without a determining ground.

② 英译可为: Nothing that exists contingently can be without a ground which determines its existence antecedently.

③ 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第184页。在《纯粹理性批判》中,从明确表述上来看,充足根据律已经被因果律所取代,后者不但是现象界的原则,而且已经是一条“先天综合原理”,因此极大不同于在《新阐释》所表述的分析原理。

④ 此原则认为“没有任何东西是无结果的”,其表述和论证参见 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von G. F. Meier, Norderstedt, Book on Demand, 2004. S. 11.

⑤ 又称不可分辨者的同一律,意为:如果两个事物的所有特征完全一致(不可分辨),那么这两个事物实质上就是同一个事物。这个定律由莱布尼茨首倡,他曾经举例“世界上不存在两片完全一样的树叶”来说明这一定律。在20世纪下半叶英美分析形而上学思潮中,这个定律获得了持续的关注和讨论。

必须依赖外部事物作为规定之根据。也就是说，与该物旧有规定相关的一切根据不能为此物带来任何新的规定。

不难发现，这两个前提与我们之前提及过的沃尔夫的两个思想——根据与被奠基者的同时性原则、本质根据与动力根据的区分——非常相近。Eric Watkins 认为康德在这三个论证中的思想，或直接或间接地依赖于沃尔夫在根据问题上的思考，这是很正确的^①。

不过，我们需要注意二者之间一些不易察觉的差别。首先，康德不承认任何“自因”概念，因而不可能有任何事物（甚至包括上帝）能将自己实存的根据包含在自身之中，因此，事物变化的根据以及该事物诸属性的根据都一定是外在于此事物的，沃尔夫那里内在性的本质根据在康德这里是无效的。康德指出，沃尔夫学派“断言单纯实体从内在的活动原则出发经受着不断的变化”，这是“不结果实的”（I: 411）。

其次，康德不赞同“潜能—现实”的模式，因此不赞同某种动力可以作为变化的根据。具体来说，根据只能是规定根据，因此它只是给事物设定诸种规定性。于是，在康德那里根本没有以下这件事：物的本质根据设定了物之变化的可能性，然后物之动力根据使得此可能性实现出来。对康德而言，有的只是诸种规定的前后相继。所以康德认为，沃尔夫学派只是“给力下一个任意的定义”（I: 411）（这里指的当然是上面提到的“实现力”概念）。作为一种使物从可能变为现实（wirklich）的推动力，“实现力”（die wirkende Kraft）这个概念只不过是一个空洞的命名。

在康德对相继原则的证明过程中，我们已经能清楚看到康德与沃尔夫学派在充足根据律问题上这种貌合神离的关系。相较于二人的共同之处，这种看似细微的差别是更为本质性的，因为它不仅仅是具体观点上的，更是思想模式上的。通过“自因”来界定的斯宾诺莎式的实体概念^②与亚里士多德主义的潜能—现实的概念图型都被放弃了。这种思想模式上的转变尽管在此只是初步显露出来，但对于康德后来思想的发展却具有深刻影响。

四、充足根据与自由意志的相容性问题

自充足根据律被表述以来，围绕着它的一个

核心困难就是自由意志与充足根据之间的相容性问题。这个问题同样成为了康德这部教职论文的讨论重点。在这里，康德的主要对手是克鲁修斯，后者从充足根据律推出“凡是不发生的事情，也就不能发生”（I: 399）。这就等于说凡是没有发生之现实性的东西，也没有发生之可能性，因为只要某物不发生，那就意味着该物缺乏发生的充足根据，因而从存在物整体来看也就缺乏发生的可能性了^③。于是，克鲁修斯认为充足根据律“复活了斯多亚派那里所有事物的不变必然性和命运的旧有权利，甚至削弱了所有的自由和道德性”（I: 399）。一言以蔽之，克鲁修斯认为，充足根据律使得上帝的创世用一种无法反抗的必然性夺取了自由和（与之相应的）罪责的地盘。

为了辩护充足根据律，康德重新引入了莱布尼茨已经完成的关于绝对的必然性、假设的必然性与道德的必然性的区分。绝对必然性指的是以矛盾律为基础的必然性，例如分析命题或者数学真理；假设的必然性是指按照自然法则发生的必然性，人们借之可以预测事物的进展；而道德的必然性指的则是自由选择时向善的必然性，它表明的是人进行抉择时的一种倾向^④。康德非常准确地看出，这几种必然性之间的区别绝不在于其确定性程度的大小，而在于它们“因何而必然”（I: 400），也就是在于它们的规定根据的不同。绝对必然性与假设必然性的规定根据都是上帝有序的创世，而道德必然性的根据却是理智之下的人的自由意志。

在此，自由意志概念需要得到严格界定。为达到自由，首先要求摆脱绝对必然性和假定必然性的掌控，而人的意志恰恰具有这样的能力，因

① Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York, Cambridge University Press, 2005. pp. 122–123.

② 莱布尼茨的“单子”概念便首先承继了斯宾诺莎的“自因实体”概念。（参见段德智：《莱布尼茨哲学研究》，北京：人民出版社，2011年，第352页。）

③ 这说的是，该物单独来看，只要不自相矛盾，就有发生的可能性；但为了与其他存在物的现实状况相符合，它就没有发生的可能性了。

④ 《莱布尼茨与克拉克论战书信》，陈修斋译，北京：商务印书馆，1996年，第54—55页。相关研究可参见段德智：《莱布尼茨哲学研究》，北京：人民出版社，2011年，第343—345页。

为“人的心灵固有的自然欲望能力不仅仅指向客体，而且还指向可在理智中发现的不同表象(repraesentationes)”(I: 403)。因此，我们可以“感受到，我们自己就是那些在给定的场合中包含着选择之动因的诸表象的创造者，以至于我们有足够的能力去注意它们、悬置它们或者将它们转到其他方向，从而意识到我们不仅有能力与我们的欲望一致地追求诸客体，而且还能按照自己的意愿而一再变换客体的根据”(I: 403)。

但自由远不止于这种转换的可能性，毋宁说，自由的关键在于理智成为行动的规定根据。尽管有上帝的创世，“行为依然是自由的，因为它不是由大自然的盲目力量所导致的，而是由这样一些根据所规定的，这些根据由于以极大的确定性倾向于神的意志，便包含了神之无限理智的诸种动因”(I: 400)。在这里，理智被理解为朝向神性意志，也就是理解为一种求善的理智。于是自由便意味着用一种求善的理智来规定我们行动的意志，使之成为有道德的。因此，尽管人的自由意志也由上帝所造，但人可以运用自己的理智来使自己的行动符合创世的善意，也可以用某种趋恶的动因来规定自己使自己作恶。人必须承担自己行为的责任。

在这篇教职论文中，康德非常重视自由意志与充足根据律的相容性的问题，以致于他认为，只要自己能够成功克服克鲁修斯的批判，就等于“战胜一切困难了”(I: 398)。但不得不说，这种解决方案一方面并没有明显超出莱布尼茨对自由的理解，即“自由是自发性加上理智”^①；而另一方面，它也没能成功解决自由与必然的关系问题，因为即使二者来自于不同的规定根据，也并不能说明两者就能相容。此外，依照充足根据律以及随后证成的相继原则，自由意志的规定根据必须在自身之外去寻找，这意味着理智是与意志不同的两个实体，这会重新陷入自由问题上的新的二元论。然而，在康德批判时期的思想成熟以前，莱布尼茨式的自由概念从形而上学的角度来看可能是当时最出色的方案了。康德能够借此来反驳克鲁修斯的质疑，这足以说明康德当时对此问题的理解是极为深刻的。而且，这里的自由概念已经具有后来康德《实践理性批判》中自律自由概念的某些萌芽，借此我们可以窥见康德与莱布尼茨在自由问题上的承继关系。

结 语

海德格尔在《论根据的本质》一文的前言中说：“无论在其哲思的开端还是在其哲思的终点，他[康德]都明确地探讨了‘根据律’。”^②根据海德格尔自己的注释，这里说的“哲思开端”指的正是康德的这篇教职论文《新阐释》。应该说，海德格尔的这个判断是富有洞见的。本文上述的分析已能表明，这篇教职论文对于康德的哲学思考来说确实是开端性的。一方面，康德还或显或隐地借助了莱布尼茨—沃尔夫学派的已有思想成果，例如根据与规定的同时性原则以及莱布尼茨的自由概念；另一方面，他也试图寻找莱布尼茨—沃尔夫学派在充足根据律问题上的不足，提出了自己的概念界定和证明方式，并且力图抛弃“自因”概念和“潜能—现实”模型。

就充足根据律本身而言，这篇教职论文在总体上还是运作于莱布尼茨—沃尔夫学派的思想范畴之中，其成果充其量只是对这个学派在根据问题上的一些（尽管是一些不容忽视的）修补而已。可以说，1755年的康德已经开始了自己的道路，但还没走出关键性的一步——这里指的是1763年《将负值概念引入世俗智慧的尝试》中所提出的“实在根据”(Realgrund)概念，它可以看作是对休谟问题的一种回应^③。当然，对康德而言，在充足根据律问题上的充分成果必须要在这样的条件下才能获得：通过“哥白尼式转向”获得先验主体概念，同时将对象一般(Gegenstand überhaupt)区分为现象与本体。因此，对于康德与充足根据律之关系这一课题而言，本文的研究还仅只是预备性的。

(责任编辑 行之)

① 转引自罗素：《对莱布尼茨哲学的批判性解释》，段德智等译，北京：商务印书馆，2000年，第234页。

② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第145页。

③ 康德：《前批判时期著作II(1757-1777)》(康德著作全集第1卷)，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第201—203页。相关的研究可参见Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York, Cambridge University Press, 2005. pp. 160—170.

萨特的本体论证明和对笛卡尔身心关系问题的解决

贾江鸿*

【摘要】本文通过回顾萨特的本体论证明思想和他为我们提供的非传统的二元论的现象学存在主义哲学,进一步阐发萨特所提出的富有辩证意味的身心关系理论,特别是他关于自为的身体和为他的身体的区分及界定的思想,由此彰显萨特对笛卡尔二元论的核心概念——广延性和精神性——所做的全新阐释。在此基础上,本文将对萨特的的身心关系理论给予初步的反思和定位。

【关键词】本体论证明;意识;自为的身体;为他的身体

中图分类号:B565.53 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)05-0059-08

自笛卡尔的身心关系问题诞生以来,法国的哲学家们就一直对该问题有着这样那样的思考和解决尝试。17、18世纪的马勒伯朗士和梅纳·德·比朗,20世纪以来的柏格森、萨特、梅洛·庞蒂、米歇尔·亨利等,都在这个问题上给出过许多具有启发性的理论探索^①。在这众多的探索当中,有一个哲学家的思想并没有引起我们足够的重视,那就是萨特的本体论思想及其相关的身心关系理论。尽管萨特并没有就身心关系问题像梅洛·庞蒂和米歇尔·亨利那样有专门的著述,但是,试图从笛卡尔的“我思”观念重新开辟出一片新的现象学存在主义理论天地的他,在其本体论的建构中不可避免地会涉及身心关系这个极为重要的形而上学问题。而挖掘和反思萨特的相关思想就是我们本文的主要内容。

一、萨特的本体论证明与“我思”

尽管笛卡尔本人的身心关系思想远没有我们在教科书上以及一些当代的哲学家的书中叙述的那么简单^②,但是不管怎么说,他的理论都面临着如何解决可能的身心二元对立的问题。简单来说这个问题就是:如果我们坚持思维和物体的本

体论的二元论区分的话,那么无论我们是同时坚持“人”的一元本性(即认为人是一个单一的实体),还是认为人是一个身体和心灵的二元结合体,都面临着如何解释二元论和一元论的冲突问题。对前者来说,问题就是既然人是一个单一的实体,那么这种思维和物体的二元论又是如何可能的;对后者来说,问题在于如果人是一个二元的结合体,那么这种结合是何以可能的。总之,笛卡尔的身心关系问题就是一个二元论和一元论的冲突问题。那么萨特是如何处理笛卡尔的这个难题的呢?

在《存在与虚无》第一卷的开头,萨特写道:

当笛卡尔需要处理灵魂和身体的关系时他面临着和我们现在类似的问题。笛卡尔建议在思维实体和广延实体的联结已经发生的事实基础上来寻找解决的途径,也就是在想象的地基上来寻找答案。这种建议是可贵的。当然我们和笛卡尔关注的问题是不同,而且我们关于想象的理解也和笛卡尔不同。但是,我们从中值得思考的是,(要像笛卡尔那样)不应该首先把关系当中的两个项分割开,然后再试图把它们重新连接起来:关系就是综合。^③

* 作者简介:贾江鸿,山西人,哲学博士,(天津300071)南开大学哲学系副教授。

① 参阅 Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002, 以及 Michel Henry, *philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 2003。

② 比如有的学者就曾指出,笛卡尔的人的观念本身就是一个一元的实体,是笛卡尔所说的天赋的原初概念,这样的话,我们就不能简单地在身心问题上给笛卡尔贴上一个纯粹的二元论的标签。关于笛卡尔身心关系问题的相关思想,请参阅拙文《重新梳理和思考笛卡尔的身心问题》,载《自然辩证法研究》2011年第3期,第1—6页。

③ [法]萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,北京:三联书店,2007年,第28页。译文有改动,可参见法文本 *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1957, p. 37。

从这段话中我们可以看出，萨特注意到了想象在笛卡尔处理身心关系问题中的重要性，而且更为重要的是，他认为应该和笛卡尔一样从关系的角度，而不是从分割之后再联系的角度来处理问题。我们的问题是：萨特在这里所说的和笛卡尔的身心关系问题类似的问题是什么？它又需要怎样从关系的角度来理解呢？第一个问题非常关键，因为这是萨特《存在与虚无》的导言部分以及整个著作所需要探讨的问题，也是我们本文的论题身心关系问题所需要赖以展开的基础。这个问题就是：什么是自在与自为的关系？

在《存在与虚无》的导言部分，萨特通过简单地考察现象学的成败得失，为我们提供了一个本体论的证明。其核心内容是：首先，我们必须承认有自在之物的存在，它们纯粹地是其自身，而不应该像胡塞尔的现象学那样对它们简单地进行悬搁或加括号；其次，意识恰恰就是对和自己完全不同的自在之物的意识，这种意识的存在就是自为，和自在之物的是其所是不同，他是其所不是，又不是其所是；第三，意识就是和自在之物的存在关系，或者说，没有自在之物这个和自为完全不同的存在，意识本身就什么也不是，这正是萨特和胡塞尔不同而要千方百计坚持自在之物存在的根本原因；第四，自在之物由于只是其自身，于是真正说来，它不能作用于意识或自为的存在，在萨特看来，我们由此就摆脱了实在论的威胁，同时，由于自为仅仅是和自在之物的一种存在关系，他也根本不能作用于完全地是其自身的自在之物，因此我们也摆脱了唯心论的嫌疑。面对萨特为我们提供的这种本体论的证明，我们的问题是：这种不能互相作用同时又似乎互相依存的自为的存在和自在的存在，它们之间到底是什么样的关系？自在的存在和自为的存在难道不是一种新的二元论吗？

萨特的回答首先是否定的。这并不意味着一种新的二元论，因为所谓的二元论实际上是一种对象化的思维方式的结果，而对象性的思维是传统的认识论在认识当中对思维进行反思性把握的结果。比如笛卡尔在提出他的著名命题“我思我在”的时候，在萨特看来，他就已经处于反思的认识论地基上了，凸显了反思性认识主体的存在，同时也把外在事物当成了一个处于“我思”主体对面的认识对象了。而萨特的整个本体论的起点恰恰就是对这种二元论认识思想的摒弃。

对他来说，首先一个任务就是返回到真正的现象学起点——“我思”的地基之上，从而把意识与具有实在内涵的心理进行彻底的区分。这里有两个基本的内涵：首先，萨特和胡塞尔一样，认为我们应该追随笛卡尔为我们开辟的一条“我思”之路；但是，和笛卡尔不同的地方在于，萨特和胡塞尔都认为笛卡尔的“我思”概念是不纯粹的，需要进行现象学的纯化，即驱除笛卡尔“我思”概念中可能的心理化和实体化的倾向，使我们能真正达到先验意识，即纯思这个现象学起点。其次，和胡塞尔后期试图构造一种先验主体的思想不同，萨特坚持他所认为的意向性的根本内涵。在他看来，先验意识或者真正的“我思”仅仅是关于某物的意识，就其自身来说，并没有任何主体性的内涵，这种先验意识的根本特点是非反思的，而任何自我都是被我们反思性地建构出来的，都是一个超越的心理对象。而意识并不具有任何实质的先验内涵，从根本上来说，胡塞尔和笛卡尔都是处在反思性的认识论的地基之上，而没有真正抓住“我思”的最本真特点——非反思性^①。总之，在萨特看来，如果我们返回到真正的“我思”的地基之上，我们首先就脱离了认识论的二元化思维模式，意识及其相关物并不首先是作为某个明确的被认识的对象而呈现出来的，意识与其相关物首先处于一种存在论意义上的存在关系之中。而且更为重要的是，意识并不具有任何本质的规定性，它既不是笛卡尔哲学意义上的一个实体，也不是胡塞尔哲学意义上的先验主体，而首先只是与某物的一个具体的存在关系。

追随萨特的思路，我们脱离了传统的二元论认识论窠臼。意识的存在——自为——不再具有任何先验的本质，自在的存在也并不首先是一个被我们认识的实体。萨特把自在存在的特点归结为三点：自在的存在自在，自在的存在是其所是，自在的存在存在^②。具体来说，就是任何传统上我们所赋予它的内涵，比如主动的或被动的、肯定的或否定的、自身同一的或变化的、表面的或内在的、可能的或必然的等等，都应该被

① 关于“我思”的现象学分析，请参见萨特的《自我的超越性》一书的第一小节，也可参见《存在与虚无》一书中导言部分的第三小节。

② 参见萨特的《存在与虚无》，导言部分的第六节。

去掉，自在的存在就其自身来说，是我们不可能达到的，它完完全全是意识的超越对象，或者说，它不是意识。

如果我们真的如萨特所希望的那样走出了传统的认识论二元论窠臼的话，那么，我们现在面临的问题就是如何来重新界定和考察传统的一些经典概念和问题。

二、广延性与非广延性

多数笛卡尔身心关系问题的阐释者把笛卡尔的身体等同于物体这个本体论的概念，认为物体或者说与精神对立的身体的根本特点是广延性或者空间性，即它可以被无穷地分割和测量；与之相反，精神这一本体的独立本性就是非广延性，即并不占据任何空间，不能被分割和测量。萨特站在自己的本体论立场上，对这种笛卡尔式的心物二元论提出了批判。

首先，在萨特看来，意识并不是一种具有非广延性独立本性的本体。在《存在与虚无》第二卷第四章中，萨特说道：

揭示存在的空间性和自为通过自身把自己非正题地理解为是非广延的实际上是一回事。自为的非广延性并不是隐藏在一个否定的名称之下的精神的某种肯定的神秘力量，自为的存在从根本上就是一种出神的关系，因为正是通过超越的自在的广延性并且在这种广延性中，自为才能显示出并实现自己所谓的非广延性的。自为不能首先是非广延的然后才能进入一种与广延性的存在的关系之中，由此，非广延这个概念本身并没有什么意义，它只能是对广延的一种否定。^①

也就是说，并不具有任何先验本质的意识，它和外在的自在之物的关系首先是一种根本的或内在的否定关系，萨特把这种关系称为是虚无化的过程。正是在对世界的虚无化过程中，自为开始建构自己的一些具体的本质，非广延性正是自为在对世界进行根本的否定过程中建构起来的，它并不是自为的存在首先就具有的一种先验的或独立的本质。一句话，意识的所谓非广延性是在自为的存在与自在的存在的存在关系中被建构起来的。

在剔除了意识的本体性内涵的同时，萨特对自在的存在的广延性或空间性也进行了自己的界定。在他看来，由于自在的存在就其自身来说仅

仅是一种是其所是的存在，因此空间性实际上也不是自在的存在的本体性特性。空间性也是自为的存在在与自在的存在的关系中被建构起来的。萨特认为自为的存在在对世界进行基本的否定或虚无化的同时，就是对作为整体的世界的一个具体化的否定过程，而正是在这种具体化的否定过程中，空间的观念才得以出现。因此，空间实际上并不是一种真正的存在，而是一种没有任何存在关系的自在存在之间的一种理想性关联。“空间的存在证明自为在使得有存在时没有增加什么到存在上，它是综合的理想性。”^② 此外，空间也并不是康德哲学意义上的先天形式，空间只是自在事物之间的纯粹的外在关系，通过自为的存在而来到世界上，但是自为的存在本身并不具有空间性。总之，空间性并不是自在事物自身的根本特性，它并没有真正的存在，而是被自为带到世界上来的自在存在之间的理想性外在关系。

综上所述，萨特对传统的心物二元论，即精神性和广延性的对立提出了自己的颇为独特的见解。在他看来，自在之物并不具有根本的广延性，自为的意识也不具有精神性或非广延性，所谓的广延性实际上是自为对自在之物的一种否定的理想性，而非广延性则是自为对自在之物的一种进一步根本的否定，无论是自为还是自在都不具有传统本体论意义上的根本特性。

在廓清了广延性和非广延性这两个概念的基本内涵之后，我们可以进一步来探讨身心关系这个更为复杂的难题。

三、身体的两重意谓

颇为耐人寻味的是萨特处理身心问题的语境。在《存在与虚无》中，萨特直到著作的第三卷“为他”中，才开始真正涉及身心关系问题。在萨特看来，为他的存在并不是自为存在的本体论结构^③，原因就在于，为他的存在涉及一个他人的存在以及自为与他人的存在的关系问题。如果说，自为的存在的原始含义是“它在它的存在

① [法] 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，第234页。译文有改动，可参见法文本 *L'être et le néant*，p. 228。

② 同上，第240页。

③ 同上，第354页。

中关心的就是它自己的存在”^①的话，那么在这里，自为的存在就不得不是为他的，即他必须在他人的“注视”下，来进一步关注自我。在萨特看来，正是在与他人的关系中，身体的意义才能显现出来，因为“身体——我们的身体——其特性即本质上是被他人认识的：我所认识的东西是别人的身体，而我关于我的身体知道的主要的东西来自别人认识它的方式”^②，或者说，“他人为我所是的对象和我为他所是的对象都表现为身体”^③。

在萨特看来，身体与意识的关系问题经常由这样的一个事实而变得难于理解：

即当人们通过其固有的那种内心直观达到自己的意识的时候，人们最初是把身体作为有其固有的法则并可以从外部得到定义的某种物体来看待的。事实上，如果“我的”意识在其绝对内在性中被把握了之后，通过一系列反思活动，我又力求把它统一于某种有生命的对象，由一种神经系统、大脑、腺体、消化、呼吸和血液循环器官构成的对象……而由此，我就会碰到难以克服的困难。^④

简言之，当我们领会到意识的存在的时候，人们一方面会在同时把身体看作是一个外在的与意识相分离的物体，另一方面又会进一步把意识统一于一个具有生命的身体身上。但是，萨特认为问题和困难就在这里出现了，因为这个时候我们谈论的身体其实是一种对象化的为他的身体，并不是真正的为我的身体：

事实上，我刚才描述的身体还不是我的为我的身体。我从没有看到也永远不会看到我的大脑，或我的内分泌腺。而只是由于我见过解剖人的尸体……也许人们会对我说，给我治病的医生、为我动手术的外科医生能对我自己不认识的这个身体作直接检查。我不否认这点，也不认为我没有大脑、心脏和胃脏。但是重要的是要首先选择我们认识的次序：从医生能对我们的身体所做的检查出发，就是从没于世界的（au-milieu-du-monde）、作为为他的我的身体出发。我的为我的身体，不是没于世界地向我显现的。无疑，站在X光机前我也能看到我的脊椎骨的影像，但是那我就是恰恰是在外的，是没于世界的；我把握了一个完全作为其他“这个”之中的一个“这个”而构成的对象；只是通过推理，我才使它再现为是我的：与其说它是我的存在，还不如

说是我的属性。^⑤

在这里，萨特坚持他的一个基本的现象学出发点，即意识首先是非反思的，反思并不能等同于意识。我的眼睛看见了我的手、我的腿，这是真的，但是在同时我并“不能看见它在看”，我的眼睛，它或者是混杂于诸物中的一个物，或者是诸物赖以向我显露的东西，但是它不能同时是二者。我看到我的手触摸到了对象，但是我并不在手触及对象的活动认识这只手。触摸和被触摸，人们能触摸的感觉和人们被触摸的感觉，是两类现象，完全不应该以“双重感觉”的名称把它们统一起来，它们是根本不同的。当我触摸到或者看到我的腿时，我就超越了它而走向我固有的可能性（例如，这是条可能要康复的腿），并且因此，我对它是在场的，而更重要的是它并非是我，我也不是它。当然这个作为对象的身体显现了某种自我的存在，但是，这样向我揭示的存在是一种为他的存在，而不是自为的存在。

由此，萨特区分了两种不同存在论层次上的、而且是不可互相还原的身体形态：A、自为的存在完全应该是身体，同时它也完全应该是意识，但是意识不可能与身体统一；B、为他的存在完全是身体，那里没有统一于身体的心理现象，身体后面什么也没有，相反，身体完全是心理的^⑥。简言之，自为的身体和为他的身体。

我们首先来看自为的身体。

当笛卡尔在认识论的层次上断言“心灵比身体更加容易认识”的时候，他是要从根本上区别作为反思的思维和在这种思维中确保其地位的身体。但是，在萨特看来，笛卡尔的这种做法实际上无可挽回地使人们从意识中驱除了身体，从而导致了意识和身体的二元对立。现在我们应该脱离笛卡尔的认识论路径，而从我们与自在的原始关系出发，从我们在世的存在出发来探讨问题。这就意味着完全不是说一方面有一种自为的存在，而另一方面则有一个与之相对的世界，就像两个完全隔绝而又应该随后发现它们如何连接

① 同上，第21页。

② 同上，第280页。

③ 同上，第376—377页。

④ 同上，第377页。译文有改动，参见法文本 *L'être et le néant*, p365。

⑤ 同上，第377—378页。

⑥ 同上，第380页。

起来的東西；而是说自为就其本身来说就是与世界的关系，意识就是对世界的意识，如果没有世界，意识就什么也不是。具体对人的实在来说，人的存在就是“在此之在”，就是针对某个具体的世界的意识，萨特把它称作“一种本体论的必然性”。但是，这种必然性本身却体现了两种偶然性：一方面虽然我“在此而存在”是必然的，而同时，我并不是我之存在的基础，这是完全偶然的；另一方面，我在这里存在，而不在那里存在，也是偶然的。这种由双重的偶然性围绕着的必然性就是自为的人为性。正是在这种意义下，萨特提供了自为的身体的一个定义：身体就是“我的偶然性的必然性所获得的偶然形式”^①，身体不是别的，就是自为。作为身体的自为与整个世界同一，世界是自为的整个处境。说我们进入了世界，我有了一个世界和我有一个身体，这都是一回事。在此意义下，我的身体在世界上是无处不在的，我的身体是与世界同一外延的，它完全散布在事物中，它是诸事物指示着的整个归属中心。由此，我们已不再首先赋予我们以一个身体，然后研究我们用以把握或改变世界的方式，相反，我们把我们与世界的原始关系作为把身体揭示为身体的基础。身体就是我直接所是的，身体是为我的。所谓灵魂和身体的统一不是两个完全不同的实体的偶然结合，相反，身体必然来自作为身体的自为的本性。也就是说，自为的虚无化存在或时间性的存在，是在介入世界的形式下进行的，身体就表现了我对于世界的介入的个体化。当柏拉图把身体设定为是使灵魂个体化的东西的时候，他是对的，只不过，设想灵魂能自己通过死亡或纯思来与身体分离而脱离这个个体化则是白费力气，因为灵魂就是身体，就如自为是它自己的个体化一样。

然而同时，身体也是被超越的东西，作为一种自为的存在的意识不可能完全与一个身体统一。拥有一个身体就是自为的存在进行虚无化的基础。自为一方面通过身体而拥有一个世界，另一方面，自为又必须通过超越身体而使自身得以虚无化并维持自身的存在，“身体还必须是一个应该去超越以便在世界中存在的障碍，就是说是我相对我本身所是的障碍”^②。萨特把这样的身体看作是自为的过去或事实的必然性。然而自为的存在恰恰是一种以他的过去，即以身体为基础的超越性的存在，因此，在这个意义上，意识，

即自为的存在，又永远不可能完全与身体统一。萨特认为，意识与身体的关系并不是对象性认识的关系，而是一种存在的关系。我的身体就是我的意识的整个偶然性存在。比如说，在存在的层次上，眼睛不是被他人看到的感觉器官，而是我在看的意识的组织本身。对未反思的意识来说，我们的痛苦就是身体，而只有在反思的意识的层次上，痛苦才不同于身体，它们各有其固有的形式。这就涉及了我们要谈的为他的身体的具体内容。

身体也是为他存在的。在这个维度上，萨特又区分了两种身体的存在：一种是我的为他人显现的或者说他人的为我显现的身体，简单来说，这是一种为他的或他人的身体；另一种是在我是一个他人眼中的他人时我的身体^③。先看第一种他人的身体。他人的身体首先就意味着他人的一种人为性，即他人的身体是有意义的。它所是的这团肉体是被它注视着桌子、被它坐的椅子、被它上面行走的人行道等确定的，是对世界有意义的关系的整体，是通过它呼吸的空气、它喝的水、它吃的东西所定义的，否则的话，它就是不可显现的。这样的整体就是我们所说的生命，生命代表着诸意义的总体。这意味着：1、除非从指示他人的身体的整体处境出发，我决不可能把握他人的身体；2、我不可能单独地感知他人的身体的任意一个器官，我总是从肉体的或生命的整体出发来指示任何一种独特的器官的，我对他人身体的感知根本不同于我对事物的感知。一句话，身体是从处境出发显现为生命和行动的整体。而同时，他人的身体又总是指向它本身之外的，他人的身体总是客观的，总是我们的一个超越的对象。萨特认为，正是通过对这种客观的他人的身体的直观，我们才可能领会和理解我的身体，这就涉及了萨特所说的另一种存在意义上的身体——在我是一个他人眼中的他人时我的身体。在萨特看来，这种身体的存在介于两种不同

① 同上，第384页。

② 同上，第404页。

③ 在《存在与虚无》的文本中，萨特把这种身体称作是“身体的本体论第三维”，以区别于之前的自为的身体和作为被他人认识和使用的对象的为他的或他人的身体。由于这种身体也是以他人的注视为前提的，因此，萨特也把它看作是为他的身体的一种。（参见〔法〕萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，第380页。）

的否定之间：一方面他人不是我，但他却具有对我的为他的身体的直观；另一方面，我是这个为他的我的身体，但同时，我却没有对这个“我”的直观。我的身体在他人的注视下发生了异化，这个异化了的身体脱离了本来的我而成为他人的一个对象，而这种异化了的身体也就是我们在情感上感到害羞的原因，它使我们意识到我的身体不是为自己，而是为别人的，我们不可能被我使之存在的我的身体所困扰，困扰我的只能是我的为他的身体。但是，需要注意的是，我的为他的身体是不在场的，它始终是不可把握的，只有通过他人，通过对象化的语言，才使我们熟悉了我的身体的为他的结构，我在任何情况下也不可能独自构成或设想我自己操纵我的身体，正是同过他人的概念，我才认识了我的身体。

这种为他的身体或者说通过他人的注视而被领会到的身体同时就是我们的心理自我。萨特坚持自己在《自我的超越性》中的结论，认为心理就是自我，它具有自己的状态、性质和行动，自我就是一个超越的心理统一对象，是行为的主体和权利的主体。在任何情况下，作为心理存在的行动都代表着一种超越的存在，代表着自为与世界的客观关系。但是，在萨特看来，心理的东西只对一种特殊的认识活动——反思的自为显示出来，而且心理对象的潜在性必须通过我们的身体来作为它们自我实现的工具，正是通过身体，我们才能拥有心理的状态、性质和各种行动。更确切地说，这本身就是一种心理身体，或者说，身体就是我们的心理自我。当我们说心理是一种不同于身体又同时需要依附于或统一于身体的现象时，这在萨特看来是完全错误的。

于是，在萨特的哲学中存在着两个不同的层次上的身体概念：一种是自为的为我的身体，另一种是为他的身体。前者是一种“原初的身体”，后者则是一种心理的身体；前者相关于意识，后者则相关于心理。那么问题是，这两者之间是什么关系呢？在萨特看来，这两者之间并不能互相还原。简单来说，为我的身体不能还原为为他的身体，为他的身体也不能还原为为我的身体，就如同意识不是自我，自我也不是意识一样。原因在于，自为的身体完全是非反思的，它体现了自为和世界的原初统一关系，自为的身体首先是“在世界中”的，就其本身来说，就如同意识一样，是不可把握的；而为他的身体则是在他人的

“注视”下被建构出来的一个超越性对象，它完全不是意识本身，也完全不能被还原为作为意识的自为的身体，只能是意识的相关物。总之，意识通过身体而自为地“在世界中”，又通过他人建构了一种对象性心理身体。自为的身体不能不是意识，但又是意识自我虚无化的基础，是自为需要超越的一种偶然处境；为他的身体就是心理的自我，是意识在为他的存在中的具体存在，同时，它也就是意识的一个超越的对象。一句话，作为自为的存在的意识通过身体来维持自己的存在，但意识又永远不是身体。

四、可能的分析和反思

从上文，我们已经看到，萨特试图通过自己独特的本体论证明思想来弥合笛卡尔以来的二元论。在他看来，自为和自在的存在并不是笛卡尔哲学意义上的二元性本体，即自为不再是一种具有自身独立本质——思维——的本体（笛卡尔会把它称为纯粹的精神），相应地，自在也不再是一种与精神相对的本体（笛卡尔称之为广延性物体）。相反，自为和自在乃是一种新的存在论内涵上的——而非认识论内涵上——的存在关系，在这个意义上，自为与自在实际上是互相依存的。一方面，没有自在的存在，自为就完全是不可想象的，也就是说，并不存在完全透明的意识。萨特说，意识总是相关于某个对象意识，意识总是半透明的，意识是一种“是其所不是，又不是其所是”的东西，自为的存在也总是一种自欺的存在，等等。这实际上都是对这个存在关系的不同注解。同理，在另一方面，自在的存在也只有在面对自为的存在，在面对意识的时候，才可能有所显现。因此，没有自为的存在，自在实际上也是不可想象的，也正是在这个意义上，萨特才把自我（ego）看作是一种自在的存在。在萨特看来，很明显，没有自为，没有意识，自我也是没有任何意义的。

萨特的上述解决思路无疑是具有启发性的，但是问题在于，萨特是否真的完全摆脱了二元论的嫌疑呢？我们可以通过分析和反思他关于意识和身体的关系理论，来尝试着对这个问题给予回答。

在文章的开头我们曾经指出，在笛卡尔的哲学中，有一种原初的身心统一体的观念，或者简

单地说，笛卡尔实际上承认一种作为单一本体的人的存在。我们知道，在哲学史上，坚持身体和心灵统一观点的，最早可以追溯到亚里士多德。依据亚里士多德在《论灵魂》中的思想，人的灵魂是身体的形式，是身体的现实性。因此在这个意义上，人的灵魂和身体其实就是一个东西，我们脱离身体去讨论灵魂，或者脱离灵魂去思考身体，这都是非常荒谬的。现在，如果说萨特通过建立一种比较富有新意的本体论思想——自为与自在的存在关系理论——而在一定程度上弥合了由笛卡尔通过严格地区分精神和物体从而引发的诸多理论困难的话，那么他是否会像笛卡尔或者说亚里士多德那样也坚持身体和灵魂（在萨特这里是意识）的统一性观点呢？

从总体上来说，答案应该是否定的。

首先，从萨特的《存在与虚无》的写作思路来说，萨特显然并没有把意识和身体放在同等重要的地位上来看待。我们已经指出，对身体问题的讨论，出现在《存在与虚无》的第三卷“为他”之中，也就是说，萨特是在讨论了《存在与虚无》的最基本的内容，即第二卷的“自为”之后，才开始考虑身体问题的。关于这一点，萨特在第二卷的结尾曾经给出过明确的说法：

也许有人会觉得奇怪，我们论述了认识的问题而没有提出身体和感官的问题，我们甚至一次也没有涉及它。我们并没有贬低或忽视身体作用的意图。但是，在本体论中和在一切别的学科中一样，首要的是规定讨论的严格秩序。然而，身体，不管其功能可能是什么，它首先显现为被认识的东西。因此我们不能把认识建立在它之上，也不能在定义认识活动之前论述它，也不能以无论什么方法或方式从它之中派生出有其基本结构的认识。而且，身体——我们的身体——其特性即本质上是被他人认识的：我认识的东西是别人的身体，而我关于我的身体知道的主要的东西来自别人认识它的方式。这样，我的身体的本性把我推向他人的存在和我的为他的存在。对人的实在来说，我与我的身体一起发现了与自为存在同样重要的另外一种存在方式，而我将称之为他的存在。^①

依据萨特的观点，如果说具有纯粹自发性的意识可以在自己的超越性存在中为反思性认识奠定本体论的基础的话^②，那么，人的身体显然并不具有和意识同等的自发性，身体不仅不能为认

识奠定可能的基础，相反，身体本身就是被认识的对象。进一步来说，我们只有通过他人，通过对他人的身体的认识，才能形成对自己身体的把握，这和自在的存在中自己为自己奠定基础的意识显然是不可同日而语的^③。

其次，从身体和意识的具体关系来说，尽管问题要稍微复杂一些，但是身体和意识大致上也不是完全统一的。在前文中，我们已经指出，依据萨特的观点，身体可以分为两种类型：一种是原初的身体，或者说是自在的身体；另一种是为他的身体，或者说心理的身体。由于萨特在本体论上对意识和心理曾经做出了明确的区分，因此我们可以先考察直接与意识相关的原初的身体。当萨特说，自在的存在完全是意识，同时完全是身体时，在这个意义上，萨特的思想中显然隐含了一种身体和意识的统一理论。在他看来，由于意识永远是相关于某物的意识，也就是意识永远是“在世界之中”的，因此意识就必然同时在我们的身体中。因为只有通过身体，我们才可以原初地存在于这个世界之中，也正是在这个意义上，萨特才把身体称作自在存在的人为性。简言之，意识和身体是具有统一内涵的，没有身体，就没有意识；反过来，没有意识，身体也就什么都不是。然而，萨特继续说道，人为性仅仅是自在的存在的一个方面，意识永远是超越的，它不能与身体完全统一。在此，萨特的真实意图已经显露出来了：说到底，自在的存在其实还是一种意识的存在，拥有在世的身体，这只是意识存在的一个依托，同时也更是意识存在需要超越的一个障碍。如果说，意识完全成为了身体，那么它也就不再是一种自在，而成了自在之物，意识只有在对身体既依托又超越的过程中，才能成其为自身。此外，当萨特声称自在的身体和为他的身体，或者说原初的身体和心理的身体不能互相还原的时候，也体现了他对意识和身体的相区

① [法] 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，第280—281页。

② 关于萨特的认识论思想，请参见他在《存在与虚无》的第二卷第三章“超越性”中的论述。

③ 在这个意义上，虽然萨特把为他的存在也看作是自在存在同等重要的存在方式，他甚至把为他的我的身体称作是“身体的本体论第三维”，但是毫无疑问，讨论为他的存在的前提就是承认他人也是一种具有意识的自在的存在。由此，在这里身体只不过是自我与他人的自在存在的工具而已。

分的思想。如果说原初的身体，在一定程度上还能说就是意识的话，那么，为他的或者说心理的身体就完全不同于意识了，它完完全全就是意识构建出来的一个超越性的对象，简单地说，它根本就不是意识。

综上所述，我们看到，萨特虽然通过其本体论的证明思想，对传统的二元论哲学给予了一定的批评，并希望建构一种非二元论的自为与自在的存在关系理论，但是，具体就身体和意识的关系问题，萨特并没有转而坚持身体和意识相统一的关系理论。虽然我们不能说身体和意识是一种新的二元论结构——身体和意识都不是传统二元论意义上的本体，但是，它们毕竟是两种不能互相还原，更不能完全统一的存在，这样的理论，应该说并不能彻底摆脱二元论的嫌疑。

五、结语

我们可以简单地对萨特的身心关系理论做出如下评价。

从积极的意义上来说，首先，我们认为，萨特的本体论和身心关系理论的最大成就，在于对于传统的认识论思维方式的批判和对笛卡尔“我思”概念的重新界定。当他力图区分反思前的作为先验意识的“纯思”和反思意识的时候^①，无疑为我们脱离传统的认识论和对象性思维方式提供了一定的理论思路。应该说，梅洛·庞蒂试图构建前意识、前断言的现象学身体概念的理论，以及迈克尔·亨利进一步对意向性概念的批判（不管是意识的意向性还是身体的意向性）和对作为先验主体的身体的建构，都是沿着萨特的这种对对象性思维方式的批判路径而前进的。对他们来说，共同的东西就是脱离或改造笛卡尔的认识论的、对象性的“我思”概念，而寻找真正的现象学起点——“纯思”。只不过对萨特来说这个“纯思”就是先验意识，对梅洛·庞蒂来说就是现象学的知觉身体，对迈克尔·亨利来说就是作为真正的生命的身体主体。其次，我们认为，我们应该充分重视萨特的自为的身体概念。当萨特声称自为的存在完全是身体，也完全是意识的时候，在一定的意义上，这样的身体就具备了一定的意向性内涵。而且由于萨特所说的意识首先是一种非反思的先验意识，因此，这种具有非反思的意向性的自为的身体，无疑在一定程度上是

和梅洛·庞蒂的前意识、前断言的现象学身体概念具有了某种相似度。对萨特来说，自为的身体也不是梅洛·庞蒂所批判的认识论意义上的物理身体，相反它可以自主地或原始地安排着“这个”世界。如果说拥有一个世界和拥有一个身体实际上是一回事的话，那么这样的身体显然就是和世界处于一种有机的关联之中，而这一点的确显现了梅洛·庞蒂的现象学身体的一些特征。毫无疑问，这是一个有趣的理论现象。

但是，从消极的意义上来说，萨特的身心关系思想从理论上讲具有一种不彻底性。尽管萨特在弥合传统的认识论二元论的道路上有了很大的进步，即他不再把意识和身体看成是两个独立的本体单元；但是，当他声称自为的存在完全是意识又是身体、同时身体和意识不能完全统一的时候，实际上为我们提供了一种非传统的二元论的新的二元性的思想，即一方面作为自为的存在的意识是身体，另一方面，身体又是意识需要虚无化的障碍，意识又不是身体。如果说梅洛·庞蒂的理论出发点完全是一种非意识、非物体的身体，从而体现了一种彻底的一元论思想的话，萨特的这种理论显然不是一种彻底的一元论，或者说，他在弥合传统二元论的道路上走得并不彻底。进一步来说，我们从萨特讨论身体问题的语境就可以体察到萨特对待身体和意识问题的不同态度：如果说先验意识是萨特本体论思想的理论出发点的话，身体则仅仅是自为的存在在对他人的存在时才面临的一个问题。因此在这个意义上，在萨特这里，身体并不具有和意识同等的本体论地位，这和梅洛·庞蒂从身体概念出发来建构他的现象学思想是根本不同的。

（责任编辑 行之）

^① 应该注意的是，对于意识和反思意识区分的思想，我们实际上可以追溯到18世纪的法国哲学家梅纳·德·比朗那里。在梅纳·德·比朗看来，笛卡尔哲学意义上的“我思”的明证性并不是最原初的东西，它必须以非反思的原初事实——原初意识（同时也是身体自身）为基础。因此，在这个意义上，我们可以说，萨特的哲学应该是对法国传统的唯灵论（spiritualisme）（一般认为梅纳·德·比朗是法国唯灵论的鼻祖）哲学的一种继承。

福柯三角：知识—主体—权力*

周 慧**

【摘要】知识、权力和主体是福柯始终关注的三个核心问题，这一“福柯三角”是我们理解和把握其思想的关键。但这三个轴心与我们的传统理解大相径庭，权力与知识并不是格格不入的。恰恰相反，所有科学分支的发展都与作为物质性实践的权力运作紧密相连；而权力，也通过与知识的联手，即通过规训技术、坦白技术和针对“人口”的治理技术，将个体塑造为客体和主体。晚期福柯从“权力的支配技术”转向“自我的伦理学”，试图发展出一种导向生存艺术的伦理学，使得个体在知识与权力的网罗中，仍有希望成为独立自由和充满创造性的审美存在。

【关键词】知识；权力；主体；自我的伦理学

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）05-0067-09

知识（真理）、权力和主体是福柯始终关注的三个核心问题。无论是探索话语实践的考古学、权力—知识政体的系谱学，还是关注自我的伦理学，福柯的思想都紧紧围绕着这三个轴心展开。在某种意义上，它们是开启福柯迷宫的钥匙，是我们在其著述中找到门径的指针。然而在福柯的语境里，这三个轴心与我们的传统理解大相径庭。福柯不仅悬搁了知识的有效性，颠覆了主体的先验地位，同时也改变了对权力以及它与知识的关系的一贯理解。在福柯看来，知识与权力不仅不是格格不入的，恰恰相反，现代权力对主体的控制和支配是通过与知识的联手完成的。围绕这三个关键词，本文首先试图说明知识、权力和主体在福柯思想中的特定含义；其次，文章将逐一分析知识—权力的共生政体是如何通过规训技术、坦白技术和治理术来实现对主体的控制；最后，将说明福柯在晚期转向自我的伦理学的目的及其意义。

一、知识、权力、主体在福柯语境里的含义

（一）知识

在传统的人文语境里，知识是普遍客观的，

是我们获得解放和自由的途径，是我们不断进步、迈向绝对真理的桥梁。而在福柯的语境里，知识脱去了“真理”的外衣，失去了救世主的光环，被还原为话语实践的产物。它是中性的、唯名论的^①。福柯想要揭示：人类为什么会把自己当作知识的对象？为了获得关于自己的客观知识，我们是通过什么方式，以及付出了什么代价？为此，福柯改变了科学史研究的主题，将研究重心从自然科学史转向人文科学史，将研究对象从自然科学对象转向人类主体。这种探索是通过考古学和系谱学的方法来进行的。

在考古学阶段，受结构主义思潮的影响，福柯悬搁非话语实践，抛开对现今制度和权力机制的思考，而力图在话语内部揭示话语的历史先天规则（historical a priori）^②，即在特定的时期，使得理论、观念、假说等知识形式的出现成为可能的必要条件。这些规则在《词与物》中被称为“知识型”（epistémè），在《知识考古学》中表述为“档案”（archive）^③。形式化的话语规则是在人们无意识层面悄然运作的“认知密码”，它们作用于人文科学话语内部，使得在既定的历史阶段，什么对象能够被严肃地说出，从而成为

* 本文受“中山大学青年教师培育项目”资助。
** 作者简介：周慧，（广州 510275）中山大学外国语学院英语系讲师。
① Joseph Rouse. “Power and Knowledge”. In Gutting, Gary. ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, p. 93.
② Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13. Foucault. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972, p. 126-131.
③ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 13. Foucault. *The Archaeology of Knowledge*. p. 128.

知识的客体；谁能够说出它们，从而成为知识的主体；以及主体在言说客体的过程中使用什么概念和主题。例如，在《词与物》里，福柯集中探讨了从文艺复兴到十九世纪末关于语言、生物和财富分析的三种话语，由此展示出因为知识型的变化而导致思想史上的种种转型。他认为探讨西方知识密码的关键是把握词与物的关系，围绕着这种关系，可以发现自16世纪以来的三种知识型：a、文艺复兴时期的知识型是“相似”；b、古典时期的知识型是“再现”；c、现代时期是“人”的时期，其特征是人的有限性为认知的可能性提供确切基础。

但是，20世纪70年代初，福柯在考察监狱的诞生时，发现考古学进路存在很大问题。自主的话语理论从话语实践内部来探索知识的形成规则，抹杀了知识秩序与社会政治历史背景之间的关系，而社会制度、经济进程、政治事件等非话语实践为真理话语的生产提供了物质基础和必要条件。福柯开始意识到考察人文学科必须考虑使其学说成为可能的人类活动，这些实践活动不仅不能忽略不计，而且恰恰是内在于人文学科并成为建构它们的根本。福柯最终放弃了从话语内部对知识的形成规则做纯粹考古描述的努力，而是将话语和非话语领域结合起来，转而探索权力和知识的共生关系。

转向系谱学之后，福柯追随尼采，提出了一种新型的权力—知识政体。他试图描绘权力和知识在话语中共生的图景：与其说是外在的权力将自己印刻在知识之上，不如说是权力机制的效应在科学陈述的内部循环。事实上，根本不存在着客观纯粹的真理，权力不仅不是知识的障碍，相反，“权力与知识是直接相互包含的；不相应地建构一种知识领域就不可能有权力关系，与此同时，不预设和建构权力关系就不会有知识”^①。由此，在《规训与惩罚》和《性经验史》第一卷中，福柯重新关注早期在《疯癫与文明》和《临床医学诊所》中探讨过的主题：知识在许诺给我们自由和解放的同时，到底掩藏了什么样的政治需要？分辨真假这一古老的欲望（求真意志）内含着什么样的权力策略？系统化的真理话语与被制度化的社会实践之间究竟存在什么关系？系谱学家要探讨的不是语言的意义何以可

能，而是话语的政治学：究竟是什么在统治着知识和真理的生产机制，以及“在我们这些社会里，‘真理’为什么会被赋予这种价值，从而把我们置于它的绝对束缚之下”^②？

（二）权力

传统的人文主义者将权力理解为某种支配形式，通常与暴力和强制相连。这种权力观预设了几个前提。第一，权力是可以拥有的东西，而且是为少数人所拥有的稀缺资源。第二，在权力机制中，我们总是可以将人们分为两极：掌管权力的人和没有权力的人。第三，权力两极之间是压迫与被压迫的关系，它基本上是自上而下的，其最常用的控制方式是暴力和高压。第四，由于这种权力从来不创造任何东西，它只会说“不”，只会设置界限，因而它的策略是单一的，是一种否定性的力量。第五，既然权力是一种危险品，由权力引发的政治问题便是权力的限度以及如何正当使用权力。由此，始于18、19世纪的现代政治思想始终是依据限度和正当性来提出政治哲学的基本问题。在这一模式下，权力和知识只能是一种对抗和否定的关系，即“只有在权力关系暂不发生作用的地方知识才能存在，只有在命令、要求和利益之外知识才能发展”^③。权力作为一种强制的手段，是无知的象征，是愚昧的同义词；它惧怕真理，总是处处阻碍真知的产生与形成。由此，权力与知识之间玩弄的只能是合法与不合法、允许与禁止、犯忌与惩罚的游戏。福柯称之为权力的司法模式^④。

1971—1972年福柯在和监狱问题具体接触时，发现了一种更为隐秘的权力支配形式。福柯在去除了知识的真理性的同时，将另一个中性化的“权力”概念引入到他的分析之中。第一，福柯摒弃了权力实体论。和尼采一样，福柯将注意

① Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979, p. 27.

② Michel Foucault. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. ed. L. D. Kritzman. Trans. Alan Sheridan. New York: Routledge, 1988, p. 106–107.

③ Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. p. 27.

④ Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. London: Penguin Books, 1990, p. 83–85.

力从“物质/实体”转向“关系”：权力不是被君主或是统治集团掌控的财产，不是可以被占有的物品，而是某种关系网络。在这一关系中，不存在一个最高权力中心，因为权力具有某种链状结构，环环相扣，每一个个体既可以是权力的拥有者，也可以是权力的受体，而权力也从不将人分为两种，即拥有它的人和服从它的人^①。第二，福柯用肯定性和生产性的权力观替代了否定性的权力观。这么说并不是否认权力具有压制和排斥的一面，而是说，权力的运作方式比我们想象的要复杂得多。否定性的权力确实在话语实践和求真意志的表层网络中发挥了局部作用，它或许是权力经常带着的一张面具，但决不是权力的真正面孔。第三，权力来自下层。传统人文主义者习惯于将权力视为某种“金字塔”形的构造，在塔顶总是权力最集中的地方，而越往下走，权力一层层地渗漏，到社会最底层，必然是权力最稀薄的去处。然而，在人们认为权力最薄弱的环节，福柯却看到了一种微观权力的肆虐。第四，权力并不外在于其他形式的关系。例如权力并不外在于知识，它与知识是某种共生关系。微观权力并不借用国家主权或法律手段不断地缩减话语，恰恰相反，通过某种理性化的程序和物质性的社会实践，它使得人文科学话语不断地增生，在社会的各个角落渐渐地渗透和弥漫。在一整套科学话语的生产、调节、分布和流通的程序中，真理得以产生并与支持它的权力制度相联系。在福柯看来，权力与知识之间不仅不是格格不入的，恰恰相反，现代权力对主体的控制是通过与知识的联手完成其扩张的。在这一支配过程中，知识的介入使得权力不再表现为某种血淋淋的暴力征服场景，它变得温和、耐心、细致而周到，对个体的控制是在不知不觉中悄然实现的。真理在权力塑造主体的过程中，并不是对抗权力的主要力量，而是以自由女神的名义掩盖了主体产生的内幕，并成为了支配和统治的同谋。第五，哪里有权力，哪里就有抵制。抵制不仅是可能的，而且是必要的，否则就没有权力的关系网络，阻力充当着权力的对手、靶子和支点。甚至可以说权力的存在取决于多样性的阻力^②。

（三）主体

除了知识（真理）、权力外，主体是“福柯

三角”的另一轴心。在传统观念中，这个主体先于历史，先于它自身的处境，权力被视为它拥有或反对的东西，而话语则是它表达自身意义的一种媒介。无论是考古学阶段对人文科学话语的描述，还是系谱学阶段对权力—知识政体的刻画，福柯总是试图颠覆赋予主体的中心位置。例如在《词与物》中，福柯考察知识型的转换和人文话语生成的最终目的，就在于探索现代意义的“人”是怎样诞生、怎样成为这个世界的主宰和知识的绝对主体和客体。福柯告诉我们：不独知识，连求知的主体也是话语实践的产物。因此他从不愿意回答“主体是什么？”这样的问题，他关注的是“人”、“主体”这样的概念是如何在话语实践中形成又是怎样运作的。

人文主义的“人”与“疯癫”、“性”一样，不是自然事实，而是某种历史的建构。在文艺复兴和古典知识型中，现代意义上的“人”是不在场的。他不是这个世界的创造者，世界本来就存在着完美的秩序，人的功能只是一个阐述者。即使在古典时期，语言符号的透明使得对事物秩序的表现成为可能，但表现出来的只是秩序，表现的这一过程、表现的行为和主体在这一时期却是隐匿的。正如委拉斯盖支的那幅《宫娥图》，作为既安排整个画面又进入画面的“人”，在古典时期的秩序表上是不存在的^③。福柯将现代时期定义为“人”的时期，其特征是人的“有限性”为其知识的确切性提供了基础^④。人作为劳动、有生命和说话的人，是有限的存在，但是关于主体的知识（语言学、生物学和经济学）却被有限的人建构起来，并获得了某种普遍真理的地位，而事实的真相——这些表面上看似先于他的、外在于他的客观知识其实是内在于人之中的——却被抹去了。这种人类学控制了从康德一直到当代哲学思想的基本配置，它在三对两重性^⑤中将

① Foucault. Two Lectures. In Gordon, C., ed. *Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Brighton: Harvester, 1980, p. 98.

② Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 95.

③ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 31.

④ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 327–329.

⑤ 这三对两重性分别是：经验—先验、我思—未思、本源的隐退—回归。（参见 Foucault. *Les mots et les choses*. p. 329–346.）

“人”建构起来。在这三对二元对立中，人被表现为：a. 既是认知的主体又是被认知的客体，既是有待被研究的经验事实，又是一切知识之所以可能的先验条件；b. 既被无法弄清的事情（未思）所包围，又是确定的知识和一切可知性的来源；c. 既是历史的产物，永远也无法知道历史的真实起源，又不断地建构着这一起源，力图揭示历史的最初形态。人作为被奴役的主人、被观察的观察者的形象诞生了，“人文科学”也由此应运而生^①。既然“人”的诞生是19世纪话语实践和话语规则作用的结果，那么随着这一知识型的转换和知识格局的改变，福柯断言“人的形象必将像画在海边沙滩上的图画一样，被完全抹掉”^②。随着二十世纪精神分析、人类学、语言学的兴起，大写的“主体”在后现代人文景观中的退场，似乎应验了福柯的预言。

在转向系谱学之后，福柯对先验主体的颠覆不但没有止步，反而比考古学的进路更为极端。福柯宣称，权力关系既是意向性的，又是无主体的。所谓意向性的，是指权力总是有着它的目的，任何权力都有其精确的计算和精心的策划，如果没有一系列的目标，那么就不会有权力的运作。所谓无主体的，是指权力并不是主体个人选择的后果。个人不是独立自主的，他只是权力链条上的一环，是权力和知识携手并进的产物。在这里，福柯彻底颠覆了西方形而上学主体优先于权力的传统^③。权力作为一种实践，有着它自身的逻辑。它内含着某种意志，但它决不会受控于某个人、屈从于某一团体，它的效果总是逃脱了行为者和策划者的初始意愿。这就是权力的无主体的目的性的含义。用福柯的话来说：“人们往往知道他们所做的，他们也知道为什么要这么做，但他们无法预料他们所做的又会做什么。”^④由此，权力的分析不应该停留在意识的层面，即不应问“谁拥有权力，他想干什么？他的最终目的是什么？”，而应问在权力塑造我们的身体、支配我们的姿势、规范我们的言行的过程中，主体是如何被构建起来的。

主体既是权力—知识考察的对象，又是这一政体自身展开的维度。一方面，福柯试图揭示主体是如何被权力—知识的复合政体建构起来并被赋予了统一姿态的秘密；另一方面，对权力—知

识关系的阐述也是围绕着主体的建构展开的。在系谱学中，对先验主体的颠覆是沿着三个向度来进行的。首先，在《规训与惩罚》中，福柯描述了将个体塑造为客体的规训技术；其次，在《性经验史》第一卷中，福柯阐述了将个体塑造为主体的坦白技术；最后，在关于“治理术”的论述中，福柯分析了以“人口”为目的的总体化控制策略。由此，主体在知识和权力的包围之下，已经无处可逃——不仅在单个的意义上，而且在整体的意义上，他都被纳入了客体化/主体化、个体化/总体化的进程。

二、知识—主体—权力政体的运作

（一）个体客体化的规训技术

福柯在《规训与惩罚》的开篇展示了两种惩罚模式：1757年3月2日在巴黎教堂前的一次公开处决和八十年后巴黎少管所的一份作息时间表。前者是一幅血淋淋的、对肉体的酷刑折磨；而在后者的模式中，鞭打、肢解、火刑、示众、暴尸的公共景观消失了，代之以温和而精妙的对肉体的监管和规范化的行为控制。这一转变意味着什么？是人性的进步吗？或许会有人这么认为，但福柯发现，在这种表层的进步之后，掩藏着另一种微观权力技术的兴起。尽管这种权力的对象仍是肉体，但它已从公开的酷刑表演转入了隐秘的微观控制；而它借以运作的工具不再是暴力，而是可以进行区分和裁决的科学话语。“在惩罚变得日益温和的现象背后，人们可以发现惩罚运作点的转移。通过这一转移，出现了一个新的对象领域、一个新的真理体系以及一大批在刑事司法活动中一直不为人们所知的角色。一整套

① 政治经济学、生物学、语言学这三门经验学科并不是福柯意义上的关于人的科学。真正的人文科学是这些经验学科的衍生物：心理学、社会学、文学/文化研究以及由它们再生出来的新学科。但是，这些经验学科的发展为后者的产生提供了必要的前提。生物学为人文科学提供了功能的模式，经济学为它提供了冲突及遏制冲突的规则的概念，语言学为它提供了意义和系统的概念。19世纪初以来，这几种模式一直支配着人文科学的发展。

② Foucault, *Les mots et les choses*, p. 398.

③ H. Dreyfus & P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago UP, 1983, p. 109.

④ 同上, p. 187.

知识、技术和‘科学’话语已经形成，并与惩罚的权力实践纠缠在一起。”^①

福柯将这一技术称之为“规训权力”。“discipline”可以指“纪律”、“学科”，也可以指“训练”、“教育”、“惩戒”，福柯利用它的多义性暗示了知识和权力的紧密关系。福柯是从对现代监狱的分析来引入这种权力技术的，然而考察监狱的诞生和惩罚制度的变迁并不是福柯的最终目的。他的真正目的在于分析“监狱群岛”(carceral archipelago)^②的权力运作机制。精细的规训权力不仅在监狱盛行，而且被学校、工厂、军队、医院、家庭、教养所、救济院等机构纷纷效仿并有蔓延到社会每个角落的趋势。由此，监狱不过是一个隐喻，只是现代社会的缩影，真正的目标是一个已经被微观权力渗透的“规训社会”。在这样一个社会里，权力的眼睛无处不在，对是否正常进行裁决的法官无处不在。这种权力技术注重的是作为个体的“身体”，它要在身体之上计算出最佳姿势、方式、速度和搭配。人体被某种“权力力学”重新编排、分类和操练，使其能够按照后者预定的方式和效果，“不仅在‘做什么’方面，而且在‘怎么做’方面都符合权力的愿望”^③。

由此，这种权力技术并不通过压制和排斥来管制个体，而是“通过一整套与正常状态联系在一起的标准和价值来加以管制，这套标准和价值则借助于一种公然标榜仁爱和科学的知识网络而发挥作用”^④。这些技术包括对光线、空间、时间、距离、身体小心翼翼地分割和安排，对活动的控制、层级监视、规范化的裁决以及检查的艺术等等。在这些技术中，权力总是在话语之中并借助于规范化的策略一步步推进；而话语实践又是在权力实践的支撑之下，促进了临床医学、精神病理学、儿童心理学、教育学、犯罪学等知识的成形和完善。我们甚至可以认为，在过去一个多世纪发展起来的“人文学科”的共同技术母体，就是这些繁琐的规训与调查技术^⑤。与此同时，这些学科的研究结果又再次强化和改进社会控制的手段。权力和话语交织在一起，你几乎辨不出是话语整合了权力，还是权力吸纳了话语。而个体既是知识的对象，又是权力的支点，成为了权力策略与人文科学共谋发展的产物。

福柯在对权力—知识的阐述中，并没有对知识在现代社会中的新形式进行概括。但是我们可以看到，随着现代信息社会的快速发展，知识的获取、收集、整理和利用已经发生了重大的变化。不仅权力必须依赖知识来完成其对个体的支配，同时，知识也必须借助于物质化的权力技术来完成其收集、调查、取证和分析的过程。即使是人文学科，越来越与某种个体的思辨和精神的愉悦脱离了关系，成为某种技术化的和功能性的需要。知识不再为了自身的目的而存在，它的出现是为了交换。由此，没有使用价值的人文学科（如思考人类意义的哲学、历史学、神学、文学、文化批判等）在现代社会越来越面临着尴尬的境地，而具有使用价值的人文学科（医学、精神分析学、心理学、教育学、人口学、遗传学、优生学等）则越来越成为可操作的、可通约的元素，与权力机制紧密结合在一起，同步扩张。正如利奥塔所言：“知识只有被转译为信息量才能进入新的渠道，成为可操作的。因此我们可以预料，一切构成知识的东西，如果不能这样转译，就会遭到遗弃，新的研究方向将服从潜在成果变为机器语言所需的可译性条件。”^⑥

通过对规训技术的描述，我们可以看出福柯的理论从韦伯那里获取了灵感。韦伯认为资本主义的基本特征是科层组织和理性化、精确化的生产模式，而现代性的危机便在于这一模式日渐渗透到我们社会生活的方方面面并有不断扩大的趋势，整个生活逐渐屈从于科学管理、官僚主义控制和严格的纪律约束，人类的所有活动面临一种被客体化的危险。如果说韦伯只是指出了客体化的趋势，福柯则细致入微地阐述了现代社会中权力—知识政体如何将个体（肉体）客体化的运作

① Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. p. 23.

② 同上，p. 297.

③ 同上，p. 138.

④ Lois McNay. *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 94 - 95.

⑤ Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, p. 226.

⑥ Lyotard, Jean - Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. G. Bennington & B. Massumi. Minneapolis: the University of Minnesota Press, 1984, p. 4.

程式。不过，在韦伯那里，这种客体化与基督教的禁欲主义息息相关，即合理性的全面渗透与清教主义将克制欲望、控制情感和规范生活的苦行主义奉为整个社会都要遵守的理想规范是有着必然的关联的。那么，福柯对客体化的描述可不可以看作禁欲主义从家庭转向了监狱、军营、医院和学校等领域？严格的纪律、时间和空间的划分是不是可以理解为苦行僧式的生活向社会层面的进一步扩展？当然不能这么理解。一方面，福柯的“规范”不是由传统或习俗产生出来的价值体系或道德行为的方式，不是主体有意识的某种自我约束的力量，而是为个体所不能察觉地、将其客体化的过程。另一方面，福柯在《性经验史》第一卷中，否认了性经验的压抑假设，提出了与韦伯截然不同的欲望理论。而这一对压抑假说的颠覆，是从知识和权力将个体建构为主体的另一维度来阐发的。

（二）个体主体化的坦白技术

所谓压抑假设，是指我们总是将17世纪理解为权力对性的压抑时代的开始。因为从这个时代起，性由于和资本主义的工作伦理（所有的能量都应用于生产）格格不入而被现实语境所控制。它被贴上封条，成为夫妻卧室里秘而不宣的窃窃私语，成为大人和小孩之间小心翼翼的禁忌游戏。那么，性是不是真的就这么悄然无息呢？其实并不然。福柯认为这一关于性的压抑不应该按照韦伯的方式把它理解为世俗禁欲主义的兴起，因为对性的约束并没有导致对其兴趣的减弱，恰恰相反，围绕着性，引发了对身体的强烈关注和性话语的暴增。性的各个方面、各种关系、影响、后果都必须得到细致入微的考察。不仅如此，性经验的每一个细枝末节，灵魂深处的每一次悸动不安，都成了拷问、审查和忏悔的对象。忏悔/坦白（confession）由一种精神修炼变成了控制手段，表面上看似禁欲的活动变成了纵欲的通道。“在语言被小心地净化，大家不再直接谈论性的情况下，性落入了话语的掌握之中，话语不断地捕捉它，不让它有丝毫躲藏和喘息的机会。”^① 性经验并没有成为话语的禁区，只不过是改变了谈论的方式，成为了一种健康和规范化的理性话语。欲望也没有被压制，只不过它不再是性爱艺术所获得的快感，而是在探寻和揭

示真相时所引发的愉悦。在现代西方社会，人们似乎从来没有对身体和性投入过如此多的关注，身体的方方面面、性的每个向度都成了权力和知识的主要投注对象。“这难道是对性的审查吗？毋宁说，它要建立的其实只是一种产生更多性话语的装置，性话语在其结构中运转灵活，成效显著。”^②

那么，究竟是什么原因让我们执着于这一假设呢？福柯认为这和个体将自己塑造为主体的过程息息相关。如果说规训是权力将个体塑造为客体的外部技术，那么坦白则是权力将个体塑造为主体的内在力量。自1215年成为天主教的七宗圣事以来，忏悔始终发挥着维护宗教秩序的核心作用。16世纪，这一仪式从纯粹宗教的领域扩展到教育机构和监狱。19世纪开始，它进入了医学的领域，而自我忏悔的技术出现了新的形式，那就是向权威——心理医生、精神病专家、教育工作者和法官——坦白。通过“坦白”，权威就赋予了坦白者以身份，而坦白者认同了这一身份并确认了自己的存在价值。坦白的范围虽然不断地扩展，坦白的对象却仍然集中在性这一传统而敏感的主题之上。这一真理不仅是关于性的真理，也是关于我们的真理，人们被告知关于自己的奥秘就栖息在性的真相中，即“告诉我你的欲望，我便可知你是怎样的人”^③。“在性这一问题上，出现两个互相关联的过程，我们要求性讲真话……我们要求它将我们的真相告诉我们……几个世纪以来，从这一互相作用之中缓慢地形成了这一主体的知识……主体中的因果关系、主体的无意识、存在于其他了解隐秘的人身上的主体的真相，还有在他自己身上的并不为他所知的知识，所有这些都在性的话语中找到了展示自己的场所。”^④

然而，倘若要让权力的这一控制过程秘而不宣，坦白需要一个假设，即存在着被压抑了的关

① Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 20.

② 同上, p. 23.

③ [法] 福柯:《福柯访谈录》，严锋译，上海：上海人民出版社，1997年，第9页。

④ Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 70.
(此句译文可参见福柯:《性经验史》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2000年，第52—53页。)

于性、关于我们的真理，而坦白是我们认识自己、靠近真理的唯一途径。坦白意味着对真相的追求，对压制的反抗，意味着探寻到了个体乃至人类最深刻的真理形式。所以在坦白的同时，主体并不会觉得自己受到了压制，反而认为这是获得解放的良机。通过对自我本性的不断反思、搜寻和吐露，个人的主体身份就确立起来了。由此看来，坦白并不需要一种外在的压力，它深深地根植于主体之中并成为主体建构的根本。而压抑假设也不是偶然的理论失误，而是主体建构自我的一个必要前提。性被压抑到底是事实还是谎言，其实并不重要，重要的是我们需要这一假设。由压抑燃起的求真意志最终成为了权力无孔不入、无往不胜的支柱。19世纪以来，在这种意志的驱使下，坦白技术扩散到生活的各个领域：父母和孩子、男人和女人、法官和罪犯、牧师和信徒、医生和病人、老师和学生、成年人和青少年等等，所有的人都在做坦白和拷问的游戏，西方人已经变成了坦白的动物^①。

在这一过程中，坦白的范围多样化了，逐渐从宗教领域扩展到了司法、医学、教育、家庭、爱情等其它领域；坦白的内容也从性扩展到本性、行为、思想、欲念、罪恶和其它不为人知的秘密。最终，通过将坦白技术纳入科学观察的范围和程序，性科学诞生了。性成为了科学话语的一个客观对象，成为了有着隐秘本源的存在物，而医学、教育学、心理分析、精神病理学的任务便是揭示这一真理。从坦白技术到性科学的最终建立，人文学科的发展和权力技术的推进是同步进行的。坦白机制的扩展造就了真理性话语的需要，而与身体、生命、性相连接的人文科学话语既是通过坦白仪式建立起来的，又掩盖了关于性的本性和客观真理其实只是某种历史建构的秘密，为权力技术的进一步推进提供了支撑。在这一过程中，求真意志不仅促成了知识和权力的联结，而且还掩盖了主体被它们建构起来的内幕，以及真相的展示浸透了权力关系的事实。

（三）针对“人口”的治理术

在《规训与惩罚》中，福柯细致地刻画了局部的、以身体为目标的微观权力技术；而在《性经验史》第一卷的后半部分以及法兰西讲座《安全、领土与人口》中，福柯探讨了权力—知识政

体以“人口”为目标的总体化的宏观策略。福柯称之为“治理术”（la gouvernementalité）。^②

随着18世纪人口统计技术的发展以及新的知识形式的出现，我们看到治理技术开始成为权力的核心功能。在中世纪，权力的两个重大功能是战争与和平，它总是高度紧张地盯着武器的垄断、法律的仲裁、罪犯的惩罚、秩序的维持和经济的繁荣等目标。而到了18世纪，新的权力技术开始了对生命、健康和长寿的深切关注。人们第一次发现，一个社会的繁荣和发展不仅与政权稳固及经济增长息息相关，更与人口和人口的各种变量休戚与共，例如出生率、发病率、生殖率、结婚年龄、受孕方式、避孕措施、优生优育、平均寿命以及饮食、居住方式都成了权力眷顾的对象。人口的健康开始和秩序、财富一并进入了政治经济领域，而性正处于这一政治和经济问题的中心位置。一个国家如果想强大，就必须拥有众多数量的人口，这是自古以来的公理，但“一个社会认为它的未来和命运不仅与其公民的人数和德行相关，也不仅仅与公民之间的婚姻规则和家庭的组织有关，而是和每个公民使用他的性的方式相关，这在历史上还是第一次”^③。维多利亚时代以来闪烁其辞、遮遮掩掩的性，不仅在坦白的仪式中落入了话语的掌控，而且成为了被行政管理和调控的对象。性不再只是关涉个人的隐私和欲望，而且关系到人类的福祉，后代的健康，种族的延续，它理应属于公共事务。从此，生命和性进入了政治领域，或者说，政治在某种意义上已成为了生命政治。“性已成为国家与个人之间的一个问题，一个公共问题。围绕着它，形成了一个话语、专门知识、分析和禁令纵横交织的网络。”^④

在这一过程中，权力和知识是互相生成的。如果要了解个体和大众的性并针对它们进行有效

① Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 59.

② Foucault. 'The Subject and Power'. In Dreyfus, H. & P. Rabinow, eds. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 221. Foucault. *Sécularité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004, p. 91 - 113.

③ Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 26. (此句译文亦可参见福柯：《性经验史》，余碧平译本，上海：上海人民出版社，2000年，第19页。)

④ 同上。

的管理,知识的介入就显得尤为重要。人口学、生物学、医学、精神分析学、心理学、伦理学、法理学、教育学、遗传学、优生学等学科的建立和日渐扩散的信息化趋势,为生命权力的扩张提供了必不可少的支撑。依据它们给权力提供的精确数据,才有可能对各种各样的性经验进行监控、检测、区分、鉴定、研究、诊断和治疗。借助于知识,生命权力才可能确保一个健壮的肌体和健康的性经验,才有可能让性承担起对子孙后代的责任。这也是福柯把权力称为生命权力的缘故,因为它把“生命及其机制带进了一个赤裸裸的计算领域”^①,使生命成为可管理的、便于操作的科学。

支配身体的物质性的权力可分成独立却是相关的两极——“规训身体和调控人口”。第一个问题侧重微观层面,与单数的身体相关,被称作身体的“解剖—政治学”(anatomy-politics)。在《规训与惩罚》中,福柯详细地描述了这一规训权力的运作技术。第二个问题侧重宏观层面,指向整个人类的身体,被称作人口的“生物—政治学”(bio-politics)。通过性经验的布署,这两极在19世纪结合到了一起,形成了既是解剖学的、又是生物学的,既是个体化的、又是总体化的,既是微观的、又是宏观的生命权力。权力在这里紧紧盯着生命过程,因为它的最高功能从此不再是杀戮,而是从头到尾都关注生命,人类的生命通过这两种技术“进入了权力和知识的秩序,进入了政治技术领域”。这两种权力技术对身体的控制是沿着空间和时间两个维度来进行的,前者以生产驯良的身体为目标指向城市空间内的身体再生产,而后者以物种的健康繁殖为目标旨在约束各代人之间的再生产。了解了这一点,我们就明白了为什么性作为政治目标如此重要,因为它是同时进入个体生命(微观)和人种生命(宏观)的通道,它位于两条轴线的交叉点上,而“一切政治技术都是围绕着这两条轴线发展起来的”^②。

三、结语:主体的自由 ——通往生存美学的伦理学

在权力和知识的包围下,主体已经无处可逃

——不仅在单个的意义上,也在整体的意义上,他都被纳入客体化/主体化、个体化/总体化的进程。尽管福柯在论述权力时,为个体设想了一定的自由,甚至宣称这一自由很可能作为权力行使的条件而出现^③。然而,被权力和知识建构起来的主体进行反抗的可能性,几乎是微乎其微的。尤其在规训技术中,福柯片面强调权力关系在身体上的物质效果,主体被理解为权力机制生产的可操纵和可驯服的身体,而不是具有活动能力的人,由此不可避免地将丰富的人类体验和内在心理生活还原成一种机械而可度量的物质效果。

在《性经验史》后两卷、法兰西学院最后三年的讲座以及《自我的技艺》等晚期作品中,福柯意识到自己对于知识—权力的共生关系的阐述过多地强调了人的被动性与有限性,为有血有肉的人类生存提供了一幅过于阴暗的图景,于是从“控制的技术”转向“自我的技术”,着力于考察自我的伦理学。在这些作品中,福柯探讨了西方人如何将自己建构为道德主体的历史,同时也考察了西方思想史上两种不同的哲学话语形态:一种将哲学看作是一种思辨性的、论述性的话语,注重概念和逻辑分析;另一种则将哲学看作是一种生存智慧,注重精神修炼,目的在于通过一系列技艺(沉思、静修、反省、良心审查、回忆、写作、散步、阅读等),来使自我得到持续的发展和提升^④。前者是思辨哲学,后者是修养哲学,两者在古希腊时期,本是相辅相成的,即“关爱自我”需要以“认识自我”为前提,而“认识自我”要以“关爱自我”为目的。虽然两者都很重要,但是福柯认为,关注修养的实践智慧更能折射出希腊罗马哲学的主要态度和基本精神。通过不断地进行自我认识、自我反省和自我改变,希腊—拉丁文化把对自己的关爱看作是道德实践的主要内容,把有节制的满足和快感看作是个人幸福的合理目标,把锤炼理想的、自我决

① Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 143.

② 同上, p. 145.

③ H. Dreyfus & P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 221.

④ 自我关爱的技术详见 Foucault. *The Care of the Self*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, p. 39-68.

定的个体看作是人生的最高境界。但是从基督教开始，这两者分道扬镳，精神性的自我修炼慢慢脱离哲学，成为纯粹的宗教性事务，对自我的关照也因为与基督教义背道而驰而被改写甚至是被驱逐。关爱他人和对自我的否弃慢慢发展为获得救赎的必要条件和道德伦理的首要原则，而斯多葛和伊壁鸠鲁式的个人内在灵魂的修行式伦理也逐渐演变为普适性的清规戒律。从笛卡尔开始，哲学日渐缩小为思辨和认知的场所，科学理性凌驾于一切领域之上。到了现代社会，“关爱自我”要么被贬斥，要么被曲解为消费主义和功利主义时代的消极产物^①。

系谱学家不仅想要揭示人类如何成为自身道德主体的历史成因，同时也试图寻找走出生存困境的可能方式。福柯虽然返回到“自我”，但他的目的并不是要将古希腊的修炼艺术搬到当下的语境，以恢复古代的修养论，而是要探索一条通往自由的生存美学之路^②。主体并不是一个静止的、给定的实体，等着我们去发现它的隐秘本质并与之认同，而是一个通往未知和不确定的建构过程。在一个生活世界被彻底对象化和概念化的时代，即使没有办法完全冲破知识和权力之网，我们仍然可以对自己的行为和语境抱一种反思的态度，不断改变和超越自己，成为掌控自己生活的真正主人。后现代知识分子都是尼采意义上的强健诗人，他们相信，生命可以成为一件艺术品，因为生命的尊严和意义，在于它有将潜能变成现实的无限自由，在于它是一个勇于挑战规则、不断实现自我超越的历程。

从颠覆主体到关注自我，这一转变告诉我们，主体的问题并没有被后现代思想家的利剑所终结。先验的、大写的“主体”的死亡，恰恰是为小写的“自我”的诗意存在辟出一块空间，人类的“有限”与“自由”仍然是思想的永恒主题。表面上，福柯只是在生命临近终点时才思考主体的自由，但实质上，他终其一生都在实践着这条生存美学之路。在一次次穿越疯癫、犯罪、性经验、死亡这些思想史的无人地带，苦心挖掘人类成为知识、权力和道德主体/客体的历史，并重新诠释它们之间的关系时，他享受着超越界限的无穷快感，也体验着新的知识形式分娩时所带来的阵痛。生存美学一直是福柯人生的基调，也是他思想的原动力。他为此心醉神迷，也为此殚精竭虑。作为一个勇于冒险的先行者，福柯收获了很多常人意想不到的快乐；而作为一个孤独前行的思想者，他为自由的终极体验付出了不可言喻的、甚至是生命的代价。

（责任编辑 行之）

① 参见 Foucault. *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press. 1988, p. 16 - 49; Foucault. *The Hermeneutics of the Self*. Trans. Graham Burchell. New York: Mamillan, p. 1 - 19.

② 参见黄瑞祺：《自我修养与自我创新/自我观》、何乏笔：《修养与批判：福柯〈主体解释学〉初探》，均载《再见福柯：福柯晚期思想研究》，杭州：浙江大学出版社，2008年，第30、49页。

作为理性证成的论证

——论证的批判性之维探析^{*}

谢 耘^{**}

【摘要】 通过从语用视角来重新审视论证实践，非形式逻辑学家拉尔夫·约翰逊提出了一个“推论性核心 + 论辩性外层”的二维特质论证概念，并试图藉由对论证实践作“展示理性”的解读，来证成这一概念变革。然而，只有进一步回归论证的理性证成功能，并援引论证的批判性之维，才能合理地辩护其“展示理性”理论。进而，系统地阐发这一批判性维度，还能够更全面地拓展与建构当代论证理论研究的全新论域。

【关键词】 论证；理性证成；批判性维度；论证理论

中图分类号：B812.4 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2013）05 - 0076 - 06

作为一种理性的社会交际活动，论证历来是哲学尤其是逻辑学探讨的主题。长期以来，学者们都将论证界定为“一个语句、命题或陈述的集合或序列”，并将其理解为“前提（premise）—结论（conclusion）”的结构。然而，这种简单和抽象的论证理解，却深受当代论证研究学者的质疑和批判。重新回到“论证实践”（argumentative practice）中去理解和建构论证概念，并从语用的视角，对实践情境中的论证作动态性、活动性的解读，这既成为当代论证研究的理论起点，也奠定了当代“论证理论”（Argumentation Theory）的发展契机。与此相应，对实际论证之语用功能和理论特性的不同侧重，既导出了当前论证研究中论证概念的不同界定，也形成了当代诸种论证分析与评估理论的差异建构。本文力图以非形式逻辑学家拉尔夫·约翰逊（R. H. Johnson）的语用论证概念为基础，分析与阐发论证作为理性证成的理论特质，并进而拓展当代论证研究的批判性理论维度。

一、推论性核心与论辩性外层 ——语用视角下的论证概念变革

对“论证之用”的不同理解，以及对论证概

念的多样性建构，始终是当前西方论证理论的一个热点论域。而其中倍受关注又最具争议的一个焦点主题，是非形式逻辑学家约翰逊所提出的二维特质论证概念。在其近著《展示理性》（2000）一书中，他从语用的理论视角系统地批判了传统的“前提—结论”论证界定，并进而提出一个革新性的“推论性核心 + 论辩性外层（il-lative core + dialectical tier）”的论证概念。

依约翰逊的分析，如果从实践和语用视角来重新审视，论证应当成为论者与他者在参与论证实践中所共同形成的成果。因而，理解与界定论证概念的前提，是要认真地审视论证实践的过程。首先，论证实践以理性说服为目的，也即是说，论证过程是通过一种理性的方式来说服对方，在其中只有“理由”才是唯一被认可的、决定最终结果的力量。这一特征决定了在论证中任何论断都必须以理由或证据来支持，因为单纯的断言不足以达到理性说服的目的。换言之，“正是因为论证具有理性说服的目的，它才具有‘理由（前提）—结论’的结构。”^①然而，在语用视角下，“对于我们理解论证而言，‘理由—结论’结构仍然并不充分”^②。因为论证过程总是始于一个争议性论题，这意味着已然存在着关

^{*} 本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目（12JJD720006）、国家社科基金青年项目（13CZX063）、中山大学高校基本科研业务费青年教师培育项目的阶段性成果。

^{**} 作者简介：谢耘，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系讲师、逻辑与认知研究所专职研究人员。

① Johnson, R. H. *The Rise of Informal Logic*, Newport News, VA: The Vale Press. 1996, p. 105.

② Johnson, R. H. *The Rise of Informal Logic*, p. 77.

于论题的观点冲突和立场分歧。为一个结论提供支持的理由，本质上就蕴涵着其中的论题可能或事实上正遭到质疑、或者已存有争议。因此，论者想要在论证过程中达到理性说服的目标，他将不会、也不可能仅仅通过给出支持结论的理由就得以实现，因为那些他试图去说服的他者，将清楚地知道关于论题所存有的争议，并且明确地意识到还有与论题相关的某些其它立场或观点，它们的存在冲击着论者所持的立场或所论的结论。由此而言，“如果他们是理性的，那么他们将不会，而且也不应当，被如此轻易地说服”^①。所以，论者为自己的结论提供理由支持，只是以理性说服为目标的论证过程的一个起点。在给出理由支持结论之外，论者还必须严肃地对待所存在的批评与反对意见，认真地考察既有的竞争性观点与立场，并通过适当而充分的回应，来进一步表明为什么自己的论题是合理的、所持的立场更为优越。换言之，在真实的论证实践情境中，仅提供一些理由来支持结论，却完全忽略、甚至主动回避与论证相关的反对意见与竞争性立场，将意味着“没能认真地对待论证活动得以存在和发展的条件与背景”^②。所以，对于一个理性的论者而言，“如果其论证真正以理性说服为目标，他就有义务去考察那些反对意见、对立观点，以及批评”^③。基于此，约翰逊提出了一个革新性的二维特质语用论证概念：

论证是作为论证实践中之提取物的一种话语或文本，在其中论者试图通过提供理由支持来说服他人相信某个论题的真实性。除了这个推论性核心，论证还包括一个论辩性外层，论者在其中履行自己的论辩性义务（dialectical obligations）。^④

正是通过对论证之理性说服目标的关注，约翰逊揭示出传统的论证界定并没有“将论证概念放在论证实践的背景中去理解，而是仅满足于以结构化的方式理解它，使之变得抽象化和形式化”，并且，由于它“没有考虑到使得这个结构得以产生的目的，以及更广的语用背景”^⑤，因而完全没有抓住论证理解的本质，过于草率地简化了论证实践的真实结构。与之相反，在语用视角下，一个完整的论证界定将既包括一个推论性内核，同时还具有一个论辩性外层。前者中论者

以理由支持论题，后者中论者履行其相关的论辩性义务，如回应已有或可能的针对论题的批评和反对意见（criticisms and objections），批驳已有或可能的关于论题的可替立场（alternative positions）^⑥。相应地，语用视角下的论证分析与评估理论建构，也应当关联于“推论性核心”和“论辩性外层”两个方面，并进而拓展出“论辩性素材”、“论辩充分性（dialectical adequacy）”等全新理论议题。

二、展示理性 ——概念变革的理论证成及其问题

显然，约翰逊所倡的概念革新要求在论证界定中加入“论辩性外层”，同时还指明论者需要履行其“论辩性义务”。这些变革都给既有的论证理论带来了巨大冲击，从而也引发了旷日持久的理论争议。诚如戈维尔（T. Govier）的感叹：“对于‘什么构成一个论证’这一问题的哲学和逻辑思考而言，约翰逊的理论蕴涵着一个实质性的概念修正。前提与结论变得不再足够了，我们这么多个世纪以来曾经认同的一些论证，现在突然变得不再是论证了。”^⑦ 质言之，尽管论辩性外层及论辩性义务等概念确有其实践基础，但真正要由之导向论证概念和论证理论的实质变革，却依然需要更为系统和全面的理论证成。从传统的论证界定到二维特质论证概念，其变革在于“论辩性外层”的增加；而“论辩性外层”的存

① Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2000, p. 160.

② Johnson, R. H. *The Rise of Informal Logic*, pp. 77 – 78.

③ Johnson, R. H. The Need for a Dialectical Tier in Arguments, in *Proceedings of the International Conference on Formal and Applied Practical Reasoning*, London: Springer-Verlag, 1996, pp. 349 – 360.

④ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 168.

⑤ Johnson, R. H. The Need for a Dialectical Tier in Arguments, pp. 349 – 360.

⑥ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, pp. 165 – 166.

⑦ Govier, T. *The Philosophy of Argument*, Newport News: Vale Press, 1999, p. 213.

在价值与合理性，则归因于论者需要履行其特定的“论辩性义务”，即他“有义务去考察那些反对意见、竞争性立场，以及批评”。由此可见，在这一概念变革背后真正核心的理论根基，是为“论辩性义务”提供恰当的理论证成。更明确而言，在论证实践中考察与回应相关的反对意见等论辩性素材，虽然历来都是论证实践的真实反映和论证学者的理论共识，但为什么一定要将它从论者尽力而为的可能选择，上升为其不得不为的“义务”要求？

约翰逊试图从论证实践的理性本质入手，来证成其论辩性义务的要求。在他看来，传统论证理解“最关键的问题，在于它没有能够充分重视理性（在论证中）的作用”^①。相反，理解与证立论辩性义务的合理性，则需要更准确地把握论证实践与理性之间的紧密关联。一方面，他认为“理性”指涉着“人类所具有的寻找、提供、接受理由的能力以及某种基于理由行事的特性”^②。进而，“论证实践的参与者都必然是热衷与追随理性的，甚至在某种程度上是珍视理性的……论证实践要求我们只能接受那些被表明为有理由的东西”^③。另一方面，他提出“理性不仅是论证实践的内在真实（inner reality），更是它的外在表象（outward appearance）。如同正义一样，（在论证中）理性不仅必须被实现，而且要以人们看得见的方式加以实现（must be seen to be done）。由此，论证实践不仅是理性的，它还需要展现出来是理性的”^④。所以，“要适当地理解论证实践，我们必须将之视为一个‘展示理性’的活动”^⑤。更明确而言，“论证实践以‘展示理性’为特征，即是说，对于其参与者，无论是论者、批评者、或是任何其它对论题感兴趣的人而言，它都显明地和公开地是理性的（patently and openly rational）”^⑥。这意味着，“论证实践的参与者不仅需要是理性的，他们还需要在论证过程中展示出理性”^⑦，即他们不仅需要理性地行为，而且还必须表现出（appear to be）是在理性地行为。对约翰逊而言，正是论证所具有的“展示理性”这一特性，证成了论者具有“论辩性义务”的要求。正如他所言明的：“展示理性是论者为什么有义务去回应，而不能无视、甚至掩藏来自他人的反对意见与批评的原因。”^⑧ 给出理由、

权衡反对意见与批评、审视与驳斥相关的其它立场，这些都正是使得理性在论证中得以展现的必然要求和最佳途径。

由此观之，正是通过对论证之“展示理性”特征的阐发，约翰逊才确立了“论辩性义务”的合理性，进而得以证立“论辩性外层”的必要性，并最终奠定其“推论性核心+论辩性外层”的论证概念革新。然而，他对“展示理性”的分析与探讨，也依然存在诸多未尽的理论问题，这既为之带来了持续不断的理论质疑，也将其理论导入了争议困境。一方面，强调论证中对于“理性”的“展示”（make rationality manifest），为诸多非理性、修辞性因素开启了空间，从而招致了不同形式的曲解与误读。正如范爱默伦（F. H. van Eemeren）的理解，“展示”显然更适合通过修辞性的手段来实现，比如我们可以精心地选择、设计与组织某些反对意见并对之做出回应。甚至我们也可以运用一些谬误性的论证方式，来更有成效地驳斥反对意见和回应批评，从而更明显地“展示”出考察与回应论辩性素材的努力。换言之，我们完全可以发展一些特定的论证表达技巧，“使我们能够在论证中貌似回应了所有的批评意见，而实际上只是应对了那些最容易的、或是我们能够回应的批评意见。甚至于尽管没能令人满意地回应那些必须应对的批评意见，我们仍然可以以某种方式来假装成已经做到

① Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 144.

② Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 161.

③ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 162.

④ Johnson, R. H. *The Rise of Informal Logic*, p. 108.

⑤ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 144.

⑥ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 163.

⑦ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 109.

⑧ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, pp. 163 - 164.

了这一点”^①。另一方面，依约翰逊的阐发，展示理性在原则上“要求论者尽可能地认真对待所有的论辩性素材”^②，从而达到对于理性的最佳和最显明的展现。因而，“对于一个与论题相关、且众所周知的反对意见，纵使它并没有真正使论者论证的说服力遭到质疑，我们也仍将期待着看到论者能否、以及如何去回应它”^③。甚至于，它还将要求论者“回应那些他相信（或者知道）是误导性的批评意见”^④。正由此，汉森（H. Hansen）也禁不住坚决地断言：“展示理性的要求看起来将是一个修辞性的要求，因为它涉及到的不仅是推理的品质本身，而且还是推理的表达方式（presentation）……理性的论者甚至还需要去回应那些误导性的反对意见，这就明确意味着其说服必须去迎合特定的听众。”^⑤

严格说来，约翰逊阐发论证之展示理性特征的理论努力，实际上导源于当代论证研究中逻辑学与修辞学进路之间的纠葛困境，并试图回归“论证是以‘逻各斯’为主导的理性说服”这一古老的逻辑学论证研究传统。然而，这一努力却最终为其论证理论重新带来了“修辞学”品性的质疑与批评，这无疑是一个颇显吊诡的理论困境。

三、作为理性证成的论证 ——展示理性的理论辩护

概而言之，如果“展示”本身并没有内在的规范性要求，那么藉由适当的说服策略甚至精细的表达技巧，它将会被轻易地导出到“合理”的界域之外。同时，如果被展示的“理性”也只是简单的“寻找、提供和接受理由、依理由行事”的能力，那么显然推论性核心已然完善地体现着这种理性能力，于此之外的额外的、甚至过多的“展示”性努力，很可能本身就将背离“理性”的基本要求。有鉴于此，要真正为“展示理性”做出更为合理的辩护，我们需要更全面地拓展其“理性”的基本理解，并且更深入地发掘“理性说服”所蕴涵的理论特征。

实际上，通过主动对反对意见和批评进行分析与回应，以及对其它竞争性立场进行考量与权衡，论者不仅是在“为其论题寻找和提供理由，

以及只通过理由来证成结论”。同时，他还是在给出不同的、更多的甚至多方面的理由，从而寻求对于论题的最佳、最强甚至最全面的论证方式。由此而言，这些考察与回应论辩性素材的理智努力所展示出来的理性能力，早已经超越了约翰逊所阐发的“寻找、提供与接受理由”这一“最基本的理性概念理解（bare-bones specification of rationality）”。相反，其中所展现的是一种更为复杂的审慎考察支持与反对性理由的能力，或者说，是一种寻求更强的理由或更好的论证的能力。与此相关联，以“展示理性”为特性来解读的论证实践，不仅上承了“有效说服”与“理性说服”（effective/rational persuasion）的传统对立，而且还将后者进一步强化为一个论题的理性证成过程，进而也凸显出论证之于信念合理性证成的认识论功能。诚如诺齐克（R. Nozick）的分析，在认识过程中，一个信念的合理与否，需要“敏感于理由（responsive to reasons）”，即它将“不仅应该涉及到考察支持它的理由，也同样需要涉及到审查那些反对它的理由”^⑥。更明确而言，尽管一个命题可以由“能够支持它的一般性命题或可接受的其它命题”、或者“能够为之提供证据的相关特例或其它实例”而增加其合理性，但如果不能适当地回应或者削弱“可能的针对它的反对意见”，处理那些“可能的反例（possible counterexamples）”，以及应对与之相关的另一些可能更好或更合理的“可替命题（alternative proposition）”，那么这一命题仍将需要被

① van Eemeren, F. H. “Commentary on Johnson’s More on Arguers and Their Dialectical Obligations”. in H. Hansen, C. Tindale, J. Blair and R. Johnson (Eds.), *Argumentation and Its Applications*, Ontario: University of Windsor, 2001, CD-ROM.

② Johnson, R. H. More on Arguers and Their Dialectical Obligations, H. Hansen, C. Tindale, J. Blair and R. Johnson (Eds.), *Argumentation and Its Applications*, Ontario: University of Windsor, 2001, CD-ROM.

③ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 333.

④ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 163.

⑤ Hansen, H. An Exploration of Johnson’s Sense of “Argument”, *Argumentation* 16, pp. 263 – 276.

⑥ Nozick, R. *The Nature of Rationality*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, pp. 71 – 72.

进一步修正,或者将并不值得被理性地接受。^①显而易见,由论证之展示理性特征所导出的“论辩性义务”要求,本质上正与这一“敏感于理由”的信念合理性要求一脉相承。

由此,要真正为“展示理性”做出更为合理的辩护,我们需要回归论证的理性证成功能。首先,约翰逊在其理论建构中所择取的那个“寻找、提供和接受理由、依理由行事”的“理性”界定,需要进一步增强为一种“对于多方面理由的比较、评估与权衡能力”。更确切而言,它不只停留于能够寻找、辨识与提供理由,而且还表现为能够对不同理由的质量与强度进行评估与比较,并且能够对它们之间的关联与互动做出把握与调控。进而,对于这种理性能力的“展示”,则体现为通过全面审视其支持与反对性理由,从而对论题之合理性作出批判性审查和全面辩护。其次,这一“展示理性”的过程本身,也将具有其内在的规范性要求。一方面,它不能是单纯的支持性理由的数量堆积,而是必须对正反两方面的相关理由都予以考量。另一方面,它也不能是依赖于修辞技巧的刻意构建甚至伪造,而是在真正的支持与反对性理由之间,依其质量与强度进行审视与权衡。质而言之,借约翰逊的术语,以“展示理性”为特质的论证实践,其“内在真实”正在于批判性地证成其论题的合理性,而其“外在表象”则是在支持性理由与论辩性素材之间的全面审视与合理权衡。

四、论证的批判性之维 ——当代论证研究的理论拓展

实际上,“敏感于理由”的信念合理性所蕴涵的“同时审视和权衡多方面理由,探求最佳、最全面论证方式”的理智要求,本质上所彰显的正是理性证成的“批判性”维度。援引与阐发这一作为理性证成的论证之批判性维度,不仅可以更合理地辩护与澄清约翰逊的“展示理性”理论,而且还能更全面地拓展与建构当代论证理论研究的全新论域。

历史地看,早在图尔敏(1958)、佩雷尔曼(1958)和约翰斯通(1978)的论证理论中,都曾经明确涉及到论证的批判性之维。但时至今

日,对之的重视与探讨,在论证研究的理论传统中却始终是若即若离、时隐时现。系统地发掘与阐发论证的批判性之维,我们可以将之展开为如下三个层面。其一,作为理性证成的论证,依其概念界定即是“批判性”的(intrinsically or conceptually critical)。对于反对性理由的关注与考察,历来就是理解论证的基本要素。正如基斯(W. Keith)所指出的:“正是涉及到他者对于论题的质疑、抗拒与辩驳,才使得论证真正能够与说服相区别开来。”^②换言之,“所有论证背后的最根本性观念正在于:一个可能经受住严肃批评的理由,才是我们接受某个信念的好的理由”^③。其二,作为理性证成的论证,其展开机制与功能实现都要求其“批判性”(generically and functionally required to be critical)。正是通过对相关立场和争议性观点的审视,一个论证才得以建构起来;也正是通过对正反两方面理由的比较与权衡,以及对对立观点与论证的拒斥,一个论证才得以展开和完善,其结论的合理性才得到确立。其三,作为理性证成的论证,在其规范性要求上也将彰显出“批判性”(normatively appreciated to be critical)。正如图尔敏所言:“一个可靠的论证是一个能够抵抗住批评的论证,它需要为主张给出一个全面辩护(a case),才能够满足获得有利评判(a favorable verdict)的标准。”^④换言之,能否、以及是否适当地考察和回应了对抗性观点与冲突性论证,将成为评判一个论证优劣价值的重要标准,以及建构合理的论证评估理论的基本原则。

与之相应,关注与探讨论证批判性之维的论证研究,将进一步拓展和凸显出以下几个方面的全新论域。第一,全面阐发认识论视角下论证的可错主义立场(fallibilism)。首先,论证参与者应当持有一种可错主义的论证态度。论者在参与

① Nozick, R. *The Nature of Rationality*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, pp. 71 - 72.

② Keith, W. *Argument Practices*, *Argumentation* 9, pp. 163 - 179.

③ Meiland, J. *College Thinking*. New York: The New American Library, 1981, p. 26.

④ Toulmin, S. E. *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, p. 8.

论证的同时，也就选择了接受质疑与批评的态度，以及被之所击败的风险。由此，“论者将不仅要认真对待他人的批评，甚至还应当主动去引出他人的批评”^①。其次，论证应当具有“非终结性（non-conclusiveness）”的理论特征。对于论证中的任何一个论题，都将既存在着使你认为应当接受它的理由，也存在着使别人认为应当怀疑或否决它的理由。没有一个论证足以完全绝对地、一劳永逸地证立其结论，从而可以免于合理的批评（immune to legitimate criticism）。换言之，“一个合格的论证（legitimate argument），它必须能够遭受合理的批评”^②。再次，论证合理性标准与规范理想需要做出范式变更。论证将不再能等同于数学的、几何的证明（proof），论证的分析与评估也不应再以过去的“必然性”、“演绎的”证明形式和规范作为参照范本，而是应当致力于找寻更为恰当的概念范式和发展更为实质性的规范标准。

第二，探讨与发掘反对性理由或论辩性素材对于论题或论证所具有的建设性价值（constructive value）。一直以来，我们都偏重于讨论支持性理由的证成作用，而忽略反对性意见的理论价值。同样地，在当代论证研究中，理由、支持、保证等概念，以及与之相应的价值理论和规范要求，都得到了学者们的持续探讨与发展，而反对意见、可替立场、批评等概念的界定与分类，以及与之相关的回应方式、修正策略与论证改进等议题，却依然停留在研究者的视域之外。与此同时，对反对性理由及论辩性素材之价值的充分强调，还将开启“论证评估/论证批评”的理论区分。具体而言，不同于简单地“将相关的规范标准应用于一个论证成果，进而裁定它的（好坏）价值”（论证评估），“论证批评”则需要“以使论者的论证得到改进为目的，”从而致力于“指出论证之中所可能存在的薄弱之处（locate potential areas of vulnerability in the argument）”。^③显然它既需要采取不同的方法，也要求遵循不同的规范标准，而对之的分析探讨与理论建构，无疑也将开启当代论证研究的一个全新论域。

第三，阐明论证之批判性证成功能的内在机制及建构其规范性理论。作为理性证成的论证需要通过支持性理由与论辩性素材之间的全面审

视与合理权衡，从而批判性地证成其论题的合理性。与此相应，我们将既需要探讨支持性理由是否、能否、以及在多大程度上支持了结论，同时也需要阐明反对性理由以何种方式和强度破坏或者阻碍了结论的成立，而且还需要解释与澄清理由的支持力与破坏力之间的互动机制与裁决标准。就此而言，当前既有的论证理论成果显然还远不能清晰地解释论证之批判性证成功能的实现条件与基本机制。对于不同种类与性质的理由，我们仍需要发展恰当的理论方法和评价标准，来评估与比较它们的质量与强度。更进一步，对于支持性和反对性理由之间的权衡机制，我们依然有待提出适当的分析模型与规范理论。

概览当代西方论证理论的发展与现状，论证的批判性之维实际上正在以不尽相同的方式渗透于其主流理论和前沿论域当中。以之为基础，我们才能更为充分地辩护与发展约翰逊的“展示理性”理论。同时，对之的全面阐发所开启的诸多理论议题，也正不断成为当前论证研究中日益棘手的焦点问题。因此，系统探讨与建构当代论证研究的批判性维度，无论是对于我们全面把握当代论证理论成果，还是深入研究其前沿理论问题，无疑都具有不容忽视的重要价值和理论潜力。

（责任编辑 行之）

① Johnson, R. H. *The Rise of Informal Logic*, p. 108.

② Johnson, R. H. The principle of vulnerability, *Informal Logic* 17, pp. 259 – 269.

③ Johnson, R. H. *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, p. 219.

期望效用理论的两个悖论及其消解*

——兼谈决策论的发展

熊 卫**

【摘要】期望效用理论在弱序和独立性等公理基础上表征后果的价值和当事人的信念度，从而表征偏好关系。阿莱斯悖论和厄尔斯伯格悖论在理论基础和解释经验方面对期望效用理论提出了严重的挑战。阐述这两个悖论的消解，可以清晰地刻画现代决策理论的大概发展脉络。

【关键词】决策；期望效用；悖论；信念度

中图分类号：B81 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）05-0082-05

决策论表征当事人的偏好，是研究决策行为理性的一种理论。由于行为理性是社会科学一个重要的概念，决策理论逐渐成为哲学、经济学、统计学、计算机科学、认知科学、管理学和心理学等多学科的一个研究热点。事实上，在历年诺贝尔经济学奖获得者中，不乏来自不同学科的决策论研究大师，如经济学家阿莱斯和奥曼、哲学家西蒙、心理学家卡尼曼。在当今兴起的形式认识论的热潮中，越来越多的研究人员应用决策论和博弈论来探讨认识论中的一些基本问题。

作为一种规范性理论，期望效用理论（贝叶斯决策理论）在决策论中一直占有突出的地位。然而，阿莱斯悖论（Allais paradox）和厄尔斯伯格悖论（Ellsberg paradox）在理论基础和解释方面对期望效用理论提出了严重的挑战。如何解读和消除这两个悖论，决定了推广期望效用理论的思路。因此，阐述这两个悖论的消解，可以清晰地刻画现代决策理论的大概发展脉络。

—

根据萨维齐的观点^①，一个典范决策情景包括：（1）由行为组成的集合；（2）由世界状态组成的集合，其中的每个元素都是对客观世界的一种描述；（3）由后果组成的集合。下表直观地表述了一般的典范决策情景，其中 a_i 为一个行

为， s_j 为一个世界状态， o_{ij} 为行为 a_i 在世界状态 s_j 下所形成的一个后果， a_i 的可能后果是 $o_{i1}, \dots, o_{im}$ 。

	s_1	s_2	$\cdots$	s_m
a_1	o_{11}	o_{12}	$\cdots$	o_{1m}
a_2	o_{21}	o_{22}	$\cdots$	o_{2m}
$\cdots$	$\cdots$	$\cdots$	$\cdots$	o_{im}
a_n	o_{n1}	o_{n2}	$\cdots$	o_{nm}

决策是当事人偏好所决定的。偏好是一个定性的概念，可以用“对 x 的偏好不次于 y ”等日常语言来刻画，实质上，它是定义在行为集合上的二元关系。主流的决策理论认为当事人的偏好取决于对后果的愿望（价值）。然而，任意一个后果产生的可能性又依赖于世界状态真假的不确定性，亦即他对世界状态的信念度（degree of belief）。因此，决策理论的目标在于给出一个模型，使得当事人能够合适地表征后果的价值和有关世界状态的信念度，从而表征他的偏好。

效用和概率均是定量的概念。前者刻画当事人对结果的心理满足或愉悦的程度，后者刻画当事人对世界状态真假的相信程度。在期望效用理论中，价值由效用概念来表征，而信念度以概率来表征。在此基础上，我们可以计算一个行为的期望效用，即对该行为可能后果的效用实行加权求和，而概率就是加权因子（决策权重）。于是，我们把偏好表征为期望效用：当事人对行为 a_i 的

* 本文系国家社科基金一般项目“不确定条件下的博弈逻辑研究”（11BZX060）的阶段性成果。

** 作者简介：熊 卫，江西崇仁人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系副教授。

① Savage, L., The Foundations of Statistics, John Wiley&Sons, Inc., 1954, p. 15.

偏好不次于 a_j 当且仅当 a_i 的期望效用不小于 a_j 的期望效用。在这种情形下，我们也可以说偏好将行为集合中元素的期望效用最大化，它要求当事人选择某行为当且仅当它的期望效用是最大的。在决策理论中，命题“对行为 a_i 的偏好不次于 a_j 当且仅当 a_i 的期望效用不小于 a_j 的期望效用”被称为表征定理（Representation Theorem），它是理论中的主要定理。

根据科学方法论，一个科学理论，特别是成熟的科学理论，需要有内在公理（基本理论假定）。它们不是理论中其他命题的演绎结果；相反，它们是可以推演理论的定理。如果在决策理论中我们将表征定义视为导出定理，那么它的内在公理是什么？归结起来，期望效用理论有两类公理系统。

基于客观概率的公理系统。冯诺依曼和摩根斯坦的巨著《博弈和经济行为理论》于上个世纪四十年代出版，如今再版几十次，这本著作被广泛地引用，产生了巨大的影响。他们的系统假定当事人已知每个世界状态真值的概率（客观的）。因此，这个系统不需要表征信念度，而只要表征后果的价值。为此，他们提出了三个公理，并证明了效用函数的存在性（这里的效用函数在线性变换下是惟一的）和表征定理的成立。这些公理包括：其一，弱序公理，即偏好序列具有传递性和连通性。所谓偏好传递性是指该偏好序列满足如下性质：对行为 a 的喜好不次于 b ，而 b 不次于 c ，那么 a 不次于 c 。显然，假设传递性是为了保证偏好的一致性。所谓连通性是指任意两个行为都是可比较的。其二，阿基米德公理，即偏好具有连续性。其三，独立性公理，即若两个行为在某概率下产生的后果是无殊的（价值相等），则以其其他等值的后果替代原先的后果不改变这两个行为之间的偏好关系。特别地，当我们可以用值为零的后果替代时，仍然不改变行为之间的偏好。因此，这个公理实际上说明了在其前提下偏好关系的确定与这些后果无关。作一个类比，在一个不等式两端各加上或减去相同大小的实数后，所得不等式的大小关系不改变。萨维齐把它称为“确凿性原则”（The sure-thing principle）。

基于主观概率的公理系统。与冯诺依曼和摩根斯坦的观点不同，拉姆齐、萨维齐、安斯康伯

和奥曼认为有关世界状态的信念度是主观的，它不是公理系统外的，而且当事人之间的信念度可能是不同的。因此，他们的公理系统不仅要推演效用函数（表征后果的价值），还要推演概率函数（表征信念度），从而证明表征定理的成立。这就意味着，相比冯诺依曼和摩根斯坦的系统，他们的系统更加复杂，他们需要有更多的公理，同时还需要扩展冯诺依曼和摩根斯坦理论的基本概念才能达到目的。但是，在相应的基本概念之下，他们的系统均包括上述三个公理，或者这些性质在其中都是成立的。由于他们把有关世界状态的信念度表征为主观概率（具有惟一性），在决策论中，我们把他们的理论称为主观期望效用理论。在认识论中，这些理论往往被贴上主观贝叶斯主义的标签。

在技术细节上，以萨维齐等人的主观期望效用公理为基础来表征信念度是非常复杂的，但其中的基本思想是简单的：系统提供一个测度信念度的方法，即给出一个信念度的操作性概念，从而阐明这个语词的意义。这个思想和逻辑实证主义中意义的经验划界标准是一脉相承的。以拉姆齐观点为例，他认为，考察当事人对一个命题为真的相信程度可以通过设置一个决策情景来进行，粗略地说，提议就此命题为真（假）进行打赌，看看他所愿意付出的赌注分别是多少，以赌比作为信念度的测度^①。这种方法类似于物理学中测量电路的电流强度，即我们可以将一个安培表安置于某电路中，再看看安培表的指针刻度。

在主观期望效用理论那里，由于当事人之间对有关世界状态的看法是不同的，因此，它允许当事人拥有不同的信念度，但是必须满足概率公理以确保它们是融贯的。事实上，由表征定理的证明，拉姆齐等人的主观期望效用公理均能够保证信念度的融贯性^②。

二

阿莱斯悖论。经济学家阿莱斯在研究期望效

① Hacking, I., "An introduction to Probability and Inductive Logic", Cambridge University Press, 2001, p. 156.

② 熊卫：“Implications of the Dutch Book: Following Ramsey's Axioms”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 6, 2011, p. 334-344.

用理论中发现,该理论不能解释人们的一些实际决策行为。因此,他设计了如下决策情景以验证这个观点。

决策情景一:对于行为 a 和 b,你偏好于哪一个?

a: 有 100% 的机会获得 100 万元;

b: 有 10% 的机会获得 500 万元,有 89% 的机会获得 100 万元,还有 1% 的机会什么也得不到。

决策情景二:对于行为 c 和 d,你偏好于哪一个?

c: 有 11% 的机会获得 100 万元,有 89% 的机会什么也得不到;

d: 有 10% 的机会获得 500 万元,有 90% 的机会什么也得不到。

阿莱斯的实验结果是:对于第一个决策情景,大多数人偏好行为 a,即选择确定地获得一百万元而不愿去冒险(有 10% 的机会得到五百万元);而对于第二个决策情景,大多数人偏好行为 d,他们因寻求获得更多奖励而愿意冒大一点的风险。下面,我们应用期望效用理论中的独立公理来分析上述决策情景。事实上,行为 a 可以改写为:有 11% 的机会获得 100 万元,有 89% 的机会获得 100 万元。由于行为 a 和 b 均以 0.89 的概率获得相同的后果(100 万元),我们以零替代 100 万元。经过如此替代后,a 转换成 c,b 转换成 d。于是,根据独立性公理,当事人在第一个决策情景中偏好 a 当且仅当他在第二个决策情景中偏好 c。因此,期望效用理论分析的结果与实验结果不一致。这就是所谓的阿莱斯悖论。值得注意的是,由于在上述决策情景中概率是已知的和客观的,故阿莱斯悖论针对的是基于客观概率的期望效用理论。

若同时接受期望效用理论和实验结果,则由两个决策情节中的偏好关系分别可以推出 $0.11u(1000000) > 0.1u(5000000)$ 和 $0.11u(1000000) < 0.1u(5000000)$,其中,u 为效用函数。显然,这是矛盾的。

依据科学方法论,当一个理论做出的预测和经验不一致时,在不考虑特设性假说和边界条件下,我们应该对该理论的内在原理(公理)进行修改,以消除这个矛盾。实际上,消除阿莱斯悖论的方案主要是:在放弃或弱化独立性公理的基础上构建新的理论,而不再把该公理作为必要的条件。

这个方案的代表性理论之一是由奎基(Quiggin, J)提出的依序效用理论(Rank-dependent Utility Theory)。奎基的主要思想包括:首先,假设行为后果的效用是已知的,并且,如冯诺依曼和摩根斯坦,他假设我们知道每个世界状态为真的概率,它是客观的。其次,他把后果的效用由大到小进行排列,然后定义后果的序(rank)。所谓后果的序就是一些概率累加,在这些概率之下的后果的效用均不小于该后果的效用。例如,考虑上述第一个决策情景中行为 b,后果“500 万元”的序就是 0.1(记为 $F(5000000) = 0.1$),“100 万元”的序就是把前面两个后果所对应的概率加起来(即 $F(1000000) = 0.99$),类似地,“0 元”的序为 1。进一步,再定义概率权重 w,它是非线性的和递增的,具有非可加性,并且具有如下性质:在小概率的情况下决策权重超重,即决策权重大于该概率,反映了当事人在小概率事件发生的情况下往往会采取冒险的策略,例如参加一个抽彩活动;而在其他情况下决策权重次重,即决策权重小于该概率,说明了人们在非小概率事件发生的情况下往往会采取保守的策略,例如,在阿莱斯设计的第一个决策情景中,当事人偏好行为 a。再次,他把概率和决策权重这两个概念区别开来:概率是有关世界状态的客观测度,而一个决策权重是关于后果的序的函数,可定义为两个概率权重之差,即两个相邻后果的序的权重差。最后,正如期望效用的计算方法,一个行为的依序效用就是对该行为可能后果的效用实行加权求和,但是与期望效用不同,其中加权因子不是概率,而是决策权重。例如,行为 b 的依序效用为: $w(0.1)u(5000000) + [w(0.99) - w(0.1)]u(1000000)$ 。

让我们应用依序效用理论来考察阿莱斯悖论。在计算四个行为的依序效用后,由 a 偏好于 b 可以推出 $u(1000000)(1 - w(0.99)) > u(5000000)w(0.1)$;由 c 偏好于 d 可以得到 $u(1000000)w(0.1) > u(5000000)w(0.11)$ 。因此,我们有: $1 - w(0.99) > w(0.11) - w(0.1)$ 。它说明对于被试者而言,概率为 1 与 0.99 之间的概率权重差大于概率为 0.11 与 0.1 之间的概率权重差。实际上,根据佩勒克的概率权重表达式,这个不等式是成立的。

这个方案的另一个代表性理论是前景理论 (Prospect Theory)。该理论是一种描述性理论和一个完整的行为决策理论，引导当今行为经济学的研究。它由卡尼曼和特维斯基于上世纪七十年代末提出，前者主要因此项成果获得 2002 年诺贝尔经济学奖，可惜后者于 1996 年逝世。与期望效用理论不同，它试图描述和解释人类的实际决策过程和有关认知偏差，而不是以“我们应该如此”为出发点。该理论可以视为依序效用理论的扩展，拥有依序效用理论的四个主要特点，除此之外，还引入参考点、获益和损失等因素。参考点的效用为零，次于参考点的后果即为损失，而好于参考点的后果为获益。获益部分的后果之效用函数为凸性的，反映了当事人是厌恶风险的；而损失部分的后果之效用函数呈现凹性，表明当事人是寻求风险的。获益和损失部分的价值计算方法和依序效用相同，于是，一个行为的期望价值等于这两个部分的价值之和。由于在阿莱斯决策情景中没有“损失”的后果，应用前景理论分析阿莱斯悖论基本上和依序效用理论的分析相同。

厄尔斯伯格悖论。与阿莱斯悖论不同，针对主观期望效用理论，厄尔斯伯格提出了另一个悖论。假设一个罐中盛有三百个球，其中一百个球是红色的，其余两百个球是黑色的或者是黄色的。现在从罐中随机抽取一个球，厄尔斯伯格设计如下决策情景：

决策情景一

取出红球	取出黑球	取出黄球
a1: 100 元	0 元	0 元
a2: 0 元	100 元	0 元

决策情景二

取出红球	取出黑球	取出黄球
a3: 100 元	0 元	100 元
a4: 0 元	100 元	100 元

其中，a1 表示的意思为：如果世界状态为“取出红球”，那么当事人将得到一百元，否则他什么也得不到，其余类推。现在就上述两个决策情景分别进行选择，厄尔斯伯格邀请哈佛大学的学生参与实验。实验结果是：对于第一个决策情景大多数人偏好行为 a1，而对于第二个决策情景大多数人则偏好 a4。

让我们以期望效用理论中的独立性公理来考

察这些决策情景。首先，情景一中行为 a1 和 a2 在世界状态“取出黄球”下的后果是相同的（0 元）。由独立性公理，这两个行为的偏好关系的确定与在世界状态“取出黄球”下的后果是不相关的。其次，情景二中行为 a3 和 a4 在世界状态“取出黄球”下的后果是相同的（100 元），同理，a3 和 a4 的偏好关系的确定与这个后果无关。我们注意到：行为 a1 和 a3（a2 和 a4）在世界状态“取出红球”和“取出黑球”之下的后果分别是相同的。因此，根据独立性公理，如果当事人偏好行为 a1 当且仅当他偏好行为 a3。显然，由期望效用分析的结果和上述实验结果是矛盾的。众所周知，理论的功能在于解释和预测，一个好的理论应当能够解释经验现象，并且做出与经验相一致的预测。然而在上述决策情景中，期望效用理论却不能实现这些功能，这就是所谓的厄尔斯伯格悖论。

如果我们同时接受期望效用理论和厄尔斯伯格的实验结果，那么，一方面由“行为 a1 偏好于 a2”可以推出“取出黑球”的概率小于三分之一，另一方面则由“行为 a4 偏好于 a3”可以推出“取出黑球”的概率大于三分之一。所以，从前提中推出矛盾！

目前，对厄尔斯伯格悖论主要有两种解读方法，它们各自提供了扩展主观期望效用理论的思路。第一种解读方法是，厄尔斯伯格决策情景涉及信息或知识的不完全性，因为它没有提供黑球和黄球的数量，在不确定性条件下，当事人通常是厌恶含糊性的 (ambiguity aversion)，而这种对不确定性的态度导致他的偏好关系违反了独立性公理。因此，为了消除厄尔斯伯格悖论，我们必须放弃独立性公理（但保留其他公理）。这个方案的代表性理论之一是肖凯特期望效用理论 (Choquet expected utility theory)，它是依序效用理论的扩展理论。如前所述，依序效用理论是假定了我们知道每个世界状态为真的概率是客观的，在此基础上定义概率权重。肖凯特期望效用理论放弃了这个假定，它直接定义事件权重函数，这里的事件是一些世界状态的集合。于是，在肖凯特期望效用理论那里，我们在计算行为的期望效用时只需把依序效用理论中的概率权重替换成事件权重。回到厄尔斯伯格悖论，首先我们计算四个行为的肖凯特期望效用，再由两个偏好

关系可以推出： $w(\text{取出黑球}) < w(1/3)$ ， $w(\text{取出红球或者黄球}) < w(2/3)$ ，其中 w 为事件权重。由于未知黑球和黄球，这些不等式反映了当事人在决策时含糊事件权重的赋值通常会小于有确定概率的事件权重，即他是厌恶含糊性的。

这种方案的另一代表性理论是累积前景理论 (Cumulative Prospect Theory)，它是由卡尼曼和特维斯基扩展前景理论而得到的。类似肖凯特期望效用理论，它放弃了这个客观概率的假定，定义事件权重函数，然后在前景理论的期望价值公式中将概率权重替换成事件权重。由于在厄尔斯伯格决策情景中没有“损失”的后果，这个理论和肖凯特期望效用理论对厄尔斯伯格悖论的解读和消解所采用的方法基本上是相同的。

第二种解读方法是，由于我们仅知道罐中黑球和黄球数目的总量，所以我们不能确定取出的黑球或黄球的概率。这导致我们可能无法为每个行为指派精确的期望效用（可能为一个集合），故两组偏好关系是不确定的和不可比的，这说明这些行为之间的偏好关系不满足弱序公理。如果我们武断地确定这些行为之间的偏好关系，将不免产生偏好的逆转而导致悖论。为了消除厄尔斯伯格悖论，这种解读方法提倡放弃弱序公理而保留独立性公理。它的代表性人物是塞登菲尔德 (Seidenfeld, T)、莱维 (Levi, I)。莱维认为，在不确定状况下当事人有关世界状态的信念度用一个概率函数来表征是不现实的和不合适的，也就是说，在信息或知识不完备条件下，我们应该用一个概率函数集合来表征信念度，从而刻画概率的不确定性和无知^①。基于此，塞登菲尔德等^②在弱化弱序公理的基础上推广了期望效用理论。但是，他的理论只能表征那些确定的偏好。进一步，为了消除厄尔斯伯格悖论，莱维^③和基博亚等^④各自提出了概率不确定条件下偏好关系的确定规则：先计算所有行为的最小期望效用，然后找出其中最大的一个（称之为安全水平），再选择其对应的行为。这个规则通常被称为安全水平规则。在厄尔斯伯格决策情景中，四个行为的最小期望效用分别为 $1/3u(100)$ 、0、 $1/3u(100)$ 和 $2/3u(100)$ 。由于 $1/3u(100) > 0$ ，故当事人偏好 a_1 ；因为 $1/3u(100) < 2/3u(100)$ ，当事人偏好 a_4 。显然，这和实验结果是

一致的，从而消除了厄尔斯伯格悖论。

三

典范的决策情景是决策理论中的基本概念。构造这样的决策情景，需要当事人能够预知所有的可能后果。另外，表征偏好关系需要表征一个融贯的信念度（或者决策权重）以及后果的价值，这些均要求当事人具有很强的计算能力、足够的记忆力和认知能力。美国哲学家和经济学家西蒙提出了有限理性概念，批判了这个假定和理性经济人假设。经历半个多世纪，虽然很多学者在基于有限理性概念研究决策的方面做出了很多的努力，但是有关研究仍有待进一步地开展。

在建立决策理论时，我们需要考虑偏好应该遵循的一些性质或者相关的认知因素，如偏好的传递性、含糊性规避等，而这实际上是做出了一个归纳论证。从这个意义上说，一个决策理论并不能够涵盖所有的决策经验现象，均为一个局部性理论。在规范的决策理论那里，所设立的公理容易受到经验事实的冲击。而描述性决策理论往往缺乏内在原理，使得一些概念得不到理论上的辩护，理论在解释方面同样地存在局限性，例如近期马辛纳 (Machina, M) 针对肖凯特期望效用理论和累积前景理论提出了两个类似厄尔斯伯格悖论的事例^⑤。为了更深刻地理解决策理论中的相关概念，建立更有效的理论，我们还需要借鉴不同的研究方法并开展多学科的交叉研究。

(责任编辑 行之)

① Levi, I., "Why indeterminate probability is rational", *Journal of Applied Logic*, Vol. 7, 2009, p. 364 - 376.

② Seidenfeld, T., Schevish, M., Kadane, J., "Decisions Without Ordering", in: *Rethinking the Foundations of Statistics*, Cambridge University Press, 1999, p. 40 - 68

③ Levi, I., *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge: MIT Press, 1980, p. 50

④ Gilboa, I., Schmeidler, D., "Maxmin expected utility with non-unique prior", *Journal of Mathematical Economics*, Vol. 18, 1989, p. 141 - 153.

⑤ 熊卫，刘海林：“On Solving Some Paradoxes Using the Ordered Weighted Averaging Operator Based Decision Model”，*International Journal of Intelligent Systems*, Vol. 00, 2013, p. 1 - 24.

中国诠释学基本理论之探讨

——20年来中国诠释学研究述评^{*}

李承贵, 王金凤^{**}

【摘要】20年来学术界关于中国诠释学基本理论的探讨涉及范围非常广泛,这里只就“中国有无诠释学”、“中国诠释学怎样建构”、“中国诠释学的类型”、“中国诠释学的原则与方法”、“中国诠释学的特点”、“中国诠释学的历史分期”、“中国诠释学与传统方法关系”等问题的研究加以考察、进行综述、展开评论。

【关键词】20年来;中国诠释学;基本理论;述评

中图分类号:B26 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2013)05-0087-10

20年来,中国哲学研究领域有一个焦点问题被持续地关注,有一个热点问题被持续地争论,有一个难点问题被持续地探讨,这个问题就是“中国诠释学问题”。伴随着关注、争论、探讨的逐步展开,涉及中国诠释学的研究成果层出不穷,而其中关于中国诠释学理论的研讨,不仅实质地推动了中国诠释学的研究进程,也逻辑地拓展了中国传统哲学的讨论空间。每一学术新境的出现,都得益于及时、系统而准确的反思与总结,本文正以“将中国诠释学研究推向新境域”为初衷。

一、中国诠释学的有无及其建构

与哲学、生态学、人文主义等概念一样,诠释学(或解释学)的概念或学说源自西方。由于中国学术分类、学科建立的现代性步伐相对缓慢,以至西方的学术概念引入中国之后,最先面对的是对中国有无相关概念或学说的讨论,诠释学(或解释学)当然不能例外。那么,中国究竟有无解释学呢?

(一) 有无中国诠释学?

对于这一问题的回应,学界的观点大体上可

分为两种。一是肯定的态度。刘笑敢认为:“王弼和郭象确立了以经文注释为体例的哲学诠释和体系创构的方式,他们是中国哲学诠释传统成熟的标志。”^①既然存在一个“中国哲学诠释传统”,并且这个传统在魏晋时代就已成熟,“中国诠释学”的存在当然毋庸置疑。而在黄俊杰看来,中国诠释学的存在是无需证明的:“所谓‘中国诠释学’,是指中国学术史上源远流长的经典注疏传统中所呈现的,具有中国文化特质的诠释学。”^②周裕锴则强调只要有文本的阅读与理解,就会有诠释学理论:“只要面对语言与世界关系问题,就有诠释的现象发生;只要有文本需要阅读和理解,就一定有相应的阐释学理论,不论其理论形态如何……尽管阐释学作为一种理论是从德国传统中发展出来的,但这并不妨碍中国文化中同样存在着一套有关文本理解的阐释学思路。”^③周光庆也肯定中国有自己的诠释学,但还没有成为独立的学科,只有加以发掘和整理,才能显示其创造性和领先性:“中国确有自己的经典解释学。尽管它还没有能够成为一个独立的专门学科,它的理论的阐述还比较零散,方法的运用还隐含在浩瀚的注疏之中,丰硕的成果还未恢复本有色泽;但是……只要加以科学的整理和总

^{*} 本文系江苏省高校哲学社会科学重点研究基地“南京大学儒佛道与中国传统文化研究中心”重大项目“儒学概念、问题与价值综合研究”(2010JDXM008)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:李承贵,江西万年人,哲学博士,(南京210093)南京大学哲学系教授;

王金凤,江苏东海人,(南京210093)南京大学哲学系博士研究生。

① 刘笑敢:《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年,第35页。

② 黄俊杰:《中国孟学诠释史论》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第412页。

③ 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海:上海人民出版社,2003年,第1页。

结,它那值得自豪的创造性和领先性就能在世界学术之林,会闪现出光彩。”^①汪耀楠根据中国古代学术方法的特点与要素立论,认为中国存在自己的注释学:“1.能够自觉运用文字学的原理,辨识文字的本义,引伸义和假借义;2.能够明了声音与词义的关系;3.能够明了古今异言,方俗殊语的语言变化现象;4.有广泛深入的注释实践,其注释内容涉及到文章的各个方面;5.有阐发注释原理和方法的理论。”^②以上观点虽然称谓不同,但实质上都已承认中国诠释学的存在,即中国有自己的诠释学。

二是否定的态度,主要包括如下几种主张。汤一介以西方诠释学为参照,认为中国还不存在诠释学理论:“在中国有很长的解释经典的历史,但是能否说中国早已存在一种与西方解释学不同的解释学理论体系呢?我认为大概还不能说中国已经有了不同于西方解释学的中国解释学的理论体系。或者只能说,我们正在试图创建中国解释学……照我的看法,一种‘学’(理论体系)的建立应该是对其研究的对象有了理论和方法上的自觉(即自觉地把他要研究的对象作为‘对象’来研究,并能为社会普遍所接受的系统的理论与方法)。”^③潘德荣也不认为中国存在“诠释学”:“我们至今尚未建立可以称为‘诠释学’的体系,只在最近几年,学者才开始倡言‘建立中国诠释学’。”^④贾红莲则强调诠释学理论标准的重要性,认为若要按照西方诠释学标准,中国诠释学是不存在的。她认为,作为现代意义上的知识系统和学科门类的“中国诠释学”是人们以某种取自西方诠释学理论与方法解读中国历史非诠释学的文本创造出来,因此仅依靠西方哲学概念及方法的引进而建立某种不同于中国传统诠释经典的诠释方法系统、话语系统和表述方式,并不是创建了“中国诠释学”,而是一种“中国诠释学史”的研究,而“中国诠释学”一词的涵义也可以等同于“诠释学在中国”^⑤

(二) 建构中国诠释学的方式

对于怎样建构中国诠释学这一问题,学者们各有不同的理解和思路,大体可概括为“重建”与“创建”两种形式。主张“创建”的学者认为中国存在与西方诠释学的相关理论与实践,但其与西方诠释学理论既有相似也有不同,因而

“中国诠释学”可以创建。汤一介多次撰文讨论建立中国诠释学的必要性与可能性,认为完全可以在借鉴西方诠释学的基础上,创建“中国诠释学”,因为创建“中国诠释学”是基于中国有长期而丰富的“经典注释”的传统^⑥。成中英虽然指出“本体诠释学”的初始状态在《周易》,即“本体诠释学的看法是根植于中国哲学观念之中,尤其是根植于强调整体作用的《易经》哲学之中”,但“本体诠释学”还是需要创建的,“把诠释学看成本体论和方法论,这就是本体诠释学。本体诠释学本身既是一种本体论,同时也是一种方法论哲学,更是一种分析和综合的重建的方法”^⑦。也就是说,中国没有严格意义上的诠释学,“本体诠释学”是在中西哲学综合的基础上创造出来的。对洪汉鼎而言,中国诠释学的创建是中国传统经典注释与西方哲学诠释双向互动的过程:“中国诠释学这一名称表示的是一种新学科,它既表示我们经典注释、经学、训诂学等传统学科的现代性,又表示西方哲学诠释学的本土化或民族性……中国诠释学学科既可以说是以西方诠释学为学术规范,由传统经典注释转向西学范型以使我们传统学问现代化,另一方面又不是把西方诠释学强行应用于中国传统学问,而是由中国经典注释传统学科转为参照西方诠释学的

① 周光庆:《中国经典诠释学研究刍议》,《华中师范大学学报》1993年第2期,第117页。

② 汪耀楠:《注释学纲要》,北京:语文出版社,1997年,第9页。

③ 汤一介:《论创建中国解释学问题》,《社会科学战线》2001年第1期,第249页。

④ 潘德荣:《文字·诠释·传统:中国诠释传统的现代转化》,上海:上海译文出版社,2003年,《序论》第1页。

⑤ 贾红莲:《中国解释学与解释学中国化》,《江海学刊》2003年第4期,第62页。

⑥ 汤一介:《能否创建中国的解释学?》,《学人》第13辑,南京:江苏文艺出版社,1998年,第6—9页;《关于建立〈周易〉解释学问题的探讨》,《周易研究》1999年第4期;《论创建中国解释学问题》,《社会科学战线》2001年第1期;《再论创建中国诠释学问题》,《中国社会科学》2000年第1期;《三论创建中国诠释学问题》,《中国文化研究》2000年第2期;《关于僧肇注〈道德经〉问题——四论创建中国诠释学问题》,《学术月刊》2000年第7期;《“道始于情”的哲学诠释——五论创建中国解释学问题》,《学术月刊》2001年第7期。

⑦ [美]成中英:《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》,北京:知识出版社,1991年,第83页。

中国诠释学独立的学科。”^① 林光华认为，要在揭示经典文本异于西方诠释理论特质的基础上建立中国诠释学：“在中、西方思想激烈碰撞的当代语境下构筑中国诠释学必须面临两个问题：第一，诠释中国文本所运用的思维方式；第二，诠释中国文本要达到的最终目的……由此可以导出，在解决了上述两个问题的基础上，我们便会进一步认识到：在中、西比较的视野下建立中国诠释学的可能性在于：在西方古典哲学本体论思维的启示下，解释出中国哲学文本的道德意义和实践途径。”^② 李清良也是创建中国诠释学主张的支持者，他虽然将《钦定四库全书总目》中的一些话头认为是“中国阐释学理论的一次全面体现”，但又认为这并不是阐释学，而应该“在西方阐释学的激发之下，清理中国文化固有的阐释学理论，建立中国阐释学”^③。

然而，持“中国有诠释学”观点的学者，大多主张“重建”，认为中国诠释学在古典传统中既然存在，目前需要做的就是以西方诠释学理论的形式对传统诠释思想加以盘整。周光庆指出，“中国古典诠释学，原本是理解和诠释古代文化经典的技艺之学，因而在成立以后最为关注的始终是诠释方法论的创立、变革与完善，并以此为前导，进而重视文本论、目的论的建设，而其旨趣，则主要表现为文化经典诠释的效果性”^④，因此当下的任务是要重新恢复古典诠释学、实现其现代转型^⑤。余敦康指出不同国家具有不同形态的诠释学，因而对中国而言不需要创建诠释学：“中国有中国的诠释学，西方有西方的诠释学，印度有印度的诠释学……中国的诠释学不是哲学之争，‘六经注我，我注六经’，没有牵涉到哲学问题，但是诠释经典的思想都在他的作品中。”^⑥ 严春友则认为能否创建中国的诠释学实际上很复杂，作为诠释技术的诠释学无须建立，因为中国古代已经存在，如果是一般诠释学和哲学诠释学，那么中国尚未出现，所以存在建立的问题：“就汤一介先生的论述来看，他所理解的解释学实际上是中国古代的解释学。这种解释学不仅不需要创建（它已存在），而且也没有发扬光大的必要，原因是由于古代解释学的过度发展，使中国哲学具有了强解释学特征，即解释过度，这种过度解释的传统妨碍了中国哲学的发

展，使其解释有余，而创造不足，并形成了学派线性发展和思想寄生式发展的特点。目前中国哲学界最需要的是少一些解释，而多一些创造。”^⑦ 在刘笑敢看来，中国拥有诠释学传统，但其中包含一定程度的矛盾，因而可以借助西方诠释学以协调这一矛盾，并重建中国诠释学：“中国哲学诠释学传统的典型形式是以经典诠释的方式进行哲学体系的建构或重构，这一方式包含着‘客观’地诠释经典的‘原意’和建立诠释者自身的哲学体系的内在矛盾和紧张。西方诠释学从原则上为中国哲学史上的体系重构提供了很好的诠释和论证，但其理论概念，如‘前理解’、‘诠释学循环’、‘重构’在诠释中国哲学传统时遇到了困难和挑战……回答这种挑战就可以丰富和发展诠释学理论，并有可能创造出一个新的适合于理解和说明中国哲学传统的诠释学。”^⑧

（三）建构中国诠释学应注意什么？

不管是“重建”还是“创建”，必然涉及到诸种理论与操作的问题。对此，学者们也给予关注并提供若干解决方法。汤一介认为，应该而且可以创建中国的诠释学，不过需要做如下努力：第一，应该很好地研究西方解释经典的历史（特别是《圣经》）以及施莱尔马赫和狄尔泰的解释学理论和这种理论在西方的发展；第二，对中国注释经典的历史进行梳理，对经典注释的各种形式如传、记、说、疏、注等有清楚全面的理解；第三，“要运用西方诠释理论来研究一番中国解

① 洪汉鼎：《中国诠释学是一座桥》，《中国诠释学》第1辑，济南：山东人民出版社，2003年，第254页。

② 林光华：《比较视域下的中国诠释学》，《徐州师范大学学报》2007年第3期，第37—39页。

③ 李清良：《中国阐释学》，长沙：湖南师范大学出版社，2005年，第4、15页。

④ 周光庆：《中国古典诠释学导论》，北京：中华书局，2002年，《绪论》第9页。

⑤ 周光庆：《中国古典解释学的现代转型》，《学术界》2004年第6期，第88—105页。

⑥ 余敦康：《诠释学是哲学和哲学史的唯一的路》，《北京青年政治学院学报》2005年第2期，第30页。

⑦ 严春友：《中国哲学的强诠释学特征》，《北京师范大学学报》2004年第6期，第100页。

⑧ 刘笑敢：《经典诠释与体系建构——中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》，《中国哲学史》2002年第1期，第32—40页。

释问题”^①。李明辉则检讨了“中国诠释学”称谓的应用,认为对于“中国诠释学”一词应当谨慎,以“经典诠释传统”取代“中国诠释学”似乎更为合适:“上述的审慎态度正可以避免这类无谓的意气之争……无论西方学者根据什么意义来使用‘诠释学’一词,都很难否定中国过去有一个源远流长而且别具特色的‘经典诠释传统’。”^②魏长宝主张用“经典诠释学”代替“中国诠释学”的说法,因为目前相关研究仍然立足于经典诠释资源的方法论挖掘,对西方诠释学的本体论思想涉及未深,同时在经典诠释学研究过程中要注意警惕不能自觉地了解充分地借鉴西方诠释学的理论和方法,而局限于从传统经典学和经学史的角度来研究中国的诠释历史和诠释实践,以及对中国哲学的基本精神和思想特质缺乏同情的理解和深刻的体认,而完全套用西方诠释学的方法来比附、阐释中国经学传统的做法^③。景海峰分析了中西“诠释”观念和系统的差异,认为中国传统的资源多半只能划归到“前诠释学”的形态,不能和当代诠释学同日而语,且就诠释的资质而言,因与自身传统的疏离化,使得当代的中国哲学在寻求诠释系统的建构时资源并不显得丰裕,这种困境加大了面对西方诠释学时有效理解和吸收的难度,使问题的处理变得复杂化^④。李清良则从主体性入手,指出中国诠释学研究过程中需要注意的问题:“阐释学研究所应当反思的问题就是:这种研究本身的主体性如何体现?在阐释事件中主体性存在的依据是什么?主体性的提升与阐释质量的提升是否存在着互动关系?如何解决主体性与主体间性的关系问题?如何解决自觉的主体性与不可能完全意识到的存在状态之间的关系?等等”,“这样一种主体性角度来深入思考、探讨、总结中外阐释理论,就应该是使中国的阐释学研究真正获得其合法性的一条思路”^⑤。

可见,面对“中国有无诠释学”、“建构中国诠释学的方式”、“建构中国诠释学应注意什么”等问题,学者们展开了多样而富有成效的讨论。就“中国有无诠释学”言,有学者直接肯定中国诠释学的存在;有学者认为只要有文本的阅读与理解,就会有诠释学存在;有学者更认为中国不仅有诠释学,而且是内容丰富且独具特色的

诠释学。而对那些否定中国诠释学存在的学者言,中国没有诠释学的自觉、没有系统的诠释学理论。不难看出,关于中国有无诠释学的争论,焦点还是在“有没有系统的诠释学理论及自觉”。就“建构中国诠释学的方式”言,主张“创建”的观点大概有两条依据:一是中国尚不存在诠释学理论体系;二是所要建立的诠释学既是中西诠释思想的综合,又是中西诠释思想的超越,因而中国诠释学只能是创建。而持“重建”观点的依据比较统一,即认为中国传统中有丰富的诠释学理论,只要稍加盘整即可。不过,这里还有一种更为具体的主张,即认为若是就技术诠释学言,则无需创建;若是就哲学诠释学言,则必须创建。就“建构中国诠释学应注意什么”言,学者们谨慎地提出了这样一些主张:第一,必须对西方诠释学史及理论有完整且准确的把握;第二,对中国传统的经典诠释思想与方法要有完整且准确的理解;第三,不能直接套用西方诠释学理论,要注重中国诠释思想的特殊性;第四,注重诠释实践中的主体性问题,解决因主体在诠释实践中所涉及的各种问题,是中国诠释学创建的关键问题之一。应该说,如上观点可以认为是对中国诠释学研究的贡献。但其中显露出来的问题也成为“贡献”的另一面:第一是对“诠释学”定义的认同。我们发现,之所以在“中国有无诠释学”问题上喋喋不休,关键就在于学者们对“诠释学”定义的不同理解;而之所以存在不同理解,又在于论者对公共学术话语的态度,即如果大家总是从特殊性角度拒绝接受一种公共性学术观念,那么,观点存在差异的双方可能永远都不会产生交集。这种争论所透显的正是两种心态的差异。以笔者论之,对于公共学术理论应予积极的接纳,但这又不应成为消解传统资源的借

① 汤一介:《论创建中国诠释学》,《社会科学战线》2001年第1期,第251页。

② 李明辉:《儒家经典诠释方法》,台北:喜玛拉雅基金会,2003年,《导言》第Ⅲ页。

③ 魏长宝:《经典诠释学与中国哲学研究的范式问题》,《哲学动态》2003年第1期,第7—10页。

④ 景海峰:《中国哲学的诠释学境遇及其维度》,《天津社会科学》2001年第6期,第17—21页。

⑤ 李清良:《中国阐释学研究的合法性何在?》,《河北学刊》2004年第5期,第37、39页。

口。第二是诠释学资源与诠释学理论的关系。毋庸置疑,这两者密切关联。没有诠释学资源,不会有诠释学理论;而诠释学理论的历史形态,便成为诠释学资源。因而有学者用诠释学资源支持其诠释学存在的观点,是符合思维逻辑的。但我们必须关切“诠释学理论”与“诠释学资源”的差异,不能因为“诠释学理论”出自“诠释学资源”而抹平两者的界线,因为这种做法不仅是对“诠释学理论”非人文的对待,更致命的是,它消除了思维层级的差异,这显然是不利于学术成长的。第三是中西诠释思想的差异。虽然我们主张需要遵守共同的学术话语,但在这个前提下也必须包容差异和个性。因而,我们不能因为西方诠释学理论的发达与系统化,而轻视甚至放弃中国诠释学资源,因为在“中国诠释学资源”中,蕴藏着丰富的、具有公共性质的诠释学理论,这应该是我们建构中国诠释学、发展中国哲学所需要的资源。第四是诠释与创造的关系。有论者认为中国属于“强诠释学”国度,这个特点影响了中国思想的创造力,而问题在于:思想创造很难远离对特定文本的诠释,并且思想创造在很大程度上就是以诠释形式出现的,因此或许不能将思想创造与诠释对立起来,应该考虑的是在诠释中怎样释放诠释主体的精神与观念。第五是作为“学科”的诠释学与作为“思想”的诠释学之关系。这里举个例子,有篇文章题为“‘诚’之释义”,另一篇文章题为“周敦颐释‘诚’方法研究”,前文属于诠释实践,后文属于诠释实践的研究,即诠释学,也就是关于“诠释”的学问。为什么有论者主张中国古代有诠释学?原因之一可能是没有区分学科研究与思想实践之间的差异。对于“诠释实践”与“关于诠释实践的研究”两个概念不加区分,这样的认识是无助于建构中国诠释学的。

二、中国诠释学的类型、方法与特点

虽然“怎样建构中国诠释学”尚是一个争论的话题,但这并没有影响学者们对中国诠释学的类型、方法、特点及历史分期的探讨。事实上,与“中国有无诠释学”这样的“伪”话题相比,学界关于中国诠释学类型、方法、特点的讨论之

多样性与深刻性令人叹为观止。

(一) 中国诠释学的类型

受西方诠释学有所谓“圣经诠释学”、“方法论诠释学”、“本体诠释学”区分的启发,中国诠释学的类型问题也为学界所关注和讨论。然而,关于中国诠释学类型的论说,相对比较复杂,其中既有属于创构形态的类型,也有属于对传统诠释思想概括出来的类型,目前比较明确且为学界所关注的大概有如下几种:

1. “创造诠释学”。傅伟勋的“创造诠释学”意在吸纳西方诠释学的基础上建立中国本位的诠释学原则,认为以儒佛道三家为主的中国哲学思想史乃是“创造的解释学史”^①,提出研究中国古代经典的实谓(原作者或原思想家实际上说了什么)、意谓(原作者真正意谓什么)、蕴谓(原作者可说什么)、当谓(原作者本来应该说什么)、创谓(作为创造的诠释家,我应当说什么)五层次说^②。该理论在诠释的方法理论上给予更为精细的例示,并在中国诠释学研究及构建中国化的诠释方法方面产生了深刻影响。

2. “本体诠释学”。成中英的“本体诠释学”以《周易》为思想源头和基本构架,是基于对西方方法论的批评和中国本体论思维传统所做出的一种创造性工作:“本体诠释学是一种认识方法的方法论,也是掌握本体的本体论。”^③这里的“本体”并非西方哲学意义上的本体,而是具有实在意味的系统,“实体的体系,即体,它来源于实体的本源或根本,即本”^④。因此本体诠释学与哲学诠释学就存在很大差异:“(1)本体诠释学以建立一个本体的意识与本体论的系统作为诠释学的基础对象,而哲学诠释学则基本在寻求一个科学方法外的人文理解,而未明确地讲求本体性的理解。(2)本体诠释学以中国哲学

① 傅伟勋:《现代儒学发展课题试论》,载《佛教思想的现代探索:哲学与宗教五集》,台北:东大图书公司,1995年,第39页。

② 傅伟勋:《创造的诠释学及其应用——中国哲学方法论建构试论之一》,载《从创造的诠释学到大乘佛学:哲学与宗教四集》,台北:东大图书公司,1990年,第10页。

③ [美]成中英:《西方现代哲学的发展与本体诠释学》,载《从中西互释中挺立:中国哲学与中国文化的新定位》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第196页。

④ [美]成中英:《何为本体诠释学》,载《本体与诠释》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第22页。

传统中的本体宇宙论、本体知识论、本体伦理学与本体美学为基本内涵，而伽达默尔的哲学诠释学则以海德格尔的个人存有论的体验为基本内涵。”^①

3. “儒学诠释学”。黄俊杰以孟学诠释史为中心，提出了儒家经典诠释学以及东亚诠释学应特别关注的三个方法论问题：诠释者的历史性、问题意识的自主性以及诠释的循环性。这些方法论问题同样存在于西方诠释学中，是“诠释学中具有普遍方法论意义的问题”。同时，他总结出儒学诠释学及东亚诠释学的三种类型：作为解经者心路历程之表述的诠释学、作为政治学的诠释学、作为护教学的诠释学；并进一步指出中国诠释学的基本特征是一种实践活动，是“生命的学问”，是“中国诠释学有别于西方诠释学的特色”^②。

4. “仁学诠释学”。李幼蒸的“仁学诠释学”是依据分析哲学、符号学等理论观念对“仁学”的相关问题如结构、意义、功能等作出新的诠释，以期复归“仁学”原本的意涵，修正以往对孔孟学研究中存在的误解，并认为中国历史上形成的经验理性主义仁学传统，经过解释学和符号学方法论的读解后，有可能成为普适于现代人类的基本伦理学范型之一。因此，李幼蒸指出自己使用的“解释学”是方法论学科词，并非指现代西方哲学解释学^③。除此之外，李幼蒸还提出“儒学诠释学”的说法，认为其目标是将传统考据学、文献学和现代符号学、诠释学结合起来，通过对传统思想史相关对象、课题及其概念和学科进行全面的再组织和再表述，超越历来国学、汉学、中国思想史的经验性论述层级，提升对传统思想的意义和功能描述的准确性^④。

5. “经典诠释学”。这一类型为许多学者所主张。如潘德荣指出西方的本体论诠释学与方法论诠释学已成对立之势，因而我们的诠释学研究不必在“本体论”与“方法论”之间作出选择，中国的诠释思想研究存在着这样一种可能性，使得对立的双方在更高的层面上可以整合为一个整体，“在此整体中，对立的双方都能得到合理的安顿。诠释学研究的这一努力方向，笔者名之为‘经典诠释学’”^⑤。

此外，也有学者认为中国诠释学具有多个类型。如汤一介以先秦为例，认为在此时期至少存

在三种诠释学类型或模式：“第一种我们把它称为历史事件的诠释，如《左传》对《春秋》的解释……第二种是《系辞》对《易经》的解释，我们可以把它叫作整体性的哲学解释。第三种是《韩非子》的《解老》、《喻老》对《老子》，我们可以把它叫作实际（社会政治）运作型的解释。”^⑥周裕锴通过对汉代诠释思想理论的分析，也指出汉代的诠释思想具有多种模式：“就其阐释模式而言，既有政治的诠释（美刺），神学的附会（讖纬），也有文字的注解（训诂），哲理的发挥（义理）。 ”^⑦

（二）中国诠释学的方法

在探讨中国诠释学类型的同时，学界对中国诠释学方法也展开了系统、深入的讨论，使中国诠释学方法的丰富性得以呈现。蒙培元考察了“仁”的诠释历史实践，从中提炼出四种诠释学方法：“一是转向式解释。依据仁某个方面的意义，将其转向一个独立的方向……二是延伸式解释，将仁的内涵与外延从不同程度上进行延伸与拓展，使其增加新的内容而不失其基本意义……三是消解式解释，将仁的形而上意义不断加以消解，只从感性情感和物质化的层面进行解释……四是建构式的解释（但不是建构主义），即重新建立新的形而上的仁学体系，并用一些新的概念、范畴加以说明。”^⑧周光庆通过对中国古代诠释思想史的分析与研究，揭示出经典诠释三种基本方法：语言诠释方法，包括名实关系、言意之辨、释词形声义训解、句法分析等；历史诠释方法，包括以事解经、知人论世等；心理诠释方

① [美] 成中英：《序》，《本体诠释学》第2辑，北京：北京大学出版社，2002年，第1页。

② 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第56—89、422页。

③ 李幼蒸：《仁学解释学：孔孟伦理学结构分析》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第13页。

④ 李幼蒸：《儒学解释学：重构中国伦理思想史》（上、下），北京：中国人民大学出版社，2009年。

⑤ 潘德荣：《从本体论诠释学到经典诠释学》，《河北学刊》2009年第2期，第43页。

⑥ 汤一介：《论中国先秦解释经典的三种模式》，《北京行政学院学报》2002年第1期，第67页。

⑦ 周裕锴：《中国古代阐释学研究》，上海：上海人民出版社，2003年，第66页。

⑧ 蒙培元：《中国哲学的诠释问题——以仁为中心》，《人文杂志》2005年第4期，第17页。

法,包括以意逆志、唤醒体验等^①。蔡方鹿对朱熹的诠释思想进行深入分析,认为“训诂与义理相结合”、“历史还原法”、“因时结合法”、“古为今用法”、“直阐本义法”等不仅是朱熹的诠释方法,也是中国经典诠释学中常用的方法^②。李清良对中国阐释学方法论进行了较为精细的研究,得出了中国阐释学方法是“双重还原法”的结论,认为“双重还原法”的“原始要终应包括两个方面:一是回到事物的本来面目、原初状态,二是回到对事物领会的原初状态。阐释学意义上的原始要终就是要‘还事物之本来面目’与‘还领会之原初状态’。回到原初状态,我们常常称之为‘还原’。因而,在中国阐释学理论中,原始要终就体现为一种‘双重还原法’”^③。

(三) 中国诠释学的特点

既然中国诠释学的类型有异、方法有别,那么中国诠释学有哪些特点呢?实际上,学界对这个问题表现出极大的兴趣,并提出了许多创造性的见解。郭齐勇通过与西方诠释学比较所得出的结论是:与西方比较,中国经典的经——传、经——说、经——解的诠释系统是开放性;中国经典诠释的特征是以人为本位和以道德为中心^④。刘笑敢习惯于从哲学的角度讨论中国诠释学问题,所获得的结论是:“中国哲学诠释传统的特点是以经典诠释的方式建构或表达新的哲学体系,这样就必然会出现经典文本自身意义与诠释者的新体系之间的紧张与矛盾。”^⑤杨海文的观点与刘笑敢不谋而合,认为中国哲学中存在着诠释学传统,其典型形式是以经典诠释的方式进行哲学体系的建构或重构,这一方式包含着“客观”地诠释经典的“原意”与诠释者建立自身哲学体系之间的内在矛盾^⑥。刘晓东将中国诠释性质分为“中介性”与“非中介性”两种:“所谓‘中介性诠释’,包括文字语词的训释、文本意义的阐发,其责任是在准确说明所诠文本的本旨,其目的是在沟通读者对所诠文本的理解,所以又可以称作‘笺疏性的’。而所谓‘非中介性诠释’,却是诠释者将其所诠文本只当做诱发自己思辨的基点,通过对文本的思辨来阐发个人的理解……”^⑦潘德荣通过对《易经》的分析,认为中国传统诠释观念主要有三个特征:解释的辩证性、应用性和价值性^⑧。黄俊杰揭示出儒家诠

释学(同时也是中国诠释学)的三个突出面相,即作为解经者心路历程之表述的诠释学、作为政治学的诠释学、作为护教学的诠释学^⑨,因此中国诠释学以“经世”为主,“是一种具有‘实践诠释学’特色的经典诠释传统”^⑩。严春友认为中国诠释思想的特征是“强诠释”的:“由于古代解释学的过度发展,使中国哲学具有了强解释学特征,即解释过度,这种过度解释的传统妨碍了中国哲学的发展,使其解释有余,创造不足,并形成了学派线性发展和思想寄生式发展的特点。”^⑪刘之静指出中国哲学具有本体论特征:“中国哲学的根本方法不是虚无空洞的体证,也不是注释或解说经典原文,而根本在于通过言语对实有存在的体认,通过象征言说的方式将本原的意义揭示出来从而达到诠释的最终目的……从总体上讲,中国哲学有着自己独特的诠释方式或者说一种特征,即在形式上是以经典注释为主的,但在实质上却借助这种经典注释,注重对本原的体认和把握,语言仅仅是一种诠释的手段。”^⑫蒙培元认为当代新儒学就是一种广义的

① 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年,第202—375页。

② 蔡方鹿:《朱熹经典诠释学之我见》,《文史哲》2003年第2期,第42—47页。

③ 李清良:《中国阐释学》,长沙:湖南师范大学出版社,2005年,第20页。

④ 郭齐勇:《出土简帛与经学诠释的范式问题》,《福建论坛》2001年第5期,第28—29页。

⑤ 刘笑敢:《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年,第51页。

⑥ 杨海文:《文献学功底、诠释学技巧和人文关怀——论中国哲学史研究的“一般问题意识”》,《中山大学学报》2002年第6期,第9—15页。

⑦ 刘晓东:《谈中国传统文化中的诠释》,《中国诠释学》第1辑,济南:山东人民出版社,2003年,第261页。

⑧ 潘德荣:《文字·诠释·传统:中国诠释传统的现代转化》,上海:上海译文出版社,2003年,第65页。

⑨ 黄俊杰:《中国孟学诠释史论》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第413—422页。

⑩ 黄俊杰:《论东亚儒者理解经典的途径及其方法论问题》,《中国诠释学》第6辑,济南:山东人民出版社,2009年,第98页。

⑪ 严春友:《中国哲学的强解释学特征》,《北京师范大学学报》2004年第6期,第100页。

⑫ 刘之静:《中国哲学诠释学何以可能——兼论中国哲学本体论特征与诠释方法》,《社会科学评论》2006年第3期,第52—53页。

诠释学，其特点是“消化”西方哲学之后再对中国哲学进行阐释，但若要走“以西解中”的路子，其根本方法就是“回到原点”，重新理解中国哲学的精神^①。

可见，学界对“中国诠释学类型”、“中国诠释学方法”、“中国诠释学特点”等问题展开了比较系统且成熟的讨论，成绩颇为可观。

就“中国诠释学类型”言，至少在这些方面是值得肯定的：一是善于借助西方诠释学理论与方法，开掘中国传统诠释学资源；二是揭示了中国传统诠释思想中隐含的多种诠释方向的可能性；三是探讨了中国传统诠释学思想更新的方式。这些方面的研讨与判断无疑对中国诠释学的创建深具启示意义。但是，因诠释学类型的讨论所引发的如下问题似需进一步思考：第一，诠释学类型究竟是可以无限地区分？还是有限的？也就是说，诠释学的类型是否应该主要属于哲学范畴？或者，哲学诠释学与其他形态的诠释学（如文化诠释学）是什么关系？第二，各种类型的诠释学是研究“诠释”的学问，还是本身即是“诠释实践”？这两者的关系似乎也需要证定。第三，作为诠释学类型，怎样配置西方诠释学资源才是最佳状态？如何在配置西方诠释学资源的基础上建构一种综合中西诠释思想资源的、有价值的、相对完整的诠释学理论方法？

就“中国诠释学方法”言，学界的讨论表现出这样几个特点：第一，将诠释学方法归为传统研究方法；第二，从具体的传统诠释实践活动中总结出中国诠释学方法；第三，对传统注释、诠释方法进行一定程度的概括和反思；第四，探讨了中国诠释学存在论、本体论的特点。这些讨论对中国诠释学方法的研究与完善都具积极意义。但此方面的研究也引发了以下值得继续思考的问题：第一，不同诠释方法的效应如何？它们在诠释文本中的作用是否存在层级的差别？第二，所指出或揭示的诠释学方法（如心理诠释方法），是否在诠释文本过程发挥了实然作用？若有，其机制是如何运作的？其自身特点如何体现？第三，哲学诠释学方法与非哲学诠释方法（如历史诠释学、文化诠释学等）有着怎样的关系？中国传统解释方法自身特点如何体现？第四，如果说思想史在很大程度上就是诠释史，那么，诠释方

法是怎样达成这一目标的？诠释方法在达成这项目标的过程中，是否会根据目标实现的情况进行调整或改变？第五，诠释学方法体系中是否存在普遍性与特殊性差别？对不同性质的诠释学方法应该持怎样的态度？如此等等，这或许是讨论中国诠释学方法问题时必须认真思考和妥善处理的问题。

就“中国诠释学特点”言，学界所揭示的特点主要有：第一，中国经典诠释是开放的；第二，中国经典诠释存在文本原意与诠释者创意之间的矛盾；第三，中国诠释学具有圆融性、循环性、模糊性；第四，中国诠释有过度诠释倾向；第五，中国诠释学以人为本位、以道德为中心；第六，中国诠释学追问本源等等。然而，关于中国诠释学特点或许还需进一步思考如下问题：第一，中国诠释学为什么具有鲜明的“强诠释”特点？它对中国传统解释思想及中国哲学史的影响怎样？第二，中国诠释方法是不是以目标或目的为中心的（如儒家的“不义而富且贵”）？那么，是否意味着诠释学的思维方法或研究方法受制于这种重视程序公正性的价值取向？如果是，表现在什么地方？这一特点在多大程度上反作用于诠释方法自身？第三，由于学者讨论中国诠释思想特点大多以个案为角度切入，因而存在表面化、零散化的不足，并且许多属于传统诠释理论的文献尚未纳入考量范围之内，以致于以往的研究还谈不上系统、深入，从而使中国传统诠释学特点尚存讨论的空间。第四，中国诠释学特点深受中国文化精神的影响，无论儒家、道家，还是佛教，作为中国思想文化的组成部分，分析、揭示中国诠释学特点，必须将其置于自身的历史文化背景之中进行。

三、中国诠释学的历史分期及与传统方法关系

中国诠释学的存在是以其对经典的持续性诠释为前提的，而不同历史时期所形成的诠释学理论、方法必然存在差异，这样，中国诠释学便表

^① 蒙培元：《中国哲学的诠释问题——以仁为中心》，《人文杂志》2005年第4期，第11—18页。

现为时间上的不同形式，由此表现为中国诠释学的历史分期。问题应然而生：中国诠释学的历史阶段有哪些？应该如何划分？此外，中国诠释学在一定程度上就是中国古代所有理解、注释、解释方法的组合，那么，被抽绎出来的中国诠释学与这些传统方法又存在怎样的关系？本节即对这两个问题的讨论加以综述和评论。

（一）中国诠释学的历史分期

传统经典诠释包含着丰富的诠释学思想，这一点固无可疑。而一种思想的出现与成熟，必然有其产生、发展、成型的过程，也就是其发展史的问题。关于中国诠释学的历史分期，学界有不同角度的讨论，也形成了不同观点。周光庆主要以历史时间顺序为划分标准，扼要介绍了中国诠释思想的形成脉络，即春秋战国时期是古典诠释学的初生实践时期，古典诠释学成立于两汉并走向成熟，并启导了魏晋玄学、宋明理学与清代朴学^①。刘笑敢认为中国哲学诠释传统的突出特点是以经典诠释的方式建构或表达新的哲学体系，王弼和郭象代表了中国古代哲学诠释传统的成熟时期，朱熹、王夫之是古代哲学诠释传统的高峰，牟宗三则是这一传统的现代代表^②。景海峰指出中国诠释学历历了三个时代，即以经为本的时代、以传记为中心的时代、走向多元的时代，期望这样的划分能够为经典诠释思想的历史提供了整体图象^③。康宇以训释、诠释、解释作为儒家诠释学的三种范式，以此三种范式对应历史时期，得出汉唐主要为训释期、宋元明主要为诠释期、清代以下为解释期的结论^④。

（二）中国诠释学与传统方法的关系

所谓“传统方法”主要指考证、训诂、校勘、小学、章句。中国诠释思想与传统方法密切相关，这也是中国诠释思想的特点之一。换言之，如果不以传统方法为途径或基础，中国的经典诠释或许根本无从谈起。因此，关于中国诠释思想与传统方法关系的研究，也是中国诠释学思想研究中的重要领域。学者对于两者关系的看法同样是见智见仁。有学者主张传统训诂就是中国诠释思想。如张世禄指出传统经典诠释虽然并非纯粹的学理研究，而多偏重于实用，但他仍采用“中国训诂学”这一说法，并认为中国训诂学就是诠释学^⑤。潘德荣也认为训诂学可被视为中国

传统诠释思想的形态特征，“中国诠释传统植根于训诂学……训诂学就是解经学”，并指出传统训诂学具有现代诠释学意涵，训诂学诠释学化将是传统训诂学的改革方向^⑥。汪耀楠结合注释学与训诂学的相关知识，指出传统方法可以充实诠释学，“注释的范围比训诂广……注释不必受时代限制……注释之名浅显易懂……建立注释学，并不排斥传统的训诂学。由于注释学有比训诂学更为广泛的适应性，比如以现代汉语翻译古文，以现代诗歌的形式翻译古诗，都是注释学应当承担的任务，它不妨充分利用训诂学的丰硕成果来充实自己”，而“版本”、“校勘”、“句读”、“章句”等，都是注释的基础工作^⑦。董洪利对传统方法于诠释学的提升作用也给予了肯定，认为辨伪学、辑佚学、校勘学、语言学、文字学、音韵之学等都“对注释学的深入与提高具有更为重要的促进作用”，并由此认为“注释中有训诂，但不能包摄所有的训诂内容；训诂中有注释，但不是一切注释都属于训诂”^⑧。周光庆认为古典诠释学的产生于汉语的特征，因此语言诠释是古典诠释学的重要类型之一，语言诠释的基础理论、释词方法、析句方法与古典诠释学思想密切相关^⑨。曹海东指出训诂学与生发于西方土壤的哲学诠释学在学科性质、学术志趣以及研究路径方面都有相通或相似之处，在吸纳诠释学理论与

① 周光庆：《中国古典释学导论》，北京：中华书局，2002年，第67—128页。

② 刘笑敢：《经典诠释与体系建构：中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》，载《儒家经典诠释方法》，台北：喜玛拉雅基金会，2003年，第33—58页。

③ 景海峰：《儒家诠释学的三个时代》，载《儒家经典诠释方法》，台北：喜玛拉雅基金会，2003年，第115—141页。

④ 康宇：《训释、诠释与解释——先秦以来儒家诠释学研究范式的三次演进》，《艺衡》第8辑，北京：中国文联出版社，2013年，第25—34页。

⑤ 张世禄：《训诂学与文法学》，载《张世禄语言学论文集》，上海：学林出版社，1984年，第221页。

⑥ 潘德荣：《文字·诠释·传统：中国诠释传统的现代转化》，上海：上海译文出版社，2003年，第43、32—62页。

⑦ 汪耀楠：《注释学纲要》，北京：语文出版社，1997年，第12—13页；同时参看《注释学纲要》第3—5、10章。

⑧ 董洪利：《古籍的阐释》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第24—25、31页。

⑨ 周光庆：《中国古典释学导论》，北京：中华书局，2002年，第202—282页。

方法的基础上可以重构训诂学学科体系^①。杨端志认为中国古代以哲学、训诂学为中心的诠释理论中包含着丰富的、系统的汉语语言的单位论、结构论及语言诠释方法论等内容,能够为现代语言学、诠释学和哲学等学科建设提供重要的理论意义和学术价值^②。

然而,多数学者仍比较认同训诂与诠释学不对等的观点。景海峰指出训诂与诠释有一定关联,但训诂学并非诠释学,只有诠释学的理念和进路才能实现中国哲学的现代转化:“中国哲学经典诠释问题的浮现,决非是简单地复旧,重回训诂学的怀抱……用传统训诂学的方法并不能真正地解决我们目前所遇到的实际问题。”^③江怡则通过对传统训诂学与西方诠释学的历史溯源,认为这两者在对象、方法以及目的三个方面存在着很大的区别,因此不能混淆中国传统训诂学与现代诠释学两个概念,但是从更大的范围来说,“训诂”可以被看做是一种“诠释”,因为对典籍版本的梳理本身也是整理者对其意义或重要性的解读^④。曹洪洋试图厘清传统训诂与西方诠释学的关系,指出音义训诂是建立在古文原有意义的基础之上的,训诂的目的仅仅是用更易理解的语言把古文的原义揭露出来,而不是用诠释者的眼光赋予古文新的意义,因此无论把诠释学作为一种本体论哲学,还是作为哲学方法论,传统训诂与诠释学都是不相干的^⑤。

可见,学界对“中国诠释学的历史分期”、“诠释学与传统方法的关系”等问题也展开了较广泛、深入的讨论。

就“中国诠释学的历史分期”言,主要表现为四种观点:一是以历史编年顺序划分,二是以诠释实践围绕的中心划分,三是按诠释的形式划分,四是根据诠释学发展过程划分等。诠释学历史分期的讨论对中国诠释学的积极意义在于它不仅明晰地呈现了中国诠释学的发展过程,而且能深化人们对中国诠释学的认识。然而,对中国诠释学历史分期的判断,可能应以中国诠释思想自身逻辑为中心,以中国诠释学自身的基本要素为指标,同时树立“诠释学的历史分期并不意味着哪个时段的诠释学更优越”的意识,它只是说明了中国诠释学存在自己生长的历史而已。不唯如是,传统诠释思想本身错综复杂,不同历史时期

又各具鲜明的诠释方法与特征,以上讨论远远不能够撑起并代表中国诠释思想史的研究。可以说,目前关于中国诠释思想的研究缺乏对相关涉及诠释思想之文献的全面梳理,从先秦到20世纪的中国诠释思想历史、发展阶段、演变路径等研究依然匮乏,全景式的中国诠释思想史描述或解读值得期待。

就“诠释学与传统方法的关系”言,主要涉及了如下问题:第一,训诂学就是诠释学;第二,传统方法可以丰富诠释学理论;第三,可用西方诠释学更新、提升传统诠释学方法。当然,也有学者指出,从对象、方法、目的等方面看,训诂学与诠释学不能等同,甚至是毫不相干。这些探讨与结论都是颇具启发性,但这样几个问题仍需进一步思考:其一,传统方法的确不能等同于诠释学,但传统方法在诠释学中有没有属于它的地位?如果有,又是怎样的地位?其二,在现代学术视域下,传统方法中的哪些是可直接沿用,哪些则必须更新?其三,传统方法中蕴藏着哪些诠释学智慧?可以被吸收到现代诠释学理论中的有多少?……这些可能是需要进一步回应和解决的问题。总之,从以上关于传统方法与诠释学之关系的讨论中可以看出,中国诠释思想与传统方法渊源甚深已成为学界基本共识,两者之间的关系错综复杂并呈现交叉的态势,传统方法与经典诠释可以互为支撑,实现各自的现代转型。但值得提出的是,目前研究并没有对中国诠释思想与传统方法的关系进行系统性澄清,并且关于两者之间的互动如何可能以及怎样互动的讨论仍然不够充分。因此,对中国诠释学研究在建构言,诠释学与传统方法的关系讨论与处理值得继续关注与深入。

(责任编辑 杨海文)

① 曹海东:《吸取诠释学精华,实现训诂学改造》,《洛阳师范学院学报》2006年第1期,第8—11页。

② 杨端志:《中国古代诠释学理论视野下的汉语语言单位论、结构体系论、语言诠释方法论及语义系统论》,《中国诠释学》第3辑,济南:山东人民出版社,2006年,第111—123页。

③ 景海峰:《从训诂学走向诠释学:中国哲学经典诠释方法的现代转化》,《天津社会科学》2004年第5期,第7页。

④ 江怡:《训诂、解释与文化传承》,《哲学动态》2006年第1期,第19—22页。

⑤ 曹洪洋:《对诠释学几种误解的分析》,《社会科学家》2012年第1期,第135—140页。

马克思主义儒学化与儒学马克思主义化之辨析^{*}

丁成际^{**}

【摘要】儒学与马克思主义的关系已然成为理论界的热点问题。学界主要有“融通说”、“综合说”、“并存说”、“排斥说”、“主辅说”等观点，“融通说”成为主流。马克思主义中国化进程交织着“儒学马克思主义化”与“马克思主义儒学化”之争，二者之间的关系需要进一步从文化建设、社会心理、价值认同、时代背景与时代主题等方面进行整合。

【关键词】儒学；中国特色；关系；马克思主义中国化；马克思主义儒学化

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）05-0097-06

众所周知，自从 20 世纪 80 年以来，中国传统文化与马克思主义的关系，尤其是儒学与马克思主义的关系，一直是学术界讨论的焦点问题之一。自宋明至辛亥革命以前，儒学一直是中国社会占支配地位的意识形态；而在当今的中国，马克思主义是占统治地位的意识形态。马克思主义传播到中国，必须得面对占主体地位的儒家文化。马克思主义与儒学的冲突、对话与融合，无疑形成了中国现代文化领域中最主要的问题。在当代，儒学与中国化的马克思主义的关系，并不仅仅是学术问题，而且是事关到政治与意识形态的问题。探讨马克思主义中国化与儒学之间的关系，不仅具有历史的意义，更具有现实的价值，两者的有效结合是中国顺利进行现代化建设的需要。妥善处理好儒学与马克思主义的关系，既是推进马克思主义中国化的需要，也是实现儒学现代化的需要。一方面，儒学必须与马克思主义相结合，才能实现儒学现代的转化；另一方面，马克思主义也必须与儒学相结合，以真正地实现马克思主义的中国化。

从近期来看，新的“国学热”再度兴起，是伴随着中国综合国力提升而出现的现象。这种现象又再度引起人们对儒学与马克思主义二者之间关系的关注。如何处理儒学与马克思主义的关

系，不但事关怎样看待中国传统文化的问题，也关系到中国特色的社会主义理论体系和社会主义核心价值观体系构建的问题，事关如何进一步推进马克思主义中国化的问题。从现实状况来说，对儒学与马克思主义的关系存在着不同观点。其中“融和说”是多数人所持的立场，但对“融和”后的结果仍有不同的看法，主要是“儒学马克思主义化”和“马克思主义儒学化”之争。这种争论在很大程度上依然陷入意识形态之争。这就需要我们进一步澄清儒学与马克思主义的关系。

一、马克思主义与儒学关系总论

从整体层面来说，对儒学与马克思主义的关系，学界主要有以下几种观点——“融通说”、“综合说”、“并存说”、“排斥说”、“主辅说”，“融通说”已成为主流。其中，蒋庆坚决主张“排斥说”，认为“要马统则不能有儒统，要儒统则不能有马统，两者不可得兼”^①。自称“左派儒学”或“具有中国特色的社会主义儒家”的清华大学贝淡宁（Daniel A. Bell）认为：儒学必将在中国复兴。据他分析，从现实上来看，“儒家的普世价值需要通过特别的传统和具体的

^{*} 本文系教育部重大课题攻关项目“当代中国社会思潮与马克思主义理论建设”（06JZD0001）、安徽省教育厅人文基地重点项目“马克思主义中国化与儒学关系研究”（SK2013A 014）安徽大学“当代中国马克思主义前研问题研究”与安徽大学科学发展观中心之资助的阶段性成果。

^{**} 作者简介：丁成际，安徽枞阳人，（合肥 230039）安徽大学科学发展观研究中心、马克思主义研究院副教授，（武汉 430072）武汉大学哲学学院博士后。

^① 《丙戌阳明精舍之行——蒋庆等人谈儒学当下发展路线》，《儒学联合论坛》2006 年 9 月 4 日。

生活方式来传播,那些传统和生活方式是中国人身份认同的核心”;从历史上来说,“一些中国自由主义者和马克思主义者在20世纪的大部分时间里试图激进地消除那些传统以及传统生活方式,但是他们攻击的往往在表面,深层的价值和实践仍然根深蒂固”;就当代来说,儒学在中国必然复兴起来,马克思主义意识形态在中国即将终结^①。台湾学者李明辉反对将儒家思想与马克思主义牵连在一起。他借用康德对“道德的政治家”与“政治的道德家”^②的区别,认为马克思主义政治观代表“政治道德家”,儒家的政治观代表“道德政治家”^③。“并存说”依据“现代社会基本价值体系二元化”的理论,认为儒学是民族主体的价值形态,而马克思主义则是当代中国指导的意识形态,二者相互并存、并行不悖,并不存在谁主导谁的问题,二者之间有相互沟通与融合的可能^④。“综合说”是以马克思主义为基础和主导的中、西、马“三流合一”,走综合创新之路,要求打破学科壁垒和各自独立自足地发展的状况,加强相互之间的交流、对话、合作与融通^⑤。“主辅说”是方克立提出的,他认为儒学与马克思主义二者之间是“支援意识与主导意识的关系”。这种主张从古今关系立论,强调立足于现实,从先进文化前进方向立论,顺应历史发展规律,强调把儒学中有价值的历史资源转为马克思主义的支援意识^⑥。方克立在不同的场合中提出“马魂、西体、中用”的主张。无论是“并存说”、“综合说”还是“主辅说”都内涵有互融汇通之思想。从以上的论点来看,对于儒学与马克思主义之间的关系,大多数学者主张二者是可以相通、相融的,“合则两利,离则两伤”,二者之间的“融通”无疑是马克思主义与儒学关系的主流主张。

进一步言之,对当代中国社会而言,有的学者认为马克思主义与儒学的相容相通性主要表现在信仰层面的契合、实践层面的会通、现代人格建构层面的融合^⑦。承认儒学与马克思主义的相融相济的关系,需特别关注的是现代某些新儒家对马克思主义的态度转变上。进入20世纪80年代以来,在文明对话的浪潮影响下,许多第三代新儒家提出与马克思主义进行平等对话的要求。当代新儒家代表人物杜维明明确主张儒学具有开

放性与无限超越性,指出儒学要汲取马克思主义的思想资源来实现其当代的自我转化,除了早期着重对西方哲学层面的汲取之外,当代新儒学还必须从以下三个层面来进行汲取,即超越的层次(吸收其对超越理想的执着追求和对现实世界的抗议精神)、社会政治经济的层次(如马克思主义等)、心理学层次(如弗洛伊德的精神分析)^⑧。可以看出,这里杜先生提出了新儒学要汲取马克思主义的社会政治经济方面的思想。刘述先也表达了儒学要与马克思主义同等对话的理论诉求:“总结一百年来中国哲学的走势,大致可以看到以下趋向。首先得势的是西方自由主义

① [加] 贝淡宁:《中国的新儒家》,吴万伟译,徐志跃校,上海:上海三联书店,2010年,《中文版序》。

② 康德的《论永久和平》指出:“道德的政治家”认为道德是政治的基础,政治需要经得起道德的拷问;“政治的道德家”认为道德是政治的需要,甚至可以编造出政治上所需要的道德。康德对二者的区别,契合孔孟所说的“王霸之别”,“王道”是“以德行仁者”,霸道是“以力假仁者”(《孟子·公孙丑上》第3章)。

③ 李明辉:《论所谓“马克思主义儒家化”》,《〈儒释道与现代社会〉学术研讨会论文集》,台中:东海大学研究所,1990年12月,第105—119页。

④ 郭沂:《国家意识形态与民族主体价值相辅相成——全球化时代马克思主义与儒学关系的再思考》,《哲学动态》2007年第3期,第3—13页。

⑤ 张岱年的《哲学上一个可能的综合》一文说:“现在所说的综合,是唯物、理想、解析的综合,也即是唯物论、理想主义、实证论之新的综合,而也可以说是中国哲学与西洋哲学之新的综合,实际上则更可以说是唯物论之新的扩大。”这段话可视为“综合创新”论的基本规定。它的原型是张松年的“百提(罗素),伊里奇(列宁),仲尼(孔子),三流合一”,但又是这个原型的改造。张岱年引其语之后说:“然罗素一派之哲学有时亦不免主观唯心之误会,如‘非心非物,亦心亦物’,云云。”他站在“综合创新”论的基本立场上所提出的相关主张受到了国内外学界的广泛关注。(参见《张岱年文集》第1卷,北京:清华大学出版社,1989年,第191页。)

⑥ 方克立在吸收张岱年的有关思想以及借鉴学界相关讨论的基础上,提出“马魂中体西用”,是对近代以来中国思想文化界以体用模式讨论文化问题之有关主张的继承与变革,使得传统“体用”范式从过去的“体用”并举改变为“魂体用”并用。“马魂中体西用”论是对“综合创新”论的进一步深化,丰富和充实了“综合创新”。(参见方克立:《关于马克思主义与儒学关系的三点看法》,《高校理论战线》2008年第11期,第33—36页。)

⑦ 邵龙宝:《马克思主义的中国化和儒学的现代化》,《思想战线》2011年第6期,第57—62页。

⑧ 杜维明:《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》,岳华编,北京:中国广播电视出版社,1992年,第69—70页。

的思想，可以胡适为代表；其次是马列主义的思想，以毛泽东为代表……最后不免出人意表的是……当代新儒家思想向传统的回归。由此可见，儒家思想虽不是20世纪中国哲学思想的主流，但传统思想并未一去不返。即大陆学者，也有许多同意杜维明和我的说法，认为当代中国思想的前途乃在于西方、马列以及新儒家三个思潮的健康互动。”^①

二、“马克思主义儒学化”之辨

从具体层面上来讲，对儒学与马克思主义关系的各种解读之中，“马克思主义儒学化”与“儒学马克思主义化”之说最为凸显。虽然儒学与马克思主义关系的“融通说”成为主流，但在当代马克思主义中国化的时代进程中与对二者实际关系的解说中，对进一步融合后所产生的结果则表达出了不同的观点。“儒学马克思主义化”与“马克思主义儒学化”表达了两种不同的主张。

对马克思主义儒学化来说，主要是指在马克思主义中国化的进程当中，其结果是马克思主义在中国化的进程之中被儒家文化所同化。“马克思主义儒家化”之说呈现出不同的形态。

从文化守成主义的角度来说，郭齐勇与汤一介的看法具有典型性。郭齐勇认为，没有儒家文化就不可能有马克思主义的传入和中国化。所谓马克思主义“中国化”，一定意义上就是马克思主义儒家化^②。郭先生积极肯定儒学在马克思主义中国化中的作用，“中国化”在一定意义上被理解为儒家化的方式。汤一介说，中华民族的复兴和中国文化的复兴，特别是儒学的复兴，是联系在一起的。从中国文化发展的情况来看，儒学可以说源远流长。中国文化从夏商周三代起是个源头，它在流动的过程中间，其他文化不断地加入。长期来看，中国文化的自身是个源，其他文化的加入都还是流。就像中国固有文化和佛教禅宗的关系一样，中国自身的文化是源头，马克思主义是汇入的流。这个问题做好了，就可以树立起我们文化的主体性^③。也就是说，汤先生认为马克思主义是中国儒学在新时代的发展，马克思主义中国化与马克思主义儒学化实质上是个同质

的过程。可以看出，汤一介从整个文化发展的角度来谈马克思主义儒学化，认为儒学与马克思主义相互交际交融过程中，是以儒学为主体来同化马克思主义的。这有人为拔高儒学的地位与作用之嫌。

从伦理道德的角度来说，包遵信从毛泽东所谓“从灵魂深入爆发革命”的“思想革命”与刘少奇的《论共产党员的修养》的书中看到了儒家的“伦理本位主义”，即把思想文化完全意识化，突出思想意识形态的作用，把“思想政治路线”拔高到“决定一切”的高度。这在马克思、恩格斯的思想及其著作中是没有的，而是与中国儒家心性传统有着内在的联系，即强调政治伦理价值，并把它上升到主导人的一切活动的高度，政治伦理支配着人们社会生活的所有领域。这就是儒家伦理本位主义的基本特征^④。金观涛也认为，儒家的伦理本位主义思想内在地影响了马克思主义。这在第一批马克思主义中国化的代表人物毛泽东、刘少奇的著作中可以明显看出，毛泽东的《实践论》、《矛盾论》和刘少奇的《论共产党员的修养》等著作无论从内容还是表达方式上来说，都受到儒家伦理本位主义的影响^⑤。早期的第一批马克思主义者如毛泽东等人都是在传统文化的熏染中长大的，他们的思想深处烙印的中国儒家文化的因子，必然潜在地影响其思想与行为。甘阳从“明言的”与“非明言的”层面来解析马克思主义深受儒家文化影响。就“非明言的”方面来说，儒家的人生理想和道德规范是作为内在的因子来决定着所谓的“共产主义道德”和“共产主义理想”，并借助于儒家文化来将共产主义道德及其理想进行“社会化”，进一步“内化”到普通的民众当中，为人民大众所理

① 刘述先：《儒家思想开拓的尝试》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第4—5页。

② 郭齐勇：《儒学与马克思主义中国化及中国现代化》，《马克思主义与现实》2009年第6期，第56—62页。

③ 汤一介：《儒学研究院10年规划》，《科学时报》2010年7月8日B3版，
<http://news.sciencenet.cn/sbhtmlnews/2010/7/234055.html>。

④ 包遵信：《批判与启蒙》，台北：联经出版公司，1989年，第58页。

⑤ 刘述先：《论〈兴盛与危机〉——它的方法及对中国文化传统的了解》，《中国论坛》第311期，1988年，第73页。

解与接受。从这种意义上来说,没有马克思主义儒学化,就没有马克思主义的中国化。“社会主义社会之所以能从传统文化直接获取合法性根据,恰恰就在于社会主义和传统社会都是以‘道德理想主义’(价值合理性)为本的。”^①包遵信、金观涛、甘阳对儒家与马克思主义关系论述的角度与侧重点不同^②,但都表达了“马克思主义被儒学所化”的理论诉求,注意到儒家的道德伦理对马克思主义有着决定性的影响,并视“儒家的伦理本位主义”、“儒家的道德理想主义”为马克思主义与儒学二者共生共融的结合点。由此可知,上述学者均不同程度上以传统文化(儒学)为主体来谈论儒学与马克思主义二者关系,虽然其文化立场或内在的思想旨趣各异,但其共同的特点是把儒学的功能提得过高,有儒学决定论之倾向。

三、“儒学马克思主义化”之辨

与马克思主义儒学化显然对立的是儒学马克思主义化之主张。儒学马克思主义化是指在儒学与马克思主义相互交融的过程中儒学被马克思主义所同化,在马克思主义中国化的进程中马克思主义始终处于主体地位,汲取儒学,并在中国现代化建设始终处于指导与支配思想地位。郭建宁认为在当代中国的社会发展和文化建设中,儒学既不能缺位,也不能越位;主张优秀的文化传统要适应时代的需要,实现现代的创造性转化^③。这表明在今天如果试图以儒学这一元取代其他的多元文化是非科学的,当然更不能用儒学取代马克思主义。张世保认为当前中国反对“四项基本原则”,主张“以儒学取代马列主义”、“儒化共产党”、“儒化中国”的,只是极少数人。只有划清了这条界线,儒学研究和弘扬民族文化才能坚持正确方向,实现健康的发展^④。儒学发展也离不开马克思主义,儒学只有在马克思主义指导下才能有健康的发展方向。刘东超认为儒学在马克思主义中国化过程中既起到过一些阻碍作用,也发挥过积极作用。其积极作用是儒学作为零散的思想资源被改造、整合进中国化的马克思主义之中。由于时代条件的改变,儒学的未来作用还要加强。但是,儒学的主体结构和本质内容从来

没有、以后也不会全面进入马克思主义,这是由于二者在阶级基础、社会基础、时代基础等方面的巨大差距所造成的。因此马克思主义儒家化只能是一个梦幻泡影^⑤。这些观点显然都主张马克思主义思想的指导性地位,应以马克思主义为本位来整合儒学的资源。既然认同儒学马克思主义化,那又如何实现呢?

儒学的马克思主义化是由儒学自身的局限性所致的。从历史上来看,儒家思想是一直在变化的。自从春秋孔子创立儒家以来,在中国不同的历史时期,儒家为了自身的生存与发展,其理论形态也是在不停地改变,以适应社会的需要。众所周知,汉儒特别是董仲舒的思想汲取了阴阳家、法家等不同学派的思想,黄老之治的指导思想显然汲取了道家思想,宋儒更是汲取了道家与道教的思想,也汲取了隋唐佛学的思想。从儒学的功能上来看,由于历史的机缘和儒学自身的缺陷,儒学没有能够担当起复兴中华民族的历史使命^⑥。鸦片战争以来,中国面临亡国灭种的危险,中华民族向何处去,成为紧迫与主要的任务。当时作为国家指导思想的儒学显然难以改变积贫积弱的落后的中国现状,儒学的“道德本位主义”及其泛道德主义思想显然不适合中国经济和科学技术的发展。儒学的“道德中心主义”的指导思想如果不改变,中国的科技、经济、政治与文化都不可能进一步发展,中国的社会改革与国家富强都不会实现,中国走上现代化的民族复兴之路也就难以起步。而以心性儒学为主的现代新儒家,其理论的缺陷也在于此,“内圣”之因

① 甘阳:《我们在创造传统》,台北:联经出版公司,1989年,第14—15页。

② 对于儒学与马克思主义的关系,包遵信偏重于理论思想层面的论述,金观涛偏重于社会文化结构的阐释,甘阳偏重于社会心理方面的言说。

③ 郭建宁:《马克思主义与儒学》,《精神文明导刊》2010年第9期。

④ 张世保:《背景、立场、问题及其命运(下)——评20世纪90年代以来的大陆新儒家》,《贵州师范大学学报》2007年第2期,第7—14页。

⑤ 刘东超:《马克思主义中国化是儒家化吗——兼与金观涛、郭齐勇、汤一介三位先生商榷》,《学术研究》2011年第7期,第38—42页。

⑥ 余英时:《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第53—54页。

始终开不出“外王”之果。正是儒学有着此方面的弊病，现代新儒学的某些代表人物对儒学有着深刻的反思，其首要反思的是儒学何以在当代社会的生存的问题以及马克思主义何以在中国取得成功的问题。林安梧就是反省儒学理论缺陷的比较突出者。他认为儒学生命力存在于百姓的现实生活中，儒学要反映百姓的生活需求，要走出书斋，而不是沉迷于思辨的道德形而上学之中，要对中国现代化的建设有着实际贡献。由此，他提出“儒学革命”的口号，主张建立后新儒学，完成对现代新儒学的超越^①。他倡导树立“后新儒学”的概念，要求儒学进行双重层面的革命。具体来说，第一个层面是要从心学为本转向气学为本，要回到王船山气学立场上来，因为较之于熊十力、牟宗三而言，王船山的“气”的概念可以转到人的历史性、社会性、物质性等具体的方面；第二个层面是借鉴马克思主义的唯物史观，用马克思主义的实践论来改变儒家的以德为本的实践观，从而消除儒家道德理想主义与道德本位的弊端^②。作为主导意识形态的马克思主义，对中国现代科学方法论基础的建构无疑有着巨大的推进作用，哲学界、理论界、科学界没有理由拒绝这种全新的资源优势，应该珍惜这一历史所赐予的机遇，采取积极的态度，有所作为，尽快弥补固有文化传统的资源缺陷，将马克思主义的精髓积淀到中国人的文化心理结构中来。随着中国现代化的逐步实现，马克思主义因其理论的正确性，依然是当代中国社会的主导意识形态，并将儒学的合理因素汲取进社会主义文化建设之中。

四、正解对待二者关系需要进一步厘清的几个问题

如何正视儒学与马克思主义的关系，而不纠缠于马克思主义儒学化与儒学马克思主义化二者的情结之中，就需要对二者的关系进一步整合。这涉及整合的可能性问题以及整合成功与否的标准问题。无论从马克思主义为本位还是从儒学为主体的角度看，二者的深度融合都离不开文化建设、心理认同、价值认可、时代际遇、时代背景与时代主题几个方面。

（一）从文化建设方面来说，二者是相互交

融的。儒学是马克思主义中国化的重要文化土壤。马克思主义中国化的“化”就是“化”在民族性、母体性、根源性的中国文化这一发展流变的民族文化传统的根基和土壤上。离开了中国文化传统，马克思主义中国化就没有了“化”的根基，马克思主义中国化就成了一个虚假的命题。同时，要从“民族性”与“时代性”的双重维度更为完全完整、准确地认知、把握儒家思想，并在此基础之上实现马克思主义与儒家思想之间从内容到形式的深度结合，从而大力推进当代社会主义新文化建设，并进而为成就人类更为合理的“现代性”做出中国文化自身的贡献。马克思主义与儒学在中国有各自不同的作用，马克思主义是中国革命、建设、改革的指导方针，儒学是中国人民的精神寄托和信仰，儒学复兴也不等于以儒学取代马克思主义。从儒学转化的角度来说，儒学与马克思主义并不矛盾，马克思主义中国化是最主要的儒学转化形式，是符合儒家传统的、取得社会实践历史性成功的新转化。以西方自由主义传统建构新儒学、解救中国儒学及思想传统的想法并不合时宜。同时，我们不能过多地强调马克思主义中国化，而忽视了传统文化。在现有情况下，要区分作为意识形态的儒学和作为学术流派的儒学，要形成适应现代社会、与中国化的马克思主义相结合的新的儒家文化。

（二）从社会心理与价值认同方面来说，二者是内在联系的。儒家文化是在历经二千多年的社会磨练中形成的，成功地塑造了中华民族精神智慧，并主导着民众意识，它的某些核心思想仍然积淀在当代中国人的心中，并化为人民大众日用而不知的生活交往与社会生活样式之中，规范与指导着人们的行为。儒学已经深入到人民的血液之中，是个不争的事实。从社会认同方面来说，作为中国化的马克思主义能为中国人民所认同，其需要内化为人们的心理，化为民众的精神信仰与行为习惯，从而形成从心理到价值、从制度到习俗的一系列内在逻辑关联。从历史的延续性来说，作为存在着并处于支配地位的儒学，其

① 张三萍：《对话与对立——第三代新儒学与马克思主义的关系》，《福建论坛》2011年第8期，第82—88页。

② 林安梧：《儒学革命：从“新儒学”到“后新儒学”》，北京：商务印书馆，2011年，《序》。

部分核心价值构成了我国各民族共同认同的因素,这是不可人为地磨灭的。这种延续性,对于中华民族精神上的团结和情感的满足有着很大的贡献。在此种情势之下,作为当代中国社会处于指导地位的马克思主义需要积极汲取儒学的精华,促进马克思主义中国化,使马克思主义真正地具有中国特色、中国风格、中国气派,从而真正地发挥马克思主义的指导作用。

(三)从时代背景来说,需要考察马克思主义中国化与儒学在当前时代际遇层面的相互关系。从“儒学的现代化”与“马克思主义中国化”的相向际遇中来看,马克思主义的“三化”(即时代化、大众化、中国化)在很大的程度上依赖于与儒学的相融合与创造性地相互转换。而从另一个角度来说,马克思主义中国化必然蕴含着儒学的现代化,马克思主义中国化的一个具体目标就要使儒学向现代转化,使儒学更好地、更有效地为现实服务,共同实现中国现代化的目标。马克思主义中国化是当代中国指导思想的需要,而儒学是中国传统文化的主体,是中国民族认同的文化资源;中国化的马克思主义是指导中国人民改变世界的理论,而儒学则内化为中国人如何做人的伦理观。从这个意义上来说,马克思主义侧重于指导国人如何做事,儒学则偏重于国人如何做人,二者是相互渗透、相互依存的,共创着与成就着中国未来的走向。

(四)从时代主题来说,需要反思儒学现代化与马克思主义中国化的追求中所产生的“中国特色”问题。一方面,我们反对把马克思主义中国化看成是马克思主义儒学化,看成是向中国传统文化的“隐性复归”。另一方面,我们也反对马克思主义中国化的过程是逐渐排除儒学影响中国社会的过程,把马克思主义中国化看成与传统文化的告别,用马克思主义完全取代儒学,这样导致的结果就是马克思主义与儒学“断裂化”。马克思主义中国化应该和生产、生活、精神实践联系起来。对马克思主义中国化、儒学现代化、儒家式的社会主义、马克思主义儒学化、儒学马克思主义化等理论主张与理论诉求,需要我们正确地辨析、客观地对待、深入地探讨。作为解决现实文化困境的可能性途径,儒学与马克思主义中国化二者的关系也需要在实践中不断加以探索

和总结。其中,林安梧进一步指出儒学与马克思主义所面临的最大问题是:二者将如何共同面对现代化进程中的中国社会与后现代性共存全球化社会的现实^①。中国未来的社会发展不是用所谓的“儒家社会主义”来代替我国现行的社会制度,也不是把中国的社会主义建设成“儒家式的社会主义”。无论马克思主义还是儒学,二者都要面着中国如何迈入现代化社会,同时又避免后现代化的社会弊病的问题。

总的来说,马克思主义与儒学的关系既同又异,二者的关系存在着复杂的多重面向。无论是自由主义者、保守主义者还是马克思主义者,在处理马克思主义中国化与儒学的相互关系上都有着需要进一步深入探讨的问题,即如何在借鉴历史、把握现状与立足于未来发展的向度上正确处理好马克思主义中国化与儒学的关系,如何从学术层面上有效地相融相济、进而进入到社会层面与政治层面上的二者的相融相济。这是学者们需要共同面对与破解的时代难题^②。比如,儒学现代化与马克思主义中国化的追求中所产生的“中国特色”问题何在?梁漱溟所谓行得通的“儒家式的社会主义”^③到底指什么,它与现在的“中国特色的社会主义道路”有何关系?这都需要我们进一步深思。

(责任编辑 杨海文)

① 林安梧、陈占彪:《儒学与马克思主义应该有一个重要的接榫点——“后新儒学”建构者、台湾师范大学教授林安梧先生访谈》,《社会科学论坛》2008年第17期,第102—116页。

② 丁成际:《历史、现状与未来——儒学与马克思主义关系研究的三个面向》,《马克思主义与现实》2012年第4期,第195—200页。

③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第510—512页。

《韩非子》反“礼”实质探讨

陈 冬*

【摘要】《韩非子》是阐述法术势思想的著作，但其对礼学也有独特的观点和论述。自春秋以来，对礼学的批判，既有“仪”是“礼之末”的认识和思考，也有儒家后学的“内省”与“务外”的分化。特别是在儒家思想中，仪文礼制得到进一步的独立认识。《韩非子》对“礼”的认识也沿承了这些观点，其对礼制的看法，既有认同，也有批判。文章分析了《韩非子》批判礼制的原因，并总结出其反对礼制的核心内容是反对“仪”（礼文）和批判以礼来获取爵禄的现象。

【关键词】《韩非子》；礼学；仪；爵禄

中图分类号：B226.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0103-07

《汉书·艺文志》列法十家，其中“《韩非子》五十五篇”，曰：“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼制。”^①这恐怕是最早肯定法家类书与“礼”的关系的评论，认为《韩非子》所主张的德（赏）刑治国方略，是与礼制并行而以治国的。韩非“而其归本于黄、老”，“韩子^②引绳墨、切事情、明是非，其极惨礉少恩，皆原于道德之意”^③。《艺文志》以为：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。（中略）及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”^④如此，韩非及《韩非子》思想渊源之一隅，其根本又是反对礼的。《韩非子》书最集中讨论“礼”的篇章是《解老》。章太炎认为：“（解）《老子》独有《解老》、《喻老》二篇。后有说《老子》者，宜据韩非为大传，而疏通证明之。（中略）然《解老》、《喻老》未尝杂以异说，盖其所得深矣。”^⑤故其《原道》上中下三篇，屡引《韩非子》尤其《解老》、《喻老》以申老聃意。章氏对于《韩非子·解老》与《老子》关系的认识，

可以再讨论，但《解老》确可认为是见于传世文献之最早对《老子》进行解释的文字，则《韩非子》对“礼”的认识和态度，不能不说受了道家（黄老）的影响，有反对“礼”的倾向。那究竟《韩非子》对“礼”持什么立场，有何态度，有怎么样的理解呢？为此，本文试图讨论其反“礼”实质观。

一、反对“礼”之实质

《韩非子》论“礼”，集中于《解老》篇。《解老》是立足于《老子》文本以言法家思想的篇章，其实质是阐发法、术为用，而以《老子》文句作为一种理论依据。《解老》言礼曰：

礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。

礼者，（中略）中心怀而不谕，故疾趋卑拜而明之；实心爱而不知，故好言繁辞以信之。

礼者，外节之所以谕内也。

* 作者简介：陈 冬，广东广州人，文学博士，（广州 510275）中山大学哲学系博士后研究人员。

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第6册，北京：中华书局，1962年，第1735—1736页。

② 这里的“韩子”有可能是指《韩子》，即《韩非子》书。笔者较同意张觉对于《韩非子》编集成书的观点，其认为《韩非子》书“应是秦灭韩后至李斯被杀前（即公元前230年至前208年之间）秦朝主管图书档案的御史编定的”。张氏用内证法证明《史记》论韩非其人时多称“韩非”或“非”，称其书则“韩子”。（参见张觉：《〈韩非子〉编集探讨》，《贵州文史丛刊》，1990年第3期，第57—60页。）

③ [汉]司马迁著、[日]泷川资言会注考证：《史记会注考证》第6册，北京：新世界出版社，2009年，第3272、3287页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第6册，第1732页。

⑤ 章太炎：《国故论衡·原道上》自注，上海：上海古籍出版社，2003年，第108页。

三个“礼者”，是作者对“礼”的定义，表明其认识到“礼”是为人情所发的性质，揭示名分等级是“礼”的核心精神，描述了“礼”之表现形式，肯定了“礼”作为人之内心与外界沟通的桥梁作用。实际上这都是春秋战国对“礼”之内涵的普遍理解。后两点认识则是春秋时人所说的“进退有度”、“周旋可则”、“容止可观”、“动作有文”、“言语有章”、“俯仰”之态，是反映内在感情的“外节”，即“仪”。《解老》对“礼”的理解，实则是包含了“礼”、“仪”两个方面。

单从《解老》对“礼”的定义来看，无法判断对“礼”的态度，其进一步分析君子、众人之为礼，才是作者独特的见解。《解老》分析君子、众人之为礼云：

凡人之为外物动也，不知其为身之礼也。众人之为礼也，以尊他人也，故时劝时衰。君子之为^①礼，以为其身；以为其身，故神之为上礼；上礼神^②而众人貳，故不能相应；不能相应，故曰：“上礼为之而莫之应。”众人虽貳，圣人之复恭敬尽手足之礼也不衰。故曰：“攘臂而仍之。”

《解老》篇多以“君子”、“众人”相对，其中的“众人”所为是其所批判的，再如当中的“圣人”，也是受到作者肯定的用词。简单来说，能为礼由情的是君子，不能为礼由情的是众人；由情的礼薄，不由情的礼繁；君子之为礼是治身，众人之为礼是誉身。《解老》作者认同的是“君子之为礼”，称之为“上礼”。故《解老》反对的，实际上是众人所为之“礼”，即缺乏内心情感支撑、徒有仪式的礼仪：

礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。何以论之？和氏之璧，不饰以五采，隋侯之珠，不饰以银黄。其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。是以父子之间，其礼朴而不明，故曰：“礼薄也。”凡物不并盛，阴阳是也；理相夺予，威德是也。实厚者貌薄，父子之礼是也。由是观之，礼繁者，实心衰也。然则为礼者，事通人之朴心者也。众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱，故曰：“夫礼者，

忠信之薄也，而乱之首乎。”

这里的“礼”，准确来说是指“仪”。上文对“礼”的定义是“礼者，所以貌情也”，是说“礼”源情的性质；而这里云“礼为情貌者也”，则重点在“貌”，与下句“文为质饰者也”之“饰”并列且义近，指外在的仪文和规制。《解老》篇把对老子“道”的“不可道”，不可形状的理解，灌注入“礼”的理念中。因此其所肯定的“上礼”虽有人为的痕迹却稀薄若无，如父子之间的礼一样，内有血缘之亲，发外而有礼，是为表明父之慈爱恩、子之孝敬心，不需繁复的礼文来点缀与证明。这样的“礼”如和氏玉璧、隋侯宝珠般，不以五彩和银黄来修饰，而反映出自然光彩，是故具有“薄”与“朴而不明”的特征。因此，君子注重内心之情感和实质，不追求外在的仪容动作和刻意修饰。而礼文，就是和氏璧、隋侯珠的五彩和银黄之饰，掩盖“礼”内在的光芒。众人往往会“恃貌而论情”、“须饰而论质”，结果只能得到“情恶”和“质衰”。越是繁复的礼文，复杂的礼仪，就越扰乱真挚的情，破坏朴素的质。如《韩非子·八说》云：“搢笏干戚，不适有方铁钺；登降周旋，不逮日中奏百；《狸首》射侯，不当强弩趋发。”礼节仪式严重干涉了正事的修为，没有实际用处。因此，“礼繁者实心衰也”，礼仪之制成，反使人不

① 张觉解释“为”是“治理，引申为修养”。（参见张觉：《韩非子校疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第357页。）

② “上礼神而众人貳”之“神”，有三解：一是陈奇猷引其师于思泊之说，“神”读作“信”，与“貳”为对文，“故信之为上礼，上礼信而众人疑也”；二是陈奇猷认为当取《扬权篇》、《内储说上》篇之“神”解，即“隐而莫测其所由者也”；三是张觉解“神”为“神通，精通”（参见张觉：《韩非子校疏》，第357—358页）。笔者认为于思泊解此句，文意通畅，不违主旨；张觉说可备参。但“貳”未必是“疑”，众人对于礼制并无怀疑或疑惑，只是不能明白礼的意义故行礼不得专一坚定，不似君子。

得以朴素的心灵和感情来待人、接物、处事^①。由于众人为礼“时劝时衰”，为了“以尊他人”而非“以为其身”，故他人顺应则窃喜，他人逆对则埋怨。时喜时怨，难免有“相责之分”，喜则和，怨则斗，从而有争致乱，因之，君子不为，智者不为。《解老》篇云：“所谓‘大丈夫’者，谓其智之大也。所谓‘处其厚不处其薄’者，行情实而去礼貌也。所谓‘处其实不处其华’者，必缘理不径绝也。所谓‘去彼取此’者，去貌、径绝而取缘理、好情实也。故曰‘去彼取此’。”真正的智者君子，重真情而轻表面，反对繁复礼文仪式，而非反对人情之本的礼。

《解老》反对“仪”是《韩非子》书反对“礼”的实质的体现，基本上符合整本书对“礼”的否定态度和反对的立场。《韩非子》反对“仪”，是倡导以法术势为治、尚功务实、去虚击伪的需要，是《韩非子》书吸收、综合其他学说思想的沉淀，是礼学发展到一个阶段的反映。现就后两点展开分析。

（一）自春秋中期开始对“仪”的反思及儒家内部分化

礼本身有其精神与内涵，除了明名分等级之政治内涵外，也寄予了道德的伦理精神。然而从《说文》对“礼”的定义“礼，履也。所以事神致福也”^②来看，初只不过是祭祀求福之制，后来才把君德要求置诸礼中，失德则礼备而天不佑，再到孔子时礼、仁兼备，礼确实不断被发展和充实。礼学之发展并非本文讨论主题，但“仪”被分离出“礼”的认识，并逐渐得到思考和评价，在春秋时期已有端倪，这种认识是伴随着古人对失德的认识、深入和批评的。

春秋中期周灵王二十三年，晋侯嬖人程郑问“降阶”之礼于郑国公孙挥。郑国然明闻之，云：“（程郑）是将死矣。不然，将亡。贵而知惧，惧而思降，乃得其阶。下人而已，又何问焉？且夫既登而求降级者，知人也，不在程郑。其有亡衅乎！不然，其有惑疾，将死而忧也。”（《左传·襄公二十四年》）^③杨伯峻解“降阶”含义：“既登高位，自感难保，而求下降者，乃明智之人也。”^④这本从宾主相见之礼制而来，是宾客谦虚恭让之德的表现。然而晋之程郑身为嬖人，却自以为矜贵，欲藉行降阶表示谦虚，这本身就

是骄傲和愚蠢的表现。然明的话，实质是把“礼”的精神内涵和“仪”的外在行为分开来评论，反映出对“仪”单独思考的开始。周景王七年，楚灵王盟诸侯于申地，三问礼仪规制。首问楚臣椒举，椒举提供夏启、商汤、周武、周成、周康、周穆、齐桓、晋文六王三公盟会之礼制规格；灵王次问宋左师向戌以盟主主持盟会的礼仪规格，向戌提供了“公合诸侯之礼六”，杜注云“其礼六仪也（六种仪节）”^⑤；再问郑国子产诸侯朝会盟主所行的礼仪路数，子产遂提供了“伯子男会公之礼六”（《左传·昭公四年》）。灵王问礼，实是问仪，但求熟习礼仪不致被诸侯嘲笑其蛮夷之习而已，而其本人贪愎残忍，申之会后诸侯、国人叛离。则若阙“德”之“礼”，实剩“仪”可论，此时之“仪”则含贬义，如观齐国女叔齐之叹“鲁侯（鲁昭公）焉知礼”，其语正以“礼”与“仪”分论。

是仪也，不可谓礼。礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。今政令在家，不能取也；有子家羁，弗能用也；奸大国之盟，陵虐小国，利人之难，不知其私。公室四分，民食于他。思莫在公，不图其终。为国君，难将及身，不恤其

① 此句为释“然则为礼者，事通人之朴心者也”。诸家对此句理解不尽相同，择期重点而论。王先慎认为：“缘众人之实心而形之于事则为礼之貌，故曰‘为礼者事通人之朴心者也’。”（[清]王先慎：《韩非子集解》，北京：中华书局，2006年，第134页）陶鸿庆的理解近王先慎：“此言始为礼者，本以通达人之朴心为事，而不虞其启争而首乱也。”（陶鸿庆：《读诸子礼记》之十二《读韩非子礼记》，上海：中华书局，1959年，第354页）而有的学者认为这句已有批判“礼”乱人心性的倾向。陈启天云：“（为礼者）务所丧人之本性也。”（陈启天：《增订韩非子校释》，台北：台湾商务印书馆，1994年，第729页）陈奇猷云：“以礼为矫情之物，违反自然，言人心本淳朴，自有礼而后习于诈伪，即于争乱，是为礼者以动扰人之朴心为事者也。（中略）盖谓礼使贯通人之朴心，而人受礼之拘束矣。”（陈奇猷校注：《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2006年，第382页）两位陈先生的解释，经过考据而得，笔者于文之解释，是折衷两位先生意见。

② [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》（经韵楼刻本），上海：上海古籍出版社，1981年，第2页。

③ 文中凡称引《春秋左传》文字，皆自[清]洪亮吉：《春秋左传诂》（四部备要本），《清人注疏十三经》，上海：上海中华书局据南菁书院续经解本影印，1998年。下不赘注。

④ 杨伯峻编著：《春秋左传注》第3册，北京：中华书局，2000年，第1093页。

⑤ [晋]杜预：《春秋经传集解》第5册（四部丛刊本），上海：上海涵芬楼借玉田蒋氏藏宋刊巾箱本景印。

所。礼之本末将于此乎在，而屑屑焉习仪以亟。言善于礼，不亦远乎？（《左传·昭公五年》）

女叔齐指出“仪”为“礼之末”，昭公虽在郊劳之礼上周旋进退应答皆合礼，但只是“屑屑焉习仪以亟”，礼与德是为一体则能发挥其齐家治国和诸侯的政治作用，德、礼为用才是礼，否则只是仪。是以周敬王三年，晋主持黄父之会，晋卿赵鞅问郑卿游吉“揖让、周旋之礼”。游吉答：“是仪也，非礼也。”（《左传·昭公二十五年》）

春秋末期，甚至出现了质疑仪文的声音。事情源于周敬王四十二年，齐鲁会盟于黄地，齐侯稽首，鲁侯拜。鲁卿孟武伯坚持：“非天子，寡君无所稽首。”（《左传·哀公十七年》）稽首是叩头，是诸侯对天子所行之礼，“拜”仅弯腰作揖。齐鲁同是诸侯国，故鲁不行天子之礼，由是齐鲁有隙。周元王二年，鲁、齐、邾有顾之盟，齐人旧事重提，以歌让之：“鲁人之皋，数年不觉，使我高蹈。唯其儒书，以为二国忧。”（《左传·哀公二十一年》）“儒书”，杨伯峻认为是儒家礼书^①。齐人认为鲁人太过拘泥于鲁国礼书仪文的框条，以致两国不和。这其中反映的问题当然很多，但仪礼导致两国不和，甚至呼吁当弃之，则见仪礼之弊。

于朝、聘、盟、会、遇、覲上，春秋时期的政治家们逐渐意识到“仪”“礼”两体化，更深化了对“礼”背后之君德向往及其所带来的正面的政治影响。而对于“仪”作独立之思考，正是春秋时期礼学的一种进步和发展。实际上，在以孔子为宗的儒家内部就礼学问题也产生了“主内”和“务外”的分化^②。从《论语》的记录来看，有子游论子夏一派重细琐小节的言论：“子游曰：‘子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？’子夏闻之曰：‘噫！言游过矣！君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！’”（《论语·子张》）荀子批之：“正其衣冠，齐其颜色，矜然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。”（《荀子·非十二子》）子夏一派当是注重从学习礼仪之细节来进行修为，“主张循序渐进，要求人们在‘洒扫应对进退’等日常事务中循礼而

行，这实际是把礼自外对人的约束看做成德的根本”^③。又子张氏之儒“衣冠中，动作顺，大让如慢、小让如伪者”^④，荀子形容“弟佗其冠，神禪其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也”（《荀子·非十二子》），“可见子张的特点是重视礼容仪表，可称为孔门后学的礼容派”^⑤。子张、子夏一派相对于子游、曾子、子思一派而言，确是重视践行礼仪，积习以感化内心对德性的感悟。诸如子游讥子夏门人之语、谓子张“为难能也，然而未仁”（《论语·子张》），又或孔子评子张、子夏“过犹不及”（《论语·先进》），曾参论子张“堂堂乎张也！难与并为仁矣”（《论语·子张》），后至荀子非子张氏、子夏氏以“贱儒”（虽然荀子也受“外在”派之影响至深），都反映了儒门对关注“仪”的思想倾向是有所思考、有所批判的。

《韩非子》书基本上反映了韩非的思想和主张。韩非师从荀子，从《韩非子》书多称引孔子（或言仲尼）及其弟子、《显学》篇论述“儒分八派”来看，韩非是了解儒学的。春秋时期“礼”“仪”分论及对“仪”的反思，与儒家内部礼学分化，必然对韩非礼学思想产生影响。《解老》篇作者^⑥在对“礼”的定义，基本上沿

① 杨伯峻编著：《春秋左传注》第4册，第1718页。

② 关于孔门后学的分化情况，朱熹注《孟子》：“子夏笃信圣人，曾子反求诸己。”（[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第230页）于礼，孔门后有向内思省与向外之博的分化，几成定论。（参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》第2章《孔子的仁、礼思想与孔门后学的分化》，北京：中国人民大学出版社，2008年。）

③ 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，第95页。

④ 赵曰生：《孔门后学著述考》，《船山学刊》1934年第4期。

⑤ 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，第92页。

⑥ 关于《解老》作者是否韩非的问题，至今未有定论，大概有三种观点：一是否定。代表可见胡适《中国哲学史大纲》、容肇祖《韩非的著作考》。容氏文收入罗根泽主编的《古史辨》第4册，上海：上海古籍出版社，1981年。二是肯定。见栗劲《〈解老〉〈喻老〉不出韩非手辨》，《吉林大学社会科学学报》1987年第3期。还有对《韩非子》进行校注、校疏的陈奇猷、张觉。这是比较主流的说法，见陈奇猷校注：《韩非子新校注》；张觉：《韩非子校疏》。三是认为《解老》是韩非早期作品，《喻老》是后期作品，肯定作者为韩非的，只不过更进一步考证写作时间，见马世年、吴健新：《〈解老〉〈喻老〉的性质及其文体学意义》，《辽东学院学报》2011年第4期。笔者比较认同第二种观点。

用春秋以来对“礼”的认识，又特地分析“众人之为礼”（仪），并表明其对“众人之为礼”的否定态度。这种既对“礼”进行二元化分析和吸收、又带有法家立场地批判的取舍态度，表现出对历史的思考和继承，也显露其不同于《老子》彻底反对“礼”的立场的独特性。

（二）《老子》反“礼”之立场

有学者认为《韩非子·解老》“多合于老子之旨，为治老子者所必读”^①，这体会概沿章太炎“解老、喻老未尝杂以异说，盖其所得深矣”^②的说法而来，但清人陈澧早已觉察《韩非子》所收之《解老》篇并不纯言道家意而杂用儒家语^③。就通篇考察而言，《解老》还是阐述法家思想，只不过据《老子》部分文句为依托，以申解其意。这有可能也是史迁认为韩非所学“其归本于黄老”、“皆原于道德之意”，置其与老子、庄子于同一列传的原因之一。故准确地说，《解老》篇与《老子》之间是有一定联系的，那么，《老子》反礼的主张必定也影响《解老》作者对“礼”的态度。

《解老》论“礼”是以《老子》第38章“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首”为解释对象的，其反对“礼”是针对“礼”的有为性和非自然性而发的。“礼”是人为的产物，有节文之意，正所谓“克己复礼”。礼文本身具有规范性，需要学习和实践，且推行礼时，若他人不服，更导致了强行之举，扭人心意。这与“道”的无为而无不为完全背驰。《老子》认为“上德”“上仁”“上义”每况愈下，“天下最理想的治道应该是道，其次才是德；（中略）礼由于与道相距最远，因而最为低下。基于此，老子得出礼是乱天下之道，绝非治天下之道，礼是人世间一切苦难之源头的结论”^④。《解老》作者承认《老子》所言“礼”之“去自然化”的特质，也承认“礼”是乱之首，但《解老》的主旨根本是立足于论证法、术的正当性。一方面，作者给出“礼”是缘情之作、饰义之为的定义，从而肯定“君子之为礼”以用治身修行而行之不衰。另一方面，《解老》对于“义”的理解本身就不同于《老子》，前者把“义”看成是君臣上下、父子贵贱、知交

朋友、亲属内外之间恰当的相处原则，其实就是名和分，故其肯定“礼”正名分、明等级的政治作用。《解老》对于“礼”是忠信之薄、乱之首的诠释是从“众人之为礼”的角度出发，针对众人为礼过程产生不可调和的矛盾的情况而发论（“众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱”），而不是全盘否定；并引申出“情”“礼”的辩证关系，用道家变化、辩证的方法，去论证情、礼的消长（“凡物不并盛，阴阳是也。理相夺予，威德是也”），从而提出“礼繁则心（情）衰”“实（情）厚者貌（礼）薄”的观点。这个独特的观点，正是要为确立法治张目，同时为反对后儒提倡礼治提供理论依据，即反对礼成为换取功名利禄之途径。这可以说是《韩非子》吸收并归《老子》反“礼”思想为其法家思想所用的体现。

二、反对礼成为换取功名利禄之途径

《韩非子》认为，在政治关系中，从人性自为的角度论，君臣之间异道异利，互为矛盾，尖锐相对，“主上愈卑，私门益尊”（《孤愤》），“君臣之利异，故人臣莫忠，故臣利立而主利灭”（《内储说下》）。具体表现在：“主利在有能而任官，臣利在无能而得事；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能，臣利在朋党用私。”（《孤愤》）“害身而利国，臣弗为也；富国而利臣，君不行也。臣之情，害身无利；君之情，害国无亲。”（《饰邪》）君臣上下的关系，不可以亲爱之道相处，“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。故为人臣者窥

① 陈启天：《增订韩非子校释》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第721页。

② 章太炎：《国故论衡·原道上》自注，第108页。

③ “（韩非）本以解老子‘失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼’，而其解仁、义、礼三字之义，则纯乎儒者之言，精邃无匹，（中略）所闻仁义礼之说，尚无差谬，而其文又足以达之，使其为儒者解孔子之言，必有可观者也。”（[清]陈澧：《东塾读书记》，上海：上海古籍出版社，2012年，第238—239页）

④ 陆建华：《先秦诸子礼学研究》，北京：人民出版社，2008年，第17页。

觐其君心也无须臾之休”(《备内》)。因为利出二孔,君臣不得同心同德,正所谓“君臣异心”也,两者之间利害相争,“君以计畜臣,臣以计事君。君臣之交,计也。(中略)君臣也者,以计合者也”(《饰邪》),所以“爱多者则法不立,威寡者则下侵上”(《内储说上》)。于是乎,君臣之间,应该是一种交易的关系。正如《内储说上》记齐王问文子曰:“治国何如?”对曰:“夫赏罚之为道,利器也。君固握之,不可以示人。若如臣者,犹兽鹿也,唯荐草而就。”以赏罚为调控交易双方的平衡,而施行赏罚之间有一道“验货”的程序——循名责实。在这个过程中,只有有益于国家的,能产生实际效能和功用的,才有资格参与这场交易。通过参伍名实,有效能的则给予赏赐——爵、禄。没有效用的,那么非但没有任何物质上的回报,还要接受惩罚。

《韩非子》书正是认为,儒者(墨者、纵横)打破了这个交易的规则,他们用无边际的言说,无须参政(如稷下学宫那般),用道德、孝行、遵行礼仪来获取本该建功立业才可获得的爵禄。春秋战国以来,儒倡礼治,至荀子而备。《荀子》云:“虽王公士大夫之子孙,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫。”把行礼义提升为获爵富身的标准之一,视为王制。而实际上,居学之士^①、备礼之人确实受到当时诸侯和显贵的欢迎。如《内储说上》云:“宋崇门之巷人服丧而毁,甚瘠,上以为慈爱于亲,举以为官师。明年,人之所以毁死者岁十余人。子之服亲丧者,为爱之也,而尚可以赏劝也,况君上之于民乎!”孝子服丧三日内几乎不进食,加上哀痛欲绝本身极度伤身,形近于毁^②,作者举例说明本是由情而发的行为,上却以孝亲服礼而举官,以礼制背后体现的德行来论官授爵。这里虽是为了说明君主要利用民欲利的自为心来运用刑德二柄治国,但从法家严格的赏罚标准的角度而言,这就破坏了君主行使治国之柄“赏”的意义。

《韩非子》肯定礼仪所表现出来的尊君内涵,但反对因执行礼仪、尊重主上而获得实际的荣誉和爵禄。因备礼,不是功。《韩非子》对于“功”的界定,对于如何可获爵禄的标准,十分

严格。若凭君主主观感受而论功过,则是无法之治,也使赏刑二柄失去了意义,例如“人主之听言也,不以功用为的,则说者多‘棘刺’、‘白马’之说”(《外储说左上》)。人主好玩,说者应和人主心理而夸耀自己有棘顶刺母猴之艺,要求人主斋三月皆得见,于是人主赐爵行赏以供养之,是则说者以人主不可行之行为条件而悬空话以邀宠加功,则空话行而功无望,赏罚无以施功过^③。如今,儒者之倡礼治,恰如棘刺之说。以礼进爵加禄,是抓住人的普遍心理:大众喜欢受到别人的尊重,恭敬行礼是尊重他人的一种表现,相反傲慢无礼是不尊重的表现;同样,在恭敬之下,人的心情也会柔和欢欣,自然对施礼之人有所好感。这是人情所至。于是以礼邀功获赏,是说者之利而君主二柄之乱。“爵禄生于功,诛罚生于罪。”(《外储说右下》)“赏罚者,利器也,君操执以制臣,臣得至以拥(壅)主。故君先见所赏,则臣鬻之以为德;君所见之所罚,则臣鬻之以为威。”(《内储说下》)韩非正看到了社会当时凭礼乱赏刑之法的现象,而对君主屡屡提出告诫。再如《韩非子·难一》记:“襄子围于晋阳中,出围,赏有功者五人,高赫为赏首。张孟谈曰:‘晋阳之事,赫无大功,今为赏首,何也?’襄子曰:‘晋阳之事,寡人国家危,社稷殆矣。吾群臣无有不骄侮之意者,惟赫子不失君臣之礼,是以先之。’仲尼闻之曰:‘善赏哉!襄子赏一人而天下为人臣者莫敢失礼矣。’”这里载有孔子赞语,但此事发生于孔子身后,明是无名氏加之以渲染此事影响力,《孔丛子·答问》篇子鲋语可辟之。韩非难之之语,正说明了《韩非子》反对君凭礼行赏、臣以礼获爵禄的态度。

夫善赏罚者,百官不敢侵职,群臣不敢失礼。上设其法,而下无奸诈之心。如此,则可谓善赏罚矣。使襄子于晋阳也,令不行,禁不止,

① 所谓“学”,包括了两种人。一是学礼之人,因礼是需要学习和实践的,另儒家六艺也是当时士学习的内容,六艺也是礼学的具体内容。关于学礼,《荀子》书尤明。二是学论说为纵横之士。这里指前者。

② 据《礼记·问丧》:“亲始死,鸡斯,徒跣,扱上衽,交手哭。恻怛之心,痛疾之意,伤肾、干肝、焦肺,水浆不入口,三日不举火,故邻里为之糜粥以饮食之。”([清]孙希旦:《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1349页)

③ 见《外储说左上》对应“经二”的两则故事。

是襄子无国、晋阳无君也，尚谁与守哉？今襄子于晋阳也，知氏灌之，白灶生龟，而民无反心，是君臣亲也。襄子有君臣亲之泽，操令行禁止之法，而犹有骄侮之臣，是襄子失罚也。为人臣者，乘事而有功则赏。今赫仅不骄侮，而襄子赏之，是失赏也。明主赏不加于无功，罚不加于无罪。今襄子不诛骄侮之臣，而赏无功之赫，安在襄子之善赏也？

此话是从君道而言的，认为赏须应功而罚当惩罪。功者，具实际效用、可量化之为功。无骄侮、尽臣礼是君威下理所当然的事情，对其他没有行此道的臣下仅起到典范效应，而此典范效应既没垦草开地之农功，没攻城多民之战功，没揭发隐奸之事功，也没破敌完郭之急功，君不该以无功施首赏。虽行典范，但此典范之所以成为典范，没有得到普及，实是君失君威所致，是君罚不加于无罪所致。在韩非的逻辑里，既然臣礼没农功、战功、事功、急功之效用，不可邀赏，那么不行臣礼自然也不见得会破坏农、战、事、计，但是尽管不行臣礼不造成实际的破坏，却被纳入可量刑的范围里，是故韩非认为“操令行禁止之法，而犹有骄侮之臣”，这骄侮之臣就当诛，而“今襄子不诛骄侮之臣”，则是有过。从这个逻辑推论来看，对于礼和仪，《韩非子》书并不是彻底的否定和推翻，而是本着尊君卑臣的立场，臣下具礼备仪是义务、是规定，是臣道之一；既然是义务，则不足以成为获取额外奖赏的条件。故治国之术虽尽在二柄之运，但很多君主却凭个人喜好、主观感受来论定功赏，使赏行于无功之为，而臣更趋利而行主上欢心之事却无需承担具体事务之责任。

《韩非子》书对于礼制、仪文不能作为行赏的标准，除了认为仪礼无用于社会外，还因其存在不确定性。礼存在已久，仪文是在不断变化和损益的。到了战国后期，以葬为例，“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月，世主以为俭而礼之。儒者破家而葬，服丧三年，大毁扶杖，世主以为孝而礼之”（《显学》）。恰儒墨两家皆谓己制是真理，“孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真；今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！”儒墨之制处事之两端，缺乏客观的评判依据，无从定论。“夫是墨子之俭，将非孔子之侈也；是孔子之孝，将非墨子之戾也。”势同水火不可调和，而“上兼礼之”。可见以礼作为赏罚标准的话，就存在很大的争议空间。“今孝、戾、侈、俭俱在儒、墨”，对于君主行使二柄造成了主观上的偏颇，背离了法家提倡的法治精神。

是以《韩非子》认为以礼为尊、凭礼获爵、学礼增禄、行礼得赏，四者行是忠信之薄而社会乱之首。

总而言之，《韩非子》书有其反对礼制的一个体系和逻辑，究其本源，当重在反对繁仪和曲折的礼文，并坚决反对凭礼及礼背后的道德体现来作为居尊高爵的台阶，认为此是扰乱循名责实以行赏刑二柄的治国方法。

（责任编辑 杨海文）

贺麟与“梁任公称费希特语”问题

杨海文*

中图分类号: B261 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2013)05-0110-02

研究孟子,绕不过杨朱、墨翟。现代人如何看杨、墨?就得提到四川金堂籍大学者贺麟(1902—1992)。再刨根究底,于是发现了“梁任公称费希特语”问题。

贺麟发表于1941年的《论假私济公》有云:

近代哲学家之对待自私,大都采取梁任公称赞费希特哲学思想的话,所谓“以杨朱之我为我出发,以墨子之兼爱为归宿”的策略。这不仅代表了一种新观点,而且也表现了他们另具有一番教导世人,打破人我界限,假私济公的苦口婆心。^①

1944年12月,《建国导报》第1卷第14期发表贺麟的《杨墨的新评价》又云:

利己与利他(杨子与墨子),虽说失之偏执,似应设法调解,而不可一味抹煞。现代的中国,旧的儒家思想,特别关于家庭、国家、礼教方面的思想,业已经过新文化运动以来的破坏摧毁。杨子的思想已随西洋个人主义的输入而抬头,墨子的思想,亦随西洋的宗教思想、人道教以及社会主义思想的输入而复兴。故今后新儒家思想的发展,似亦不得不部分的容纳杨墨的精华,而赋予新的意义。且西洋近代注重社会理想的伦理思想,便是以杨子的我为我出发点,而以墨子的兼爱为归宿点(梁任公称费希特语),以维护个人权益为出发点,以造福于人类社会为归宿点,便可说是得到相当可取的调解,而值得我们的借鉴了。^②

以上两段话,录自商务印书馆1988年出版的《文化与人生》第67、205页。此书乃新版,盖因商务印书馆1947年出过,而且把所编文章分为上、下篇,如《杨墨的新评价》收入上篇,《论假私济公》收入下篇。上海书店1990年出版的《民国丛书》第2编第43册,收有1947年版的影印版。

仔细对照旧版、新版,以上两段话仅有个别文字的差异,如新版说的“费希特”,旧版译为“费希德”^③。“梁任公称费希特语”究竟出自哪里?新旧两版均未具体说明。到了晚年,贺麟才关心起这个问题。

三联书店1980年出版《中国哲学》第2辑,刊有贺麟的《康德黑格尔哲学东渐记——兼谈我对介绍康德黑格尔哲学的回顾》。文章介绍梁启超(1873—1929)与康德哲学时说道:

他也会写了一篇《菲斯的人生天职论述评》,第一次在我国评述了费希德的哲学和政治思想。他强调费希德注重自我,是以杨朱之我为我出发点,而以墨翟的兼爱为归宿点。其论虽未必准确,也有一定道理。^④

贺麟这篇文章后来作为附录,收入商务印书馆2002年出版的《五十年来的中国哲学》,并易题为《康德、黑格尔哲学在中国的传播——兼论我对介绍康德、黑格尔哲学的回顾》。它叙述梁启超与费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)的文字略有改动:

* 作者简介:杨海文,湖南长沙人,哲学博士,(广州510275)《中山大学学报》社会科学版编审,中山大学法学理论与法律实践研究中心研究员。

① 贺麟:《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988年,第67页。

② 贺麟:《文化与人生》,第205页。

③ 参见贺麟:《文化与人生》,上海:商务印书馆,1947年,第55、133页。按,该书影印版收入《民国丛书》第2编第43册,上海:上海书店,1990年。

④ 贺麟:《康德黑格尔哲学东渐记——兼谈我对介绍康德黑格尔哲学的回顾》,《中国哲学》第2辑,北京:三联书店,1980年,第352页。

他也曾写了一篇“费希特人生天职论述评”，第一次在我国评述了费希特的哲学和政治思想。他强调费希特注重自我，是以“杨朱之为我为出发点，而以墨翟的兼爱为归宿点”。其论虽未必准确，也有一定道理。^①

“梁任公称费希特语”，真的出自《菲斯的人生天职论述评》吗？梁启超把费希特译为“菲斯的”，这篇文章收入《饮冰室文集》之三十二（见《饮冰室合集》第4册，中华书局1989年版，据上海中华书局1936年版影印）第70—84页。极其细心地读过此文，竟然不见“以杨子的我为出发点，而以墨子的兼爱为归宿点”这句话的踪影。

《菲斯的人生天职论述评》分两次原载1915年4、5月出版的《大中华杂志》（The Great Chung Hwa Magazine）第1卷第4、5期。梁启超担纲主任撰述的《大中华杂志》不难找，文海出版社有限公司1978年出版、沈云龙主编的《近代中国史料丛刊续编》第55辑影印了1915—1916年全部24期的杂志，计12册、3015页。《菲斯的人生天职论述评》见第2册第661—671页、第3册第875—889页。遗憾的是，这个原始版本同样不见贺麟说的“梁任公称费希特语”。

《大中华杂志》第1卷第5期刊登的《菲斯的人生天职论述评（续）》末尾有段话：

述者案：以上所述，为菲斯的对公众极有名之演说词，其影响于德国百年来之人心者颇大，不识吾国人读之能受用否？若其不能，则是吾之学与吾之文不足以达之也。菲氏尚有论士君子之天职一篇，其言更锐入使人奋发，吾更将述为余论，登诸次期。^②

以上这段话，《饮冰室文集》之三十二未录，夏晓虹辑、北京大学出版社2005年出版的《〈饮冰室合集〉集外文》亦未收。梁启超说的“吾更将述为余论，登诸次期”，并未兑现。因为《大中华杂志》第1卷第6期（1915年6月20日出版）有梁启超的《论理学与心理学之关系》等文，但无有关费希特的余论。

梁启超一生留下的文字太多，《饮冰室合集》凡12册，《〈饮冰室合集〉集外文》凡3册。他是否说过“以杨子的我为出发点，而以墨子的兼爱为归宿点”，笔者无力确证。如今网络发达，可搜寻的结果亦令人失望。至此，只得断定贺麟

说的“梁任公称费希特语”真是个问题了！

《菲斯的人生天职论述评》倒是说过：

菲斯的之教义，常谓我为我而生，我为我而存，骤视之，若与杨氏之说同一根柢；而其感化力所及，殆率天下而为墨氏之徒，此无他故焉。彼其于我我间之沟通，别有所悬解，深察乎^③非兼用他爱，则无以举自爱之实，故其倡导他爱也；常根据自爱主义以立言，未尝陈高义，厉畸行，而自能鞭辟近里。此菲氏社会观之所为可贵也。^④

难道这就是贺麟的蓝本？笔者以为，它跟“以杨子的我为出发点，而以墨子的兼爱为归宿点”毕竟出入太大。因而，所谓“梁任公称费希特语”，既必须承认它是贺麟的误记，更该视为这位新儒家创造性转化杨墨之道的理性追求！

写到这里，想起陈寅恪（1890—1969）的《清华大学王观堂先生纪念碑铭》有言：“惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”^⑤此乃1929年的话，影响深远。更想起《菲斯的人生天职论述评》说过：“若是者谓之自由意志，谓之独立精神，一切道德律皆导源于是。”^⑥此乃1915年的话，当时又以字号增大、字体加粗排印^⑦，分外醒目。假如两者存在某种文化史意义上的关联，那就是笔者写这篇杂记的意外收获了。

（责任编辑 菖蒲塘）

① 贺麟：《康德、黑格尔哲学在中国的传播——兼论我对介绍康德、黑格尔哲学的回顾》，氏著：《五十年来的中国哲学》上篇附录，北京：商务印书馆，2002年，第89页。

② 沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第55辑第3册，台北：文海出版社有限公司，1978年影印版，第889页。按，中山大学图书馆古籍部藏《大中华杂志》的编号为：《近代中国史料丛刊续编》第541—550册。因第545、550册重复编号，算起来就不是12册，而是10册。

③ 此字，《大中华杂志》原作“夫”。参见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第55辑第3册，第875页。

④ 梁启超：《饮冰室文集》之三十二，氏著：《饮冰室合集》第4册，北京：中华书局，1989年（据上海中华书局1936年版影印），第78页。

⑤ 陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第246页。

⑥ 梁启超：《饮冰室文集》之三十二，氏著：《饮冰室合集》第4册，第75页。

⑦ 参见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第55辑第2册，第668页。

道家与当代环境*

陆建华**

【摘要】 自然环境是理想的、美好的,不需要人类加以改造的,人类对待自然环境只需“无为”;自然万物有其固有的属性,是人类所无法改变的,人类只能因顺自然;自然环境能够给予人类的物质给养是有限的,人类要取之有度、知足常乐;自然环境与人类是和谐相融乃至融为一体的,人类要爱护和亲近自然;人类在与自然的和谐相处中不仅诗意地生活于自然之中,而且还拥有质朴纯真的本性。道家的这些观点提醒我们要爱护自然、赞美自然、尊重自然,要尽可能地通过提升自己的能力以适应自然、顺应自然,要在与自然的交往中获得快乐、获取生存智慧,要让自然与人类都能得到可持续发展。

【关键词】 道家;人类;环境;自然;自然环境

中图分类号: B223.9 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2013)05-0112-06

任何存在都是环境中的存在,都与环境发生联系。环境是相对于某一存在物而言的,是与某一存在物发生联系、并对某一存在物产生影响的各种因素的总和。我们通常意义上所说的环境,是相对于人类而言的,是与人类发生联系、并且对人类产生影响的各种因素的总和。它虽然包括人类生存于地球上的自然环境以及地球所处的太空环境,但是,主要是指自然环境。因为太空环境对人类所产生的影响从目前来看远未危及人类的生存,从而未成为“问题”;而自然环境对人类所产生的影响尤其是负面影响已日益严重地制约并威胁着人类的生存,自然环境在人类的视域中已成为“问题”。基于此,本文所讨论的环境限于自然环境。在此意义上,所谓环境,也可称为自然。

“环境”成为“问题”。那么,如何保护和利用环境、如何处理人类与环境的关系、如何使得人类真正能够可持续发展,就不仅是社会问题,也是学术问题。于是,从哲学高度探讨人类与自然关系的环境哲学、生态哲学应运而生。虽然,环境哲学、生态哲学产生的时间并不长,但是,人类关于环境的“思考”在很久以前就已经开始,而且从来就没有停止。在中国哲学领域,

对环境问题的“思考”最为系统深刻的应该说是道家。道家的环境思想对于解决当下的环境问题,有一定的参照作用。基于此,本文主要讨论道家的环境思想及其当代价值。

—

道家认为人类生长于天地之间、生长于天地间的万物之中,天、地以及天地间的万物构成了人类生长的自然环境,天地以及天地间的万物所构成的自然环境对于人类来说是最美好、最理想的环境。例如,为了人类能够长久的生存,人类希望天地能够长存,为人类提供生存的家园,而“天长地久”(《老子·七章》),天地以时间维度的持久存在的特征满足了人类对于天的长存的愿望;为了人类能够维持最基本的生存,人类祈求天能够清明、能够充满光明,地能够静止、能够安宁,而“天得一以清,地得一以宁”(《老子·三十九章》),天地从诞生之日起就分别具有“清”和“宁”的特征。这说明,天地的特征、属性恰是人类所需要的,天地在人类的视界中是理想的、完满的。不唯如此,天地间的万物及其状态也是人类所需要的,在人类的视界中也是理

* 本文系2012年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的现代价值研究”(12JJD003)的阶段性成果。

** 作者简介:陆建华,安徽长丰人,哲学博士,(合肥230039)安徽大学中国哲学与安徽思想家研究中心、哲学系教授,(广州510275)中山大学文化研究所特约研究员。

想的、完满的。例如，“日月照而四时行”，“昼夜之有经，云行而雨施”（《庄子·天道》），人类希望日月轮番照耀大地，使白天充满阳光、夜晚也不至于十分黑暗；希望一年有春夏秋冬四季的变化，使人类能够春耕、夏耘、秋收、冬藏；希望日月运行有其规律，从而使昼夜变化也有其规律；希望云气浮动、雨水适时降落，使天气不至于干旱，人类和万物不至于缺雨少水。而日月运行、季节变化、雨水布施恰是如此，完全合乎人类的希望。再如，“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（《老子·三十二章》），人类希望甘露均匀分布，而甘露恰好就是均匀分布。

另外，就自然环境自身来说，构成自然环境的天地万物不仅对人类而言是理想的，其自身也是自足的，不需要人类加以改造的。“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。”（《庄子·天道》）天地本来就有其常道，日月本来就有其光明，星辰本来就有其排列次序，禽兽本来就有其群居之地，树木本来就有其生长的地方，简言之，构成人类生存环境的天地万物本来就是自足的，对其自身而言本来就是理想的。这样，即便人类为自然环境“着想”、为万物的生存“着想”，也不必改造自然环境。

既然自然环境对于人类来说是理想的、完满的，人类就不需要改造自然环境。再说，如果人类没有意识到其身处的自然环境的理想与完满，试图按照自己错误的观念去改造自然、改造环境，其结果必将是自食其果：破坏了原本理想、完美的生存环境，使被破坏了的环境伤及自己。在道家看来，改造自然意味“上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施”（《庄子·胠箧》）^①，是对自然环境本然状态的毁坏，这种毁坏直接惩罚着人类。试想，日月之明混乱、四时之行混乱、山河大地改变，人类还能有美好家园吗？为此，道家以鱼与水的关系类比人类与环境的关系曰：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”（《庄子·大宗师》）^② 鱼生存于水之中，水本是鱼最好的生存环境，如果鱼不满足于生存于水之中，改造其生存环境，使得水丧失而处于陆地，即使“相响以

湿，相濡以沫”，也无济于事，无法逃脱死亡的命运。同理，人类生长于自然之中，自然环境本是人类最理想的生存环境，人类不满足于其身处的环境而改造之，其结果是破坏自然，丧失其本来理想的生存环境，难逃厄运。因此，道家警醒世人曰：“圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。”（《庄子·知北游》）只有人类不破坏自然环境，自然环境才不伤害人类，并为人类生存提供最好的保障。

还有，在人类与自然之间，人类只能在局部的领域暂时地战胜自然，最终将无力改变自然，并因此而屈服于自然。因为在道家看来，“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》）。人类虽然是宇宙中高贵的存在，但是，在人类与天地之间，天地优越于人类，人类不仅无力撼动天地，反而要从天地那里获取生存智慧^③。这是因为在道家看来，天地万物有其固有的本性，这种本性是包括人力在内的任何外力所不可改变的。例如，“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎”（《老子·二十三章》），狂风暴雨是短暂的，高于万物的天地都不能使狂风暴雨持续不止，更何况比天地弱小的人类呢！再如，“物或损之而益，或益之而损”（《老子·四十二章》），万物按照其固有的本性而变化发展，不以人类的意志为转移，当人类违背其本性时，万物便呈现出与人类意志相对立并超越人类意志的一面。由此，道家从人性之维度总结道：“人之不能有天，性也。”（《庄子·山木》）人类无力从本质上改变自然，这是由人之为本性的本性所决定的。

道家视界中的自然环境是理想的，不需要改造的。这种观点提醒我们，要懂得欣赏和赞美自然，并在欣赏和赞美自然之时享受并珍惜自然所

① 《庄子·天运》作：“上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施。”

② 《庄子·天运》作：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。”

③ 例如，《老子·七章》云：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”即是如此。

带给人类的恩惠，对自然始终怀有感恩的心；在人类与自然发生冲突、矛盾时，要“维护自然存在，捍卫自然生命，反对残朴为器”^①，首先从人类自身寻找原因，同时，对待自然要更加“宽容”。人类由于急功近利而“错怪”了自然，由于没有真正理解自然而“冤枉”了自然，由于自私、只图自己的利益而“抛弃”了自然，也许才是人类与自然发生冲突、矛盾的真实原因。意识到这一点，人类就不应轻易改变并破坏自然。此外，即使人类与自然的冲突、矛盾是客观的，也应尽量从人类自身的角度化解这种冲突和矛盾，在维护自然的前提下，尽量通过提高人类的科学水平来超越、克服这种冲突和矛盾。道家所谓圣人“常善救物，故无弃物”（《老子·二十七章》），就是要求人类不仅不要嫌弃无用甚至有害之物，还要宽容并使这些无用甚至有害之物变得有用。扩而言之，就是要求人类不要简单地视不利环境为有害环境而随意改造之，而要在利用有利环境之时能够容纳不利环境，并通过改造自己适应这些不利环境，使得不利环境对人类有利并在人类的视域中“完美”起来。道家视界中的自然环境从根本讲是人力所无法改变的，因为天地高于人类，构成自然环境的天地万物的固有属性是不可改变的。这种观点提醒我们，不要无限放大人类的力量，不要在自然面前为所欲为，更不要以自然的主宰者自居；要清醒地认识自己，要学会约束自己，要尊重自然的规律，要尊重自然万物的本性，在自然面前不仅要懂得感恩，还要懂得谦卑。只有这样，我们才不会将自然仅仅看作任人宰割的被动性的弱小的存在，才不会因毁坏环境而遭受环境无情的报复，才不会先毁坏环境然后又不得不保护环境。人类面对自然所犯的错误的、所做的蠢事，不正是“唯我正确”、“唯我独尊”所造成的吗？

二

自然环境对于人类是理想的、完满的，自然环境已给予了人类最美好的生存环境、生存家园，那么人类即便是“自私”的存在，即便仅仅为了自己，也不应改变自然环境。所以，面对自

然，道家提出“无为”。道家的“无为”，“完全是为了避免人为地破坏自然而然的东西，当然也是为了避免破坏自然资源以及生态环境”^②。关于“无为”，道家云：“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子·二章》），“不创不作，与天地合德”（《鶡冠子·天则》），“因而不为”（《吕氏春秋·知度》）。即是说，对自然环境无所为，不用人为去干扰自然环境，而是任凭构成自然环境的万物生长变化，并不把万物的生长变化看作是人为的结果，更不将万物据为己有。在此意义上，从自然与人类的关系来看，道家所谓的“无为”，也就是不在自然面前妄为，不改变自然的本来面貌，用英国著名科技史专家李约瑟的话说，就是“不做违反自然的活动”、“不固执地要违反事物的本性”^③。因为人类在自然、在环境面前的“无为”，自然环境就不会反过来报复人类；相应的，人类在自然、在环境面前也就不会失败。所以，道家说：“无为，故无败；无执，故无失。”（《老子·六十四章》）

人类的存在以自然为依赖。人类视自然为理想的存在，对自然无为，只是说明不应破坏自然，并不意味着对自然无所取，否则，人类就失去其最基本的物质来源。如何从自然中获取生活资料、物质来源？道家以为要做到因顺自然，并且取之有度。所谓因顺自然，就是顺应天地万物之本性，不改变天地万物之本性。对此，道家有颇为详细的论述：

辅万物之自然而不敢为。（《老子·六十四章》）

因天之则。（《黄帝四经·称》）

因也者，舍己而以物为法者也。（《管子·心术上》）

性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。（《吕氏春秋·贵当》）

① 谢阳举、方红波：《庄子环境哲学原理要论》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》2002年第4期，第20页。

② 乐爱国：《道教生态学》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第55页。

③ 李约瑟：《中国科学技术史》第2卷，北京：科学出版社、上海：上海古籍出版社，1990年，第76页。

因天地之自然。(《淮南子·原道训》)

它们都强调因顺自然万物之本性，不可以违背自然万物之本性而妄为，更不可以因妄为损坏自然万物之本性。此外，庄子还以“养鸟”^①为例，表达其因顺自然的思想：用人类的生活方式去“养鸟”，也即“以己养养鸟”，背离了鸟的天性、鸟的生活习性，只会好心办坏事，使鸟最终死亡；用鸟的生活方式去“养鸟”，也即“以鸟养养鸟”(《庄子·至乐》)，符合鸟的天性、鸟的生活习性，鸟才能快乐、自由。同理，对待自然万物、对待人类的生存环境，人类要尊重万物之本性，顺乎万物之本性，使万物按其本性自由发展。换言之，“天地万物都有其自然本性及其生存方式，不可按照人的私欲随意加以改变。人的行为应当合于自然，顺乎性命之情”^②。唯有如此，作为人类生存环境的自然万物，才会在保持其本来面目前提下，为人类提供源源不断的生活给养。

所谓取之有度，就是因顺天地万物，在不破坏自然、不破坏环境的前提下获取人类生存所必需的生活资料、物质财富，用今本《文子》的话说，即是“上因天时，下尽地理”、“不涸泽而渔，不焚林而猎”(《文子·上仁》)^③。道家之所以提出取之有度，是因为在任何具体条件下，环境所能给予人类的资源都是有限的，人类不能超越环境的有限性去从自然中获取财富。还有，人类的有些“非分”的要求、“恶劣”的欲望违背了自然的本性，会对自然环境构成威胁乃至伤害。不破坏自然、不破坏环境，人类才能真正维护环境，通过环境的持续发展保证人类的可持续发展。如果破坏自然、破坏环境以获取人类生存所必需的生活资料、物质财富，人类只能获得暂时的物质满足，终将受到自然、环境的惩罚。如此，即便在因顺自然、保护环境与从环境中获取物质财富发生冲突时，即便在不破坏自然、不破坏环境就不能获取足够的物质财富时，道家都强调保护自然、爱护环境，并在此前提下提出“知足”、“寡欲”，要求通过压缩人类的基本需求来化解冲突，从人类自身的角度解决人类的生存困境，即“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣”(《老子·四十六章》)，“少私

寡欲”(《老子·十九章》)，“生有害，曰欲，曰不知足”(《黄帝四经·经法·道法》)。这是说，懂得满足、减损欲望，降低生活需求，即可解决物质财富不足、生活资料缺乏的问题。反过来，如果在物质财富不足、生活资料缺乏的情形下，还膨胀物欲、追求奢华，对自然环境强取豪夺，就会祸从中来。“知足”、“寡欲”落实到人类的穿衣吃饭等日常生活之所需，道家云：“圣人食足以接气，衣足以盖形，适情不求余”，“至人量腹而食，度形而衣”(《淮南子·精神训》)。饮食只是为了延续生命，衣着只是为了遮住身体，不求多余的食物和布匹，仅是满足生命最基本的需求。道家因为对自然环境的取之有度而提倡节衣缩食、只需维持生命的最基本的需求，与墨家“节用”思想有些相似。

道家视界中的自然环境是理想的，因而面对自然只需“无为”，或者说，不必为。这种观点提醒我们，不要人为地轻易改变自然，更不要为了人类暂时的需求而破坏自然；要超越人类与环境相对立的思维，要超越“有为”的心态，以“无为”的方式对待自然、处理人类与环境的关系，充分发现自然的完美与伟大；要保持自然的原貌，在最大限度地保持自然的原貌的前提下利用自然。道家视界中对待自然的理想方式是因顺自然。这种观点提醒我们，为了更好地处理人类与自然、与环境的关系，要充分地认识自然，了解自然万物的本性，然后顺应自然的本性、顺应构成自然的万物的本性而为；一方面让自然和万物得以自由发展，为人类提供最美好的家园，不至于在对自然、对万物的“无知”中冲撞自然、毁坏自然；另一方面把握自然，理解万物，为自然万物的自由发展提供更好的服务，也即为人类

① 《庄子·至乐》载：“昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鳅，随行列而止，委蛇而处。”

② 葛荣晋：《“道法自然”与生态智慧》，《新视野》2011年第5期，第74页。

③ 今本《文子》之真伪，学术界虽有争论，但是，今本《文子》乃道家著作，是确定无疑的。另，《淮南子·主术训》也有几乎一样的文字：“上因天时，下尽地财。”“不涸泽而渔，不焚林而猎”。

的生存提供更好的环境，而不是企图控制自然、主宰万物。人类初期，生产力水平极为低下，难以认识自然、理解环境，表面上看似似乎是被自然、被环境所操控，对自然万物特别是天地充满了敬畏甚至恐惧。在人类进入“现代”以来，科学发展日新月异，人类得以深入地认识自然、理解环境，得以掌握天地万物发生发展的规律，总有反过来主宰自然、主宰万物的欲望，物质需求的随之加大，物质欲望的随之增强，使得人类主宰自然、主宰万物的欲望变成盲目乐观的行动，其结果便是对自然的毁坏、被自然无情地报复。道家因顺自然的理念，在当代显得尤为重要。道家视界中的环境所能提供的生活资料、物质财富是有限的，要求人类取之有度。这种观点提醒我们，不要过度开发和利用自然，要考虑到环境的持续发展以及人类的可持续发展，要为人类的未来着想，要为子孙后代留下更好的生存空间；同时，随着自然科学的不断发展，人类在不破坏环境的前提下虽然能够取得越来越多的物质资源，提高人们的生活质量，但是，也不可以奢侈浪费，养成奢糜之风。

三

自然环境对于人类来说是理想的，人类不需要改变自然环境，就能获得最好的生存环境。这意味着“人和自然界混而为一，纯朴不分，万物处于最好的状态，人们的生活资料丰赡富足”^①。换言之，人类与自然环境是天然和谐乃至融为一体的，用庄子的话来说，即是“人与天一也”（《庄子·山木》）。对于人类与自然环境的和谐乃至融为一体，道家有繁多且大致相似的论述：

至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。（《庄子·马蹄》）

入兽不乱群，入鸟不乱行。（《庄子·山木》）

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万

物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。（《庄子·缮性》）

卧偃偃，兴盱盱；一自以为马，一自以为牛；其行蹢躅，其视瞑瞑；侗然皆得其和，莫知所由生；浮游不知所求，魍魉不知所往。（《淮南子·览冥训》）

由道家的以上论述可知，道家认为自然环境由山河大地、阴阳四时、草木禽兽等所组成，山河大地、阴阳四时、草木禽兽等与人类是和谐相融的。人们不以山高地险、河深水急为人类生存的障碍，因而没有修路造桥，没有挖隧道、用舟船，更没有试图改变山河大地的面貌，而是以山川之本然状态为美、以造化之神奇为伟大；人们不以阴阳变化之莫测、四时更替之冷暖转换为人类生存的阻碍，因而没有扰乱阴阳之序以及阴阳转化，没有抱怨冬冷夏热，更没有试图改变阴阳四时之序以及阴阳四时的变化，而是以阴阳为和顺宁静、以四时更替为合乎节令；人们不以草木禽兽为人类生存的威胁，因而没有清除杂草、砍伐树木，没有驱赶甚至袭击禽兽，更没有与草木禽兽为敌，而把自己打扮成“受害者”、把草木禽兽塑造造成“敌人”，而是任由草木肆意生长，任由禽兽结伴成群。正因为如此，万物自由生长而不受干扰，更不被伤害；人类“甘其食，美其服，安其居”（《老子·八十章》），从质朴、简单的生活中品茗出甘甜与幸福；人类与草木禽兽无高低贵贱之分，相伴相依，其乐融融，以至会忘却自己是“人”而与禽兽同类、与万物为一，消融于茫茫自然之中。在此天人一体、物我不分的境界下，人类被自然化，或者说，被自然同化，保有其质朴自然的本性，自得自由地存在，诗意盎然地生活于蓝天之下、大地之上。

为了表达人类与自然的和谐相融，以至消融于自然之中，道家还以鱼水关系为喻，比拟人类与自然的关系：“鱼不可脱于渊”（《老子·三十六章》），“鱼脱于渊，则必见失矣”（王弼《老子注·三十六章注》），“儵鱼出游从容，是鱼之乐也”（《庄子·秋水》）。这是说，水不仅是鱼

① 余正荣：《中国生态伦理传统的诠释与重建》，北京：人民出版社，2002年，第63页。

的生存环境，而且还是鱼最理想的生存环境，所以，鱼如果离开了水，就将死亡；鱼在水中，就是鱼最好的生存状态。鱼最好的生存状态表现为鱼在水中之“乐”，鱼在水中的生活方式本身就是“乐”，以及鱼隐身并沉醉于水之中以至于看似成为水的组成部分。与此相似，天地万物所构成的自然环境不仅是人类所生长的环境，而且还是人类最理想的生长环境，所以，人类离开了自然环境将无法生存，改变了自然环境将遭受惩罚；人类身处自然环境之中，就是人类最好的生存状态。人类最好的生存状态表现为人类处于自然之中，以处于自然之中为“乐”，即“山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与”（《庄子·知北游》）；表现为人类与自然融为一体，以至成为自然的组成部分，并且满足、陶醉于这种人类与自然的融合。

道家视界中的人类与自然是和谐相融的。这种观点提醒我们，要善待自然，善待万物，不要因为人类的智商高于禽兽，不要因为人类的科技水平早已达到“战胜”局部的自然的水平，就可以在自然面前为所欲为；要利用人类的智力、利用人类的科技水平去发现自然万物的美丽与可爱，去感受自然万物带给人类的幸福和美好；要在人类与自然的平等相处过程中体悟自然的诸多“好处”，而适当忽略其给人类造成的不便乃至伤害，更不可以夸大其“坏处”；要尽量调整自己，适应自然，协调好人类与自然的关系，从而将自然的某些“缺陷”化为独特的“优点”。尊重自然，爱护自然，与自然平等，与自然友善，我们才可以真正地感受并且享受自然所给予我们的乐趣，在闲暇之时寄情山水，在身心疲倦之时回归自然的怀抱。把自然看作“对手”甚至“敌

人”，不仅使自然在我们的心中失去了其固有的美丽与魅力，也意味着人类失去了其“朋友”、人类的心中只有自己，因而变得孤独，并因孤独而焦躁。道家视界中的人类因与自然和谐而孕育出朴实自然、纯真无邪的品性。这种观点提醒我们，与自然为友，多关注自然、热爱自然、亲近自然，我们才可以像自然那样质朴实在，才可以远离卑鄙和狡黠、拒斥势利和功利，对自然、对他人充满大爱，并因此在人与人的相处中能够自然地流露出纯真的德性，在利益面前能够自然地保持冷静而不至于迷失方向，在欲望面前能够本能地抵御诱惑而不至于丧失自己。如此，不仅自然在人类的视域中是纯真无邪的，人们在彼此的视域中也是纯真无邪的；人类所身处的世界，不论是自然界，还是人类社会，都将是美好的。

由上可知，在道家看来，自然环境是理想的、美好的，不需要人类加以改造的，人类对待自然环境只需“无为”；自然万物有其固有的属性，是人类所无法改变的，人类只能因顺自然而无所为；自然环境能够给予人类的物质给养是有限的，人类要取之有度、知足常乐；自然环境与人类是和谐相融乃至融为一体的，人类要爱护和亲近自然；人类在与自然的和谐相处中不仅诗意地生活于自然之中，而且还拥有朴质纯真的本性。这些，提醒我们要爱护自然、赞美自然、尊重自然，要尽可能地通过提升自己的能力以适应自然、顺应自然，要在与自然的交往中获得快乐、获取生存智慧，要让自然与人类都能得到可持续发展。

（责任编辑 杨海文）

传统身心安顿之道与当代生态文明建设

——关于中国优秀传统文化现代价值的思考^{*}

唐眉江^{**}

【摘要】生态文明建设需要中国优秀传统文化。二者的结合,能够削弱生态环境危机的重要思想文化根源——消费主义文化的影响。消费主义文化盛行的一个重要原因是劳动异化及由此带来的消费异化,导致人们难以在工作、生活中安顿好身心。中国优秀传统文化有丰富的安顿身心的资源。天人合一思想使人们善于在工作中发现人生的意义,教给了人们在工作中直接感受生命的快乐、幸福及价值的智慧,使人们能够不依赖消费行为去安顿身心。山水田园文化为人们提供了一种亲近自然的生活方式,让人们在亲近自然中安顿好身心。它避免了消费主义生活方式必然加剧的生态环境危机,是一种符合生态文明要求的生活方式。中国优秀传统文化的身心安顿之道,有助于消解消费主义文化产生的根源,有助于取代消费主义的生活方式,有助于生态文明建设。

【关键词】生态文明建设;中国优秀传统文化;身心安顿;消费主义文化

中图分类号: B262 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)05-0118-07

生态环境危机是当代困扰全人类的重大问题之一,不仅威胁到人与自然的和谐,而且威胁到世界的和平、稳定与繁荣,已成为制约人类现有生产、生活方式可持续发展的瓶颈。同时,构建人与自然的和谐,建设生态文明,实现可持续发展,已成为各国人民在21世纪共同奋斗的目标,具有鲜明的时代性和全球性特征。

一、生态文明需要优秀传统文化的身心安顿之道

生态文明建设离不开思想文化建设。观念形态的文化,居于社会结构的最高层次,对人类的实践发挥着潜移默化的、稳定而持久的影响。建设生态文明,也需要充分发挥文化手段的作用,通过改变人们的思想观念,进而改变人们的行为方式。

在当代,马克思主义中国化要获得持久的生命力,中国特色社会主义要对世界产生吸引力,

中华民族的优秀传统文化要对世界产生吸引力,马克思主义就应该与中华民族的优秀传统文化结合起来,为生态文明建设做出贡献。这种结合的学理依据是:马克思主义十分关注生态环境问题,生态文明建设是马克思主义中国化的最新成果,而中国优秀传统文化恰恰有着丰富的生态智慧,可以实现价值的现代转化。

马克思主义自产生时起就关注生态文明。在生态环境危机远没有今天这么严重的19世纪七八十年代,恩格斯就已经敏锐地意识到了工业化的全球扩张必将导致严重的生态环境危机。他说:“但是我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都对我们进行报复。每一次胜利,起初确实取得了我们预期的结果,但是往后和再往后却发生完全不同的、出乎预料的影响,常常把最初的结果又消除了。”^①虽然恩格斯没有能够完成《自然辩证法》的写作,相关内容也是在他去世多年之后才得以发表,使得恩格斯的生态思想没能像马克思

^{*} 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的现代价值研究”(12JZD003)、中央高校基本科研业务费专项资金项目“从强化民族文化自信的需要看‘天人合一’思想的现代价值”(SWJTU12CX136)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:唐眉江,四川眉山人,哲学博士,(成都610031)西南交通大学政治学院副教授,(广州510275)中山大学文化研究所特约研究员。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第383页。

主义的其他理论那样产生重大的影响，但不可否认的是，马克思主义对生态文明的关注，走在了时代思想发展的前列。

中国共产党紧抓时代潮流，发展了马克思主义的生态文明思想。上世纪六七十年代，随着蕾切尔·卡逊的《寂静的春天》出版和“罗马俱乐部”成员提出“增长的极限”等理论，现代生态文明思想被推上了历史发展的舞台。随后，各种生态文明理论相继产生，并演变为社会运动，影响不断扩大。1987年，世界环境与发展委员会在《我们共同的未来》中第一次提出了可持续发展的概念。1992年，在巴西里约热内卢召开的联合国环境与发展会议上，通过了《里约热内卢宣言》和《21世纪议程》。在该会议后不久，我国政府即制定了《中国21世纪议程——中国21世纪人口、环境与发展白皮书》，并出台了《中国21世纪初可持续发展行动纲要》，提出从经济发展、社会发展、资源优化配置与合理利用及保护、生态保护和建设、环境保护和污染防治、能力建设六个重点领域，切实推进我国的可持续发展。2003年10月14日，中共十六届三中全会通过的《中共中央关于完善社会主义市场经济体制若干问题的决定》中，首次明确提出了科学发展观，强调要“树立全面、协调、可持续的发展观”，统筹人与自然的和谐发展，使人口保持适度增长，使资源能够永续利用，使生态环境良好，使任何经济社会发展都充分考虑到环境资源的承载能力。在党的十八大上，首次明确将生态文明建设与经济、政治、社会、文化并列，形成了中国特色社会主义现代化建设的五位一体的整体布局。生态文明得到了前所未有的重视。

改革开放以来，在中国传统文化的研究中，出现了许多热点，其中之一就是对中国古代生态智慧，特别是天人合一思想的生态价值的发掘。如钱穆指出，中国文化对人类最大的贡献就是“天人合一”论，“中国传统文化精神，自古以来即能注意到不违背天，不违背自然，且又能与天命自然融合一体”^①。季羨林认为天人合一主张与自然浑然一体，同大自然交朋友，在此基础上再向自然有所索取。西方人却主张征服自然，把自然当成对立面甚至是敌人，于是才产生了人

与自然的危机。解决西方文明弊端（如生态危机）要依靠东方智慧。用科技发展来解决生态危机时，必须用天人合一做指导思想。张岱年在评论张载的天人合一思想时认为，其“核心观点是肯定人与自然界的统一，这种观点是具有重要理论价值的”，这与恩格斯“人类与自然的一致”是一致的^②。这些研究成果显示了学界对中国传统文化拥有生态智慧的自觉与自信。

建设生态文明是正确的原则，但很宏观，只有变成人民活生生的实践，才会有广泛的群众基础。在这个问题上，中国优秀传统文化完全可以与生态文明建设结合起来，而如何消除消费主义文化对人们思想和行为的控制，则是二者的结合点。

第二次世界大战后，人类逐渐进入了消费社会。借助发达的大众传媒，消费主义文化的影响极其巨大，浪费式、炫耀式、符号式消费极为盛行，加之人类的工业化水平突飞猛进，改造、利用自然的能力空前增强，生态环境危机日益加剧。因此，消除消费主义文化的影响，从而消除生态环境危机的重要思想文化根源，应成为生态文明建设的重要途径。根据西方生态社会主义的观点，消费主义文化的根源是生产与消费的异化，是人们难以在生产与消费中实现与自身的和谐。中国优秀传统文化有丰富的自我身心安顿之道，能够有效实现人与自身的和谐，有助于克服消费主义文化的影响，从而有助于解决生态环境危机。

二、修齐治平的身心安顿之道： 消解消费主义的根源

人与自然的危机，本质上是人与人、人与自身的危机。中国优秀传统文化的生态价值，就是身处生态危机中的人的价值。人人都需要安身立命之道，都要努力求得自我身心的安顿。消费主

① 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年第4期，第94页。

② 张岱年：《中国传统哲学的继承与改造》，《传统文化与现代化》1995年第2期，第11页。

义文化不能正确安顿人的身心，是导致现代生态危机的重要思想文化根源。反观中国优秀传统文化，拥有丰富的安身立命之道，在历史上为中华民族成员安顿自我身心发挥了积极作用，在今天也能够有力淡化消费主义文化对人们观念的支配，改变人们对待工作、生活的态度，改变人们的消费方式，由防止浪费性消费进而防止浪费性生产，从而减轻资源环境压力，为解决生态危机做出切实可行的贡献。

异化劳动是消费主义文化产生的根源。在现实生活中，许多人之所以钟情于购物、醉心于消费，根本原因就在于他们在工作中不能充分感受到生活的价值、幸福和快乐，于是就将消费活动作为补偿，试图从中体会到人生的价值、幸福和快乐，结果使消费也异化了。生态学马克思主义的著名学者本·阿格尔认为：“异化消费”源于“异化劳动”，“劳动中缺乏自我表达的自由和意图，就会使人逐渐变得越来越柔弱并依附于消费行为”，而“异化消费”正是“人们为补偿自己那种单调乏味的、非创造性的且常常是报酬不足的劳动而致力于获得商品的一种现象”^①。由于消费主义文化是全球生态危机的重要思想文化根源，要解决生态危机，就应该消灭消费主义文化的根源，即消灭异化消费和异化劳动。西方社会主义对消费主义文化的批判，揭示了工作和消费对于实现人生意义的不同作用，并揭示了它们之间的关系，说明了人会努力去追寻人生的意义，如果不能在工作中充分实现，就会到消费活动中去找寄托。因此，从可持续发展的要求，从生产发展、生活富裕、生态良好的发展目标看，都应该努力消除消费主义文化的消极影响，从根本上避免将消费活动看作人生意义的实现方式，引导人们在创造性劳动中去实现人生的意义，感受生活的幸福和美好。能否在工作中充分做到这一点，除了外在的客观条件制约外，主体是否具有恰当的心理状态，是否善于在工作中发现生活的价值、幸福和快乐，也是十分重要的因素。

中国传统文化有大量优秀的成分，恰恰有助于人们发现工作的意义，从而教给人们在工作中直接感受到生命的价值、幸福和快乐的智慧。早在先秦时代，思孟学派就形成了天人合德的主

张：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。（《中庸·第二十章》）^②

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。（《中庸·第二十二章》）^③

《中庸》的思想为孟子所继承发扬，并成为此后儒家天人思想的主流。汉儒的代表董仲舒认为人副天数，提出天人感应的学说，主张“天人之际，合而为一”（《春秋繁露·深察名号》）^④。宋明儒学的代表人物也纷纷表示：

儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。致学而可以成圣，得天而未始遗人。（《正蒙·乾称》）^⑤

天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。凡语言动作视听，皆天也。（《朱子语类》卷17）^⑥

在儒家主流思想中，天与人在本质上是相同的，天道与人道是相通的，人的自我实现是对天道的践履，人道的落实具有天道的意义。在中国历史上，儒家这一思想，为培养刚健有为、勇于任事、敢于担当、富于使命感和责任感的理想人格发挥了十分积极的塑造作用，是值得高度肯定的优秀的民族文化精神。即使在今天，扬弃掉其中的神秘主义因素，它仍然可以帮助我们，抵消消费主义文化对于理想人格塑造所产生的消极影响，从而有助于养成一种体现生态环保要求、符合可持续发展标准的生活方式。

① [加] 本·阿格尔著、慎之等译：《西方马克思主义概论》，北京：中国人民大学出版社，1991年，第493、494页。

② [宋] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第31页。本文所用《论语》、《中庸》、《孟子》的文献，均引自此版《四书章句集注》。

③ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第32页。

④ 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第288页。

⑤ [宋] 张载撰、章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第65页。

⑥ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第387页。

正由于儒家将人的自我实现提升到了天（天道）的高度，才使人生的价值得到了放大。这种传统帮助中国人，在追寻人生价值时，能够超越个体生命的有限性和一己之私的狭隘性。由于天具有本体或本源的高度，天的内涵又是政治性、伦理性的，因此，将人生的意义提升到天的高度，就是赋予个体生命的价值以更为广阔的社会空间。在天人合一思维模式下，人的内在自我实现与外在自我实现是相通的。通过“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》）^①的修养工夫，人完成了自我心性、道德品性的修养，完善了自身德性，从内在自我的角度完成了天人合一。在可能的情况下，则逐渐外推，由修身而至齐家、治国、平天下。外推的层次虽有不同，却都是对天道的体现，外在自我的实现同样能达到天的境界。儒家立德、立功、立言的人生三不朽论及修齐治平的修养工夫论，揭示了人生的意义是丰富的、具有社会性和多层次性。这是一种十分积极的人生智慧。一个人，不把人生的意义追寻局限于个体的私人空间，而在社会层面去追求外在的事功，这是个体人生意义的社会化，个体在这个努力过程中可以充分实现其价值，体会到存在的意义。即使只能退回到个人空间，进行个体内在德性修养的完善，人生也是充满快乐的。这就是儒家始终津津乐道的孔颜乐处。同时，个体德性的完善，也会为他人树立一个道德的典范，推动全社会的道德进步，从而也是具有社会意义的。张载在《正蒙·乾称》中提出，“尊高年”、“慈孤弱”、关爱“天下疲癃残疾茕独嫠寡”之人，是“乐且不忧”之事；人生应努力达到“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事，没，吾宁也”^②的境界。可见，在儒家天人合一思想下，人生的意义是丰富多彩的，其价值实现的方式也是多种多样的。不管是从内在自我实现的角度去完成德性修养，还是从外在自我实现的角度去和睦亲族、治理国家、安定天下、泛爱群生万物，人生价值的实现方式都具有天道的高度，从而都是大有意义的。《孟子·尽心上》提出“古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，

达则兼善天下”^③，表明个体的穷达荣辱虽不可预期，但人生不同的实现方式却都有意义。儒家的人生观，是一套善于发现人生价值的方法论。司马迁在《报任安书》中提出自己活着的目的是要“究天人之际，通古今之变，成一家之言”^④，体现的正是一种百折不回、刚健有为的人生态度。张载提出要“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”（《近思录拾遗》）^⑤，代表了宋明理学从天人合一的角度探索人生意义的努力。这种一以贯之的精神传统，显示了儒家人生观的积极价值，即超越一己生命之私，从天（社会）的高度去追寻人生的意义，不管个人的机遇如何，个体的生命都是富有意义的，人们为此而孜孜以求地沟通内圣与外王的修齐治平的努力，都是有价值的。

儒家的外推，不仅要推己及人，还要超越人类社会，推及于动植物群生，关爱世间万物。中国古代有着极为悠久的人与自然和谐的思想。虽然没有现代意义上的生态环境危机，但人们很早就形成了禁止竭泽而渔、焚林而猎、采伐渔猎以时禁发、禁止捕杀幼禽幼兽等带有直接经验色彩的、朴素的可持续发展思想。中国的先哲很早就将关爱自然提升到了道德层面。商汤在野外见人四面张网捕鸟，便命令去掉了三面。诸侯听说此事，都禁不住赞叹“汤德至矣，及禽兽”^⑥。商汤是被儒家奉为圣人的少数几人之一，《史记》有关他的资料很少，却专门记下了这样一件小事，其本意虽非资源保护，却反映出中国文明很早就有了推己及人以至万物的博大情怀，追寻着人与自然的和谐共生。这一传统，经过历代思想家的不断发扬，终于形成了张载的“民胞物

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第349页。

② [宋]张载、章锡琛点校：《张载集》，第63页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第351页。

④ [汉]班固：《汉书·司马迁传》，北京：中华书局，1959年，第2735页。

⑤ [宋]张载、章锡琛点校：《张载集》，第376页。

⑥ [汉]司马迁：《史记·殷本纪》，北京：中华书局，1959年，第95页。

与”^①思想。在中国古代先贤那里，不折新发的柳枝，不锄窗前之草，是为了不伤害自然的生意，为了遵循“至仁”的要求，以“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉”（《河南程氏遗书》卷4）^②。在朱熹看来，“‘心，生道也。’心乃生之道。‘惻隐之心，人之生道也’，乃是得天之心以生，生物便是天之心”^③。人道是天理的流行，泛爱群生，是人应有的价值追求。王阳明理想中的“大人”，是“以天地万物为一体”的人，“视天下犹一家，中国犹一人”，其仁爱之心的扩展，首先从同类的“孺子”出发，次第推及于“鸟兽”、“草木”，甚至对无“生意”的“瓦石”，也同样抱着“顾惜之心”，因为这种“一体之仁”，是“根于天命之性，而自然灵昭不昧者也”（《王文成公全书卷二十六·大学问》）^④。在中国传统文化中，泛爱动植群生，保护资源环境，是合乎道德的高尚境界，是德性修养的自我提升，同样是大有意义的人生追求。这种追求，与现代生态文明的追求非常相似，反映出中国文化拥有一个优良传统，就是把保护生态环境也看作人生意义的实现。

在这种人生智慧下，即使是普通人，其人生境界也可以得到提升，其人生意义也可以被放大。人能够实现一种不以物喜、不以己悲的高远境界，不管个体的生命有多少艰难曲折、平凡寂寞，都不会觉得人生没有意义，不会觉得工作只是为了糊口而不得不去应付的苦差事。当人们的工作变得有意义时，人们将不再依赖消费活动去寻求人生的意义，这就掐断了消费主义文化产生的根源，使消费行为回归正常的、理性的状态，为支持消费主义生活方式而产生的浪费性生产活动也将得到遏止，从而减少资源消耗，减少污染，减轻环境压力。

三、亲近自然的身心安顿之道： 摆脱消费主义的生活方式

由于劳动的异化，人们难以在工作中实现人生的意义，便转而到消费中去求得身心的安顿，结果使消费也异化了。消费主义文化倡导消费越

多越快乐的理念，并让人们相信自己有足够的消费能力。丹尼尔·贝尔在分析资本主义的文化矛盾时认为，由于消费社会“强调花销和占有物质”，破坏了“强调节约、俭朴、自我约束和谴责冲动的传统价值体系”，“它所要满足的不是需要，而是欲求。欲求超过了生理本能，进入心理层次，它因而是无限的要求”^⑤。不同于视消费为获取使用价值的手段的传统观点，消费主义文化认为消费活动本身就是目的，消费是一种生活方式，是幸福的重要体现。

在消费主义文化支配下，人们陷入了为消费而消费的非理性状态，不管是否需要某种使用价值，都盲目、大量、炫耀式、浪费式地消费。一次性商品的泛滥，耐用消费品不当耐用消费品使用，大量消费商品的符号价值，已成为大众化的生活方式。当人们将消费看作快乐幸福的源泉时，为了不断获取更多快乐幸福，必然不断地非理性消费。为此，必然大量生产、大量消费、大量抛弃、大量浪费，必然消耗更多资源，制造更多污染，加剧生态环境危机。

其实，“人们并不需要大量的汽车，他们需要的是尊重。他们不需要整柜的衣服，他们需要的是感觉到自己有吸引力，另外，他们需要刺激，多样化和美丽。人们也不需要电子娱乐；他们需要的是做一些值得去做的事情等等。人们需要认同、团体、挑战、被承认、爱和欢乐。如果想用物质的东西来填补这些需要，那就无异于对真实的和从未解决的问题提出一大堆错误的解决办法。在对物质增长的渴望背后有一项主要的推动力就是心理上的空虚。一个社会如果能够承认

① 《正蒙·乾称》：“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。”载《张载集》，第62页。

② [宋]程颢、程颐：《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第126页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，第2440页。

④ [明]王守仁：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第968页。

⑤ [美]丹尼尔·贝尔著，赵一凡、蒲隆、任晓晋译：《资本主义文化矛盾》，北京：三联书店，1989年，第112、68页。

并明确指出其非物质的需要，并找到非物质的方法来满足它们，那么这个社会将会只需要低得多的物质和能量产出，并且可以提供更高层次的人类满足”^①。

因此，要有效克服消费主义文化对生态文明建设的影响，就必须为人们提供一种新的生活方式，使人们不依赖疯狂的消费行为也能够感受到生活的幸福美好。中国传统的山水田园文化，恰好为人们提供了这样一种符合生态文明要求的生活方式。田园所依托的农业，是具有内在自我循环能力的生态系统；人们乐意寄情的山水，总是生态环境良好的青山绿水，这在客观上唤起了人们保护良好生态环境的自觉意识。同时，田园、山水不是不可再生自然资源，不是一次性消费品，而是一个具有内在循环和自我修复功能的系统，可以满足大量的人参与其中，反复体验和使用，具有消费的可重复性、可持续性。

中国传统文化中的山水田园文化，不仅是一种生活方式，也是一种有效的自我身心安顿之道，是中国古代天人合一思想的生态价值的具体体现。道家是一个典型。道家的“天”是自然之天，《庄子·秋水》篇说“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”^②，明确将非人为的自然状态与“天”联系起来。道家所讲的天人合一，最接近于我们今天所说的人与自然的关系。《老子·第二十五章》提出：“故‘道’大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法‘道’，‘道’法自然。”^③郭象在对《庄子·齐物论》篇的注释中提出“自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之所以明其自然也”^④，揭示出在道家心目中，“天”、“自然”、“天然”这几个概念是彼此说明、意义相通的。但道家所讲的“天”“自然”，并不是一个外在于人、与人的内在价值实现无关的独立存在。道家虽然不承认“天”有伦理化、政治化的内涵，却又对天做了情感化的处理，把自己对人生理想境界的向往实体化于“天”或“自然”之中。在道家看来，集中表现在政治、伦理领域的社会文明，是人类作茧自缚，违背了人的天性，是对人自身的戕害，应该加以批判、否定。“则天地固有常矣，

日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。”（《庄子·天道》）^⑤道家认为，只有在自然界里，才保留着那种不为外界强制所束缚和改变，而按照自身内在的本真状态自由存在着的理想境界。这就是道家对于自然的理想化、情感化的解读。

正由于道家对自然做了理想化、情感化的解读，把人类对于自由、本真状态的向往赋予自然，道家才会提出回归自然的主张，希望实现“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）^⑥的既超越现实、又立足现实的理想境界。道家最理想的快乐是“天乐”，即“此之谓天乐……知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责”（《庄子·天道》）^⑦。他们向往“万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥”（《庄子·马蹄》）^⑧的生活方式，希望天人合一，与自然融合。回归自然的实践方式，就是回归山水与田园，由此形成了中国历史上内涵极为丰富的山水文化、山水情结，极大地发挥了抚慰人心、安顿身心的作用。这帮助中国历史上的官僚、士大夫、知识分子，面对人生进退出处的艰难困境，即使不借助宗教的麻醉，也同样可以在现实生活中为自己的心灵找到一个足以安放的家园。今天，随着社会整体文明程度的大幅提升，人们受教育程度和生活水平的全面提高，山水、田园文化已不再是局限于官僚士大夫阶层的文人情怀和精英文化，而转变成了一种大众化的生活方式。

① [美] 唐奈斯·H·梅多斯等著、赵旭等译：《超越极限：正视全球性崩溃，展望可持续的未来》，上海：上海译文出版社，2001年，第224—225页。

② [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第590页。

③ 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1984年，第163页。

④ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第50页。

⑤ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第479页。

⑥ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第79页。

⑦ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第462页。

⑧ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第334页。

这种生活方式，比消费主义文化的生活方式更有利于环境资源保护，更符合可持续发展的要求。

积极入世的儒家有着与道家相同的山水田园情结。《论语·雍也》有“知者乐水，仁者乐山”^①的名言，而仁、知是儒者努力追求的人生境界，能成为仁者则无忧，能成为知者则不惧。但是，如此高远的人生境界照样是以自然山水为依托的场所。可见，在儒家心目中，亲近自然、亲近山水同样是安顿自我身心的重要途径。《论语·先进》记载孔子与弟子们对人生志向的讨论。诸多观点中，惟有曾点“莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”^②的看法，得到孔子的完全肯定。孔子“吾与点也”的共鸣，表现出儒家同样也将人生情趣寄托于自然山水，同样也追求在天人合一的审美境界中安顿自我身心。后世中国的官僚士大夫、知识分子读书人，虽饱经人世沧桑，宦海浮沉，却仍能基本保持自我身心的平静安宁，不能不说在很大程度上归功于这种天人合一的智慧。在重视道家智慧的同时，的确不应该忽视了儒家在这方面的贡献。甚至可以认为，如果不是因为儒家有着和道家同样的寄情山水、亲近自然的传统，后世士大夫们也不可能那么当然地就以山水田园来安放自己的心灵。认识到这一点，我们就可以理解，纵使像王安石这样不惧天变、不恤人言、不法祖宗，在中国古代历史上鲜见的锐意进取的改革家，也会在仕途通达之时写下“永忆江湖归白发，欲回天地入扁舟”的诗句，向往着在山水中去追寻心灵的自由。究其原因，就是因为儒、道两家在这个问题上本来就是统一的。

通过中国古人的生活实践，山水田园文化证明了自己安顿个体身心的有效性，也证明了生态环境的良好与生活的幸福美好是可以统一的。消除生态环境危机，建设生态文明，不是生活水平的下降，不是向农业文明的倒退。天人合一的智慧告诉我们，自然完全可以成为我们人类亲切的精神家园。我们亲近自然（我们亲近的只是一个不断人化的自然），为的是到山水、田园中去释放自己的心灵。通过环境空间的转换，我们得以放下工作、生活带给自己的重重压力，体会到轻松、惬意、自由的生活，体会到人生的幸福美

好。这是一种健康的生活方式，也是一种低碳环保、符合可持续发展要求的生活方式。这种生活方式告诉我们，并不是只有浪费式地疯狂购物、疯狂消费才可以让人快乐，人们完全可以不依赖消费主义的生活方式而得到自我身心的安顿。从有效消解消费主义文化影响的角度看，中国古代的天人合一思想对于现代环境保护运动，不仅能给予观念上的启发，也能提供具体的实践方式。

结 语

中国传统文化有成熟的安身立命之道，能够帮助人们很好地安顿自我身心。在消费主义文化盛行的时代，它为我们提供了善于发现人生意义的智慧，提供了替代消费主义文化的生活方式，有助于从根源上削弱消费主义文化这一当代生态环境危机的重要思想文化根源的影响，从而有助于生态文明建设。在全球化的时代，以天人合一思想为主要内容的中国传统生态文明仍然具有现代价值，应该成为中华民族文化自信的依据，与世界进行文明对话的主题和未来文化发展的基石。

但是，以天人合一思想为主要内容的中国传统生态文明毕竟产生于古代中国。这是一个以自耕小农为主体、以自然经济为基础、以集权专制为保障、以等级观念为信仰的时代，科学革命从未爆发，朴素的生态思想往往带有直接的经验色彩。在生态文明建设中，要更好地发挥中国传统文化的作用，就必须消除其中残留的封建性、经验性、神秘性的因素，坚持古为今用、批判继承的原则，以马克思主义做指导，实现二者结合下的综合创新。

（责任编辑 杨海文）

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第90页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，第130页。

从两重性共生看传统文化扬弃的三个维度^{*}

孙燕青^{**}

【摘要】对两重性共生即“积极性”与“消极性”同质共生的传统文化，不论是“痛之切”还是“爱之深”，以往都未能进行科学的辨析，并导致文化代价的产生。对传统文化，在扬弃方法上，不仅要正确对待传统文化的积极与消极，也需区别传统文化特定的具体内涵与精神价值，并实现传统文化的积极性因素与当代文化价值的契合。

【关键词】同质共生；精神价值；文化代价；价值契合

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)05-0125-04

中华民族的伟大复兴离不开文化的繁荣发展，文化的繁荣发展离不开文化的自觉自信，文化的自觉自信离不开对优秀传统文化的弘扬。“建设优秀传统文化传承体系，弘扬中华优秀传统文化”这个时代任务的实现，要以对传统文化进行恰如其分的科学评判、确立科学的扬弃态度为前提。

一、传统文化的两重性共生的两重涵义

对传统的省察是一种以今视古的评判方式，它意味着以当代的视野、当代社会的价值理性对过去进行剖析与批判。基于这种视角，传统文化之于当代社会呈现出两重性共生即“积极性”与“消极性”共生的特点，即传统文化对于当代社会，既包含诸多合理的“积极性”因素，也同时具有应当被否定、舍弃的“消极性”内容，它们作为具有同质规定性的思想内涵，彼此融通互补、共生在一起。以儒家思想为例，它既具有反对“率兽食人”的暴政、强调“民为贵”等民本主义内核，也同时包含着“劳心者治人，劳力者治于人”及“牧民”观念等消极性内涵。这种共生关系意味着传统文化的“积极性”和“消极性”并不是互相否定、互相排斥的两种思想，而是同一思想体系中彼此呼应、相互补充的两种特质。正是由于这种同质关系，它们才能够

在一种思想体系的内部共生延续。这些貌似矛盾、其实相互补充的“积极性”与“消极性”之于传统文化，同源于自然经济基础这个内核，是在这个特定内核中共同衍生的价值体系。这种“积极性”与“消极性”的区别就其思想体系的构建者而言并不存在，而是一种基于当代价值理性的分析判断，这是传统文化在内涵上的两重性共生。

“积极性”与“消极性”的共生对于传统文化的发展具有双重的影响。在内涵上，一方面，由于这种同质性，使得传统文化“积极性”的发挥必然受到“消极性”的阻碍，“积极性”无法对“消极性”进行革命性的扬弃，无法实现体系性与实质性的突破，民本思想始终未能跨进民主的门槛，“一断于法”始终未能升华为法治的理念。而另一方面，正是由于这种同质性，传统文化中“消极性”的膨胀，也必然受到“积极性”的遏制，专制独裁始终面临着仁政主张的抗争。在此意义上，传统文化的积极方面是伴随着消极内容的积极，而消极方面则是附着积极内涵的消极。积极与消极的交融共生，使得对任何一面的舍弃都不是传统文化的本来面目^①。

二、两种文化批判态度的批判

这种两重性的共生关系在特定的历史环境与

^{*} 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的当代价值研究”(12JZD003)的阶段性成果。

^{**} 作者简介：孙燕青，安徽黄山人，(广州510053)广东省委党校(广东行政学院)哲学部副教授，(广州510275)中山大学哲学系博士研究生、中山大学文化研究所特约研究员。

^① 孙燕青：《文化自觉与文化自信视野下的传统文化定位》，《哲学动态》2012年第8期，第19—23页。

文化背景下导致不同的文化批判态度。受特定历史环境和文化氛围的制约，在传统文化批判中曾出现两种截然不同的态度。一种是对传统文化的过分贬抑乃至全盘否定。上个世纪二三十年年代对传统文化尤其是儒家思想的严厉抨击乃至全盘否定之文化思潮的出现，缘于在那个特定的历史时期，沉重且严酷的社会现实拷问着民族积弱的文化因素。与社会生活包括政治生活紧密相连、并依然具有相当影响力的传统文化很自然地被视为中国社会衰败落后的文化因素。而批判者们接触到先进的西方文化，使其能够跳出传统文化的樊篱，摆脱传统文化的制约而拥有全新的评判坐标、先进的批判武器。对落后挨打的“痛之切”，导致对传统文化的“疾之深”，因而将惨痛的现实与传统文化进行了直接的因果对接，传统文化被当做一种需要被清除的文化痼疾。于是，在一种“可能是希望通过自我折磨的激励能够带来人们彻底的觉醒”^①之意图的推动下，文化批判上的矫枉过正在所难免：不仅对传统文化的“消极性”恨之入骨，就是对其“积极性”也试图一并否定。然而，这在客观上却形成了对自身文化的过度的反思、过度批判、过度否定，“把各种积极的、成功的、深刻的文化性质都归属给西方文化，而把所有丑陋的性质留给自己，从而形成一种自我折磨的自我认同”^②。

与此相左，另一种观点则是将传统文化过分拔高，夸大了传统文化的普适性与现代意义，将传统文化的内涵进行了不切实际的延伸扩展。这种延展的实质，是将传统文化中某些和现代社会具有一定“形似”的元素，诸如“民本”、“一断于法”，与“民主”、“法治”等现代理念进行了笼统的“玄同”，有意无意地把这种“形似”当作“神似”甚至是同质的东西而“格义”，使传统文化被填塞进原本未有的意蕴、赋予了本身没有的价值，形成对传统文化的过度诠释。在客观上，这造成了传统文化的内涵构成和模式特征的模糊，进而导致传统文化的含混化与庸俗化，使传统文化的消极性与局限性被刻意地屏蔽或淡化。尽管期间也曾有过对传统文化缺陷的某种程度认同，但却非这种观点的主要意图。

如果说对传统文化的过分贬抑是基于“痛之切”的“疾之深”，进而企图通过自我折磨的激

励带来文化上的彻底觉醒，那么对传统文化的过度诠释则是源于对传统文化的“爱之深”而在相当程度上“谓之能”。两者对待传统文化的观点迥异，实质却是雷同：它们都没能对传统文化的积极性与消极性以科学的辨析，没能对传统文化的意义以恰当的定位。虽然一者以否定传统的方式试图促成民族文化的浴火重生，一者则以拔高传统的方式期待民族文化的返本开新，但都没能对传统文化以客观而全面的评判。在文化心态上，它们都是缺乏自觉与自信的表现；在批判方法上，它们既没有能够客观分析传统文化在内涵上积极与消极的分野，也没能够客观评价传统文化具体内涵与精神价值的区别。这些不足不仅导致我们在文化实践中付出了过于高昂的成本，而且在文化现代化的目标与客观现实之间仍然存在相当的落差。

三、传统文化批判与文化代价

以上两种批判态度，在当今社会依然具有浓重的痕迹。尤其是在对传统文化的维护上，有学者甚至提出“王道政治三重合法性”、“儒化中国”等主张。而历史的殷鉴是：对传统文化的批判，倘若缺乏科学批判的态度，则一定会导致文化代价的产生。所谓文化代价，从传统文化扬弃的视角出发，是指基于传统与当代的矛盾张力而在文化实践中产生的与特定文化发展目标相悖的否定性后果与消极性成本。任何社会的文化发展目标都是传统与现代的有机结合，使传统文化能够实现吐故纳新。但这种目标的实现对于后发国家尤其是具有辉煌文化传统的后发国家却绝非易事。如果说“传统文化有赖于现代化的实践而使之得到提升和超越，现代化也有赖于传统文化的作用而使之具有民族的特色”^③，那么，在当代中国，在传统文化的吐故纳新过程中，当代社会以马克思主义为指导的“主体文化”及以西方近现代文化作为激发现代化活力的“异体文化”就

① 赵汀阳：《认同与文化自身认同》，《哲学研究》2003年第7期，第21页。

② 同上。

③ 邵汉明：《中国文化研究30年》中卷，北京：人民出版社，2009年，第111页。

必须与源远流长的传统文化这个“母体文化”相结合^①，传统文化的积极性应当在文化现代化的进程中得到有效的弘扬，其消极性应当得到有效的否弃。毕竟，“优秀传统文化凝聚着中华民族自强不息的精神追求和历久弥新的精神财富，是发展社会主义先进文化的深厚基础，是建设中华民族共有精神家园的重要支撑”^②。但对传统认识的不足、批判的片面，不仅造成对传统文化本身的扬弃不足，更由于缺乏对传统的坚定把握、民族文化土壤异常贫瘠，致使对马克思主义的弘扬以及对西方文化的汲取都存在相当的不足。这些不足在文化上的表象是文化底蕴缺乏与文化浮躁、文化子系统之间存在着相当程度的彼此隔膜，并深深地影响着社会主体的价值观念、思维方式与审美情趣，而这些又会对传统文化的扬弃产生逆向的反作用。这是我们在传统文化批判上付出的文化代价。

四、传统文化批判的三个维度

传统文化批判，不仅应当清醒地认识到传统文化在内涵上的积极性与消极性共生，也应清醒地认识到传统文化的具体内涵与精神价值的区别，更应实现传统文化的积极因素与当代文化价值的契合。

首先是正确对待传统文化的积极性与消极性，保持对传统文化应有的历史情感。既然积极性与消极性的共生是一种基于当代标准的判断，是一种对往昔的当代审视，那么这种当代的视野就必须与历史的分析与情感融为一体。对传统文化的批判绝非是与传统的彻底决裂。必须承认价值原点主要构建于“轴心时代”的传统文化，在历史的演进中，其“积极性”因思想内涵的伸展突破不足而疲态渐露，“消极性”日渐趋明，而专制政治对思想文化的“买椟还珠”^③，在相当程度上背离了传统文化本身的“原教旨”，限制了传统文化自身的发展，抑制了传统文化“积极性”的发挥。尤其是在传统社会后期，专制制度的历史惰性与传统文化的历史惰性相交织，更使得传统文化的“积极性”在历史的消蚀中日渐暗淡。在传统文化的批判中，必须看到传统文化的历史惰性，以及其中夹杂着的烟灯、烟枪与裹脚

布，即使是传统文化的积极方面也会受到源于自然经济基础之价值观念和思维方式的统摄，必须认识到它们的价值归旨与传统自然经济基础的契合，这种契合决定了“积极性”因素在当代社会的发挥不可能是全面的，而只能是局部的。与此同时，也不能因为传统文化的局限而否认其应有的价值。应当承认在资本主义思想文化尚未萌发勃兴的自然经济时代，传统文化就总体而言是积极的，它在历史进程中发挥了积极的作用。没有传统文化，就不会有中国传统社会的灿烂文明，这种灿烂文明的文化推手，当首推“积极性”的内涵。“背向现代化的传统”固然是“自取灭亡的传统”，但“背弃了传统的现代化”则是“殖民地或半殖民地化”^④。因此，对于传统文化我们应保持一种基于“源意识”而衍生的历史情感。这种历史的情感，既是一种对历史的文化血脉认同，以民族成员一分子的态度看待自己的文化而对传统文化去同情、去理解、去批判；更是对孕育自身历史文化资源的“人皆有是心”，认识到传统文化作为民族文化本根内摄着民族文化的基本元素，并在文化意义上使我们每一个体成为中华民族的成员而不是其他。民族共同体的形成离不开文化认同，对传统文化的全然否定和过度贬抑，会导致民族文化本根的丧失，失去民族文化的向心力、凝聚力和承载力，从而陷入文化的迷茫和自卑，陷入对外来文化不加辨析的盲目崇拜。因此我们应以温润的态度，保持对传统文化的情感基点，并依托这种情感基点，还传统文化以历史的本来面目，对传统文化的地位与影响进行具体的、历史的分析，既反对自我矮化，也反对过度诠释。任何当代文化都不可能全然而纯粹地构建于当代的价值观念、思维方式和审美情趣，而是历史的延续。从这个角度而言，传统其实从来就没有离开过当下，而是当代的一部分。“不管人们愿意或不愿意，一个能延续下去的民

① 张岱年、王东：《中华文明的现代复兴和综合创新》，《教学与研究》1997年第5期，第9—14页。

② 《中国共产党十七届六中全会公报》。

③ 徐复观：《两汉思想史》第2卷，上海：华东师范大学出版社，1990年，第40页。

④ 罗荣渠：《中国近百年现代化思潮演变的反思》，载《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》，北京：北京大学出版社，1990年，第33页。

族文化总是在其文化传统中,而且不管如何改变它仍然是这一民族的文化传统。”^①

其次是区别传统文化的特定的具体内涵与精神价值。传统文化的否定者往往片面突出了传统文化在内涵上的自然经济属性,忽视了传统文化的精神价值与意义。诚然,传统文化的基本内核与价值主旨源于自然经济基础,以当代视野去评判必有其局限性的存在,但承认这种局限性并不意味着就必须对传统文化中特定精神价值的连带否定。在精神价值与具体内涵的关系上,由于前者的概括性与抽象性,使其能够在相当程度上脱离具体内涵,成为相对独立的中性存在。事实上,西方社会对传统的继承,主要是在精神价值层面而非具体的内涵层面,对古希腊、罗马文化,如以当代的视野去审视其具体内涵,其局限性同样不言而喻。传统文化中某些特定的价值追求与精神气质,特别是在人生境界和个体道德修养等层面上的一些精神要素,诸如人之所以为人的责任感与使命感、对人格独立和灵魂优美的追求、对文明和秩序的深情眷恋以及圆润忧乐的人生态度等等,它们在当代社会,尤其是在市场意识泛化存在的今天依然可以发挥重要的影响。这些精华,需要的不是片面的否定,而是传承,并使之与时代精神契合。“质言之,我们今天所讲的文化批判,是对民族文化的理性审视,是在现代文化发展的基点上,对民族文化遗产作客观清理和现代转化的前瞻式的创造工作,而非简单的政治否定。”^② 必须认识到传统文化的积极性内涵的历史局限,也必须承认传统文化的某些精神价值具有时空的延续性。

第三,实现传统文化的积极性因素与当代文化价值的契合。将传统文化的特定精神价值与具体内涵相区别,目的不在于使传统文化的精神价值沦为游离于承载内涵的“孤魂野鬼”,而在于使之嫁接于当代文化价值之中,契合于当代文化价值之中,从而得以传承延续、发扬光大。作为一种文化资源和文化本根,传统文化虽依然能够在当代社会发挥巨大的作用,但不可能成为当代文化发展的主导力量。任何文化的主体内涵必定源于那个时代人们在生产与交换关系中衍生出的价值观念、思维方式和审美情趣,而不是其他。因此,传统文化的积极性因素,如果不能实现与

当代文化价值的成功嫁接,不但不能摆脱规制它的价值本旨,它在当代社会的影响也将受到极大的束缚。而这个任务的完成,无法依靠传统文化自身,因为“积极性”与“消极性”的同质性兼容使前者始终无法摆脱后者对它的掣肘,无法突破自然经济的价值框架和思维模式,无法以自身的力量实现化蛹为蝶的升华。因此,为避免使“消极性”成为拖住“积极性”的“陷沙鬼”,更为了促使“积极性”因素与当代社会的有效衔接和发扬光大,这种契合必须借助于强大而先进的文化血液之注入,对传统文化的积极因素以价值的浸润,实现传统文化积极性因素尤其是精神价值层面的扬弃及其与当代文化价值的贯通。这种注入,不仅需要以先进的理论对传统文化进行客观全面的评判,更需要通过传统文化的优秀层面与当代文化价值的结合,使前者得到坚实的当代载体,以价值浸润的方式折射于“制度——物质——精神”这三个文化层面,以使社会主体在文化实践中,尤其是在生产——生活的关系中通过切实的文化感受来完成对传统的扬弃。这样的文化扬弃才不是纯粹的思辨,而是真正群众性的、自觉而科学的文化扬弃路径。

无论是“疾之深”还是“谓之能”,特定的历史背景使彼时的文化批判带有难以避免的偏激情绪。而随着历史的演进,国力的增强和人民的富足、社会的变迁与观念的变革,使得此时的文化批判处在前所未有的有利环境中,从而使我们能够从从容自信的平和心态对待传统、传承传统。因此,传统文化的扬弃正当其时、优秀传统文化传承体系之构建也正当其时。这是时代的任务,也是我们应当具有的时代情怀。

(责任编辑 杨海文)

① 汤一介:《港台海外中国文化论丛》,北京:三联书店,1990年,《总序》。转引自邵汉明:《中国文化研究30年》中卷,北京:人民出版社,2009年,第84页。

② 李宗桂:《当代中国文化探讨》,广州:花城出版社,2012年,第53页。

论使用价值的形而上学前提

——读《资本论》 马天俊 1

《资本论》与马克思的空间理论 孙乐强 6

浪漫主义的现实突破和逻辑桎梏

——马克思哲学的隐秘实质 姜永刚 12

私有财产权是自由的必要条件吗?

——对《法哲学原理》“抽象法”章的再考察 陈 浩 19

中国革命经验与毛泽东建设话语的建构 陈金龙 28

毛泽东在西方 [美] 查尔斯·海福特/著 邵小文、王彪/编译 林育川/校 33

维吉尔的灵魂转世说及其哲学意义 王承教 43

充足根据律与康德哲学的开端 谢裕伟 52

萨特的本体论证明和对笛卡尔身心关系问题的解决	贾江鸿	59
福柯三角：知识—主体—权力	周 慧	67
作为理性证成的论证		
——论证的批判性之维探析	谢 耘	76
期望效用理论的两个悖论及其消解	熊 卫	82
中国诠释学基本理论之探讨		
——20 年来中国诠释学研究述评	李承贵 王金凤	87
马克思主义儒学化与儒学马克思主义化之辨析	丁成际	97
《韩非子》反“礼”实质探讨	陈 冬	103
贺麟与“梁任公称费希特语”问题	杨海文	110
道家与当代环境	陆建华	112
传统身心安顿之道与当代生态文明建设		
——关于中国优秀传统文化现代价值的思考	唐眉江	118
从两重性共生看传统文化扬弃的三个维度	孙燕青	125

On the Metaphysical Premise of Use Value: Reading <i>Capital</i>	Ma Tianjun	1
<i>Capital</i> and Marx's Theory of Space	Sun Leqiang	6
A Realistic Breakthrough over Romanticism and Its Logical Shackles:		
The Hidden Nature of Marxist Philosophy	Jiang Yonggang	12
Is Private Ownership the Necessary Condition of Freedom?:		
Revisiting "Abstract Right of Elements" in <i>The Philosophy of Right</i>	Chen Hao	19

Chinese Praxis of Revolution and Mao Zedong's Discourse Construction of "Building a Socialist State"		
.....	Chen Jinlong	28
Mao's Journeys to the West: Meanings Made of Mao		
.....	Charles W. Hayford/著, Shao Xiaowen and Wang biao /编译, Lin Yuchuang/校	33

Vigil's Thoughts on Reincarnation and Its Philosophical Significance	Wang Chengjiao	43
The Principle of Sufficient Reason and the Beginning of Kant's Philosophy		
.....	Xie Yuwei	52
Sartre's Ontological Proof and His Resolution of the Cartesian Problem of Body and Mind		
.....	Jia Jianghong	59
The Foucauldian Triangle: Knowledge-Subject-Power	Zhou Hui	67
Argument as Rational Justification: Exploring the Critical Dimension of Argumentation Studies		
.....	Xie Yun	76
Two Paradoxes of Expected Utility Theory and Their Solutions: The Development of Decision Theory		
.....	Xiong Wei	82

A Theoretical Discussion on Chinese Hermeneutics: Reviewing Chinese Hermeneutics over the Past 20 years		
.....	Li Chenggui and Wang Jinfeng	87
On the Confucianization of Marxism and the Marxization of Confucianism	Ding Chengji	97
On the Essence of <i>Han Feizi's</i> Opposition to "Ritual"	Chen Dong	103
He Lin and Some Thoughts on Liang Qichao's Endorsement of J. G. Fichte	Yang Haiwen	110

Taoism and Contemporary Environment	Lu Jianhua	112
The Traditional Way to Peace in Body and Soul and the Construction Of Contemporary Ecological Civilization:		
On the Modern Value of Traditional Chinese Culture	Tang Meijiang	118
On Three Dimensions Regarding the Critical Inheritance of Traditional Culture from		
the Perspective of Dualistic Intergrowth	Sun Yanqing	125