

再论“犹太人问题”

——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案”

聂锦芳*

【摘要】在马克思早期思想演变中，“犹太人问题”是解构其与青年黑格尔派思想因缘关系的导火索。但长期以来，由于不注重对原始文献资料的搜集、翻译和辨析，我们对这一复杂的思想纠葛的了解和把握，基本上都是单纯根据马克思的概括和论述来推测其批判对象乃至当时的理论图景的。本文根据新挖掘的文献资料，“复原”了170年前那场“有关犹太人的问题的讨论”的复杂情形，重新梳理和审视了作为这场讨论主角的鲍威尔与马克思的观点、思路及其论证逻辑，探究了二者的差异、得失与互补和融通的可能性；同时，凭借犹太人问题这面“棱镜”剖析了认识复杂的社会历史问题的方法、重新思考马克思哲学变革的意义和界域。

【关键词】犹太人问题；宗教解放；政治解放；人的解放

中图分类号：B516.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0001-14

一、缘何要重新讨论“犹太人问题”？

众所周知，在马克思早期思想演变中，有一个很重要的思想背景和参照系，那就是青年黑格尔派思潮（Junghegelianer）。如果从马克思开始撰写博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》（1839）算起，他与青年黑格尔派的关系，从深受其影响、融入其间再到发生歧见、反叛出来，直至与其进行彻底的思想剥离，这中间不过六、七年时光。在这一思想因缘的解构和转换过程中，“犹太人问题”是一条导火索。正是在对这一复杂的社会历史事件的认识和评论中，马克思与他的思想先贤、作为青年黑格尔派主将的布鲁诺·鲍威尔首次展开论争，在对同一个重大问题的观照中开始显现出理解世界的思想方式的差异。遗憾的是，长期以来，由于不注重对原始文献资料的搜集、翻译和辨析，我们对这一复杂的思想纠葛的了解和把握，基本上都是单纯根据马克思的概括和论述来推测其批判对象乃至当时的理论图景的。比如说，作为马克思开启其与鲍威尔思想剥离进程序幕的重要作品《论犹太人问题》，实际上是对后者先前刊印的一部小册子《犹太人问题》和一篇重要论文《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》较为详尽的评论，但由于国内研究者过去对这些文本几

乎没有直接接触过，致使所获得的思想信息实际上很单一、肤浅乃至很片面，所得出的结论自然也就很难说是客观、准确和到位的了。随着文本研究的深化，必然要求我们改变这种在马克思思想理解上“不求甚解”和“外围言说”的状况。

最近，我们花比较大的精力系统而全面地搜集到这些重要资料（在目前的德国学术界，它们也属于很少有人问津的文献！），据此才得以了解和“复原”了170年前那场“有关犹太人的问题的讨论”的复杂情形。根据鲍威尔与马克思著述中提供的线索，我们至少可以知道，在1840-1843年间德国思想界展开的那场著名的论争中，躬逢其盛者不仅有连续发表了《犹太人问题》、《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》、《被发现的基督教》、《目前什么是批判的对象？》等著述的鲍威尔和以《论犹太人问题》一文与其展开争论的马克思，还有撰写了《犹太人在基督教国家不可能获得解放》的W. B. 法兰克尔（W. B. Fränkel）、《普鲁士犹太人的祭祀仪式》的J. A. 法兰克尔（J. A. Fränkel），出版了《宗教研究》的色尔（Serre），发表了《被揭露的基督教》的布朗格（Boulanger）和发布了《致Z. 弗兰克尔先生的公开信》的萨洛蒙（Salomon）等人，更有《科隆报》、《莱茵报》、《辩论报》的专题报道、评论，和法兰克福众议院有关犹太人问题的多场辩论。这真是众声喧哗、莫衷一是的

* 作者简介：聂锦芳，（北京100871）北京大学哲学系教授、博士生导师。

场景！它仿佛提供了一个特殊的“论坛”形式，不同论者关于相同议题的言说和交锋，显现了理解和评判复杂的社会历史问题的多重维度，而思想史的一幅生动画面和一条具体线索由此也就清晰地确立起来了。

我和我的学生对上述文献进行了深入研究。承蒙《现代哲学》编辑部同意，这里先行刊发《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》的译文；原先发表于《德意志科学和艺术年鉴》（1842）、后在不伦瑞克以单行本形式出版（1843）的《犹太人问题》篇幅较大，翻译成中文有七万余字，而作为《神圣家族》批判对象之一的《目前什么是批判的对象？》等也是很重要的论文；以上文献连同马克思的《论犹太人问题》以及我们对其所做的详尽的解读和分析，将以《“犹太人问题”三论》为题结集出版。

站在今天的角度来观照这场争论，我们无意藉由文献资料的新发掘和新解读就“矫情地”拔高这一理论事件及其相关著述在思想史上的地位，只想尽可能回到当年复杂的理论纷争和情境中，重新梳理和审视作为这场讨论主角的鲍威尔与马克思的观点和思路，借此深化对包括《论犹太人问题》在内的马克思早期文本及其思想的复杂性和客观性的理解。同时，我们也知道，“犹太人问题”由来已久，迄今为止也还是最为难以理解更无法彻底解决的“世界性难题”。因此，这里只把它作为马克思早期思想演变中的一桩“公案”，凭借这面“棱镜”探究认识复杂社会历史问题的方法、重新理解马克思哲学变革的意义和界域。

二、被归结为宗教信念的“犹太人问题”

如果仅仅根据《神圣家族》等著述对青年黑格尔派理解世界的“思辨结构的秘密”的揭示，必然会推测出鲍威尔是以纯粹的观念导引来理解“犹太人的解放之路”的。然而殊不知，这恰恰是误解，在《犹太人问题》一开始，鲍威尔着重纠正的正是这一思路。不错，他确实承认，“自由，人权，解放，终结千百年的不公正”是非常重大的权利和义务，人人对其心向往之；然而，他马上笔锋一转，郑重地指出：单是这些神圣的词汇和符号“能够取得短暂的成功，但却无法赢得真正的胜利，无法解决现实的困难”^①。特别

是在当时有关犹太人问题的讨论中，这些振聋发聩的词汇被口耳相传，得到了很多赞誉；但是它们并没有把事情本身向前更推进一步。因此，他建议人们：“少使用一点这样的词汇，同时严肃地思考它所涉及的对象，这样做也许会有所帮助。”^②

鲍威尔从关于“犹太人解放”的几派方案谈起。

根据各自对犹太人解放的态度，当时参与这场讨论的人大致可以分为三派，即“拥护派”、“反对派”和“批判派”。在鲍威尔看来，“拥护派”把犹太人的解放单纯看作是社会认可他们的生活方式、戒律和扩大其权限的问题，并没有研究也没有真正表述“犹太人的解放与我们总体处境的发展之间的联系”^③。这就是说，他们认为，所谓“犹太人的解放”仅是对犹太人之外的社会及其他阶层、成员的呼吁、诉求，而不是针对犹太人自身而言的。“反对派”则是与犹太教对立的基督教国家的主张，他们把自己假设为唯一真正的、体现人性的国家，站在这样的“制高点”上反观共同生活在同一国度的犹太人，认定他们本质上背叛了人性，与主流观念始终处于齟齬乃至对抗状态中，而在一个与其对抗的世界里，犹太人永远也不会有愉悦和在家的感觉，还奢谈什么自由和解放呢？鲍威尔则自谓是超越以上两派的“批判派”。他的考虑是，由于“拥护派”与“反对派”之间是对立的，所以“批判派”就必须与它们双方都对立，“惟其如此，才能找到解决对立的办法”^④。而“拥护派”和“反对派”的问题只在于，他们都没有抓住“犹太人问题”的根源，因而也就不可能从根本上清除观念上的顽疾，寻找到正确的出路。

（一）犹太人的民族个性与历史法则的背离

很多人抱怨现代犹太人在基督教的世界中生活上遭受到压迫，并且认为正是这种压迫造成了其“性情沉沦”的状态。鲍威尔不认同这种看法，他在《犹太人问题》中设专章对犹太教的演变进行批判性考察，剖析了犹太人的现代处境与其自身的民族个性之间的关系。

① Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 1.

② 同上。

③ 同上。

④ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 3.

每当人们对犹太人问题进行观照和思考的时候，印象深刻的往往是，长期以来，犹太人一直保持着自己的民族个性，严格恪守着古老的戒律、准则和观念，拒斥历史的运动和习惯的改变。但是，历史的“特性”或“第一法则”恰恰在于，它必然要发展、进步和改变，不断地淘汰旧的观念、寻求新的形态。这样，总是想保持原始状态的犹太人就明显要与这种“特性”或“第一法则”作对，既然“他们使自己与历史联系起来的每一个纽带都失效了，也就不会参与、干涉到历史的新发展中来了”^①。据此似乎就能获得这样的解释：现代犹太人为什么要受到处罚呢？只是由于他们的戒律、生活方式和民族性与时代脱节，换言之，他们确实遭受了迫害，但对此负有责任的应当是他们自己！鲍威尔不是不承认犹太人的劳碌、简朴，他们经营自己的工作时的那种勤奋、创造力，在寻找新的收入来源时不懈的毅力等等。但他认为，犹太人这样做不是为了他人、不是为了社会发展，而只是为了他们自己。鲍威尔不无情绪化地追问道：在过去1800年间一直为欧洲的教养而努力工作的是谁？在战争中击溃了—直想谋求统治地位的等级制的是谁？创造了基督教和现代的艺术并用永恒的丰碑装点了欧洲城市的是谁？造就了科学的是谁？完成了宪法理论的是谁？他的答案是：没有一个犹太人！^②所以，他得出这样的结论：“犹太人的劳碌和历史的进步没有半点关系。”^③

那么，这种不放弃民族个性的韧性是值得炫耀的吗？鲍威尔对此也颇不以为然。举例说，有一些民族在融合中形成了法兰西民族，为此他们放弃、丧失了自己的独立性，这丢脸了吗？肯定不！献身、融入整体之中只是证明了他们顺应历史变迁的能力和胸襟，体现了他们为转换和锻造特定历史时期的民族精神所作出的努力和贡献。还有一些民族聚居在一起缔造了北美共和国，这些民族保持自己从前的特殊性了吗？也没有。即使以当时进入德意志的人口为例，他们在短时间内都有了新的国家整体认同感和特性，这对于他们而言并不是真的耻辱，只是证明了他们有能力融入那里的民族生活及其时尚和潮流，并于其中快乐地生活着。针对有人极力鼓吹“犹太人的韧性”，鲍威尔反问道：欧洲的各个民族用这种韧性保护自己了吗？没有！相反，他们都改变了自己的特征，而这种改变也是历史的期望和趋势。

这样，在鲍威尔看来，犹太民族精神的韧性并不是一个优点，相反人们倒应该追问一下：这种韧性根本上说是什么？它来自哪里？质言之，这种个性和韧性表征的不过是历史发展能力的匮乏，起因于这个民族彻底的非历史性，而这种非历史性又只能归因于这个民族的“东方”本质^④。这样的特性和法则当然给了一个民族特殊的韧性，但是也夺走了他与历史一起发展的一切可能性。

（二）固执于民族个性给犹太人带来的后果

理论逻辑必然招致现实的后果。在鲍威尔看来，上述观念的长期流行可以说流毒甚深，造成犹太民族具有以下特征。

首先，这是一个排他性的民族。他们局限于本民族内思考问题而又沾沾自喜，往往将自己的家园视为绝对的、唯一的民族，认为除了犹太民族，其余者都没有资格成为一个民族。任何其他的民族与其相比都是有缺陷的、不够格的，他们作为被选中的民族才是唯一的、真实的，犹太民族就是一切，应该占据整个世界。这意味着，他们的存在是排他的，其存在的本质即是排他性。对于犹太人来说，只有他的同胞才是兄弟和亲密的人，除了犹太人，所有其他民族对他而言——按照其戒律，必然是不合法的，而且是不受戒律保护的。从历史上看，一个民族只相信自己，认为自己这个民族就是一切，这种自负和狂妄会由于还存在着其他的民族而受到刺激，同时也会使它变得焦躁、忐忑、固执、野蛮乃至残暴，这些是犹太民族往往在诸如战争等危难中所表现出来的特征；支撑他们与其他民族进行作战的理由，

① Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 5.

② 众所周知，斯宾诺莎也是一个犹太人，那么曾经受到鲍威尔高度评价的他是一个例外吗？鲍威尔对此的解释是：“当斯宾诺莎创作自己的体系时，他已不再是犹太人了。”（Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 9.）鲍威尔的看法与那些激赏犹太人的民族性及其对现代世界的巨大贡献的论者之间的差别是多么大啊！详细的分析见本文第四部分。

③ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 10.

④ 鲍威尔解释说：“这里的东方指的是那种静态民族的家园，在那里人的自由以及发展的可能性都是受制约的。”（Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 11.）这是他戴着西方“有色眼镜”观照其他地区及民族时表现出来的“傲慢与偏见”，与下文所分析的犹太民族的“排他性”具有一致性。“真正的批判家”不自觉地按照他所批判的对象的思维方式在思考问题，这是多么有趣而又值得深思的逆转！

就是他们认为这些民族完全不应该存在。

其次，这是一个不自由的民族。如此心胸狭窄的民族，必然是不自由的。他们为戒律所束缚，但从未反省过戒律本身；他们不能解释那些被称作戒律的东西，不清楚它们也是从环境中来的，只是特殊环境和世俗关系的反映，所有的戒律都具有任意性和不确定性，其内容也是最偶然的，只是一个规定。在他们眼中，戒律是至上崇高的、无法解释的、绝对超越特定的环境的东西，是耶和华的意志，不可以追问，只能服从，他们自愿成为这些戒律无条件的、不明所以的奴仆。

再次，这是一个缺乏人文创造的民族。心灵上不自由的民族不能从事艺术和科学，因为其精神缺少与其他民族建立自由的人的关系的视野，也缺少理论地、自由地处理自然与人的关系所必需的能力。其精神本质从一开始就受到束缚、压缩，最终成了最奇特、最微不足道、最无足轻重的东西，只能被封闭在日常生活的餐具、家具、服饰和圣油钵里。

最后，这必然是一个自己背叛自己的民族。犹太人格守戒律，但戒律本身最后背叛了他们自己。鲍威尔认为，犹太人在世界历史上是唯一无法与自己的戒律统一起来的民族，只有当它不再是一个民族，丧失了民族独立性的时候，它才会明了戒律之于它的限制。如果说戒律只有远离民族生活才能维持，那么这样的戒律从来就没能理性地影响其民族的事业，如果说戒律的功能只是颠覆民族关系，那么这也是自然而然的、唯一不会出人意料的事实。戒律并不能给一个民族提供长久的内在的伦理支持，因为它不具备在任何时代都不过时、都需要遵循的合法性和可操作性。这样，恪守这些戒律就变成了一个没有灵魂的假象；为了“真诚地”维持这个没有灵魂的假象，人们最终必须把虚伪作为避难所。

（三）现代犹太人获得自由的能力

鲍威尔分析的情况如此严重，那么，犹太人是否就注定没有自我改变、获得自由的能力吗？他在另一篇著名论文《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》中专门讨论了这个问题。

我们知道，就历史而言，基督教来源于犹太教，后来二者又处于错综复杂的竞争和敌对状态中。鲍威尔不无偏见地认为，在一切涉及到进步的地方都会发现基督教世界处于领先地位，但这

并不意味着，与犹太教拒斥变革不同，基督教本身要彻底改变自我，“想要进步并引起了进步”。相反，它与犹太教一样也力图保持个性，“也想把进步变成不可能的事”，但恰恰奇怪的是，基督教却成为现代人道主义、资本主义产生不可或缺的重要因素和前提条件，由此引起了社会巨大的变迁。从这个意义上说，基督教是人性发展的一种另类的“动力”，因为它是“纯粹的、最高的、最充分发展的非人性”^①。就是说，基督教是从否定性的方面促进了历史的变迁：在18世纪它并没有使精神得到解放，并没有把特权和垄断的桎梏炸开；但是它启发人性做了这一切：在基督教这个封闭的圈子里面，人性从内部引领了文明的发展，冲破了基督教的宗教局限性，取代了基督教的规定性，最后战胜了基督教。在这过程中，犹太人被这种剧烈的运动拖着走，他们只是迟到者，而不是进步的引领者和领导者；如果他们想要在等待中把自己的戒律融入新的文明和社会运动，他们就将永远无法维持自己的传统和目前的状况。

启蒙运动和社会批判是近代历史的潮流，而在17、18世纪，犹太教和基督教作为宗教就其本质而言与其古老的形式和传统相比，已经成为一种启蒙和批判的形式。一方面启蒙和批判与宗教是对立的，另一方面二者又是相互交织和促进的，所以会出现这样的状况：尽管启蒙在它们那里曾经由于宗教形式的存在而被削弱，但由于它们自身包含的启蒙和批判因素而又使宗教形式逐步毁灭，而在它们自身毁灭时又加大和“释放”出启蒙，这就是它们的命运。换言之，在它们为了得到真正的、理性的启蒙而打碎宗教形式的时候，以宗教形式表现出来的启蒙也毁灭了它们自身。鲍威尔认为，在这一进程中，基督教同样还是引领潮流者，因为“基督教本身不过是由于自己本身的启蒙而毁灭的犹太教，即犹太教所包含的启蒙在宗教上的充分发展”^②。

通过上述分析，鲍威尔得出自己的判断：基督教远高于犹太教，基督徒远高于犹太人，而且他们获得自由的能力也远大于犹太人的能力。因

① Bruno Bauer: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur, 1843, S. 66.

② 同上, S. 67。

为人类在他们作为基督徒所处的位置上已经触及到一场强劲的革命，将治愈由一般宗教探索造成的一切伤害，而且把它引向这场革命的那种力量的活力是无限的。

按照他的认识，在现代，犹太人虽然与基督徒共处，但由于他们失去统一的家园而不得不寄居在基督教占统治地位的国家。当启蒙运动使他们意识到，犹太教和基督教一样都是精神的农奴制，他们既是奴仆又是农奴时，已经太晚了，他们想借助洗礼就能变成自由人和公民这样的自负和自欺已经不再可能，至少不能再是由衷而发的了。他们只是用另一个等级代替了这个特权等级，用另一个显得更优越的等级代替了这个更劳累的等级。有些犹太人为了使自己在基督教国家中变得更有优越性而进行洗礼，他们这样也能获得基督徒这个特权等级一样所享有的更大的优越性，但是洗礼并不能使他自由。

这样鲍威尔根据《路加福音》中的说法，就将基督徒与犹太人比喻为“树”，但有“有汁水的树”与“枯干的树”的分野和差别^①。基督徒的义务是真诚地承认基督教发展的结果，消除基督教并且把人提高到基督徒之上，即是说为了成为人，为了获得自由，不再做基督徒。与此相反，犹太人则必须牺牲他们幻想出来并长期支配着自己民族的特权，牺牲自己想象的、深不可测的戒律和信念，这种牺牲对他们而言非常艰难，因为他们必须完全消灭自己，而且必须否定犹太教。从历史发展的趋势看，基督徒和犹太人必须摒弃他们的整个本质。但是这种分裂离基督徒更近，因为它直接起源于他的过去的本质的发展，而非起源于他的任务。相反，犹太人不仅要摒弃自己的犹太本质，而且要摒弃自己宗教的趋于完成的发展，即那种始终与自己相异的发展，而且他没有为这种发展贡献过任何东西，同时，他作为犹太人既没有造成也不承认自己宗教的全面发展。

“基督徒只要跨越一个台阶，即跨越自己的宗教，就可以完全废除宗教；如果犹太人想把自己提高到自由的高度，他面对的困难更大。”^②

（四）犹太人解放的出路就在于放弃犹太教

但是，鲍威尔没有气馁，他在这篇论文的最后指出：“在人面前，一切皆有可能。”^③ 现代犹太人获得自由的能力有限，但命运并没有堵死其出路。“花朵为什么绽开紧锁的蓓蕾？果实为什

么离开花瓣？成熟的种子为什么冲破果壳？因为如果停留在过去，就不会有未来，因为如果倚重过去，未来就不会出现。”^④

回到关于犹太人解放问题上“拥护派”和“反对派”的争论。不难看出，解决它们之间对立的根本途径，在于对立被全面废除，犹太人不再是犹太人，也不再成为基督徒，或者说，必须不再是犹太人而且不可以成为基督徒，犹太人才能够获得解放。只有当他们使自己成为人、成为和周围的人、同一社区乃至同一国家不存在任何界限的人，犹太人的解放才会是彻底的、成功的和稳固的。

所以，首当其冲的就是要破除其政治偏见和宗教偏见，改变自身。为此，鲍威尔不惜为犹太人出谋划策，提出了很多具体方案，指出他们必须做到以下几点：一是放弃本民族的语言，“完全放弃以这种语言来教导青年人”^⑤。二是放弃割礼等宗教仪式，不要在后代身上打上这种本民族性的标记。因为无论是基督教的洗礼还是犹太教的割礼，都是从孩子的生命之初开始，甚至等不及聆听他们的想法，就已经把其与国家、世界以及其他他人分离开了。三是放弃日常生活中那些特殊的规定和禁忌，诸如饮食。在公共生活领域，似乎只有自己享受的是神奇的、天国的食品，而别人的喜好就不足道也不吉利，从而将自己和所有其他人隔离开来。“但是，你怎么看见了你兄弟眼中的碎屑，而不愿意察觉自己眼中的大梁？或者，你可以对你的兄弟说：停一下，我想把你眼中的木屑拔出来？看呐，你自己眼里有一个大梁！”^⑥

总之，一直以来，人们只是把解放问题视为一个单方面的问题。视为犹太民族自身的问题，在鲍威尔看来这样理解是完全错误的。以这种方

① 《路加福音》第23章第31节上说：“这些事既行在有汁水的树上，那枯干的树，将来怎么样呢？”

② Bruno Bauer: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur, 1843, S. 71.

③ 同上。

④ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 15 – 16.

⑤ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 104.

⑥ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 105.

式思考犹太人问题，既找不到理论的解决方式，也找不到实践的解决方式。所以，他总结说：“解放的问题是一个普遍的问题，我们这个时代的一般问题。不仅犹太人，而且人人都想要得到解放。”^①这就是说，他把“犹太人问题”的解决提高到全人类解放的高度和地位来看待了！

这不正是长期以来我们所理解的马克思的思想吗？竟然是作为他的批判对象的鲍威尔的观点！由此可知，一方面，如果不直接面对文本而单纯依靠外在的臆想和抽象的推断，会造成多么离谱、荒腔走板的阐释，居然把批判者与批判对象混为一谈，把后者的观点强加在前者身上；另一方面，以“人类解放”来概括马克思的思想，并没有真正理解马克思超越鲍威尔思想的原始初衷、复杂考量和具体论证，从而把批判者降低到批判对象的水准上。

这一谜团只能从马克思的论述中才能得以解开，让我们转向对《论犹太人问题》的分析。

三、从世俗关系所理解的“犹太人问题”

与我们通常把《论犹太人问题》看作与《犹太人问题》截然对立的文本不同，鲍威尔的论证技巧实际上还受到马克思一定程度的欣赏，他说鲍威尔“做得大胆、尖锐、机智、透彻，而且文笔贴切、洗练和雄健有力……他对问题的表述就是对问题的解决。对犹太人问题的批判就是对犹太人问题的回答”^②。但是，马克思对其思路 and 观点是不赞同的，他尖锐地指出，鲍威尔对犹太人问题的理解是“片面”的，其观点则过于“抽象”。其实，早在1843年3月13日在给阿·卢格的信中马克思就表达过这样的看法^③。在这里，他再次指出，鲍威尔将“抽象性”延伸到关于人的解放问题上：“只是探讨谁应当是解放者、谁应当得到解放，这无论如何是不够的。批判还应当做到第三点。它必须提出问题：这里指的是哪一类解放？人们所要求的解放的本质要有哪些条件？”^④

（一）为什么犹太人问题不能抽象地讨论

在马克思看来，犹太人问题依据犹太人所居住的国家不同而呈现出不同的情形。在德国，它是纯粹神学的问题，因为这里不存在现代意义上的政治国家，由犹太人同基督徒组成的社会处于宗教对立之中，“这个国家是职业神学家”^⑤。

在法国，犹太人问题则已经是政治问题，因为在这个业已实现了立宪制的国度，尽管犹太人对国家的关系仍然保持着宗教、神学的外观，但已经是毫无意义而且自相矛盾的形式，至多只能算是现代政治解放不彻底的表现。至于在北美，由于在很多州实行了现代共和制，犹太人问题就完全失去其神学的意义而成为真正世俗的问题。这样说来，笼而统之或以偏盖全地从神学立场和宗教观念来观察整个犹太人问题，很难切中要害，更谈不上据此可以找到真正的出路。

那么，鉴于当时德国的落后以及犹太人问题在这一国度所显现的独特性质，是不是意味着，只有废除了宗教才能使其走向现代国家、实现政治解放？或者说，政治解放必然与宗教解放对立、以宗教解放为前提呢？不是的。马克思提醒大家注意，甚至在政治解放已经完成的国家，宗教不仅仅存在，而且生气勃勃、富有生命力，这就证明宗教的存在与现代国家的建立是不矛盾的。但是，由于宗教的存在毕竟是一种有缺陷的定在，那么这种缺陷的根源就只能到国家自身的本质中去寻找。因此，二者的关系应该这样来解释：宗教不是世俗局限性的原因，而只是它的现象。对于现代公民来说，只能用他们的世俗束缚来说明他们的宗教束缚，而不能说他们必须消除他们的宗教局限性，才能消除他们的世俗限制；只能说他们一旦消除了世俗限制，就能消除他们的宗教局限性。

这样，马克思就确立了与鲍威尔不同的重新审视犹太人问题的视角和思路：“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信。”^⑥或者说，犹太人问题貌似宗教问题，其背后实质上是政治问题、世俗问题、历史问题。

① Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 61.

② [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第23页。

③ 马克思说：“鲍威尔的观点还是太抽象。”见 Karl Marx an Arnold Ruge (13. März 1843), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, III \ 1, Dietz verlag Berlin, 1975, S. 45.

④ [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第25页。

⑤ 同上，第26页。

⑥ 同上，第27页。

（二）日常世俗生活中的犹太人及其观念变迁

按照上述视角和目标，马克思开始探究现实的犹太人——不是像鲍威尔那样关注安息日中的犹太人，而是考察日常世俗生活中的犹太人。他不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找他们的宗教的秘密。这样一来，呈现出来的状况就完全不同了——“犹太教的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。犹太人的世俗礼拜是什么呢？经商牟利。他们的世俗的神是什么呢？金钱。”^① 据此可以推断出，犹太人的自我解放就是从经商牟利和金钱中解放出来，从而是从实际的、世俗的犹太教中解放出来；而犹太人的政治解放就是通过一种社会组织，消除其经商牟利的前提，从而消除其经商牟利的可能性；随着这种社会变革，他的宗教意识也会像淡淡的烟雾一样在社会这一现实的、生命所需的空气中自行消失。更进一步，如果犹太人承认自己经商牟利的世俗生活毫无价值，并为改变它而工作，那么他就会从自己的历史困境中解脱出来，直接为实现人的解放而工作，致力于反对和改变人的自我异化的现实世界。所以，“犹太人的解放，就其终极意义来说，就是人类从犹太精神^②中解放出来”^③。

在当时的社会生活中，在名义上没有给予犹太人政治权力，但实际上他们却有着很大的权力，而且在很大范围内显示着自己的政治影响，鲍威尔对此很不理解，认为“这种情况是虚假的”^④。但从马克思的思路看，这是很容易解释清楚的：这不过是实际政治同金钱势力之间的矛盾关系，虽然在观念上，政治凌驾于金钱势力之上，其实前者是后者的奴隶。与鲍威尔认定犹太人固执于古老的戒律、拒斥历史变迁的看法不同，马克思认为犹太人有一种与时俱进的本质，犹太精神从不违反历史，而是通过历史保持下来的。特别是在现代市民社会，犹太人更能如鱼得水，他们的宗教的基础已经不是那些刻板的规定、顽固的理念，而是在市民社会中大行其道甚至可以说是其基本原则的实际需要和利己主义。因此，犹太人的一神教，在其现实性上就成了凝聚着诸多物质利益和需要的多神教，“一种把厕所也变成神律的对象的多神教”。而实际需要和自私自利的神是什么呢？就是金钱！金钱是妒忌之神，在它面前，一切神都要退位的。它贬低了人所崇奉的一切神，并把一切神都变成商品，它

是一切事物的普遍的、独立自在的价值，因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。金钱是人的劳动和人的存在同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向它顶礼膜拜。

犹太人不仅使其原来的神世俗化了，而且使新的神成了世界性的神。货币、票据就是犹太人的现实的神。犹太人的神只是幻想的票据。这带来了犹太人理解世界的整体观念的巨大变迁。在私有财产和金钱的统治下形成的自然观，是对自然界的真正的蔑视和实际的贬低。在犹太人的宗教中，自然界虽然存在，但只是存在于想象中。抽象地存在于犹太人的宗教中的那种对于理论、艺术、历史的蔑视和对于作为自我目的的人的蔑视，是财迷的现实的、自觉的看法和品行。就连类关系本身、男女关系等等也成了买卖对象！妇女也被买卖。现代社会不是制定了那么多法律、契约和规则吗？其实，正像以往的戒律是随意和偶然的一样，这些法律、契约和规则也是“毫无根基的”。本质上看，“犹太人的毫无根基的法律只是一幅对毫无根基的道德和对整个法的宗教讽刺画，只是对自私自利的世界采用的那种徒具形式的礼拜的宗教讽刺画”^⑤。表面上看，在这个自私自利的世界，人的最高关系是法定的关系，是人对法律的关系，但是，这些法律之所以对人有效，并非因为它们体现人本身的意志和本质的法律，而是因为它们起统治作用，因为违反它们就会受到惩罚。

（三）基督教与犹太教关系的重新审视

针对在现代社会中基督教与犹太教并存的情形，鲍威尔竭力贬抑犹太教、看轻犹太人获得自

① [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第49页。

② 马克思这里说的“犹太精神”，德文原文是 Judentum。在这里，马克思是在两种不同的意义上使用 Judentum 一词的：一种是在宗教意义上，指犹太人信仰的宗教，中文译为“犹太教”；一种是在世俗意义上，指犹太人在经商牟利的活动中表现出的唯利是图、追逐金钱的思想和习气，中文译为“犹太精神”。

③ [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第50页。

④ Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 114.

⑤ [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第53页。

由的能力。马克思则一方面指出,市民社会只有在基督教世界才能完成,因为基督教把一切民族的、自然的、伦理的、理论的关系变成对人来说是外在的东西,所以只有在基督教的统治下,市民社会才能完全从国家生活中分离出来,扯断人的一切类联系,代之以利己主义和自私自利的需要,使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人的世界。但是,另一方面,马克思对犹太人给予更高的评价。他认为,犹太教之所以能保持与基督教同时存在,不仅因为它是对基督教的宗教批判,不仅因为它体现了对基督教的宗教起源的怀疑,而且因为犹太人在基督教社会中保持了自己独特的地位,甚至得到高度的发展。

基督教起源于犹太教,又还原为犹太教。基督徒起初是理论化的犹太人,因此,犹太人是实际的基督徒,而实际的基督徒又成了犹太人。基督教只是表面上制服了实在的犹太教。基督教太高尚、太唯灵论了,因此要消除实际需要的粗陋性,只有使它升天了。基督教是犹太教的思想升华,犹太教是基督教的鄙俗的功利应用,但这种应用只有在基督教作为完善的宗教从理论上完成了人从自身、从自然界的自我异化之后,才能成为普遍的。只有这样,犹太教才能实现普遍的统治,才能把外化了的人、外化了的自然界,变成可让渡的、可出售的、屈从于利己需要的、听任买卖的对象。让渡是外化的实践。正像一个受宗教束缚的人,只有使自己的本质成为异己的幻想的本质,才能把这种本质对象化,同样,在利己的需要的统治下,人只有使自己的产品和自己的活动处于异己本质的支配之下,使其具有异己本质——金钱——的作用,才能实际进行活动,才能实际生产出物品。基督徒的天堂幸福的利己主义,通过自己完成了的实践,必然要变成犹太人的肉体的利己主义,天国的需要必然要变成尘世的需要,主观主义必然要变成自私自利。

这种对比,使马克思进一步意识到,不能用犹太人的宗教来说明他们的顽固,而应该相反,用犹太人作为宗教的人的基础、用实际需要和利己主义来解释这种顽固。因为犹太人的真正本质在市民社会得到普遍实现,并已普遍地世俗化,所以市民社会不能使犹太人相信他的宗教本质——这种本质只是实际需要在观念中的表现——的非现实性。因此,不仅在《摩西五经》或《塔木德》中,而且在现代社会中,我们都看到,

现代犹太人的本质不是抽象本质,而是高度的经验本质,它不仅是犹太人的狭隘性,而且是社会的犹太人的狭隘性。

因此,犹太人问题的解决,就是要消除犹太精神的经验本质,即经商牟利及其前提,那时犹太精神的主观基础即实际需要将会人化,人的个体感性存在和类存在的矛盾也将被消除,所以说“犹太人的社会解放就是社会从犹太精神中解放出来”^①。

(四)“人的解放”才是当代最关键的问题

马克思不仅用世俗关系替代鲍威尔的宗教信仰作为观察犹太人问题的视角和思路、用政治解放、社会解放化解鲍威尔所提出的借助宗教解放以解决犹太人问题的出路的“抽象性”,而且更深刻的注意到,政治解放、社会解放也只是一个“中介”,较之真正的“人的解放”,它们也是抽象的。

政治解放在迄今为止的世界制度内当然是一大进步,但它“不是彻头彻尾、没有矛盾的人的解放方式”,也不是普遍的人的解放的最后形式。政治解放的限度一开始就表现在:即使人还没有真正摆脱某种限制,由此看来,国家也可以摆脱这种限制,即使人还不是自由人,国家也可以成为自由国家^②。由此可以得出结论:一方面,人通过国家这个中介得到解放,他在政治上从某种限制中解放出来,就是在与自身的矛盾中超越这种限制,就是以抽象的、有限的、局部的方式超越这种限制;另一方面,在政治上得到解放的人仍然只是用间接的方法承认自己,仅仅是通过一个中介(尽管是一个必不可少的中介)而使自己得到解放,国家只是人和人的自由之间的中介者。正像基督是中介者,人把自己的全部神性、自己的全部宗教束缚都加在他身上一样,国家也是中介者,人把自己的全部非神性、自己的全部人的自由寄托在它身上,仍然不能真正摆脱束缚。

我们知道,人的自由、发展和解放也是鲍威尔的旗帜和方向。在现代社会中,所谓的人权概念、意识和观念更是大行其道,然而只要“看看

① [德] 马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯文集》第1卷,第55页。

② 德文原文是“Freistaat”,原义为“共和国”。在这句话中,这个词在字面上也含有“自由国家”的意思。

所谓人权，确切地说，看看人权的真实形式”，就会发现其中大有诡谲和奥妙。

马克思仔细甄别了所谓的“人权”。概而言之，它有两方面的内涵及不同的现实意义：一部分是政治权利，即 *droits du citoyen*，是与他人共同行使的权利，其内容就是参加共同体，确切地说，就是参加政治共同体、参加国家，属于政治自由的范畴，属于公民权利的范畴；而另一部分是个人权利，即 *droits de l'homme*。与 *citoyen* 不同的这个 *homme* 究竟是什么人呢？不是别人，就是市民社会的成员。不同于 *droits du citoyen* 的 *droits de l'homme*，无非是市民社会的成员的权利，就是说，是利己的人的权利、同其他人并同共同体分离开来的个人的权利。

马克思引用了那部被他称为“最激进的宪法”即 1793 年《人权和公民宣言》中的论述，指出 *droits de l'homme* 是人的自然的和不可剥夺的权利，具体而言指的是平等、自由、安全和财产等等。他特别强调：“这里所说的是人作为孤立的、自我封闭的单子。”^①就是说，自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上，而是建立在人与人相分隔的基础上。这一权利就是这种分隔的权利，是狭隘的、局限于自身的个人的权利。可见，任何一种所谓的人权都没有超出利己的人，没有超出作为市民社会成员的人，即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体。在这些权利中，人绝对不是类存在物；相反，类生活本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的唯一纽带是自然的必然性，是需要和私人利益，是对他们的财产和他们的利己的人身的保护。人，正像他是市民社会的成员一样，被认为是本来意义上的人，与 *citoyen* 不同的 *homme*，因为他具有感性的、单个的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓意的人，法人。现实的人只有以利己的个体形式出现才可予以承认，真正的人只有以抽象的 *citoyen* 形式出现才可予以承认。

据此，马克思明确地阐明他关于“人的解放”的思想。他指出：“任何解放都是使人的世界即各种关系回归于人自身。”^②政治解放具有两方面的后果：一方面把人归结为市民社会的成员，归结为利己的、独立的个体；另一方面又把

人归结为公民，归结为法人。而只有当“现实的个人”把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候；只有当人认识到自身“固有的力量”是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候；只有到了那个时候，“人的解放”才能完成。

需要指出的是，尽管后来马克思的思想发生过变化，但这一观点始终一直坚持着，并不遗余力地予以强调、深化和推进。例如，《德意志意识形态》对“现实的个人”与“共同体”关系的思考；《哲学的贫困》前“得出一个结论：人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”^③和在该书中更明确提出把人“既当成他们本身的历史剧的剧作者又当成剧中人物”^④的论断；《共产党宣言》中的名言已经为我们所熟知：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^⑤；在《资本论》中，马克思又反复“设想有一个自由人联合体”，那时人们“用公共的生产资料进行劳动，并且自觉地把他们许多个人劳动力当作一个社会劳动力来使用”，认为“这个联合体的总产品是社会产品”^⑥。可以说，这是贯穿马克思思想发展始终的中心线索之一。可惜的是，长期以来，马克思的上述思想并没有得到国内学界的理解，直到现在，绝大多数论者仍然把马克思关于人的解放的思想错误地解释为“人类解放”。导致这种误解的原因，一方面与过去中文译本的

① [德] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 40 页。

② 同上，第 46 页。

③ [德] 马克思：《致帕维尔·瓦西里耶维奇·安年科夫信》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，第 42—43 页。

④ [德] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 608 页。

⑤ [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 53 页。

⑥ [德] 马克思：《资本论》第 1 卷，《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 96 页。

翻译不无关系^①，另一方面，也表明不在少数的论者在研读马克思著述时“不求甚解”，根本没有深入到马克思的语境、思路和论证逻辑中理解其思想，结果马克思煞费苦心、苦心孤诣的努力就被我们漠视乃至曲解了！

四、“犹太人问题”是一面“棱镜”： 如何求解复杂的社会历史问题

在梳理了鲍威尔与马克思的思路及其论证后，我们站在当代的立场来对其重新做出评判。可以说，关于犹太人问题的讨论提供了一个很重要的个案，从中既表征着不同维度的理解的合理性和独特性，也显现出各自的局限性和界域。对于复杂的社会历史现象和事件，最忌讳的就是以单一维度介入以至于以偏概全地做出判断。比较而言，我们更倾向于多重视角的互补、融通和超越。

（一）破除复杂的社会历史问题理解和评价上的片面性、极端化倾向

由于犹太人问题至为复杂性，为从不同角度的理解和评说留下了很大空间，特别是由于很多论者把自己个人特殊的情形，诸如出身、情感、经历等因素掺入其间，致使各种观点彼此龃龉甚至视若冰火。

我们已经知道，鲍威尔是在否定性的意义上来看待犹太人的民族性的。他认为这些特性是基于犹太人古老的戒律、观念和生活方式而形成的，由于与时代的发展严重脱节，因此是不值得炫耀的。鲍威尔的这种看法虽然与那些更为激进的“反犹太主义”言论相比还有一定的距离，但其煽动性也是需要警惕的。

与其形成强烈反差和截然对立的，是另一派对犹太民族性可以说高度激赏的观点。以美国作家托马斯·卡希尔在《犹太人的礼物：一个游牧部落如何改变了世界的思考和感受方式》一书中的说法为例：“犹太人所给予我们的既包括外在的形式也包括内在的内容，既有世界观也有内心生活……我们做的梦铭刻着犹太人的印记，我们所怀有的希望也被打上了犹太人的烙印。事实上，我们词典里那些最美好的词汇，诸如‘创新、探索、惊奇、独特、个性、个人、天命、时间、历史、未来、自由、进步、精神、信仰、希望、正义’等，都是犹太人给予我们的礼物。”^②

另一位犹太教徒埃里克·J·弗里德曼则专门为中国人写了一本名为《七个中国式提问，七种犹太式回答》的小册子。以他之见，“两千多年来，西方文明一直建立在犹太民族伦理、神学和社会价值之上。犹太民族的价值观对西方的发展产生了难以估量的积极影响。犹太民族的价值观成为西方看待自身和周围世界的基础”^③。虽然他可能并不知晓鲍威尔的看法，但仿佛又是专门针对其而言地认为：“犹太民族在教育、学识和伦理方面的古老传统在千年散居中得到发展和完善。这些传统使得犹太民族在整个西方世界成为知识和思想的真正传播者……欧洲犹太人对西方文化与科学做出的杰出贡献与他们相对减少的人口极不成比例。”他还列举数据说：“19、20世纪期间，做出贡献的犹太人实际规模是惊人的。例如，19世纪晚期欧洲文学贡献者中犹太人的数量是其人口比例的4倍，在音乐领域是5倍，生物学领域是8倍，物理学领域是9倍，数学领域是12倍，哲学领域是14倍。”^④言之凿凿，似乎令人不能不信，但不知其中“标志性人物”、“贡献者”以及各个领域的数量是按照什么标准、又是如何统计和怎样确定的。

最值得深思的是马克思和爱因斯坦。

马克思的难能可贵之处在于，恰恰作为一个犹太人，他丝毫没有站在自己民族立场、沉湎于情感层次进行思考，而是从资本时代的新变化和“历史向世界历史转变”的大趋势来观照“日常世俗生活中的犹太人”，指明犹太教的世俗基础是“实际需要，自私自利”、犹太人的世俗礼拜

① 最典型的例子，如“对德国来说，彻底的革命、普遍的人的解放，不是乌托邦式的梦想，确切地说，部分的纯政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是乌托邦式的梦想”一句，通常被翻译成：“对德国来说，彻底的革命、全人类的解放……”1956、2002年出版的《马克思恩格斯全集》（第1卷第463页、第3卷第210页）和1972、1995年出版的《马克思恩格斯选集》（第1卷第11页、第12页）均是如此，直到2009年出版的《马克思恩格斯文集》（第1卷第14页）和2012出版的《马克思恩格斯选集》（第1卷第12页）中才得到纠正，但是并未引起学界的注意。

② [美] 托马斯·卡希尔：《上帝选择了犹太人——一个游牧部落如何改变了世界的思考和感受的方式》，徐芳译，赵叙校，北京：世界知识出版社，2001年，第18页。

③ [以] 埃里克·J·弗里德曼：《七个中国式提问，七种犹太式回答》，徐新等译，南京：南京出版社，2010年，第36页。

④ 同上，第84页。

是“经商牟利”以及他们的世俗的神是“金钱”。把犹太人问题做世俗化的理解，马克思的判断应该说是一种现实的态度和中性的立场。

同样是犹太人，爱因斯坦明显带有一定程度的主体倾向。他对犹太人传统的特征的理解是“为知识而追求知识，几乎狂热地酷爱正义，以及要求个人独立的愿望”，并且特别说明“我为自己属于它而感到庆幸”^①。与那些狂热而激进的教徒相比，爱因斯坦的态度较为理性。在一篇《有没有一种犹太人的生命观》的短文中，他一方面说“从哲学意义上来说，我认为并没有什么特殊的犹太人的观点”，另一方面又指出“我觉得犹太教几乎只涉及人生的道德态度和对生命的道德态度。我认为，与其说它是摩西《五经》所规定的并为《犹太教法典》所解释的那些戒律的本质，倒不如说它是犹太民族中间所体现的对生命的态度的本质”^②。他总结说：“犹太教决不是一种先验的宗教；它所涉及的是我们在过着的生活，并且是在一定程度上能够掌握的生活，此外就没有别的。因此，我觉得，如果按照宗教这个词的公认意义，那就很难说它是一种宗教，特别是要求于犹太人的，不是‘信仰’，而是超越个人意义上的生命的神圣化。”^③很明显，较之马克思的“世俗化”视角，爱因斯坦的理解要更为“超现实”。

以上的对比分析昭示出，在犹太民族性理解和评价上的片面性、极端化态度，是多么妨碍对这一问题的准确判断！人诚然不能完全排除情感的介入，但任凭其汪洋肆意地延伸甚至左右，很难做出客观而全面的把握和分析，最终必然导致理论推导和实践指向的双重偏差。犹太人问题复杂难解，与参与者的情感迷障不无关联。我们在那些极端贬斥和过分褒扬的言论和主张背后，看到的是一致的思维方式和各自自私的考量，局限于自己的思路看待别的看法和作为，永远走不出恶语相向和以怨抱怨的循环、魔咒，当代以色列与巴勒斯坦之间难解难分的关系不正是如此吗？

（二）仅仅把复杂的社会历史问题归结为精神信念的支撑并不能解释其历史变迁和现实处境

鲍威尔把犹太人问题归结为单纯的宗教信仰，这就意味着是对这些信念的敬畏、恪守、践履支撑着他们走过漫长而苦难的岁月、表征着犹太民族独特性的存在。然而，我们看到的真实情形是，犹太人的历史在某种程度上却是其敬畏淡

化、信念退却、戒律松懈和式微的过程。在艰难的历史进程和个人命运中，犹太人不得不一次又一次发生嬗变和蜕化，今昔对比，物是人非，真正有沧海桑田般的感慨。鲍威尔其实也已经意识到这一点，我们不妨顺着他在的思路来透析其观点的粗疏和漏洞。

信念总是抽象的，犹太人宗教信仰通常体现在对其古老戒律的遵守，那么这里就有一个问题：这些戒律究竟是什么呢？是早先的《摩西戒律》，还是后来已经发生了修正和变迁的《塔木德法典》？按照很多犹太教徒的解释，《摩西戒律》包含着他们最纯粹的理想、学说和规定，他们自己是摩西戒律的“仆人”。如果其敌人凭借后来的《塔木德法典》中的观点和诫命用来作为反对他们的武器，或者，如果他们自己在更后来的历史进程中受到包括启蒙运动在内的新潮观点不自觉的影响，甚至对《塔木德法典》中的条例也失去了兴趣，这时他们往往会发出内心的呼吁：为了改变他们民族日趋衰落的命运，“返回到纯粹的摩西主义”吧！但是，现实与信念的矛盾不得不使其发生这样的疑问：什么是“纯粹的摩西主义”？究其实，那些特定的观念和制度规定了特定的祭祀仪式、祭司规则和财产关系，这只有在其诞生地——迦南地区，只有在民族自治的前提下才是可能的，换句话说，在现代社会，这些东西已经仅存于人们的记忆之中，成为一种无可奈何的幻想了。进一步追问：在当代，“摩西主义”何以能得以回复并进而“变得纯粹”？是放弃那些已经与古老的祭祀仪式、祭司制度和财产关系完全不同，但却构成当代生活的环境、条件和规则的一切东西吗？如果你仔细检视一下身处当代的犹太人的生活，古老的传统现在还剩下什么？这就表明，那些戒律、规定不过仅仅是一个特定阶段的特殊的存在，它们如果不想脱离地面就必须有现实的根基，如果缺乏这种根基，它们必然会散架。因此，“回归纯粹的摩西”戒律，甚至把它纯粹化，始终是不愿正视历史与现实者的幻觉。

历史和现实都表明，犹太人实际上不能再以

① [美] 爱因斯坦：《犹太人问题》，许良英等译，北京：中央编译出版社，2007年，第3页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第12—13页。

任何方式遵守摩西戒律了。固执于传统诚然会得到赞扬，但它的徒劳无功又证明这种赞扬不过是一个谎言，它会被整个世俗生活所否定，而且短期内还看不到恢复的希望。犹太教徒说这些戒律体现了一种永恒的伦理价值和道德原理，但就现实而言，它有什么伦理价值？它对生活已没有任何影响，其诫命也很少被哪怕是最虔信者贯彻；它又算什么道德原理？只有在极少犹太人团体它才会被人念叨和顾及，如果走出这个边界，就烟消云散了。这说明，压根不可能存在真实的摩西主义；一心想要顺从摩西戒律的犹太人，在当代是生活在一个不真实的幻觉之中。

那么，稍后出现的《塔木德法典》是不是既保留了古老信念而又能适应时代变迁的一种“形式”呢？我们只能说，它确实是摩西戒律和整个《旧约》的继续发展，但也只是空想的、幻觉的和“没有精神”的“发展”。这种发展是幻想的，因为它是古老事物的单纯分裂，是和古老信念和价值的交易与讨价还价，是古代事物被稀释过的重复，却唯独不是新的创造。这种发展是“没有精神”的和幻想的，因为它不敢脱离古老的东西、甚至连已经变得不可能的古老的东西都不敢脱离。犹太人必须放弃古人的生活条件，然而却没有勇气根据新的原则创造一个新的世界。《塔木德法典》没有打破古老事物的形式，在精神上为给自己寻找一个更好的形式并击溃古老事物后，却成了古老事物瓦解之后留下的碎片和残渣的汇集，《旧约》在《塔木德法典》中的“进步”不是自由的行动，不是创造者的英雄行为。意识到这一事实不能支持其观点的鲍威尔形象地比喻说：“经历了一场打碎旧事物的历史革命之后，拉比并没有引发这场革命，他只是捡到了一些碎片。他们至多只是把这些碎片碾压得更碎、研成粉末。”^①

古往今来，信念总与一个词汇相关联，这就是“真理”，很多人都希望追求真理，赋予生命以真理的意义。然而，“真理”是什么？它是一成不变的、亘古永恒的吗？究其实，“真理”不是某种东西而是一种前进的运动，它不像岩石、山脉、行星和太阳系那样存在着，持续、永恒地保持着原样——它总是在变化过程中。历史上自古以来产生过多少阶段性的“真理”！先前产生的真理会像化石一样违抗、抵制历史的向前发展，但这些真理都会消失。用这样的视角来看犹

太人问题，犹太教也许曾经是真理，但它同样摆脱不了上述命运。因此，犹太人也必须在历史中经历着历史，在批判中经受着批判，真理必须经受得住时间的烈火。为此，鲍威尔特别创造了一个新的概念——“真理 - 斗士”（Wahrheits-Kämpfer），并且将其定义为“发现、说出一个新真理并使这个真理得到承认的英雄”^②，他们借助更高的真理消灭了较早的、更低微的真理，后者只有在与新真理的比较中才会变成非真理（新事物为此而斗争），变成孕育新事物的腐殖层。

在现代资本主义时代，犹太人发生的蜕变更是极为巨大，不仅在具体的生活层面，在观念领域和交往方式方面更是如此。犹太商人很早就开始从事物流业（货物和商品的运输传递），活动范围涵盖从西班牙到中国广袤的地域，逐步建立起横跨欧亚大陆的经商网络。后来犹太商人从南欧和地中海向北迁徙，沿着西欧和中欧的商道建立起重要的流散社区，并从欧洲地方统治者那里获得了经商的贸易的权利和保护，通过增强商业联系，寻求自己的生存空间。在这过程中，由于享受到前所未有的自由和伴随着前所未有的困境，以及西方社会对犹太人的接纳和排挤，使得成千上万犹太人选择不接受古老犹太教育或者不参与犹太机构的活动，结果是犹太人在文化和观念上疏远了自己的民族，相当多的人甚至放弃了自己的犹太人身份。

马克思超越鲍威尔之处就在于，他看到了现代社会对犹太人的重新塑造。“《莱茵报》时期”的遭际使马克思认识到，在研究社会问题时，人们往往“很容易走入歧途，即忽视各种关系的客观本性，而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系，这些关系既决定私人的行动，也决定个别行政当局的行动，而且就像呼吸的方式一样不以他们为转移。只要人们一开始就站在这种客观立场上，人们就不会违反常规地以这一方或那一方的善意或恶意为前提，而会在初看起来似乎只有人在起作用的地方看到这些关系在起作用”^③。这样，与青年黑格尔派把一切现

① Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 27.

② Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843, S. 81.

③ [德] 马克思:《摩泽尔记者的辩护》，《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第363页。

实生活问题都变成神学问题，片面鼓吹“批判”，试图通过“纯批判”来改变现存事物的思路开始决裂，马克思把对宗教的批判服从于迫切的现实生活和斗争，强调要“更多地在批判政治状况当中来批判宗教，而不是在宗教当中来批判政治状况”。同时，马克思提出：“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消亡。”^①这样，犹太人问题的现代特征一定程度上就被马克思揭示出来了。

（三）只局限于现实世俗关系来解释复杂的社会历史问题又体现不出问题本身的独特性与超越性

越是复杂的社会历史问题，越显现出其矛盾性，犹太人问题也是如此。一方面，“变迁”成为其数千年历史发展中最重要特征，因此以不变的宗教信念、规章、戒律来予以统摄和解释，就存在着很大的盲区和漏洞；但是，另一方面，我们又不得不承认，与此形成强烈反差的“坚守”，也确实构成犹太人在数千年坎坷的历史进程中，甚至在失去自己独立生存的家园、被迫作为“外邦人”而浪迹天涯，甚至人身安全都得不到保障的环境下，得以顽强地存续下来并且得到发展的表征：一代又一代的犹太拉比不懈地对《托拉》和《塔木德法典》进行阐释和解读，目的就是想把犹太人的文化、观念和精神坚持下来，以便得到传承和提升。这就表明，仅仅把犹太人问题还原为世俗问题是必要的，但又不能是唯一的。

就以现代资本主义背景下的情况看，横跨欧亚大陆的犹太商业网络的建立，确实改变了犹太人的很多传统和生活方式，但不可思议的是，随着各地经济的发展，这些地区日趋繁荣昌盛、都市化的犹太社区也出现了，从而犹太文化的连续性不仅没有中断，反而得以保存下来。17、18世纪，随着犹太人进入欧洲主流社会，犹太民族的活力和创造力不仅没有被抑制，反而在《托拉》价值观的引领下重新迸发出来。在接下来的200年里，他们在艺术、哲学、科学、医学和金融方面，为西方文明做出了令人叹为观止的独有的巨大贡献。到19世纪末，犹太人更酝酿并兴起了“复国主义运动”，旨在通过建立犹太人国家的方式恢复民族自决权。这虽然是在席卷整个欧洲的民族主义运动大背景下开始的，但在某种

意义上也可以被视为是犹太民族认同的一种强烈表达。“建立一个自由独立犹太国的思想也是直接基于犹太民族从未丢弃、延续千年重返古老犹太地家园的渴望。”^②

检验犹太人不能被彻底“世俗化”、“现实化”的标志，是在过去的100年里最触目惊心的世界性事件——欧洲有600万犹太人在大屠杀中惨遭灭绝，1948年以色列国的建立，以及持续不断的阿以冲突，这些成为犹太人在当代面临的最巨大的挑战。然而，在挑战面前，犹太民族的现代复兴也开始了。在重塑自我、适应今日快速变化的全球文明的过程中，犹太人仍然像以往一样，从古老经典中汲取伦理、文化、精神方面的养分，基于《托拉》之上的公正、平等、改善世界的价值观，引领犹太人再次意气风发地进行犹太教和犹太传统的实践。这也是其具有千年历史的古老文化充满活力、固守自己的核心认同观和生活目标的一种现代表达。

这里我们必须谈谈希伯来语的留存与复兴对犹太人思想、信仰和认同的重要意义。

前文指出过，鲍威尔为彻底解决犹太人问题，提出的一个方案就是让其放弃民族语言。然而，我们看到，犹太民族数千年来一直保持着那份对传统母语——希伯来语的挚爱。我们知道，绝大多数犹太文献以及传统的犹太礼拜祷词，最初都是用希伯来语写就的。这是一种闪米特语，其开端至少可追溯到公元前2000年的中东。在随后的两千年里，希伯来语是绝大部分犹太人的主要日常生活用语。古希伯来语作为犹太故土语言的最早考古证据，是在犹地亚山地发现的公元前10世纪犹太人使用的希伯来语农耕历法。公元1至2世纪，由于罗马人剥夺了犹太人的国家主权，绝大部分犹太人逐渐流亡到外邦人国家。在流散中，希伯来口语逐渐被外邦语言和犹太流散语所代替。所谓“犹太流散语”，如意第绪语、拉迪诺语和犹太-阿拉伯语等，指的是希伯来语元素与外邦语言相糅合的混合语言。然而，即便如此，书面希伯来语在现代到来之前一直是作为犹太礼拜、教育和学术的主要用语而留存。作为

① [德] 马克思：《致阿尔诺德·卢格的信（[1842年]11月30日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，第3—4页。

② [以] 埃里克·J·弗里德曼：《七个中国式提问，七种犹太式回答》，第19页。

古代口传律法和传统汇编的《密西拿》和《塔木德法典》的核心内容，是公元2至7世纪时用希伯来语记录下来的。在整个中世纪的欧洲和伊斯兰世界，希伯来语继续为犹太人所使用，并大量地用在法律文献、科学、数学、哲学和文学活动中。有趣的是，尽管希伯来语不再作为口语已经若干世纪，但是还是有许多犹太人用它写作、祈祷和思考。随着18、19世纪欧洲启蒙运动的开展和欧洲犹太人的解放，希伯来语的地位开始发生改变。在犹太复国主义运动中，努力使希伯来语重新成为民族口语和使希伯来语成为在犹太故土复兴的文化之源，一直是主导思想和中心内容。自1948年以色列国建立以来，希伯来语一直是以色列的正式用语（具有同样地位的还有阿拉伯语），并造就了一种充满激情和活力的希伯来文化。世界上还有成百上千万的犹太人经常学习和使用希伯来语以增强他们的犹太认同和犹太精神。

引人瞩目的还有希伯来语的复活和当代以色列希伯来文化的发展。据统计，在以色列700万讲希伯来语的人口中，有200多家出版商，仅2005年就实际出版了7000本左右的新书^①。不仅如此，现代希伯来文化达到的高度令人印象深刻：希伯来语作家塞缪尔·阿格农荣获1966年诺贝尔文学奖；现代希伯来语诗歌、音乐、电影、戏剧和歌剧因其创新性和真挚的情感在世界上享有盛誉；希伯来语还被运用于以色列极为成功的计算机科学、材料学和生物技术等行业中……所有这一切竟然都是基于120年前几乎没有一位母语使用者的语言之上的！希伯来语空前的复活使得犹太人得以利用其古老母语的历史力量去创造一个有活力的现代文化，这的确令人匪夷所思。不仅如此，以色列现代希伯来文化在文学和科学方面的许多创新还为全人类的生活增添了色彩。在研究施蒂纳与马克思的语言观时，我曾经指出：“各民族引人自豪的语言文字，决不仅仅是古人表情达意的工具，更熔铸成他们特有的思维；人们用这些语言文字创造、拓展和丰富了人类的精神空间，甚至构造了只能用自己的民族语言而不能依赖其他文字表达的精神境界。”^②在犹太人问题上，这一点再次得到佐证。

所有这一切都说明，根据世俗生活来观照人、理解民族是必要的，但仅仅局限于此又是不够的。因为人是一种矛盾性的存在物，在灵与肉

之间、物质与精神之间、个体与共同体之间是摆脱不掉的困境，而由这些人所组成的民族、国家等共同体形式就更为复杂。我们既要理解、认同现实，更要批判、超越现实，人生之难、民族之艰，永远不可能一劳永逸地获得解决，我们只能在“坚守”与“变革”之间逐步前行。对于复杂的社会历史问题来说，不能固执于单一视角的观照而只能从多个维度予以透视，才能找到切实可行的解决之道。这样说来，马克思从青年黑格尔派的同道走向论敌，不是抛却他之前所有的积累和历练，而是在此基础上的扬弃和发展；《论犹太人问题》与《犹太人问题》之间在观点和思路上是既对立的、有差异的，更可以是互补的、融通的和超越的。

最后，需要指出的是，《论犹太人问题》较之于马克思以后的著述，也许算不上他最重要的作品，但它的意义在于，这一时期马克思的思想发展处于一个重要关节点，即他意识到只注重从精神、观念角度来思考问题所具有的片面性，从而开始从现实关系、物质利益出发寻求对世界的理解。然而，这是不是意味着马克思完全否定、抛却了前一种方式？马克思是从一个极端走向另一个极端、以一种片面性取代另一种片面性？“成熟时期”的马克思建立的是一种与青年黑格尔派截然相反的思想体系，还是在批判、扬弃其思维方式之上的超越形态？马克思的哲学变革是在所谓哲学路线、政治立场上站队，还是在不断寻求对复杂的社会历史问题客观、到位而深入的理解和解决？如此说来，长期以来，很多人对马克思苦心孤诣的探索和思考的理解是过于简单和肤浅了。

（责任编辑 林 中）

① [以] 埃里克·J·弗里德曼：《七个中国式提问，七种犹太式回答》，第22页。

② 聂锦芳：《批判与建构：〈德意志意识形态〉文本学研究》，北京：人民出版社，2012年，第320页。

现代犹太人和基督徒获得自由的能力*

[德] 布鲁诺·鲍威尔/著 李彬彬/译**

【摘要】犹太人和基督徒获得解放的前提是自由。就他们获得自由的能力来看，犹太人远低于基督徒。原因在于：在犹太教中，人的精神还受狭隘的利己主义、粗陋的感性需要的限制；在基督教中，在宗教的表象之下已经包含了一个完善的人的形象。摆脱犹太教之后，犹太人只能达到基督徒现有的高度；摆脱基督教，基督徒则获得了自由的人性。尽管犹太人比基督徒面临更大的困难，他们同样有机会获得自由。

【关键词】自由；解放；人性；特权；宗教

中图分类号：B516.39 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0015-08

解放的问题是一个普遍的问题，犹太人也像基督徒一样希望获得解放。历史的最终目的是自由，使犹太人和基督徒在要求和追求解放的时候相融合。历史至少必须而且将会为了实现这一点而努力，因为他们二者之间没有任何现成的区别，而且在人的真正本质面前、在自由面前，他们必然以同样的方式表明自己是奴隶。为此，犹太人行割礼，基督徒行洗礼。因此，他们都不能在人类中发现自己的本质，毋宁说自绝于人类，表明自己是某个陌生本质的奴仆，终其一生在自己生命的所有事情上都这样过活。

如果我们说这两者必定会在要求解放时相遇并合二为一，那么我们借此想说的并不是统一的力量比分裂的力量更大，因为这是众所周知的；更不是由于引起犹太人要求解放的那些运动和讨论，已经在基督徒中唤醒了自由的要求；或者甚至是，如果他们配得上而且想要从过去生活于其中的束缚下解放出来，基督徒必须依赖犹太人的鼓动和帮助，并且让犹太人也依赖自己的鼓动和帮助。我们唯独想说，人的本质不是割礼，也不

是洗礼，而是自由。当这一点被普遍承认的时候，才可能有解放的成果，即解放本身、一般的解放成果，同时解放才肯定会得到贯彻。

此刻，我们更想研究的是，犹太人和历史最终目的有着何种关系（这个目的是历史以“非此即彼”的坚决性设定的，历史非常坚决，它“只争朝夕”实现这个目的）？他们是否为历史鼓起勇气坚决追求自己的目的作出了贡献？他们是否比基督徒距离自由更近？抑或，成为自由人以及有能力在这个世界和国家中生活，这对他们是否比对基督徒更困难？

如果为了证明自己能够成为善良的市民，犹太人引用的是其宗教道德学说的优点，即其启示戒律的优点，和参加一切国家公共事务的权利，那么对于批判家来说，他们要求自由和黑人要求变成白人并没有什么不同的含义，或者说更没意义，即要求一直不自由。谁要是想了解被解放的犹太人，谁就不仅是在做无用功，就像他想把一个黑人洗白，而且是在用他那无用的烦扰来欺骗自己，即在他想要给黑人打肥皂的时候，却用一

* 原文为德文，标题为“Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”，刊载于 einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur, 1843, S. 56-71.

** 作者简介：布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer, 1809-1882)，德国哲学家，青年黑格尔派代表之一。柏林大学毕业，曾跟随黑格尔学习神学，在黑格尔的指导下完成了自己的博士论文《论康德哲学的原则》，然后一直在柏林、波恩的大学里任教，深刻地影响了马克思的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，是当时公认的“青年黑格尔学派”的领袖；他的最主要的奋斗目标就是要用一个世俗的政权取代当时德国的基督教国家性质，认为“信仰要成为理性，必须实现在国家中”。这本来是黑格尔的观点，但他在此基础上又多有发展。

译者简介：李彬彬，河南息县人，(北京 100871)北京大学哲学系博士研究生，国家留学基金委2012年派往柏林洪堡大学的联合培养博士生。

块干海绵来洗，一点水也不蘸。

是的！有人说，而且犹太人自己也说，犹太人要获得解放就不应该作为犹太人。这并非因为他是犹太人，亦非因为他具有什么高超的普遍的人的伦理原则；相反，犹太人自己将退居公民之后，而且也将成为公民，尽管他是而且应当始终是犹太人。这就是说，他是而且始终是犹太人，尽管他是公民并生活在普遍的人的关系中，但他那犹太人的狭隘的本质最终总要战胜他的人的义务和政治的义务。偏见始终存在，尽管普遍的原则胜过它；但是既然它始终存在，那么它就会反过来胜过其余的一切。

只有按照诡辩，即从外观来看，犹太人在国家生活中才能始终是犹太人；因此，如果他想始终是犹太人，那么单纯的外观就会成为本质的东西并且取得胜利。这就是说，他在国家中的生活只会是一种外观，或者只是违反本质和通则的一种暂时的例外。

犹太人或许会说，他们的戒律没有妨碍他们在争取自由的斗争中起着和基督徒一样的作用，也没有妨碍他们在安息日进行抗争。尽管有戒律，他们还是在战争中服役并作战，这是真的。犹太教堂和拉比甚至已经给了他们明确的许可，允许他们服役、承担战争的一切职责，即使他们会反对戒律的诫命。但是，在这里，在安息日为国家工作、奉献例外地被接受了，而且在这种情况下例外地允许这样做的犹太教堂和拉比根本上是站在国家之上的，国家这次得到了一个不稳定的优待。而按照最高的、神的戒律，国家也有可能无法得到这种优待。

凭借良知为国家服务，良知本来在他心中是可以看到罪恶的，这一次却没有看到罪恶，这是因为拉比豁免了他，并说道——但是在别的地方这些话却是不需要说的，因为事实上他任何时候都不能说——这一次为国家服务不是罪。这种服务是不道德的，因为良知不同意这样做；为国家服务是危险的，因为戒律禁止它，事实上随时都能禁止它，因此每一个有道德的共同体都不会同意这样做。只有对自己都不了解时，才会说这一次为国家服务是特例；而当终于完全了解了人类时，则会把它作为千百倍的伪善而拒绝。那些为

国家服务而赢得声誉的人，就算不愿意相信自己做的事是空洞的，也会同情自己是一段内在说来完全错误的过去时光遗留下来的不幸牺牲品。

为了使自己超出那个必然使他们变得伪善的立场，为了填满那个阻碍他们达到真正的、自由的人性之高度的鸿沟，犹太人做过什么呢？只要他们想保持为犹太人而且生活在他们能成为自由人的想法中，他们就什么都还没做。

为了让人类摆脱最危险的自欺和最初的错误，基督徒曾经利用批判一般地反对宗教，而犹太人是如何对待批判的呢？他们认为，这场斗争只是针对基督教的，而且因为他们只想着福音书的统治地位给他们带来的那些痛苦和折磨，在批判——自莱辛以来，即自从犹太人开始听到批判的某些行动以来——严厉批判基督教的时候，他们总是很开心。他们是如此狭隘，以至于在他们幸灾乐祸时并没有发现，如果基督教由于自己的宗教必定会失败，充分发展的犹太教也会失败。他们至今还不知道，这一刻在他们周围正发生着什么。他们对宗教和人的普遍事务是如此的漠不关心、缺乏兴趣，以至于他们没做过任何反对批判的事；而且在宗教蒙蔽的束缚下又是如此奴颜婢膝，以至于他们从没有加入到反对专制和宗教的大军之中。在批判中，没有一个犹太人做出过重大贡献，也没有一个犹太人反对过批判。基督教的狂热分子一门心思发誓与批判为敌，他们比犹太人更符合人的形象，后者在远远地听说基督教又受到指责时，只顾着开心。这些基督教的狂热分子和批判相对立，这也证明了他们和批判是纠缠在一起的，即使这种对立很紧张。他们认为必须要和批判作斗争，因为他们感到在这场斗争中涉及到了人类的事业。但是，犹太人相信他在自己的利己主义中是安全的，只是想着他的敌人，即基督教，而从来没有作过任何重大的事情来反对批判。

犹太人没能做出任何反对基督教的事，这是因为他缺少进行这种斗争所要具备的创造力。只有承认真正的、完整的人才能具备与充分发展的宗教作斗争的力量。他自己只能反对基督教，因为基督教，尽管还是以宗教的形式，毕竟已经包含了人类本质的普遍概念，即包含了它的敌人。

犹太教并没有把完整的人、发展了的自我意识，即在任何东西中看到的都不再是令它窒息的限制的精神，而是把受束缚的意识，即和自己的局限性，特别是只和感性的、自然的局限性作斗争的意识，变成宗教的内容。当基督教说只有唯一者、基督才是人、是一切的时候，还说人是一切、是上帝、是无所不包和无所不能的，虽然基督教只是在宗教中说出了这个真理。与此相反，犹太教说外部世界是意识的奴仆，即上帝创造了世界的时候，犹太教只满足了一直和外部世界、自然相关的人，而且也只是以宗教的形式满足了他的需要。因而，基督教满足的是在一切东西中、在一切事物的普遍本质中——以宗教的方式表达的话——在上帝中也想一再看到自己的人；犹太教满足的则是只想看到自己不依赖于自然的人。

因而，反对基督教的斗争只有从基督教这一方开始才是可能的，因为基督教本身而且只有基督教才把人、意识理解为一事物的本质，而且重要的只是消除人的这个宗教表象，这个表象事实上消灭了整个人类，因为在这个表象看来，只有唯一者才是一切。与此相反，对于犹太人而言，自然需要把他的感性的宗教活动、洒扫、宗教选举和日常餐饮清洗都变成义务，相比于思考人在根本上是什么，犹太人更注重满足这些自然需要。犹太人不能与基督教斗争，因为他从来不知道斗争的重点是什么。

每一种宗教都必然和伪善与狡猾相关，因为它命令人把他事实上所是的东西看作礼拜的对象或陌生的东西，因而命令人做出就好像他根本不是这些东西，即他自身没有任何这样的东西的样子。但是人性不会让自己完全被压制，它本是受人崇拜的对象（一个受人崇拜的对象本应是具有效力的），现在试图成为不再受人崇拜的对象，以此为代价使自己变得具有效力。

但是，按照以上所阐述的基督教和犹太教这两种宗教的内容而言，这两种宗教的狡猾，尤其是现代犹太教的狡猾，明显并不相同！

基督教的狡猾是一种普遍的人的行为，而且有助于产生现代的自由。在基督教之外还存在着犹太人的狡猾，这种狡猾从一开始就是目光短浅

的，对历史和人类一般没有任何影响，只是一个边缘教派的幻想。

犹太人在宗教中看到了自己需要的满足和摆脱自然的自由：在安息日，他的宗教观点应该变成行动，或者说他摆脱、超脱自然的自由应该也变成真实的观点。但是，因为他的需要在宗教中并没有得到真正的满足，因此在安息日他并没有安息，真实的、平淡的、充满需要的生活，与他不需要为满足自己的需要操心的理想生活是对立的。为此他必须盘算方法和出路，既可以满足自己的需要，而又不有损于他在遵从戒律、超出了需要的限制这一假象。犹太人的狡猾是感性利己主义赤裸裸的狡诈、卑鄙的狡猾，因为他总是和自然的、感性的需要有关，一般而言这是不高明的、笨拙的伪善。他是如此笨拙、可恶，以至于人们只是恶心地避开他，但却从来不会严肃地反对他。例如，犹太人在安息日让基督教的家仆或邻居为他点灯，他感到满足的是：尽管看起来他得到了好处，他本人却没做这件事；尽管在安息日不能生火这条上帝的诫命不能保护他免受寒冷和冰冻，他为了不致受冻却可以让陌生的家仆为房间生火。又如，他在交易所只满足于消极的生意，他认为这样并没有逾越安息日戒律，就连他为了应付生意而朝交易所走去并参与交易，也好像不是积极地做生意一样。如果他最终有了合伙人或者伙计在安息日为他经营生意，就好像他们的工作不能给他的工厂或钱袋带来好处一样——这就是伪善，经不起诚实人一击的伪善。

但是如果基督徒以宗教的方式把握住了，因而也必然是颠倒地把握住了精神的概念和自我意识，同时真实的自我意识反对这种颠倒、可以没有颠倒地直立，那么由此产生的狡猾就是完全不同的。由此，科学的斗争就不仅是可能的，而且是必然的，甚至是最高的、人的自由诞生和开端的前提。

犹太教的狡猾是满足最感性的需要的狡诈，因为假装出来的满足和戒律命令的满足不足以满足需要。这种狡猾只是动物的狡计。与此相反，基督教的狡猾是争取自身自由的精神的理论炼狱之作，是真实的自由和扭曲的、假装的自由，即和不自由之间的斗争。在这个斗争中虽然有战斗

的、真实的自由，但只要它进行斗争，特别是进行宗教、理论的斗争，这个斗争就总是一再陷入不自由。然而，这种恐怖、可怕的游戏最终会惊醒人类，并且刺激他们严肃地征服真实的自由。

真正的狡猾本身，即教堂修会的狡猾是反对宗教条例的斗争，是对浅薄的嘲讽，是启蒙的行动。因为启蒙和浅薄都是以纯粹教会的，而非自由的、人的形式出现，因此恰恰是可恶的，甚至是肮脏的。

如果犹太教的诡辩家、拉比问道，是不是允许吃鸡在安息日下的蛋，那么这就是头脑简单的愚蠢行为和宗教局限性的可耻结果。

与此相反，当经学哲学家问道，就像怀在处女腹中一样，上帝是否也能变成例如一颗南瓜时；当路德派和改革派争论，上帝的肉身能不能同时出现在一切地方时，虽然这是可笑的，却因此更多地是以宗教和教会的形式出现的泛神论争论。

基督徒把宗教的狡猾、把连自身都扼杀的不自由发展到了一切都岌岌可危的地步，发展到不自由包围一切的程度，而自由和真诚必定是不自由的专制的必然结果，因此他们站得更高。犹太人远低于这种宗教伪善的高度，因而也远低于这种自由的可能性。希腊哲学和古典教育的阳刚精神在软弱时和热切的犹太教融合，这就产生了基督教。保持自身不变的犹太教在产下果实之后就忘记了这种融合和爱的拥抱，也从来不想承认自己的果实。与此相反，在回忆中长久兴奋地保存着不信神的世俗哲学超凡形象的犹太教，从来不能忘记自己的果实，而且它总是想着不信神的情人的美好的人的形象，直到它因回忆而死，现实的哲学再次占据它的位置——这种犹太教死于自己非基督教的爱和融合，这就是基督教。

在基督教中，非人性达到的程度比在任何其他宗教中都更高，达到了其最高的顶点。这只是因为它把握住了人的最无限的概念，在宗教理解中只是颠倒、扭曲了这个概念，这必然把人的本质搞得非人。在犹太教中，非人性还没有达到如此的高度。犹太人作为犹太人，必然有诸如属于家庭、家族、民族的宗教义务，即必须为了某种人的利益而生活。但是这种优点只是表面上的，

而且只是由于犹太教并不了解人的一般本质，它所认识的人只是家庭、家族或民族的一员，这是一种缺点。

因此，启蒙在基督教中有自己真正的位置。启蒙在这里扎下了最深的根，它在这里是决定性的，更确切地说对一切时代、对整个人类都是决定性的。但是希腊人和罗马人从前也有自己的启蒙，不过他们的宗教解体只是给新宗教的诞生提供了契机。希腊人和罗马人的启蒙只能推翻某种尚未充分发展的宗教，即一种还不彻底的，毋宁说还和政治的、爱国主义的、艺术的以及所谓人的利益混合在一起的宗教。基督教是充分发展的、纯粹的宗教，只是宗教。启蒙产生了基督教又把它推翻，因此它决定了宗教的事业，一般而言也决定了人类的事业。但是，由于这两个原因（其实只是一个原因），即因为基督教是非人性的顶点，同时是纯粹的、不狭隘的、无所不包的人性的宗教表象，它必然会引起这种决定性的启蒙。

由于这个原因，基督教声明：必然需要数世纪的漫长时间，启蒙和批判才能够达到完善和纯粹，只有在完善和纯粹的状态下，它们才能真正开创人类历史的一个新时代。恰恰因为基督教包含一个非常全面的人性表象，它才能长时间地抵抗对其非人性的攻击。人们往往很难攻击基督教，在攻击时显得怯懦、软弱——在某些启蒙地区，人们依然对普遍的人类之爱的基督诫命、对自由和平等的基督教戒律大加赞扬，在这些地方对基督教的攻击依然唯唯诺诺——因为人们如果以兄弟之爱的宗教诫命而使自己受到敬佩，就很难能够发现，由于这条诫命是宗教诫命，因此爱也被信仰限制和消灭了，也恰恰是这条诫命引起了仇恨、追责的怒火，挥舞起了利剑，点燃了火刑的柴堆。低一级的宗教更容易失败，因为反对人类发展的阻碍很容易被察觉，这种宗教从一开始就奠基于对人类本质的狭隘理解，过早地引起启蒙，过早地开始摆脱宗教。但是这种启蒙对于一般的宗教还不是决定性的，因为它只废除了一个特定的限制，而没有废除整个限制，没有废除一般的局限性和不自由。这种启蒙不是决定性的，还因为它压根没能正确阐明宗教的幻觉、起

源和人性根源，从而消除那个还没有充分发展的宗教。只有完全阐明、消除了一般的幻觉和宗教的启蒙，才能正确阐明低一级的宗教形式的幻觉和起源。

基督教本身为这句话提供了例证。天主教徒比新教徒更容易从宗教专制中解放出来，但是他们消除一般的宗教并正确阐明其根源却要更加困难，而且几乎是不可能的。宗教专制越是不文明、浅薄，就越为抨击提供了方便、浅显的可乘之机，因为它还没有侵入最内在的部分，还没有抓住人的全部，因而也更容易被摆脱或驳回。同时，它也被错误地解释、控诉为粗陋的、理智的欺骗。在天主教这里，宗教的真正源头，即被监护人的幻觉和自我欺骗依然存在，至少能够维持下去，而且会再次屈服于只是摆脱了某个幻觉（甚至摆脱这个幻觉都不是以正确的方式）的被启蒙的人，并在他的启蒙中误入歧途。与此相反，在新教中，幻觉变得充分而且威力巨大，因为幻觉控制了人的全部，而且不是通过牧师的、教阶制的、教会的权力从外部而是从其自身内部控制了人。在新教中，纯粹的、有最大的普遍性的依赖感，亦即完全的、绝对狭隘的依赖感被提升为原则。这个原则形成了人的本质，人是宗教人。除此之外，人不是任何别的东西，例如政治家、艺术家、哲学家，至少不允许是这些别的东西。在新教中，人用了最长久时间才敢于攻击他自己的本质（他一直承认这是他唯一的、真正的本质），毋宁说，把自己的本质作为自己的非本质与自己分离并消灭它。如果这种情况发生了一次，那么从根本上对一切时代和整个人类而言它都发生了。这件事就这样永远解决了，而且再也不需要重复进行这种斗争。但是，它首先要正确地发生，即宗教幻觉不再被归因于祭司种姓的单纯欺骗，而是根本上被理解为人类的一般幻觉。

新教现在完成了它所能完成的最崇高的东西——这也是它的最高的规定性：它消灭了自身，消灭自己的同时也消灭了一般的宗教。它为人类的自由牺牲了自己。犹太教做到了什么呢？或者毋宁说，如果犹太人压根没有消除而是触犯了它的戒律，这有什么用？如果犹太教追求自己的需

要和利益又宣布自己的需要和利益是无，这又有什么用？这对于人类百无一用，只是能顺畅满足某一种狭隘的感性需要。如果新教解体，同时基督教融入新教，那么完整的、自由的人，有创造力而且不再妨碍自己的最高创造力的人类就登场了。如果犹太人触犯了他的戒律，那么某个人或某些人就能不受阻碍地做运输生意，吃喝自然提供的东西，天黑了就点亮灯光，即使是安息日也生火。

在被启蒙的新教徒甚或基督徒出现之前，被启蒙的犹太人就出现了，这是因为宣布一条戒律无效比消除依赖感更容易——这种依赖感的统治地位奠基于人性的发展中，而且只有在人认识到了自己的真正本质时，才能推翻它。尽管存在着上帝的戒律，满足感性的需要还是比确立和贯彻对人的本质的新的、尤其是真的见解更容易。这种见解和人过去对自己的总体看法是对立的，而且必然要进行生死斗争才能确立起这种见解。

如果犹太教徒轻视自己的狭隘戒律，那就不会对人类有任何贡献。在基督徒消除了自己的基督教本质时，他为人类贡献了他所能够得到的一切——他把他自己都给了人类。过去人类一直遗失了自己，实际上从来没有占有自己，现在基督徒把人交给了他自身。当犹太人以自己的方式，即仅仅为了感性需要而避开神性的戒律时，他就从来都不能安宁，也不会有好的性情。人在宗教中遗失了自己，此后他只有再次赢得自己才会以宁静的性情占有自己，才赢得了自己真正的纯粹性和纯洁。谁要是想为了自己的利益而消灭一个狭隘的戒律，他就无法通过斗争增加一点力量，因为这样的斗争很容易结束。与此相反，有一种斗争反对的是一般的不自由和最初的错误，它把人类所有的力量都还给了人。这种力量具有不可抗拒的活力，会祛除过去限制了人类的所有局限。

“因此，你们不承认，基督教的教养即基督教的启蒙有多少归功于犹太人？而且你们是不是也不愿意承认，你们争取政治自由被犹太人对解放的要求极大地刺激、促进了？”

斧头能否对那个挥舞它的人说，是它在挥舞他呢？

犹太人影响了上个世纪的启蒙，或者说，甚至是有创造性地影响了它，这些都是不正确的。他们在这个领域所完成的事，远远低于基督教的批判家，对历史的发展也没有任何意义，基督教的启蒙或者起源于基督教世界的反基督教启蒙刺激了他们，他们对历史的意义只是这个刺激的结果。

确实有人会说我们不敢指责基督教，说我们只是受党派偏见的规定和指引而偏袒基督教。如果我们否定犹太教刺激或者促进了追求自由的新时代，还会有人希望我们做这种指责时没有绞尽脑汁。如果人们把犹太人问题和时代的普遍问题分隔开，而且没有考虑到，不论犹太人还是我们都想得到解放，那么犹太教徒和基督教徒双方都犯了个大错误。

犹太人只能要求解放，因为整个时代都要求解放——他们被时代的普遍欲望和追求所吸引。如果人们想要严肃地说，犹太人由于他自己要求解放而刺激或促进了那个推动整个18世纪运动并且在法国革命中被相当严肃地处理、决定的问题，这会是最可笑的夸张。

如果我们在一切涉及到进步的地方都发现基督教世界处于领先地位，那么基督教就证明了自己是进步的动力，但这并不意味着基督教本身、自为的基督教想要进步并引起了进步。相反，如果问题真是这样的，那么进步就是不可能的了。毋宁说，因为它想把进步变成不可能的事，恰恰因此它才引起了巨大的进步；它是真实人性发展的动力，因为它是纯粹的、最高的、最充分发展的非人性。基督教本身在18世纪并没有使精神得到解放，也没有把特权和垄断的桎梏炸开，是人性做了这一切。人性在基督教内部引领了文明的发展，在这个封闭的圈子里面，它和自己本身处于最深刻的对立之中，并取代了自己的规定性。在冲破局限性（这种局限性把它束缚在自己的基督教宗教局限性中）的时候，人性做了这一切，而它必然会战胜这一切。犹太人被这种剧烈的运动拖着走，他们只是迟到者，而不是进步的引领者和领导者，如果他们想要在等待中把自己的律令融入新文化运动，他们就永远无法维持自己现在的状况。为了使自己处于这个运动中，犹

太教首先必须感染上基督教的或者——人们愿意的话也可以说是——反基督教的教养和启蒙的毒素。

犹太教和基督教作为宗教，就它们自身而言已经是一种启蒙或批判形式。如果说控制人类是它们的规定，那么它们由于自身以及自身包含的启蒙而毁灭，并在自身毁灭时释放出启蒙（启蒙在它们那里曾以宗教的方式被削弱），这是它们的命运。或者换句话说，只有打碎宗教形式，以宗教形式表现出来的启蒙才能变成真正的、理性的启蒙。

显然，在这种观点之下，基督教还是领先的，因为基督教本身不过是由于自己的启蒙而毁灭的犹太教，即犹太教所包含的启蒙在宗教上的充分发展。

人生来就是一个民族的一员，并由此被规定为他生下来就属于的那个国家的公民，但是他作为人的规定远超出他出生的那个国家的界线。启蒙把人提高到国家生活中的藩篱之上，并使他和某个国家以及所有国家分离。犹太教以宗教的形式说出了这种启蒙，它敌视这种启蒙。所有的国家和民族在唯一者耶和華面前没有资格而且无权存在。犹太教只是反对自己本身，反对这个民族，它不想严肃对待这种启蒙。这个民族使自己成为唯一有资格存在的民族，由此恰恰造成了它最狭隘和最荒诞的民族生活和国家生活。

基督教把犹太教开启的启蒙进行到底。它也从民族的大名单上删掉了那个静止的民族，直截了当地对这个被拒绝的民族说明了这一点，并消灭了所有的民族关系和国家关系，声明所有人都是自由和平等的。

基督教随着这个声明出现，新启蒙的作品及其创造者，即自由的、无限的自我意识也以这个声明宣布自己即将降临世界，并向所有局限性和特权宣战。自我意识既不是农民、市民，也不是贵族；在它面前，犹太人和异教徒是相同的；它既不只是德国人的自我意识，也不只是法国人的自我意识；它不会允许自己产生的东西和它自己是完全分离的，或者高于它自己；它是战斗宣言和战争本身。确实，如果它完善自己、发展成为真正的自我意识，它就会战胜专制、特权以及一

切排他的东西。因此，不要抱怨它摧枯拉朽的力量，你们为之奋斗、基督教想要完成但由于想以宗教的形式完成而错误地完成了的东西，它都希望完成而且做到了。

宗教只是在表面上消灭了某种东西，因为它使那些关系解体时不是借助它们自己的辩证法，即借助科学的、理论的证明从内部消灭它们，而只是简单地把自己提高到它们之上，草率地、简单地否定了它们。从根本上说，宗教让它们继续存在，而且是非常糟糕地存在下去，因为很难摆脱它们，宗教就又生产了它们，但却是以一种荒诞的形式生产了它们。宗教离开地面、飘进幻想，而且照这么说，宗教还是它自认为远不及自己的那些东西的幻想的映像。就像共同体和它的统治者的联姻，或者像修女和天国的关系，僧侣对天国少女的痴迷，尼姑对自己曾许下誓言的情郎着迷一样，基督教消除的婚姻关系就这样再次被生产出来了。在被指定的人、被选中的人以及那些按照至高无上的存在的高深莫测、恣意妄为的决议受到处罚的人的等级中，社会等级差别再次复活。和政治等级一样，宗教等级也以自然为基础，但却只是以一个空想的自然为基础。国家——更确切地说是专制国家——再次出现于人群中，这群人为了自己，没有骨气地向他们的统治者屈服，天堂的帝国和这个世界的帝国出现了对立，甚至国家和帝国的对立也再次被唤醒。如果天堂的诸侯和这个世界的诸侯不停地在一切地方争斗的话，诸侯间就会充满战争；如果羊群和鹿群、左边和右边对立而且互相视对方为绝对不同的即纯粹的对立面的话，民族间的仇恨和敌对就会被再次煽起。

宗教是对立的，它必须否定它的意志所追求的一切，空想着加固它想否定的一切，拒绝提供它预言要提供的一切。它否定等级和民族的自然差异，同时又说这些差异只是幻想的差异；它否定特权，却又在唯一者的统治以及随意选定的人的优先权中再次把特权生产出来；它否定罪恶，却又把一切都归在罪恶之下；它解救了罪人，却又把一切都变成罪人；它想要提供自由和平等，却又拒绝这样做，反倒造成了不平等和不自由的经济。

它不能真正消灭它想要否定的东西，因为它不是以真实的自我意识，而是相反以鲁莽的、过度兴奋的因而也是无能的意志，以想象来行事。它不能真正提供它答应提供的东西，因为它只想提供而不想挣到、赢得那些东西。只是靠别人施舍，而不是努力争取到的平等和自由本身就是不平等和不自由，因为它没有在劳动和真实的斗争中消灭特权和奴役，而是听任它们继续存在。

由于这种对立，充分发展的宗教消亡了。它刺激了对平等的要求，即与特权抗争的要求，但它并没有满足这要求，因为它从来不允许征讨，相反把平等的敌人变成了不朽的、神圣的东西。它想要提供自由，但是不仅没有提供自由，反倒提供了奴役的锁链。

但是，它向往的、刺激的东西是人类的意志及其要求的对象，因此如果最终执行了宗教的意志，按照这种意志宗教就必须消亡。但是，它的意志的贯彻就是启蒙、批判、获得解放的自我意识，这种自我意识没有像它那样逃走、钻进这个世界的幻想映像中，而是渗透在这个世界中，并且真正和局限性、特权做斗争。

基督教就是这样的宗教，预言会给人类大部分、几乎所有的东西，但又拒绝给人类这些东西。就此而言，它是最崇高的自由的诞生地，即说，它是最大的奴役力量。在批判中使它解体，即消除它的对立是自由的诞生条件，是这种最崇高自由的第一个行为。人类掌握了这种自由，而且必然会掌握这种自由，同时只有在反对充分发展的宗教的斗争中才能掌握这种自由。

就此而言，基督教远高于犹太教，基督徒远高于犹太人，而且他获得自由的能力也远大于犹太人的能力。因为人类在他作为基督徒所处的位置上已经触及到，一场强劲的革命将治愈由一般宗教造成的一切伤害，而且把它引向这场革命的那种力量的活力是无限的。

犹太人远低于这个位置，因而也远低于自由和一场决定整个人类命运的革命的可能性，因为他的宗教本身对历史没有意义，而且不能影响世界历史。只有通过把它融入基督教中并充分发展它，它才能变得具有现实的和世界历史的意义。

犹太人想要获得自由，但是由此并不能得

出,为了更接近自由的可能,他必须变成基督徒。犹太人和基督徒一样,他们既是奴仆又是农奴。而且当启蒙发现犹太教和基督教一样都是精神的农奴制时,已经太晚了。犹太人借助洗礼能变成自由人和公民这样的自负和自欺已经不再可能,至少不能再是由衷而发了——他只是用另一个等级代替了这个特权等级,用另一个显得更优越的等级代替了这个更劳累的等级。由于基督教国家本身不了解自由和国家权利,它不能与这个等级分享自由和国家权利。有些犹太人为了使自己在基督教国家中变得更有优越性而进行洗礼,他们这样也能获得基督徒这个特权等级所享有的更大的优越性。但是洗礼并不能使他自由,而且如果所有犹太人都想摆脱基督教教义,基督教的力量也不会由此得到任何增长。

太晚了!基督教无法再征服任何重要的、有意义的东西。世界历史为它赢得了所有民族,这个时代永远成了过去,因为它自己丧失了自在的信仰本身,彻底完成了它的历史任务。如果犹太人想要获得自由,那么他们不应该信奉基督教,而应该信奉解体了的基督教。信奉解体了的宗教,即信奉启蒙、批判及其结果——自由的人性。

承认基督教甚至一般宗教的解体是一个完成的事实,同时承认人类注定会战胜宗教,这个历史运动不会再受到阻碍,因为自由的自我意识已经摆脱了所有现存的关系,和这些关系处于完全的对立之中,同时现存事物为了反对自由的自我意识采纳了某些笨拙的、无力的规则,这些规则只会为自我意识赢来新的胜利和战利品。

即将引领这个运动的那些民族,将不再向其他依旧生活在牢笼中的民族和地区宣传唯一者的福音(这种福音把所有人都归为罪人),而是宣传人性和获得解放的人类的宣言。不想加入这个运动,而且不愿以人类为信仰的小团体和民族将会得到惩罚,因为这些人很快就会被超越,生活在历史之外,处在野蛮人和贱民的等级上。

这些事既行在有汁水的树上,那枯干的树将来怎么样呢?^①因此,想停留在基督教之内因而最终被人类的发展超过了的基督徒,如果他们的未来非常晦暗,处在更低位置而且想停留在这个

位置上的犹太人的未来会怎样呢?

他们可以看到他们自己将决定自己的命运,但历史是不让人嘲弄自己的。基督徒的义务是真诚地承认基督教发展的结果,消除基督教并且把人提高到基督徒之上,即是说为了成为人,为了获得自由,不再做基督徒。与此相反,犹太人必须——为了人类,即基督教解体和发展的结果——牺牲他幻想出来的自己民族的特权,牺牲自己想象的、没有根基的戒律——这种牺牲对他而言非常艰难,因为他必须完全消灭自己,而且必须否定犹太人。他不再需要正式辟谣,即他为了另一种宗教牺牲了自己的宗教。但是,与只是用一个宗教替代另一个宗教相比,他需要做的事情更多也更难。

基督徒和犹太人必须摒弃他们的整个本质。这种分裂离基督徒更近,因为它直接起源于他的过去的本质的发展,而非起源于它的任务。相反,犹太人不仅要摒弃自己的犹太本质,而且要摒弃自己宗教的趋于完成的发展,即摒弃自己宗教的那种始终与自己相异的发展,而且他没有为这种发展贡献过任何东西,同时他作为犹太人既没有造成也不承认自己宗教的全面发展。基督徒只要跨越一个台阶,即跨越自己的宗教,就可以完全废除宗教。如果犹太人想把自己提高到自由的高度,他面对的困难更大。

但是,在人面前,一切皆有可能。

(责任编辑 林 中)

^① 此言出自路加福音23章31节。——译者注。

理解西方公民身份理论：理想、权利与现实^{*}

夏 瑛^{**}

【摘要】文章梳理了西方公民身份研究的主要发展脉络。文章认为，公民身份研究大致经历了“公民身份作为理想”的古典规范研究阶段，“公民身份作为权利”的现代历史社会学研究阶段，以及“公民身份作为现实”的经验研究这三个阶段。公民身份研究的各个发展阶段虽各有侧重，风格迥异，但也联系紧密。新的理论多为对已有理论的回应与发展，而连接各个阶段的纽带正是人们对“何为好公民”这一根本问题的持续关注。

【关键词】公民身份；自由主义；共和主义；权利理论；经验研究

中图分类号：C91 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0023-06

公民身份是西方政治学中的基本概念。对公民身份最普遍的理解是公民在政治共同体中所拥有的政治成员身份，通过这种身份，公民得以享受国家赋予的权利并履行一定的义务。公民身份关注政治学研究中最基本的一组关系——公民与国家的关系。在二十世纪五六十年代之前，有关公民身份的讨论大多只存在于西方古典政治学理论中；二战后西方社会的几次重大变革，才逐渐把公民身份引入现代社会学及政治学研究中^①，使公民身份不再仅仅是哲学意义上的规范性论题，而更多地成为学者们探讨现实问题的理论场域。

1949年英国社会学家T. H. 马歇尔在剑桥大学的数次演讲将公民身份带入社会学家的视野。马歇尔试图解决公民身份所蕴含的平等原则与资本主义市场经济所体现的不平等结果之间的深刻矛盾。他从“福利国家”的角度寻找解决办法，认为国家的社会福利政策通过利益再分配可帮助实现公民均等化的、普遍的“社会权”，从而缓解资本主义体制下因初次分配所造成的贫富不均，保证所有公民在基本社会权利（主要指教

育、医疗等各种福利权利）方面的平等。“社会权”的提出被认为是马歇尔对公民身份社会学的突破性贡献。而马歇尔对公民身份研究更为人知的贡献，在于他从历史社会学的角度对公民身份权利所作的经典类型分析。

马歇尔的学说在战后西方政治学和社会学界引发了一段关于公民身份和福利国家的讨论，但这些讨论在当时并未对西方社会科学界产生持续的影响。直到二十世纪八九十年代，学界对马歇尔公民身份学说的热烈回应才集中地体现出来^②。学界的这一转变与现实生活的各种变化息息相关。一方面，世界政治格局的重大变化，如苏联解体、东欧巨变以及后来的欧洲一体化和遍及世界各个角落的全球化浪潮，突破了传统公民身份理论将“政治共同体”理解为“民族国家”的单一思维框架。民族国家不再是“政治共同体”的唯一类型，人们不得不重新界定“政治共同体”的边界，而与此相关的法律制度上的安排以及公民的政治认同也需要作全新的研究。另一方面，进入二十世纪六十年代以后，西方民主社会先后出现的两个看似矛盾的现象——新社会运

* 本文系国家社科基金重大项目“扩大公民有序政治参与：战略、路径与对策研究”（12&ZD040）、中山大学985工程三期建设项目、中央高校基本科研业务费专项资金、中山大学青年教师培育项目、第52批中国博士后科学基金面上资助项目的阶段性成果。

** 作者简介，夏 瑛，江苏常熟人，（广州510275）中山大学中国公共管理研究中心、中山大学政治与公共事务管理学院讲师。

① 特纳在对马歇尔的学说进行回顾的时候指出，公民身份在（英国）现代社会学中的首次研究热潮，并非发生于普遍认为的二战后的T. H. 马歇尔，而是更早地出现在一战后以T. H. 格林为代表的英国理想主义（idealism）。见Bryan S. Turner, “T. H. Marshall, Social Rights and English National Identity”, *Citizenship Studies*, Vol. 13, No. 1 (Febeuray 2009), p. 67.

② 关于马歇尔学说对英美两国社会科学的不同影响的更详细的分析，见Bryan S. Turner, “T. H. Marshall, Social Rights and English National Identity”, *Citizenship Studies*, Vol. 13, No. 1 (February 2009), p. 66.

动潮^①以及民主的“衰退”^②，让人们开始关注公民对权利的实践及其具体的政治参与行为，而不再仅仅从法律和制度上讨论公民拥有哪些权利。到二十世纪八十年代，公民身份研究经历二战后的第二次“复苏”。“复苏”后的公民身份研究逐渐离开马歇尔的通过公民身份的“社会权”来治愈资本主义体系下阶级不平等的分析思路，转而回应现实政治生活中所出现的更多新问题。在研究风格上，受到实证主义的影响，新的公民身份研究也积极向经验研究靠拢，并在方法上尝试使用定量与定性的研究方法验证传统公民身份理论的核心观点并发展新的研究思路。

一、作为“理想”的公民身份

“何谓好公民？”对公民身份最古老的论辩发端于人们对这一经典问题的不同回答，它体现了人们对理想状态的公民身份的想象。这种想象从两个层面展开：一方面是公民与政治共同体（或国家）之间的关系，另一方面是公民与公民之间的关系。从遥远的古希腊城邦时代开始，政治学家们就开始对这两组关系展开不同的想象，并逐渐形成了自由主义和共和主义这两大主导性的理论话语体系。

公民身份的自由主义视角重视公民的个体自由（freedom）和自主权利（autonomy）。在这个古老经典的分析框架中，公民是独立存在的个体，拥有平等且不可侵犯的权利。公民的权益和独立性是所有理论分析和现实制度设计的首要考虑，政治共同体或国家的角色被简化为公民个体权利的提供者和保障者。不同于自由主义者，在公民与政治共同体这组关系中，共和主义者更加关注政治共同体，关注公共的“好”多于私己的“好”，重视“团结”的价值多过追求个体的“独立”。共和主义者认为，好的公民应该多问自己能为政治共同体（或国家）贡献什么，而不是单向地企盼国家能为自己提供怎样的权利。共和主义批评自由主义过于强调个体主义，将社会简单化为“公民个体在不和同伴发生冲突的前提下最大程度追求其私利的市场（marketplace）或战场”^③。共和主义者不将个体视为完全自主的人，

而视他们为根本上嵌于各种复杂社会关系中的社会人。在他们看来，理想的“好”公民并不是仅仅关注私己利益的理性人，而是应该拥有一种自觉且强烈的公民美德及公共情操，并且能够为了维护共同的好而积极参与共同体的治理。对于所追求的价值，自由主义者关注（个体的）独立、自由、平等，为了实现这些价值，国家有责任对公民赋权并从法律和制度上对这些权利提供实质性的保障；共和主义者则重视公共、团结、互助，他们不将公民视为孤立存在的完全个体，而视其为共同体中固有的一部分，公共赋予个体存在的意义，而个体有责任积极参与公共事业，建设公共福祉。换言之，自由主义强调制度和结果，而共和主义关注行动和过程以及与此相关的情感和关怀。

自由主义和共和主义传统对后来的公民身份研究产生了完全不同的影响。自由主义关注个体，关注权利，顺着自由主义思路发展而来的研究更多地关注国家对公民权利的供给以及权利获取与扩展的历史过程。共和主义关注共同体、公共利益和公共价值，共和主义思路下的研究更感兴趣于公民通过实践权利建构和完善共同体的过程。从学界最新的研究趋势来看，共和主义的思维正得到越来越多学者的认同。人们逐渐将视线从历史的、法律和制度的结构层面转移到公民参与共同体建设的具体行为及过程。在这个价值转变的大背景下，其中一个突出的理论发展表现

① 二十世纪六十年代开始，西方社会涌现一波“新社会运动”潮。相对于十九世纪的工人运动，新社会运动在参与者、议题、所追求的价值以及行动方式上都有着明显的不同。简单而言，新社会运动的主要参与者多为一群基于共同文化特征而非经济特征所形成的群体，参与者追求独立、自由、身份认同等价值而不仅仅是经济利益，也更倾向于使用制度外的、自发性的、非正式组织的形式进行抗争。见 Claus Offe, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics”, *Social Research*, Vol. 52, No. 4 (Winter 1985), pp. 817-868.

② 二十世纪八九十年代，政治学界兴起了一股对“民主衰退”（the decay of democracy）、“政党政治衰退”（the decline of party politics）的研究潮。研究者用大量的数据反映一个坚定的事实，西方民主的发展正遭遇巨大的困难，因为人们越来越难对政治产生兴趣，也越来越少地参与政治；不断下降的投票率让作为西方民主“支点”的选举岌岌可危。

③ Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1968, p. 34.

在人们将“情感”带入公民身份研究的分析框架。“情感”分析的最核心表现即公民对政治共同体的归属感及认同感，这种情感可能来自于公民对共同体所赋予的权利的功利性反馈，但也可能是公民在参与建构美好共同体的过程中所自觉建立起来的对于共同体以及共同体中其他成员的真挚情感。

关注公民身份“情感”要素的学者逐渐发展了公民身份认知（citizenship identity）这一研究主题（这一研究主题的开发与共和主义思想在公民身份理论中的再次流行息息相关）。这一理论同时也是在批判传统权利理论的基础上发展而来的。传统权利理论过多倚重于理解公民身份权利的具体特性和历史演变，武断地假设权利一旦通过法律和制度的形式被赋予给公民，公民出于自利的考虑，便将积极地利用权利来维护和实现个体利益。权利理论以及与其一脉相承的自由主义公民身份观，共同认为公民身份的要义在于保证国家确实向公民提供权利以确保公民的自主性和独立性。在他们看来，只要公民的权利得到保障，那么，通过技术性的制度安排和法律体系便可确保共同体各种秩序的稳定——它们因此被称为私人公民身份或者消极公民身份。与共和主义对自由主义公民身份观的批判一致，关注公民身份情感要素的学者认为公民身份的要义并不在于国家是否以及能否提供给公民必要的权利，而在于公民是否存在一定的自觉性和积极性通过自己的参与行动来争取、维护、声张和实践权利。在他们看来，共同体的秩序不能仅仅通过制度设计来保障，还需要通过公民积极的、持续的参与性实践来建构。他们因此强调公民对公民身份的发展而非国家对公民身份的提供。由于强调公民实践公民身份的具体行为和过程，这一流派的研究因此也被概括为公民身份的“过程”理论，与公民身份研究中自由主义色彩浓厚的“资格”理论流派，共同构成了二战后期西方公民身份研究的主流^①。

二、作为“权利”的公民身份

二战后，T. H. 马歇尔对英国公民身份演

变的研究拉开了当代公民身份研究的序幕。马歇尔对公民身份概念的理解着墨于“权利”一端，他因此也更关注权利的制度供给及其历史过程。在马歇尔的语言中，公民身份意味着公民在政治共同体中平等地拥有着的完全成员资格。“一个共同体中的完全成员”意味着公民作为个体足以“被承认来分享整个社会遗产（social heritage）”^②。换言之，公民身份赋予公民以“通向各种权利及权力的资格”。^③ 基于英国公民身份权利的演变历史，马歇尔将公民身份权利分为公民权、政治权与社会权。

马歇尔的研究开辟了公民身份的权利理论。在马歇尔所提出的“公民权－政治权－社会权”的三维分类体系下，学界随后的讨论探究的是推动权利演变的主要因素。在很长一段时间内，这一维度的讨论在公民身份的权利理论中占据主流。^④

然而马歇尔对英国公民身份演变的历史性分析存在一个问题，即他仅仅追溯了针对特定问题的制度化过程，并且潜在地假设人类社会终将向着一个不存在贫穷、更加人性化的社会稳步发展。然而，他忽视了历史演变过程中所存在的特定的、动态的及偶然的因素：某个具有历史突破性的立法发生时的特定历史环境（背景），其主要推动力量，在这样的立法成型过程中的主要行动者及其利益对比，其所面临的政治权力结构的变化（成因及过程），以及这种立法性突破所带来的历史性后果（结果）。马歇尔之后的学者从这些被马歇尔忽视的因素入手，试图从这些因素中寻找塑造公民身份演变路径的决定性因素，并

① 之所以被称为“资格”理论，是因为权利理论分析的起点在于认识到公民身份首先意指国家通过法律形式给予公民的完全成员资格，公民正是通过这一法律资格才得以享有国家所赋予的各种公民身份权利。

② T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, pp. 69–70.

③ Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1965, p. ix.

④ 如 Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1965. Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, Transaction Publishers, 1996, p. 431. Michael Mann, “Ruling Class Strategies and Citizenship”, *Sociology*, Vol. 21, no. 3 (August 1987): 339–354.

因此从马歇尔对公民身份演变的描述性分析转向因果解释。

对公民身份演变逻辑的因果解释大致在“国家-社会”及民主政治发展这两大理论框架下展开。在“国家-社会”视角下展开的讨论,从“社会抗争”及“国家统治策略”这两个相对立的角度寻找推动公民身份发展的关键因素。“社会抗争”是典型的“社会中心”的分析视角,从社会内部寻找推动公民身份扩展的动力;相对的,“国家统治策略”则为典型的“国家中心”的分析视角,将公民身份的扩展归因为统治阶级为了维护及加强其统治合法性的策略性手段。从社会内部寻找历史发展原动力的讨论,大多采用阶级分析的框架来解释社会变化,其主流观点认为导致社会变化的关键因素来源于社会内部,社会分工造就阶级体系,阶级间的互动推动社会发展,国家或政府仅仅是这些社会结构的产物,而非社会结构的塑造者。这些分析深受马克思主义研究传统的影响。在马克思那里,人类社会的各个阶段均存在某种主导生产方式,这种生产方式孕育一种由统治阶级和被统治阶级这两个主要阶级所构成的阶级结构,社会变化就产生于这两个阶级之间不断进行的各种互动所造就的特定历史发展次序。本迪克斯很好地概括了马克思关于社会理论的推论逻辑:工业革命改造了封建社会的生产方式,使得一个独立的、强大的资产阶级得以登上历史舞台。生产方式的变革强化了处于上升阶段的资产阶级的经济利益并孕育了深刻的阶级意识。资产阶级不断强化自我组织能力,通过与封建政权的讨价还价促其改革,甚至通过革命的方式向国家要求新的权利和庇护。封建君主统治者对资产阶级革命的镇压却反向激励了更加激烈极端的政治行动,并最终导致封建统治阶级被推翻。作为胜利者的资产阶级成为公共权力新的拥有者,它通过法律的、制度的、政策的安排重整权力关系,将其阶级利益制度化。随后,资产阶级逐渐发展成为另一个新的反应性统治阶级(reactionary ruling class),在新的社会和政治环境下被另一个被统治阶级——无产阶级所挑战。^①

作为“社会抗争”论的反对者,曼恩将公民

身份视为统治阶级处理阶级冲突的统治策略^②。通过考察美国、英国以及几个欧洲国家统治策略的历史演变,曼恩阐明了阶级冲突的暂时性,他指出,公民身份的演变及其特定形式都是统治阶级所采取的特定的统治策略的结果。

对公民身份发展演变作出解释的研究无疑强化了整个公民身份的权利理论,但由于这些研究大多是在认同马歇尔公民身份权利学说的基础上展开的,因而局限于“权利”这一分析思路。实际上,正如金登所意识到的那样,在公民身份的讨论中,已经有明显迹象表明人们对于自由主义权利话语的疲倦甚至厌烦^③,赫尔曼亦呼吁学界尽快超越传统的权利研究^④。只有当我们从检验公民身份内在构成,转而介绍更广泛的理论议题,如国家、社会结构或社会经济转型,我们才能发现公民身份构成和外部因素之间复杂的因果关系,而这些关系则是由特定的公民身份的内在结构所导致或被导致的。新的研究转向将会使理论化和经验预测变得更加有意思和更加有意义。

三、公民身份的经验研究

由马歇尔开创的公民身份的权利研究占据了战后西方公民身份研究的主流。从二十世纪八十年代开始,公民身份研究经历第二次范式研究的转折。伴随西方政治生活的剧烈变动以及社会科学研究中实证主义研究范式的影响,此后公民身份研究的主题更加多样且具体:在研究方法上,从哲学思辨转向回应现实问题的实证研究;在研究视角上,人们也逐渐把注意力从权利以及相关的法律制度等结构性因素,转移到具体的社会群体实践或争取合法公民身份资格及权利的行动过程。

① Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, Transaction Publishers, 1996, p. 431.

② Michael Mann, “Ruling Class Strategies and Citizenship”, *Sociology* 21, no. 3 (August 1987), pp. 339–354.

③ Elizabeth Kingdom, “Transforming Rights: Feminist Political Heuristics”, *Res Publica* 2, no. 1 (1998), p. 104.

④ Herman van Gunsteren, “Four Conceptions of Citizenship”, in Bart van Steenberg ed. *Four Conceptions of Citizenship*, London: Sage Publications, 1994, pp. 36–48.

对公民身份进行经验研究的尝试也体现了学者们对公民身份研究中的规范思辨传统的回应，从事经验研究的学者们又“老话重提”地对“何谓好公民”这一古老问题产生兴趣。当然，不同于知识精英之间的理论对话，经验研究者们尝试在现代统计技术的帮助下，向拥有“公民”这一身份的普通人了解他们自己对“公民”或“好公民”这一概念的理解。研究者们试图通过经验材料去验证公民身份的各种规范讨论。康诺弗等人对英国人和美国人公民身份观念的比较开启了公民身份的经验研究^①，他们意识到当时公民身份研究中理论思辨过多而经验研究空缺的失衡状态，试图验证公民身份的主要理论。在当时的公民身份理论中，人们普遍认为美国和英国分别代表公民身份的自由主义和共和主义传统，康诺弗等人则试图考察这一“共识性”观点的真伪。他们采用“焦点小组”这一深度访谈方法分别访问了四组英国人和四组美国人，从权利、义务以及公民认同这三个角度解读访谈对象的公民身份观念。他们的研究发现，人们对公民身份有着非常复杂且多重的理解，并不像现有理论所理解的那样有一个清晰的自由主义和共和主义的区别。在公民身份不同的维度上，人们表现出差异性的理解。比如，对权利的理解，英国人和美国人都表现出自由主义的倾向；而在义务和公民认同这两个维度，英国人表现出更多的共和主义特征，而美国人则有很明显的自由主义倾向。

塞斯莫丝同样意识到公民身份研究中经验研究，尤其是通过量化方法所进行的经验研究的匮乏。她首次尝试通过分析量化的实证材料来了解公民自己如何理解“好公民”，验证相关的理论观点，并进一步在人们的公民身份观念和他们的政治参与行为之间寻找可能的因果关系。^② 塞斯莫丝在美国的一个城市进行了随机抽样的电访调查，从收集来的数据她发现这些市民大致持有四种公民身份观：持“代表式民主”观的公民强调政府对公民的责任，尤其是政府有责任向公民提供有关竞选和候选人的充分信息，公民的责任则被简化为参与投票；持“政治热情”观的公民则将投票理解为最基本的公民义务，他们认为除此之外公民应该通过各种方式积极参与政治，建构

公共利益；持“利益”观的公民认为国家应向公民提供参与政治的机会，但并不是所有公民都需要参与政治；持“政治冷漠”观的公民认为政府有向公民公开信息的义务，公民也有参与选举的义务，但公民的义务也仅止于投票。塞斯莫丝进而发现人们对公民身份的理解和他们的政治行为之间存在较为显著的联系。比如，就是否参与投票而言，持“代表式民主”观的公民认为公民有义务进行投票，因为投票是让官员向人民负责的最主要方式；持“政治热情”观的公民则认为投票并不是一种有效的参与行为，公民应该通过其它方式参与政治；而持“利益”观的公民则认为公民无需参与政治，因为公民对公共决策的影响有限，即使参与政治也无法带来真正的改变。

康诺弗和塞斯莫丝的研究奠定了当代西方公民身份经验研究的基础，此后的研究从相似的研究思路出发，通过经验材料了解公民对“什么是好公民”这一问题的理解。从经验研究最初所关注的重点来看，研究者表达了对公民身份这一基础概念以及“何谓好公民”这一最古老的规范性问题的兴趣。当然，经验研究者的思路，在很大程度上也受到战后公民身份研究传统尤其是马歇尔权利学说的影响，具体表现在研究者在对概念和问题进行操作化的时候，研究者关注最多的依然是人们对权利、义务以及两者关系的理解。自康诺弗和塞斯莫丝之后，学者们对公民身份的经验调查表现出了持续的兴趣，相关的指标体系也不断地扩展与完善。除了公民的“权利”、“义务”这些核心指标之外，许多用于衡量民主发展质量的指标，如公民的政治与社会容忍度、政治参与、政治信任、政治效能感以及“公民礼仪”（civility）等都被纳入公民身份经验内涵的衡量指标，而对公民身份经验内涵的测量范围也逐渐

① Pamela Johnston Conover, Ivor M. Crewe, and Donald D. Searing, “The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes”, *The Journal of Politics* 53 (August, 1991), pp. 800–832.

② Elizabeth Theiss-Morse, “Conceptualizations of Good Citizenship and Political Participation”, *Political Behavior* 15, no. 4 (December, 1993), pp. 355–380.

从单一国家扩展至跨国研究。^①

四、结语与讨论

公民身份还在持续地吸引着更多学者的关注。从最新的理论发展来看,公民身份理论似乎正经历着一次新旧范式的转变。传统公民身份理论深谙自由主义传统,或将公民身份理解为静态的、正式的法律资格,或将其视为由公民普遍享有的平等权利。在理论层面,传统公民身份体现一种消极的、私人的公民身份;在经验层面,传统公民身份理论在现代民族国家的框架内讨论公民身份,公民身份概念中的政治共同体被等同于有着明确边界的民族国家单位。新的公民身份理论在批判传统公民身份理论背景下发展而来,它们深受共和主义以及社群主义思想的影响,倡导用一种发展的、建构主义的视角对公民身份作更全面深刻的理解。公民身份不再仅仅是静态的、正式资格或权利,它的本质在于公民是否具备实践这一资格或权利的实际参与行为。新的公民身份理论于是更关注公民实践公民身份的动态过程,而不是从正式的法律文本上解读权利。在理论层面,新的公民身份理论体现一种积极的、公共的公民身份;在经验层面,由于关注公民身份的实践过程,新的公民身份理论不再拘泥于现代民族国家,在他们看来,公民身份的“场域”是多层次、变动的、非正式的,由公民身份实践所发生的具体地点而定,它并不一定是固定的、唯一的,或必须以国家主权为依托的。

新旧范式的转变体现学界对公民身份的解读由“稀疏”向“深厚”的转变,在这一转变的过程中,“公民”被带回到理论分析的核心,逐渐替代传统的“国家中心”分析视角。在分析方法方面,从当前的理论进展来看,学者们正试图从纯粹的理论讨论转向具体的经验研究,他们或试图对公民身份进行操作化,通过量化的分析方法对不同国家或者不同时期公民身份的特性进行比较研究;或通过质性分析描绘特定群体实践公民身份的具体过程或考察公民本人对公民身份的理解和定义。

当然,公民身份理论的发展亦面临一些新问

题。一方面,公民身份理论的新近发展使其快速成为一个庞杂的理论体系,然而,新理论的过快发展加上理论整合工作的缺乏导致整个理论体系显得零散,各个新学说之间缺乏对话的平台,严重影响了公民身份理论的进一步发展。另一方面,虽然越来越多的学者尝试将公民身份操作化并将其运用于经验研究,但这些尝试依然存在诸多困境。首先,由于学界对公民身份的概念尚不存在一致的认识,对其进行操作化也就缺乏统一的标准,这使得相关的尝试经常陷入一家之言的困境,缺乏相互对话及继续发展的空间。其次,目前为不少学者认可并致力于开发的从公民行动或权利实践的角度来理解公民身份的视角,虽然对批判静态的、国家主义的、权利中心的传统公民身份理论颇具启发性,然而通过公民实践来确定公民身份场域并定义多元公民身份的做法似乎又走向了另外一个危险的极端——它使得对公民身份的定义过于随意,缺乏边界。这一方向的理论探索者尚面临诸多理论发展的困境:如何处理公民身份的边界及其多元性?若每一个公民实践的过程均可建构一种公民身份的具体形式,那么由利益相对的不同社会群体所开展的实践是否将建立起相互对立的公民身份?我们将如何处理多元公民身份之间的关系?需要通过什么样的标准来界定公民身份的场域以及公民身份本身?到目前为止,新的理论尝试尚不能对这些问题提供令人满意的答案。未来的公民身份理论,还需在传统公民身份理论与新的探索方向之间寻求平衡点,在选择性的批判和接纳传统理论要素的基础上更深入地探索公民身份的经验研究。

(责任编辑 林 中)

① “国际社会调查计划”(International Social Survey Program, ISSP)定期于全球范围内对不同国家的公民身份状况进行调查。这一项目与亚洲地区的合作也推动了亚洲地区公民身份经验调查的发展。与用于测量西方社会公民身份经验内涵的调查不同,亚洲地区的调查更多地结合当地文化和特殊的政治、社会发展背景。在中国社会,台湾地区(“台湾社会变迁调查”项目)已多次就公民身份专题进行全台湾地区的调查;香港地区对公民身份的经验调查则大多依存于定期进行的有关港人政治文化的调查中。

时空构造 - 不平衡发展 - 差异与正义

——哈维基于过程辩证法的生态社会主义政治学图绘^{*}付清松^{**}

【摘要】借助过程的辩证法和认识图式，哈维将社会与环境、空间与时间的辩证关系熔铸到时空构造的社会过程元理论当中。他阐明，在自然 - 生态的社会性生产和政治斗争同地理之间的双向建构中，差异和正义既不是给定的也不是绝对的，而是不平衡时空过程的产物。基于此认识前提，哈维试图促成以差异和正义为旨趣的后现代政治诉求同基于普遍性叙事的阶级政治之间的双向反哺，勾画一种兼具后现代韵味的生态社会主义政治学蓝图。

【关键词】时空构造；社会过程；不平衡地理发展；差异；正义；解放政治

中图分类号：B089.1 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2013) 06 - 0029 - 05

一、关于过程的辩证法和认知图式

过程思想是哈维 (David Harvey) 辩证法的灵魂，他曾说：“用来说明辩证法的方式，即聚焦于过程、物和系统之间的关系……把有关辩证法的抽象讨论作为一套过程原则。”“从探究物以及物之间的分门别类关系转换到寻求产生不同类型秩序的生成原理。”^①不过，他主要依据对《资本论》的深度阅读来理解过程，而且为说明其辩证法的广阔参照系，他综合了马克思的整体性方法和从抽象上升到具体的方法、奥尔曼的内在关系哲学、怀特海和鲍姆的过程哲学、皮亚杰和卢卡奇的总体性思想，并对莱布尼茨、黑格尔、海德格尔、威廉斯、莱文斯、莱温廷、德里达等不同辩证法路向加以批判性借鉴。总体上看，他强调过程的方法论意义，即“具体的辩证思维模式”。

在早期的城市化研究中，哈维就已将过程 (生成性) 思维提到首要位置，作为转向马克思主义立场的标志，1973 年的《社会正义与城市》就全面阐述了其“社会过程决定空间形式”的核

心命题。他宣称：“缺少对社会过程的全部复杂性的充分理解，就不可能理解社会空间的所有复杂性。”^②经过 20 多年的积累，他在《正义、自然和差异地理学》中集中阐发了以过程为中轴的“辩证法原理”，即十一条基本命题：

1. 对过程、洪流、关系的理解优先于对要素、物、结构和组织系统的分析。
2. 要素产生于在特定领域发生作用的过程和关系并由过程和关系构造。
3. 物是多重过程建构的，被想当然地视为不可还原的物和系统实际充满内在矛盾。
4. 物在每一水平上都是内在地异质的，理解物的质和量的唯一方式就是理解内在于它们的过程和关系。
5. 空间和时间既非绝对的也非外在于过程，而是偶然地含在过程中。
6. 部分和整体相互构造对方。
7. 部分和整体的交叉导致主体与客体及原因与结果的互换性。
8. 改造行动源自矛盾和系统内部的异质性。
9. 变化是系统及其所有方面的特点，物或系统的稳定性外观必须得到解释。
10. 辩证研究自身也是个过程，它创造出概念、理论和制度化的知识结构等“永恒”，又必将被持续的研究过程支持或破坏。
11. 探究“可能的世界”是辩证法的有机组成部分。^③

* 本文系国家社科重大项目“城市哲学和城市批评史研究”(118LZD089)、教育部人文社科青年项目“历史唯物主义视域中的不平衡发展问题研究”(12YJC720006)、江苏大学项目“当代国外马克思主义的不平衡地理发展理论研究”(11JDG189) 的阶段性成果。

** 作者简介：付清松，山东曲阜人，哲学博士，(镇江 212013) 江苏大学马克思主义学院讲师。

① [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，胡大平译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 66、68 页。

② David Harvey, *Social Justice and the City*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 36.

③ [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，第 57—65 页。

哈维认为马克思的辩证法就是强调过程而非物的辩证法,《资本论》则是过程辩证法的杰出运用^①。哈维青睐过程和关系,旨在打破资本主义生产出的物化景观和意识,把开放性和流动性还给历史,尝试在社会过程的诸环节中探索另一种可能的世界,从而为其政治策略确立方法论根据。为更具体地展示这种辩证法原理,哈维随后又将阿尔都塞的多元决定论和福柯的话语理论、认识型和权力的谱系学吸收进来,将其拓展为一个宏大的关于社会过程的“辩证认知图式”。

该图式由话语、权力、信仰/价值、制度、社会关系和物质实践等六个环节构成。由于哈维在德国古典哲学语境中使用“环节”一词,所以它不是要素而是关系。哈维概括说,社会过程流入、贯穿并包含所有这些环节,每一个体的行为也都同时内化这些环节,而对图式的分析是辩证的。他做了五点说明:

1. 在社会物质生活之流的整体过程中,每一环节都被建构为其他环节的内部关系并将其他环节的力量内在化于自身。
2. 内部关系在一种环节向另一环节的转化中形成。
3. 每一环节借助来自其他环节的冲突性结果而将异质性内化。
4. 环节间的关系要理解为“流”和从一环节到其他环节的开放过程,但“流”暂时物化为物、景观、制度等,呈现“永恒”的表象。
5. 话语是人们围绕行动或信仰进行讨论、沟通或说服的环节,同权力相关。话语无论如何抽象或超验,都不能被当成孤立、隔绝乃至凌驾于更广泛的历史地理变迁过程的自在之物。^②

哈维的这一图式实际把新社会运动和多元主义立场加以批判性评估后,整合进其过程辩证法框架,从而既汲取后现代思想的活力,又保留现代性的宏大叙事传统及其在揭示历史本质上的优势。他的立场是,过程思维拒绝任何本体和还原意图,社会过程中的任一环节都不具有绝对的优先性,认为研究一个环节就能获得对社会的总体理解,是典型的“单子唯心主义”和“莱布尼茨奇想”,不能将某环节视为社会发展的终极力量并将改造社会的行为赌在其上。由此,哈维主张变革社会的时间和地点是“随时随地”的,然而难题不是从哪里开始行动,而是如何在不同的环节间穿梭,把不同环节上的行动协调起来推动整体变革。同时,他强调尽管物质实践不是变革

社会的唯一杠杆,但所有其他的作用和力量都必须聚集其上,以使变革成为经验和物质的现实而非想象和虚构^③。哈维苦心孤诣地经营其过程辩证法和认知图式,主旨就是要为他基于过程的生态社会主义政治想象打下认识论基础。

二、“自然的生产”与不平衡时空构造的社会-生态过程

从马克思主义的空间理论史看,虽然列斐弗尔提供了空间生产的元命题和基本问题式,但缺乏历史唯物主义的坚实支撑导致他未能避免以空间生产范式置换马克思的物质生产范式的冲动。换言之,他潜在地具有空间本体论倾向,这种倾向被后来的索亚做了很大发挥;哈维及其学生史密斯(Neil Smith)则试图通过对“空间的生产”的历史和逻辑前提即“自然的生产”进行系统的理论化来狙击上述倾向。尽管哈维很早便清理出相关思想地平,但因精力所限并未亲自完成此项工作,而是由史密斯在1984年的《不平衡发展:自然、资本与空间的生产》中落实。“自然的生产”思想的核心主张在于:自然及其主导性差异日益是社会生产的结果,当自然的直接表象被置于历史语境中,物质景观的发展就体现为自然生产的过程,它将使用价值与交换价值、空间与社会、生态与环境等融为一体。^④

哈维再次讨论“自然的生产”是为分析生态和环境问题搭建历史唯物主义平台,将生态、环境、时空及其差异,视为从“自然的生产”这一基始性的生产过程衍生出来。如果史密斯是对的,即“除非将空间概念化为独立于自然的现实存在,否则空间生产就是自然生产的逻辑结果”^⑤,那么,生态、环境及包括正义在内的价值同样源发于“自然的生产”过程,随着自然生产的社会方式的改变而改变,又反过来改造“自然的生产”。在哈维看来,启蒙以来“对自然的统治”的辩论见证了如下问题:生产方式决定了

① [美] 哈维:《正义、自然和差异地理学》,第72—78页。

② 同上,第90—94、100页。

③ 同上,第108页。

④ Neil Smith, *Uneven Development*. Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 32.

⑤ *Zbid.*, p. 66.

对自然的使用及其评价机制，关键不在于是否使用“统治和征服自然”这样的字眼，而在于人类实际生产自然的方式。资本主义生产方式将自然空前地生产出来，却竭力维护自然的自在和永恒外观，这正是资产阶级自然观念的意识形态性。法兰克福学派则要证明人从对自然的支配自反性地走向对人自身的统治，但这条逻辑是成问题的，因为两者没有必然联系，归根结底，自然的生产是社会问题，人对自然的態度如何取决于生产方式。

正如生态学家本顿（Ted Benton）所言：“任何形式的社会和经济生活的生态问题都必须作为这种自然/社会接合的具体结构的结果从理论上加以说明。”^① 哈维进而认为，生产方式变迁必将带来一系列空间规模上的生态系统改变，改造生态可能导向对生产方式的改造和替代。深度生态学的缺陷类似于法兰克福学派：“生态稀缺论”的潜在假设也是自然本体论。“说稀缺性存在于自然，而且自然极限是存在的，这就忽视了稀缺性是如何社会地产生的，以及‘极限’是自然内部的一种社会关系，而不是某种由外部强加的必然性。”^② 所有围绕自然的可承受力、生态稀缺、人口过剩及通过资本和货币方式解决可持续发展的声称，都是保存资本主义生产方式及其社会秩序的自然和生态意识形态。

时空作为特定条件下人类不同实践的产物和标记，必将是不平衡的并嵌入上述所有过程，同时将它们内化到自身。只有将时空构造的社会 - 自然 - 生态过程视为不平衡的，由不同时空规模勾连起来的多线头政治才能得到恰当的评估。经由“自然的生产”，哈维尝试建构不平衡时空构造的社会 - 生态过程框架，以面对如下困境：环境问题的社会定义常常是看似矛盾并相互排斥的。从而把环境问题同社会变迁及“自然”和“环境”的评价方式联系起来。这样，所有改变“环境”的提议都必然是一种社会 - 时空变迁的动议，与此相关的行动总是被某种“自然的生产”的评价体制所表述。

既然全部社会 - 政治规划都是生态规划（反之亦然），那么某种“自然”和“环境”概念就将时时处处嵌入我们的言行。“如果概念、话语以及理论能够发挥作用，当它们作为塑造历史的‘物质力量’在社会 - 生态实践和行动中内在化

时，那么当前发动的围绕‘自然’和‘环境’概念的斗争就具有无比的重要性。”^③ 不平衡的时空构造理论须具有生态敏感性，应根据社会 - 生态的本质和规模的变化来阐明政治斗争的原则。哈维由此批评说，既有的生态主义运动假设生物区域是历史或自然形成的，而不是在不平衡的时空规模上交叉的社会 - 生态过程生产出来的，局限于地方或社群主义，这种强烈的特殊主义姿态忽视了制造生态后果的更广泛的物质再生产过程，陷入“莱布尼茨奇想”。

唯维主张，同自由市场一样，生态也是嵌入社会而不是脱嵌于社会的，当代的生态剥削和压迫属于资本剥削的具体内容和形式，生态问题和观察社会的生态视角必须被置于阶级政治中。所以，生态政治是解放政治的题中之意，替代资本主义的方案内在地包含生态斗争，但生态斗争本身不能取代以推翻资本主义制度为目标的阶级政治，理由仍是因为生态问题根本上隶属于资本主义剩余价值的生产议程。生态社会主义致力于走出由资本座架生态的循环发展陷阱，其中心任务是“定义一种特殊的生态社会主义规划，并为之奋斗，把我们从资本主义通过其非常明确的生态规划而生产出来的特殊社会压迫和矛盾中解放出来”^④。

三、包容差异和正义等后现代诉求的普遍性政治

在苏东社会主义遭受挫败和后现代立场对左派的普遍敲诈氛围中，哈维仍然坚持阶级分析的重要性，但与传统左派不同，他基于过程思维将阶级视为过程和构造而不是实体。他也没有像教条的左翼政治那样，将后现代的差异和正义政治视为异端一棒打死，而是以正义问题作为打开新的阶级政治的钥匙，将后现代的差异主张融合到具有普遍性质的反资本主义的阶级联合政治当

① Ted Benton, “Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction”, *New Left Review*, 1989, 1/178, pp. 51 - 86; 77.

② [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，第 135 页。

③ 同上，第 198 页。

④ [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，第 222—223 页。

中。“在阶级问题上，他试图通过这种操作打破人们在阶级斗争问题上基于还原论对马克思的批评，从而为新的斗争主体释放空间。”^①

后现代主义城市学评论迪尔（Michael Dear）曾说：“新兴的社会运动向马克思主义的政治观发起了挑战，因为马克思政治观建立在劳动力是第一位这一基础之上。从这些新社会运动产生出另外一种政治理论，即主张压迫在起源上的多样性”。^② 诚如所言，在当今全球资本主义条件下，除了生产和政治领域的剥削与压迫外，自然、环境和生态灾难也都经由资本主义生产方式并通过不平衡发展和剥夺性积累机制转化为阶级压迫。阶级压迫有时同空间、民族、种族、性别和宗教等压迫重叠，但有时又彼此矛盾，阶级认同因上述差异遭到破坏或扭曲，身份政治同阶级政治有时发生冲突，阶级普遍性因多元主义的介入而改变着自身存在的方式。

哈维主张，要正视上述差异和矛盾并恰当地认识和评估它们。“多样的人类行为已经营造出光怪陆离的地理景观，文化差异和社会结构差异深深植根于这种景观之中。在资本循环的同质化倾向下，这种特殊的地理差异也许会被包容，但绝不会被清除。”^③ 空间同质化与空间分异化的对立统一趋势，在根本上是剩余价值生产所要求的“时间消灭空间”的逆反性后果，周转时间要加速，“空间障碍和地区差异必须被打破。但达到这一目的的手段却是生产出新的空间和地理差异，而它们随即又成为必须被克服的对象”^④。这正是哈维和鲍德里亚等人共同指证的问题：当代差异由资本的垄断性生产出来并受其支配。

在资本原子化的时空积累中，空间障碍越不重要，资本对空间的差异性和多样性就越敏感。地方被迫建构自身的空间差异（特色）以吸引资本入驻，直至牺牲本地福利进行政策倾销，这种“洼地竞争”（the race to the bottom，又译“竞赛”）严重破坏着地方的社会正义。而每一个渴望维系本土真正差异（文化和生活方式等）的主体或组织，都会奋起与资本的同质化逻辑抗衡。为规避和转嫁过度积累的危机，资本必将在不同地方进行贬值等创造性破坏活动，势必激起地方人民的反抗。不平衡时空构造的过程理论要积极回应这些差异环境中的正义问题，促进有益的地理差异的增殖。

在哈维看来，“正义”也是社会地建构和生产的信仰、话语、制度和物质实践系统。恰如马克思恩格斯强调的那样，诸如平等、正义都是历史的产物^⑤，其含义和社会内容因生产方式、社会形态、文化结构、时空条件等而定，具有相对性。然而，对正义的某种定义总内在地以某种更高的标准为前提假设，从而能够声称一种正义诉求比另一种更合理，这样论证就无限推延。在现实政治中，毫无歧义地接受一种特殊的价值观念，亦能为政治行动提供有力的话语动员（如法国大革命中的自由、平等观念）。把某些特殊价值投射到全世界，仿佛它们具有普世性，这种做法已对全球的历史地理变迁产生了极大影响。比如，联合国宪章的普遍人权宣言，WTO关于自由贸易的契约，被人们不假思索视为天经地义的“自然法则”或“国际惯例”，违背或破坏它们则被视为非正义的。

可见，正义具有普遍性基因，但像“空间的本质这一哲学问题并没有哲学的答案”^⑥一样，正义的普遍性也不依赖于哲学追问，试图确证正义本质的话语将导致绝对主义和专制，正义的普遍性基础只存在于人类实践：谈论一种替代性的社会秩序就是在揭示一种新的可能世界，其中正义得以解释并被制度化的替代性方法也是可能的。因此，正义普遍性的难题在于如何在正义的各环节（观念、话语、制度、物质实践等）之间进行翻译和转化。

这样，差异和正义问题似乎径直落入特殊主义和普遍主义的张力之中，并不可能在理论、经

① 胡大平：《历史地理唯物主义与希望的空间》，载《社会理论丛刊（第三辑）》，张一兵等编，南京：南京大学出版社，2006年，第89页。

② [美] 迈克尔·迪尔：《后现代都市状况》，李小科等译，上海：上海教育出版社，2004年，第32页。

③ [美] 哈维：《资本主义的地缘政治学》（1985），载《社会关系与空间结构》，格利高里等编，北京：北京师范大学出版社，2011年，第142—143页。

④ David Harvey, *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, p. 417.

⑤ 两人对将它们抽象化的批判分别见：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第55页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第212、448页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第238页。

⑥ David Harvey, *Social Justice and the City*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 13.

验和政治上稳定地居于两极中的任何一极。《共产党宣言》中具有同一价值追求和完全抹平各种差异的同质化工人阶级是一种理想状况，必须在尊重地方正义观念和强调差异的相对独立权的前提下实现“全世界工人阶级联合起来”，所以，后现代政治对正义和差异的要求有合理性。但后现代策略将差异本质化和绝对化了，正义价值被抽象化了，各种差异主张和不同空间规模上的正义诉求成为不可沟通的了。

如何超越两极思维而在现实差异和地方正义基础上寻找解放政治的普遍性？哈维认为，答案只存在于不平衡时空构造的过程。首先，“绝对不能回避普遍性，那些试图这样做的人最终只能是掩盖而不是消灭这一条件。但是，普遍性必须以它与特殊性的辩证关系来解释。它们相互定义，从而使普遍性标准总是易于通过差异的特殊性进行协商”。其次，“须把普遍性看作一个具有细微差别的构造，它嵌于在完全不同的时空规模上运行的过程中。它因此使这些规模间的矛盾内在化，从而确保永远不会有某个无法还原的原则（或‘根本没有根基’）”^①。哈维的解放政治以具体普遍性而非还原论的抽象普遍性为前提，在资本主义大规模地政治经济创造性破坏过程导致的时空条件下，它以内在关系和过程性思维极大地包容了后现代的政治姿态和策略。

四、试探性结论：

后现代式的生态社会主义政治想象

整体来看，哈维基于过程辩证法的政治学旨趣是建立在其历史地理唯物主义元叙事基础上的，而后者仍是坚持马克思主义生产方式分析的晚期马克思主义路径；在立场上，他同伊格尔顿、德里克、杰姆逊等人都婉拒当代资本主义发生根本性变化，而同拉克劳 - 墨菲、奈格里 - 哈特等后马克思主义，德里达等后马克思主义思潮和齐泽克、斯皮瓦克等后现代马克思主义，都谨慎地保持着距离。

哈维将“后现代主义”作为现代主义的固有方面去理解，即后“现代”主义，认为“在现代主义广泛的历史与被称为后现代主义的运动之间更多的是连续性，而不是差别。在我看来更明显的是，把后者看成是前者内部的一种特定危

机，一种突出了波德莱尔所阐述的分裂、短暂和混乱一面的危机，同时又表达了对一切特定地方的深刻怀疑态度，正如怀疑应当如何设想、表达或表现永恒与不变一样”^②。因此他反对把“后现代主义”理解成脱离现代主义的独立概念即“后”现代“主义”。

哈维原则上与后现代划清界限，但他又依据资本主义生产模式（后福特制）和积累机制（弹性积累）变迁的判断，在社会存在决定社会意识的层次上指认了后现代观念的合理性，并以其积极洞见反思现代性对重要的差异和价值的忽视，试图在具体的差异性情境中重建现代的普遍性知识前提，为阶级政治注入新的认识论资源。因此，1973年以后，哈维一直在拒绝差异的宏大叙事和拒绝宏大叙事的差异立场之间进行协商，鲜明地提出“视角切换”、“环节穿梭”和“既 - 又”思维。具体到空间问题，则是要“把历史的过程性与时空相对性联系起来主张社会的开放性，从而把空间差异置于未来想象的焦点”^③。在《希望的空间》中，哈维正是通过，反思传统马克思主义只注重过程叙事的不足，提出了“辩证的时空乌托邦”的政治口号。

正是在这一脉络中，本文将哈维以“时空构造 - 不平衡发展 - 差异与正义”为叙事线索、基于过程思维的政治规划视为一种兼具后现代韵味的生态社会主义政治想象。它把革命和改良、集体政治与个体反抗协调起来，号召人们做“反叛的建筑师”，建设“反叛的城市”。但困难在于，从一种理想的生态社会主义话语和规划到现实的政治斗争，要真正激活的环节还很多，或许，哈维的意义在于通过恰当审理现代与后现代的关系，为打开解放政治新的潜在空间提供一种尝试。

（责任编辑 林 中）

① [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，第417页。

② [美] 哈维：《后现代的状况——对文化变迁之缘起的探究》，北京：商务印书馆，2003年，第155页。

③ 胡大平、张亮：《资本主义理解史》第5卷，南京：江苏人民出版社，2009年，第409页。

人之生命存在方式探赜

——论思想政治教育实践的人性根源^{*}

郑永廷 曹春梅^{**}

【摘要】思想政治教育实践性的人性根源,是对其自身何以存在与发展这个基本前提进行探讨的重要维度。透过人的生命存在方式的实践本性,可以看到思想政治教育实践性与人的生命存在方式的实践本性的内在联系:后者是前者存在与发展的现实根基,前者是后者所内蕴的要求和体现。

【关键词】思想政治教育的实践性;人的实践性;实践;存在方式

中图分类号:G40-053 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)06-0034-06

人的思想政治教育的出发点、落脚点。对思想政治教育实践性何以存在与发展这个基本前提进行的一切理论探讨,均离不开对人的生命活动存在方式的本质追问。人是生命存在的根本方式是什么?与思想政治教育实践性之间存在着怎样的关联?在此,我们将在马克思关于人的生命存在的实践本质思想视域中,探究人所独具的存在方式与思想政治教育实践性之间的关系,揭示思想政治教育实践性的人性根源。

一、实践:人的生命存在的根本方式

关于人的生命存在方式的本质,历史上不同时期的思想家们提出过不同的看法。苏格拉底认为“人是一个对理性问题能给予理性回答的存在物”^①,强调人是一种理性的存在者。亚里士多德认为“谁也不会选择单独一个人去拥有一切善。人是政治动物,天生要过共同的生活”^②,阐述了人是天生的政治动物、社会动物的思想。在德国哲学家卡西尔看来,人“是符号的动物”,“正是符号思维克服了人的自然惰性,并赋予人以一种新的能力,一种善于不断更新人类世界的

能力”^③。这些思想家从不同角度出发,在一定程度上揭示出人的某个或某些特性,为我们认识和把握人的生命存在方式的本质及其特征提供了宝贵的思想之源。

从本质上看,人的生命存在方式与动物生命存在方式的根本区别究竟是什么?人之生命存在方式具有怎样的特征?

关于人的生命存在方式,马克思曾有过许多精辟阐述。他认为人“不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人,而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人”,是现实的、“感性的活动”的人^④;人具有区别于别生命体的类本质特征,即“有意识的生命活动直接把人跟动物的生命活动区别开来”、“人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的”^⑤;而且,“在他所创造的世界中直观自己”,“自然界才表现为他的作品和他的现实”^⑥。人作为“现实的”、“感性的活动”、“有意识的”的人,存在于社会现实生活之中,并通过“感性的活动”使自然界、社会和人自身发生现实的变化。“感性的活动”指的是人在人与世界关系中,

* 本文系广西教育厅科研项目(201010LX263)的阶段性成果。

** 作者简介:郑永廷,(广州510275)中山大学社会科学教育学院教授,博士生导师。

曹春梅,(广州510275)中山大学社会科学教育学院博士生,广西师范学院政法学院副教授。

① 转引自[德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985年,第9页。

② [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集》第8卷,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1994年,第205页。

③ [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,第34、78页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第73页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第96页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第47页。

既变革外在的客观世界，同时也改变自己内在的主观世界，并把自身的本质力量展示出来的活动。在马克思看来，人的这种独特的把握世界的方式，既不是黑格尔所说的那种人对绝对精神的认识活动，也不是费尔巴哈所指的人对自然界的“感性的直观”，而是人改造世界、创生自身的具体的、现实的、感性的活动。这种现实的、感性的、体现着人的主体能动性与受动性统一的物质性活动，是人之生命存在的根本方式。人的“有意识的”、“现实的”、“感性的活动”也就是人的实践性的活动。

从马克思关于人及其存在方式所作的相关论述中，我们看到，虽然人是自然界经过漫长的历史时期发展到一定阶段的产物，“人是作为自然生物产生的”，但人是迄今为止生命有机体的最高级形式。人类发展的历史表明，人的生命的存在方式与其他动物相比，已发生了质的飞跃。换言之，“动物和自己的生命活动是直接同一的”，人之外的动物主要靠外界已有的现成物生存；动物的自然本能活动，是一种仅仅维持自己肉体生命存在的活动。而人由于先天并不具有特定的机体功能去适应特定的环境，必须靠人自身后天的现实的感性活动去变革对象才能生存下来，进而在改变环境中获得更进一步的发展。

第一，人的生命存在与发展，主要是通过认识、变革和改造对象的活动即人的实践活动，来满足自身的需要，并在需要及其被满足的矛盾运动中，也就是从需要到需要满足和产生新的需要再到新的满足，这样一个连续不断的持续进程中实现的。在认识和变革世界的实践活动基础上，人的生命基本生存需要不仅得到满足，而且得到发展。当人原有的需要得到满足之后，又会生发出新的需要，催生新的满足方式。“已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要。”^①在这种需要——满足——新的需要——新的满足的交互动中，人在改造对象的同时也使自身得到丰富和提高。

第二，人的需要及需要的满足，都与人的实践活动相关联。一方面，人的需要源于人的具体现实的实践活动，即“作为确定的人，现实的人，你就有规定，就有使命，就有任务，至于你

是否意识到这一点，那都是无所谓的。这个任务是由于你需要及其与现存世界的联系而产生的”^②。另一方面，人的需要又在具体现实的实践活动中得到满足。生产物质生活资料以满足人的自然性的物质需要的生产劳动这一最基本的人类实践形式，就是在满足人之生命生存的需要进程中而形成和发展的。

第三，人是自己实践活动的产物。人的发展史，就是人在物质生产劳动中不断发展和完善自己的历史。物质生产劳动作为最主要的实践活动，是人的第一需要。“人是唯一能够由于劳动而摆脱纯粹的动物状态的动物——他的正常状态是和他的意识相适应的而且是要由他自己创造出来的。”^③“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程。”^④人的自然属性、社会属性、精神属性等都是在实践中产生与发展的。这种现实的、感性的、体现着人的主体能动性与受动性统一的物质性活动即实践。人之所以必须且能够“实践地栖息”在这个世界上，主要是由于以下两方面。

一方面，人的“未完成性”。从事“感性的活动的人”是“未完成的”，必须通过“人自己去完成”。关于人的“未完成性”，德国文化哲学人类学家兰德曼认为：“人的生活并不遵循一个预先建立的过程，而大自然似乎只做完一半就让他上路了。大自然把另一半留给人自己去完成。”^⑤人的存在又总是“人之为人的特性在于：世界上一切存在都只能是‘是其所是’，而惟有人这种存在不仅是‘是其所是’，而且还可能是‘是其所非’，他是一个必须不断去‘在’中的‘能在’”^⑥，即人的未特定化，也就是人是未完成的存在者。人的未完成性（未特定化）是人不同于动物的一大特点，表明人有完善自身的内在

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第79页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1960年，第329页。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社，1971年，第535—536页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第131页。

⑤ [德]米夏埃尔·兰德曼：《哲学人类学》，张乐天译，上海：上海译文出版社，1988年，第7页。

⑥ 王啸：《教育人学：当代教育学的人学路向》，南京：江苏教育出版社，2003年，第246页。

需要,因此人必须不断追求超越当下的不完美而达致完满。

另一方面,人的“能动性”。人拥有对象意识和自我意识,可以能动地认识与改造世界。在把人的生命活动与其他任何生命体进行比较之后,我们可以看到,别的生命体的生存都是直接依赖和满足于外界所提供现成的实物,人则具有真正意义上的自觉目的性活动。“他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。”^①马克思在《资本论》中在谈到建筑师劳动和蜜蜂的“劳动”的区别时,通过人有别于其他生命体的本质特征,表明了人的能动性,亦即“有意识的生命活动直接把人跟动物的生命活动区别开来”,“人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的”^②,“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰是人的类特性”,人能够能动地认识世界。同时,由于“人的不完美性为自我理解所补偿,这种自我理解告诉他能够怎样来完善自己”^③;“人不仅通过思维,〔Ⅷ〕而且以全部感觉在对象世界中肯定自己”^④,即人还能够“通过实践创造对象世界,改造无机界,人证明自己是有意志的类存在物”^⑤,人可以能动地改造世界。

此外,人能动地变革世界的活动,与动物“只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造”不同,人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去;因此,人也按照美的规律来建造”^⑥。“人不是在某一种规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性;不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中。”^⑦这就是说,人是在按照外在“物的尺度”与内在“人的尺度”的统一中,变革客观物质世界与人自身内心世界而渐进生成着的存在者。

人的生命存在的活动过程表明,人与其他动物的不同在于,他虽然不能像动物那样从自然界直接获取现成物品来满足自己的需要,但却可以自身自觉能动的实践活动改变世界来实现其需要

的满足。人通过认识和改造外部世界,使之为自己服务,而不是简单地适应外部世界。这就是说,人既是未完成的或人的存在是不完美的,但又可以通过自身的努力超越当下,从未完成或不完美走向完善获得升华的;人是从自身创造性的生存活动中生成为人的,人是自身活动的创造者。人在自我生成的创造活动中,使自然成为从属于人的“无机身体”;人“在他所创造的世界中直观自身”,“自然界才表现为他的作品和他的现实”^⑧。

正是人的实践活动本身,构成了人的生命及其本质和本性的现实基础和最终根据。实践不仅是人之区别于动物的特殊生命活动,是人的生命活动的特有存在方式,而且是人之为人的特殊生命本质。实践是人所特有的能动地改造客观世界的对象性的物质活动,“是对象性的人在对象性活动中向自我同时也是向世界和未来而生的那种辩证生存方式”^⑨。人是自己创造自己需要的生活资料,并把自己创造为人即自我生成和自我创造的。在此活动中,一方面人改造外部世界,使之成为人的活动客体;另一方面也改造了人自身,人由此成为自身活动的主体。正是在这个意义上,“人是一种实践性的存在”,实践活动被理解为人的最为基本的生命存在和生命活动方式,是人之生命存在的根本方式。

二、人的生命存在方式的实践性: 思想政治教育实践性存在与发展的现实根基

人通过物质生产实践,满足并提升人的衣、食、住、行等自然生存需要;通过生产实践建立社会关系,并在调整和处理社会关系的社会实践

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第202页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第96页。

③ [德]米夏埃尔·兰德曼:《哲学人类学》,第9页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第125页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第46页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第97页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第46卷上,北京:人民出版社,1979年,第486页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第47页。

⑨ 张曙光:《生存哲学》,昆明:云南人民出版社,2001年,第125页。

中，满足与完善人的社会生存需要；通过物质生产与精神生产实践，以劳动产品表现和确证自己的价值，满足和提高人的精神需要。人的生存发展与人的实践活动相伴而生，相互促进。人的实践内容与形式随着时代的变迁而日趋丰富多样，人也在多种多样的实践活动中认识、丰富和发展自己。其中，物质生产实践是人类最基本的实践活动形式，是人类生存和发展的基础。马克思在《德意志意识形态》中指出：“一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”他还说：“这种活动、这种连续不断的感性活动和创造、这种生产，正是整个现成的感性世界的基础。”^① 物质生产实践不是“把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段”，而是人自己生命的活动和本质力量的确证，同时也是人的创造性活动和精神享受的活动，是人的生命自为生存、发展的方式。

人的生命存在方式的实践特性即人的实践性本质，需要思想政治教育实践性予以满足。前者是后者的存在与发展的现实根基，后者是满足人实践性本质需要的重要方式。

首先，就人的生命存在的实践活动过程而言，这既是人认识世界的对象性活动，又是改造世界的对象性活动。无论是认识世界，还是改造世界，都需要有正确的思想理论的指导、需要激发人的能动性、需要增强人的主体性等等，这一切都需要加强思想政治教育。

其次，就人的生命存在的实践活动条件来看，这既是以现实客观条件为基础，与外部环境进行物质、能量和信息交换的活动，又是以人为主体，以一定理论和一定目标为指导的活动。也就是说，人的生命存在的实践活动既不是纯客观的也不是纯主观的活动，而是主观与客观、物质与精神、观念与行为相统一的活动，是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所界定的“自由的有意识的活动”，是在《资本论》中所讲的“自由自觉的活动”，亦即是物质性、精神性、超越性活动。如果割裂二者的辩证统一关系，就会像

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所批判的那样，“总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解”实践，其结果就会看不到人的能动性，抹杀人的生命存在与动物生命活动的区别。由此可见，人的生命存在的实践活动，需要确立正确的世界观、人生观、价值观及远大的理想信念，需要以一定的思想理论特别是科学先进的思想体系——马克思主义理论作为行动的指南。这同样需要实施思想政治教育。

其三，就人的生命存在的实践活动遵循原则来讲，这是既坚持“物的尺度”，又坚持“人的尺度”的活动。马克思指出，人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造”^②。所谓“物的尺度”，也称为“外在尺度”，就是符合客观事物的规律性。人的生命存在的实践不能违背事物的发展规律，否则会招致实践活动的失败。所谓“人的尺度”，也称为“内在尺度”，主要指符合人的目的性与价值追求，是人的内在需求。因而，人的生命存在实践活动的“两种尺度”，体现了实践过程合规律性与合目的性的有机结合，也体现了“物质力量”与“精神力量”的辩证统一。无论是哪一个方面，都需要正确的、可实现的实践目标确立，特别是远大的理想信念形成，需要强化思想政治教育。

其四，就人的生命存在的实践活动结果来说，这既是创造物质财富的活动，又是创造精神财富的活动。毛泽东在论述无产阶级和革命人民实践任务时指出：“改造世界的斗争，包括实现下述的任务：改造客观世界，也改造自己的主观世界——改造自己的认识能力，改造主观世界同客观世界的关系。”^③ 改造客观世界包括改造自然界和社会，主要是创造物质财富，为人们生存与发展提供基本条件并促进社会发展；改造自己的主观世界，主要是提高认识水平与思想境界，提升人的理论水平，创造精神财富，满足人的精

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第78—79、77页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第274页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第296页。

神生活需要,促进人自身的发展。不论是物质财富还是精神财富的创造,都离不开人们的认识水平与思想境界的提高,都需要拓深思想政治教育。

从通过思想政治教育满足人的实践性本质需要的分析可以看出,人的生命存在方式的实践性内蕴着思想政治教育实践性。思想政治教育是从人的实践活动中分化出来并为实践服务的活动,是人的生命存在的重要实践活动方式之一。两者统一于人对物质与精神的需要和转化。正如马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》一文中概括的:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。但是,人的根本就是人本身。”^①这里所讲的“理论一经掌握群众”、“理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人”,表明人的生命存在方式的实践性是思想政治教育实践性存在与发展的客观现实基础。

三、思想政治教育实践性: 人的生命存在方式的实践性的 内在诉求与体现

以人的思想与行为为对象、以实现思想政治教育的对象化为实质内容的思想政治教育活动,是与人的思想行为的发展以及整个社会的政治、经济、文化发展相关联的教育实践活动。

所谓思想政治教育的实践性,“就是思想政治教育的现实性和思想政治教育价值实现的实效性,在社会生活中表现为与其他实践活动的结合与渗透,它是思想政治教育显著的本质属性”^②。随着时代的发展,思想政治教育实践性发展“越来越注重理论本身的实践解释力和对象化程度,越来越重视理论的可操作性,这些与当代理论所处的特殊时代和它所面对的社会现实问题具有内在相关性”^③。

人的生命存在方式的实践性,内在地规约思想政治教育的实践性。“思想政治教育实践性”,是人之生命存在的实践本质的内在诉求,蕴涵以

下四意:

其一,思想政治教育内容的实践性。思想政治教育内容来源于变革自然、社会与型塑人思想行为的实践活动,要在人的生命存在的实践活动基础中,既能及时、准确地反映社会现实发展的要求,还应能满足人的合理需求。这必须是社会的客观要求与人的主体需要的统一。

其二,思想政治教育形式的实践性。思想政治教育活动的开展,总是在一定的社会实践中,以与其他实践活动相结合和渗透的形式进行的。如美国的学校思想政治教育,都十分重视思想政治教育向社会实践活动的渗透:通过纪念馆、历史遗迹、名人故居、博物馆、展览馆、国会大厦、航空航天技术馆、国家公园等楼堂馆所;结合新生入学、老生毕业以及校庆、国庆和节假日等节庆庆典;文艺演出、体育活动、竞选宣传、旁听审判大会、政论咨询会、环境治理、为残疾人服务、为移民子女提供外语训练、社区服务活动等庆典仪式,这些都成为其进行思想政治教育的重要形式。

其三,思想政治教育目的的实践性。思想政治教育的最后目的,是使受教育者通过接受思想教育、政治教育、道德教育,能够形成符合社会与人发展要求的理想信念、政治观点和道德观念,并养成相应的良好行为习惯。这必须体现出思与行的统一。

其四,思想政治教育双方(人)的能动性。这包括发挥教育者的能动性与充分激发受教育者的能动性两个方面。思想政治教育实践双方都是具有能动性的人,因而人的能动性的发挥,是思想政治教育活动能否顺利展开并取得预期效果的重要环节。

思想政治教育实践性是人的生命存在方式的实践性的体现。在坚持与发展思想政治教育实践性中以满足人的实践性本质需要,主要体现在以下三个方面:

首先,教育引导人们开展劳动是第一需要。物质生产劳动创造了世界,也创造了人本身。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第9页。

② 张耀灿、郑永廷、吴潜涛、骆郁廷等:《现代思想政治教育学》,北京:人民出版社,2006年,第116页。

③ 同上,第292页。

“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。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……任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”^① 按照马克思主义的观点，人类作为动物进化的特殊阶段，必然具有与动物共同或相似的自然属性。因而人们必然有物质性需要，人只有通过劳动，才能满足并提升人最基本的衣、食、住、行等物质需要，为生存与发展奠定基础。没有人的物质生产实践活动，人将无法生存下去，其他的需要的满足也将无从提起。

其次，协调与引导人们的社会关系满足人的社会需要。马克思主义认为，人在人之生命存在的实践活动中，创造、生产人的社会联系、社会本质，实现自身的完善与发展。正因为如此，“人们从一开始，从他们存在的时候起，就是彼此需要的，只是由于这一点，他们才能发展自己的需要和能力等等，他们发生了交往”^②。列宁把社会关系“分成物质的社会关系和思想的社会关系。思想的社会关系不过是物质的社会关系的上层建筑，而物质的社会关系是不以人的意志和意识为转移而形成的，是人维持生存的活动的（结果）形式”^③。社会关系，不管是物质的社会关系，还是思想的社会关系，都是人的创造和人的存在方式，是人的内在需要与外在制约，决定并推进着人的发展。人的自然属性、社会属性、精神属性，决定人对物质关系、社会关系、思想关系的需要。思想政治教育通过研究人的社会关系结构及功能，满足人们社会关系的需要。在调节人们相互之间的关系，使之协调和谐的过程中，促进人的全面发展。人的发展，从横向与纵向的关系来看，“一个人的发展取决于和他直接进行交往的其他一切人的发展；彼此发生关系的个人的世代代是相互联系的，后代的肉体的存在是由他们的前代决定的，后代继承着前代积累起来的生产力和交往形式，这就决定他们这一代的相互关系。总之，我们可以看到，发展不断地进行着，单个人的历史决不能脱离他以前的或同时代的个人的历史，而是由这种历史决定的”^④。

其三，帮助人们立足于现实丰富内心世界以满足精神需要。人是自然属性、社会属性与精神

属性的统一体。人的精神属性亦即意识属性，是人类特有的属性，人“生命活动的性质包含着一个物种的全部特性、它的类的特性，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特征”^⑤。恩格斯更为明确地指出：“社会发展史却有一点是和自然发展史根本不相同的……在社会历史领域内进行活动的，是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。”^⑥ 人的意识、思虑、意图、目的，是人的精神属性。人的这种精神属性不是凭空产生的，而是人在与自然、社会以及与人之间的关系中，人有肯定自己、展示自己本质的需要，这种需要表现为人的能动性，成为人的精神需要。人只有通过实践过程，特别是劳动产品，表现和确证自己的价值，才能真正满足人的精神需要。因此，思想政治教育要满足人们的精神性需要，就要增强人们实践的能动性，帮助人们提高精神境界，丰富精神家园，确立远大的理想信念并坚定不移地为之奋斗，才能在实践中取得更大的成果。思想政治教育帮助人们实现对现实的超越，主要是指提高目标的追求层次，其目的不是为脱离实际而想入非非，而是为更大更艰巨的实践提供目标与动力。

综上所述，思想政治教育实践性的人性根源揭示出：思想政治教育不是外在强加于人的活动，而是人通过思想将自身的活动作为思想对象加以反思，从而为自己的生活确立根据的活动；它是与人的生命息息相关的生存方式，是人的生命生存重要方式之一，是人的生命实践生存的内在诉求。

（责任编辑 林 中）

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第67页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第360页。

③ 《列宁全集》第1卷，北京：人民出版社，1984年，第120—121页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第515页。

⑤ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社1979年，第50页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第247页。

中国革命中的阶级分析、底层收益与社会再造

——基于对毛泽东在中央苏区的农村调查报告的分析^{*}

吴重庆^{**}

【摘要】本文认为,中国革命是在半封建半殖民地、乡村熟人社会、人地关系紧张的边远山区及根据地等多重社会背景下酝酿发动的,导致中国革命可配置的政治动员资源、社会文化资源、物质资源极为有限,由此决定了中国革命的道路选择、目标设置、革命动员的方式与斗争策略。1930年代毛泽东在中央苏区开展的一系列农村调查,围绕阶级分析、底层收益与社会再造,展现了中国革命艰巨、复杂、丰富的过程。

【关键词】中国革命;中央苏区;毛泽东农村调查

中图分类号:A41 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)06-0040-14

毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中有一句名言:“革命不是绘画绣花。”不过,他却以“绘画绣花”般的精细功夫,在革命情势异常艰难的中央苏区,有时甚至是在战斗的间隙,开展深入的农村调查。毛泽东的农村调查当然不是出于他的个人爱好与雅兴,他在这一时期的农村调查报告,基本是围绕土地、阶级分析以及革命的底层动员问题^①。当时的中国革命被左倾教条主义严重束缚,毛泽东强调“没有调查就没有发言权”、“调查就是解决问题”。他试图通过一系列的农村调查,对中国革命过程中革命策略的灵活运用、社会资源的最大化动员、阶级斗争分寸的及时调适等重大问题,提出符合实际情况与革命需要的主张。

一、中国革命发生的特殊性

但凡革命的兴起,无非涉及外在的结构性约束(社会压力、土地分配的不平等程度、佃户的比例、租佃矛盾等)与内在的革命者的主观努力(革命意识的灌输、阶级觉悟、社会动员的策略

等)两大因素。在研究革命的学者中,既有强调结构性因素的,也有强调人的因素的,更有综合此内外两种因素的。

西达·斯考切波(Theda Skocpol)反对“目的论的想象”,认为革命不是被人为制造出来的,革命只是自然来临;“历史上,没有一场成功的社会革命曾经以大众动员和公开的革命运动的方式制造出来”,强调革命发送的外在结构性的约束^②。R·霍夫海因茨(Roy Hofheinz, Jr)则认为,“外在的结构性因素不能解释中国革命的结果,在结构性条件和中共成败之间,没有重要的关系。在所有关于中共成功的解释中,或许最为重要的但又最缺少人研究的因素,恰恰是中国共产主义者的行为本身”^③。邹谠、裴宜理和李丹(Dannial Little)则致力于阐述外在结构约束之下革命者因素的重要性。邹谠认为:“在充分重视结构约束和历史偶然事件的重要性的同时,必须确认人的选择的重要性……与法国大革命相反,中国的革命从一开始就是由一组革命者所领导……中国的个案表明,在政治行动者的选择中,创新过程、系统化过程和策略互动过程,恰

* 谨以此文纪念毛泽东诞辰120周年暨《长冈乡调查》和《才溪乡调查》发表80周年。

** 作者简介:吴重庆,(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 “毛泽东正是这样一个人,推动他1930年5月在寻乌进行调查的,不仅出于他作为一个执着的、充满热情的人民生活的观察者和分析家所具有的好奇心,而且还有对革命政策深远的、实际运用的考虑。”([美]韦思谛(Stephen Averill):《江西山区的地方精英与共产主义革命》,载《事件·记忆·叙述》,孙江主编,杭州:浙江人民出版社,2004年,第106页。)

② [美]西达·斯考切波:《国家与社会革命:对法国、俄国和中国的比较分析》,何俊志、王学东译,上海:上海人民出版社,2007年,第17页。

③ Roy Hofheinz, Jr, *The Ecology of Chinese Communist Success*, 1969. 转引自[美]邹谠:《中国革命的再阐释》,甘阳编,香港:牛津大学出版社,2002年,第120-121页。

恰是导致宏观历史变化的微观机制……中国共产党不仅在组织和制度领域里有所创新，而且在意识形态领域里也有所创新。这些创新不仅影响了人民的愿望，而且主导了对人民愿望的解释以及从整体上对人民愿望的代表。”^① 裴宜理认为：“激进的理念和形象要转化为有目的和有影响的实际行动，不仅需要有益的外部结构条件，还需要在一部分领导者和其追随者身上实施大量的情感工作。事实上，中国的案例确实可以读解为这样一个文本，它阐明了情感能量如何可能（或不可能）有助于实现革命宏图。”^② 李丹认为：“将客观的物质因素、社会压力与政治动机相结合，试图在客观的物质因素与政治行为模式之间建立紧密联系——经济系统产生一组各个阶级的客观利益，而且，阶级内的成员能够认识到其物质利益并相应地采取行动，阶级觉悟是农民政治行为的一个核心变量。”^③

应该说，研究中国革命的学者，基本上都特别强调革命者的因素，这也符合中国革命过程的客观事实。值得讨论的是，与法国、俄国以及其他第三世界国家的革命相比，在中国革命的发动及开展过程中，为什么特别需要中国共产党人发挥出主观能动性？这其实与中国革命的特殊性有关。换句话说，与别国相比，中国革命是在革命过程中可配置的政治动员资源、社会文化资源、物质资源更为匮乏的情况下被发动起来的，尤其需要革命者对革命策略的创造性运用及一系列艰苦卓绝的主观努力。

中国革命发生的特殊性可以归结为如下几点。

第一，中国革命是在半封建半殖民地背景下发动的，革命的政治动员资源匮乏。别国的成功革命，要么打着“反封建”的旗帜号召民众群起推翻封建帝王（如路易王朝之于法国革命、沙皇之于俄国革命），要么打着“反帝”（反殖民）的旗帜号召民众群起争取民族独立（如法国殖民统治之于越南革命等）。但等到中国共产党人发动革命之际，辛亥革命已经推翻了满清王朝，已无“封建”可“反”^④，而且中国当时也并非殖民地国家，无法将“反帝”作为革命动员的符号资源。为了尽可能地发掘中国革命的政治资源，中国革命需要开展出“半封建半殖民地”的论述。“半封建”不仅指当时中国的经济结构，还指当时中国的社会结构，即权力金字塔顶端的封建帝王不在了，但封建文化封建势力依然存在；

“半殖民地”指国家形式上保持独立和主权，但其政治和经济都被帝国主义所控制。毛泽东明确地说：“我们认识了中国是半封建性的社会，那末，革命的任务就是反封建，改造封建，以封建的对头——民主来对抗。”“我们懂得了中国社会还有半殖民地的性质，那末就要反帝。”^⑤ 他在《湖南农民运动考察报告》中称“很短的时间内，将有几万万农民从中国中部、南部和北部各省起来，其势如暴风骤雨，迅猛异常，无论什么大的力量都将压抑不住。他们将冲决一切束缚他们的罗网，朝着解放的路上迅跑。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”，“农民的主要攻击目标是土豪劣绅，不法地主，旁及各种宗法的思想和制度，城里的贪官污吏，乡村的恶劣习惯”^⑥。可见，“反帝”、“反封建”仍然可以在一定程度上作为可加利用的中国革命的政治资源。当时左倾教条主义企图在大城市发动革命却屡屡失败，事实上是没有认识到中国革命面临的政治资源匮乏的问题。毛泽东主张以农村包围城市，也是有见于只有在农村，才便于启发民众感受帝国主义对小农经济的破坏以及封建势力对农民的压迫，从而激发起农民“反帝”、“反封建”的革命激情。所以毛泽东进一步呼吁，“革命当局对农民运动的各种错误处置，必须迅速变更。这样，才于革命前途有所补益”^⑦，“经济落后之半殖民地革命最大的对象是乡村宗法封建阶级（地主阶级）”^⑧。

第二，中国革命是在乡村底层的熟人社会里开展的，支持革命的社会文化资源匮乏。中央苏区所在的闽西赣南一带，是客家聚居的地区，宗

① 邹说：《中国革命的再阐释》，第121-124页。

② 裴宜理：《重访中国革命：以情感的模式》，《中国学术》2001年第4期。

③ [美] 李丹：《理解中国农民》，张天虹、张洪云、张胜波译，南京：江苏人民出版社，2008年，第175页。

④ 辛亥革命不仅打出“反封建”旗帜，其实还将“反帝”作为革命动员的符号资源，如孙中山先生提出的“驱除鞑虏，恢复中华”。

⑤ 毛泽东：《认识中国社会性质是重要的中心的一点》，《党的文献》2002年第3期。

⑥ 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第13-14页。

⑦ 同上，第12页。

⑧ 毛泽东：《国民革命与农民运动——〈农民运动丛刊〉序》，《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第37页。

族文化发达,是一个典型的乡村熟人社会。熟人社会总是沾亲带故,其行为逻辑基于人情、面子^①,其文化并不支持农民起来打倒在村地主,难以像城市产业工人那样撕破脸皮跟资本家斗争^②。此外,地主往往是财富、地位、权力的合一体,在乡村社会构筑起“权力的文化网络”^③。在属于中央苏区的江西寻乌县,越是小的地主就越与农民发生密切的联系,“在这个乡村环境中,他们扮演着各种领导的角色:小宗族或宗族分支的族长、民团团长、私塾教师或村老”^④。在村地主与农民的关系并不是如沙皇俄国的农奴主与农奴之间的单纯的人身依附关系,而是兼有经济剥削、宗族认同、文化认同关系,即所谓“地方文化价值观认同阶级之间不平等关系的正当性”,所以,革命要求脱离对宗族、村庄、主从关系以及其他形式关系的效忠^⑤。革命需要破除一切地方社会关系,即将传统的“社会成本”(social capital)瞬间归零,这对底层农民来说并不是一件容易做到的事情。为此,需要共产党人在发动革命的过程中既给农民带来实际的利益——分给土地,同时也需要给因为参与革命从而脱离了乡土熟人社会、宗族文化的农民塑造一个全新的社会网络和全新的“人”。这是特殊时代背景、社会背景下缺乏革命资源的中国革命为了有效进行底层的革命动员而必须确立的目标,也是革命可以带给农民的综合利益。^⑥

第三,中国革命是在人地关系紧张的边远山区发动的,作为革命的物质资源即土地资源极为有限。上世纪二三十年代,除中央苏区外,还有鄂豫皖、闽浙赣、湘鄂赣、湘赣、湘鄂西、鄂豫陕、川陕等苏区,这些苏区都位于各省交界的山区。毛泽东曾经解释过这些红色政权存在的原因:“一国之内,在四周白色政权的包围中,有一小块或若干小块红色政权的区域长期地存在,这是世界各国从来没有的事。这种奇事的发生,有其独特的原因。而其存在和发展,亦必有相当的条件。”不过,他并没有解释为什么苏区都出现于偏僻的山区。^⑦人类学家施坚雅(G. William Skinner)的“巨区理论”可作为解释视角,他将中国划分为八大巨区,即长江下游、岭南、东南沿海、西北、长江中游、华北、长江上游、云贵。他认为巨区之间的边缘地带往往人口密度低、交通运输资源匮乏、赋税征收量少、行政资源薄弱,“这意味着当起义在这类地区发生时,

政府只拥有较少的地方资源可用来立刻做出反应”^⑧。施坚雅的“巨区”理论具有很强的解释能力,因为上世纪二三十年代的各个苏区,基本都位于八大巨区之间。从地理特征看革命发生的区位,这被乔尔·S·米格代尔(Joel S. Migdal)称为“革命的政治地理学”。他认为,“关键的因素是该革命地区能够在多大程度上使农民摆脱国家力量的镇压和打击特别是在革命运动的规模很小和革命很脆弱的时期,这一因素尤其重要。这些地区似乎总是那些市场结构不完善的地区,即管理不善、通讯落后、交通不便的地区”,“在这样的地区,政府在没有进入政治和经济制度情况下使用军事力量可能导致结果相反的暴力活动,即对革命者有利的暴力活动”^⑨。为了给参加革命的农民带来物质利益,首要的是让无地或者少地的农民大致均衡地获得土地,这是革命能否顺利开展的关键。无奈苏区都位于土地资源不充足的边远地带,土地革命过程中的土地重新分配需要精打细算,需要对农村各阶级的土地占有及其在土地革命中的损益情况做出清醒的评

① 吴重庆:《从熟人社会到“无主体熟人社会”》,《读书》2011年第1期。

② 裴宜理《上海罢工》一书讨论了来自不同区域、不同行业工人的阶级觉悟的异同,如来自苏北的从事苦力的工人就不敢积极参与罢工,而来自南方的工匠因为不愁失业,往往较敢于罢工。

③ 关于“权力的文化网络”,参见[美]杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,南京:江苏人民出版社,2003年。

④ [美]韦思谛:《江西山区的地方精英与共产主义革命》,《事件·记忆·叙述》,第90页。

⑤ [美]李丹:《理解中国农民》,第184页。

⑥ 吴重庆:《革命的底层动员》,《读书》2001年第1期。

⑦ 毛泽东说:“第一,它的发生不能在任何帝国主义的国家,也不能在任何帝国主义直接统治的殖民地……仅仅帝国主义间接统治的中国这样的国家才有这种现象。这种现象产生的原因有两种,即地方的农业经济和帝国主义划分势力范围的分裂剥削政策……第二,中国红色政权首先发生和能够长期地存在的地方,不是那种并未经过民主革命影响的地方……第三,决定于全国革命形势是否向前发展……第四,相当力量的正式红军的存在……第五,共产党组织的有力量和他的政策的不错误。”参见毛泽东:《中国的红色政权为什么能够存在?》(1928年5月10日,毛泽东为中共湘赣边界第二次代表大会写的决议的一部分,原题为《政治问题和边界党的任务》)。

⑧ 李丹:《理解中国农民》,第202页。

⑨ [美]乔尔·S·米格代尔:《农民、政治与革命:第三世界政治与社会变革的压力》,李玉琪、袁宁译,姜开君校,北京:中央编译出版社,1996年,第201页。

估,判断其对革命的态度,以寻找革命的最大合力。

第四,中国革命的发动者及领导者中国共产党既是在野党也是一定区域的执政党,其既需要破也需要立,既需要打仗也需要在极端艰难情况下建设根据地,重造社会。对此,1929年12月28至29日的《古田会议决议》给出了明确的表达:“中国的红军是一个执行革命的政治任务的武装集团。特别是现在,红军决不是单纯地打仗的,它除了打仗消灭敌人军事力量之外,还有负担宣传群众、组织群众、武装群众、帮助群众建立革命政权以至于建立共产党的组织等项重大的任务……离了对群众的宣传、组织、武装和建设革命政权等项目标,就是失去了打仗的意义,也就是失去了红军存在的意义。”中国革命不仅致力于夺取政权、推翻地主及剥削阶级、建立新的生产关系,还致力于对社会进行整体性的改造,包括对“新人”的塑造。分田、民主选举、民主监督、婚姻自由、成立各种群众组织,构成革命及根据地建设的重要步骤与内容。革命使广大农民从社会底层走到政治前台,享受到平等、权利、自由、尊严及身份感,这是农民投身革命的强大驱动力。“天地间,人最灵。创造者,工农兵。男和女,都是人。一不平,大家鸣”^①,“妇女在土地斗争中是表现非常之喜欢的,因为可以解决她们没有人身自由的束缚”^②,这就是革命群众获得翻身喜悦的写照。诚如米格代尔所言:“毛泽东是通过有选择地提供利益和实施制裁的社会交换方式建立一个完整的制度网络——该网络能对中国农民中先前的微观经济变革作出反应,而且能依靠民众完成复杂的社会工作。中国革命者不是组织起自身去制造暴烈的群众起义,而是把群众组织起来,创造出比他们敌人更强大的系统性的体制。”^③

以上所归纳的中国革命发生的四点特殊性,意在为理解中国革命的道路选择、内容设置提供脉络与背景。明乎此,也就可以更好理解毛泽东在中央苏区开展的一系列农村调查的焦点所在。

二、土地革命与阶级分析

毛泽东在《兴国调查》中以兴国县第十区为例,说明当时各阶级土地占有的情况,如占人口6%的地主富农占有80%的土地,占人口20%的

中农占有15%的土地,占人口60%的贫农却只占有5%的土地,可见农村的阶级分化十分明显^④。不过这也许是较为极端的情形。有研究者指出,中央苏区所在的闽西赣南地区人多地少,导致阶级分化并不明显,中农占地35%,占总人口25%左右;贫雇农占地20%,占总人口40%左右;公田占30%左右。自耕农甚多,一半左右的农村贫困阶层,人均占有土地不足一亩,无以维持生计。如人均分土地,可达两亩,正常年景可维持温饱^⑤。毛泽东在《东塘等处调查》中,列举吉安儒坊区第十九乡即李家坊下辖的九个村的人均分地基本都在两三亩之间^⑥。他在《兴国调查》中列举的“分田数量”也是每人六七石即两亩多一点,并说明“兴国每年只耕一道,照上述分田数量,老幼扯匀,勉强够食”^⑦。可见,动员中央苏区农民积极投身革命的关键在于,面对阶级分化并不明显以及土地资源有限时,能否让广大的贫雇农每人分得这两亩地。所以,毛泽东此前就曾断言:“在现时革命发展的过程阶段里,土地问题开始紧急起来,成为现在局面的中心问题。那个阶级能够毅然攫住这个问题而给以彻底的答复,这个阶级就是革命的领袖。”^⑧

给无地或者少地的农民分地,就必须先剥夺地主的土地。这看似简单,但事实上将涉及一系列非常复杂的问题,如应该在多大的区域范围内平分土地,是以村为单位还是以乡为单位?地主的标准该怎么确定?如果无法达到人均两亩左右,如何进一步扩大剥夺土地的对象?面对这些问题,需要通过对每个村庄的土地资源及不同阶级占有土地的情况,做出深入细致的调查后方可

① 中央苏区列宁小学一年级语文教材《三字经》内容。

② 毛泽东:《寻乌调查(1930年5月)》,《毛泽东农村调查文集》,北京:人民出版社,1982年,第180—181页。

③ [美] 乔尔·S·米格代尔:《农民、政治与革命:第三世界政治与社会变革的压力》,第215页。

④ 毛泽东:《兴国调查(1930年10月)》,《毛泽东农村调查文集》,第199—200页。

⑤ 黄道炫:《张力与限界:中央苏区的革命(1933—1934)》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第33页。

⑥ 毛泽东:《东塘等处调查(1930年11月)》,《毛泽东农村调查文集》,第260页。

⑦ 毛泽东:《兴国调查(1930年10月)》,《毛泽东农村调查文集》,第239页。

⑧ 《共产国际执行委员会第七次扩大全体会议关于中国问题决议案(1926年11月底)》,《中共党史参考资料》第4册,北京:人民出版社,1979年,第535页。

提出解决的方案。毛泽东曾说过,“谁是我们的敌人?谁是我们的朋友?这个问题是革命的首要问题。中国过去一切革命斗争成效甚少,其基本原因就是不能团结真正的朋友,以攻击真正的敌人”,“我们要分辨真正的敌友,不可不将中国社会各阶级的经济地位及其对于革命的态度,作一个大概的分析”^①。阶级分析就是通过分析不同阶级在土地革命中的不同收益,界定受影响群体的物质利益,以了解其对革命的不同的忠诚度。划分阶级成份、制定斗争策略时,必须考虑有哪些土地资源、如何让多数人受益,这也是在考虑集体政治行动中可配置的政治资源。土地集中程度不同的区域,其阶级划分标准及斗争策略也应该不同。所以,毛泽东明确地说:“我们调查工作的主要方法是解剖各种社会阶级,我们的终极目的是要明了各种阶级的相互关系,得到正确的阶级估量,然后定出我们正确的斗争策略,确定哪些阶级是革命斗争的主力,哪些阶级是我们应当争取的同盟者,哪些阶级是要打倒的。我们的目的完全在这里。”^②

我们先来看看当年的《土地法》。1928年12月在井冈山制订的《土地法》规定:“没收一切土地归苏维埃政府所有,用下列三种方法分配之:(一)分配农民个别耕种;(二)分配农民共同耕种;(三)由苏维埃政府组织模范农场耕种。以上三种方法,以第一种为主体。遇特别情形,或苏维埃政府有力时,兼用二三两种。”“分配土地的数量标准:(一)以人口为标准,男女老幼平均分配。(二)以劳动力为标准,能劳动者比不能劳动者多分土地一倍。以上两个标准,以第一个为主体。”“分配土地的区域标准:(一)以乡为单位分配。(二)以几乡为单位分配(如永新之小江区)。(三)以区为单位分配(如遂川之黄坳区)。以上三种标准,以第一种为主体。遇特别情形时,得适用第二第三两种标准。”这个《土地法》有几个问题值得注意:一是“没收一切土地而不是只没收地主土地”,可能导致打击面过宽;二是“以劳力为分配土地标准而不是以人口为分配土地标准”,可能导致缺乏劳动力的贫雇农家庭利益受损;三是分配土地的区域范围过大,可能导致土地资源较丰富的村或乡产生抵触情绪。这三种情形都不利于革命动员。

上述《土地法》制订之后不久,红军从井冈

山移师赣南兴国,于1929年4月制订新的《土地法》,把“没收一切土地”改为“没收一切公共土地及地主阶级的土地”。毛泽东到延安后编著《农村调查》文集,在兴国《土地法》的注释中认为,“这是一个原则的改正。但其余各点均未改变,这些是到了一九三〇年才改变的。这两个土地法,存之以见我们对于土地斗争认识之发展”^③。

1930年2月7日至9日,由毛泽东主持、在江西省吉安县陂头村召开的红四军前委、赣西特委、红五军、红六军军委联席会议,修订《土地法》,即“二七”《土地法》,明确规定“没收一切豪绅地主阶级及祠堂庙宇社会的田地、山林、池塘、房屋”。会上,毛泽东提出也应该给豪绅地主及反动派家属分地,所以“二七”《土地法》也指明地主及反动派的家属、乡村中工商学各业,“得酌量分与田地”。1930年6月汀州会议上,毛泽东根据寻乌调查了解到的情况,提出按劳动力分地(有利于富农),抽多补少与抽肥补瘦,并将之写进《土地法》。毛泽东也因此被指责为“富农路线”。

《土地法》的频繁修订与革命形势的发展密切相关。总的趋向是随着中央苏区根据地建设的逐步推进,过于激进的土地政策得到抑制与调整。

毛泽东于陂头会议与汀州会议之间的1930年5月到江西寻乌调查。他召集了11位当地人士,开了十多天调查会,目的是了解富农问题和工商业问题。《寻乌调查》是毛泽东所有农村调查中篇幅最大、内容最详尽的。

毛泽东在《寻乌调查》中提出“公共地主”的概念,包括“祖宗地主”、“神道地主”、“政治地主”。所谓“公共地主”,是指那些主管“公田”的人。在闽西赣南客家地区,宗族较发达,农村需要数量不菲的“公田”以维持乡村社区的社会及文化再生产。如寻乌的“公田”就占全部土地的36%之多,如此高比例的“公田”,事实上也给人地关系紧张的中央苏区的土地革命

① 毛泽东:《中国社会各阶级的分析(1925年12月)》,《毛泽东选集》第1卷,第3页。

② 毛泽东:《反对本本主义(1930年5月)》,《毛泽东农村调查文集》,第6页。

③ 毛泽东:《土地法(1929年4月兴国县土地法)》,《毛泽东农村调查文集》,第40页。

提供了许多便利条件，因为没收“公田”的阻力远比分地主、富农土地的阻力小。其次就是“个人地主”，包括大地主、中地主、小地主，他们所拥有的土地占全部土地的30%。《土地法》规定“没收一切公共土地及地主阶级的土地”，依此，可以在寻乌没收到66%的土地，分给无地少地的贫雇农。

毛泽东在《寻乌调查》中没有统计到地主阶级以下的其他阶级的占地比例，但他提到佃农是寻乌农村中最大一个群体占60%，而半自耕农占总人口的10.5%，无地少地农民加起来占总人口七成以上。估计即使没收了属于“公共地主”和“个人地主”的66%的土地之后，依然不足以让贫雇农得到可维持生计的土地面积。寻乌不仅大多数人无地少地，而且总的土地资源本身就不足，导致分田工作捉襟见肘。如“开会分田的时候，农民忙的是把田一概分完，没有提议政府要留出公田的。原因是人口稠密，土地稀少，农民分田仅够食用，有些食用还不够，哪里会赞成政府留出公田呢”；又如寻乌城内及城郊农民分到的田很少，生活无以为继而不得不兼业，“全家生活，田收占三分之二，杂收占三分之一”；又如“泰和城内泥水木匠二百多人失业，要求分田，没有分。他们是外县人，城区农民不准他们分田。又南门城外作甘蔗的，也要求分田。兴国也闹这个问题”^①。

可供分配的土地资源紧张的情况还表现在对土地分配的区域单位的争执上。兴国《土地法》规定以乡为单位分配土地，但毛泽东在《东塘等处调查》中记载道，“各村的意见，田多的村要以村为单位，田少的村要以乡为单位”，“在这次调查中，使我发现以村为单位分配土地的严重性……普遍的是以村为单位去分配，乡为单位分配的很少”^②。《兴国调查》中也提到“农民反对用大的区域为单位分配土地，欢迎用小的区域为单位分配土地。一是怕把自己区域的土地分出去。为了这个，他们不但反对以区为单位分田，并且连乡为单位都不赞成。他们衷心愿意的还是以村为单位分田，使他们本村的田完全为本村所得。”分田早期，甚至有以姓为单位分的，“因为田多的姓不肯分出田来与田少的姓”，后来才以村为单位分田。“四乡均以村为单位分配……农民宁愿在本村分田少一点，不愿离了本村迁往别村。”兴国《土地法》之所以规定以乡为单位分配土

地，是为了在更大范围内统筹土地资源，给土地分配创造更大的回旋余地。而如果较普遍地以村为单位分配土地，在本村之内可供分配的原来属于地主的土地不足以让贫雇农获得人均两亩左右时，就可能导致他们进一步要求分富农的田。

富农本来是一些自耕农或者中农，按照兴国《土地法》，是不应该分富农的地。但在可供分配的土地不足的情况下，当时存在进一步分富农土地的呼声。加上在农村社会，发生阶级冲突的往往不是贫农与地主而是贫农与富农，这也加剧了贫雇农对富农的民愤。毛泽东在《兴国调查》中指出，因为地主大多不在村居住，“本区贫农向地主借钱的完全没有，向富农借钱的占百分之八十……把钱出借的主要是富农”，富农还借谷、借油、借盐给贫农，同时收很高的利息，“富农是完全的剥削主义”，“因此，土地革命中贫农与富农的决斗，无疑要剧烈的”^③。他在《寻乌调查》中也说到“小地主”的问题，“他们看钱看得很大，吝啬是他们的特性，发财是他们的中心思想，终日劳动是他们的工作”，“在有些人的说法却不叫小地主，而叫他作富农，即所谓‘半地主性的富农’。这种半地主性的富农，是农村中最恶劣的敌人阶级，在贫农眼中是没有什么理由不把他打倒的”^④。毛泽东在《寻乌调查》中是这样分析“富农”阶级的：“另有一种比较富裕的农民，在普通说法叫他们作自耕农或中农的，实际仍是一种富农……这种所谓比较富裕的自耕农或中农，许多人不主张在斗争中打击他们，理由是他们没有半地主性，他们的全部出产都是亲自劳动不是剥削他人来的。其实在贫农眼中，他们仍是一种特殊阶级。他们除不租田给人耕种外，一样是高利盘剥者，因为他们有钱余剩，他们有多余的土地。他们在自己农产物上面加工，如使谷子变成米子，自己挑了出卖。他们还做些小的囤买囤卖生意。他们供著猪子、猪条子或大肉猪。以上这些都是与半地主性的富农一致，而

① 毛泽东：《分青和出租问题（1930年11月15日）》，《毛泽东农村调查文集》，第282页。

② 毛泽东：《东塘等处调查（1930年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第260、254页。

③ 毛泽东：《兴国调查（1930年10月）》，《毛泽东农村调查文集》，第202—203页。

④ 毛泽东：《寻乌调查（1930年5月）》，《毛泽东农村调查文集》，第129—131页。

与自足的中农不相同的。”^①毛泽东接着说：“土地斗争一发展到群众的行动，便有大批的贫农唤著‘平田’和‘彻底废债’的口号，就是对付这种富农的。共产党如要阻止贫农的行动，那末贫农就非恨共产党不可了。因此可知，不但打倒半地主性的富农是没有疑义的，而且平富裕自耕农的田，废富裕自耕农的债，分富裕自耕农的谷，也是没有疑义的。必须这样才能争取广大的贫农群众。这是农村斗争的重要策略之一。”^②“实际的斗争就是在抽多补少里头。这种斗争是农民对地主富农的斗争，抽多的不愿抽肥，补少的不愿接瘦”^③，“没收富农与否，群众认为是不成问题的。群众中成为问题的，就是一个肥瘦分配的斗争，这是土地斗争的中心”^④。

令毛泽东感到为难的地方在于，广大贫雇农强烈要求“抽多补少”、“抽肥补瘦”分富农的地，但他又觉得必须给富农活路。他深知按人口平分土地最直截了当，最得群众拥护，但他也看到按劳动力分田更有利于生产，如他说“全般说来，无劳力的占人口全数百分之七十五，即四个人中只有一个壮丁有充分力量耕田，这是中国的大问题”^⑤。毛泽东一直在寻找土地革命中所需求的阶级斗争的平衡感和政策的分寸感，既需要通过分地激发贫雇农的革命热情，又需要给地主、富农活路，不能太过于激进。毛泽东于1941年编辑《农村调查》文集时写道：“到井冈山之后，我作了寻乌调查，才弄清了富农与地主的问题，提出解决富农问题的办法，不仅要抽多补少，而且要抽肥补瘦，这样才能使富农、中农、贫农、雇农都过活下去。假若对地主一点土地也不分，叫他们去喝西北风，对富农也只给一些坏田，使他们半饥半饱，逼得富农造反，贫农、雇农一定陷于孤立。当时有人骂我是富农路线，我看在当时只有我这办法是正确的。”^⑥其中“抽多补少”和“抽肥补瘦”，是指不仅要抽富农“多”的地而且要抽富农“肥”的地给贫雇农，不能以“瘦”充“多”，同时也不能尽将“瘦”地留给富农，尽可能让包括地主、富农在内的农村各个阶级都能活下去。

毛泽东将农村各个阶级进一步细分，将“地主”细分为“公共地主”和“个人地主”。前者区分出“祖宗地主”、“神道地主”、“政治地主”，后者区分出大、中、小地主；又将“贫农”区分为“半自耕农”、“佃农中较好的”、

“佃农中之更穷困的”、“佃农中之最穷的”四个层次。之所以作出如此细致的阶级划分，是因为土地资源越是不足，在分地时就越是需要精打细算，土地革命就可能越激进，其斗争情况就越复杂，就越需要深入群众，了解各个阶级对土地革命态度的差异，以准确把握正确的斗争策略，最大程度地寻求革命的合力。诚如邹谠在论及“群众路线”时所言，群众路线是“一种查清群众自己理解的利益所在的方法，一种从群众中获取反馈的程序，一种估计党所面临的政治现实的过程”，“群众路线的概念，限制了主导激进政策的阶级斗争”^⑦。在毛泽东强调农村调查、“具体问题具体分析”的背后，事实上反映着他反对教条主义、反对过于激进的斗争理念，而这也体现了中国共产党在中央苏区开展革命过程中，所扮演的既是革命党也是执政党的双重角色。

三、农民在革命中的即时收益

米格代尔说，农民参与革命的目标之一是试图从革命者那里获得物质利益和社会利益——革命者必须向农民提供超出其他政治组织者的回报和制裁，以补偿农民在参与革命时所付出的代价和所冒的风险^⑧。如果说农民是注重眼前利益的话，那么，发生于中央苏区的革命的确可以给他们带来包括物质利益、社会利益和政治利益在内的一系列即时利益。

农民在革命中得到的最大好处当然是分到土地，这既是农民也是革命领导者最为看重的东西。毛泽东曾经严厉批评吉安苏维埃当时试图实行的“农业社会化”计划。他说：“吉安县政府主席杨成芙（原纯化区委书记，又是主席），主张将纯化区的田共耕共费，作三步达到：第一

① 毛泽东：《寻乌调查（1930年5月）》，《毛泽东农村调查文集》，第131页。

② 同上。

③ 同上，第171页。

④ 同上，第174页。

⑤ 毛泽东：《分青和出租问题（1930年11月15日）》，《毛泽东农村调查文集》，第280页。

⑥ 毛泽东：《关于农村调查（1941年9月13日）》，选自《毛泽东农村调查文集》，第22页。

⑦ 邹谠：《中国革命的再阐释》，第129-130页。

⑧ [美] 乔尔·S·米格代尔：《农民、政治与革命：第三世界政治与社会变革的压力》，第199页。

步区为单位分田，第二步组织合作社，第三步共耕共费。这是完全错误的。”^①所谓“共耕共费”，即共同生产、共同消费。当时革命根据地内有这样一种主张，即全部土地归苏维埃经营，农民在苏维埃指挥下耕种，产品由苏维埃按人口需要分配，剩余部分归苏维埃所有。本来这是符合社会主义理念的，但这一激进的做法却触犯了革命动员过程的禁忌，即让农民得而复失土地，这是万万要不得的。

对农民来说，革命除了让他们分得土地之外，自然还有其他一系列的收益。毛泽东非常关注这一问题，他了解革命造就的经济效果，并进一步考察在革命中获得不同收益（包括负收益）的各阶级对革命可能持有的态度，这是他开展兴国调查的重要动机。

1930年10月，红一方面军在袁水流域待命迎敌，毛泽东乘此机会，在江西新余罗坊召集了兴国送去当红军的八位农民，开了一星期的调查会，写出《兴国调查》。毛泽东在《兴国调查》的后记中说，此次“调查了各阶级在土地斗争中的表现，这是我在寻乌调查中做了而没有做得完全的”^②。他本来还想调查革命后儿童和妇女状况、文化状况、交易状况和物价比较，调查土地分配后农业生产的状况等，因为马上有军事行动，只好结束调查。

毛泽东先是做了这八个受访者的家庭状况调查，他说“这是我从来没有做过的，其实没有这种调查，就没有农村的基础概念”^③。他想通过具体了解这八个家庭的土地、财产、收入、支出、人口、劳动力、婚姻、文化、政治地位等的变化以及他们对革命的态度，判断土地革命的效果。总的来说，他们对分地是满意的，只是分的田还不够多，粮食不太够吃，需要兼业补足生活；有的家庭劳动力不够，需要请帮工耕田。而他们对革命是欢迎的，不仅因为分到了地，而且革命还带来许多额外的好处。

具体到不同的阶级，他们在革命中的收益又是不同的。《兴国调查》就此有详细列举。

先看中农阶级。平分土地是否损害中农利益？“中农在土地上不但不受损失，而且多数于平田时是平进了的”，此外还有五大益处，即“现在婚姻自由，一个钱也不要，这是很大一个利益”，“现在迷信习惯破除，死了人埋了就是，一个钱不费”，牛便宜了，“地主富农权力被打

倒，礼节废弃，迷信破除，送情送礼、香纸蜡烛都不要了，也可节省一点用项”，“尚有政治上的利益，算是最重大的利益项。过去，中农在地主富农统治之下，没有话事权，事事听人家处置；现时，却与贫农雇农一起有了话事权”。^④

至于贫农阶级，共有十二项收益，即分了田，分了山，分了谷，“革命以前的债一概不还”，“吃便宜米”，“‘由’了老婆（江西农民把婚姻自由中的‘由’字变成动词，使之区别于旧时强迫的买卖的婚姻，通用于全苏区农民中）”，“死了人不要用了，埋了就是”，“牛价便宜”，“应酬废弃，迷信破除，两项的用费也不要了”，“没有烟赌，同时也没有盗贼，夜不闭户，也不会失掉东西”，“分了田，家家能供猪，不专为卖钱供别人吃，自己也可以吃肉了”，“这是最主要的，就是取得了政权。贫农是农村政权的主干，成了农村中的指导阶级”。^⑤

雇农阶级的情况有些特殊，由于其自身条件的限制，导致其无法像中农、贫农那样，全面分享到革命的“溢出”效应。如分了地，但无牛力农具，难以耕作；“雇农没有老婆的占百分之九十九，是农村中最苦的一个阶级……雇农比较难于‘由’到。女子嫌雇农家中没有器具用品，又嫌他不常在家中，所以雇农不容易解决老婆问题”^⑥；“革命后雇农在政治上没有当权。中农贫农总以为雇农‘不认得字，不会说话，不开通，不熟公事’，办不得事”^⑦。

手工工人在革命后的境况包涵许多社会信息。“‘上头的命令’，是手工工人分半田，但手工工人要求分全田。理由是失业的失业，工作减少的工作减少，并且靠不稳，只有分田才靠得稳。”^⑧为什么手工工人在革命后出现工作减少乃至失业？《兴国调查》列举了十八种手工艺，不同工种有不同的际遇。“过去木、泥、缝、篾

① 毛泽东：《分青和出租问题（1930年11月15日）》，《毛泽东农村调查文集》，第277页。

② 毛泽东：《兴国调查（1930年10月）》，《毛泽东农村调查文集》，第183页。

③ 同上。

④ 同上，第216—217页。

⑤ 同上，第219—221页。

⑥ 同上，第222—223页。

⑦ 同上，第225页。

⑧ 同上，第226页。

四匠，每年多的做二百工，少的百把工。革命后，泥匠、缝匠做工日子大减，大概一年只能做几十工了。木、篾二匠仅比过去稍为少做一点，差不很多。剃头比过去发达，因为女子都剪发了。革命后，锡匠、画匠、漆匠、纸匠都不见了，因为用不着他们了。”^① 革命前只有地主富农才有钱修建房屋、添置衣裳，革命后地主富农被打倒或者逃到白区了，“地主富农倒，不造房子了”^②，导致“泥匠、缝匠做工日子大减”^③；革命前宗族文化、民间宗教、人情礼仪发达，革命后“地主富农权力被打倒，礼节废弃，迷信破除，送情送礼、香纸蜡烛都不要了”，导致专事传统的文化消费产品生产的锡匠、画匠、漆匠、纸匠失业。在手工工人是分给“半田”还是分给“全田”的问题上，农民与手工工人之间进行利益博弈——“农民说：‘上头命令，你们分半田。’工人说：‘分半田就要涨工价。’”“贫农雇农不愿涨工价”，“贫农说：‘好，你们就分全田，不要涨工价。’”^④

至于小本商人和游民，其在革命中的收益与贫农类似。

可以将底层社会在革命中的多方面收益概括如下：政治上翻身，有了话事权，“成了农村中的指导阶级”；获得田地、山林、房屋等生产生活资料；生产及日常生活成本降低，如“革命的一天多一天，一般利息减下来”，“‘叨红军的恩典’，百物都便宜了”^⑤；废除一切旧债务，“革命以前的债一概不还”，本来规定商家的帐、会帐、贫苦工农相互的帐要还，“一概废债是最正确的”^⑥；婚姻自由，废除买卖婚姻，“政府下令，男子无老婆的赶快‘由’到老婆，女人无老公的赶快‘由’到老公，于是‘由’老婆、‘由’老公的事情，就突然增多起来”^⑦；中止传统文化，礼仪习俗、人情往来的费用大为减少。

在底层社会获得的这些革命收益中，我们看到了革命在推翻旧的政治秩序和文化秩序后给农民带来的物质利益和社会利益，补偿了农民在摆脱熟人社会、宗族网络之后参与革命时所付出的代价和所冒的风险。同时，也看到了一个新社会的端倪。

四、再造一个新社会

能否让农民在革命中获益，是能否成功进行

革命动员的关键。为了使这种获益具有持续性，就必须建立一系列制度加以保障。这也是根据地建设中再造一个新社会的过程。

米格代尔在研究第三世界的农民革命时，将“外来的领导人愿意而且有能力通过有组织的工作，建立一种能够向旧的制度挑战的新的政治和经济制度”，作为使农民持久参与革命运动的行为制度化的三个先决条件之一^⑧。中央苏区各级苏维埃的工作，事实上都是围绕“建立一种能够向旧的制度挑战的新的政治和经济制度”而开展的。

江西兴国县的长冈乡和福建上杭县的才溪乡，是当年中央苏区里的“苏维埃工作的模范”。从毛泽东的《长冈乡调查》和《才溪乡调查》中，可以了解到模范苏维埃是如何有效地进行政治选举、社会组织、经济合作、文化革新的制度建设。

毛泽东是在1933年11月先后进行长冈乡和才溪乡调查的。1933年1月下旬，中共临时中央从上海转移到中央苏区的政治中心瑞金，直接领导中央苏区的工作。2月中旬，在长汀休养了四个月的毛泽东，接到回瑞金主持临时中央政府工作的命令。1933年6月8日，中央执行委员会发布《关于召集第二次全苏大会的决议》，规定“第二次全苏大会以前应改选各级地方苏维埃”。7月21日，中央执行委员会作出《关于重新划分行政区域的决议》，强调苏维埃政府“须尽量接近群众，为群众谋一切利益。因此，不论乡、区、县、省，区域都不应过大”。行政区域划分完毕后，立刻开始进行选举。8月9日，中央执行委员会发布关于选举运动的训令，指出这次选举是从乡、市一直到中央执行委员会完全实行改选。要充分发动群众，预先公布候选人名单，收集选民关于自己实际生活和对政府政策法规意见

① 毛泽东：《兴国调查（1930年10月）》，《毛泽东农村调查文集》，第226页。

② 同上，第195页。

③ 同上，第226页。

④ 同上。

⑤ 同上，第187页。

⑥ 同上，第220页。

⑦ 同上，第222页。

⑧ [美国] 乔尔·S·米格代尔：《农民、政治与革命：第三世界政治与社会变革的压力》，第202页。

的提案，在此基础上开好区、县、省三级苏维埃代表大会。9月6日，毛泽东在瑞金主持召开中央苏区南部十八县选举运动会议，作了《今年的选举》的报告。9月至10月间选举达到高潮，11月上旬选举基本完成后毛泽东即着手长冈乡和才溪乡调查。

以下分四个方面阐明中国革命中的苏维埃是如何再造一个新社会的。

第一，政治选举。

毛泽东在《兴国调查》中将农民从革命中获得的政治上的利益算为“最大的利益项”，如何让底层社会在政治上翻身，选举出各级苏维埃代表，是苏维埃工作的头等大事。

1931年，中华苏维埃第一次全国代表大会在瑞金通过的《中华苏维埃共和国宪法大纲》写明：“在苏维埃政权下，所有工人、农民、红军兵士及一切劳苦民众都有权选派代表掌握政权的管理，只有军阀、官僚、地主、豪绅、资本家、富农、僧侣及一切剥削人的人和反革命分子是没有选派代表参加政权和政治上自由的权利的。”毛泽东随后发挥道，“我们自己的生活完全由自己管理着，我们现在是真正自由平等的，而对于敌人，却是镇压，却是专政”，“苏维埃给予一切被剥削被压迫的民众以完全的选举权与被选举权”。总之，苏维埃通过民主选举产生的政权，就是为了让底层民众感觉到绝对优越于一切“反革命”分子的政治地位，让民众时刻拥有“翻身”得解放的激情，从而“使苏维埃成为最能动员民众以适应国内战争适应革命建设的机关”^①。

《中华苏维埃共和国宪法大纲》确定中华苏维埃共和国的性质“是工人和农民的民主专政的国家”，所以，选举各级苏维埃代表时，必须同时有工人和农民代表。但是在中央苏区，农民占绝大多数，到哪里去寻找工人呢？结果是中央苏区里少量的手工业者及其家属都被当作“工人”。即便如此，“工人”的人数还是大大少于农民，为了追求工人和农民代表在人数上相当，结果是工人当选苏维埃代表的比例大大高于农民当选的比例。《才溪乡调查》对此有详细的记录。如上才溪，“本乡泥水工人多”，“此次选举，工人家属算入工人成份”，“工人家属的选举比例提高了”^②。上才溪共523户，2318人。工人家庭163户，183个手工业者，连其家属共489人，选出代表35人（新增22人），当选比例为13:1；

农民家庭360户，1729人，选出代表40人，当选比例为43:1。“下才溪：前七十三个代表，现在九十一个代表，新增了十八个代表，也是因为工人家属的选举比例提高了。”^③与一年前的乡苏维埃代表选举相比，才溪乡此次大比例增加了工人苏维埃代表的人数。

乡苏维埃代表选举程序严格，选民积极参与。群众可以对候选名单直接进行批评，如《才溪乡调查》里提到“候选名单，下才溪一百六十多人（内应选九十一人），一村贴一张，每张均写一百六十多个名字。群众在各人名下注意的很多，注两个字的，五六个字的，十多个字的，儿童们也在注。注‘好’、‘不好’等字的多，注‘同意’或‘消极’的也有。有一人名下注着‘官僚’二字。受墙报批评的有二十多人，被批评的都是只知找自己生活，不顾群众利益，工作表现消极的。有诗歌。内有三张批评乡苏对纸业问题解决得不好”^④。之后是以乡为单位开选民大会，乡苏维埃报告工作。在选举大会上还可以发动选民提案，交给新选出的代表讨论。

这些苏维埃代表选出来后又如何开展工作？每个村大概选出十至二十个代表，村代表各自开会再选举一人，成为乡苏维埃的代表主任，比较小的工作即由主席召集代表主任开会解决。每次代表会开会之先，召集代表主任开会，代表会约五天开会一次。如此频密的代表会议，反映了苏维埃代表真正参政。此外，每个代表都必须联络居民，才溪乡“每个代表管辖的居民，有十多人的，二十多人的，三十多人的，四十多人的，以五十多人的为最多。工人代表管辖少些，农民代表管辖多些”^⑤。

虽然“一切苏维埃工作服从革命战争的要求”，但是群众并不是革命战争机器上的一个零部件，苏维埃工作的开展必须充分突显群众的政治主体性，让群众从社会底层走上政治参与的前台，获得政治上的翻身解放。正如毛泽东所说：

① 以上引文见毛泽东：《中华苏维埃共和国中央执行委员会与人民委员会对第二次全国苏维埃大会的报告》，1934年1月作于瑞金。

② 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第334页。

③ 同上。

④ 同上，第337页。

⑤ 同上，第335页。

“每一项革命工作的竞赛，不管是上级指示的或本乡发起的，都要经过乡代表会议的讨论，村群众大会上与各代表小单位群众会上的报告。同某个群众团体有关系的还要提到那个团体的会议去报告，得到每个代表每个民众的明白与承认，只有在大家完全明白了承认了之后，才能使大家负起责任来，才能激发大家的革命热情努力去做，才能使工作做得好又做得快，按期或更提早完成竞赛的要求。在这个上面，要废除一切强迫命令的方法。”^①

第二，社会组织。

革命瓦解了农村的熟人社会和宗族社会的各种社会及文化网络，农民脱离了对各种地方性社会关系的效忠，俨然成为原子化的个体。而革命在破除农民的地方社会关系之后，又及时地将他们纳入一个超越血缘和地缘的、更为广阔的新的社会网络之中。毛泽东说：“将乡的全境划分为若干村，依靠于民众自己的乡苏代表及村的委员会与民众团体在村的坚强的领导，使全村民众像网一样组织于苏维埃之下，去执行苏维埃的一切工作任务，这是苏维埃制度优胜于历史上一切政治制度的最明显的一个地方。”^②毛泽东所说的“村的委员会与民众团体”，就是中央苏区的如网状般的各种新型社会组织。

《长冈乡调查》和《才溪乡调查》里都列举了设立于乡苏维埃下的一系列委员会，分乡和村两级，是辅助乡苏管理各种专门工作的群众组织，吸收群众中的积极分子为委员，每个乡代表都要加入一个或者两个委员会。如长冈乡“乡苏下的委员会”计有十五个之众，如扩大红军委员会、土地委员会、土地登记委员会、山林委员会、建设委员会、水利委员会、桥梁委员会、国有财产委员会、仓库保管委员会、没收委员会、查田委员会、教育委员会、卫生委员会、防空防毒委员会、筹备委员会。在这些林林总总的委员会中，“有些委员会是经常组织的，如像扩大红军、优待红军、慰劳红军、赤色戒严、防空防毒、农业生产（春耕、夏耕、秋收秋耕、冬耕）、生产教育、山林、水利、调查登记、教育、卫生、桥路、粮食、国有财产（有国有财产的乡）、工农检察这些委员会”；“有些委员会是临时组织的，如像查田、没收征发、土地税、公债、开荒、选举”等委员会；有些委员在乡、村两级皆设置，“如像扩大红军、优待红军、生产教育、

春耕、山林、水利、教育、卫生这些委员会”^③。这些“乡苏”下属的各类委员会的职能虽然服务于战时社会动员，但同时也提供了农村生产生活所需的“公共产品”，是对革命前宗族职能的及时替代。

除上述的“乡苏下的委员会”外，还有工会、贫农团、妇女会、儿童团、互济会等群众组织。这些群众组织并非徒有其表，而是活跃地开展活动。如才溪乡“妇女代表会十天开一次”，“妇女代表会讨论的问题，凡乡苏讨论的她们都讨论，除对慰劳红军、推销公债、发展生产极其努力外，本身利益如婚姻问题，也常讨论”^④。可以说，在当时的中央苏区，找一个与“组织”无关连的人并不容易。值得一提的是，在大量青壮男子被动员去参加红军的情况下，活跃于各类社会组织的主角其实是妇女，由此可见中国革命对妇女的真正解放。

第三，经济合作。

毛泽东说：“领导农民的土地斗争，分土地给农民；提高农民的劳动热情，增加农业生产；保障工人的利益；建立合作社；发展对外贸易；解决群众的穿衣问题，吃饭问题，住房问题，柴米油盐问题，疾病卫生问题，婚姻问题。总之，一切群众的实际生活问题，都是我们应当注意的问题。”^⑤他强调苏维埃必须用尽它的一切努力解决群众的问题，切实改良群众的生活。

在战时状态的中央苏区，“扩红”（扩大红军）是一项紧迫的政治任务，青壮男子基本都当红军去了，如上才溪“男劳力五百五十四（十六岁至五十五岁，下同），女劳力五百八十一，内当红军的四百一十九，调外工作八十八（男十六，女二十二）。五百五十四个十六岁至五十五岁有劳动力的男子中，共去了当红军、做工的四百八十五（四百一十九加六十六），留在乡村

① 毛泽东：《乡苏怎样工作（1934年4月）》，《毛泽东文集》第1卷，第357页。

② 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第336页。

③ 毛泽东：《乡苏怎样工作（1934年4月）》，《毛泽东文集》第1卷，第354页。

④ 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第341页。

⑤ 毛泽东：《关心群众生活，注意工作方法（1934年1月）》，《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第136—137页。

的只六十九人，与女劳力五百五十九人（五百八十一减二十二）比较，男子仅占劳动力总数的百分之十一”^①。由于劳动力紧缺，农业生产明显受到影响，亟需开展生产合作；其次，虽然革命后出现“百物都便宜了”的现象，但这并非表明中央苏区物资丰富。随着地主富农这批有消费能力的人群在革命中被悉数打倒或者出逃，中央苏区的市场瞬间供过于求，导致物价暂时跌落。由于农业产出不足以及接踵而至的白区对苏区严厉的经济封锁，苏区生活物资短缺，亟需开展消费合作。

先看生产合作。为相互调剂紧缺的劳动力，当时成立了劳动合作社和耕田队，优待红军家属、群众之间互助和帮助孤老。才溪乡的劳动合作社以区为单位调剂劳动力，但劳动合作社设立于各个乡。“乡的劳动合作社委员会五人，主任筹划一乡”，“每村一个委员，筹划一村。要请工的，必经村委员，不能私请，否则混乱了劳动力的调剂。工钱，‘雇’‘佣’双方自理，不经委员”，“委员手里有一个簿子，登记有劳动力的，无劳动力的，或缺劳动力的。有人请工，即刻可以分配。间有不知者，问耕田队的中队长（每村一个中队，五人为一小组，两组十人为一班，三班或四班为一中队），中队长手里也有个簿子”；同时还规定了工钱标准，“帮助红属：带饭包（不带菜），带农具，蒔田割禾也是这样。群众互助：议定每天工钱二毛，男女一样，紧时平时一样”，“红属帮助红属，每天一毛半；红属帮助群众，每天二毛；群众帮助红属，不要工钱”^②。长冈乡的情况是“群众热烈地欢迎劳动互助社”，“凡有劳力的，十分之八都加入了”，他们在帮助完成没有劳动力的孤老耕田时，“只要吃饭，不要工钱”^③。另外一种生产合作就是《长冈乡调查》介绍的“犁牛合作社”。因为养牛成本不菲，许多贫雇农家庭没有耕牛，有的是两户、三户、四户甚至五户人家共养一头牛。当时规定“牛老牛病应杀的，报告乡苏派人去看，准杀才杀”^④，可见耕牛之宝贵。“根据瑞金石水乡（无牛的百分之三十）、兴国长冈乡（无牛的百分之二十五）、上杭才溪乡（无牛的百分之二十）三处的材料，可以知道农民中完全无牛的，平均要占百分之二十五，这是一个绝大的问题。解决方法，莫妙于领导群众组织犁牛合作社，共同集股买牛。办法是在自愿原则下（经过社员大会同

意），每家照分田数每担谷田出谷二升至三升。”^⑤

其次是消费合作。长冈乡“群众以每股五角为单位，集了八十多元，开始做生意，有成绩”，“货比市上便宜，得到群众欢迎”；合作社分区、乡、村三级，设社长、采办、会计兼营业各一人，另有管理委员会和监督委员会若干人；“社员及红属买货”，便宜百分之五，非社员照市价。赢利部分“百分之五十为公积金，百分之十为营业者及管理委员、审查委员的奖励金，百分之十为文化教育费（为俱乐部、学校及红属儿童买纸笔），百分之三十分红”；“分红时，清算账目，悬榜公告”^⑥。而才溪乡的消费合作社则进一步细分为油盐肉合作社、布匹合作社、豆腐、糖果、猪子合作社，合作社的办事人员二至三人，合作社每月查账两次，开社员大会一次，“只红军家属困难的可赊账，赊一圩的，两圩的，最多三圩（五日一圩）。还时，米、豆等等均可。圩期未收清的，每年七月、十月两期收清”，“货缺时，红属先买，社员后买，非社员再后买”，“货价，红属（有证章）照市价减百分之五，社员不减。别乡甚至别区的红属来买亦然”。当时群众认为“合作社第一好”，上才溪百分之六十、下才溪百分之九十的人家加入了这类消费合作社，以致“卖‘外货’的私人商店，除一家江西人开的药店外，全区绝迹（逐渐削弱至此）”^⑦。此外，才溪乡还成立粮食合作社（原名“粮食调剂局”），其运作办法是：“每年向群众买进谷米，比私人买的少收二升，如私人每元一斗七升，调剂局只收一斗五升。卖出时先卖给红军家属，后卖给困难群众。但群众是否困难，要经过乡代表会调查通过。卖出时，也不照当时市价，仅照买进价格略除耗失。例如买进每元一斗五升，卖出则为一斗四升五合，除去耗失五合。红军家属无

① 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第342页。

② 同上，第343—344页。

③ 毛泽东：《长冈乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第309—311页。

④ 同上，第312页。

⑤ 同上，第313页。

⑥ 同上，第315—316页。

⑦ 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第345—346页。

钱的，群众特别困难的，可以借给，割禾后照数归还，不取利息。每年收谷出谷工作完了，由乡苏通知群众，举出代表，向调剂局负责人算帐，并发公告。每年秋后收谷子量入谷仓，用乡苏长条标封。春夏出谷一次二次不定，由群众决定，群众需要了，即开仓出卖。大概每年三月蒔田时与五月青黄不接时，均是出谷时节。”^① 值得一提的还有致力于社会救济的互济会，以乡为单位，“下分小组”，绝大多数家庭加入，如长冈乡四百三十七户，只有约二十户没有加入互济会，这二十户多属孤老。每个会员“月费一铜片”，没有不交的。募捐所得主要使用于“乡里火烧了房子的，失业工人生病无药的”，接济红军家属中的困难户以及本乡家贫饿饭的。^②

第四，文化革新。

中国革命在瓦解旧的政治结构、社会结构和文化结构的同时，也造就出新的政治结构、社会结构和文化结构，这是一个细致的相互配套的系统工程。因此，才能给底层社会带来翻身得解放的喜悦，带来对新政权、新社会以及新人的向往。

文化革新是中国革命的重要方面，大到女性解放婚姻自由，小到学习识字个人卫生，都是文化革新的内容。按当时中央苏区群众的话说，就是“‘红军共产党什么都想到了！’‘政府工作人员真正顾乐（爱惜的意思）我们！’”^③

女性解放婚姻自由。在农村社会的层面上，女性绝对是中国革命的活跃角色，如《兴国调查》“妇娘子都赞成革命”^④，《寻乌调查》“妇女在土地斗争中是表现非常之喜欢的”，因为女性此前实际上受到政治与性别的双重压迫，“她们是男子经济（封建经济以至初期资本主义经济）的附属品。男子虽已脱离农奴地位，女子却依然还是男子的农奴或半农奴。她们没有政治地位，没有人身自由，她们的痛苦比一切人大”^⑤。中国革命的开展，女性不仅获得政治解放，也获得性别的解放，“妇女在革命战争中的伟大力量，在苏区是明显地表现出来了。在查田运动等各种群众斗争上，在经济战线上（长冈乡是主要依靠她们），在文化战线上（许多女子主持乡村教育），在军事动员上（她们的扩大红军与慰劳红军运动，她们的当短夫），在苏维埃的组织上（乡苏中女代表的作用），都表现她们的英雄姿态与伟大成绩”^⑥。毛泽东在长冈乡调查时还观察

到“本乡离婚无不自由的。丈夫骂老婆的少，老婆骂丈夫的反倒多起来了。（应该彼此都不骂。）”，妇女的衣服也“改短了，去掉了‘花边’”，长发也剪掉了，“老婆太也有剪发的”，完全一副新的形象。^⑦

识字教育。每村设立一所列宁小学，七至十三岁学龄儿童入学；十四十五岁的则半工半读；十六到四十五岁的入夜学；年纪更大的，编入识字班。《兴国调查》对识字班有生动记载：“编制：依住所接近，少的三人、多的十人为一组，举一组长——稍识几个字的。组长多属夜学学生。教法：随时，随地，随人数，乘凉时，喝茶时，一个人，三个人，五个人。起初，画地为字，随后各立一簿，学写起来，字从‘桌椅板凳猪牛鸡鸭’写起。各人簿子，大约十天由组长收齐，送夜学老师看改，‘写得多写得好’的给以口头夸奖。字，组长有不晓得写的，问夜学老师，夜学老师有不晓得的，问日学老师。”^⑧ 此外，还有针对流动人群的读报团、识字牌、墙报等。

破除迷信。《长冈乡调查》提及“老婆太敬神（装香供饭、求神拜佛）的完全没有了，但‘叫魂’的每村还有个把两个”，毛泽东分析迷信扫除得这样快的原因是“打了土豪，分了田地”，与宗族文化相关的祭祖拜神活动没有了。还有各村都成立儿童团、少先队，他们入村入户进行反迷信宣传，看到迷信活动，往往直接干涉，抹掉她们的香烛，毛泽东认为“应该拿说服代替干涉”。另外一个原因是苏维埃大力开展了“节省香烛钱运动”^⑨。

卫生运动。毛泽东说：“疾病是苏区中一大

① 毛泽东：《才溪乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第346—347页。

② 毛泽东：《长冈乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第322页。

③ 同上，第321页。

④ 毛泽东：《兴国调查（1930年10月）》，选自《毛泽东农村调查文集》，第190页。

⑤ 毛泽东：《寻乌调查（1930年5月）》，《毛泽东农村调查文集》，第177—178页。

⑥ 毛泽东：《长冈乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第325页。

⑦ 同上，第324—325页。

⑧ 同上，第319页。

⑨ 同上，第325页。

仇敌，因为它减弱我们的革命力量。如长冈乡一样，发动广大群众的卫生运动，减少疾病以至消灭疾病，是每个乡苏维埃的责任。”^①为此，各乡各村成立卫生委员会，均设主任一名、委员五名。卫生委员会将住所临近的居民编为一个卫生班，大多是七八家为一班，设有班长，规定“五天大扫除一次，实际七天一次的多，十天的也有”。卫生运动规定得极为仔细，如“（一）扫除：厅堂、睡房不要放灰粪，前后水沟去掉污泥，坪场打扫光洁，公共的水沟、坪场则轮流疏扫。（二）饮食：还只说到禁吃死东西。（三）衣服：要洗洁。以上各项，不做的，发动童团耻笑他，特别那些衣服不洁的。文明戏中也唱了卫生运动”^②。

五、余 论

中国革命由于存在革命动员资源不足、工人阶级力量薄弱、农村广袤、农民贫困人群庞大等因素的刚性约束，不得不走上一条武装割据、建立农村根据地、以农村包围城市、以均分土地重塑社会平等为价值诉求的道路。这条特殊的革命道路的选择，决定了革命动员的方式与斗争策略。这也进一步影响着“国家——社会”的关系格局。

研究第三世界革命的米格代尔曾提出的“强社会——弱国家”的理论分析框架，认为大部分非洲国家在独立革命成功之后建立的国家政权并没有真正渗透到村社管理层面，从而形成碎片化的社会控制^③。“国家能力”包括渗入社会、调节社会关系、提取资源以及以特定方式配置或运用资源四大能力，以此衡量，中国虽然同为通过革命建立政权的第三世界国家，但由于其特殊的革命道路，使得中国共产党在革命过程中深深地将政权扎根于农村基层，从而形成“强国家”。问题是，对应于“强国家”的，是不是一定是“弱社会”呢？

中国革命固然彻底而决绝地与旧社会、旧传统、旧文化作别，但中国革命同时也在造就一个新社会、新传统、新文化。中国革命固然是通过共产党这支农村社会外部的力量发动的，但这并非一场以武力强加于农民头上的革命。在中国革命的组织动员与开展过程中，我们看到农民在革命过程中的主体性——阶级意识、阶级觉悟的确

立，翻身的喜悦，对革命的认同与积极参与，苏区群众的自组织能力与发达的社会组织。所以，与其说革命埋葬了农民传统的地方性社会关系，打压了传统的农村社会空间，不如说中国革命把农民纳入一张超越地缘血缘的更大的社会网络，普通农民作为社会成员的主体性得到进一步的激发。如果我们不把中国革命简单视为暴力行动，不把“社会”简单地与地方性传统、家族或拟似家族组织划等号，那么，我们就能看到中国革命对新社会的再造的一面，就能够跳出“强国家——弱社会”的表述框架。这样，中国革命造就的“国家——社会”关系格局也许并非“强国家——弱社会”，而是“强国家——强社会”，只不过这个“社会”并非传统的家族社会，也非现代的公民社会，而是一个突出群众主体性的聊称之为“人民社会”的新社会。^④由此，我们也可以重新反思1949年之后的集体化运动。这场声势浩大、规模广泛的运动之所以得以推进，除了国家动员与压力施加之外，如果没有中国革命造就的“人民社会”这一新面向的社会基础，我们很难想象其可以在全国范围内铺开。

中华苏维埃政府是中华人民共和国的初步基础、初步尝试，对中国革命的研究是了解今天中国的钥匙，而不带偏见的社会史视角下的中国革命研究，也才刚刚起步。

（责任编辑 欣彦）

① 毛泽东：《长冈乡调查（1933年11月）》，《毛泽东农村调查文集》，第321页。

② 同上，第320—321页。

③ [美] 乔尔·S·米格代尔：《强社会与弱国家——第三世界的国家社会关系及国家能力》，张长东等译，张长东校，南京：江苏人民出版社，2009年。

④ 关于“人民社会”，参阅王绍光：《重建人民社会》，《民主与法制时报》2011年8月30日。

社会人、经济人与政治人：合作化运动中的乡村政治精英^{*}

李飞龙^{**}

【摘要】鉴于乡村政治精英的多重身份和独特地位，使其兼有执行国家意志的政治人、维护社区利益的社会人、追逐自身利益的经济人三种不同的价值取向。土改后乡村政治精英逐渐成为国家利益的抗衡者和个人利益的追逐者，呈现明显的离心倾向；但同时，在运动已经成为常态的乡村权力结构中，国家权力的持续介入和乡村群众的广泛动员，乡村政治精英只能选择顺从和接受，最终在不断的群众运动中，乡村政治精英逐渐由社会人和经济人向政治人转变，不过需要指出的是这种乡村政治精英的政治人并未完全实现。

【关键词】社会人；经济人；政治人；乡村；政治精英

中图分类号：K27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0054-05

一、问题的引入

近年来，随着日常生活史与底层社会视角的深入，中国乡村政治精英逐渐成为学界关注的焦点。关于乡村政治精英的行为特征和价值取向，中外学者已经进行了深入的讨论，形成了诸多不同的解释框架。美国学者徐维恩（Vivienne Shue）认为，乡村政治精英和传统乡绅一样，都将忠于乡村的共同体作为第一选择^①。戴慕珍认为农村社区中存在着干部与群众间的庇护—被庇护关系（*patron-client relationships*），在毛泽东时代曾经削弱过国家在农村地区的政策执行能力^②。韩敏也持类似的观点，她认为生产队干部对社员的生活和社会流动机会的控制是干部与公社社员之间委托（*client*）—代理（*patron*）关系形成的主要原因^③。萧凤霞则提出不同观点，主张地方基层干部已经完全为国家权力所同化，成为党和国家在乡村的代理人^④。J·瓦特（Watt）认为，“地方”只不过是县衙门任命并直接对其负责的乡

间代理人，他们并不代表乡村社会，也不是乡村利益的保护者^⑤。杜赞奇则强调地方精英人物自身的独立性和利益诉求^⑥。这些解释框架都是根据不同的研究对象和时代特点作出的合理性判断，乡村政治精英的多重身份和独特地位，也决定其不同的行为选择：是服从国家权力、执行国家意志的政治人，还是维护社区利益的社会人，或是追逐自身利益的经济人。不同的研究对象和时代特征，都会呈现出不同的行为倾向。

新中国成立以后，伴随着国家权力向乡村社会的不断推进，党和政府与乡村政治精英之间的关系也呈现出复杂的状态，尤其是新解放区，这种关系的复杂性表现得更加明显。在土改中，乡村政治精英并未完全成为国家的忠实代理人，而是在社会人、理性人的角色指引下与国家权力进行博弈，以维护村社利益或追逐个人私利。同时，基层精英既内在又外在于国家权力体系，处于明显的权责分离状态，这又进一步强化了他们谋求私利和“去政治化”的离心倾向^⑦。不过，在1956年年底，党和国家凭借近乎完美的权力

* 本文系国家社科基金一般项目“中国共产党领导西南民族地区农村社会治理的历史经验研究（1949—1966）”（12BDJ024）、教育部人文社科青年基金项目“土改后黔东南地区改造落后村运动与乡村社会重构研究”（12YJCZH101）的阶段性成果。

** 作者简介：李飞龙，江苏东海人，（贵阳 550004）贵州财经大学经济史研究所教授，中央党校中共党史专业博士。

① Vivienne Shue. *The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politics*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

② Jean Oi, *State and Peasant in Contemporary China: The Political Economy of Village Government*. Berkeley: University of California Press, 1989.

③ 韩敏：《回应革命与改革：皖北李村的社会变迁与延续》，陆益龙、徐新玉译，南京：江苏人民出版社，2007年，第130页。

④ Helen Siu, *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1989.

⑤ Watt, John R, *The District magistrate in Late Imperial China*. New York: Columbia University Press, 1972.

⑥ [美]杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，1995年。

⑦ 李里峰：《不对等的博弈：土改中的基层政治精英》，《江苏社会科学》2007年第6期。

网络，运用强大的宣传手段，并对与农民利益直接相关的稀缺资源进行了有效的调控，在一个遍布小农经济的国度顺利实现合作化。仅仅四年的时间，乡村政治精英就由维护村社利益或追逐个人私利，转为实践合作化的政治人。其中，党和政府如何调节乡村政治精英，学界还未见专门讨论。有鉴于此，本文借助于黔南地区的档案资料，对土改后乡村政治精英的价值属性进行分析。笔者认为，土改后乡村政治精英逐渐成为国家利益的抗衡者和个人利益的追逐者，呈现明显的离心倾向；但同时，在运动已经成为常态的乡村权力结构中，国家权力的持续介入和乡村群众的广泛动员，乡村政治精英只能选择顺从和接受，最终在不断的群众运动中，乡村政治精英逐渐由社会人和经济人向政治人转变，不过需要指出的是这种乡村政治精英的政治人并未完全实现。

二、国家利益的抗衡者

新中国成立以后，随着国家权力的下移，乡村社会的发展并不是一个简单的对外开放的过程，而是国家权力的渗透与乡村社会反应的互动过程^①。斯科特强调农民的反抗有两种。一种是对国家权力明显的、直接的反抗。对于任何可能直接威胁到生存的举措，一无所有的农民只有起来反抗。“这是因为，生存问题最直接地关系到农民生活的根本需要和忧虑。”^②另一种更偏重无形的、间接的反抗。这些相对的弱势群体的日常武器主要有：偷懒、装糊涂、开小差、假装顺从、偷盗、装傻卖呆、诽谤、纵火、暗中破坏等^③。后者是农民更为常用的反抗武器。在国家权力的渗透与乡村社会反应的互动之中，农民成为国家利益的抗衡者。

土改后不久，国家即推行粮食的统购统销政策和合作化运动，统购统销政策规定农民必须按规定将“余粮”出售给国家，粮食的收购量、收购标准、供应量、供应标准，都由中央统一管理^④。而合作化运动则将刚刚分配的土地和大型的生产工具重新归入集体。这显然有悖于这些刚刚从农民上升为乡村政治精英的最初愿望，因而基层政治精英以各种隐蔽手段抗衡国家的情形十分普遍，包括拖延上级布置的各种任务、转移精力

而不执行上级的指示、隐瞒村庄的粮食产量等等。

乡村政治精英利用套购粮食、黑市交易、隐瞒产量等手段抵触国家的统购统销政策，而且人数众多，据黔南地区福泉等八县 2851 个农村党员的统计：对粮食统购统销抵触、闹缺粮的有 367 人，违反粮食统购统销政策的有 256 人，拦路抢购、抬高价格、黑市出售的有 82 人，三者合计 705 人，占核查党员总数的 25%。对丹寨、平塘 1773 个积极分子的检查，上述情况的计有 715 人，占核查积极分子总数的 48.3%。三都县二区发生过全区性闹粮事件，平塘县卡罗党支部全体党员全部闹粮^⑤。丹寨、三都乡党支部书记、乡长带头闹粮，从而每人分得 600 余斤。麻江县蛇场支部 27 个党员，其中 24 个套购粮食，支部书记，曾两次到都匀套购大麦 265 斤，小麦 7 升半^⑥。

在合作化推行中，很多乡村新精英也表现出了较为消极的态度，主要体现在不愿意参加合作社、想退社单干，因而重视自由经营和个体副业。据平塘县 1178 名党员检查统计，对互助合作运动消极，违反互助合作政策的就有 177 人；平塘县二区 98 名党员，其中对参加合作社消极的、要求退社的、不愿意干社主任的就有 31 人。乡村新精英一般都是田土肥沃、耕牛农具齐全，参加合作社无疑是一件吃亏的事情，麻江县甲村乡支部书记被动员多次，都不参加合作社；都匀二区谷蒙乡一名党员三迁其家，为的就是躲避入社^⑦。

① 吴毅：《村治变迁中的权威与秩序——20 世纪川东双村的表达》，北京：中国社会科学出版社，2002 年。

② [美] 詹姆斯·C·斯科特：《农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存》，程立显、刘建等译，南京：译林出版社，2001 年，第 9 页。

③ [美] 詹姆斯·C·斯科特：《弱者的武器》，郑广怀、张敏、何江穗译，南京：译林出版社，2007 年，第 2 页。

④ 《中共中央关于实行粮食的计划收购与计划供应的决议（1953-10-16）》，《建国以来重要文献选编（4）》，中共中央文献研究室编，北京：中央文献出版社，1997 年，第 477—488 页。

⑤ 中共都匀地委：《关于开展批判富农思想的情况报告（1955-12-13）》，黔南档 5-1-64。

⑥ 中共都匀地委：《关于各县开展批评富农思想所揭发检查的富农思想情况汇集（1955-11-27）》，黔南档 1-1-366。

⑦ 同上。

三、个人利益的追逐者

乡村政治精英是在国家的授权下对乡村社会进行治理,因而具有国家权力代理人和社区利益维护者的双重身份。不过,乡村政治精英在双重身份的背景下,利用权力追逐其个体利益的情况也十分普遍。黄宗智将传统的小农特征概括为既是一个追求利润者,又是维持生计的生产者,当然更是受剥削的耕作者^①。利润是乡村政治精英的基本价值追求,土改后出现的雇工、放高利贷、买卖土地等趋利现象,乡村政治精英占有很大比例。

在黔南州的党员群体中,据都匀等9个县4055个农村党员的统计:雇工的党员有51人,放高利贷、出租土地的有66人、买卖土地的有61人,自由经营的有123人,总计有301人,共占农村党员总数的7.4%。黎平尚重支部22个党员有6个买田、1个卖田、3个雇工,这部分党员占支部总数的45%^②。独山县下司区羊凤乡党员罗玉全从贫农上升为新富农,购有3间房子出租,雇有长工1个,并经常雇用月工零工。从合作社主任群体看,都匀全县1317个社主任中,有3个买卖土地,12个放高利贷,7个请雇工,52个从事自由经营,共占统计人数的5.6%。平塘县新隆乡有114名合作社干部,请雇工的5人,买田者9人,卖田者4人,贪污者11人,出租土地者11人,其它34人,总计74人,占合作社干部总数的65%^③。在积极分子群体中,据丹寨、平塘1773个积极分子的统计,有72人请雇工,80人放高利贷、出租土地,24人买卖土地,65人作自由经营,总计占积极分子总数的13.5%^④。个别乡村积极分子已经上升为新富农,都匀县凤麓乡庆云宫的一名团员,原是中农,土改后几年的时间就已经拥有41挑田(约水田8亩)、水碾、耕牛,以及各式农具,共放贷2000斤谷,仅收息就达到2000斤谷,并且雇用大量零工。都匀一区王司村在1954年全村有放贷的42户(其中老中农30户,贫农上升为中农的12户),谷子有14000斤、欠债户81户,每年利息9240斤谷,其中张氏有债主12人户,欠债2050斤,每年要出息1100斤谷,最后将出卖土地^⑤。显然,黔南地区雇工、放高利贷、买

卖土地等趋利现象已经十分普遍。

乡村政治精英的权力来源于党和国家的授予,而他们往往会利用手中的权力直接多占分配果实、多分地、分好地。柯鲁克在河北省十里店的调查中发展,村干部大多得到了额外的好地和近地^⑥;他们还利用权力逃避征兵、征粮等义务,在阶级划分中,给予亲属照顾,皖北李家楼的干部经常试图保护他们的同姓亲属,“李姓干部都想把老李家的阶级成份划得比其应该划得成份低一些”^⑦;甚至在经济上出现了严重的贪污现象,政治上闹退党、退团。黔南地区都匀县138个农村支部书记,有20个不愿意干工作,有34个农村党员要求退党^⑧。平塘县98个党员,对参加农业合作社消极和不愿意干社主任的就有31人^⑨。应该说,土改后乡村政治精英逐渐成为国家利益的抗衡者和个人利益的追逐者,呈现明显的离心倾向,这也成为党中央决心纳入集体化道路的原因之一。

四、国家权力对乡村政治精英的改造

论者指出国家在通往合作化的道路中,通过向互助组或合作社提供农业贷款、新式农具、良种以及日常生活用品等稀缺资源的经济性调控,通过划分阶级成分、使用“积极分子”和“落后分子”的标签等政治性压力,通过强大的宣传

① 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》。北京:中华书局出版社,1986年。

② 中共都匀地委:《关于开展批判富农思想的情况报告(1955-12-13)》,黔南档5-1-64。

③ 新隆乡工作组:《县委农村工作部批转新隆乡开展反富农思想斗争的报告(1955-12-21)》,黔南档5-1-88。

④ 中共都匀地委:《关于开展批判富农思想的情况报告(1955-12-13)》,黔南档5-1-64。

⑤ 中共都匀地委:《关于都匀一区纸房、凤麓两乡开展批评富农思想情况的报告(1955-12-1)》,黔南档5-1-64。

⑥ [加]伊莎贝尔·柯鲁克、[英]大卫·柯鲁克:《十里店——中国一个村庄的群众运动》,安强、高建译,北京:北京出版社,1982年,第28页。

⑦ 同上,第91页。

⑧ 中共都匀地委:《关于各县开展批评富农思想所揭发检查的富农思想情况汇集(1955-11-27)》,黔南档1-1-366。

⑨ 中共都匀地委:《关于开展批判富农思想的情况报告(1955-12-13)》,黔南档5-1-64。

手段和动员技巧，直接或间接的诱发小农入社动机^①。毫无疑问，这些都是导致小农投身集体化的重要因素。不过，土改后乡村社会的整党、整团、改造落后村、反对富农思想等针对乡村政治精英的历次运动也是合作化推行不可忽视的推力。

为了改变乡村政治精英这种“经纪人”心理，更好的将党和国家的意志灌输到乡村社会，土改后国家不断对乡村社会进行改造。乡村政治精英的改造伴随着粮食的统购统销、发展农业合作社、推行精简节约等各种运动，黔南地区还开展了所谓的“批判富农思想”，中共都匀地委指出，富农思想“一般可以粮食统购统销、生产互助合作、服从国家计划方面为主，可联系到与党和政府关系、工农联盟、厉行节约、反对浪费、镇反、与地富联系、不干工作、不交党费、向退党、不买国家建设公债……等方面。总之，凡是牵涉富农思想有关方面，都可以联系实际加以检查批判和提高，从各方面堵塞富农思想的引诱和侵袭”^②。可以说，凡是与党和国家相左的思想和行为，都可以纳入富农思想之中，从而给乡村政治精英以巨大的政治压力。

国家权力的持续介入，使得基层政权不断开展对乡村政治精英的检查和批判。独山县通过各种会议首先由区委书记、区委委员，再到支委和一般党员，从上到下的进行检查。其中三四个区委书记承认放纵家庭成员有余粮，使用手中权力减免统购统销的粮食，酿酒漏税；六区委书记因为并没有批评自己，而将矛盾指向副书记，结果成为被批判的典型。丹寨县则是通过抓住典型，突出一点，进行批判。他们抓住乌乐党委支部的集体闹粮事件，党支书、乡长、干事都因为闹粮分得粮食，结果在该乡国家只统购10万斤，而向市场出售25万斤，从而使得该乡成为向资本主义道路发展，使社会主义阵营退缩的典型。麻江县采取了先揭发党外，再揭发党内，然后联系开会的代表本身。县委认为，“为了逐步提高觉悟，易以党外典型教育到会代表，这样坚持自己就会感到自然，不会碰钉子”。都匀县采取支书带头自我批评，群众提意见，对党员进行思想排队，结果造成党员都争当一类党员而互相揭发。^③

针对上述四县乡村政治精英批判的实践，都匀地委对其做法进行总结，认为独山、丹寨应该

将双方做法进行结合，“自上而下领导带头检查，启发一般自觉检查，抓住典型和突出一点”，“都匀过于急躁的走过场的做法应防止，麻江上下内外颠倒的做法应坚决纠正”^④。随后都匀地委在黔南地区推广这种做法：一、层层推进、人人过关。在总结工作、肯定成绩、明确问题之后，采取先党内、后党外，先积极分子、后群众，由乡到社、再到组和广大群众，层层发动，人人教育，反复讲解富农思想产生的根源和它的危害，阐明开展批判富农思想的重要性，力求让群众结束顾虑，大胆开展批判。二、典型示范，重点突破。在做好准备、摸清底细、物色典型的前提下，采取逐级带头检查，党员和积极分子深入在群众中进行活动，树立典型人物，以典型人物的示范作用带动一般群众开展自我检查，由浅到深、彻底剖析。三、举办各种会议。在批判中，反复召开党员会议、团员会议、积极分子会议、贫农会议、青年会议、妇女会议等，加上个别访问和串联，以揭发的实例进行反复教育。在国家权力的持续介入下，乡村政治精英的国家利益抗衡因素和个人利益追逐因素逐渐减少。

五、作为政治人的乡村政治精英

虽然土改后乡村政治精英同时呈现国家意志执行者的政治人、社区利益拥护者的社会人、自身利益追逐者的经济人三重特征。但随着国家权力的持续介入，乡村政治精英就必须要在三者之间进行取舍，可想而知，乡村政治精英在权衡利弊之下，越来越倾向于作为一种政治人^⑤。

① 周晓虹：《1951—1958：中国农业集体化的动力——国家与社会关系视野下的社会动员》，《中国研究》2005年第1期，第22页。

② 中共都匀地委：《各县党代会情况第一次简报（1955—11—2）》，黔南档1-1-429。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 本文强调的是乡村政治精英的政治人倾向在不断增加，而并不是认为乡村政治精英完全转变为国家权力代理的政治人。就在群众运动性的改造进行高潮的1955年底，黔南从江县崇义乡在传达上级干部批判富农思想的会议中，到会的53名代表，中途逃跑者就有23人，足以见得乡村政治精英的政治人价值取向并未完全形成。（中共从江县委：《批判富农思想综合报告（1955-12-2）》，黔南档1-1-434。）

乡村政治精英逐渐认识到对抗国家意志和追逐自身利益会将自己置于非常危险的境地。于是乡村政治精英在运动中，纷纷表达对党和政府的忠心。都匀县凤麓乡的党员在运动中激动地说：“我们经过批判富农思想，才认识到毛主席的指示是合理的。对照党员八项条件，我们过去好像忘了，如去年的闹粮我们党员思想都被闹乱了……这种富农思想如不克服，我们就要走到死路上去。”^①新隆乡党员普遍反映：“幸好这一反，不然，新地主又不知出现多少啦！”一名团员（贫农）说：“这次反富农比读十年书还教乖人。”其中一名合作社主任在对比以前给地主当雇工的悲惨事情，现在又请地主给自己当雇工的事实之后，留着泪说：“要不是党教育的快，我快死亡了，还不晓得信哩！”另一名合作社主任在痛悔自己富农思想的同时，决心当好合作社的主任，用实际行动回答党的关怀，并且揭发了富农的投机套购和破坏统购统销行为。该乡连续三年对统购有抵触的上中农合作社委员表示：“过去不错已错，保证卖清，保证不闹。”并下决心打通思想来弥补过去的损失。党支部支委在批判自己的富农思想后，很痛悔很激动地说“昨天不算，从今天起，我立志作个新人”，并保证加强学习，防止富农思想的再侵蚀^②。

这种表忠心行为即使不能说明乡村政治精英的政治素养在增强，也可以认为他们已经意识到对抗国家意志和追逐自身利益的严重后果。因为乡村政治精英很快认识到“社会主人”与“阶级敌人”的差别，国家权力在持续的介入中，将“社会主人”与“阶级敌人”相对立的政治思想意识灌输进农村的公共管理与空间话语的表达中^③，使得身份的认定成为每个乡村政治精英所必须面对的实际问题。农村党员、团员、基层干部、积极分子一旦被定性为阶级敌人，日常生活中的各种政治、经济、文化资源都将受到极大限制。而且这种认定的比例很大，黔南荔波县地义、水庆两乡40名人大代表中，被查出9名阶级异己分子，水庆乡的乡长、地义的副乡长不是漏网地主就是被地主所收买^④。在这种环境下，乡村政治精英即使是被动的，也很快认识到这一点。黔南独山县麻万合作社主任在土改后富农思想被称为“已经到登峰造极的地步，并且是屡经教育，仍不悔改”，在受到批判之后，态度就立

即发生转变，进而认为是这次思想批判教育了他，并表示“如果党再不提出批判富农思想，我明年恐怕就不会在党内了”。独山县打羊乡行政组长因为被误认为黑市交易，遭到群众围攻追问了两晚上，如果不是后来查清并不是他从事黑市交易，可能这种追问还会继续^⑤。国家持续发动的群众运动逐渐给乡村政治精英以清晰的认识，只有将自己置身于国家权力乡村代理人的语境中，才能在身份认定中成为主人，而非敌人。

乡村政治精英在受到批判以后，立即进行自我保护性的顺从，强烈进行自我批判，深入地剖析自己的思想及其危害。在农村日常生活中，国家嵌入的这种身份认定制度对农村社会的基本价值判断、生活习惯，以及道德观念等都形成了巨大的冲击，将国家赋予政治意义根植于乡村政治精英的身份认定之上，主人还是敌人也就成为农村日常生活极为重要的一部分。通过批判，不仅揭发了一批与国家意志相悖的乡村政治精英，也涌现了一批新的积极分子，他们成为调整合作社干部的补充力量。这使得乡村新精英更加明晰了资本主义道路与社会主义道路的区别，也使得决策者区分了党员、团员、积极分子和合作社干部的好与坏，从而实现了乡村新精英的思想再造，为最终实现和巩固合作化运动打下了坚实的基础。

（责任编辑 欣彦）

① 中共都匀地委：《关于都匀一区纸房、凤麓两乡开展批评富农思想情况的报告（1955-12-1）》，黔南档5-1-64。

② 新隆乡工作组：《县委农村工作部批转新隆乡开展反富农思想斗争的报告（1955-12-21）》，黔南档5-1-88。

③ 马维强：《红与黑：集体化时代的政治身份与乡村日常生活——以平遥双口村为中心的考察》，《开放时代》2011年第8期。

④ 荔波县委：《第二期改造三类村工作总结报告（1955-3-9）》，黔南档1-1-471。

⑤ 中共独山县委：《关于开展群众性的批判富农思想运动的报告和今后意见（1955-12-7）》，黔南档5-1-64。

建国初期毛泽东移风易俗的经验和启示

王 颖*

【摘要】建国初期,毛泽东在领导人民致力于大规模经济建设的同时,十分留意扫除旧中国留下来的愚昧落后,推动社会风气转变。他摒弃孤立单一方式,运用强制打击、说服教育、经济保障、舆论宣传、群众动员相结合的手段,多管齐下,营造良好社会风气。他高度重视党风对社会风气的示范和引领作用,狠抓党风廉政建设,以党风带动社会风气转变。建国初期,毛泽东推动社会风气转变的基本经验,对于我们当前培育知荣辱、讲正气、作奉献、促和谐的良好风尚,构建社会主义和谐社会具有重要的启示和借鉴意义。

【关键词】毛泽东;建国初期;社会风气

中图分类号:A41 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2013)06-0059-06

1949年新中国成立时,摆在毛泽东和中国共产党面前的是一个千疮百孔的烂摊子。不仅经济处于崩溃边缘、民生贫困,而且社会风气问题严重,卖淫嫖娼、贩毒吸毒、聚众赌博等伤风败俗的社会丑恶现象仍然存在,封建迷信、包办买卖婚姻、铺张浪费等旧风陋习仍然在民间流行。

然而,经过几年至十几年的整饬,上世纪五六十年代的社会风气发生根本转变,不仅种种丑恶现象销声匿迹,旧风陋习在群众中完全失去根基,而且以集体利益为重、平等互助的良好社会风气逐渐形成。

作为开国领袖,毛泽东当年采取哪些有效措施推动社会风气转变?其移风易俗的经验有哪些是现今可以吸取借鉴的?这是在深化改革开放新形势下值得我们认真总结思考的问题。

一、运用强制打击、说服教育、经济保障、舆论宣传、群众动员相结合的手段,推动社会风气转变

长期封建专制制度和传统文化造就了中国人封闭保守的社会心理。19世纪末,一位来华的美国人曾这样评价中国人的国民性:“中国是世界上最古老的国家之一。她大多数的观念、习俗、还有民众的个人习惯是多年传承下来的古老的传统,而且老百姓非常守旧,不愿意做出任何

改变。”^①新中国成立后,虽然社会制度的革新、社会结构的变动、社会关系的调整,有力地冲击了人们的价值观念和社会风气,但是要彻底打破世代沿袭的旧思想、旧习惯,并非易事,必然会遭到传统势力的抵制和反抗。

毛泽东推动社会风气转变并不排斥强制性手段。他认为在不良风气泛滥的时候,只有动用国家机器采取严厉打击的办法,才能有效铲除社会丑恶现象。1949年进入北京,了解到黄、毒、赌、盗、道等活动猖獗、危害人民群众的情况后,毛泽东指示公安部长罗瑞卿:“新中国绝不允许娼妓遍地,黑道横行,我们要把房子打扫干净!”^②11月22日,北京市出动2000多干部和民警连夜封闭全市224家妓院,集中老板和领家424人,收容妓女1289人。在明娼现象消失后,北京又于1952年9月采取统一行动,对野娼、暗娼实行全面收容。天津、上海等城市虽然没有采用“北京方式”直接封闭妓院,但严格管理限制,使卖淫业逐渐萎缩,最后归于灭绝。

这些大刀阔斧的强制性行动表面看似简单易行,实际上是政府做了大量艰苦细致的准备工作。这也是毛泽东的一贯要求。在封闭妓院之前,1949年3月,经北平市人民政府批准,市公安局制定的《对妓院进行管制的若干暂行规定》下发执行。5月,由市有关单位抽调干部组成工

* 作者简介:王 颖,(北京100017)中央文献研究室第一编研部副编审。

① [美]约翰·斯塔德:《1897年的中国》,李涛译,济南:山东画报出版社,2004年,第78页。

② 穆玉敏:《1949北京全面禁娼》,《人民公安》2003年第3期。

工作组开始调查工作，掌握了妓院数目、名称、地址，妓女数目，分布状况及老板领家之姓名、住址、罪恶、财产等。8月，北平市第一届各界代表会议讨论通过《改造妓女，参加生产，以减少寄生人口》的决议。9月出台《北平市处理妓女办法（草案）》，组成“处理妓女委员会”，为全市统一领导机构。11月21日下午，北京市第二届各界代表会议通过了封闭北京所有妓院的决议。经过这样一系列准备工作，才有了当晚的统一封闭妓院的行动，也才能“毕其功于一役”。1950年1月7日，中央公安部在关于封闭妓院的经验通报中总结了北京这次行动的优点，即“调查较精确，组织配合尚好，思想动员成熟，行动迅速”^①。

毛泽东虽然肯定了运用强制性手段转变社会风气的必要性，但反对一味地命令、打压，主张采取强制与说服教育相结合的方法。他后来说：“企图用行政命令的方法，用强制的方法解决思想问题，是非问题，不但没有效力，而且是有害的。我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教。不能强制人们放弃唯心主义，也不能强制人们相信马克思主义。”他认为，强制性的行政命令“同用说服教育的方法去解决人民内部的矛盾，是相辅相成的两个方面。为着维持社会秩序的目的而发布的行政命令，也要伴之以说服教育，单靠行政命令，在许多情况下就行不通”^②。他还说：“对人民的教育是一个长期的过程。解决思想问题，不能用专制、武断、压制的办法，要人服，就要说服，而不能压服。”^③

建国初期对妓女的改造，就完全贯彻了毛泽东的这一思想。1949年11月21日，北京市委书记彭真等向毛泽东报告封闭妓院的决议。毛泽东听完他们对妓院老板惩处、对妓女教育帮助的处理意见后，说“这个决议很好”。在这次统一行动之后，北京将妓女收容到生产教养院中，开始对她们进行改造。相比于封闭妓院，这是更为艰难的工作，需要极大的耐心和诚挚的感情。起初，大多数妓女对改造有抵触情绪，教养院里整天是哭叫声。针对这种情况，教养院干部逐渐摸索出一套“热情感化、耐心教育和严肃纪律相结合”的教育方法。组织学员劳动和学习，在日常生活中培养其劳动习惯的同时，着重进行劳动观念的教育。还向她们介绍党的政策，指出娼妓制

度对新社会的腐蚀破坏作用，对社会治安以及她们本身的危害性。教养院还千方百计从生活上关心学员，花重金购买当时十分紧缺的药品为她们治疗性病。待时机成熟后，引导学员回忆往事，召开控诉会，结合个人的思想和经历揭发旧社会的黑暗和罪恶。今昔对比，妓女们深受感动，认识到是政府把她们救出火坑。经过一段时间的教育感化，学员们终于摆脱过去的恶习，开始了正常的生活。

除了说服教育，毛泽东还认识到社会风气是社会意识的外在表现，是社会存在的反映，注重铲除旧思想、旧风俗存在的经济条件。早在抗日战争时期，他就说过：“中国的殖民地和半殖民地的地位，造成了中国农村中和城市中的广大的失业人群。在这个人群中，有许多人被迫到没有任何谋生的正当途径，不得不找寻不正当的职业过活，这就是土匪、流氓、乞丐、娼妓和许多迷信职业家的来源。”^④建国后，毛泽东认为要根除社会丑恶现象，必须为不良从业者找到生活出路。取缔妓院后，经过教育改造的妓女基本上都得到妥善安置。各地教养院对妓女的安置大都遵循以下原则：有家可归的送其回家，有结婚对象的助其结婚，其余的组织学习手艺进行生产以谋生活自立。如上海，1955年派遣1284人去新疆生产建设兵团工作，其中包括改造好的妓女964人。1956年，上海妇女教养所将所内经过初步改造的妓女1560人遣送白茅岭农场易地教养和安置，后来她们逐步转为国营农场职工。安置就业从根本上消除了妓女从良的后顾之忧，“妓女”群体在中国终于消失。

在毛泽东看来，新观念、新风尚的树立，同样需要与经济工作相结合。在推进农业合作化运动中，他说：“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的精神，是使分散的小农经济逐步地过渡到大规模合作化经济的思想的和政治的保证。这一工作是艰巨的，必须根据农民的生活经验，很具体地很细

① 《中央公安部关于封闭妓院的经验通报》。

② 《毛泽东文集》第7卷，中共中央文献研究室编，北京：人民出版社，1999年，第209—210页。

③ 同上，第252页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第645—646页。

致地去做，不能采用粗暴的态度和简单的方法。它是要结合着经济工作一道去做的，不能孤立地去做。”^①毛泽东还在农业合作化过程中发现进一步扫除文盲、提高群众文化水平的有利条件。1955年，他在《山东莒南县高家柳沟村青年团支部创办记工学习班的经验》一文按语中说，消灭文盲这个严重的问题“必须在农业合作化的过程中加以解决，也只有在农业合作化的过程中才能解决。农民组织了合作社，因为经济上的需要，迫切地要求学文化。农民组织了合作社，有了集体的力量，情况就完全改变了，他们可以自己组织学文化”^②。在毛泽东的倡导下，工厂、农村中很快掀起扫盲高潮，人们把业余时间更多用在读书识字上，出现了“见字问字，见人问人，处处是课堂，一片读书声”的喜人景象。

采取强制打击、说服教育和经济引导的手段都需要舆论宣传的配合。毛泽东历来高度重视宣传工作，为移风易俗而进行的宣传更是要求大张旗鼓，1960年在重新发动爱国卫生运动时就说：“必须大张旗鼓，大做宣传，使得家喻户晓，人人动作起来。”^③1952年11月26日，毛泽东亲自批转中央关于贯彻婚姻法的指示，要求各级机关“遵照执行，并在党刊上发表”。这份指示强调“贯彻婚姻法运动的首要工作，是宣传婚姻法，在广大干部和群众中进行教育，树立对婚姻法的正确认识”，要求“以1953年3月为宣传贯彻婚姻法的运动月，务期达到家喻户晓，深入人心，从而改变空气，移风易俗”^④。根据中央要求，1953年3月全国掀起婚姻法宣传运动月活动。各地积极训练基层干部，组织由党员、青年团员、报告员、宣传员组成的宣传大军，在群众中大规模开展宣传活动。与此同时，报刊报导各地试点经验、介绍苏维埃婚姻与家庭立法原则等资料、中央人民政府法制委员会针对群众提出的有关婚姻家庭问题作的解答。这样大规模的宣传教育，使广大群众对婚姻法有了比较深入的认识，数千年来封建社会的“父母之命，媒妁之言”等陈规陋习受到挑战和涤荡，婚姻自主和恋爱自由的风气开始形成，家庭关系逐渐变得和睦。

毛泽东非常重视宣传的教育功能，要求牢牢把握社会舆论导向。他说：“报纸、广播、文工团、剧团、文学艺术都是教育人民的。有人说，

‘不讲教育，说娱乐好了’，这也可以，但是你演戏，总要影响人。”^⑤毛泽东曾指示新闻媒体要注意揭发坏人坏事，表扬好人好事，使社会能“发扬正气、压倒邪气”，“社会上的歪风一定要打下去”，“打的办法就是说理。只要有说服力，就可以把歪风打下去。没有说服力，只是骂几句，那股歪风就会越刮越大”^⑥。毛泽东又指出：“毫无疑问，我们应该批评各种各样的错误思想。不加批评，看着错误思想到处泛滥，任凭它们去占领市场，当然不行。”^⑦

毛泽东指出，宣传思想工作要采用群众喜闻乐见的方式，注意鲜明性和生动性，讲究宣传艺术，无论是写文章、作报告、作演说都要力求生动活泼，不能干瘪无味。他要求做宣传工作的同志要向人民群众学习语言，因为人民群众的语汇是很丰富的，生动活泼的，表现实际生活的。要注意运用好各种宣传工具，如报纸、刊物出版、戏剧、美术广播等，把这些宣传工具和载体都搞好、加强，统统动员起来、动用起来。毛泽东还要求对旧社会留下的艺术作品进行彻底改造，使之符合社会主义时代的新生活、新风尚。当时改编了《十五贯》等旧戏，创作了很多优秀的电影、话剧和新戏，如《英雄儿女》、《龙须沟》、《刘巧儿》等，都具有强烈的艺术感染力，受到广大群众的欢迎，起到净化社会风气的作用。

毛泽东认为塑造良好社会风气，榜样的力量是无穷的。他曾经说过：“无证民不信，不信民不从，搞典型才有证据，才能说服人。”^⑧劳动模范有三种作用：带头作用、骨干作用和桥梁作用。^⑨他要求通过典型人物和事件，教育大多数人。1963年3月，毛泽东发出“向雷锋同志学

① 《毛泽东文集》第6卷，中共中央文献研究室编，北京：人民出版社，1999年，第450页。

② 同上，第455页。

③ 《毛泽东文集》第8卷，中共中央文献研究室编，北京：人民出版社，1999年，第150页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第3册，中共中央文献研究室编，北京：中央文献出版社，1989年，第612页。

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，第252—253页。

⑥ 同上，第197页。

⑦ 同上，第232—233页。

⑧ 《毛泽东著作专题摘编》（下），中共中央文献研究室编，北京：中央文献出版社，2003年，第1488页。

⑨ 《毛泽东新闻工作文选》，中共中央文献研究室、新华通讯社编，北京：新华出版社，1983年，第433页。

习”的号召。周恩来将雷锋精神概括为：“憎爱分明的阶级立场，言行一致的革命精神，公而忘私的共产主义风格，奋不顾身的无产阶级斗志。”在这一号召下，学雷锋的活动风靡全国。先进典型来自群众，又高于群众，其先进事迹鼓舞和教育着一代又一代人，成为宣传思想工作的重要内容 and 激励群众前进的强大精神力量。

在推动社会风气转变过程中，毛泽东始终坚持一个原则，那就是尊重群众在社会风气转变中的主体地位。早在大革命时期领导农民运动时，毛泽东就指出：“菩萨要农民自己去丢，烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁，别人代庖是不对的。”^①建国初期，毛泽东发现土地改革和民主改革后群众中蕴藏的积极因素，在增产节约运动中采取竞赛等方式，层层发动群众，使广大工人、农民对国家、对社会主义事业的高度主人翁责任感增强，推动形成热爱劳动、勤俭节约的新风尚。在扫盲运动中，他也强调“政府领导，依靠群众”的方针。当时，提倡“以民教民，能者为师”，在师资力量不足的情况下，出现无数“十字先生”、“百字先生”，“亲教亲，邻教邻，夫妻识字，爱人教爱人，儿子教父亲”，男女老少都被动员起来，学习文化在社会上蔚然成风。

对于社会上存在的不正之风，毛泽东认为，只有经过群众参与、投入的方式，将不正之风、不良习惯亮出来，让群众自己去明辨是非才能彻底改正。1957年，他在中共八届三中全会上说：“要勤俭持家，作长远打算。什么红白喜事，讨媳妇，死了人，大办其酒席，实在可以不必。应当在这些地方节省，不要浪费。这是改革旧习惯。把这个习惯改过来，要通过大鸣大放，也许是小鸣小放，争一番。还有赌博，这样的问题过去是没有法子禁止的，只有大鸣大放，经过辩论，才能改过来。”还说除四害“这是文化，要把这个文化大为提高”，也需要“全国动员一下”，并且在群众中间“要来个竞赛，硬要把这些东西灭掉，人人清洁卫生”。^②当时由于广泛发动群众，采取鸣放辩论等形式，群众很快认识到勤俭节约、“除四害”带来的实在好处，更加自觉投入到运动中，形成丧事从简、喜事新办、讲卫生的新风尚。

建国初期毛泽东以强制打击、说服教育、经济保障、舆论宣传、群众动员相结合的手段推动社会

风气转变，效果自然也非一般宣传、倡导所能相比，强烈震撼了中国国民传统的社会心理结构。

二、狠抓党风廉政建设，以党风带动社会风气转变

执政党的党风状况，直接影响和决定着社会风气的好坏。早在延安时期毛泽东就注意到这个问题，他说：“只要我们党的作风完全正派了，全国人民就会跟我们学。党外有这种不良风气的人，只要他们是善良的，就会跟我们学，改正他们的错误，这样就会影响全民族。”^③新中国成立后，为了保持党风的清正廉洁，毛泽东付出了不懈的努力。

毛泽东对党风问题始终保持高度警惕，注意苗头，防微杜渐。1949年3月，他在党的七届二中全会上号召全党警惕骄傲自满情绪，警惕资产阶级的“糖衣炮弹”，要求做到“两个务必”。1950年2月，毛泽东访苏归来，途经哈尔滨、沈阳等城市参观视察，受到当地“高规格”的接待。毛泽东没有留情面，提出严厉批评：“我是不学李自成的，你们要学刘宗敏，我劝你们不要学。二中全会刚刚开完就忘了。我们还要继续贯彻二中全会的精神。我们不能这样做。”^④

在党内贪腐情况有所发展的情况下，毛泽东主张采用大张旗鼓、雷厉风行的方式，刹住歪风邪气。1951年12月1日，中共中央作出关于开展反对贪污、反对浪费、反对官僚主义运动的决定。对于在“三反”斗争中发现的一些重大贪污受贿案件，毛泽东亲自过问，一抓到底，并严惩首要，杀一儆百。在公审刘青山、张子善之前，曾有党内的老同志为二人说情。毛泽东说，正因为他们两人的地位高，功劳大，影响大，所以才要下决心处决他们。只有处决他们，才可能挽救20个，200个，2000个，20000个犯有各种不同

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第33页。

② 《毛泽东文集》第7卷，第308页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第812页。

④ 《毛泽东传》（上），中共中央文献研究室编，北京：中央文献出版社，2003年，第205页。

程度错误的干部。^①

1952年初，在“三反”运动正走向高潮之际，毛泽东又作出在工商业界发动“五反”运动的决策。据一位当时在北京的日本人回忆，解放之初，“每天晚上，北平的大饭馆到处是以‘业务需要’的名义举行的接待宴会或答谢宴会，弄得处处客满”，“经理、副经理、科长等比客人超过好几倍的人来作陪，一起大吃大喝、杯盘狼藉”。而“五反”运动以后，“整个北京稍微大一点的饭庄好像熄了火似的，拉拢人的宴会完全绝迹了。原来有点瞧不起共产党的不法资本家们像被狠狠地烫了手，‘果然，共产党和国民党大不一样啊。’”^②

作为执政党的领袖，毛泽东严于律己，以身作则。他毕生保持朴素节俭的生活作风，不吃山珍海味，不讲排场，衣着简朴，也从不用自己的地位和权力为亲友谋取私利。他曾对身边工作人员说：“我们中国，这么大一个国家，能缺我们一个人、一家子吃的、喝的、用的、花的吗？不缺，但是有一条，如果说我要生活上不检点，随便吃了、用了、拿了国家和人民的，部长们、省长们、县长、村长们都可以，这个国家就没法治理。”^③

毛泽东深刻认识到，党风问题稍有松懈，就会死灰复燃，尽管日理万机，他的注意力始终没有离开党风建设。1950年5月，他领导发动整风运动，要求“严格地整顿全党作风，首先是整顿干部作风”。1951年到1952年，他领导发动“三反”、“五反”运动。1953年，他要求“从处理人民来信入手，检查一次官僚主义、命令主义和违法乱纪分子的情况，并向他们展开坚决的斗争”^④。1956年，毛泽东在“八大”会议上继续重申七届二中全会的六条规定：不作寿，不送礼，少敬酒，少拍掌，不以人名作地名，不把中国同志与马、恩、列、斯并举。1957年，针对社会主义改造完成后，党内仍存在官僚主义、宗派主义和主观主义的情况，毛泽东再次领导发动和整风运动。他说：“自己来批评自己的主观主义、官僚主义和宗派主义……要使几亿中国人生活得好，要把我们这个经济落后、文化落后的国家，建设成为富裕的、强盛的、具有高度文化的国家，这是一个艰苦的任务。我们所以要整风，现在要整风，将来还要整风，要不断地把我们身

上的错误东西整掉，这是为了使能够更好地担负起这项任务。”^⑤

建国初期，由于以毛泽东为首的中央领导注意狠抓党风建设，中国共产党在执政中做到勤俭廉洁、全心全意为人民服务，在人民群众中树立了崇高威望，大大增强党的凝聚力和感召力。上级的态度和喜好直接影响到下级的作风，而党员干部的作风又影响到老百姓的价值取向和行为方式。在党风带动下，社会风气发生明显好转。

以推行火葬为例，长期以来，中国人有厚葬、土葬的风俗，占用耕地，造成很大浪费。1956年4月27日中央工作会议期间，毛泽东第一个在实行火葬的倡议书上签名，随后签名的还有朱德、彭德怀、刘少奇、周恩来等党内外130多人。从中央领导到一般党员干部的率先垂范，极大推动了在全国人民中实行火葬的习俗。

又以推行勤俭节约为例，经过“三反”、“五反”等运动，党内贪污腐败的现象得到极大扼制，多数党员干部能够廉洁自律，生活简朴，不搞特殊，在国人面前树立了榜样，在全社会形成了以朴素为美、以节俭为荣的新风尚。

党员干部的模范言行成为社会风气的引领，同时，党员干部也受到社会风气影响，社会风气的好转为党风建设提供了有利的大环境，二者形成良性的互动关系，党风和社会风气都朝着健康向上的方向发展。

三、启 示

新中国成立后，毛泽东高度重视社会风气问题，把移风易俗与改造国家的伟大目标联系起来，塑造了上世纪五六十年代良好的社会风气。在很多人的记忆中，那是一个艰苦奋斗、乐于奉献、理想闪光、意气风发的年代。尽管后来党在探索社会主义建设道路过程中，出现失误和挫

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（上），北京：中共党史出版社，2008年，第108页。

② [日]山本市朗：《一个日本人眼中的新旧中国——北京三十五年》，北京：光明日报出版社，1985年，第117页。

③ 《风范——老一辈革命家的故事》，南京：南京音像出版社，第131—132页。

④ 《毛泽东文集》第6卷，第255页。

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，第275页。

折,遇到严重的经济困难,但全国人民对党的热爱和信任初衷不改,紧紧团结在党的周围,艰苦奋斗,共度难关。毛泽东推动社会风气转变的理论和实践,对于我们当前培育知荣辱、讲正气、作奉献、促和谐的良好风尚,构建社会主义和谐社会,具有重要启示意义。

启示之一,社会风气问题是关系到社会主义事业成败的大问题。毛泽东一生非常关注社会风气问题。青年时代的毛泽东就曾以“改良人心风俗”为己任,积极探索改造中国社会弊端的途径和方法。成为马克思主义者后,他认识到社会存在对社会意识的决定作用,致力于无产阶级的革命斗争,同时注意对人民群众进行启蒙、教育和发动。新中国的诞生,客观上为他的“改良人心风俗”提供了社会条件。这时,毛泽东从战略性、全局性的高度把移风易俗作为社会主义建设的一个重要任务和内容。1949年6月,毛泽东在《论人民民主专政》一文中,向全党和全国人民提出“教育自己和改造自己”的任务。1957年,毛泽东在领导开展爱国卫生运动时,指出“除四害的根本精神,是清洁卫生,人人振奋,移风易俗,改造国家”^①。在毛泽东看来,移风易俗不仅关系到人民群众文明程度的提高,而且与改造国家的宏伟事业紧密相联。今天,我们依然面临改造国家、改造国民的任务,建设中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴的中国梦,同样需要铲除社会丑恶现象,改变旧风陋习,营造与中国特色社会主义政治、经济相适应的良好社会风气。邓小平曾说过:“风气如果坏下去,经济搞成功又有什么意义?会在另一方面变质,反过来影响整个经济变质,发展下去会形成贪污、盗窃、贿赂横行的世界。”^②因此,我们必须站在马克思主义世界观的高度,正确理解社会风气的实质和巨大作用,把改造社会风气作为一项重要的战略任务来抓。

启示之二,在中国推动社会风气转变不是一件轻而易举的事,仅仅依靠某一方面的措施,难以真正达到目的,只有把它当作一个系统工程,采取综合性的手段,才能取得“破旧立新”的效果。用现在流行的话说,毛泽东推动社会风气转变是有“顶层设计”的。他对当时社会风气转变的目标、原则、途径、方法、步骤、重点都有全面的规划,特别是在方法上摒弃孤立单一模式,

运用强制打击、说服教育、经济保障、舆论宣传、群众动员相结合的手段,多管齐下,营造良好社会风气。当前,转变社会风气的任务极为艰巨,同样需要采用综合性的手段。既要完善和健全社会主义法制和各项规章制度,严厉打击各种社会丑恶现象,又要耐心细致做说服教育工作;既要开展切实有效的宣传工作,还要逐步铲除旧风气赖以存在的经济条件。只有重视社会风气问题的复杂性、联动性,采取综合手段,发挥聚合效应,才能有力推动社会风气转变。同时,要始终尊重群众作为社会风气转变的主体地位,想方设法调动他们参与的积极性和主动性。根据不断变化的新情况,及时深入了解群众的愿望和觉悟程度,确定“破”什么、“立”什么,引导如何“破”、如何“立”。

启示之三,端正党风是端正社会风气的关键。孔子言:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”毛泽东深刻认识到党风对社会风气的影响,坚持不懈抓党风建设。当他要求群众改变旧观念、旧习惯时,首先自己做到,并要求所有党员干部做到。这种示范作用是非常强大的,比发多少文件、讲多少话都有效果。邓小平说过:“为了促进社会风气的进步,首先必须搞好党风,特别是要求党的各级领导同志以身作则。党是整个社会的表率,党的各级领导同志又是全党的表率。”^③现在,党内出现的一些腐败现象,已经影响到了党在人民群众中的形象,起到诱发、刺激不良社会风气滋长的反面作用。如果任由这种情况发展,一旦不良社会风气形成并占据主导,就不可避免会影响每个党员干部个体,那时再去惩治党内腐败现象,面临的形势将会更严峻,付出的代价将会更惨重。因此,扭转社会风气绝不是一句空话,必须与严厉整治腐败相结合,必须从党员干部的作风切实抓起。

(责任编辑 欣彦)

① 《建国以来毛泽东文稿》第6册,中共中央文献研究室编,北京:中央文献出版社,1992年,第606页。

② 《邓小平文选》第3卷,中共中央文献编辑委员会编,北京:人民出版社,1993年,第154页。

③ 《邓小平文选》第2卷,中共中央文献编辑委员会编,北京:人民出版社,1994年,第177—178页。

在世存在的畏与爱：舍勒对《存在与时间》的解读^{*}

钟汉川^{**}

【摘要】《存在与时间》一出版，海德格尔就将其寄给舍勒，后者尽管在次年就去世，但对此书仍与前者讨论过并有专门的解读。这种解读表明，舍勒完全反对海德格尔将畏作为在世存在的行为相关项。在分析畏的可能类型后，舍勒从畏与实在存在、未知的认识和死亡的关系上认为，只有爱而不是畏的行为才能揭示此在在世的先天结构，并由此指责海德格尔的此在缺乏本质性和历史性，所以只能走向虚无而无法自我拯救。在世之畏和在世之爱的对抗，从根本上反映了海德格尔与舍勒现象学哲学的内在分歧。

【关键词】爱；畏；此在；本质

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0065-06

1964年海德格尔曾告诉《马克斯·舍勒全集》的编者之一M·弗林斯(Manfred Frings)，1927年的秋季学期他在科隆与舍勒讨论过其刚出版的《存在与时间》，并主要集中于该书与舍勒的形而上学和现象学观点的关系，不过舍勒首先关注此书中有此在、时间性和死亡的问题^①。有关这些问题，舍勒其实已准备用《情感的实在问题》来回答，但该书的写作却中断于其次年的离世。为此，他只在遗著(即《观念论—实在论》的第五部分)中论述了与操心(Sorge)和畏(Angst)相结合的第一个问题。但由《存在与时间》引出的交锋，伽达默尔亦称之为50岁的舍勒与30岁的海德格尔的对话^②，其中之端倪在海德格尔那里不容易获得——弗林斯为此就指责海德格尔对来自舍勒的影响三缄其口^③。相反，舍勒却对《存在与时间》进行了细致的解读，并坦言“在海德格尔那非常重要但又很奇怪的书《存在与时间》上我发现并找到了许多新的东西”^④。今天对《存在与时间》的讨论已经非

常深入，但就如M·弗林斯所言，舍勒的这个解读如果不是第一个深入的分析，也是已有的相关文献中第一时间进行的其中一种分析。顺着舍勒的解读，本文试图揭示，舍勒是如何用在世之爱来回应和反驳在海德格尔那里的在世之畏的，如果这是对现象学发展中的实事之揭示的话，那么这种分析也将显示出两种现象学走向的某些内在特征。

一、在世存在与行为的相关项

1927年海德格尔在其《存在与时间》发表后即刻就寄一本给舍勒，认为能够认识其新作的开端意义的，舍勒“如果不是唯一，就是极少数人之一”^⑤。确实，后者早在《当代德国哲学》(1922年)的文章中就曾给予了前者极高的评价：“我本人和海德格尔已经在胡塞尔之外给出了一种对系统的哲学建构进行明确勾画的现象学基本路线的模型……对于海德格尔来说：在此形

* 本文系教育部人文社科研究青年基金项目“价值哲学与意向性问题研究”(11YJC720063)、中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“价值现象学视野中的价值与存在”的阶段性成果。

** 作者简介：钟汉川，(天津300071)南开大学哲学院副教授。

① 参见M·弗林斯在《舍勒全集》中的《编者后记》，载于Max Scheler, *Gesammelte Werke IX*, Bern: Francke, 1976, s. 362.

② [德]伽达默尔：《哲学生涯》，陈春文译，北京：商务印书馆，2003年，第66页。

③ [美]M·弗林斯：《舍勒的心灵》，张志平、张任之译，上海：上海三联书店，2006年，第257、313页。

④ 参见舍勒1927年7月3日写给其前妻Maerit Furtwaengler的信，转引自Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Hamburg, 1980, s. 123.

⑤ Max Scheler, *Gesammelte Werke IX*, s. 362.

成了一种新型的现象学和一门系统的基本路线。按照其著作的意义有理由产生重大影响。”^①众所周知，在反对胡塞尔的道路上，舍勒和海德格尔不谋而合。但这里的问题是，他们是如何不谋而合的？他们在胡塞尔之外发现的是同一条路线吗？

克劳斯·黑尔德（Klaus Held）曾正确地指出，胡塞尔现象学是对行为与其对象的相关性先天的揭示，“行为和其对象可以不依赖于经验上可确定的事实而受到本质的特征描述”^②，“对象种类和其被给予方式的多样性将自身作为一个前经验认识的领域提供给哲学研究”^③。胡塞尔本人也认为探讨这种相关性先天是他一生的工作^④。尽管海德格尔追随胡塞尔认为，“先天论”不是虚构，通过它可以重新领会一切真实的哲学“经验”之意义^⑤，但是显然他们对先天论的理解是不同的。胡塞尔（尤其是《逻辑研究》时期）通过表象和判断的理智认识行为来实现对本质认识的先天奠基。行为和对象的先天相关性表现在表象和判断的客体化作用上，这两种认识行为直接给出意向相关项，而情感行为却要奠基在前两者的基础上，才能得到描述。如此，这种先天奠基其实就源于理智的意识行为分析所指示出的本质结构，而这是情感活动所无法给予的。但是，海德格尔抛弃了意识分析的先天奠基模式，认为行为与对象的先天关联是通过“在世存在”（In-der-Welt-sein）实现的，即在世存在有其先天的结构，意识的理智分析只有在在世存在中才是可能的。当然这里的行为并非胡塞尔那里的理智认识行为，而是情感（情绪）行为。情感行为之中有先天的结构，这个理解的转变，海德格尔肯定了舍勒的贡献：扭转了亚里士多德以来将情绪和感受看作是副现象的看法，“把问题引向‘表象’的行为和‘事关利害’的行为之间的根本联系的讨论”^⑥。在作存在者层次上的（ontisch）与存在论（ontologisch）的区分，并说明此在在世不是从无世界的单纯主体出发这个问题之时，他还用舍勒的同情理论来加以引证^⑦。对这些评价，舍勒非常清楚：“我和海德格尔是一致的：实在存在完全不是通过一种感知或宽泛意义上纯粹理智的行为而被给予的。”^⑧抛弃意识

行为的先天奠基作用，他们共谋的是在意识之外，即在世界之中来揭示先天结构，这种揭示依赖的是情感（海德格尔更多用情绪）。但这是一种怎样的情感？更确切地说，将在世存在作为一种意向相关项来揭示的是怎样的一种情感？

在海德格尔那里，这种情感就是“操心”以及专门与操心联结在一起的“畏”^⑨。舍勒分析说，那种世内的上手存在和现成在手存在是由操心（Sorge）在操劳（Besorge）先行给予的“世界”之中发现，并经历了“此在”的一种原初现身，即畏。畏是作为操心背后的原初现身而出现的，而且其存在相关项是“在世本身”。此在对其自身的“在世存在”的畏，以及对自身之畏导致了在世界内涵和这个“人”之中的“沉沦”。所以，他认为海德格尔那里“这个操心奠基于畏之中，并且在此方面为怕的行为奠基”^⑩。但他质疑的是，畏和操心对某种存在方式，尤其是对实在存在（Realsein）来说是否是事实上情感的行为结构。

二、此在的畏与在世之爱

畏是否作为在世存在的情绪？舍勒首先对畏进行了类上的分析。他认为就畏之所畏而言，其有四个可能的区域方向。

第一，作为本能生物，人畏其自身——只有精神生物才能有这种畏——畏其所具有的内在实在性，这就如弗洛伊德所说的，畏其本我（Es）。第二，他畏可能的实在存在，畏自然的可能阻力

① Max Scheler, *Gesammelte Werke* VII, Bern: Francke, 1973, s. 330.

② [德] 胡塞尔：《现象学的方法》，克劳斯·黑尔德编，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2005年，第19页。

③ 同上。

④ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第202页注释1。

⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：三联书店，2000年，第59页注释1。

⑥ 同上，第162页。

⑦ 同上，第135页。

⑧ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 267.

⑨ Ibid, s. 267.

⑩ Ibid, s. 267.

(Widerstaende), 因为任何其他动物都不会像他那样如此差地适应自然。第三, 他畏其团体 (Gruppe) 与权威的阻力, 这里舍勒认为畏是阻力之畏, 阻力即是权威, 即畏生威。第四, 人就其活力尤其是良知来说, 畏其精神与行为相对抗的阻力, 畏可能的亏欠和罪责, 或者畏良知体验形成的权力。

其实, 这四个区域方向都是与海德格尔在《存在与时间》中明确表达的、对舍勒的指责密切相关。第一个区域是人格之畏, 即对施行 (Vollzug) 中的人格中心的畏。这与海德格尔的责难相关: “‘施行’的存在论意义是什么? 应当如何在存在论上正面规定人格的存在方式?”^① (在《时间概念史导论》中此批评更深入^②)。第二个区域是可能阻力之畏, 这源于海德格尔对舍勒的实在概念的指责: 实在的分析和阻碍状态 (Widerständigkeit) 及其解释以存在论基础分析为条件^③。海德格尔认为用阻力概念来说明实在的不当之一, 是只涉及到了某种实在。若说海德格尔的指责是阻力概念只涉及自然实在, 那么第三和第四个区域, 舍勒就进一步指出权威 (心理实在) 之畏和罪 (精神) 之畏。权威对舍勒来说来自权力本能 (Trieb) (作为强者权力本能的控制本能和作为弱者权力本能的臣服本能), 畏是此本能之基础 (对阻力之畏促发此本能)。但海德格尔曾指责, 本能揭示的是世内存在者与外部世界的关系, 而阻力却预设了展开的世界, 即在世存在, 而不是外部世界。所以, 海德格尔认为用阻力概念来说明实在的另一个不当, 是作为心理实在, 阻力所揭示的是世内存在者与外部世界的对立, 而“‘对实在的意识’本身就是在世的一种方式”^④。最后, 海德格尔指责舍勒的这一说法: 良知有愧是良知无愧之基础^⑤。但后者再次强调, 这里对良知可能产生的罪之畏, 根源于精神与其行为相对抗的阻力相关。

这四种区域划分都与实在性相关, 进而言之, 畏依赖于实在。舍勒强调, 四个区域方向之间从根本上是中轴的自然实在性怕畏; 畏是一种被显露的生命感受, 人有所畏, 来自其生物, 而不是精神存在物的独特构成。但畏是否导向一种在世存在的基本情绪? 这其中争论的焦点是:

畏能否达到实在存在? 为此, 舍勒试图分析: 畏是如何与 (1) 实在存在、(2) 未知之物以及 (3) 死亡联系起来的?

对舍勒来说, 畏本身不会遭遇和透露出实在性, 畏源于冲动, “畏背后是相对于所满足和能满足的东西来说剩余的、不能同时得到满足的生命冲动”^⑥。有了冲动, 就有世界的阻力, “畏首先产生于作为可能阻力域的世界之阻力”^⑦。也就是说, 畏者虽然有实在性, 但不是根源于实在性, 它预设的是“某种不仅外在同样也内在的‘心灵上的’不堪承受 (Nicht-mit-sich-fertig-werden)”, 也就是对可能阻力之畏。

如果畏源于世界的阻力, 那么畏如何达到实在存在? 亦即对未知之物如何关联? 这里, 舍勒否认未知导致畏: “一个方程式的 X, 作为‘未知数’产生不了任何畏。畏只是对未知之中的可能阻力之畏。”^⑧ 为此, 他与海德格尔的操心结构相反, 提出这样的奠基问题:

a) 究竟是什么将“此在”导向“世内性”, 导向物的存在; b) 进而, 是什么将“此在”导向知识 (Wissen) 和认识 (Erkennen) 进步, ——导向完全分有人自身所不是的存在, ——其次也就导向对其自身存在的分有, ——导向自身认识; c) 完全从这种根本的畏状出发导引出的东西, 究竟是否存在?^⑨

首先, 他认为人根本的畏完全不是从自身以及此在之中获得的。因为如前述分类中, “畏在自身关联时同样原初地是外界关联和社会关联的”, 所以不会有一个 (像海德格尔那里的) 在世内性和我们之中的“沉沦” (Verfallen), 不是源于自身才跌入世内性之中。相反, 倒是人原初

① [德] 海德格尔:《存在与时间》, 陈嘉映、王庆节译, 熊伟校, 陈嘉映修订, 第 56 页。

② [德] 海德格尔:《时间概念史导论》, 欧东明译, 北京: 商务印书馆, 2009 年, 第 170、173、176 页。

③ [德] 海德格尔:《存在与时间》, 陈嘉映、王庆节译, 熊伟校, 陈嘉映修订, 第 241 页。

④ 同上, 第 243 页。

⑤ 同上, 第 333 页。

⑥ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 270.

⑦ Ibid, s. 270.

⑧ Ibid, s. 271.

⑨ Ibid, s. 271.

就已与世界在一起而立于世上 (mit und an der Welt)。就此而言,他倒是指责海德格尔的在世存在概念预设了主体性。为此,他的观点是“外界的阻力才导向对自身的反-省 (Ein-Kehr)”,亦即是阻力才导向世内性。

其次,畏不能推进认识。舍勒这样描述畏:唯当某物吸引并让人专注,唯当某物延缓和妨碍他从自身及其现状中摆脱出来,才有畏。但畏的产生和确立,却不能导向对被给予领域的内在性的推进。畏是所有魔术和迷信的原材料,畏不是“推进这种(如此存在的)拥有、这种知识以及认识 (Wissen-und Erkennen) 的动力”,它抵制认识进程。他认为,如果是实在存在以“可能的”阻碍状态 (Widerstaendigkeit) 引发了畏,那么就可以看出畏没有客观性,不是在世存在的存在相关项。在此,舍勒进一步指出,这个阻碍状态下只有阻力,没有对象和如此-存在 (So-sein)^① 被给予。而且,正是这种阻力的情况下的有所畏,才妨碍了这个如此存在,这个分有以及这个可知和新知 (Mehrwissen) 的展开。所以,舍勒的结论是:畏不导致认识(无论是本质认识还是自身认识)。那么,推进认识的是什么?这就是畏的敌手——爱以及源于爱的各种同情功能。“在爱欲之中,我们不是通过一种由畏所决定的、对自身和对‘在世存在’的此在之怕,而与如此-存在 (So-sein) 之拥有,与‘知识’,最终与完全是派生的认识联系起来。”^② 与奥古斯丁和帕斯卡尔一样,舍勒认为,爱推进认识。“爱始终是激发认识和意愿的催醒女,是精神和理性之母。”^③ “在一个对象之如此存在的真之把握背后引发了一种冲动,冲动是爱欲的派生物。即使是自身认识也是通过自爱,至少通过对自身的同情而建立起来的。”^④ 所以爱派生冲动,冲动产生阻力,阻力产生畏。海德格尔的在世情绪,畏,在此完全不是在世存在的相关项了。相反,舍勒认为,在爱欲面前世界才敞开。亨克曼 (Wolfhart Henckmann) 曾这样理解舍勒的现象学:“可以将精神与世界的相关性和根本上的相容性看作是舍勒现象学哲学的基本公设。”^⑤ 那么就此而言,这种相关和相容就是精神对世界之爱所导源的。而且更重要的是,爱才导致世内

性,“首先向世界-内在性转向的是爱 (Eros 厄洛斯),而不是对自身的逃避、畏和怕”^⑥。前面的第三种畏提到海德格尔对阻力概念的批判,在此舍勒的反击就是,建立在畏之上的权力欲和取胜欲(权力本能)所导致的阻力其实都是爱的缺乏,此在由畏走向爱,此在才在世存在。“使我们开启世界的是‘爱’而不是畏。畏预设了被展示的世界范围(本能和蒙昧的无畏性)”^⑦。

最后,舍勒认为,爱也是面向死亡的自身之畏的敌手。对于海德格尔那里的死之畏的分析,舍勒认为并非前者的原创:“畏,它是对死的远忧,我不仅承认而且在数年前关于受苦的论文中也已做了断言。”^⑧ 但他批评海德格尔没有将死亡正确地看作是对“此在之不可能的可能性”的预知。因为后者的此在之拯救来自于“其自身虚无化,通过对自然之死的追求,此在畏惧地‘前行’向死”^⑨。这完全不是拯救,甚至也不是佛教意义上的“拯救”。在这点上,他指责海德格尔的哲学是一种生命哲学,因为“畏”和“操心”全然是“生命概念”,在情感的生命状态之中,而不是在“精神”的领域有其源材料 (Urdatum),因为甚至海德格尔也经常说,此在是仅仅“持续着的生命”之畏和操心,所以“在海德格尔那里,我们通过此在可能继续存在的任何方式除了死看不到任何出路”^⑩。为此舍勒认为,

① 区分两种如此存在:一种是进一步规定在预设的此在领域中的在此者,我们能够在这一领域中通过抽象获得它,另一种是作为先天的共同规定者通过观念化被展开:后者是纯粹的何物性或者本质性。参见:Avé-Lallemant, Eberhard, “Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung”, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Phänomenologische Forschungen, Bd. 9, Freiburg/München, 1980. 这里最初参考了郑辟瑞的未刊译文。

② Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, 1976, s. 272.

③ Max Scheler, *Gesammelte Werke* X, Bern: Francke, 1986, s. 356.

④ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, Bern: Francke, 1976, s. 272.

⑤ Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München: Beck, 1998, s. 46.

⑥ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 294.

⑦ 同上。

⑧ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 271.

⑨ Ibid, s. 283.

⑩ Ibid, s. 284.

这种看法其实在哲学上意味着虚无，而在神学上也许意味更多，其中包括一种新形式的灰暗的加尔文主义。

对舍勒来说，死亡是“收获”，而不是自身—虚无化（Selbst-vernichtung）。“死亡将生命和生命的消逝包含在内而变得更富魅力，同时也是将对精神越来越多的自身理解显露出来的时刻。”^① 面向死亡，人将其精神本质显露出来，但是死亡并不是超越的，与此在无关的。它是生命和精神的统一。与海德格尔一样，舍勒把死与生联系起来，但由于在世之爱，而不是在世之畏，死亡才“是第一位的、全部的和被把握到的生活。死亡是对智者来说是真正的自身理解——生命是馈赠”^②。

三、此在与本质

畏与爱的对抗显示出海德格尔与舍勒在现象学理解上的巨大分歧。在《现代德国哲学》（1922年）一文中，舍勒将现象学看作是对“本质”与“此在”问题的考察。他认为“现象学”这个词预示着，在寻找被实在化于世界之中的本质性的过程中将会首先涉及到的直接直观的指明^③。舍勒对海德格尔的批判是，他未能区分此在与本质，并将此在的起源视为由笛卡尔主义激发的“本体论的主体主义”^④ 或者“此在的唯我论”^⑤。

他认为，海德格尔的此在属于存在方式，一种生命的存在方式，当然这里的生命不是对象性的，而是自身亲历的生命存在方式。但是海德格尔的此在之中，自在（Eigensein）不见了。“海德格尔不具有任何方法，去区分人偶然的此在和本质。这个此在——在海德格尔完全偶然的具体化中——与头发的颜色和他那偶然的体态一样。”^⑥ “理性”、“人格”、“精神”和自持（Selbstsichhaben）的自身法则消失了。这里，我们回想下海德格尔对舍勒的指责，比如，其存在论始终没有把握到此在，人格概念缺乏存在论的基础分析，把人看作是肉体、灵魂、精神的统一^⑦。那么舍勒对此的可能回应就是，海德格尔的此在学说只把人看作是存在方式，但“存在方

式依其本质而行”^⑧，他却使“真正的‘本质’、合理性和‘绝对存在’的自身法则也从此在中消失了”。在此意义上，舍勒认为，海德格尔比他更疏远胡塞尔。因为“在海德格尔那里现象学不仅取代一种将全部存在实现于‘绝对意识’的片面的‘观念论’倾向，而成为有关存在方式本身的生存论和‘解释学’（对胡塞尔发起的这种攻击早已被我所认同）；而且现象学也是用狄尔泰的方式进行历史化的生命哲学之基础”^⑨。而后一方面而言，他指责海德格尔的此在缺少历史性。

舍勒强调此在的本质性，但也强调此在与本质的关联性^⑩，而且他认为这种本质的此在是在现象学意义上来阐释的，如此把自身与N·哈特曼（Nicolai Hartmann）的存在论区分开来，而后者却被海德格尔看作是舍勒一样的^⑪。更为重要的是，本质性领域的“精神”和“理性”可以在历史之中得到实现，这里他特别强调海德格尔对此在之处境的分析^⑫，他的“功能化”学说也可以加以说明，这种功能化就是质料先天通过历史形式不断显露为存在先天的过程^⑬。但是，他认为“拯救绝对存在要让历史施行，这种提问

① 同上，s294.

② 同上，s294.

③ Max Scheler, *Gesammelte Werke* VII, s. 307

④ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 280.

⑤ Ibid, s. 260.

⑥ Ibid, s. 296.

⑦ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订，第56页。

⑧ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 296.

⑨ 同上，s282.

⑩ 其关联现象学的说法参见Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München: Beck, 1998, s. 44. 舍勒本质关联的现象学及其困难的分析。参见钟汉川：《价值认定与价值存在——马克思·舍勒的价值现象学探析》，《南开学报》（哲学社会科学版），2011年，第1期。

⑪ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，第240页。

⑫ 亨克曼认为舍勒在第六卷（Max Scheler, *Gesammelte Werke* VI, Bern: Francke, 1963.）中的分析与海德格尔的“在世”相似（Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, s. 75）。

⑬ 参见Wolfhart Henckmann, “Schelers Lehre vom Apriori”, in Baumgartner, W. (Hg.): *Gewißheit und Gewissen: Festschrift. Für Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 1987; 钟汉川：《马克思·舍勒的质料先天主义》，《世界哲学》，2011年，第6期。

方式被海德格尔隐瞒”^①。海德格尔的此在学说却使得“理性”本身在此在的历史性中缺失，而又通过“人”的历史来派生。如此这种此在学说就挡住了“此在自发的自我拯救之路”。

与此在和本质的区分相对应，舍勒区分“生命”与“精神”。爱是精神行为，而且是原行为(Urakt)^②，其他情感的先天行为都是奠基于是之上。对海德格尔的此在批判其实就是生命存在论的批判。相应地，这点也导致对海德格尔时间的批判。他质疑海德格尔“此在时间化为时间性，时间性时间化为世界时间”这个说法，而认为精神不处于时间之中^③。舍勒有自己的时间观。在存在关联上，时空是非常不同的。空间在存在中是相对的，是与活的存在本质之物即生命相关联，而时间则是生命本身的形式，不是与存在的生命关联，而是精神的关联。^④精神高于生命就在于它看出生命过程本身及其生成形式。当然前面提到过，他的早逝使他未能展开对海德格尔时间问题的分析。

四、结语

舍勒对于《存在与时间》的解读，海德格尔可能不了解，因为表达这个看法的《舍勒全集》第九卷是在海德格尔去世那年才出版的。但是舍勒和海德格尔通过1927年的科隆对话，肯定已了解彼此的哲学立场。我们知道，海德格尔听到舍勒猝死的消息时，曾在“悼念马克斯·舍勒”的文章中称其为“目前的欧洲甚至在现代哲学中最强的哲学力量”^⑤，而且他的康德(Kant)书也题献给舍勒，甚至很快提议主持编辑舍勒全集的出版。舍勒哲学的价值，海德格尔肯定了然。但与之形成对比的是，他在著作中一直没有改变其在《存在与时间》中对舍勒的看法。在《时间概念史导论》中舍勒的人格概念被看作是一个神性比喻，“是上帝映在存在之墙上的无限影像之中的一个影像”^⑥，舍勒的现象学哲学的特征完全被他纳入此在的存在论视野而加以忽视^⑦。

哲学家普列斯纳(Helmuth Plessner)曾说，舍勒和海德格尔“以不同的方式演奏了一曲‘绝对中的、届时瞬间的交响曲：一个把绝对置入创

造性的精神之内，一个则把它置于人生此在的基础之上’”^⑧。前面的分析可以看出，在走出胡塞尔的意识分析之后，海德格尔和舍勒各执一端，相互指责对方是“唯意志论者”^⑨。一者侧重此在的生存，另者坚持此在的本质性(人格)；一者将存在时间化为虚无，另者将本质性功能化为价值存在；一者将人看作存在方式，另者还试图建构完整的人的存在。所以，一者看到的是在世存在之畏，另者则看到在世存在之爱。这种差别就如弗林斯所说，源于存在哲学与生成哲学的区别。在存在论哲学占据主流话语的今天，海德格尔的在世之畏所引领的哲学气候，或许不能用萨弗兰斯基(Rudiger Safranski)的这个说法来解释了：“海德格尔是把统治着他自己的基础情绪和魏玛危机时期的公众情绪拿来作基础。”^⑩而谈论舍勒哲学似乎是不合时宜的，其价值论尤其遭到摧毁。但是，对舍勒来说，“恰恰是人的价值本质世界限定并决定着他能认识的存在”^⑪。海德格尔在舍勒的悼词中曾言“一条哲学之路再次沉入黑暗之中”，如果这个黑暗表达的是，人只是为虚无占位这种此在有限性，那么在舍勒的另一端，即在世之爱所显示的人之本质性，却是照亮存在之黑暗的入口。

(责任编辑 行之)

① Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 283.

② Max Scheler, *Gesammelte Werke* X, s. 356.

③ Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 303.

④ Ibid, s. 216f.

⑤ Martin Heidegger, “Andenken an Max Scheler”, in: Paul Good, ed., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Bern: Francke, 1975), s. 9.

⑥ [德]海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，第176—177页。

⑦ 在海德格尔的影响下甚至怀疑舍勒哲学的现象学特征的人并不少见。参见[美]赫伯特·施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，北京：商务印书馆，1995年，第427页；[美]M·弗林斯：《舍勒的心灵》，张志平、张任之译，第10页。

⑧ 转引自[德]吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师》，靳希平译北京：商务印书馆，2007年，第265页。

⑨ [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订，第242页。以及Max Scheler, *Gesammelte Werke* IX, s. 260.

⑩ [德]吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师》，靳希平译，第205页。

⑪ Max Scheler, *Gesammelte Werke* X, s. 355.

海德格尔对保罗书信的现象学阐释

——加拉太书阐释作为导论

王 坚*

【摘要】在早年弗莱堡时期“宗教现象学导论”课程中，海德格尔通过释读保罗书信来考察具体宗教现象。其中对加拉太书的现象学阐释是一个导论，这项工作不仅展示了他理解原始基督徒生命经验的解释学原则，也展示了在他那里哲学相较于理论科学而言的方法特性。

【关键词】海德格尔；宗教现象学；生命经验；加拉太书

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0071-07

早年弗莱堡时期，海德格尔就有一个宏大的文本释读计划。纳入此计划的文本，不只是亚里士多德的文本，还有原始基督教文献，他称此计划是与“希腊的-基督教的生命解释”的解构性争辩^①。他为争取马堡大学教职而提交的“那托普报告”是对亚里士多德的现象学阐释，该文本作于1922年。在此之前，他也把精力密集地投注在保罗书信的现象学解读上。这方面的工作成果主要体现在题为“宗教现象学导论”（1920~1921年冬季学期）的课程当中，如今被整理编入全集第60卷。该课程从哲学方法论的探讨开始，以对保罗书信的释读结束。这是一份宝贵的文献，我们从中得以看到海德格尔最为直接地面对圣经文本。这不仅有助于我们考察他如何从“神学来源”领受其哲学产业，也可以帮助我们从根本上理解其哲学动机。

海德格尔择取释读的保罗书信主要是三封：加拉太书、帖撒罗尼迦前书和后书，当然也论及其他书信（尤其是哥林多前书）的关键章节。而他对加拉太书的阐释，实际是作为保罗书信阐释工作的一个导论，因而特别值得重视。课程大概持续了五个月，或许是遵循规范的要求分为前后两个部分：第一部分以“方法论导论；哲学，实际生命经验；宗教现象学”为题，是为方法论部分；第二部分则是“依据保罗书信的具体宗教现象的现象学阐明”。两者之间几乎没有衔接，方

法论讨论本应更翔实些，但很可能是由于学生的抗议——海德格尔老师讲抽象的方法论已经整整一个月了，还没开始有趣的宗教部分——而不得不迅速进入具体宗教现象的阐释环节。听青年海德格尔最后匆匆结束方法论时说话的语气，他似乎不是很高兴。他说：“我将在对开端和方法不作进一步考察的情况下以某个具体的现象为出发点——当然，这对我来说是有前提预设的，这个前提就是：你们自始至终都会误解整个考察。”^②由此，他开始进入“加拉太书的现象学阐释”。

一、加拉太书概述

关于加拉太书的成书背景，我们目前能确定下来的是，保罗在第一次传道行程经过加拉太并建立了教会（最早的一批外邦人教会），随后去往别的城市。这次传道的效果，不惟是犹太教的归信者，还有大量的外邦人进入教会。但是，又有来自耶路撒冷的犹太化主义者访问了他初建的教会（其中就有加拉太），并带去完全不同于保罗教诲的另一套“福音”，宣称若不遵循律法就不能得救（参使徒行传15：1，5，24）。这在刚刚归信的外邦人信徒中造成了巨大的“破坏”，新信徒为彼此冲突的教导所困惑并开始动摇。保罗获悉情况之后非常心焦，写下这封书信。信中言辞恳切，有责备，有诅咒（针对“搅扰者”，

* 作者简介：王 坚，浙江宁海人，（上海200092）同济大学人文学院博士研究生，（宁波315211）宁波工程学院教师。

① [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年，第94—97页。

② Martin Heidegger, GA60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Hrsg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, S. 65.

见加拉太书1:8-9),也有争辩、论证和劝勉。从文学形式来看,这是一封完美的书信。但是我们要记住海德格尔的提醒,保罗使用书信宣教,因而他的生命以及生命解释与加拉太教会基督徒的生命,有赖于宣教现象而关联在一起,我们的眼光不能被文学分析吸引过去。“为分析书信特征,人们必须将保罗的处境和书信中传达(Mitteilung)的紧迫动机的方式作为唯一的起点。宣教内容、其实事和概念特征将从宣教(Verkündigung)这个基本现象得到分析。”^①

和罗马书一起,加拉太书历来也被视作“保罗神学”的教义基础,海德格尔提到过加拉太书在路德那里的特殊意味。路德对此封书信的重视向来为世人所知,他曾多次讲授该书信,而且在他有生之年至少出版了七个不同版本的《加拉太书》注释。在《桌边谈话》中,他将加拉太书与妻子凯瑟琳并提:“加拉太书是我的书信。我和这卷书结了婚。它是我的凯瑟琳。”^②路德讲授这封书信时,几乎将自己当成保罗,用保罗的语气说话,用自己的话替代保罗的话。而海德格尔一开始就把自己的工作和教义的神学解经或历史考证、宗教沉思区分开来,他首先要学生和读者仅仅去注意到:和当年的保罗一样,路德也是基督教内最为激烈的抗争者,保罗藉加拉太书所要抗争的是律法主义,而路德同样要借助加拉太书注释,去申明保罗在抗争之后所要树立的那部分工作,如果在保罗教海中确实有教义,那么只是一个——“因信称义”,他们的处境以及基本情调是相通的。既如此,我们可以猜测海德格尔为何在课程第一部分关于哲学的方法论导论结束之后,首选解读加拉太书以为具体宗教现象学阐明的导论:在当时德国神学、宗教哲学以及哲学界自身的氤氲气氛之中,海德格尔选择这封争辩性质的书信,或许是出于和保罗、路德相同的处境。

二、宗教生命经验的历史性

在释读加拉太书之前,海德格尔进行了一个漫长而迂回的“方法论导论”探询过程。他从探讨哲学与科学的区分以及哲学概念的形成开始,最后是因被打断而未能充分展开的“形式显示”方法论的清理和命名,中间之关键是“历史现象”问题。我们首先需要追踪的是:“历史现

象”为何在进入文本之前占据如此重要的地位?

19世纪后期到20世纪初,德国学界一直在历史主义的兴起和对历史主义的抵抗中活动,历史意识的觉醒使得德国思想界拥有一种优越于英国经验主义传统的自觉。这种双重精神运动的实质是德国思想对自然现象与历史现象根本差异的发现,乃至面对自然科学的挤压而出现了人文主义危机意识。这使得历史科学(或精神科学,Geisteswissenschaften)自发地要去寻求不同于自然科学的方法论根基。

狄尔泰(Wilhelm Dilthey)和特洛尔奇(Ernst Troeltsch)是海德格尔知识背景中的两个重要人物。海德格尔通过与狄尔泰的思想争辩,挖掘到解释学与生命哲学的宝藏;而从限定在当时的这个课程来看,特洛尔奇的论辩对手位置尤为明显。特洛尔奇难脱神学家本色,其一生的努力就是在寻求基督教信仰和现代精神处境里的价值相对主义之间的调和。他转向对宗教历史进行宗教哲学的研究,实际是出于寻求宗教确定性的诉求。由于特洛尔奇在宗教哲学领域最具代表性,海德格尔在课程第二章专以特洛尔奇为例,对当时的宗教哲学趋势进行了详尽的批评。他根据特洛尔奇一生中哲学立场的频繁变动,分别从心理学、认识论和历史哲学几个方面进行了评述,但最后只着力于一点——形而上学。海德格尔认为无论特洛尔奇如何变换自己的立场,他最终的目标依然是宗教的形而上学本质,即要为宗教给出一个科学有效的本质规定。海德格尔批评说,这种对宗教科学本质的规定以及宗教哲学学科本身都“并非是从宗教之为宗教本身而来”^③,因此,即便特洛尔奇提到了宗教性(Religiosität)概念,他还是错失了这个问题本身。全部的疑难依然要回到哲学自身去寻求解答。

回到哲学自身,就是重新厘清哲学作为历史现象的问题。特洛尔奇的宗教哲学思路将宗教历史作为对象性材料纳入研究领域,而他对自己的形而上学方法论前提并无自觉,即他的历史科学依然未能区分哲学与科学,历史思想也无法使自

^① Martin Heidegger, GA60, S. 81.

^② [德]路德:《〈加拉太书〉注释》,李漫波译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,《中译本导言》第5页;《英译者序言》第2页。

^③ Martin Heidegger, GA60, S. 27.

身在自然科学面前赢获独立和尊严。在此，宗教哲学所错失的，是作为历史和在历史中承受着、经历着的“我们自身”，进而也从根本上错失了生命现象。历史性之生命迥异于其他存在者之处，一定要高标独立出来。生命的殊异性就在于生命作为整体，是“一切现象被嵌入其中的这个领域，这种基本现实性，那个统一地起包围作用的东西”^①。在此以着重号标明的“*der*”和“*die*”就是“*Da*”，就是作为处境的“此”，也就是生命的实际性（*Faktizität*）。实际生命经验不是与自我对置的客观化的历史对象，而是一种“经验着自身的实行历史性的现象”。其中的历史性因素，总已表现为对自身的关心（*Selbstbekümmern*）这样一种先行结构。

特洛尔奇对宗教历史材料的使用，实际表明依然是对对象性之物的形式规定在支配他的宗教哲学。而海德格尔寻求现象学地考察宗教现象，就要防止实际生命经验滑入客观化趋势的危险，从方法论上阐明形式的东西根本上是那种“合乎关联的东西（*etwas Bezugsmäßiges*）”，在海德格尔命名为形式显示的方法当中，生命现象的意义整体（内容意义、关联意义和实行意义）首先是在其实行当中才得以确定。如此，他强调的“形式的东西”才是真正保持为形式的，而非内容的。^② 历史的意义不是在故去之物中，不是在文献中，也不是在历史遗迹当中，相反，“全部对于历史理解的动机总是由实际生命经验唤醒”^③。

因此，面对已被打开的加拉太书这个历史的宗教文本，尽管它历来被视作教义性文本，但海德格尔主张进入文本之前，不要急于去确定其中的教义内容，而是要始终将文本阅读和对原始基督徒实际生命经验中的宗教性（*Religiosität*）规定的考察联系在一起。海德格尔说：“形式显示放弃（*verzichtet*）那种只在真实宗教经验中才有的最终理解，它仅只寻求打开通向新约的进路。”^④

三、具体文本阐释

加拉太书共六章，海德格尔将其分作三个部分：1、保罗的使徒使命与其得自基督召唤之独立性的证明（加拉太书 1：11 - 2：14）；2、律法与信的冲突（2：15 - 4：31）；3、整体的基督徒生命，其动机和内容倾向（5：1 - 6：18）。海

德格尔对具体经文选章的评论并没有完全覆盖所有的书信章节，主要集中在前两个部分，其中或许自有道理。

海德格尔对此书信的归纳是这样的：“加拉太书包含着保罗自己关于其转变（*Bekehrung*）历史（*Geschichte*，或译“事件”）的一个历史（*historischen*）报道。它是记录保罗的信仰发展以及历史地报道其强烈不安（*leidenschaftlichen Erregung*）的原始文献。”^⑤ 海德格尔严格区分两个历史概念，在保罗的实际生命当中，他从基督徒的逼迫者、法利赛人到归信耶稣是一次转变（*Bekehrung*），这是发生（*Geschehen*）意义上的实行历史。而我们从文本中读到了这段往事，就始终在方法论上存在一个困难：如何防止只是对象化地将之看作是历史学（*Historie*）的一段材料？到文本中去阐明保罗的转变，就只须将目光专注在其宗教生命的实行当中，而无须太多的历史佐证材料，因此，海德格尔说关于那段客观历史报道，只需要有使徒行传的记录就足够了。

在此，紧迫的是对作为现象整体的处境（*Situation*）的阐明。海德格尔说：“加拉太书里，保罗正处在与犹太教徒和犹太人基督徒的斗争之中。因此我们发现了宗教斗争和斗争本身的现象学处境。我们必须在他作为使徒之实存（*Existenz*）的信仰激情中的斗争，即‘律法’和‘信’之间的斗争来看待保罗。这个对立并非最终确定的，而是临时的。信和律法俱为拯救途径之特殊方式。目标在于‘拯救’，最后是‘生命’。基督徒意识的基本姿态将从这里，根据其内容、关联和实行的意义而得到理解。”^⑥ 现象学阐释途径的首要之事明确后，海德格尔才始照顺序评论部分章节以及一些重要的语词。

（一）

关于“保罗的使徒使命与其得自基督召唤之独立性的证明”，涉及的经文主要是开篇的问候语（1：1 - 5）、对“真福音”的宣示（1：6 - 10），以及保罗对自身转变和其使徒位分直接来

① [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第40页。

② 同上，第72—73页。

③ Martin Heidegger, GA60, S. 77.

④ Ibid., S. 67.

⑤ Ibid., S. 68.

⑥ Ibid., SS. 68 - 69.

自召唤之独立性的客观历史说明(1: 11 - 2: 14)。在简明的问候中,希腊词 αἰών (世代、宇宙、永恒。参1: 4 - 5: 基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己,要救我们脱离这罪恶的世代。但愿荣耀归于神直到永永远远。)出现了三次,海德格尔将之译为世界(Welt),实际是将一般的世界(Welt)概念转换到保罗的世界经验之中。这个 αἰών 就是他后来在“论根据的本质”中对参了的希腊人和保罗的 κόσμος,它不是从存在者整体的内容意义来经验,而是从实际生命经验之“如何”而被经验为人之生存的状态和条件。^①脱离罪恶的世代,意味着当前时间的终结,耶稣的舍己之死带来了一个新的 αἰών,这个永恒的 αἰών 与当前世界就处在对立之中。生命的内容意义就是这转换了的世界经验,在此前提下,我们跟随海德格尔读到的1: 10(我现在是要得人的心呢?还是要得神的心呢?我岂是讨人的喜欢吗?若仍旧讨人的喜欢,我就不是基督的仆人了。)就是在显明保罗于自身使徒使命的理解,是要求彻底结束过去以及一切非基督徒的生命观点,包括同样宣称自己为福音的预先给定的宗教形式(比如法利赛人的),如此,出自自身奠基的原初基督教的宗教性才得以构成。

对于自己的使徒位分,保罗在1: 11 - 12重复了问候语的姿态,再次声明非是从人领受的,而是从启示而来,并且后文开始从客观历史的角度证明他得自召唤的独立性(1: 13 - 2: 14)。而保罗对自身客观历史的说明,只是试图说,他成为基督徒的转变乃是通过一种原初的经验(ursprüngliche Erfahrung),而不是通过客观历史传统。他提到自己从前在犹太教中的“行事为人(ἀναστροφή)”,不仅逼迫和残害基督徒与教会,在犹太教历史传承的律法上也比别人长进且更加狂热,保罗称自己是热心者(ζηλωτής)。从这样的一种行事人与宗教狂热状态,因受到启示而发生的转变,在根本上是生命姿态的转向,而之前的热心(Leidenschaftlichkeit)却依然得以保持。保罗在“蒙召”之后,并未与耶稣发生客观历史意义上的联系,在见到耶稣的门徒之前,他就已经开始遵照启示向外邦人传道,而“没有与属血气的人商量”,也没有去耶路撒冷,却去往阿拉伯,或传道或退往荒漠过苦修生活。三年之后,才上耶路撒冷拜访(ἰστορέω)彼得、雅各,由此才学习认识历史(Historie),保

罗这段自陈足以说明客观历史关联的建立并不优先。十四年后,他再次上耶路撒冷,私下将自己在外邦人中宣讲的福音只是与那些有名望的人说。但是保罗说,那些有名望的权衡大事的人,无论是谁,也都并未加增他什么,他的工作并不需要门徒们的许可,雅各、彼得和约翰倒是和他行右手相交之礼,首肯了他向外邦人传道,而这是他本来就热心去做的(2: 9 - 10)。后来彼得来到安提阿,因为耶路撒冷来了人,彼得就不与外邦人同桌吃饭,保罗责备了彼得,保罗没有向加拉太人说明彼得受责备之后的反应(2: 14)。在该章结束的时候,保罗已经不再提这些和门徒之间的具体的历史关联,书信甩开了客观历史陈述,不顾读者可能有的对历史秘辛的兴趣和好奇,而过渡到了实际信仰经验处境即律法-信仰之间斗争的揭示。

(二)

在“律法与信的冲突”部分,保罗实际面对两类人说话,且是不同的说话方式。这两类人首先是“我们这生来的犹太人(Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι)”,其次是“无知的加拉太人”。书信是写给外邦罪人——加拉太人看的,但是面对加拉太人,保罗作为犹太人也必须和同样是自然意义的犹太人(犹太化主义者)辩论,因此在犹太宗教传统中的辩论对宣教来说是必要的。辩论的核心在“称义(δικαιοῦται)”问题。犹太化基督徒认为受割礼行律法就自然称义,而保罗的争辩则让自然称义成了问题(参2: 16)。

他像一位博学的犹太拉比一般展开论辩,熟练地征引旧约,论证亚伯拉罕的称义首先来自神的应许,律法是在应许之后,“神预先所立的约,不能被那四百三十年以后的律法废掉,叫应许归于虚空”(3: 17)。作为亚伯拉罕的后裔,今日的基督徒已经为神所应许,那么基督徒承受的产业(κληρονομία),如果是出自律法(ἐκ νόμου),那就肯定不是出自应许(参3: 18)。保罗接着问:那为什么要有律法呢?“原是为过犯(παραβάσις)添上的”(3: 19),是为教人领会罪的真正意义,律法之前已经有过错,但此过犯之罪责(παραβάσις)还不算罪

① [德] 海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2000年,第165—167页。

(ἀμαρτία) (参罗马书 4: 15; 5: 13)。因此,律法乃是“我们训蒙的师傅,引我们到基督那里,使我们因信称义”(3: 24)。既然已经被领到了基督那里,自然就不必再在师傅的手下,基督的到来,应用于基督徒的实际生命,就是律法的效用已经完成,时候已满,要从“世俗小学(στοιχεῖα τοῦ κόσμου)”(4: 3)当中挣脱出来,因信称义的效用就是“基督释放了我们,叫我们得自由(ἐλευθερίᾳ)”(5: 1)。

保罗质问加拉太人,实际也是在质问犹太基督徒:若已在基督里称义,却依然被律法定罪,难道是基督成了罪的仆人吗?保罗回答说:“断乎不是!”(2: 17)海德格尔提示说,“断乎不是!”——这是一个典型的保罗式论断^①。结论是否定性的,但并非是对律法的逻辑否定,而是一种转向神的全新姿态。新的转向的姿态之为否定,是对“世俗小学(στοιχεῖα τοῦ κόσμου)”的克服(überwinden)。“无知的加拉太人”同时也是希腊人,保罗与犹太人论辩的同时,也在和异教的希腊生命解释争辩。他用了希腊人熟知的语词“στοιχεῖα τοῦ κόσμου”,海德格尔将之译作“unter den Elementen der Welt(在世界的元素之下)”,或也可译作“在宇宙的元素之下”。在斯多亚学派那里,στοιχεῖα指元素,就像在恩培多克勒那里一样,带着鲜明的异教特征。保罗在 4: 9-10 中说:“现在你们既然认识神,更可说是被神所认识的,怎么还要回归那懦弱无用的小学,情愿再给它作奴仆呢?你们谨守日子,月份,节期,年份。”基督徒对神的“认识”与神“认识”了基督徒,这个认识并非希腊人哲学理论对神性(θεῖος)的认识(参使徒行传 17: 29),而是在爱的意义而言的,这是基督徒-神关联最根本的因素。就此来说,异教徒并不认识神(θεός),他们只是将“本来不是神(τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς,本性非神。参 4: 8)”的στοιχεῖα认作是神性本质(göttliche Wesen)^②。保罗在此提到的日子、月份、节期和年份,都是在说加拉太人还处在尚未被克服掉的“小学”原则下,按照宇宙天体(世界的元素)的运行来理解的自然时间经验,这是异教的、希腊的。因此,即便是特别的“节期(καιρός)”,也还是不特别的,依然不过是时间之流中的任意一天。只有“及至时候满足(πλήρωμα τοῦ

χρόνου)”(参 4: 4),就是自然时间的终结,希腊人的生命经验将被克服,而提升到更高的世代(αἰών)当中。

保罗在此先是与犹太教义展开论辩,而他出自实际生命的信仰本不必与律法争辩,他的原初立场只是在实际的生命经验,但如果律法不能否定自然的称义,那就是死的,因此他才同犹太人争辩。经由这番辩论,νόμος成了基督的律法,具有了全新的基督教意义,因而才得以否定了φύσις。这种姿态倒是促成了律法的完成。

(三)

海德格尔并未逐字逐句对加拉太书所有章节进行评论。他归纳该书信第三部分内容为“整体的基督徒生命,其动机和内容倾向(5: 1-6: 18)”,但我们能见的评论只有 5: 5 和 5: 11 两节。这是他草草收场了还是出自现象学阐释的内在要求?

从第五章开始,保罗向加拉太人言明了基督徒认清信仰生命之处境的紧迫性。犹太化基督徒向加拉太人带去的是律法知识,因律法的拯救就是要外邦人首先成为犹太人,如犹太人一般受割礼。保罗要求加拉太人保持警醒,站立得稳(5: 1),“我保罗告诉你们,若受割礼,基督就与你们无益了”(5: 2)。受割礼不是可有可无的小事,而是非此即彼的信仰生命决断。“你们这要靠律法称义的,是与基督隔绝,从恩典中坠落了。”(5: 4)而基督徒的生命,就是“我们靠着圣灵(πνεῦμα),凭着信心,等候所盼望的义”(5: 5),信仰(πίστις)就是在盼望(ἐλπίς)中的实际生命。海德格尔提示了两者之间关联的重要意义,就在于必须清楚这样一件事情:信仰生命的至福(Seligkeit)状态并非是一种完成的状态,“而要推进到更高的αἰών(世代)中去”^③,往更高的世代,就是要进入真正的生命时间中去经验自己的生命,“向着标杆直跑”(见腓利比书 3: 14)。加拉太人领受保罗所传的福音,本已在信心中听见,“你们向来跑得好”(5: 7),却受到阻拦,不再顺从真理

① Martin Heidegger, GA60, S. 70. 加拉太书中出现两次,参 2: 17; 3: 21; 罗马书中出现 5 次,参 3: 6, 31; 7: 7, 13; 11: 11。

② Martin Heidegger, GA60, S. 71.

③ Ibid., S. 71.

(ἀληθεία), 停下来试图安享现成方便的拯救法门。保罗问加拉太人, 他们应该知道保罗在归信之前, 本就热心于传割礼, 可“为什么还受逼迫呢? 若是这样, 那十字架讨厌的地方就没有了”(5: 11)。在此, 逼迫非是别的, 原初地是来自“十字架讨厌的地方”(τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ), 得救非是安享, 而是受十字架的逼迫(διώκω)(参 6: 12: 凡希图外貌体面的人, 都勉强你们受割礼。无非是怕自己为基督的十字架受逼迫)。十字架的逼迫是信仰生命的全部动机和内容, “你们蒙召, 是要得自由。只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会。总要用爱心互相服事”(5: 13)。自由不是可以放纵情欲(σάρξ, 肉体), 相反, 是经受十字架的逼迫, 这是基督教真正的产业(κληρονομία), 本乎应许而非本乎律法的产业。其所有的对立就是信或不信, 实现在基督徒的生命内容当中就是圣灵与情欲的对立。从 5: 16 之后, 都是保罗对加拉太人关于宗教生活方面在情欲的事与圣灵的事之间的内容对举。或许海德格尔是意识到这属于宗教徒生活的伦理内容, 所以他放弃了对书信最后部分的评论, 而之前两节的简短评论已足以将宗教生命经验阐明了出来。

四、方法论收获

从海德格尔的具体评论中可以看出, 从头到尾, 他没有纠缠于在神学意义上关于信仰(πίστις)、称义(δικαιοῦται)或是圣灵(πνεῦμα)与肉体(σάρξ)等词语的概念化清理, 除了简单提示过新教神学关于保罗与耶稣之间历史关联的争议^①, 他完全略过了教义史和经院哲学史。按照哈纳克(Adolf von Harnack)对教义史的构想, 他认为基督教教义是从三世纪开始的, 是希腊哲学首先将基督教教义化。但是海德格尔认为: “在宗教阐明的意义上, 真正的‘教义’问题就在原始基督教(Urchristentum)。”^②

同时, 海德格尔认为一般宗教哲学(比如特洛尔奇)研究宗教的进路, 首先是把宗教纳入哲学已划定好的存在者领域, 宗教本身作为历史的现象——即宗教之为宗教的宗教性, 它是被当成既定普遍方法论适用的个别实例来处理的。它偶尔被界定为宗教意识, 偶尔又是宗教行为, 等

等。但这都是出自同一个康德学派式的形而上学依据, 它总是在既定的可理解的范畴体系当中得到理解。因此宗教哲学对宗教的理解, 只能是理解其本来早已理解的东西^③。在这样的一种问题姿态面前, 原初的宗教现象和鲜活的历史就还只是“空洞的材料堆积”^④, 历史性的宗教现象根本上只是被把握为超历史的形而上学原则。这种对象化的研究思路, 其后果恰恰是使对象消失, 而现象学理解的方法论要求则相反, 是要到其原始性中去经验对象自身。

因此, 抛开神学的或是宗教哲学的研究进路, 海德格尔试图通过原初地阅读加拉太书, 去赢获一种面对宗教现象时问题姿态在自身前提上的明晰性。这种自我指涉的问题动机就在于要求文本的读者始终警醒, “宗教的基本经验必须得到阐明, 而且必须停留在此基本经验之中, 寻求理解全部源始宗教现象与它的联系”^⑤。加拉太书将我们带进的是两个突出的现象: 一是作者保罗在书信里向加拉太人传达他的生命经验; 二是文本在向我们(经典阅读者)传达生命本身的消息。海德格尔说: “表达(Ausdrucks)(‘阐明’, Explikation)问题看起来是次要的。然而通过这个看上去外在的问题, 我们却站到了宗教现象本身之中。这不是一个独立于宗教经验的技术问题, 而毋宁是伴随并驱动着宗教经验的阐明活动。”^⑥ 宗教经验只揭示在语词当中, 而且这种诉诸传达的阐明即是宗教经验本身。但对于今天尝试阅读原始文本的人们来说, 关键是在对实际生命经验的阐明中, 必须看到理论化的概念语言还不够原始, “在实际生命经验中有一种更为原始的概念特征, 从那里, 我们才拥有其实事概念

① 在对 1: 12 的评论中, 海德格尔提及与此有关的一个新教神学上有争议的理论: 保罗并不拥有和耶稣之间的历史联系, 他建立了一个新的基督教, 这个新的支配着未来的原始基督教实际就是保罗的宗教, 而非耶稣的宗教。因此基督徒已经不需要再去追溯那个历史上的耶稣, 耶稣的生活完全无关紧要。参 Martin Heidegger, GA60, SS. 69 - 70; 另参尼采:《敌基督者》, § 41;《朝霞》, § 68。

② Martin Heidegger, GA60, S. 72.

③ 海德格尔评论说, 将宗教经验把握到非理性范畴的研究路径, 顶多只能算是“一种与未被理解事物的审美游戏”。参 Martin Heidegger, GA60, S. 79.

④ Martin Heidegger, GA60, S. 75.

⑤ Ibid., S. 73.

⑥ Ibid., S. 72.

特征的起点。这种在概念特征上的扭转必须得到实施，否则就永远不要希望去掌握那个处境。人们不能仅仅采用自明的那些概念”^①。

保罗在其书信中处处揭示了自身生命的基本姿态（Grundhaltung），而要揭示真实的处境，不仅要警惕自明的语词，而且不是去完全另造新词。比如第三章的辩论，保罗对犹太教义并不是弃如敝屣，倒是进入了犹太教义传统中与之展开争辩，这使得他对基督徒生命经验的阐明具有了一种特别的结构。海德格尔说：“这仍然是一种出自宗教生活意义本身的原始阐明。”^② 争辩是实际生活经验阐明的原始处境，生命就是要和已得到理解的东西展开争辩，以此去触及我们尚不能理解的东西。于保罗来说，唯一得着的确定性不是已经完成的拯救，而是这种生命姿态里对生命之动荡不安性的自我确信（Selbstgewißheit）^③。保罗正是基于对信仰生命之斗争处境的揭示，确立起基督徒的生命经验，以对抗周遭世界。

保罗写在加拉太书里的，除了对自身使徒召唤的说明，就是与犹太基督徒的争辩、对教会信众共同体的警告和劝勉，他的言说并没有任何特别或是神秘的东西，而这个过程就是在宣教。海德格尔将之提取为宣教现象（Verkündigung），认为“在其中保罗自我世界（Selbstwelt）与周遭世界（Umwelt）和共同体的共同世界（Mitwelt）的直接的生命关联可以得到理解”。在整体的宣教现象当中，海德格尔说我们可以从多方面去形式化地把握这个现象，比如谁（Wer）宣教、如何（Wie）宣教以及宣教的内容（Was）。但关键是赢获一种联系（Zusammenhang），从这种联系显示出那个整体性的统一。海德格尔在此强调了宣教之实行方式，“生命之实行（Vollzug）是决定性的，实行联系（Vollzugszusammenhang）在生命中被共同经验”^④。海德格尔要求我们必须将保罗之处境和迫切的宣教动机采纳为进入书信的唯一起点。然后，我们回过头来考察现象学迥异于宗教哲学的进入文本的态度。文本不再是历史材料，而是在根本上适合于其自身宣教特性的原则上被打开的。解读对文本的真正理解总是由实际生命经验所唤醒，也必定要首先站立到“成问题”的生命之实行当中，观看者由此才成为学习者，如果不是这样，我们根本就没必要打开原始经典。

在对加拉太书的具体阐释中，海德格尔在课

堂上向学生们提供了一份对原始基督教经典进行现象学阐释的纲要。这份纲要并非是神学或是教义研究纲要，而是哲学纲要，其动机是要从原始文本中拯救现象，而非去抽象教义。因此，这份纲要同样也适用于对哲学文本的阐释。这个现象学阐释纲要分两个步骤：第一步，因为基本现象是实际生命经验，而且是历史性的，所以首要任务就是到客观历史中去确定整体现象联系，也就是要到我们已经能理解的东西中去确定方向；第二步，赢获现象之历史处境的实行，这一步是要去努力言说之前尚不能理解的东西，在这个步骤当中关键不是去确定那个内容，而是去形式地显明历史性处境，“人们因此也可以在同时拥有那‘没看到’的诸意义方向”^⑤。

就在这个导论性质的加拉太书释读环节，海德格尔有些突兀地提出两个命题：“1、原始基督教的宗教性就在实际生命经验之中，并且就是实际生命经验本身。2、实际生命经验是历史性的，基督教的宗教性如此活出（lebt, leben 在此用作及物动词）时间性。”^⑥ 他略显粗暴地断言，这两个基本规定不是有待证明的两个命题，因为实际生命经验并非是经验论（empirische）意义上的对象性经验。这些基本规定眼下还是假定的，是理解基督徒的实际生命经验的起点，也是进入新约文本展开现象学阐释的起点，它们必须“到现象学的经验自身中考验（bewähren）自身”^⑦。也就是说，现象学的阐释活动必须始终将起点的可疑性保持在眼界之内，如果因此而能帮助我们重新发现宗教性的基本含义，那么我们就能够知道，这种在方法上的文本与生命历险就是值得一试的。我们在此见证了海德格尔通过文本解释重历（wiederholen）生命（Leben），正是基于对生命中同一者的揭示，青年海德格尔出色地完成了对帖撒罗尼迦前后书、哥林多前书等新约文献的现象学阐释，当然也包括对亚里士多德文本的释读工作。

（责任编辑 行之）

① Ibid., S. 85.

② Ibid., S. 72.

③ Ibid., S. 73.

④ Ibid., S. 80.

⑤ Ibid., S. 86.

⑥ Ibid., SS. 80 – 82.

⑦ Ibid., S. 83.

知识定义与默会知识

——从“盖梯尔问题”谈起*

陈晓平**

【摘要】传统知识定义 JTB 受到盖梯尔问题的困扰，试图解决盖梯尔问题的努力集中于修改 JTB 的辩护条件和真实条件，但却几乎都归于失败。消除盖梯尔的反例的另一个思路是指出 JTB 定义过窄，其对象只包括命题知识，而未包括非命题知识即“默会知识”。本文对波兰尼的“默会知识”概念给以分析，并得出结论：“默会知识”实际上只是一种信念，而信念不等于知识。知识必须具有公共性，非语言的“默会知识”由于不具有公共性而失去作为知识的资格。

【关键词】盖梯尔问题；知识分析；命题知识；默会知识

中图分类号：B017 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2013）06-0078-06

一、“知识”的传统定义及其困境

在传统的知识论中，“知识”（knowledge）被定义为“得到辩护的真实信念”（justified true belief），缩写为“JTB”。JTB 在文献中更多地被称为“知识的分析”（the analysis of knowledge），它是关于“知识”的分析性定义，给出了知识的三个必要条件，通常称之为“真实条件”（the truth condition）、“信念条件”（the belief condition）和“辩护条件”（the Justification Condition）。这三个必要条件合起来构成知识的充分条件。因此，关于“知识”的这一传统定义又被称为“三元定义”（the tripartite definition）。现把表达某一知识的命题记为“P”，JTB 也可这样来表达：

S 知道 P，当且仅当：1、P 是真的；2、S 相信 P；3、S 的这一信念得到辩护。

请注意，此定义只涉及可用命题形式表达的知识，即所谓“命题知识”（propositional knowledge）。这立即引起一个问题：有没有不以命题形式表达的知识，更一般地说，有没有不用语言表达的知识即不可言说的知识？如果有，那么这个知识定义就犯了“定义过窄”的逻辑错误；如

果没有，那么人所具有的一些只可意会而不可言传的东西属于什么？对于这个问题，我们后面将给予讨论，在此先给出笔者的结论：不可言说的知识是不存在的；人们心中所具有的只可意会而不可言说的东西属于信念，而信念只是知识的构成要素，而不是知识。所谓的“默会知识”实际上是把信念混同于知识，因此，以上的知识定义并未犯定义过窄的逻辑错误。

即使如此，这个传统的知识定义仍然面临困境，集中体现于著名的“盖梯尔问题”（the Gettier problem），也叫做“盖梯尔悖论”。盖梯尔（Edmund L. Gettier）在其 1963 年发表的一篇短文中针对传统知识定义即 JTB 提出两个反例^①，具体如下：

反例 1

史密斯和琼斯都在向某公司申请一份工作，该公司老板十分肯定地对史密斯说，琼斯将被录用。就在十分钟之前史密斯还发现琼斯的衣服口袋里里有十枚硬币，于是，史密斯有充分的证据相信以下命题：

a：琼斯是将要获得那份工作的人并且琼斯的口袋里里有十枚硬币。

由命题 a 可以逻辑地推出以下命题：

b：将要得到那份工作的人的口袋里有十枚

* 本文得到国家社科基金项目（10BZX020）、广东省社会科学规划项目（09C-01）、广东省高校人文社科基地重大项目（10JDXM72001）的资助。

** 作者简介：陈晓平，山西昔阳人，（广州 510631）华南师范大学公共管理学院哲学研究所教授、博士生导师。

① Gettier, E., “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, Vol. 23 (1963), pp. 121-123.

硬币。

史密斯看出 a 和 b 之间的这种逻辑关系，因而他有充分的理由根据 a 来相信 b，也就是说，史密斯对命题 b 的相信是得到辩护的。

然而，实际的情况是，最终获得那份工作的人是史密斯而不是琼斯，并且史密斯的口袋里恰巧也有十枚硬币。在这种情况下，尽管命题 a 是假的，但命题 b 仍然是真的。看起来，命题 b 对于史密斯来说满足 JTB 的三个条件：1、b 是真的；2、b 是史密斯的一个信念，即史密斯相信 b；3、史密斯相信 b 是有充分理由的，即得到辩护的。但是，我们却不能说，史密斯知道命题 b，因为 b 的真实性来自史密斯的口袋里有十枚硬币和史密斯获得那份工作，而这两个事实都是史密斯所不知道的。史密斯相信 b 的理由是 a，而构成 a 的一个支命题即“琼斯将获得那份工作”是假的。由此可见，满足 JTB 不是使史密斯知道 b 的充分条件，因此，JTB 不能成为知识的恰当定义。

反例 2

史密斯看到琼斯每天开着一辆福特车上班，于是他相信：

c：琼斯拥有一辆福特车。

史密斯有一位朋友叫“布朗”，而他并不知道布朗在什么地方，但他可以从命题 c 逻辑地推出：

d：琼斯拥有一辆福特车或者布朗在巴塞罗那。

然而，实际情况是，琼斯并未拥有一辆福特车，他上班开的那辆车是租用的；布朗恰巧在巴塞罗那。我们知道，由布朗在巴塞罗那这一事实也可逻辑地推出 d，但我们不能说史密斯知道 d，因为 d 的真实性来自史密斯并不知道的情况即布朗在巴塞罗那。在这种情况下，d 却满足 JTB 的三个条件：1、d 是真的；2、d 是史密斯的一个信念，即史密斯相信 d；3、史密斯相信 d 是有充分理由的，即得到辩护的。这再一次表明，满足 JTB 不是史密斯知道 d 的充分条件，因而 JTB 不是知识的恰当定义。

多数认识论学者接受了盖梯尔的论证，承认 JTB 不是知识的充分条件，因而 JTB 不是知识的恰当定义。这使得如何对传统的知识定义做出修

改以避免盖梯尔的反例，成为学界关注的一个问题，这就是“盖梯尔问题”。

自从盖梯尔反例提出之后，为解决盖梯尔问题所做的各种努力几乎都归于失败。对此，扎戈泽布斯基（Linda Zagzebski）试图找出其根本原因^①。她指出构造盖梯尔反例的秘诀是：第一步，构造一个案例，其中的认知主体 S 得到一个被辩护的假信念 P；第二步，适当修改这个案例，使 P 碰巧成为真的。通过这两个步骤可以使任何一个 JTB 类型的方案面临盖梯尔式的反例。

扎戈泽布斯基给我们的启示之一是：除非让**辩护条件蕴涵真实条件**，以阻止通过第一步构造出一个得以辩护的假信念，否则，盖梯尔反例总是可以构造出来的。语境主义方案就是有意无意地朝这个方向靠拢的。扎戈泽布斯基给我们的另一启示是：盖梯尔反例之所以难以消除，根本原因在于传统的知识定义 JTB，JTB 只涉及命题知识而没有涉及默会知识。笔者倾向于采纳语境主义方案而对后者不以为然，但有必要对后者即默会知识的可能性加以讨论，给出对默会知识加以否认的理由。为此，让我们从知识的传统定义的源头讲起。

二、柏拉图关于“知识”的论述及其启示

在有关盖梯尔问题的文献中，对知识或信念的辩护主要限于直接经验的范围，因而主要涉及经验知识。然而，一个不容忽视的事实是，经验知识只是知识的一个部分，而不是全部。古希腊哲学家苏格拉底和柏拉图就表达过“美德即知识”的观点^②，它对后人产生很大的影响。在哲学史上，只有逻辑经验主义等少数学派把知识限于经验知识，并提出拒斥形而上学的口号。今天

① Zagzebski, L., “The Inescapability of Gettier Problems,” *The Philosophical Quarterly*, 44 (174) (1994), pp. 65–73.

② 《柏拉图全集》第 1 卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002 年，第 518–521 页。柏拉图在其《美诺篇》借苏格拉底之口讨论了“美德是什么”的问题，虽然他并未明确地表达“美德即知识”的观点，但却明确地表达了“美德是智慧”，“美德是理性”，“美德在其可教性上是类似于几何学的”，等等。因此，学者们一般都把“美德即知识”的主张归于苏格拉底和柏拉图。

看来,这正是逻辑经验主义的最大失误之处,尽管它留下不少宝贵的遗产。

从总体上说,知识可以分为三大部分,即经验知识、道德知识和宗教知识。这里所说的“宗教知识”是广义的,包括准宗教性质的形而上学。为此,我们有必要在前面讨论盖梯尔问题的基础上把对知识论问题的探讨加以扩展,即从经验知识扩展到道德知识和宗教知识。当然,本文对各类知识的讨论不可能全面地展开,只能集中于它们之间的比较,揭示它们之间的区别特征和结构关系,进而勾勒出知识大厦的整体轮廓。

关于“知识”的传统定义,文献一般追溯到柏拉图。在其《泰阿泰德篇》中,柏拉图借苏格拉底之口说出这个定义的主要思想。然而,笔者查阅这篇文章,并未发现苏格拉底表达了这样的意思,而只是提到这种定义的说法,但立即给予否定。苏格拉底谈道:“正确的信念加上解释还不能被称作知识。”^①他这里所说的“正确”和“解释”大致相当于JTB中的“真实”和“辩护”。其实,苏格拉底只是给出一个否定性的结论,而没有肯定任何知识定义。他在谈话快要结束的时候说道:“感觉、真实的信念、真实的信仰加上解释,都不会是知识。”^②可见,柏拉图只是借苏格拉底之口提及JTB,对JTB的肯定是后来的解释者们做出的。

不过,在苏格拉底做出否定性结论之前曾经暂时地认可JBT。他曾赞同泰阿泰德的这一说法:“真实的信念加上解释(逻各斯)就是知识,不加解释的信念不属于知识的范围。如果对一个事物无法作解释,那么该事物不是‘可知的’……如果能作解释,那么该事物是可知的。”^③在这里,苏格拉底特别强调了解释即辩护的极端重要性,甚至可以说,一个信念的真实性蕴涵在对它的解释或辩护之中。因为按照后半句的意思,如果对一个事物观念未能给出解释就意味着那个事物是不可知的,因而事物观念的真或假也是不可知的。这一点正是语境主义所继承的。

不过,苏格拉底的这段话中暗含一个矛盾,前半句即“真实的信念加上解释就是知识”,似乎意味着未加解释的信念也可能是真的。事实上,传统知识论正是采取这前半句的意思,形成

“知识”的三元定义即JTB。

苏格拉底进一步指出:“‘解释’意味着把你与其他事物的区别用话语说出来。”^④这个说法很重要,给出了解释或辩护的语言学特征,进而给出知识的语言学特征。这就是说,不用语言来表达的所谓“知识”是没有的,凡知识都必须以语言为载体,正如解释或辩护必须以语言为载体,否则所谓的“知识”不过是信念或观念而已。苏格拉底说道:“假定我拥有关于你的正确观念,再加上关于你的一个解释,那么我们会明白,我认识你。否则的话,我只拥有一个观念。”^⑤

笔者非常赞同苏格拉底的这一观点。稍后将进一步表明,具有语言性的辩护确实是把知识与信念区别开来的特征,由此可以澄清所谓“命题知识”和“非命题知识”之间的关系,以及相关的一些重要问题。我们知道,在“知识”的传统定义JTB中,知识是由命题P来表达的,可见,JTB是不考虑非命题知识的。在这点上,传统知识定义与苏格拉底的观点相一致。

命题知识就是借助于命题来表达的知识,或者说用语言来描述的知识,否则就是非命题知识。罗素曾把非命题知识叫做“亲验的知识”(knowledge by acquaintance,也译做“亲知”),而把命题知识叫做“描述的知识”(knowledge by description)。以后的文献中又出现“如何-知识”(knowledge-how)和“什么-知识”(knowledge-what)的划分,大致对应于“亲验的知识”和“描述的知识”的划分。亲验的知识或如何-知识是与技能知识密切相关的,波兰尼正是从“技能知识”出发,引申出“默会知识”的概念和理论。

由于盖梯尔问题是针对传统知识定义JTB的,所以前面的讨论只涉及命题知识而没有涉及非命题知识。JTB对命题知识的强调,与苏格拉底和柏拉图对知识的语言特征的强调是一致的,

① 《柏拉图全集》第2卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2003年,第748页。

② 同上,第752页。

③ 同上,第737页。

④ 同上,第750页。

⑤ 同上,第750页。

但却受到那些重视非命题知识的学者们的强烈批评。接下来，我们将对非命题知识即默会知识加以讨论。

三、波兰尼的“默会知识”评析

波兰尼（Michael Polanyi）在其1958年发表的著作《个人知识》中一反传统知识论对于命题知识的注重，而把不可言说的知识即“默会知识”（tacit knowledge）凸显出来。他自知这样做有违常理，特地在“前言”中做出声明：“我要确立另一种相当广义的知识理想……也因为如此我杜撰了用作本书题目的新词语：个人知识（personal knowledge）。这两个词似乎互相矛盾，因为真正的知识被认为是与个人无关的、普遍公认的、客观的。但是，修改一下识知（knowing）的观念，这一表面矛盾就迎刃而解了。”^①注意，波兰尼的着眼点不是“知识”（knowledge），而是“识知”或“认知”（knowing），也就是说，他更注重认识的动态过程，而不是认识的静态结果。相应地，他对传统知识论的修改对准了动态识知，而不是静态知识。他说：“我把识知视为对被知事物的能动领会，是一项要求技能的活动。”^②由此，波兰尼从公共性和语言性的知识转向私人性和非语言性的识知或认知技能。

波兰尼指出，对于技能而言，能够用语言表达的只是关于它的一些大致规则或原理，而它的许多细节是不能用语言表达的。“实施技能的目的是通过遵循一套规则达到的，但实施技能的人却并不知道自己这样做了。”^③例如，骑自行车的技能可被语言表达的内容之一是：当车身向右倾斜时车把向右转，当车身向左边倾斜时车把向左转，用以保持自行车和身体的平衡。甚至可以讲出其中的道理：车把向右转可以使车身产生向左的离心力，以平衡车身向右倾斜的向心力，同理也适合向左偏转。但是，即使一个人把这些原则和道理讲的丝毫不差，若经过实际练习，他肯定掌握不了骑自行车的技能，因为骑自行车的技能还包括许多不能言说的细节，而这些细节只能通过实际练习来掌握。这表明，关于技能的知识包含不可言说的内容即默会知识。

应该说，波兰尼关于技能含有默会知识的分

析是有一定说服力的，不过，在笔者看来还稍嫌粗糙，有必要给出更为细致的分析。首先，有必要对“不可言说”和“尚未言说”做出区分。以骑自行车技能为例，关于离心力和向心力的平衡的道理，许多会骑自行车的人都说不出来，但这些道理对于他们只是尚未言说，而非不可言说。同样地，骑自行车技能的一些细节即使没有一个人说出过，它们也可能只是尚未言说，而不是不可言说，或许将来某一天会被说出。其实，我们可以把一个人骑自行车的情形用摄像机拍摄下来，原则上，凡能被拍摄下来的细节都可言说，只是其中一些细节目前尚未言说罢了。我们甚至可以把拍摄影像本身当作一种言说，在这种意义上，凡被拍摄下来的都是已被言说的。

与尚未言说不同，不可言说是指原则上说不出来，不仅现在尚未言说，而且永远说不出来。那么，技能是否包含不可言说的内容呢？答案无疑是包含的，但不是可被摄像机或其他什么仪器所能检测到的细节。那么，技能中不可言说的内容是什么？现代心灵哲学给出的答案是：感受性（qualia）。比如，一个名叫S的人正在头疼，他可以根据自己的头疼做出一些描述；这时旁边的一位医学专家也从S的脑电图知道他在头疼，并且把S头疼的细节说出来，甚至比S本人描述得还要详尽。但是，这位医生却感受不到S的头疼，只有S自己能感受到。这就是S头疼的感受性，无论多么高明的仪器和多么详尽的语言都无法描述。类似地，当一个人骑自行车的时候，他也有一些对骑车技能的感受性，而这种感受性是摄像机所拍不到的。总之，只有感受性是不可言说的，此外的一切都是可言说的，只是有一些已被言说，另一些尚未言说。至于不可言说的感受性能否算作知识，这是我们接下来要讨论的。

在前面的讨论中，我们对“知识”和“信念”做出区分。具体地说，在传统认识论中，信念只被看作知识的要素之一，而不等于知识。换言之，除了要求是信念以外，知识还要求信念得到辩护并且为真。虽然传统的知识定义并非完全

① [英] 波兰尼：《个人知识：迈向批判哲学》，许泽民译，贵阳：贵州人民出版社，2000年，《前言》第1页。

② 同上，《前言》第2页。

③ 同上，第73页。

恰当,但把知识和信念加以区别是无可厚非的,否则难免把信念的较强的主观性强加到知识上去。在笔者看来,知识的客观性体现在对它的辩护上。比如,S头疼的感受性只是S关于头疼的一种信念,而不是知识,既然它是不可言说的,当然也就无从对它给予辩护了。至于感受性以外的其他信念,如S头疼时感到血压升高等,如果它能得到好的辩护如得到高血压的测量结果,那么就可以成为知识,否则只能停留在信念的层次。

由于波兰尼没有区分“不可言说”和“尚未言说”,以致于他有意无意地把技能中尚未言说的东西归入不可言说,这便夸大了不可言说之内容在信念中所占的比例。又由于波兰尼没有注意区分“信念”和“知识”,以致他把信念等同于知识,这便夸大了知识的主观性。这两方面的混淆使得波兰尼坚持默会知识不仅存在而且非常重要。然而,根据以上做出的两种区别,所谓的默会知识根本不存在,只有默会的信念是存在的。事实上,波兰尼对知识和信念的混淆把他导入知识论的主观主义和心理主义。波兰尼对自己的心理主义倾向供认不讳。他说:“我对这一观念的修改,用上了完形心理学(格式塔心理学——引者注)中的发现作为第一批线索。”^①不过,他对自己的主观主义倾向只承认一半,并在“承诺”(commitment)的意义上为其客观性加以辩护。^②

波兰尼一方面强调认识活动的私人参与性对认识结果即知识的影响,另一方面试图挽留知识的客观性。他谈道:“这就是识知者对一切理解行为的个人参与,但这并不使我们的理解变成主观的……从识知与某一隐藏的现实建立起联系——这种联系被定义为预期着范围不定的、依然未知的(也许还是依然无法想像的)种种真实的隐含意义的条件——从这种意义上来说,这样的识知确实是客观的;把个人性和客观性这两者的融合描述成个人知识,这似乎还是有道理的。”^③波兰尼这里所说的“从识知与某一隐藏的现实建立起联系”,就是他特别强调的“承诺”。请注意,承诺是个人做出的关于知识的客观性的保证或追求,而不是与现实相符的客观性。正因为此,承诺中的现实是“隐藏的”,其范围是“预期的”、“不定的”甚至是“无法想像的”。

对于承诺,波兰尼更为详细地解释道:“我可以在我自己的承诺的情境下谈论事实、知识、证据、现实等等,因为这种承诺是由我对事实、知识、证据、现实等等的探索构成的,对我有约束力。这些都是承诺目标的特有名称,只要我承诺它们,它们就适用,但它们却不能被派上非承诺性用途。”^④可见,波兰尼所说的事实或知识等等都是因个人的主观承诺而有的,说到底还是个人的一种主观信念。波兰尼现身说法,以他写《个人知识》这本书为例:“我的陈述归根到底肯定的是我的信念,这些信念是通过本书给出的思考和我本人其他难以言传的动机而得出来的。”^⑤波兰尼的潜台词是:通过难以言传的动机得出来的信念,就是知识即默会知识。对此,笔者的评论是:波兰尼那些难以言传的动机肯定不属于知识,他所谓的“默会知识”其实是不存在的。至于他通过该书所表达的信念是不是知识,取决于他对这些信念的辩护是否成功,即使辩护成功成为知识,那也不是“默会知识”而是命题知识,因为它已经通过他的书表述出来了;若其辩护不成功,那就不是知识,只是他个人的一种信念,而信念不等于知识。

关于辩护是否成功的标准,在笔者的语境主义方案C-JTB中,是与语言共同体密切相关的,即得到集体主流意见的认可。我们知道,集体主流意见的形成是以语言共同体的背景预设为基础的。波兰尼注意到认知者的背景预设,但却没有将它归之于语言共同体,而是在很大程度上把它归之于认知者个人。波兰尼把背景预设称为“解释框架”,并对之作作了富有启发性但同时具有误

① 同上,《前言》第2页。

② 《个人知识》汉译版中把“commitment”一词译为“寄托”或“信托”,笔者认为此译法不妥,而应改为“承诺”。这不仅符合一般词典对该词的解释,也符合波兰尼的本意。波兰尼用这个词是要表达个人在创造知识时的那种主动承担、积极负责的信念。正是基于这种信念,个人知识并不只是主观的,而是具有一定客观性的,进而把个人知识看成主观性与客观性的统一。“寄托”则偏于被动,有托付和依赖的含意,在很大程度上把“commitment”所含的主动性抹煞了。在以下的引文中把原译文中的“寄托”一律改为“承诺”。

③ [英]波兰尼:《个人知识:迈向后批判哲学》,《前言》第2页。

④ 同上,第464页。

⑤ 同上,第392页。

导性的论述：

当我们接受某一套预设并把它们用作我们的解释框架时，我们就可以被认为是寄居在它们之中，就如我们寄居在自己的躯壳内一样。我们眼下把它们毫无批判地接受下来是在于我们把自己与它们认同这一吸收过程。它们不是被断言的，也不可能被断言，因为断言只能发生在一个我们眼下已经把自己与其认同的框架之内。由于那些预设本身就是我们的终极框架，所以它们本质上是非言述性的。

正是由于对科学框架的吸收，科学家才使经验变得有意义。这样把经验变得有意义是一种技能行为，这种行为给作为这一行为之结果的知识打上了科学家个人参与的印记。^①

预设“不是被断言的，也不可能被断言”这个命题非常重要，不过，“不可断言”不等于“不可言说”。波兰尼把预设的解释框架看作“非言述性的”，这不仅是对“不可断言”和“不可言说”的混淆，也是对“不可言说”和“尚未言说”的混淆，而这种混淆是他得出“默会知识”之错误结论的根源之一。另一方面，波兰尼说科学家预设的解释框架为科学知识“打上了科学家个人参与的印记”，这是言过其实的。正如库恩所说，解释框架属于范式，而范式是一个科学共同体所有，而不专属某一个人。在笔者看来，对预设的解释框架给予个人主义的解读，这是波兰尼得出“默会知识”之错误结论的另一个根源。

波兰尼关于“真命题”的论述也是启发性与误导性并存。他谈道：“‘P 是真实的’这一表达使人误解的形式把人引向逻辑的悖论，它把一种承诺行为伪装成陈述了一个事实的命题的形式。”^②“一个‘与个人无关的主张’（即‘真命题’——引者注）是词语上的自相矛盾。”^③笔者基本赞同波兰尼的这一观点。命题 P 既然表达一个主张那就不可能与人无关，而与人有关就不可能与个人无关，因此绝对客观地真实的命题是没有的，因为它在语词上或概念上就是自相矛盾的。不过笔者认为，相对客观的真实的命题还是有的，它与语言共同体的主流意见直接相关，从而与共同体的个体成员间接地相关起来。对于“P 是真实的”，波兰尼把它看作一种承诺行为是

深刻的，但这种承诺不像他所说的主要是个人的承诺，而是基于主流意见的集体承诺。从中可以看到，波兰尼对真的定义与语境主义特别是 C-JTB 对真实条件定义颇为相近，只是后者强调定义真的参考系是大语境及其大语言共同体，而不是个人。

波兰尼关于“个人知识”或“默会知识”的理论，对于抵制传统知识论中的绝对客观主义倾向有着积极意义，只是走得太远了，以致于矫枉过正。波兰尼关于预设的解释框架的理论，对于抵制当时流行的逻辑主义倾向也是有积极意义的，可以说是库恩（T. S. Kuhn）的范式理论的先驱。但是，波兰尼过于强调解释框架的个人因素和不可言说的因素，而对科学共同体的公共因素有所忽视，使得他的理论失之偏颇，更使库恩理论后来居上。

顺便提及，库恩的力作《科学革命的结构》比波兰尼的《个人知识》晚三年发表，他们都是当时占主导地位的逻辑主义科学哲学的叛逆者。库恩承认他曾从波兰尼的论著中受到启发。然而，科学哲学的社会—历史转向的优先权属于谁？他们二人为此存有争议。笔者认为，库恩的范式理论和波兰尼的个人知识理论尽管都有社会—历史主义的倾向，但前者所持的是公共知识理论而不是个人知识理论，因此二者之间有着本质的区别。

总之，波兰尼所谓的“默会知识”实际上只是一种信念，而知识不等于信念。知识作为一种特殊的信念，其特殊性在于公共性。知识的公共性是通过语言体现出来的，而非语言的“默会知识”由于不具有公共性而失去作为知识的资格。有鉴于此，传统知识定义 JTB 只限于命题知识的范围是正确的，相应地，盖梯尔反例难以消除的原因，不在于 JTB 对“默会知识”的忽略，而在于它所包含的三个条件。语境主义方案试图对 JBT 的辩护条件和真实条件同时加以修改，笔者认为这一努力方向是正确的。

（责任编辑 行之）

① 同上，第 90 页。

② 同上，第 389 页。

③ 同上，第 391 页。

盖梯尔反例为什么重要?

——与曹剑波商榷

尹维坤*

【摘要】通常认为,盖梯尔反例向传统的知识三要素定义提出了挑战,并从根本上改变了当代知识论的特征。但有意见认为盖梯尔反例并不具有重大意义。本文通过指出反诘盖梯尔反例意义的各种论证不成立,从正面揭示出盖梯尔反例与当代知识论各种辩护立场的内在逻辑联系,以及盖梯尔反例对知识论研究的促进作用,来论证盖梯尔反例的重大意义。

【关键词】当代知识论;三要素定义;盖梯尔反例;辩护

中图分类号: B017 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)06-0084-07

在当代西方知识论中,学者们对盖梯尔(E. L. Gettier,或译为葛梯尔、盖蒂尔等)反例的作用和评价有不同意见。一种意见认为,盖梯尔反例严重地挑战了传统知识的三要素定义(JTB定义),向人们展示了传统知识概念的不当。它的出现在知识论领域引起巨大的反响,大大启发和促进了当代知识论的研究,其中以普兰廷加(Alvin Plantinga)^①、波洛克(John L. Pollock)和克拉兹(Joseph Cruz)^②等为代表。另一种意见认为,盖梯尔反例没有普遍意义,因为它依赖一些错误的原则来对知识的传统定义提出反驳,其中以梅尔斯(Robert G. Meyers)、斯滕(Kenneth Stern)^③、卡普兰(Mark Kaplan)^④和索萨(Ernest Sosa)^⑤等为代表。国内学者曹剑波在考察这两种意见的基础上,选择第二种立场,并发表《葛梯尔反例意义的诘难》一文(以下简称曹文),为其提出新的论证。首先,曹文从知识存在三种类型入手,指出JTB定义不是知识的全部定义,只是命题知识的定义,并且JTB

定义不是重要的知识定义;进而否定JTB定义的重要性,对盖梯尔反例进行釜底抽薪式的反驳。其次,曹文指出盖梯尔反例存在的各种问题,试图论证盖梯尔反例不成立。最后,曹文得出“由于葛梯尔反例产生于这样或那样的错误或混淆中,因此葛梯尔问题是个伪问题”^⑥的结论。笔者认为,虽然曹文论点清晰、论据新颖,但论证与结论却不能使人心悦诚服,有待进一步商榷。与曹文相反,笔者认为盖梯尔反例在当代知识论领域意义重大。为与曹文的论证逻辑相对应,笔者先来考察曹文对盖梯尔反例的釜底抽薪是否成功。

一、JTB定义不重要吗?

盖梯尔反例的提出以解构JTB定义的重要性为目标。如果JTB定义的重要性都成问题,盖梯尔反例的意义当然就岌岌可危了,因此必须严肃对待曹文的釜底抽薪。知识论者一般认为,JTB

* 作者简介:尹维坤,湖南江华人,(广州510006)华南师范大学公共管理学院博士生。

① Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, 1993, p. 6.

② [美]约翰·波洛克、乔·克拉兹:《当代知识论》,陈真译,上海:复旦大学出版社,2008年,第17页。

③ Robert G. Meyers and Kenneth Stern, "Knowledge without Paradox", *The Journal of Philosophy*, vol. 70, no. 6, March 22, 1973, pp. 147-160.

④ Mark Kaplan, "It's Not What You Know That Counts", *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 7 (Jul., 1985), pp. 350-363.

⑤ Ernest Sosa, *Knowledge and Justification*, Aldeshot: Dartmouth Publishing Company, 1994. P. xii.

⑥ 曹剑波:《葛梯尔反例意义的诘难》,《复旦学报(社会科学版)》2004年第5期,第130页。

定义是知识是得到辩护的 (justified)^① 真 (true) 信念 (belief) (缩写为 JTB)。这个定义认为, 知识包含三个要素: (1) P 是真的, (2) S 相信 P, (3) S 在相信 P 上是得到辩护的。当以上三个条件都得到满足时, 我们就能说“S 知道 (know) P”——即 S 具有知识 P, 这里的 P 指的是命题。从这个定义可以看到命题 P 在定义中的重要性, 它是定义的核心要素, JTB 定义就是对于命题知识的定义。除命题知识以外, 知识论者一般认为还存在其它种类的知识。曹文在此引用了普杰曼 (Louis P. Pojman) (洪汉鼎译为波伊曼) 的知识分类。^②

波伊曼将知识分为三种类型: (1) 亲知的知识; (2) 命题的知识; (3) 能力的知识。这三种知识虽然有相互联系的一面, 但区别是十分明显的, 因此不能将它们混为一谈。在当代知识论者中, 波伊曼的知识分类为知识论者普遍接受。笔者对此不做过多论述。笔者要质疑的是曹文引入这个分类的动机。曹文引入知识分类的目的在于暗中削弱命题知识的重要性, 其潜在逻辑是: 既然命题知识只是众多知识的一种, 那么它就不如有些知识论者所认为的那么重要; 即使我们找到了命题知识的完整定义, 那也不过是知识的一种定义而已; 更何况这种定义本身就不是重要的定义。对此曹文引用了卡普兰对 JTB 定义重要性的否定论证来支持自己的论点。卡普兰指出, 尽管许多支持盖梯尔反例意义的人, 认为 JTB 定义是从柏拉图开始的西方传统知识论对“知识”的定义, 但是这个观点是错误的 (值得注意的是, 盖梯尔的文章中并没有这种主张)。因为卡普兰认为, 柏拉图的知识不是命题, 而是非命题的对象或永恒的形式, 即理念。如果进一步考虑到柏拉图明确地区分知识和真的意见, 并将回忆看成获得知识的途径, 那么柏拉图的知识论与命题知识就明显无关了。同样, 卡普兰还认为, 作为西方知识论的代表, 笛卡尔对知识的主张也不符合 JTB 定义的概括。笛卡尔只用真的和自明的 (evident) 认识来描述知识, 主张知识是必然的, 是通过不可错的、内在反思获得的。盖梯尔那种从假的命题推理出来, 其辩护是可被击败的真信念, 绝不是笛卡尔的知识。因此, 尽管笛卡尔重视命题知识, 他的命题知识也不同于 JTB 定义所说的命题知识, 盖梯尔反例对笛卡尔的知识论是无意义的, 所以卡普兰指出西方哲学史没有为

JTB 定义提供一以贯之的根据。据此, 曹文得出结论: JTB 定义“不是知识的重要定义”^③。这个结论的得出确实令人惊讶。因为, 如果可以仅从 JTB 定义没有历史根据就得出这个结论不重要, 那么没有悠久历史的哲学命题, 以及未来全新的哲学命题也就没有重要性了。这个结论即使卡普兰本人也没有断然接受。他在指出 JTB 定义没有历史根据——即没有历史的重要性后, 承认“哲学问题不需要是老的才是紧要的 (urgent)。知识论密切关注的许多问题都不是柏拉图或笛卡尔感兴趣的问题”^④, 其言下之意是哲学问题的重要性不完全等同于其历史的重要性, 除了历史的重要性外, 还有当代的重要性^⑤, 这种重要性与其历史无关。总之, 一个哲学问题的重要性与其历史性并不必然相关。事实上, 卡普兰的文章绝大部分章节旨在论证 JTB 定义和盖梯尔反例是否对知识探索起到提升和澄清作用。对此, 卡普兰给出否定的回答, 因此他否认 JTB 定义和盖梯尔反例的重要性^⑥。对于卡普兰的具体论述, 笔者不再详述, 因为自盖梯尔反例提出以来, 知识论围绕这个定义和反例做出的种种探索和取得的各种成就已经从事上雄辩地反驳了卡普兰的论证——第一, 人们的关注从侧面佐证了定义和反例的重要性; 第二, 取得的成就说明定义和反例在学理上的启发性和重要性 (对此笔者在后文详细论述)。

① 对 justified 的翻译颇为棘手。Justified 有“有理由的”、“(被证明是) 正当的 (合理的)”、“被辩护了的”、“得到辩护的”、“确证的”等意义。国内知识论者中, 陈嘉明将 justified 译为“确证”, 胡军将其译为“证实”, 徐向东译为“辩护”, 等等。笔者认为, “证实”译法容易与逻辑实证主义的意义证实原则之“证实”混淆, 故不采用。“确证”译法虽为诸多学者采用, 但“确证”一词有“确定地证明”之意, 意义过强, 不符合知识论中 justified 与 truth 之间存在裂缝——justified 信念不一定是 truth——的情况。因此笔者主张视语境不同, 将其译为“得到辩护的”、“辩护的”等义。这一译法虽然存在与法学的“辩护”混淆之嫌, 但法律上的“辩护”正好有“依据证据合理的主张, 但证据并非就是事实本身”之意。这种意义很好的指示了证据与事实 (真理) 之间的裂缝, 故笔者采用这一译法。

② [美] 路易斯·P·波伊曼:《知识论导论 (第二版)》, 洪汉鼎译, 北京: 中国人民大学出版社, 2008 年, 第 3—4 页。

③ 曹剑波:《葛梯尔反例意义的诘难》,《复旦学报 (社会科学版)》2004 年第 5 期, 第 128 页。

④ Mark Kaplan, “It’s Not What You Know That Counts”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 7 (Jul., 1985), p. 353.

⑤ Ibid., p. 350.

⑥ 同上。

因此,曹文的釜底抽薪的策略是不成功的。其一、不管知识有多少种类,只要命题知识还是人类知识必不可少的一部分,那么它就十分重要。就如不管对人类健康而言,化学元素有多少种,只要它们是必不可少的,那么它们中的任何一种都是重要的。对 JTB 定义的探索和界定应该得到肯定。尤其是当我们巡视人类历史、追寻文明历程时,当我们被图书馆里展现在眼前的知识海洋之浩淼震惊时,我们就越发感到命题知识的重要性。试图对这种知识进行定义,促进人类对知识的理解当然也就越发重要起来。其二、JTB 定义的重要性即使得不到哲学史的支持,也会得到这个定义所引发的哲学探讨的支持。虽然它本身远没有得到普遍认可,还需要各种改进,但是在哲学领域,如果提出一个问题不比解决一个问题更重要的话,那么提出问题至少与解决问题一样重要。当提出的问题引发了普遍的争议与广泛的探讨时,尤其如此!其三、曹文要否定 JTB 定义的重要性的最有效方法,是举出一个在历史上比 JTB 定义重要的知识定义,或者当下提出一个全新的知识定义,并论证它比 JTB 定义更重要。但是很遗憾,笔者没有看到曹文在这方面有所作为。这或许是曹文的疏忽,但笔者很怀疑曹文能否找到或提出一个比 JTB 定义更重要的定义。总之,曹文试图通过否定 JTB 定义的重要性,从而否定盖梯尔反例重要意义的策略是不成功的。

二、重估曹文的反驳

对盖梯尔反例的评价更多取决于盖梯尔反例本身的贡献。为准确地评价其贡献,我们必须清楚地分析其发生作用的方式,以此考察它是否正确地发挥了作用。如果真如曹文所述,反例以不正确的方式发挥作用,那么反例的意义自然很成问题。

在重述盖梯尔反例的基础上(由于盖梯尔反例众所周知,并且曹文已有复述,笔者不再重复),曹文指出盖梯尔反例的实质是“某人有一个合理的但却是虚假的信念 P,借助这一信念进行推论,他有理由相信某种碰巧为真的东西,并由此获得一个合理的真信念,但这一信念却不是知识”^①。这里的“合理的”和“有理由”与“得到辩护的”意义相同。曹文的这个结论,对于描述盖梯尔反例的作用机制是合适的。但曹文

基于这个描述向盖梯尔反例的意义发起攻击是笔者所不能同意的。笔者认为仅从这个结论否定盖梯尔反例的意义是不合理的。

为支持笔者的论断,让我们先详细地考察曹文的论证。曹文的上述结论意在指出,盖梯尔反例对 JTB 定义的挑战是如何发生的。为论证这个挑战的发生机制,曹文引用梅尔斯、斯滕、齐硕姆(Roderick Chisholm)和索萨等人的分析,为不重复这些分析,笔者留待后文处理。在此,笔者先考察曹文对盖梯尔反例的作用机制,以及盖梯尔反例产生的错误根源的分析,其观点和论证如下^②。

首先,曹文指出盖梯尔反例对 Justified 一词看法武断。盖梯尔在构造反例时,列出三种类似的对知识的定义,其余两种分别是齐硕姆的和艾耶尔(Alfred Jules Ayer)的定义。它们与前文已述定义的不同之处,主要体现在齐硕姆和艾耶尔分别用“S 对 P 有充分证据(S has adequate evidence for P)”和“S 有权确认 P 是真的(S has the right to be sure that P is true)”代替了“S 在相信 P 上得到辩护”。盖梯尔针对的主要是前文已述的定义,而对另外两种定义,盖梯尔指出如果“对……有充分证据”或“有权确认……”可以完全被“在相信……上得到辩护”代替,那么齐硕姆的定义和艾耶尔的定义与 JTB 定义一样没有为知识提供充分条件^③。曹文认为,如果齐硕姆和艾耶尔反对将他们的定义等同于 JTB 定义,那么盖梯尔的反例就失去对它们的反驳意义,盖梯尔对齐硕姆和艾耶尔的有关知识充分条件的驳斥也就站不住脚。对这个论证,笔者乃至盖梯尔本人都会同意,但是这如何构成盖梯尔武断地理解“Justified”一词的证据呢?盖梯尔并没有肯定的指出三个定义相同,而是用假言陈述表达了他的观点。也就是说,盖梯尔对齐硕姆和艾耶尔定义的观点,与曹文的观点没有矛盾。因为如果三个定义完全相同,那么盖梯尔的反例适用齐硕姆和艾耶尔的定义;如果三个定义不同,那么盖梯尔反例不能适用于齐硕姆和艾耶尔的定义。这句话没有任何矛盾。笔者当然赞成三个定

① 曹剑波:《葛梯尔反例意义的诤难》,《复旦学报(社会科学版)》2004年第5期,第127页。

② 同上,第129—130页。

③ Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), p. 121.

义之间有重要区别，比如齐硕姆的定义着重要求为 P 的真提供证据，JTB 定义着重要求为信念 P 提供辩护，艾耶尔的定义所要求的“有权”则更为模糊。但是这些区别并不构成指责盖梯尔武断地理解“Justified”一词的证据——盖梯尔根本没有将三个定义看成是相同的。因此这个反驳盖梯尔反例意义的论据不成立。

其次，曹文指出盖梯尔反例混淆了“有语境知识和无语境知识”以及“认知者语境与评价者语境”。曹文站在知识论语境主义立场，认为任何知识都是相对于特定语境的，都是语境知识。语境知识因为与语境相关，它的真假会随着语境的变化而变化，因此是相对的。语境知识以认知者所拥有的证据作为是否有知识的标准，并不涉及其它未知的证据或实际的事态。但有些正确的认识结果受主体、时间、地点等客观语境影响很小甚至看不到它们的影响，人们常把它们看作无语境知识。无语境知识以证据的客观性为基础，不涉及认知主体获得了什么证据，而强调一种无主体的证据，这种证据是借助上帝之眼来获得的。毫无疑问，根据曹文的论述，盖梯尔反例中的知识是语境知识。曹文不仅要求区分语境知识与无语境知识，而且要求区分认知者语境与评价者语境。所谓认知者语境是指从认知主体的角度选取的语境，而评价者语境则是从评价主体是否具有知识的局外人的角度选取的语境。这两种语境的不同会导致为知识辩护时，要求的证据不相同。在盖梯尔反例中，从认知主体（史密斯）的角度来看，他要具有知识所要求的证据，完全不同于从认知评价者（盖梯尔以及作为局外人的我们）的角度来看史密斯要具有知识所要求的证据。正是这两种语境的不同，使得盖梯尔能够构造出反驳 JTB 定义的反例。

曹文的上述分析，如果仅仅是对盖梯尔反例的分析而言是无可非议的，但是这却不能构成对盖梯尔反例的反驳。原因很简单，盖梯尔是针对 JTB 定义提出反例的，如果盖梯尔反例的如上缺陷是 JTB 定义本身所没有的，那么盖梯尔反例的挑战就是无的放矢，没有意义；如果 JTB 定义本身就没有对语境做出区分，那么对盖梯尔反例的挑战同样是对 JTB 定义的攻击。事实上，盖梯尔正是通过构造形象的反例，使人们通过分析反例的结构，认识到知识辩护的多种可能，从而将 JTB 定义的模糊公之于众，指出它对于知识的不

充分性！曹文由此要求，盖梯尔提出反例时应做出这些语境的区分是过分的。因为盖梯尔构造反例的直接目的不是为了完善 JTB 定义，而是指出 JTB 定义的不足。如果曹文所说是盖梯尔反例的不足，那恰恰说明盖梯尔反例对 JTB 定义的攻击正中要害！曹文从这个角度对盖梯尔反例意义的反驳，就好像一个不懂 X 光诊断的骨裂患者，在医院里要求医生为其骨裂负责一样。殊不知，医生只不过是更形象的方式向其展示表面很难发现的病症。如果此时不对症下药反而归罪医生，那就滑稽而无理了。另外不得不指出的是，人们提出语境主义的辩护理论的部分原因，正是为解决盖梯尔反例对知识的挑战，从这个意义上说语境主义受到了盖梯尔反例的启发并不过分。曹文站在语境主义的立场上反驳盖梯尔反例的意义恰有一种数典忘祖的滑稽。

再次，曹文指出盖梯尔反例建立在三个错误的假设之上：“错误的证据能构成人们对一个命题接受的证据”的假设；辩护的演绎原则假设；“错误的命题是不能被认识的”假设。

遵循由简入难的顺序，笔者从第三个所谓“错误的假设”开始考察。笔者认为，曹文将这个假设安放在盖梯尔头上是没有道理的。这个假设是 JTB 定义的应有之义。JTB 定义的第一、二条，即真理条件（P 为真）和接受条件（S 相信 P）规定：说 S 知道 P，一定是 S 接受了某个真命题，否则就不能说 S 知道。曹文否定这个规定，认为“命题不论真假都能被认识，不能认识的是实际的事态”。笔者要指出曹文这里的“认识”偷换了概念，曹文将盖梯尔文中的“know”（一般翻译为知道）翻译为认识，并将认识扩展地理解为接受真命题或拒绝假命题。如此在 JTB 定义中的“知道（接受真命题）”就变成了“认识（接受真命题或拒绝假命题）”。如果曹文的这种扩展理解是合理的，那么它毫无疑问地可以说 S 认识 P，并且 P 是假的。因为这不过是意味着，S 知道非 P。这两者并不矛盾，不过是定义角度不同而已，因此曹文对 JTB 定义要求的真理原则完全不构成反驳。盖梯尔遵循（为使反例有效必须遵循）这个原则当然也就不会遭到反驳。而对于曹文所说的“不能认识的是实际的事态”，笔者表示完全不能理解，难道除了命题，世界就别无他物可供认识了吗？明显不是，曹文明确主张除了命题知识，还有其他种类的知识。更何况

曹文将“实际的事态”解释为“是某种我们所创造出来的东西或被诠释出来的东西，是为了证明我们的观点是合理的东西”。如此看来，世界除了真理还能有什么呢——既然我们如此神通广大？总之，曹文对盖梯尔第三个“错误的”假设的反驳是错误的。

接下来，笔者分析第二个“错误的假设”——辩护的演绎原则（PDJ）假设。曹文对这个假设的批评依据盖梯尔的这句话：“对任何一个命题P，如果S在相信P上得到辩护，并且P蕴涵Q，S由P推出Q，且作为这种推论的结果而接受Q，那么，S在相信Q上就得到了辩护。”^①这句话简单表述为：如果你在相信P上得到辩护，并且你知道P蕴涵Q，那么，你在相信Q上就得到了辩护。这条原则又称为辩护的传递原则。曹文对此反驳说：“PDJ是错误的。因为：（1）证据只能证明不含有逻辑联系的命题，而不能证明含有逻辑联系的命题。例如，证据只能证明‘今天会下雨’或‘今天不会下雨’，而不能证明‘今天要么下雨，要么不下雨’，或‘今天既不下雨，又不天晴’。（2）证据、理由、相信、辩护等有程度之分，辩护的演绎原则却认为它们没有程度的差别。以‘缸中之脑’的怀疑主义论证为例，如果用p代表‘你正坐在电脑前写论文’，用q代表‘你不是缸中之脑’，那么你对p的相信可以从感知的、逻辑的、记忆的等许多方面加以证明，而对信念q，你是不能找到适当理由的。这就是说，尽管你有理由相信p，并且相信p蕴涵q，却由于p与q的辩护程度不同，你不能合理地相信q，因此，辩护的演绎原则是错误的。”^②

先看第一个理由：“证据只能证明不含有逻辑联系的命题，而不能证明含有逻辑联系的命题。”这是错误的，此处例证的问题十分明显。将“今天要么下雨，要么不下雨”这样的逻辑永真式与经验命题“今天会下雨”、“今天不会下雨”作对比，说明证据只能证明后者而不证明前者是不合理的。两种命题属于完全不同的命题类，前者本来就不需要经验证明，而后者则完全取决于经验证据。它们对证据的要求根本不同，并不是因为它们之间存在简单命题与包含逻辑联系的命题（复合命题）的区别，而是因为它们的逻辑性质完全不同。如果我们将逻辑真命题换成需要证据证明的复合命题，曹文例证的问题就一

目了然了。比如“明天要么下雨，要么天晴，要么多云”，这个命题虽然也包含逻辑联系（它是一个不完全列举选言支的选言命题），但它的真假必须经过经验证实，因为它并不包含所有天气状况，不是一个可以通过排中律来判定的永真命题。另外，曹文的这个理由存在着一个致命的缺陷，即“逻辑”意义模糊，没有区分演绎逻辑和归纳逻辑。如果我们将它的例证换成有逻辑联系的经验命题（复合的经验命题）与简单的经验命题作对比，情况就完全不同了。比如“明天太阳将从东方升起”与“如果明天太阳从东方升起，那么地球自西向东自转”这两个命题。前者为简单的经验命题，后者为复合的经验命题；前者能够通过观察证据证明，后者同样能够获得经验证据的支持。如果不是这样，那么所有科学的理论命题，尤其是描述因果规律的理论命题就成为不可从证据获得支持的形而上学命题了，科学理论就失去了意义。这无论如何不是曹文，同时也不是我们想要看到的结果。

其次，既然曹文已经指明辩护的演绎原则是辩护的传递原则，那么曹文就应该明白，这个原则的实质，只不过是通過演绎逻辑中蕴含的保真推理，将命题前件获得的辩护传递到命题后件而已，它本身并不为命题增加额外的辩护。既然如此，那么要求这个原则区分辩护的程度就是欲加之责。就曹文所举例子而言，对“你正坐在电脑前写论文”而言是充分的证据，之所以对“你不是缸中之脑”而言是不充分的，那是因为后者比前者要求更严格的证据。在此，“如果你正坐在电脑前写论文，那么你不是缸中之脑”这个推论，之所以没有为后件提供像前件那样充分的辩护，并不是这个推论的错误，而是后件本身要求辩护的力度完全不同于前件；而且更重要的是，“如果你正坐在电脑前写论文，那么你不是缸中之脑”也不是一个严格的逻辑蕴涵式。一言以蔽之，辩护的演绎原则只负责传递辩护，而不负责提供额外的辩护。辩护程度的要求是对证据的要求，当证据本身没有达到要求，不能要求辩护演绎原则提供。提出这种要求，就是伤及无辜的连坐，就是要求无罪之人有为有罪之人负责。如此看

① Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), p. 121.

② 曹剑波：《葛梯尔反例意义的诘难》，《复旦学报（社会科学版）》2004年第5期，第129—130页。

来，曹文攻击辩护的演绎原则的第二个理由是不成立的。

接下来考察第一个“错误的假设”——“错误的证据能构成人们对一个命题接受的证据”的假设。这个假设的依据来自于盖梯尔这句话：“对个人而言，在相信事实上是错误的命题上，得到辩护是可能的。”^① 正是在批评这个假设时，曹文引用了梅尔斯、斯滕、齐硕姆、阿姆斯特朗（David. M. Armstrong）等人的分析，指出盖梯尔反例中作为证据的命题是假的，因此导致建立在它之上的命题也是假的，而就认识的要求而言，证据必须是真的，不能是有缺陷的；同时，曹文引用索萨的观点指出，盖梯尔反例中得到辩护的真信念来自于一些偶然的、与其辩护无关的理由。因此反例并不能反映实际的辩护情况，不具有普遍的意义，从而也无法对传统的知识分析构成挑战。曹文完全赞同这些结论。笔者认为，如果单独考察盖梯尔反例，并且在各种辩护理论中采取不可错的基础主义立场，那么这个批评是没有问题的。但是，如果将盖梯尔反例与 JTB 定义联系起来考察，那么这个假设就不是盖梯尔反例的错误，而正是盖梯尔反例的功绩——它正好指出了 JTB 定义对辩护的界定存在模糊性。JTB 定义中的辩护，并没有旗帜鲜明地采取不可错的基础主义解释（更不用说基础主义本身问题重重），而是一个非常开放的解释。这种开放性，正是在盖梯尔反例的揭示下，才发展出各种知识辩护理论。因此这个假设不是盖梯尔的错误，而是盖梯尔反驳 JTB 定义的模糊性的策略——正如盖梯尔反例通过展示语境从而展示 JTB 定义的模糊性一样。

说到这里，有必要回过头来考察曹文对盖梯尔反例的实质的判断。因为这个判断与这个“错误的假设”密切相关。笔者认为，如果这个判断仅仅针对盖梯尔反例，而不是联系 JTB 定义来考察，那么它是没有意义的。仅当将这个“实质”看成是盖梯尔反例解构 JTB 定义的策略时，它才有意义。也就是说，这个实质不是盖梯尔反例的实质性错误。这样，梅尔斯、斯滕、齐硕姆、阿姆斯特朗等人对盖梯尔反例的诘难也就不成立了——更何况他们采取的知识辩护立场不是对盖梯尔反例的反驳，而是面临盖梯尔反例对 JTB 定义的修补和拯救。这正好说明盖梯尔反例促进哲学探索的作用！

到此为止，笔者已经考察了曹文对盖梯尔反例意义的反驳论证，得出的结论是它们都不成立。

三、盖梯尔反例的启发作用

到目前为止，笔者都在反驳曹文对盖梯尔反例意义的反诘，而维护盖梯尔反例意义的最好办法是正面阐述其意义。这正是此节的目标，达到目的的方法已经暗含在上文的叙述中，即通过阐述盖梯尔反例解构 JTB 定义的作用机制，以及人们为应对反例如何反推知识论研究进步来展示盖梯尔反例的意义。

前文已经指出，JTB 定义是个十分模糊的定义，它的模糊性主要体现在两个方面：（1）JTB 定义没有考虑知识辩护的语境性；（2）JTB 定义没有明确界定辩护与真信念的关系。盖梯尔通过构造反例——某人有一个得到辩护但却是虚假的信念，借助这一信念进行推论，他得到辩护的相信某种碰巧为真的东西，而这一真信念不是知识——指出辩护与真之间存在裂缝。JTB 定义的第三条（辩护条件）不能为第一条（真实条件）与第二条（接受条件）的无缝对接提供足够的保证。盖梯尔反例从两个方面挑战了 JTB 定义关于辩护与真信念的关系的界定：一、推出信念的命题虽然得到辩护，但仍然是假的，因此它不能为信念作辩护；二、真正使信念为真的证据不在主体的信念体系中，因此没有为信念作辩护。

于是应对盖梯尔反例的办法相应地有如下两种：

1. 盖梯尔反例通过指出 JTB 定义的第一个模棱两可，直接刺激了知识辩护理论的语境主义（Contextualism）的提出和发展^②。针对 P 既可能是数学、逻辑学命题（非语境知识），又可能是经验命题（语境知识），当代认识论语境主义主要讨论经验命题（语境知识）。针对到底由谁来判定 S 知道 P 有不同答案，语境主义对认知者（认知主体）语境和评价者（归赋者）语境作了区分，并采取不同的立场研究知识的语境性。在语境主义者的推动下，对知识辩护的语境性的研究受到高度重视，并发展出知识的语境可变主义

① Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), p. 121.

② [美] 路易斯·P·波伊曼：《知识论导论（第二版）》，第 97 页。

(Non-invariantism) 和语境不变主义 (Invariantism) 分支。

2. 盖梯尔反例揭示的 JTB 定义的第二个模糊性引发的反响更为深远。这种影响最直接地表现为：为弥补 JTB 定义的辩护裂缝，诸多西方知识论学者试图提出第四个条件来应对盖梯尔反例的挑战。陈嘉明把不同的第四条件归结为如下五种：不败性 (Indefeasibility)、因果论、可依赖性 (Reliability)、决定性理由以及条件论^①。波伊曼则归结为四种：非假-信念条件、决定性理由条件、因果条件和可挫败性条件^②。对这些条件笔者不做详细论述，但是不论是这些条件的提出者，还是这些补充理论本身，在当代知识论领域都十分具有影响力。这足以从一个侧面佐证盖梯尔反例意义重大。值得注意的是，这些第四条件并没有成功地将 JTB 定义从盖梯尔反例的挑战下解救出来。

这些弥补之所以不成功的原因，随着对盖梯尔反例的作用方式的进一步分析会变得明晰起来。以上提到的第四条件措施对 JTB 定义的完善，其实不过是为 JTB 定义确定一个明确的知识辩护理论立场。这些立场不外乎是：内在主义 (Internalism)，包括基础主义 (Foundationalism) 和融贯主义 (Coherentism)；外在主义 (Externalism)，包括可靠主义、因果理论、知识条件论等；可错论 (Fallibilism) 与不可错论 (Infallibilism) 等。因此，盖梯尔反例对辩护与真之间的裂缝的揭示，还与知识论中一系列重大理论争论存在逻辑的联系。这些联系通过如下方式发生：

(1) 如果知识论者在认知者语境中讨论知识的辩护，那么他只能采取内在主义立场。体现在盖梯尔反例中，就是史密斯为主张的知识向自己提出辩护。他的辩护证据只能是他能够获得的，在他主张知识时内在于他的意识中的证据。如果知识论者在评价者语境中讨论知识辩护，那么对史密斯是否具有知识的证据，就超出了史密斯的意识范围。那些证据是外在于他的，评价者不能要求认知主体不能做到的事情。但是评价者对于认知主体的知识是否得到辩护可以使用这些证据，即使认知者本人对此一无所知。这就是知识辩护的外在主义立场——他认为知识只要是通过合理的、可靠的方式形成的，不管认知者是否掌握了这个过程，那么他的知识仍是得到辩护的。

这个立场运用到盖梯尔反例可能出现这种情况：如果史密斯通过逻辑推导出的两个信念，由某种史密斯不知道的因果作用，通过一个可靠的过程形成，那么不管史密斯是否意识到这个过程，评价者都可以说他有知识。这样就有利于解决真正使信念为真的证据不在主体的信念体系中、没有为信念作辩护的问题。总之通过这些分析我们看到，盖梯尔反例包含内在主义与外在主义知识辩护立场的冲突。

(2) 即使知识论者在解决盖梯尔反例采取认知者语境与内在主义立场，并且主要讨论经验知识的辩护问题，他仍要面对辩护如何保证信念真的问题。如果一个知识论者认为史密斯对 (d) “琼斯将得到这份工作，并且他的口袋里有十个硬币”的信念是得到了基础性辩护，这种辩护通过辩护传递原则完整地传递给了 (e) “那位将得到工作的人，口袋里有十个硬币”，史密斯可以主张自己具有 (e) 的知识，一个人具有知识并不需要一个绝对确定的基础，那么这个知识论者就是一个可错论的基础主义者。如果这个知识论者认为史密斯对 (d) 的信念是没有得到基础性辩护的，因此 (e) 也没有这种辩护，史密斯不能主张自己具有 (e) 的知识，一个人具有知识需要一个绝对确定的基础，那么这个知识论者就是一个不可错论的基础主义者。如此看来，盖梯尔反例对 JTB 定义中辩护程度的模糊性揭示出可错论 (Fallibilism) 与不可错论 (Infallibilism) 的冲突。除此以外，知识论者还可以完全不采取基础主义的辩护立场，而采用融贯主义立场。同样需要指出的是，所有这些辩护理论都有各自的缺陷，它们谁优谁劣仍处于激烈争论之中，这就部分地解释了第四条件的不成功——因为它们只不过是这些立场的某种具体理论而已（此处的信念编号采用盖梯尔原文标号）。

到此为止，我们看到，盖梯尔反例与知识辩护的各种可能存在着密切的逻辑联系。这足以说明盖梯尔反例提出的挑战具有重大意义。

(责任编辑 行之)

① 陈嘉明：《“葛梯尔问题”与知识的条件（上）》，《哲学动态》2000年第12期，第40页。

② [美] 路易斯·P·波伊曼：《知识论导论（第二版）》，第92—96页。

传统易学诠释中的象数模式与义理指向^{*}

宋锡同^{**}

【摘要】传统哲学视域里的易学发展,基本上围绕对《易经》《易传》两部经典的诠释而展开,其间不仅是对经、传卦爻辞的文字解释,更有对其言辞之外的象数模式的借重与诠释。以儒释道三教为代表的易学诠释,则是在各自义理旨趣下对传统易学的发展。传统易学的发展史同时又是传统文化框架下的一种易学诠释史。文章选取较具代表性的邵雍易学、《周易参同契》与《周易禅解》为考察对象,通过分析儒释道三教对易学的诠释,指出这种诠释表面上是借助易学象数模式诠释易学义理,实则藉此阐述和建构儒释道三家各自的教理,并对各家的诠释特色展开探讨。

【关键词】易学诠释;象数;义理

中图分类号: B221 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)06-0091-07

儒释道三教对传统易学的诠释路径,异中有同,即基于观天测地的经验思考,通过引申比拟,借助易象数理与符号展开由形而下向形而上的探索,进而建构由形上观照形下的认知路径。这种从象数到义理,由形象而抽象,通过诠释天道落实以人事,经由天人合一的传统观念,建构各自的理论体系的路径中,传统易学不但成为三教理论建构的思想资源,也是传统经典解释学与传统哲学认知方法的一大特色。相比而言,儒家对易学的诠释最为突出,本文拟对宋代理学视域中的邵雍易学展开分析;而道教尤以围绕着《周易参同契》展开的诠释最为明显,故本文以此为例展开分析;佛教借助易学展开的诠释则相对较少,本文以较具影响力的《周易禅解》为例展开。

一、儒家视野中的象数易学模式与义理诠释

儒家立场上的易学诠释,集中体现在从汉代易学到宋代易学的演变中,体现了象数易学向义理易学的转承,也体现了汉代经学与宋代理学对传统易学的诠释角度差异。在这一历史转承中,北宋的邵雍是较具代表性的思想家,其兼具象数与义理特色的易学诠释最终指向传统儒学内圣外王的价值理想。这既是在儒家立场上对易学的新诠释,又是对儒学的传承与开新。因此,邵雍的

易学诠释相较于单纯从象数或义理角度诠释传统易学的其他儒者更具有代表性。从理论体系上看,邵雍借助新的象数模式(即易图学)来推阐儒门义理,藉由这种易学诠释来建构理学的理论体系。他的易学诠释突出表现在对象数易学的推演上,以此体现太极之理与万物消长的隐显关系。前者是体,后者是用,进而强调体用合一,贯穿宋儒明体达用的致学精神。正是在此基础上,他提出先天易学与后天易学之分际,主张把握天地变化之理,以穷人事兴衰治乱之变,进而得理以应变无穷,成就内圣外王的圣贤事业。这正是邵雍《皇极经世》之主旨。

邵雍将易学分为先天易、后天易,尤重先天易学。在其易学诠释中,他结合卦气说以推阐天道阴阳之理,由此通观天地万物(包括人类历史陈迹),推天道之阴阳消长,明人事兴衰治乱之用。由推得的阴阳消长之理而明人事进退之几、存亡之理,强调在人事上应变从时以顺天下之理。为此,邵雍推演出包括先、后天易学图式以及六十四卦方、圆图等较为复杂的象数模式。在这一系列看似复杂的易图背后,他却遵循了传统儒家“推天道以明人事”的义理路向,并以此建构他的新儒学思想体系。例如,他在理学的本体论建构上,针对佛老所主张现实世界的“空”与“无”,提出“先天”本体论;他强调超越文字与易象,追问易学背后的形上之实理,由此为儒

^{*} 本文系国家社会科学基金重大项目“中国文化的认知基础和结构研究”(10&ZD064)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:宋锡同,山东潍坊人,哲学博士,(上海200241)华东师范大学哲学系讲师。

家成己成物、经世致用提供了坚实的理论基础。他自称其学为先天之学，以“先天”标定成圣目标和根据，沿着他的观物方法去体认贯通于天地万物的先天本体，从而验证天理与人心、性与命的合一。作为画前之易——先天地万物而在这的一本体，邵雍也称之为道、太极、心或天地之心、物理等等。这是邵雍先天学中，以人道贯通天道展开穷理尽性以至于命的根据。

在藉由以图书易学为主要框架的象数模式推演先天本体的过程中，邵雍将其先天易学归为心法，此心能生天地万物，亦即宋儒所谓的太极之理。“先天学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”^①“先天图，环中也。”^②这里的“皆自中起”之“中”，多被后来学者认为是邵雍先天图中的位置之“中”，但通观邵雍的“尚中”思想，不难看出，此处之“中”乃在于强调阴阳消长之理的发显处。再结合“先天之学，心也；后天之学，迹也”^③等相关论述，他言心、言道，在其先天象数易学中多次以“中”为着眼点。此“中”也即对“心法”的彰显，即邵雍所说的先天而在的理。于此，邵雍巧妙地用儒家“尚中”的价值理念，来界定其价值本体。由此，邵雍推出先天易图与后天易图等图式，并结合其组织的“元、会、运、世”历史观，以此模拟天地万物的阴阳消长模式作为他推演形上道体的工具。

需要指出的是，邵雍的先天易学诠释，同样是在坚持传统哲学中天人合一这一思路的基础上展开。例如，他提出人心即天心。其诗作《观易吟》云：“一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根。天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义，道不虚行只在人。”^④人自身本备先天之理，人心即天心。因此，人可由用及体，由人识天，达于天人合一之境。在借助易学图式与象数推演天道的同时，他进而提出通过“观物”这一工夫来达成天道与人道的贯通，实现明体达用的价值理想。在邵雍的“观物”工夫论中，他强调万物皆可观，人自身、天地万物以及历史陈迹都是他的观物对象；并主张观物以诚，虚己应物，即沿着儒家主张的“穷理尽性以至于命”的路线一路而下，由观物以见道，由道贯通天地人物。这不但

能“观物之性，尽己之情”，更能观物得理，循理而动，在润身之余，以求治人应物、通达“造化在我”的自由之境。而他观物的凭借是《易》，强调由知《易》到用《易》，沿着“推天道以明人事”的思路，观物得理，循理以润身、应物，达到“造化在我”的境界。这既是《易传》以来传统儒学“穷理尽性以至于命”的诠释路向，也是宋儒指责佛老空无避世而达成的成己成物之旨。《易传》也指出“生生之谓易”，谓《易》是宇宙之间生机不息的大化流行，人模拟此大化流行之天道而行，才可参赞天地之化育，盛德广业。可见，邵雍的易学思想在其整个先天学中是为其建构新儒学思想体系服务的，即借《易》言理，居《易》以观物，进而观物得理，以求造化在我。这正是儒家内圣外王路线的展开。

邵雍的易学诠释通过大量象数推演，尤其是对易数、易图的推阐，以《易》范围天地万物，推数及理，由象数开出义理。在此过程中，邵雍援图说易，图与数相结合，形成一套独特的理论体系，透过这套庞杂的象数易学体系最终体现出来的是其所主张的内圣外王之道与穷理尽性之学。他在对其易学思想的阐释中也隐约体现出宋代代理学思想体系的轮廓，即先天本体论与观物工夫论，由观物工夫体认先天本体，由明体以达用。此即是邵雍易学诠释最终所要指向的义理旨趣，也是儒家区别于佛老而注重经世致用之精神所在。

可见，邵雍的易学诠释在形式上借助象数易学模式展开，但完成了由象数向义理的转向，是传统儒家借助象数模式诠释易学义理的一贯风格。同时，这也标示着宋代象数易学，由汉唐以来易学“多参天象”的风尚转向“释人事”的理路上来，是易学诠释史上一种新的转承。与汉代京房的八宫卦与纳甲筮法的象数推演相一致，邵雍对先天象数易学模式的推演，是传统儒家在

① [北宋]邵雍：《皇极经世书》卷13《观物外篇上》，《文渊阁四库全书》（电子版），武汉：武汉大学出版社，1997年。以下本文简称“四库本”。

② 同上。

③ 同上。

④ [北宋]邵雍：《击壤集》卷15《观易吟》，四库本。

不同时代通过易学诠释而展开的一种理论建构。相比而言，汉代京房的易学诠释带上了汉代今文经学的神学气息，而邵雍的易学诠释则体现了宋代理学吸纳佛老之后而建立起来的一种更为精致的理论体系。

二、道教视野中的象数易学模式与义理诠释

相较于儒家对易学的诠释最终指向内圣外王的价值理想，道教对易学的诠释则是围绕其羽化成仙理论展开，而且同样是借助易学的象数模式展开其道教化的义理论证，且在天人合一的认知观念基础上，将复杂幽微而又难于言说的丹道理论简洁、形象地表述出来。其中最为典型的即是《周易参同契》这部经典中对传统易学的道教化诠释^①。

《周易参同契》主张“修丹与天地造化同途”^②，藉由象数易学的道教化诠释，融大易、黄老与丹学理论于一炉，以“拟诸其形容”的方式把道教金丹炼养理论形象地通过卦爻象表现出来。《参同契》所体现出来的这种道教易学诠释，借助了象数易学模式，以推阐幽微难言的道教金丹理论。无怪乎朱熹曾说：

《参同契》本不为明《易》，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之火候异时……然其所言纳甲之法则今所传京房占法，见于火珠林者是其遗法，所云甲乙丙丁庚辛者，乃以月之昏旦出没言之，非以分六卦之方也。此虽非为明《易》而设，然《易》中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》。^③

朱熹此言肯定《参同契》实为借易理以阐发道教教理的理论创发，同时也对易学诠释路向的多种可能性给予了肯定，其原因在于“《易》中无所不有”。

《参同契》基于天人同构的逻辑基础，阐述道教易学视域中的世界图式、天人合一的可能与方法，并借用纳甲说、卦气论等象数模式，对传统易学展开道教丹道理论方向上的诠释。

首先，《参同契》提出了以乾坤坎离四正卦为框架的宇宙图式。《参同契》基于易象模写天地这一认知路向，认为易理即是对天道之模拟，循此而行则与天道相通，进而达到天人合一的境

界。在此基础上，天地是一大宇宙，人体则是一小宇宙，要解决人的丹道炼养问题，首先需明晓天地的运转模式。因此，《参同契》开篇即用乾坤卦代表天地，离坎卦代表日月，构建了一幅以易象为表意形式的动态宇宙图式。其开篇提出：

乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。尤上（工）御者，准绳墨，执銜轡，正规矩，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。^④

天地是一大鼎炉，人体同样是一鼎炉；日月经行天地之间，生成四时昼夜冷暖变化，而人体内之呼吸往来，推动体内发展变化。基于此种逻辑同构，《参同契》藉由四正卦易象与易理组成的动态模式，来说明天地和人体的运行与变化，并进而引申出，人若通过纳甲法、卦气论等象数易学模式来掌握天地之间的阴阳消长、四时往复以及一年十二月二十四节气的变化，进而遵循天地之理，自我调节炼养，便能使丹道合于天道，人天合一，最终证成金仙。

其次，《参同契》在其宇宙图式的基础上，进而藉象数易学模式阐发人天合一的修仙理论。在其宇宙图式中，离坎二卦象征日月之用，而天地间的变化正是日月运行所致。

《易》谓坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚。往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，升降于中。包裹万物，为道纪纲。以无制

① 作为一种传统宗教，道教神仙思想与哲学理论的建构均在很大程度上与易学相互渗透，而道教的理论发展从神仙信仰、科仪符法、伦理戒规以及修仙方法等层面均不同程度运用到了易学思想。今人詹石窗指出，从道教思想体系上看，“如果不联系易学，那也是无法从广度与深度上揭示道教思想体系的本质的”，“道门中人不光是要对《周易》作出解释，更重要的还在于把它作为一种基础典籍应用到道教信仰理论体系的各个方面去”。（詹石窗：《易学与道教思想关系研究》，厦门：厦门大学出版社，2001年，《导论》第7页。）被称为“万古丹经王”的《周易参同契》，从理论体系与深度上看，以易学思想诠释、建构道教内丹修炼理论最具规模，故本文选取《周易参同契》作为考察对象。

② [五代]彭晓：《周易参同契分章通真义·序》，《道藏》第20册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1983年，第131页。

③ [南宋]朱熹注、黄瑞节附录：《周易参同契》卷首，《道藏》第20册，第118页。

④ [唐]无名氏注：《周易参同契》卷上，《道藏》第20册，第96页。

有，器用者空。故推消息，坎离没亡。^①

在其宇宙图式中，乾天在上，坤地在下，犹如鼎炉，而坎月与离日所代表的阴阳二气，流行其间，一切幽隐潜在的变化，万物之终始，皆在其中。天地、人体、丹炉三者一理，因而这种藉由卦爻象数展开的理论诠释最终指向人自身。就人自身而言，人生天地间，首为乾，腹为坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。离为心火，坎为肾水，坎离匡郭，水火既济。一身之生理变化，阴阳升降，皆在人体中。以鼎炉言之，投入之药物有铅汞之别，古人认为铅以太阴月华而生，汞以太阳日精而生，均为日月的灵气，天地之至宝。铅汞等药物在鼎炉中烧炼，周天运行，交相制服，一如日月相合，龙虎相交，皆不离天地阴阳之理。总之，《参同契》是将象数易学模拟出的宇宙论运用于炼丹术，把宇宙阴阳二气发展变化的法则，视为内在的人体精气（坎离）运行变化的法则，或视之为鼎炉中铅汞合成金丹的过程。

再次，《参同契》围绕着其所提出来的世界图式与天人合一的修仙理论，将丹鼎、药物、火候等道教炼养中原本幽微难明的核心理论问题，形象而严密地阐发出来，最终使易道与黄老、仙道三家合一。为此，《参同契》展开系统而又繁杂的象数推演，来阐发丹道理论以指导修仙实践。在《参同契》中，对火候的模拟与推演最具指导性：

月节有五六，经纬奉日使。兼并为六十，刚柔有表里。朔旦屯直事，至暮蒙当受。昼夜各一卦，用之依次序。既未至晦爽，终则复更始。日月为期度，动静有早晚。春夏据内体，从子到辰巳。秋冬当外用，自（自）午讫戌亥。赏罚应春秋，昏明顺寒暑。爻辞有仁义，随时发喜怒。如是应四时，五行得其理。^②

按历法规律，五日为一候，六候为一月。月亮绕地球一周为三十天，正好是个月节。白天是太阳经天，夜晚是反射着太阳光的月亮经天，这样一个月有三十昼和三十夜，合计为六十。正好可配六十四卦中除代表天地日月而不用的四正卦之外的六十卦。按传统易学中的六十四卦顺序，每月初一清晨屯卦值事，黄昏则是蒙卦受命，如此顺延下去，月底三十日清晨为既济卦，三十日的黄昏则是未济卦。如此循环往复，日复一日，

年复一年，卦与卦的易象正好相反，代表晨昏演变背后的一阴一阳之道；同时，在易象上则是对月亮盈亏过程的形象化描述，而且更是对金丹炼养火候的形象展示。又如，在阐发丹道炼养中的火候时，《参同契》对原本代表天地运行间阴阳变化的十二消息卦与人体内的“周天火候”结合起来，并配以十二地支，表示炼养过程中火候行持中的阴阳转换刻度。于此，十二消息卦，前六卦代表阳长阴消，为“进阳火”阶段，以喻阳气在体内的积聚与壮大。物极必反，阴阳往复，当此阳盛之际，阴气随即发动。因此，十二消息卦中后六卦表示阴长阳消，为“退阴符”阶段，以喻体内用阴气温养滋润阳气阶段。兼以十二地支所表示的时空观念，表达不同时刻气机在体内不同部位的运转状态。这种以十二消息卦所表述出来的对丹道炼养火候的把握，不仅涉及时间、空间与炼养者的自身体质状况；同时还是一个能动的系统，即火候的出现与把握，不但与外在时空等条件有关，更与炼养者自身体内阴阳调理与变化有关，如所谓的“活子时”的出现，则是出现在体内因阴阳变化导致“坎离异位”的一种状态。

总之，在《参同契》所体现出来的道教对易学的诠释中，借助易象与纳甲、卦气论等象数易学模式，《参同契》将原本幽微难明的道教丹炼养道理论形象而又严密地阐发出来^③。象数易学

① 同上，第97页。

② 同上，第96—97页。

③ 《参同契》的纳甲法为月相纳甲，与京房的纳甲法不同。京房提出的纳甲法，即将天干纳入《周易》的八卦之中，与八卦爻象匹配，进而按规律布于六十四别卦之中，以揭示阴阳消息变化之义。因为十天干以甲为首，所以称为纳甲。《参同契》则将之与月相变化结合，故又称月相纳甲。其内容是依照每月月相出现方位的变化消长，结合八卦爻象变化将十天干纳于八卦之内。其中记载：“三日出为爽，震受庚西方；八日兑受丁，上弦平如绳；十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光；七八道已讫，屈折地下降。十六转受统，巽辛见平明；艮直与丙南，下弦二十三；坤乙三十日，东北丧其明；节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”（〔唐〕无名氏注：《周易参同契》卷上，《道藏》第20册，第97页。）可见，《参同契》中的月相纳甲主要用八经卦配天干以形象模拟月相的阴阳变化以指导人的丹道炼养实践，而京房的纳甲法则主要配于六十四别卦以推演他的纳甲筮法。实际上京房的纳甲筮法在占验实践中更多的是用纳支法，即不但配天干，更与地支结合成六十甲子进行分配。同样是“纳甲”，两家用法与目标迥异。

模式在道教理论的阐发下，进而成了论证其丹道理论的理论工具，而这种易学诠释所体现出来的义理则是道教义理。

三、佛教视野中的象数易学模式与义理诠释

相比于儒道对传统易学的诠释，在借重象数易学模式的规模与幅度上，佛教远不及前两者。一方面，传统佛教有自己一套较为成熟的演说系统，有其精致的思辨体系；另一方面，传统佛教对易学的诠释，多立足于借儒说佛。因儒家在传统文化中影响之大，对易学重视之高，故在传统佛教思想者眼里，解易说佛，即是诱儒知佛，更是藉此扩大佛教在传统文化中的地位与影响。明代蕅益老人（智旭）的《周易禅解》就是较为典型的一例^①。

蕅益生于明末儒家心学盛行、狂禅流弊而佛学相对沉寂的时代，以弘扬佛教为志向，出儒入佛，解易说佛，以禅解易，意在诱儒知佛，进而达到自己弘传佛法的目的。《周易禅解》之序毫不避讳地表明了自己以禅解易的目的：“吾所由解易者，无他。以禅入儒，务诱儒以知禅耳。”^②

以禅解易，远没有蕅益说的“以禅入儒”这么简单。《禅解》以天台佛学为旨归，会通禅、净、律诸宗，强调参禅、念佛、止观乃是因应众生根器之别而提出的成佛之方便法门^③，进而指出从根本上言，天台教观与禅、净、律“三者非异”，试图清理佛教在明代流传中暴露出来的弊端（尤其禅宗不重实修与慧解，专求顿悟的弊端）。因此，“禅”不仅是传统意义上的“禅”宗，更是强调定慧双修、止观双运的完整佛法。以禅解易是典型的以佛解易。但总体而言，《周易禅解》不像儒道二教那样强烈突出天人合一的传统思维模式，而且比附性强，系统性差。

在佛性问题上，蕅益首先以乾元诠释佛性。在他看来，孔门《易传》的宗旨乃是“孔子借释彖爻之辞，而深明性修不二之学”^④；不但如此，《易经》六十四卦皆为圣人“约心观释”，由易象法天象，效天之刚健自强，进而“以修合性”。他说：

六十四卦大象传，皆是约观心释。所谓无有一事一物而不会归于即心自性也，本由法性不

息，所以天行常健。今法天行之健而自强不息，则以修合性矣。^⑤

解释乾卦彖传时，他指出乾元即佛性：

（乾卦彖传）统论一传宗旨。乃孔子借释彖爻之辞，而深明性修不二之学。以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以元亨利贞表佛性本具常乐我净之四德。佛性必常，常必备乎四德，竖穷横遍，当体绝待。故曰大哉乾元。试观世间万物，何一不从真常佛性建立？设无佛性，则亦无三千性相。^⑥

乾元刚健有常，佛性遍满恒存，法天之刚健，“以修合性”，则会证到自足遍在的佛性，因此佛性即乾元。“佛性常住之理，名为乾元”^⑦，此处以乾元喻佛性，即以乾元诠释佛性。“一切万物皆资始于乾元，则罔非乾道变化”^⑧，在此基础上，综论易、儒、佛，会通儒佛心性论。他指出：

《佛顶》二十五门，无一门非圆通；《华严·入法界品》，无一法非解脱……一尘法界，即无边法界，法界本来无外故也。云持之法界不大，蜎蛸之法界不小。以此解《易》，具凡十界

① 以易解佛在魏晋南北朝时期已有，当时的支遁、慧远、梁武帝等人均不同程度以佛子立场涉及易学，但尚不具规模。至隋唐佛教宗派创立，易佛交涉渐深。李通玄在华严宗立场上以易解佛，其《新华严经论》即为代表，僧一行则依汉代数象易学中的卦气说制大衍历，宗密、无住等禅师则更加深入及易学与佛教心性修养论，而石头希迁仿《周易参同契》作禅宗《参同契》更加深入及卦爻象的发挥。隋唐三教并行，以易会通儒释道实属必然，但这段时期在易学基础上会通佛儒的努力，比附性较强，甚至牵强。至宋儒多以理学为立场论易学与佛教，但规模与深度既不及此前的隋唐佛子论易，也无法与明清时期以四大高僧为代表的佛子论易相比拟。蕅益老人（智旭）的《周易禅解》是佛子论易的代表，其言说规模与深度远远隋唐佛子与宋儒，更兼涉儒佛以及佛教各宗（即不仅限于禅宗一脉，优于李通玄单纯以华严解易的理论表述），故本文选此为代表展开探讨。

② [明] 蕅益：《周易禅解·序》，《周易禅解》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1998年，第4页。

③ 这一应机相教的因应说，源自《法华经》“会三归一”说，其对天台宗与禅宗影响尤深。蕅益在《禅解》中经常用这一手法来比拟儒家易学与佛教教理，为自己的新解寻找立论基础。

④ [明] 蕅益：《周易禅解》卷1，第25页。

⑤ 同上，第27页。

⑥ 同上，第25—26页。

⑦ 同上，第41页。

⑧ 同上，第24—25页。

十如，权实之要，五时八教，施設之方，总入一卦一爻。卦爻之法界不少，界如权实之法界不多。^①

在他看来，传统易学中的象数模式只是范围天地万物法性的一种手段，卦爻象则是其外在的表现形式。这种论说实则将儒家在易学心性方面的诠释，归结到佛教“心物相即”的理论基础上^②。由此，他强调“惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛”^③，最终在本体论层面上达到了他以易会通儒佛的目标。

进而，蕅益指出证成佛性的路向与方法：

知其始亦佛性，终亦佛性。不过因于迷悟时节因缘，假立六位之殊，位虽分六，位位皆龙，所谓理即佛，乃至究竟即佛。乘此即而常六之修德，以显六而常即之性德，故名乘六龙以御天也。此常住佛性之乾道，虽亘古亘今不变不坏，而具足一切变化功用。故能使三草二木各随其位而证佛性。既证佛性，则位位皆是法界，统一切法无有不尽。^④

效法乾元所示现的天道，即证成佛性之佛道。在此，卦爻象与卦爻辞成为蕅益借以诠释佛教的修行问题的工具。例如，他借乾卦六爻对天道的象征意义，对应佛教修证中由凡夫至佛果的不同位次，即“六即”；通过将乾卦六阳爻与菩萨六即位比附解说，以此诠释众生由无明而证成佛性的精进之路。因此，《易经》中的象数模式、《易传》中的哲理言辞，皆被蕅益归为佛教修行之方便法门。在方法上，蕅益借对卦爻象的解释来诠释佛教修行之心法。例如，他在诠释《剥》卦上艮下坤时，因其卦象上九一阳爻统五阴爻而据此卦象喻指世道与佛理：

六爻约世道，则朝野无非阴柔小人，惟一君子高居尘外；约佛化，则在家出家，皆以名利相縻，惟一圣贤远在兰若；约观心，则修善断尽，惟一性善从来不断。^⑤

在具体修证细节上，蕅益还借易卦六爻之间的比应关系，诠释由于所具定慧果位不同，相互之间存在“相应”或“对治”的关系。如，他在对《解》卦的诠释中指出：

观心释六爻者，六三即所治之惑，余五爻皆能治之法也。初以有慧之定，上应九四有定之慧，惑不能累，故“无咎”。九二以中道之慈，

上应六五中道之定，而六三以世间小慧小定，乘其未证，窃思乱之，故必猎退狐疑，乃得中直正道。六三依于世禅，资于世智，起慢起见，妄拟佛祖。故为正道之所对治。九四有定之慧固能治惑，以被六三见慢所负，且未达中道，故必待九二中道之慧，始能解此体内之惑。六五以中道之定，下应九二中道之慧，慧能断惑，则定乃契理类。上六以出世正定，对治世禅世智、邪慢邪见，故“无不利”。^⑥

蕅益借助易象以喻佛教修证之心法，将修行过程中不同层次与所面临的问题通过卦爻象形象地展现出来。不难看出，这种诠释实则是以佛理诠释易理，并对易卦爻象与爻辞有所分别与取舍，因而带有很大的牵强附会性^⑦。在这种诠释路径下，传统易学则成了蕅益诠释佛教教理的一种注脚。

蕅益还借重宋代以来新发展的图书易学模式，与大乘佛教的修证方法相配合，以此藉由象数诠释佛理^⑧。如，他将正念、六度、三学等思想，通过卦爻辞贯通到义理论释中，藉由易学图式形象地劝导人们一心向佛，诚意修行。又如，他用传统易学中的河洛之数及方位，诠释佛教之十波罗蜜：

又约十度修德者，一是布施，六是般若，此二为福慧之主。如地生成万物，故居下。二是持戒，七是方便。此二为教化之首。如天普覆万物，故居上。三是忍辱，八是大愿。此能出生一切善法，故居左。四是精进，九是十力。此能成就一切善法，故居右。五是禅定，十是种智。此

① [明] 蕅益：《灵峰宗论》，曹越主编，孔宏点校，北京：北京图书馆出版社，2005年，第92页。

② 从理论表述上看，这一论述也打破了佛教内部华严、唯识、天台以及禅宗在佛性论上的界限与分歧，即包括儒家易学在内对本体的诠释无非遍满乾坤的佛性。

③ [明] 蕅益：《灵峰宗论》，曹越主编，孔宏点校，第461页。

④ [明] 蕅益：《周易禅解》卷1，第27页。

⑤ [明] 蕅益：《周易禅解》卷4，第212页。

⑥ [明] 蕅益：《周易禅解》卷5，第317—318页。

⑦ 这一点，可在蕅益对六十四卦的解释中有所选择和针对性表现出来，因而也不难理解他对有些卦爻象与爻辞解释得较为详细，有的则相对简略甚至不去解释。

⑧ 藉由图书易学模式诠释心性论是宋儒对道教易学的吸收与发展，蕅益在此显然受到了宋儒的影响。

能统御一切诸法，故居中。实则界界互具，度度互摄。盖世间之数，以一为始，以十为终。华严以十表无尽。当知始终不出一心一尘一刹那也。^①

藕益将十波罗蜜组合为五对，然后再将河图所示方位与十数一一对应，揭示易理即佛理。这一诠释，对佛教外人士，尤其熟知易学图书模式的儒家来说，藉由已知的易理来理解佛理，确实开辟出一条便捷之路。而这正是藕益以禅解易、诱儒知佛的用心所在。

可以看出，汉宋以来的象数易学模式是藕益在《周易禅解》中借以阐发佛教理论的工具。在这一过程中，传统天人合一的思维模式与象数比拟的理论方法，都为藕益所借重。相较于李通玄单纯以华严为立场，用周易象数模式比附佛教教理，藕益的这种比附在理论深度上更深入，而且他将儒、易、佛在心性论上的会通，在理论效果上实现了对佛儒在心性论与修养论方面的有效对接。这是藕益的易学诠释优于李通玄的地方。但与教外相比而言，他对传统易学的诠释，在规模与深度上远不及儒道二教，尤其是其借用易学的象数模式来诠释佛理的幅度相对狭隘与局促。而且，在整个以禅解易的诠释过程中，传统易学中的易象工具与易道义理，仅是被选择性地用来当作佛教教理的诠释注脚。因此，确切地说，《周易禅解》并非完整意义上的易学诠释，而是有所选择地把易学当作诠释佛教义理的思想资源，以此为引儒入佛的方便法门。

四、小结

综上所述，儒释道三教从对象数模式的借用到最终引申出各家义理，易学诠释实则是一种理论建构，只是三教各自的立足点不同，因而对易学资源的吸收、诠释各有侧重。传统易学诠释具有以下特色：

第一，传统易学诠释中，儒、道二教藉由易象推演天道，进而由天道诠释、指引人道，最终借助义理易学来建构自身理论。诠释幅度与深度最具规模的当属儒家对传统易学的诠释，尤其是借重象数易学模式，最终引申出义理易学来建构自身理论体系的学术特色。相比而言，儒家对易

学的诠释更具理论创发性。

第二，传统易学诠释中，对象数易学模式诠释得最为详尽的当属以《参同契》为代表的道教易学。而且这种诠释，为传统易学的发展开辟了新的思想空间。

第三，不同于儒、道对传统易学的诠释，佛教对易学的诠释，既不成规模，又欠缺深度，更缺乏系统性。因此，以《周易禅解》为代表的佛教对易学的诠释特色，即以易学象数模式与义理思想来比附佛教理论展开阐发。在这一诠释过程中，传统易学成了佛教教理的注脚与佐证。一方面，佛教的这种易学诠释确实起到了引导儒门知佛的实际效果；另一方面，这种诠释很难为易学发展再开辟新的空间。同时，这种对易学的佛理化诠释不必环环相扣于传统的天人合一这一思维模式。因此，佛教对易理、易数的诠释在取其需要的选择性诠释过程中，直接越过了对天人合一的论证，基于佛性的遍满常住直接展开乾元即佛性、易道即佛理的佛教化诠释。

第四，三教的易学诠释，表面上看似同象数而别义理，实则遵循了易学自身的诠释模式，即推天道以明人事的推演路向。只是各家因应自身理论需要对传统易学象数有所取舍，并藉由易学诠释来建构自身教内理论体系。而在此种理论建构与阐发中，易学自身独具的兼具形象与抽象的表述方法与认识模式，加之自身兼具言、象、意的表述特色，使各家在诠释中均可由形下而形上，贯通天道与人道，从而使得易学在传统文化尤其是儒释道三教的诠释中成为必须借重的理论工具与思想资源，易学诠释因而也在传统的经典诠释中成为一种较具代表性的理论表述模式。这种贯通形下世界与形上世界、言象意三者一体的论说模式，也是传统文化中较为典型的一种认知模式。

（责任编辑 杨海文）

^① [明] 藕益：《周易禅解》卷10，第583—584页。

《周易》中的司法文化*

叶鹏煌**

【摘要】《周易》作为群经之首，为诸子百家、后世儒生所熟知，其中的易理更是传统文化的重要部分。在《周易》体系之中，法律是圣人体悟天地之道、为崇德广业的目的而作，其实施是为了使百姓日益迁善。为此，司法官须具备中正、刚柔并济之德，拥有明于经训、通晓法律、审慎断案以查得情实、谨慎用刑不留狱的能力，从而使案件得到恰当解决。

【关键词】《周易》；司法官；中正；刚柔并济

中图分类号：B221 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2013)06-0098-07

在《周易》的体系中，圣人观天之垂象，近取诸身，远取诸物，作八卦以“拟诸其形容，象其物宜”^①，因此“易与天地准，故能弥纶天地之道”^②。由于人和自然万物都是阴阴二气交感而化生，人类社会与自然界的规律是一致的。这意味着圣人设卦取象而成的《周易》，既包含天地化生万物之理，又蕴含万物在天地间生生不息之道，还暗含人类社会运作的原理。因此，圣人作《易》，给予人类行为规范和准则，使人的行为能够合乎自然，应乎天地，使人不会违背造化、孕育、养育人生命的天地本身所具有的规律。圣人通过《易》以传达天地造化万物生生不息之德和刚健自强、厚德载物、仁厚爱人的精神修养，即“夫易，圣人所以崇德而广业也”^③。简言之，圣人作《易》是为了道济天下。

一、《周易》中司法官之德

既然法律是圣人体悟天地之道，为崇德广业而作，若操持法律的司法官员没有德行，岂能达到崇德广业的目的？为达到该目的，《周易》注

重司法官“当位”“中正”，阴阳刚柔相济，庄重自持、坚贞不屈、刚健自强、厚德载物、仁厚爱人之德。

（一）司法官须有中正之德

以卦而言，《讼》卦九五爻象曰：“讼，元吉，以中正也。”^④王弼曰：“用其中正，以断枉直，中则不过，正则不邪。”^⑤《讼》九五爻为讼之主，阳刚中正，不过不邪，公正不偏，高居尊位，有听讼者明断曲直之象，因此元吉。听讼者应当是正直中正的人，如此才能公平、公正地息争讼、平民情。不仅是《讼》卦，刘沅认为《噬嗑》卦六五爻为治狱之主，柔而得中，因此《噬嗑》一卦的卦辞为“利用狱”^⑥，即有利于刑狱的进行。《讼》《噬嗑》二卦之五爻为断讼、决狱之主，即断讼决狱之主均居于中正之五爻，意味着司法官应当具备中正之德。

以爻而言，《噬嗑》一卦，初爻无位，为受刑之人，而中间四爻均为用刑之象^⑦。“六二，噬肤，灭鼻，无咎。”六二柔顺中正，当噬嗑之时，有用刑顺当无碍之象；其当位居中，能谨守中道，如噬嗑而不贪其味，犹如用刑谨慎而适

* 本文系国家社会科学基金一般项目“中国传统法律思想的形成、演化及其规律”（08BFX006）的阶段性成果。

** 作者简介：叶鹏煌，广东惠州人，法学博士，（广州 510275）中山大学法学理论与法律实践研究中心研究员。

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第274页。

② 同上，第266页。

③ 同上，第273页。

④ 同上，第49页。

⑤ 马振彪：《周易学说》，广州：花城出版社，2001年，第85页。

⑥ 同上，第217页。

⑦ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，北京：京华出版社，1999年，第854页。

中，故能无咎害。“六五，噬干肉，得黄金，贞厉，无咎。”六五阴柔失位，以柔乘刚，犹如咬干肉而难以下咽，有施用刑罚未能使人尽服之虞。但六五柔和得中，又高居阳刚尊位，内具阳刚之质，若能固守贞正以防危厉，则可治狱而无咎害。《讼》之九五爻为断讼之主，其爻辞为“讼，元吉”^①，即九五阳刚中正，高居尊位，有中正之德，为大人听讼以明断曲直之象，至为吉祥。《噬嗑》之六二为无咎，六五亦为无咎，《讼》之九五为元吉，此正是前文所言之中和思想，即纵使不当位，但只要居二五之位，亦为吉，或即便不为吉，也无凶险。

《噬嗑》之六二、六五以中正而无咎，《讼》之九五以中正而元吉，对于司法官而言，中正意味着所居之位不偏不倚，居于中位，即应守其身而正其心。与此相反，《噬嗑》“六三，噬腊肉，遇毒；小吝，无咎”^②，即六三阴柔失位而不中，当噬嗑之时，有用刑无方，致受刑者不服而生怨之象，犹如咬腊肉而其肉坚硬且味苦而不堪入口之象。因此，六三有小憾惜。六三用刑无方，致受刑者不服而生怨者，乃在于其居位不得当。

“立心不可不正”^③，司法官须无有私曲，允执厥中，心怀王道公理，不因私废公。邱浚说：“刑狱之事实关于天，典刑者惟一循天理之公而不徇乎人欲之私，权势不能移，财利不能动，如此用刑者无愧于心，受刑者允当其罪，吾之心合天之心矣。”^④因此，在中国法律传统中，司法的理想状态并非是权力的分立制衡以及司法官作为利益相关人的回避，而是司法官依靠道德自律，秉公执法、不顾私情。《左传》昭公十四年记叔向的弟弟叔鱼审理邢侯和雍子争夺田地一案便是显著的例子^⑤。雍子把自己的女儿嫁给叔鱼，因此叔鱼枉法判邢侯败诉，邢侯在朝廷上杀了叔鱼和雍子。韩宣子询问叔向应如何断案，叔向并不偏袒自己的弟弟而认为叔鱼贪赃枉法，应把叔鱼和雍子的尸体陈列示众。

（二）司法官须固守正道

《噬嗑》之六二、六五之所以能无咎，不仅仅是由于其所居之位为中，而且因为六二柔顺中正而能谨守中道，六五柔居阳刚之位而能固守贞正以防危厉。易言之，二者之无咎乃因为固守正

道、谨慎防厉。六五为用狱之主，其固守正道则更为重要，亦即西汉廷尉张释之所言：“廷尉，天下之平也，壹倾，天下用法皆为之轻重，民安所错其手足？”^⑥

固守正道、谨慎防厉显著地体现于《噬嗑》之九四爻，其爻辞为：“噬干肺，得金矢；利艰贞，吉。”^⑦九四阳居阴位，不中不正，当噬嗑之错，有施用刑罚而难以顺利之象，犹如咬带骨之肉块而触骨难断。所幸其居近君之位，秉性如金矢般刚直，施刑如用金矢刺干肺，虽然坚硬但终能实现。九四阳居阴为失位，但其固守正道如金矢般刚直，因此获得了吉祥。

司法官应当率先遵守礼法、严格律己，才能顺利施行法度政令；若司法官不守礼节、不尊法度，甚至破坏法律，法律将不被人们遵守而形同虚设。为此，传统法律文化十分重视司法官的道德形象，在行政司法中要求处处严于律己、洁身自爱、廉洁奉公^⑧。推崇法家思想的秦朝亦十分重视司法官的正直谨慎之德，《睡虎地秦墓竹简·为吏之道》载：“为吏之道，必精洁正直，慎谨坚固，审悉无私，微密纤察，安静毋苛，审当赏罚。”^⑨

（三）司法官须刚柔相济

《周易》以《噬嗑》一卦阐述司法官决狱用刑之道，其彖传云“噬嗑而亨，刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第49页。

② 同上，第102页。

③ [清]汪辉祖：《佐治药言、续佐治药言》，北京：中华书局，1985年，第3页。

④ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第954页。

⑤ [周]左丘明撰、[晋]杜预注、[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1337—1338页。

⑥ [汉]班固撰、[唐]颜师古注，《汉书》第8册，北京：中华书局，1962年，第2310页。

⑦ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第103页。

⑧ 胡仁智：《论儒家法律文化对两汉郡县官吏司法活动的影响》，《湘潭大学学报》哲学社会科学版2009年第3期。

⑨ 睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1978年，第281页。

用狱也”^①，意即噬嗑之所以能亨，乃是《噬嗑》卦象下为雷上为火，下卦雷为阳表震动而上卦离为阴表文明^②，二者分处上下体，刚柔并济。

刚柔并济是《周易》涉及决狱断刑之卦的基本精神。在六十四卦的象传中，言及刑罚之事者有四个卦，分别是《噬嗑》、《贲》、《丰》、《旅》。

《贲》卦象传曰：“山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。”《丰》卦象传曰：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”《旅》卦象传曰：“山上有火，旅。君子以明，慎用刑而不留狱。”^③《旅》的卦象为山上有火，山为艮为阳，火为阴；《丰》的卦象为上雷下火，雷为阳，火为阴；《贲》为山下有火，亦为一阳一阴。由此可知，从卦象看，《周易》涉及决狱断刑之卦均强调刚柔并济。以爻而言，刚柔并济亦体现在《噬嗑》六五爻上。程颐认为六五以柔居五为不当，而利用狱，乃是由于治狱之道全刚则伤于严暴，过柔则失于宽纵，因此以六居五，以柔处刚而能得于中^④。

阴阳刚柔相济反映在道德修养上，便是君子刚健自强、厚德载物、仁厚爱人之德。

《乾》卦象传曰：“天行健，君子以自强不息。”^⑤乾为天，天道运行刚健强壮并永不衰竭。君子者当效法天道刚健强壮之德，秉持正气，奋发有为。对于司法官而言，其职责在于依法断案，秉持公正。司法官在审理案件之时不免要面对穷凶极恶或奸诈狡猾之徒，或会受到当权者乃至皇帝的干预而不能依法断案。因此司法官不能缺乏“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的气节，若无刚正不阿的品行则不能维护法律的公正。此外，如果司法官没有刚毅之德，就没有威慑力，因此也就不能禁民为非。小人之道，不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。《震》卦辞曰：“亨，震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。”孔颖达说：“震之为用，天之威怒，所以肃整怠慢，古迅雷风烈，君子为之变容，施之于人事，则威严之教行天下也。故震之来，莫不恐惧……物既恐惧，不敢为非，保安其福，遂至笑语之盛也。”^⑥司法官需要用威严行教化于天下，整肃人心，使人敬畏而不敢为非

作歹。

司法官虽依法断案，严守律法，但亦须具有柔顺之德。《坤》卦为柔顺之至，但其精义在于刚而能柔，含刚健于内而行柔顺于外。《坤·象》曰：“君子以厚德载物。”^⑦君子者，应有柔顺之美德，宽怀大度以容载万物。《师·象》曰：“君子以容民畜众。”^⑧在依法断案、严格守法之时须有柔顺之德，以仁义之心爱民，矜怜体察民之疾苦，参赞天地化育。汪辉祖说：“先儒有言，一命之士苟留心于爱物，于物必有所济。身为牧令，尤当时存此念。设遇地方公事不得不资于民力，若不严察吏役，或又从而假公济私，扰累何堪？故欲资民力，必先为民惜力，不惟弭怨，亦可问心。”^⑨备受赞誉的司法官通常采取诉讼外的方式对案件加以解决，在维持父子、兄弟亲情以及乡邻情感的同时避免民众陷于讼累。

二、《周易》中司法官的能力

圣人制定规范设定法律，其目的是为崇德广业，因此需要操持法律的司法官员具备德行。有德之圣人君子，当通晓天地之道、兴衰动乱之理与聚人理财正辞之义，因而不可没有才干和能力。《周易》中圣人君子之能，首先是穷理尽性，深明阴阳刚柔仁义而通天下之道；其次，由于道屡迁，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第101页。

② 《周易》的八经卦有阴阳之分。除了乾坤二卦为纯阳纯阴之卦外，根据物以稀为贵，阴爻多之卦为阳卦，即震、坎和艮；阳爻多之卦为阴卦，即巽、离、兑。故《噬嗑》卦下为震为阳，上为离为阴。

③ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第105、225、229页。

④ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第852页。

⑤ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第10页。

⑥ 同上，第209页。

⑦ 同上，第27页。

⑧ 同上，第51页。

⑨ [清]汪辉祖：《学治续说》，《学治臆说（及其他二种）》，上海：商务印书馆，1939年，第4页。

相易，不可为曲要。唯变所适”^①，因而君子须有知几知变之能。“唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务”^②，简言之，成就功业，需要深通天下至理并知几知变化之道。

《系辞》曰“举而错之天下之民，谓之事业”^③，即将易之道施加于天下民众就叫做事业。对于司法官而言，进行其事业首先必须在深通天下至理的基础上，即明于经训，通晓法律之意；其次，为了正确实施法律，需要断案审慎以查得情实；再次，为达到小惩大诫之效，应审慎用刑而不留狱。

（一）明于经训，通晓法律

司法官应该知禁，即《噬嗑》卦象传所言之“明罚敕法”。程颐曰：“先王观（噬嗑）雷电之象，法其明与威，以明其刑罚，敕其法令。法者，明事理而为之防者也。”^④法者为平日所定之罚，罚者为一时所用之法。邱浚言：

人君象电之光以明罚，象雷之威以敕法。盖电之光非如日星之明有恒而不息，焰然而为光于时倾之间，如人之有罪者或犯于有司，则当随其事而用其明察以定其罚焉，或轻或重必当其情，不可掩蔽也，否则非明矣。雷之威岁岁有常，轰轰之声震惊百里，如国家有律令之制，违其式而犯其禁，必有常刑，或轻或重，皆有定制，不可变渝也，否则非敕矣。夫法有定制，而人之犯也不常，则随其所犯而施之以责罚必明必允，使吾所罚者与其一定之法，无或出入，无相背戾，常整饬而严谨焉。^⑤

君主施政当先辨明刑罚之轻重，整饬法令之得失。作为司法官，自然应该将法律熟知于心。“律例不可不读”^⑥，“全部律例不可不熟筹于胸中”^⑦，这是作为司法官的必要素质。但只通晓法律并不足以成为理想中的司法官，《大学衍义补》记胡寅说：“惟明于经训者，乃能用法。徒贵习法之熟而无保国化民之本，是李斯所以亡秦者也。”^⑧

司法官所要通晓的不仅是关于法律适用的知识，还须深谙法律所承载的价值。“夫礼之所去，刑之所取，为士者果能知道，又自与法律冥合。若其不知，但日诵徒流绞斩之书，习锻炼文致之事，为士已成刻薄，从政岂有循良。”^⑨法律虽

然是对人情进行矫治和控制，但不是违逆人情，而是顺人情并以使人迁善为目的。汪辉祖言“法礼顺人情”^⑩，因此先哲之经、先王之训和法律之意是相通的。经训教人以仁、智、勇、义之心，育人以忠恕、礼敬之道；法律则禁民为背礼之事，止人起奸邪之心。二者一正一反，相互为用。

司法官作为掌握法律惩处之权的官员，须懂得经训，教民于未犯刑之先，以礼乐教导于民，并以身作则加以引导，即《贲》卦象传所言“君子以明庶政”^⑪。民犹犯刑，才能施刑，否则便是不教而杀的虐政。

（二）断案审慎，力求查得情实

程颐言《噬嗑》说利用狱者，其卦象“有明照之象，利于察狱也。狱者，所以究治情伪，得其情，则知为间之道，然后可以设防与致刑也”^⑫。其卦刚爻与柔爻相间，刚柔分而不杂，为明辨之象。明辨是察狱之本。雷震于下而离火照于上，照与威并行乃是用狱之道。能照则无所隐情，有威则不敢不畏。

审断案件应当审慎求得情实，这也是《丰》卦之意。《丰》卦是雷威在上，火明在下，是用法之时，须先明晓案件情实曲折，然后才能动威用刑于上，故《丰》卦象传曰：“君子以折狱致刑。”审断刑狱，应专用情实，不得师心自用，

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第315页。

② 同上，第285页。

③ 同上，第292页。

④ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第853页。

⑤ 同上。

⑥ [清]汪辉祖：《学治说赘》，《学治臆说（及其他二种）》，第6页。

⑦ [清]王又槐：《办案要略·论命案》，华东政法学院语文教研室译，北京：群众出版社，1987年，第5页。

⑧ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第958页。

⑨ 同上，第962页。

⑩ [清]汪辉祖：《学治续说》，《学治臆说（及其他二种）》，第6页。

⑪ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第105页。

⑫ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第852页。

主观臆断以文饰其所审断之刑案。折狱者须有无私折狱之心，战战兢兢，谨慎细致，哀虚实之情，查知其中的是非曲折，如此才能得刑罚轻重之中，不淫不滥。孔颖达注：“断决狱讼，须得虚实之情；致用刑罚，必得轻重之中，若动而不明，则淫滥斯及，故君子象于此卦而折狱致刑。”^①

朱熹曰：“噬嗑明在上，是明得事理。先立这法在此，未有犯的人留待异时之用，故云明罚敕法。《丰》威在上，明在下，是用这法时须是明见下情，曲折方得，不然威动于上，必有过错也。”^②

刑狱须审慎求得情实，断讼亦不例外。《讼》卦辞曰：“讼，有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。”为人之有所争讼，乃因其诚信被室塞所致，惟争讼之事，心中应有所惕惧，适可而止，切勿争之过甚，则可获得吉祥，若争讼不休，将有凶险。利于出现有德君子以决讼，不利于冒险行事而招致祸难。程颐曰：“讼者，求辨其曲直也，故利见于大人。大人则能以其刚明中正决所讼也。”^③《讼》之九五爻为断讼之主，其阳刚中正，高居尊位，有中正之德，为大人听讼以明断曲直之象，故至为吉祥。因此听讼亦须明断曲直，明辨是非。

（三）谨慎用刑不留狱

《旅》卦象传曰：“君子以明，慎用刑而不留狱。”《旅》下卦为艮，上卦为离。程颐曰：“火之在高，明无不照，君子观明照之象，则以明慎用刑。明不可恃，故戒于慎。明而止，亦慎象。观火行不处之象，则不留狱。狱者不得已而设，民有罪而入，岂可留滞淹久也。”^④

刑狱之事，不可稽留而动经岁时。贝卡利亚认为：“犯罪与刑法之间的时间间隔得越短，在人们心中，犯罪与刑法这两个概念的联系就越突出、越持续，因而，人们就很自然地把犯罪看做起因，把刑罚看做不可缺少的必然结果……只有使犯罪和刑罚衔接紧凑，才能指望相联的刑罚概念使那些粗俗的头脑从诱惑他们的、有利可图的犯罪图景中猛醒过来。”^⑤但决狱用刑不可拖延，不仅出于惩罚及时性的考虑，还因为需要体谅被害人、被告人及其亲属的心情。涉案的当事人或

悲痛或恐惧，其亲属也是不得安宁，如若不尽快结案，生活便无法回归正常的秩序。不仅是刑事案件需要尽快决断，民事案件也不可拖延。户婚田土虽然只是细故，但如耽搁拖延，也会让人翘首期盼，耽误生产。

君子用刑不留狱，但不能为求快速结案而用刑急促苛刻，须仔细斟酌、因恶施罚。《大畜》卦六五爻辞曰：“豮豕之牙，吉。”^⑥豮为去势之雄猪，凶暴刚躁之性已除，其牙已不足惧。“君子法豮豕之义，知天下之恶，不可以力制也。则察其机，持其要，塞绝其本原。”^⑦用刑的目的在于惩恶而使民无犯，但用刑须因时因事而定，不可一味强调重刑严惩，须用刑公允，使受刑者心服，如此方能塞其本原。《贲》卦象传曰：“君子以明庶政，无敢折狱。”程颐曰：“折狱者，人君之所致慎也，岂可恃其明而轻自用乎？乃圣人之用心也为戒深矣。折狱者专用情实，有文饰则没其情矣，故无敢用文以折狱也。”何为“不敢折狱”？不加以谨慎勘验仔细审查便轻易草率断案，便是“敢折狱”。“不敢折狱”即《尚书·康诰》所言：“要囚，服念五六日，至于旬时，丕蔽要囚。”^⑧要囚是指须求得案件情实和供述以断刑狱，但即便求得情实，也必须反复思量方可断案。

案件未审理清楚则须有不敢折狱之心以小心谨慎求得真情，避免造成冤滥；审理完毕之后，则不可多做停留而迟延不判，以免无辜者被羁押或有罪者得不到有效的惩处。

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，1999年，第225页。

② [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第855页。

③ [清]李光地：《周易折中》，李一忻点校，北京：九州出版社，2002年，第83页。

④ [明]邱浚：《大学衍义补》，林冠群、周济夫校点，第854页。

⑤ [意]贝卡利亚：《论犯罪与刑罚》，黄风译，北京：北京大学出版社，2008年，第47—48页。

⑥ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第121页。

⑦ [宋]朱熹、吕祖谦纂，张京华辑：《近思录》（下），长沙：岳麓书社，2010年，第659页。

⑧ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第365页。

三、《周易》中司法之效果

前述在《周易》体系之中，司法官持法断案的目的是为了使百姓日益迁善，对于道德败坏的小人则通过小惩以求其大诫，但只对积恶不改之人施以重刑。然而案件的裁判有胜则必然有败，胜者愉悦而败者不快，司法官持法断案如何才能使百姓日益迁善呢？

《周易》中，案件分为两类，其一为争讼，其二为刑狱。争讼之事反映于《讼》卦之中。《序卦传》曰：“饮食必有讼，故受之以讼。”^①郑玄注曰：“讼，犹争也。饮食之会，恒多争也。”^②其卦上卦为乾天，下卦为坎水，上刚下险，内险而外健，上以刚制下，下以险伺上，险与健相持，各欲求胜。讼因此而起。其卦辞曰：“讼：有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。”^③孔颖达曰：“凡讼者，物有不和，情有乖争而致其讼。凡讼之体，不可妄兴，必有信实被物止塞，而能惕惧，中道而止，乃能得吉。终凶著，讼不可长也。”^④刘沅曰：“讼非得已，当自惕于中，则吉。苟欲终其讼，必凶。”^⑤我们可以从中得出两个基本观点：

其一，讼非得已，当惕于中。初六爻辞为：“不永所事，小有言，终吉。”初六爻与九四内外相应，九四阳刚，来而在言语上冒犯或中伤阴柔的初六爻，初六见犯乃讼，是不得已而讼。由于初六爻能辨事理，终能知所进退，所以能有吉之结果。刘沅曰：“言不永所事，非但初六柔懦，以讼事本不可长。虽小有言，其辩自当明，故终吉。”^⑥九二爻辞曰：“不克讼，归而逋其邑。人三百户，无眚。”二爻为阴位，阳爻居之则失正，且与九五爻不能相应，因此必将失利，即“不克讼”，于是只能逋逃而归。凡讼起于争，贪以求得，反失其所有者。九四爻辞曰：“不克讼，复即命渝。安贞，吉。”九四为阴位，九四处之为失位，不中不正，有陷于争讼之象。但九四有初六之应，初六柔顺无所争讼，而上又不敌九五，因此无可争讼，于是只能回归真理，听从于九五，安顺守成，因此可以获得吉祥。九四爻能获得吉祥，在于它能够改变初衷，接受主讼者，即

九五爻的意见，化讼为和，才不迷失其所为。人惟不安于命，故欲以人力争讼。九二爻虽争讼，但及时悔悟逋逃以免于凶。九四爻则安己之命，因此能得贞吉。因此，综上所述，讼非不得已不进行，须避免与人争端，力争在争端仍然小的时候通过辨明而解决。即使身处讼中，也不可不安己分，应慎重持身，或逋逃以求保全，或听从主讼者的意见和解。简言之，对于争讼，应该有一份惕惧之情。如此，才有卦辞所说的“中吉”。

其二，讼不可妄兴，不可长，终讼则凶。如果争讼不止，或许会有所得，但始终是凶象。上九爻辞曰：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”上九以阳刚居讼之极，有健极而强讼不止之象。或许能因为争讼取胜而获赐高官厚禄，亦将终日为厚赐不保而忧惧。象曰：“以讼受服，亦不足敬也。”强与人争讼，或许会有所得，但取之非其道，自然不受人敬仰，并且因为不道而居之不安，时刻担心它会被褫夺。如九二爻、九四爻沉溺于讼中不可自拔，亦将不保其家或失去贞吉的结果。讼卦六三爻辞曰：“食旧德，贞厉终吉。或从王事无成。”三为阳位，六三阴柔居之为失位，有不能争讼之象。无贪求之心，因此没有争讼之象。六三虽居位不正，但能戒其应。

《讼》卦教人息讼，更体现在九五爻。辞曰：“讼，元吉。”九五阳刚中正，高居尊位，有中正之德，有听讼者明断曲直之象。因此九五为讼之主，不过不邪，公正不偏，因此讼元吉，即象传所言“讼，元吉，以中正也”。李光地曰：“九五有大人之德，故未讼则感之而化，已讼则就之而直。”^⑦

因此，《周易》主张作事谋始，力求避免争讼，通过辨明事理而将纷争止于细小之时，教导

① [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第335页。

② [清]李道平：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，北京：中华书局，1994年，第119页。

③ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第45页。下文所引《讼》卦爻词均据该书，不复注。

④ 同上。

⑤ 马振彪：《周易学说》，第80页。

⑥ 同上，第82页。

⑦ 同上，第85页。

君子应当安于己分，乐天知命，不纵情恣欲，因贪而争从而陷于争斗之中。如果持身克己，讼事仍无可避免，也应当存惕惧于心，不可图非分之物，安于性命，如此才能有吉利之结果。司法官则应以其中正之德辨明是非，以自身之德为表率，诉诸伦理之情和道德之义加以教化，从而平息纠纷。

对于刑狱，司法官通过小惩以求其大诫而使道德败坏则迁于善，唯对于积恶不改之人施以重刑，亦即用法平允，切忌深刻。那么，如何通过小惩以实现大诫？

《大畜》之六五爻为“豮豕之牙，吉”。六五阴柔得中，高居尊位，于大畜之时^①，应于九二而能畜止之，以柔止刚应治本为先，犹如雄猪之去势，雄暴刚躁之性已除，其牙则不足惧，故可获吉祥。君子者应效法畜豮豕之义，知天下之恶不可力制，应察其机持其要，塞绝其本原，即无须刑罚严峻而恶自止，也实现了小惩大诫。

如何察机而小惩？如前所述，由于道屡迁，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”^②，因而君子须有知几知变之能。《周易》重“时变”，强调因时制宜，因此须区别时机与事宜，不可一味追求循法严厉、用刑深刻，须针对不同案件进行权变，有所宽缓。《中孚》卦象传曰：“君子以议狱缓死。”^③中孚卦下兑泽、上巽风，风行水上，则风有所感，水无不受，犹如诚信之感人，无所不至。君子观之悟知当广施诚信之德，乃至慎议刑狱，宽缓死刑。杨万里曰：“《中孚》之感，莫大于好生不杀。议狱者，求其人之出，缓死者，求其死中之生也。”^④即便不是死刑，司法官对于其他犯刑狱的罪犯亦需要有恻隐之心，体现为《解·象》所言：“君子以赦过宥罪。”《解》卦下坎水、上震雷，有雷雨交作万物更新之象。君子观察之，悟知当赦免百姓过失，宽宥其罪恶，以体现开明宽大之仁爱。清朝袁枚曾审理过一桩“抢米案”：乡民因饥荒而抢劫米商之粮。袁枚认为乡民是出于无奈，不同于平常的盗劫，因而从宽释放了乡民^⑤。这是以悲天悯人的情怀，以通融权变的方式去处理案件，从而使案件得到恰当地解决。

司法官持法断案是为使人们日益迁善，举而措之天下之民于天地之道，顺应自然规律，从而达到崇德广业的目的。对于争讼，《周易》首先教导作事谋始，力求避免争讼，通过辨明事理而将纷争止于细小之时，教导君子应当安于己分，乐天知命，不纵情恣欲，避免因情欲之争而陷于争斗之中。若讼非得已，则要求司法官于案件的处断过程中，秉持阳刚中正之德，明断曲直，明辨是非并行教化于听讼断案的过程之中，使民众明礼仪、知廉耻并因此安于本分。对于刑狱，《周易》要求司法官审慎查得情实，在判决中小惩以求大诫，唯对于积恶不改之人施以重刑，但即便如此，《周易》认为用刑不必严峻苛刻，当察其机持其要，塞其本原，强调因时制宜，区别时机与事宜，不可一味追求循法严厉、用刑深刻，须针对不同案件进行权变，有所宽缓。

综上所述，在《周易》体系中，法律是圣人体悟天地之道，为崇德广业而作。为达成此目的，操持法律的司法官员须具备“中正”、阴阳刚柔相济、庄重自持、坚贞不屈、刚健自强、厚德载物、仁厚爱人的品德，并且能够明于经训、通晓法律之意，在审慎查得情实的基础上进行断案，并做到审慎用刑而不留狱。《周易》要求司法官明断曲直，明辨是非并行教化于听讼断案的过程之中，使民众明礼仪、知廉耻，要求用刑不必严峻苛刻，当察其机持其要，强调因时制宜，使案件得到恰当解决，达到“小惩大诫”的目的，如此便实现了崇德广业。

（责任编辑 杨海文）

① 《大畜》下乾天、上艮止，故有天在山中之象。物莫有如山之稳定，亦莫有如天之宏大者，天在山中则所畜者大，故有大畜之意，涵盖畜聚才德、畜止乾健、畜养贤人等意。

② [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易正义》，第315页。

③ 同上，第243页。

④ [清]李光地：《周易折中》，李一忻点校，第757页。

⑤ 金人叹、吴果迟：《断案精华——大清拍案惊奇》（上），福州：海峡文艺出版社，2003年，第110—111页。

《乐记》袭《易》考*

黄晓萍**

【摘要】《乐记》的形成受《周易》深刻影响，这一问题可以采用文献学方法进行论述，对二者文献的沿袭进行梳理。《乐记》或秉承《周易》思想，或用其词句，甚至整段抄袭其段落，并主要通过直接引用《周易》的字、词、句、段落的方式，因袭《周易》的思想命题来论证自己的礼乐思想。《乐记》把《周易》的自然宇宙之学重构为社会人事之学，在中国音乐美学史上具有重要的作用。

【关键词】乐记；周易；礼乐；阴阳

中图分类号：J60-02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0105-05

《乐记》是中国儒家音乐美学思想的集大成者，对后世有很大影响。丘琼荪认为：“历代音乐理论，又多不出《乐记》一书之范畴。”^①它的出现并非一人一时之作，而是在撷取先秦诸子言乐之语的基础上逐渐形成的，因此与先秦典籍联系紧密。正如蔡仲德所言：“为提出一套完整的音乐美学思想，《乐记》必须对诸子百家进行批判总结，故其于儒、墨、法、道、阴阳、杂各家，或有所批判，或有所吸收，或采用其文字，或继承其思想，态度各不相同。”^②

古代典籍中，与《乐记》关联的有《韩非子》、《吕氏春秋》、《周易》、《诗经》、《论语》、《尚书》、《左传》、《荀子·乐论》、《史记·乐书》以及“三礼”等十几种。与《乐记》关系最明显、后世关注最多且疑惑也最多者，则为《诗》、《易传》、《荀子·乐论》、《史记·乐书》四部^③，其思想或被《乐记》吸收，或受之影响而成。尤其是《乐记》与《周易》的关系得到众多学者关注，认为《乐记》的形成受《周易》的深刻影响。本文即是对“《乐记》袭《易》”

说的梳理与考辨。

《周易》经传在中国学术史上居重要地位，在汉代被称为“群经之首”，魏晋时被列为“三玄”之首，其博大的思想对中国古典哲学、文艺理论均有很深影响。故《周易·系辞下》云：“《易》之为书也，广大悉备。”《四库全书总目提要·经部·易类一》也说到《易》对乐律理论的涵盖：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。”因此后来《乐记》在成书过程中，不可避免受《周易》影响，或直接引其词句，或秉其思想，甚至整段抄袭其段落。

《乐记》与《周易》的关系早为前贤哲人所注意，多有论述，有《乐记》“袭《易》”^④及“酌采《系辞》”^⑤之说。如：

（《乐记》某些文字）差不多和《易·系辞传》完全相同。（郭沫若）^⑥

两篇所述，内容如此多同，语句如此相似。《系辞》论《易经》，其文是天衣无缝。《乐记》

* 本文系湖北省教育厅人文社会科学研究资助项目“《乐记》袭《易》考”（2011jyty135）的阶段性成果。

** 作者简介：黄晓萍，湖北通城人，（咸宁 437100）湖北科技学院（原咸宁学院）音乐学院教授。

① 丘琼荪：《〈乐记〉论辩》，北京：人民音乐出版社，1983年，第71页。

② 蔡仲德：《中国音乐美学史》，北京：人民音乐出版社，1995年，第323页。

③ 王祎：《〈礼记·乐记〉研究论稿》，广州：暨南大学博士学位论文，2009年，第52页。

④ 王玉德、姚伟钧、曾磊光：《神秘的八卦——〈周易〉研究纵横观》，南宁：广西人民出版社，2003年，第148页。

⑤ 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1979年，第13页。

⑥ 郭沫若：《公孙尼子与其音乐理论》，《郭沫若全集·历史编》第1册，北京：人民出版社，1982年，第489页。

⑦ 高亨：《周易大传今注》，第13页。

论礼乐，其文有抄袭牵改之迹。然则是《乐记》作者酌采《系辞》，事甚明显。（高亨）^⑦

《乐记》和《易传》的关系，比子思的《中庸》等篇要密切的多。《易传》特别是《系辞》的理论观点，已为《乐记》的音乐学说所吸收和应用，体现在各个方面。（李学勤）^①

《乐记》中，就有整段与《周易》雷同的文字，对此，历来有“《乐记》袭《易》”的说法。（王玉德）^②

从中国古代乐论的角度看，受《周易》影响最深，援《易》以为说最多的，则为《乐记》。它的乐本论、乐象说和乐简观，分别与《周易》阴阳之道、易象理论和易简学说有直接的渊源关系。（李平）^③

学者从各方面对二者作过比较研究，主要有：王祎的《〈礼记·乐记〉研究论稿》分析《乐记》对《易传》数、象思维方式的运用；赵东栓认为《易传》和谐观直接关照和启示了《乐记》的艺术和谐观^④；张义宾对《乐记》两个重要思想来源《荀子》和《周易》进行分析，认为二者的观点在《乐记》中没有建立起合理的内在逻辑，存在相互游离现象，并充分肯定《周易》对《乐记》的重要影响，认为《乐记》的许多美学思想（如礼乐的本体论、发展论）均以《易传》哲学为理论基础^⑤；李平论述了《周易》阴阳之道与《乐记》乐本论的提出、观物取象与乐象说之间的关系^⑥，并论述了《周易》阴阳之道与《乐记》关于音乐本源问题、易象与乐象、易简原则与乐简理论等命题^⑦；黄伦生认为《周易》与《乐记》都包含自然宇宙、社会人生与卦乐之间的三重对应关系^⑧。这些研究都注意到“《乐记》袭《易》”问题，但并没有对二者文献的沿袭作详细论述，对《乐记》从哪些方面对《周易》“酌采”没有进行全面梳理。为何有的地方是承其思想，有的是采其词句，有的却整段采用？整段引用中个别字句的改编是出于何种考虑？《乐记》所袭《周易》之语在本书处何地位？《乐记》所采《周易》之语在《周易》中处何地位？本文即是在对前人研究进行梳理的基础上，对这些问题进行论述。

《乐记》对《周易》的继承表现在内外两方

面：从内来说，《乐记》继承《周易》某些重要思想；从外来说，《乐记》直接因袭《周易》某些词、句、段落。笔者曾在《〈乐记〉对〈周易〉思想的继承》一文中对《乐记》继承《周易》的某些重要思想做了细致的论述，本文则对《乐记》继承《周易》的外部文字结构再做进一步阐述。

《乐记》对《周易》外部文字结构的因袭，表现在直接引用或加以改造《周易》的字、词、句、段落，并通过这种方式，因袭《周易》的思想命题来论证自己的礼乐思想。

一、采其语句而有所改造

《乐记》对《周易》因袭最明显的在于整段引用。《系辞上》云：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。^⑨

《乐记》的表述则为：

天尊地卑，君臣定矣；卑高已陈，贵贱位矣；动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如

① 李学勤：《周易经传溯源——从考古学、文献学看〈周易〉》，长春：长春出版社，1992年，第90页。

② 王玉德、姚伟钧、曾磊光：《神秘的八卦——〈周易〉研究纵横观》，第148页。

③ 李平：《〈周易〉与〈乐记〉》，《周易研究》1995年第2期，第63页。

④ 赵东栓：《〈易传〉的哲学体系与〈乐记〉的文艺理论体系》，《孔子研究》2002年第2期，第72页。

⑤ 张义宾：《〈易传〉对〈乐记〉音乐美学思想的影响——兼谈〈乐记〉中两个相互游离的美学观》，《周易研究》2002年第4期，第32页。

⑥ 李平：《〈周易〉与〈乐记〉》，第63—69页。

⑦ 李平：《论〈周易〉对中国古代音乐理论的影响》，《孔子研究》2002年第3期，第76页。

⑧ 黄伦生：《论〈周易〉与〈乐记〉中的三重对应关系》，《学术论坛》1989年第5期，第36页。

⑨ 李学勤主编：《周易正义》，《十三经注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第257页。

此，则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。^①

很明显，《乐记》非完全引用《周易》，而是有更动，主要表现在三个方面：

1. 把《周易》自然宇宙哲学重构为社会人事哲学

《周易》讲天地、乾坤、阴阳之学，认为天地有尊卑之别、人有贵贱之分，客观地描述了自然与社会的结构形态，主要说明自然与社会结构具有某种客观统一。《乐记》则把这种结构形态与封建礼教观念联系起来。《乐记》论述世俗世界的等级礼乐制度，主要借助天地、乾坤、阴阳这种自然结构来说明封建社会等级制度的天然合理性。故《乐记》引“天尊地卑，乾坤定矣”时，改“乾坤”为“君臣”，以君比附于天，以臣比附于地，以此确立人间等级秩序；改“变化见矣”为“如此，则礼者天地之别也”，改“日月运行，一寒一暑”为“动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉如此，则乐者天地之和也”，都是从原来天地阴阳变化，转化为人间上下高低的等级秩序。《乐记》主张“先王有上有下，有先有后，然后可以有制于天下”，还有所谓“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物”、“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不敬在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺。在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者，审一以定和，比物以饰节，节奏合以成文，所以合和父子君臣，附亲万民也。是先王立乐之方也”^②，都是把《周易》的自然宇宙哲学重构为封建等级观念的社会人事哲学的具体化。

2. 对《周易》自然宇宙哲学的进一步阐释

《乐记》改“是故刚柔相摩，八卦相荡”为“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡”，这是对《周易》自然宇宙哲学内部的进一步阐释。《周易》哲学以天地理念为基础，延伸出多个对立统一的命题，天、阳、乾、刚比为一类，地、阴、坤、柔比为一类。同样，“刚则阳爻也，柔则阴爻也。刚柔两体，是阴阳二爻，相杂而成八卦，递相推荡”^③，说明八卦由阴阳二爻组成。

八卦即阴阳与天地相比类，《乐记》改“刚柔”为“阴阳”，改“八卦”（即阴阳）为“天地”，其意义相类，并增加“地气上齐，天气下降”一句，以进一步阐释《周易》“刚柔相摩”之意。同时，《乐记》认为在自然万物的运行中形成一个矛盾的统一体，而“艺术”即“乐”，也包含着由矛盾、变化而达到和谐统一的道理。“阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。”^④这里更明确说明《乐记》对“乐”的认识，更具有一层朴素的唯物论和辩证法的色彩。

3. 文献的不同记载

《周易》的“卑高以陈”在《乐记》中有两种版本的文献记载：《礼记》之闽、监、毛本、石经、岳本、嘉靖本、卫氏集说本为“已”，坊本为“以”。《石经考文提要》云：“宋大字本、宋本九经、南宋巾箱本、余仁仲本、刘叔刚本并作‘已’。”^⑤

二、引用其语句

《乐记》的“乐著大始，而礼居成物。著不息者天也，著不动者地也，一动一静者天地之间也”一句，是袭《系辞上》的“乾知大始，坤作成物”。孔颖达对“乾知大始”释为“以乾是天阳之气，万物皆始在于气，故云知其大始也”，对“坤作成物”释为“坤是地阴之形，坤能造作以成物也。初始无形，未有营作，故但云知也。已成之物，事可营为，故云作也”。《乐记》句中，“著”为“处”意，“大始”为百物始主即天，如孔颖达云“乐象于天，天为生物之始”。“乐著大始”即乐居于天，并以天为法则。“礼

① 李学勤主编：《礼记正义》，《十三经注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第1094页。

② 同上，第1145页。

③ 李学勤主编：《周易正义》，《十三经注疏》（标点本），第258页。

④ 李学勤主编：《礼记正义》，《十三经注疏》（标点本），第1095页。

⑤ 同上，第1094页。

居成物”，在孔颖达看来是“礼法于地，言礼以禀天气以成于物”^①，即礼居于地，并以地为法则。礼乐处于天地之间，以天地为法则。

又如《系辞上》曰：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。

《乐记》亦是如此：

乐者敦和，率神而从天；礼者别宜，居鬼而从地，故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。

及夫礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神，穷高极远而测深厚。

孔颖达疏云：“礼法动静有常，乐法阴阳相摩，是礼乐行乎阴阳，阴阳和，四时玉烛，应于礼乐，是礼乐行乎阴阳。”^②

不难看出，二者同样以天地为准则，遵循阴阳间的动静交合及天地间的生化之道，归根结底就是宇宙的变化规律，体现着天地间的秩序与和谐，强调礼乐不仅与阴阳相类比，也与阴阳相交融。

《乐记》在礼乐思想的基础上对其进行发挥、阐释。《乐记》袭《周易》，把天地、乾坤、阴阳思想类比于礼乐，乐类比乾，礼类比坤。故袭《周易》“乾知大始，坤作成物”句时，易“乾”为“乐”，易“坤”为“礼”，易“知”为“著”，易“作”为“居”。乐由天作，礼以地制。圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐的源泉是“天地”，这种观念明显受到了《易传》的影响，因为“天”与“地”是《易传》理论体系中两个基本的范畴。

三、以因袭其重要命题的字、词来阐释

《乐记》在因袭《周易》哲学思想时，不可避免地引用其字、词，以构建礼乐思想。首先，大量引用单字，主要有象、度、数、道、神、易。其次，大量引用其名词，如圣人、阴阳、鬼神、上下、先后、屈伸、俯仰、进退、内外、明

幽、天地、刚柔、动静、中外、同异、德艺、顺逆、盈减、舒疾、繁瘳、终始、寒暑。这些被《乐记》的文艺理论体系所把握的概念范畴，都是《易传》中出现频率较高的概念，也是支撑《易传》哲学体系的概念范畴，可见《周易》的对立统一辩证思维对《乐记》的影响。《乐记》出现如此多与《周易》相同之字、词，并非偶然使之，而是因《乐记》袭《周易》的重要哲学思想，不可避免地直接引用与其相关的哲学概念、命题。

分析完《乐记》袭《周易》的重要思想与词、句、段落后，我们必须考虑的是，《周易》这种理论、语句用于《乐记》后，能否达到《乐记》作者所要的目的？有人说《乐记》与《易传》的雷同之处，绝非表面上的拙劣抄袭，而是经过不断思索、继承、总结、发挥的结果。作为一部儒家系统的文艺理论著作，《乐记》把“乐（文艺）”这个要素单独提出来，考察它与宇宙万物的反映，尤其是考察它与人之间的相互作用^③。关于“天尊地卑”的因袭，张岱年认为：“《系辞》在这里讲天地和万物的秩序和变化，写得比较自然。《乐记》此段从天地讲到礼乐，讲得比较牵强，看来是《乐记》引用《系辞》的文句而稍加改变。”^④二者到底是否吻合，本文拟从两方面加以论述：

首先，《乐记》因袭《周易》的那些哲学思想，在《周易》、《乐记》中分别处于何种地位？亦即，《乐记》仅是因袭《周易》哲学思想的细枝末节，还是其思想根本？《乐记》把从《周易》因袭来之思想置于何种位置，是把它作为建构自己礼乐思想的基石，还是置于无关宏旨之处？

通过以上论述，《乐记》主要因袭《周易》之《易传》，包括天人感应思想、对立统一与变

① 李学勤主编：《礼记正义》，《十三经注疏》（标点本），第1097页。

② 同上，第1097页。

③ 王祎：《〈礼记·乐记〉研究论稿》，第66页。

④ 张岱年：《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，《张岱年全集》第7卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第215页。

易的辩证思想以及简易思想。《易传》思想主要有本体论、辩证法、人生思想与政治思想四个方面：在本体论上，太极是天地根源；在辩证法思想上，肯定变化的普遍性、永恒性，肯定对立面的互相转化是最根本的规律，变化的根源在于对立面的互相作用，如“刚柔相推而生变化”、“一阴一阳之谓道”、“日新之谓盛德，生生之谓易”；在人生理论方面，宣扬刚健有为的人生观，以天人协调为最高理想，把扩充知识（“精义”）、改进物质生活（“利用安生”）与提高品德（“崇德”）三方面结合起来；在政治思想方面，主要强调上下分别和变通思想^①。对比二者，我们可知《礼记》因袭《周易》特别是其《易传》时，对其主要思想都进行了借鉴。《乐记》把《周易》有关自然宇宙之学重构为社会人事之学，其礼乐思想正是封建社会宗法、等级制度的主要基石；把《周易》天人感应思想内化为礼乐与天地、贵贱的关系，则为等级制度的确立提供合理性；而其崇德思想为礼乐制度的维持提供保证。《乐记》把《周易》思想用于自己礼乐思想的构建上，兹不一一列举。

其次，《乐记》因袭《周易》哲学思想，与《乐记》已有的思想是否抵牾？以音乐起源问题为例，《乐记》存在“物动心感”说和“天地、阴阳”说两种不同观点。第一种观点认为音乐的产生是外物把人内心之情引发出来，外化为乐。“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。”第二种观点把礼乐的起源归为天地、阴阳思想，乐起源于天。“乐由天作，礼以地制。圣人作乐以应天，制礼以配地。”这来源于《周易》，前文已有论述。张义宾认为，《乐记》“物动心感”说来自《荀子》。《乐记》中，《周易》与《荀子》这两种观点处于游离状态，没有充分糅合，没能建构为有机的理论整体^②。

出现这种情况，与《乐记》的成书背景有关。它是“共采《周官》及诸子言乐事者”而成的，在融汇各家思想时不免有所疏漏。《乐记》的形成非一时一人之功，自战国至秦汉，后儒不断对其增补、加工。所以，《乐记》在因袭《周易》时，不可避免与其本身思想出现抵牾。

四、结语

《乐记》因袭《周易》思想，把《周易》自然天地的宇宙学说内化为社会人事的礼乐制度：或采其思想，将其重要哲学概念、命题加以延伸；或直接引用《周易》的词、句、段落，甚至整段引用，为符合自身理论体系的构建，对其个别字句予以改编。《乐记》通过这种方式，因袭《周易》的思想命题来论证自己的礼乐思想，把《周易》的主体思想用于自身的理论建构，作为主要的理论支持。

了解这些音乐思想，能使我们对当下的音乐现象作出正确判断。中国音乐乃是根植于中国文化及审美意向的结果，受《周易》“简易”思想的影响，形成“大乐必易”的音乐审美标准，而不去追求演奏技巧、音乐形态复杂的“繁手淫声”之乐。在《周易》“崇德”思想影响下，中国音乐历来主张德与艺、内容与形式的辩证统一，尤其强调内容的重要性。这一音乐思想对我们当今的音乐创作及音乐评论都有重要的借鉴意义。

（责任编辑 杨海文）

① 张岱年：《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，《张岱年全集》第7卷，第219—231页。

② 张义宾：《〈易传〉对〈乐记〉音乐美学思想的影响——兼谈〈乐记〉中两个相互游离的美学观》，《周易研究》2002年第4期，第32页。

道德与生命之择

——《孟子·告子上》“鱼与熊掌”章疏释^{*}

郭美华^{**}

【摘要】从生命哲学角度来理解《孟子·告子上》“鱼与熊掌”章,“舍生取义”显示的是经过想象性故事情境以获得道德纯粹性体验。它并不突出抽象的普遍原则与先天道德本体,而是强调了在心事相融的具体行事活动中主体的能动选择及其自由行动,乃是生命存在的真正道德性所在。道德与生命并不处在一种简单的对峙中,相反,生命本身构成了道德自身道德性的基础,二者统一融摄于生命及其更好的绵延展开过程中。

【关键词】道德;生命;想象性故事情境;道德纯粹性;具体行事;明觉

中图分类号: B222.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2013)06-0110-08

在《孟子·告子上》第10章,孟子以“鱼与熊掌”之论,类比论证生命存在与道德应当之关系,提出“舍生取义”的主张。论者一般以为:孔子已提出“杀身成仁”——“志士仁人,无求生以害人,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》15·9),孟子的“舍生取义”发展了孔子“杀身成仁”的道德至上论。就此而言,孔孟似乎认为道德与生命直接对峙,在二者之间,符合道德的选择是舍弃生命而追求道德。但从生命哲学的角度看,为后世所强化了道德优于生命的道德至上论论调,确乎显露出思维的片面性。究实而言,就道德与生命的关联而论,生命存在本身是道德之所以可能与必要的本然前提,无生命则无道德可言;而道德之所以可能与必要,也正在于其更有利于生命的存在及其继续存在。因此,单纯地说道德与生命对峙,因而在二者之间只能做出非此即彼的选择,是不妥当的。恰当的理解应当是说“有道德的生命高于无道德的生命”,而非简单地“道德高于生命”。如果不是从生命出发理解道德,反而从脱离了生命的道德来评价生命,那就是一种特别的谬误:“道德倘若不是从生命的利益出发,而是从本身出发进行谴责,它便是一种特别的谬误。”^①

一、以想象性故事情境凸显道德纯粹性体验

就日常生活常态而言,鱼乃饮食之美味。在特定时代,鱼作为美味似乎并未成为一般人饮食之常物,即在孟子本人所设想的理想王道仁政社会中,亦只是五十者可以衣布帛、七十者可以吃猪肉(《梁惠王上》1·3)。由此而言,在饮食场景中鱼与熊掌兼具,就更为鲜有了。而将鱼与熊掌加以区别且在一定意义上对立起来,并设想二者不可兼得、只能选择其一:“鱼,我所欲也;熊掌,亦我所欲也。二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。”(《孟子·告子上》11·10)这显然是一种美学意义上的想象情境。在实际的情境中,也许是基本生活需求的物质资料比如稻粱黍麦菽,与超过基本生活需求的更高口味追求,比如大鱼大肉之间的对立与抉择:获取更多满足基本生活需求的基本食粮以使得生活更长久稳序地展开,还是短暂满足口味的瞬时快乐而牺牲长久的温饱需求以选择一顿大鱼大肉?孟子不从基本生活需求的长久而稳定的满足与短暂奢侈追求之间的关系出发来进行讨论,即是为着过滤现实苦难因素,而渲染一种纯粹的想象性情境,凸显在其

^{*} 本文为上海高校一流学科(B类)建设计划上海师范大学“哲学”规划项目、国家社会科学基金青年项目(11CZX037)、上海市教委科研创新项目(10YS92)的中期成果。

^{**} 作者简介:郭美华,四川富顺人,哲学博士,(上海200234)上海师范大学哲学学院暨中国传统思想研究所副教授。

① [德]尼采:《偶像的黄昏》,周国平译,北京:光明日报出版社,1996年,第33页。

中进行选择所牵涉的纯粹性体验^①。

随之，孟子所举“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，噍尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辩礼义而受之”（《孟子·告子上》11·10）之境，更是一种美学意义上的想象之境。在此，不必诉诸于野蛮而残忍的特定历史时期来理解，仅仅在常识所理解的日常境域中，一颗野山枣、一片瓦砾之水可以让人之生命继续活下去的情景，并非常人之所能实际遭遇者。严格言之，如此想象性情境，仅仅对特定人群（平素有着无忧的衣食满足且获得相当教养者阶层）才有其意义——可以想见，真正濒临生死存亡的穷困者，是不会以精神之高贵来拒斥箪食豆羹的。而万钟之得与否，更非常人所能遭遇；将关乎生死存亡之际的箪食豆羹之不受，与悖于礼义之万钟而受相对比，无疑有着更多的美学渲染之意^②。

无论就鱼与熊掌兼具而二者不可得兼的情境而言，还是就箪食豆羹决定生死而不取与万钟不辩礼义而取之的对比之境而言，孟子都是在过滤现实牵扯而凸显纯粹性之境，其目的在于追求一种道德上的纯粹性体验，即在远离现实物欲之忧的情境下，让明觉在想象的单纯对峙中得以清晰化自身，以彰显自身之所以能明觉并由此作出相应的选择。这是生命存在展开自身的一个基本体验，即撇开日常所需的纠缠而纯粹化自身。

然而，生命经验总是与行动融为一体的。行动有过去、现在和将来三个面向。在孟子判断为“失其本心”的言说中，其所谓“过去”，并非严格意义上的实际行动及其结果，而是一种纯然的想象情景；而其所谓“现在”，亦非切实处境中的行动及其结果，亦是纯然想象之境：“乡为身死而不受，今为宫室之美而为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉而为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之。”（《孟子·告子上》11·10）以一种想象性的情景作为“过去”，并以之与想象性的“现在”之境对比，衬托蕴于其间的行动及其选择的背离，这意味着一种道德纯粹性经验的可能性。

在道德领域，过去与现在以及将来的分际，基于切实的行动与相应的明觉以及二者的相融，才能得以确定。孟子所谓箪食豆羹之决定生死而

不取，与万钟不辩礼义而取之，在想象性的纯粹之境中，凸显着纯粹道德性的可能性及其体验。如此想象性情境，并非纯粹的观念或概念之间的思辨演绎或沉思。所以，这里我们称其为想象而非称其为思辨。如此情境是想象性的，其所想象是故事性的，而非思辨性的。在孟子所渲染的想象性故事之境中，明觉之心与想象性故事具有相融一体的统一性。然而，由想象性故事情境如何过渡而进入对现实的关照呢？“过去”（乡）之“不受”，是想象性故事情境；“现在”（今）之“为之”，亦是想象性故事情境。在此两种想象性故事之境的时间间距之间，孟子提出了“诘问”：“万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？”（《孟子·告子上》11·10）如此“反诘”，似乎以一种漫不经心的方式，自然而然地将想象性故事情境引向对“现实”的关照。“反诘”以回溯自身内在体验的方式，将现实经历与想象性情境泯而为一。反诘所内涵的反身体验，消融了想象与现实的界限，并进而扭转了想象性故事与现实之境的关联，将过去之想象性故事情境视为“实有”，而现在之想象性故事情境被视为“实有的缺乏”。从而，过去之不受作为某种实有的纯粹精神性体验，在与之对照中，现在之“为之”显示了某种精神性缺失——在想象性的“过去的故事”中，事情本身与精神的觉悟体验不相分离，觉悟着的精神决断着事情之当与不当；而于想象性的“现在的故事”中，事情之为与精神对其当与不当的觉悟判断，颀颀相离，在缺乏了自身精神觉悟引导与制约的状态下，事情冥行妄为而不止歇。这就是“失其本心”：“是亦不可以已乎？此之谓失其本心。”

① 孟子曾对食色与礼（道德规范）的轻重关系进行讨论，其基本点就是将食色与礼置于生命的整体存在中来加以考量（《告子下》12·1）。礼仪之轻与食色之重的言说，其间的意味就不再是纯粹想象性境域了。

② 实际上，在故事与现实中，往往有人由贫贱而飞升为富贵，也有人由富贵而坠退为贫贱。在贫贱与富贵的转化中，如后文所述，人无疑亦能展现某种德性——即随行事活动之变化（具体表现之一为富贵贫贱之转化）而持久保持自觉的一贯之行，如舜所展现的：“舜之饭糗茹草也，若将终身焉。及其为天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之。”（《尽心下》14·6）不过，在此，孟子将箪食豆羹之不取与万钟不辩礼义而取之对比，显然区别于关于舜的“历史性事实陈述”的意蕴，而更多展现为想象性的故事情境。

(《孟子·告子上》11·10) 孟子通过反诘浑融想象性故事情境与现实行事,以曲折的方式,凸显出一个道德困境:在想象性故事中能体验到的道德纯粹性,进入到现实生命的取舍之中,很难得以持存。而想象性故事情境与现实行事之间的如此曲折,也让我们能更为真切地理解“本心”,明了它并非是某种先天的绝对本体。

想象与事实的模糊或浑融,表明了对理智认知倾向的疏远,而注重其象征性含义以及由此引起的内在体验。“舍生取义”作为想象与事实浑融的情景,首先指向充满象征意涵的内在体验,而非作为一种脱离事实的普遍主义道德原则,这些道德原则往往源自单纯的理智认知的执取,与生命的活生生的继续前行相悖。“舍生取义”作为“象征性的内在体验”,实质也就是一种具体个体的道德纯粹性体验。《孟子》书中,“舍生取义”的道德纯粹性体验,在“大丈夫气概”与“万物皆备于我”之境、“取之左右逢其原”之感以及“善信美大圣神”等体验之类的叙述中,得到全方位的印证。

因此,如果将“舍生取义”作为特定道德主体的生命体验,我们就能避免将鱼从饮食需求中加以舍弃,就能避免将抽象的普遍规范作为否定生命的根据(从而扬弃普遍性规则及其人格典范表征的宰制,张扬生命本身的自由展开)。

二、生命存在的“更好继续” 基于能动的自觉选择

欲生恶死是人生之常情,亦是生命展开的基本动力。生命本质上就是生命的继续或不断前行。然而,生命的继续前行,总是舍故趋新。在一定意义上,单纯说生命的本质就是生命的不断前行,并未彻达本质的生命。生命的继续前行与不断展开,并非生命的单纯延展,而是生命的不断递进与提升。所以,严格而言,生命的本质是生命不断地更好地前行。“更好地前行”就是有道德的生命的展开,或生命合于道德地展开。生命存在的困境就在于,生命的展开必然要求更好地展开,而已然展开的生命却并非总是更好的。在过程的意义上来理解生命之“更好的/地”,就涵着对于生命之“过去”“当下”“未来”的权

衡。过去基于记忆,当下呈现于关注,未来源自期望^①。记忆、期望融摄于当下之关注,彰显着存在历程的内在意识体验维度。在孟子,过去与未来融于“想象中”,与当下行动一体相续,涵摄能动的选择而充盈着内在的体验。

鱼与熊掌的比喻,引出生死与义的取舍。鱼与熊掌在想象性故事情境中同时兼具,虽则二者都能满足人之食欲,常人之情也大多会“兼食之”(当然不能忘却大多数人也许无与于锦衣玉食,从而根本无从想象“鱼与熊掌”的兼具)。但孟子想象了一个困境:如果鱼和熊掌同时在餐桌,而二者只能选择其一,如何抉择?根据口味美感、营养价值或使用价值的高低,回答很简单:舍鱼而取熊掌。做出如此取舍的前提是熊掌在价值上优越于鱼。换言之,对于饮食过程或饮食之生来说,熊掌更好地满足于其展开。然而,在此舍鱼而取熊掌的取舍选择中,人们可能更多地单纯注目于熊掌之相对于鱼的“优越性”,仅仅注目于被选择的“价值更高的熊掌”,而忽略了更为基本的生命体验——即对于鱼与熊掌价值之别的生命理解及对鱼与熊掌做出的能动选择本身。被选择的熊掌之所以重要,首先不在于熊掌被抽象地规定为具有价值优先性,而在于它能被选择者能动地选择出来。而每一能动的选择,都相应着内在意识的体验。脱离具体选择者的能动选择及其选择体验的“熊掌价值”,本身具有某种虚幻性。只有当其在充盈着体验的能动性选择中被选择之际,其更高的价值才具有真正的实在性。简言之,充满体验的能动选择本身,优先于被选择的熊掌本身,是其真实的根据。

所以,当孟子由鱼与熊掌的取舍类比引申而至于生与义的取舍时,就不能单纯注目于片面的“舍生取义”之规定,而更需留意于“所欲有甚于生者”、“所恶有甚于死者”的反思性体验:

生,亦我所欲也;义,亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也;死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生,则凡可以得生者,何不用也?使人之所恶

① [古罗马]奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京:商务印书馆,1994年,第255—256页。

莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。（《孟子·告子上》11·10）

如果仅仅关注“被选择的熊掌”之重要性或者仅仅关注被选择的熊掌本身，在类比的意义上，舍鱼取熊掌，相应地就是舍生取义。撇开鱼与熊掌在饮食实践以及在更为广泛的生命活动之能动选择和体验中的关联，将熊掌孤立而片面地突出出来，相应地，也就撇弃了对于生与义的更为广泛的关联，将义孤立而片面地突出出来。如此理解，就单纯地将“道德上的应当”（义）看得重于“生命之生”，二者在不可得兼的冲突与对峙中，就将舍弃生命之绵延持续而选择道德之应当。

然而，如此理解“舍生取义”，它作为生存困境中的道德选择，本身将是一个悖论且是一个非道德的选择。舍生取义作为选择，必然由有生命之主体担当；而舍生如果先行被选择而践行，那么，舍生作为生命的消失，必然使得取义丧失了抉择的主体或担当者。舍生取义就其本质而言，是根本无法作为真实的可能被选择，更遑论付诸行动。因此，孟子所谓“所欲有甚于生者”、“生而有不用也”，不能在狭隘的单一而静态的意义上理解其中所谓之生。所谓“所欲有甚于生者”与“生而有不用也”，所谓“所恶有甚于死者”与“患有所不辟”，恰好显露出一个生命的实情，那就是生命本身具有多样性的可能。在多样性的可能中，有些可能能被选择，有些可能不能被选择。那么，在生命存在及其继续前行中，生命的多样性可能，哪些可能能被现实、哪些可能不能被实现，其区分的标准是什么呢？生命自身不能以自身之外的东西为目的，它自己的当下之在及其继续前行就是自身的目的；它也没有自身之外的别物为标准，它自身之在及其继续前行就是标准。换言之，决定生命的多样性可能能否得以实现的标准，就是生命本身能否更好地继续存在。因此，生命的能动而自觉的展开，就是“有所为”与“有所不为”、“有所用”与“有所不用”的自觉抉择与行动。孟子明确说：“人有不为也，而后可以有为。”（《离娄下》8·8）“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”

（《尽心上》13·17）无为其所不为，对应于为其所为；无欲其所不欲，对应于欲其所欲。这是先秦儒家中庸之为德的核心所在，即生命存在首先在于它能动地区划自身之所取与所舍，并坚持行其所取而不行其所舍。

取舍基于能动的选择。具有能动选择能力的主体，在其行动中经由自主的选择与能动的行动，造就自身的规定性。在孟子对人之道德性的论述中，突出地强调了能动的选择对于道德性生活的本质性：

孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《尽心下》14·24）

于此，我们不能简单地作出一个抽象的理智结论，将仁义礼智信作为人之本质规定性，而将眼耳口鼻身之感受作为非本质的规定性。我们要理解到，君子可以能动地选择以某些方面为自身之性，能动地舍弃某些方面而不以之为性，这才是生命存在更为本质之处。依照萨特的观点而言，就是选择和行动的存在活动先于、并造就人的本质：“存在先于本质……是说首先有人，人碰上自己，在世界上涌现出来——然后才给自己下定义。”^①因此，理解领悟人的生命，重要的首先不是某种抽象独存的价值、原则、规定被外在的选择出来，而是人能在生命活动中能动去做选择、能动地坚持选择而行动，并在持续不已的生命活动本身中领悟、体验并自得于（陶醉于、沉醉于）自身对于自身生命的如此选择与行动的能动的展开。在能动的选择中，生命存在有一个基于此能动选择的内在的升进，即由所欲进于所乐，由所乐进于所性的进展过程：

广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。

① [法] 萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海：上海译文出版社，1988年，第6—8页。

(《尽心上》13·21)

君子以能动的选择及其行动而造就、确定自身之性(君子所性),意味着更深刻的、更为真实的存在之乐,即以自为肯定的方式越来越“更好地继续生存”是生命本身真正的乐;而真正的乐恰好也就是自为肯定的生命存在之绵延继续;本质的乐与生命的本质在此具有某种生存论循环的意味。

三、失其本心即明觉与行事的割裂

本文开端的想象性情境——鱼与熊掌一体呈现之境,将鱼和熊掌不可兼而有之的“想象性困境”引向“舍生取义”的选择;而本文末端的想象性情境——箪食豆羹死而不受与万钟不辩礼义而受之的“想象性困境”,则引向“失其本心”的评断。在两个想象性情境之间,有一大段“论理式的议论”:

生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也;死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生,则凡可以得生者,何不用也?使人之所恶莫甚于死者,则凡可以辟患者,何不为也?由是则生而有不用也,由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。(《孟子·告子上》11·10)

如上文所述,“生而有不用”与“患有所不辟”突出的是生命存在中的选择权能,选择的根据在于生命存在及其更好地继续。孟子使用两个反问来突出“生而有不用”与“患有所不辟”的主张:

如使人之所欲莫甚于生,则凡可以得生者,何不用也?使人之所恶莫甚于死者,则凡可以辟患者,何不为也?(《孟子·告子上》11·10)

两个反问豁显了某种生存情态:生命自身及其延续,其多样可能性的实现,基于能动的选择,而能动的选择基于对生命自身的明觉。明觉与生命的统一,是生命的本质。“可以得生而有不用”,“可以辟患而有不为”,内蕴着“生而有必用”与“辟患有必为”,用与不用,为与不为,都是行动和事情。明觉于生命,其实质就是明觉于生命之展开中的具体事情、具体行为,因

明觉而有为与不为、用与不用的具体选择与行动。对于人的生命存在而言,“行事”概念在孟子哲学中具有核心的意义。人的存在及其过程并不是天命的外在表现或工具化实现,而是人通过自身的具体行事而自我实现:“天不言,以行与事示之而已矣。”(《万章上》9·5)

只要生命存在,生命就有明觉之心或心之明觉;反之,心之明觉总是对于生命之领悟或明觉之心总是领悟于生命本身。生命与明觉的统一,一定意义上就是行事与明觉的统一。明觉与事情的统一,是生命展开的基础,是生命历程的本质。而一旦明觉与事情的统一被阻断,则或者事情在冥妄之中盲行,或者明觉在空无内容之中枯寂。如前已述,在孟子通过想象性故事情境的诘问中,想象性故事情境与现实浑然一体,突出了明觉与事情的相融一体。但是,并非每一个人都能持存明觉与事情的相融一体,很多人都可能丧失,只有贤者才能不丧:“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳!”(《孟子·告子上》11·10)

这种明觉与事情相融一体的丧失,即是心之明觉与事情的割裂或背离,孟子称为“失其本心”:

乡为身死而不受,今为宫室之美而为之;乡为身死而不受,今为妻妾之奉而为之;乡为身死而不受,今为所识穷乏者得我而为之,是亦不可以已乎?此之谓失其本心。(《孟子·告子上》11·10)

“过去”之不受,即有着对于行事的觉悟而对单纯欲望加以自觉的限制与否定(身死不外乎是寡欲在想象性故事情境中的一种形象性说法);现在之“为之”而“不可已”,则是事情丧失了觉悟,从而失去了对肉体欲望加以自觉的克制与否定。所谓本心,在此有两层意义值得重视:一是觉悟或在事情中的觉悟,二是自觉的自身限制与否定。“过去之不为”,也就是在事情与明觉浑融统一的整体中,不为身体性欲望所裹挟,它表明生命本身的道德纯粹性获得了某种对于单纯身体欲望的优胜,而能自觉地约束自身,乃至遏绝身体性欲望本身也能选择不去做;“现在之为之不已”,即为“宫室之美”、“妻妾之奉”、“所识穷乏者得我”所萦绕而失却了基于觉悟的自身

约束。严格言之，所谓失其本心，是心之觉悟或觉悟之心，在事情的展开中丢失了或缺席了，使得事情表现为冥行妄作。换言之，失其本心就是生命活动或行事失去了内在觉悟。由此而言，失其本心的意思，并不如通常所理解的那样，是心自身丢失了自身，而是事情本身失去了其本来应有之心之觉悟或觉悟之心。当把心作为某种脱离事情的精神本体，认为失其本心是在事情中丢失了先天本体，这样的理解，是悖于孟子的本旨的。

在孟子，心与事的关系，是作为整体的生命活动绵延展开过程相融互摄的统一体。《公孙丑上》第2章有句话说：“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也。”据焦循，“正”作止解：“盖正之为止，即是已止之止。”^①必有事焉而勿止，首先是事情本身的绵延展开不断绝。相对于心可能具有的觉悟力量，不止歇之行事具有本体论意义上的地位。心只有融进不间断的行事，才成其为心；事也只有在心渗透其间，才成其为人之所行。心与事相融，一方面，心外无事，要求不间断的具体行事必须有心的渗透，即“心勿忘”（行事而心忘，即是冥妄之行）；另一方面，事外无心，要求心不能脱离不间断之行事而抽象孤立地使用，即“勿助长”（心脱离事而外在强加自身所虚构的物事于事情，即所谓自私用智）。从实质上看，“忘”和“助长”都是“失其本心”的表现——前者离心言事而冥行妄作，后者离事言心而枯寂玄思。

孟子对于将心之觉悟隔绝于行事的倾向特别警觉，称之为“造作的理智”：

所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。（《离娄下》8·26）

所谓禹之行水行其所无事，即是顺水自身之道而让其流淌，并不是脱离水的自然流淌之外，悬设一个水的本质，来规范水、来改造水，如鲦的行水方式。相应地，所谓智的造作或造作的理智，就是智脱离其现实的本原而在自身虚构悬设关于生命的本质或普遍性，反过来扭曲生命存在本身。孟子反对智脱离生命存在之实而造作，但并不轻视智之内在于生命存在的意义。领悟智在

生命存在中的真正意义，必须基于心与事的相融互摄之统一。

在心与事相融互摄的统一体中，觉悟与行动浑融，内蕴着生命存在自身的最高的自我肯定，即“乐而忘我之在”：

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之。（《离娄上》7·27）

仁作为人之安宅广居，义作为人之正道大路^②，即是具体行事活动之不断绝或生命绵延不绝之展开。事情切近而平易，但有内在之觉悟，自有其自觉之克制与约束（礼）；自觉的自我持存与自我克制，是整体生命过程中同一觉悟的两个方面，由此生命抵于其自身肯定而忘我陶醉的最高状态：“肯定生命……生命意志在其最高类型的牺牲中，为自身的不可穷竭而欢欣鼓舞……成为生成之永恒喜悦本身。”^③在不绝的生命展开中，生命展开自为目的，超绝言诠而自为肯定。这一肯定展开为一个过程：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《尽心下》14·25）生命之神圣与生命之快乐，在孟子哲学中是一体的，任何偏废的理解都是不准确的。

四、道德与生命之对峙消融于生命存在的整体过程

综上所述，在孟子的文本中，“舍生取义”作为生死之际的生命考量，似乎突出了生命与道德处于某种对峙之中。然而，这种表面上的对峙式理解，脱离了生命历程以及生命体验的连续性。孟子提出了乡与今（过去与现在）的行动对比，他的诘问是：乡（过去）“不”如何如何

① [清]焦循：《孟子正义》上册，北京：中华书局，2004年，第204页。

② 《离娄上》7·10：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”《尽心下》13·33：“居恶在，仁是也。路恶在，义是也。居仁由义，大人之事备矣。”

③ [德]尼采：《偶像的黄昏》，周国平译，第101页。

(对于过去经历中的否定性价值的否定性选择),今(现在)却如何如何“做”(现在对于否定性价值的肯定性选择),在今昔之对比中,“现在”的负价值行动何以不能止歇呢?在孟子的诘问中,反衬的是过去事件中,行动与生命领悟的一体本身,作为一种自身延展的过程,自然而必然地体现为现在行动与生命领悟的一体相融。这是生命自身的可理解性所在。换言之,生命的可理解性在于其自身的连续性,或者是明觉与事情(或行动)在绵延展开中的相融。而其不可理解性恰好在于:在过去与现在(乡与今)的事情连续性中,欠缺明觉的生命体验或丢失了明觉之心。

表面上,鱼与熊掌、生死与义(道德)的对峙仅仅是一种非事实的想象性情景。然而,如此想象性不仅仅是一种纯粹性的彰显,它自身还在双重维度上涵着生命自身的切实历程:一方面,这一想象本身就是“即事而显”的,它并非是一种单纯的封闭式内省,而是对于“事情”之应该如何行的精神“实验”;另一方面,对于事情的想象,本身植根于想象展开的更为深远而广泛的生命经验及其过程。

人的生命本身,只有通过生命的完整的历史过程才能得以解答。生死之际与道德应当之间的对峙,即是生命完整过程中的展开环节,二者同样归属于生命的整体过程本身,并且同样以促进生命继续前行为归。生命的完整过程,是事情与事情在深层意义上的连续不绝。事情的连续性,实质上就是行动的连续性。行动的连续性,即是行事(选择与坚持)与明觉的统一。所以,此所谓深层意义,即是事情之连续获得明觉的领悟。

忽略生命的整体及其过程,而片面地注目于道德与生命的表面对峙,将导致道德的反生命倾向。在后世关于道德与生命之关联的理解中,以理欲对峙为形式,道德原则之反生命本质成为一种醒目的倾向。在戴震的犀利批判下,这得到了揭露:

呜呼,今之人其亦弗思矣!圣人之道,使天下无不达之情,求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理,而其所谓理者,同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸淫乎舍法而论理,死矣,更无可救矣!圣贤之道

德,即其行事,释老乃别有其心所独得之道德;圣贤之理义,即事情之至是无憾,后儒乃别有一物焉与生俱生而制夫事。古之人学在行事,在通民之欲,体民之情,故学成而民赖以生;后儒冥心求理,其绳以理,严于商韩之法,故学成而民情不知、天下自此多迂儒,及其责民也,民莫能辩,彼方自以为理得,而天下受其害者众也!^①

道德之达情遂欲,即是道德之使得生命更好地继续;而以理杀人,则是道德之与生命在本质上的背离,成为生命存在的反面。生命之展开及其继续展开,就是行事之不断;生命之更好地继续展开,就是事情之得其无憾。道德及其原则,如果脱离具体行事而独立存在,就易于走向生命的反面。在戴震看来,但凡“以理为‘如有物焉,得于天而具于心’,未有不以意见当之者也”^②。以意见当理,其间的转折即是,将个人独己的体验与认识伪装成为天下万物万民普遍而公共之理义原则(道德原则),与自身所处之优越地位相勾结,为保护自身利益而责杀、侵夺处境相异者之利益:

尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是天下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!呜呼!^③

强调道德而至于情欲之遏绝乃至生命之丧失,无疑是道德的反面,是极其不道德的。在尼采看来,“每一种健康的道德,都是受生命本能支配的”,“道德倘若不是从生命的利益出发,而是从本身出发进行谴责,它便是一种特别的谬误”^④。道德之为了生命自身,这是道德自身的道德性所在;一种否决生命的道德,本身就是不道德的。

实际上,生命存在自身内涵着丰富多样性,在其继续前行中,不仅仅是“更好地”展开,而且是更多地、更丰富地、更深邃地展开。从“更

① [清]戴震:《与某书》,《孟子字义疏证》,北京:中华书局,2008年,第174页。

② [清]戴震:《孟子字义疏证》,“理”条,第4页。

③ 同上,第10页。

④ [德]尼采:《偶像的黄昏》,周国平译,第31、33页。

多、更丰富”与“更好”的统一来看，生命存在之内，并不能从彼此排斥性的对峙或矛盾来理解理欲甚至善恶。生命存在的展开及其继续，需要对于自身之欲乃至恶进行宽容，而非直接地对抗乃至灭绝之：

人必须学会容忍自己，也容忍自己那些身上被他视为坏的和堕落的爱好。人不可直接对这些爱好进行斗争，而是必须学会间接地克服它们，把精神投入到他的良心认为善的及适合的、为他所接受的任务中去。

在完成自身所理解、接受了善的、适合的任务过程中，领悟“有一个较高的价值，实现这个价值就使人忘掉恶，而且这个价值还吸引着人的精力”^①。此即马克斯·舍勒所谓“勿抗恶”的思想，它意味着“转移”与“提升”的统一，而非灭绝（情欲）与保存（道德）的对峙。生命之存在及其继续前行，情欲之得其适当的满足，是一个不可或缺的基础；然而，生命更好地、更多地展开，生命内在之领悟的升华，不能局限于情欲，而需要转化——转移并提升自身，才得以可能。

王船山就强调孟子以鱼与熊掌、生与义对举，并非是要遏欲、绝欲以断生，而是突出明觉领悟于欲之当与不当、生之可与不可。船山认为将得生避患当作人欲来说：

则是逼人欲于不行者，必患不避而生不可得，以日求死而后可哉？孟子以鱼与熊掌配生与义，鱼虽不如熊掌之美，然岂有毒杀人而为人所不可嗜耶？若夫人欲，则鸟喙之毒而色恶、臭恶而不可入口者矣。孟子于此，原以言人之本心纯乎天理。即在人所当欲之生、当恶之死，亦且辨之明而无所苟；而况其为非所当欲、非所当恶者，曾何足以乱之哉！若论在所当得，则虽宫室、妻妾、穷乏得我，且未是人欲横行处，而况欲生恶死之情！……饮食之人，人皆贱之。饮食之于人，其视宫室、妻妾、穷乏得我，缓急利害，相去远矣，詎可以饮食之人贤于富贵之人耶？是知宫室、妻妾、穷乏得我，以至得生避患，唯不知审，则可以遏抑天理之具，而成乎人欲。固不可以欲生恶死即为人欲之私，而亦不当以宫室、妻妾、穷乏得我，与生之可欲、死之可恶，从利害分缓急也。^②

因此，就船山的理解而言，从生命存在及其展开的整体过程来审视，生命与道德并非简单的、抽象理智中的非此即彼的对峙，而是统一融合于生命自身的更广、更深的丰富性历程。孟子说：“可以死，可以无死，死伤勇。”（《离娄下》8·23）所以，舍生取义并非单纯地否定生命而坚守超绝的道德原则，舍生取义本质上是一种要求更好地生活的引导性论述。宋儒所谓“义在于生则生，义在于死则死”，失之简单，将道德之义超越于生命反而陷于非道德了。

在道德与生命对峙的扭曲理解中，常易于陷入将道德规范脱离生命现实从而毁灭生命本身根基的错误泥潭。这一点为孟子所明确反对。对时人交口称赞的陈仲子以其兄不义而不食其食的“正直”一事（《滕文公下》6·10），孟子评判：“仲子，不义而与之齐国而弗受，人皆信之，是舍箪食豆羹之义也。人莫大焉亡亲戚君臣上下，以其小者信其大者，奚可哉？”（《尽心上》13·34）亲戚君臣上下，就是“立于安宅广居”与“行于正道正路”的生存活动所在。以某种脱离这一生存活动的抽象普遍规范来扼杀生存活动本身，为孟子所否定。如果说“得齐国”是得大利以厚生，陈仲子的道德操守即是不以义则不得其利以养其生，这个生，仅仅是片面的、丧失根基的小体或身体之生。因之，“不义而不受齐国”所象征的“不义而舍生”仅只是“德之小者”，更是“生之小者”。相反，“亲戚君臣上下”作为大者，则是“德之大者”与“生之大者”的统一，意味着生命与道德在生命活动自身中的相融。

由此言之，不能简单地在道德与生命的冲突与对峙的意义上理解孟子的“舍生取义”，我们需换一种更为深刻的眼光来领悟其意。

（责任编辑 杨海文）

① [德] 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵阳：贵州人民出版社，2000年，第55页。

② [明] 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，1998年，第1079—1080页。

论二程“感而遂通”的思想 ——兼论斯洛特的“移情”概念^{*}

申绪璐^{**}

【摘要】《易传·系辞》中提出的“寂然不动，感而遂通”，是宋明理学思想建构的一条重要文本。本文通过对二程“气之感应”、“天人相通”以及“心之感通”等概念的分析，解析二程“感而遂通”思想的理气论架构。尤其是二程提出的“感则只是内感”，文章将着重分析并揭示其理论意义。最后文章还将从二程的感通思想出发，对当代西方德性伦理学家迈克尔·斯洛特的“移情”思想予以辨析。

【关键词】二程；感应；感通；移情；理气

中图分类号：B244.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0118-06

《易传·系辞》中提出的“寂然不动，感而遂通”，是宋明理学思想建构的一则重要文本。周敦颐《通书》以诚、神解释：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也。”^①张载将感通概念与性结合，提出“感者性之神，性者感之体”^②。对于张载将感通与性相结合的观念，杨立华认为“张载人性概念的观念内涵即是通”^③，“性指向超越的感通”^④，“‘性’作为超越自身有限形气的本质倾向，自然‘不能无感’，也自然能感而遂通”^⑤。贡华南亦认为：“张载以形而上的‘性’作为‘感’的根据，从而把‘感’的意义扩展到一般存在论。”^⑥感通是人性的特殊之处，唐君毅指出不同于佛教之空理，儒家“性理”的重要属性即在于感通^⑦。以上理解皆强调从本然之性的层面出发，用感通描述心性之功能以表明性对于气质的超越性。

在强调感通作为形而上概念的同时，亦须注意感通一词具有的形而下的气之基础。乔清举认

为，在传统的中国思想中，感通现象的发生正是“以气为基础，表现为‘通气’”^⑧。贡华南也指出，从字源学的角度来看，“感”源于“咸”，本身即蕴涵“皆”与普遍性之意^⑨。在张载那里，为了说明天地万物感应的普遍性，张载提出“有两则须有感”^⑩，“天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也”^⑪。在张载看来，万物相感之普遍性，即在于万物禀受之气有所不同，故“无须臾之不感”。感通概念的复杂性，即在于其同时兼具形而上之理与形而下之气的双重内涵。二程对于感通概念的理解，在周敦颐、张载的解释基础上，又有更加具体的辨析。本文将立足于二程理气论的思想架构，分别从“气之感应”、“天人相通”以及“心之感通”三个方面，对感通概念的不同层次予以剖析。最后，围绕当代德性伦理学的代表人物迈克尔·斯洛特（Michael Slote）所强调的“移情”

* 本文获浙江省社科联立项课题（2012B002）、杭州师范大学国学院专项课题经费的支持。

** 作者简介：申绪璐，河南新乡人，哲学博士，（杭州 310036）杭州师范大学政治与社会学院哲学系、杭州师范大学国学院讲师。

① [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第17页。

② [宋]张载：《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978年，第63页。

③ 杨立华：《气本与神化：张载哲学述论》，北京：北京大学出版社，2008年，第112页。

④ 同上，第115页。

⑤ 同上，第101页。

⑥ 贡华南：《从“感”看中国哲学的物质》，《学术月刊》2006年第11期，第48页。

⑦ 李承贵：《“理”之意蕴及其开显——唐君毅对“理”的诠释及其检讨》，《中山大学学报》2012年第3期，第143页。

⑧ 乔清举：《论儒家自然哲学的“通”的思想及其生态意义》，《社会科学》2012年第7期，第113页。

⑨ 贡华南：《“咸”：从“味”到“感”——兼论咸卦之命名》，《复旦学报》2007年第4期。

⑩ [宋]张载：《张载集》，第107页。

⑪ 同上，第63页。

(Empathy) 概念, 本文还将立足于二程的感通思想予以辨析。

一、气之感应

二程提出: “天地之间, 只有一个感与应而已, 更有甚事?”^① 同张载一样, 二程强调天地万物之间感应的普遍性和绝对性。在二程那里, “感与应” 首先是气之层面的概念。简单来说, 感即是气之相遇交感。天地之间气有不同, 则不同之气必然会相遇相交, 皆可称为“感”。

“一阴一阳之谓道”, 此理固深, 说则无可说。所以阴阳者道, 既曰气, 则便是二。言开阖, 已是感, 既二则便有感。所以开阖者道, 开阖便是阴阳。^②

“既二则便有感”, 与张载所说“有两则须有感”是一样的, 都强调因气之不同, 故何时何处皆存在着感。气有阴阳则必有感, 阴阳开阖即以气之相感为前提。不过二程同时指出, 阴阳二气相感的缘起在于气之不同, 但所以相感的根据在于道, 亦可言之为理。可以说, 感是以本然之理为根据的气之感。

气之交感是必然发生的, 有感则必然有“应”, 这亦是理之当然。简单来说, “应”即是在气之交感时所引起的现象。伊川指出: “有所感必有所应, 自然之理也。”^③ 对于有人被霹雳震死的现象, 伊川从气之感应的角度进行解释。

问: “人有不善, 霹雳震死, 莫是人怀不善之心, 闻霹雳震惧而死否?” 曰: “不然, 是雷震之也。”

“如是雷震之, 还有使之者否?” 曰: “不然。人之作恶, 有恶气, 与天地之恶气相击搏, 遂以震死。霹雳, 天地之怒气也。如人之怒, 固自有正, 然怒时必为之作恶, 是怒亦恶气也。怒气与恶气相感故尔。且如今人种荞麦, 自有畦陇, 霜降时杀麦, 或隔一畦麦有不杀者, 岂是此处无霜, 盖气就相合处去也。”^④

伊川首先否定弟子的看法, 即不善之人被霹雳震死, 是闻霹雳之声恐惧而死。紧接着弟子又提问, 霹雳震死不善之人, 那么其背后是否存在一个主宰者。伊川从气之相感应的角度出发, 断然否定所谓主宰者的存在。伊川认为, 人之作恶

遂有恶气, 而霹雳为天地之怒气。人之恶气与天地之怒气相遇相感, 遂有恶人之死。对于气之感应, 伊川又举出另外一个例子。比如霜降之时, 有的荞麦会因此而死, 而旁边一块土地上的荞麦却不受影响。伊川认为, 这就在于不同土地的地气不同, 地气与霜降之气相感, 导致有些土地上的荞麦因此而亡。可见对于各种自然现象的解释, 二程的一个基本立足点是气之感应。

气之感应是天地之间的普遍现象, 亦是万物生成的基本前提。二程认为天地万物之生成、人类社会的道德之亨与功用之成, 皆离不开气之交感。二程指出: “天地不相遇, 则万物不生; 君臣不相遇, 则政治不兴; 圣贤不相遇, 则道德不亨; 事物不相遇, 则功用不成。遇之道, 大矣哉!”^⑤ 这里所谓的相遇, 即相感。在二程看来, 万物化生、道德亨通皆以气之相遇相感为前提。进而伊川提出: “圣人之生, 亦天地交感, 五行之秀, 乃生圣人。”^⑥ 伊川从五行之秀气交感的角度解释圣人之生, 在破除神秘主义的同时, 进一步强调气之感应的的重要性。

在二程的感应思想中, 一个值得注意的地方就是二程通过气之感应来解释梦的形成:

夫众人日有所思, 夜则成梦, 设或不思而梦, 亦是旧习气类相应。^⑦

问: “日中所不欲为之事, 夜多见于梦, 此何故也?” 曰: “只是心不定。今人所梦见事, 岂特一日之间所有之事, 亦有数十年前之事。梦见之者, 只为心中旧有此事, 平日忽有事与此事相感, 或气相感, 然后发出来。”^⑧

“日有所思, 夜有所梦”, 这一现象人们大多

① [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏遗书》卷15, 王孝鱼点校, 北京: 中华书局, 1981年, 第152页。

② 同上, 第160页。

③ [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏遗书》卷18, 第228页。

④ 同上, 第237页。

⑤ [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏粹言》卷1, 第1172页。

⑥ [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏遗书》卷15, 第159页。

⑦ [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏遗书》卷23, 第307页。

⑧ [宋] 程颢、程颐: 《二程集》, 《河南程氏遗书》卷18, 第202页。

会认同。但是对于“不思而梦”的出现，伊川指出此则在于气之感应。二程认为，气之感应是必然发生的，甚至“人梦不惟闻见思想，亦有五藏所感者”^①。在二程看来，不只人心与外物有所感应，人之五脏属气，同样会与外物有所感应。因此，对于事与事、气与气相感应，即使人在白天没有察觉，也会在梦中出现。

感应是气之层面的概念，天地之间气有阴阳、五行之不同，因此气之感应是必然发生的。万物之生长、消亡，皆与气之交感有关。甚至对于梦的出现，二程亦是通过对人与外物之气相感应以进行解释。二程借助气之感应说明梦之形成，在破除“不思而梦”的神秘性之同时，强调了天地之间气之感应是无条件地必然发生的。

二、天人相通

自西汉董仲舒以降，天人感应的思想不断地以各种形式在社会中延续。对于天人之间相感应的存在，二程并未断然否认。伊川说：“匹夫至诚感天地，固有此理。”^②但是，二程感应思想的最大特点，是强调“理”与个人之“诚意”在天人感应过程中的作用。

在祭祀之时与祖先相感通，二程在指出此只是气之感应的同时，亦强调祭祀时子孙之诚意的重要性：

古人祭祀用尸，极有深意，不可不深思。盖人之魂气既散，孝子求神而祭，无尸则不飨，无主则不依。故《易》于《涣》、《萃》，皆言“王假有庙”，即涣散之时事也。魂气必求其类而依之。人与人既为类，骨肉又为一家之类。己与尸各既已洁齐，至诚相通，以此求神，宜其飨之。^③

“物生则气聚，死则散而归尽”^④，这是二程气化死生的基本观点。气之参和交感则人生，人死之后魂气离散。二程认为在祭祀之时，用尸可以使祖先涣散之魂气再次聚集，“求其类而依之”，故而子孙与祖先有了气之感应的可能。此外，为了感通之实现，二程特别要求子孙“至诚相通，以此求神”。在二程看来，子孙有至诚之心，则必表现为至诚之气。而且祖先之气与子孙为同类，因而气类相应，感通自然可能发生。明

道又指出：“‘祖考来格’者，惟至诚为有感必通。”^⑤虽然气之感应是必然的，但二程同时强调，感而有“通”，则需要个体之诚意才能相通。重视诚的工夫，张载亦曾提出：“屈信相感而利生，感以诚也。”^⑥那么如何理解诚呢？在二程那里，人心诚敬的状态，又归结于理上而言：

卜筮之能应，祭祀之能享，亦只是一个理。蓍龟虽无情，然所以为卦，而卦有吉凶，莫非有此理。以其有是理也，故以是问焉，其应也如响。若以私心及错卦象而问之，便不应，盖没此理。今日之理与前日已定之理，只是一个理，故应也。至如祭祀之享亦同。鬼神之理在彼，我以此理向之，故享也。不容有二三，只是一理也。如处药治病，亦只是一个理。此药治个如何气，有此病服之即应，若理不契，则药不应。^⑦

二程指出，卜筮之能应，祭祀之能享，其背后的根据为理之存在。卦辞中含理，故卜筮能应验。祖先之理与我为同一个理，故祭祀能享。二程又以药之治病作比喻。药能治病，亦可以说是药与病气相感应的结果。但是能否治病的关键，则在于药理是否与病理相契。卜筮以及祭祀之时的感通，其背后的根据皆在于理之感通。二程认为，人与天地之间的气之感应是必然的，但是若要在气之感应时得到希望的结果，则有赖于理之感通。“若以私心及错卦象问之，便不应。”此处的“不应”，即理之不通。若要理能相通，则人不能有私心，即所谓“诚”的状态。因此，只有个体无私心，才能与天地鬼神以理相通。二程以气解释祭祀过程中的感应，并强调个体之诚的重要性，以理感通等观念，皆为后来的朱熹所继

① [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2下，第53页。

② [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷15，第161页。

③ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2，第6—7页。

④ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2下，第56页。

⑤ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷11，第124页。

⑥ [宋]张载：《张载集》，第24页。

⑦ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2下，第51—52页。

承，并成为朱熹鬼神论的一个重要内容^①。

在二程那里，天人相通指的是理之贯通。从二程理气论的思想来看，作为天地万物之本源的理只有一个。人与天地之气相感应之时，人心之理与外物之理相吻合，此即为通。只有人心之理与外物之理相通，人的行为才可以称为合于规范的或者道德的，进而才有可能对理想的结果有所期待。但是人心之理与外物相通必须借助人心之气与外物相感，故而在此过程中，人心之理即有可能为气禀所拘而不能完全与外物之理相吻合，换言之，人心之理不能完全显现。可见，二程所谓的“至诚相通”，正是针对如何能够让内心之理不受气禀所拘而完全显现所提出的。如何能够在与外物相感之时达到理之贯通，这是儒者修养的一个重要问题。

三、心之感通

二程的感通思想具体到个人，主要体现为心之修养的工夫问题。“感”是指气之相感。若仅仅就感而言，不仅人心，五脏属气，皆与外界有所感应。但是，若具体到“感通”，则只能指心而言。“通”是指理之贯通，在理学的思想体系中，作为本体的天理落实到个人，仅存在于人心之中。因此，所谓感通，指的就是人心之理的感通。二程曾经说：“心所感通者，只是理也。”^②伊川的《与吕大临论中书》言：“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。”^③

伊川认为，《易传·系辞》的“寂然不动”、“感而遂通”正对应心之体、用两个方面。心之本体即是理，“寂然不动”是对理之本来状态的描述。“感而遂通”指心之用，即心之本体理的发用。二程指出：“‘寂然不动，感而遂通’，此已言人分上事，若论道，则万理皆具，更不说感与未感。”^④感通只是人事层面的概念，即人心中之理与外物的感通。对于本然之道来说，因为感是气之层面的概念，故而天地万物之本源的“道”，无所谓“感与未感”。

对于“感”的解释，二程还有看似矛盾的提法，特别值得我们注意，即“感非自外”，“感则只是内感”：

“寂然不动，感而遂通”者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言“寂然”；虽不动，感便通，感非自外也。^⑤

“寂然不动”，万物森然已具在；“感而遂通”，感则只是自内感。不是外面将一件物来感于此也。^⑥

以上两则材料中，二程指出所谓的天理“寂然不动”，是指天理恒常不变、不生不灭的状态。万物殊殊之理皆由此本然之天理而来，因此可以说本然之天理“元无欠少”，“万物森然已具在”。但是，对于“感而遂通”的“感”，二程却特别强调“感非自外”，“感则只是自内感”。这样的提法似乎与上文所讨论的，“感”是形而下的气之感应的论述相冲突。在理学的思想中，气是形而下层面的外在概念，一般很难说气之相感是自内感。如此说来，要理解“感非自外”，就不得不跳出字面意思，从二程的整个思想体系出发进行解释。

由上文对“感应”概念的论述可知，二程认为天地之间气之感应是必然发生的。人之五脏皆属气，故五脏与外物之间亦必然地存在感应，包括心在内的五脏与外物之感应皆可看作外在的气之感应。不过，心的特殊性在于心包含理，理是人之行为符合规范、符合道德的根据。心与外物相感的特殊之处在于，人应当在心之感应的过程中，使心中之理与外物相通，以此保证人之行为的规范性与道德性。虽然“感而遂通”指的是人心之理与外物相通，但是人心之理的贯通必须借助人心之气与外物相感。人心之气禀有清浊，所以在气之感应的过程中，人心之理有可能被气禀

① 有关朱熹的鬼神观念及其感通思想，可参见吴震：《鬼神以祭祀而言——关于朱子鬼神观的若干问题》，《哲学分析》2012年第5期。

② [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2下，第56页。

③ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷9《与吕大临论中书》，第609页。

④ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷15，第160页。

⑤ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2上，第43页。

⑥ [宋]程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷15，第154页。

所拘而不能与外物相感通,从而导致了恶的行为。因此,所谓的“感而遂通”,关键就在于人心与外物相感之时,人心之气清明以使心中之理能够贯通。二程针对“感而遂通”提出的“感非自外”、“只是自内感”的说法,就是要强调“感”的关键和根据在于人心内之理能与外物相通,而非仅仅是外在的气之感应。心内之理为人生而具有,并非由外而来,因此二程才说“不是外面将一件物来感于此”。“自内感”正是指心内之理感而遂通,朗现于外。

感应是指气之感应,二程最为重视的则是在人心与外物相感之时,人心的内在之理能够发现而与外物之理相贯通。事实上,二程“感而遂通”思想所强调的,与已发、未发问题是相同的。二程指出,已发、未发的关键在于“感于外而发于中”:

问:“喜怒出于性否?”曰:“固是。才有生识,便有性,有性便有情。无性安得情?”又问:“喜怒出于外,如何?”曰:“非出于外,感于外而发于中也。”^①

“喜怒哀乐之未发谓之中。”中也者,言寂然不动者也。故曰“天下之大本”。“发而皆中节谓之和。”和也者,言感而遂通者也,故曰“天下之达道”。^②

对于《中庸》所谓“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”,伊川肯定喜怒哀乐之情出于人之性的基本观点。性乃人生而本有,性发于外为情,情之根本在性。对于“喜怒出于外”的说法,伊川明确指出情“非出于外”,乃是“感于外而发于中”。伊川的这一表述,与上文所说的“感非自外”、“感则只是自内感”,其形式是一致的。感与情的发生,缘于人心与外物相遇。但是感与情的根据,却在于人心之内的理与性。

对于感与情的关系,伊川提出“禀于天谓之性,感为情”^③。天理落实于人,称之为性。《中庸》的“未发之中”与《易传》“寂然不动”是一样的,都是对本体之理的描述。“寂然不动”表示本体之理恒常不变,“中”则表示本体之理无所偏倚。与之对应,《中庸》的“发而中节”,正可以说是对本体之理“感而遂通”的另一种表述。情之所发必然针对具体的事物,外在的事物

与心相遇相感,是情之产生的前提,故伊川指出情之发为“感于外”。但是,情之发的根据在于性,情乃性之所发,所以伊川又强调情是“发于中”。与之相同,伊川强调“感而遂通”中“感则只是自内感”,亦是要说明感通的根据不在外,而是内心之理。比较而言,“感于外而发于中”的提法更好地体现了二程感通思想的真正内涵。

二程指出:“人心不能不交感万物,亦难为使之不思虑。”^④如何能够在人心不间断地交感万物之际,做到心中之理感而遂通、发而中节,这是学者修养的一个主要问题。对此,二程强调学者当“至诚相通,以此求神”^⑤,即学者首先保持内心诚敬的状态,从而在心与外物交感之时,人心能够不受私欲杂念之侵挠,以使心中之理感而遂通,发而中节。综上所述,在二程的理气论思想框架中,“感应”是气之感应,是无条件地必然发生的。“感通”则侧重于理的层面,即在与外物相感之时,人心之理发而与外物相通。在二程看来,只有人心之理与外物相感通,才会发而中节,才能保证个体行为的正当性。

四、移情与感通

“感通”概念依然为当代儒家学者所重视,为了克服现代文化的主客对立问题,唐君毅特别强调“主客感通”,认为“主客感通境之为一通主客而超主客之分别”,关键在于“吾人之心灵生命与境有感通”^⑥。本文对二程“感而遂通”思想的关注,最初有感于当代西方德性伦理学家迈克尔·斯洛特有关“移情”(Empathy)概念

① [宋]程颢、程颐:《二程集》,《河南程氏遗书》卷18,第204页。

② [宋]程颢、程颐:《二程集》,《河南程氏遗书》卷25,第319页。

③ [宋]程颢、程颐:《二程集》,《河南程氏遗书》卷24,第312页。

④ [宋]程颢、程颐:《二程集》,《河南程氏遗书》卷15,第168—169页。

⑤ [宋]程颢、程颐:《二程集》,《河南程氏遗书》卷1,第7页。

⑥ 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第553、554页。相关论述亦可参见黄冠闵:《主体之位:唐君毅与列维纳斯的伦理学思考》,《南京大学学报》2010年第6期。

的论述^①。心理学上的移情现象，一般是看作美学概念，表示在审美的过程中，主体将自己的情感投射于外在的对象。随着心理学研究的发展，心理学者注意到移情不仅表现于审美活动，在道德活动方面，当人们看到或了解他人不幸之时，同样会流露出怜悯与同情。斯洛特立足于情感主义美德伦理，认为道德的行为及其判断均可基于“移情”概念，先秦儒家的孔孟以及宋明的二程和王阳明亦均有类似论述。尤其为斯洛特所重视的，就是传统儒家有关“万物一体”的思想。基于此，本文从理气论的架构对二程的感通概念进行考察，并且认为儒家的感通概念与斯洛特所论述的移情概念恰恰可以交相发明。

斯洛特强调，人心有一种能力可以感受到他人的痛苦。对于这种现象，斯洛特使用“移情”概念予以论述。斯洛特进而认为，“移情”现象的产生，是人们做出道德行为的前提和动力。这样一种感情如果能够得到充分发展，可以作为一切道德行为和判断的基础。斯洛特自己亦指出，其所强调的“移情”，与《孟子·公孙丑上》所说的人“乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”是一致的。这样的“惻隐之心”不只针对他人，对于其他生物的痛苦亦会同样产生。例如《孟子·梁惠王上》所载齐宣王不忍牛之觳觫，乃至周敦颐不除窗前草这样一种万物一体的精神，都可以看作是“移情”的表现，亦是道德行为的一个重要基础。

事实上斯洛特所讨论的“移情”，更多的是对应二程所谓的“感应”概念。在二程的理气论思想体系中，天下古今皆是一气流通。气有阴阳、五行，故气之间的相互感应是必然发生的。人对于其他人、其他生物之痛苦的感受，正是一种气之感应，而且这样的感应是无条件地必然发生的。人在感受他人之痛苦时所产生的惻隐之情，孟子称其为“善之端”。在宋明理学家们看来，善之端正是内心德性的发现处。在气之感应时内心德性的发动，同样是在任何情况下都必然发生的。如王阳明曾经指出，即使是盗贼，“唤他做贼，他还忸怩”（《传习录·卷下》）。可见，在人心与外物相感应之时，必然会出现一种合乎道德的情感，这种现象可以说正是斯洛特所强调的“移情”。不过在宋明理学的思想中，这种在

气之感应时出现的合乎道德的情感，只可以说是善的表现，而不能作为善的根据。在理学的思想体系中，善的根据一定是理而不能是气。

正如孟子所指出的，作为善之端的惻隐之情还需要扩充。斯洛特亦认为，人感受他人痛苦的能力必须得以发展，才能有合乎道德的行为和判断。但是，二程对于这种气之层面的感应更加谨慎。现实中，能够感受到他人的苦乐这是一定的，但是在感受他人痛苦之时，又有可能产生幸灾乐祸之情；或者在感受到他人的欢乐时，亦有可能产生嫉妒之心。可见，无论在何种情况下，这些气之层面的感应都不能说是道德的。因此二程着重强调理之层面的“感通”，即我们在感受到他人之苦乐时，如何使内心之天理（德性）不受气禀所拘而发现出来，这才是最为重要的，同时也是道德的行为和判断得以产生的惟一途径。气之感应是理之感通的前提，但是作为道德行为产生的根据，则在于内心之理与外物相通。

综上所述，表现为对他人同情和关怀的“移情”，是斯洛特情感主义美德伦理学的基础。同样孟子所强调的人皆有“惻隐之心”，亦是儒家道德学说一个主要依据。但是，与斯洛特将“移情”看作一切道德行为之根据有所不同，儒家仅仅将惻隐之情看作内在之性（理）的表现，与天理相一致的内在之理才是道德行为的基础，道德行为的产生即内在之理与所感的外物之理相贯通。如何将个体的道德情感转化为具有社会普遍性的道德行为，这是学界对斯洛特美德伦理思想质疑的主要方面。对于儒家学者来说，将道德情感落实于道德行为，即做到“感而遂通”，亦是学者为学修身的重要目标。由此可见，将个体内在的德性转化为外在的、具有社会普遍性的道德行为，是任何以德性为中心的伦理学思想所必须面对的重要问题。

（责任编辑 杨海文）

^① 根据本文对于二程感通思想的论述，对于斯洛特所强调的“Empathy”一词，相对于目前所使用的“移情”译法，“感通”或许更能体现其内涵。

以心性之学而行事功之业

——王阳明“用心”与“用兵”思想初探

王丽霞*

【摘要】王阳明承继明王朝“武定祸乱，文致太平”的传统治理理论，在除寇平叛的用兵生涯中，从其“良知”学出发，“收心”期以“全胜”、“同心”得以“用兵”、“攻心”倡之“义战”，终以“破心中贼”为旨而收“破山中贼”之效，以文儒之资，功比开国元勋，成就其“立功”之业。

【关键词】良知；破心中贼；破山中贼；立功

中图分类号：B248.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2013)06-0124-05

王阳明作为明朝大儒，倡“万物一体”之论^①，不欲杀戮为主，同样“引儒入兵”，承继“武定祸乱，文致太平”的传统治理理论，以“满街皆是圣人”的理念，“破心中贼”为旨归，“如虔，如楚，如闽，如粤，四郊力穡，清夜弦歌，而边圉之患除。如豫州，如江州，如桐城，如淮甸，千里肃清，万夫解甲，而社稷之忧释”^②。胡松将他的用兵思想归之于“良知”学的推广应用，“故其当大事，决大疑，夷大难，不动声色，不丧匕鬯，而措斯民于衽席之安，皆其‘良知’之推致而无不足，而非有所袭取于外”^③。唐文治论阳明用兵，亦称：“故凡用兵者，不独为我计，当为人计，为民计；不独哀矜我之士卒，我之人民，当哀矜敌之士卒，敌之人民。皆一点良知之发也。”^④

王阳明以“破心中贼”而最终“破山中贼”，成就其“立功”之功业^⑤，并受到所经之

地百姓的欢迎和拥戴，“师至南康，百姓沿途顶香迎拜。所经州、县、隘、所，各立生祠。远乡之民，各肖像于祖堂，岁时尸祝”^⑥。曾任明内阁首辅的费宏赞王阳明是“夫公以文儒之资，生承平之世，蹈疏逖之踪，当盘错之会，天枢全斗极之光，地维扫豺狼之穴，玺书频奖，茅土加封，一时遭际，可以风励群工矣”^⑦。后人评价王阳明事功之业为“盖较之开国元勋，若非同事，而拟其奠安社稷，则与同功”^⑧，“夫公之事功，如日月之丽天，容光皆照”^⑨。

一、“收心”与“全胜”

王阳明以少胜多平“漳州寇”，劝降首领而定“横水、左溪寇”，擒贼擒王平“浰头寇”，旬月而定“宁藩之乱”，不费一兵一卒定“思田寇”，不两月而平百六十年为乱的“八寨寇”，

* 作者简介：王丽霞，河北行唐人，（广州510275）中山大学哲学系博士生。

① 王阳明的“万物一体”思想，参见陈立胜：《王阳明“万物一体”论：从“身一体”的立场看》，上海：华东师范大学出版社，2008年。

② [明]费宏：《阳明王先生报功祠记》，《王阳明全集》第39卷，上海：上海古籍出版社，2006年，第1480页。

③ [明]胡松：《刻阳明先生年谱序》（二），《王阳明全集》第37卷，第1362页。

④ 唐文治：《阳明学术发微》第1卷，第9页，转引自陈立胜：《王阳明“万物一体”论：从“身一体”的立场看》，第103页。

⑤ 关于王阳明以“破心中贼”为指导，最终“破山中贼”的思想内涵，已为研究阳明学的学者所公认。林金树曾明确提到：“王守仁提出用封建伦理道德消灭‘心中贼’，‘存天理，去人欲’，正人心；并身体力行用政治手段和军事力量消灭‘山中贼’，镇压农民起义军，为维护明王朝的统治立下了汗马功劳。”（林金树：《中国古代思想史》（明清卷），南宁：广西人民出版社，2006年，第14页）

⑥ [明]钱德洪、王汝中：《年谱一》，《王阳明全集》第33卷，第1247页。

⑦ [明]费宏：《阳明王先生报功祠记》，《王阳明全集》第39卷，第1480页。

⑧ [明]任士凭：《江西奏复封爵咨》，《王阳明全集》第39卷，第1509页。

⑨ [明]邵廷采：《和平县重修王文成公祠碑记》，《王阳明全集》第40卷，第1533页。

谋虑之妙，用兵之神，可证王阳明“尤智计绝人，用兵最神秘”^①。王阳明自称“善用兵者，因形而借胜于敌；故其战胜不复，而应形于无穷；胜负之算，间不容发，乌可执滞”^②，“务在防隐祸于显利之中，绝深奸于意料之外，万全无失”^③。但众学者考诸王阳明研读兵法的资料，止存收于《王阳明全集》中的《武经七书评》一篇。徐光启评定王阳明之兵法思想为：

明兴二百五十余年，定鼎有青田策勋，中兴称阳明靖乱。二公伟绩，竹帛炳然。乃其揣摩夫《正合》、《奇胜》、《险依》、《阻截》诸书，白日一旣，青宵一炬，人间莫得而窥也。嘉靖中，有梅林胡公筮仕姚邑，而得《武经》一编，故阳明先生手批遗泽也。丹铅尚新，语多妙悟，辄小加研寻。后胡公总制浙、直，会值倭警，遂出曩时所射覆者为应变计，往往奇中，小丑遂戢。则先生之于胡公，殆仿佛黄石与子房，而独惜是书之未见也。^④

王阳明“讨逆藩，平剧寇，功名盖天地，智略冠三军，不过出此编之绪余而小试之耳”^⑤。由此推断，王阳明所评兵书，或可不止于《武经七书评》一篇，但可惜王阳明秉持一贯“恐文字害人心”的想法，“青宵一炬”，后人不得窥其全貌。

在王阳明评定的《武经七略》中，可看出王阳明极其重视“谋”，认为战争的胜负之关键在于“校之以计而索其情”，因神明妙用全在校量计画中，“孙子开口便说‘校之以计而索其情’，此中校量计画，有多少神明妙用在，所谓‘因利制权’，‘不可先传’者也”^⑥。王阳明认为，“兵凶战危，圣人不得已而用之者也”，而“‘上兵伐谋’，第校之以计而制胜之道而已”^⑦。若战前能为之谋，则是“握算于未战者”，可“不战而屈人之兵”，这是“真能先为‘不可胜’，以‘立于不败之地’者，特形藏而不露耳”^⑧。能够做到校计索情，方能知虚实，从而避实击虚，因敌取胜^⑨。阳明将之称为“不动心”之“术”，“用兵何术，但学问纯笃，养得此心不动，乃术尔。凡人智能相去不甚远，胜负之决不待卜诸临阵，只在此心动与不动之间”^⑩。

王阳明认为在征战中要能取得胜利，关键不在于兵力之强弱，而在于能否得“心”。“处军相敌”，是行军时事，得民心之关键的“行令教

民”，是未战之前需要做的工作，行令教民应行于处军相敌之前，“然先处军而后相敌，既相敌而又无武进，所谓‘立于不败之地’，而兵出万全者也”^⑪，可无战而不胜。从王阳明大量的公移、告示、告谕中我们可以看到，他的“行令教民”是文武并用、礼法相成，既有肯定人的正常欲望的正当性，反思为官者的失职不当之处，以“理”、“情”为入手，表示理解，给予改正的机会，同时又辅以武力之威胁，以举国之兵、举朝之粮饷，定可将乱平于日后，既示弱又示强。

王阳明智虑超人，用兵如神，在征战中，剿抚并用，以收获民心、破敌为重，而不以斩首为务，有着浓厚的全民、活民思想。在平南赣之乱中，“已获渠魁，其余解散党与，平日罪恶不大，可招纳者，还与招纳；不得贪功，一概屠戮”、“宜抚恤者，即加抚恤；宜处分者，即与处分”^⑫。平宸濠之乱时，大赍城中军民，以安宗室、民众之心，“虑宗室郡王将军或为内应生变，亲慰谕之，以安其心。出给告示，凡胁从皆不问，虽尝受贼官爵，能逃归者皆免死，能斩贼徒归降者皆给赏。使内外居民及乡导人等四路传

① [明] 刘廷元：《新建伯王文成公》，《国朝名臣言行录》第4卷，台北：明文书局印行，1991年，第570页。

② [明] 王阳明：《案行广东福建领兵官进剿事宜》，《王阳明全集》第16卷，第534页。

③ 《案行漳南道守巡官戴罪督兵剿贼》，《王阳明全集》第16卷，第535页。

④ [明] 徐光启：《阳明先生批武经序》，《王阳明全集》第41卷，第1605页。

⑤ [明] 孙元化：《阳明先生批武经序》，《王阳明全集》第41卷，第1606页。

⑥ 《武经七书评·始计第一》，《王阳明全集》第32卷，第1185页。

⑦ 《武经七书评·攻谋第三》，《王阳明全集》第32卷，第1185页。

⑧ 《武经七书评·军始第四》，《王阳明全集》第32卷，第1185—1186页。

⑨ 《武经七书评·虚实第六》，《王阳明全集》第32卷，第1186页。

⑩ [明] 钱德洪：《征宸濠反间遗事》，《王阳明全集》第39卷，第1473页。

⑪ 《武经七书评·行军第九》，《王阳明全集》第32卷，第1187页。

⑫ 《剿捕漳寇方略牌》，《王阳明全集》第16卷，第533页。

布，以解散其党”^①。又在与宸濠的鄱阳湖之战中，顺水而下十几万个免罪牌，以破宸濠之兵的必战之心，使兵士归降，既坏宸濠之兵力又全士兵之性命。晚年平定思田之乱时，不役一兵一卒，不费斗粮，只宣扬朝廷恩德，就使卢苏、王受归降，“臣等是以叹服王守仁不惟能肃将天威，实能诞敷天德也”，“仁义之用，两得之也”^②。

二、“同心”与“用兵”

王阳明“惟用兵最神秘”，其用兵之道是“习战之方，莫要于行伍；治众之法，莫先于分数；所据各兵既集，部曲行伍，合先预定”^③，认为“兵贵善用，岂在徒多”^④。在用兵上，王阳明讲究官兵同心、兵贵“拙速”、严军纪、明赏罚。王阳明认为，善用三军之兵者，“携手若使一人”，将、兵如出一心，“使人人常有‘投之无所往’之心，则战未有不出死力者，有不战，战必胜矣”^⑤。为保证这一点，王阳明一方面严军纪，肃军威，保证军事指挥权的绝对权威；另一方面厚赏罚，励人心，严明纪律。

王阳明“既至南、赣，先严战御之法”，“一违节制，以军法从事”^⑥。在征漳南时，对“轻率骤进”的南康县县丞舒富、“临阵溃奔”的经历王祚，“不肯发兵应援”的信奉知县黄天爵、千户郑铎、巡捕副千户朱诚，“不出兵邀击”的龙南县知县蓝凤、捕盗主簿周政等“量加督责”，“令戴罪堤备，各自相机行事，勉图后功，以赎前罪”^⑦，对“临阵不前”、“先行溃败”的南康县百长钟德升等“查勘的确，处以军法”^⑧，“所领兵众，有退缩不用命者，许领兵官军前以军法从事；领兵官不用命者，许总统官军前以军法从事”^⑨。颁布二十多项“斩”令和军令^⑩。如果官军不听军令、骚扰地方、军前逗留观望、畏首不前的，“就行照依本院钦奉敕谕事理，治以军法”^⑪，“敢有仍前人怀一心，互有异同，以致误事，定行罪坐所由，断依军法斩首，的不食言”^⑫，“如或纵弛怠忽，致有疏虞，军令具存，罪亦难贷”^⑬。

为保证军令的贯彻，王阳明非常注重权利在军队中的运用。他认为虽然“权”是“大利大害”之物，“小人窃之以成其恶”，但若“君子用之”，则可济善。由此，“固君子之不可一日

去，小人之不可一日有者也”^⑭。王阳明指出，要想让君子救天下之难，济天下之事，就要授之以“权”，否则“不操之以权，是犹倒持太阿而授人以柄，希不割矣”^⑮无法成事。在平定漳南叛乱之后，王阳明即上疏请求给予“旗牌”，“假臣等以赏罚重权，使得便宜行事”，从而“事无掣肘，可以伸缩自由，相机而动”，“量其罪恶之浅深而为抚剿，度其事势之缓急以为后先”^⑯，方可期以成功。在兵部尚书王琼的支持下，王阳明于正德十二年（1517年）九月由“巡抚”南赣汀漳等处事务改授为“提督”南赣汀漳等处军务，授旗牌八面幅^⑰，“提督军务，抚安军民，修理城池，禁革奸弊”，便宜处理“一应军马钱粮事宜”，并可据情赏罚文武官吏^⑱。

为使“兵识将意，将识士情，庶职任不虚，

① [明]黄绾：《阳明先生行状》，《王阳明全集》第38卷，第1420页。

② [明]霍韬：《地方疏》，《王阳明全集》第39卷，第1464、1465页。

③ 《兵符节制》，《王阳明全集》第16卷，第541页。

④ 《案行漳南道守巡官戴罪督兵剿贼》，《王阳明全集》第16卷，第536页。

⑤ 《武经七书评·九地第十一》，《王阳明全集》第32卷，第1187页。

⑥ [明]黄绾：《阳明先生行状》，《王阳明全集》第38卷，第1410页。

⑦ 《参失事官员疏》，《王阳明全集》第9卷，第301—302页。

⑧ 同上，第302页。

⑨ [明]钱德洪、王汝中：《年谱一》，《王阳明全集》第33卷，第1243页。

⑩ 斩令和军令的内容，详见[明]王阳明：《征剿横水桶冈分委统哨牌》，《王阳明全集》第16卷，第548—556页；《行岭北道申明教场军令》，《王阳明全集》第31卷，第1163—1164页。

⑪ 《行吉安府知会纪功御史牌》，《王阳明全集》第31卷，第1128页。

⑫ 《督责知府伍文定等同心剿贼牌》，《王阳明全集》第31卷，第1130页。

⑬ 《督剿安义逆贼牌》，《王阳明全集》第31卷，第1157页。

⑭ 《寄杨邃庵阁老》（二），《王阳明全集》第21卷，第820页。

⑮ 同上，第820—821页。

⑯ 《攻治盗贼二策疏》，《王阳明全集》第9卷，第315页。

⑰ 《交收旗牌疏》，《王阳明全集》第10卷，第335页。

⑱ 《挽救谢恩疏》，《王阳明全集》第10卷，第334页。

缓急可用”^①，王阳明非常重视军队的训练，他认为“兵不素练而徒恃机谋，不能力战，一时偶幸成功，非万全策”^②，“习伏众神，巧者不过习者之门。兵之用奇，全自教习中来”^③。在军队的训练上，起营房，给口粮，厚犒赏，严惩罚，在保证军队有足够的军用物资和设施的同时，训练兵士能够严守纪律，听从指挥，“如此则号令素习，自然如身、臂、手指之便；恩义素行，自然兴父兄子弟之爱；居则有礼，动则有威，以是征诛，将无不可矣”^④。

在严军纪的同时，王阳明亦重视赏罚对官兵所起的震慑作用，如果没有赏罚，“其何以齐一人心，作兴士气”^⑤。他认为赏罚要发挥功用，关键是“罚”要行于“临阵封敌之时”，“赏”要行于“寻常用兵之际”，“所统兵众，有能对敌擒斩功次，或赴敌阵亡，从实开报，覆勘是实，转达奏闻，一体升赏。至若生擒贼徒，鞫问明白，即时押赴市曹，斩首示众；庶使人知警畏，亦与见行事例决不待时，无相悖戾”^⑥，赏罚如此“宜乎人心激劝，功无不立”^⑦，“赏罚既明，人心激励；盗贼生发，得以即时扑灭；粮饷可省，事功可见矣”^⑧。因此，王阳明多次行文犒赏官军、土目^⑨，同意士兵分奉养家，“以慰其一念孝亲之诚”^⑩，犒送归省的兵士^⑪，严惩违背军纪的将官等^⑫，“其管领兵快人等官员，不拘文职武职，若在军前违期，并逗留退缩者，俱听以军法从事”^⑬。严赏罚，其目的还是惩恶劝善，安政抚民，“夫刑赏之用当，而后善有所劝，恶有所惩；劝惩之道明，而后政得其安”^⑭。

三、“攻心”与“义战”

王阳明“引儒入兵”，其“攻心”为上、“义战”为实的用兵思想，淋漓尽致地体现于平定宁王宸濠之叛。正德十四年（1519年）六月十四日，宁王朱宸濠以“太后密旨，起兵监国”之名，杀都御史孙遂、按察司副使许逵等官，起兵反叛，直取南京。宁王起兵后，因事涉明王朝内部皇权之争，且前有燕王朱棣“靖难”成功称永乐皇帝、反对者被“诛十族”之借鉴，江西一省之官或持兵观望，或依附宁王。王阳明连上两疏，定宁王此举为“谋反”^⑮，是“上逆天道，下犯众怒”^⑯，因此“神人共愤，法所必诛”^⑰。

王阳明同时以“天下之事莫急于君父之难”、“义不忍舍之而去”，“未受命”而倡义兵，“号召义勇”、“收合涣散之心，作起忠义之气”、“进不避嫌，退不避罪，惟民是保，而利于主”^⑱，运筹帷幄，以平叛保国。在给江西、福建各省官员的公移中，王阳明屡次申明宁王尚为藩王时残害亲王，剥夺民人，致他人宗族覆灭，倾家荡产，强取人子女，因此人“皆恨入骨髓，

① 《批都指挥李翱操演哨守官兵呈》，《王阳明全集》第30卷，第1097页。

② [明]邵廷采：《明儒王子阳明先生传》，《王阳明全集》第40卷，第1552页。

③ 《武经七书评·兵教上第二十一》，《王阳明全集》第32卷，第1189页。

④ 《预整操练》，《王阳明全集》第16卷，第542—543页。

⑤ [明]钱德洪：王汝中：《年谱一》，《王阳明全集》第33卷，第1243页。

⑥ 《申明赏罚以励人心疏》，《王阳明全集》第9卷，第308页。

⑦ 同上，第307页。

⑧ 同上，第308页。

⑨ 《奖励福建守巡漳南道广东守巡岭东道领兵官》，《王阳明全集》第16卷，第538页；《奖励湖广统兵参将史春牌》，《王阳明全集》第16卷，第556—557页；《犒赏福建官军》，《王阳明全集》第17卷，第585—586页；《批议赏获功阵亡等次呈》，《王阳明全集》第31卷，第1158页；《奖劳督兵官牌》，《王阳明全集》第30卷，第1112页；《奖劳永保二司官舍土目牌》，《王阳明全集》第30卷，第1114—1116页；《行右江道犒赏卢苏王受牌》，《王阳明全集》第30卷，第1117页；《奖劳剿贼各官牌》，《王阳明全集》第30卷，第1120页。

⑩ 《批左州分俸养亲中》，《王阳明全集》第30卷，第1100页。

⑪ 《犒谕都康等州官男彭一等》，《王阳明全集》第18卷，第625页；《犒送湖兵》，《王阳明全集》第18卷，第628—629页；《犒劳从征土目》，《王阳明全集》第18卷，第649页。

⑫ 《案行漳南道守巡官戴罪督兵剿贼》，《王阳明全集》第16卷，第535—536页；《钦奉敕谕切责失机官员通行各属》，《王阳明全集》第16卷，第539—541页；《案行分守岭北道官兵戴罪剿贼》，《王阳明全集》第16卷，第555—556页。

⑬ 《钦奉敕谕提督军务新命通行各属》，《王阳明全集》第16卷，第546页。

⑭ 《绥柔流贼》，《王阳明全集》第18卷，第650页。

⑮ 《飞报宁王谋反疏》、《再报谋反疏》，《王阳明全集》第12卷，第391—393页。

⑯ 《案行南安等十二府及奉新等县募兵策应》，《王阳明全集》第17卷，第573页。

⑰ 《告示在城官兵》，《王阳明全集》第17卷，第581页。

⑱ 以上皆引自《飞报宁王谋反疏》，《王阳明全集》第12卷，第392页。

敢怒而不敢言”^①，既已谋反，谋危宗社，天下荼毒，就是反贼，“人人得而诛之，复何所惮”^②。宁王灭亡之期，指日可待。朝廷之发兵进行征剿，亦是应民心顺民怨。实际上此时的王阳明几无兵可调，“因户部奏革商税，南、赣屯聚之兵，无所仰给，已放散”^③，周围官兵又多持观望态度，无一应战，至宁王被王阳明擒获后，“四邻之援，至今尚未有一人应者，人之相去，岂不远哉”^④、“宁贼之变，远近震慑，阅月之余，四方之援，无一人至者”^⑤，因此王阳明只能借“义”之名征调民兵平藩，“尔等义民，正宜感激忠义，振扬威武，为百姓报讎泄愤，共立不世之勋，以收勤王之绩，毋得稽迟观望，自取军法重究”^⑥。宁王之叛，是国家存亡之关键，成败在旦暮之间，“呜呼！主忧臣辱，主辱臣死，凡有血气，孰无是心；况各官忠义自任，刚大素闻，必将奋臂疾驱，有不容已”^⑦，号召军、兵起兵反宁王，共靖国难，“给与各兵行粮，不分雨夜，兼程前来，共勤国难”^⑧，各官“务以国家大难为心，尽心竭力，共图殄贼，毋以休致自嫌”^⑨。福建之兵闻难即赴赣与战，无疑给予阳明极大的支持和信心，“独闽兵闻难即赴，此岂惟诸君忠义之激然，亦调度方略过人远矣”^⑩。

王阳明在调集军队后，一方面对军队加以约束，不令犯民，“军兵人等务要严为约束，毋令侵扰，敢有违犯退缩，许以军法从事”^⑪；另一方面表明此次征剿宸濠之叛“惟首恶是问”，而其他从逆官员则是因受宁王胁迫，不得已而为之，因此一意执迷不悟的“杀无赦”，投首以诚的从轻发落，“探得各官见今在城闭门自讼者有之，临城巡闹者有之，出入府库运筹画策者有之，此皆大义未分，孤立无助，揆之法理，固不容诛，推之人情，实为可悯”，“敢有从恶不悛，执迷不悟，拒敌官兵者，必杀无赦。仍具改正缘由，亲赍投首，以凭施行，毋得迟违，自取族灭”^⑫；赈济地方人民，激心忠义，“仍将地方人民加意赈恤，激以忠义，抚以宽仁，权举有司之职，以理庶事”^⑬；安葬宁府中自焚而死的侍从官眷，彰朝廷惇睦之仁，“虽宁王背逆，罪在不赦，而朝廷惇睦之仁，何所不至”^⑭。

同时，王阳明大行“间谍之计”，使宁王朱宸濠疑兵不发，“（宸濠）果于袷衣絮中搜得公文，遂疑不发”^⑮；王阳明又与龙光伪造与宁王

谋士李士实、刘养正的往来书信，令宁王对谋士李士实、刘养正，将领凌十一、闵廿四等产生怀疑，“宸濠又疑李士实、刘养正，不信其谋”，“宸濠由是愈疑刘、李，刘、李亦各自相疑惧，不肯出身任事。以故上下人心互生疑惧，兵势日衰”^⑯，最终擒宁王宸濠于樵舍。“守仁以书生，民非素属，地非统辖，兵非素练，饷非素具，徒以区区忠义，号召豪傑，仓卒调度，誓死讨贼”^⑰。王阳明的弟子王龙溪叹曰：“人徒知其成擒之易，不知谋定而动，先有以夺其心也。”^⑱

（责任编辑 杨海文）

① 《告示在城官兵》，《王阳明全集》第17卷，第581页。

② 《调取吉水县八九等都民兵牌》，《王阳明全集》第17卷，第576页。

③ 《与二位周侍郎手札》，载于钱明：《〈阳明学的形成与发展〉附录》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第296页。

④ 《与周文仪手札》，《王阳明全集》第32卷，第1204页。

⑤ 《与世亭侍御手札》，载于钱明：《〈阳明学的形成与发展〉附录》，第296页。

⑥ 《调取吉水县八九等都民兵牌》，《王阳明全集》第17卷，第576页。

⑦ 《预备水战牌》，《王阳明全集》第17卷，第577页。

⑧ 《咨两广总制都御史杨共勤国难》，《王阳明全集》第17卷，第573页。

⑨ 《牌行吉安府敦请乡士夫共守城池》，《王阳明全集》第17卷，第579页。

⑩ 《与世亭侍御手札》，载于钱明：《〈阳明学的形成与发展〉附录》，第296页。

⑪ 《策应丰城牌》，《王阳明全集》第17卷，第575页。

⑫ 《示谕江西布按三司从逆官员》，《王阳明全集》第17卷，第581、582页。

⑬ 《牌行抚州府知府陈槐等收复南康九江》，《王阳明全集》第17卷，第585页。

⑭ 《牌行江西二司安葬宁府官眷》，《王阳明全集》第17卷，第582—583页。

⑮ [明]黄绾：《阳明先生行状》，《王阳明全集》第38卷，第1417页。

⑯ [明]钱德洪：《征宸濠反间遗事》，《王阳明全集》第39卷，第1470页。

⑰ [明]王得春：《浙江巡抚奏复封爵疏》，《王阳明全集》第39卷，第1510页。

⑱ [明]王畿：《读先师再报海日翁吉安起兵书序》，《王阳明全集》第41卷，第1599页。

再论“犹太人问题”

——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案” 聂锦芳 1

现代犹太人和基督徒获得自由的能力 [德] 布鲁诺·鲍威尔/著 李彬彬/译 15

理解西方公民身份理论：理想、权利与现实 夏瑛 23

时空构造－不平衡发展－差异与正义

——哈维基于过程辩证法的生态社会主义政治学图绘 付清松 29

人之生命存在方式探赜

——论思想政治教育实践的人性根源 郑永廷 曹春梅 34

中国革命中的阶级分析、底层收益与社会再造

——基于对毛泽东在中央苏区的农村调查报告的分析 吴重庆 40

社会人、经济人与政治人：合作化运动中的乡村政治精英 李飞龙 54

建国初期毛泽东移风易俗的经验和启示 王 颖 59

在世存在的畏与爱：舍勒对《存在与时间》的解读	钟汉川	65
海德格尔对保罗书信的现象学阐释		
——加拉太书阐释作为导论	王 坚	71

知识定义与默会知识

——从“盖梯尔问题”谈起	陈晓平	78
盖梯尔反例为什么重要？		
——与曹剑波商榷	尹维坤	84

传统易学诠释中的象数模式与义理指向	宋锡同	91
《周易》中的司法文化	叶鹏煌	98
《乐记》袭《易》考	黄晓萍	105

道德与生命之择

——《孟子·告子上》“鱼与熊掌”章疏释	郭美华	110
论二程“感而遂通”的思想		
——兼论斯洛特的“移情”概念	申绪璐	118
以心性之学而行事功之业		
——王阳明“用心”与“用兵”思想初探	王丽霞	124

Revisiting the “Jewish Problem”:	
A Well-known “Case” in the Intellectual Development of Young Marx	Nie Jinfang 1
The Capacity of Modern Jews and Christians to Achieve Freedom	Bruno Bauer Trans. By Li Binbin 15
Understanding Citizenship:	
Idealism, Rights, and Practices	Xia Ying 23
Space-time Configuration, Unbalanced Development, Difference and Justice:	
Harvey’s Dialectic Representation of Eco-socialist Politics	Fu Qingsong 29
An Investigation into the Human Existence:	
On the Human Origin of Intellectual and Political Education <i>Praxis</i>	
.....	Zheng Yongting & Cao Chunmei 34
Social Classes, Grass-root Revenue and Social Re-invention in Chinese Revolution:	
An Analysis Based on Mao Zedong’s Field Study of Rural Areas in Chinese Soviet Republic	
.....	Wu Chongqing 40
Social Being, Economic Being and Political Being:	
On the Identity of Rural Political Elites in the “Cooperative Movement” of Communist China	
.....	Li Feilong 54
A Study on Mao Zedong’s Transformation of Social Customs and Conventions in the Earlier Years of	
Communist China	Wang Ying 59
Angst and Love of Dasein (Being in the World):	
On Scheler’s Reading of <i>Being and Time</i>	Zhong Hanchuan 65
Heidegger’s Phenomenological Interpretation of Epistles of Paul:	
Starting with the Interpretation of <i>Galatians</i>	Wang Jian 71
On the Distinction between Knowledge and Tacit Knowledge	Chen Xiaoping 78
Why Are Getter’s Counter-examples Important?:	
A Discussion with Cao Jianbo	Yin Weikun 84
Image-numerology and Moral-Principle Inference in Traditional Hermeneutics of Yi-ology	
.....	Song Xitong 91
Judicial Culture in <i>Zhouyi</i>	Ye Penghuang 98
A Probe into the Inheritance of <i>Zhou Yi</i> in <i>Yue Ji</i>	Huang Xiaoping 105
The Choice between Morality and Life:	
An Interpretation of the Chapter “Yu Yu Xiong Zhang ” (Fish and Bear’s Paw) in <i>Mencius</i>	
.....	Guo Meihua 110
On Cheng Brothers’ Thoughts of Sense and Perception :	
In Comparison with Michael Slote’s Concept of Empathy	Shen Xulu 118
The Way to Military Achievements by Means of the Philosophy of Mind:	
A Sketchy Probe into Wang Yangming’s Idea on the Relationship between “Mind” and “Military”	
.....	Wang Lixia 124