

康德与审美经验论

张 盾

【摘要】近代文艺美学以审美经验论作为其基本信条，即把艺术之美当作鉴赏活动所产生的纯粹主观体验，失落了艺术的原初本质，导致了审美享乐主义，使艺术被资本主义文化产业彻底吸收。康德坚决拒斥艺术鉴赏中的审美享乐主义，把鉴赏力规定为对美的普遍有效的合目的的形式作出判断的能力，因而鉴赏是对艺术的认识问题，而不是感觉问题。艺术的原初本质是“可见之美对不可见之美的象征”，先验的不可见之美是高居于现实之上的应然性和无限性的世界，它不可能止步于外观之美和形式之美，因为它不是经验现实中直接存在的东西，而是知识的对象和先验理解力的产物。

【关键词】康德；艺术的本质；审美经验论

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2017) 02 - 0001 - 08

作者简介：张 盾，（长春 130012）吉林大学哲学基础理论研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“超越审美现代性——马克思的政治美学研究”（13AZD028）；国家社会科学基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”（15ZDB002）

一、审美经验论的观念

美学是人类对美的本质的理论思维。古代的观念把美看作是整个世界存在本身的一种自在的完美性，把艺术之美看作是对完美世界的补充和完善化，艺术的反思性本质在于它是可见之美对不可见之美的象征，即通过可见的东西来表现那些不可见的、但更高更深刻的东西。近代以来，美学被置于“艺术的立足点”上，把艺术当成美的唯一范本，对美的理解专注于公认的伟大艺术作品，美学因此成为文艺美学。而文艺美学的第一教义就是审美经验论。

美感经验，即把艺术之美当作鉴赏活动所产生的纯粹主观体验，是近代主体性哲学与近代艺术自主性过程交互作用的产物。严格意义的美感经验首先产生于18世纪英国经验论的理论态度。洛克把心理学的观点系统地引进了整个哲学领域，用心理的分析取代存在的分析，传统美学追问的“何物为美”这种形而上学问题是无意义的，新美学将其改造为一个心理学的经验问题即“我们认为何物为美”。在更深的背景中，对艺术之美的主观感受性的觉醒有着来自18世纪欧洲浪漫主义价值观的印记，由于认识到个人的自我意识和主观感受具有最高的重要性，是确定一切事物美与丑的第一标准，因而充满强烈的激情和想象力，坚信美的艺术的自主性、主观性和崇高性。经验主义美学重视从视觉和听觉经验中得到的美的快感，但这种美感经验不是古代美学认为人人都有的平凡的声色之乐和知觉之美，而是对于艺术的感性之美的一种特殊认知，它要求只有特殊的主体、特定的态度和经过特殊训练的心智能力才能认知和领会这种美感经验。英国美学家夏夫兹博里和哈奇生开创性地把这种近代美感经验称为“鉴赏力”。经过18世纪的一系列发展，西方美学变成审美鉴赏理论，从而完成了

自己的一次转向。审美鉴赏力的完整理论结构包括特殊对象、特殊知觉、特殊认知能力和作为特殊精神产品的鉴赏判断，这种鉴赏判断的基础就是来自知觉的直接性快感的美感。^①

与古典美学关于美的本质的超验性和客观性理论相比，作为鉴赏力的美感处在经验性和主观性的平面上，保留了心理学的基本色彩。心理学抛弃一切反感官的超验形而上学，对美的分析诉诸知觉、想象和联想等心理学程序，把美的本质变成经验性和主观性。经过训练的知觉是美感经验最重要的基础，夏夫兹博里“彻底地和满怀信心地把美同艺术和自然向有训练的知觉所呈现的面貌视为一体”，他认为“艺术的真正目的是要按照得自感官知觉的形状在心灵面前展现观念和情操，因为有训练的眼睛和耳朵是美与不美的最后的裁判官”。^② 美感经验也可由对存在的想象中直接发生，有教养的想象力可以在其所看到的任何事物中发现普通人看不到的美的有意识的组合形式。既然美感经验是从知觉和想象中直接涌现出来，其自然性的心理意义完全压制了其精神性的象征意义，为传统美学奠基的可见事物之美与不可见超验理性之美的二元论失去理论价值，近代美学的基础是一种安逸舒适的经验主义一元论。当然，鉴赏判断本质上是对美的一种认知，但它不是一种对艺术之客观性的理性的认识和把握，而是一种感性主体对艺术与美进行直接体验而得到的非理性的认识。经验主义美学把艺术的客观性和一切美的事物一概还原为鉴赏者的主观心理效应，自在之物是不可究诘的，只有对艺术作出的主观反应才是看得见的、可衡量的和可推广的东西，美感经验不是自在之物的符号，它就是自在之物本身。在18世纪经验主义重视个人内在世界的心理学结构的大背景下，美学自觉地将自身保持在心理学的维度上而拒斥形而上学的客观性思想。但这里已经误入歧途，因为真正对美的经验是以客体为导向的，它是对自在之物（即存在本身）的感受和体验，而并非观赏者的某种主观反射，把纯粹感性的直接性作为认识的特殊样式使美学下降到一种自然主义态度。

尽管审美经验论有着心理学的自然基础和鉴赏力理论的文化基础，并因其符合启蒙时代的时代精神而成为近代美学的主流理论，但审美经验论完全抓不住艺术的反思性本质。18-19世纪是被伽达默尔称为“体验美学”和“体验艺术”的时代，伽达默尔的语文学-历史研究表明，作为这一时代精神的审美体验其实只是一种抽象，“体验”本意上是一个精神科学的概念，表示精神与生活的连续性乃至与生命整体之间的联系，精神科学用“经历”和“奇遇”等概念去规定这种体验。^③ 然而作为艺术品规定性的审美体验却抛开这一切联系，使自身成为一个纯粹的自为的世界，为此不惜下降为一个心理学的科学概念。经验主义心理学从一开始就是美学的一个歧途。“经验”概念决不仅是经验主义心理学的那种自然性概念，它覆盖了从生活世界的共同性到共同体习俗与规章制度的历史性这样一个无限广阔的领域，只有在经验与形上之域的不可见之美具有象征关系，它才是真正的审美经验，而不仅仅是感官世界的声色之美。“感觉”也不是对单个所与物的纯粹的特殊的感知，而是象亚里士多德指出的那样，一切感觉都指向某个普遍性的东西，我们总是从普遍性出发去感知被给予的个别事物，每一个艺术作品与之联系的审美意识无疑都是普遍性。心理学意义上作为刺激-反应的纯粹感觉概念只是科学的理论抽象，它把可见之美下降为自然性。心理学对精神科学的侵蚀遭到许多20世纪哲学家的抵制。解释学认为，任何感觉都包含了把某物视为某物的理解，“观看被其预想引导着‘看出了’根本不存在的东西”。^④ 最纯粹的感性艺术，比如纯粹的声音、纯粹的色彩，只有当我们能够理解它的时候，它才对我们来说作为艺术的创造物“清楚地”存在在那里。海德格尔也对经验主义美学展开批判，批判美感经验，他以存在者存在的本源性的诗意性把美学引向美感概念之外的“物和艺术作品”的世界，观看不只是看某物，而是“逗留”在所看到的東西中，熟知它、习惯它、

① 参见[美]乔治·迪基的论文：《审美的起源：审美鉴赏和审美态度》，《美学译文》第2辑，北京：中国社会科学出版社，1982年。

② 参见[英]鲍桑葵：《美学史》，张今译，北京：商务印书馆，2009年，第234、233页。

③ 参见[德]伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第82—90页。

④ 参见[德]伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，第116页。

看护它。在艺术作品的世界中，客观性大于主观性，为了抓住艺术的客观性内容，必须关注于艺术对象而非艺术欣赏者的快感因素，纯粹主观的美感经验本身没有意义。在真正伟大艺术作品（而非艺术消费品）的世界中，个体的主观经验所占据的部分更加有限，主观的审美经验与艺术作品的客观质量之间具有一种此消彼长的关系：作品质量越高，其中的主观成份就越小。因此，在近代经验主义美学盛行之前，对待艺术的传统态度不是以主体为中心的保持距离的鉴赏，而是以作品为中心的全身心投入其中的认知和赞美，观赏者凝神关注并使其狂喜的东西是作品的真理性内容，而非自己的主观感受，观赏者近乎消失在作品中，而非站在作品之外进行品评鉴赏。正是这种客观化的艺术经验帮助我们理解真正美感的本质，真正的美感作为在感性上区别和把握艺术作品质量的能力，首先是作为艺术创造和艺术劳动的必要条件存在的，因而一定是超出纯粹主观感受性的一种能力。后来出现的盲目崇拜艺术欣赏和美感经验的态度使艺术劳动及其作品越来越退出美的世界的中心，甚至演变成今天媒体那种把自己喜爱的优美艺术作品当成一场“视听盛宴”（feast of the eyes and the ears）的“市侩式观点”（阿多诺语），这种态度和观点的本质就在于彻底忘记了艺术经验中的理性形式和“精神性的东西”，比如忘记了“音乐，尤其在其伟大和强劲的形式中，包含着复杂的构成要素，要想弄懂它们，只有借助经验意义上没有的东西，也就是说，只有借助记忆和期望。因为，这些要素包含着作为其内在组合部分的概念定义”^①。

二、康德的鉴赏判断作为先验问题

美学的未来转向是从文艺美学转向政治美学，对美的本质的理解从美感经验转向“存在的完美性”，将美学的立足点从艺术转移到政治，即按照柏拉图《会饮篇》中著名的“第俄提玛美学启示”，以制度之美、人性之美和知识之美作为美学的新范本去反思存在的完美性。这意味着恢复柏拉图开创的古典政治美学的理论思维和超验维度（对此笔者有另文专论）。本文的探讨限定在：在政治美学中我们将能够扬弃审美经验论，重新抓住艺术的原初本质。为此，对艺术品的接受和理解必须作为先验问题在一个超感性的领地确立自身，不是满足于研究对艺术品的美感经验，而是基于一个理论原理来揭示艺术品的经验之美何以可能的先验根据，所得到的知识不是关于艺术品作为实存物的客观知识，而是我们为了说明艺术之为艺术的本质而反思出来的主观规律。这要求回答：一种艺术品带来的美的感觉怎么能够具有先验的性质？从经验的观点看，没有艺术品的实存作为前提，艺术就不存在；但从反思的观点看，艺术是艺术品的概念，艺术对艺术品具有逻辑在先性，艺术之为艺术并不以艺术品的实存为前提，而是从艺术品的经验性实存中反思出来的一种理性原理即“非存在的存在”，扬弃了艺术品的实存性，艺术才得以进入先验美学的问题。

康德美学对艺术的理解，关键是把艺术品的接受分析为“鉴赏判断的性质”这样一个特殊问题，从而超越了美感经验层面，而使艺术品的接受变成了一个认识论问题。康德美学研究的对象是鉴赏判断而不是艺术品的鉴赏活动，这一点保证了对艺术进行先验认识的契机。鉴赏是评判美的能力，但“鉴赏判断并不是认识判断，因而不是逻辑上的，而是感性的[审美的]”^②。对《美的分析论》开篇处这句话的误解几乎切断了艺术研究通向先验认识的道路，将其带向经验主义。文艺美学从康德鉴赏判断的第一契机“美是无任何利害关系的纯粹愉悦对象”和第二契机“美是无概念的普遍愉悦对象”，引申出其审美经验论的全部问题；而实际上，康德美学走的是先验认识论的路线，其旨趣完全不同于文艺美学。我们必须看清楚在康德的美学话语中，所谓“认识判断”是关于实存事物的客观性判断，这个客观性就是实存事物的存在，因此认识判断是“通过知性联系着客体来认识”；而鉴赏

① [德] 阿多诺：《美学理论》，王柯平译，成都：四川人民出版社，1998年，第174页。

② [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年第2版，第37—38页。

判断则是“通过想象力而与主体相联系”，即与实存事物无关的主观性判断，这正是艺术认知的本质。^①对艺术的先验性的理解，不能系于实在事物的客观性，而要反思到“非存在之存在”的主观性的根据，以此，审美判断恰好是对一种非存在的主观形式的先验认识问题，即反思判断力的问题，其内容就是康德所揭示的“我们诸认识能力的自由活动”，“想象力与知性的自由的协和一致”。

作为艺术之先验性的认识论问题的核心，康德的反思判断力所提出的，其实不过是贯穿了整个西方形而上学的个别与一般、特殊性与普遍性、感官世界与理念世界的关系问题。胡塞尔证明了，通过直观可以直接看到本质，个别中有一般，普遍就在特殊之中。中国传统思想更是早就相信道不远人，因而无须远求，大千世界中处处都有道，每个事物都包含着玄机。对于康德，艺术的认识问题的要点在于，统一性的普遍原则不是通过概念、而是通过个别的形象表现出来，这一表现无关实存对象的存在，而是我们努力在心中创造出来的一个理念，因而是不确定的和不可究诘的，并非我们所能确知和证明，但却是我们可思考的，并对每个人都是有效的。这就是艺术之美的自由本质和反思本性，它之所以可能的根据不在直观，而是一个认识论方面的根据，即“想象力与知性的协调一致”。所以，康德的“鉴赏判断”尽管是一个与特殊艺术品相联系的单一性判断，但却是先天的和普遍必然的：我以愉悦来知觉和评判一件艺术品，这仿佛是一个经验性判断，但我觉得这个东西美并可以要求这对每个人都是必然的，这却是一个先天判断。这意味着艺术之美的实现是被先天的认识论上的根据规定的，这就是反思判断力“在多样性的特殊事物中发现统一的普遍性”这一原则。这个原则不能从经验自然中借来，因为该原则恰好应该为经验事物的可能性提供根据；它也不能颁布给自然，而只能颁布给判断力自身，作为一条主观规律用来反思艺术之美的可能性，而不是用来规定客观对象。这样，对艺术的接受和理解虽然不是客观的认识，但仍然是认识的结果，鉴赏判断之所以可能的根据不是美感经验，而是先验认识能力的一种特殊运用，即“想象力与知性的合规律性的自由的协和一致”。想象力作为自由的创造力提供出丰富多彩的形象材料，但同时又必须受到知性的限制，“从而使想象力在自由摆脱一切规则的引导时却又作为在体现给予的概念上是合目的的而表现出来”；“知性与其说是客观地把这材料应用于认识，不如说是主观地用来鼓动认识能力，因而毕竟间接地也应用于知识”。^②

认识和感觉的区分，是康德美学的理论思维的起点。他把鉴赏力划定作为一种特殊知性能力，即对美的普遍有效的合目的的形式作出判断的能力，因而鉴赏是对艺术的认识问题，而不是感觉问题。认为康德美学开启了美学经验主义是缺乏见识的看法。虽然康德声称美是愉悦感的对象，一切愉悦本身都是感觉，但是康德已经充分强调对“快乐的艺术”和“美的艺术”的划分，以及对“感官的鉴赏”和“反思的鉴赏”的划分：作为反思性鉴赏对象的“美的艺术”，如此本质地具有对于普遍有效性的要求，而惟有作品的形式才是可以确定地普遍传达的东西；另一方面，以艺术品的肉身为对象的感官性鉴赏则不是普遍有效的，而只是一种个人感觉，这种感觉的质料性内容是不能普遍传达的。“所以审美的艺术作为美的艺术，就是这样一种把反思判断力、而不是把感官感觉作为准绳的艺术。”相应地，所谓鉴赏判断作为对艺术的认识，“不是单纯的感觉判断，而是一个形式的反思判断，它把这种愉悦对每个人作为必然的来要求，那么就必须以某种作为先天原则的东西为基础”。^③无疑，康德认为，从教育的理由上看艺术，认识高于感觉，因为基于感觉只能停留于对艺术美的享受和消遣，艺术的真正本质是教育和教化，只有认识到使艺术得以可能的先验基础才能成就艺术的这一本质。康德把艺术品的感性质料之美称为“魅力”，也就是“通过感觉而使人快乐的东西”，魅力与一个对象由于其形式而被赋予的美的本质没有关系，在魅力被需要的地方，它们也只有通过美的形式才变得高

① 参见〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第37页。

② 〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第163、162页。

③ 〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第149、129—130页。

贵起来，纯粹以魅力为根据只会损害鉴赏判断。^① 因为如果艺术的目的是把愉悦等同于单纯感觉（即魅力），在这里本质的东西就是眼前对艺术品的享受和消费，没有给精神留下任何余地。反之，如果艺术的目的是把愉悦感变成一种认识方式，艺术的本质就在于“对鉴赏来说是合目的性的那种形式”，在这里愉悦同时就是教育，它使精神和理念相配，为后来的学习和思索提供长久的材料。由此可见，用康德的“鉴赏判断的契机”为审美经验论开路是不得要领的，我们看到康德强烈拒斥艺术鉴赏中的审美享乐主义，认为那些专注于艺术品感性魅力的鉴赏行家和艺术爱好者们“通常都表现出羡慕虚荣，自以为是和腐朽的情欲”^②，从而标志着人性的下降和道德的衰落。

艺术的先验性的根据最终落实在对形式的反思上，“对鉴赏来说是合目的性的那种形式”称为美，因此艺术美真正说来只涉及形式。形式是反思出来的一种理论对象，形式的先验本质又是什么？康德对这一问题给出了存在论的解答：当我们追问某物是否美，我们对该物的实存不感兴趣，而只是在单纯的观赏和反思中评判它在自己心中的那个表象，根本不取决于该物本身是否实存。鉴赏判断对客体的实存漠不关心，这启示我们，形式作为美的本质意味着“非存在的存在”，即对真实存在的否定和超越，质料作为形式的对立物则意味着涉及了实存范畴即真实对象的存在。这里最重要的东西是康德形式反思的存在论前提，即作为美学对象的艺术，与真实存在的世界没有什么关系，它是理论思维的对象，因而是一种知识性的存在，即“可能事物的预示”^③，它构成了一切艺术作品的本质。因此康德规定，“纯粹的鉴赏判断”只以形式、即非实存的先验的精神之物为根据，不涉及任何有关现成对象的实存的概念，只针对那些导致了艺术之美的内在的主观条件；经验主义的“不纯粹的审美判断”则以质料即对象的实存为根据，并让质料冒充形式，把魅力当作美，因为它关注了艺术品身上那些能够带来魅力和快感的物质性要素。康德的具体艺术分析把素描和作曲当作形式，而把令人快适的颜色和音调当作魅力要素加以贬抑，主张只有前者“构成纯粹鉴赏判断的真正对象”，^④ 这一划分虽然略显粗糙，但其理论方向却是正确的。并且更重要的是，形式问题不仅在艺术的接受层面占主导地位，而且超出接受问题而进入艺术的创作问题。在创作的层面上美的艺术是天才的艺术，在构成天才创作活动的两种主要能力中，想象力作为生产性的艺术能力创造出高于自然实存物的“非存在的存在”，将其表现为高于自然的艺术形式。当经验对我们显得太平常的时候，我们就和大自然交谈，但我们也可以改造自然，按照理性的原则自由地创造出比自然更高的存在。想象力在从自然提供的材料中创造出“另一个自然”这方面是极为强大的，它把这些材料加工成某种“另外的东西”使之胜过自然，这就是艺术的纯粹形式。艺术创作的存在论本意是这样：想象力努力追求某种超越经验界限之外而存在的东西，试图接近于对“不可见的存在物的理性理念”的某种表现，没有任何经验性的客体概念与这种表现完全适合，因为它是作为纯粹形式的“非存在物的存在”。^⑤ 艺术敢于把非存在的存在物如天堂、地狱、创世、永生等等感性化，也能够把经验事物如爱情、死亡、荣誉、罪恶表现为超出经验界限的更高的存在，这真正说来就是想象力以其创造高于实存的非存在而表现出来的生产形式的能力。当然，这种生产能力必须受到作为评判能力的鉴赏力（知性）的限制，以便达到“想象力与知性的自由的和谐”，把直观加入到概念中，又把概念加入到直观中。如康德所示，在艺术的创作与接受这两个层面上都贯穿着想象力与知性的辩证法，“它们是汇合在一个知识中的”，^⑥ 那是艺术的可能性的先验根据。

① 参见〔德〕康德：《判断力批判》上卷，邓晓芒译，§14。

② 〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第140页。

③ 〔德〕阿多诺：《美学理论》，王柯平译，第441页。

④ 参见〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第61页。

⑤ 参见〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，§49。

⑥ 参见〔德〕康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第137—138页。

三、依据政治美学重思艺术的本质

艺术的本性从客体和受众的角度来说就是教育和教化，当艺术作为教育而存在，艺术就变成了政治，只有作为政治而存在，艺术才是它自身。美学的内在维度必然是政治美学，它的最高解释原则是社会性和普遍性。然而，审美经验论首先是一种个人美学，正如18世纪是个人主义政治哲学和主体性先验哲学的时代，在这个时代，人们学会了从个人的感受出发去看待世界中的一切，“个人的感受被当作第一性的资料 and 准标”^①，自然的必然性与精神的自由之间的冲突是这个时代的哲学主题。作为鉴赏力的美感经验无疑是一种个人观点，它的主体性特征表明了它把艺术之美当成个人的财富和物品那样的东西，以知觉为准则只能塑造出个人的特殊性世界，并沦为远离自由的自然性，完全背离了艺术作为教育的本意。不同的是，古代人并不缺少美感理论。亚里士多德说过：“美即是因其为善而能使人感到欣悦的那种善。”托马斯·阿奎那也说：“美的事物乃是那教人赏心悦目的东西。”但古代美学把这种美感理解为教育的工具和创造性劳动的条件。和艺术在原始巫术和实用宗教中的膜拜功能相比，作为教育的艺术是人类艺术观点的一次升华，人们通过艺术形象认识神的真理，以此来提高人性、敦厚风俗、濡美世道，这一教化目标必须通过对美的形象的感知和接受来完成。荷马史诗一直是希腊教育的核心教本，它塑造了希腊人的道德观念和宗教观念。在公元6世纪末基督教艺术的形成时期，格列高利大教皇这样解释教堂绘画的功能：“文章对识字的人能起什么作用，绘画对文盲就能起什么作用。”^② 审美能力不是教育的目标，而是教育的一个产物，按照柏拉图的理解，艺术作为教育的目标在于城邦社会的教化，因为美的艺术能够摹仿最佳的政治和生活：“我们的城邦不是别的，它就摹仿了最优美最高尚的生活，这就是我们所理解的真正的悲剧。”^③ 教化的本质在于从特殊性向普遍性上升，放弃个人欲望和个人感觉的直接性，使自身成为一个普遍性的精神性的存在，从自然的个体变成普遍的社会的人。然而，作为鉴赏力的美感经验彻底改变了艺术的教育功能和教化本质，鉴赏所追求的审美趣味的培养是个人的、而非社会的目标，作为主观感受的快感直接下降到自然性。鉴赏把平民百姓挡在艺术的门外。夏夫兹博里认为，审美鉴赏力使艺术的欣赏变成“研究心灵的优雅和完美”的一种高贵特权，与柏拉图的作为城邦教育的艺术相比，审美鉴赏是一种“自我交谈的练习”和“自我表达的实践”。^④ 当然，高雅趣味的培养也是一种教育，但它扬弃了艺术最重要的政治本质而变成纯粹的审美教育，这一转型在席勒的《审美教育书简》中得到最完美的表达。在那里，“一种通过艺术的教育变成了一种通向艺术的教育”^⑤，原来的道德政治的王国被置换为“审美的国度”，即爱好艺术的资产阶级文化社会。

艺术的本性从艺术家主体的角度来说就是创作和劳动，黑格尔把劳动作为教化的最高形式，这与近代西方美学的总问题有着内在的连续性。劳动创造事物存在的“纯粹形式”，劳动的本质在于它必须按某种自由的思想来进行，它是一种按照普遍概念铸造事物的力量，因此它是技艺、科学、艺术和一切知性能力的真正来源。艺术的创作维度是经验主义美学难以处理的一个难题。因为创作是生产性的，而作为鉴赏的美感经验是接受性的和消费性的，经验主义美学是一种纯粹的接受美学，它忽略了艺术作品的生产和制作问题。美感经验不同于艺术王国自古就有的凝神关注、迷狂状态、强大的创造力和想象力等形式，而是在艺术的创作维度之外开发出对于美的感知和接受能力作为近代美学的新主题。创制活动不同于现成的被动的接受，不同于审美鉴赏导致的当下直接性快感，创作作为劳作为受

① 参见[英]鲍桑葵：《美学史》，张今译，第230页。

② [英]贡布里希：《艺术的故事》，范景中译，南宁：广西美术出版社，2014年，第135页。

③ 《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1988年，第313页。

④ 参见[加]法阿斯：《美学谱系学》，闫嘉译，北京：商务印书馆，2011年，第207、209页。

⑤ 参见[德]伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，第106页。

到节制的欲望的延迟了的满足，因而是构成实践性教化的自然向精神的升华，艺术家很少把艺术的独特表现当作快感来源，“如果你询问一位音乐家他是否喜欢弹奏自己的乐器，他可能会回答说‘我不喜欢’”^①。另一方面，创作也不能理解为是艺术家纯主观的个人行为，创作作为劳动是客观性的和社会性的，艺术创造中使用的技艺和技巧是社会和历史的产物，艺术具有政治意义，它不仅改变事物，而且改变人的存在和本质。艺术家“就像是一位社会代理人”，他的劳动和技艺体现着社会的生产力，这种技艺使不可能存在的应然之美成为可能。这种技艺或技巧是艺术作品借以依照一种合目的性来组织安排自身形式结构的工具，正是在这种形式结构中，艺术作品获得它的客观性。这决定了美学如果想对艺术做出客观性的和社会性的解释，就必须说明艺术的生产，而不是停留在接受和欣赏的平面上。

审美经验论作为近代个人原则与主观性观点的统一，要求美学专注于经验世界的可见之美，并悬搁了不可见之美的形上维度。对于美如何可能的问题，康德的先验美学在主观性的基础上保留了感性与理性、经验世界与自在之物的联系，美是自然与自由、合规律性与合目的性的统一。古典美学则更坚定地相信，真正的美来自自在之物的光辉，自在之物是经验世界存在的根据，自在之物自身的存在既然不是可见的形状，就只能是一种内在的实在性和完满性，这才是真正的美。然而我们如何看到自在之物的光辉？自在之物如何成为“为我的存在”？这是不能直接通过感官和经验而达至的，因为纯粹的感官声色之美恰恰遮蔽和使人遗忘自在之物；只有借助理性的反思对经验现实世界的批判和超越，我们才有希望达到自在自为的美。因此老子设想“圣人被褐而怀玉”，弃绝感性之乐和声色之美，圣人是以一种否定性的方式靠近自在之物的“大美”的。感官之美的本质特征是漂亮与精致，表现为“好看”和“好听”的东西，它主要是一种外观之美。当席勒断言“美的艺术的本质就是外观”，外观是形式对质料的胜利，人类学会重视纯欣赏性的外观胜于重视有用的实在性，标志着人性与文明的根本性进步时。^② 这是典型的经验主义美学观点和资产阶级艺术观点，完全停留在了艺术欣赏的平面上，拒绝了古典美学的柏拉图主义观点，并把康德美学中仅仅作为一种方法的主观性改变成美学的实体性内容。经验如果不是作为可见之美与不可见之美之间的通道，而是变成了自足的世界，就会违反艺术的象征本性，对艺术的美学思考就必定不是严格的反思意义上的，而是自然主义意义上的，这会产生极为严重的实际性后果。失去了形上之维的经验主义一元论观点导致了西方艺术的创造力和鉴赏力的下降。根据克莱夫·贝尔的艺术史观点，以尽可能“准确再现”的方式摹写漂亮精致的人物和风景成为18世纪以后西方绘画的主题和方法原则，而完全忽略了艺术的世界还应该有更多的看不见的东西存在，比如“有意味的形式”的存在，“那个时代的精神是追求真实和自然而不是超自然的迷狂”。结果从艺术的专业观点看，18世纪和19世纪那些精美的写实主义的艺术作品只是显示了普遍的创造力和趣味的贫乏：“除去几个零落的艺术家和个别的业余艺术工作者之外，你可以这样说，在19世纪中叶，艺术就已经不存在了。”^③ 经验主义美学导致的这一艺术下降趋势一直延续到20世纪晚期，美感经验被资本主义的商业策划所吸收，从而更彻底地摧毁了艺术的本质，为审美资本主义奠定了基础。

那么艺术作为感性与理性、可见之美与不可见之美的统一应当在什么意义上理解？鉴于艺术的象征结构必然包含着感知维度，甚至中世纪的理论家都承认，不通过可见事物的中介我们就无法到达不可见的神的世界：“我们的心灵不可能追溯不可见事物的真相，除非借助对可见事物之思考的引导……然而，由于不可见的创造者在可见的与不可见的美之间设立的模仿关系，在它们之间存在着某种

① [德] 阿多诺：《美学理论》，王柯平译，第23页。

② 参见[德] 席勒：《审美教育书简》，张玉能译，南京：译林出版社，2009年，第26封信、第27封信。

③ [英] 克莱夫·贝尔：《艺术》，周金环、马钟元译，北京：中国文联出版公司，1984年，第99、131页。

相似性。”^① 这种相似性是什么意义上的？对此，可以肯定，艺术中的可见之美与不可见之美之间的象征关系不会是直接的肯定性的关系，象征不是作为外在符号的经验性象征，似乎信徒只要看到基督的画像就抓住了神的不可见之美，这种经验性的象征关系是不自由的，因为在直接的肯定性的象征关系中，不可见之美被可见之美所限定，超越性的意义在与自然载体的实质性统一中丧失自身。艺术中的可见之美与不可见之美的统一只能是否定性的反思性的统一，我们在对经验现实世界之否定性和批判性的理解中，通过象征性的类比来反思地理解形上之美。艺术中的直接的肯定性的象征概念之所以是误入歧途的，在于感官世界与作为理性对象的不可见之域是不同质的、或不同层级的认识范畴。经验中的现实世界是实在性和有限性，艺术和自然中的一切可见之美无论多么美好，只要它在经验的维度上确立自身，就永远是不完满的，所谓经验的有限性就在于它无法避免自我否定和丧失自身，最有说服力的实际性证据就是艺术的本质在今天的失落。艺术之美的各种形式如对称、和谐、节奏、内心的自由表现、有意味的形式、乃至合规律性与合目的性的统一等等，无不以经验性的可见之美作为最高解释原则，这构成了传统艺术观不可逾越的绝对限度，它不能超越现实经验世界的有限性。经验主义美学过分地依赖感性经验的自然基础，因而无法进入有着另一种“美的规律”的先验之美的王国。先验的不可见之美是高居于现实之上的应然性和无限性的世界，它不可能止步于外观之美和形式之美，因为它不是经验现实中直接存在的东西，而是知识的对象和先验理解力的产物。中世纪揭示的美学原则不是“对可见之物的观看”，而是“对可见之物的思考”，我们借助对可见之美进行批判性的思考，通过与可见世界的否定性的类比（即想象可见世界中所没有的东西）来揭示不可见之美。什么是艺术千百年来苦苦追求的不可见之美？那是康德意义上的“自在之物”，而不可能是感官之美和漂亮东西（经验主义美学），也非作为直觉的抒情的表现（克罗齐）或者客观化的快感（桑塔耶那），不可见之美意味着现实世界中所没有、但应当有的东西，所以它不是能够被看到、而是必须被创造出来的东西，它是一种内在的完满性存在而非现成的外在的有限之物，我们通过柏拉图所说的“灵魂的眼睛”和阿奎那所说的“理智的视觉”即先验的想象力去靠近它，也通过老子所说的“大象无形，大音希声”在否定性的意义上理解它。然而，不可见之美并不作为神秘之物和思维的彼岸性确定自身，根据马克思的启示，不可见之美必须在人的实践与历史的广阔领域中通过象征性的类比以否定性的方式将自己显示出来。

（责任编辑 林 中）

^① 参见[加]法阿斯：《美学谱系学》，闫嘉译，第129页。

“康德与萨德”：导向真实伦理学

卢永欣

【摘要】黑格尔曾提出无限判断的说法，无限判断就是把两个极端差异的概念联系起来。类似地，在康德和萨德这两个极端差异的思想家那里，存在着“康德即萨德”的说法。“康德与萨德”问题，最早由霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中提出。此后这一问题被法国精神分析学家拉康重新提出，并被拉康理论的卓绝阐释者齐泽克持续思考。康德提出“为义务而义务”的道德律令，和萨德的“为欲望而欲望”的彻底之恶原则，具有同样的形式主义特征。由此，康德的道德律令呈现出拓扑学上的莫比乌斯带现象，即颠倒为萨德式的彻底之恶的伦理原则。康德伦理学的萨德式悲剧揭示了道德形式主义的局限，呈现了主体的生存悖论。象征秩序（大他者），造就了主体性，但也造就了短缺主体。对此，主体只有采取象征性自杀的方式，敢于直面创伤性的真实界，以行动来对抗他者，才能获得自由和重生。由此，“康德与萨德”问题，在拉康和齐泽克的真实伦理学和行动理论中得以解答。

【关键词】康德；萨德；齐泽克；象征秩序；行动

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2017) 02 - 0009 - 06

作者简介：卢永欣，河南沈丘人，哲学博士，（南宁 530004）广西大学公共管理学院哲学系副教授。
基金项目：广西高校人文社会科学重点研究基地“区域社会管理创新研究中心”招标课题“同意论启示下我国意识形态管理创新研究”

作为一个有趣的现象，黑格尔曾提出无限判断问题。无限判断就是把两个极端差异的概念等同起来。例如，在《精神现象学》中，他曾提出“精神即头盖骨”、“财富即自我”之类的命题。类似地，在康德和萨德这两个极端差异的思想家那里，也存在着“康德即萨德”这样的说法。在伦理学上，康德倡导不掺杂任何杂质的纯粹道德命令，因此可以称为最纯粹的伦理学家；与之相反，萨德，以写作《索多玛 120 天》等作品而著称的法国色情文学家，可视为史上最肮脏的思想家。这两个人是怎么牵扯到一起，竟存在着“康德即萨德”的说法？

“康德与萨德”的问题，最早由霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中提出。无独有偶，这一问题也被法国精神分析学家拉康提出，并被拉康理论的卓绝阐释者齐泽克持续思考。本文主要遵从这一思想史理路，分别阐释“康德与萨德”问题在他们那里的主要意旨，并在康德和萨德的极端关联和对比之后，借助从拉康发端的“真实伦理学”，引领出一种新的行动理论的探讨。

一、《启蒙辩证法》中的“康德与萨德”

康德和萨德之间关系的揭示，首先出现在霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》的《附论 2：朱莉埃特或启蒙与道德》，作者沿着康德的理论逻辑，揭示了从康德到萨德的理论过渡。

在康德那里，理性首先体现为体系化，任何不受体系引导的思想都是武断的，通过普遍化的逻辑形式，理性建立了从最高的属到最低的种之间的严密体系结构。与之相应，事物具有被知性所把握的客观性，即“主观的客观性”。这样，由知性确立的原理就可以把握事物，即原理和事实、自然和认

知之间存在一致性，这种一致性即判断力的先验假设。进而，理性不仅要求其建立的体系和直观符合，而且还要和实践符合，这就是启蒙的伟大构想，“启蒙思想体系成为既可以把握事实又可以帮助个体最有效地支配自然的知识形式”。^①

霍克海默和阿多诺把启蒙的这种倾向称为“启蒙的乌托邦”。启蒙的乌托邦以一种抽象化的普遍形式，把特殊、个别归于普遍麾下，个体的偶性差别和特殊旨趣被共同旨趣所代替，由此形成了概念决定感觉、普遍决定特殊、共性决定偶然、整体决定个别、道德决定情感的理性总体规划。故而，理性淹没了个体旨趣，抽取了主体的实质内容，最终成为冰冷的计算和筹划。存在，曾经被视为活生生的生命之流，现在却要按照制造和管理去理解，即人们开始把存在定位为制造和管理，由此，生活旨趣被制造，生命存在被管理。进而极权制度把启蒙的这种特质付诸实践。极权制度与纯粹理性非常一致地把人当作物，当作行为方式来理解，按照理性的计算原则来规划一切，并且惟科学是从，它的法则就是粗暴残酷的劳动效率。科学也成为了权力的奴仆，成为了奴役大众社会再生产的方法总和。

启蒙排斥了神话，但建立在理性基础上的道德建设却只是一种无望的努力，这是因为理性已抽取掉了个人旨趣，使得生活全盘理性化、全盘形式化，并最终导致了一种机械麻木的体制化生存。潜伏于康德的先验自我和经验自我之间的矛盾，最终呈现为理性的悖论。这种悖论，被萨德所发现并淋漓尽致地展示了出来。“早在体育产生阐释的一百多年前，萨德单凭经验就已发现，康德从超验角度所论证的知识和筹划之间的亲和性，在资产阶级生活的每个角落都有着难以逃避的合目的性特征。这种生活是全盘理性化的。”^②

自我持存是启蒙的目标，理性自治是启蒙的特点，理性和自我的毁灭却是启蒙的后果。由理性所分离出来的客观方面和主观方面都走到了极端。理性的客观方面，使得理性成为形式理性，成为了计算和筹划的工具，理性完全功能化了，变成无目的的合目的性。相应地，理性的主观方面，即作为自我持存者，将主体性发挥到极致，使得主体丧失了实质旨趣，转化为独一无二、无拘无束却又空洞乏味的主体，那个无任何目的的极端享乐者——不要问什么原因，只是为了找找乐儿。启蒙所导致的荒诞，在启蒙的另类儿子萨德那里得以充分演绎。

在萨德笔下，主人公严格地按照理性行事，从而把康德的道德律令演化成冷峻的恶的律令。康德曾说：“因而，德性在某种意义上是建立在内在自由这一基础上的，它同时也包含着对人一种断言式的命令，这种命令把人的一切能力和偏好都置于（理性的）的控制之下，同时也置于人的自我控制之下。自我控制最终战胜了由人的情感和偏好（无动于衷的）所决定的消极命令。这是因为，除非理性把支配权揽在自己手里，否则，情感和偏好将行使这一支配权。”^③ 萨德笔下的人物，例如朱莉埃特，以极端的形式演绎了康德道德法则。朱莉埃特“对自我控制所作的说明总是与康德有着某种联系”，“作为一名咄咄逼人的启蒙运动之子”，她信仰科学，全然蔑视任何不合理的崇拜；“作为一个优秀的哲学家，她保持着冷静和反思”；作为一个新道德价值的极端诠释者，她用思想和身体挑战着传统道德，并提出了自己的道德。和康德所提出的“（严格形式上的）冷漠，是德性的必要前提”一样，朱莉埃特也认为冷静和果断是德性的力量，是道德生活的健康状态。对于幸福应当无动于衷，压根不要相信爱情，只有肉体的享乐。犯罪压根不需要寻找理由，因为寻找理由就意味着你不是一个纯粹的自我控制者。就纯粹的形式理性而言，自由应当摆脱良知烦恼的限制，心灵应当摆脱爱恨情仇的限制。不要问什么快乐目的，纯粹是为了找找乐儿。

萨德式的人物漠视所有的怜悯、同情、软弱、不幸、懊悔和爱情，坚持去做不带一丁点情感色彩

① [德] 霍克海默、[德] 阿道尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2003年，第91—92页。

② 同上，第96—97页。

③ [德] 康德：《道德学说的形而上学起源》（*Metaphysische Anfaenge der Tugendlehre*），《康德全集》第6卷，第408页。转引自[德] 霍克海默、[德] 阿道尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第104页。

的事情。正如齐泽克所言，萨德笔下的主人公并非野蛮的动物，而是面色苍白、冷酷无情的知识分子，是完全沉溺于野蛮的知性之爱的理性人。给予主人公们快乐的不是性，而是机械麻木、有条不紊的程序，他们把性完全知性化了，把享乐完全工具化、体制化了。萨德的立场是现代主体性具有的真正伦理内涵，甚至说是整个启蒙过程的伦理内涵。由此，萨德作为另一种极端的伦理形式主义者，和康德会合到了一起。“正如阿/霍所见到的那样，在这里，萨德颇为荒谬地与康德再次会师。康德不是同样蔑视由感伤的怜悯或任何其他病态的满足感所支撑的虚假道德吗？康德不是同样鼓吹说，冷酷以及为了履行义务而履行义务的态度，是唯一正确的伦理态度吗？萨德的作品从形式化的工具理性中推导出了全部的伦理结论，即，它强调伦理上的中立和冷峻，并指出，如果我们一味严格地遵循理性行事，我们甚至无法建立最为基本的禁止杀人的条令。”^①

二、拉康和齐泽克理论中的“康德与萨德”

正如齐泽克所言，虽然并不清楚拉康是否知道霍克海默和阿多诺的观点，但他在《康德与萨德》等作品中同样谈到了康德和萨德的内在关系。

精神分析具有一个漫长的理论潜伏期，这作为精神史的诞生来说是可以理解的，但精神分析产生的最后时间节点到底在哪，却存在各不相同的回答。不过，拉康对此给出了明确的指认：始于康德。“拉康辩论的核心是，康德是第一个描述出弗洛伊德的‘超越快乐原则’内容范畴的人。”^②

根据康德的伦理学说，人们的意志和实践活动的动机就是某种伦理表象，它通过带给主体快乐和不快乐的情感来决定人们的意志。在一般的实践活动中，人们的意志常是以一些经验的、偶然的对象为表象，但康德把这种现象称为“病态的”。与此相反，在日常经验的伦理对象之外，必然有某种超越于任何经验范围的道德自在之物，它就是“至善”。至善无条件地独立于人们的经验，是引发人们道德行为的纯粹先验动机。这样，康德就抽取了任何具体的道德内容，只保留了道德的纯粹形式、普遍法则。“只有排除了全部质料之后的具有普遍性的形式的准则，才有可能成为法则。”^③由此，康德的道德理论呈现出拓扑学意义上的“莫比乌斯带”现象。道德内容不见了，取而代之的是纯粹的道德形式，道德意志以此种纯粹的道德形式为目的，由此形式成了内容，形式和内容出现了短路。

康德道德理论导致的“莫比乌斯带”现象不仅表现为内容与形式的翻转和短路，还表现为纯粹道德形式自身的翻转和短路。如上所述，在康德那里，道德领域删除了任何病态内容，甚至善本身。道德律令呈现为断言命令：“你可以，因为你必须！”但这种纯粹的道德形式推到极端，却出现某种翻转，导致剩余享乐，即不以任何具体内容为目的的享乐、纯粹享乐、为乐而乐、苦中之乐。“拉康在‘康德与萨德’中的观点是，这样消除所有‘病态的’对象并还原至纯粹的形式，就从自身产生出了一个新的、从未听说过的对象；拉康将这个‘非病态的’对象——对于康德来说是一个不可思议的悖论——指定为小对体（object petit a），是过剩的享乐，是欲望的目标－原因（object－cause）。拉康所做的是在形式自身的层次上重复适合于流性带的倒置：如果我们在纯粹形式的表面有足够的进展，我们就会遇到一个非正式的、玷污了形式的享乐‘污点’——‘病态的’享乐的自我克制（消除掉所有‘病态的’内容）带来了一个一定的剩余享乐。”^④

① [斯洛文尼亚] 齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2004年，第4—5页。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克：《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》，郭英剑等译，南京：江苏人民出版社，2007年，第280页。

③ 郭昭君、吕敬美：《康德与伯林的两种自由观比较及其当代启示》，《广西大学学报》（哲学社会科学版）2013年第4期，第88页。

④ [斯洛文尼亚] 齐泽克：《因为他们并不知道他们所做的——政治因素的享乐》，郭英剑等译，南京：江苏人民出版社，2007年，第283页。

剩余享乐的思想源于晚年弗洛伊德。按照弗洛伊德早期的观点，心理机制按照“快乐原则”行事，快乐有着具体的实现对象，但是单纯快乐原则会危及人的自我保存，所以就出现了“现实原则”，以平衡心理机制的矛盾。但是快乐原则和现实原则仍会有不可化约的不协调性。为解释这一点，晚年弗洛伊德提出了“死亡驱力”理论。死亡驱力表明，扰乱心理机制平衡回路的异物或入侵者，并不是某种外在的东西，而是完全内在的，在心理的固有运作中有着某种坚持彻底满足的东西。这个东西，拉康称之为小对体a，“对这个‘苦中之乐’，拉康的命名当然是享乐（jouissance）”。^①与快乐不同，享乐不以具体对象为目的，它纯粹为享乐而享乐。由此，拉康模仿马克思的“剩余价值”概念，创造了“剩余享乐”一词。在马克思那里，剩余价值意味着对使用价值的某种舍弃，只是以价值为目的；类似地，剩余享乐意味着对具体快乐的舍弃，而只是单纯享乐。剩余价值和剩余快感具有某种同宗的关系，剩余价值是启动资本主义生产过程的肇因，剩余享乐是欲望的客体成因。

这样，拉康就从康德的纯粹道德律令中，读到了萨德式的淫秽。康德伦理学表达了大他者（象征秩序）的强硬声音，为义务而义务。道德律令具有强制性、无条件性和非理性的特征：“你能够，因为你必须！”道德律令的纯粹形式性，被拉康理解为淫秽的超我律令，由此康德和萨德相接轨。这也是拉康把萨德设想为康德的真理的原因：与萨德为伍的康德（Kant avec Sade）。但这种道德律令的淫秽性究竟寄身于何处？它并不存身于粘附在律令的纯粹形式上并玷污了它的经验性的、病态性的内容的某些残余、残留之中，而存身于这种形式本身。只要其形式成为驱使我们服从其命令的驱动力，道德律令就是淫秽性的。这就是说，只要我们因为它是道德律令而服从它，而不是因为一套其他实证的理由而服从它，道德律令就是淫秽性的：道德律令的淫秽性乃其形式特征的另一面。^②

道德律令不以“病态的”经验对象为目的，而仅仅呈现为纯粹的形式，对绝对的道德形式的追求正是伦理的精确含义。但如果是这样，那么这种空洞的形式是不是也可以成为一种为恶而恶的对象？“彻底之恶”不正是舍弃了任何具体之恶，仅仅为恶而恶吗？由此，拉康看到彻底之善和彻底之恶的共同特质，正因为它们都舍弃了具体对象，从而成为超越快乐原则的空形式，一种纯粹的伦理态度。拉康敏锐地观察到，在《单纯理性限度内的宗教》等作品中，康德第一次给予恶以伦理地位，这在思想史上还是第一次。彻底之恶成了一种伦理原则和态度，它可以成为道德意志的推动力。这也是拉康把康德和萨德联系起来的理论依据。在萨德那里，恶是无条件的，伦理激情（按照自己的欲望行事，而不必犹豫不决）排除了任何“病态的”动机，这也是康德式的伦理行为的标准。因此，康德的“为义务而义务”和萨德的“为欲望而欲望”重合到了一起。“尽管萨德与康德形成了鲜明的对比，他们还是在这一点上走到了一起——主体是绝对冷酷无情的，他们服从无条件的指令。”^③因此，这种对康德伦理学的萨德式解读，并不是对康德的歪曲，而是康德理论大厦固有的隐含倾向。

此外，在康德和萨德的关系上，拉康还引入“阐述主体”这一概念。在他看来，康德强调道德律令的无条件性，但是谁是道德律令的阐述者，这在康德那里蔽而不明——好像道德律令是来自乌有之乡的非人格命令，是自我确立和设置的。但是，在康德那里缺席的道德律令的阐述者，在萨德那里却显示了出来，他们就是萨德式的刽子手—拷打者—施虐者。他们把自己的快乐建立在其他道德主体的痛苦和羞辱之上，并认为自己仅仅是大他者的被动的执行者。我折磨你，这并不是我真实想做的，我不过仅仅是完成某种历史必然性和责任。由此，暗含在康德那里的断言式的道德律令，终于以极权主义的极端形式呈现了出来。

以上，我们看到了拉康和齐泽克在“康德与萨德”议题上的诸多讨论。在“萨德是康德的真理”这一命题上，人们领略到诸多莫比乌斯带式的翻转：1. 道德形式和内容的翻转；2. 纯粹道德形式和

① [斯洛文尼亚] 齐泽克：《享受你的症状！——好莱坞内外的拉康》，尉光吉译，南京：南京大学出版社，2014年，第66—67页。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2002年，第113—114页。

③ [斯洛文尼亚] 齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，第13页。

剩余享乐（小 a）的翻转；3. 以纯粹善为目的的伦理原则和以纯粹恶为目的的伦理原则的翻转；4. “康德”和“萨德”的翻转。这些翻转成为我们理解“康德与萨德”关系的关键。

三、真实伦理学和行动

拉康在《精神分析的四个基本概念》中说：“处于纯粹状态的欲望，那种在牺牲中达到高潮的欲望，严格来讲，是牺牲一切在人性的温柔中作为爱之对象的东西——我会说，不仅是在病态对象的排斥中，而且是在它的牺牲和谋杀中。这就是我写《康德同萨德》的原因。”^① 在拉康看来，康德是第一个开启欲望伦理学的人，但康德是以压制所谓“病态性”欲望的方式确立了绝对律令。法就是法（law is law），对法的遵守不需要理由。这种绝对的法，被拉康称为“一种和我们的幸福不相称的疯狂—淫荡的律法”。它只是排斥了具体欲望的纯粹欲望而已，“道德法则，着眼于更加严密，它只是以其纯粹状态存在的欲望”^②。它的基本理路就是：“如果每个人都做同我一样的事，那又将怎样？”这是一种大他者的欲望，它时时发出“汝何所欲”的审问。这种超我意义上的法，以大他者之享乐的姿态，享受着对主体的强迫和压制，最终导致了萨德的残忍的享乐命令。而拉康所做的重要工作就是为欲望正名，在短缺的主体身上找到某种剩余（真实界），它是主体的希望所在。因此，拉康认为应当模仿康德，进行“纯粹欲望批判”，把主体欲望视为非病态性的，从而恢复主体的丰富性。

在拉康理论中，主体生成要经历想象界和象征界。人只有在象征秩序的规训下，才成为主体。“象征符号以一个如此周全的网络包围了人的一生，在那些‘以骨肉’生育出他的人来到这个世上之前，象征符号早就结合成一体了；在他出生时，它们给他带来星座的秉赋，或者仙女的礼物，或者命运的概略；它们给出话来使他忠诚或叛逆；它们给出行动的法则让他遵循乃至他还未到达的将来，以至他的死后……”^③ 象征秩序规训、阉割、肢解了主体，造就了主体性（被符号秩序认可的主体），使得主体成为了短缺主体\$。但是，拉康最为重视的东西也由此而出，即短缺主体还保留着某种象征化之后的剩余，这就是真实界。真实界是主体化之后，主体内部的隐秘存在点，“在他之中而非他”的东西。真实界是创伤、难以忍受、不可言说的不可能性。

拉康理论的解放潜质也正在于这里。齐泽克尤其强调，拉康作为一个后现代主义者，和现代主义理论家截然不同，他要直面创伤性的真实界，在真实界身上寻找到希望。真实界是不可能的，但并不是不可遭遇、不可发生。在和戴里的谈话中，齐泽克明确指出，把真实界作为一种永远不能接近的东西是对拉康的误解。拉康说真实界是不可能的，并不是说它不可能发生或者永远不可遭遇。真实界确实可能遭遇和发生。真实界意味着死亡，但也意味着生命。因此，“实在界不仅仅是死亡，同时还有生命：不仅仅是苍白的、凝固的、无生命的僵化，同样还有‘一切都从中渗出的肉’，在其黏液当中跳动的生命实体”^④。真实界意味着新生的可能性和自由的存在。“对拉康来说，真实界不是这种我们不能接近的本原事物：真实界是自由，是对现实结构的一次根本切割。”^⑤ 这种对真实界的直面态度，直接导致了一种新的伦理和政治立场。这就开启了齐泽克的行动理论。这种理论发端于拉康，齐泽克把它作为一种激进立场凸显了出来。

如果你拒绝了普遍理性和进步，你就必然屈服于非理性的愚昧主义，这是启蒙的基本立场。但这是不是一种福柯所概括的“启蒙的敲诈”？难道很多象征命令不是遵循了同样的姿态吗？（“如果你不

① 转引自[斯洛文尼亚]齐泽克：《享受你的症状！——好莱坞内外的拉康》，尉光吉译，第233—234页。

② 出自拉康的《精神分析的四个基本概念》，转引自[斯洛文尼亚]齐泽克：《快感大转移——妇女和因果性六论》，胡大平等译，南京：江苏人民出版社，2004年，第84页。

③ [法]拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海：上海三联书店，2001年，第290页。

④ [斯洛文尼亚]齐泽克：《享受你的症状！——好莱坞内外的拉康》，尉光吉译，第35—36页。

⑤ [斯洛文尼亚]齐泽克、[英]格林·戴里：《与齐泽克对话》，孙晓坤译，南京：江苏人民出版社，2005年，第174页。

……你就……!”)象征秩序给主体以虚假的符号身份,并把一种甚至不可能的东西提供给他。主体依附于符号秩序,这种符号秩序给主体以安慰,但也剥夺了主体。因此,主体的自由就在于对象征秩序的拒斥和决绝。和象征秩序的决绝,只不过展示了我们压根不可能失去我们从未拥有的东西。你没有失去什么?只是失去了一种统治生命的东西,你获得的是自由。就此,托尼·迈尔斯说:“对齐泽克而言,唯一的出路是通过一个行动。一个行动就是主体的一次重生。它包含着一种对现存的象征秩序的全然拒斥,因此也是对主体所承担的象征命令或角色的全然拒斥。”^①

正是在此意义上,齐泽克把行动比喻为“象征性自杀”。行动是从符号现实中回撤的姿态过程,它能够以一种绝对的否定姿态,开启人的自由面向。“通过行动,我把一切东西,包括我自己,我的符号身份,置于紧要的关头;所以,行动总是一次‘犯罪’,是对我所属的符号共同体之界限的一次‘僭越’。行动是由这种不可还原的风险定义的:在其最根本的维度上,它总是否定的,即它是一个消灭的行动,一个消除的行动——不仅我们不知道它会导致什么,就连其最终的结果,相对于纯粹行动的‘不!’而言,也是不重要的,完全次要的。”^②根据瑞克斯·巴特勒的总结,齐泽克的“行动”具有冒险的、不可判定的、无法预料特征,正是这些特征显示了行动的自由本质^③。至此,拉康-齐泽克的真实伦理学和行动理论的基本旨趣已经明了。

结 语

以上,本文从霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》开始,结合拉康和齐泽克的理论,讨论了思想史中存在的“康德与萨德”问题。康德与萨德都以绝对的伦理姿态,强调了律令的纯粹性。“为义务而义务”和“为欲望而欲望”,本质上都是绝对的超我律令。在这种绝对的超我律令下,主体逐渐失去了最本真的东西。因此,无论是康德的绝对命令,还是萨德的无限享乐,都离极权主义如此之近。拉康和齐泽克所忧虑的,正是这种绝对的伦理形式主义,会最终“牺牲一切在人性的温柔中作为爱之对象的东西”,从而使人成为极权主义的牺牲品。

对于现代主体的命运,拉康和齐泽克并没有停留在悲观的立场,而是给出了希望。这种希望最主要体现在他们的真实伦理学和行动理论。哈贝马斯曾担忧,拉康的伦理学与共同体精神格格不入。齐泽克回应说,作为象征意义上的自杀姿态,人的自由行动并不是反对一切社会关系,而是一种可能性、偶然性和生成性,是新的社会关系的形成基础。正如托尼·迈尔斯所说,行动将“诞生一种能够让一种新的主体类型存在的新的象征秩序类型”^④。

齐泽克说:“在这个确切的意义上,一个行动总是‘在善恶的彼岸’:它悬置了有关善的既定的伦理标准,但这样的悬置方式又是善的维持所固有的。”^⑤这句话可以当作本文“康德和萨德”问题的总结。拒斥既定的象征秩序,直面真实界,采取自由行动,保留主体最后的异质性内核,正是善的维持所固有的。当然,作为一个马克思主义者,关于行动,“齐泽克当下能说的一切是他希望拒斥我们拥有的东西,也就是资本主义,以期某种更好的东西敞开空间:在那个空间里,主体不再是受困于自身的享乐并且只能在奴性中得到快感的妄想的自恋狂。”^⑥开辟新的可能性,建立新的象征秩序,导向善的社会关系,这正是当代主体的未来使命。

(责任编辑 林 中)

① [英] 托尼·迈尔斯:《导读齐泽克》,白轻译,重庆:重庆大学出版社,2014年,第74页。

② [斯洛文尼亚] 齐泽克:《享受你的症状!——好莱坞内外的拉康》,尉光吉译,第60页。

③ [美] 瑞克斯·巴特勒:《齐泽克宝典》,胡大平等译,南京:江苏人民出版社,2007年,第90页。

④ [英] 托尼·迈尔斯:《导读齐泽克》,白轻译,第77页。

⑤ [斯洛文尼亚] 齐泽克:《享受你的症状!——好莱坞内外的拉康》,尉光吉译,第139页。

⑥ [英] 托尼·迈尔斯:《导读齐泽克》,白轻译,第76页。

存在的困境与艺术的突围

——论海德格尔的艺术存在论

代砚春

【摘要】传统存在论的主题是“在者在”，但因其视域囿于物的世界，结果是它遗忘了存在，基础存在论跃过物的世界进入了人的生活世界，以“此在”代替“物在”试图“说”出存在，但终因限于主体性思路误导了问题而走不出存在论的悖论性困境。鉴于“存在”的急迫，存在论的事情在于告别过去并重新出发，海德格尔认为，在思辨终止的地方，“存在何以可能”采取全新的艺术叙事，正是在艺术世界中人们有望抓住存在的真理，由此，艺术存在论打开了人类未来的一种可能生活。但恰恰是在这里，历史唯物主义表达了不信任：强行将艺术问题拉入存在论视域而放弃对资本主义“坏世界”的“政治”分析，仍然是一种存在论承诺，存在论的唯一问题只能是批判资本主义这个“具体世界”并显示“解放何以可能”。

【关键词】存在论；艺术；政治；现代性

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)02-0015-06

作者简介：代砚春，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“超越审美现代性——马克思的政治美学研究”（13AZD028）；国家社会科学基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”（15ZDB002）

传统存在论研究何物存在（what-being）以及如何存在（that-being），可称为物的世界的存在论；基础存在论则首次进入人的生活世界并发现了“人之事”（sorge），由此设计了与之相匹配的“事的世界的存在论”。但是，相对于存在论的真正问题所在——“究竟为什么在者在而无反倒不在”——二者的主题均囿于“存在者在”，而不懂得“无反倒不在”，存在的事情仍然是个问题。

物的存在“自然而然”，并“在内容的自身重复中达于平凡”^①，而人的存在则反对“自然”，并在历事的选择决断中追求“非凡”。如果用“从物的观点看”来标识物的世界的存在论，那么人的世界的存在论则可以说是“从事的观点看”。从“物的观点”来看，存在论的首要任务是“向物而知”；而从“事的观点”看，存在论的疑难只能“因烦（sorge）而思”。物的世界的存在论追求关于物的确定知识，古希腊哲学相信若想对生活世界的问题正确求解，关键在于获得确定的知识关系，通过辩证法获得世界的真相，“使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能”^②，是物的世界存在论的终极梦想。但是，怀疑论就像挥之不去的影子，维特根斯坦提醒我们“世界是怎样的这一点并不神秘，

① 张盾：《道法自然——存在论的构成原理》，北京：中国政法大学出版社，2000年，第352页。

② [德] 胡塞尔：《文章与讲演》，倪梁康译，北京：人民出版社，2009年，第3页。

而世界存在着，这一点是神秘的”^①。换言之，世界的存在是个公开的事实，人们并没有对世界的存在一探究竟的能力，我们不可能真正知道“世界本身”，至于世界的存在是科学式的自然发生还是神学式的上帝所创，对于我们来说没有任何存在论的差别，都可以还原为一种“美学化的形而上学观点”^②，所以辩护性的做法是宣称人只能知道理性界限之内的东西，理性之外有什么，我们必须保持沉默。在这个意义上，无论是古代中国将存在划分为“天-地-人”三者，还是现代西方断定的“诸如世界有三个领域、精神有九种或十二种范畴”^③，都不过是我们的“游戏”和“想象”。

由于无力追问物何以可能存在，物的世界的存在论的主题就成为“存在者在”，其哲学行为转化为观察者的当下之思和在场者的旁观之知。这就表明其工作方式是知识论的，结果，有多少存在者论，就有多少“世界观”，世界观是什么，存在就是什么。明白这点还不够，至少还需要理解这同时也是物的世界的存在论的根本危机所在，原因至少有两个：其一，物的世界的存在论把人的秘密换算成物的秘密误导了问题，它看不到“凡存在总是存在者自己去存在”作为存在的“自然正确”（natural right），已经表明存在的问题与答案是同一的，提问存在必将一无所获，强行提问的做法只能得到一个悲壮的结局，其典型代表就是意识哲学。意识哲学一直想证明意识界是一个完美自足的世界，由此开启了从笛卡尔的“我思故我在”到胡塞尔“我思其所思”的努力，但是由于“意识无法主观地决定并构造未来”^④，不能贯穿无穷的时间序列，意识所构造的世界就势必是一个有缺陷的世界。退一步讲，即便唯心论没有失落未来，也不过至多证明了“我思”的内在客观性，“我在”的真实问题仍然被“悬搁”着。其二，物的世界的存在论造成了“存在论断裂”，由于观念的原则是“只认识观念所构造之物”，这就等于承认了观念所思之事与我在所烦（sorge）之事具有极大的不对称性，生活的情况大于思想的领域，思维逻辑并不等于生活逻辑，在“我思”的观念世界与“我在”的生活世界之间始终间隔着一个鸿沟，由此，“观念如何切中现实”就成为唯心论主要的哲学操作，这种错位的存在论追求被海德格尔指认为“哲学的耻辱”^⑤。

基础存在论首次设计与人的生活世界相匹配的存在论。它揭示了人存在的双重结构，即作为“在世界之中存在”（in-der-Welt-sein）的生存结构，和拥有平凡本质之在的“自-然”结构。在自然存在的意义上，一切都被救平，存在没有选择，不会遇到任何问题。显然，基础存在论不会赞同这种“齐物论”。必须看到，生活就是“问题”，解答问题就是询问“可能生活”，生活世界的存在论因此可描述为“可能性之惑”。相反，存在的重言式本意没有提供另一种可能性以供参考，它认为任何违背事实的可能性都是思想的多余。假如人的存在也遵循物的“平凡”本质成为纯粹的存在，那么就会失去它的生活。除此之外，由于人的存在论的可能性选择没有事先可信赖的理由，它就永远处在“无根”的状态，不能再像物的世界的存在论那样袖手旁观，而必须进行当事人的反思，这直接就是可能性选项之间的抉择和较量。在生活世界里，将生活的秘密等同于“纯在”（to be is to be）的做法是不会得逞的。

既然选择产生反思，而生存改写着生活世界成为最大的选择，存在论理所当然成为对生存的反思。生存意味着自由行动，它既是前一行动的结果，又是后一行动的开端，每一个生存行动都既是结束同时又是重新开始，这就等于把人抛入了“创作”的状态中。于是，人的存在状态成为“在世界之中创作”：它必须选择，又不知道有什么能够选择；它必须行动，又不知道究竟该怎么行动。莎士比亚给出的描述或许极端，但存在还是毁灭（to be or not to be）却是生存的可能的情境，在这个意义上，任何可能的生存选择都是可以被等距排序的。在基础存在论看来，物的世界的存在论之所以萎缩

① [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996年，第104页。

② 赵汀阳：《天下的当代性——世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版社，2016年，第64页。

③ [法] 加缪：《西西弗的神话》，杜小真译，北京：三联书店，1987年，第2页。

④ 赵汀阳：《时间的分叉——作为存在论问题的当代性》，《哲学研究》2014年第6期。

⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2012年，第236页。

为知识论选择，就在于它根本不懂得存在论的这一“悖论性困境”，它只想获得对物的世界的肯定性断言，因此它就必须将物的世界封闭起来，与之相匹配的思想方式就是逻辑和科学，实际上，在“物化限定”的世界图景中，哲学不过是一股无能的力量，既没有反思的必要更枉论生存的可能。但物的世界的存在论同时给出了重要的提示：尽管我思的知识论结果总是不完美的，但是生存并不是非得需要完美知识，完美知识并不蕴含着完美生活。这就是说，对于生活世界来说，并没有一个完全就绪的概念等着人类去认知，甚至人类自身都是可以选择和塑造的，人必须“在世界之中”创作自身，这种自相关的存在就是人的“天命”，这种人就是“此在”（Dasein）。

“此在”的发现对基础存在论是决定性的。此在生存即自由选择存在方式，这就使得一切相互冲突或矛盾的存在可能性都成为它同等可能的选项，没有事先预设的“先在者”（priority），此在“去存在”（Zu-sein）就是同时拥有无穷的将来可能性，但是由于存在的断裂，此在对存在的领会就会处于一种未完成和不可能完成的状态，就像意识抓不住未来，对于此在来说，存在永远是个谜。也就是说，虽然基础存在论努力给出了另一种不同的存在论，认为“我思”的观念危机实质是“我在”的生存危机，并通过完整的生存论分析，成功地将人从“我思”的观念世界中拯救出来，但同时却又使之真正地站在了“此岸”的“深渊”里，此在与生存之间仍然始终间隔着一个无法弥合的裂隙，而这恰恰关乎存在本身，这样，那个“从作为异样他者的世界中反弹”^①的此在对于那不可“说”的存在不得不保持沉默。看起来，基础存在论始终携带着意识哲学的“命运”，并没有对以往存在论所处理的的问题拿出更好的解决方案，在“我思”退场之后，存在论必然陷入对未来的茫然无知。

二

“告别却不知如何出发”是存在论的“绝对困境”，由于从一开始就错失了存在的真正本源，存在论不得不用意义理论强行覆盖存在，结果是分别从“我思”的知识论和“我在”的伦理学区域走到了“存在的第一人称论域”^②的尽头。“使之存在”是存在论的现代性狂妄，主体性思路直接导致了存在的丢失。海德格尔感觉到，要想赢获真正的存在，就必须寻求全新的境域（horizon）以直接“道出”存在的真意，而存在论如果有一种现代性的全新可能的話，最好的选择之道就是思入“艺术”之中，因为正是在艺术作品中创作着“存在的真理”，“艺术的存在论”由此成为“后基础存在论”的典型范本。

艺术之所以能够成为重构存在的新起点的原因在于，它在概念思维之外提供了另一种把握真理的可能性。哲学一直坚信真理超越地处于“彼处”（be there for us）。柏拉图早就提醒过，人们虽然不能创造（create）出“自-然”存在，却可以构造（constitute）出“完美存在”，存在绝不是经验堆积的意见世界，而是超越于经验世界之上的真理世界，后者才是一切存在者之存在的尺度和依据。既然真理决定着人们的生活和命运，对真理进行求解就成为最重要的哲学行动。在亚里士多德的逻辑学那里，正是以广义的“实体-属性”关系为核心的概念体系保证了知识的必然性品格，由此知识便可以最终上升为真理。但是，康德的“理性批判”令人信服地证明了单纯建立在必然性之上的知识因其陷入辩证境地而无法确立起生活的真理，普遍理性达不到普遍真理，生活问题不得不最终回到意见世界来，人们不得不遵照意见世界的准则行事。康德的结论是：理性的限度就是不能过问物自身。这无异于承认：即使理性是存在的，真理也是达不到的；即使真理是可以达到的，也是对生活无效的。这似乎就是“人类理性的特殊的命运”^③，但是，“人类认知能力有永不能完全消解的内在张力，

① [德] 洛维特：《海德格尔——贫困时代的思想家》，彭超译，西安：西北大学出版社，2015年，第8页。

② 张盾：《创世问题还是平凡原理——和赵汀阳一起追问存在》，《河北学刊》2014年第2期。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第1页。

由感性和知性的认知条件与理性的无条件性要求所构成”^①。正是把握住了这种张力，黑格尔坚决反对康德对理性的有限性理解。在黑格尔看来，哲学的真正使命是把握真理或者说是绝对（the absolute），因为正是真理才使得人的生活是值得去过的，他告诫人们“人应尊敬他自己，并应自视能配得上最高尚的东西”^②，在这个意义上，真理是哲学的“痛苦的信仰”。

黑格尔认为康德的失误在于没有洞见到概念自身的分离和冲突。康德提出“知性－理性”概念并做了重要的区分，即知性以有限和有条件的事物为对象，理性则试图把握那无限的和无条件的事物，而真理即是那绝对者。言下之意，以必然性为准则的知性概念根本抓不住真理所在，同样，作为有限存在者的人并不具有“直观”的慧眼，只能进行概念思维来认知世界。为了维护人们运用概念把握真理的效力，黑格尔要求必须实现从知性概念向理性概念的提升和运动，以内在的否定性融化知性概念固守的规定，使思维意识到自身的有限性，对自身做出彻底的反省。在黑格尔看来，抽象的知性通过辩证的否定性最终将达致思辨的或肯定的理性。由于真理对于知性概念来说，只能是无任何规定性的，或直接地来说就是无，这样，那些僵化的知性概念就流动成为一种理性概念的“有－无”的对立统一，可以说，知性意味着确立有限性，理性意味着对这种有限性的觉知和消解，限制的辩证法就是“只有通过它扬弃自身才存在”^③。概念自身的冲突和分裂实质为“建构与消解”的运动，是不断厘清有限性界限的过程，知性运动建构规定性以获得真理的外观，理性运动则是要达到无规定性从而展现真理。可以说，思辨的张力即是真理出场的可能性空间。

不同于黑格尔思辨逻辑所实现的真理的出场，海德格尔存在论的艺术之思要求概念的规定关系让位给艺术的象征关系，在海德格尔看来，艺术之为艺术彻底剥落了与现实世界的所有经验关系，他要求人们悬置艺术作品的“物性”因素，突破艺术品的经验性的、实体性的现成存在的限制，直接观看“艺术真理”，换言之，海德格尔要求人们直接进入“艺术世界”，而不是逗留在艺术品的“现成世界”；直接领会艺术所象征的“另一个存在”，而不是屈从于艺术的“自然的存在”即存在者的存在。正是这种超越现实世界“定在”的“存在真理”的转向，有望首次抓住存在。

海德格尔认为艺术问题是一个存在论问题，其本质是“真理自行设置入作品中”^④。对此，一个流行的看法是，将艺术等同于对现实的模仿和反映，毋宁说，这种观点深陷对艺术的“误解”之中，以模仿的名义获得一种对存在的理解并不具有合理的理由，因为这种理解依旧沉浸在感性存在的有限性之中，它以直接性的肯定性的方式去靠近现实，而不懂得艺术的本质恰恰在于对现实的否定性批判和超越，现实成为艺术的起点和终点，难以突破在者的世界。艺术不能是经验论的而只能是超越论的，否则它就会步基础存在论的后尘，最终的结果是：尽管它对存在说了什么，但对存在仍然“无所道说”。艺术的本质是象征而决不是模仿乃至反映，它包含着存在自身以及存在与存在者之间的双重矛盾与冲突。根据在于：艺术是对存在的真切渴望，但是我们的感性存在不能直接把握那个超越的真理存在，存在无法被感性直接模仿，只能由象征所引导，触摸存在只能通过艺术品感性外观的象征“显现”。正是象征使艺术品的存在获得了一种不可言说的“澄明”，由此获得了对存在的真正理解。

在海德格尔看来，艺术作品之存在，就是“建立一个世界并制造大地”。这样一种对艺术作品的规定可以说是一种美学化的“象征”，象征带着存在的语言道说自身，把有限的经验之在带入了全新的境域。“世界”是承载者，承载着人的一切现实生活，是人的家园所在；大地是覆盖者，覆盖万物的可能性，标识着自然的界限与原则。艺术作品“建立一个世界”就是将存在真理具象化、公开化，“制造大地”就是显示存在真理的不透明、隐匿性。艺术作品由此将二者带入同一敞开领域，在此领

① 刘创馥：《黑格尔新释》，台北：台北出版中心，2014年，第45页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年第2版，第36页。

③ [德]伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2010年，第485页。

④ [德]海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年，第25页。

域中，大地和世界相互争执又彼此相依为命，保持着一种否定意义上的内在性牵连。就在这种艺术作品本身所蕴含的差异性中，存在到场，真理发生。正是因为艺术作品“建立一个世界并制造大地”，人们才得以“听到”存在自身的道说，这种存在的道说也因此成为艺术作品（存在者）的具体立法者，象征在此并不具有任何确定性，它能够“说”出比概念语言更多的东西。正是在这个意义上，有限的存在者能够在概念思维之外“直观”存在的真理，世界和大地敞开的境域能够容纳想象力的任意“塑形”，而不划分特定的疆域。由此，象征撑开了存在的出场空间，使得“存在”得以可能。

三

艺术存在论的主要课题并不是对艺术作品的观看，而是对存在真理的思考。言下之意，海德格尔无意于解决经验美学意义上的艺术问题，而是将这一问题推入更为广阔深远的领域，通过穿透艺术作品的可见的经验世界来获得对真理世界的把握。在这个意义上，它是从 to be 向 ought to be 的跃迁和超拔，是从周遭世界的现成有限之物向着理念的完美性和无限性存在的进发，所以艺术之为存在的真理绝不能诉诸于感官被看到、而必须在理念（eidos）界被反思创作而来，即悬置艺术创造的现实事物，提升至观念性的存在。于是，艺术存在论的实质为观念存在论，但这不等于说它就是纯粹概念的理性建构，而是需要在艺术的象征化过程中达到这样一种理论自觉：不仅仅保持着与艺术作品所在的感性世界的“牵连”，而且象征着存在的真理并完成对它的完美“创作”。这在艺术作品中表现为，艺术家成为“一条为了作品的产生而在创作中自我消亡的通道”^①；而在以往的存在论看来，讨论现实之物之外的存在毫无意义。概言之，在艺术活动中，存在不仅需要走下降的道路以完成肉身化，同时又必须走上升之路以摆脱沉重的肉身，而“上升的路和下降的路实则为同一条路”^②。这才是艺术存在论的第一原理。

由于海德格尔断言我们迈入现代就意味着生活在“世界图景的时代”，存在论最重要的现代体验就是古典信念的崩塌和“技术的座架”的最终完成，因而，艺术存在论的主要任务就是“反对现代性”，重新唤回人与存在那种彼此融合、相互归依的“本有”状态。在海德格尔的思中，古希腊人的生活保持着对存在健全而原初的感觉，他们相信世界能够被人的经验所覆盖，只要动用自己的经验、心怀虔诚就能够达到关于存在的知识；与之相反，现代人生活的病态被标识为彻底的虚无主义，痛苦莫过于沦落为“无根”的存在，以往的存在论无力解释和治疗这种现代的全然无意义，这已经成为存在论所不能承受之重。海氏通过艺术的全新现代叙事，试图在艺术中“显现”存在的真理，其用意在于对抗现代世界对“存在”的遗忘，在艺术与存在的融合中发现一种全新的可能生活，使现代精神得以重返故乡。从这个意思上讲，艺术存在论既分担着人类虚无主义的命运，又担当着拯救人类的重任。

就人类的未来而言，海德格尔开辟的存在论的艺术解决之道很可能会招致诸多反对，原因至少可以归结为以下两点：第一，他要求直接观看存在真理的做法有神秘化存在和走向思维彼岸性的危险。根据马克思的启示，存在的真理“不是一个理论问题，而是一个实践问题，人应该在实践中证明自己思维的真理，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性”^③，也就是说，存在的真理必须在人的历史与实践的广阔领域中通过批判的方式将自己显示出来。第二，海德格尔关于现实的艺术的救赎仍然是一种“美学想象”。由于看不清审美资本主义对艺术本质的改造导致的艺术的衰落，特别

① [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，第 26 页。

② [古希腊] 赫拉克利特：《赫拉克利特著作残篇》，楚荷译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 73 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 134 页。

是不懂得人类的存在在于“从文艺美学到政治美学的转向”^①，艺术存在论极容易蜕变为资本主义经验现实的审美要素和主要组成部分。艺术存在论“面向现实本身”反而证成了资本主义的现代性：艺术作品将人类对存在的热切渴望世俗化为一种社会性的集体审美感知和体验，结论是艺术存在论恰恰导致存在走向封闭，在资本主义的巨大现实面前，艺术存在论并没有如它所希望的那样打开一种未来的可能生活。但是需要看到艺术存在论又是值得同情的，毕竟，在基础存在论失落了存在之后，海德格尔太想直接道出存在了，这就难免会对艺术进行过分解读，他面对存在论的困境的心境可能大致如此。

在这里，有必要考虑一种不同于海氏的艺术存在论的马克思的政治存在论。存在论的真正困境是如何缝合资本主义的限定性的现实与开放的未来可能性。马克思给出的答案是：存在只能是“现实的历史的存在”，存在论真实的场域只能是政治的，存在论的真正问题只有一个，即“改变世界如何可能”或是“解放何以可能”；海德格尔将存在之谜还原为艺术之谜的做法并没有与“资本主义的坏世界”真正“照面”，资本主义绝不是“诗情画意”，而是“血与泪”的历史。但海德格尔或许会有这样的一个辩护：既然身处“技术座架”的人类已然看不到任何光明未来，既然“历史终将走向终结”，那么遁入艺术之美就是可以选择的。问题是生活世界并不会让这种想法得逞，存在论始终要面对的是资本主义的颓废、平庸与肮脏，政治存在论需要做的是保持着对资本主义坏世界的清醒，撞击现实世界的边界，努力从“柏拉图洞穴”上升至“自由王国”。这样理解的政治存在论就必须以现实的逻辑去把握存在的逻辑，或更准确地说，必须使存在的逻辑下降为现实的逻辑。由于资本主义的现实将政治制度完全置换为经济制度，将一切政治问题统统分配为物质财富和私有财产的单纯统治，正如马克思指出的，是纯粹的经济规律支配了人类生活的所有领域——法、道德、国家、艺术等，所以马克思思想要穿越资本主义现实性只能是面向这一事实本身，将政治存在论的支点放在经济领域上并“对现存的一切进行无情的批判”^②，即把“对现实的描述”领会为破解“存在”秘密的政治行动，把政治存在论批判落实为政治经济学批判。政治经济学遵循着经济科学的经验主义本性，只承认它眼前的客观事实，并将其凝固为资本主义的意识形态。在这个意义上，马克思需要实现术语的革命，也就是将政治经济学的术语全面扬弃为政治存在论的术语，将基于现实的经验描述的科学提升为一种先验的存在论知识的建构，在政治社会的平面上重新解释资本主义的现实，通过对“人在非神圣形象中的自我异化”的否定性理解，揭示出被物的关系所掩盖的人的具体关系，把属于人的事情从物的关系那里重新归还给人。一言蔽之，对于政治存在论来说，只要我们认清了资本主义异化现实的操作机制，我们就有了抓住“存在真理”的可能。

海德格尔明确反对研究存在者的哲学，而且他几乎说服了人们接受他“存在之忘却”的警句，但是当基础存在论走入存在的主体性的死路之时，海德格尔不得不借助赋予存在论以艺术品格来过滤这种现代的主体性，艺术存在论由此得以重构存在实现“思想的移居”。看到这一点，我们就能明白，无论海德格尔还是马克思所发动的对存在论的探讨都是为了适当安置现代性，为有限的人类在宇宙中寻找合适的“存在”位置。考虑到人类的现实情况并没有“进步论”与“发展观”描述的那么美好，马克思的“物化”锁链仍然拴着不自觉的阶级，海德格尔的“技术座架”也仍然统治着未来，人们仍然被囚禁于“现代”。不难理解，艺术存在论与政治存在论绝不是非此即彼的关系，人类的命运仍然引导着存在论的思索，保持着存在论的多角度对话以及纵深的历史意识。这至少提醒着人们，在流动的现实世界中，存在仍然是个迷宫，人类从来就没有真正的走出去。

（责任编辑 林 中）

① 张盾：《马克思与政治美学》，《中国社会科学》2017年第2期。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第416页。

现代性批判：从浪漫主义人论到历史唯物主义人论

赵锦英 刘森林

【摘要】 浪漫主义现代性批判的意义与价值正在被重视。它也体现在历史唯物主义对浪漫主义所提出并做出一定思考的那些问题的推进中。浪漫主义对功利主义、享乐主义、原子主义和异化现象的批判，对抽象、逻辑世界的拒斥，对自由个性和全面发展的推崇与追求，是这种推进的三个方面。浪漫主义人论针对现代世界产生的这些问题做出了自己的批评，但找不到解决问题的根本之道。历史唯物主义吸收了浪漫主义现代性批评的积极方面，在理论上超越了浪漫主义，并找到了解决问题的历史道路。从浪漫主义到历史唯物主义，现代性批判的人类学视角发生了一个根本性的转变。

【关键词】 现代性批判；浪漫主义；历史唯物主义；马克思

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2017) 02 - 0021 - 07

作者简介：赵锦英，（济南 250100）山东大学马克思主义学院教师；

刘森林，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“历史唯物主义的现实观研究”（15AZX002）

浪漫主义的现代性批评曾在 19 世纪颇具影响，在 20 世纪却几乎被遗忘。“这一状况在国际学术界直到 20 世纪中期、在中国学术界直到 21 世纪后才得以改变。”^① 浪漫主义的现代性批评反映了当时人们对启蒙运动“理性王国”的批判、对资本主义社会秩序的不满，以及对资产阶级革命遵循的“自由、平等、博爱”口号的失望。不难看出，它与反思自由、平等、博爱口号，批评资本主义社会秩序的马克思主义理论具有一定的相似性和相关性。虽然马克思恩格斯思想成熟后对浪漫主义持坚定批评态度，但那除了因为他们已经超越了浪漫主义，当时的德国浪漫派从态度持中、合理的早期转向了极端、偏执的后期也是缘由之一。近年来思想界对马克思与浪漫主义哲学的关系关注逐渐增多。在这个基础上，本文将从三个方面来探讨浪漫主义人论与历史唯物主义人论的关系，探寻历史唯物主义完成的对浪漫主义人论的人类学视角的转换与超越。由于马克思在欣赏浪漫主义阶段所关注的浪漫主义是德国早期浪漫派，本文所说的“浪漫主义”系指德国早期浪漫派。

一、对功利主义、享乐主义、原子主义和异化现象的批判

对启蒙主义、唯心主义持批评态度的浪漫主义，作为马克思读大学时一开始接受的第一种重要当代思潮，对马克思以后的思想发展具有无法抹去的影响。他在波恩大学一开始接受的思想就是浪漫主义思想。一个学年曾两次给马克思授过课的老师、当时唯一健在的早期浪漫派思想家 A. 施莱格尔曾在《启蒙运动批判》一文中批评过启蒙主义。在这种批判中，（资产阶级）启蒙对真理的追求“以利

^① 参见刘森林：《切入现实：马克思对德国早期浪漫派的批判与超越》，《中国社会科学》2015 年第 8 期，第 5 页。

害为宗旨”，（资产阶级）启蒙使真善美服从于功利、经济，崇尚感官、享乐主义，造成异化等内容，显然是被青年马克思以各种不同的方式接受和继承下来，虽然这种继承和接受采取各种不同的形式，有的比较隐晦，有的经过了改造和提升。

A. 施莱格尔指出，启蒙探求真理，但这种对真理的探索并不纯粹，“以利害为宗旨”，“必然是某种别的东西而非真理本身，简言之，是有用和适用”。于是，“在这里，使真正的善臣服于功利的这种本末倒置的思维方式昭然若揭。所谓功利，是指以促进身体的幸福为目的，我们已经给这种追求排定了很高的座次。谁竟把功利奉为主臬，必将看到功利由此的结果是感官的享受，说得再清楚、再前后一贯些，他必然是极端享乐主义的信徒，崇尚感官享乐的神化”^①。“左右启蒙运动者的乃是经济的原则”，甚至德行也不得不屈从于经济或功利原则。

在 A. 施莱格尔的眼里，启蒙主义的世界里没有崇高、神圣，只有粗陋、视功利为至上的现实。为此，他主张保留崇高，对保留着崇高的古代文化保持敬意。我们知道，人全面发展的理想最早来自古代文化的理想，来自古希腊的人文理想。浪漫派至为推崇的思想家席勒在《美育书简》中就认为古代的人是全面发展的，现代人的发展片面了，而未来的理想王国会重新恢复人全面发展的境况。席勒认为，人类经过最初的“恐怖的暴力王国”及其之后的“神圣的法则王国”，最后才迎来审美的创造冲动建立的第三个快乐王国——游戏和形式的王国。在第二个发展阶段，“人格的分裂对于个人不甚有利，但是人类却不能不沿着这条道路迈步前进”^②。异化就与这种片面发展直接相关。片面发展虽然造成了异化，但能促进人类能力在各个具体方面的特殊发展，因而具有积极的历史意义。所以，只有从全面发展与片面发展的角度看，我们才有点今不如昔。不同于古希腊，现代人“是把共性的形象解剖，分别予以夸张，然后投射到个人的个性上——然而支离破碎，而不是天衣无缝……我们看见不但每个人甚至整个阶级都只能发展其天赋才能之一部分，而其余的才能却有如一株枯木，难得吐露一些幼芽。”^③从马克思主义的角度看，席勒看不到获得全面发展的希腊人只是少数的、部分的人，是以牺牲了更多人的自由和人性为代价才获得的。但席勒关于“现代分裂使得古希腊的个人优于当代人，只是在群体上，现代人才优于古代人”的思想，马克思是基本接受了的。现代人分裂了，不但人与人之间分裂了，而且自身内部的统一也分裂了。只是在某些具体方面，人类的能力才表现为发展。席勒正确地看到，人格的分裂对于类的发展是必须的。“人格的分裂对于个人不甚有利，但是人类却不能不沿着这条道路迈步前进。”“要发展人的各式各样才能，除了使它们彼此对立以外，没有别的办法。”席勒的这一看法跟马克思关于个性发展与类的发展的辩证思想极为类似。

查尔斯·泰勒曾就此指出，浪漫主义对现代工业社会中日益流行的功利主义、享乐主义和原子主义表达了坚定的抗议，“这个抗议以不同的形式持续了整个十九世纪，而且，随着社会被资本主义的工业主义按照越来越原子主义和工具主义的方向加以改变，这个抗议也变得更加贴切”。马克思接受了这种抗议，主张以人为中心，仍然拥护某种实现不同于物的人性的观念。^④只是他把这种不同于物的“人性”建立在唯物史观的基础之上，视之为实践基础上不断充实着的历史成就，而不再像浪漫主义那样视之为永恒的先验存在。就是说，得益于新创立的唯物史观，浪漫主义关于人的全面发展、人与自然和谐、异化的消除、人的本质和人性的实现等就有了理论的安置点。浪漫主义解决不了的问题，浪漫主义期盼着但缺乏现实实现手段的美好价值，就在唯物史观的框架内获得了解决和安置。马克思并不主张启蒙逻辑按照自己的铁的、无人情的必然性自然发展下去，而是主张在启蒙逻辑孕育出越来越大的生产力的基础上实现浪漫主义、表现主义所主张的那些美好价值。正如泰勒所说：“马克

① [德] A. 施莱格尔：《启蒙运动批判》，孙凤城编：《德国浪漫主义作品选》，北京：人民文学出版社，1997年版，第376页。

② [德] 席勒：《美育书简》，《缪灵珠美学译文集》第2卷，北京：中国人民大学出版社，1987年，第149页。

③ 同上，第146页。

④ 参见[加] 查尔斯·泰勒：《自我的根源》，韩震等译，南京：译林出版社，2001年，第641、796页。

思理论的巨大力量来自于他把激进启蒙运动的这种冲击力同表现主义传统结合了起来。”由此，马克思的“这种异化观念因此内在地属于一种表现主义的思想结构”，“所以，以他自己的方式，马克思采纳了实际上由批判现代文明的所有表现主义批评家提出的一个共同主题，并且谴责了一个以牺牲表现为代价使财富成为核心的人类目的的社会”。^① 财富的异化、人的异化只是分裂与不和谐的一种最基础性的、初级的表现，随着生产力的增长、社会的进一步发展，分裂将让位于和谐和全面发展。与席勒一样，德国早期浪漫派思想家们也痛斥启蒙运动、工业化导致的现代化中出现的人的片面发展、经济至上、功利主义、享乐主义和原子主义等“弊端”，只是他们不但找不到真正的求解之法，而且甚至不如席勒那样给予这种片面发展以正面评价，却只是给予鲜明的批判。他们看不到问题的真实根源，找不到解决问题的良方，只是看到了问题。他们提出的问题启发、引导并驱使马克思做出进一步的思考。

早期浪漫派对功利主义、享乐主义、原子主义和异化现象的批判是现代思想史上最早出现的资本主义现代性批判（之一）。科拉科夫斯基在《马克思主义的主要流派》中曾把浪漫主义动机看作马克思主义理论内在的三种主要动机的第一种，认为浪漫主义对资本主义的批判给马克思提供了启发，构成马克思社会批判的一个思想资源，并在此意义上断定“马克思是浪漫主义运动的继承人。浪漫派从保守观点出发，抨击工业社会，哀叹‘有机’联系和忠诚的消失，哀叹人们的互相交往不是以个人的身份而是以非人力量和制度或金钱力量的代表身份来进行”^②。但是，第一，浪漫主义的资本主义批判立足于保守主义，而马克思立足于社会主义、共产主义角度；第二，浪漫派的批判立足于个体性原理和反讽等理论，马克思则是立足于自己新创立的历史唯物主义理论。以“异化”为例，创立了历史唯物主义之后的马克思不再那么使用依赖于近代主客体理论框架的这个概念（虽然在《资本论》及其手稿中还偶尔使用它），而是在一种辩证的意义上使用“物化”等相关概念，把“物化”看作既具有历史进步性又具有遮蔽、妨碍人的自由全面发展，既在普遍性意义上使人获得实现又在另外的意义上阻碍人的自由个性获得实现的辩证现象。因而，对它的批判就不再是单纯的否定，而是既有历史肯定又有否定的辩证批判。所以，即使我们同意科拉科夫斯基关于马克思“所抨击的那些社会方面与已被浪漫派注意到的具有灾难性后果的那些方面是一致的……”^③的结论，马克思的现代性批判也早已超越了浪漫派，何况马克思的资本主义批判含有不少浪漫派根本没有注意到的内容。

二、对抽象、逻辑世界的拒斥

浪漫主义不满意德国唯心主义的地方就是唯心主义把世界上的一切存在都理性化了，把一切存在都视为一种理念处理的对象。于是，这些存在都是抽象的、（符合）逻辑的、本质的、永恒的。这在德国早期浪漫派看来就是对富有生命、不断变化、涌动着、具体、复杂、难以用逻辑和理性严格表达、永远散发着光辉、不断地向我们隐秘地呈现着、与我们相互交流着的整体存在的简化、干瘪化。也就是说，在浪漫派看来，一个蓬勃、富有朝气、理性之光无法照透的崇高存在，被简化成了僵死的、教条的存在。这是对生命、有机世界的无机化处理，是对生命存在的扼杀，是对复杂世界的简化，是对崇高世界的降低和践踏。在德国早期浪漫派的眼里，启蒙所致力于发现、构建的那个逻各斯世界，虽然形式上具有严格的明晰性、逻辑性、一致性、普遍性，试图把现实生活中一切有生命力的存在都纳入到这个严密的理性体系中来，成为支撑、维护这个严密体系的一个士兵、一个螺丝钉，但也许就像舍斯托夫所说的那样，最严密的体系，最普遍的理性主义，到头来终将在人类思想的非理性

① [加] 查尔斯·泰勒：《黑格尔》，张国清、朱进东译，南京：译林出版社，2002年，第841、842页。

② [波] 科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第1卷，唐少杰等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年，第417页。

③ 同上，第418页。

上碰壁。逻各斯垄断不了整个世界。世界中总会有逻各斯笼罩不住、无法完全进入逻各斯世界的多种存在。按照浪漫派的逻辑，如果把逻各斯世界视为唯一的、完整的现实世界，那就是拟造了一个非现实的虚幻世界。浪漫派竭力肯定现实世界中总有理性之光照不到的地方，只有这样才能保证是真正现实的世界。诺瓦利斯在《夜颂》中写道，“干瘪的数字和严格的规范用铁链”束缚起来的理性世界是“空旷寂寥，了无生机”的，是机械铁链捆绑住的僵死世界，为此他“转向神圣、隐秘、难以名状的夜”，^①认为这样的世界中才存在着生机和希望。由此，真正的启蒙不是只放理性的光明，更不是只放黑暗，而是该白天放光明时释放一些黑暗，该黑夜释放朦胧时释放光明。A. 施莱格尔则说，启蒙运动缺乏对黑夜的起码尊重，“生活的魔力赖以存在的基础，正是一片黑暗，我们存在的根正是消失于其中以及无法解答的奥秘之中。这就是一切诗的魂。而启蒙运动则缺乏对于黑暗的最起码的尊敬，于是也就成了诗最坚决的敌人，对诗造成了一切可能的伤害”^②。显然，完全理性化的世界是一个僵化的、不真实的世界，没有了希望和未来，只有平庸、机械、僵化和衰败。要让本有的希望展示出来，就必须揭示这个完全理性的世界的虚幻性、非真实性。

不能仅仅在理性、概念、逻辑覆盖的范围内看待“现实”，应该超出这一范围和区域，注意它们不能完全覆盖的范围和区域内仍然存在某种“现实”，不能忽视、否定这种意义上的“现实”，是马克思早期的一贯思想。这里明显具有浪漫派批判德国唯心主义哲学思想的影子，是他继承、吸收早期浪漫派合理思想的一个表现。青年马克思反对黑格尔的纯理性世界，认为那是虚幻的形而上学和僵死的理念世界。马克思在《黑格尔讽刺短诗》中声言“康德和费希特喜欢在太空遨游，寻找一个遥远的未知国度；而我只求能真正领悟在街头巷尾遇到的日常事物”^③之时，显示了他对遨游于高空、不关心地上日常具体事物的唯心主义哲学“形而上学”倾向的不满，也就是对抽象的不满。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思批评黑格尔：“他不是从对象中发展自己的思想，而是按照自身已经形成了的并且是在抽象的逻辑领域中已经形成的思想来发展自己的对象。这里涉及的不是发展政治制度的特定的观念，而是使政治制度同抽象观念建立关系，把政治制度列为它的（观念的）发展史上的一个环节。这是露骨的神秘主义。”^④这种神秘主义认为对象的本质是先存的、既成的，是构成现实的关键：“对象——在这里指国家——的灵魂是现成的，它在对象的躯体产生以前就预先规定好了，其实这种躯体只不过是一种假象。”从而使得“‘观念’和‘概念’在这里是独立自在的抽象。”^⑤马克思批判理念世界的独立性，批判这种理性、理念世界的形而上学性与虚幻性，批评以它作为本质、本体对感性经验世界进行评判甚至拒斥是典型的颠倒，都反映了马克思对早期浪漫派思想强调个别性、特殊性、感性事实的继承和吸收，反映了他跟早期浪漫派思想这一方面的接近。

当马克思、恩格斯在《神圣家族》中说思辨哲学“把现实的问题变为思辨的问题”^⑥时，他所说的这个“现实”显然更接近实存、具体存在，即具有感性、经验实在性的那些存在，也就是早期浪漫派所强调的那个方面，比如马克思恩格斯所说的“感性、现实性、个性”^⑦，以及现实的人是指“单个的、具体的人”^⑧等。

但马克思对早期浪漫派思想家强调个别性、特殊性的继承和吸收是有限度的。后来马克思发现，唯心主义通过抽象和逻辑对感性世界的干瘪化，与浪漫主义对感性现实世界的诗化想象，都是在糟蹋

① 参见[德]诺瓦利斯：《夜颂中的革命和宗教》，林克等译，北京：华夏出版社，2007年，第32、38页等。

② [德]A. 施莱格尔：《启蒙运动批判》，孙凤城编：《德国浪漫主义作品选》，第378页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第736页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第18—19页。

⑤ 同上，第19页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第115页。

⑦ 同上，第245页。

⑧ 同上，第246页。

事实、远离事实。在遮蔽真正的事实方面，浪漫主义与唯心主义哲学具有异曲同工之妙：一个是用想象力把现实美化，把世界描绘成玫瑰色调的、不断散发出朝气和神圣气息的存在，从而按照自己的想象主观地设想现实；另一个是用概念、逻辑把现实干瘪化、简化，从而按照自己的要求主观地归化了现实。两者都是主观地对待现实，把现实主观处理后当作一个导向自己喜好的世界的中介，没有做到真正地从现实出发。通过对极力强调个别性的施蒂纳思想的批判，马克思愈来愈明白，现实性不能仅仅是个体性的感性事实，还必须是本质性、普遍性的，应该是本质性、普遍性与个性、特殊性的东西的统一。如果缺少本质性的基础支撑，单纯的个别性存在可能是偶然的東西，达不到现实的水平和要求。比如，在不发达的社会关系条件下，个性很可能不是个人内在的东西，倒是社会性强加于个人的，即把社会性“加给个人的偶然性说成是他的个性”。^①这种没有发达的社会关系支撑的“个性”，实际上仍然是落后的社会关系的表现物，根本不是真正的个性。偶然性是不能成为现实性的。马克思对施蒂纳凸显个别性陷入困境的批判性分析，也可以看作是对凸显个性的浪漫派思想的批评和提醒。历史唯物主义所理解的“现实”是本质与实存的统一，不是单纯的个别性、感性，也不是单纯的理性、本质。只有把浪漫主义和唯心主义予以批判性地结合，吸收各自的合理之处，才能真正地理解现实。

虽然马克思后来发现了浪漫派思想的弊端，再次深入到德国唯心主义哲学中寻找珍珠，并认为德国唯心主义哲学中深藏着可能比德国浪漫派更多的珍珠，但德国早期浪漫派对唯心主义哲学的批判仍然给予马克思以重要启发，并成为马克思批判德国唯心主义哲学的第一个思想支点和源泉。它提醒马克思，要去找那个富有生命的、感性的、真实的世界，不能把自己的哲学和事业建立在抽象的、僵死的形而上学世界上。这个原则没有错，德国浪漫派错误的地方不在于它反对僵死、抽象的形而上学世界，而是它没有找到真正的现实世界。只有沿着历史唯物主义的道路上，马克思才找到了这个世界。

三、追求自由个性并与全面发展相协调

浪漫派特别推崇人的个性，认为“正是个体性才是人身上原始的和永恒的东西，人格倒不那么重要”，所以必须“把培养和发展这个个体性作为最高的使命来做”。^②就是说，个性高于具有普遍性的“人格”。浪漫派极为推崇的浪漫化，其关键就是个体性获得伸张和实现，“个性是自我的浪漫要素”，“个性因素、个性环境等等绝对化——广泛化——分类，是浪漫化的真正本质”。^③在高度推崇个性的同时，浪漫派也肯定人的全面发展，追求一种综合和统一的精神。^④浪漫派思想代表诺瓦利斯甚至身体力行地实践全面发展。虽然仅仅活了28岁，但他却做过公务员、工程师、学者和诗人，既在大学里学过人文学科又受过工程师训练，在个人全面发展方面达到一般人难以企及的水平。^⑤浪漫派思想家既肯定个性发展，又赞成共同体式的社会生活，肯定群体成员共同的信仰。但个性发展与共同体生活之间如何协调，特别是如何在分工愈来愈发达的现代社会中如何协调，我们在他们的著作中找不到答案。

马克思对自由个性和全面发展都做了积极肯定。在《共产党宣言》中，马克思曾这样描述作为

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第508页。

② [德] F. 施莱格尔：《浪漫派风格》，北京：华夏出版社，2005年，第113页。

③ [德] 诺瓦利斯：《夜颂中的革命与宗教》，林克等译，第147页；转引自刘森林：《切入现实：马克思对德国早期浪漫派的批判与超越》，《中国社会科学》2015年第8期，第7页。

④ 参见赵锦英：《人的全面发展：从浪漫主义到历史唯物主义》，《教学与研究》2014年第10期。

⑤ 参见赵锦英的博士学位论文：《从浪漫主义到马克思——人的全面发展理论的发展与超越》，2014年6月，中山大学马克思主义学院。

未来理想社会的“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。”^①显然，“自由”与“个性”都是马克思赋予未来理想社会中获得充分发展了的人的基本规定。在这方面，他与浪漫派追求的价值理想是一致的。但自由个性必须以高度发达的社会关系和生产力为前提，否则，如上所述，个性就是社会性“加给个人的偶然性”。所以，个性发展必须与全面发展协调一致，就像马克思恩格斯在《德意志意识形态》中说的：“只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。”^②如果没有普遍性的社会发展为前提，单纯的自由个性很可能成为一种极端和偏执。在这里，马克思不仅肯定了自由个性和全面发展在未来理想社会中的地位，关键是找到了实现它们的社会基础，即它们的实现必须以高度发达的生产力的社会所有为基础：“占有只有通过联合才能实现，由于无产阶级本身固有的本性，这种联合又只能是普遍性的，而且占有也只有通过革命才能得到实现。”所谓“普遍性的”就是“现代的普遍交往，除了归属于全体个人，不可能归属于各个人”^③。只有在这样的基础上，自由个性和全面发展才可能获得进一步的实现。

我们知道，青年马克思曾强烈主张一种激进的自由精神，并按照浪漫主义的路子设想过它。后来马克思才发现，浪漫主义理解的自由过于空泛，不够实在，缺乏物质基础。在对施蒂纳主张的不顾一切外在束缚的浪漫主义色彩的自由的批判中，马克思力图把自由纳入生产关系、生产力之中予以理解，即按照生产关系、生产力提供的物质基础来实在地、具体地理解所能真正达到的自由，而不是空想出来的、应该状态上的自由。如果说浪漫主义的自由是不顾外在物质条件限制的、纯内在的自由，那么，后来创立了历史唯物主义的马克思就不再坚持浪漫派的主观、内在自由，而是力图把内在的自由和外在的条件结合起来，把个人的内在性视为社会性刺激出来，社会性炼狱锻造出来的某种结果，并在这种基础上重新看待自由、个性以及人的全面发展。

全面发展与自由个性的关系，学界存在不同的理解。汪信砚教授认为，人的全面发展是实现人的自由个性最切近的基础。王贵明教授却认为，自由个性就是指人的自由而全面的发展，两者是一回事不是两回事。^④我们认为全面发展、自由发展、自由个性的养成三者是相互促进的关系，是互相关联在一起，难以分开的。三者分别是从不同的视角出发的。

全面发展以一定程度的自由发展为前提和基础。第一，对自然的支配与统治的自由，虽然不能无限地实施，但也是必需的。要实现更多人以至所有人的全面发展，必须大力发展生产力以便让更多的人从基本需要的满足中解放出来，方有可能。第二，资产阶级自由所有权虽然具有缺陷和问题，但毕竟为实现人的全面发展准备了一定的物质基础和法制前提。摆脱封建枷锁的、能自由出卖自己劳动力的现代工人的形成，才构成一定程度的人的全面发展的基本前提。资本主义物质生产力大大超越了封建社会，为人的全面发展、自由发展、个性发展准备了和准备着越来越充分的物质基础和前提，这是马克思、恩格斯一再强调的观点。

只有人们的劳动不断地超越出谋生劳动的阶段，人的全面发展、人的自由个性才能获得更大的发展基础，赢得更大的发展空间。按照这样的理解，全面发展的能力是实现自由个性的基础。但是，这个为自由个性提供条件的“全面发展”还不是很高度的全面发展，还只是局限在资产阶级自由所有制条件下的全面发展。在这种所有制的范围内，能达到的全面发展终究还是有限的。

我们知道，马克思也明确指出过，资本主义自由竞争状态下所达到的自由绝不是自由个性：“把竞争看成是摆脱了束缚的、仅仅受自身利益制约的个人之间的冲突，看成是自由的个人之间的相互排

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第422页。

② 同上，第199页。

③ 同上，第210页。

④ 参见汪信砚：《论马克思的‘自由个性’概念》，《学习与探索》2004年第5期；王贵明：《理解马克思主义核心和实质的新提问方式与自由个性》，《马克思主义研究》2003年第1期。

斥和吸引，从而看成是自由的个性在生产和交换领域内的绝对存在形式。再没有比这种看法更错误的了。”^①真正的自由个性只能在更发达的社会条件下，在全面发展达到更高水平的同时才能达到。

从此而论，马克思在《资本论》中所说的在资本主义物质生产基础上所能达到的人的全面发展，是个具有历史局限性的范畴，具有明显的限制。需要区分作为最高理想的“全面发展”与现实的、有限度的“全面发展”。这两者的区别在于：第一、前者需要与自由发展和自由个性一起才能实现；而后者是可以在资产阶级或现代经济生产方式的范围内达到的，因而不能过高估计。第二、前者需要创建一种新的、不同于资产阶级生产方式的新的所有制和生产方式；而后者就是在现代资产阶级所有制、生产方式的范围内达到的。第三、前者是个理想型的概念，我们可以把很多当下还无法实现的东西加诸其中，而不必担心不能够现实；而后者是个受历史制约的、受制于当下现实条件的非常现实的概念。第四、前者是个涉及全社会的、覆盖到所有个人的概念，绝不是只有少数个人才能达求的境界；而后者更多情况下是对初步解决了谋生性需求的那些个人开放出来的一种可能性需求，要把这种可能性变为现实性，不但需要某些客观条件，更需要做出诸多的主观努力。

总之，浪漫主义开启的现代性批判在现代性思想史上具有重要地位，虽然在 20 世纪黯淡下来，但 21 世纪正重新灵光起来。在日趋严密、滴水不漏、令人窒息的物化系统日趋丰满成熟之际，在社会的原子化倾向不断加重，神圣与崇高遭受质疑和消解，流水线和“自由的牢笼”不断压缩自由、个性、全面发展空间的情境下，浪漫主义现代性批判的价值正被重新发现和重视。虽然有这样或那样的缺陷，但浪漫主义人论对资本主义世界的批判，对理性封存不了的“诗和远方”的期盼，是有明显积极意义的。历史唯物主义在理论上超越了浪漫主义。它用实践（经济、变革）的方法去实现浪漫主义原来无法实现的理想。马克思之所以能够超越浪漫主义，是因为他找到了比浪漫主义更有效的方法。这就意味着马克思没有放弃浪漫主义提出和思考过的问题，只是觉得他们的思考还不够深刻、不够现实。应该转换一种新的人类学范式，重新思考人及其世界，通过建构更深刻的历史唯物主义理论，重新思考浪漫主义曾思考过的那些问题，找到更有效的解决问题之法。所以，在这个意义上，马克思不是完全放弃了浪漫主义，而是提供一种人类学范式的转换批判和超越了浪漫主义。浪漫主义具有的积极意义某种程度上已被这种转换吸收、凝聚在历史唯物主义之中了。

（责任编辑 林 中）

^① 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 41 页。

马克思实践思想对主观自由和客观自由的扬弃

林福山

【摘要】在近代主客二分的哲学体系里，主体性的规范通常被认为是自由现实化的障碍。黑格尔的客观唯心主义体系打破了这一传统，他的绝对精神融主客为一体，人的自由意志受制于绝对精神的控制，人们不能脱离社会整体去获取个体的自由，这一点为马克思所继承。但马克思认为主体与客体的统一不是在精神层面实现的，而是在劳动实践中实现的，从而将黑格尔的精神实体改造为实践主体，生产者现实社会价值创造者同时也应该成为价值享用者，社会制度的设计应该有利于超验的自由照进现实世界。马克思认为人是社会现实物质生产的一员，人只能而且必须通过群体的现实力量逐步实现现实自由，他认定发挥人的主体意志改造客观世界能够获得自由，但反对用施蒂纳式主观个体化眼光来看待现实性的自由。

【关键词】自由；实体；主体；实践主体

中图分类号：B018 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2017) 02 - 0028 - 08

作者简介：林福山，（广州 510275）中山大学哲学系博士生，（玉林 537000）玉林师范学院马克思主义学院讲师。

自由是政治哲学领域的一个基本话题，古今中外对马克思自由观的研究可谓是汗牛充栋。就基本的理论取向而言，黑格尔和马克思都是从积极方面理解自由的，即不是把自由理解为一种没有强制的状态。在他们看来，自由决不是“由自”——任由自己去做任何事，黑格尔和马克思不同意这种“任意放纵”式的自由。他们探寻的是消极意义上的自由，即在什么状态下，主体能做他希望做的事而不受干涉？或者自由现实化是在何种情境下实现的？

在近代社会，自由作为一种公共的生活理念已经深入人心，但是这并不意味着，何谓自由、人是如何获取自由这些最基本又是最深层次的问题，人们就已经搞清楚了。普罗大众可以不加分析把自由作为一种基本常识接受下来，就像古代人接受地心说一样。问题在于，地心说在它存在的多数时期并没有一个相对的反驳学说或者理论存在，自由在近代则没有形成一种统一的理论规范，特别是关于自由的主体问题，长期处于莫衷一是的状态。在关于自由的诸多纷争理论中，终极的问题在于超越性的自由如何才能现实化，核心的问题是自由的主体是如何构成的。相较解决这些问题的各种设想方案，黑格尔的理论是比较有特色的。他从绝对精神去理解自由，主体与实体同一化，自由成为因果决定论下的一个环节，认为作为总体性的自由本身就整合了具体的自由，人的自由意志是没有什么现实意义的。马克思则认为，一方面超越性的自由和具体感性的自由有直接关系，人不能彻底地抛弃超越性的自由，特别是不能抛弃以人民或者阶级等为主体的自由，另一方面现实的自由不是绝对精神的自由，而是市民阶层将超越性的自由体现于具体物质世界改造中，在物质生产实现超越性的自由与具体自由融合，形成现实的自由。

一、自由主体等同于自在实体：黑格尔的自由现实化的前提

主客二分是近代欧洲哲学传统的一个基本取向，主体的规范曾经被认为是实现现实自由的一个最主要障碍，认为只要主体性的规范存在，自由的现实将隐于经验感觉之外。在康德哲学体系里自在之物是处于人的经验之外的，因此它是人所不能知晓也无法谈论的东西。也正因为这个原因，所有的社会现实在康德看来只是人在知性领域中所得到的经验对象，而不是完整的现实对象。自由是属于形而上层次的对象，如果人们用知性的经验来确证或验证形而上的现实自由，就超出了知性的范围。直到黑格尔哲学里，人的主体性与现实的自由才融合在一起。在黑格尔哲学中，并不存在什么自在之物，历史的现实与人的反思规范（范畴）并不是两个不相关的领域，而是你中有我我中有你，融合在一起的东西，融合的过程也是扬弃的过程，也就是绝对精神自我展示的过程。总体性的哲学要求现实和规范都置身于一个总体的结构之中，都作为一个绝对精神的组成要素显现出来。问题在于，绝对精神作为自由主体本身是一个抽象的类别词，它必须要由具体的个体来示范，“自由具有各种形式，诸如言论自由，思想自由，出版自由，结社自由和各种经济自由”^①。当代政治哲学家罗尔斯甚至认为，有必要“把某些政治自由列入基本自由之列、并以自由式的优先性名义来保护这些政治自由。”^②要探讨这一问题，就有必要回到黑格尔的哲学体系中去，看看他的绝对精神是如何建构起来的。

黑格尔的绝对精神是在反对感性自由的基础上建构起来的，但他并不是第一个反对感性自由的哲学家。柏拉图早在二千多年前就开始反思感性自由，他这样质问雅典人的具体自由，“他们不是自由吗？城邦不是确实确实充满了行动自由和言论自由吗？”^③然而在这样一个到处都标榜自由的社会，为什么现实中你们会感到处处不自由呢？柏拉图认为这样一种放任的主观自由，不会真正给予人现实自由，相反放任的主观自由是整个社会的一种破坏力量，它会损害集体利益，让全社会都感到惊恐万状。现实的自由决不应等同于个体的具体自由，而只能是一种善念，自由只有作为一种理念才会是完美的。但正如贡当斯所认为的那样，古代自由与现代自由不同，在古代，人们高度依附于一个谋生团体，自由受制于出生地血缘等先天因素，多数人如奴隶实际上天生就排除在自由人之外。^④虽然就自由的主体而言古代与现代发生了很大变化，但柏拉图反对感性自由的思想还是在黑格尔那里获得了继承，他认为，“逻辑学中所说的精神也是纯粹自在的精神，亦即自由的精神”^⑤。何谓“纯粹自在的精神”？黑格尔认为是超脱于具体感性存在的绝对精神。绝对精神本身融合主客之后成为自由的主体，弥合了主客二分的不足。

黑格尔力图在普遍性上来划定自由，但他的普遍性自由（绝对精神）不是一种天然的固定概念，而是经过辩证的方式融合了主体的具体性和普遍性的自由，或者说自由的理念是扬弃了具体自由的某些部分，是通过清洗感性的自由来获取的。“在黑格尔看来，近代世界也已化为抽象思想的世界，黑格尔把与古代哲学家相对立的近代哲学家的任务确定如下：古代人必须把自己从‘自然的意识’中解放出来，‘把个人从直接的感性方式中清洗出来并把个人变为被思维和思维着的实体’（变为精神），而近代哲学必须‘取消僵硬的、确定的、不动的思想’。黑格尔补充道：这由‘辩证法’来完成。”^⑥黑格尔强调理性与现实的融合，这样普遍的理念就不至于让自身置身于对立的斗争，而是站在互相斗争的对立面更高的一个层次上免受冲击和伤害，所以他才认定一切理性的都是合理的，一

① [英] 尼古拉斯·布宁、余纪元：《西方哲学英汉对照词典》，王柯平等译，北京：人民出版社，2001年，第395页。

② [美] 罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2000年，第317页。

③ [古希腊] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第331页。

④ 参见[法] 贡当斯：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵译，上海：上海人民出版社，2003年。

⑤ [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第83页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第211页。

切合理的都是理性的。世界的运行都是有原因才会有结果，而有结果必然能够推导出相应的原因。作为绝对精神的人是自我的本质存在，黑格尔的自由也只能在因果性链条中存在。在精神运动过程中，人的自由是处于从属地位的，人的主动性只是理性实现自身狡计的一部分。绝对理念通过特殊事物的相互作用而实现其终极目的，这按照黑格尔的说法就是理性的狡计。关于马克思的自由观的问题，多少年来我们实际上是把马克思的自由观黑格尔化了，把因果决定论中对客观规律的认识和利用当作自由。当代中国学者俞吾金曾经一针见血地指出，按照因果决定论，就会得出这样一个推论：“最了解自然必然性的科学家是世界上最自由的人。假如这个推论能够成立，那么人类通过社会运动和社会革命来争取自由和解放就成了无意义的举动，只要去学习自然科学就行了。”^①既然存在等同于合理，当然就没有必要按照人类的意志改造世界了。改造不合理的世界是马克思的雄心壮志，而在黑格尔哲学体系里实存的世界必然是合乎理性的合理世界，改造世界是完全没有必要的。

在黑格尔看来，存在是没有对外展开的自在，对于外界而言还只是潜在物，还是一个有待说明、隐匿在具体自由前面的原质。“存在只是潜在的概念。存在的各个规定或范畴都可用是去指谓。”^②黑格尔的绝对精神是一个神秘的主体概念，它在表达中充当抽象意义的主词，其具体的意义则必须通过现实化的具体事物的性质来呈现，“本质是存在的真理，是自己过去了的或内在的存在”^③，因此在黑格尔看来实体就是主体。如果实体或者主体能够像黑格尔预期的那样融合具体的自由，那么他的整个哲学体系就能够完好地建立起来。

问题在于，黑格尔强调实体与主体的统一性，但实体也罢主体也罢，都只是抽象意义上的属种综合概念词，没有内含任何具体的现实对象物，它只是表达了内含于属种物的某些特征，它要拉进一些具体的对象来确证自身的合理性，否则就会成为类似于物质一类的被意识所设定的抽象词。这种抽象词要肯定自身的独立性和唯一性就必然要否定具体的事物。马克思认为：“如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则，那么，由于在事物本身的本性中占统治地位的不是个别性，一切真正的和现实的科学自然就被取消了。可是，一切对于人的意识来说是超验的东西，因而属于想象的理智的东西，也就全都破灭了。相反，如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对的原则，那么这就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门，关于这种情况的历史证明，可以在斯多亚派哲学中找到。抽象的普遍的自我意识本身具有一种在事物自身中肯定自己的欲望，而这种自我意识要在事物中得到肯定，就只有同时否定事物。”^④如何保障自由的超验性，同时又能和现实整合在一起，保持感性自由的现实影响力，这已经不是黑格尔的抽象绝对精神所能完成的使命了。

二、超验的自由如何融入现实：自由主体存在于现实的社会实践中

自由是市场经济最基本的价值理念之一。在依靠市场调节为基础的市场经济时代，自由作为一种基本理念伴随着市场经济的发展而发展。然而具体的自由如贸易自由、劳动自由等等都不等于现实的自由，超验的自由理念无法温暖冰冷的现实。虽然按照资本主义国家法律，劳动者是自主的，而现实却是“为资本家进行的强制劳动，不仅夺去了儿童游戏的时间，而且夺去了家庭本身惯常需要的、在家庭范围内从事的自由劳动时间”^⑤。

马克思认同黑格尔，认为不能只顾及私人利益，自由具有超验性的一面，但是否认主体自由就是所谓的主客合一的绝对精神的自由。在马克思看来，自由的个人是从属于市民社会的。个体的具体自

① 俞吾金：《物、价值与时间和自由——马克思哲学体系核心概念探析》，《哲学研究》2004年第11期。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第187页。

③ 同上，第242页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第63页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第219页。

由和社会的价值规范都是市民社会的一个有机组成部分，都是市民社会的总体性表现中的一个环节。它们都是人类物质生产的历史性产物，孤立的自由和内在的规范在马克思的哲学里没有一个能够获得优先权。针对基于个体利益出发的任性主体自由，马克思强调普遍性的整体自由的重要性，强调一个社会结构中只有通过社会整体改造才能获取现实自由。任性主观自由倡导者反对基于社会整体来设置法律，强调法律应该保障个体自由，主张个体私人利益是至上的和首位的，基于集体主义精神来设置任何措施都会成为个体自由的障碍。在马克思看来，将集体利益和私人利益对立起来，这是现代法权体系的一次倒退，现代法权的基础是普遍性的人，受保护的应该是普遍意义上的人而不是自私自利的私人或者自我。作为自由主体的人应该具有普遍性，但并不意味着所有的人都可以同质化。后来在苏联的社会主义实践特别是斯大林主义的政治实践中，将普遍性的主体同质化，千姿百态活生生的主体异变成成为政治运动领袖这个唯一主体，从而导致了一系列不良后果。这正如哈耶克所批评的那样：“集体主义思想的悲剧在于，它起初把理性推到至高无上的地位，却以毁灭理性而告终，因为它误解了理性成长所依据的那个过程。我们的确可以这样说，正是一切集体主义学说的谬论和它对‘自觉的’控制或‘自觉的’计划要求，才必然导致这样一种要求，即某个人的思想应该支配一切。”^①哈耶克针对主体同质化的批评有其合理性，却在事实上扩大化了，变成对主体普遍性的一般性批评。哈耶克所犯的错误的这样的，他首先把马克思斯大林化，然后把斯大林化的马克思当作自己的批判对象，认为所有的普遍性主体主张都会通往奴役之路，从而掩蔽主体自由必须具有普遍性的一面。

黑格尔的运动主体是绝对精神，而不是现实的市民社会。就黑格尔而言，人的主体性思维在扬弃和冲破主体思想的外在性，进入到事物的内在并融合事物的现实性之后，融主客一体化的绝对精神就同时兼有了现实性和理想性。但是这里的主体还不是社会的人而是抽象意义的人，是追求自身目的的人，因此追求人的自由与物的规范的吻合是其核心导向。黑格尔的这些理论对于市民社会的改进工作是无益的，充其量只是在理念体系中解释市民社会，把市民社会尔虞我诈弱肉强食的行为看作是合理的。事实上，黑格尔辩证法通过扬弃这个环节成功回避了现实的问题和不足，实际上还是将绝对精神形成过程看作是没有主体价值约束的一个客观化的过程，至少他的绝对精神的价值主体是没有现实性的。“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。”^②

当黑格尔把现实理解为本质与实在的统一时，他实际上是把现实的当前世界提升为哲学的唯一对象物。重要的问题在于，现象的世界成为哲学的对象物与现实成为知识论的对象物有何不同，换一种思路也可以说是哲学能否简化为知识论？这显然不行。对于哲学学科而言，无论如何本体论、人生观都比知识论更重要，知识论对于物理学以及化学等等学科才是最重要的。解决这一难题，黑格尔有自己的解决之策，将理性与现实统一到绝对精神中去，在客观唯心主义层面让两者统一起来。也就是说，实际上黑格尔回到了柏拉图的理论思路，世界的真实性和完善性都存在理念之中，深入到完美无缺的理念中才能揭示真正的现实。

马克思实践的自由主体同样也存在普遍性与特殊性、超验性与世俗性的矛盾。仅仅从概念上来分析实践主体这个词，它和黑格尔的绝对精神一样，同样是普遍性的概念词，我们从这个概念依然推导不出具体自由来。回避概念本身返回到现实的生产生活是马克思解决问题的唯一选择。马克思是从生活的基础活动——物质生产这个角度来切入自由概念的。这造就了马克思自由观的特质，人的现实的生产生活不是理性实现目的的手段，人在现实物质生产活动中既是劳动者同时也是劳动生产的终极价

① [英] 哈耶克：《通往奴役之路》，王明毅等译，北京：中国社会科学出版社，1997年，第157—158页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第153页。

值对象。马克思认为劳动过程和劳动价值在原初意义上是完全统一的，种植狩猎等艰辛的劳动过程和愉悦的享用过程在原始社会具有天然的统一性，只是进化到私有制这个特殊的时期，劳动者和劳动成果的所有权中间才有了隔板。资本主导的异化生活，资本获得了前所未有的魔力，全面主导着整个社会的运行，一切社会关系都被压缩和简化为经济关系。资本至上的社会是一个物权至上的社会，人的生命价值被物所掩盖。“在这里，没有任何政治的、宗教的和其他的伪装。这是纯粹的货币关系。资本家和工人之间的关系。”^① 物的处置权利不是归生产者所有，而是归人格化的资本所有，由此人的现实自由受到物权的制约，使得人的政治自由、人格权利都被空心化。工人在生产过程中的隔离表现为他的真正的存在，他的生命表现为他的时间的牺牲，工人的本质的现实化表现为他的时间的自主性丧失，他支配物的权力表现为资本支配他的权力，而他本身，即他作为劳动者，则表现为这个创造物的奴隶。从这个意义上说，马克思的所仰望的共产主义社会的目的不是“共产”，相反“共产”只是手段，其终极的目的是人的自由和解放。私有财产成了私有制社会广大群众实现自由的障碍，马克思从劳动异化的历史性发生过程来看待它，认为劳动分工、私有制都有一个必然的历史过程，人类终究要扬弃它朝向未来的自由社会迈进。

马克思和黑格尔都注意超越性精神与世俗化现实之间的矛盾与冲突，但两人具体的解决思路却大相径庭迥然不同，黑格尔谋求用绝对精神彻底消解现实，马克思却执着于这些普遍精神内在的实质能够现实化和大众化，从而让超越的普遍意义回返到现实的生活之中，使得抽象总体自由与世俗具体自由统一起来。“总体范畴，整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位，是马克思取自黑格尔并独创性地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。”^② 马克思针对黑格尔的客观唯心主义学说展开了批判，认为真实存在的现实世界根本无需依靠理念，相反理念的产生与发展必须依靠现实的生产活动。活生生的现实运动比理念更丰富更完美，理念只是现实世界的局部和有限情况的反映，若从理念出发，则必定会掩盖相当多的社会现实，而理念自身却在这个过程中抽象化和神秘化，最终退化为教条。

对于马克思而言，“辩证法在黑格尔手中被神秘化了，但这决没有妨碍他第一个全面落地地有意识地叙述辩证法的一般运动形式。在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核”^③。马克思所说的黑格尔的神秘化是其主体的神秘化，辩证法的一般运动形式，是融主客为一体的总体在运动，在黑格尔哲学里是神秘主体与客体的统一与融合为绝对精神，而马克思强调的是，运动的主体不是绝对精神而是现实的市民社会，主体是人及其社会关系，运动的基本形式是物质生产，总体性的现实乃是人类在现实生活中所形成的感性的社会关系，因而在马克思哲学体系里虽然也谈论人的尺度与物的尺度如何统一的问题，但重心已经变化了，社会存在与社会意识的关系、生产力与生产关系的矛盾、经济基础与上层建筑的矛盾以及阶级性革命性等等范畴构成自己的理论的核心范畴。无论是现实还是其反思规范都是个人从属于社会——个体是历史发展的结果，同时也是处于历史进程中不断变化的社会产物。能否在一个特定的社会进行高效的物质生产和合理的物质分配是由社会的基本价值体系所决定的，生产资料私人占有的不合理性决定了资本主义制度在分配领域必然存在的不公，最终导致经济危机爆发严重破坏生产力，因此在马克思看来，改变不合理的生产资料所有制是整个社会合理运行的关键所在。黑格尔的历史是追求着自己目的的能动过程，内涵人的目的性与自然的规律性的统一性，马克思认为历史是社会生产力与生产关系的矛盾相协调的过程，物质生活的解决方式和能力制约着整个社会生活的发展，不是精神决定物质，相反，是社会存在决定社会意识，经济基础决定着整个上层建筑的发展水准。改造现实社会提升大众生活水准成了马克思的价值

① 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，1979年，第146页。

② [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1992年，第76页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第94页。

导向，而民众既是价值生产主体，又理应成为价值消费的主体。这样，在黑格尔哲学里价值主体不鲜明的阴霾在马克思的哲学天空中就一扫而光了，改造不合理的社会制度保障多数生产者的自由和利益成了马克思的应有之义。

三、自由现实化不等于现实“由自”化：马克思实践主体的生成

早在《莱茵报》时期，马克思就开始为争取人的自由操劳。他先是为穷人捡拾枯树枝的自由权利呼吁过，接着又为争取出版自由权利出力。然而这些都属于争取具体的自由，在谈论这些具体自由时，实事求是地说马克思的实践主体还没有树立，只是从穷苦农民的角度谈论枯树枝的所属权，从作者的角度谈论出版自由。农民、作者都只是私人生活的一个角色，年青的马克思还不能将其上升到实践主体的高度。没有普遍性的实践主体，自由的普遍性就不可能确立。无论是农民还是作者，他在现实的生活中都还处于施蒂纳笔下的自私的“唯一者”层次。应该说，除了黑格尔，马克思的实践主体还与施蒂纳有关。他在批判施蒂纳将现实自由化的过程中最终清算了自己的青年黑格尔派的思想。从极端的个人的具体自由出发，施蒂纳反对一切普遍抽象的自由。施蒂纳认为，自由主义者用普遍的类别体来代替具体的人，实质是往日神明的人格化，或者说是用高高在上的人来代替了往日高高在上的神。类似人民的自由这样的词句是空洞的，在他看来，群体的概念是没有现实意义的模糊概念，“人民恰恰是一种‘模糊的普遍性’；而一个人方才是‘在自身完整的形象’”^①。因此他最终认为，类别主体的没落是现实自我取得存在感的唯一途径，“人民或者人类的没落使我走向繁荣”^②。从极端的个人主义出发，任何人的行为，不涉及他人部分就不须对他人负责。在涉及私人的部分，他的独立性在权利上具有绝对性，对于他自己的身心，个人乃是最终决定者和责任承担者。这就从自由意志论的角度还否决了因果论，认为现实的自由是由个人来决定的。

施蒂纳在谈论唯一者时，没有和人的生产生活相联系，他的唯一者是一个独立而自私的私有者，自由现实化被解释成现实“由自”化，因此“施蒂纳，现代无政府主义的先知（巴枯宁从他那里抄袭了好多东西），他用他的至上的‘唯一者压倒了至上的‘自我意识’”^③。一直以来，施蒂纳都被定性为极端的利己主义者，他从极端的个体自我出发，要求绝对的个体自由，实际上是谋求现实自由化和私人化，从而成为无政府主义的先驱和虚无主义的代言人。值得一提的是，在《德意志意识形态》这本严肃的哲学著作中，施蒂纳被马克思和恩格斯起了很多绰号——“伯林小市民”、“圣者”、“乡下佬”、“教父”、“堂吉珂德”等等。事实上，在作者眼里，施蒂纳就是希望自由地谋取私利的小市民或者乡下佬的代言人，只是他带有学究气质或者乐于通过幻想来成就自己而已。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中用了大半篇幅来批判施蒂纳的极端个人主义，认为任何个体的行为都不能脱离社会而单独存在，个体自由的实现有赖于社会生产力的进步，也有赖于社会政治宗教文化制度的约束。简单地将社会关系宣布为宗教关系，然后企图一劳永逸地把它葬送以确保世俗的个体利益是不现实的。马克思谈论自由时，主体就不是财产的私有者，主体人变成生产者，是社会大生产中的一员，是实践的主体。这样的主体需要在改造自然中进行劳动从而改造自我，并且不得不和整个社会的生产相联系，从而也使得自己从独立的内向性王国走出来。例如1848年马克思在《关于自由贸易的演说》中阐明自由贸易的道理时，已经不是站在工人的私人权益的角度，而是从整个社会生产的角度来说明贸易自由的两面性。自由贸易能够让大量外来的廉价的谷物运进来，从而降低面包的价格。这看似有利于工人的生活成本刚性支出的下降，能够保护工人的切身利益。实际上马克思认为具体的

① [德] 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，2009年，第257页。

② 同上，第239页。

③ 《马克思恩格斯全集》第21卷，北京：人民出版社，1965年，第313页。

自由如贸易自由有可能伤害到整体的自由。“当谷物的价格和工资都同样处于较高的水平时，工人节省少许面包就足以满足其他需要。但是一旦面包变得非常便宜，从而工资大大下降，工人便几乎根本不能靠节约面包来购买其他的东西了。”^①在这里，马克思充分注意到自由的复杂性，简单提倡贸易自由有可能伤害工人的现实自由；如果简单地反对贸易自由，则有可能为政治实权者征收重关税提供理由。因此提倡贸易自由和反对贸易自由从自身利益出发都有其道理，如果不站在实践主体的角度，就可能分辨不出谁是谁非来。

对于马克思来说，这些标榜自由至上的思考只是在解释资本主义社会，或者说这些自由主义思想就是资产阶级社会的现实反映。自由主义背后是自私自利的利益关系、自以为是的财产处置权利和自我封闭的生活空间，从而将自由的普遍神圣性驱逐掉，回到弱肉强食的丛林法则中去，这是社会达尔文主义的逻辑。私有财产是支撑极端自由主义主张的基石，因而马克思强调要消灭自由的经济基础——私有财产，在生产资料共有体制中，才能实现真正的自由的个性，“现实的私有财产恰好是最普遍的东西，是和个性没有任何关系、甚至是直接破坏个性的东西”^②。

实践主体成功摆脱内向性主体自由与世隔绝的困境，主体的自由不再是私人的事情，而与现实的社会发展水平有关。在古代，人们高度依附于一个谋生团体，其自由主要是公民对于这个共同体的参与性自由。这种自由的先天因素很多，主要受制于血缘、出生地和性别，因此很多人特别是妇女没有什么自由可言。近代商业的发展与个体现实自由之间具有复杂性，一方面从生活的角度来看，减少了对国家以及家族等共同体的依赖性，另一方面从生产的角度来看，又增强了对社会和国家等共同体的依赖性。正如马克思所言的那样，“人不是抽象的蛰居于世界之外的动物，人就是人的世界，就是国家，社会”^③。如果象黑格尔那样在现实性中寻找精神化的超人，最终寻找到只能是人自己的某种反映，绝对精神化的人是自身的假象，黑格尔所言的扬弃了人的现实具体性的人实际上已经是非人了。

余 论

马克思从实践主体的角度去寻找人的现实性自由的思路给今日的西方当代学者的自由研究很多启发。当代西方学者对自由的研究贡献比较大的有贡当斯、伯林和罗尔斯等人。贡当斯的贡献在于，他承袭马克思实践主体理论，区分了古代自由与现代自由的不同，^④在古代，人们高度依附于一个谋生团体，这种自由的先天因素很多，而现代自由逐渐摆脱了血缘、出生地和性别的影响。伯林提出积极自由与消极自由的区别，在理论上独树一帜。他认为积极自由是自主，自己选择和处置自身利益；而消极自由是个体对限制和不自由的摆脱，脱离外来的约束。“第一种，（遵从许多先例）我将称作‘消极自由’，它回答这个问题：‘主体（一个人或人的群体）被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人那个领域是什么？’第二个含义我将称作‘积极自由’，它回答这个问题：‘什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种或干涉的根源？’”^⑤罗尔斯提出，“当个人摆脱某种限制而做（或不做）某事，并同时受到保护而免受其他人的侵犯时，我们就可以说他们是自由地做或不做某事的”^⑥。同时，罗尔斯认为，在各种自由

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第366页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第253页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第1页。

④ 参见[法]贡当斯：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵译，上海：上海人民出版社，2003年。

⑤ [英]以赛亚·伯林：《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社，2011年，第170页。

⑥ [美]罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第192页。

权利中人的基本生存权利应该得到优先保障，“一种机会的不平等必须扩展那些机会较少者的机会”^①。

我们可以看到，当代的西方自由理论已经突破了早期自由论者的思路，将自由看作是整个社会的一个功能和体现。但从整个西方学者对自由的研究来看，没有超马克思实践主体的模式，反而集中力量在自由的概念区分和“词典式”的公平实现条件作一些硬性的规定，而没有注意到实践主体的自由能否实现除了和绝对的生产力水平有关，也和社会政治以及文化宗教等有关。他们的研究要么把大量的笔墨花在阐述自由意志自身之中，要么囿于柏林框架内在自由的类别划分中转圈。总之，一方面现代西方对自由的研究已经突破了以自主为核心的个人自由主义，更看重自我选择的范围和社会条件；另一方面现代西方对自由的研究集中于对自由概念的划界和理解，而不是像马克思那样在现实的社会生活中来理解自由，从行动主体、主体观念和主体所处的社会生产环境来理解自由，因而他们的自由主体都还是抽象的人，而有别于马克思的实践主体。

(责任编辑 巳未)

^① [美] 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，第292页。

意识形态整合与马克思主义优势话语权的建构

——以新中国初期为中心

周连顺

【摘要】 马克思主义的优势话语权是社会主义意识形态的核心和灵魂。新中国初期，中国共产党积极推进以破“旧”立“新”为主要内容的意识形态整合，推动以党政干部、青年学生、知识分子为主体的广大人民群众认真学习和领会马克思主义理论，借此成功建构起马克思主义在思想文化领域的优势话语权，既巩固了党自身执政的合法性基础，也为顺利推进当时的社会变革创造了良好的思想文化条件。但是，由于缺乏执政经验，没有及时从革命党思维转变为执政党思维，在思想文化领域过分求纯和急于求成，在尊重人们思想意识的差异、尊重文化发展的规律、文化的功能定位等方面都出现一定的偏差，留下了深刻的历史教训。

【关键词】 新中国初期；意识形态；马克思主义；话语权；历史经验

中图分类号：D232/A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）02-0036-07

作者简介：周连顺，湖南永州人，法学博士，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“新中国初期建构马克思主义优势话语权的历史与经验研究”（15BDJ011）

马克思主义的优势话语权是社会主义意识形态的核心和灵魂，它既是中国共产党推进社会变革的思想文化基石，也是中国共产党执政的合法性基础之一。新中国成立之后，中国共产党从一个革命党转变成为执政党。与革命时期主要依靠武装斗争来达成自己的政治目的不同，上升到执政地位的中国共产党主要依靠意识形态整合来达成自己的政治目的，即通过建构马克思主义在思想文化领域的优势话语权，使自己倡导的社会理想、价值观念、政治原则等“得到社会上大多数人的普遍承认、普遍支持、普遍尊重”而具有“一种合法性权威”。^①面对新中国初期思想文化领域错综复杂的状况，中国共产党通过破“旧”立“新”，大力推进以建构马克思主义优势话语权为核心的意识形态整合，使马克思主义被绝大多数社会成员所认同、接受，并形成了强大的舆论氛围和心理倾向，既巩固了党自身执政的合法性基础，也为顺利推进新中国初期的各项社会变革创造了良好的思想文化条件。但是，由于缺乏执政经验，没有及时转变革命党思维，在推进意识形态整合的过程中也出现一些偏差，留下了深刻的历史教训。探讨新中国初期中国共产党推进意识形态整合的复杂历史背景及其历史过程，系统总结其经验，不仅有助于加深对新中国初期社会变革复杂性和艰巨性的认识，而且能够为当前顺利推进社会转型提供一些历史的借鉴与启示。

^① 宋惠昌：《当代意识形态研究》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第23页。

一、建构马克思主义的优势话语权：新中国初期意识形态整合之缘起

新中国成立之后，中国从一个半殖民地半封建社会转变成为一个新民主主义社会，社会阶级关系发生根本性变化，与之相应的是整个社会结构和人们的利益关系面临重大调整。如何看待人民民主革命的胜利？这个胜利能否得到巩固？执政的中国共产党将采取什么政策？中华人民共和国将朝什么方向发展？国内各个阶级阶层的前途命运怎样？这些问题引发国际国内的广泛关注，国内外各种思想理论观点在这里发生激烈碰撞，在思想文化领域呈现出错综复杂的状况。毛泽东指出：“革命文化，对于人民大众，是革命的有力武器。革命文化，在革命前，是革命的思想准备；在革命中，是革命总战线中的一条必要和重要的战线。”^① 为了适应并进一步推进新中国初期的社会变革，迫切需要在多元多样多变的思想文化领域确立马克思主义的优势话语权，在引领社会发展方向、提供舆论支持等方面发挥重要作用。

（一）确立马克思主义在意识形态各领域的指导地位，为社会变革提供理论依据

新民主主义革命的伟大胜利使得马克思列宁主义、毛泽东思想在中国人民中获得很高的威信。但是，由于社会的、历史的和认识的等方面的原因，帝国主义、封建主义和资产主义的思想意识在新中国初期还有相当的影响，旧社会的各种非马克思主义甚至是反马克思主义的思想观点都还比较活跃。特别是广大从旧中国过来的知识分子，虽然他们绝大多数是爱国的，也愿意为新中国服务，但是，由于他们大都出身于剥削阶级家庭，长期接受封建主义和资本主义的教育，懂得马克思主义理论的并不多。相反，改良主义、个人主义和唯心史观等社会思潮在这些知识分子当中有着广泛而深远的影响。他们对于党和政府推行的革命政策感到不理解，甚至有极少数旧知识分子敌视新社会。即使是党员干部，也有一些人受到自身马克思主义理论水平的限制，对新中国初期党和政府促进社会变革的一些方针政策在理解上存在偏差，在各类错误社会思潮面前缺乏辨别和批判能力。种种情况表明，为了给正在发生的深刻社会变革提供理论依据，进一步引领社会发展方向，迫切需要在多元多样多变的意识形态领域确立马克思主义的指导地位，使其深入中国现实的政治、经济、文化和社会生活之中。

（二）把马克思主义的思想原则贯彻到学校教育之中，为社会变革创造良好文化条件

教育是培养接班人的事业，除了向受教育者传授基本的科学文化知识之外，还是传播占统治地位的意识形态的主要渠道。每一个社会的统治阶级都会通过显性的课程设置或者是隐性的价值观渗透等方式，向受教育者传播统治阶级所提倡的政治思想、政治观念、政治意识、行为准则等意识形态的核心内容。阿普尔指出：“教育并非一个价值中立的事业。”^② 旧中国的学校教育，在教育制度和课程设置方面普遍建立了国民政府的训导制度，并开设有国民党的党团课程，马克思主义理论的学习、宣传和研究被严厉禁止。这种学校教育不仅使得旧中国超过 80% 的人口是文盲，而且帝国主义、封建主义和资本主义的思想意识也通过旧中国的学校教育在全社会形成广泛而深远的影响，这些依附在旧有学校教育制度之上的思想意识成为新中国初期推进社会变革的一大障碍。毛泽东指出：“我们的教育方针，应该使受教育者在德育、智育、体育几个方面都得到发展，成为有社会主义觉悟的有文化的劳动者。”^③ 为了给新中国初期的社会变革创造良好的思想文化条件，迫切需要把马克思主义的思想原则贯彻到学校教育之中：一方面，必须大力改造学校的招生制度和招生办法，努力保障广大劳动人民接受教育的权利；另一方面，必须把马克思主义理论课程贯彻到各级各类学校的课程设置之中，并以此为基础逐步实现马克思主义的大众化。

① 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 708 页。

② [美] 阿普尔：《意识形态与课程》，黄忠敬译，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 1 页。

③ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 226 页。

（三）把马克思主义的世界观、历史观普及到社会文化事业之中，为社会变革塑造良好舆论环境

以文学艺术创作、表演和学术研究为主要内容的社会文化事业，对于民众的审美心理和价值取向有着深远影响，在社会舆论的形成和引导方面发挥着重要作用，因此中国共产党一直把社会文化事业看成是党所领导的革命和建设事业的重要组成部分。但是，旧中国的社会文化事业由于深受帝国主义、封建主义和资产阶级思想意识的影响，一方面在文学艺术创作、表演中普遍存在着脱离工农大众、丑化革命、内容荒诞、宣扬色情迷信等错误思想倾向，另一方面在学术研究中又大都受西方资产阶级思想意识和价值观念的影响，极力贬低工农大众反抗旧秩序的革命行动。新中国成立之后，社会大环境的改变要求社会文化事业要服务新社会、反映新生活。但是，由于社会意识变迁的滞后性，就全社会范围来说，在新中国初期马克思主义理论对相当一部分社会文化事业从业人员来说还比较陌生，改良主义、个人主义和唯心史观等社会思潮在文学艺术创作、表演和学术研究当中仍然有着广泛而深远的影响，各种与马克思主义的世界观、历史观有着显著冲突的社会思潮仍然不断地通过文学艺术创作、表演和学术研究等形式表现出来。为了给新中国初期的社会变革塑造良好的舆论环境，必须把马克思主义的世界观、历史观普及到社会文化事业之中，使它们能够更好地帮助广大干部和群众理解和贯彻新中国初期党和政府推行的一系列革命方针和政策。

二、破“旧”立“新”：新中国初期推进意识形态整合的主要措施

新中国成立之后，人民民主政权在全国范围之内逐步建立和巩固，各类民主改革也在加速推进，为了与新中国初期政治、经济等方面的重大变革相适应、进一步推进中国社会的变革，中国共产党积极推进以破“旧”立“新”为主要内容的意识形态整合，借此成功建构起马克思主义在思想文化领域的优势话语权。当时的破“旧”就是破除帝国主义、封建主义和资产阶级的思想意识，其内容主要包括改造旧有社会文化事业和推动知识分子进行思想改造；当时的立“新”就是确立马克思主义在意识形态各领域的指导地位，其内容主要包括开展全国性的马克思主义理论学习运动和在中等以上学校推行马克思主义理论教育制度。

（一）开展全国性的马克思主义理论学习运动，确立理解和贯彻国家重大政策措施的“共同语言”

新中国成立之后，由于思想文化领域的状况错综复杂，为了扩大马克思主义的立场、观点和方法在广大干部和群众中的影响，凝聚党内外在国家重大政策措施问题上的共识，中国共产党和各级人民政府积极开展以党员干部和其他国家机关工作人员为重点的全国性的马克思主义理论学习运动，努力培养中国共产党与广大民众特别是党外的国家机关工作人员在“共产主义世界观方面的共同语言”。^①毛泽东指出“马克思主义有几门学问”，“但基础的东西是马克思主义哲学。这个东西没有学通，我们就没有共同的语言，没有共同的方法，扯了许多皮，还扯不清楚”^②。他亲自找一些领导同志谈话，劝他们好好读点哲学的书，学点辩证法、唯物论，也要学点逻辑，并特别号召广大的理论工作者热心去做“关于辩证唯物论的通俗宣传”，以满足“广大工作干部和青年学生的迫切需要”。^③

为了更有力地推动这场全国性的马克思主义理论学习运动，中共中央多次做出决定、发出通知，指出学习和向人民群众宣传马克思主义理论的重要性。1951年3月，中共中央发出《关于加强理论教育的决定的通知》，要求各地“应参考中央草案的原则，着手在今年内有重点地利用党校和整党的

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第273页。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第396页。

③ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第407页。

教育工作来训练一批理论教员，借以取得经验，逐步推广”^①。《中共中央关于加强理论教育的决定（草案）》对当时党内理论教育不能令人满意的状况做了分析，指出全党加强马克思主义理论学习的必要性和重要性，并对干部学习的内容、学制、学习方式、考试制度等作了具体的规定。^②各地党委和政府根据中央的决定，通过开办各种学习班、训练班，设立各类革命大学、军政大学等，组织党员干部和其他国家机关工作人员集中学习新民主主义理论、社会发展史以及马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东等人的理论著作。在党中央的领导下，一场以社会发展史、历史唯物论和《毛泽东选集》为主要内容的全国性的马克思主义理论学习运动在全国范围内开展起来。这场以党员干部和其他国家机关工作人员为重点的全国性的马克思主义理论学习运动，既提高了党员干部的理论素养，又使马克思主义的基本立场、观点和方法在党外国家机关工作人员中得以普及，使马克思主义成为理解和贯彻国家重大政策措施的“共同语言”，为在全社会建构马克思主义的优势话语权打造了广阔的政策平台。

（二）在中等以上学校推行马克思主义理论教育制度，在全社会快速普及马克思主义的基本知识

旧中国的文化教育事业是半殖民地半封建社会的产物，从指导思想到教育制度、内容、方法等都深受帝国主义、封建主义和资本主义思想意识的影响。在广大的城乡地区，上私塾是民众接受初等教育的主要形式，教学内容基本上是借助《三字经》《千字文》等向学龄儿童灌输封建社会的思想道德，教学方法则基本是死记硬背。中等和高等学校大多集中在北京、南京、上海、武汉、广州等大城市和沿海地区，相当一部分学校还接受帝国主义国家提供的各类津贴和援助。国民党和国民政府对学校教育实行严密控制，在中等和高等学校普遍开设“党义”、“军训”等课程，进行所谓的“信仰教育”，妄图把青年学生训练成“信仰和服从领袖”的人。同时，帝国主义国家还通过提供津贴和援助的方式对中国的学校教育施加广泛而深远的影响。从某种意义上来说，旧式的学校教育是帝国主义、封建主义和资产阶级的思想意识在旧中国社会大行其道的重要根基。

新中国成立之后，为了使广大青年学生更快地认识和接受马克思主义，并通过学校教育来影响社会大众对马克思主义的理解和认知，党和政府在中等以上学校普遍推行了马克思主义理论教育制度。一方面，党和政府大力改革中等以上学校的课程设置，在高等、中等学校普遍开设社会发展史、历史唯物主义等马克思主义理论课程。1950年8月，政务院公布《关于实施高等学校课程改革的决定》，要求“高等学校必须废除政治上的反动课程，开设新民主主义的革命的政治课程”^③。1952年9月，中共中央发出《关于培养高等、中等学校马克思列宁主义理论师资的指示》，对加紧培养高等、中等学校政治理论师资的办法和措施做出明确指示，包括“由中央教育部负责筹划，在中国人民大学创设马克思列宁主义研究班，为全国各高等学校培养一部分政治理论师资”、“各大行政区应选择具备适当条件的高等学校，举办马克思列宁主义研究班，培养高等学校的政治理论师资”、“设立政治教育系或政治教育专修科，培养中等学校的政治理论师资”等。^④另一方面，加强各级党委对各级各类学校教育工作的领导和监督，巩固马克思主义理论教育制度的组织基础。新中国成立之后，党和政府就在接收和接管各类学校的过程中逐步加强了各级党委对学校教育工作的领导。1955年3月，中共中央宣传部召开全国学校教育工作座谈会，集中讨论加强学校中的建党工作、继续配备与培养学校领导骨干和建立党的领导核心、各级党委加强对学校教育工作的领导和监督等问题。8月，中共中央批发了中央宣传部《关于学校教育工作座谈会的报告》，要求各地党委“认真地把学校教育工作列入议事日程，定期地在党委会议上讨论学校教育方面的重大问题，在党委书记或党委常委委员的分工上应

① 《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1992年，第122页。

② 同上，第122—129页。

③ 马齐彬等：《中国共产党执政四十年（1949—1989）》，北京：中共党史出版社，1989年，第20页。

④ 《建国以来重要文献选编》第3册，北京：中央文献出版社，1992年，第318—319页。

有人专管学校教育工作的，积极建立和健全党委管理学校教育的工作机构，以加强党委对学校教育工作的领导和监督”^①。马克思主义理论教育制度在中等以上学校的实施，使马克思主义的基本知识借助学校教育在全社会快速地得到普及，成为建构马克思主义优势话语权的重要社会基础。

（三）推动知识分子进行思想改造，扩大马克思主义的社会影响

新中国成立之后，人们迈向一个崭新的社会。随着各类民主改革的加速推进，经济、政治、文化、社会等方面发生翻天覆地的变化。社会大环境的改变，要求从旧中国过来的知识分子接受新思想、服务新社会。但是，马克思主义理论对相当一部分从旧中国过来的知识分子来说还比较陌生，他们无论在政治立场还是在思想意识方面都跟新社会的要求有一定的距离。为了帮助从旧中国过来的知识分子更快地认识和接受新社会，减少帝国主义、封建主义和资产阶级的思想意识对他们的影响，中国共产党和人民政府决定在知识分子中开展思想改造运动。

新中国初期知识分子的思想改造运动主要通过理论学习和实践锻炼两种途径推进。一方面，党和政府有计划有步骤地组织广大知识分子加强马克思主义理论的学习，当时的“思想改造的学习包括三项基本内容：（1）学习理论，即学习马克思列宁主义的基本理论，学习马克思列宁主义与中国革命相结合的毛泽东思想，以求了解中国革命的前途，取得正确的革命的观点；（2）学习政策，即学习共同纲领、中央和各大行政区的重要政策文件；（3）整风，即实行批评和自我批评，以求纠正违反国家利益、人民利益和革命利益的错误思想和错误行为”^②。另一方面，党和政府分期分批组织广大知识分子参加土地改革、抗美援朝、镇反运动等各项政治运动，帮助他们通过实践斗争的锻炼，在政治上、思想上得到提高。总的来说，在“三反”（反对贪污、反对浪费、反对官僚主义）运动开展之前，在京津地区知识分子中间普遍开展的思想改造运动主要采取听报告、学文件、各人总结思想、开展批评和自我批评的方式进行思想改造，这些做法虽然有一定的偏差，但基本上是健康的、有效果的。知识分子通过学习，加深了对马克思主义理论的了解和认识，马克思主义的基本立场、观点和方法在知识分子群体中得以普及，扩大了马克思主义的社会影响，为建构马克思主义的优势话语权创造了更好的社会条件。但是，在“三反”运动开始后，由于领导者错误地发动群众批判运动，搞“人人过关”，随之而来的是普遍的检举揭发，事实证明这些做法是粗暴的、过火的，不仅不利于知识分子认识和接受马克思主义理论，反而伤害了知识分子的感情，影响了他们积极性的发挥。

（四）改造旧有社会文化事业，发挥马克思主义对各类社会思潮的引领作用

新中国成立之后，虽然马克思主义的研究、宣传和影响急剧扩大，但是各种与马克思主义的世界观、历史观有着显著冲突的社会思潮仍然不断地通过文学艺术创作、表演和学术研究等形式表现出来。这些文学艺术作品对广大民众的审美心理和价值取向产生了相当大的影响，马克思主义在社会文化事业中“失声”、被曲解以致“消解”的现象大量存在。为了给新中国初期的社会变革营造良好的舆论环境，党和政府积极采取各类措施改造旧有社会文化事业，努力发挥马克思主义对各类社会思潮的引领作用。

新中国初期党和政府对旧有社会文化事业的改造主要从三个方面展开：一是清除帝国主义对新中国社会文化事业的影响。1950年12月，政务院通过《关于处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的方针的决定》，确定对接受美国津贴之文化教育医疗机关、救济机关、宗教团体等的不同处理办法，^③并以此为起点开展对接受外国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的整顿工作，推动社会文化事业转变到民族的立场和为新社会制度服务的轨道上来。二是确立社会文化事业为工农大众服务的方向。1952年12月，中央人民政府文化部发出《关于整顿和加强全国剧团工作的指示》，要求

① 《建国以来重要文献选编》第7册，北京：中央文献出版社，1993年，第152页。

② 《建国以来重要文献选编》第3册，第11—12页。

③ 《建国以来重要文献选编》第1册，北京：中央文献出版社，1992年，第514—515页。

“国营剧团每年应有两三个月的时间到工厂、农村或部队巡回演出”^①。1953年9-10月，中国文学艺术工作者第二次代表大会号召全国文学艺术工作者掌握为工农兵服务的方向，深入实际生活，用艺术的武器来参加逐步实现国家的社会主义工业化的伟大斗争。三是对在文学艺术创作、表演和学术研究中影响较大的非马克思主义的思想理论观点进行批判，主要包括对电影《武训传》的批判，对俞平伯《红楼梦》研究观点的批判（后来扩大为对胡适派资产阶级唯心主义思想的全面批判）和对胡风文艺思想的批判。旧有社会文化事业的改造，使马克思主义的世界观、历史观在社会文化事业之中得以普及，马克思主义的优势话语权也在社会文化事业中逐步建构起来。但是，在对非马克思主义的思想理论观点进行批判的过程中，由于过分追求马克思主义的绝对话语权，加上思想方法上的简单粗暴，出现了严重的偏差，特别是对胡风文艺思想的批判还发展成为文艺领域的一大冤案，教训是极为深刻的。

三、得失评析：新中国初期推进意识形态整合的历史经验

新中国成立之后，在社会思想意识错综复杂的状况下，为了顺利推进社会变革并进一步引领社会发展方向，中国共产党积极探索并推进以破“旧”立“新”为主要内容的意识形态整合，推动了广大党员干部、青年学生、知识分子和普通群众认真学习和领会马克思主义理论，促进了知识分子思想改造运动的广泛开展，马克思主义的优势话语权逐步建构起来。当然在这一探索过程中，也留下了不少值得后人汲取的经验教训。

（一）既要建构马克思主义的优势话语权，又要照顾人们思想意识的差异

马克思主义是无产阶级认识和改造世界的世界观和方法论，也是科学认识中国共产党领导的革命、建设和改革事业的思想文化基石。新中国成立之后，针对当时思想文化领域错综复杂的状况，党和政府通过大力推进意识形态整合，使马克思主义从党的指导思想升华成为中国共产党与广大民众特别是知识界、知识分子的“共同语言”，马克思主义的优势话语权得以确立。这为广大干部和群众科学认识中国共产党领导中国革命的历史，正确理解新中国初期的各项革命方针政策提供了思想理论武器，为顺利推进当时中国社会的变革创造了良好的思想文化条件。但是，由于社会意识的相对独立性及其变迁的滞后性，加上新中国初期社会格局急剧变动，人们的利益关系在进行重大调整，期望人们的思想意识高度一致，“纯而又纯”，既不可能，也不现实。因此，在思想文化领域既要建构马克思主义的优势话语权，也要照顾人们思想意识的差异及其多元多样多变的趋势；既要坚持马克思主义在思想文化领域的主导地位，也要坚持在多元中立主导、在多样中谋共识、在多变中把握正确方向。遗憾的是，当时中国共产党过于追求人们思想意识的高度一致，在相当大的程度上忽略了人们思想意识的差异，甚至简单地把思想上的不同认识、学术中的不同观点当作政治问题来处理，混淆了两类不同性质的社会矛盾。特别是采取政治批判和群众运动这类简单粗暴的方式来解决人们的思想认识问题，从长远来看不仅很难真正培养人们对马克思主义的亲近感，也不利于社会主义文化事业的健康发展。

（二）既要适应经济社会发展的需要积极推进思想文化整合，又要尊重思想文化自身的发展规律

“坚持什么样的文化方向，推动建设什么样的文化，是一个政党在思想上精神上的一面旗帜。”^②新中国成立之后，适应中国经济社会发展的需要，中国共产党积极推进以建构马克思主义优势话语权为核心的思想文化整合，在这一过程中牢固地确立了中国共产党对思想文化建设的领导，使马克思主义在思想文化领域的优势话语权有坚实的组织保证。但是，在推进思想文化整合的过程中，由于对解决人们的思想认识分歧操之过急，在相当大的程度上忽略了思想文化自身的发展规律。对一些学术艺

^① 《建国以来重要文献选编》第3册，第454页。

^② 江泽民：《论“三个代表”》，北京：中央文献出版社，2001年，第158页。

术问题上的不同观点和争论，常常由党有时甚至是党的最高领导人在政治上定性并作最后裁决。过份的行政干预和政治讨伐，不仅容易窒息学术艺术自身的发展，而且容易混淆敌我矛盾，导致严重的社会后果。对胡风文艺思想的批判最后发展成为文艺领域的一大冤案就是一个深刻的教训。

（三）既要确立文化为人民服务、为社会主义服务的发展方向，又要慎重地处理知识分子问题

“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济”。^①新中国成立之后，社会大环境的变化要求确立文化为人民服务、为社会主义服务的发展方向。但在这一过程中，也必须正确地认识和估计我国的知识分子队伍，慎重地处理知识分子问题。尽管从旧中国过来的知识分子在政治立场和思想意识等方面都跟新社会的要求有一定的距离，但是他们绝大多数是爱国的，也愿意为新中国服务。但是，由于当时毛泽东和党中央把意识形态领域的阶级斗争看得过于严重，不恰当地把世界观作为衡量知识分子政治态度和阶级立场的最高标准，一方面难免对知识分子的思想意识提出过高的要求，容易夸大意识形态领域的阶级斗争；另一方面又容易对知识分子的政治立场和阶级属性做出错误的判断，人为地造成知识分子与普通工人、农民的对立。在推动知识分子进行思想改造过程中普遍存在的急于求成和简单粗暴倾向，既严重伤害了知识分子的思想感情和工作积极性，也在一定程度上窒息了知识分子的聪明才智。

（四）既要重视文化的意识形态功能，又要把它当作国家发展战略的重要内容

“文化是反映政治斗争和经济斗争的，但它同时又能指导政治斗争和经济斗争。”^②中国共产党一直都非常重视文化的意识形态功能，并把它看作是整个革命和建设事业的重要组成部分。但是，文化并不仅仅具有意识形态功能，它也是国家发展战略的重要内容。而新中国初期中国共产党在文化的功能定位方面出现了一定的偏差，更多地看重文化的意识形态功能，没有自觉地把文化建设同国家发展战略联系起来。因此，新中国初期的文化建设反复受到各类政治运动的冲击和影响，文化在国家建设和发展中很难真正发挥精神动力和智力支持的作用。

（责任编辑 欣彦）

^① 《毛泽东选集》第2卷，第663—664页。

^② 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第109—110页。

辩证思维与毛泽东的核战略思想

王安中

【摘要】毛泽东的核战略思想是其军事思想的重要组成部分。冷战时期，工业基础薄弱、资源相对贫乏的中国如何在核武器方面抗衡美、苏等核大国，是中国领导人必须深入思考的问题。毛泽东以其深厚哲学底蕴、对战争规律的深刻把握及对武器本质的理解，运用辩证思维巧妙地处理了核武器拥有多少合适、是否能够对其进行有效防御、其使用受到哪些制约等一系列复杂问题，为中国确立不首先使用核武器、部署少量核武器等国家战略奠定坚实基础，以少量的国防资源投入获得了最大的国防效益。

【关键词】毛泽东；核战略；辩证

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2017) 02 - 0043 - 10

作者简介：王安中，历史学博士，（长沙 410003）湖南省社会科学院副研究员。

基金项目：国家社会科学基金项目“国共军事工业之博弈研究”（15CZS044）

毛泽东的核战略思想是其军事思想极具特色的组成部分。对此，学术界已从认识论、发展特点、演变发展历程等不同角度进行解读^①，但始终没能有力回应核武器造得越多越不会用、原子弹既是“纸老虎”又是“真老虎”，以及战略上极端藐视原子弹但又极其重视原子弹的研制等看似矛盾的表述。要回答上述问题，必须从辩证法角度对毛泽东的核战略思想进行深入解读，只有这样才能深刻领悟他在发展核武器方面看似矛盾但内在逻辑清晰的系列论述，理解中国核战略形成的深层次背景。

^① 张家裕《试论毛泽东、周恩来的核战略思想》（《军事历史研究》1989年第2期），在学术界最早提出了“毛泽东核战略思想”的概念。黄次胜、王林琛《试论毛泽东的核战略思想》（《军事学术》1990年第11、12期合刊）、李精华《毛泽东与中国核武器的发展》（《毛泽东思想研究》2005年第4期）等文，对毛泽东的核战略思想进行了初步梳理和分析。蔡丽娟《论毛泽东核战略思想》（《岭南学刊》2005年第3期），刘毅、刘镇江《论毛泽东核伦理思想及其时代价值》（《南华大学学报》社会科学版2009年第5期），从伦理角度分析了毛泽东的核战略思想，认为他在战略上藐视核武器的军事作用，在战术上则重视核武器的政治价值。凌志《论毛泽东发展核武器和平利用原子能的思想》（《毛泽东思想研究》2009年第5期），则对毛泽东发展核武器、和平利用原子能的思想进行了解读。夏征难《新中国成立后毛泽东论人与武器的关系》（《军事历史研究》2011年第4期），提出毛泽东在人与武器独特性关系方面的认识，构成了其核战略的思想基础。赵恒《高瞻远瞩 安国强军——毛泽东核战略思想特征分析》（《毛泽东思想研究》2012年第2期），认为毛泽东核战略思想具有战略坚定性、远见性、创新性、持久性等特点。李显荣《毛泽东核战略思想的认识论基础》（《军事历史研究》2014年第2期），提出毛泽东核战略思想对一切问题的思考有着坚实的认识论基础。上述研究为深入研究毛泽东核战略思想奠定了良好基础，但是在运用辩证唯物主义对毛泽东核战略进行解读方面，在系统性和完整性方面还有进一步拓展的空间。

一、从政治与战争的辩证关系出发，认为核武器的使用必须服从和服务于政治需要

关于政治与战争的辩证关系，德国著名军事理论家克劳塞维茨曾经有这样的经典论述：“战争无非是政治通过另一种手段的继续。”^① 列宁对此高度认同，认为这是“考察每一战争的意义的理论基础”。^② 显然，克劳塞维茨和列宁关于政治与战争之间关系的论述给毛泽东深入思考这一问题提供了有力启示。毛泽东在《论持久战》一文中曾深刻指出：“‘战争是政治的继续’，在这点上说，战争就是政治，战争本身就是政治性质的行动，从古以来没有不带政治性的战争。”^③ 他还进一步阐述：“一句话，战争一刻也离不了政治。”^④ 从毛泽东的系列论述来看，他与前辈经典作家对政治与战争两者关系的理解既具有高度一致性、又有所创新，具体表现为毛泽东提出政治对战争的影响不仅是决定性的，而且是全方位的，政治从各个方面对战争发展的每个环节产生重要影响。

毛泽东认为，核武器这种能够在战场上发挥重要作用的特殊战争工具的使用毋庸置疑要受到政治的影响，必须服从政治需要。他在总结第二次世界大战以后全世界爱好和平人民反战斗争历史经验的基础上，提出人民的反对舆论将对原子弹的使用构成严重制约：“美国在日本的广岛和长崎投了两个原子弹，损害了日本人民。因此使美国在世界大部分人民中间的名声不好。世界人民是反对用原子弹杀人的，反对发生第三次世界大战。”^⑤ 由于核武器的杀伤威力巨大、破坏范围广泛，在使用过程中无法有效地把军队和平民区分开来，一旦使用将产生巨大的人道主义灾难，因此任何主张使用核武器的政治家都不得不权衡利弊，考虑使用它所需要付出的政治代价。因此当斯诺问毛泽东：“有些美国人认为，害怕中国一旦有了原子弹，就会马上不负责任地使用它。”毛泽东当场坚决否定：“不会的，原子弹哪里能乱用呢？如果我们有，也不能乱甩，乱甩就要犯罪。”^⑥ 杜鲁门也在其回忆录中谈到：“对我来说，广岛和长崎的破坏已是足够的教训。使用原子武器的战争危险是世界承担不了的。”^⑦ 事实上，即使是美国为了打败日本法西斯而在广岛和长崎投下的两颗原子弹，同样引发巨大的伦理争议。原子弹爆炸所形成的人道主义灾难让主张使用原子弹的杜鲁门备受争议，以至于数十年后，美国两次参与空投原子弹的飞行员、退役空军少将查尔斯·斯文尼不得不在美国国会发表演讲，驳斥那种以原子弹灾难混淆战争正义性的说法，重申1945年对日投掷原子弹在道义上的正当性。

二战以后，历次战争的经验充分证明了政治因素在核武器的使用中发挥着决定性作用。朝鲜战争之初，杜鲁门总统在记者招待会上曾经暗示将授权战场指挥官使用原子弹，结果引发舆论的轩然大波。国务卿艾奇逊说，杜鲁门关于使用核武器的言论“把盟友吓得半死，对敌人却未起作用”。^⑧ 朝鲜战争后期，美国军方因为发明可以用大口径火炮发射的战术原子弹，再度暴露出想在战场上使用原子弹的意图，却遭到了其盟国英法两国的强烈反对，英国首相艾德礼甚至专门访美要求美方保证不在朝鲜战场使用核武器。艾森豪威尔回忆说：“如果当时美国作出使用这种武器（原子弹）的决定，将

① [德] 克劳塞维茨：《战争论》第1卷，中国人民解放军军事科学院译，北京：商务印书馆，1978年，第43页。

② 《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，1972年，第673页。

③ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第479页。

④ 同上，第479页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，北京：军事科学出版社、中央文献出版社，2010年，第260页。

⑥ 《同斯诺的谈话》（1960年10月22日），《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第217页。

⑦ [美] 杜鲁门：《杜鲁门回忆录》第1卷，李石译，北京：生活·读书·新知三联书店，1974年，第483页。

⑧ 王松瑜、徐焰：《中国曾遭受五次核威胁》，《武汉文史资料》2012年第6期。

会使我们和盟国之间造成强烈的分裂情绪。”^① 在处理古巴导弹危机时，后人在总结经验时将政治途径优先视为成功处理危机的重要经验之一。^② 可见，政治因素的确是制约核武器使用的决定性因素。

从二战以后七十多年历史发展的进程看，毛泽东关于政治制约着核武器的使用这一判断无疑是极富远见的。在强大政治因素的影响下，世界尽管数度处于核大战边缘，但是考虑到严重的政治后果和人民的反对，核武器的掌控者们始终未敢轻易揭开核战争的“潘多拉魔盒”。

二、从战略与战术辩证关系考虑，认为战略上原子弹是“纸老虎”，但战术上须将其视为“真老虎”

原子弹以其巨大的毁伤威力，从其诞生之日起就被核大国视为杀手锏。早在讨论二战最后阶段作战和战后国际格局的波茨坦会议上，杜鲁门就向斯大林透露了美国研制成功原子弹的消息，妄图以此来挟斯大林在二战后的国际利益格局分配当中让步。赫鲁晓夫认为核战争将导致“世界文明共同毁灭”，他煞有介事的说：“可以想象，如果一旦发生战争，一旦原子弹和氢弹在城市上空爆炸，将会产生什么情况。难道这些炸弹会知道哪儿是共产党员，哪儿不是共产党员，哪儿是无神论者，哪儿是宗教信徒，哪儿是天主教徒，哪儿是新教徒吗？不，核爆炸的火焰将毁灭一切生物。”^③ 可见，无论是美国还是苏联的领导人都对其畏之如虎。

与美苏两国领导人的观点相反，毛泽东在战略层面是极端藐视核武器的。1945年8月9日，《解放日报》刊载了美国在长崎投下原子弹的消息，称其为“战争技术上的革命”。毛泽东对此颇为不悦，随即召集胡乔木等人开会，指出“不应夸大原子弹的作用”。^④ 在与美国记者安娜·路易斯·斯特朗的谈话中，毛泽东别出心裁地提出：“原子弹是美国反动派用来吓人的一只纸老虎，看样子可怕，实际上并不可怕。当然，原子弹是一种大规模屠杀的武器，但是决定战争胜败的是人民，而不是一两件新式武器。”^⑤ 此后，毛泽东在多次讲话中将原子弹比喻成“纸老虎”。

面对战争疯子和战争狂人的核威胁，毛泽东提出不要有丝毫畏惧，认为即便是爆发全面核大战，人类的繁衍生息也不会终止。“要设想一下，如果爆发战争（核战争）要死多少人？全世界27亿人口，可能损失三分之一；再多一点，可能损失一半……再过多少年，又会有27亿，一定还要多。”^⑥ 为了佐证上述观点，他从生物进化论的角度论证生物不灭的规律：“（核战争）打起来，即使人都死光了，50万年后又恢复原状，人还是会生长出来的……即使一个人也没有了，海里总还有单细胞的生物。”^⑦ 后来，罗瑞卿向毛泽东呈送香港《新闻天地》刊载的一篇题为《核子劫后生机未灭》的署名通讯，文中提出西太平洋比基尼岛和恩利威吐克环礁“核子靶场”在封锁六年后万物复苏。^⑧ 这进

① [美] 艾森豪威尔：《艾森豪威尔回忆录》（二），樊迪、静海等译，上海：东方出版社，2007年，第230页。

② 赵学功：《十月风云：古巴导弹危机研究》，天津：天津人民出版社，2009年，第431页。

③ 《赫鲁晓夫的世界观（1936—1964年言论摘要）》，中共中央对外联络部，1964年编印，第6页。

④ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：人民出版社，1993年，第616—617页。

⑤ 《和美国记者安娜·路易斯·斯特朗的谈话》（1946年8月6日），《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1194—1195页。

⑥ 《毛泽东外交文选》，北京：中央文献出版社，1994年，第297页。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，北京：军事科学出版社、中央文献出版社，2010年，第382页。

⑧ 通讯说：“就科学家理论上而言，核子爆炸后的地区，因大量辐射尘的浸染，将寸草不生，动物灭绝。最近美国科学家一行，回到六年来被封锁的西太平洋比基尼岛和恩利威吐克环礁‘核子靶场’时，却见杂花生树、好鸟飞鸣、鼠跳鱼跃、海藻飘浮，而莫不惊叹大自然在劫后复苏的伟大活力了。才知道所谓‘核子爆炸后放射性永久存在，将使一切动植物的生机绝灭’的说法，未免过甚其辞。”

进一步强化了毛泽东关于核武器不能灭绝生物的印象，为此他指示将此件作为参考资料转发给参加中央工作会议的同志和人大代表。^①

不过在战略层面藐视核武器的同时，在战术层面毛泽东却又相当重视核武器。这基于他对战略与战术辩证关系的理解：“为了同敌人作斗争，我们在一个长时间内形成了一个概念，就是说，在战略上我们要藐视一切敌人，在战术上我们要重视一切敌人。”^②

毛泽东对核武器的重视突出地表现在他对原子弹研制的全力支持上。早在1954年2月，毛泽东在接见地质工业部副部长刘杰时说：“你现在应该知道你是在做什么工作，这是决定命运的事哟，你可要好好地干啦！”^③当苏联中断两国高技术武器装备合作时，毛泽东提出“要下决心，搞尖端技术”^④。毛泽东还强调要倾注大量精力来推动原子弹的研制工作：“搞一点原子弹、氢弹、洲际导弹，我看有十年功夫是完全可能的。一年不是抓一次，也不是抓两次，也不是抓四次，而是抓它七八次。”^⑤为保障原子弹等尖端武器的研制经费，毛泽东要求降低军政费用的比例：“你是真正想要、十分想要（原子弹），你就降低军政费用的比重，多搞经济建设。你不是真正想要、十分想要，你就还是按老章程办事。”^⑥在毛泽东心目中，对原子弹无疑是十分想要的，因此他坚决主张降低军政费用。即便是在三年困难时期，毛泽东仍然叮嘱副总参谋长杨成武：“在科学研究中，对尖端武器的研究试制工作，仍应抓紧进行，不能放松或下马。”^⑦

由此可见，毛泽东对核武器研制的每一个环节都给予了大力支持的。正是由于毛泽东的高度重视，中国才能在20世纪60年代成为五个核大国之一，相较于美、苏、英、法等具有雄厚工业基础的国家，中国能够在那个年代在核武器研发方面取得突破更加不易，而正是“两弹一星”奠定了中国的大国地位。邓小平曾指出：“如果六十年代以来中国没有原子弹、氢弹，没有发射卫星，中国就不能叫有重要影响的大国，就没有现在这样的国际地位。这些东西反映一个民族的能力，也是一个民族、一个国家兴旺发达的标志。”^⑧

三、从矛盾对立统一的规律出发，主张“有矛必有盾”，提出核武器是可以防御的

从原子弹诞生以来，就以其巨大的毁伤力闻名于世，即使爆炸当量最小的原子弹也相当于数万吨TNT炸药的爆炸效果，原子弹以其能够熔化钢铁和花岗岩的巨大威力在世人面前形成了其无法防御的恐怖印象。美国在广岛投下的原子弹爆炸后，“在爆炸中心1.6公里半径内，钢架软瘫，混凝土化为齑粉，砂子熔结为玻璃体，树木变成焦炭。在0.5公里半径内，人体化为烟尘的一部分”^⑨。最早尝试过原子弹威力的日本人畏之如虎，裕仁天皇在投降诏书中曾提到：“敌方最近使用残酷之炸弹，频

① 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第279页。

② 《在莫斯科共产党和工人党代表会议上的讲话》（1957年11月18日），《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第327页。

③ 毛岸青、邵华：《神火之光》，北京：中央党校出版社，1995年，第35页。

④ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第100页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第387页。

⑥ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第308—309页。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第137页。

⑧ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第279页。

⑨ 李原、黄资慧编著：《20世纪灾祸志》，福州：福建教育出版社，1992年，第265页。

杀无辜，惨害所及，实难逆料。”^①

鉴于原子弹的强大威力，世人都将其视为一种无法抵抗和防御的武器，赫鲁晓夫就是这种观点的典型代表人物之一。他曾经劝告毛泽东：“假如战争现在就爆发，你认为会打多久？这回可不同于上次大战！那次战争用的是飞机和坦克，现在则有了导弹和原子弹。你根据什么说我们会有3年的时间撤退到乌拉尔去呢？我们很可能只有几天的时间，过此以后，什么也不会留下了，仅剩下一些破烂而已。”^② 在那些所谓深悉原子弹威力的核大国领导人那里，原子弹几乎是一种不可抵抗的武器。

不过毛泽东并不这样认为。早在朝鲜战争爆发之初，毛泽东就指出，即便没有原子弹，运用好其他常规武器也能够打赢战争。“至于说美国有原子弹，那也没有什么了不起，它有它的原子弹，我有我的手榴弹，它打它的原子弹，我打我的手榴弹，我坚决相信，我们的手榴弹，最后一定可以打败美国的原子弹。”^③ 朝鲜战场上我军胜利的经验坚定了毛泽东以常规武器战胜核武器的信心。朝鲜战场上，由于美军掌握了制空权，中国人民志愿军和朝鲜人民军的后勤补给一度受到严重制约，参战将士和朝鲜人民群众想出了依靠群众站岗避开美国空军的轰炸、新修加宽汽车道路、修建地下礼堂和地下仓库等办法保障了后勤供给。因此毛泽东总结的抗美援朝胜利的经验是：“依靠人民，再加上一个比较正确的领导，就可以用我们劣势装备战胜优势装备的敌人”。^④

与此同时，精通辩证法的毛泽东坚信“有矛必有盾”。对于原子弹，毛泽东同样持这样的态度：“帝国主义拿来吓唬我们的原子弹和氢弹，也没有什么可怕。世界上的事情，总是一物降一物，有一个东西进攻，也有一个东西降它。看《封神榜》就知道，哪有一个‘法宝’是不能破的呀？那么多的‘法宝’都破了。我们相信，只要依靠人民，世界上就没有攻不破的‘法宝’。”^⑤ 鉴于此，毛泽东认为原子弹尽管威力巨大，但必然有克制它的办法。

中国第一颗原子弹试爆之际，毛泽东就将关注的目光投向了核武器爆炸的防御问题。当负责现场指挥的张爱萍和刘西尧向他报告：“在一定的距离外，只要稍加防护（如野战掩体），基本没有影响，各种工事、掩体，特别是地下工事，对原子弹爆炸有很好的防护能力。”得知此信息后，毛泽东迅速发出指示：“只有工事、矮墙、坚房等物，就能防御核爆，不致伤人。”^⑥ 毛泽东还从进攻与防御的辩证关系出发，清醒地认识到：“进攻武器，比原子弹的数量我们比不赢人家。战争历来都需要攻防两手，筑城、挖山洞都是防嘛。秦始皇的万里长城没有多大用处。我们准备做一些蠢事，要搞地下工厂、地下铁道，逐年地搞。”^⑦

毛泽东之所以提出以地下防空洞为主要形式来防御核武器，与朝鲜战场中朝两军坑道作战的成功经验有密切联系。美国之所以没有在朝鲜战场使用原子弹，一个重要的原因是到了战争中后期，中朝军队基本实现了坑道化作战，即便使用原子弹也难以获得良好效果。艾森豪威尔曾在其回忆录中谈到：“参谋长联席会议对于在前沿阵地使用战术原子武器感到很悲观，因为中国共产党人已经能够建造范围广大的地下防御工事。”^⑧

① 复旦大学历史系：《1931—1945 日本帝国主义对外侵略史料选编》，上海：上海人民出版社，1985 年，第 551 页。

② 《赫鲁晓夫回忆录》，上海：东方出版社，1988 年，第 669 页。

③ 雷英夫：《抗美援朝战争几个重大决策的回忆》（续一），《党的文献》1994 年第 1 期。

④ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第 174—175 页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第 266 页。

⑥ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第 275 页。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第 211 页。

⑧ [美] 艾森豪威尔：《艾森豪威尔回忆录》（二），樊迪、静海等译，第 230 页。

事实上，中国庞大的地下防御设施成为了防御原子弹的有力盾牌。20世纪60年代末，中苏关系恶化，苏联拟对中国进行“外科手术式”核打击。为了应对苏联进攻，毛泽东发出“深挖洞、广积粮、不称霸”的号召，开展了一场全民挖地道的运动。中方数量庞大的地下防御设施让苏军投鼠忌器，成为其放弃对华核打击的重要因素。柯西金在劝说勃列日涅夫取消核打击计划时曾说：“他们有了防备，现在几乎动员了全国所有的人都在挖洞。我们应该和中国谈判。”^① 文革结束后到内蒙古参观过中国地下防御设施的英国前内阁大臣朱利安·艾默也感叹道：“在进行占领后的战争方面，他们是最先进的。”^②

其实除了单纯的被动式应付，毛泽东还创造性地提出，要以子之矛攻子之盾，以核武器来防御核武器：“我们的国家将来可能生产少量的原子弹，但是并不准备使用。既然不准备使用，为什么要生产呢？我们是用它作为防御的武器。”^③ 正因为如此，在拥有核武器之后，中国是世界上首个宣布不率先使用核武器的国家。从这个层面上看，核武器对于中国来说，仅仅是一种战略上用于威慑对手的武器，纯粹是用来保护自我、进行防御的。

四、从现象与本质角度来思考，认为核武器与冷兵器没有根本区别，不能决定战争的胜负

因核武器的巨大杀伤力和破坏力，不少人被这种武器的巨大威力所迷惑，甚至认为它超越了一般战术性及战略性武器的范畴，是一种与其他武器有着本质区别的更高层次的战略力量，一旦使用不仅可以改变战斗和战役结果，甚至还能够改变战争进程，决定战争胜负。

苏美两国就是核武器“致胜论”的拥趸者。苏军总参谋长索科洛夫斯基元帅在1962年主持编写的《军事战略》一书中提出：“未来的世界大战，就武器来说，首先是火箭核战争，进行这种战争的基础是各个军种，首先是战略火箭军和导弹原子潜艇，大量使用火箭核武器。”^④ 赫鲁晓夫曾就核武器的问题“忠告”过毛泽东：“毛泽东同志，这种想法（即依靠人民群众力量的思路）现在可过时了。你再也不能根据哪一方的人多来计算力量大小了。以前，用拳头和刺刀解决纷争的时候，谁的人多刺刀多，结果的确不一样。可是出现机关枪以后，兵力多的那一方就不一定能占上风了。现在有了原子弹，双方部队的数目对真正力量的对比和战争的结果就更没有意义了。哪一方有的部队愈多，它的炮灰也就愈多。”^⑤

杜鲁门、艾森豪威尔与赫鲁晓夫的观点类似，同样认为核武器是能够决定战争胜负的利器。当美国在朝鲜战场上战事不利时，杜鲁门、麦克阿瑟都曾积极考虑过使用核武器改变战场态势。艾森豪威尔甚至将核武器威慑视为迫使中朝两国在停战协定上签字的重要因素。无论是赫鲁晓夫、杜鲁门还是艾森豪威尔都认为只要原子弹一出，就能够解决所有的战争难题。

毛泽东则认为核武器与冷兵器和常规武器没有本质的区别，不能从根本上影响战争的胜负。广岛和长崎原子弹爆炸几天之后，他在延安的一次干部会议上强调：“原子弹能不能解决战争？不能！原

① 唐灏：《乒乓外交高层内幕：一个细微事件开启一个时代》，北京：当代中国出版社，2012年，第29页

② 张鹭、房一盟：《1969：打洞时代》，《读书文摘》2011年第10期。

③ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第260页。

④ 李清泉、王增林：《世界军事力量写真》，北京：长征出版社，2000年，第58页。

⑤ 《赫鲁晓夫回忆录》，第666—667页。

子弹不能使日本投降，只有原子弹而没有人民的斗争，原子弹只是空的。”^①

在对原子弹武器性质的分析上，毛泽东以其独到的洞察力，透过核武器杀伤威力巨大的表象，提出核武器本质上仍然只是一种武器，不过是威力更大而已，无法决定战争胜负：“在武器方面，美国以为它有原子弹和大炮，以为它的海、空军强大，因此它依靠这些东西。我想武器虽然有变化，但是除了杀伤的人数增多以外，没有根本的不同。古代使用的是冷兵器，例如刀、枪等。后来使用热兵器，例如步枪、机关枪、大炮等。现在又加上原子弹。但是基本的差别就是，冷兵器杀伤的人较少，热兵器杀伤的人多一些，原子弹杀伤的人更多。”^②

毛泽东甚至认为，单纯从死伤人数来计算，使用热兵器进行的战争因为时间短，其所造成的人员损伤往往还不如冷兵器时代：“原子弹并不比刀、枪厉害，你们相信不相信？古人用刀、枪一打三百年，汉代中国人口有五千万，一打只剩一千万。唐代又发展到五千万，安禄山造反一打又剩一千多万。用冷武器打仗拖延很久，死人很多，大片土地无人……用热武器打仗，缩短了时间，减少了破坏。现在打仗一般三四年可解决。”^③从毛泽东对原子弹和冷兵器武器性质的分析可以看出，他透过核武器威力巨大这一表象的迷雾直抵事物的本质，反映了其犀利的哲学眼光。

其实毛泽东将核武器视为战术性武器还有一个他自身的特殊情结。众所周知，使用核武器作战方式简单，无法体现战争指挥艺术和战役指挥水平。而对于战略战术的运用，毛泽东无疑是炉火纯青而且相当自信的。他曾经说：“搞军事工作要先搞战略。我从来不研究兵器、战术、筑城、地形四大教程之类的东西。那些让他们去搞。四大教程我根本不管，我也不懂。我只研究战略、战役。”^④他还提出：“打常规武器还可以讲点军事艺术，什么战略、战术，指挥官可以临时按照情况有所变化。用核武器的战争就是按电钮，几下子就打完了。”^⑤

冷战时期的历史验证了毛泽东关于核武器本质的相关论断。自二战以后，尽管世界多次处在核战争边缘，但无论是朝鲜战争、古巴导弹危机还是苏联拟对中国进行的“外科手术式”核打击计划，人们都发现核武器并不能一劳永逸，不能对战争胜负产生决定性的影响，更加无法解决所有问题。

五、在对核武器威力的理解上，认为一次杀伤与多次杀伤之间并没有根本区别，只要少量核武器就能形成战略威慑

核武器自其诞生以来，就如同梦魇一样让世人寝食难安，尤其是对于拥有核武器的美苏两国来说，由于对对方的核武器数量、质量、部署地点等缺乏明确的了解，为保持二次核打击即核报复的能力，美苏双方都极力扩张核武库的规模，企图形成相对优势。

二战以后，美苏两国进行核军备竞赛，巅峰时期两国的核武器甚至足够将地球毁灭几十次。《世界军备与裁军简明手册》显示，据估计1984年美国战略武器系统所拥有的核弹头近1.4万枚，苏联则在9640—18130枚之间，爆炸当量分别达到38.86亿吨和58.35亿吨。^⑥全球平均每个人可以摊上数吨炸药的爆炸当量，给世界和平和美苏两国的国家安全造成严重威胁。更加令人惶惶不可终日的

① 《毛泽东选集》第4卷，第1133页。

② 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第244页。

③ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第293页。

④ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第291页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第127页。

⑥ 《世界军备与裁军简明手册》，北京：军事译文出版社，1986年，第24页。

是,由于核武器的高度保密性,美苏双方对对方核武库规模的大小均缺乏了解,即使再多的核武器也无法让美苏两国感到安全,从而导致它们走上了无限盲目扩充核武库的道路,形成恶性循环。

相较于美苏极力扩充核武库规模的努力,毛泽东在这个问题上非常清醒,在有无之间主张要有核武器。1950年,毛泽东访苏归来,曾私下对身边警卫员谈到:“这次到苏联,开眼界哩!看来原子弹能吓唬不少人。美国有了,苏联也有了,我们也可以搞一点嘛。”^① 1955年1月15日,毛泽东主持召开中共中央书记处扩大会议,做出研制核武器的战略决策。他提出:“这件事总要抓的。现在到时候了,该抓了。只要排上日程,认真抓一下,一定可以搞起来。”^② 第二年春,他在《论十大关系》进一步指出:“在今天的世界上,我们要不受人家欺负,就不能没有这个东西(原子弹)。”^③ 1958年6月,他在军委扩大会议上指出:“原子弹,没有那个东西,人家就说你不算数。那么好,我们就搞一点。”^④ 1965年1月23日,毛泽东提出:“我们的技术要赶上和超过国际水平。管他什么国,管他什么弹,原子弹、氢弹,都要超过。”^⑤ 由此可见,毛泽东发展核武器的决心是坚定不移的。

然而在原子弹数量多少的问题上,毛泽东创造性地提出核武器要“有一点,少一点,好一点”^⑥。他从中国的国情国力出发,提出中国即使要发展核武器,也没有必要搞成很大规模。当英国元帅蒙哥马利询问中国的原子弹制造计划时,毛泽东回答是:“准备搞一点。哪年搞出来,我不知道。美国有那么多,是十个指头。我们即使搞出来,也只是一个指头。这是吓人的东西,费钱多,没有用。”^⑦ 毛泽东还说:“这个东西(原子弹)是不会用的,越造得多,核战争就越打不起来。”^⑧ 尼克松在他的回忆录中也提到,1965年毛泽东对安德列·马尔罗说,中国有六颗原子弹就足够了,到那时就没有人能够轰炸中国的城市了。^⑨ 由他上述言论可以看出,在发展核武器之初,毛泽东就基于核武器的战略威慑性质,不主张大规模发展核武器,而是主张少量适当制造核武器即可。

从后来核军备竞赛发展的历史来看,我们不得不佩服毛泽东的深谋远虑。二战以后,美苏两国的核武器军备竞赛陷入恶性循环。两国在军费上的投入达到了不可思议的水平。美国的军费1949年为166亿美元,1972年为1211亿美元,1984年更猛增至2003亿美元。苏联的军费1949年为188亿美元,1972年为954亿美元,1984年达到了创纪录的1420亿美元。^⑩ 核武器方面庞大的军费支出,让美苏两国不堪重负。然而即便是在核军备领域的高额军费投入,也没能让美苏两国民众感受到安全保障,只不过形成了核恐怖平衡而已。

相较于美苏两国在制造和销毁核武器上的巨大浪费,中国由于毛泽东在发展核武器之初就深刻地认识到核武器作为威慑力量的本质特征,认识到一次杀伤与重复杀伤没有根本上的不同,从而只寻求“等效威慑”,^⑪ 发展数量有限的核武器,为此建立了五个核大国中规模最小的核武库,以最少的资源投入取得了最大的国防效益。从这个层面来说,毛泽东的先见之明为国家节约了大量的国防成本。事

① 叶子龙口述、温卫东整理:《叶子龙回忆录》,北京:中央文献出版社,2000年,第185—186页。

② 《毛泽东年谱(1949—1976)》第2卷,北京:中央文献出版社,2013年,第338页。

③ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷,第308页。

④ 《毛泽东年谱(1949—1976)》第3卷,北京:中央文献出版社,2013年,第373页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷,第290页。

⑥ 陈昱澍:《浅析毛泽东核战略思想》,《毛泽东军事思想研究》1999年第1期。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷,第127页。

⑧ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷,第127页。

⑨ [美]尼克松:《尼克松回忆录》中,袁克安等译,北京:商务印书馆,1975年,第245页。

⑩ 《世界军备与裁军简明手册》,第46—47页。

⑪ 李际均:《毛泽东的军事战略思维——答〈百年潮〉特邀记者问》,《百年潮》2003年第11期。

实上,从核武器发展的历史进程来看,其本质是作为威慑力量存在的,古巴导弹危机处理经验表明“少量核武器就极具破坏力的事实所导致的恐惧心理,比起核武器的数量对比要重要得多”。^①

六、从人与武器之间的关系分析,认为人是掌握武器的,决定战争胜负的是人

克劳塞维茨曾经指出:军队战斗力“是两个不可分割的因数的乘积,这两个因数就是现有手段(武器装备)的多少和意志力的强弱”^②。其实关于人与武器谁更加重要的争论,历史上曾经发生过多。在冷兵器时代,由于武器性能落后、攻击力有限,士兵的战斗意志无疑发挥着更加重要的作用。进入热兵器时代以来,由于武器装备威力的增加,尤其是一些威力巨大武器的出现,让武器装备在军队战斗力构成中的地位更加凸显。如马克沁重机枪发明以后,在第一次世界大战的索姆河战役中就大显神威,曾在一天之内造成六万英军士兵伤亡。而原子弹作为人类历史上威力空前的武器,更是极大强化了武器装备的地位和作用,让人的战斗意志这一要素的作用看似大大削弱了。

早在美国原子弹试验成功之际,斯大林就得到了关于原子弹的相关报告,不过他对原子弹的威力持怀疑态度。1945年11月,斯大林在与波兰共产党领导人哥瓦迪斯瓦夫·哥穆尔卡的谈话中说“决定战争结局的不是原子弹,是军队”,决定军队战斗力的是战斗意志,而不是某种威力巨大的武器。^③和斯大林单纯认为军队的战斗意志决定胜负不同的是,毛泽东认为人民群众才是战争胜负的决定性力量,他深信“战争的伟力之最深厚的根源,存在于民众之中”^④。

从国共内战的历史经验中,毛泽东总结出这样的结论:“我们的敌人蒋介石有巨大的外国援助,是美帝国主义援助的。他的武装很强大,有兵工厂,有外国人送的武器,如有军舰,有重炮,有坦克,有飞机。这些我们都没有,也没有重炮,也没有飞机,也没有坦克,我们只有步枪和轻炮。我们那些东西是哪里来的?不是兵工厂造的,而是抢来的,是战争中得来的。美帝国主义经过蒋介石把枪炮送给我们,于是我们就有了枪炮。后来我们又有了坦克、重炮,我们就可以打大仗了……还是人要紧,是第一位的,武器是第二位的,是次要的。只要把人团结起来,手里掌握着武器,帝国主义者、殖民主义者就怕我们。”^⑤

毛泽东认为人民群众是战争胜负的决定性力量,指出“爆发战争和制止战争,并不取决于核武器,对战争胜负起决定作用的,不是原子弹而是人,是政治”^⑥。他认为人民群众一旦被动员起来,就能够迸发出无穷的力量:“要搞战争的话,就要动员人民,就要使人民处于紧张状态,并且使他们学会打仗。但是,人民结合起来以后,势必会产生革命。例如,中国革命就是这样,印度的革命也是这样。”^⑦所以,他认为只要争取到了人,武器装备完全可以从敌人手中夺取:“最后决定战争胜负的还是人,看谁拿着武器,看掌握着武器的战士们认为什么对他们最有利,看谁会打仗,而主要的还是前二者。至于说武器的多少,印度国大党和中国共产党在开始的时候都是没有武器的,现在我们都有

① Jeffrey Porto, *The Nuclear Age Reader*, New York: Alfred A. Knopf, 1989, p. 169; Joseph S. Nye, *Understanding International Conflicts*, New York: Longman, 2005, p. 143.

② 《战争论》第1卷,北京:解放军出版社,2005年,第8页。

③ 美国《外交政策》双月刊网站8月5日发表题为《广岛核爆炸使日本免于被苏联占领?》的文章,作者为谢尔盖·拉琴科。编译/何金娥。《参考消息网》2015年8月27日, <http://www.cankaoxiaoxi.com/mil/20150827/920030.shtml>

④ 《毛泽东选集》第2卷,第478页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷,第74页。

⑥ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷,第102页。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷,第243页。

了武器。”^① 毛泽东提出，人民的力量超过了武器的力量：“我们在开始斗争的时候手无寸铁，我们的对手都是全副武装的。但是手无寸铁的人民却把全副武装的人赶跑了。”^② 他还认为即便是面对原子弹这样的核武器，人民群众凭借其无限创造力还是能够想出应对办法：“西方国家手里这些东西（指钢铁、钱、原子弹等）的作用，是不会超过人民的力量的，因为人民是有生命的。”^③

事实上，毛泽东关于人比武器重要的说法得到了核武器发展历史的验证。美苏两国的战略预警系统都曾经出现过致命错误^④，如果不是依靠人脑进行冷静分析和战略研判，而是由电脑执行反击操作，人类完全有可能陷入核战争的深渊。这有力地证明了毛泽东人比武器更为重要的说法，更加充分地说明无论威力多么巨大的武器，都掌握在人的手中。

七、结 语

毛泽东的核战略思想充满了辩证法的光辉，因而能够游刃有余地处理核武器发展的有无、多少、强弱等一系列辩证关系，从而确立有限发展核武器以及不首先使用核武器的国家战略。他的核战略思想，将政治家的深谋远虑、军事家的过人胆魄、哲学家的睿智思辨体现得淋漓尽致。正因如此，中国在核武器领域能以小国匹敌大国、以弱国抗衡强国，在冷战时期核军备竞赛阴云的笼罩下“乱云飞渡仍从容”，有效地维护国家的主权和领土完整。

（责任编辑 欣 彦）

① 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第244页。

② 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第274页。

③ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，第274页。

④ 1983年9月26日，苏联军官彼得罗夫值班时发现雷达显示有5枚核弹正从美军基地飞向苏联。按照规定，苏军应当使用核武器进行核报复，但彼得罗夫判断这很可能是电脑故障。后来查明警报的出错原因是追踪美军导弹发射架的卫星将太阳反射光误当成导弹发射的迹象。彼得罗夫的冷静避免了一场核大战。

力量、主体性与生命

——以米歇尔·亨利的生命哲学对话《庄子》

姜丹丹

【摘要】本文从米歇尔·亨利（Michel Henry）的思想中提炼出力量、主体性与生命三组命题，由此出发梳理与剖析米歇尔·亨利在从当代文化批判与对传统现象学的反思扬弃的基础上倡导的“生命现象学”，并尝试在与中国古典《庄子》文本中的一些例子进行跨文化对话，思考在如何回归生命本身、在自身感触的基础上抵达对生命与世界的双重体认，调动生命内在的潜能、力量，以另一种主体性即生命主体性的范式，以身体性的、深沉的主体性悖论，抵抗主体的异化、重新培养关注自身生命与世界的当代伦理观。

【关键词】米歇尔·亨利；《庄子》；生命；身体；力量；主体性；跨文化

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0053-09

作者简介：姜丹丹，（上海 200240）上海交通大学哲学系暨欧洲文化高等研究院特别研究员，兼任法国国际哲学学院通信研究员、科研项目主任。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“欧洲生命哲学的新发展”子课题“法国生命哲学的新发展”（14ZDB018）；国家社会科学基金项目“《庄子》的当代诠释与中法跨文化对话”

法国当代哲学家、现象学家米歇尔·亨利（Michel Henry，1920-2002，另译为米歇尔·昂希）在重新解读马克思的文本时，识别出三个表述“力量、主体性与生命”的彼此联结的组合。在此基础上，他结合对传统意向性现象学的反思，提出在“彻底的临在性”（immanence radicale）的视野中关注生命本身力量的现象学思想，透现了二战后法国现象学在结合马克思的实践哲学、文化批判思想所进行的现象学内部超越思潮中的一种侧重物质性、临在性、身体性与生命实践相结合的倾向。这组命题如同三个环环相扣的思想密码，或许可以启发我们从亨利所界定的不同于西方传统形而上学的主体性的另一种主体性——可称之为“生命主体性”的角度，重新进入中国古典道家思想的经典文本《庄子》的思想世界，并通过关涉的生命、文化与自然等主题的反思，接通当代的跨文化对话与跨文化批判思潮。

一、力量：技术、个体与自然

米歇尔·亨利反思西方思想界对于马克思主义思想的一些教条主义的解读，提议从生命现象学的角度重新解读卡尔·马克思的哲学著作，认为在其中实现了西方传统思想的真正的颠覆，尤其是引入一种全新的、作为实践（praxis）主体的人的概念，并将行为视作一种身体性的活动，从而用“主体的、个体的、鲜活的”活动来界定现实，以强调“劳动的主体力量”作为其政治经济学的分析根基所在。^①

① 亨利认为马克思的思想在过去遭到误解、被教条化或没有被真正理解。他特别深入研究马克思的根本性哲学著作，即写于1842-1846年间的《黑格尔法哲学批判》与《德意志意识形态》。参见亨利的相关著作 Michel Henry, *Marx: Tome 1: une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard, 1991; *Marx: Tome 2, Une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard, 1999; *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, Paris: PUF, 2003; Tome III, *De l'art et du politique*, Paris: PUF, 2004.

亨利揭示了马克思用两个方面的异质元素建构“生产力”：一方面是客观的力量，如原材料与器具；另一方面是主观的力量，即主体实践活动本身，作为“身体主体性”的具体实现。亨利对此提出如下反思：在生产力量所规定的世界历史中，这两个方面的力量并不都变得越来越强，而是其内在的结构发生了改变。在这些力量中，客观的元素不断增长——在器具、机器与工厂部署方面产生了巨大的发展；然而，主观的元素，即鲜活生动的生命主体性的那一部分却不断减少。亨利深入反思这两方面力量的不平衡所导致的在经济层面和真实层面的后果。在经济层面，这意味着资本主义的衰落、文明走向废墟。资本，是价值与剩余价值，仅能通过劳动的主体力量来生产。当这种生动的力量逐渐消失，生产变得越来越客观时，价值与资本的生产也就随之消失。假设一个完全自动化的、不需要具体人介入的生产流水线，生产大量的“使用价值”，但最终没有生产出劳动的“真正的价值”。这就是资本主义的绝对局限，资本主义的命运对应主体性在生产中的命运之上。亨利指出生产力量的演变历史，在存在或者说人类生存的结构中引发了深刻的撼动。在这段历史中，主体性与生产被联系在一起，随后逐渐分化。当人的生活与生产迭合，被物质技术层面的任务、劳动所占据，生命就不再体会到天然的节奏，而是丧失精神性，从而出现主体性凹陷中残存的人的命运迷失及个体的悲剧。^①借助推进马克思的生产力量这两个方面构成的理论，亨利进一步诉求鲜活生动、机体官能性的主体性，认为真正的生产价值是与这种主体性联系在一起的，如果取消了生命主体性的部分，生产的价值就只停留在使用价值的层面，在质的层面上降低价值。亨利在这其中看到资本主义的绝对局限，认为主体性在生产中的命运决定了资本主义的命运，但又会引发个体的危机、主体性的凹陷，引发现代人的精神焦虑、心理危机及生命的困境。

亨利指出，在各种意识形态尤其是唯科学主义里，不免会有否定人所特有的本质、同时把主体的生命缩减到一系列客观性的倾向。对此，他认为可以用生命现象学的光来映亮马克思思想的核心主题，即主体的劳动、主体生命的活动。亨利肯定马克思的“决定性的直觉”在于：唯有生命，也就是个体生命才拥有力量与效率；如果用抽象的整体取代行动的个体，就意味着消除一切有效率的能力，使生命进入毫无活力的状态，导致人类文明走向废墟。这是他在西方资本主义、消费社会高度发展的历史语境中，从生命哲学的角度做出的对当代文化批判的思考。

面对当代社会处境中环境危机日剧的问题，亨利反思以个体劳动力改变地球面貌作为革命的观念。他反思主体试图改变地球面貌的“幻觉”，认为需要这种能力的幻觉直到海德格尔那里依然存在。由此出发，他指出当代技术的发展与过度使用对地球的日益加深的损害。而从哲学史的角度看，这种实践倾向亦与主体哲学的思维有关，即将人等同于高高在上的主体、作为事物的主宰，同时意味着将世界看作客体、客体绝对服从于作为主体的人、人发明出的技术的控制。当代文明的一些困境尤其是自然环境受到工业、技术发展的损害的困境，在他看来皆是这种主客对立的思维造成的。

亨利肯定马克思所强调的主体力量、主体实践活动，同时在更广义的哲学史范畴里批判理性知识与技术霸权对生命的遮蔽性，以及在改造自然方面的暴力性。而中国古代思想家庄子早在科技萌芽的战国时代就已经描述了这种危险性，《庄子》的一些寓言性的思考给我们提供了从生命与劳动的视角反思技术的弊端的思想资源。比如《庄子·外篇·天地》汉阴丈人^②的例子：菜园里的老翁抱瓮取水浇菜，子贡问他为何不用一种名为“槲”的机械，一天可以浇灌百畦，用力很少，见效却大；老翁反驳道，他不是不知道提水机械的功能，只是不肯用它，因为“功利机巧必忘夫人之心”。老翁不注重机械带来的效益、有用性与效率，却重视在朴拙的身体劳动方式中维护内心的“纯白”，注重体验身体劳动的生命感觉，不愿以物之“有用”忽略心之“无用”。因而，庄子与其说反对技术本身，不

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris: PUF, 2004, p. 38.

② 《庄子·外篇·天地》：“子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搢搢然用力甚多而见功寡。子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者仰而视之曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽。数如沃汤，其名为槲。’为圃者忿然作色而笑曰：‘吾闻之吾师，有机者必有有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。’”

如说是反对仅仅注重技术或者说技术代替身体主体性的危险倾向。

亨利指出，当代技术生存困境的根源在于，西方形而上学历史是逐渐成为“对愿望的愿望”^①的历史，即唯一愿望是主体通过技术的进步控制世界的欲望。要走出困境，就要去除“主宰性的主体性”，即希望成为自然主人，用理性与技术改造自然的主体性。在《庄子·外篇·在宥》云将东游时与鸿蒙的一段对话^②中，庄子也揭示今人称之为的“人类中心主义”控制性的主体愿望在扰乱物性、破坏自然方面的深重危害。在云将求教“天气不和，地气郁结，六气不调”如何治理时，智者鸿蒙答曰：“扰乱自然的常道，违逆万物的实情，自然之化则不能完成，惊散兽群，鸟皆夜鸣，危害及于草木，祸患及于昆虫。这是治理天下的人的过错。”云将请教治理的办法，鸿蒙指出他“中毒太深”，这里讲的“中毒”指的是在主体范式下对世界的控制愿望，是治理者通过过于人为的方式去改造自然的思维模式。鸿蒙所提示的解决途径是要“修养本心”，忘却形体，摈弃聪明，和自然元气融为一体。因为滥用心智的“知”与“治”会离失本根，逐步造成世界的“六气不调”；而回归合乎本根的无为之境，意味着返归万事万物原本自生自化的原初境态。这可谓从自我修养的方面提倡基于生命平衡伦理的环境伦理之道。

亨利反思当“技术的世界体现一种入侵性的客观性”会“取代主体的真实的劳动”，因而提倡一种回归生命本身的现象学，探求具体的主体生命的广大领域，这样的领域才能界定人类的真实存在。然而，这种存在被古典哲学与现象学缩减为人与世界的关系，缩减为主体客体认知关系的简单化。生命的内在本质完全超脱出这种秩序的关系。生命现象学在人与世界的关系以及世界本身之上投射一束新光，当代世界的荒芜在于贬低甚至损害人类的真正生命以及生命本身的要求，用抽象化的价值再现、观念化的普遍性，替代具体的生命、生活，取消主体性的生产也就会贬值。^③

《庄子》在讨论到技术活动的寓言中，提倡“技进乎道”的艺术性追求和心灵超越，提供了与在生产活动中丧失主体生命价值相反的另一种模式。比如“梓庆削木”^④的例子，做鐻的工匠在劳作前要“斋戒”七天，在排除一切外在干扰的情况下，凝神专注，进入山林，观察树木之质性，选择好木材，鐻的形象了然于胸才开始制作。尽管亨利认为亚里斯多德关于生产的“四动因说”仅仅从外部因素来规定生产，笔者却认为在此体现的第四“动因”可以充分说明匠人在生产中的必要性。《庄子·外篇·达生》里，工匠尤其把技艺与内心修养结合起来，消除自我杂念，体现达到忘境、平淡境界的主体性的创造。亨利指出依据古希腊的词源，“技术”这个词最初指的是主体的技能，即关涉到身体主体的投射与延续，而祛除身体性，制造丧失个性的特征，就没有真正创造价值，而是仅仅成为具有实用价值的产品、物品、商品。在“梓庆削木”的例子中，抵达“心斋”的主体与作为整体的世界或道融为一体，“以天合天，器之所以凝神者是与”，所以生产的价值带上合乎自然的生命主体的标记，其生产的结果是转化为具有“出神入化”的创造性力量（“见者惊犹鬼神”）。

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, Paris: PUF, 2003.

② 《庄子·外篇·在宥》：“鸿蒙曰：‘乱天之经，逆物之情，玄天弗成，解兽之群而鸟皆夜鸣，灾及草木，祸及止虫。意！治人之过也！’云将曰：‘然则吾奈何？’鸿蒙曰：‘意！毒哉！仙仙乎归矣！’云将曰：‘吾遇天难，愿闻一言。’鸿蒙曰：‘意！心养。汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明；伦与物忘，大同乎溟涬。解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知。浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生。’云将曰：‘天降朕以德，示朕以默，躬身求之，乃今也得。’再拜稽首，起辞而行。”

③ Michel Henry, *Entretiens*, Cabris: Sulliver, 2005, p. 96.

④ 《庄子·外篇·达生》：“梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：‘子何术以为焉？’对曰：‘臣，工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将以为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四枝形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消。然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉，不然则已。则以天合天，器之所以凝神者，其是与？’”

二、生命主体性：身体与精神

在现象学思想的历史脉络中，亨利反思现象学还原中的“意向性”原则，并认为这种原则以先验主体性为根据，实际上构成一种外在性的指向模式。亨利认为无论是胡塞尔的超验现象学还是海德格尔的存在现象学，都限于我思的传统，忽视“内在性”，其主体性都是向外的主体性。首先，亨利反思外在性，以内在性对立于超越性。其次，他认为主体性本身的现象化无法构成还原的真正基础，而时间性构成意识引向了一种主体“出窍”（Ek-stase，另译为“绽出”）的状态，等于将主体性外在化，反过来成为意向性的对象，让主体自身现象化。在这种现象学逻辑中，原本规定为先验构成基础的主体反过来成为被构成的对象，因而无法真正成为“还原”的基础。这就会产生一个关键的矛盾，即只能通过对象的显现来说明主体本身的显现。

从“世界”、“存有”的现象学走向生命现象学转向的语境中，“我是谁”的问题在亨利的哲学视野里就翻转为“我如何显现”、“我如何给出”的提问；从生命为依据，亨利关注的核心问题是生命的自我彰显，即主体的内在性如何向自身显现，在这种问题意识里，他把“彻底的临在性”（immanence radicale）的确立与回归作为途径，需要以非意向性的方式建立对自身直接的、无差异的、零距离的“真正的自身意识”，而不同于在存在一元论的视角下以自我为意识对象的“自我意识”。这种彻底临在性的自身意识是对自身生命的揭示、体证，这种反身性的模式就是亨利所提出的“自我感触”（auto-affection）（不同于康德立于感性基础上将自身设定、对象化的“内在感觉”）。他所思考的“自我感知”的模式有一个关键的生命现象学的支点，即立足在身体主体性的感触基础上，以身体的模式建立对自身的感触。

亨利的生命现象学的建构与其进行文化批判的思想相互交织。在批判西方传统形而上学的抽象、虚假的主体以及现代主体性的膨胀对自然的危害的基础上，亨利在身处后现代思想消解主体性的语境中试图重新肯定主体性的必要性与价值。他所重构的主体性具有实验性的意义：“在彻底的内在性中的原初的主体性。”这种主体性属于一种回归原初、本真的范畴，与关联进步、绝对理性的主体性范畴相对立；主体性不是封闭在思维、意识层面的主体性，而是投向行动的、机体的主体性，即以身体为主体、身体作为现象显现的场所，不同于传统以“意识”为基础的主体性概念。而注重身体的主体性，也就意味着反对将身体缩减为物体、认知的对象，承认身体的主动性，承认我们认识事物都是从自身身体的角度出发。

在这个层面上，米亨利借用19世纪法国哲学家曼·德·比朗（Maine de Biran，1766–1824）对身体经验的分析。比朗在1805年出版的《思维分解报告》（Mémoire sur la décomposition de la pensée）里分析身体活动现象中“努力”的问题，提出“我能”而非“我思”的模式。他以意志与情感为基础，认为“我思”不是“我思想”，而是“我能够”、“我感故我在”，身体伴随着感觉运动的完成与努力的感受。亨利进而推出“我感到我思故我在”，并特别强调“我能是机体性身体的延展，是纯粹的主体性”，而“我能”与世界的遭遇是从身体的内部发生的，世界与“真正的身体性”发生的关系带有情感性的“自身感触”。^①在《身体现象学与哲学》一书中，亨利从现象学的角度进行诠释：“身体的本体论属于本体论的领域，在此领域中，先验的内在经验才可能完成，换言之，属于主体性的领域。身体的现象学存在，换言之，身体的原初、实在且绝对的存在，正是一种主体的存在。同时身体的绝对内在性被肯定了。”^②亨利分辨出三种身体观：“客观的身体”，如客观事物一般存在于外部空间的主体；“机体的身体”，从生物学角度的人作为动物而拥有的身体；“主体的身体”构成我们

① Michel Henry, *Entretiens*, Cabris: Sulliver, 2005, pp. 114–115.

② Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris: PUF, 2011, p. 73.

的主体性，“真正的主体性”是不可见的，只能通过自我感触、自感的模式去体认，“我就是我的身体”^①。

通过这个视角，亨利汇通梅洛·庞蒂引入“身体－主体”的图式作为知觉活动与世界在场的联结点的身体观，身体不是纯粹物理性的身体，也不是意识的身体，而是身心交融的身体。但亨利反思梅洛·庞蒂的身体知觉中的主体性，认为在梅洛·庞蒂的知觉现象里虽然有一个主体化的身体，但依然在胡塞尔的影响下，还是与“意向性”相等同的主体性，意味着身体成为意向性，身体投入世界，不断地站起来走向世界。他反驳梅洛·庞蒂的观点“身体是在世界中存在的载体”（le corps est le véhicule de l'être au monde），质疑的就是身体作为媒介的工具性、载体的观念。他认为身体直接介入世界，在付出身体运动时无需诉诸任何中介。而且，亨利认为关键在于为身体——而不再是知性——赋予力量，赋予让我们朝向世界敞开的力量，主要的问题在于了解身体的力量如何呈现出来，在身体将世界显现出来之前。

在亨利看来，首先，在行为中直观认识并不起作用，在日常生活的大多数实践活动中，意识层面的直观是被悬置的。比如当我们开车时，我们并不从外部看我们开车的行为，在这种条件下我们才会专注地自如驾驶。在没有感性或知行的任何再现介入的条件下，我们不会在行为进行的过程中把行为作为对象来审视和思考。其次，我们不能仅仅说我们可以行动而不需要对行为的直观，实际上“行为必然与任何直观相异，行为只有在不是直观时才成为可能。行为既不是对其本身的直觉，也不是对任何事物的直觉。当行为成为直观，行为会转化为目光、观看、静观，但都不再是具体的行动”。当直观与行动同时发生时，这个同时性也就意味着一种彻底的外在性，意味着一种直观可以在行动之外发生。再次，亨利认为还要把这种彻底排斥在行动之外的直观问题思考到底，即在彻底的临在性（immanence radicale）中思考。马克思所思考的实践的主体性，与费尔巴哈的客观直觉完全不同，在实践的概念后面呈现“主体性概念的一种绝对崭新的意义，也就是在彻底的临在性中的原初的主体性”^②。

在《庄子》文本中，我们可以找到一些强调实践中的身体性的例子。比如“吕梁丈夫游水”（《庄子·外篇·达生》）、“津人操舟”（《庄子·外篇·达生》）、“列御寇为伯昏无人施射”（《庄子·外篇·田子方》）等例子，都从不同角度阐明一种忘记主体内部的情绪以及外物的干扰，却又守住安适沉稳的内在主体性。由于习练而技术纯熟，达到顺应物性自然，从而让身体本身自如自在地进行，在技术活动（游水、操舟、射箭）充满难度或极限挑战的处境中（“县水三十仞，流沫四十里”、“觴深之渊”、“履危石，临百仞之渊”）都能达到自由行动的超脱境界。这种身体行动达到自由的境界，通过“忘”的途径在“吾忘我”的基础上达到与外物相通而抵达内外的平衡。如果过于看重外物的价值则有可能造成“内拙”而影响身体行动的发挥，或者甚至造成自身生命的异化。只有在不过度加以人为意识控制的“无为”之中，才能保留深沉平淡的主体性，从而自如自由地进入与事物的内在性，与周遭环境的相沟通、相适应的生命存在方式。

亨利指出，在反思西方传统形而上学的主体、主体性的基础上，重新肯定主体性的必要性与价值。这种主体性具有实验性的意义，即“在彻底的内在性中的原初的主体性”，提倡回归原初，回归本真的范畴。它不是封闭在思维、意识层面的主体性，而是投向行动的、机体的主体性，却又以悖论的方式将我们带回到自身最内在的部分，即“彻底临在性”的深度空间。^③进而，亨利指出这与西方哲学的习惯不相符合。换言之，在这种视野里，他“认为思维把我们投给世界，投给外在性的主导，然而，行动与这个世界不同，把我们带回到我们自身的最内在的部分。但是，当行动突然召唤我们，也就是带我们潜入到我们自身最深邃的部分，潜入绝对主体性的幽幽深夜之中，直到我们身体的各种力量沉睡的那个地方，在那里，我们与这些力量相汇合，我们驱动这些力量——突然之间，机体的主体性的各种潜能都实现，根本的我能够展现，构成我们的存在，在那里，我们在原初的整体里与自身

① Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris: PUF, 2011, pp. 179–182.

② Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris: PUF, 2004.

③ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, Paris: PUF, 2003, pp. 24–25.

融合为一体，没有了超验，也没有了世界”^①。在亨利看来，行动并不是仅仅把我们带向外界，而是在身体行为的过程中，用意识的搁置让人与自身的力量的“潜能”相汇合，甚至在一些时刻可以有进入或者重新返归原初的整体的能力。这里体现的就是生命内在的能量如何在身体的范式（身心不分的整体性范式）中返归全部潜能汇合并一同作用的状态。这有可能把人引向返归世界的原初浑然一体的境界，不是通过认识自我、再现或改造世界的方式，而是返归行动、身体机能的主体性，并带向深层的主体性，重新进入与世界的内在性相沟通的状态。

在这段近乎神秘诗意的深沉主体性的描述中，亨利的思考体现了逻辑上的复杂性，一定程度上接近《庄子·内篇·应帝王》“唯道集虚”的“心斋”状态的描述。在壶子向列子和季咸展示逐渐进入“大虚静”状态的例子，壶子从形如槁木、湿灰到呈现在身体中呈现天地生机，“虚若委蛇”，却暗含如深渊般的生机。他这样说明这种内功：“吾乡示之乙太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。鲋桓之审为渊，止水之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。”这种经验好比亨利所界定的体证自身、体证世界的主体性的双重呈现模式，但指的是一种具体又“深沉的主体性”，即生命、肉身。这促使本来自以为是的季咸在看不懂之后，“三年不出[……]于事无与亲。雕琢复朴，快然独以其形立，纷而封哉，一以是终”，即走向返归原初、朴素状态的自身修炼。《庄子·在宥》描述“君子”的状态：“无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。”在此，可以说，庄子描述的道家式“君子”的内在精神肖像体现出一种符合“深沉的主体性”的经验描述，这种经验可谓是在忘却、剥离意识主体的基础上抵达的，等同于《庄子》所提倡的“不为物役”、“物物而不物于物”的主体性，呈现出深植于主体生命内部的不可见的活力源泉。

同时，我们也要提到，亨利在身体、显现与主体性方面的现象学观点，在一定程度上影响了瑞士汉学家毕来德（Jean-François Billeter）的庄子研究。尤其是毕来德认为《庄子》提出的主体性典范落在身体的自我知觉的范式上，体现出对梅洛·庞蒂的现象学静态特征的反思，而《庄子》文本关涉的身体经验提示作为在身体行动中知觉与意识的主体，身体作为现象与意义显现的场所透出身体体证的权力。因而，毕来德将庄子的“坐忘”经验里的“堕肢体，黜聪明，离形去知”诠释为“随顺肢体，停止视听，失去对自己与对事物的意识”，将《应帝王》列子意识到“未始学而归，三年不出”的返归素朴生活的选择诠释为返归于自身，“回到身体”。^②在讨论《庄子·在宥》北成门与黄帝对谈听音乐的经验，即“听之以气”的身体经验时，毕来德也指出这种返归的主体性退回到“深沉的接受性”^③，即以气化归虚的身体的被动性方式接纳与深度感触。亨利反驳比朗以主动性、努力的能动性为依据的主体性，强调被动性的承受作为“自身感触”的基础，让生命感受浸透自身，也活生生地呈现出来，即在纯粹地感触性中的生命呈现，体证到自身生命的本源，首先促成一种身体对自身的原初显现，继而从被动性的自身感触逆转为对于事物与世界的双重层面的深度感触与体认。

亨利提出，生命现象学首要的职能正是“呈现”的双重性，揭示生命中不可见的现象，植根在主体的身体中，“我能”的力量从内部抵达世界，超验在内在性中找到根基。《庄子》“逍遥游”的例子似可对应这种身体的力量的自身呈现与转化。比如，在“游”的行为中，“忘我虚己”，祛除外在化、封闭在自我意识中的主观性，却保存完整的内在的主体性，揭示在忘我的超越对待的境界中的内在力量，从而在虚静无待的状态中，在重归原初的、深沉的主体性的层面上，与天地相应合，摈弃外在的限制，“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷”，获得身体自由运动的转化力，实现主体内在的超越，从而达到“天下治矣”的境界（“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣”）。这也是《庄子》所颂扬的无为却胜物的“至人”的境界：“无为名尸，无为谋府，无为事任，

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome II, *De la subjectivité*, Paris: PUF, 2003, pp. 24-25.

② Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris: Allia, 2004, pp. 120-121. 中译本参见[瑞士]毕来德：《庄子四讲》，宋刚译，北京：中华书局出版社，2009年。

③ 同上，第127页。

无为知主。体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（《庄子·内篇·应帝王》）以“心斋”的方式实现“自身感触”，又同时体证、鉴照外物，而并不因此受到损伤和异化。

在《庄子》文本中，对“真人”、“独人”的刻画都有体现主体性不为外物所左右的“无己”的生命状态，比如“夫有土者，有大物业。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有，独有之人，是谓至贵”（《庄子·外篇·在宥》）。个体特立独行，不宥于外物的羁绊，唯有如此才能顺应自如地体验天地万物。庄子所描述的“虚若委蛇”状态（《庄子·内篇·应帝王》），即与权威如老虎般暴戾的太子相处之道，虚己以待，消除对立，则祸患不来，可以说，这是避免洋溢在外的主观性而进入“深邃主体性空间”的策略，体证自身，并达到与外界的恬淡相处。“平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，其德全而神不亏。”（《庄子·外篇·刻意》）在平淡之中达到的“深沉的主体性”，即是形与神不受外物侵袭的呈现“彻底的临在性”的完备境地。

在《庄子》文本中也可找到一些反例，即迷失或丧失“深沉主体性”的人们。比如《庄子·杂篇·徐无鬼》从欲望增加对心性的损害的角度描述这种丧失主体性的危险：“庶人有旦暮之业，则劝；百工有器械之巧则壮。钱财不积，则贪者忧；权势不尤，则夸者悲。势物之徒乐变，遭时有所用，不能无为也。此皆顺比于岁，不物于易者也。驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！”这也正是亨利所揭示出的当代人在工作、消费，物质欲望所带来的抽象化替代中丧失精神性、失落生命价值的生存困境。在《庄子·杂篇·庚桑楚》里，在俗务中迷失自身而到晚年深为困惑的南荣趺请教老子：“不知乎，人谓我朱愚；知乎，反愁我深。不义则伤彼；义则反愁握身已。我安逃此而可？此三言者，趺之所患也。”在这段对话里，在《庄子》中作为哲学人物出现的“老子”这样形容南荣趺所呈现的生命困境：“若规规然，若丧父母，揭竿而求诸海也。汝亡人哉！惘惘乎，汝欲反汝情性而无由入，可怜哉！”老子进一步把南荣趺困惑的根源归结为外物所累（“夫外轂者不可繁而捉，将内捷；内轂者不可缪而捉，将外捷”），导致六神无主、流浪在外、无知而迷茫的精神状态。惟有通过洗涤自身，剥离为外物的复杂和欲望的过度所牵绊和堵塞的主体性，才有可能抵达平淡而澄明的“自身感触”之境。这意味着不是封闭在自我的内部，而是返归“深层主体性”，从而获得在“虚”与万物之间自由穿梭、体证生命与世界的的能力。

三、返归生命本身：文化与生命的力量

亨利剖析西方哲学传统的一些内在矛盾，在反思的基础上提出“回到生命本身”的原则，这种返归并不是素朴幼稚的，而是一种现象学根本立场的颠覆逆转。他指出当代文化的危机首先在于“遗忘生命”，提倡把个体生命放在哲学关怀的核心位置，将现象学建立在个体生命的力量基础之上，从“世界”的现象学走向生命的现象学。亨利认为生命的本质应在于自我转化与自我实现。但是，当代文明的野蛮性却将生命的本质扭曲，造成技术的盲目演进，这种通常被认为是积极的演进却贬低个体生命的意义。

亨利写道：“科学信念进而科学迷信导致全部其它价值的瓦解，以至于质疑我们的生存本身，最终导致生命本身受到损害，正是它的全部价值（不仅是美学，而且还有伦理和神圣的东西）以及伴随它们的还有每天生存下去的可能性，都在摇摇欲坠。”^①从伽利略时代以来，文化让位于野蛮，在这种抽象性的野蛮中，“生命的自我否定”构成关键性的事件，伴随着精神性与文化价值的衰落。与此相反，亨利提倡“原初能量的文化”，提倡关怀内在的、先验的生命，这不同于先验意识，指的是具体的、实际的、个体、在融合身心的自身感触模式上建立的生命。

^① Michel Henry, *La Barbarie*, Paris: PUF, 1987, pp. 8-9.

对《庄子》而言，培养个体的生命的独特性与完整性、提升生命价值与境界是核心的向度。《庄子·外篇·天地》颂扬精神与身体保全主体性的人：“执道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者，圣人之道也。”这是“至德之人”的修为，亦同于“浑沌氏”之术。“全德之人，浑沌氏之术者也，夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者。”在汉阴丈人例子的结尾，子贡返回鲁国告诉孔子他的见闻，孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也；识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉！”“浑沌氏之术”指的是不加分化、无有差别，从而不会淹没在各种各样的分别与变化之中、“独立而不改”的复朴生命。在《庄子·内篇·应帝王》里，“浑沌”的例子，倏忽正代表世间的速度、机巧、认知模式，为“不识不知”的浑沌凿七窍而导致浑沌身亡^①，正代表认知对朴素内在的伤害。讲求浑沌氏之术，意味着不让内心淹没在外物之中，不为外界的知识与处世的技术打通五窍，保持自身天然的完整性，也保持着“深沉的主体性”的生命生机。因而，《庄子》所探求的生命价值首先在于内在本真完备的处在自然状态的保全。

亨利把“体证到自身这一独特属性”称之为生命的知识，相对于科学知识，这是“一种最深刻形式的知识”，进而言之，“鲜活的生命在其自身中就是这一原始的知识”。^②《庄子·外篇·胠篋》批判科技理性意义上的“知”过度追求所导致的混乱后果：“上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓、弩、毕、弋、机变之知多，则鸟乱于上矣；钩、饵、罔、罟、罾、筍之知多，则鱼乱于水矣；削格、罗落、罟罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒、颉滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大乱。故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施，惴栗之虫，肖翘之物，莫不失其性。”世人用各种机械工具捕捉动物，损害自然生态的平衡，并将知用于争论，导致社会的混乱。相对过于好知的欲求，《庄子》讲求“恬淡无为”“不知之知”，正是体证自身鲜活生命和维系与万物并存、共生的方式。

《庄子·杂篇·庚桑楚》在论述“灵台”一说时，讲到修身养性的三个步骤，即“知止乎其所不能知也”，“备物以将形，藏不虞以生心，敬重以达彼”，内外兼养，心存诚敬，以通达相异的他者，体现出与儒家理想相沟通的伦理性维度，意味着以返归自身的感触模式去感触和抵达万物与世界。这种生命的知识需要生命处于自然而然的状态：“不足以滑成，不可内于灵台。灵台者有持，而不知其所持，而不可持者也。”“业入而不舍，每更为失。”如果杂念、欲望入侵内心则必有损失，而抵抗入侵性的外物喧嚣，就是保持内在“灵台”完备清静、整全的必要方式。体道之心，本应是虚静无所持守，但又是有所持守，持守本然之行或道，也就是在亨利意义上的深沉的主体性或生命的“彻底临在性”的保持。

《庄子》同样注重生命的自我转化之道，以“无待”之心、无己—吾丧我为前提，将真正的深层主体性从功名利禄、是非善恶及形骸的限制里解脱出来，从而实现内在的超越和内在的自我转变，达到与天地精神独往来。“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”保留主体性，不为外物所化，“物而不物，故能物物”（《庄子·外篇·刻意》）。《庄子》继而指出：“虚无恬淡，乃合天德。”“以天合天”是将主体生命的文化境界放在宇宙与自然、道与天的范畴上衡量，将生命放置在自然的秩序之中，以是否合乎天作为最高的标准。《庄子》把维护生命自然本性、不求以人为改变自然的人称为“天人”，“不离于宗，谓之天人”（《庄子·杂篇·天下》），或“真人”，“其一与天徒，其不与人为徒，天与人不相胜也，是也谓真人”，“不以心捐道，不以人助天”（《庄子·内篇·杂篇·大宗师》），“以天待之，天与人不相胜也，

① 《庄子·内篇·应帝王》：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”

② Michel Henry, *La Barbarie*, Paris: PUF, 1987, p. 16.

是也谓真人”（《庄子·杂篇·徐无鬼》）。《庄子》提供的反例是“齿缺”有一番对话，问此人是否“可配天乎”，是否要邀请他。许由曰：“殆哉，圯乎天下！啮缺之为人也，聪明睿知，给数以敏，其性过人，而又乃以人受天[……]彼且乘人而天。方且本身而异形，方且尊知而火驰，方且为绪使，方且为物絃，方且四顾而物应，方且应众宜，方且与物化而未始有恒。夫何足以配天乎！”如果以自身为本，以外物为异，讲求巧智与速度、效率，则在应对繁杂的外物的过程中，内心也会被对外物的探求所束缚，被异化的这个人好比是在技术与消费时代的现代人的一幅精神肖像画。“未始有恒”，不能保留恒久的准则，丧失内在的、深层的主体性，失去合乎自然的“天德”，因而也就丧失在“彻底的临在性”中实现临在的超越的可能性。

《庄子·外篇·在宥》还以外形消亡之后的骷髅的主体性的保存，借言死后之乐，来形容摆脱了权威的压迫、超越生命有限性的超脱境界：“死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”从容自得，与天地共长久。这是“得道之人”广成子向困惑的黄帝所讲述他所体验的“至道”境界：“至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形而自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原夜，为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原夜。天地有官，阴阳有藏。慎守女身，物将自壮。我守其一以处其和。”这里呈现的是返归深沉主体性的一种修养之道，不为外物动摇心神，祛除智巧的扰乱，最终合乎天道，与自然合为一体，守持纯一的阴阳和谐的境地。“吾与日月参光，吾与天地为常。”这就是《庄子》将自身修养与宇宙论结合找到的生命与天地的自然常理一致化的途径，保存深层次的主体性并接纳自然性，与自然万物相应和，可谓在生命修养的双重意义上的修“道”。

亨利指出：“生命的知识是一种非同寻常的知识，因为这种知识在我们所做的一切的源头处，它让生命变得可能，与生命迭合，也是生命的本质。”^①在这个意义上，《庄子》的生命关怀的修养功夫是一种贴近生命本质的“生命的知识”，在探求不以技术理性损害心灵，强调主体生命力量的价值，保存与维持主体性的内在性，追求生命自身转化的层面上，亨利对当代文明的批判与反思可以在《庄子》找到深层的思想回应，这种回应可以启发从自我关怀到环境保护的当代伦理重建的可能性。

在对生命的被动性、接受性的认识上，亨利的观念最终趋向于基督教神学的生命“给予”：“绝对生命的内在进程，是圣言在其上的绝对发生。”“在现象学的层面上，生命的被动性的赋予，使得生命的问题与上帝的问题联系在一起。因为，经历生命，好比接受某种东西，也就意味着必然要对自身有无限的尊重。”^②在亨利的生命现象学视野里，生命要顺应一种不可知的神圣力量的给予，生命因此具有宗教意义的神圣性；这种神圣的向度在《庄子》却是属于“天”的自然范畴，生命要顺应一种不可知的力量的给予，呈现出一种被动性的自然，而自我修养功夫的极致就在于通过“虚己”、“忘我”的途径，在返归深层的主体性中合乎天道，以体证自身临在的“自然”的方式应合“天道”的自然过程，呈现“以天合天”的转化力与创造力。这一点的根本差异，决定了在对《庄子》文本的重新诠释中探讨生命的主题，具有与亨利的生命现象学不同的悖论性，意味着《庄子》在无为中求生命的转化，在虚静中抵达临在的超越，这正是看似消极的内在生命力量的一种积极的“呈现”。《庄子》的这种思想资源呈现出与在经历后现代思潮解构之后重新建立的法国当代生命哲学如亨利的生命现象学与文化批判的对话可能性，反过来这也启发当代人思考如何在物的逻辑、在无余的世界里避免主体的异化，而且在生命修养的跨文化批判的语境中如何重新培养“不为物役”，去除“机心”的阻隔，在世界之中与物恬然相处，从而在这种存在方式之中滋养世界与自身生命的可持续性的自然、健康的主体性。

（责任编辑 任 之）

① Michel Henry, *Entretiens*, Cabris : Sulliver, 2005, p. 107.

② Ibid., p. 118.

思与生命

——从胡塞尔到米歇尔·亨利

马迎辉

【摘要】 胡塞尔对代现论的批判为原初生命的显示提供了基本前提，“迎向生命”意味着在思的绝对的内在存在中建构生命的先天关联。海德格尔继承了胡塞尔的这一想法，同样将原初的生命体验视为自身动因化的内在存在。但由于对生命的原初体验陷入结构化的悖论，胡塞尔最终将生命置入活的当下的自身经验以及对这种经验的绝然的明见性中。在新近的考察中，米歇尔·亨利提出了新的理解方案：生命不可能在时间性的绽出中显现自身，它只能纯粹内在存在并显示于存在的印象性的自行-感受和感发性中。

【关键词】 思；生命；动因化；自行-感发

中图分类号：B51 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)02-0062-07

作者简介：马迎辉，博士，（南京 210023）南京大学哲学系暨现象学研究所副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“欧洲生命哲学的新发展”（14ZDB018）

生命哲学在 20 世纪西方思想图景中展示出多种形态。例如，在现象学运动中，生命被表达为对存在的原初体验；在概念哲学那里，生命被视作抵御物化和规训的必要的手段。在此意义上，我们甚至可以说，在现代西方哲学中，生命问题已经成为可以与思的问题、存在问题相提并论的基本问题。

着眼于现象学与生命问题的内在关联，本文将探讨并证明如下问题：首先，自超越论现象学诞生起，对生命的原初体验就已经成为现象学运动中的重要议题，海德格尔对生命问题的理解实际上继承自胡塞尔；其次，在思（*noein*）的意向关联以及此在的解释学直观中对生命的揭示必然会遭遇结构化的悖论，解构主义的质疑即与此有关；最后，米歇尔·亨利通过对时间性的绽出模式的批评，最终消除了这些超越的显现对本源生命的侵害，最终在印象性的自行-感发中为生命找到了安身之所。

一、代现与生命

近代以来的代现论是胡塞尔描述心理学的主要批评对象。这种代现论认为心灵拥有各种感觉印象以及图像性的观念，作为世界的“影像”和“代表”，它们在意识活动中现实地存在着。哲学家的工作就在于揭示心灵在这种代现关系中的各种实在的活动，例如对感觉观念的各种形式的组合和抽象等。

问题在于，认识何以能够建立在心灵表象与世界之间的代现关系上？在胡塞尔看来，经验论者显然将真实存在与影像之间的图像意义上的相似性视为当然的前提。但是影像、真实物与心灵在存在样式上具有根本的差异。当经验论者试图在实在的相似关系中寻找知识的起源时，他们必然会面临如下难题：这种相似性本身的根据何在，非物性的心灵活动如何能拥有一种异质性的影像？只要人们将心灵表象当作认识的基础，那么无论是实体的观念、超越的存在者的观念，还是实践和道德的原则，它们就都不可能如其所是地显示自身，因为它们自身的“绝对被给予性”必然被一种具有实在性的心灵表象所中介化了。

据此，描述心理学时期的胡塞尔实施了一种向意识的实项的内存在的还原，他向我们揭示了一种

能够使表象性的内容自身具有明见的被给予性的体验。在胡塞尔对行为现象的分析中，心灵的表象内容成为了意向对象，经验论者主张的心灵表象与真实物之间的实在的图像意义上的相似关系被逐出了意向体验的领域。现象学的创始人认为，在体验中真实存在的是实项的被体验内容与意向对象之间的观念上的，尤其是种属观念上的先天关系。这种观念性的关系意味着一种新的原初的认识。众所周知，正是在这种新的认识的基础上，胡塞尔拓展了直观的范围，开始谈论普遍直观和范畴直观。

但是，范畴直观尽管摆脱了实在的相似关系，但它还是保留了经验主义的代现论所共有的困难。比如说，我们同样可以追问，在范畴代现那里，意向行为中的实项的被体验内容，即奠基性行为的相合统一与意向体验具有同样的存在性质吗？如果是同质的，这种实项被体验内容何以能承载超越的意向对象？如果是不同质的，它自身又何以能在意向行为中存在？传统代现论的困境在新的基础上再一次出现了。实质上，只要胡塞尔仍然将一般代现关系安置在对世界的既定的种属划分之上，那么范畴代现就仍然是现成存在者之间的关系，即便不再是实在意义上的。

在这种代现关系中，我们能遭遇到生命吗？答案是否定的。按照习常的理解，生命是一种永恒流动的、绵延着的存在，它既不可能是一种可被放置在客观时空中的存在物，也不可能是一种可被意指的观念对象，同时也不可能体现在任何内在地被体验到的内容上，无论是图像性的实在内容，还是观念性的实项内容。生命绝不可能是一种对象性的或者物性的存在物。因为如果生命能够在代现关系中显示自身，那么我们必然会追问：它在意识行为中的代现者是什么？实在的心理存在物，还是已经在种属的先天关系中被分类的实项的被体验内容？流动的生命不可能被实在化或物化，也不可能在现成的种属关系上被归类与言说，因为能够被分类和被言说的只能是生物。因而，只要胡塞尔坚持以代现关系为基点，他就不可能揭示原初意义上的生命，更遑论以实在的、图像性的心理体验以考察起点的经验主义者了。

二、生命与思的内在关联

胡塞尔的向超越论现象学的突破意味着消除现成的种属关系对体验的实显性的限制。^①在笛卡尔的“普遍怀疑”的导引下，胡塞尔做出两项重要的突破：首先，他提出现象学认识论应该建立在新的起始问题上，即认识行为何以能“切中”对象^②；其次，他进一步指出这种“切中”本身的基础，应该奠定在一种绝对的自身被给予性之上，一种绝对的存在之上。^③

在绝对存在问题上，人们很容易发现胡塞尔与笛卡尔在“我思”之间所谓的亲缘性，他们似乎都通过对思的反思揭示了存在。但是必须指出，这种亲缘性实际上是有限的，笛卡尔的动机在超越论现象学那里更像是一个暂时的起点，因为胡塞尔明确拒绝了笛卡尔将有限的“我思”建基于上帝的超越的存在的理论构想，从源头上看，他无法接受那种可追溯到奥古斯丁的对柏拉图主义的有限性的改造，将人当作一种有限的思的存在者。

超越论现象学要复兴的是巴门尼德所开创的思与存在的哲学传统。当巴门尼德说出“被思的与存在是同一的”这一命题时，西方哲学的这一传统便被开启了：被思的就是存在，它们是同一的。作为这一传统的真正确立者，柏拉图借助思的辩证法在艾多斯（eidos）世界中揭示了思与各种存在的关联。他告诉我们，灵魂在上升之路上可以在思想（dianoian）中指向存在和所思^④，在理性（noesin）中指向本源，并最终在最高阶段的思即智性（noesei）中获得对善自身之存在的洞见。^⑤因

① 对此问题的探讨，请参见拙文：《范畴代现与实显性问题》，《江苏社会科学》2012年第2期。

② [德]胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，北京：人民出版社，2007年，第8页。

③ 同上，第26页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，顾寿观译，吴天岳校注，长沙：岳麓书社，2010年，第317—318页。

⑤ 同上，第350页。

而，在柏拉图这里，思与存在的同一不是简单的同一，它们具有一种超出经验世界的内在的等级差异以及先天的平行关系。

在胡塞尔的超越论现象学中，这种思的哲学被展示为了超越论的能思－所思（noesis-noema）的先天的平行关系，这是对纯粹意识的绝对存在的一种结构性的表达。而与之相关的原初的深层体验在1910年左右的内时间意识研究中被胡塞尔称为“迎向生命”（Entgegenleben）^①，这应该是现象学运动中对生命问题的较早的一次关键说明，胡塞尔以现象学的方式首次指出了生命显示自身的可能方式。

生命体验与那种在种属上被划分的存在者的体验无关，它是一种全新的存在体验。大致在1907年到1912年间，消除立义模式对原初的存在体验的压抑就已经成为胡塞尔最重要的工作。他告诉我们，立义以及代现结构已经是一种被构造物，它们自身构造于绝对流，而绝对流只能在意向体验的各种被意识样式以及关联形式中得到显示。这里的“被意识样式”以及“关联形式”并不是立义行为在实显样式中的某种特殊的变样，而是一种内在于绝对体验流意识相位之间的自身关联。^②因而，如果说立义行为承载了既定的种属关系的话，那么这种关联性的体验则指明了一种更原初的形式化的存在。

胡塞尔明确反对以实显的表象模式来考察能思－所思的意向体验。^③按照能思－所思与体验流之间构造关系，这种先天的存在应该在体验流的时间性结构中得到完整理解。根据体验流的横向和纵向的意向体验^④，胡塞尔在横向的、纵向的能思与所思之间做出区分：横向的能思、所思奠基于体验流的横意向性，它们直接为表象提供实显被体验的内容，自然因果律就建基在这种内容之上；纵向的能思、所思则与体验流的纵意向性相关，作为横意向性的基础，它为习性、人格以及历史现象提供意向构架，它的意向构造遵循的是动机引发（Motivation，或译动因化）的法则。^⑤由此，在体验流的横向和纵向这两个流逝维度中，绝对存在展现出双重交织的关联结构。在胡塞尔看来，这两个维度本质上就意味着纯粹意识的内在的综合生成，超越论的生命就在这种内在的综合中，或者说潜在的意向生命中生成自身。

由此，胡塞尔对能思与所思的相关性先天的揭示彻底消除了近代以来对认识论的代现论的限制，甚至包含他本人在描述心理学时期对代现关系的偏执。在艾多斯意义上，它向我们展示了一种新的先天性和理性模式：历史性或者说习性，本质上是先天的，它建基于纯粹的形式先天，准确地说，它们就建基在纵向的能思和所思之中。在此意义上，柏拉图的思被胡塞尔刻画为能思－所思的意向存在的永恒生成，思自身具有了先天的历史性和内在的超越性，“灵魂的上升之路”被置于纵向的能思和所思的意向关联之中。因而，人就是一种可洞察无限存在的存在者，他完全可以进入思与存在的生命世界。实际上，柏拉图早就揭示了艾多斯世界的生命特性，在《蒂迈欧篇》中思与存在在绝对的生命体中得到了展示。

对超越论现象学来说，在能思－所思的先天存在中，超越论的生命意味着一种原初的、形式化的绝对存在。它不可能被限制在已经被物化的现存的世界和存在物及对它们的各种代现性的认识上，而只能建立在自我在其“先在的”习性及与他人的交往中所获得的意义积淀中。“迎向生命”本质上就意味着迎向一种依据形式先天的法则中构造自身的无限的生命。

① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2014年，第395页。除了“迎向生命”以外，生命在胡塞尔的思考中还有其它形式的表达，比如“超越论生命”、“进入生命”、“意向生命”、“意识生命”、“纯粹生命”、“实践生命”、“生命世界”等等，简单地说，“生命”已经构成了胡塞尔现象学，尤其是发生现象学的核心的问题。

② [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第432页。

③ In Rabanaque, “Passives Noema und die analytische Interpretation”, in *Husserl Studies* (10), 1993, p. 77.

④ [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第128—129页。

⑤ 具体讨论参见倪梁康：《纵意向性：时间、发生、历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》，《哲学分析》2010年第2期。

三、海德格尔对生命的本源性的确认

海德格尔早期的现象学探索深受超越论现象学的影响。在早期弗莱堡讲座（1919 年左右），在寻找“原始被给予性中的体验领域”^①的过程中，他首先明确要求杜绝对象化、理论化对生命体验的侵害。原初体验是前对象化的和前理论性的，意味着一种新的绝对存在。按照海德格尔的说法，这里所谓的对象化指的就是某物在含义意向和含义充实中对象性地被意指和被把握，而理论化则是指与总体化相关的事态^②。这两种说法显然都与胡塞尔相关。

我们知道，含义意向、意向充实以及总体化等认识论要素，是属于胡塞尔在描述心理学中探讨的核心的认识论因素。直观和代现行为在描述心理学中遵循的就是种属的先天关联，由空乏的含义意向到充实，关键的一环就是实项被体验内容在种属关系中意向对象的代现关系的实现，或者说，它切实地成为意向对象的在意识行为中的代表。但是，作为观念对象的生命在体验中存在代现物吗？它们是某种感觉材料，还是意向行为？在代现关系中，持存的生命体验当然不可能存在，生命已经被脱弃了。总体化中的情况同样如此。海德格尔接受了胡塞尔在《观念》第一卷中的说法，所谓总体化指的就是一种受制于特定的实事领域的普遍化的关系，尤其是种属关系。^③总体化实质上也就是代现论所遵循的法则。在此意义上，对象化和理论化基本上是同义的，它们都意味着对一种已经在种属上被分割的世界的对象性的把握，在胡塞尔这里，它们最终都体现在代现论和表象论之上。生命作为存在的整体，拒绝被对象化，当然也拒绝被总体化。

胡塞尔对总体化与形式化的区分是现象学最重要的转折点之一，笔者甚至愿意将之视为超越论现象学诞生的基本前提。胡塞尔在纯粹意识中勾连出的能思－所思的意向关联的先天基础实际上就是这种形式化的关联，它标志着现象学为现代哲学贡献出一种全新的描述世界、生命和存在的方式。实际上，当海德格尔试图揭示生命体验的原意向的基本特征时，他就已经踏上了由胡塞尔所开拓出的超越论现象学的道路。

与对象化和理论化的构造不同，对“一般对象性”或者说“一般东西”的体验不属于脱弃生命的过程，它不具备特定的对象化或者总体化上的动因，因为一般物，无论“对象性”还是“东西”，都已经超出特定的实事区域，已经是一种形式化的因素了。由此，海德格尔说：“‘一般东西’的原始特征乃是一般生命的基本特征：生命以自身为动因，并且具有趋向性；动因化的趋向，趋向性的动因：生命的基本特征，向着某个东西生活，进入特定的体验世界活出世界。”^④这种形式化的因素是绝对生命体自身的事情。生命领域中不可能发生任何差异化，遑论对象化或理论化了。海德格尔特别强调，生命遵循的是一种内在的动因化的法则：生命依据自身内在的动机向着某个东西活出生命。这几乎可以看作是对超越论现象学的高度凝练。早在《观念》阶段，胡塞尔就已经指出，动机律是绝对存在的内在的法则：绝对存在中的纵向的能思、所思，即历史性以及习性的意向关联方式的内在的先天法则就是动机引发。不仅如此，胡塞尔甚至更为具体地刻画出纯粹现象学的超越论构造的机制。简单地说，直接支撑客体化行为的横向能思、所思自身就建基在纵向的能思、所思之上，从发生的角度来说，唯有建基在内在的、历史生命的动机引发中，对象化、理论化和概念化才可能随着表象产生而最终生成。这一构造事态被海德格尔概括为：“惟当历史性的自我从自身中走出来，出现了体验过

① [德] 海德格尔：《哲学的观念与世界观问题》，孙周兴译，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，上海：同济大学出版社，2004 年，第 16 页。

② 同上，第 16 页。

③ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 17 页；[德] 海德格尔：《形式化与形式显示》，孙周兴译，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第 67—68 页。

④ [德] 海德格尔：《哲学的观念与世界观问题》，前揭书，第 18 页。

程时，理论的东西才存在。一切理论的东西的不可避免的时机特征；当脱弃生命时，才有概念。”^①

海德格尔在生命问题上与胡塞尔的亲缘性，甚至超出了对内在生命体的绝对性及其先天的动机引发的法则的理解。海德格尔随后提出了他著名的解释学直观的问题：“自在生命的内在历史性构成解释学的直观。”^② 实际上，只要看到胡塞尔在《笛卡尔沉思与巴黎讲演》中将同样的事态直接视作绝对存在的一种“自身说明”^③ 以及艾多斯直观，那么，我们就应该可以确定，在生命问题上，早期海德格尔忠实地继承了胡塞尔，或者更准确地说，他们共同面对的现象学事态本身决定了他们只能以相同的方式来面对同样的对象。现象学的事态和方法或许缺乏精确性，但一定是严格的。

生命意味着绝对的内在存在，它具有一种基于动因化的体验关联，在此意义上，它是一种内在的历史性的存在。无论对胡塞尔，还是对海德格尔来说，揭示绝对的生命存在首先必须消除对象化和理论化的侵害：在胡塞尔那里，这表现为对代现模式的放弃以及借助超越论还原对绝对存在的揭示；在海德格尔这里，这表现为对理性重构学说的拒绝，而这种拒绝本身显然建立在胡塞尔的相关思考之上。

四、生命的结构化悖论

我们回到胡塞尔所揭示的能思－所思的先天关联。生命的流动意味着生命在先天的历史性和习性中的自身生成，我们在此马上遭遇到一个新的悖论：在超越论现象学的探索中，生命在其诞生的一瞬间就被历史先天所占据，它被结构化了，或者干脆说被先天地“规训”了。正如“entgegen－”一词所表明，“迎向”同时就意味着背离，生命的获得同时意味着生命的丧失。换言之，在前对象化和理论化的原初体验中获得的纯粹的内在生命在其自身的先天的动因化中重新被禁锢了，禁锢它的不是物化的存在者，而是它自身的历史性以及本源的习性，这是一种基于内在先天性的原初的丧失。由此，我们甚至可以说，胡塞尔以现象学的方式在现代哲学的开端处就揭示出现代性的最深刻的悖论。

胡塞尔并非没有意识到超越论现象学的这一局限。早在《观念》第一卷具体揭示能思－所思的先天关联之前，胡塞尔就已经明确告诉我们，他此时的现象学研究并不会深入到“组成一切体验时间性最终意识的晦暗深处，而只是把体验看作内在反思中呈现的统一的时间过程”^④。作为这一限定的最直接的理论后果，胡塞尔无法揭示意向关联，或者说绝对存在内部的相即体验和非相即体验的根源，因为在纵向的能思和所思的关联中，被体验的存在已经是习性和历史性的了。从思的哲学传统来看，我们可以认定，胡塞尔并未洞悉柏拉图的思的哲学的全部奥秘，能思－所思的先天关联揭示的仅仅是纯粹理性的辩证权能，而智性及其对象在思与存在中的最终奠基地位并未真正得到回应。

从20年代初开始，胡塞尔就意识到，体验流的具体的连续融合与中断，或者从被给予性角度来说，相即性与非相即性必须建立在更深的自身体验及其明见性之上^⑤，在《笛卡尔式沉思与巴黎讲演》中，胡塞尔分别将它们称为建基在活的当下中的自身经验以及绝然的明见性。^⑥ 绝然的自身经验表明，在历史性中被“规训”的生命自身源自一种原始的、内在超越的永恒生命，异化的生命由此获得了救赎自身的可能，因为它完全可以重返其最本真的存在。因而，在幼儿的“无意义”的敲打中，已经习惯于刀叉或筷子的手显示出它的原始存在。^⑦ 在胡塞尔看来，这种“显示”在纯粹意识的时间化，即是说在活的当下的“绽出”中有其根基，他要我们相信，活的当下中的滞留的流逝变异

① [德] 海德格尔：《哲学的观念与世界观问题》，前掲书，第18页。

② 同上，第19页。

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，北京：人民出版社，2008年，第120页。

④ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，第143页。

⑤ [德] 胡塞尔：《第一哲学》下，王炳文译，北京：商务印书馆，2006年，第79页。

⑥ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第51页。

⑦ 同上，第148页。

的本质在于综合，而这种综合所生成的就是显现在体验流中的历史性的存在。由此，由于生命最终建立在活的当下的涌流，即一种自身作为被“规训”的具体存在的基础的前一存在之中^①，生命在“迎向”自身的瞬间所遭遇的悖谬在更深的基础上根本不存在，因为生命以更本源的方式早已存在了。进而，以此为基础，胡塞尔展示了他与柏拉图之间可能存在的最深层的对话：智性是一种永恒的活的创造能力，作为思的最终基础，它内在于思，并为其奠定基础，同时，它所指向的善本身（“一”）就是一种原始的存在，确切地说，是存在中最根基者。

但是，研究者们对生命的本源生成或多或少持保留甚至怀疑的态度。比如，胡塞尔的弟子兰德格雷贝就认为，如果现象学还原和反思必须建立在时间性的统一之上的话，那么活的当下从根本上就逃离了这种反思和还原，换句话说，在对生命之根基的探寻中，现象学的本质方法必然遭遇根本性的困难。德里达则更加激烈地指出，意义建构本质上是一种延异和散播的过程，在本源的时间发生，即永恒在场的活的当下中悖谬性地存在着不在场性。具体地说，就时间流逝而言，其独特的本质在于滞留性的变异而非综合，这种变异甚至一开始就切断了活的当下中的原印象与滞留之间的本源的关系。^②在此意义上，从德里达式的这种思考完全可以看出，生命的本源性是不可能存在的。如果我们认定胡塞尔的历史先天和习性先天中存在着对绝对生命的禁锢，从而导致生命的异化的话，那么在他看来，这种禁锢或者“背离本己”并不是在存在的习性和历史性的领域中才发生的，实际上，在本源的活的当下中，或者更形象地说，在幼儿的更原始的、看似“无意义”的敲打声中，本源的生命就已经在意义的延异中远离了我们，甚至可以更激进地说，本源的生命实质上从未真正存在过，因为在活的当下中，异化就已经存在了。

据此，如果说现代西方哲学展示出对本源生命何以可能的追问的话，那么从我们上述的讨论可以发现，胡塞尔、海德格尔、德里达等人的思考，实际上展现为一条从对本源生命的存在整体的层层解蔽，到对内在生命的原初性和本源性的质疑的发展历程。笔者当然不反对人们赋予这一思想历程以任何可能的说法：例如说它反映了由现代工业社会到后工业社会的基本的时代特征的变化，或者，在相反的意义上，这本质上是一场新的理性启蒙运动的兴起到对自身内在的深入批判和反省，如此等等。但是，我们首先应该面对的问题是，当生命在“思与存在”中所具有的同一体性——无论是历史性中的先天平行性意义上的“同一”，还是作为这种平行关系之生成基础的“一”——在现代哲学家的反复“敲击”中最终陷入重重危机时，或者更清晰地说，在物化和异化不仅侵袭人的历史性和习性，而且已经在变更人的自然本性时，我们还能在什么意义上认为生命仍然具有本源性呢？

五、生命与感发性

生命的本源存在，在被“规训”的历史性和习性先天中，在活的当下的本源绽出中，以及在原印象与滞留之间的本源的延异中一再延迟到来，“迎向”生命由此可能沦为一种对永恒不在场的荒谬的等待。这是生命在现象学运动的发展中所遭遇到的最基本的理论处境。

在现象学运动的新近发展中，生命获得了新的展示自身的可能。例如，在米歇尔·亨利看来，经典现象学家们都陷入了存在论的一元论，他们将直观的权能和生存论的基础都安置在超越论的视域的开启之上，而这种视域自身最终就建基在时间性的自行一感发中。超越性的本质就是纯粹内在性。这种感发性自身源自于纯粹时间的自行—设定，与海德格尔的看法相似，亨利同样将这种自行—设定理解为“实施感发的时间将被感发的时间预设为它显示的前提，即它的实在性”^③。正是在时间性的这

① Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C-manuskripte*, hrsg. von Dieter Lohmar, Springer, 2006, S. 224.

② [法] 德里达：《声音与现象》，杜小真译，北京：商务印书馆，2001年，第84—85页。

③ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, presses universitaires de France, 2003. p. 236.

种自行－设定以及自行－感发所具有的实在性中，或者说在一种使超越性成为可能的纯粹的内在性中，亨利为生命的显示提供新的可能：生命的显示就是时间性的自行－感发的纯粹内在的事情，它就在那种原初地在内在性中给予自身的存在那里显示了出来，就是在自行－感发中对自身的纯粹体验和纯粹的自身享受。^①

亨利要追问的是绽出之前的纯粹的自行－感发的本质以及对自身的最直接的体验的可能性，它与理论或思辨的方式毫无关联，而是“在自身中并在感发性将自身揭示为一种实际地对自身的自身感受，即是说，揭示为感受。这就是构造了感受之本质的东西，同样也是感受性的本质：对自身的自身感受……对自身的自身感受就在那种存在于它的现象学实际化的实际性中，即它的实在性中得到了考察”^②。生命的自身感受建构了现象性的最内在的本质，在现象学自行－显示的意义上，它同样具有实在性。在体验内容的实在性问题上，亨利指出胡塞尔在对质素的考察中忽略了质素的原初被给予性问题：“人们想说，原始被给予就是一种时间的原始构造。时间性就是构造了原始现象性的原始绽出。作为原始构造和时间的原始绽出的原始被给予性，它关注的就是印象和质素，这种被给予性就是其自身本己的被给予性，就是向其自身的自行被给予，但结果是，这种被给予性不再是它自己的事情，而是构成了时间的原始绽出的原始意向性的事情——它同时也不再是一种自行被给予：不是印象自身、而是原始意向性在给出某物，被给出的也不再是印象自身，它无法存在。”^③在时间性的绽出模式，或者说原意向的原初综合中，印象本身被结构化了，它已经不再是自行－感发自身的印象性了。在亨利看来，胡塞尔的问题在于将质素置于原始意向性中，据此以原初的实在性为代价，换取所谓的实在的意识内容。生命的原始存在就是在印象性的绝对被动性中向自己揭示自身的永恒运动，作为一种非生产的运动，它绝然地区别并先行于一种以时间性的绽出为典范的生产性的被动构造。实际上，时间的原始构造在其自身结构化的绽出中丧失了真正的原始维度。因而，质素的真正的存在形式是印象性的自身被给予：“只有作为纯粹印象和纯粹感觉，质素被给予性才能在其纯粹性和印象性中被把握。”^④

由此，在亨利看来，古典哲学和存在论，由于它们都试图在超越性以及外在性中寻找存在论前提，因而必然丧失内在的生命。例如，当胡塞尔、海德格尔尝试在“迎向”和内在的动因化中寻求对生命的原初体验时，这种做法显然已经堕入了外在性。尽管原初体验看似能够在绝对存在中有其动因化的根源，但从生命的原发的自行－感受来看，这种基于历史性和习性的“迎向”本身仍然是毫无根据的。相反，这种在一再“延迟”中的“迎向”恰恰从反面展现了生命的本质：它根本不可能在任何绽出中到来。当胡塞尔和德里达等人试图在生命的最初的活的在场性向滞留的流逝变异中探测生命的深度和本质时，无论是否坚持这种绽出的原初性，谬误都已经存在了，因为在这种流逝变异中生命已经消亡，他们讲述的已经是死亡的故事，而绝非生命本身。生命根本上拒绝任何形式的绽出，它始终将自己维持在纯粹的内在性中。

从亨利的方案来看，当古希腊以来的哲学家们尝试在思与存在的各种平行方案中寻求生命的起源时，他们从一开始就已经错失了生命，因为生命并不显现在思与存在的某个层次的同一中，而是存在于为这种同一奠定了显示基础的本源的自行－感发中。思与存在的同一生成于生命，而生命就是那个支撑着同一性的“一”。试图在“一”之上被建构的思与存在的“同一”中寻找生命，无异于缘木求鱼，因为思与存在的同一，甚至包括其本源的“分裂”，都是对生命的这种深层的自行－感发的背离。亨利告诫人们，生命无须外求，我们应该回到前一绽出的原印象，在纯“一”本身体验生命的印象性的自身－感受。

（责任编辑 任 之）

① Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, presses universitaires de France, 2003, p. 354.

② Ibid., p. 578.

③ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses universitaires de France, 1990, p. 30.

④ Ibid., p. 35.

“世界是万物的尺度”

——论德勒兹对单义性存在论的赫拉克利特－斯宾诺莎式重建

安 靖

【摘要】克服形而上学传统对世界的遗忘从而恢复世界作为存在原则的地位是20世纪哲学宇宙学运动的基本主张，而德勒兹哲学的重要组成部分单义性存在论恰恰可以被视为这场运动的环节之一。在洛维特和芬克的影响下，德勒兹意识到赫拉克利特式本源世界直观对于建构存在论而言的重要意义，并进一步用斯宾诺莎主义对这种直观做出深化，最终设定了作为无限存在者和有限存在者的共同存在论条件的自然－世界。

【关键词】世界；宇宙学；单义性；洛维特；芬克；德勒兹；赫拉克利特；斯宾诺莎

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2017）02－0069－07

作者简介：安 靖，法国图卢兹第二大学（勒·米哈伊大学）哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师。

基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“二十世纪德法哲学视野中的形而上学问题”（16YJC720001）；中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“哲学史视角下的法国当代自然哲学”（NKZXB1475）

德勒兹带给我们的是什么样的哲学？对于这个问题，在德勒兹还被视为一位“后现代哲学家”的时代，我们听到的答案很可能是“生成的哲学”、“欲望的哲学”、“身体的哲学”等。但当后现代主义作为一种思想潮流在世界范围内衰退后，当人们开始把德勒兹视为一位严格意义上的哲学家或形而上学家后（今天人们反复强调的是德勒兹那句已经变得著名的自白：“我认为自己是纯粹的形而上学家 [Je me sens pur métaphysicien]”），上述问题的答案就变成了“先验的经验论”或“内在性存在论”。相比而言，我们更倾向于接受后面这类回答，因为它们的确把握到德勒兹哲学的基本原理或基础原则，而不是其派生的结果：先验的经验论意味着要超越可能经验的条件而对实在经验或感性存在自身做出先验的发生学解释，内在性存在论则意味着主体意识以及作为意识相关项的对象都是内在性平面（plan d'immanence）的经验性结果。但是否还能对这个问题做出第三种回答呢——这种回答已经不再将视角局限在德勒兹哲学的内部，而是试图将其视为一种更为广泛、更具一般性的哲学运动的具体表现或环节？我们认为答案是肯定的。当然，我们并不打算像很多阐释者所热衷的那样，把德勒兹归入他本人已经明言的“少数派哲学谱系”（譬如与费希特－谢林－黑格尔的“主流后康德哲学谱系”相对的迈蒙－尼采－柏格森的“非主流后康德哲学谱系”）当中，因为这样一种谱系实际上仍然局限在德勒兹哲学的内部。与此相对，我们试图给出的答案是：德勒兹的哲学，就其本质而言，属于20世纪哲学中的哲学宇宙学（cosmologie philosophique）运动，这样一场运动的代表性人物既包括来自法国的吕耶尔（R. Ruyer）、西蒙东（G. Simondon）、尚蓬（R. Chambon）这样的自然哲学家，也包括来自德国的芬克（E. Fink）、洛维特（K. Löwith）以及来自捷克的帕托什卡 [J. Patočka] 这样的世界哲学家。概括说来，这种哲学宇宙学包括如下三个基本命题：第一，世界（cosmos；

monde)即存在,在中世纪神学中作为中心的神和在现代主体性哲学中作为中心的人都是世界-存在的样式;第二,世界绝非世界内在数量上无定限多的经验性存在者的集聚,而是使一切存在者的实存成为可能的(非康德意义上的)先验条件,就此而言,世界乃是创生性活动或个体化原理;第三,世界自身的时间并非经验的现在的先后相继,而是使经验的时间之流成为可能的非-时间或永恒。本文的目的就是从这种哲学视角出发,表明单义性存在论(ontologie d'univocité)这个德勒兹哲学中的复杂理论,正是要对哲学宇宙学的前两条基本命题做出说明。此外,本文还将表明,德勒兹的这种单义性存在论是通过复兴赫拉克利特-斯宾诺莎主义而建构起来的。为了引出德勒兹哲学中的世界问题,我们准备从德勒兹后期一个很少被注意到但又明显具有重要意义的文本出发。

一、从原初的无限性到构成的有限性的哲学转向遗忘了世界问题

17世纪古典时代哲学(philosophie à l'âge classique)向以康德哲学为代表的现代哲学的转向是德勒兹后期思想中的一个重要问题。在1980年5月20日的莱布尼茨讲座中,德勒兹将这一转向表述为操着神的话语创造世界的无限性哲学向在已然存在的世界中进行奠基活动(用康德哲学的术语表达就是:通过知性范畴来规定在时空中显现的现象)的有限性哲学的转向^①。之后,在1985年11月19、26日的福柯讲座中,德勒兹又对这一从无限性到有限性的转向做出更为细致的阐述,这一阐述的精华被整合到1986年出版的《福柯》一书的附录“关于人之死与超人”中^②。那么,这一转向的内容是什么呢?

受海德格尔和维耶曼(J. Vuillemin)的影响,德勒兹认为在康德那里真正成为哲学之根本问题的有限性的标志是下面这个事实:进行认识活动的主体是由接受性的感性和自发性的知性这两个本性上截然不同、但在地位上又完全平等的能力构成的。与此相对,17世纪哲学家们的无限性哲学的一个基本论点是:感性就其本质而言不是一种独立的认识能力,而是理智的次等形态或派生形态(也就是说,感性与知性在原则上是同质的);相应地,属于感性的感觉与料也只是属于理智的观念或概念的次等形态或派生形态^③。既然如此,无限性论点得以被确立起来的基础是什么呢?这涉及到基督教神学对古典时代哲学的影响。在基督教神学的框架中,神的创世活动是一种无需质料的、纯粹的无中生有(creatio ex nihilo),这与柏拉图在《蒂迈欧》中所描述的造物神的创世活动截然不同。如果将这样一个神学-形而上学命题迻译到认识问题的领域中,我们就会得到这样一个命题:从无限性的视角看,认识并不需要与料,也就是说,一切认识都是通过概念展开的活动。当然,身为人的哲学家只是有限的造物,他不可能像神那样拥有无限的认识能力,但这一既定事实并不妨碍他在原则上将无限性设定为认识的应然状态。以这样一种应然的无限性视角为出发点,人的认识虽然在事实的层面上既包含感觉与料又包含概念,但前者在原则上或者在本质上可以被还原为后者。

但是,正如我们已经指出的那样,感性和知性在康德的有限性哲学中成为彼此完全独立的两种异质能力,二者从原则上说不可相互化归,这样一来,感觉与料就和知性概念一样成为了认识的合法的、正当的来源。这又意味着什么呢?感觉与料的存在意味着人的认识活动并不是自足的,与在认识的同时创造认识对象(或者在康德哲学中本源直观与派生直观之区分的语境中说:在直观的同时创造直观对象)的无限者神不同,有限者人的认识活动是要依赖于已然存在的、外在于自身的东西的,这样一种不可克服的内在有限性本身就是原则。不过,无法像神那样从虚空中创造世界并不意味着人

① 这一观点的雏形实际上就是《千座高原》中表述的从古典主义艺术到浪漫主义艺术的转变:浪漫主义艺术家不再像古典主义艺术家那样如神一般创造(créer),而是如英雄一般奠基(fonder)。参见G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980, pp. 417-419.

② Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, pp. 131-141.

③ Ibid., pp. 132-134.

的认识活动单然是被动的，它们同样具有专属于自身的超越性活动（先验活动），也就是对世界的奠基活动（亦即众所周知的“人为自然界立法”）。通过纯粹时空形式和纯粹知性范畴，作为认识主体的人构成了呈现于无限的时空连续统当中的经验世界。从虚无中创造世界的神已经在现代哲学中隐退，先验地为世界奠基的人开始成为哲学的中心。正如德勒兹模仿尼采的《扎拉图斯特拉如是说》所写到的：Incipit Homo、人的开始^①。

在“关于人之死与超人”接下来的部分中，德勒兹本人提出这样的问题：在以神为中心的古典时代和以人为中心的现代之后的当下，当代哲学应当将何者当作自身的基础呢？他给出的答案是既非神亦非人的“超人”。不过，如果对德勒兹所提供的有关现代思想之“历史形成（formation historique）”的阐述加以更为深入的考察，可以发现另外一个并未被德勒兹明确提出的问题，而这个问题对于理解他的哲学恰恰是极为关键的。正如我们已经看到的那样，伴随着原初的无限性向构成的有限性的转向，“神”的最高地位逐渐被“人”所取代，“世界”也相应地从神的造物转变为人的奠基物。值得注意的是，这里提到的神、人、世界正是传统所谓“特殊形而上学（metaphysica specialis）”的三个门类——神学、宇宙学、心理学——的对象。根据上面所进行的阐释，哲学史的演进在某种程度上可以解释为这三者间关系的变化。不过，虽然神和人的关系随着17世纪古典时代哲学向严格意义上的现代哲学的转变而从根本上发生了变化，但世界似乎始终是一种纯粹被动的存在者，它要么是被无限的神从虚无中创造出来的，要么是被有限的人凭借自身的纯粹概念构成的，似乎能动的、奠基性的本源只能在神和人二者之间做出选择。但是，这样一种非此即彼的取舍是必然的吗？世界是不是也能获得至上地位呢？或者更确切地说，世界是否可以成为神与人共同的在先可能性条件？我们能否在哲学的层面上期待一种Incipit Mundus、世界的开始呢？我们将这些问题统称为“世界问题”，而德勒兹的单义性存在论正是要对这个问题做出回应^②。当然，正如本文的开始已经指出的那样，世界问题并非德勒兹一人所面对的问题，而是很多20世纪哲学家所面对的共同问题。不仅如此，其他哲学家实际上要比德勒兹更加直接地提出和阐明了世界问题，这些哲学家中的代表人物就是我们已经提到的两位德国哲学家——洛维特和芬克。为了更加清楚地呈现出世界问题的面貌，并且表明德勒兹在多大程度上继承了前辈哲学家的这个问题，接下来将对洛维特和芬克对世界问题的阐述做一介绍。

二、赫拉克利特式世界本源直观的重新发现

无论是古典时代哲学中在一定程度上仍然作为创造对象的世界，还是康德先验哲学中作为人类主体的构成或奠基对象的世界，它们就其本性而言都是一个既无生命亦无精神的受因果律支配的、机械的、广延的物理世界。如果说这样一种作为广延之物的机械世界是基督教创世理念中作为上帝造物的尘世的世俗化形态（即“去神圣化”形态），那么基督教世界观中作为造物的、在流逝的时间中存在的尘世-世界本身其实已经是希腊哲学所构想的世界的世俗化形态。这正是洛维特在他对世界问题所

① Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, p. 134.

② 的确，德勒兹在阐述他的单义性存在（être univoque）时从未明确提到过世界问题，但这并不意味着这个问题对他来说不具有重要性。此外，正如下文所提到的，德勒兹有关单义性存在的阐释就其内容而言完全可以正当地被视为对世界问题的回应。他本人也明确表明哲学家往往不会直接明言那些须要由阐释者去发现的问题：“哲学家们贡献出了新的概念并对它们做出了阐明，但他们并不明言……这些概念所回应的问题是什么……哲学史不应当重复某个哲学家说了什么，而是应当说出他必然暗示着的东西，说出他未曾明言但又出现在他所明言的内容之中的东西。”参见 G. Deleuze, *Pourparlers* 1972 - 1990, Paris: Minuit, p. 186.

做的思想史考察中得出的结论^①。

那么，在基督教创世学说的一重世俗化和现代主体性哲学的二重世俗化之前的世界是如何被构想的呢？在洛维特看来，这样一种存在于希腊哲学之中的世界概念在赫拉克利特的残篇 30 那里得到最为清楚的表现：“世界（κόσμος），对一切皆是同一，不由神或人造成，但它过去一直是、现在是、将来也是一团持续燃烧的火，按比例点燃，按比例熄灭。”^② 赫拉克利特的本源直观展现出世界的三个基本特征：第一，世界并不在号数的意义上为一，因为它并不与其他存在者在同一层面上共存（只有世界之中的存在者才具有号数意义上的特殊的实存），也就是说，它并不是一个巨大的世界—物（因而也不是无穷多的世内存在者的集聚），而是使世界之中的存在者作为存在者而存在的共同的普遍性条件——世界正是在此意义上为“一”^③；第二，世界既不是神的造物，也不是人的构成物，反而是神和人共同的在先条件，神并不超越于世界之外，人也并不是世界的中心，二者同是世界之中的存在者^④；第三，世界并不从属于人类世界中流逝着的时间和前进着的历史，也并非在时间的序列中永远（sempiternitas）持存，它就其本性而言是永恒的（aeternitas）^⑤。

建立在这种赫拉克利特式本源直观的基础上，洛维特本人对世界做出如下界定：所谓世界就是“所有源自自然的存在者的‘一’和‘整体’（das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden）”^⑥。而这样一个神圣的、永恒的世界在基督教创世学说当中遭到了“去力量化（depotenziert）”和“扭曲（denaturiert）”^⑦：它一方面被去除了自身的神圣性（世界转而从属于神），一方面成为了作为神的此世形象的人的时间性—历史性生存背景（世界因而从属于人）。人不再作为世界秩序的表现者而从本性上属于世界，他反倒应当蔑视、抛弃世界，因为“凡想要与世俗为友的，就是与神为敌了”，“人若爱世界，爱父的心就不在他里面了”。而笛卡尔在现代初期又给无神性、时间性的世界加上机械性、广延性的属性，从而为现代人的世界理解奠定了基础。虽然胡塞尔和海德格尔分别试图通过整体视域（Totalhorizont）和世界筹划（Weltentwurf）来超越笛卡尔主义，但并没有从根本上改变世界对人（无论是“先验主体”还是“此在”）的从属地位^⑧。

当然，这并不意味着只有洛维特在当下时代意识到赫拉克利特式本源直观的重要性，芬克也试图在《作为世界象征的游戏》（*Spiel als Weltsymbol*）中建构一种以自在自为的世界本身为对象的世界现象学。这样一种世界现象学同样赋予赫拉克利特的残篇 30 以根本的重要性：“世界是事物与事件的美妙组合，它使事物与事件彼此相连，它给它们打上了相同的印记，它将它们重新统一在一个被连续而成的统一体当中。”^⑨ 和洛维特一样，芬克同样认为我们要排除两种对世界的误解：第一，世界既不是一个巨大的广延存在者，也不是无穷多的具体存在者的总合，而是非—物、非—对象；第二，世界既不是主体理性的悬置理念，也不是此在的构成性规定或环节，主体的产生和消逝都不过是世界活动的一个结果。也就是说，世界乃是“实在者的整体场域。只存在着唯一的实在，它想要有多少维

① K. Löwith, “Welt und Menschenwelt”, in *Mensch und Menschenwelt; Beiträge zur Anthropologie*, Stuttgart: Metzler, 1981, pp. 305–306. 一般而言，人们往往注意到芬克的宇宙论现象学和海德格尔世界理论的亲缘关系。例如，施内尔写道：“海德格尔在 1920 年代末期有意用一种‘宇宙论’、亦即世界的形而上学来取代存在之思。他之后放弃了这一取向并转向了存在之历史的哲学，而他的学生芬克则在二战后继续了世界形而上学的工作。”（Alexander Schnell, *De l’existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 45.）但经常被忽视的一点是，同为海德格尔学生的洛维特也在与海德格尔世界理论的批判性对话中发展出了自己的世界—自然哲学。

② Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit, commenté par M. Conche, Paris: P. U. F., 1986, p. 279.

③ K. Löwith, “Welt und Menschenwelt”, *op. cit.*, p. 296.

④ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1968, p. 8.

⑤ K. Löwith, “Welt und Menschenwelt”, *op. cit.*, p. 302.

⑥ Ibid., p. 296.

⑦ Ibid., p. 305.

⑧ Ibid., p. 295.

⑨ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 46.

度就有多少维度。为一的、单一的整体实在并不是通过大量现实存在的个体事物的累加组成的；毋宁说是实在本身先行聚合了所有现实存在的个体”^①。因此，世界是一个具有无穷多维度的（非号数上为一）、先于一切部分（个体存在者）并使一切部分（个体存在者）成为可能的整体。

但是，与洛维特似乎只是单纯肯定世界作为“整体本身”以及这一整体相对于神、人而言的独立性和优先性相比，芬克更进一步提出世界与世界中的存在者的关系问题，也就是所谓的个体化问题。在芬克看来，个体化活动正是世界作为一种无限的力量——生产、创造的力量，而非静止不变的现成存在者的标志，就此而言，生产、创造即是世界的生命：“世界之生命支配着所有个体存在者；它带来了诞生和逝去、增长和消失，它既将事物置于其个体存在之中，又将这种存在重新清除——它是作为一切有限存在者的普遍的个体化（universelle Vereinzelung）而进行生产的。”^② 基督教神学之所以剥夺世界自身的力量，正是因为它将神视为一切非神存在者的创造者，将世界从一种无限的创生力量或个体化力量贬黜为被创造的个体存在者的单纯堆积。就此而言，洛维特和芬克的哲学都可以被视为恢复世界的整体性、无限性、永恒性、创生性——亦即恢复赫拉克利特式世界本源直观——的努力。

在我们看来，德勒兹哲学就其根本而言同样属于这一世界哲学或哲学宇宙学的谱系。那么，德勒兹本人的世界问题意识在多大程度上受到洛维特和芬克的影响？对德勒兹来说，洛维特首先是尼采哲学的杰出阐释者。他在1964年7月举行的罗耀蒙（Royaumont）尼采会议的总结发言中提到：洛维特在其“出色的报告”中对虚无主义的本性以及尼采对虚无主义的克服进行了阐述。值得注意的是，德勒兹特别强调了洛维特的如下主张：尼采克服虚无主义的方式就是“对世界的真正恢复（véritable récupération du monde）”^③。就此而言，我们有理由说德勒兹本人对洛维特的、至少是体现在其尼采阐释中的世界理论是有所了解的。而德勒兹和芬克的思想关联则要直接得多，后者的《作为世界象征的游戏》对德勒兹前期思想，特别是他的理念-存在（Idée-être）理论的形成产生了绝非次要的影响。^④ 而且，如果说在德勒兹那里存在着某种形态的赫拉克利特主义的话，这种赫拉克利特主义无疑是在芬克（以及希腊裔法国哲学家阿克塞洛斯 [Kostas Axelos]^⑤）的影响下形成的。

当然，这并不意味着德勒兹只有借助于洛维特和芬克的工作才可能提出世界问题并对这个问题加以解决。但是，在事实的层面上揭示通常被视为分属截然不同的思想阵营的哲学家之间的亲缘性与类似性同样具有重要意义。尽管如此，亲缘性与类似性的存在并不能取消差异的存在。如果说洛维特和芬克是通过某种向赫拉克利特思想的回归来恢复一种作为世界哲学的哲学宇宙学的话，那么德勒兹从根本上说是通过“回到斯宾诺莎”来实现这样一种恢复的（而且，正如我们将要看到的那样，德勒兹本人也和之前的谢林、荷尔德林、黑格尔一样清楚地意识到斯宾诺莎和赫拉克利特的内在接近性）。另外，如果说洛维特、芬克的哲学宇宙学明确将“世界（cosmos）”当作主导概念的话，那么德勒兹更加强调的概念则是作为“混沌世界（chaosmos）”——亦即“无人称的个体化”和“前个体的奇异性”的世界——的自然（Nature）^⑥。上文曾提到，洛维特认为始终没有脱离基督教神学影响

① E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, p. 83.

② Ibid., p. 70.

③ Deleuze, “Conclusions sur la volonté de puissance et l’ éternel retour”, in *L’ île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 - 1974*, Paris : Minuit, 2002, p. 167.

④ 有关这一方面的内容，参见 Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : P. U. F, 1968, pp. 255 - 257; Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 74 - 82.

⑤ 阿克塞洛斯是法国著名的赫拉克利特主义者和赫拉克利特研究专家，德勒兹在20世纪60年代曾为其著作撰写过两篇评见。参见 Deleuze, “En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie”, in *L’ île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 - 1974*, op. cit., pp. 105 - 108; “Faille et feux locaux”, in *L’ île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 - 1974*, op. cit., pp. 217 - 225.

⑥ 参见 G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 4、161 - 162、257.

的现代主体性形而上学实际上是对自然－世界的“去力量化”，而德勒兹在《斯宾诺莎与表现问题》的结论中似乎是要对洛维特做出回应似地写道：斯宾诺莎的哲学是“对自然及其力量（puissance）的重新发现”，是“对存在论的重新创造”。根据这样一种自然存在论，“被规定为神的存在”“在世界中表现自身”，就此而言，这种存在论可以被视为“一种新的‘唯物论’”^①。这样一种将自然、存在、世界融为一体的哲学仍然要面对赫拉克利特式问题：不为神或人造的世界如何对一切皆为同一？德勒兹对这个问题的回答就是存在之单义性理论。

三、德勒兹对单义性存在论的赫拉克利特－斯宾诺莎式重建

当然，单义性存在论并非德勒兹的发明。在《差异与重复》中，他就将单义性存在论的开端锁定在邓·司各脱那里^②。如果从一般哲学史研究的视角看来，单义性存在论本身面对的是中世纪经院哲学的一个核心问题：人的有限理智如何获得有关神的知识？邓·司各脱之所以反对托马斯·阿奎那等人的存在的类比（*analogia entis*）理论并提出单义性存在论，是因为在他看来只有后者才能够保证人类的有限理智可以获得有关神的知识。既然如此，如果将神学语境抽去，单义性存在论是否还具有任何意义？上文提过，赫拉克利特式哲学宇宙学的第一个主题是神和人都是世界－存在的样式。如果联想到“神”和“人”往往分别用来指代“无限”和“有限”，并且用“无限”和“有限”替换上述命题中的“神”和“人”，那么就可得到下述命题：无限和有限都是世界－存在的样式。这样，我们就看到了司各脱式存在论和哲学宇宙学的关联，因为他所构想的单义性存在恰恰就是将“无限”和“有限”化为自身的内在样式（*modus intrinsecus*）^③。按照经院哲学主流的存在的类比理论，虽然神的存在和造物的存在共享“存在”这个名称，但神的无限存在与造物的有限存在截然不同，后者因为分有了前者才作为前者的类比物存在^④。但从邓·司各脱的视角看来，无限存在和有限存在存在概念的层面上仅仅是同一存在本身的两种样式、两个强度，正如深红与浅红并不会因为颜色强度的不同而成为截然不同的两种颜色。尽管如此，为了避免陷入泛神论，邓·司各脱只是在抽象的层面上将单义性存在构想为一个自身既非无限亦非有限的中立的（*neuter*）概念^⑤，而在实在的层面上，他仍然站在类比存在的立场上。但是，真正意义上的单义性存在论恰恰是要在实在而非单纯概念的层面上，肯定无限和有限在存在之中的共通性（*communauté*）。因此，在邓·司各脱之后重建单义性存在论就意味着实现从概念的中立的单义性到实在的肯定的单义性的过渡，而德勒兹正是为了完成这样一种过

① Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Minuit, 1968, p. 299. 值得注意的是，洛维特在对斯宾诺莎的自然世界（*Welt der Natur*）观念进行阐述时做出了与德勒兹极为相近的论断：“神或自然的本质（*essentia*）在其实存（*existentia*）的事实当中包含着自身本质性的力量（*potentia*）。”参见 Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 241.

② Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 57.

③ 参见 *Ordinatio*, I, dist. 8, pars. 1, qu. 3, n. 108, in *Opera Omnia Joannis Duns Scoti*, ed. P. Carolus Baliê, Rome : Civitas Vaticana, 1956, IV, pp. 202–203; 法译参见 Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois, Paris : P. U. F., 1988, p. 239.

④ 参见 *Summa theologiae*, Ia, qu. 44, a. 1, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, iussu Leonis XIII edita cura, Rome: Typographia polyglotta, 1888, IV, p. 455. [意] 阿奎那：《神学大全·第二册：论天主创造万物 [第一集·第44题至第74题]》*Summa contra Gentile*, I, 34, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, *op. cit.*, XIII, p. 103. （法译参见 Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils I. Dieu*, présentation et traduction par C. Michon, Paris: Flammarion, 1999, pp. 227–228.）

⑤ 参见 *Ordinatio*, I, dist. 8, pars. 1, qu. 3, n. 81, in *Opera omnia Joannis Duns Scoti*, *op. cit.*, p. 190. “为了确定‘中立的’，我是说这个概念虽对双方而言是共通的但在形式上却并非任何一方。我因而得到了这样的结论：存在概念在形式上既不是被造物的概念也不是造物主的概念（*Ad confirmationem 'de neutro' dico quod conceptus etiam communis duobus est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem, quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati*）。”（译文参照前引法译本译出，参见 Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, *op. cit.*, p. 230.）

渡才将目光转向斯宾诺莎。

但是，当德勒兹在1981年3月24日的斯宾诺莎讲座中讲解斯宾诺莎对单义性存在论的贡献时，他恰恰是以赫拉克利特的著名表述“ἐν πάντα（一[是]一切）”为出发点的^①。在他看来，赫拉克利特式“ἐν πάντα”是最为根本的存在论命题，这一命题及其哲学后果的最为纯粹的肯定和最为完满的表现就是斯宾诺莎的以“Deus sive Natura”（神或自然）为基本命题的存在论。这种赫拉克利特－斯宾诺莎式存在论的核心内容就是使单义性存在在实在的层面上成为可能的属性理论：“属性是单义的、共通的形式：它们在相同形式下述说被造物和造物主、被生产者和生产者，它们既在形式上构成了后者的本质，又在形式上包含着前者的本质。”^②就此而言，虽然斯宾诺莎的自然－存在－属性是单义性的，但它并不是一个把作为无限存在者的实体和作为有限存在者的样式当作次级概念统摄到自身之下的属概念，而是对实体和样式的本质都具有构成性作用的实在。一方面，自类无限的属性在量上是无限的，它们作为发生性元素将实体构成绝对无限的繁复体；另一方面，每个属性本身作为无限的质都是一个实无限的系列，而这个系列本身将无穷多的互有区分（se distinguent）但彼此不可分割开来的（indivisible）作为强度或内强部分（partie intensive）的样式本质包含在自身中^③。因此，如果说邓·司各脱表明存在之中立性的关键动作是宣称单义性的存在概念不对应任何实在性，那么德勒兹式斯宾诺莎主义的关键动作则是肯定这种实在性，也就是肯定无限存在者的存在和有限存在者的存在在属性当中具有了实在的、而非单纯概念的共通性。

如果说属性学说在推进司各脱主义的基础上阐明了哲学宇宙学的第一个命题，那么关涉到个体化原则的第二个命题又是如何通过单义性存在论得到满足的呢？实际上，当我们断言作为单义性存在的属性自身包含着无穷多的内强部分，而每一个内强部分又都是一个有限存在者的特殊本质时，我们已经对这个问题做出了部分的解答。与亚里士多德式属加种差框架内个体化原则无法与存在直接相关且不得不诉诸于偶性、质料的外在性不同，属性作为个体化原则直接与个体（这里是个体的本质、亦即个体能够作为个体存在与被构想的本性）保持着本质性的内在关系，也就是说，存在不经过属、种概念的中介而直接是存在者的个体化原则。不仅如此，斯宾诺莎主义还进一步将包括实体和样式在内的所有存在者的本质规定为力量。而且，这种力量并非潜在的可能性而是必须始终处于现实状态的力量，作为存在论条件的属性因而成为了实体的力量进行创生活动的条件，也就是说，实体在无限的属性的条件下并在属性之中生产出了无穷多的样式。因此，属性并非以静态的方式包含着有限个体的本质，而是以动态的方式展现着实体的无限的力量^④。

这样一来，我们就说明了德勒兹所阐述的赫拉克利特－斯宾诺莎式自然（世界）的两个基本特征：第一，属性是实在的而非中立的存在论共通性（单义性），它一方面是无限存在者的构成性条件，另一方面作为实无限的系列包含着有限存在者的本质；第二，属性是一切世界内部的存在者的个体化原则，这一方面体现在它们内在地包含着个体的本质，另一方面体现在无限存在者通过它们展现着作为自身本性的力量，从而在它们当中生产出了无穷多的样式。

（责任编辑 任 之）

① 参见赫拉克利特的第50条残篇：“那些不是听了我的话而是听了逻各斯的人们承认‘一是一切’，这是智慧之举（οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἃ κούσαντας ὁ μολογεῖ ν σοφὸν ἐστὶν ἔν πάντα εἰ δέναι）。”Héraclite, *Fragments*, op. cit., p. 23.

② G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 90.

③ 参见G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., pp. 179-181. 关于德勒兹式斯宾诺莎主义中繁复体的三重构成，参见安靖：《作为纯粹繁复体哲学的先验经验论——简论德勒兹早期哲学的斯宾诺莎主义基础》，《现代哲学》2013年第3期，第60-65页。

④ 参见G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., pp. 78-84.

道德善恶与道德正误

——关于汉斯·莱纳的现象学价值伦理学的研究

陈水长

【摘要】汉斯·莱纳是20世纪中后期现象学价值伦理学的代表人物。他在结合康德与舍勒伦理学的基础上构建了独特的现象学价值伦理学，并称之为“伦理学新体系”。莱纳这种伦理学新体系继承了舍勒的价值概念并对价值种类进行重新区分，类似康德的结构形式在此基础上对道德价值进行的重新规定。莱纳不仅区分了道德善恶，而且区分了道德正确和道德错误，并且为了确保道德正确提出了十一条价值优选原则。

【关键词】价值；道德善恶；道德正误；价值优选原则

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)02-0076-08

作者简介：陈水长，（广州510275）中山大学马克思主义学院博士后。

基金项目：2016年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目（16JJD710016）

汉斯·莱纳（Hans Reiner, 1896-1991）是德国哲学家、教育学家，也是20世纪现象学运动的成员之一。施皮格伯格在《现象学运动》中将他作为“弗莱堡团体”中心领域的人物之一。^① 莱纳的研究方向主要是伦理学，尤其在现象学的价值伦理学方面有所建树。他运用现象学方法建立了自己的“伦理学新体系”——新的现象学价值伦理学，这得益于其对舍勒的价值伦理学的研究。^② 更确切地说，他在研究过程中发现了舍勒价值伦理学中的一个难题，正是为了化解这一难题，他才提出具有自己特色的现象学的价值伦理学。

众所周知，现象学的价值伦理学是由舍勒所开创的。舍勒将价值由低到高区分为感性价值（Sinnliche Werte）、生命价值（Vitale Werte）、精神价值（Geistige Werte）和神圣价值（Heilige Werte）等四种不同高度的价值。舍勒正是通过价值高度来规定道德价值，认为“在意欲领域中附着在一个正价值之实现上的价值是善；在意欲领域中附着在一个负价值之实现上的价值是恶。在意欲领域中附着在一个较高（最高）价值之实现上的价值是善；在意欲领域中附着在一个较低（最低）价值之实现上的价值是恶”^③。然而舍勒在论述本己价值（Eigenwerte）与异己价值（Fremdwerte）的过程中，却认为“异己价值与本己价值在高度上是相同的”，“但可以肯定，实现一个异己价值的行为要比实现一个本己价值的行为具有更高价值”。^④ 既然本己价值与异己价值是同等高度的价值，那么按照舍

① 参见〔美〕施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，北京：商务印书馆，2011年，第347页。

② 莱纳在1949年在美国因茨所做了名为《舍勒与善的原则》的讲座。正是在这次讲座中，莱纳不仅阐述了舍勒的价值伦理学，而且在此基础上提出了其所谓的“伦理学新体系”。参见 Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 1949, S. 1.

③ 〔德〕舍勒：《伦理学中的形式主义和质料的伦理学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2011年，第61页。

④ 同上，第166页。

勒对道德价值的规定，实现一个异己价值的行为和实现一个本己价值的行为也应该同等重要，但舍勒却断然认为“实现一个异己价值的行为要比实现一个本己价值的行为具有更高价值”，这是舍勒无法化解的一个难题。正因如此，莱纳不赞同舍勒用价值高度来规定道德价值，认为“有必要发展一个规定善的原则的全新形态”^①来构建伦理学新体系。本文将探讨莱纳如何构建其“伦理学新体系”，并且在比较研究的基础上探问莱纳这种“伦理学新体系”有何新颖之处。

一、价值与价值感受

莱纳虽然不赞同舍勒对道德价值的规定，试图建立自己的伦理学新体系，但也认同舍勒的价值概念。他认为“价值是在我们指向的（意向的）感受中被给予的特有质性”^②。价值类似于“红”和“绿”等颜色的原现象，既不是感性感知所把握的感性对象，也不是通过演绎推导出的康德式的“理念”，毋宁说“价值在某种程度上存在于感性领域的对象和只由理性给予（比如逻辑的明察）的对象之间”。^③依照胡塞尔现象学所论述的，莱纳所谓的价值就是通过本质直观直接把握到的观念对象；借用舍勒的现象学价值伦理学，便是莱纳通过“现象学直观”所把握到“事实质料”。

莱纳将这种对价值的“现象学直观”称为价值感受。而这种价值感受是一种“意向性感受”（intentionale Gefühle）或“指向性感受”（gerichtete Gefühle）^④，“比如（对某人）同情以及（对某人）的爱或恨等等”^⑤。莱纳认为这种意向性感受并不是感性感知，而是一种本质直观，在其中被给予的价值不仅像感性感知对象那样具有直接性特征，而且还拥有感性感知对象所不具有的明察性（Einsichtigkeit）特征。这种明察性特征无异于舍勒所说的作为现象学经验特征之一的内在性特征，在其中“被意指之物”与“被给予之物”完全相即。所以作为现象学经验的价值并非通过感性感知所把握的形象对象，而是通过本质直观（价值感受）直接洞察到的观念对象。

总之，在莱纳看来，价值是在意向性感受中被给予的价值，价值感受是指向价值的意向性感受。因此，依据胡塞尔现象学观点，价值感受与价值的关系是意向行为与意向相关项的关系。这符合现象学所主张的“相关性理论”，从而也说明价值并非是形而上学的实在设定。显然，莱纳对价值和价值感受的阐述类似于舍勒的观点，二者都认为价值是一种质性的“事实质料”，是在意向性感受中被给予的。莱纳不赞同的是舍勒对价值种类的区分，认为必须对价值进行重新的区分，才能真正说明道德价值，从而最终构建伦理学新体系。

二、价值的分类

不同于舍勒将价值区分为感性价值、生命价值、精神价值和神圣价值这四个基本的价值样式，莱

① Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 1949, S. 4.

② Ibid., S. 2.

③ Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 135.

④ 莱纳在这里并没有采用舍勒的术语 Fühlen 来表达这种意向的感受活动，而是沿用胡塞尔在《逻辑研究》中所使用的 intentionale Gefühle 表达它。莱纳这里所说的 Gefühle 无异于舍勒的 Fühlen。因此我们将 intentionale Gefühle 译为“意向性感受”，以便区别于舍勒所谓的“感受内容”（Gefühl），同时避免与苏格兰道德情感学派所使用的情感（Gefühl）相混淆。另外，这里所说的“意向性”指的是“指向”的广义上的意向性，而不是狭义上“构造”含义的意向性。因此莱纳将“意向性感受”更确切地表达为“指向性感受”。关于“意向性”这两个层面的详细区分，可以参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京，三联书店，2007年，第250页。

⑤ Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 132.

纳对价值进行重新区分并在此基础上对道德价值进行重新规定。接下来，我们先探讨莱纳对价值的区分。

（一）相对价值与绝对价值

莱纳首先将价值区分为相对价值（relativer Wert）和绝对价值（absoluter Wert）。何谓相对价值？“这种价值为了完全真正地获得其作为价值的意义就必须与某人处于某种实在的关系，比如占有和享受的关系。”^① 因此，莱纳所谓的“相对价值”就是一种相对于享受主体而言的价值。比如，美食的适宜就是一种相对价值，因为这种价值只是相对于事实上品尝食物的人而言。而绝对价值是一种自在的价值（Wert an sich），其本身就具有价值，而无需像相对价值那样“必须与某人处于某种实在的关系”。^② 莱纳认为道德价值就是一种绝对的价值，因为“道德善行的价值并不是相对于从这行动获益之人而言，而是这种价值在其本身之中就具有其意义”^③。

莱纳对绝对价值与相对价值的区分很容易使人联想到亚里士多德在《尼各马可伦理学》所进行的“自在善”和“对某人的善”的区分^④，以及康德在《道德形而上学基础》所说的“价值”与“价格”的区别。其实莱纳所说的绝对价值与相对价值更类似于希尔德布兰德的“真正价值”（echter Wert）和“只是对我重要之物”（nur für mich Wichtiges）。“真正价值”是自在存在的价值，“真正价值的意义纯粹源于其质性，也就是说，真正价值的重要性包含在价值自身之中，而与本人或某人无关。真正价值完全独立于我们，不管我们是否对它有兴趣，它都不改变”。^⑤ 与之相反，希尔德布兰德认为“对我重要之物”只是一种对主体（“我”）有利或重要的东西，而并非真正的价值，因为“一个内容的重要性在现象上与我具有某种关系，而缺少客观的立场”。^⑥

（二）本己相对价值与异己相对价值

不仅如此，莱纳还将相对价值进一步区分为本己－相对（eigen－relativ）价值和异己－相对（fremd－relativ）价值。莱纳有时也将本己－相对价值和异己－相对价值分别称之为充实本己需求（eigenbedürfniserfüllende）的价值和充实异己需求（fremdbedürfniserfüllende）的价值。例如，如果我自己品尝这种美食，那么这种美食所具有的价值就是一种本己－相对价值；如果我让他人品尝这种美食，那么这种美食所具有的价值对我而言就是一种异己－相对价值。

（三）主观价值与客观价值

莱纳在此基础上又将价值区分为主观（subjektiver）价值与客观（objektiver）价值^⑦。他认为只有仅仅相对于决定主体的价值才是享受的主观价值，否则就是享受的客观价值。因此客观价值不仅包括绝对价值，也包括异己－相对价值，而只有本己－相对价值才是主观价值。为何异己－相对价值也是一种客观价值呢？莱纳同样以“品尝美食”的例子进行说明：“如果我自己品尝这道菜，那么在我看来这道菜就具有主观价值。如果我让他人品尝这道菜，这道菜的价值就在我的有效和现实之外，就

① Hans Reiner, *Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*, L. Bielefelds Verlag, Freiburg i. Br. 1965, S. 13.

② Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 138.

③ Ibid., S. 139.

④ 布伦塔诺在《道德知识的起源》附录《爱与恨》中专门阐述了亚里士多德的这一区分。参见[德]布伦塔诺：《爱与恨》，郝亿春译，《现代西方价值哲学经典——心灵主义路向》，冯平编，北京：北京师范大学出版社，2009年，第61页。

⑤ Dietrich von Hildebrand, "Die Idee der sittlichen Handlung", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band 3, 1916, S. 174.

⑥ Ibid., S. 174.

⑦ 这里所说价值的“主观”和“客观”是一种“享受的”（莱纳特别用拉丁文的 fruitiv 来表达）主观和客观。因此在他看来这两种价值应该更确切地称为享受－客观（fruitiv－objektiven）价值和享受－主观（fruitiv－subjektiven）价值。

此而言这个价值（从我来看来）就是客观的。”^①

综上所述，莱纳对价值种类的区分是分三个步骤进行的：首先，将价值分为相对价值与绝对价值；其次，将相对价值分为本己－相对价值和异己－相对价值；最后，在此基础上将价值分为主观价值和客观价值。为了更清楚解释不同价值种类之间的复杂关系，莱纳还特意绘制了如下图表^②：

相对（relativ）价值	本己－相对（eigen－relativ）价值	主观（subjektiv）价值
	异己－相对（fremd－relativ）价值	客观（objektiv）价值
绝对（absolut）价值		

从这张图表中，可以清楚地看到异己－相对价值具有双重性质：一方面，相对于绝对价值，异己－相对价值和本己－相对价值都属于相对价值；另一方面，相对于主观价值，不同于本己－相对价值，异己－相对价值属于客观价值。莱纳恰恰试图通过异己－相对价值具有双重性质来化解前面所提及的舍勒的价值伦理学难题，即“异己价值与本己价值在高度上是相同的”，“但可以肯定，实现一个异己价值的行为要比实现一个本己价值的行为具有更高价值”。在莱纳看来，虽然异己相对价值与本己相对价值都是相对价值，“二者在高度上是相同的”，但异己相对价值却同时是绝对价值，所以“实现一个异己价值的行为要比实现一个本己价值的行为具有更高价值”。至于为什么实现作为客观价值的异己相对价值比实现作为主观价值的本己相对价值具有更高价值，就关系到莱纳对道德价值的规定。这也是下文要探讨的问题。

三、道德价值的规定

我们之所以要如此详细地探讨莱纳对价值种类的区分，是因为莱纳正是根据这些价值区分（尤其是主观价值与客观价值的区分）来规定道德价值的。正如莱纳所言：“凭借享受－客观价值和享受－主观价值之间的区别，我们获得了规定善和恶原则的一个真正的基础。”^③

莱纳认为：道德的善旨在实现一个客观价值^④，不管这个客观价值是绝对价值还是异己相对价值；道德的恶在于反对实现一个客观价值，不管是直接地反对还是为了实现主观价值（本己相对价值）而反对实现客观价值；然而一个旨在实现主观价值并同时不违背客观价值的行为并不是道德恶的，而是道德中立的。^⑤ 我们可以将莱纳对道德价值的规定概述为：一个仅仅出于实现客观价值（不管是否实现主观价值）的行为是道德善的；一个出于实现主观价值并且不反对实现客观价值的行为是道德中立、不善不恶的；一个直接反对或出于实现主观价值而反对实现客观价值的行为是道德恶的。

从莱纳对道德价值的规定似乎可以发现康德的影子。首先，莱纳和康德的伦理学都是一种“存心伦理学”，而不是一种结果主义伦理学；他们都主张道德价值在于“存心”或“内在的意愿指向”，而不在于行为本身所造成的结果。在康德看来，判断一个行为的道德价值关键在于这个行为是否出于

① Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 141.

② Ibid., S. 141.

③ Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 1949, S. 10.

④ 需要强调的是，莱纳所说的“客观价值”指的是客观的正价值，道德的“善”在于旨在实现一个客观的正价值，道德的“恶”在于违背一个客观的正价值。本文没有特别说明的话，“价值”都特指“正价值”。

⑤ 参见 Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 1949, S. 10.

义务，而不是符合义务；在莱纳看来，判断一个行为是否为善关键也在于这个行为是否旨在实现客观价值。其次，莱纳和康德都将道德价值区分为善、恶和道德中立三种，并且都以类似的方式来规定道德价值。康德将道德价值分为三种状态：一个仅仅出于义务（不管是否符合爱好）的行为是道德善的；一个出于爱好合乎义务的行为是道德中立、不善不恶的；一个出于爱好不合乎义务的行为是道德恶的。莱纳同样认为：一个仅仅出于实现客观价值（不管是否实现主观价值）的行为是道德善的；一个出于实现主观价值并且不反对实现客观价值的行为是道德中立、不善不恶的；一个直接反对或出于实现主观价值而反对实现客观价值的行为是道德恶的。很显然，莱纳在道德立法的形式上与康德有着惊人相似。主观价值和客观价值在莱纳的道德立法上的地位，无异于爱好与义务在康德的道德立法中的地位。具体地说，康德认为判断一个行为是否有道德价值关键在于是否出于义务而与爱好无关，同样莱纳认为道德价值取决于是否旨在实现客观价值而与主观价值无关。

虽然莱纳继承了舍勒的价值概念，但他对道德价值的规定显然与舍勒不同。他认为道德的善和恶并不取决于价值的高度，而在于是否旨在实现客观价值。凡是旨在实现客观价值的行为都是道德善的，而不管这种客观价值是更高的价值还是更低的价值。以“战后重建”为例。在莱纳看来，不管决策者（为生命价值）选择修建住房，还是（为精神价值）重建剧院，只要他的行动是全心全意为了实现客观价值，那么这个行为就是道德善的。“只有这位决策者出于自己的舒适性对决定没有足够的审查，才出现恶的情况。”^①因此莱纳认为价值的高度并不能决定道德的善与恶，至多只能作为道德正确和道德错误的一个重要的优选原则。

综上所述，莱纳认为道德的善旨在实现一个客观价值，不管这个客观价值是绝对价值还是异己相对价值；道德的恶旨在反对实现一个客观价值，不管是直接地反对还为了实现主观价值（本己相对价值）反对实现客观价值；然而一个旨在实现主观价值同时不违背客观价值的行为并不是道德恶的，而是道德中立的。可以说，莱纳对道德价值的规定是康德和舍勒的伦理学结合的产物，甚至可以说是在康德的形式架构上赋予了价值质料内容，从而克服了康德“形式伦理学”的缺陷。不仅如此，莱纳对道德价值的规定还为前面所说的舍勒价值伦理学的难题提供了合理解释。在莱纳看来，异己相对价值虽然与本己相对价值都是属于同等高度的相对价值，但是它同时却是客观价值，从有别于主观价值的本己相对价值。根据莱纳对道德价值的规定，实现作为客观价值的异己相对价值是道德善的，而实现作为主观价值的本己相对价值却并不是道德善的，甚至有可能是道德恶，所以实现一个异己相对价值要比实现一个本己相对价值具有更高的价值。

四、道德正确与道德错误

根据莱纳对道德价值的规定，凡是旨在实现一个客观价值（不管是绝对价值还是异己相对价值）的行为都是道德善的，凡是旨在反对实现一个客观价值的行为都是道德恶的。但莱纳对道德价值的规定只局限于主观价值与客观价值之间抉择的情况，而实际生活中常常面临着两个或多个客观价值之间的抉择。根据莱纳对道德价值的规定，在两个或多个客观价值抉择的情况中，我们的行为不管旨在实现哪个客观价值都无疑是善的，因而无所谓道德善恶之分。那在多个客观价值中如何做出选择呢？对此，莱纳在道德善的基础之上进一步区分了道德正确（*sittlich richtig*）和道德错误（*sittlich falsch*），他用类似于康德的定言令式来表达：

如此行动，（首先）在面对一个只是（享受－）主观价值和一个（享受－）客观价值之间选择，你通过你的行为致力于（享受－）客观价值的现实性。（其次）在面对多个（享受－）客观价值

^① Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 228.

（或非价值）的选择，你通过你的行为举止致力于那个客观价值事态之现实性，即这个客观的价值事态在你看来具有最重要的客观价值（höchsten objektiven Wertgewichts）。^①

在这个定言令式中，前半部分涉及的是道德善恶问题，因为面对的是主观价值和客观价值之间的选择。根据莱纳对道德价值的规定，道德的善旨在实现一个客观价值，放弃与之相冲突的主观价值，否则就是道德恶的。后半部分涉及的是道德正确与道德错误的问题，因为只要旨在实现一个客观价值的行为都是善的，即使错误地选择次要的客观价值。只有致力于实现其中最重要的客观价值才是道德正确的，否则就是道德错误，但绝不是一种道德的恶。也就是说，在面临着多种客观价值的抉择，一个优选实现其中最重要的客观价值的行为不仅是道德善的，而且是道德正确的；相反一个优选实现其中不是最重要的客观价值的行为虽然也是道德善的，却是道德错误的。因此，只有在道德善的基础之上才能谈论道德正确和道德错误。为了更好地理解这其中道德善恶与道德正误之间复杂的关系，可以制作如下图表：

行为类型	道德善恶	道德正误
出于实现最重要的客观价值的行为	善	正确
出于实现次要的客观价值的行为	善	错误
直接或出于实现主观价值反对实现客观价值的行为	恶	
出于实现主观价值并且合乎实现客观价值的行为	道德中立	

虽然莱纳对道德善恶和道德正误的规定简单明了，但是我们在现实生活中有时却很难判断一个行为的道德善恶和道德正误，尤其当一个最重要的客观价值与一个主观价值（本已相对价值）存在密切关系时。如果某人确实出于实现最重要的客观价值而优选这个伴随主观价值的最重要的客观价值，那么这种行为不仅是道德善的，而且也是道德正确的，类似于康德所说的“出于义务伴随爱好的行为”。而如果他只是出于伴随着的主观价值而优选最重要的客观价值，那么这种行为不仅不是道德善的，反而是一种道德恶的，因为这种行为虽然客观上优选了最重要的客观价值，其实却是出于实现主观价值违背次要的客观价值。这种行为是一种假公济私行为，一种伪善的行为。以“营救溺水者”为例，如果两个儿童同时溺水，其中一个的情况更危急。这时，如果施救者向家属索取金钱才肯营救更危急之人，但救起更危急之人，却会导致另一个溺水者死亡，那么显然这个施救者的行为是道德恶的，因为他只是出于自己的利益才营救更危急之人，而放弃另一个人的生命价值。

综上所述，莱纳不仅区分了道德善和道德恶，而且区分了道德正确和道德错误。在莱纳看来，舍勒用价值高度对道德价值进行规定并不涉及道德善恶的问题，涉及的是道德正误的问题，因为不管选择更高价值的精神价值，还是选择更低的生命价值，所选择的都是客观价值，因此都是善的，没有善恶之分，只有道德正误之分。如果说莱纳对道德价值的规定涉及的主要是意志问题，判断一个行为的道德价值关键在于意志在客观价值与主观价值之间是选择客观价值还是主观价值，那么道德正误考虑的主要就是理智问题，即在多个客观价值中如何正确地选择出最重要的客观价值。

五、十一个价值优选原则

根据莱纳对道德正确与道德错误的规定，判断一个行为是道德正确还是道德错误，关键取决于是

① Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 176.

否优选出“最重要的客观价值”。然而，现实生活中面对多个客观价值如何能优选出其中“最重要的客观价值”呢？为此，莱纳提出十一个价值优选^①原则（Wertvorzugsprinzip）。

第一个价值优选原则是价值高度（Werthöhe）的原则。虽然莱纳不赞成舍勒用价值高度界定道德价值，但却不否认价值高度在价值伦理学中的重要意义，因为价值高度可以作为一个重要的价值优选原则。他认为“舍勒事实上为我们的道德指明了一个有效的优选原则，确切地说，根据明察（Einsichtigkeit）在源于多个价值的行为要求之中指明了一个有效的优选原则”。^② 在莱纳看来，虽然实现一个更高的客观价值的行为和实现一个更低的客观价值的行为同样都是善的，但在同等情况下更高的客观价值显然是更重要的客观价值，因此优选更高的客观价值的行为无疑是道德正确的。

第二个价值优选原则是价值强度（Wertstärke）的原则。价值强度原则首先由尼古拉·哈特曼在其代表作《伦理学》一书中提出来。^③ 莱纳有时称之为“价值急迫性”（Wertdringlichkeit）原则。在他看来，虽然生命价值在价值高度上低于精神价值，但是“一个人的生存是他实现艺术价值或伦理价值的前提条件，因为只有通过人才能实现更高价值，就此而言确保人的生存之要求先行于实现更高价值的要求”。^④ 因此，在同样急迫的多个客观价值的情况下，我们应当优先实现其中更高的价值；如果在其中有一个客观价值比其他的客观价值更为急迫时，我们就应当优先实现这个更为急迫的价值，即使这个急迫的价值在价值高度上更低。

第三个价值优选原则是时间急迫性的原则。时间的急迫性只是价值急迫性的一个具体体现，可以在有时间限制实现价值的情况下作为一个重要的价值优选原则。比如营救溺水者的情况，如果你约朋友一起去听音乐会，路过河边时听到一个溺水者正在呼救。在这种情况下，你就应该营救溺水者，因为营救溺水者比去听音乐会在时间上更为急迫，即使可能因此不能赴约而违背诚信价值。

第四个价值优选原则是数量原则。莱纳认为数量原则虽然是一种功利主义原则，但也可以作为一个重要的价值优选原则，在同等情况下显然应当优先实现更多数量的价值。比如在二者不能兼得时，营救载有多人的大船显然比营救载有一个人的小舟更具优选性。

第五个价值优选原则是效果的可能性。这种价值优选原则和第四个原则一样同属于功利主义原则。莱纳以“手中的麻雀胜于房上的鸽子”为例。第六个价值优选原则是需求的可能性原则。莱纳认为“在相同的情况下，实现一个明确需求的价值明显比一个只是可能或预计需求的价值更具有优选”。^⑤ 第七个价值优选原则是不侵犯现存价值原则，比如莱纳认为不侵犯人们的生活显然比保护人们的生活更具有优选性。第八个价值优选原则是价值的实现者之数量原则，这特别体现在公益事业上，比如支持山区农村教育或参军守卫边疆。第九个价值优选原则是在实现某价值上比较不同人的个人能力。第十个价值优选原则是在不同客观价值中比较实现某客观价值的个人能力。

第十一个价值优选原则是守护神（Daimonion）原则。相对于前面十个理性原则，守护神原则是一种非理性的补充原则。也就是说，依据其他十个原则都不能做出决定的情况下，守护神原则才作为行为优选的补充原则起作用。我们在最难以抉择的情况下只得听从守护神原则，比如“苏菲的抉择”。

① 我们之所以把莱纳这里所使用的 Vorziehen 这个词翻译成“优选”，是因为这个词在莱纳那里指的是一种“优先选择”的行为，是在多个价值中要求实现更高价值的优先选择。这有别于舍勒的观点，因为舍勒特别强调“Vorziehen”是一种直接把握“更高”的意向性行为，而不同于次生的选择行为。正因如此，倪梁康先生才将舍勒的“Vorziehen”术语恰当地翻译为“偏好”，而在莱纳那里应该将它翻译成“优选”更准确些。相应地我们将“Nachziehen”译为“后选”。

② Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 168.

③ Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926, ⁴1962. S. 600.

④ Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 169.

⑤ Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 170.

以上就是莱纳所列举的十一个价值优选原则。对莱纳而言，舍勒所说的价值高度原则和尼古拉·哈特曼所说的价值强度原则是其中尤为重要的两个原则。这两个原则在很多情况下能做出道德决定，其他原则在不同情况下各自发挥着重要作用。在日常道德生活的实践中，我们的决定不是只考虑其中一个价值优选原则，而是要考虑多个原则，毋宁说是多个价值优选原则的横向加总（Quersumme）。不仅如此，莱纳认为价值优选原则不局限于这里所列举的十一个原则，除此之外还有待发掘新的价值优选原则。正如莱纳所言“决不能排除发现新的原则。伦理学不仅在道德生活中发现这些原则，而且也要思考并且能够发现新的原则”。^①

六、结 语

明确了莱纳的“新的伦理学体系”之后，我们不禁要问这种“新的伦理学体系”有何新颖之处？我想至少有以下两点：首先，莱纳的现象学的价值伦理学将康德的伦理学和现象学的价值伦理学融为一体，不仅克服了康德形式伦理学的缺点，而且弥补了舍勒的价值伦理学的许多不足之处，尤其是为舍勒所断言的“实现一个异己价值比实现一个本己价值具有更高的价值”提供了合理说明；其次，莱纳的现象学的价值伦理学还提出了一些新的思想，不仅区分了道德的善和道德的恶，而且在道德善的基础上区分了道德正确和道德错误，尤其是为我们的道德实践提供了十一条价值优选原则。

因此，莱纳所构建的现象学的价值伦理对整个现象学的价值伦理学甚至整个伦理学都具有重要的贡献，尤其为康德的伦理学和现象学的价值伦理学提供了一个沟通的桥梁。虽然如此，莱纳的一些观点还可以继续地扩展和深化，比如在道德价值的规定方面。当实现一个绝对价值和实现一个异己相对价值发生冲突时，旨在实现异己相对价值行为是否是道德恶的？还是道德中立？这些问题都值得我们继续深入思考。

（责任编辑 任 之）

^① Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Auflage von "Pflicht und Neigung"*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1974, S. 174.

萨特的的情绪现象学：论忧郁的维度

赵 靓

【摘要】在论述烦、畏、羞感等概念之外，恶心概念是理解萨特情绪理论的一个基本突破口，它从一个崭新角度解答了将早期萨特哲学称作绝望学说的质疑。萨特对恶心的现象学描述和价值定向，发展了海德格尔在关于形而上学的系列讲座中对无聊情绪进行的此在论分析。无聊与恶心这一对孪生概念，作为此在的基本调音，从时间性的纬度开启了意识的虚无体验和功能。在内在精神的层面上，这两个概念都属于忧郁的现代变体，萨特的忧郁理论也应归属于自克尔凯廓尔开启的忧郁现代话语体系。

【关键词】现象学；偶然性；恶心；忧郁；情绪

中图分类号：B565.59 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)02-0084-09

作者简介：赵 靓，法国笛卡尔大学哲学博士，(南昌 330022)江西师范大学文学院讲师、法国笛卡尔大学“哲学、认识论与政治”(PHILEPOL)研究中心研究员。

萨特的的情绪理论到底呈现何种面貌？着迷于论述意象和想象，描述现代主体的荒诞与恶心处境，力图从存在主义的精神分析学说出发来建立一个超越性的自我？本文立足萨特的早期文本《自我的超越性》(1937)、《恶心》(1938)以及《情绪理论纲要》(1939)和《存在与虚无》(1943)，试图以“恶心”这一多义概念为着眼点，厘清和阐发萨特早期哲学中的情绪理论。《恶心》(*La Nausée*)蕴含丰富，写作时间长达八年(1930-1938)，中间几次易名，除了“偶然性的事实呈述”(Le *Factum sur la contingence*)，还有“忧郁”(Melancholia)。在论述烦、畏、羞感等概念之外，“恶心”是理解萨特情绪情感理论的一个基本突破口。萨特对恶心的现象学描述和价值定向，受到海德格尔的启发，后者在20世纪20年代末至30年代关于形而上学的系列讲座中展开了关于无聊和畏的情绪比较分析。就这两个概念的内在精神而言，它们归属于忧郁(*mélancolie*)概念的现代话语体系，构成了从克尔凯廓尔、海德格尔到萨特的现象学和存在论的忧郁观。

一、“无聊”作为整体上的困境

在《存在与时间》之后，海德格尔没有继续完善公众期待的哲学人类学，他认为这类与人基本生活相联系的哲学不符合人生此在的基本特性，也不符合它的有限性和历史性。他开始选择对基本本体论进行探索：1928年被聘为弗莱堡大学的胡塞尔讲座教授后，作了题为《形而上学是什么？》的就职演讲；同年开设“逻辑的形而上学的初始基础”课程，1929-1930年开设关于“形而上学”的大课，题目为《形而上学的基本概念：世界-有限性-孤独》；此外还发表论文讨论根据和真理的本质。对“无聊”的分析，出现在此期间一系列对“形而上学”的追问中。在就职演讲《形而上学是什么？》中，海德格尔继《存在与时间》后追索“无”的问题，断定对“无”的追问就是要把形而上学本身展示在我们面前。“形而上学”在此被解说为一种追问的标志，即“一种——trans——‘超

出’存在者之为存在者的追问的标志”^①。由此“形而上学就是一种超出存在者之外的追问，以求回过头来获得对存在者之为存在者以及存在者整体的理解”^②。在这个令人震撼的就职演讲中，海德格尔呼吁，我们的哲学应该使这种形而上学运转起来，只有在此，哲学才获得自身，才获得明确的任务。他进一步指出，“无”是对存在者的全体进行的完全否定。不过，对自在的存在者整体的把握和发现自己处身于存在者整体中间，这两者是根本不同的，前者在原则上是不可能的，后者则不断在我们的此在中发生，即在无聊/厌倦和畏这两种情绪出现之时。

《存在与时间》的研究成果显示，海德格尔的生存分析只是纯描述，不像亚里士多德的伦理思维的两种可能，人生此在的分析先于一切预言和世界观的颁布，它也不是智慧。在“逻辑的形而上学的初始基础”（1928）的课上，他进一步将人生此在在整体上怎么对待自身归纳为五条指导思想^③：1. 人生此在总是散落飘零在它的世界之中（躯体、自然、社会、文化）；2. 但是人生此在之中存在一种第二原初的肯定性强力，可以将人生此在聚拢；3. 这种聚拢需要一种自明性的冲击，即一种真正的感受瞬间，这包括畏惧和无聊/厌倦的情绪显现，良心的呼唤也在这类情绪中出现；4. 由此人生此在是在散落与聚集之间的摇摆，在伟大瞬间和日常筹措操办之操心/烦之间的摇摆，此外一无所是；5. 只有通过哲学思考本身的彻底生存性努力，才有可能达到对整体的这种观审，谁想理解，谁就必须用情感去体验。由此这种哲学活动的出发点，就是主体自己的畏惧与无聊。

之后，在《形而上学的基本概念：世界－有限性－孤独》讲课稿中，“形而上学”被进一步定义为一种“相对于日常提问的思维的一种特殊转向”。哲学概念不同于科学概念，应该是对一切类型的自我确定和信赖世界的进攻。形而上学不意味着超感性的东西，而是这种动荡、危险和质疑的精神活动。海德格尔呼吁，哲学必须呼唤人生此在的基本事变，有限性和孤独指示的是这类事变，一种“无居处”的经验，并向虚无超越。讲稿中关于无聊的论述长达150页，海德格尔把无聊导演成一个形而上学的传授过程，即显示无聊“如何把形而上学经验的两极——作为整体的世界和个体的生存——以悖论的方式相互连接在一起”^④。他对畏惧的分析已经指出，应该向虚无中超越，在这虚无之中将出现某种令人恐惧不安的东西。对“无聊”所做的精当分析和阐释，则接近另一个空洞的伟大事变，这是海德格尔的哲学文献中特别让人印象深刻的一点。

无聊，是打发时间的空洞眼下和瞬间。这一部分日常生活的沉沦，把存在者保持在整体的统一体之中。在真正的无聊，即“某人莫名地无聊”时，“这种深刻的无聊犹如寂然无声的雾弥漫在此在的深渊中，把万物、人以及与之共在的某人本身共同移入一种奇特的冷漠状态中。这种无聊启示出存在者的整体”。^⑤如此这般存在的这一种情绪状态，使人为这种状态所贯通，处身于存在者整体之中。海德格尔称此为“情绪的处身性”，它不仅按其方式揭示出存在者整体，而且这种揭示就是“我们的此－在（Da－sein）的基本发生，而绝非一个单纯事件”。不过，海德格尔强调，这种情绪对存在者整体的带出，遮蔽了人所寻求的虚无。对这种带出的外在否定也不会显示“无”，相反，否定只能源始地在另一种情绪——畏——中发生，畏这种情绪启示出“无”。于是，人是在一种情绪中被带到“无”的面前。此在总是带着某种情绪而在世之中的。只有畏的情绪才可能把此在带向虚无。畏之所畏者，乃是此在的时间性（有限性和死亡）。死亡使得日常沉沦结束，进而人才在本真意义上重新谋划自己的存在方式。这就是畏的情绪所关联的虚无的意义所在。

因此，在分析无聊时，就情绪是对存在者整体的带出而言，海德格尔首先不再强调无的经验，而是时间感本身。无聊昭显了一种停滞的时间流的矛盾经验。他区分了无聊的具体形式。比如，在某个

① [德] 海德格尔：《形而上学是什么？》，载《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2011年，第138页。

② 同上，第138页。

③ 同上，第241页。

④ [德] 吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999年，第262页。

⑤ 同上，第127页。

具体处境中被某物所烦扰（比如在车站等火车），在某个具体环境下感到无聊（比如某个聚会），最后则是深层的无聊。这种真正的无聊是某事某物使你无聊，这里的主语是客观无人称的。无聊的，这一形容词，不是指存在物或人这样的存在者，它指向的既不是对象也不是主体，而是如此这般的时间化存在。时间在此没有过去，而是停滞了，它在一种惰性的无运动中停住不动。在此，时间不再是我们运动于其中的简单媒介，而是由我们做出来的一个物。在此，自我被稀释为无实体的幽灵，决断也无法发出和实施，相反，只是在决断中，自我才被创造出来的。不过，这种时间化存在构成了主体主观性的可能基础；这种主体的本质具体在于“拥有此在”，也就是说总是提前拥抱着全部的存在者。这种时间流的矛盾经验，是海德格尔在该系列讲座中的思想转折点。因为人生必须穿过无聊地带这个空洞，最后从个人内在的情绪分析出发，他转向考查现实社会的历史现象和文化。

其次，无聊这一特殊情绪指示出主体“整体上的困境”，以及它作为经验“作为整体的世界”的必要性。这包括以下几点要义。第一，整体上的困境不是某个具体困难，而是刚刚在无聊情绪中体验到的人生此在的重负在身的特点总和。直面这种本质性的困难，正是日常生活中英雄主义的全部内容。海德格尔宣称，谁不在此意义上担负生活，就对人生此在的秘密无知，也就与“内心的惊恐”无缘。第二，突出无聊是因为在此，如同在畏之中，世界整体同原本沉沦和消失在世界之中的我们拉开了距离。这个距离使得形而上学的惊奇式的惊恐成为可能。人与世界在这里上演了一部三幕生存话剧：第一幕，人现身于世界，世界充实人；第二幕，世界退向远处，巨大空洞的事变开始，三重否定发生；第三幕，脱离者，即本己本真的自己同世界又折返回来。自己与诸物在某种程度上“更加实存”了。总之，海德格尔指出，对世界的超脱、无聊，正是对我们如何把“世界”作为整体来占有的方式加以描述的一种尝试。这里，不仅是在我们将自己交付常人世界、交付对应手之物的筹措操办之忧这个意义上，而且在另一个意义上，我们属于自然王国，“世界占有我们，我们占有世界”。

深层的无聊，即是怀旧，被彰显为研究哲学的一种基本调音。尤其是在德语中，无聊这一情绪明白无误地昭显出一种与时间的关系，一种使我们关注时间的方式，一种时间的哲学。哲学总是在此在的基本调音——无聊——之中占据一席之地，因为无聊指示出主体“整体上的困境”以及它作为经验“作为整体的世界”的必要性和创造性的可能。诺瓦利称哲学为“怀旧”，指的不是这一类事物吗？^①对他来说，怀旧是某个推动在自身之中存在的事物，即想要成为“全部的存在”。对海德格尔来说，这种全部的存在乃是世界：因此“有限性”是我们的存在的基本方式，“孤独”则是“所有人首次在世界邻近处，在一种孤立中到达一切事物的本质。”^②

其实，早在《存在与时间》中，论及与世界交道的基本结构“忧虑操心/烦”（Sorge）时，海德格尔已经指出人生此在不是手头现存的所谓对象，而是生存。生存意味这自知自悟，必须对自己的存在取一定态度，人自己的存在是通过情绪来向人显示的。情绪这种处境把握人而不是被人奴役，在海德格尔这里，人并不是情绪的主人，在情绪中人体验到自己决定权的局限。不过，海德格尔只检验了几种合乎其意图的情绪，比如无聊/厌倦为日常基本情绪中最有持续性、均匀且枯燥无味的无情绪。在无聊中，存在被揭示为一种负担，所以人们借入世操劳来逃避这一情绪。“在多数情况下，人生此在逃避在情绪中展示出来的存在。”情绪就是人生此在之负担的特征，它在无聊中表现为枯燥乏味，在畏惧中则表现为惊心动魄。海德格尔的情绪分析实际上来自20世纪20年代流行的危机情绪，弗洛伊德在1929年曾以此为题发表过论文，文化中的无情绪是对一个没落、颠倒的、异化的世界的感情。而当时各种治疗的尝试层出不穷，打着各种不同的名号如无产阶级、无意识者、灵魂、圣徒、民族性等。对此海德格尔给出了自己的哲学思考，而非治疗的安慰。

① Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique Monde-finitude-solitude*, cours de 1929 – 1930, éditions Gallimard, 1992, p. 23.

② [德] 吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传》，靳希平译，第260页。

二、“恶心”的基本情绪分析

海德格尔借“无聊”进行的形而上学追问，在早年萨特修正自己的胡塞尔现象学研究中是首当其冲的影响因子。尤其是《形而上学是什么？》一文，最早由亨利·科尔班译成法语，发表在法国《公牛》（Bifur）杂志 1931 年 6 月期，同期就刊载了萨特的第一篇论文《真理的传说》。在《战时笔记》中萨特赋予这一翻译事件在环境与历史上的偶然性，指出它是不得不出现在“处境、他这一代人、他的时代”之中的。他还指出当年读过这篇文章但是“没有理解”。尽管如此，美国思想史家伊森·克莱因伯格认为，该文构成了海德格尔 1930 年代初期对萨特的印象，而且“这种印象以一种在 20 世纪 30 年代晚期将萨特带回到海德格尔的方式决定了萨特的整个研究”。^①《形而上学是什么？》这篇论文主要关注存在的本质，直接处理了萨特关心的形而上学传统的缺陷问题以及对客观科学的深刻怀疑。海德格尔处理的两个主题，即存在与事物、与虚无的联系，也将成为早期萨特哲学的中心议题。萨特跟随海德格尔大量采用了基本情绪的分析，具体体现在《恶心》和《存在与虚无》的重要片段中，他在胡塞尔的意向性概念和物的哲学之上，借用和改造了海德格尔的无聊情绪分析。让·华尔就将萨特的“恶心”划归为一种“体验的失败”，指出它很大程度上受到海德格尔的影响。^②那么，在何种程度上他们在无聊的情绪分析上存在关联？萨特又作出哪些个人的创建？

（一）论偶然性

在萨特这里，恶心的情绪分析首先和偶然性的概念密不可分，其次它作为伴随虚无意识的特殊感知现象，揭示了人的事实性与意识之间的裂缝和张力。20 世纪 20 年代末，学生时代的萨特发表了关于偶然性的论文。^③他在人类存在和自然深处发现了悲伤和百无聊赖的状态，因为其中存在着一个精神悖论：人的事业在于创作必然，但是他不能将自身提高到存在的层面上。其次，人所有的决定性意识形态的努力，比如权力意志、生命和行动等等都只是徒劳的意识形态，因为它们试图将生存混同于存在。最后萨特还提到冒险，一般意义上的思想冒险，尤其是一种诱饵，冒险家是那种自以为自由的轻率的决定论者。将其代际与前一代人相比，萨特认为他这一代人更为不幸但更加富有同情心。此时他已经试图描述偶然性的理论，并触及存在、生存、必然性和自由等概念。

根据青年萨特的想法，必须通过所有艺术的可能源泉，才使得偶然性——这一人与物的秘密的“脆弱”变得具体可感。于是，在随后的日记体小说《恶心》中，他再一次系统地描述偶然性的主体体验。偶然性不止是一种抽象概念，也不是逻辑的学术论说可以明晰确认的对象，只有借助诗化语言进行现象学的及物观察和描述性分析，才促成萨特对这一困扰多年的顽念达成完整的直观式体悟。偶然性与物性密切相连。《恶心》表面上讲述了一个受挫的冒险家洛丁根，安居在一个海边小镇，打算静心研究一个虚构的历史学家的故事。过量的知觉、情绪情感和意识流的分析，使得读者从洛丁根的第一页日记就注意到了物质的存在：某物发生改变的感知、恶心感的发现、焦虑、畏，所有这一切都发生在一种混杂着明晰与疯狂的背景之下，“因为所有的改变都关涉物”。^④

恶心出现在人和那些实体之间，甚至人际之间。这种令人不快的东西，第一时间来自洛丁根手上

① [美] 伊森·克莱因伯格：《存在的一代：海德格尔哲学在法国（1927—1961）》，北京：新星出版社，2010 年，第 178 页。对青年萨特产生智力影响的还包括让·华尔的《朝向具体事物》（1932 年）、《克尔凯郭尔研究》（1938 年）、雷蒙·阿隆的《历史哲学导论》（1938 年）、科尔班译《论根据的本质》、《存在与时间》中的两部分（1938 年）。从《自我的超越性》开始，萨特就开始在胡塞尔现象学的运用之外关注存在与虚无的关系，这种关系的运用使得萨特在《想象》和《想象物》中取消了“物”的首要地位。

② Jean Wahl, *Poésie, pensée, perception*, Paris: Calmann-Lévy, 1948.

③ Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris: Gallimard, 1958, p. 478.

④ J. -P. Sartre, *La Nausée*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981, p. 6.

的鹅卵石。当在咖啡馆遭遇调情未果时，大写的“恶心”攫取了他并使他产生呕吐感，“它是与咖啡馆连成一体，而我则在它的里面”^①。尤其是直面公园中的栗子树根时，“这个结节的、野蛮的黑色团块，使我害怕”，物的“生存被突然揭示了。它丢失了它抽象范畴的无害形象：这些物就是一团面酱，这个树根在生存中揉捏而成”。^② 过度与多余，乃是物的特征。甚至当“我”打算自杀，以凭借自己的自由意志去删除某一个多余生存者的可能时，主体只能想象自己的尸体也是多余的，“这种放任自流不会产生仁慈的效果，正相反，它（我的尸体）是阴暗的、多病的、簇拥着自身的”。

物的挤压造成的恶心感还伴随着主体的异化之路，使他趋向疯狂。借用笛卡尔的句法，则是“我存在是因为我思”，继而“我思故我彷徨”。思想流溢出自我，就像外在于我的事物一样，构成了一个眩晕，这比一般的物还令人无法忍受。“思想，就是存在着那些更加黯淡无味的东西。甚至比肉体还要乏味。它们延伸开来，留下了一种古怪的味道……余下的更加糟糕，因为我感到自己负有责任，是一个同谋。”^③ 因为由众多主观体验组成的意识，不能与“我”绝对分离。

关于“无”的基本经验如何寻求？我们看到，正是在对物的生存感知时，意识的虚无功能从思想的规定性中明晰显现。“这一刻是可憎的——如果我存在，那是因为我害怕存在着。这就是我，正是我将从向往的虚无中拔出：恨和生存的厌倦，这些正是使我存在着的方式，使我堕入存在的方式。”在无限的无聊与厌倦状态之中，虚无显现出来。个体的困境在恶心的基本情绪中得以显现和揭示。不同于海德格尔，只有畏才能揭示无；在萨特这里，无聊和厌倦状态一样启示了无。“这是不可思考的：为了想象虚无，我们必须身处在那，全身投入世界之中；虚无，只是我头脑中的一个观念，一个生存着的观念，漂浮在无限性之中：这种虚无不比实有更早，它比其他实有来得更晚……我窒息在这个无限的无聊之中。”^④

偶然性也紧密关联到事实性（facticité）的观念。萨特用事实性来定义人类的条件，当人“在世”他是偶然的，也是受局限的，因为他无法选择生存。胡塞尔和海德格尔都用事实性来指称那些作为事实的特征之一：它是指一个没有理由存在的存在者的在场，向一个无法辩护的意识显现。事实性，不仅是事实的特性，而且是自为/意识对自身物性的基本理解。在《存在与时间》中，时间将有限的人定义在时空之中，时间构成了人的事实性或人工性（Faktizität）。海德格尔对胡塞尔的事实性一词进行了改造：“对海德格尔来说，事实性不是属于粗糙事实的简单特征，而是在生存中被把握的生存特性。他在胡塞尔赋予的意义之上，引进了一种责任感、把握的成分，因此不再是通常意义上的含义了。”^⑤ 海德格尔对事实性的这一处理，显然影响了萨特对物的分析，使他从胡塞尔走向了海德格尔。可以说，《形而上学是什么？》中关于“生存和存在”关系的表述，将萨特从错误区分主客体、内在和外在的物的哲学（chosiste philosophies）中解救了出来。在恶心的情绪显现之中，物的偶然性哲学、人的事实性和人工性被得以分析和界定，这正是萨特用海德格尔关于此在的无聊情绪分析，来改造胡塞尔的意向性概念缺陷的具体体现。

（二）意识与事实性：整体性与超越性的不可能

从以上发现开始，人不再生活在人工的必然性中，这种必然性被评估为无聊和多余。如果将偶然性联系到人与物、人与自身的物体性，则产生了具体意义，即人与世界之间的荒诞性。存在的荒诞感使得一切皆无理由、无根据，这彰显了生存的绝对和不可化约的体验。萨特认为荒诞的基本点在于“表现为一种割裂，即人们对统一的渴望与心智同自然之间不可克服的二元性两者的分裂，人们对永恒的追求同他们生存的有限性之间的分裂，以及构成人本质的‘关切心’同人们徒劳无益的努力之

① J. -P. Sartre, *La Nausée*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981, p. 28.

② Ibid., pp. 150 – 151.

③ Ibid., p. 118.

④ Ibid., p. 159.

⑤ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 2010, p. 1249.

间的分裂，等等。机遇、死亡、生活和真理的不可归并的多元性，现实的不可知性——这些都是荒诞之极端”^①。因此，荒诞的精神内核是断裂，即整体性的不可能。

在《存在与虚无》关于苦恼意识的探讨中，萨特进一步发展了恶心与无聊的生存论研究，它们被关联到一种无力感，一种整体性和超越性上的不可能。理解整体性和超越性的不可能，首先需要借助萨特对存在类型所作的分类。虽然结合了黑格尔的苦恼意识蕴含，“自为存在”和“自在存在”这两种存在的区分并没有摆脱笛卡尔心物二元论的影响，仍然属于笛卡尔传统，但也显然受到科耶夫对黑格尔的海德格尔式解读的影响。简约地说，自在存在是一种物体一般的存在，它的在世可以与物理的自身相重合。而自为存在则是一种意识或精神的存在，总是向着未来，它永远是自我超越的，但永远无法同物理的自身重合。

自为意识显然也具有事实性。在《存在与虚无》中，正如洛丁根在恶心中感受到的，“正如我虚无化的自由被畏投注，自为意识到了自己的事实性：它有一种全无根据全无理由的情绪，它将自己投注了无，就像过剩一样”^②。自为意识的事实性，在于它分享了自在的部分属性，具备了既偶然又绝对的维度。这一事实性尤其在与自在的双生关系中得到揭示：一方面，自为被界定为对自在采取的以下倾向，“提取自身的偶然性、扎根于生存之中、虚无和毁灭自在的生存”；另一方面，自在并不是一个将自为作为属性的实体，它以一种“‘存在的记忆’的方式生存于自为之中，就像它不可辩驳的自在在场”。

自为的存在因此构成一种面对有限性的痛苦意识。在《存在与虚无》中，向存在的追求被判定为属于人的一种“无用的激情”，因为存在内部包含着否定的辩证法，也就是虚无的力量，因此意识就是对自我而言总是缺失的存在。萨特指出，人类的根本不安和焦虑就在此刻涌现，人意识到他注定要自由，注定要处于不停的变动和存在的偶然性中，不然他就僵化为一个物，也就抛弃了超越当下的能力；但正因为如此，他更经常地陷入脆弱与绝望之中。另一方面，自为/意识是一种“朝向存在的欲望”（*désir d'être*），是一种对抗虚无的生命强力。萨特强调，面对死亡的焦虑、决定或者逃避，才是人类存在的基本谋划。海德格尔则强调死亡作为人最极端绝对的可能性，是人开始“真正谋划”（*projet authentique*）的起点。不过，“朝向存在的欲望”，这种欲望本身就是缺失，它只能通过无数偶然和经验化的情绪表现出来。在这一点上，没有比萨特更清晰有力地描述人自身的否定性了。

萨特不可避免地将自为与自在的分析带入到人的生存现实中，因而在对存在的一般分析之后，他详细论述了现象学存在主义的身体理论。总的说来，身体参与了人“存在的维度”，也拥有对待他人的具体态度。意识应该是具备身体的，身体应该是有意识的，它们之间是融合的，但我们不能说意识融合到身体中去。身体既是知觉的观念，也是知觉的出发点。在感官认知的例子“我望着墨水瓶”，说明视域的存在是必然的，但是物质之间的联系是被选定和后天赋予的。“我的选择开始于一种原初的分配，它表明了我的涌现的事实性……正是在我的选择的必然性和自由之间的这种偶然性，我们才得命名感官/意义。”^③ 在此意义上，身体不是事物与我们之间的屏障，它仅仅表明我们与物—器具（*choses-ustensiles*）的原初关系的个体性和偶然性。

这种人与世界的原初关系，推导出对人自身的有限性的意识。一方面，身体是自在对自为的再度注入，因此也是自身的虚无的基础；另一方面，身体是超越以存在于世的障碍。在此，有限性的概念不再只联系到人的悲惨处境和命运，不再简单涉及一种伦理考虑，而主要构成自为意识的原初谋划，因而也是自由（选择）的必要条件。比如在不成为残废人的自愿选择中，“我的有限性是我自由的条件，因为没有无选择的自由，正如同身体调节着作为世界的纯粹意识的意识，身体甚至也使有限性

① [法] 萨特：《〈局外人〉的诠释》，《萨特文学论文集》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第40页。

② Sartre, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, p. 120.

③ Ibid., p. 365.

在它的自由里得以可能”^①。

相反，自为意识的永久性应该被理解为一个“自我投射到在此之外的一个纯粹偶然，因而无法定性的东西”。在此，萨特让我们再次回溯恶心的处境，人在恶心中体验到的乃是自为的一种永恒注入，它“带着一种平淡无奇的味道，它伴随着我直至我释放的努力之中，这就是我的味道”^②。这种平淡无奇的味道昭示出恶心这一情绪的无限和无处不在，恶心是与其他激荡的情绪相对而言的，所有情绪情感无不与意识相关。萨特如此评估到，当人不再处于激情状态中时，一种“秘密和不可克服的”恶心或无聊不停地向我的身体揭示我的意识；当我们处在众多激情的情绪中、被意识经历时，这些情绪就表达了意识的偶然性和事实性。

萨特曾试图纠正区分自在与自为这两种存在方式的二元论倾向，宣称“自为的倾向在于它在所是的地方，也就是说，自为是其所不是的，不是其所是的，而自在的倾向在于它是其所是”^③。最终萨特的解决之道还是笛卡尔主义的胜利：第一，用自为意识来综合连接这两种存在方式——自在和自为，因为自为正是对自在的纯粹虚无化，自为于是不具备成为一个独立实体的地位。而且，作为内在的否定，它使自在宣称它自己所不是的定义，因而也就是它所是的定义。因此，萨特的形而上学指出，在本体论中“自为，实际上是试图将自我建立为存在的谋划，也因此是这一谋划的永恒失败”。第二，他宣称思考这两者关系和本质的困难，迫使我们将它们考虑为一个整体，因为思考其中任何一个都是极其抽象的。但是，对否定性和虚无力量的极端强调，使自为意识永远试图否定自在的存在基础，永远无法达到这一个整体的合成。因此，整体的不可能性也就是萨特曾经强调的生存论层面的偶然性和荒诞，从这个自在与自为的二元区分一开始就注入到人的在世存在。存在（*exsister*）实际上是“*ex-sister*”，一个人工合成的语词，它指向的是永恒的缺失、永恒的丧葬或者永恒的忧郁。

三、忧郁与创造

无聊或恶心是古老的忧郁概念的现代变体。忧郁是偶然性与虚无主义的人生基调，是现代性的荒诞下分裂自我的常态。在当代西方语境中，对忧郁概念进行的一系列文化史考察表明：恶心和无聊是一种现代化的忧郁。忧郁超出了一般精神困扰和疾病的范围，也不局限于一种人类情绪和情感，它更多的是一种形而上学的体验。这种具有存在主义哲学基础的存在感，构成了现代性情绪的基底。继克尔凯郭尔之后，一种和海德格尔的无聊密切相关的形而上学体验，在其形而上学的基本概念中构成了基本环节。

（一）恶心作为忧郁的现代变体

萨特认为自己“在30岁时异军突起，在《恶心》中写下了——人们可以真诚地相信——我的同类们那没有理由的、令人受不了的存在，并宣布自己与之无关。我曾经是洛丁根，在他身上，我毫不怜惜地表现出自己人生的剧情”^④。他清晰地自我分析到“这一黑色体液的闹剧，在三月份转向了疯癫”^⑤，这直指古希腊哲学中的“黑色体液”忧郁说。继古希腊医学之父依波哈利特提炼的四体液说之后，亚里士多德指出黑胆汁不均衡是造成天才和疯癫的根源之一，这一点启发19世纪末的精神病理学界提炼出“躁郁症”（*dépression-excitation*）的术语。17世纪的忧郁研究，在笛卡尔和斯宾诺莎、霍布斯、帕斯卡等哲学家的激情学说和人类学说中都能找到踪迹，并构成了他们的道德哲学和政治哲学的基础。不过，随着19世纪末精神病理学（弗洛伊德的精神分析学从中脱颖而出）的萌芽和发

① Sartre, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, p. 377.

② Ibid., p. 387.

③ Ibid., p. 681.

④ J. -P. Sartre, *Les mots*, Paris: Gallimard, Folio, 1991, p. 203.

⑤ J. -P. Sartre, *Les carnets du drôle de guerre*, Paris: Gallimard, 1983, pp. 99-103.

展，忧郁一词逐渐淡化使用，几乎被抑郁（dépression）所取代。它如同分裂的现代思想、现代人一样，被分解到两个疆域，一方面指主体由于一种无可名状的深层缺失和虚无所引起的苦恼和不适，另一种则联系到一种心理衰竭、愧疚甚至自杀的精神疾病，也就是典型的现代病——抑郁症。

忧郁的主题，在文化传统中标志着疯癫和天才之间的亲缘性。离开巴黎都市，被派到阴湿的布列塔尼地区执教，被迫参军的苦恼，当大作家的壮志未酬，年轻萨特的精神危机在胡塞尔的现象中找到了哲学根基。此外，洛根丁-萨特这一叙述者-作者的形而上学体验，经由忧郁的主题加以拓展，这一灵感来自萨特欣赏的一幅雕版画：文艺复兴时期画家丢勒（Albrecht Dürer, 1471-1528）的《忧郁》。这是一幅包含多重谜题的独特寓意画。画中陈设着几何学和天文学——文艺复兴时期首要的科学知识体系——的各种科学工具和物什，而坐在其中的一个天使面向未知的远处托腮沉思，透露出人类在无限知识面前的迷茫与懈怠。

另一方面，借助20世纪法国作家塞林纳的无政府主义影响，叙述者对其周遭的讽刺口吻，使得忧郁主题的古典主义维度得以丰富，并极端地现代化。这种极端现代化构成对丢勒这类文艺复兴人文主义者的滑稽模仿，反映出年轻的萨特对中产阶级文化、各种人文主义流派的失望，尽管这正是他自懂事以来的教养背景。面对人世生存的一种怪谲的绝望，一种摇摆在厌倦和疯癫之间的“存在的危机”、虚无主义的倾向，摇摆在死欲的当下性和生存的急迫性之间，这正是洛丁根-萨特讲述的哲学与心理学剧，它的主题是平庸、无聊的“冒险”。在这个意义上，洛丁根是当代文坛“抑郁主角”的祖先，《恶心》也堪称“抑郁小说”（roman dépressif）的先驱。

（二）情绪的自由与创造

在揭示了恶心作为现代性忧郁的存在论和形而上学意义之后，还需要评估它在萨特的的情绪情感理论中占据的位置。和海德格尔一样，萨特是从存在论层面来谈情绪的，这与心理学的情绪或者康德的先验人类学的情感完全不同。前者谈论烦、畏等都是在抽象层面上对此在的存在论结构进行的描述，而萨特谈论恶心、羞感等则是对人的生存主义的现象学描述。

在《情绪理论纲要》（1938）中，萨特意图建立一种现象学心理学，从主体的原初体验层面谈及几种基本情绪。“有这样或那样的情绪，这毫无疑问意味着人类生存的事实性。”^①这说明情绪情感类同于“自在存在”，代表着人类生存的暂时性。进而，萨特将之进行重新改写，情绪不仅不局限于心理意识的范围，而且和胡塞尔意义上意识的意向性相关联，是这种意向性活动的具体表现。情绪没有被看作一种本质、性情或者人格的表达，而被表述为主体作用于自己的活动。具体说来，萨特着重批评了传统心理学的局限和精神分析学的潜意识视角，将精神生活的整体看作是人关联自己的选择而进行的自我建构。他列举三个例子来对情绪进行现象学的说明：1. 一个人突然被野兽抓住，吓晕了过去；2. 一个病人进入医生的办公室试图索取医生证明，但一进门就被医生的威严震慑了；3. 一个人得知亲友即将来临，高兴雀跃起来。这些例证的共同点在于都有一种从现实处境出发的逃逸，比如愉快是对客观对象的否定和越界，愤怒也是企图用意识来否定现实并逃逸。情绪因此不是纯粹的心理紊乱或反射，也不是单纯的心理行为，而是一种由意识的意向性指引的行为。就此，萨特断定情绪是通过超越幻想的具体现实结果而表现出来的，也就是人通过人的身体表现出来的。于是，情绪就是作为摆脱自身的一种真实经历、一种逃逸。

从人反应出诸类情绪、而不是伴随着这些情绪的角度看来，忧伤和快乐也只是向人涌现的一些状态。人的情绪行为正是为了用新方法来确保信念、消除处境的藩篱。在忧郁的情绪状态中，意识呈现为一种退却和不作为的反应结构。萨特宣称，我产生了忧郁的情绪，世界依然同一，自我却变换着行动。“由于缺乏力量和意志去完成我们所计划的行动，我们就像世界仿佛对我们不再有任何的要求那样来行事了……世界是阴暗的，这就是说它的结构是分辨不清的。但同时，我们却又自然而然地采取

① J. -P. Sartre, *Les carnet du drôle de guerre*, Paris: Gallimard, 1983, p. 52.

了退却的立场，我们蜷伏不动了。”^①

也就是说，在情绪从来不是必然性的、而是意识活动的反应的框架下，人是自身情绪的作者和施动者。在这个意义上，我们可以理解为何在萨特看来“在此昏厥是一种庇护”的奇怪判断^②。作为主体态度的情绪，实际上是意识的一种行动。萨特说情绪是我们做出的选择：我们选择变成愤怒的人，我们选择变成恋爱中的人。这种非反思的选择行为，萨特坚持否认它是潜意识或下意识的，这不过是意识行为非正题地意识到自身。因此，情绪是意识存在的立场之一，这种立场赋予意识、进而人的实在以具体意义。

萨特阐明了一种真诚的“存在的选择”，也就是说通过情绪来实现的自由。就人类情绪问题，萨特首次建立一种选择和自由的观察维度。从他对情绪的现象学解释中可见，自由不止是意志行动的首要条件。而且，情绪和情感都有赖于我们所是的存在，都是自由的。通过考察这种情绪中的极端自由因子，我们看到极端自由的观念。比如萨特如此阐释害怕：“我们的害怕是自由的，显示了我的自由，我们将自由置入害怕中，我在这样或那样的环境中，选择成为胆怯者……面对自由，并没有任何优先的现象。”^③ 如此看来，在我们的心理生活中，一切都变成自由的。这不禁使我们有个不可避免的印象，那就是自由行动被认为是绝对理性的，因此萨特式的自由变成了一种假-自由，而几乎等同于生命的一种自生自发性。

结 论

无聊是人类此在的基本调音。此在总是在人之外，如果说无聊是基本调音，那么这种无聊也是所有创造的源头。因为无聊揭示了人与此在的距离、一种缺失，也正是一种尝试通过作品、并只有在作品中进行填充的需要。在无聊的情绪分析之后，海德格尔看到了创造与忧郁的关系：“创造，是自由地配置。只有从自由出发，一面旗帜才可以被把握……所有的创造行为都在忧郁之中。”而且，“哲学，作为创造行为，也在忧郁的基本调音中自持”^④。这种将忧郁与创造的关联，复苏了亚里士多德的忧郁论：忧郁导出创造，因为忧郁定义了一种距离，一种朝向彼在——神，理想或者此在本身——的自身超越。

和海德格尔一样，萨特不仅借恶心感再现了古老忧郁的基调，更看到现代个体的决断力乃至创造的可能。洛丁根的日记结尾呼唤一个创造的世界，一种向艺术拯救的呼唤：爵士乐的即兴演奏，打算对研究对象进行虚构写作，等等。尽管在咖啡馆欲望无所填补，爵士乐的旋律却击退了恶心和忧郁：“当声音响起，在寂静中，我感到自己的身体变得硬朗，恶心也消逝不见。”^⑤ 和海德格尔相比，萨特的独创性正在于对哲学概念进行的卓越想象和文学描述。这一点上，他真正引领和践行了存在主义哲学家文学化的风潮。萨特式的自由指示着走出忧郁内在的行动趋向，它借助创造之路，并指向战后萨特的激进哲学和乐观主义。总体看来，萨特对现代性的忧郁——恶心情绪——采取了现象学的描述，揭示出其基本的生存论意义：面对自身与世界的有限性和偶然性即事实性，主体的我是一个绝对纯粹的自由，具备感知、内化进而超越这种“自在存在”的能力，并在实践中将之转化为向未来谋划的前提条件。

（责任编辑 任 之）

① J. -P. Sartre, *Esquisse d' une théorie des émotions*, Le livre de poche, 2000, p. 34.

② Ibid., p. 49.

③ Ibid., p. 50.

④ Hélène Prigent, *Mélancolie, les métamorphoses de la dépression*, Paris: Découvertes Gallimard, p. 120.

⑤ Ibid., p. 29.

他者的存在论桎梏

——列维纳斯身体意向性思想探赜

杨晓斌

【摘要】列维纳斯哲学的独特之处就在于其意向性思想的转向，即逃离胡塞尔和海德格尔那宣扬主体同化他者的存在论。这种意向性由于“位”的重要作用表现出身体性，并最终依凭“面孔”而确立。但这承袭着犹太教神秘的思想却呈现出一种过度理想的虚无缥缈，当列维纳斯借助繁衍让之重新回归现实之后，又显明暴露出前者的徒劳无功：碍于共时性时间，这所谓的转向身体意向性仍处于存在论桎梏之中。

【关键词】意向性；身体；面孔；共时性时间

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0093-07

作者简介：杨晓斌，山西太原人，哲学博士，（青岛 266100）中国海洋大学社会科学部副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“《梅洛-庞蒂著作集》编译与研究”（14ZDB021）；山东省社会科学规划研究项目“西方意识形态对高校青年教师的渗透及对策研究”（14DKSJ03）

相较于主体、他者抑或时间、伦理等概念，意向性一词很少在列维纳斯哲学研究中被提及，但正如默罗阿德·韦斯特法尔（Merold Westphal）所讲：“最能反映列维纳斯哲学独特之处的东西……就是那转向的意向性。”^①这种意向性萌发于列维纳斯思想早期，在中期以身体形式呈现，其转向概括来讲便是：超越胡塞尔与海德格尔的存在论气候进而遭遇真正他者。可由于共时性时间，他者始终被囿于存在论桎梏之中。

一、依据身体而初现

列维纳斯哲学起始于胡塞尔，突破口正是意向性。在开始其现象学旅程的《论胡塞尔现象学中的直观概念》一书中，列维纳斯一方面将意向性尊为“现象学与贝克莱式唯心主义的主要区别”^②，另一方面却反对“胡塞尔将表象作为整个意识的基础”^③，并指出其对于表象的这一偏爱从来就没有被合理证明过——“胡塞尔在提出理智的同时就预设了理智的原初性”^④，进而在此基础上强调“意向性不仅仅只是对于对象的表象”。^⑤在列维纳斯看来，胡塞尔的这种理智主义完全忘却了历史，“对

① Merold Westphal, “The Welcome Wound: Emerging from the il y a Otherwise”, *Continental Philosophy Review*, vol. 40, no. 3, 2007, p. 221.

② Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. André Orianne, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 35.

③ Ibid., p. 222.

④ Ibid.

⑤ Ibid., p. 53.

于意识来讲，承认表象的基础性也便同时去除了其历史性”^①，这表明他实际上是同海德格尔站在一起。他自己也从未隐匿过这一立场，明确表示“我作的有关胡塞尔‘直观理论’的著作受到《存在与时间》的影响”^②，而且始终认为胡塞尔沿着一条错误的途径却最终到达了海德格尔的领地，因为前者对于表象的片面拔高恰恰形成一种非历史但却为后者所强调的存在概念。因此，列维纳斯实际上从一开始就是在海德格尔的视域中来解释胡塞尔，并一直试图将胡氏的哲学引流至海氏的“存在”河床之中。正是在此基础上，列维纳斯借助“历史的存在”对“非历史的理智”的取代改造了胡塞尔的意向性，指出意向性可在人类生存的每个处境（操劳）中构成，而且其不仅不以表象意向性为基础，还反是它的基础。但随后，列维纳斯愈来愈发现海德格尔自己也深陷于西方传统的逻各斯主义中，因为“非历史的存在”依然具有同化对象的“理解”结构：用生存取代表象，海德格尔只是改变意向性的同化途径，却并未改变意向性的同化本质。在此意义上，列维纳斯将其之前的哲学统称为存在论，并试图以逃离海德格尔的存在为契机对之进行逃离，正是在此过程中，他认为自己形成了一种完全异于胡塞尔与海德格尔的新意向性。

列维纳斯对海德格尔存在的逃离开始于《论逃离》。在这本书中，他完全颠覆了后者在《存在与时间》中对存在的构划。在撤销胡塞尔表象的支配地位后，海德格尔借情绪对此在的存在进行说明：他先用“烦”展现出此在的在世存在，又用“畏”显示此在在摆脱他人制约后的茫然无措，再用“死”提点出此在要进行自我选择与谋划的本真存在，最终以“揭示此在本真状态”为标准将后两者确立为基础情绪。可列维纳斯却并未如此，尽管他似海德格尔般将自我理解作为一种实存，同时亦对其进行历史与在世定性，但却剔除了后者有关存在的本真与非本真区分，进而消除了“畏”与“死”的基础定位。不仅如此，列维纳斯还给予原本只是由“烦”所派生的情绪——恶心——以源始地位，认为其“最好地揭示了存在”^③：恶心为我们提供了对于存在的最基本表达，因为所谓实存，实际上就是陷入一种令人窒息且持续恶心的存在。据此，列维纳斯强调道“理解存在，绝不能向‘死亡’询问，因为其并非出口……存在的基础由‘超过’（*excedence*）这一需求所构成，因此，它是一个我们要极力冲破的禁锢”^④，即我们要逃离存在。

但正如贝提纳·伯格（Bettina Bergo）所讲，列维纳斯有关存在的“恶心”理解很可能是受到当时德国政治环境的影响。^⑤ 列维纳斯本人也在以后的思考中承认说，《论逃离》中的逃离由于过多介入时局而失败，因为它极易使我们形成以下误解：逃离存在就是要逃离社会现实。为了对此误解进行消除，列维纳斯在《从实存到实存者》中提出一种新存在，不同于《存在与时间》和《论逃离》的将“存在”与“主体的存在”相等同，这种新存在被敲开一道裂缝——分为“存在”和“存在者的存在”这两不同的两者^⑥，并且，他将后者称谓为光，“世界在它的实存中是光”。^⑦ 在此基础之上，列维纳斯进一步把前者标示为 *il y a*，并用黑夜来对之进行描述：“在黑夜中，我们不遭遇任何事物，但‘无’却并非纯粹虚无，尽管它不再有‘这’或‘那’，可这种普遍缺席却同时又是未有任何缺席的在场。”^⑧ *il y a* 的这种无时无刻不在场又如同失眠，“存在永不消失，永无停止，这就是失眠”。^⑨ 黑

① Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. André Orianne, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995, p. 157.

② Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav, New York: Columbia University, 1988, p. 39.

③ Bettina Bergo, "Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy", *Research in Phenomenology*, vol. 35, 2005, p. 145.

④ Emmanuel Levinas, *On Escape*, tran. Bettina Bergo; California Stanford University Press, 2002, p. 55.

⑤ Bettina Bergo, "Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy", p. 145.

⑥ Ibid.

⑦ Ibid., p. 146.

⑧ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978, p. 58.

⑨ Ibid., p. 65.

夜的无边无际以及失眠的永不停止引发了阴寂的畏却，其“构成了一种沉默且绝无确定性的威胁”^①。列维纳斯据此得出结论：il y a 对我来讲完全就是束缚与阻塞，因而我要逃离它。他将逃离 il y a 的重任交付给意识，先表明意识就是消除失眠的沉睡与冲破黑夜的清醒，后又以笛卡尔《第一哲学沉思集》中“思考均须有基础”为依据进一步指出，意识如想产生，必须借助于“位”（location）。接下来，列维纳斯用“努力”与“疲惫”展示了位的形成。他分析道：努力始终伴随着疲惫，前者形成于“现在”，后者则标志着与现在相关的“间隔”，现在因间隔而产生，因为正是间隔才使本来无边无际的黑暗与失眠突显出其中的某一块，进而脱离了 il y a。以之为基础，列维纳斯强调“现在之产生”既是在 il y a 的混沌中突显出“这儿”的行为，又是将意识置于其上的行为——“这儿”就是位。^② 因为仍然延续着海德格尔对于主体的在世定性，以位为基础的意识便成为实存者——逃离了 il y a 的实存者，列维纳斯称之为“位格”（hypostasis）。“这本书（《从实存到实存者》）的结构就是，从无人称的一般性存在 il y a 开始，然后分析在场和位置概念，再从后者——经由一种位格——生发出存在者和主体。”^③

逃离了 il y a 的位格成为光存在，可由于其努力的存在方式和疲惫的实存标记，他实际上又变回为《存在与时间》中的此在，但这必定不会是列维纳斯的终点，正如柏格所讲“位格的光实际上同其所对应的暗一样，总想为人所超过”。^④ 这表明逃离了 il y a 的暗存在并非就是真正逃离了存在，列维纳斯还要继续逃离位格的光存在，这种逃离正是对《论逃离》中失败逃离的修正：它不是对社会现实，而是对“我们自己”的逃离，它要逃离位格的孤独，进而寻求到一种完全不同的相异性——他者。位格与他者的合力便呈现出列维纳斯的意向性，这种意向性绝非胡塞尔的意识意向性，“在《从实存到实存者》中，列维纳斯已经明确拒绝了胡塞尔的意向性”。^⑤ 正如前文所讲，列维纳斯认为主体就是逃离 il y a 后的位格，位格具有似海德格尔之此在般的在世定性，且其因位而生。在此基础上，他进一步表明“位便是身体”。^⑥ 这就是说，在列维纳斯看来，意识的显现源于身体，因而他此时所坚持的意向性便是一种身体意向性。可由于这一时期列维纳斯始终将关注点置于如何逃离 il y a 之上，并没有对此身体意向性给予清楚解释。

二、通过面孔而形成

真正给予这种身体意向性以全面分析的是《整体与无限》一书，因为在此一时期列维纳斯哲学的关注点已转向他者问题——这本书的副标题便叫做“论外在性（exteriority）”。德里达在《暴力与形而上学》中指出，对于列维纳斯来讲，现实世界中实存物的他性并非真正他性，“相对于意识，身体与自然物就是普遍他者，它们的外在与超越已经表明它们就是不可还原的他物，列维纳斯对此表示怀疑，可胡塞尔却深信不疑，后者认为，他者就是我们谈论某物时的某物，而这便是在坚持外在世界实在论”。^⑦ 一方面，德里达实误解了列维纳斯。正如克雷格·维希（Craig R. Vasey）所言，列维纳斯实际上比胡塞尔更加坚持世界实在论^⑧。早在“位格”依据“位”而逃离 il y a 时，他便发现了“世界先于且外于意识”的确凿证据：对于意识来讲，世界只是被认作是外在；可对于身体来讲，世界就是外在。在此，外在就得到以下双重承认与坚持：先于意识且为意识提供材料，“世界为我提供

① Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978, p. 59.

② Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, *Philosophy Today*, vol. 25, no. 3, 1981: fall, p. 181.

③ 王恒：《出离存在——列维纳斯的现象学初论》，《南京社会科学》2005年第6期，第13页。

④ Bettina Bergo, “Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas’ Philosophy”, p. 146.

⑤ Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, p. 181.

⑥ Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, p. 181.; Bettina Bergo, “Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas’ Philosophy”, p. 156.

⑦ Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, p. 183.

⑧ Ibid.

营养并环抱着我”。^① 因此，列维纳斯并不赞同胡塞尔用意识建构外在世界的思想，与之相比，他更坚信世界的实在。另一方面，德里达有关列维纳斯的评判却又是正确的。尽管位格的身体性与事物的现实性确立起世界的实在，也同时构画出一幅海德格尔式图景，但此时的列维纳斯却矢志要逃离后者的存在论气候，因此他必定是要沿着海德格尔的道路来走出海德格尔，他的外在也必定是一种完全不同于海德格尔与胡塞尔的外在。

因为要确立起完全不同于海德格尔同胡塞尔的外在，列维纳斯展现出一种“完全不同的意向性”。^② 逃离 *il y a* 的位格实际上正身处同海德格尔此在相类似的境域——身体性自我实存于世界中，可与之相异的是，列维纳斯放弃了海德格尔对主体与世界的“使用”定位，代之以“经济性”。经济性最显明地表现为“藉……为生”（*living from*），列维纳斯认为主体的实存依赖于世界，“我们藉靛汤、空气、阳光、丽景、劳作、思维以及睡眠等等而生”^③，这种依赖不同于胡塞尔的表象和海德格尔的使用，因为它以享受（*enjoyment*）结构为基础。享受并非是同事物本身，而是同事物的基础——元素相接触，“与事物相比，元素作为无形式的内容，变动不居、周流六虚，它是事物之所来自者，它可以聚为事物但尚不是事物”^④，“与元素的关系隐藏在与事物的关系背后”^⑤，因此，表象与使用永远后于且以享受为基础。因为元素是无形式的内容，其自身充溢着不确定性，列维纳斯进一步表明，主体的在世实存就是要克服这种不确定性进而将元素重新把握为事物。但他同时特别强调，这种把握仍非胡塞尔的表象或海德格尔的使用，而是劳动。“劳动自此以后将从元素中夺取事物，并因此将……世界……产生出来”^⑥，它也因此克服了元素的不确定性，“劳动控制着将来并且舒缓了 *il y a* 的莫名噪音以及元素的不安躁动”。^⑦ 依据于经济性关系，列维纳斯将位格的实存称之为居家，可他的身体意向性不仅未就此结束，相反，才刚刚开始。他就是在此才真正不同于胡塞尔和海德格尔，因为他于此特别强调说：“如果生命仅仅沉湎于享受的内在性而没有向他人超越，这样的生命就仍处于动物性状况！人性就仍没有诞生。”^⑧ 在此分析中，列维纳斯实际上就是在居家状态中确立起一种异于以往的新型主客关系：“人应该以一种开放的姿态，开启大门迎接他人，这就是所谓的好客，即，主体因克服经济性的占有，而以一种形而上学的欲求（*desire*）姿态通向‘别处’。”^⑨ 但这种要求主体迎接的他人却又是谁？

当列维纳斯用形而上学来修饰欲求时，他实际上就是努力将之同需求（*need*）相区分。从传统来看，欲求与需求并无二致，均与内在性相关，但正如柏格所讲，“存在总是介于过剩与缺乏之间，温暖我们的阳光会引起燃烧，洁净躯体的河水能令人窒息，内在性绝不仅仅只是简单的内在，还是一种欢迎的可能性”^⑩，即好客地面向外在。黑格尔最早在此意义上区分了欲求与需求，指出相较于后者，前者具有积极的超越性。在此及科热夫进一步细致解读基础上，列维纳斯对二者的相异进行了清楚澄清。他强调说，不同于需求将缺乏作为立足点，欲求总是为客体的无限性所激发，“欲求源于一种因无限性而可引发‘其思多于所思之思’的客体”。^⑪ 因此，欲求不会似需求般被满足，它永远追随客体却又永远追随不到，它从不具备尤里西斯似的乡愁，却总是像亚伯拉罕一样寻求未知——总是试图遭遇绝对他者。^⑫ 最终列维纳斯结论性地指出，依据于欲求而遭遇的绝对他者就是面孔。

① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 129.

② Ibid., p. 23.

③ Ibid., p. 110.

④ 朱刚：《享受：在元素之中存在——试析勒维纳斯的生命现象学》，《学术月刊》2013年第3期，第70页。

⑤ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 111.

⑥ Ibid., p. 168.

⑦ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 171.

⑧ 朱刚：《享受：在元素之中存在——试析勒维纳斯的生命现象学》，《学术月刊》2013年第3期，第72页。

⑨ 杨大春：《堕落还是拯救：列维纳斯对“不劳动，不得食”的现象学分析》，《哲学研究》2011年第10期，第77页。

⑩ Bettina Bergo, "Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy", p. 163.

⑪ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 62.

⑫ Ibid., pp. 33-34.

通过遭遇面孔这一绝对他者，列维纳斯从海德格尔出发却最终走出了海德格尔，其所看似与海德格尔类同的身体意向性也最终得以不同于胡塞尔和海德格尔，因为对于后两者而言，意向性源于主体且通过对象化或主题化占有客体，但面孔却坚决反对这种占有。面孔对于主体占有的反抗主要表现为以下两种方式：它或者靠裸露与赤贫表现出卑微或可怜进而使自我不忍加害，或者通过高踞于“不可杀人”的道德禁令之上直接抵御主体的肆虐，但不论是何种方式，面孔均表现为意义。不同于胡塞尔将意义的根源归于自我，列维纳斯将之归于对话，而对话总是由面孔所发起，因为其就是表达（暗含着第一句话）。这样，面孔便在此过程之中占据一种主动地位，自我则完全被动：“自我就不再是胡塞尔与海德格尔处那种‘只看而不能被看’的统治者，恰恰相反，是‘只能回应而不能诉说’的被统治者。”^① 在此解释之下，意向性便在列维纳斯处发生了一种完全的颠倒：“外在的无限性成为奠基性的，逼近‘脸’（面孔）的外在性的‘超越意向’就是‘从外面赋义’，即将意向性倒置了，方向性地改变了意向性本身的结构。”^② 依据于“从来只是自我回应”且“回应与责任具有同一词源（response）”，列维纳斯将回应解释为责任，进而将其哲学定性为一种为他者负责的伦理学，并最终依据此种转向的身体意向性而宣布：自己已经完全逃离强调主体统一性的存在论。

三、碍于共时性而失败

这种标榜遭遇绝对他者的身体意向性真得超越存在论了吗？其实从列维纳斯对外在性的层层分析便可知晓，他的哲学就是要摧毁所有与主体相关的绝对性概念、消解主体的中心地位定性。为了突出这种摧毁与消解的必要性，列维纳斯在将存在定义为同化与占有的基础上进一步将之解释为战争：“表现在战争中的、固定在整体性概念中的存在之面孔主宰着西方哲学。”^③ 柏格对此有过清楚阐明，指出列维纳斯在《整体与无限》前言中对存在论的描述已经开始使用一种源于阿多诺所讲的“权威术语”式剧变性语言，这种语言明显表达了战争的永久可能性：战争作为纯粹存在的纯粹体验而显现，它产生了世界中的一切，包括和平，“和平和统一往往借助于战争来达到”^④。由此可知，在列维纳斯看来，战争完全悬搁了道德，它“丝毫没有显示任何外在性与作为他者的他人”。^⑤ 但如果我们承认战争就是自然与文化的唯一表现，却又要在此境况下追寻一种纯粹道德的话，那就正如柏格所讲，我们只能寄期望于乌托邦或强救世主论，而此正是面孔的含义所在。^⑥

面孔的这种超现实性质愈发加重人们对列维纳斯哲学的质疑，因为他那充满神秘色彩的伦理（道德）相对于充斥世界的战争（存在）来讲实在是太过虚无缥缈。将面孔作为意义源泉，列维纳斯实际上就是求助于犹太教的上帝来对世间的无止战争进行制止，因为面孔在《圣经》中频繁作为上帝的显示而出现，可以说它就是上帝的标志——“人的面孔指向了神的维度”。^⑦ 为了使这种制止摆脱过于理想的质疑，列维纳斯又提及了爱欲。其实早在《从实存到实存者》与《时间与他者》中，列维纳斯就已经解释过爱欲，并将之定性为是与他者关系的原型，可这时的他者却并非是由面孔、而是由死亡所标示的。在《时间与他者》中，列维纳斯对死亡做出了一种完全异于海德格尔的解释：在后者看来，死亡最真实地展示了存在，“它使所有其它的可能性得以可能”^⑧；列维纳斯却认为，死亡是一种完全不能为主体所把握的未知，是一个神秘的谜，面对死亡，主体失去了所有能力，变成一种纯粹的被动，死亡也成为一种完全不能为主体所企及的他者。依据《旧约》雅歌中“爱欲如死之

① Merold Westphal, "The Welcome Wound: Emerging from the il y a Otherwise", p. 214.

② 王恒：《再论列维纳斯的现象学》，《南京社会科学》2007年第8期，第4页。

③ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 7.

④ 杨大春：《列维纳斯或主体性的失落、延续与转换》，《江西社会科学》2009年第9期，第74页。

⑤ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 7.

⑥ B. Bergo, "Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy", p. 162.

⑦ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 78.

⑧ Emmanuel Levinas, *Time and The Other*, tran. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, p. 64.

弥坚”，列维纳斯认为“它（爱欲）将为我们提供对这种神秘关系（与他者之关系）进行分析的基础”。^①但爱欲却并不仅仅只是由于类似于死亡才与他者联系，柏拉图在《会饮》篇中解释道：“爱欲就是欲求自己永远拥有好的东西，但其所求的并非美，而是在美之中孕育和生产。”^②据此，列维纳斯在《整体与无限》中重新解释了爱欲，指出爱欲只是遭遇他者的起点，真正的完成在于繁衍^③。不同于爱欲中的男人与女人，繁衍中的父与子在纵向的时间中展示出主体与他者的关系。列维纳斯进一步阐释道，对于父亲来讲，儿子就是未来，并且是那种突破了海德格尔有限主体的未来，即儿子实是一种无限。正是在此基础上，列维纳斯最终强调说，对无限的欲望就在繁衍中通过作为未来的儿子而表现出来。列维纳斯提及爱欲、繁衍的初衷原本是用犹太教中的父子兄弟之爱来对面孔的伦理进行解释，进而建立其政治哲学，但这种解释却同时使那本来虚无缥缈的面孔具有了现实和具体的维度，从而对世间的战争状态进行了一种现实化回应，并最终将“表现为抽象面孔的他者落实到世间”。^④

但这种解释显明暴露了列维纳斯身体意向性的问题。

由以上将儿子定性为未来进而阐明无限可知，列维纳斯仍似海德格尔般重视时间：他一再强调，主体依据于时间而遭遇他者，“超越就是时间，就是走向他人”。^⑤这一思想其实一直贯穿列维纳斯哲学始终，他在《从实存到实存者》和《时间与他者》时期便已指出，主体从 *il y a* 中逃离的那一刻就是现在，可现在却并非时间，“这种进入现在的限定最初并不是与时间相联系的，它只是现在的固有标志”。^⑥在他看来，时间必须是一条流，单独的一个点并不构成时间。这就是说，时间是主体际的，没有他者便没有时间，只有出现另外一个点，只有那单独的瞬间被打破了，时间才会出现。据此，列维纳斯指出，现在并不是时间，它只是通向时间，我们只有逃离开现在才能使时间呈现，“时间不是孤独的主体的产物，而是主体与他者的关系”。^⑦“依据时间而遭遇他者”这一思想在《整体与无限》中也列为列维纳斯所坚持，只不过因为他者在此一时期已现实化为儿子，他也随之将时间问题中的重点由现在转移至将来。列维纳斯认为与爱欲所呈现出的横向空间维度不同，繁衍为我们展现出一种纵向的时间维度。据此，他进一步强调说，繁衍的意义巨大，因为它不仅可在存在范围内刻画，更具备超出其外的可能性。^⑧在此基础上，他用由繁衍而出的、直接表达着未来的儿子替换了作为爱欲对象的女人，并将之定性为是他者的具体化。但这种由儿子所表达的将来却绝然不同于海德格尔：后者因为死亡而重视将来，这种重视所呈现的是将来的有限性——因为稀缺所以珍视，因此海德格尔才强调此在应该本真地筹划将来，而筹划正表明将来可被占有与同化；列维纳斯的将来所强调的却是一种完全的不确定性，因为儿子对父亲来讲是一个完全不同于自己的陌生者，“这超越了任何可能的筹划，超越了任何有意义和有智能的力量”^⑨，它是一种完全绝对的无限。据此，列维纳斯强调繁衍建构了一种新的时间观，并因此用这种无限的将来反对海德格尔有限的将来；正是以之为基础，他认为自己最终逃离了后者的存在论。

列维纳斯的问题在于：尽管他用新的时间观对以往的存在论进行了有力抨击，进而对他者做出重新描绘，但对这种新的时间观，不论是位格的现在，还是儿子的将来，其仍然处于一种共时性时间维度中。这即是讲，尽管他者因为对主体显现出不确定性而区分于主体，尽管他者因为不同于主体而优先于主体，尽管主体因为失去了主动性而显得被动，但是主体却与这种伦理的他者同时存在。维希在

① Emmanuel Levinas, *Time and The Other*, tran. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, p. 64.

② 张福玲：《爱洛斯——与他者关系的原型》，《南京社会科学》2005年第12期，第14页。

③ 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2015年，第168页。

④ 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，第113页。

⑤ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 267.

⑥ 转引自孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，第108页。

⑦ Emmanuel Levinas, *Time and The Other*, p. 39.

⑧ 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，第168—169页。

⑨ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 266.

对《整体与无限》进行评述时指出，“‘藉以为生’这一现象仍然在‘同者’的时间中占有一席之地”^①，“尽管他者在此时间中占据优先地位，但却仍是主体控制着时间”^②，并称之为“他者优先性之缺陷”。这种缺陷不仅针对元素、他物或他人，更是直指表现为女人、儿子与面孔的绝对他者。对于后一方面，主要是以作为基础的面孔为对象，德里达给出了清楚阐释。尽管列维纳斯一再强调，表现为神显（epiphany）的面孔所涉及之光是伦理之光，但这种光并不同化；即便列维纳斯反复论述，面孔就是表达，但非暴力的语言可以存在；但这一切在《暴力与形而上学》一文中都被德里达在基础层面予以否定。德里达指出，列维纳斯在《整体与无限》的写作中始终存在着矛盾：他反对传统，但又温情不自禁地回到传统；他试图远离胡塞尔与海德格尔，却常对之割舍不下。因此，列维纳斯对于光和语言的辩解显得苍白无力，尤其是后者。在德里达看来，“列维纳斯的所有哲学几乎都与语言问题相关”，“而连他本人自己也无法否认任何历史语言都包含某种暴力”^③。最终的结果便是：列维纳斯希冀遭遇不可被同化的绝对他者，却又同时在对他的描述中不断将之同化。由此分析可知，《整体与无限》——亦是身体意向性——的症结就在于：未能将作为工具的语言同作为内容的语言相区分，进而妄图用执行着同化的手段去达至非同化之目的，结果导致矛盾产生。这一矛盾的更深层原因实际上是列维纳斯此时期始终是在同一维度——时间层面上的共时——中谈论主体与他者。

因为主体与他者的共时，《整体与无限》——不论是在他者的直观体现（爱欲的女人以及繁衍的儿子），还是在深层的理论层面（时间）——都存在以下困境：它承载着存在论的境域却又同时试图逃离存在论，这必定不可能。最终，列维纳斯将主体与他者理解为多元化了的存在，“与海德格尔的‘存在就是一的巴门尼德传统’不同的是，列维纳斯认为存在是多，绝不能被整体化”^④，这实际上也就是《整体与无限》那被广为评论的论断：“存在产生了一个多样化的自己，将自己分为同者与他者，这就是本书的最终结构。”^⑤ 这即是说，列维纳斯通过那转向的身体意向性所确立起的他者仍然只是一种存在，他仍然没有逃离存在论。

列维纳斯对于“他者优先性之缺陷”的修缮在《别于存在或本质之外》中完成。在这本书中，以对语言所进行的“说”与“所说”之区分为基础，列维纳斯用具有历时性特性的亲近取代了身体意向性，在前者中，“主体甚至并不能够获得时间，他并未体验共时性意识中的自我，而是从一开始就发现自己只是在依靠他人，即，主体从一开始就失去了庇护所”。^⑥ 列维纳斯将此种主体称为“宾格的我”，因为宾格（accusative）与被控诉（be accused）具有相同词源，主体便被阐释为要为他者承担责任，且这种承担并无端由，因为他者与主体根本就分处于两种完全不同的维度，他者也因此是一种自我所绝对追赶不及的过去与踪迹。正是在此意义上，列维纳斯才真正破除了身体意向性的困境，也才真正逃离了存在论。

（责任编辑 任 之）

① Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, p. 187.

② Ibid.

③ 汪堂家：《同名异释——德里达与列维纳斯的互动》，《同济大学学报》社会科学版2007年第5期，第15页。

④ 王恒：《出离存在——列维纳斯的现象学初论》，第11页。

⑤ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, p. 269.

⑥ Craig R. Vasey, “Emmanuel Levinas: from Intentionality to Proximity”, p. 191.

拯救显象：阿伦特对《纯粹理性批判》的阐释

陈联营

【摘要】晚期阿伦特在现象学基础上构建了一种显象世界理论。在对《纯粹理性批判》的解释中，她强调显象概念对康德的重要意义，认为批判哲学在形而上学领域最根本的贡献就是摧毁传统形而上学中感性世界与超感性世界的二分。对康德来说，人类生活的唯一一个现实领域就是显象世界。显象世界是认识活动的对象，同时也是实践发生的场域。而理智世界根本不同于柏拉图的理念世界，它只是思想自身构建的世界，运用于感知世界的认识能力及其法则不能运用于理智世界。可以说，阿伦特对康德显象概念的阐释为其政治存在论奠定了基础。

【关键词】《纯粹理性批判》；显象；幻相；形而上学批判

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0100-08

作者简介：陈联营，河南洛阳人，哲学博士，（开封 475004）河南大学哲学与公共管理学院讲师。

基金项目：河南大学青年科研人才种子基金项目“朝向康德的未成文政治哲学——阿伦特的康德阐释研究”（zzjj20140094）

尽管康德是阿伦特的哲学启蒙者，而且在阿伦特受教于海德格尔和雅斯贝尔斯时也深受他们的康德阐释的影响，但在阿伦特前期政治思想中，康德并没有占据核心地位。而由于艾希曼事件的影响，晚期阿伦特越来越认识到康德对于她思考当代的政治和道德问题的重要意义。正是回应着康德的三大批判，她勾画了其《心智生活》的三部曲：思考、意志和判断，以承继批判哲学的精神。这一宏伟构思的基础是她对《纯粹理性批判》的阐释。通过这一阐释，我们可以领会到阿伦特将其前期政治思想引入传统哲学论域的理论尝试。

一、阿伦特的显象世界理论

《心智生活》的“思考”卷正文一开始，阿伦特就提出了一种显象世界的理论。其中，她运用现象学的描述方法和梅洛-庞蒂知觉现象学的研究成果，为她早期的政治理论建立了一个存在论的基础。尽管这一存在论有着明显的海德格尔和梅洛-庞蒂现象学的特征，但其理论基础却来自康德。

这一理论的核心概念是显象，阿伦特用的英语词是 appearance，对应的德语词是 Erscheinung。与之相关的是幻相，阿伦特用的英语词是 semblance，对应的德语词是 Schein。我们先来看阿伦特对显象世界的描述：

人出生在其中的这个世界包含许多事物：自然的和人工的，活着的和死去的，短暂的和永恒的。所有这些事物有一个共同点：它们显现出来，并且要求被那赋予适宜感官的能感知的生灵所见，所闻，所触，所尝，所感知。如果显象的接受者不存在，那么就没有什么东西可以显现，“显象”一词也就毫无意义……所是的不仅在那儿，而且显现给他们，接受他们的感知。我们自无何有之乡显现出

来并进入这个世界，（最后）离开它而消失进入无何有之乡。在这个世界中，存在与显现重合了（Being and Appearing coincide）。^①

根据阿伦特的描绘，这个显象世界的基本结构是显象与能感知的生物或者说旁观者之间的对应关系。由此可以得出这些初步的结论：

第一，所有的显象都预设了旁观者，因此没有任何事物是单独存在的，复数性是地球的法则。^②显象无限丰富，远远超出了维持事物存在的实用需要。与此相应，感知的器官也同样惊人地多样，每一种动物都有其独特的感知器官，也因此而生活在独特的显象世界中。

第二，由于能感知的存在者自身也都是显象，因此它们从来就不只是主体，就它们作为显象来说，并不比无生命物更缺乏客观性。感知的同时也被感知，这是现实（reality）的最终来源。因此，纯粹的感知者例如意识，就绝对不足以给出现实。对于显象世界来说，人们和动物们作为能感知的存在者是独特的显象，它们不只是在这个世界中（in the world），而且归属于这个世界（of the world）。

第三，对能感知的显象来说，最根本的事件就是出生和死亡，也就是它在显象世界中的显现和消失，它们标划出的有限的生命长度不仅决定了能感知显象的生命预期，而且也决定了它的时间经验。例如，对人来说，一年的长度会随着年龄的成长而改变。而所谓“客观时间”实际上就是显象世界本身的时间，相对于能感知的存在者有限的生命，它无始无终。

阿伦特用舞台、演员和观众之间的关系说明显象世界、显象和能感知的存在者之间的关系。正如舞台本身作为戏剧演出的背景而成为戏剧的一部分一样，显象世界也是承载着丰富的意义。本身就能感知显象的那些显象，即动物和人，正因为它们有着强烈的自我展示（self-display）的需要，被称为有生机之物。因此，生命就意味着被自我展示的需要所掌控的存在方式。与舞台演出类似的还有：显象被从不同的视角所感知，即它的显象对应于复数性的旁观者，“看起来是”（seeming）是显现着的世界被感知到的唯一方式；每个显现着的事物都有一种遮蔽，显现和遮蔽同时发生、相依相随；每种生物的存在尺度决定于其显象的充分性，都经历从开始显现、逐渐展开、完全显现、保持充分的展开状态到最后完全消失这样一个历程。无论是日常生活还是科学研究，完全显现状态都是认识事物的基本尺度。

尽管科学家可以通过更精密的观察或严密的推理将某些显象判定为幻相，“然而，任何对错误的根除及对幻相的消除都不可能达到一个超越显象的领域……当一个幻相被驱散时，会有另一个显象取而代之”^③。显象世界只能在那种“对我显得……”的模式中显现，“既然显象通常在‘对我显得……’这一面具下展现自身，那么，从表现者一方来说，虚饰（pretense）和故意的欺骗，从旁观者一方说，错误和幻相，就属其内在之可能性了”^④。也就是说，世界在那种“对我显得……”的模式中显现，这种模式不仅制造我能纠正的错误，还产生真正的幻相，即欺骗性的显象。我无法像纠正错误那样纠正幻相，因为是我在地球上的永久居所和我作为地球上的一个显象造成了它们。

显象世界的感知经验给予我们的明证性是真理的典范特征，由于西方传统以视觉隐喻理性能力，而视觉的明证性是最直接、最确定的，因而西方哲学传统中的最高真理也被认为是心智之眼所直观到的不可言喻的真理。无论哲学的论证方式是怎样的，其最终目标总是不可言喻的直观对象。^⑤“不管是苏格拉底－柏拉图意义上的辩证论证，还是用已经建立的规则从已知前提得出结论的逻辑论证，或修辞一说服论证，都不能与简单的、不容置疑的和无可争辩的可见明证的确定性相媲美……甚至在康

① Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1978, p. 19.

② Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 19.

③ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 26.

④ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 36.

⑤ 维特根斯坦的必须对之保持沉默的不可说者。

德看来，这都还是真理的确切定义。”^①

在展开上述显象世界理论后，阿伦特提出了“显象的首要地位”^②，这意味着显象是所有科学研究、常识推理和哲学思考的前提和界限，显象世界人类的唯一世界。当哲学家像柏拉图所说的那样实现了灵魂转向进入心智世界时，他们并没有发现另一个真实的世界，因为心智世界的来源和线索仍在显象世界。阿伦特认为，在西方哲学史上，只有康德清醒地认识到了这一点，正如她所说的：“在其哲学著作中显象和幻相发挥根本与核心作用的，除康德外，别无他人。”^③

二、显象概念在《纯粹理性批判》中的首要地位

在阿伦特看来，《纯粹理性批判》的一个重要目的就是挽救由于哲学传统而受到责难的显象。为此，康德区分了显象（Erscheinung）、现象（Phänomen）和幻相（Schein）。他把主体与客体的最初相遇的模式称为感性直观，而这最初相遇的产物就是显象，它是一切认识活动的起点。之后，显象这最初的产物作为材料，就能被主体的更高级的官能即知性捕捉到。知性对这材料进行加工综合，进而产生了现象。“诸显象就其按照范畴的统一性而被思考为对象而言，就叫作 Phaenomena（现象）。”^④ 这些现象是已经在范畴的统一框架下经过组织的显象。^⑤ 康德还在与物自体的关系中谈到现象：“凡是根本不会在自在的客体本身找到、但却能在客体与主体的关系中找到，并与主体的表象不可分的东西，都是现象。”^⑥ 与之对照，显象处于更源初的层面，在显象那里，还没有主体和客体的区分。

在康德那里，显象非但不是虚幻的代名词，反而是我们的认识能力能达到的唯一实在的东西，也是知识的坚实起点。康德对物自体概念的坚持很大程度上就是为了保证这一点。康德的这一论点在阿伦特的显象世界理论和真实性理论中得到了澄清和深化。

阿伦特强调显象世界本身作为舞台的持久性和稳固性对显象的显现以及感知显象的重要性。这在康德对实体范畴的理解中得到了支持：“实体的图型是实在之物在时间中的持存性，即作为一般经验性时间规定之一个基底的那个东西的表象，因而这个东西在一切其他东西变化时保持不变。”^⑦ 那么，这个基底是什么呢？在阿伦特那里，它显然就是显象世界本身；在康德那里则是作为自在之物的先验质料。康德将真实性理解为：“真实性在纯粹知性概念中是和一般感觉相应的东西……由于时间只是直观的形式，因而是对象作为显象的形式，所以凡是在这些对象上与感觉相应的东西，就是一切对象作为自在之物的先验质料（事实性，真实性）。”^⑧ 他还强调这种先验质料绝不是纯粹知性的对象，尽管它可以被我们所思考。正如论者指出的：“‘先验质料’指的是一种无形的质料，它可以变成世界万物即对象。这些对象从其本身（本体）来看是自在之物……从显象（自在之物对我们显现的东西）来看，它们就是我们的认识对象。”^⑨ 显象的首要地位还体现在哲学概念的感性来源：“对隐喻的同样的运用是我们的概念语言（其创建乃为了显示心智生活）的特点。我们在严格的哲学讨论中所用的词语也不可避免地源于那些最初与给予感官的世界相关的表达方式，从这些感官经验中，这些表

① Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 120.

② Ibid., p. 22. 可参考[法]梅洛-庞蒂：《知觉的首要地位及其哲学结论》，王东亮译，北京：三联书店，2002年。

③ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 40.

④ [德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第227页。引文据原文修改，下文除注明外均引自该译本。）

⑤ 参见黄义玲、梁中和编译：《康德哲学中的现象、现相与幻相》，《世界哲学》2007年第1期，第100页。笔者根据自己的理解更改了相应译名。

⑥ [德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第48页。

⑦ 同上，第142页。

⑧ 同上，第142页。笔者将“现象”改译为“显象”，“实在性”改译为“真实性”。

⑨ 张桂权：《论康德的“现象中的实体”——兼论胡塞尔的“超越”》，《学术研究》2012年第12期，第24页。

达方式被转化为更抽象的含义，以指代感官无法认识的观念。”^① 借助隐喻，心智能够返回显象世界，无法用任何语言表达的心智的非感性体验得以显明。就理智之物即概念通过隐喻与显象世界关联起来来说，显象的首要性不仅体现在概念的感性来源，而且体现在隐喻中表达的关系的不可逆。例如“无意识是隐藏于海平面以下的冰山”这个隐喻，其合理性完全基于显露的冰山与隐藏于海面下的冰山之间的关系，我们可以通过对冰山的感知理解意识与无意识的关系，但反过来，通过后者绝不可能达到前者。或者如阿伦特所说：“不管一个人如何长时间地想象悲伤和恐惧，他始终都不可能找到与风和海有关的任何东西；这种比较显然是要讲述悲伤和恐惧对人心的可能作用，也就是说，在于阐明不显现的体验。”^②

为了更清晰地传达自己的思想，康德在自己的哲学中大量运用隐喻。“概念式隐喻对于康德的哲学思考而言并不是辅助性的和补充性的，而是基本的和必要的。”^③ 对康德来说，隐喻作为两个不同领域中关系的类比，恰恰在最基本的层面使超验领域与经验领域之间的过渡成为可能，所以它是人类认知结构的一个基本特征。

作为主体和自在之物之间的源关联，显象成为康德批判他所谓的质料唯心论的关键概念。针对笛卡尔的观点，康德着力证明：“就连我们内部那种笛卡尔不加怀疑的经验也只有以外部经验为前提才是可能的。”^④ 因为自我意识是在时间中被规定的，时间又以持存的东西为前提，而持存之物正是上文所说的先验质料或阿伦特所说的显象世界。因此，康德的这个观点得到了阿伦特的极力肯定，也是她强调意识不足以保证真实性的根本原因。

可以看到，阿伦特借助现象学尤其是海德格尔对作为 *alethia* 的真理的分析，将康德的显象概念与传统的存在概念融合起来，赋予显象以存在论上的首要地位。而显象的首要地位当然也意味着感性的首要地位。正是基于这种理解，阿伦特断言：“《纯粹理性批判》堪称对感性的一种证成，甚至可能还是一种赞颂。”^⑤

当然，对于这种阐释来说，对康德物自体概念的理解就是关键的一环。因为物自体在康德那里恰恰构成了显象的根基。阿伦特认为，对康德的物自体学说，关键是要审查它是如何在对作为显象世界的世界的领会中被给予的。在康德那里，“物自体”指的是存在的某种东西，它能引发显象，却从不自身显现。这种存在者在西方一直属于神学关心的对象，所以也有人从神学角度理解康德这一概念：上帝就是这种某物，他不显现，所以不能被我们感知，而只能被我们思考。阿伦特认为对物自体的这种神学解释是成问题的，因为上帝在康德那里是“理性的理念”，他根本不能显现出来，不能产生显象。实际上，康德是根据显象世界中的日常经验区分了显象和物自体，从认识主体角度来看的每个具体事物就是显象，而脱离主体认识形式只从其自身来看的世界就是物自体。“思考之我确实是康德的‘物自体’：它不显示给别人，不像自我意识的自我；它也不显示给他自己。但它也不是‘子虚乌有’。”^⑥ 因此，哲学家们试图将明见性真理的标准运用于思考事务。以康德为榜样，阿伦特在她所谓的“思考之我”（the thinking ego）和自我（self）之间做出区分。康德的“物自体”，不是“虚无”，但又不能“显现”，它没有“为我们的”存在。她发现，对于康德来说，这些事物确实不是“被给予的”。它们就好像在这样一种强调的意义上为我们存在着：理性不禁要思考它们，它们对人有最重大

① Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 31.

② Ibid., p. 106.

③ [德] 君特·策勒：《活的身体或手推磨——康德〈判断力批判〉中的图型法和象征论》，卓洪峰、李晓东译，邓晓芒校，《德国哲学》2013年卷，第103页。该文对康德的隐喻理论做了全面而深入的研究。

④ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第203页。

⑤ [美] 阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，罗纳德·贝纳尔（Ronald Beiner）编，曹明、苏婉儿译，上海：上海人民出版社，2013年，第44页。

⑥ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 43.

的关切（兴趣）。

康德对物自体 and 显象的区分使很多人认为他也坚持两个世界的理论，但通过阿伦特的分析可以看到，康德的这一区分根本不同于传统的各种两个世界的理论。显象和物自体的关系一方面作为显现者与其隐藏部分的关系的理论化，另一方面作为思考之我的表象与思考之我的关系的具体化，实际上是二而一的。

显象的首要地位意味着：就我们所看到、听到或触摸到的东西来说，它们给予感官的决不能完全地在语言中表达出来。与感官相对的事物的丰富性非语言可致。正如维特根斯坦所说：“对不能说的，我们必须沉默。”（《逻辑哲学论》，最后一个命题）。这句名言不仅适用于超越感觉经验的东西，而且可以相反地首先适用于感觉对象，因为没有哪个我们看到、听到和触摸到的东西能被语言充分地描述。当我们说“水是冷的”时，无论是水还是冷都没有像它们被给予感官的那样被说出。“难道不正是对语言（我们思考的中介）和显象世界（我们生活的中介）之间这种差异的发现首先导向了哲学和形而上学吗？”^① 阿伦特认为，整个西方形而上学史无非表现为在语言和显象世界之间的转移：最初的重心是语言，强调通过思考可以把握真正的实在；现代以来重心则落在显象世界，强调感官的基础地位。“对语言的强调会歧视显象，而对感官的强调会歧视思考，这看来十分自然。”^②

三、显象与幻相

传统哲学一直将幻相当作显象之不可靠性的重要证据，但在康德看来，幻相和显象并不处于一个层次。“无论真理还是谬误，从而还有诱使人得出谬误的幻相，都惟有在判断中，也就是说惟有在对象与我们的知性的关系中才能发现。”^③ 在他看来，显象永远是真实的，因为它背后有物自体支撑。幻相本身也源于显象，但它之所以是幻相就因为它将在主体与对象的关系中呈现出来的性状当作了物自体的性状。康德举土星的两个柄为例：当伽利略第一次通过望远镜观察土星时，他惊奇地发现土星有两个柄；但随着天文观测基础的进步，人们认识到那实际上是围绕土星的一个巨大的环；也就是说，土星的两个柄对伽利略构成了幻相。但关键在于，即使我们今天去看，它呈现的形象并没有变化，只不过我们对它的判断改变了。因此，“真理或幻相并不在被直观的对象中，而是在关于被思维的那个对象的判断中。所以人们虽然正确地说：感官不犯错误，但这并不是由于它们任何时候都正确地作出判断，而是由于它们根本不作判断”^④。

阿伦特进一步区分了本真的幻相和非本真的幻相。非本真的幻相如海市蜃楼之类的形象会自行消失，或在近观之下被化解。相反，本真的幻相如太阳东升西落，却不会屈服于任何数量的科学信息，因为这是太阳和地球不可避免地呈现给一个不能改变其住所的地球生物的方式。^⑤ 阿伦特认为，康德对幻相的讨论所依据的就是对这里所说的本真幻相的理解。他说幻相是“自然的和不可避免的”，因为它“无法与人类理性相分离，而且……即使其欺骗性被揭露，它也不会停止戏弄理性并把它诱入偶尔的失常”。^⑥

就作为显象的人来说，“正因为自我选择与我们在世界上的显象和作用的密切关系，现代哲学自黑格尔开始就屈服于一个奇怪的幻相：人创造自身”^⑦。人创造自身，即人根据自己的意图和计划将

① [美] 阿伦特：《责任与判断》，陈联营译，上海：上海人民出版社，2011年，第154页，注3。

② 同上。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第271页。

④ 同上，第271页。

⑤ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 38.

⑥ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 39.

⑦ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 37.

自己展示出来，这种观念依据的是人能够制造关于自己的幻相；但问题是，他在制造幻相时仍显现了某种显象，而这是他自己意识不到、也控制不了的。这相当于自我展示和自我表演的区别。阿伦特将人的这一本真显象定义为一个人的“谁”，它才是人的显象的真正内容，不为显现者自身所把握。这意味着，就人来说，显象世界是他不可能超越的源始境遇，幻相始终是派生的，它不能否认显象的真实性。

康德对显象、现象和幻相的这些区分表明，他告别了西方哲学传统中的双重世界的理论。由于对显象不信任，也由于显象总是包含着幻相的可能性，双重世界的理论就区分了单纯的显象和真正的存在。哲学家们不断地尝试逃离显象世界并进入真正的存在领域的方法。这个真正的存在领域真实而永恒。当巴门尼德越过白天和黑夜之门，柏拉图的哲人走出洞穴来到理念的澄澈天宇之下时，他们认为自己超越了显象世界。但阿伦特认为“对于哲学家选择为自己的‘真正’家园但他自己并不降生其中的任何领域，显象世界都是在先的”^①。正是显象世界的显现性或显现与隐藏的共在，使哲学家产生了寻找真实存在的念头。但即使这种作为最高真理的终极实在，最终也必须作为一种显象才能被理解。这就是传统哲学中最高的思考活动被称为玄观（contemplation）的原因，心智之眼玄观真理，正如感官之眼观照显象。我们的心智活动总是受到显象的指引。由此就澄清了双重世界理论的现实根源。阿伦特指出：“双重世界的理论属于形而上学谬误。但是，如果它不是如此合理地对对应着某些基本经验，那么也就绝不可能延续几千年了。”^② 它实际上依赖于显象的首要地位，或者至少是显象的优先地位。同样，尽管科学家在其研究的某一阶段可能离开显象世界，但他的研究起点和终点都是显象：他因都某种显象的困惑或好奇而开始其研究，最终又必须将其研究结果在显象中呈现出来，无论这种呈现要借助多么复杂的仪器。正如康德所说，这些哲学研究和科学研究的指导性观念都在于“显象本身必定有一个不是显象的根基”^③。而这个观念又源于自然事物从黑暗的大地内部成长起来而显现于光天化日之下的方式，只不过它给那不显现者赋予了更高的真实性。

正是对不显现的根基的追寻造成了另一个最古老、最顽固的形而上学谬误：原因应该比结果具有更高的地位。就显象与其根基的关系（例如树木与树根的关系）来说，根基不但不显现，而且显象还要遮蔽其根基。所以，当哲学和科学试图贯彻上述信念时，它们就迫使那不显现的根基显现出来，但其代价往往是巨大的。这在现代科学事业中是最明显不过的，本身不能向人类显现的核能通过某些仪器显现出来了，本身不能被人类生存的外太空被人类制服了，但它们或者给人类在显象世界中的生活带来了巨大的危险，或者将人类置于不自然的生活之中。根本问题在于：“没有人可以生活在‘原因’中间，也没有人可以用正常的人类语言说明实验室揭示出来的‘存在’。”^④

形而上学的产生原因正如上述，而当哲学家本身开始宣布哲学和形而上学的终结时，哲学和形而上学的危机就暴露无遗了。康德、黑格尔、尼采和海德格尔都表达了形而上学的终结。这种终结的真实含义是传统思考终极问题的方法不再有效了。最根本的是感官世界和超感官世界的区分以及超感官物更真实的观念走向了终结。超感官物即神、存在、第一因以及理念等。这些终结有着严重的现实后果，因为它们不再是少数知识精英的看法，而是成了几乎所有人的观念。形而上学和哲学崩溃后我们出境的可能的有利之处有两点。第一，它让我们以新的眼光看待过去（危险在于我们可能随同传统而把往昔也失去）；第二，大众与少数“职业思想家”之间的二分丧失了合法性。从巴门尼德直至哲学的终结，所有哲学家都一致认为，为了研究那些超感官的事物，一个人必须使其心智摆脱世界、感知和情感。哲学家从显象世界撤退，进入到那个自哲学开端以来就被描绘为少数人的领域的世界之

① Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 23

② Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 22.

③ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 24.

④ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 26.

中。由于上述二分法的失效，哲学家和大众的区别也就失效了。

四、结 语

当阿伦特突出显象和幻相概念在康德思想中的基础意义时，对康德思想的主体主义解读就受到了挑战。原因在于：从显象世界的观点看，能感知的显象从来就不仅仅是主体，它并不比石头、桥或一只狗更缺少客观性。反过来，正如康德所说：“在内显象的这一洪流中，没有什么固定持久的自我能够使自己表象出来。”一种“内在的自我”，即便它存在，也绝不显现给内外感官，因为没有任何内在信息拥有标志着个别显象的那些稳固的、相对持久的特征（是可辨认的、可确定的）。实际上，甚至内在“显象”这说法就具有误导性。我们所知的只是各种内在感受（sensation），其无休止更迭阻止其中任何一个获得持久可确定的形状。情绪和“内在感受”缺乏“持久和统一”这种主要的世界属性，它们因此是“无世界性的”。时间作为内直观的唯一形式本身就无持久性。换言之，当康德谈到时间作为“内直观之形式”时，尽管没有意识到，但他在运用隐喻。他是从我们与外部显象有关系的空间经验得到这一比喻的。我们内在经验的特点恰恰就是形式的缺乏以及由此而来的直观的任何可能性的缺乏。内在经验中唯一可以执着的、唯一可以区分于我们变动不居的情感的至少与实在相似的东西是持续的重复。在极端情形下，重复会如此持续以至于造成一种情绪的牢固持续：但这不可避免地代表着灵魂的严重扭曲，因为那只不过是疯子的陶醉感和神经病人的忧郁。^①

阿伦特对康德“显象”概念的深入阐发源于她对现代社会“主观化生存状态”的深入反思。所谓主观化生存（subjectivist existence）指的就是人的整个生活都被收摄到内在世界、自我之中，世界通过内在的自我被看待和衡量。由此，政治共同体中那些重要的主体间事物，如公共空间本身以及传统、习俗、友爱等维系公共空间的事物就被从主体的角度重新解释，从而逐渐失去其根基。阿伦特基于显象世界理论的公共领域和行动理论，所针对的主要就是近代以来形成的这种主观化生存及其政治危害。《第一哲学沉思集》典型地表明，笛卡尔对于一切存在，包括感知到的周围世界甚至其自身存在的近乎绝望的怀疑。在笛卡尔的潜意识里，只有一种东西是确定的，那就是推理的逻辑程序。因此，笛卡尔认为既然在怀疑时他确知自己在怀疑，那么思维活动就其自身而言就具有了确定性。由此，他一方面给现代西方哲学确立我思这样一个起点，另一方面把思维能力即理性确立为我思的主要功能。“当尼采把现代叫做‘怀疑的时代’时，他的意思是，至少从笛卡尔开始，人就不再确信任何东西，甚至不相信真正的存在；人不仅仅需要上帝存在的证明，而且也需要人自己存在的证明。‘我在’的确定性就是笛卡尔在他的 *cogito me cogitare*（我思我思）中发现的东西；也就是说，确定性位于那种心理体验中，对于它，能证实我们自己的实在性和外部世界的实在性的感觉都无关紧要。”^②这种主观化生存方式一方面在近代形而上学中被不断论证和深化，另一方面又通过近代科学的效能优势逐渐在整个人类社会扩展。阿伦特认为，为公共目标而协同行动，在协同行动中展示和实现自己的个性，这是人类最本质性追求之一，是实现人性的根本方式。政治的基本含义就是人们在公共领域中共同地言谈和行动。因此，政治对人之为人类具有本质的重要性。而人的主观化生存障蔽了人们对现实和他人的个性的敏锐感知，造成了一种梦幻般的对世界和他人的理解，或是如霍布斯那样认为人与人之间就像狼与狼的斗争，或是像浪漫主义者那样把他人和国家设想为神性的显现、情感的自然。所以，主观化的生存方式既泯灭了人类在政治中寻求自我实现和公共幸福的根本渴望，同时也让那些鲁

① 参见 Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 40.

② Arendt, *The Life of The Mind: Vol. 1: Thinking*, San Diego, Harcourt Brace & Company, 1978, p. 150.

莽的、任意的思想操作闯入政治生活之中^①。

阿伦特对康德显象、现象和幻相概念的阐释延续并改造了对康德的“现象论”的理解。她试图在此基础上确立的显象世界的存在论显然有着强烈的政治意味。正如她不断建议我们的：“既然我们生活在一个显现着的世界上，把我们世界的意义和价值放在外观上不是更合理吗？”^② 这种主张显然呼应着其早期的公共领域理论和行动理论。

康德的这一理论立场对晚期阿伦特的思想影响深远。她认为现当代西方哲学中各种神学的和形而上学的危机大都源于后康德时代的哲学家对批判哲学的错误理解。传统的哲学和神学有一个错误的观念，就是认为不显现给感官的东西——上帝、存在、第一原理——比显现的东西更真实、更有意义。康德摧毁了二元论，重新澄清了理念和感官世界之间的关系。阿伦特用其友人奥登的诗句简练地表达了自己的主张：“上帝是否以显象判断我们？我怀疑他是的。”^③ 这种观点从根本上颠覆了现代人的一个幻觉：对于我们是什么这个问题，内在于我们自己的东西即我们的“内在生命”要比我们的外在显象更为重要。在阿伦特看来，只有我们的显象才是我们最根本的生命所在，是我们的荣耀所系。就像在希腊人那里一样：

希腊人对于非存在的厌恶，对于存在的赞美，只有将存在与非存在理解为显现与隐匿，才能被解释……城邦空间的生活经验：空间是一个显现的场所，显现就是存在。公民的显现就是力争存在。对存在的热爱是公民行动的动力。因此，无名者不是不存在，而是不显示。无名者表示微末，表示不足道。^④

（责任编辑 任 之）

① 参考拙文：《阿伦特：现代人主观化生存的政治危害及其救治》，李强主编：《民主与现代社会》，北京：北京大学出版社，2014年，第222—225页。

② Arendt, *The Life Of The Mind: Thinking*, p. 27.

③ Arendt, *The Life of The Mind: Thinking*, p. 18.

④ 洪涛：《本原与事变：政治哲学十篇》，上海：上海人民出版社，2009年，第18页注释。

阿伦特论人的“世界性”

高 燕

【摘要】“无世界性”是阿伦特对现代社会的一个基本诊断。受海德格尔的影响，阿伦特在对人的存在的“无世界性”进行深入分析的基础上，揭示现代社会中的人的“孤立”、“孤独”和“隔离”的必然性。在此基础上，阿伦特发挥康德关于鉴赏判断力的理解，提出政治判断力在现代社会中重构人的“世界性”的重要意义。这种判断力正是使得世界之公共性成为有意义的前提。

【关键词】阿伦特；无世界性；政治判断力；共通感

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)02-0108-07

作者简介：高 燕，贵州镇远人，哲学博士，（广州 510006）广州大学马克思主义学院讲师。

基金项目：广东省教育厅重点平台及科研项目青年创新人才类项目（人文社科类）“交互主体性视域下的大学生马克思主义信仰教育研究”（2016WQNCX121）

阿伦特对世界尤其是人在世界中与他人共在问题的描述得益于海德格尔对“此在”的生存论分析。在她看来，“除了尼采，海德格尔是第一个最彻底的世界之哲学的创立者。人的存在的关键在于在世界中存在，这里的关键是世界”^①。然而海德格尔虽然强调“此在”在世界中的本质是“共在”，但他却把“此在”在日常状态中与他者的联系视为“此在”被“他们”、“常人”所包纳，消散于“常人”中。与之相反，阿伦特认为“在海德格尔那最终显现为‘沉沦’的东西，是所有立足于人与他的同伴生活于世界中这个事实上的人的那些存在样式”^②。因此，在阿伦特看来，重要的是我与他者共同存在于其中的日常生活世界，而她也往往是在这个意义上使用“世界”一词的。在此基础上，阿伦特描述了她的世界性和无世界性问题，以及怎样在无世界性当道的现代通过政治判断力重构人之存在的“世界性”（worldness）意义。

很明显，阿伦特“在很长一段时间都对〔海德格尔的在世存在观念〕怀着敬意和推崇”^③，她在描述“人之境况”时对人在世界中的存在问题的探讨在很大程度上追随着海德格尔在《存在与时间》中对此在“在世存在”之结构的分析。阿伦特认为，人们构成这个世界，在世界中的人与人的世界是一个统一体。生活于这个世界中的人们，就像是一个个猝不及防地登临舞台的人一样，未及准备就开始了他的表演，“无论如何，我们构成了世界而不仅仅是身在其中”^④。“世界根据每一个人在其中

① Hannah Arendt, “What is Existential Philosophy?”, in *Essays in Understanding: 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York: 1994, p. 179.

② Ibid., p. 181.

③ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage Publications, 1996, p. 53.

④ Hannah Arendt, *Life of the Mind, 2 Volumes (Thinking)*, ed. Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace, 1978, pp. 21-22.

的位置而不同地敞开给每一个人”，因此每一个人都发展着她或他对世界的独一无二的视角或看法——doxa（意见），或“它向我显现”^①。这里包含两层含义：首先“同一个世界向所有人敞开”，其次“你和我都是存在于这个世界中的人”。因此，阿伦特强调的是世界中人与人之间现实存在的一种互存的、动态的关系的本原性，她用“世界性”一词来标识人的这种存在状态。与人的这种“世界性”相对的是“无世界性”（worldlessness）。

如果说海德格尔在讨论“此在”在世界中与他人共在的关系时，偏重于揭示“常人”的“非本真”状态的话，那么阿伦特则把“非本真的”类型与人边缘化联系在一直，揭示出偏离于交往而存在的事情本身之状态。她认为，这是一种对本原的在世界中与他者一起存在的扭曲。这种“非本真”在她看来就是人的存在的“无世界性”，其所表达的是人因为丧失了与他者一起共享世界的能力而表现出的状态。

在阿伦特看来，共同生活在世界上意味着世界处于共同拥有这个世界的人之间，就如同一张桌子的四周围坐着许多人一样；世界像每一个中间事物（桌子）一样，同时既将人联系起来又把他们分离开来。“世界对我们来说是共同的，并与我们的私人地盘相区别。就此而言，‘公共的’一词指的就是世界本身。”^②可见，阿伦特对日常生活世界的理解是把世界的公共性摆在自我与他者共在于世界之中这一根基上，世界之公共性所意指的恰恰是多元共存的他者之本真在场。在日常生活世界中，不仅有物作为对象化的客体来照面，各种各样的他者也以与我的存在方式一样的方式来存在和照面。“世界”作为一个普全境域的意义也由此显示出来。

然而，阿伦特认为，现代人是“无世界性”的，即处于无世界的世界中。在她看来，界定现代性的不是与自我的疏离，而是与人们在其有生之年都要显现于其中的、作为一个共同的公共的空间的世界的疏离。科学世界观的兴起、笛卡尔主义的盛行、在自我中寻找阿基米德点、“先验之物的终结”等，所有这些经验都迫使我们转向我们自身，其结果就是我们不再能相信我们的感觉。虽然人也活在世界上，但这个世界已经不适合“居住”了，世界本身丧失了其作为一个意义境域的意义，不再能给人以一种“在家”感。人是有根的和有家可归的，而无根和有家可归就意味着人“在世界中没有任何位置，被他者所承认和担保”。^③就此而言，人们并没有像通常所想的那样被抛回到世界之中，而是倒退回他们自身之中。没有对感觉的信任，世界和现实（reality）——“一个对象对众多旁观者所呈现出来的所有方面的总和”^④——就变成虚幻的。我们不再拥有能为我们的概念奠基的共同经验。换句话说，“我们不再能倒回到所有人共同拥有的本真的和无争议的经验”^⑤。正是世界的这种衰落为极权主义创造了条件。在阿伦特看来，极权主义的意识形态之所以吸引人，恰恰是根源于它成了“在一个没有任何人是可信赖的和没有任何事情是能依靠的世界中”^⑥的最后支撑。

在此，我们可以通过对阿伦特常用的三个术语及其关系的阐述来说明她是如何描述这种无世界性及其后果的。这三个术语是：（1）“孤立”（loneliness）、（2）孤独（solitude）、（3）隔离（isolation）。

“孤立”是完全不属于世界或无世界性的经验。孤立的人们必然是无能的，因为他们不能与他者一起行动。在这种情况下，人们之间的所有契约就都被打破了。成为“孤立的”意味着没有与我们出于一个共同关切而一起行动的那些人们。虽然我们仍然可以通过制造和创造来保持与世界的联系，但是当我们不再能为我们所共有的世界增加任何东西时，孤立就变得无法忍受。

公开地呈现的孤立总是导致私人领域中的孤独（solitude）。“孤独”本质上意味着独处，但是孤

① Hannah Arendt, “Philosophy and Politics”, *Social Research* No. 1 Vol. 57, (1990: 80).

② Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 52.

③ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books, 1951, p. 475.

④ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 57.

⑤ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 91.

⑥ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books, 1951, p. 478.

独状态中的人可以与其自我（self）对话，此时，处于“我”之外的他者世界仍然现实地存在着。外部世界的他者以“我”（I）与“自我”（myself）对话的形式表现出来。因此“孤独”在阿伦特看来是典型的哲学家的生存状态。孤立不同于孤独之处就在于，孤立之人虽然发现他的四周都是其他人，但彼此之间却无法相互建立关系，甚至无法分辨其周围的人是伙伴还是敌人；虽然与其他人一起存在，但又无法认同他者和与他者取得联系。这种存在状态让“孤立地去存在”成为极权主义之下的人的基本存在样式。此外，“孤独”有着转化为“孤立”的可能性。“孤独”本身包含着他者，这种他者是以另一个“我”的方式显现出来的。如果我抛弃或取消了这个“自我”，不再把自我显现为他者的再现，那么“孤独”就变成了“孤立”，因此孤独之人始终有着退化为孤立之人的可能性和危险。如果人们丧失了孤独中能够实现自我的能力，丧失了通过同侪的在场和信任所构建的身份或同一性的能力，其结果必将是人自身和世界之存在都丧失了其现实性。正是在此意义上，阿伦特强调，一个孤立的人既失去自我与思维能力，又丧失了世界以及对世界之经验。

阿伦特认为，处于孤立状态中的人仍然可能与世界有着某种联系，如人们进行制作活动时所处的状态那样；而一旦人和世界被劳动支配，所有人类活动都转变为劳动，即维持生物生命的基本需要的话，“孤立”就变成了“隔离”（isolation）。“隔离”，即完全隔绝了社会交往，无能与他人一起行动。“隔离是人们被驱入的一种绝境，他们的政治生活、他们追求一种共同目的的协同行动都被摧毁。”^①事实上，极权主义就是奠基于隔离，“奠基于完全不再属于这个世界的经验上，这处于人的最基本的和绝望的经验之中”。^②“隔离”之所以无法忍受，原因在于我们的同一性不可能独自得以确证。“隔离”的存在意味被那些我们不能与之联系的人们所围绕，即使是二而一的（“我”与“自我”）在孤独中的思考都被摧毁了。这是因为虽然我独自一人时我也可以思考，但我需要与他者联系以使我再次思考，“因为我的同一性的确证完全依赖于其他人”。^③我们的同一性是相互依赖的。这就是为什么彻底的“隔离”令人如此无法容忍的原因。

此外，“隔离”不仅指失去了他者，即能确证我们的同一性的人，而且还意味着丧失了世界。阿伦特指出，隔离之可能成为极权主义的基础是因为现代大众的无根性和多余性。无根意味着“在世界中没有任何位置，不被他者承认和保证”，多余则意味着“完全不属于世界”。^④她把这种“无世界性”定义为与“共通感”的丧失有关，而我们在感觉世界中的经验则依赖于这种共通感。我们的共通感是“调整和控制所有其他感觉的东西，没有共通感，我们每一个人就会被封闭在他自己的感觉材料的特殊性中，而这种感觉材料本身是不可靠的和危险的”^⑤。只有我们具有这种共通感时，我们才能信任我们的感觉经验。因此，共通感是人们为了在世界中生存、经验和理解生存所需要的一种相互保证。换言之，共通感对我们存在于其中的世界而言是本质必须的。当我们处于隔离状态中而同一性不可能得到确证时，我们就不仅丧失了对我们自己的信任，同时还失去了对世界的信任：“自我和世界，思考和体验的能力同时丧失了。”^⑥“隔离”的典型表现就是德国纳粹时期的“集中营”这种极端的“无世界性”。

可见，虽然“孤立”、“孤独”和“隔离”都呈现出对与他人共在于世界中这一事实的某种断裂，但其表现方式及所导致人的“无世界性”的程度是不同的。正是在此区划的基础上，阿伦特指出，孤独虽然过去是一种边缘现象，在现代社会却变成了一种日常经验。这种经验摧毁了我们在世界中行动的能力，使我们成为丧失生存根基的人。事实上，这种变化不仅对孤独的个人来说，而且对世

① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books, 1951, p. 474.

② Ibid., p. 475.

③ Ibid., p. 476.

④ Ibid., p. 475.

⑤ Ibid., p. 476.

⑥ Ibid., p. 477.

二

界本身来说都是危险的。没有共通感，我们共同生活于世界中这一事实就会处于被化约为私人经验的危险中，这转而又会加强孤独感以及由此而来的隔离或生存根基之丧失。正是在此意义上，阿伦特认为重新解释我们的判断力——尤其是其中的共通感——的本质内涵，是我们理解与重构世界现象和人的世界性的重要途径。

在阿伦特看来，如果我们陷入孤独中，丧失与他人一起在世界中行动或体验的能力，从而也失去对世界及其中的他人的确证时，至少我们还可以通过判断这样一种思考能力去再现他人，以及由此而来的我与他者共在于其中的世界的意义。

在《文明的危机》中，阿伦特写道：“判断是一种重要的活动，在这种活动中，与他者共享世界得以实现。”^① 换句话说，判断是自我与他者共享世界的一种方式。判断创造了一个共同的空间，而且让意义从这个共同空间中浮现出来。显然，阿伦特关于判断的说明得益于康德的判断力思想，但她又做了发展，明确提出判断乃是政治和人际事务的核心。判断既非完全客观的，也非完全主观的，这种界定来自于通过显示世界这一“主观的普遍性”（康德语）的空间的重要性，以及随之而来的我们对共同存在于其中的世界的理解。

对阿伦特来说，判断是必须的，因为它赋予行动以意义。但是判断之所以重要还有另一个原因，即判断事实上是一种卓越的政治能力，因为它以不依赖暴力的方式把自我与他者和世界联系在一起。判断从本质上来说是世界性的。阿伦特对判断力作了如下描述：在政治判断中，一个决定被做出，尽管这个决定总是受某种主观性限定的，受每一个人都是从他自己的立场来观察和判断世界这个简单的事实决定的，但它同时也“源于世界本身是一个客观的素材，是对其所有居住者都乃共同的东西这个事实。鉴赏活动决定着这个世界——不依赖于它的效用和我们对它的兴趣，即是如何被观看和听闻的，人们在世界中将看到和听到什么。鉴赏就世界之显现和其世界性来判断世界”。^②

阿伦特认为“无偏见”（impartiality）“是所有判断的最重要的条件”^③。这种无偏见既需要“无利害性”，也需要“一种扩大的精神”（an enlarged mentality）。在此，她继承了康德在论述鉴赏判断时对这两个概念的规定，并对它们做了政治上的理解。可以说，阿伦特之所以没有把《实践理性批判》看作是康德的政治哲学，部分原因或许在于康德这本著作的核心命题，即绝对命令的基础是一个人不应该与他自身相矛盾这一理念。而阿伦特更看重的则是《判断力批判》的出发点，即一个人只与他自己一致是不够的，他还必须要考虑世界和“从其他所有人的立场上去思考”，即他还必须要有一种“扩大的精神”，这种“扩大的精神”恰恰是奠基于在世界中我与他人共在的多元性之上的。在阿伦特看来，思考是与自我的一种无言对话；在作判断时，即使我是孤独的，但我期望着与他者在一起，我也许并不认识这些他者，但我努力与这些他者达成一致意见。为了进行判断，一个人必须把他自己从主观的、私人的境况和特质中释放出来，即为了把其他人的立场、观点考虑在内，一个人必须超越他的个体的限制。显然，在此包含着一层重要含义：即使我们抽离了我们的私人的和主观的环境，我们仍然是从我们自己在世界中的位置和立场来进行判断的。正如阿伦特所说：“我通过从不同的立场来考虑一个既定的问题，通过把那些不在场的人的观点呈现于我的脑海中而形成一种意见；即我再现了他们。这种再现过程并不是盲目地接受那些位于其他某处的人们的实际观点，因而从一个不同的视角来看待世界；这既不是一个移情的问题——虽然我试图成为某些其他人或像这些人那

① Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 221.

② Ibid., p. 222.

③ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 68.

样来感觉——也不是清点人数和加入多数人的问题，而是以我自己的同一性而在我实际上不在的地方存在和思考的问题……我越能更好地想象如果我处于他们的位置我会如何感觉和思考，我的再现性思考的能力就会越强，并且我最终的结论，我的意见就更加有效。”^①

“无利害性”（disinterestedness）是“一种扩大了的精神”的必要条件，它对“无偏见”同样是必要的。在康德那里，无关利害是鉴赏判断的必要条件，“如果有一个东西，某人意识到对它的愉悦在他自己是没有任何利害的，他对这个东西就只能作这样的评判，即它必定包含一个使每个人都愉悦的根据”^②。对康德来说，对某事有兴趣或觉得能从中获利，就意味着你想要占有这个事物而不仅仅是注视它。阿伦特继承了康德鉴赏判断中的这种“无利害性”的理念，对其做了扩展并用于对政治的研究。她认为，在政治中的“无利害性”和在艺术中无利害性并非完全相同；无利害性“不可能实现，除非我们能够忘记我们自己、我们生活中所关心的事情、利益和迫切需要，以便我们不会去夺取我们所赞赏的东西，而是让其如其本身之所是的那样存在，如其所显现的那样存在”；这种距离预设了“生物生命的需要已经得到供给，所以摆脱了生物生命的必然性，人们对世界来说是自由的”。^③这表明只有当我们对“我们的生活所需要的利益和迫切要求”置之不理时，我们才能进行恰当的判断。在政治上成为无关利害的，即对我们所共同享有的东西保持为无兴趣的、从而无利益上的牵涉，预设了要把私人的（日常生活的兴趣、利益和迫切需要）考虑在内。换句话说，进行判断，尤其是政治判断的能力，以及因此而来的政治一般，都是以一种基本的物质维生水平为前提条件的。这意味着世界并不是完全与私人领域分割开来的，而是与之缠绕在一起的。

在康德那里，鉴赏判断是一种奠基于感觉而非概念上的判断。这一区别之所以重要，是因为它把反思判断区别于鉴赏判断，同时还证明鉴赏的问题是可以被争论的，并且我们可以对这些问题达成一致意见。阿伦特对判断的这些分析与康德呈现出某些差别。在讨论判断力问题时，她主要讨论的是“趣味”（taste）问题，即这种所有感觉里最私人的和最主观的感觉何以可能成为判断能力的手段。或者说，这种如此私密的、私人的且束缚于生命过程的迫切需要的东西如何可能产生出能被他人所理解和接受的东西？阿伦特对这个问题的回答和康德一样，即都把想象力看作是核心。一方面，看、听和触摸是直接和诸对象接触，我们对这些对象的感知可以传达、交流或分享，恰恰是因为它们处理的是外部世界。我们可以再现我们的经验，即我们可以把一种景象呈现于我们的精神生活中，即使这种景象是不在场的。另一方面，嗅和尝是内在的感觉，它们是私人的和不可交流的。它们处理的对象在某种意义上是在我们之内的，因而是纯主观的。然而它们的独特性是它们引起了我们的差别对待：“这使我感到愉快”或“这使我不快”的感觉是直接的，这种感觉因为它是直接引起我们的情绪反应的，因而不能受到抑制。

阿伦特在此仍然根据康德叫做“快适的”（agreeable）来思考的。但是一旦我们把我们的直接的鉴赏感觉转化为一种再现（representation），这就不再是一个关于快适的问题。阿伦特强调说，鉴赏判断分为两个部分：第一印象和判断的“第二步操作”。想象力让我们把内在感觉的对象转化为可以被判断的对象，如一个客观的表象。对康德来说，想象力在鉴赏判断中之所以是重要的，是因为它不受理性的制约，并且仍能继续与知性进行“自由游戏”。对阿伦特来说，想象力对判断来说是核心的，因为它让我们把私人的印象转化为对象。但是这种再现过程同样让我们获得客观感觉——看见、听见和触摸——的对象，而且它们转化为私人鉴赏感觉的对象。于是，我们就开始去判断客观感觉的再现或表象（如怡人的风景），仿佛它是一个鉴赏的问题。我们不是判断一个对象本身，而是它的再现或表象，即通过想象力被转换为内在感觉的对象。在此，关键的是“转换为一个再现或表象”，因

① Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 241.

② [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年，第46页。

③ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 210.

为这意味着对“距离和无利害性”的预设。正如阿伦特对这个过程的描述所表明的，人们“此时谈的是判断而不再是鉴赏，因为尽管它仍然像一个鉴赏问题那样影响人们，但人们现在通过再现而建立起了适当的距离，距离或不关涉或无利害性，这些对赞同和不赞同是必不可少的”^①，因此，再现是无偏见和无利害性的必要条件。

然而，阿伦特认为，虽然在想象力把客观感觉的对象呈现为内在感觉的产物后，鉴赏可以选择它喜欢什么和不喜欢什么，但这里还有着进一步的步骤，即人们此时可以赞同或不赞同一个判断，赞同或不赞同某物是令人愉快的或令人不愉快的这个事实。而这第三个步骤恰恰是她区别于康德的地方。在此，政治判断不需要强迫或逼迫我们，因而与强迫臣服于逻辑判断的“逻辑的暴政”具有本质的区别，后者是应该极力避免的。

在阿伦特看来，我们如何决定我们是否赞同或不赞同一个判断，这个问题要由这个判断的可交流性、可传达性和公共性来决定。与鉴赏判断相似，政治判断是不能用概念来决定的，对政治判断来说，可交流性和可传达性才是本质必须的。保罗·利科就曾明确指出，鉴赏判断对可传达性的需要之所以对阿伦特重要，是因为这与多元性的境况有着一种明显的密切关系。^②然而，阿伦特并不对普遍的可传达性的先验基础感兴趣，她在这里所指的是“经验的”可传达性。对阿伦特来说，可传达性意味着判断是在“多元性”中做出的，且能公开地表达出来。用她自己的例子来说，当我发现我们羞于公开地表达我的憎恨的感觉时，我可能不赞同某种关于憎恨的判断；但是我可能赞同我对某人的死亡而引起的悲痛或悲伤的判断，当我发现我可以把这种悲痛或悲伤表达出来的时候。诚然，这并不是说我必须公开地表达我的判断，而只是我能公开地表达出来。这样，可传达性或可交流性是对一个完全成形的判断的验证，因此可传达性是对鉴赏判断的有效性的验证。

当然，交流或传达并不只是表达。交流或传达，在阿伦特的意义上更像是“言说”，它不仅是自我表达的一种手段，还有一种以他者之理解为前提的自我揭示的方式。而“言说”作为一种独特的“行动”方式，在阿伦特对“人之境况”的描述中本质必然的是公共的和多元主体的。就此而言，判断依赖于他人，是“他者定向的”（other-orienting），判断奠基于他者的存在，甚至是需要他者的存在这个事实上的。

三

那么，自我与他者是如何共同构建起世界的呢，或者说人的“世界性”何以可能呢？阿伦特对这个问题的回答是通过对判断力的另一个本质构成要素，即“共通感”的描述来加以彰显的。

无疑，阿伦特对“共通感”的理解在某种意义上延续了康德的思想。在康德看来，“共通感”是一种共同的感觉的理念，也就是一种评价能力的理念，这种评价能力在自己的反思中先天地考虑到每个别人在思维中的表象方式，以便把自己的判断仿佛依凭着全部人类理性，并由此避开主观私人的东西对判断所产生的影响。“做到这一点所凭借的是，我们把自己的判断依凭别人的虽不是现实的、却毋宁只是可能的判断，并通过我们只是从那些偶然与我们自己的评判相联系的局限性中摆脱出来，而置身于每个别人的地位。”^③在此基础上，阿伦特做出推进，她认为“共通感”是我们对现实性的感觉：它是与我们所有其他感觉相适合的感觉。如果没有由共通感所保证的现实性，那么，无论是我们的感觉还是自我与世界的统一就都不会是连贯一致的。^④正是在此意义上，阿伦特说“共通感”在现

① Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 67.

② Paul Ricoeur, "Aesthetic Judgment and Political Judgment According to Hannah Arendt", *The Just*, trans. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 103.

③ [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，第135—136页。

④ Hannah Arendt, *Life of the Mind*, 2 Volumes (*Thinking*), ed. Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace, 1978, p. 51.

代世界中的衰退并不是导致精神错乱，而是导致了一种无意义和无世界性的状态：没有一个有意义的共同经验——这种经验是由我们的意见和判断而给予和表达的——我们就会被迫退回到我们自己的主观经验和感觉中，似乎只有主观经验和感觉才是真实的事情。另一方面，“共通感”是自我与他者共同存在于世界中的根基，它构建并确保了世界的对“我们”而言的“共通性”。共通感“在世界是一个共通世界的意义上把世界之本性揭示给我们”。^①这就是为什么我们“主观的”和私人的五个感官以及它们的材料能“调整它们自身以适合我们与他者共同拥有和分享的非主观的和‘客观的’世界”^②的原因。

就此而言，阿伦特把康德的“共通感”变更为一种共同体意识，一种区别于纯粹私人感觉的感觉。每一个判断都诉诸于这种共同体意识以获得其特殊的有效性。鉴赏判断中的“这使我愉快”植根于这种共同体意识，因而是可以交流传达的，当然其前提是想象力把它转化为一种无关利害的表象，并且把其他所有人的立场考虑进去。鉴于此，可传达性和可交流性就取决于“一种扩大了的精神”：只有你能从其他某个人的立场上去思考时，你才能传达和交流；否则，你永远不可能确定你是在以一种其他人也能理解的方式在说话。保罗·利科就此认为，阿伦特的“共通感”“既是构成政治的共同生活的前提条件，也是这种共同生活的结果”^③。而这种共同生活的基本方式即是在世界中自我与他者的共同生活，因此我们可以说共通感本身既是人的“世界性”的前提条件，也是其结果。

这是因为，对阿伦特而言，在世界上存在的事物无不预设了一个旁观者，正是这个旁观者见证着它的显现，因此这种显现还意指着世界之构造有着一种交互关系的维度。这就是说，活生生的存在者（人）的显现的基本目的包含着与世界作为另一个感知者的人的相互关系。“所有活生生的东西都有着一种去显现的迫切性，使其自身与显现世界相适切且不是去显示其‘内在的自我’而是作为个体的它自己的迫切性。”换言之，在世界中，对象和存在者的去显现的倾向指示了对作为一个接收者的旁观者的需要：“在其自身的存在不预设一个旁观者的情况下，在这个世界中就不存在任何东西和任何人……就其显现而言，没有任何东西是独一无二存在的；所有存在的东西都必然要被某人所感知。”^④所以，成为活生生的，就意味着被自我展示的迫切性所占据，而这种迫切性本身即指向着世界与世界中的他人的共同在场，甚至是对世界的确证是通过他人或旁观者来进行的，而“共通感”就是这种确证的充要条件。

总之，通过对判断力，尤其是其中的“共通感”对人之“世界性”的确证，阿伦特表明了这一事实：世界是现象之显现的共同舞台，但在每一个活生生的存在者（人）看来，世界是不同的。这种“在……看来”是显现被感知和理解的根本方式，这种方式决定了现象同时也包含着遮蔽和隐藏。当隐藏的部分显现出来时，显现的部分就被遮蔽起来。但是，世界虽然对多元之人显现出不同的面向，共同存在于世界上的人们是从各自不同的位置和视角来观察世界；但这并不意味着世界作为一个普全境域这个整体的分裂，相反，这恰恰表明了世界本身的现象本性，它向不同的人显示它的不同面向，人们对世界获得不同的看法，并因此形成各种不同的意见，这些立场和视角的不同、看法和意见的纷纭多样并不妨碍世界作为一个整体或普全境域的存在。也即是说，至少通过政治判断力，尤其是其中的“共通感”因素，使得多元之人的存在，或自我与诸他者的共在恰恰对世界之为一个普全境域的同—性或“共通性”提供了担保，人之“世界性”也由此得以彰显。

（责任编辑 任 之）

① Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 221.

② Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1954, p. 221.

③ Paul Ricoeur, “Aesthetic Judgment and Political Judgment According to Hannah Arendt”, *The Just*, trans. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 103.

④ Hannah Arendt, *Life of the Mind*, 2 Volumes (*Thinking*), ed. Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace, 1978, p. 19.

先秦诸子政治态度平议

朱汉民

【摘要】 先秦诸子的丰富思想是士人创造的，他们创造的不同思想与其所持的政治态度密切相关。如果将先秦诸子对王权的政治态度做一基本分类，大体有依附型、疏离型、合作型三种类型。其中，法家、道家、儒家影响最大，分别体现为依附王权、疏离王权、与王权合作三种政治态度类型。

【关键词】 先秦诸子；士人；政治态度；儒家；法家；道家

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2017) 02 - 0115 - 07

作者简介：朱汉民，湖南邵阳人，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“四书学与中国思想传统的重建和整合研究”（15 AZD032）

先秦诸子学的特点是民间士人的独立立说，体现了士人的独立思想。士人会因自己的价值观念不同而在面对王权时产生不同的政治态度，同时产生不同的政治选择和人生选择。要分析、比较先秦诸子的学术思想，探讨诸子学特点和思想传统，可以首先从先秦诸子学派对王权的不同政治态度讲起。

一、先秦士人的政治态度类型

夏商周三代时期，学在官府；春秋战国时期，文化下移。东周以来，原本属于贵族等级的“士”，到了春秋战国因为逐渐失去原来的政治、经济特权，只能在民间社会创办私学，从事知识生产、文化传播，推动了春秋战国时期的文化教育下移，从而导致诸子学兴起。

毫无疑问，从中华文明史的角度来看，丰富多彩的诸子学推动了中华文明的创新和发展，建构了文明史上具有重要地位的中华轴心文明。为什么诸子学能够创造出如此丰富多彩的思想文化？现代学者均高度赞赏这一个时期思想文化的创造者——士。士是中国所特有的一个社会阶层。在西周，士原本是指贵族阶层。西周社会的贵族阶层有五部分构成，即天子、诸侯、卿、大夫、士，“士”是西周贵族社会中最底的等级。到了春秋战国时期，一方面，原本是贵族阶层的士因失去政治特权而成为拥有文化知识的平民；另一方面，又有许多平民因获得文化知识而成为士。总之，“士”是那些没有政治经济特权而拥有西周贵族才有的文化知识的人。春秋战国时期西周封建制解体，出现许多凭借自己的经济、军事实力而称霸一方诸侯国。这些诸侯国君需要一批帮助他们开拓霸业、治理国家的官僚群体。显然，那些具有争霸能力的诸侯逐渐意识到原来那种血缘封建制的严重局限，纷纷形成一种养士、用士的风气。春秋战国时候的“士”，往往是拥有文化知识、治国才能的读书人，他们通过拥有的知识才能被选入到官僚体系，成为所谓的“士大夫”。

战国时期诸子的社会身份大多都是“士”，但是他们创造的知识、思想却是丰富多彩、千差万别的，并且形成诸子百家的不同学派。诸子百家同是出身于士，为什么会有这么大的思想差异？这与士所拥有的政治态度和人生选择有关。

本来，在春秋战国时期，“士”的社会政治身份就体现出多元化的特点。一方面，他们可能与诸

侯君主保持密切的政治联系。无论最初是作为贵族阶层成员流落民间社会的“士”，还是在春秋战国时期新产生的“士”，他们均是一种重要的文化资源、政治力量，是各诸侯霸主“养”和“用”的对象，所以他们可能成为诸侯统治集团的成员。另一方面，他们也可能与现实政治、君主权力保持一定的距离。由于士大多已经失去原来的贵族身份，他们或者已经成为相对独立自由的个体，与君主政体并无必然联系；或者游走、归属于不同的诸侯国家、不同的君主，而并不属于某一个固定的政治集团。

“士”的身份体现出来的多元化特点，使得他们的政治态度和人生选择呈现出多样化的状态。具体而言，士人会因自己的价值观念不同而在面对王权时产生不同的政治态度，同时产生不同的政治选择和人生选择。如果我们要将诸子百家对王权的政治态度做一基本分类的话，大体上有三种类型：依附型、疏离型、合作型。

所谓依附型，指的是士人在参与政治时往往将投靠君主、依附王权作为根本目的，愿意放弃士人的独立性立场与主体性思想，自觉成为王权政治的附庸。这一种依附型的士人群体，许多已经由“士”转变为“大夫”，有的甚至成为“一人之下、万人之上”的国相，他们心甘情愿成为王权政治的组成部分，并以自己丰富的政治经验、深入的政治思考服务君主。这种依附型的士人群体有一个共同的信念：王权政治的建立和稳定是国家治理的根本条件，士人参与政治也必须以维护王权为根本目的。所以，他们认可的国家治理就是君主的独裁政治，士人参与政治不是要追求自己的政治理想，而是必须知道自己只是君主权力的工具。这一种依附型士人群体所提出的政治思想都是站在君王的政治立场，处处为君主权力着想，全部政治思想均围绕如何巩固君王的权力、延长王朝的祚命。由于他们是在王权之外的士人的政治思考，故而对政治的真相、权力的实质有着更为深刻的体认。他们显然是一批自觉成为王权附庸的士人群体。

所谓疏离型，指的是那些因不愿成为王权政治附庸而采取一种疏离王权政治态度的士人群体。他们强调个体存在、精神自由的价值高于一切，坚持自己作为士人的独立性立场与主体性思想，将国家、君主等权力体系看作是独立性个体存在的对立物，希望自己不与王权政治有密切联系。为了保障自己的人生安全和精神自由，他们主张疏离王权政治，决不愿意成为王权的附庸。这一种疏离型的士人群体，尽管可能有满腹经纶，是那些求贤若渴的诸侯君王“养”和“用”的对象，但他们并不愿意进入到以王权为核心的政治系统中。所以，疏离型士人群体大多并不关心富国强兵、国家治理的政治思考，而是更为关心作为个体存在的士人的身心快乐、精神自由。他们往往对人的个体价值、生命意义有深入的思考，并提出不为物累、全性保真、逍遥等人生哲学。他们是一批与疏离王权、与政治保持距离的士人群体。

所谓合作型，指的是在上述两种类型的士人群体的极端政治态度和人生选择中，选择、追求一条中庸的道路。一方面，他们愿意成为王权政治的臣僚，主动参与到王权政治体系，竭力维护以王权为中心的政治秩序，将维护、巩固现有政治秩序作为参与政治的初步政治目标。另一方面，他们仍然坚持士人的独立性立场与主体性思想，以天下为公、天下有道为最高政治目标。为实现这一目标，他们强调士人的个体人格和精神自由，决不成为王权的附庸。主张这一条中庸道路的士人群体，对现实政治体系的王权，主张采取一种合作的态度。他们往往既有依附型士人群体的参与政治的热情，又对王权保持距离并始终坚持自己的价值理想；既有疏离型士人群体对人格尊严、思想独立的追求，又不忘自己的社会责任和政治热情。他们与现实的君主政治保持一种合作态度，以最大可能实现自己的政治理想和人生理想。

春秋战国时期的士人群体与诸侯王权分别有上述的依附、疏离、合作三种类型的关系。我们认为，先秦时期的诸子思想均可以划分到上述的不同类型之中。在诸子百家中，其政治思想影响最为深远是法家、道家、儒家，他们的政治思想非常典型地体现为上述的依附、疏离、合作三种类型。法家思想是以君主的“势治”为目标，强调士人必须以君王的权势为重心而推动富国强兵，故而他们自

愿做“人主之爪牙”，显然是一种典型的依附型政治态度。道家思想（主要是杨朱学派、庄子学派）以士人的生命安全、身心快乐、精神自由为目标，主张不受国君的政治权力及其相关的道德法律的主宰，是一种典型的疏离型的政治态度。而儒家思想主张对现实王权采取一种合作的态度，既有参与经世、与君主合作的政治愿望，又强调保持自己独立的价值理想和政治诉求。他们希望加强与诸侯王权的合作，以实现自己的政治目标和文化理想。儒家士人的独立思想，往往通过与君主的合作而表现出来，故而体现出与道家、法家不同的政治态度。他们在追求与现实政治系统合作的过程中，倡导和坚持一种儒家士大夫精神的传统：一方面，他们表现出一种独立性的道德理想主义精神，敢于对现实君主政治的专横、暴力进行严厉的批判；另一方面，他们又对表现出实用理性主义态度，希望进入到政治体系而成为君王的臣僚，实现经世致用的政治追求。

当然，上述三种政治态度类型其实是一种理想型的分类。无论是群体还是个体，后来历史中的士大夫的政治态度并不是那样单一的，他们总是学习、吸收诸子学派的不同思想学说，这往往使得士大夫个体形成依附、疏离、合作等多样化的政治态度。由于历史的不断演变，各个诸子学派也在相互吸收对方的思想学说，秦汉以后就不再有纯粹的儒家学派、道家学派、法家学派，各个诸子学派在吸收其他不同思想学说。这时，作为群体的诸子学派和作为个体的士大夫，也往往在复杂的政治局势中体现出多样化的政治态度。

二、依附王权的法家

法家是一个由众多士人组成的思想家、学者群体，著名者包括有李悝、商鞅、慎到、申不害、韩非等。其中，韩非是法家思想的集大成者，其政治思想涉及到法家的法、术、势三个方面。所以，我们在此重点谈谈韩非的政治思想，以探讨法家依附王权的政治思想。

在先秦诸子中，法家对王权表现出一种典型的依附型政治态度。这一种政治态度决定了法家思想是以君主的“势治”为根本。法家异常突出地强调君主“势治”的重要性和必然性，同时主张在政治体系的君、臣、民三者的关系中，臣、民必须绝对服从君王的权势。

法家为何要依附王权？他们作为春秋战国时期已经具有一定独立社会地位的士、士大夫，为什么会放弃自己的独立性，如此心甘情愿地依附王权，站在君王的政治立场，处处为君主权力着想，全部政治思想均是围绕如何巩固君王的权力、延长王朝的祚命？

这首先与他们的政治经历和政治地位有关。有一个值得注意的现象，法家作为一个士人群体，他们大多有一个重要的人生经历，即都居于政治权力的核心，担任过君主的宰相、王傅，或者得到君主的特别重任，通过君权的强制权力而推动变法，所以他们能够对君主制的政治制度有十分深刻的认同。譬如，李悝曾经担任魏文侯之相，在魏国推行变法，著《法经》；商鞅深得秦孝公的信任，被委以重任并主持秦国的变法，获得封侯；慎到曾经担任楚襄王的王傅；申不害担任韩昭侯之相十九年，卒于相位；韩非子曾经担任韩国重臣，后来又深得秦始皇的厚爱。法家之所以如此依附王权，放弃自己士人、士大夫的独立人格，与他们个人的政治经历有关，他们已经成为君主政治的组成部分，成为君主政治的共同体。

其次，法家之所以心甘情愿地依附王权，还与法家的一个普遍性政治认知与政治信念有关。一般来说，法家人物比较普遍地强调君主“势治”的重要性和必然性。他们有一个普遍看法，君主有效的集权和权势是国家治理的核心和根本。韩非子指出：“事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效。”（《韩非子·扬权》）国家治理的根本就是让君主（圣人）有效地控制政治权力，君王必须大权独揽。韩非子完全不相信所谓的贤能政治能够治理好国家，他之所以推崇权势政治，就在于他坚信国家治理必须依赖一个强势的君主控制的权力体系。他继承和发扬了慎到的重势的思想，特别指出在国家的治理结构中，贤能政治与权势政治是相互矛盾而不相容的。他曾经说了一个著名的“矛盾”寓

言，就是要证明君主政治是依赖君主的权势而实现国家治理，寄希望于贤能君主或将其归结为贤能治理是矛盾的。他认为：“夫尧、舜生而在上位，虽有十桀、纣不能乱者，则势治也；桀、纣亦生而在上位，虽有十尧、舜而亦不能乱者，则势治也。故曰：势治则不可乱，而势乱则不可治。”（《韩非子·势难》）他所认同的“势”主要指君王手中的权势、权威，即君主统治所依托的权力和威势。他认为：“君持柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之治也；势者，胜众之资也。”（《韩非子·八经》）所以，韩非子一以贯之地坚持“以势治天下”的重要性和必然性。

韩非子强调“势治”的必然性，其政治思想也就特别关注君、臣、民之间的关系，他有关君、臣、民之间关系的探讨就成为其政治思想体系重要内容。

首先，韩非子特别探讨了君、臣之间的关系问题。他反对儒家将君、臣之间看作是仁爱忠义的道德关系和相互依赖的政治合作关系，而是直截了当地将君、臣之间看作是一种相互争斗、彼此算计的政治对立关系。他说：“爱臣太亲，必危其身；人臣太贵，必易主位……千乘之君无备，必有百乘之臣在其侧，以徙其民而倾其国；万乘之君无备，必有千乘之家在其侧，以徙其威而倾其国。”（《韩非子·爱臣》）韩非子冷静地分析了君、臣之间对立和争斗的严酷事实。尽管韩非子本人是为人臣者，但他并没有站在臣子等士大夫群体立场，而是完全站在君主的立场，处处以维护君主的权力、利益着想，主张在君、臣之间争斗中，君主应该牢牢地控制各种权力，绝不允许臣子争夺自己控制的权力。他说：“臣闭其主则主失位，臣制财利则主失得，臣擅行令则主失制，臣得行义则主失名，臣得树人则主失党。此人主之所以独擅也，非人臣之所以得操也。”（《韩非子·主道》）所以，他反复强调：“人主之所以身危国亡者，大臣太贵，左右太威也。”（《韩非子·人主》）他处处站在维护君主权势的立场上，认为君主一旦发现臣下有结党擅权的举动时，就应该严加提防、严厉打击。《韩非子》的大量篇幅均是告诫君主如何控制权力、抑制臣下各种方法和手段，表达出韩非子依附王权的政治态度和立场。

其次，韩非子探讨了君、民之间的关系问题。儒家继承了三代先王的民本思想，倡导爱民、富民，反对苛政严刑。但是，韩非子反对儒家的民本政治，坚持君本的立场。他仍然是从维护君主权势的立场出发，坚决反对爱民富民的国家政策，坚持苛政严刑以维护君权。他针对爱民有益于国家治理的说法提出质疑：“今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉！”（《韩非子·五蠹》）既然爱民不能够有帮助君主治国，而寡恩严刑才能够有助于君主的势治，那么他就坚决反对爱民。同样，他反对富民足民，认为老百姓会永远不知足，故而“虽足民何可以为治也！”他所追求的治理目标不是富民，而是通过苛政严刑的治理，实现“使民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏而不念慈惠之赐”（《韩非子·六反》）的“帝王之治”。

韩非子在君、臣、民的政治关系上，特别突出地强调君主权势的重要性，并且进一步探讨如何维护君主的绝对权力，那就是拥有“势”的君王必须掌握“法”“术”这两个关键的手段。《韩非子·难三》说：“人主之大物，非法则术也。法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”他认为拥有“势”的君王，还要将“法”与“术”很好地结合起来，二者均是“帝王之具”。故而，一切高明的君王必须善于“操术以御下”。由此可见，虽然法家提出了法、术、势的系统学说，并且被称之为“法家”，但是其政治思想的核心是“势”，“法”与“术”均是拥有“势”的君王维护王权、治理国家的手段。

正由于韩非子的政治思想是以君主之权势为目的、核心的，故而其政治态度必然是依附君王。那么，士大夫参与政治，就只能是悉心揣摩君主的心思，绝对服从君主的意志。他在《说难》中告诉一切臣子应该如何与君王相处。正如王先谦先生解释《说难》的题意所说：“夫说者有顺逆之机，顺以招福，逆以招祸。失之毫厘，差之千里，以此说之，所以难也。”（《韩非子·说难》）韩非子既然肯定“以势治天下”的必然性，就必须告诫那些进入君主政治权力体系的士大夫，应该绝对服从君主的“势治”。因此，如何揣摩君主的心思、顺从君主的意旨，成为一切进入政治系统的士大夫必须

遵循的政治法则。儒家士大夫有“说大人，则藐之，勿视其巍巍然”（《孟子·尽心下》），而韩非子的《说难》则强调“故谏说谈论之士，不可不察爱憎之主而后说焉”，十分生动地体现了法家依附君王的政治态度。

三、疏离王权的道家

春秋战国时期产生了各种治国安邦、统一天下的社会政治思想，同时也产生了以个体存在为中心的思想学说，最有代表性的是杨朱、庄子的学说。杨朱、庄子均轻视君臣父子的名教秩序，轻视治国安邦的政治功利，而将个体的生命存在、精神自由看得高于一切，故而在思想观念上一脉相承，均属于道家学派。道家是一个由众多不同政治态度、价值取向的思想家们构成的大学派，其中既有以自然之道为帝王南面之术的黄老道家，又有以自然之道为个人身心快乐、精神自由的杨朱、庄子派道家。这里重点探讨那些疏离王权型政治态度的道家，即杨朱、庄子派的政治态度。

杨朱属于道家学派，提出的思想主张和庄子有相通的地方，如《淮南子·汜论训》所说“全性保真，不以物累形，杨子之所立也”的思想，就和庄子有内在联系。杨朱的政治态度是十分鲜明的，为了个体存在的价值和自由，他坚持一种疏离王权的政治态度。杨朱强调个体自我的最高价值，故而在其他诸子以君王、国家、天下为最高目标的政治态度完全不同，他坚持的“不拔一毛”“不以物累形”，均鲜明地体现出其疏离王权的政治态度。其他学派总是标榜国家治理、天下统一的政治目标，而杨朱则旗帜鲜明地强调“为我”“贵己”，希望士人们建立起以“为我”为中心价值观，以利于士人在社会动荡、诸侯争霸的战乱中的个体人生安全，坚持将个体生命存在的意义置于最高地位。史籍记载杨朱的种种言行：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”（《孟子·尽心上》）“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。”（《韩非子·显学》）战国初年，杨朱的言行在当时影响很大，所谓“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨”之说，反映了春秋战国时期在宗法政治秩序受到严重冲击时自我意识的觉悟与个体存在意义的高扬。

杨朱坚持“不拔一毛”“不以物累形”的个体生命自保的价值观念，庄子则不仅要求个体生命的自保，而且希望个体生命的自由，提出一系列如何达到精神自由的人生哲学。司马迁为庄子写列传，生动具体记载了特别体现庄子政治态度的生平事例：

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”（《史记》卷63《老子韩非列传》）

杨朱、庄子均彰显个体存在的意义。杨朱主要倡导“不入危城，不处军旅”，以求个体生命的自保。庄子则连千金之重利、卿相之尊位也拒绝，将个体存在的意义从生命形体的保护发展为精神自由的追求，进一步表达了他疏离王权的政治态度。

由于庄子坚持疏离王权的政治态度，所以与其他诸子学派不一样，对君权表示极度的鄙视，并严厉地批判君主政治的非道德性。庄子的理想社会是人们普遍遵循自然之道的“至德之世”，而进入文明时代的一切东西，包括人们最为追求的科技、道德和国家政治，均是违背自然之道的。文明社会普遍推崇帝王、君主、圣王。但在庄子眼里，这些帝王、君主无非是一些窃国大盗。在《胠篋》篇中，庄子提出一个非常著名的观点：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门，而仁义存焉。”这些尊贵的诸侯国君的权力来源于哪里？庄子认为他们多是依靠偷盗、抢劫而获得，他们对国家的统治权力并不具有合法性。庄子指出，只有那一些并不希望统治人们、放弃统治权力的“天德”之士，才具有国家统治权力的合法性，而这一种人恰恰是生活在没有君主统治的“至德之世”。他说：“君原于德而成于天。故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”（《庄子·天地》）他对“无为之君”的推

崇，其实是否定了君主的政治权力。既然现实政治中的国君都是一些窃国大盗，一切高明之士就应该疏离王权、放弃卿相之位的名利追求。

庄子疏离王权的真正目的是为了“保身”“全生”的个体存在意义和价值。庄子特别喜欢讲“保身”“全生”。他说：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（《庄子·养生主》）而且，庄子讲的“保身”“全生”总是兼及形、神两个方面：“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。”（《庄子·天地》）“必静必清，无劳女形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。”（《庄子·在宥》）庄子总是兼顾个体身、心两个方面，以突显个体存在的价值和意义。当然，庄子之所以特别强调疏离王权的政治态度，既是“保身”“全生”的生命安全考虑，更是因为强调精神自由的追求。庄子真正对后来的士大夫思想产生最大影响的，恰恰是他提出的追求精神自由的“逍遥”“游心”“齐物”：

故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。（《庄子·逍遥游》）

游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉。（《庄子·应帝王》）

庄子向往的逍遥、游心、齐物，其实是一种对摆脱政治权力的强制、社会关系的羁绊，尤其是在精神上摆脱功利欲望的诱惑、名誉地位的向往，达到一种完全无所依赖的“无待”的“逍遥”之境，这是一种完全的精神自由。达到这一种精神境界的人，当然只能是完全疏离王权的道家士人。

四、与王权合作的儒家

与法家依附王权、道家疏离王权的政治态度不同，儒家追求一种与现实王权的合作态度。所以，儒家往往既会执着地向君主权力集团靠拢，希望取得君王的信任，以进入到权力体系中，参与国家治理的政治活动；又坚持自己的政治原则和价值理想，并不会因此放弃自己的政治主张，一味地取悦于君主，像法家那样完全成为王权的依附。

儒家本来只是春秋战国时期的民间士人，他们希望成为与王权合作的政治家，那么他们凭借什么去与君王们合作？或者说，君王如何可能与他们合作？儒家士人并没有掌握任何硬实力，既无军队，又无财富。他们唯有帮助君王治国理政的一套观念和方法，即所谓的“道术”。但是，儒家之“道”不过是一套有关政治的价值理念，儒家之“术”则不过是贯彻这一套价值理念的治国方法和手段，这一套“道术”既不同于法家、又不同于道家，儒家却殷切地盼望以这一套“道术”完成与君王的政治合作。对于那些急于富国强兵、开拓霸业的诸侯君主，他们需要并且愿意采用儒家这一套道术吗？

进一步分析，我们发现儒家所谓的“道术”，其实是政治理想主义的“道”和具有政治现实主义的“术”的结合。一方面，儒家是一种独立的士人群体，他们拥有超越现实政治、超越王权治理的政治目标，他们追求的政治目标就是“天下有道”“仁政”。所以，他们的政治思想往往是理想主义的，他们设计了一整套理想化的政治价值、政治制度，并且用这一套理想化的政治价值、政治制度，作为规范政治、约束君主的政治道德准则，也作为衡量政治权力合法性的依据。应该说，对于那些急于富国强兵、开拓霸业的诸侯君主来说，儒家这一套道的价值理想、道德标准既无实际用处，又太高远而难以企及，他们不愿意也不可能接受儒家所谓的“道”。所以，儒家士大夫如果坚持自己独立的价值理想，坚持自己的政治诉求，常常会受到君主的冷落而成为“丧家之犬”，或者和君主权力产生冲突而“以身殉道”。

但是，另一方面，儒家是一个参与君主政治的士大夫群体，他们必须与现实政治的王权系统密切合作，实现国家治理的政治目标。作为积极参与现实政治、与君王合作的儒家士大夫群体，他们拥有现实政治运作的政治手段，掌握、倡导一套实用理性的“治术”。儒家士大夫的“治术”不仅包括有

关礼治秩序、礼乐教化，还特别提出了富国、爱民、举贤、足兵等一系列富强之治术。后来，儒家的经世之学发展出包括礼乐、兵刑、食货、吏治、兵赋等有关国计民生的治国之术。他们以此作为国家治理的方法和手段，以完成对政治功利的现实追求。儒家学者一旦成为“大夫”，就会将自己掌握的政治现实主义的“治术”付诸政治实践，这也是后世出现大量“儒臣”并受到君主欢迎的重要原因。

儒家应该是一个有共同价值信仰的士人群体，但是儒学毕竟是一套入世的思想体系和价值信仰，当儒学拓展到社会的各个层面，就会成为一个由众多不同社会身份、不同政治诉求、不同思想趋向的人们组合起来的庞大社会群体。因而，儒家士大夫的思想角度十分多元、层面十分多样，儒家思想的内容十分丰富并不断演变发展。所以，当我们今天考察儒家士大夫群体、儒学思想体系时，应该特别注意某一个时代的儒家政治思想与作为两千多年的儒学整体的区别和联系，注意某一个儒家学者的政治思想与作为体系化的儒学思想的区别和联系，注意某一个儒家政治思想或命题与儒学全体政治思想的区别和联系。所以，我们应该肯定：孟子是儒家，荀子也是儒家；董仲舒是儒家，王充也是儒家；王安石是儒家，邵雍也是儒家；许衡是儒家，刘因也是儒家；倭仁是儒家，康有为也是儒家。我们还应该注意到，每一个具体的儒家学者都是儒学基本思想、信仰的追随者，但是每一个具体的儒家学者又只是儒家部分思想的遵循者、实践者。儒学系统需要这些不同类型、不同旨趣、不同道路的实践者，才能够更好地推动儒家思想体系、儒教文明体系的建构，更加充分发挥儒家文化的功能，更加全面完成儒教文明的奠定。

事实上，儒家士大夫在具体的历史条件、政治背景下，与君主的合作的政治态度、思想追求表现出很大区别。一方面，同一儒家学派的不同学者，他们的个人经历、思想性格、学术旨趣不同，故而往往可以归类到不同政治倾向的士人群体之中。譬如，儒家士人选择与国君的合作后，其内部又产生了有很大思想差别的孟子学派和荀子学派。尽管他们都是与王权合作的儒家学者，但是孟子的道德理想主义和荀子的政治现实主义就有很大差别。另一方面，同一个具体的儒家士大夫个体，可能会在不同的历史时期，因不同人生阶段的思想观念变化，因在朝和在野的不同人生处境，形成多样化的政治态度。在历史上，那些强调政治现实主义和经世致用的儒家人士，甚至可能在与王权合作的过程中转化为对王权的依附。虽然他们的思想仍然是以儒家为主体，但他们的政治态度、政治行为却可能体现出依附型士人的转变。那些坚持独立的价值理想和政治诉求的儒家学者，可能在与王权合作失败后转化为对王权的疏离，走入出世的道路而亲近佛、道。

同时，由于儒家对王权的政治态度是合作型的，他们希望与君主政治的这—种政治合作能够取得成功，所以他们努力兼顾“道”与“术”两个方面，即自己独立的价值理想与君主政治的现实治理。与此相关，儒家在学术思想上追求两种不同的学术旨趣和思想目标，故而在后来的学术史上作为整体的儒学又分化出来两个不同的学术体系，逐渐形成了两种不同类型的学术传统：一种被称之为“内圣之学”的学术传统，另一种往往被称之为“外王之学”的学术传统。在政教合一的传统中国，“内圣之学”与“外王之学”常常融合为一体，但是在实际的学术建构、思想整合的历史过程中，不同历史时期的不同学术思潮、同一历史时期的不同儒学学派、不同儒家学者，会对“内圣之学”或“外王之学”有不同倾向。当代学者在研究中国学术史、中国思想史时，可以通过考察这种学术与思想的基本立场、问题意识、最终目的是“内圣”还是“外王”，从而将其思想特征作“内圣之学”或“外王之学”的分疏。一般来说，“外王之学”的思想目标、学术旨趣在经世治国，故而这一种学说的问题意识均是维护礼治秩序、强化王权治理、追求富国强兵。“内圣之学”的基本立场、问题意识是实现合乎价值理想的道德人格，其最终目标是“成圣成贤”。传统中国的“外王之学”和“内圣之学”之间相互渗透，在政治问题上有许多交叉和合作，但是梳理他们之间的差异有着十分重要的思想史意义。

（责任编辑 杨海文）

矛盾、妥协与进取

——孔子尊圣与孟子的道统建构

余进江

【摘要】德、位乖离是先秦儒家政治哲学必须面对的问题，也是理解孟子道统论的切入点。面对德与位的现实矛盾，孟子相较于孔子表现出更多的妥协，其表现就是以“仁政”代替孔子的“德治”主张，在承认道统与政统背离的现实无法改变的状况下，希望政统接受道统的裁制与指导。然而这就必须提高道统的地位，确立其独立性与至上性。孟子采取的方法是构建系统化的道统理论，这种构建通过两个途径来实现：其一，通过以孔子之道对政治的指导性价值代替实然的历史功业，弥合孔子有德无位与上古圣王德位双全的差异，将孔子确立为传道之圣人，以确定道统相对于政统的独立性；其二，以道统传承的严整的时间形式，表明道统具有天命性质，以确定其至上性。

【关键词】道统；政统；圣人；德位

中图分类号：B222 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0122-06

作者简介：余进江，广东东莞人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

道统论是孟子政治哲学的核心，但由于学者在讨论儒家道统论的时候，往往把重点放在唐宋儒者尤其是韩愈、朱子身上，在一定程度上造成了对孟子道统论的忽视。实则孟子才是儒家道统论的源头，儒家道统论的经典形式在《孟子》终章已经比较完整地提出了。孟子作为先秦儒家思想发展史上的重要一环，其道统论也是理解整个先秦儒家政治思想的一个重要切入点。

孟子建构道统固然有辟杨、墨，即与其他学术流派争夺思想阵地的目的，但这种理解只是局部性与外部性的，没有触及孟子道统思想的根本。要以内部视角整体理解孟子道统论的内涵，就必须了解孟子所面对的时代问题及其应对的方式。孔子为孟子首先编入道统，要理解孟子的道统论，又不得不从孟子尊圣孔子的意义作一番辨析。

概括来说，孔子作为圣人传道的一环具有其特殊性，即孔子有德无位之情况。孔子身上的德、位矛盾是现实中道统与政统相分离相冲突的体现。在道、政背离的现实面前，孟子相较于孔子表现出更多的妥协，主要体现是以“仁政”代替孔子的“德治”主张。孔子之“德治”尚且要求在位者变化其德性以匹配其位；孟子之“仁政”则已经在一定程度上放弃了对在位者作德性上的要求，其实际内涵是孟子在承认道、政背离的现实无法改变的情况下，希望政统接受道统的裁制与指导。然而，要使道统获得对政统进行指导的足够合法性，就必须提高道统的地位，确立其独立性与至上性。孟子采取的方法是构建系统化的道统理论，这种构建通过两个途径来实现：其一，通过以孔子之道对政治的指导性价值代替实然的历史功业，弥合孔子身上的德位矛盾，将孔子确立为传道圣人，以确立道统相对于政统的独立性；其二，以严整的时间形式描述道统的传承，表明道统具有天命性质，以确立其至上性。

一、矛盾：有德无位的圣人孔子

道统是圣人传道的统绪，儒家以孔子为宗，尊圣孔子便成为孟子道统论构建的前提。实际上，正是由于孟子的塑造，孔子的圣人形象才得以完整地树立起来。然而孔子作为传道圣人，与尧舜禹汤等前代圣人相比，存在一个特殊之处，便是孔子有德而无位。前代圣人德位合一，所以才能在德性与现实功业上双重完满。而德与位在孔子身上却有着强烈的矛盾，如何面对这种矛盾，正是窥探孟子道统论意义的关键。但在讨论孟子的态度之前，我们还必须先对孔子作为圣人的特殊性作一个简单的梳理。

称孔子为圣人并非从孟子开始，孔子在世之时，列国皆已普遍称孔子为圣人。^①然而这些“圣人”的称呼，基本上仍是博学多闻之义，与后世圣人之义差距甚远。这里涉及到“圣”的含义演变问题。《说文》：

圣（聖），通也。从耳，呈声。^②

李孝定对许慎之说有所反驳：

（甲骨文“𠩺”）象人上着大耳，从口，会意。圣之初谊为听觉官能之敏锐，故引申训‘通’；圣贤之义，又其引申也……许君以形声说之，非是。听（聽）、声（聲）、圣（聖）三字同源，其始当本一字。^③

“圣”的原意是指听觉敏锐，许慎所言“通”已是引申之义。实际上，“通”在先秦思想文献中富有深意，不仅能从耳目官能健全通畅引申出智识上的通达，也能进一步引申出对道德天命的通晓体认，甚至“通”本身也成为道的代名词，庄子就用“大通”来指代大道。^④可见“圣”的含义在春秋战国有一个从感官上到智识上再到对道的体认上的演变过程，从一个经验性概念逐渐演变成一个超越性概念。

在称孔子为圣人的事例中，最早体现出这种超越性的是子贡：

大宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”（《论语》9·6）^⑤

子贡使用了偷换概念的做法：太宰以孔子“多能”提出孔子能否称“圣”的疑问，“多能”就技艺而言，并无道德含义，但子贡说“又多能也”，即认为“圣”和“多能”并不相干，且孔子之“圣”乃“天纵之”，有天命意味。^⑥孔子自言：“若圣与仁，则吾岂敢。”（《论语》7·34）圣仁对举，说明孔子所说的“圣”也不是“多能”，而是与“仁”一样具有道德含义。可见儒家从一开始所说的“圣”就已经具有道德与天命的涵义。

然则何为圣人，在孔子看来绝不仅仅在于道德上的完满，“圣”必须包含现实功业上的极高成就：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（《论语》6·30）

① 桌兰斋：《与厦大国学院研究教授顾君讨论孔子事》，《民国丛书》第4编第65册，第128—130页。

② [东汉]许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第250页。

③ 李孝定：《甲骨文字集释》卷12，台北：“中央”研究院历史语言研究所，1970年，第3519页。

④ 《庄子·大宗师》颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”成玄英《疏》：“大通，犹大道也。道能通生万物，故谓之为大通也。”（[西晋]郭象注、[唐]成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011年，第156页。）

⑤ 此种序号注释，以杨伯峻译注的《论语译注》（中华书局1980年第2版）为据，下同。

⑥ 太宰提问的意图历来有两说：其一，《论语注疏》认为太宰以孔子多能小艺，故疑孔子之圣。也就是说太宰因为孔子多能而否定孔子之圣（[三国]何晏注，[北宋]邢昺疏：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第127页。）；其二，朱熹《集注》言：“大宰盖以多能为圣也。”（[南宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第110页。）也就是说太宰是因为多能而肯定孔子之圣。两者正相反。此处暂取朱子说。然而即便取《论语注疏》的说法，这个“圣”的含义，也已经和“多能”，也就是耳目聪明博识多闻没有直接的关系。

按孔子的看法，只有尧舜等上古圣王才可称为圣人。那么圣人就必须同时是现实的王者，因为只有王者才有博施济众的可能，圣与王实为一体，孔子自己自然就不能算是圣人。那么孟子尊圣孔子，就必须面对孔子有德无位的问题。实际上孔子身上这种德、位矛盾只是现实中道统与政统相背离的具体反映，如何面对这种矛盾，如何处理两者间的关系，就成为儒家政治哲学的中心议题，也成为我们理解孟子道统论的关键所在。

二、妥协：从“德治”到“仁政”

孔子的圣人标准是道德理想与政治理想的统一，既能充分地体认天道，又能按照天道的要求成就现实政治中的善治。“大德必得其位”^①，在理想状态下，有圣人之德就一定有王者之位。然而德、位合一只是一种理想状态，现实恰好相反，孔子生活在一个礼坏乐崩的时代，德、位乖离是当时的普遍现实。孔子对此有着深刻认识，但他仍旧抱有美好的理想，希望能够通过某种途径，使在位者养成与君子之位相配的君子之德，故“德治”便成了孔子政治思想的核心。孔子答季康子言：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语》12·17）又言：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语》12·19）在孔子看来，上位者德行高洁以身作则，下位者便自然受其引导，“有耻且格”（《论语》2·3），如随风之草。所以达到善政的途径，就落实为对在位君子的德性培养。

德、位乖离的改变途径无非两个，变位以配德或者变德以配位。按照儒家的理想，德无疑具有优先性，然而在现实中，使有德之人获得国君诸侯甚至王者之位则非革命不可能。孔子希望在位者养成君子之德以求德、位合一，实际上已经是对现实的某种不明显的妥协了。

相比之下，孟子的妥协更为明显。孟子政治主张的核心是“仁政”，“仁政”与“德治”看似相近，然两者有很大不同。“德治”注重的是有国者以身作则，自身要具有君子之德；“仁政”表述为“以不忍人之心，行不忍人之政”（3·6）^②。所谓“不忍人之心”，虽实以人所共有的仁义礼智四端为基础，但其具体落实却更注重在“省刑罚，薄税敛，深耕易耨”（1·5）等保民措施之上，对人君的德行并未作过多要求。孟子与梁惠王辩义利，言：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”（1·1）表面上是重义轻利，然孟子所谓“仁义”是“与民偕乐”（1·2），是“不违农时……使民养生丧死无憾”（1·3），这些都是从利的角度上讲的，不过是公利而非私利。如此看来，孟子具有强烈的重利主义倾向。胡适说：“孟子论政治不用孔子的‘正’字，却用了墨子的‘利’字。但他又不肯公然用‘利’字，故用‘仁政’两字。”^③这正点出了孔、孟政治哲学差异的关键之处。

如果说孔子对在位者还有德性上的高要求，那么孟子对在位者的道德要求显然已经弱化许多。不管梁惠王是“好乐”“好货”还是“好色”，孟子都没有过多批评，只是要求其“与百姓同之”（2·5）。孟子已然放弃了孔子所坚持的在现实中实现德、位统一的理想，这是孟子对于战国时代人君无德现实的进一步妥协。正是基于这种妥协，孟子在政治上相较于孔子表现出更合作的态度。孔子于世俗政治总以有道君子的姿态对之进行批判，而非汲汲于说服人君接受其主张，孔子之“闻政”，子贡谓其“温、良、恭、俭、让以得之”（《论语》1·10），仍旧是靠着道德感化的力量，而非言辩说服，是“君子之德风，小人之德草”（《论语》12·19）的典型，故孔子言“君子欲讷于言而敏于行”（《论语》4·24）。孟子则以“好辩”著于当时。孟子的“辩”不仅是学者之间学术义理的讨论，更多的是对在位者施行仁政的劝说。在此过程中，孟子对介入世俗政治表现得更为主动。正是对

① [南宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第25页。

② 此种序号注释，以杨伯峻译注《孟子译注》（中华书局1960年第1版）为据，下同。

③ 胡适：《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第216页。

现实中的德、位乖离更为悲观的认识，使孟子一定程度上放弃了孔子“变德以配位”的政治路径，转而对在位者进行具体政治措施上的劝说。李巍认为孟子的“辩”“不仅在形式上背离孔子‘讷于言’之训，更在儒学内在理路的深层表征着孔子‘君子政治’立场的某种扬弃……孟子自称‘不得已’，显然不是因为他继承了孔学，而是因为他不得不在某些方面扬弃孔学”，但是“儒学越贴近政统，就会越亏欠道统，因而丧失其批判性”。^①这是道与政的现实矛盾所造成的，也是孟子仁政思想自身所隐含的矛盾。孟子一方面对世俗政治采取更为合作的态度，另一方面为了平衡和弥补对道的亏欠，又不得不极力高扬道的独立性与至上性。构建系统化的道统理论，便是孟子高扬道的独立性与至上性的主要手段。

三、进取：道统论的系统化构建

孟子构建道统论的目的是高扬道的独立性与至上性，一方面用以弥补仁政主张对道的亏欠，另一方面也是为其劝说在位者施行仁政提供更坚实的合法性。只有道在我，且道优先于政，我才有资格对政提出变革的要求。广义上说，只要承认道、政分离，且以道优先于政，就可以算作道统，从这个意义上说，孔子也秉持了道统的思想。孟子对道统论构建的贡献在于：其一，将孔子列入道统；其二，形式化论述。

（一）将孔子列入道统的问题

孔子为儒宗，将孔子列入道统自然是儒家道统论的应有之义。但在孔子自己看来，圣人必须道德功业双重完满，故他心中能称得上圣人的只有“博施济众”的前代圣王，他自己自然不是圣人。这是那个时代德、位矛盾的状况在孔子身上的具体反映。孟子自然十分清楚这种矛盾，但孟子自言“乃所愿，则学孔子也”（3·2），是把继承孔学作为己任。对孔学的继承不仅是在学术义理上的，更要继承孔学力求善治的入世精神。所以，孟子要提高孔子的地位以求孔子之道对世俗政治有更大的话语权，就要把孔子塑造成圣人，编入天道传承的系统，使孔子之道成为自古以来圣人传续的天道。如此，孟子就不得不面对孔子身上德与位的矛盾。此问题可从两方面切入讨论：其一，孔子在圣人序列中的有德无位的特殊性在道统论中具有何种意义？其二，孟子采取何种策略弥合孔子作为圣人与其有德无位的矛盾？

先讨论第一点。孔子在圣人传道的序列当中具有特殊性，即孔子有德无位。孟子并非不了解孔子与上古圣王的区别，而是恰恰利用了这种区别。上文讨论过孟子相较于孔子，对现实的德、位乖离有进一步的妥协，所以他并未完全继承孔子的“德治”思想，而是提出了“仁政”的主张。然而有意思的是，承认德、位分离，不仅仅是孟子的妥协，同时也是孟子的进取，其关键在于孟子把有德无位的孔子尊为圣人，这就意味着一个人是否为圣人，和他是否有位没有关系。这实际上是以一种思想建构的方式确定了道统与政统的分离，而不仅仅是被动地承认这种分离。只要道统与政统相分离，就有谁主谁次、谁领导谁的问题。在道统具有独立性的基础上，孟子才有可能论证道统的至上性，更大程度地提高孔子之道的地位，孔学对世俗政权的指导才有更坚实的合法性基础。在讨论道统的至上性问题之前，先来看看孟子采取何种策略，弥合孔子的有德无为与上古圣王德位合一之间的差异，从而把孔子编入道统当中。这是本文接下来要讨论的第二点。

总的来说，孟子弥合差异的策略是，在尊圣的理由中弱化现实功业的因素，强调孔子之道对于在现实政治中取得伟大功业的指导性意义，或者说在位或功业层面以价值的应然性取代历史的实然性。这种策略可以在孟子尊圣孔子的几条经典论述中体现出来：其一，“仁且智，夫子既圣矣！”（3·2）

^① 李巍：《孟轲之辩的政治哲学背景》，香港浸会大学人文中国学报编辑委员会编：《人文中国学报》第13期，上海：上海古籍出版社，2007年。

《中庸》言：“成己，仁也；成物，知也。”^①可见仁和智分别指向内在的道德人格（成己）与外在的事功成就（成物）。上古圣王通过善治来“成物”，孔子为后世立仁义道德之教化也是“成物”，教化并非善治本身，但对于善治的促成具有指导性的意义。其二，“圣人，人伦之至也”（7·2）。人伦不仅是单纯的人际相处，更是王朝政治的组织形式。在孟子看来，人伦来源于天命，而人伦之教由圣人担当，故圣人与天道契合为一。圣人作为人伦之至，不仅是指圣人能践行伦理道德，也是指圣人需以此对天下百姓施行教化，以使得人间秩序合乎天道。所谓“大而化之之谓圣”（14·25），就是既身有盛德，又能风化天下。人伦正是圣人教化的主要内容，与上述强调孔子“仁且智”对照，可知孟子强调圣人乃人伦之至，同样是对圣人之道的指导性意义而非实际功业作出肯定。其三，“孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也”（6·9）。孔子作《春秋》一事为孟子首先明确肯定。孟子又言：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”（8·21）《诗》对应“王者之迹”，《春秋》乃继《诗》而作，那么孔子作《春秋》当然也是天子之事。相较于上述两条，孟子肯定孔子作《春秋》，可以更明显地看出孟子以对现实政治的指导性意义代替实然的历史功业作为确立圣人的标准的倾向。所谓“成《春秋》而乱臣贼子惧”（6·9），说明《春秋》本身是批判的，但正是这种批判性，使《春秋》对于世俗政治具有某种指导性意义，这也是后世公羊家认为孔子作《春秋》乃是为后世立法的原因。

（二）道统的形式问题

孟子通过将有德无位的孔子尊为圣人来确立道统的独立性，其对道统至上性的确立则通过对道统的形式化论述来实现，其中最显著的特点是时间上的严整性。在儒家看来，天命是衡量世间事物的终极判断标准，孟子要证成道统的至上性，必然会在圣人身上赋予天命意涵。孟子彰显这种天命意涵的方法是描述圣人传道在时间上的特定形式：

由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之；若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱，则见而知之；若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之；若孔子，则闻而知之。（14·38）

在孟子看来，圣人传道在时间上大概以五百年为一段。五百年是一个相当特别的时间段，说是巧合不如说其中具有某种必然性，更像是冥冥中被注定的事情。如果没有天命的因素，圣人出世的时间间隔便不大可能有如此整齐划一的形式。通过对圣人出世的时间间隔作形式上的描述，孟子在圣人身上赋予了某种天命意涵，也就是在孔子身上赋予了某种天命意涵。道在这种形式当中，获得了天命的背书，道统的至上性便在此体现出来了。这是道统构建形式化的第一个意义。

形式化的第二个意义在于，通过具体的形式构建，道统才能向下落实为具体的仁政主张。道统要保持对政统的裁制，只有以天命作为基础的至上性是不够的，还须要落到实处。“仁政”中如“保民而王”“制民之产”等具体内容，都可以在传道圣人的政治功业中得到印证。相较于之前的儒家文本，《孟子》对于尧舜禹汤文王周公等前代圣人的记载要丰富得多。在《论语》中“尧”或者“尧舜”凡4见，《大学》《中庸》各仅1见，《孟子》中则24见；《论语》中“禹”凡4见，《大学》《中庸》皆未见，《孟子》中则有10见；汤、文王、周公的情况与之类似。^②实际上《孟子》中所谈论到的前代圣王的事迹并不多，只是孟子在“辩”当中对这些圣王事迹反复提及，可见孟子是有意识地为其道统论的构建营造充分的话语环境，更为重要的是借此突出圣人之道对现实政治的指导性意义，只有以具体的圣王事迹作为参照，才能为其仁政主张提供具体的论证依据，道统对于政统的裁制才能具体地落到实处。

在德、位乖离的事实面前，孔子还寄希望于培养有位者的德行，以求达到某种程度的德位合一或

① [南宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第34页。

② 此处“见”并非对出现字数的统计，而是以出现的段落计算。

者道政合一。孟子显然对有位者更为失望，他并不在有位者的德性上寄托过多的希望，而是在现实面前再退却一步，改而采取与世俗政权更为合作的态度，劝说人君力行仁政。这是孟子的妥协，也是孟子进取的起点。孟子的进取在于，以对政治的指导性价值代替实然的历史功业，弥补孔子作为圣人时在位上的缺失，将有德无位的孔子列入道统，系统性地确立了道统与政统的分离，确立了道统的独立性，并借圣人传道的严整的时间形式，赋予道统至上性。

余 论

德与位的紧张是儒家从一开始就必须面对，而且是一直要面对的一个问题。孔门师弟对“君子”的含义进行了重塑，突出强调了“君子”的道德含义，弱化了原来的君子之位含义。这实际上是儒家在德、位矛盾的状况下，通过对“君子”概念的重塑，突出君子之德的重要性，来规正现实在位的“君子”。到了孟子，德与位的矛盾不仅继续体现在“君子”概念上，在“圣人”概念上面体现得更为直接。孟子把孔子编入他的道统论当中，已经是有意识地把道统与政统区分开来。孟子的道统论，实际上是在承认德、位分离为一般现实的情况下所构建的，其目的和儒家强调君子之德相似，是通过确立道统的独立性与至上性，以道正政。孟子关于位的最直接的说法，是区分“天爵”与“人爵”。爵本来是一个言位的概念，“天爵”则是一个类比的说法。孟子明确以道德和现实权位区分“天爵”和“人爵”，并且强调“人爵”从“天爵”，可以说是对德、位分离的妥协，也是对应这种状况的一种进取。孟子讲圣人传道的统绪，以五百年为期，正是天命所定。可见其圣人观虽仍有体现事功的一面，但主要还是在“天爵”的意义上讲的。

在孔子那里，圣、王合一，但在孟子那里，圣与王已经有了比较明确的界限。这不仅仅是孟子一家的观念，后世儒家所谓“内圣外王”来源于庄子，明确以内、外区分圣和王，已经是那个时代的普遍观念了。可见，在战国时期，圣的概念有一个把“外王”涵义逐步清除出去的过程。王不再含摄在圣的概念之内，圣从兼言内外转为对人伦道德的终极肯定，王所针对的现实权位与功业则需要独立论述了。然孟子既言“修其天爵，而人爵从之”（11·16），仅仅肯定孔子是传道圣人当然不是其最终目的，孟子尊圣孔子，其最终指向，仍是达到道和政的某种统一。儒家把上古圣王之治视为理想的政治状态，孟子也并不例外，“在儒家眼中，战国时期更是政治上的无圣岁月，孟子以‘圣王不作，诸侯放恣，处士横议’来概括当时社会的政治及文化现状。从仁学的思路出发，孟子强调理想政治人格的‘天爵’与‘人爵’的统一，‘天爵’高于‘人爵’”。^①所以，尊圣孔子，正反映了孟子以道正政，以“天爵”正“人爵”的意图。

三代对关系王朝政治的鬼神意图和天命的解释权通常由祭祀者，实际上即是最高权力核心所垄断。而自春秋以来，随着“天”的人格色彩的淡化与理性精神的高扬，天意、天命或者天道已不再神秘而可以通过人的一般理性来了解知晓。对于天道等最高原则的解释权，便从最高权力拥有者手中，逐渐转移到知识拥有者手中。东周之前，权力的拥有者同时即为知识的拥有者，但到了春秋，随着私学兴起，不同的思想流派对于天道都有自己的解释，并试图以此影响现实政治。孟子以其圣人观为基础所构建的道统论，便成为论述现实政治须遵循孔子之道的有力论据，同时也为世俗政治保留一个值得追求的超越性价值，只有如此，现实政治才有不断进步的可能，而不至于成为一种冰冷的统治手段。孔子尊圣，也使得儒家对于政权的规正保有更充足的理由和自信，确保了儒者在现实政治中的独立性。如果孔子没有被塑造成圣人，儒家道统论便无从确立，中国士大夫便可能沦为没有独立性格的刀笔之吏。

（责任编辑 杨海文）

① 刘泽华主编：《中国政治思想通史·综论卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第238页。

《太平经》自然政治哲学发微

秦晓慧

【摘要】从成书目的、篇章内容看，道教经典《太平经》体现着浓厚的政治色彩，与儒家的仁爱政治哲学相区别。《太平经》是以“自然”为核心价值的一种自然政治哲学：在政治实践中寻求自然最佳形式的自然政治哲学，以老子“道法自然”的政治哲学、庄子“物顺自然”的政治哲学为理论渊源，明确提出“自然”的核心价值，并遵循“大顺之道”的自然无为方式，追求“天下太平”的理想之世。

【关键词】自然；无为；顺；太平

中图分类号：B234 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0128-07

作者简介：秦晓慧，河南焦作人，（北京 100872）中国人民大学哲学院博士生，（焦作 454000）河南理工大学讲师。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“社会主义核心价值观体系引领中国特色社会主义人文学科和人文文化研究”（13AKS009）；河南省高等学校哲学社会科学创新团队（2013-CXTD-03）

一、自然政治哲学与《太平经》

政治哲学在中国哲学发展史上是一个经久不衰的主题，日渐成为当前学术研究的热点。一般来讲，政治哲学研究何种政治价值值得追求，并以此标准推动现实政治，进行政治评价，进而探寻理想政治生活^①。这是一个动态的过程，正如施特劳斯所说：“政治哲学是一种尝试，旨在真正了解政治事务的本性以及正当的或好的政治秩序。”^②中国的政治哲学并不是一种纯粹的知识性成果，而是注重从动态的实践出发，使政事得以治理、达于清明，即由“政”达到“治”的过程^③。在这一探寻过程中，儒家立足仁义之道，寻求能够实现仁爱道德、天下大同的理想之世，成为中国政治哲学中的规范性传统；道家也是中国传统文化的主干，其立足自然，以顺物之自然来达到“天下太平”的理想之世也是无数中国人的梦想和追求。

所谓自然政治哲学，是指以自然的观点对社会政治生活本质规律的把握和凝练，并为人们认识、反思政治提供价值标准，为人们的政治实践提供方法论意义上的指导，引领人们进行政治生活的价值追求。它不和某种特定的政治制度相关联，而是在一切政治制度中去寻求实现自然之道的最佳形式。这里所谈“自然”，并非西方所谈的“自然”——自然物的集合或自然界，而是自然而然、脱胎于道家所谈之“自然”。如《老子》第64章曰：“以辅万物之自然而不敢为。”“自然”就是自己成为自

① 陈来：《论道德的政治——儒家政治哲学的特质》，《天津社会科学》2010年第1期，第23页。

② [美]施特劳斯：《什么是政治哲学》，李世祥译，北京：华夏出版社，2011年，第3页。

③ 彭永捷：《论儒家政治哲学的特质、使命和方法》，《江汉论坛》2014年第4期，第65页。

己的一种样态，没有任何外力的强迫和制约，纯真素朴，淡然若无。可以说“自然”是一个还未被异化、人性还未被扭曲的质朴状态，是最符合人性的价值。自然政治哲学就是以自然为核心，顺应万事万物的自然本性，推及至社会领域，就是为政者把一切政治行为纳入到自然规律之中，自然地发展每个人的本性。这不仅是一种政治的行为规范，也是为政者的治国之道，客观上限制了为政者的权力，不恣意妄为而因循自然之道。《太平经》自然政治哲学就是要以“自然”为核心价值，遵循“大顺之道”的自然无为方式，追求“天下太平”的理想之世。

作为早期道教经典的《太平经》，卷帙浩繁，内容庞杂，虽“多巫覡杂语、妖妄不经”^①，但内涵丰富、义理醇厚，具有重要的研究价值和意义。《太平经》成书之初一直被作者和进献者奉为有“兴国广嗣之术”^②，内容上多谈君王统治之术，提出元气治、自然治、道治、德治、仁治、义治、礼治等十种为政之术，体现出浓厚的政治色彩。无怪乎汤用彤先生说：“故其所陈多以治国之道。”^③目前《太平经》政治哲学研究成果相对薄弱，其研究的广度和深度都亟待扩展。本文立足原著，以新的视角提出“自然政治哲学”的命题，对自然政治哲学的理论渊源、核心价值和理想之治等一系列问题做一探析，力求为政治哲学的研究拓展一个新的领域，增添一个新的思考路径。

二、自然政治哲学的渊源

《太平经》的自然政治哲学与老庄为代表的道家政治哲学是一脉相承的。

（一）老子“道法自然”的政治哲学

《老子》第25章曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这里的“自然”并非指客观存在的天地万物，而是自然而然、没有外在强制力量作用的状态和过程。王弼此注最为经典：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”^④“道”以自然为本性，任万物顺其自然发展。所以陈鼓应说：“所谓‘道法自然’，是说‘道’以自然为归；‘道’的本性就是自然。‘自然’这一观念就是老子哲学的基本精神。”^⑤

《老子》认为人应该效法天道自然，“万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而不居”（第2章），天化生万物而不居功、不自傲，无为而任自然。人类社会的发展也应遵循此理，“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化……不欲以静，天下将自正”（第37章）。“无为”并非无所作为，而是顺其自然而不加以人为之意。故“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴”（第57章）。相反，为政者恣意妄为，就会戕害人生存的自然状态。禁忌太多而令百姓手足无措，法令森严而使人民动弹不得，严刑重税弄得民不聊生，这样的残酷社会给人们的生存造成了极大的威胁，把人的生命推向了死亡的边缘。所以老子主张“圣人处无为之事，行不言之教”（第2章）。

（二）庄子“顺物自然”的政治哲学

继老子之后，庄子也提出“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”的政治哲学思想。《应帝王》是庄子专门论述治国之道的一篇。郭象对“应帝王”注曰：“夫无心而任物自化者，应为帝王也。”^⑥帝王“无心”而任物自化，并非消极懈怠、无事可做，而是不妄为、不强作，顺万物之自然本性，不以私意曲矫万物，尊重自然，合道之自然，如此天下就可安定。

① [南朝宋] 范晔撰、[唐] 李贤等注：《后汉书》第4册，北京：中华书局，1965年，第1084页。

② 同上，第1081页。

③ 汤用彤：《汤用彤学术论文集·读太平经书所见》，北京：中华书局，1983年，第59页。

④ [三国魏] 王弼、楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第65页。

⑤ 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第170页。

⑥ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第287页。

《骈拇》篇曰：“天下有常然，常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以绳索。”^①任何事物都有其本性，有其常然，方者自方，圆者自圆，不待钩绳规矩而方而圆而曲而直，此物之“常然”。若是待钩绳规矩而方而圆而曲而直，则必“削其性”“失其常也”。推及社会领域，为政者惟有顺其本性，任其“常然”而发展，方不失万物本性，不失人之性情。故庄子提出：“君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。”^②“无为”就是顺任万物之理和人类的自然之性而不恣意妄为，君子以“无为”治理天下就要达到“顺物自然而无容私，而天下治矣”的理想状态。“无容私”就是不存私意、成见，不将自己的私意强加于他人。帝王不以“私意”出发，不借仁义之名目，不用权谋智巧，不制定严刑峻法，不横加指责百姓之事，顺自然之性，让百姓自然自由的生活，那么天下就能出现安宁祥和清明的理想状态。这也就是庄子所描绘“明王之治”的理想状态：“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”^③

自然政治哲学由老子首发，随后庄子继承和发展，到东汉末年《太平经》日臻完善与成熟。《太平经》提出：“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。”^④人要遵循万物之本性，不能人为地将自己的意志强加于万物。道之自然，自然而然，不可使然，不可不然，以自然为终极指归，故“故顺天地者，其治长久；顺四时者，其王日兴”^⑤。

三、自然政治哲学的核心价值——自然

在政治哲学中，政治价值是对政治活动做出的价值判断，也是人们所追求的目标，它深刻而持久地支配人们的政治行为。“自然作为基本的价值或原则普遍适用于处理人与人、人与万物以及人与宇宙本体的关系。”^⑥《太平经》针对一些非自然、不合理现状进行了批判，确立以“自然”为核心的政治价值，并通过顺物之自然的方式达到一个不戕害人性、符合人自然发展的理想社会。

（一）天道自然的政治基础

现有文献中，《老子》是最早将“自然”作为概念使用的经典^⑦。“自然”有两层含义：一是大自然存在的本然状态，即与人类社会相区别的自然界；二是引申为物自性如此，自然而然的状况。我们所言“自然”皆其引申义。

《太平经》：“自然者，乃万物之自然也。不行道，不能包裹天地，得其所，能使高者不知危。”^⑧“自然”是天地万物的本性，不以外力使之然，使万物保持其本性自然而然，尊道、行道是顺应万物的自然状态。“道乃主生，道绝万物不生，万物不生则无世类，无可相传，万物不相生相传则败矣。何有天地乎？”^⑨“道”主生，是“万物之元首”^⑩，失去“道”则生命无法传承而断绝于世，天地阴阳万物之法度皆受其“制命”。故曰：“自然守道而行，万物皆得其所矣。”^⑪自然万物之所以自由和谐发展，关键在于“守道而行”。

① [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第321页。

② 同上，第369页。

③ [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第296页。

④ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第203页。

⑤ 同上，第11页。

⑥ 刘笑敢：《试论老子哲学的中心价值》，《中州学刊》1995年第2期，第70页。

⑦ 刘笑敢：《〈老子〉之“自然”十题》，《诸子学刊》第1辑，上海：上海古籍出版社，2007年，第53页。

⑧ 王明：《太平经合校》，第16页。

⑨ 同上，第701页。

⑩ 同上，第16页。

⑪ 同上，第21页。

“天畏道者，道畏自然。夫天畏道者……道畏自然者，天道不因自然，则不可成也。”^① 天运行要以“道”为标准，不可离“道”而行。“畏”，敬服之意，“道畏自然”并非“自然”高于“道”，而是万物自然而然生存与发展就是“道”的体现，“道”就是要顺应自然，如果不因顺自然则万事不成。“天地之性，独贵自然，各顺其事，无敢逆焉。道与无为虚无自然。”^② 天地之性以自然为贵，万物的生成与演化均是按照“各顺其事”而不敢违逆。“自然之法乃道连，守之则吉，失之则患。”^③ “守”与“失”体现了万物运动变化是否符合自然之“道”。符合自然之道，则吉；反之，则患。

（二）善恶自然的政治伦理

《太平经》中有兴善止恶的政治伦理思想，但是“善恶”的界定标准却与以往不同。如孟子所言“人皆有不忍人之心”的“性善论”^④，荀子所曰“人之性恶，其善者伪也”的“性恶论”^⑤，他们以人性作为道德的基础来探讨善恶问题，而《太平经》则是以“合天心”为划分善恶的标准。

“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善。善者，乃绝洞无上，与道同称；天之所爱，地之所养，帝王所当急……夫恶者，事逆天心，常伤人意，好反天道，不顺四时……最天下绝调凶败之名字也。”^⑥ 善恶区别泾渭分明，以是否合天心、顺人意为判定依据。当人们的行为合天心、顺人意、符合“道”时则为“善”，并且是“天之所爱，地之所养，帝王所当急”；反之，“事逆天心，常伤人意，不顺四时”则为“恶”。

“夫天地之性，半阴半阳。阳为善，主赏赐……阳与德者主养主生，此自然之法也。”^⑦ 善恶、赏罚各以天地之性，刑法、赏赐各以其能，阳为善，以赏赐为主，阴为恶，以刑法为主。“善者致善，恶者致恶”^⑧，所以人们“应天应地”而行，顺应天地善恶之属性，各顺其性，各以其能，扬善抑恶，才可以实现“至诚感天”。“凡万物尽生善，人人欢喜，信中常乐欲歌舞……故乐生于善以乐善，天使自然如此也。”^⑨ 万物尽生善，则人人欢喜、歌舞、相爱、自乐生等，都是天使而自然如此。其结果就是：在自然领域中，“其善者，上可助天养且生长之物，下可助地畜养向成之物，悉并力同心，无有恶意”^⑩；在社会领域中，“教天下人为善之法也，人善即其治安，君王乐游无忧”^⑪。如果人人都得到善性，社会就会稳定，天也会赐予安乐，“帝王民臣俱善，则使天无灾变”^⑫。

四、自然政治哲学的实施原则——大顺之道

“自然”是人类社会追求的最高价值，在政治实践中实现“自然”价值的途径就是要秉承自然之道，遵循“大顺之道”。《太平经》中非常重视“顺”，仅“顺”字在全篇就有320余次，与“太平”出现次数相当。在政治实践中要顺天地之道，因万物之性，应任其所适，顺物自然而天下治矣。“乃所以承天心而顺地意，可以长安国家，使帝王乐者也。”^⑬

① 王明：《太平经合校》，第701页。

② 同上，第351页。

③ 同上，第351页。

④ [清]焦循著、沈文倬校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第232—234页。

⑤ [清]王先谦：《荀子集解》，沈啸寰、王星贤整理，北京：中华书局，2012年，第420页。

⑥ 王明：《太平经合校》，第158页。

⑦ 同上，第702页。

⑧ 同上，第512页。

⑨ 同上，第646页。

⑩ 同上，第245页。

⑪ 同上，第125页。

⑫ 同上，第191页。

⑬ 同上，第433页。

（一）法天效地、合顺阴阳

在《太平经》中，“天乃为人垂象作法，为帝王立教令，可仪以治，万不失一也”^①。天为帝王设象作法，故“帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物，故曰大顺之道”^②。帝王施政欲天下太平，必须上法天，下效地，顺阴阳之法，守道而行。“天道可顺，不可逆也。顺天者昌，逆天者亡。”^③

“然夫地之有大德，专以顺天之道，以好养万物……养成其中者。”^④ 天地有顺天道之美德，衣养万物。只有顺天地四时，顺万物自然之性，统治才能长久，与道相合。“故顺天地者，其治长久；顺四时者……与道合同。”^⑤ “天地之行，尚须阴阳相得相合，然后太平。”^⑥ 人顺应自然而不妄为，顺应道之自然而不偏私，守虚静之道，处无为之事，乃可治身，得大平安。国家政治的实施也遵循此理。“今良平气且临至，凡事当顺，一气逆，转不至。”^⑦ “大顺天地，不失铢分，立致太平，瑞应并兴。”^⑧ 帝王垂拱而治只需专心致意体察天心，顺天地，合阴阳，顺四时，保五行，就可以与天意相合，自然天下大治。

（二）三合相通，太平气至

《太平经》曰：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名……地有三名……人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”^⑨

自然界有“太阳”“太阴”与“中和”三气，三气交感合为“太和”，“太和”即出太平之气。“断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出，阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”^⑩ 三气相通相合，万物滋生，人民和乐，而致太平。

宇宙中，天、地、人相通相合。天、地、人是一个和谐有序的整体，人处天地之间就不能妄自尊大，而是要顺应自然，协调天地、阴阳与四时，保持和谐。“故道人属天，德人属地，仁人属中和。故三统不和，三贤理之，故太平气至，万物皆理矣。”^⑪ 天、地、人相通，道、德、仁相和，尊道、贵德、倚仁而太平气至矣。

人伦的家庭中，父、母、子相爱相通，和睦相处。在家庭中，男女同心同德，相亲相爱，但必须生育子女，这是人生存之大本。“人无子绝无后世”，“无子以何自名为父母？”男女相爱共生子，并力同心，共治一家，并将此上升到“天法”。“故男不能独生，女不能独养，男女无可生子，以何而成一家，而名为父与母乎？故天法皆使三合乃成。”^⑫

政治领域中的君、臣、民关系是血缘家庭中人伦关系的延展，三者也必须同心同德，共治一国。一方面，君臣民有别：“受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。”^⑬ 另一方面，君臣民相须，并力同心：“故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君……此三相须而立，相得乃成，故君臣民当

① 王明：《太平经合校》，第108页。

② 同上，第718页。

③ 同上，第713页。

④ 同上，第245页。

⑤ 同上，第11页。

⑥ 同上，第706页。

⑦ 同上，第52页。

⑧ 同上，第18页。

⑨ 同上，第19页。

⑩ 同上，第19—20页。

⑪ 同上，第714页。

⑫ 同上，第149—150页。

⑬ 同上，第730页。

应天法，三合相通，并力同心，共为一家也。”^① 君臣民，相须而立，相得乃成，各以其能：“为人君上者，当象天而行，乃以道德仁为行三统。君上乐欲无事者，朝常念道，画常念德，暮常念仁，既无一事矣。”^② “故上之安者，其臣良也；臣职理者，其民顺常；民臣俱善，其君明，其治长。”^③ 君主以道、德、仁来施贤明之政；臣子贤良，恪尽职守；人民从善，顺从纲常，这样就能达到三气共一治，就能成就功业，达到长治久安。

五、自然政治哲学的理想——太平之世

政治哲学在批判和超越现实中提出令人憧憬的政治理想，《太平经》把“太平”作为自己的政治理想和最终目标。经书不仅以“太平”命名，而且“致太平是全部著作的出发点”^④，是贯穿全书的中心线索，将“太平”的理想上升到前所未有的高度，对后世政治发展影响深远。

（一）太平的含义

《太平经》中提到：“今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。帝王其治不和，水旱无常，盗贼数起，反更急起刑罚……县官治乖错。失节无常，万物失伤……三光勃乱多变，列星乱行。”^⑤ 这说明当时自然界阴阳失调、灾害不断、万物凋敝，人类社会饥寒交迫、刑杀相继，致使帝王愁苦、民生不保。所以人们希望建立一个合理的、符合人性自然的太平之世。

“太平”一词首先见于《庄子·天道》：“知谋不用，必归于天，此之谓太平，治之至也。”^⑥ “太平”作为秦汉时期一种普遍的政治思想，频繁出现在当时的著作中。如《吕氏春秋》：“天下太平，万物安宁。”^⑦ 贾谊《新书·修政语上》称颂黄帝时说：“还归中国，以平天下。天下太平，唯躬道而已。”^⑧ 在《太平经》中，“太平”含义的界定更为明晰、准确。

“太者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也，天以日月五星为经，地以岳渎山川为经，天地失常道，即万物悉受灾。”^⑨ 太，大之意，称天；平者，称地，平均之意。天有覆育万物之功，地有衣养万物之效。以天地为常道而不可须臾偏离，否则万物“悉受灾”。《三合相通》卷更为详尽地解释了“太平”：“太者，大也，言其积大如天，无有大于天者。平者，言治太平均，凡事悉治，无复不平……天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰太平。”^⑩ “太”，“其大如天”，最大之物；“平”取“平均”之意，“其平如地”，即无论对谁都如此，公正对待而绝无偏私。天地二气相通产生中和之气，共养万物。万物以其自然状态共存于天地间，以天地为常道而自在、和谐发展，这就是“太平”。所以“太平”并非是人们要求统治地位上的平等，也不是追求在经济地位上的平均，而是要求“万物各得其所”。

“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也。”^⑪ “太平”就是要保障天地万物能自由自在、不受伤害的发展，要万物无所伤，各

① 王明：《太平经合校》，第150页。

② 同上，第712页。

③ 同上，第730页。

④ 王明：《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第110页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第23页。

⑥ [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第471页。

⑦ 许维遹：《吕氏春秋集释》，沈啸寰、王星贤整理，北京：中华书局，2009年，第109页。

⑧ [汉]贾谊：《贾谊新书》，沈啸寰、王星贤整理，北京：中华书局，2000年，第359页。

⑨ 王明：《太平经合校》，第718页。

⑩ 同上，第148页。

⑪ 同上，第388页。

乐得其所，有不伤一物的公平博爱之意。如果有一物受到伤害就不能称之为“太平”。所以对“太平”的理解不是我们常说的社会制度的人人平等、财富分配上的人人平均，而是把整个世界，不仅有社会的和谐，更包含自然物的自然生长，都作为研究的对象；不仅寻求整体的和谐，也关注到每一个生命体的发展，使万物各得生养，各得安宁。相比儒家注重仁义礼治，关注人伦道德以调节社会秩序，《太平经》的“太平”思想具有更开阔的视野，广阔的思维空间，解决自然和社会问题更为彻底。

在自然界中，只要天、地、人“三统”，同心协力，那么天地长安，万物和谐发展；一家之中，父、母、子同心协力，家庭就能和睦亲爱；一国之中，君、臣、民同心协力，国家才能长治久安。太平社会里没有暴力压迫，没有动荡不安，是一个均平、安宁、和谐、稳定的社会。在这个理想的太平之世中，天地长安，阴阳和顺，公平无私，物富民安，政治清明，这无疑是千百年来人类所追求的最美好的生活环境。

（二）理想之世

《太平经》中把历史可分为上古、中古、下古三个阶段：“上古所以无为而治，得道意，得天心意者，以其守本不失三急。中古小多事者，以其小多端也。下古大多忧者，以其大多端而生邪伪，更以相高上而相愁也，因生邪奸出其中也。”^① 三皇在位的上古时代，尧舜禹采取“无为而治”的方法得道意，并守“三急”，即吃饭、生育、穿衣。饮食与男女相许，二者为“大急”，因为人不饮不食便死，而男女不相得，便绝无后世；穿衣则为小急，或半急。这些问题不能马虎，否则“天下无人，不可治”^②。紧抓饮食男女这些涉及人类生存延续的大事、急事，便可实现无为而治。五帝为中，中古就有所退化，多事多端，“中古人半愚，轻小用刑”，亲近小人而多用刑法；下古大愚，五霸则“最下”，经历了“皇、帝、王、霸”的退化过程，以刑为常发，沦为乱世。

《太平经》中所设想的最佳统治就是：“前古神人治之，以真人为臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然无为自治。”^③ 经书中有神人、真人、仙人等道教色彩的人物设定，但是理想统治的核心是“以道自然无为自治”。效法天道自然无为，假托神人统治，民众安居乐业，却不知天上有天子也，这是神人善治的结果。所以“无为而治”并非以智慧治国，不会因“下智过于上”而导致以下欺上。“故以猾智知国，国之大贼也。”^④

通过分析可以看出，《太平经》所追求理想之世不是现代意义上所谓平等主义的社会制度，而是回到上古三皇之世。“是故上古三皇垂拱，无事无忧也。”^⑤ 君、臣、民能得天地之心，守天地元气，顺万物之自然，就能“天地病除，帝王安且寿，民安其所，万物得天年，无有怨恨，阴阳顺行，群神大乐且喜悦”^⑥。经书中多处颂扬了太平盛世的景象：“上平气来矣，颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国盛兴矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。”^⑦ 这是一幅风调雨顺、万物自由生长、人民安居乐业、欣欣向荣的国家昌盛美丽画卷，表达了人类对美好奕世的终极理想。

（责任编辑 杨海文）

① 王明：《太平经合校》，第46页。

② 同上，第42—45页。

③ 同上，第25页。

④ 同上，第435页。

⑤ 同上，第139页。

⑥ 同上，第468页。

⑦ 同上，第192页。

《老子变化经》中“老子”的神学形象与长生救赎

刘娟

【摘要】汉末的《老子变化经》是体现老子的神学形象与仙教长生救赎的重要文献。本文试图通过解读这篇经文，分析以下两个关键问题：信道者如何建构老子的神学形象，老子集至上神与长生神仙于一体的宗教主神形象，已经初步显现出道教的本初面貌；在人世治乱的历代变革中，老子如何在乱世之中通过长生信仰救赎与劝勉教众。

【关键词】《老子变化经》；神学形象；历世变化；“生道”救赎

中图分类号：B234 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0135-06

作者简介：刘娟，重庆万州人，（广州510275）中山大学哲学系博士生。

从汉初到汉末，老子的形象从一个教导内圣外王君人南面术的悟道哲人，转变为合长生与历史正义于一体的至高无上宇宙神，这个情形正对应了西汉黄老哲学思潮向东汉神学思潮的转变^①。老子由“人”而“神”的塑造过程，与长生成仙作为信仰的扩展过程相伴随，信仰长生的“好道者”将“长生”依据奠基于“老子”，当“老子”与“道”合一，作为神的“老子”就成为长生的根本依据。此外，身当汉末乱世，信众期冀追随老子以“长生”获得救赎又成为道教教团扩展的重要契机。体现老子的神学形象和长生救赎的重要文献，首推产生于汉末的《老子变化经》。通过解读这篇经文，笔者试图发现：（一）信道者如何建构老子的神学形象；（二）身处乱世，老子如何通过长生信仰救赎劝勉教众。

一、“老子”的神学形象

《老子变化经》产生的时间与另外两篇体现神学老子意蕴的《老子铭》《老子想尔注》大致相当，皆为汉末作品。这三个文本体现的思想内容有相当大的关联性，不过各自的侧重点并不一样。除《老子铭》属于传世文献外，《老子变化经》和《老子想尔注》是了解早期道教的重要经典，但曾长时间不见于历史典籍，都属晚近发现的敦煌文献。与《老子想尔注》相比，《老子变化经》对了解早期道教团体对宗教神“老子”的认识和态度尤有帮助。《老子变化经》几乎是宗教化老子的小传，以描述性语言告诉信徒最高神老子在宇宙和历史中的无上地位。这完全体现了长生信仰的“好道者”对“老子”的看法。经文同时向民众宣扬，老子在汉末建教传道以救赎乱世生民，人们应该尊奉老子，并遵循他的诫命生活。与《老子铭》相比，《老子变化经》除了突出老子与统治者的关系外，更彰显了老子在乱世中对信众进行救赎的主题。

^① 体现在解《老》作品中，前者以《河上公注老子道德经》为代表，后者以《老子想尔注》为代表。

依《老子变化经》的整体思路，我们可以把经文分成三个部分。开篇第一部分对最高神老子进行了神学性描述：

[老子]立于太始[之]端，行乎太[素]之原，浮游幽虚之[中]，[出]入窈冥之先门……化变其神，形李母胎中，易身伏命，腹中七十二年，中现楚国李□序与肩，颊有参午大理，日角月玄，鼻有双柱，耳有三门……此皆自然之至精，道之根（蒂），为万乘之父母，为天地之本根，为生梯端，为神明之帝君，为阴阳之祖首，为万物之魂魄。^①

《老子变化经》开篇的老子形象很显然是神化后的宗教结果，与汉初大为不同。这个过程是如何发展的？汉初对老子的看法主要体现在司马迁的《史记·老子韩非列传》中，老子始终是个“修道而养寿”的人，虽然他带点神秘的“隐君子”气质^②。两百年后的老子形象就有了极大变化，这时老子虽然也有人的具象化特征，却一跃而成为“道”本身。明、章帝时期，王阜所作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥。”又说：“老子者，道君也。始起乘白鹿，下托于李氏胞中七十二年，产于楚国淮阳苦县濂乡曲仁里。老子名耳，星精也。字伯阳，号曰聃。”王阜眼中的老子虽然与史迁笔下的老子一样姓李名耳，但这个“老子”已直接等同于“道”：“老子者，道也。”“老子者，道君也”。道从无生有“生于无形之先”的本体特点，从“无”发展到太初再到太素的生成论特点，以及道“浮游六虚，出入幽冥”玄冥幽深神化万端的一面，从“道”转移到了“老子”身上。道与世界的本体本源关系与老子对世界的神创性特征融合，将神学信仰与宗教哲学融为一体。“道”这个抽象的哲学语词与“下托于李氏胞中七十二年，产于楚国淮阳苦县濂乡曲仁里”的具象合一，老子这个“人”成为“道”。这样，具有具体人格形象的“老子”禀有了“道”创生世界的本源性和能力；而作为根源和本原的抽象之道也因“老子”具有了具体可感形象如生的特征。“这是道教创世说的雏形，也是老子被神化并被奉为道祖的序幕。”^③

一百年后的《老子变化经》关于老子的描述，接续了《老子圣母碑》中“老子者，道也”的“道君”身位^④。与《老子圣母碑》中的老子一样，他处于至上神的最高本体位置，自根自本，“立于太始之端，行乎太素之原”，存在于天地形成之前。同时又具有“道”化生万物的特点，既是“万乘之父母，天地之本根”，也是万物存在和变化的原因，如说“为阴阳之祖首，为万物之魂魄”。同样，经文把老子作为“道之根蒂”的抽象“道神”意与老子的具象“道身”结合起来，成为可知可感的人格神，说老子托形李母、在胎中孕育七十二年而诞于世间、形貌异相、如“颊有参午大理”^⑤、日角月玄、鼻有双柱、耳有三门等。与《老子圣母碑》相比，《老子变化经》对老子玄远幽冥的“道”的面相与具体形象的“人”的面相的描述显然更加翔实，对于老子的神迹亦铺排着墨更多：“能明能冥，能亡能存，能大能小”，“在火不焦，在水不寒，逢恶不疾，解祸不思。”

《老子变化经》在对老子进行繁复的神学化描述后，紧接着提到老子“长生不死”的神仙面相和他教授“生道”的面相：“[老子]长生不死，须灭身形，偶而不双……此老子之行也，严诚眇矣，

① 《老子变化经》只被发现于敦煌，经文的错漏字较多，经文依据于刘屹和苏晋仁对经文的整理复原工作，下文同理，不再详述。录文中的（）表示通假字或疑似字，[]表示原卷行文中所缺而补的字，□表示原卷缺字。参见刘屹：《敦煌本〈老子变化经〉研究之——汉末成书说质疑》，《庆祝吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》，台北：文津出版社，2000年；苏晋仁：《敦煌逸书〈老子变化经〉疏证》，《道家文化研究》第13辑，北京：三联书店，1998年，第130页。

② 司马迁转述时人的观点认为“老子”是一个人，虽然具体情形并不确定，或是“姓李氏，名耳”的“周守藏室之史”，或是“著书十五篇，言道家之用”的“老莱子”，或是面见过秦献公的“周太史儋”。

③ “这种把老子与道合二为一的创世说，既把老子的宇宙生成说——‘道生一，一生二，二生三，三生万物’——拟人化，又把老子其人的地位和作用神圣化，成为道教创世说的雏型，也是老子被神化，并被奉为道祖的序幕。”参见卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，成都：四川人民出版社，1996年，第88页。

④ 比《老子变化经》稍早的《老子铭》中亦有关于老子至高神的描述。

⑤ “叁”为三，代指天地人；“午”为“五”，代指金木水火土。

诚难知矣。老子元生九重之外，形变化自然，于知吾九人何忧仙。夫为生道甚易，难子学吾生道。”这实际是当时日益扩展的长生信仰的结果。东汉后期，成仙与长生信仰日益普遍，人们认为老子是不死的仙真，遵循老子的长生之道可以不死，这个长生之道被称为“生道”^①。与上一段经文联系起来看，老子既是宇宙的最高神，也是长生不死的神仙，是集至上神与长生神仙于一体的宗教主神形象，已经初步显现出道教的本初面貌^②。《老子变化经》云“生道甚易，难子学吾生道”，是说想要长生很容易，困难的是众人不去学习这个“生道”。不过信众要如何做才能符合老子的“生道”以达到长生，要到经文的最后一部分才会指明。这里的“生道甚易”是为经文后部分劝诫信众尊奉老子以达到长生救赎做铺垫。

二、老子的历世变化与历史治乱

经文陈述完“道君”老子是集宇宙最高神与长生不死于一体的“神仙”后，进入了“历史”阶段：

老子合元，拓元混成，随世沉浮，退则养精，进则帝王师。皇苞羲时号曰温英子，皇神农时号曰春成子，一名陈豫；皇祝融时号曰广成子；帝颛顼时号曰赤精子；帝啻时号曰真子，一名□；黄帝时号曰天老；帝尧时号曰茂成子；帝舜时号曰廓叔子；化形，舜立坛，春秋祭祀之；夏禹时老子出，号曰李耳，一名禹师；殷汤时号曰斯宫；周文皇时号曰先王国柱下吏；武王时号曰卫成子；成王时号曰成子，如故。

经文说老子“随世沉浮，退则养精，进则帝王师”。老子如何从集“道体”与长生成仙于一体的最高神转变为帝王师？与《老子变化经》差不多同时的《老子铭》，在转述长生信仰的“好道者”对老子的看法时，就说老子“自羲农以来，世为圣者作师”。《老子变化经》的这个思想与《老子铭》中“好道者”的看法一致。老子不仅是“道”本身，是长生“生道”的依据，更是圣王们治世理国的王师。

此前，西汉的人们一直把孔子奉为“圣者师”“帝王师”。之后则创造出一个历世帝王师谱系。王符《潜夫论·赞学》就有一个关于十一圣君的王师谱系^③，汉章帝主持裁定的《白虎通·辟雍》所引《论语谥》又有另外一份十一圣王的王师名单^④。这两份历代圣君帝王师名单的共同特点在于，不同的圣君有不同的王师，圣君代代不同，帝王师也各个不同。《老子铭》中“好道者”对老子“自羲农以来，世为圣者做师”的认识打破儒家帝王师谱系，将儒家宣扬的时代不同的帝师全都归结为老子一人的历世变化^⑤。这一“世为圣者师”的形象，标志着老子道神身位与政治帝师形象的合一。这实际是把历史进程一线牵合，把历史的发生发展说成是在老子这个帝师的治国理念指导下进行的过程。与《老子铭》相比，《老子变化经》更加具体地对老子变化身形“世为圣者作师”的具体历世

① 王充的《论衡·道虚》说老子不死而成“真人”，明确记录了时人如何连接老子“度世为真人”的传说与“老子之道”，也就是说，只要学习老子之道“爱精养气”，不伤精神，就可以“度世”而长寿不死。

② 小林正美规范和限定了“道教”的含义，从道教“为何”被称为“道教”，以及道教与其他宗教的本质区别这样的实质性定义入手，认为道教是由老子（道）这个神格传达的以长生为信仰的宗教。参见[日]小林正美：《中国的道教》，王皓月译，济南：齐鲁书社，2010年，第11页。

③ 其说为“黄帝师风后，颛顼师老彭，帝啻师祝融，尧师务成，舜师纪后，禹师墨如，汤师伊尹，文武师姜尚，周公师庶秀，孔子师老聃。若此言之而信，则人不可以不就师矣。夫此十一君者皆上圣也。”参见彭铎：《潜夫论笺校正》，北京：中华书局，1985年，第1页。

④ “五帝立师，三王制之。传曰：黄帝师力牧。帝颛顼师绿图，帝啻师赤松子，帝尧师务成子，帝舜师尹寿，禹师国先生，汤师伊尹，文王师吕望，武王师尚父，周公师虢叔，孔子师老聃。”

⑤ 桓帝后的应劭证明当时人们对于老子越世化身已成为普遍看法。其《风俗通义》卷2云：“俗言，东方朔太白星精，黄帝时为风后，尧时为务成子，周时为老聃，在越为范蠡，在齐为鸪夷子皮。言其神圣能兴王霸之业，变化无常。”

名字进行了一一罗列。从“苞羲”“神农”到黄帝、尧、舜、禹帝都是上古中国传说中的神帝、圣君，从商汤到周成王则是有史可考的贤明君主，他们是完美统治时代的代表，其治理下的时代是最值得向往的理想社会，而这又可以归结为他们对老子这个帝师的遵从。不过，《老子变化经》说老子是“随世沉浮”，不仅有“进则帝王师”的一面，还有“退则养精”的一面，老子化身十三帝王师的时代与“进则帝王师”的“进”有关，“退则养精”的“退”则与帝王不再依奉老子治世，老子身处乱世只能避世“养精”有关。因此，老子作为帝王师的治世时代以“如故”做结，这之后便发生了变化。历史来到了乱世：

康王□年，老子化入妇女腹中，七十二年乃生，托母姓李，名聃，字伯阳，为柱下史。七百年，还变楚国；而平王乔蹇，不从谏，道德不流，则去楚而西度咸（函）谷关，以五千文上下二篇授关长尹喜；秦时号曰蹇叔子，大（入）胡时号曰浮庆（屠）君，汉时号曰王方平。

老子“进则帝王师”的时代结束于周康王，他变身为“李聃”，这时他不再是帝师，而是史官，同时也是预言家。李聃字“伯阳”，这个伯阳指的是幽王时的占星家伯阳，他因预见到周世之衰而离去；之后他回到楚国，因周平王“乔蹇，不从谏，道德不流”，故李聃再次“去楚而西度咸谷关”；这是我们熟悉的老子为西出函谷关留下《道德经》、再隐身不知所终的故事。不再为帝师的李聃两次预见衰世，两次隐身而去。此后，老子不断分身应化于尘世中，但皆不再为帝王师。秦时为蹇叔子，之后干脆到国外（大胡）成了“浮屠君”，此即老子西出化胡的变通说法。这一漫长的乱世化身过程结束于东汉桓帝时的“王方平”^①。不为帝师的时代从西周末一直持续到了东汉桓帝之时。这段时间的老子都因预见衰世而隐去不知所终。结合经文中“老子合元，汭元混成，随世沉浮，退则养精，进则帝王师”的思想，可以知道《老子变化经》实际是把这一漫长的历史时期视为乱世，故老子在这段时间“退则养精”，成为预言家和隐世的神仙。

《老子变化经》将老子化身的形象区分为帝王师和隐身遁去的仙人，并与历史的治乱联系在一起，不仅是为了建构老子作为理想治世的帝王师神话，更是为了突出在乱世中以长生“生道”救赎无辜民众的仙教主题。我们看到，《老子变化经》在经文的最后一部分，就强调了老子如何“拣择良民”，在乱世中济世度人。可见，老子作为教授“生道”的至高神，为道教的神仙救赎奠定了基础。

《老子变化经》记述的最后一个历史阶段为“当世”，老子于其中还有五次“变现”。可以发现，老子在这个时期的每一次变现都有强烈而具体的历史背景，经文提到了当时的历史环境和老子试图在其中起到的作用，他们与二世纪末四川的早期道教运动及其信仰紧密相关。笔者把五次变现排列如下：

1. 阳加元年（132）始见城都，为鹖爵鸣山；
2. 建康元年（144），化于白禄山托蔡洞；
3. 太初元年（146）复出白禄（鹿）庙中，治崔，号曰仲伊；
4. 建和二年（148）于崩山卒，出城都左里城门，坏身形为真人，汉知之，改为照阳门；楚国知之，生司马照；
5. 永寿元年（155年），复还白禄（鹿）山，号曰仆人大贤，问，闭口不言。变化卅年（185

① 桓帝时的王方平也是个集预言推知和神仙隐士为一身的人物，有诸多神奇异事（参见葛洪《神仙传》，《云笈七签》卷109引）。“王远者字方平，东海人也，举孝廉除郎中。明天文图讖学，逆知天下盛衰之期，九州吉凶，如观之掌握。后弃官，入山修道。道成，汉孝桓帝闻之，连征不出。使郡国逼载，以诣京师，远低头闭口，不答诏。乃题宫门扇板四百余字，皆说方来之事。帝恶之，使削去。外字适去，内字复见，墨皆彻板里，削之愈分明。”（转引自苏晋仁：《敦煌逸书〈老子变化经〉疏证》，第149页）《神仙传》所载的王方平，“明天文图讖学，逆知天下盛衰之期”，先“孝廉除郎中”，后“弃官，入山修道”。被桓帝逼迫说“方来之事”，遂在宫门题字四百余，“帝恶之，使削去。外字适去，内字复见”。

年)，建庙白鹿，为天传（傳）。^①

我们可以把《老子变化经》的内容看成是宗教化老子小传。第一部分讲老子为“道”本身，并由此奠定老子与长生“生道”的关系及其“道神”“道君”地位。后面的部分则以时间为线索，将人世历史分成三个阶段：第一阶段乃人世黄金时代，这个阶段的帝王们遵循老子这个帝王师施行统治；第二阶段的帝王不再遵循老子，人世遂为乱世，老子隐遁而去；第三阶段是“当世”，这个时候老子要传道建教，在乱世中“拣择良民”，为即将到来的治世做准备。上面罗列的老子最后的五次变现，就属于第三个阶段的“现世”。

老子在当世出现的时间和地点是阳加元年的城都鹄爵鸣山，之后从建康元年开始每隔一年出现在一个地方，五年内他先是“化于白禄（鹿）山托葵涧”，再复出于白禄（鹿）庙，隔年假死于崩山，出成都“左里城门”后化形为真人。七年后老子最后一次复还于白禄（鹿）山。这五次的密集出世都集中在四川周围，“城都”即成都，鹄爵鸣山则被认为与“鹤鸣山”有关^②。按照天师道的说法，太上老君（也就是老子）于142年在鹤鸣山向第一位天师张道陵传道，张道陵后来也在这里成仙而去。白禄山、白禄庙指白鹿山、白鹿庙^③，老子的形象多与骑青牛相关，改乘白鹿也与天师道有关，并且白鹿山就在蜀郡彭州九陇县的西北六十一里，在天师道的道教圣地平阳治内^④。至于建和二年的“左里城门”据考证也在成都^⑤，老子出成都左城门是因为成都左城门前是天师道玉局治所在地^⑥。但老子最后的形象，即复还白禄（鹿）山后，放弃了实际治理，号“仆人大贤”，问则“闭口不言”。经文以“变化卅年，建庙白鹿，为天传（傳）”做结，其实是把老子这三十年的主要神迹归结为建庙传道。

从阳加元年到永寿元年的三十年间，老子于“当世”复出尘世，开始建庙传教。我们知道，这个“教”与“生道甚易”的“长生教”有关，不过，老子的这一“长生教”究竟会如何教导信众在乱世中得到“长生”？

三、乱世中的“生道”救赎

经文最后一部分就是老子以宗教神的身份直接向信徒传教说教的具体内容：

老子曰：吾处以清，吾事以明，吾政以成，吾变易身形，托死更生，周流四海，时出黄庭……昼夜念我，吾不忽云（去）。味梦想吾，我自见信。吾发动官汉，令自易身，愚者踊跃，智者受训。天地事绝，吾自移运。当世之时，简滓（择）良民，不须自去，端质守身，吾自知之，翁养文鳞。欲知吾处，读五千文过万遍，首自知身，急来诣我，吾与精神。子当念父，父当念子……教子为道，先当修己，帖（恬）泊静穿（宁），检其满乎，无为无欲不忧患，谷道来附，身可度矣……一龟道成，教告诸子吾六度，太白横流，疾来逐我，南狱（岳）相求，可以度厄，恐子稽留，立春癸巳，放纵罪

① 索安认为最后一句“变化卅年，建庙白鹿，为天传（傳）”是指自永寿元年（155年）之后再变化三十年，到185年方建庙白鹿。从经文看似是说从老子第一次变现的阳加元年（132）到永寿元年（155年）的三十年，且在永寿元年复还白鹿山后随即建庙。参见索安：《老子和李弘：早期道教救世论中的真君形象》，《国际汉学》第11辑，郑州：大象出版社，2004年。

② 索安和苏晋仁都持此论，见下注。

③ 苏晋仁：《敦煌逸书〈老子变化经〉疏证》，前掲书；马承玉：《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》，《宗教学研究》1999年第4期。

④ 关于老子坐骑和白鹿山，参见刘湘兰：《敦煌本〈老子变化经〉成书年代背景考论》，《现代哲学》2014年4期，第99页。

⑤ 照晋阳门为成都“左里城门”（即左城门），疑即阳城门，西晋左思《蜀都赋》云：结阳城之延阁，飞观榭乎云中。开高杆以临山，列绮窗而瞰江。南朝梁李膺《蜀记》云：（成都）少城有九门，南面三门，最东曰阳城门，次西曰宣明门……阳城门位于成都南三门之东，亦即左城门。

⑥ 北周《无上秘要》卷23引《正一气治图》云：“玉局治上应宿，昔永寿元年正月七日，太上老君乘白鹿，张天师乘白鹤来此，坐局脚玉床，即名玉局治，在成都南门左。”（《道藏》25/6/5上）

囚，吾谷惊起，民人有忧，疾病欲至，饿者纵横，吾转运冲托（撞）汉事，吾民闻之，自有志乞（弃）鄙。

经文中的老子以第一人称临在宣教，他再次强调了自己的至上神位置，称自己是合自然、宇宙、政治、历史、死生于一体的神。他劝诫世人遵循他的教导，只要过端正简朴的生活，念诵他的“五千文”，存思他的形象，神便与之同在，得到护佑。相反，不遵守或者怠慢这些教导，则“神不为使”。与神同在，得神护佑之所以很重要，与当时的乱世背景有关。经文最后提到当时的历史环境是“太白横流”，战争和暴乱连绵不断，又说“放纵罪囚，吾谷惊起，民人有忧，疾病欲至，饿者纵横”，指出当时罪犯、流民四起，饥饿和疾病四处蔓延。这种情况下，老子在“当世之时，简择良民”，“可以度厄”就显得异常重要。这部分的乱世救厄主题突出了早期道教成立时以“生道”作为信众救赎方式的特点。《老子变化经》中的“教主”老子告诉民众，正因身处乱世，更要信教守道，如此方能“度厄”“死复更生”。老子教导民众身处乱世的态度颇类似于他自己，我们前面看到，老子于乱世时“退则养精”，隐世修仙。那么，信民该如何修道才能被神拣选不死度难？

信徒“为道，先当修己”，“修己”就是“恬泊静宁”，“无为无欲不忧患”，行为上应该质朴端正，用存思和念诵五千言的方法接近神，更要遵循如父慈子孝这类伦理道德，这样“谷道来附，身可度矣”。同时他也强调自己的道之所以能救人度世，是因为“生气”“原气”“黄气”都在他周围，它们或许都与“元阳之气”有关，可以直通仙廷，只要与神合一，念想道神便可成就长生“生道”。与这些信道宣导比起来，战争、叛乱、饥饿、疾病作为背景更凸显了信道的紧迫性。“吾发动官汉，令自易身，愚者踊跃，智者受训。天地事绝，吾自移运”是这外层背景的重要部分。令汉家王朝转运易身属于天道治乱循环的自然部分，与这部分比起来，老子更强调他的“吾民”，以及被“拣则”的“良民”要信道从神以便“度厄”“还生”。这个部分对应了第二部分经文的总结，老子在当世三十年现身变化，主要目的是“建庙白鹿，为天传”。老子号“仆人大贤”、“闭口不言”的形象也与其修道传教对应。

总之，老子在汉末建教传道，以在乱世中教授“生道”，“拣择良民”解困度厄。这与老子“随世沉浮”、在乱世“退而养精”、教授长生“生道”的神仙形象相一致。老子要人安于乱世，并指出只要尊奉“道君”多行善举即可得到救赎，“道君”的这种态度与成仙信仰的个体性息息相关。“长生”原本是非常个体的现世福享信仰，那些相信淮南王服药后全家升仙的人，那些认为将人体变形为鸟的形状可以“中生毛羽，终以飞升”的人，那些以为追随老子寂静无欲、断食五谷导引养生以达到长生成仙的人，都是努力于现世积极追寻己身长生不死的。《老子变化经》中的教主老子宣扬的长生方式与王充在《论衡·道虚》《论衡·无形》中描述的长生成仙方式相比，只是显得有了更加专致的长生之“道”而已。当这个信仰遇逢汉末乱世浩劫，单纯延长寿命以福享现世的神仙信仰与解灾救厄的度人期待结合，加强了信民信道奉教，以“生道”得救赎的紧迫必要性，这是在《老子变化经》中体现出来的。而老子在黄金治世作为“圣者师”的历史道义担纲者形象，也为稍后兴起的教团道教经典《老子想尔注》尊奉道神老子以“致太平”的“神治”思想埋下伏笔。

（责任编辑 杨海文）

湛甘泉道统观辨析

向世陵

【摘要】宋儒倡导的道统，在元明时期成为学者必须面对的问题。甘泉以“大道为公”批评宋元人的道统观，以此为自己的道统论说留下地盘。从默识之道到随处体认天理，心与事应然后天理现，这是甘泉道统论的理论真谛。道统的传承建立在“心学”的基础上。圣人之学是心学，天理则是千圣传心之要法。他敬象山却不愿接续象山的学脉，因为象山学“独立高处”“主内太过”，违背了程学内外体用合一的中道。他所认同的，是他自己经由白沙而上接程颢的道统谱系。

【关键词】道；道统；天理；心学

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0141-06

作者简介：向世陵，四川仁寿人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学国学院教授。

儒家的道统，自宋儒大肆倡导以来，在明代已成为学者们回避不了的问题，而不论其是否认同或进一步的选边站队。就后者来说，它是与不同学者各自的理论主旨和学术倾向密切相关的。

道统的内涵及其传承，可以《宋史·道学传》的元代官方论断为定准。其言曰：

大抵以格物致知为先，明善诚身为要，凡《诗》、《书》，六艺之文，与夫孔、孟之遗言，颠错于秦火，支离于汉儒，幽沉于魏、晋六朝者，至是皆焕然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之学所以度越诸子，而上接孟氏者欤。其于世代之污隆，气化之荣悴，有所关系也甚大。道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉。后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣。

“宋儒”的概念，在这里是以程朱为中心的濂、洛、关、闽，而朱子之“闽”学则是集其大成。所以，《道学传》在陈述朱学时，概括出了“以格物致知为先，明善诚身为要”的为学“大抵”，将格致论与修身说作为了朱学亦即宋儒之学的中心。以此为据，宋儒跨越了秦汉魏晋南北朝隋唐的上千年昏暗，终于接续起先秦孟子之学，儒家道统于是得以发扬光大。

元人信奉朱学，所以他们的“复天德王道之治”，本身就意味着对朱学道统的自觉承接。在此之后，所有有志于传承道统的学人，都必须回答对宋儒道统的是否认同，并以此来表明自身的学术谱系与正统地位。相形之下，不认同濂洛关闽而以为直承孟子的陆九渊之学，尽管可以关联“明善诚身为要”，并同样关注朱子阐释道统的人心道心问题，但由于非“以格物致知为先”，故被元人排斥在道统之外。

然而，由朱学造就的理学道统论，到明代中叶的湛甘泉这里却产生了质疑。在他与学生之间，就此专有一番讨论。学生问：

近科圣制策问，有道统之传尽归臣下之旨。然道统二字自宋儒始，前此未之闻也。夫道岂人所得

私耶？宋儒乃有《道学传》，近又有《理学名臣录》，恶同喜异者乐有是名，遂互相标榜，而道统之名立。大道为公，似不如此。愚谓吾人道学之实不可亡，道统之名不可有也。何如？^①

既然是科考的圣制策问，说明统治者对“道统之传”高度认同。但是，作为学生提问基点的“前此未闻”和“宋儒始发”，并不是新的问题，《道学传》自己就对此进行了说明，即道统本来就是先王“既没”和孔孟之后才出现的问题。因此，在此之前的“大公”并不能否定在此之后的“得私”。不过，学生的后一问有些意义，即认为道统是“恶同喜异”而互相标榜的门户之见的产物。倘然若此，它就根本违背了“大道为公”的原则，所以是不妥当的。

事实上，《道学传》的逻辑是利用道学的价值来宣扬道统，道统是随着道学的创立才最终在历史舞台上挺立起来。但在学生这里，却要求将“道学”与“道统”进行区分，肯定求道之“学”有必要、传道之“统”不可有。

甘泉认可了学生之说，答之曰：“大道为公，不为尧存，不为桀亡，流行宇宙，何尝论统？只为立《道学传》后，遂有道统之说。其指斥至人者，则以此二字加之而摈弃之，而斯道亦未尝不流行于天地间也。”^②

既然肯定了“大道为公”是一般的原则，并不以人或宋儒的意志为转移，那么，所谓传道的专门之“统”就是站不住脚的。但是，由《道学传》带来的道统论说，却以自定的“道统”为依凭去指斥他人，将不属于其“统”的摈弃在外，就完全是门户之见。其实，道流行于天地之间，人人都可以体道修道，凭什么要为程朱的专门之统——“道统”所统呢？如果坚守这一逻辑，即求道之“学”并不受道统有无的影响，甘泉就不应该再谈论道统的传承，可在不少时候，他事实上又是认可和维护道统的传承的。只是他所言说的道统要推重白沙，并再上溯到程颢，以标示出甘泉自己有别于他人的道统旨趣。

二

自明初开始，朱学成为了统治思想，但心学亦逐渐孕育成势。按黄宗羲所说，“有明之学，至白沙始入精微”^③。作为白沙的嫡传弟子，甘泉在明代追溯学术谱系，自然就把白沙放在了宋儒的继承者的地位上。甘泉在为庐陵黄氏宗族谱作序时，肯定其受同郡欧阳修的影响，但其成就又超越欧阳氏，因为他们能够“惓惓然思以大振白沙先生之学，追濂、洛、关、闽之轨，以入孔、孟、禹、汤、文、武、尧、舜之大道”^④。这里虽然是评价他人，但仍可看出甘泉自己的道统思想，即他是认可濂洛关闽的宋代理学正统的，而其师白沙则是最恰当地传承尧舜以至孔孟的“大道”之人。甘泉说：

先生之道即周程之道，周程之道即孟子之道，孟子之道即孔子之道，孔子之道即文、武、禹、汤之道，文、武、禹、汤之道即尧舜之道也。^⑤

尧、舜、禹、汤、文、武直至孔孟之道，作为道统论的基石和发端，宋明诸儒都是予以认可和维护的，关键的分道是在宋以后。尽管濂洛关闽是官方认定的理学正统，甘泉对此也不回避，但他更多的时候是舍去了关、闽而只讲濂、洛，濂、洛往下，便直接跳到了白沙。而他本人则是白沙之学的继承者，故又说：

孟子之道在周、程，周、程没，默识之道在白沙，故语予：“日用间随处体认天理，何患不到圣

① [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷11《问疑续录》，《四库全书存目丛书》集部第56册，济南：齐鲁书社，1997年，第630页。

② [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷11《问疑续录》，前揭书，第630页。

③ [清]黄宗羲：《明儒学案》卷5《白沙学案上》，沈之盈点校，北京：中华书局，1985年，第78页。

④ [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷17《庐陵黄氏总谱序》，《四库全书存目丛书》集部第56册，第730页。

⑤ [明]湛甘泉：《甘泉先生文集·内编》卷14《白沙书记》，董平校点，《儒藏·精华编》第253册，北京：北京大学出版社，2009年，第317页。

贤佳处。”阳明王公扣予曰：“天理何如？”应之曰：“天理何应？廓然大公。”阳明日：“唯唯！”初无不同也，后门人互失其传。^①

甘泉所谓默识之道，作为“孔门之本教”，体现的是道的真传。“默识”之所以必要，在性与天道不可得而闻也。而随处体认天理，则是对默识之道的进一步发扬。在甘泉这里，不论是称赞文王的“维天之命，於（wu）穆不已”还是孔子的“天何言哉！四时行焉，百物生焉”，以及到《中庸》称引的“上天之载，无声无臭”或者孟子要求的“勿忘勿助长”，都是默识之道的现身说法。孟子之后，直到周敦颐、程颢，此道才得以发掘和弘扬^②。周、程之后，正是白沙、当然也包括他自己担当起了传承道统的重任。

可以说，在道统成为既定的情形下，学者要想成为圣贤，“默识”性与天道或随处体认天理就成为必须。阳明询问甘泉的“天理何如”，话语比较简便。从甘泉的回答来看，可能是问既然主张默识和随处体认，天理在其中是如何因应呢——或许它只是一种被体贴的外在对象？这多半与阳明批评甘泉之说是求理于外相关。甘泉以“天理何应？廓然大公”作答，意味天理流行，无处不在，日用间随处体认，就是我心与天理相互应和。他并以为阳明认同了自己所说，湛、王两家学问本来一致，其差别对立乃是后人的门户之见。

尽管如此，阳明对甘泉的质疑和批评并不能忽视。甘泉也需要做出辩解，他说：

或疑随处体认恐求之于外者，殊未见此意。盖心与事应，然后天理见焉。天理非在外也，特因事之来，随感而应耳。故事物之来，体之者心也，心得中正，则天理矣。所云“看来宇宙内，无一事一物合是儒者少得底”，此言最当。更不若云“宇宙内无一事一物合是人少得底”，犹见亲切。盖人与天地万物一体，宇宙内即与人不是二物，故少不得也。^③

天理本体的显现需要心之主体“默而识之”，此种主客或心物（事）相应的工夫，是甘泉工夫论的一个重要特色。故对阳明批评他的“随处体认”说走的仍是朱学格物穷理的路径即所谓“求外”，并不以为然。在甘泉，由于人与天地万物一体的前提，人与事物相互应和。心与事应，事来而心感。心感应事本是体贴天理的工夫，但是，天理不是确定的物则或客观的本体，而是心在与事的相应中达到的中正不偏的心境和状态。从此去看人与天地万物一体的蕴含，即是人与任何来事的相互应和。因为所谓“宇宙内”，正是人心体贴的结果，不然无所谓内外。故宇宙与人，不得有任何一方有缺。

这就是说，人与天地万物一体的本相，就是心与事、理的相应。但这相应的发生，是主体自觉参与亦即体认天理的结果。这是甘泉所认为的由周、程经白沙再到他自己的道统传承的真实内涵。甘泉在向白沙请教的信函中说：

自初拜门下，亲领尊训，至言勿忘勿助之旨，而发之以无在无不在之要。归而求之，以是持循，久未有落着处。一旦忽然若有开悟，感程子之言：“吾学虽有所受，天理二字，却是自家体认出来。”李延平云：“默坐澄心，体认天理。”愚谓“天理”二字，千圣千贤大头脑处。尧舜以来至于孔孟，说中，说极，说仁义礼智，千言万语都已该括在内。若能随处体认，真见得，则日用间参前倚衡，无非此体，在人涵养以有之于己耳云云。^④

甘泉从白沙那里承接下来的“勿忘勿助之旨”，既是无时无处持续地做工夫，又是无忘无助长而循守中道的精神。但是，他接下来按此去实践，却始终未落到实处，没能有所得。直至他豁然开悟而体贴到天理。

“天理”二字，程颢说是自家体贴出来，它作为宋儒的理论结晶，实际上整合了尧舜周孔以来的儒家智慧。甘泉也因之将天理视作了道统传承的精神内核：“呜呼！天理二字，乃千圣传心之要法，

① [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷18《默识堂记》，《四库全书存目丛书》集部第57册，第10—11页。

② [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷18《默识堂记》，前揭书，第10页。

③ [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷7《答聂文蔚侍御》，《四库全书存目丛书》集部第56册，第573页。

④ [明]湛甘泉：《甘泉先生文集·内编》卷17《上白沙先生启略（拾遗）》，董平校点，《儒藏·精华编》第253册，第387页。

修身格物之大端。周公发之于此，真圣学大头脑处也。”^①这个圣学的“大头脑”，已把仁义礼智、中、太极等概念集中进来。随处体认天理，也就意味着接续了这个道统谱系。当然，要“真见得”天理，不可能坐等其成，人需要提高自己的涵养境界，延平的“默坐澄心”也因之成为了体认天理的条件。甘泉此信，获得了白沙的高度认同，并最终使白沙将江门衣钵授予甘泉^②。

“默坐澄心”能够“体认天理”，天理必然不离于心，“天理者，即吾心本体之自然者也”^③。以心体自然来描述的天理，在宋儒的范畴里属于未发之性，与已发之情相对应，甘泉亦谓它“未发即性，已发即情，即道即事之得其中正者也”^④。即道即事都是人之活动，天理便是心在此活动中得知的中正不偏之则。这虽是后天的行为，但所得者也关联着先天未发。联系到宋儒的未发已发之辨，延平追求未发境界的默坐澄心体认天理之功，与明道看喜怒哀乐未发前作何气象，都属于体认未发的工夫。甘泉称：

明道看喜怒哀乐未发前作何气象，延平默坐澄心体认天理，象山在人情事变上用工夫，三先生之言，各有所为而发，合而观之，合一用功乃尽也。吾所谓体认者，非分未发已发，非分动静。所谓随处体认天理者，随未发已发，随动随静。盖动静皆吾心之本体，体用一原故也。^⑤

甘泉将明道、延平和象山放在一起讨论颇有些意味。从明道经延平到朱子，正是标准的宋儒道统。朱子便曾说：“李先生教人，大抵令于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物自然中节，此乃龟山门下相传指诀。”^⑥一句“龟山门下相传指诀”，体现了程学一系体认先天未发的心法传承。但再加上象山，情况则产生了变化。象山所谓在人情事变上用工夫，显然进入了后天已发的范畴。不过，甘泉的目的可能正在于此，即要求合先天后天、未发已发为一。由此，他体认天理的“随处”，就既包括了物理性的时空过程，也指心灵的不同存在状态。天理既无处不在，未发已发，或动或静，自然都不会成为体贴的障碍。这可以说是从工夫论的角度维护了“体用一原”的原则。

三

象山是宋代心学的代表性人物。甘泉接续白沙，传承的同样是心学，但讲求和弘扬心学的甘泉，却并不愿意延续象山的学脉，实际上又影响到心学道统论的成立。当然，这不是说甘泉不尊敬象山，事实上，他与象山还有着颇深的渊源。他后来回顾青年时的情景说：

象山书，三十时常手抄本读之，见其一段，深得大意。近日学者虽多谈之，每每忽此。象山可信，决知其非禅者，此耳。答稿二通录奉，览之可知矣。然以比之明道内外体用一贯，参之孟子知性养性，考之孔、颜博文约礼，若合符节。乃所愿，则学明道也。近于《庸》、《学》二书愈见“易简”之学，并录一览。其来割中间节目，难以尽答，敬疏于别纸，惟聪明裁之。^⑦

甘泉对象山学的尊崇，从其“三十时常手抄本读之”便可见，而且他自认为能“深得大意”。可在象山与明道之间，他承接的学脉是明道而非象山。这又是为何呢？除了“答稿二通”不详而无法评说外，可能有两个方面的原因。一方面，甘泉是能明白象山书的“大意”的，不同于那些被象山词句所吸引而不能明白其究竟者。正是凭借对象山学的了解，所以他坚信象山学绝非禅学。另一方面，象山与明道相比，则当学明道而非象山。明道学术的特点在内外体用一贯，而体用一贯正是甘泉判定道统承接的根本标准，这与孟子的既知性又养性、孔颜既博文又约礼是完全相合的。易简之学虽

① [明]湛甘泉：《圣学格物通》卷27《进德业二》，桂林：广西师范大学出版社，2015年，第1076页。

② 参见陈白沙《江门钓濑与湛民泽收管（三首）》。《陈献章集》，孙通海点校，北京：中华书局，1987年，第644页。

③ [明]湛甘泉：《圣学格物通》卷27《进德业二》，第1075页。

④ [明]湛甘泉：《圣学格物通》卷27《进德业二》，第1075—1076页。

⑤ [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷7《答孟生律》，《四库全书存目丛书》集部第56册，第574页。

⑥ [南宋]李侗：《李延平文集》卷3《答问下》，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1985年，第51页。

⑦ [明]湛甘泉：《甘泉先生文集·内编》卷16《答太常博士陈惟浚（六条）》，董平校点，《儒藏·精华编》第253册，第355页。

由象山倡导，却也需要从《中庸》《大学》的研读中得来，即它是通过读书而悟出的，所以又有别于象山“先立乎其大”和“欲先发明人之本心，而后使之博览”^①的心学进路。当然，这并不妨碍他大量使用象山心学的类似语言，只是他也认为这一问题不是简单几句就能说明白的。

事实上，明道确是主张内外体用一贯的，如他言“须是合内外之道，一天人，齐上下，下学而上达，极高明而道中庸”^②便是如此。内外体用不能够分割开来，因为“道”本身就是一个统一整体：“盖上下、本末、内外，都是一理也，方是道。”^③然而，道是一个涵盖面极广的概念，中国哲学家无论谁都不否认道处于最高的逻辑位阶，关键要看它在不同时代和不同人的体系中具体所指。这在甘泉哲学，主要有两方面的蕴涵：

其一，道从存在的状态看，指天理的浑沦一体。“天理，一而已矣。自其天理浑沦而言，谓之道。”^④从浑沦合一或整体的层面看，道就是天理。所以是浑沦为一，在于它将儒学的价值理想和精神境界整合为一体。如称：“道也者，天地之理也。天地之理非他，即吾心之中正而纯粹精焉者也。是故曰‘中’，曰‘极’，曰‘一贯’，曰‘仁’，曰‘仁义礼智’，曰‘孔颜乐处’，曰‘浑然与天地万物为一体’，皆天理也，尽之矣。”^⑤道与天理同一，而天理不离吾心，儒学尽管内容宏大，资源丰富，但都可以概括到道或天理的范畴中来。换句话说，人浑然与天地万物为一体，正是道之存在状态的现实发明。

其二，道从流通的作用看，意味着传道之统。但甘泉言道统的传承，是建立在“心学”的基础上的。学生曾听他教导说：“周公思兼三王，思道也。道也者，群圣同然之统也，求在我者也。禹之恶好，汤之执立，文之视望，武之不泄不忘，与周公之思兼，皆心学也。不合者，心未一也，思而得之，则其心一矣。”^⑥甘泉所说，是对孟子当年追溯前代圣王事迹的概括^⑦。圣王所做虽是事，但相应者却都在心，所以谓之“心学”。而“道”本指前圣后圣同然之统，只是这个“统”是需要我心去求的，在我有所得方能与圣王心合，故道一实质在心一。

甘泉以“心一”和“求在我者”接孟子，实际延续了象山的学脉，象山谓自己的学术乃“因读《孟子》而自得之”^⑧，本身传承和弘扬的正是孟子学。而按朱子的归纳，象山的学术可以经由张九成上溯到二程大弟子谢良佐^⑨。全祖望后来进一步明晰了此“心学”的道统：“程门自谢上蔡（良佐）以后，王信伯（蘋）、林竹轩（季仲）、张无垢（九成）至于林艾轩（光朝），皆其前茅，及象山而大成，而其宗传亦最广。”^⑩如果按照思想的发展而非严格意义的师承次第看，全氏的说法是有参考价值的。但是，甘泉既不愿意接续象山，象山往上的学脉对他便没有意义。

从当时的学界看，甘泉不认同由象山而下的心法传承，其实颇有些不合时宜。可以说，自元代朱陆和会到白沙倡言心学（暂不谈阳明），到甘泉讲学之时，象山之学已有相当多的追随者。他说：

仆昔年读书西樵山时，曾闻海内士夫群然崇尚象山。仆时以为观象山宇宙性分等语，皆灼见道体之言。以象山为禅，则吾不敢；以学象山而不至于禅，则吾亦不敢。盖象山之学虽非禅，而独立高处。夫道，中而已矣，高则其流之弊不得不至于禅，故一传而有慈湖，慈湖真禅者也，后人乃以为远过于象山。仆以为象山过高矣，慈湖又远过之，是何学也？伯夷、柳下惠皆称圣人，岂有隘与不恭

① 参见《语录上》《年谱》，[南宋]陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第400、491页。

② 《河南程氏遗书》卷3，[北宋]程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第59页。

③ 《河南程氏遗书》卷1，[北宋]程颢、程颐：《二程集》，第3页。

④ [明]湛甘泉：《圣学格物通》卷3《立志上》，第227—228页。

⑤ [明]湛甘泉：《甘泉先生文集·内编》卷14《白沙书院记》，前揭书，第318页。

⑥ [明]湛甘泉：《湛甘泉先生文集》卷3《雅语》，《四库全书存目丛书》集部第56册，第538页。

⑦ 孟子语见《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘禹恶旨酒而好善言。汤执中，立贤无方。文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄迩，不忘远。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。’”

⑧ [南宋]陆九渊：《陆九渊集》卷35《语录下》，北京：中华书局，1980年，第471页。

⑨ 参见《宋元学案》卷24《上蔡学案·附录》，第931页。

⑩ [清]全祖望：《象山学案·案》，《宋元学案》卷58，第1884页。

者?但其稍有所偏,便不得不至于隘与不恭也。仆因言学者欲学象山,不若学明道,故于时有《遵道录》之编,乃中正不易之也。若于象山,则敬之而不敢非之,亦不敢学之。^①

按照甘泉的说法,他开初在西樵山建书院聚徒讲学时,“海内士夫多宗象山”,可见象山心学一脉在当时的影响。然而,甘泉追溯心学的源流,却不愿接续在象山的名下,原因不外是象山之学的禅学色彩,即甘泉所指称的其“独立高处”的流弊。所谓“独立高处”,甘泉也叫作“主内太过”,从而违背了程氏内外合一的中道^②。此弊发展到慈湖,便由“假禅”变成了“真禅”。既如此,甘泉就不愿学宗象山,而是心仪明道传下的中正不易之学。

不过,从甘泉的具体论述来看,他称赞象山的“宇宙性分”等语是灼见道体之言,说明他仍是肯定象山心学的理论内核的。不论象山还是甘泉,他们事实上都坚守以心为本这一心学的共有立场。甘泉曾明确断言:“夫圣人之学,心学也,如何谓心学?万事万物莫非心也。”^③甘泉在给其学友、阳明弟子方西樵的信中,正是将“性分”与“本心”界定为同一的概念。其曰:“愚意吾所举象山‘宇宙性分’之语,所谓性分者,即吾弟所举本心之说耳。得本心则自有以见此矣。本心,宇宙,恐未可二之也。”^④结合象山的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”和“宇宙内事,是己分内事,己分内事,是宇宙内事”等语来看,宇宙、性(己)分、本心正是相互发明,可以说典型地揭示了心本论的宇宙观和直抒胸臆的精神气象。其中的关键在自己能否有真实的体验,故而又有了“先发明人之本心”之说^⑤。这在甘泉,实际都是能“见得头脑”的见教,故又不乏维护象山之学的意味。

当然,象山学在甘泉因过高而有偏,可敬而不可学,所以要从道统传承的选项中排出。至于对慈湖的批评,甘泉显然要严于象山,但下手处也留有余地,即他虽以慈湖为“真禅”,却又未直接摈斥其为异端,而只是责其远过于中道。其实,甘泉以为象山灼见道体的宇宙性分以及诸如东西南北海同心同理等语,有可能正赖于慈湖在《象山先生行状》中的记载而得以传承^⑥。

回到象山,由于诋象山学为禅学者首先是朱子,朱子学在当时又有官方的地位,甘泉不以象山学为禅学,对此就必须有所交待,所谓“抑亦以文公一时以为禅,后人因以为禅,遂以为禅乎”^⑦。甘泉的交待或反驳,利用了象山学与朱学的交集,他实际是从朱学的角度去反证象山学不为禅学的。他认为象山所云“于人情物理上锻炼,又每教人学问思辨笃行求之”,正可以说是朱门之“规矩”^⑧。象山是能见“大头脑”即前圣后圣相传的天理的,问题只在于其功夫未深而“客气时时发作”耳^⑨。“客气”本是朱学的概念,系指一时之意气,乃气血所使的产物,与变化气质是密切关联的。气质未变化,则客气未除,所以象山与朱子论辩多意气用事。正是因为如此,“遵道”就不应相随象山,而当直承于明道。就此而论,甘泉论道统不接象山,要害其实不在于象山自身,而在不能把象山置于明道之上。这或许也表明了对其时尊崇象山的学术风气的某种调和。

(责任编辑 杨海文)

① [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷7《寄崔后渠司成》,《四库全书存目丛书》集部第56册,第581页。

② 参见[明]湛甘泉:《甘泉先生文集·内编》卷17《寄陈惟浚》,董平校点,《儒藏·精华编》第253册,第374页。

③ [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷20《泗州两学讲章》,《四库全书存目丛书》集部第57册,第57页。

④ [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷7《答方西樵》,《四库全书存目丛书》集部第56册,第565页。

⑤ 参见《陆九渊集》中《杂著·杂说》和《年谱》等的记载。见该书第273、491页。

⑥ 慈湖在《象山先生行状》中所言与《陆九渊集·杂说》的相关记载完全一致且有背景,或许《杂说》是取自《行状》亦未可知。参见《陆九渊集》,第388页。

⑦ [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷7《寄崔后渠司成》,前揭书,第581页。

⑧ [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷7《寄崔后渠司成》,前揭书,第581页。

⑨ [明]湛甘泉:《湛甘泉先生文集》卷10《问疑录》,《四库全书存目丛书》集部第56册,第626页。

20 世纪前期现代逻辑在中国的译介补述

何 杨

【摘要】关于 20 世纪前期现代逻辑在中国的译介情况，前贤已有诸多论述。但通过更为细致的史料搜集整理工作，笔者发现还有许多值得补述之处。首先，清末张君劢译《耶方思氏论理学》和王国维译《辨学》已含有现代逻辑知识，而前者却常被人遗漏。其次，罗素访华期间及其前后仍有可以补充的材料，如张申府译《精神独立宣言》涉及对罗素的介绍。其三，何兆清译《逻辑之原理及现代各派之评述》是当时颇为新近的现代逻辑史著作。最后，20 世纪 30 年代我国中等教育中所含的现代逻辑知识也是值得关注的内容。

【关键词】现代逻辑；张君劢；何兆清；中等教育

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）02-0147-06

作者简介：何 杨，湖南醴陵人，哲学博士，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系讲师。
基金项目：国家社会科学基金项目（16CZX053）

关于现代逻辑在 20 世纪前期（1900-1940）中国的译介情况，早在 1935 年郭湛波所著《近三十年中国思想史》中已有简述，更为完备者则是 20 世纪 80 年代以来学者的整理，例如林夏水与张尚水合著的《数理逻辑在中国》^①、张清宇《数理逻辑的开始传入和传播》^②、宋文坚《数理逻辑的巨大发展和曲折历程》^③和《逻辑学的传入与研究》（福建人民出版社，2005）、郭桥《逻辑与文化——中国近代时期西方逻辑传播研究》（人民出版社，2006）等。这些研究成果呈现了 20 世纪前期现代逻辑输入中国的主要情况，例如罗素访华讲学，张申府、汪奠基、金岳霖、沈有乾等学者的译介与研究。不过，中国近现代史史料颇为丰富，笔者在整理这段时期的现代逻辑史料时，仍然发现一些有价值的史料。本文拟详人所略，略人所详，再次梳理现代逻辑在 20 世纪前期中国的译介情况，希冀为更为完善的近现代中国逻辑史研究和西学东渐研究提供一些帮助。

一、清末译介

清代末年，一些西方新近的逻辑学著作被译成中文，耶方思（Stanley Jevons）的著作《逻辑入门》（*Primer of Logic*, 1876）和《逻辑基础教程：演绎与归纳》（*Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive*, 1870）皆在其列，前者有英国传教士艾约瑟（Joseph Edkins）译《辨学启蒙》（1886）和严复译《名学浅说》（1909），后者有张君劢译《耶方思氏论理学》（1907-1908）和王国维译《辨学》（1908）。而王宠惠还将后者删改校订成《英文名学》（中华书局，1914），用作逻辑学教材。因教学需要，王宠惠删除了其中的现代逻辑内容，故本文不作讨论。虽然耶方思的两本书皆为逻辑学

① 林夏水、张尚水：《数理逻辑在中国》，《自然科学史研究》1983 年第 2 期，第 175—182 页。
② 李匡武主编：《中国逻辑史（现代卷）》，兰州：甘肃人民出版社，1989 年，第 1—25 页。
③ 赵总宽主编：《逻辑学百年》，北京：北京出版社，1999 年，第 132—225 页。

导论性质，以传统逻辑为主，但《逻辑基础教程》已有介绍现代逻辑，如其言：

虽然汉密尔顿（W. Hamilton）爵士、汤姆森（Thomson）主教、德摩根（De Morgan）教授，特别是最近布尔（Boole）教授关于逻辑学的新近发现还不可能被（逻辑学的）基础工作完全接纳，但是我仍然尝试对这些研究必将产生的影响予以澄清。^①

该书专设一篇“最近的逻辑观念”（Recent Logical Views）讨论汉密尔顿和布尔等人的新近研究，如其言：

簿尔所发明之间接推理之系统不能容于初等辨学中。彼之系统亦加分量于宾语。彼视辨学为数学之一部，而信一切推理皆得以代数之原理行之。彼所用之方法甚为暧昧及艰困，故不能插入于初等辨学中也。今不藉数学之助亦能达簿氏所得之结果。^②

虽然张君劢译《耶方思氏论理学》与王国维译《辨学》译自同书，但前者的受关注度比后者小得多，无论是在现代逻辑汉译中，还是在逻辑东渐研究中，都很少提及此书。因此，笔者将详述前者。该本先在《学报》连载。《学报》是一份供教师、学生和社会人士学习的综合性普及刊物^③，创刊于1907年2月^④，由何天柱、梁德猷任编辑兼发行者，在日本东京出版，总发行所是上海的学报社。《学报》停刊时间未详，就笔者所见，共12期，至1908年7月止^⑤。《学报》设有历史、地理、传记、数学、博物、理化、英语、论理、音乐、美术、时事等栏目，《耶方思氏论理学》属论理栏目。从《学报叙例》看，编纂者有意选择该书翻译，视其为当时“最新最良”的逻辑学教科书，如其云：

例六：诸科中有宜首尾完贯、由浅入深者，如英文、论理学等科是也。单篇片论将使学者索涂不得也，故以教科书之体行之。^⑥

例十五：论理学，学者或称为群学之钥，盖导人以用思用辩之公例也。《记》称学问思辩，此足以当之矣。苟未治此，则发一言、立一义，无往而不误谬。本报取泰西硕儒最新最良之作译焉，惟其义例奥博，故其译词特趋晓畅。^⑦

《耶方思氏论理学》所题译为“张立斋”或“立斋”（张君劢的号）。该文在《学报》上连载9期，依次是第1年第1号至第7号、第11号和第12号，就这些内容来看，约译出前半部分，即从“引论”到“推测式”部分。

此外，该译本也连载于月刊时期的《四川教育官报》。该报前身为1905年创刊的《四川学报》，首年为半月刊，次年改为月刊，从1907年10月的“丁未第9期”起改名为《四川教育官报》^⑧。至1911年3月，改为周刊^⑨。月刊时期的《四川教育官报》设有谕旨、奏议、公牍、章程、教材、论说、图表等栏目。张译本列于教材栏目中，连载29期，依次是1907年“丁未第9期”至1908年“戊申第2期”、1908年“戊申第5、6、8、11期”至1909年“己酉第1期”、1909年“己酉第8期”至1911年“庚戌第12期”^⑩。就这些内容来看，译文也只及“推测式”部分，而且该部分内容

① Jevons, *Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive*, Mises Institute, 2010, Preface, vii.

② [英] 耶方斯：《辨学》，王国维译，《王国维全集》第19卷，杭州：浙江教育出版社，2009年，第163页。

③ 参见何天柱所写序言：《学报叙例》，《学报》第1年第1号，1907年，第1—4页。

④ 其第1期版权页写“光绪三十二年十二月廿八日印刷，光绪三十三年一月初一日发行”，转成公历则是“1907年2月10日印刷，1907年2月13日发行”。

⑤ 上海图书馆编《中国近代期刊篇目汇录》第2卷（中）（上海：上海人民出版社，1981年，第2116—2122页）也只收录《学报》第1年第1号至12号的篇目，并谓《学报》停刊时间不详。

⑥ 《学报叙例》，第5页。

⑦ 《学报叙例》，第7页。

⑧ 参见上海图书馆编：《中国近代期刊篇目汇录》第2卷（中），第1615页。

⑨ 宣统三年（1911）二月《改定四川教育官报发行简章》云：“本报原系每月出一册，每册六十页，现改每星期出一册，每册十五页至二十页。”（《四川教育官报》辛亥改订第2期，《清末官报汇编》第60册，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第30194页）

⑩ 笔者所见《四川教育官报》庚戌第12期未标明月份，若为庚戌十二月出版，则已是1911年。

比《学报》少，文字则为重排，译文之前亦载《论理学之介绍》（载丁未第 9 期）。关于张译本的篇章和刊载情况可见下表：

表一 Jevons、王国维、张君劢三书对照简表

序号	Jevons; <i>Elementary Lessons in Logic</i>	王国维译《辨学》	张君劢译《耶方思氏论理学》
1	Introduction	绪论	引论（载《学报》第 1 年第 1、2 号，1907 年）（亦载《四川教育官报》1907 年丁未第 10 期至 1908 年戊申第 2、5、6、8、11 期）
2	Terms	名辞	端辞（载《学报》第 1 年第 3、4 号，1907 年）（亦载《四川教育官报》1908 年戊申第 11 期至 1909 年己酉第 1 期、1909 年己酉第 8 期至 11 期）
3	Propositions	命题	命题（载《学报》第 1 年第 5、6、7 号，1907 年）（亦载《四川教育官报》1909 年己酉第 11 期至 1910 年庚戌第 6 期）
4	Syllogism	推理式	推测式（载《学报》第 1 年第 7 号，1907 年；第 1 年第 11、12 号，1908 年） ^① （亦载《四川教育官报》1910 年庚戌第 6 期至 12 期）
5	Fallacies	虚妄论	未见
6	Recent Logical Views	最近辨学上之见解	未见
7	Method	方法论	未见
8	Induction	归纳法	未见
9	Subsidiaries of Induction	归纳法之附件	未见

由上表可见，《学报》和月刊时期的《四川教育官报》所载张君劢译本均未翻译现代逻辑方面的篇章。但是从其译文中仍可见到不少介绍现代逻辑的内容。其一，张君劢在译稿之前撰有一篇《论理学之介绍》，简述布尔和耶方思的学说。如其言：

布尔氏（Boole）有记号的论理（symbolic logic）之发明，谓论理之推测皆有定法，故无不可以代数记号代之，至谓论理乃数学之一科而已。布氏既歿，而耶氏起，亦一世哲人也，承形式论理进步之后，又习闻陆克辈感觉之说，遂乃有机械的论理（mechanical logic）之创说。千八百七十年以论理机一座演于皇家学院，谓前提备具，则断案即可立得。是亦近世之伟观，而耶氏之奇巧也。^②

其二，张君劢在翻译时添加了不少按语阐发己见，其中也包括对现代逻辑的介绍。例如他在按语中用 27 页的篇幅来阐述西方逻辑史，将其分作四期（即希腊、中世纪、培根笛卡尔、培笛二氏以后），在第四期最后介绍了布尔等人的“记号的论理学”^③，对符号逻辑的理解亦不乏精义。他说：

所谓记号论理者，非如昔日学者徒取数、字母以为简略之计也，其中有数学的分解之义也，有所思之事物之相因依之公共关系在也。而其论理的关系既以记号代之，则必有其定例也。必如是，乃得为一完全之系统。由此可知，记号论理之第一着当先定其性质与公例……公例既定，推演可施。设若干之论理名辞（即然否是也），连之以其关系，而彼此之相对乃可定矣。^④

就逻辑学而言，《耶方思氏论理学》还有诸多可观之处。因本文讨论现代逻辑，故不再深究。

① 从《学报》第 1 年第 12 号看，未见“Syllogism”末章“Of Conditional Arguments”（王国维译作“限制的论证”）。
② 张君劢：《论理学之介绍》，《学报》第 1 年第 1 号，1907 年，第 5 页。
③ 《耶方思氏论理学》，《学报》第 1 年第 1、2 号，1907 年，第 19—45 页。
④ 《耶方思氏论理学》，《学报》第 1 年第 2 号，第 43—44 页。

二、民国译介

(一) 概况

民国时期,现代逻辑可谓系统输入中国,一个标志性事件是罗素于1920年10月至1921年7月访华讲学。在其访华前夕,张申府(原名张崧年)已有介绍罗素的数理逻辑学说,如他于1919年撰写的《哲学数学关系史论引》^①中介绍了怀特海和罗素等人的数理逻辑思想。同年又翻译出版了罗曼·罗兰起草的《精神独立宣言》^②,宣言后附有罗素等人的签名,他在译文后简述了罗素的著作:在介绍《对莱布尼茨哲学的批判性解释》(*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900)时,指出莱布尼茨(张申府译作“来本之”)“头一个计划数理逻辑”,受其影响的罗素则被人称为“二十世纪的来本之”;在介绍《数学的原理》(*Principles of Mathematics*, 1903)时阐述了罗素的逻辑主义观念,认为该书“主指只在证明一切数学不外以逻辑原理由逻辑原理的演绎”;在介绍《数学原理》(*Principia Mathematica*, 1910-1913)时引用罗素的话指出“因为文字是误会的,因为他用到逻辑是散漫而不精密的,逻辑的记号制对于吾们的科目任何精密或周到的叙说都是绝对必须”。此外,在罗素访华前一个月,他写了《罗素》^③,开篇即高度评价“罗素是现代世界至极伟大的数理哲学家”。

1921年3月,罗素在北京大学做了题为“Mathematical Logic”的两次讲演,主要讲解数理逻辑与普通数学之间的关系、命题演算和类的逻辑等内容。当时由赵元任担任口译,并于同年出版了由吴范寰记录整理的《数理逻辑》(北京大学新知书社)和慕岩记录整理的《数学逻辑》(北京惟一日报社)。此外,北京大学于1920年创办了“罗素学说研究会”,1921年创办了《罗素月刊》,专门介绍和讨论罗素的学说,其中也包含数理逻辑。例如,赵元任所撰《罗素哲学的精神》^④将罗素学派的精神概括为“实验的(Empirical)、分析的(Analytic)、细定的(Specific)”,因为分析精神,所以罗素的哲学又叫“论理的原子论(Logical Atomism),这个分析的方法是算学和实验科学的利器”;瞿世英所撰《罗素》^⑤介绍了罗素的生平和著作,也包括各种数理逻辑著作。而且,国内还出版了一些译介罗素有关数理逻辑的著作,如王星拱译罗素论文集《哲学中之科学方法》(商务印书馆,1921)、傅种孙与张邦铭合译《罗素算理哲学》(商务印书馆,1922)等。

除罗素外,海外留学华人归国后对现代逻辑也做了不少译介和研究工作,代表性人物有留学欧洲的张申府、汪奠基、何兆清、朱言钧(即朱公谨)、王宪钧、胡世华;留学美国的沈有乾、万卓恒;留学欧美的金岳霖、吴士栋、沈有鼎。代表性著作有汪奠基《逻辑与数学逻辑论》(商务印书馆,1927)和《现代逻辑》(商务印书馆,1937)、沈有乾《现代逻辑》(新月书店,1933)、金岳霖《逻辑》(商务印书馆,1937),等等。代表性译著有张申府译维特根斯坦《名理论》(《哲学评论》第1卷第5期(1927)和第6期(1928))、唐肇黄(即唐钺)译罗倚斯(J. Royce)著《逻辑底原理》(商务印书馆,1930)、何兆清译雷蒙(Arnold Reymond)著《逻辑之原理及现代各派之评述》(商务印书馆,1936),等等。此外,国内也培养了不少现代逻辑人才,代表性作品有:殷福生(即殷海光)译查普曼(Chapman)和罕勒(Henle)著《逻辑基本》(正中书局,1937)、萧文灿《集合论初步》(商务印书馆,1939)、牟宗三《逻辑典范》(香港商务印书馆,1941),等等。

除了著作,国人还在报刊杂志上发表了不少论文。限于篇幅,此不赘述。以下叙述学界较少关注的何兆清的译介工作。

(二) 何兆清译《逻辑之原理及现代各派之评述》

何兆清(1897-1969),贵州贵定人,1921年留学法国,1927年回国,著有《近代论理学发展

① 《新潮》第1卷第2号,1919年,第305—314页。

② 《新青年》第7卷第1号,1919年,第30—48页。

③ 《新青年》第8卷第2号,1920年,第1—6页。

④ 《罗素月刊》第1号,1921年,第1—9页。

⑤ 《罗素月刊》第1号,1921年,第1—9页。

之概况》(《国立中央大学半月刊》第1卷第1期,1929)、《荀子名学之定义及现代论理学之内容》(《国立中央大学半月刊》第1卷第13期,1930)、《论理学大纲》(南京钟山书局,1932),这些作品对现代逻辑均有简述,而且论述了价值判断与价值推理,涉及道义逻辑领域。而与现代逻辑更为相关的则是他于1936年翻译出版的法文著作《逻辑之原理及现代各派之评述》。该书为瑞士洛桑大学教授雷蒙(1874-1958)所著,源于作者1927年和1930年在巴黎大学的演讲稿,经修订于1932年在巴黎出版。该书主要评述了19世纪以来的各种逻辑派别,如实用主义派、心理学派、社会学派、新多玛派(今常译作新托马斯主义)、数理逻辑派、直觉主义派,并对数理逻辑派论述最多。雷蒙认为19世纪心理学及社会学的发展、数学的发展导致了不同的逻辑派别。他说:

一方由心理学及社会学之发展,他方由数学之发展,遂突使逻辑在二十世纪初叶分出极端相反的两派趋势。一派至否定有逻辑的连贯合理性,只承认有多少固定的心理习惯。他一派如罗素等则发挥形式逻辑之声光,至欲将应用逻辑并入形式逻辑中。^①

何兆清在译文前写了一篇“译者序”含三部分:一是依照上述雷蒙的观点,讲述数学、心理学和社会学对逻辑学的影响;二是简介原书价值和出版缘起;三是介绍全书各章的主要内容。原书除“原序”“导言”“结论”和所附“重要参考书目”外共8章:第1章为“逻辑史一瞥”,梳理从古希腊至20世纪初西方逻辑学的发展历程;第2章为“真理问题及逻辑之规范性”,认为逻辑是一门规范科学,探究真妄两种价值;第3章为“实用主义派、心理主义派及社会学派之思潮”,批评这三个学派否定逻辑原理之普遍性的观点;第4章为“概念之问题”,评述新多玛派的概念学说;第5章为“新逻辑及逻辑的运算”,讨论以罗素为代表的数理逻辑;第6章为“排中律与数学的实证法”,评述直觉主义逻辑;第7章为“逻辑与数学”,评述罗素等人将数学还原为逻辑的逻辑主义观念;第8章“自明公理及证理”,讨论数学中的公理与证明。当时国内出版的其他现代逻辑方面的书籍偏重于介绍现代逻辑的基础知识,论述传统逻辑和现代逻辑的异同,而该书则可谓当时最为完备的现代逻辑史书籍。

(三) 中等教育中的现代逻辑知识

自1922年“壬戌学制”颁布以来,民国时期的中等教育通常包括三年初级中学和三年高级中学,与中学平行的还有各种师范类学校和职业类学校。1928年颁布的“戊辰学制”提出酌情增设乡村师范学校,以补乡村小学教员之不足。1932年,教育部对师范类学校做了更细致的分类,包括简易师范学校、简易师范科、幼稚师范科和师范学校等类型^②。而与现代逻辑教育相关的则是高级中学和相当于高级中学教育程度的师范学校、乡村师范学校和幼稚师范科。自1932年以来,教育部正式颁布了高级中学和中等师范类学校的逻辑学课程标准,其中某些课程标准中含有现代逻辑内容。

1932年教育部颁布的《高级中学论理课程标准》^③规定高中第三学年第二学期开设“论理”课程,每周两小时,认为“论理学居高中课程之殿,应作为一种综合的科学方法论”。其教材大纲包括六大块:论理学之范围、人类思想之分析、科学方法要旨、归纳法、演绎法、科学之系统。演绎法讲授包括五个部分:演绎法之新旧两方面(旧指亚里士多德论理学,新指数学逻辑)、辞及“辞之形式”、辞之关系、演绎旧法之批评、演绎新法之说明。可见,演绎法的第一部分和第五部分都讲授现代逻辑知识。而且,大纲还将第五部分细化为思想之分析的构造、思想符号之改革和思想之严密的形式三小部分。1936年,教育部对中学课程标准进行修正,考虑到“非升学习理工科者,其算学程度尚略可降低”,自高中第二学年起分成甲组和乙组,由于乙组的算学教学时间比甲组少,从而添加了“论理”等课程^④。《高级中学论理课程标准》规定在乙组第二学年第二学期讲授,每周三小时,其教学大纲

① [瑞士] 雷蒙:《逻辑之原理及现代各派之评述》,何兆清译,上海:商务印书馆,1936年,第22页。

② 关于民国时期“壬戌学制”以来的学校系统,参见《第一次中国教育年鉴》甲编“教育总述”第3“学校系统”,上海:开明书店,1934年,第24—27页;《第二次中国教育年鉴》第2编“教育行政”第1章“学制”,上海:商务印书馆,1948年,第32—39页。

③ 《初级高级中学课程标准》,上海:商务印书馆,1932年。

④ 参见《高中课程标准变更之概况》,《初级高级中学课程标准》,上海:中华书局,1936年,第11页。

则与1932年的大纲相同^①。1940年，再次修订中学课程标准，不再设置“论理”课程^②。

在上述课程标准规定下，当时也产生了一些含有现代逻辑内容的高中逻辑学教材，例如：吴士栋《复兴高级中学教科书论理学》（商务印书馆，1934）、张希之《高中论理学》（文化学社，1935）、沈有乾《高级中学论理学》（正中书局，1938）、朱章宝《新编高中论理学》（中华书局，1940），等等。其中，后三本教材基本依照课程标准编著，而吴士栋在课程标准范围内做了较大的调整，只介绍数理逻辑的演绎新法，因此其书可谓是一本以现代逻辑为主的高中逻辑学教材。沈有乾认为该书“不以现代论理与传统论理并列，而以现代论理替代传统论理”的做法，在“此书以前似乎举世未有尝试”，“此书名称上虽是一本中学教科书，实际堪与号称大学丛书的著述相比而无愧色”^③。

1934年教育部颁布的《师范学校论理学课程标准》^④规定第三学年第一学期教授“论理学”课程，每周两小时。其教材大纲包括四大块：思想之分析、科学方法要旨、归纳法、演绎法。演绎法也分成“亚里士多德旧法”和“数学逻辑新法”两种。该标准还特别指出“数学逻辑”的教法要点在于“教者可仅略陈梗概，并须反覆示以浅显例证”。1935年教育部颁布的《乡村师范学校论理学课程标准》^⑤与《三年制幼稚师范科论理学课程标准》^⑥等规定也作了类似要求。基于这些课程标准，产生了一些适用于各种师范类学校的逻辑学教材，例如：沈有乾《师范学校及乡村师范学校论理学》（正中书局，1936）、林仲达《新课程标准师范适用论理学》（中华书局，1936），陈高佣《师范学校教科书论理学》（商务印书馆，1940），等等。当然，与中学教材的编纂一样，这些教材在具体编纂时也会做一些变更，例如林仲达的教材在最后部分增加了逻辑学史的内容。

三、余 论

从现代逻辑在20世纪前期输入中国的途径来看，可分三条：一是国人翻译西方逻辑学著作，如张君勱、王国维、何兆清等；二是国人介绍现代逻辑，如汪奠基、沈有乾、金岳霖等；三是罗素访华讲演^⑦。当然，三条途径也常结合，例如张君勱的翻译含有大量按语进行介绍，张申府译介均有，而大量译介也与罗素访华相关。就内容而言，清末译介以布尔和耶方思为主，民国译介以罗素为主。

由于现代逻辑知识艰深、不适于当时的社会需要等诸多原因，现代逻辑只有金岳霖、沈有鼎、王宪钧等少数学者研究，当时学界对逻辑的认识主要还是传统逻辑。不过，从其译介及其影响来看，仍不乏启示。例如：今天的中学（尤其是高中）是否需要教授逻辑学知识？若需要，又该教授怎样的逻辑学知识？今天的大学又需要怎样的逻辑学知识？自20世纪70年代末张家龙和王宪钧提出逻辑现代化口号以来，引发了逻辑教育中“取代论”和“吸收论”之间的长期争论。1936年将高中分成甲乙组，只在乙组开设逻辑学课程的做法，也启示今人应该考虑教育对象的差异。

最后，也是笔者颇为关心的问题，即现代逻辑学科乃至整个逻辑学学科到底是怎样进入到中国的现代学科体系之中的？在20世纪前期，作为“群学之钥”的逻辑学，何以今日成为哲学学科下的二级学科？本文只是补述了现代逻辑的部分译介材料，应该还有一些遗漏之处，要想更为完善地回答上述问题，还有赖于更为详尽的史料搜集整理工作。

（责任编辑 杨海文）

① 《高级中学课程标准》，《初级高级中学课程标准》，上海：中华书局，1936年，第43—49页。

② 参见《高中课程标准变更之概况》，《修正初级高级中学课程标准》，重庆：正中书局，1942年，第40页。

③ 沈有乾：《吴士栋编著论理学》，《人文月刊》第5卷第7期，1934年，第1—4页。

④ 《师范学校课程标准》，上海：中华书局，1934年。

⑤ 《乡村师范学校课程标准》，上海：中华书局，1935年。

⑥ 《三年制幼稚师范科课程标准》，上海：中华书局，1935年。

⑦ 严格而言，现代逻辑输入中国还有学术研究途径。

逻辑发展法：冯契哲学探索的基本特征

——兼论“以马解中”的四种典范

蔡志栋

【摘要】纵观冯契的著述可以发现，逻辑发展法是冯契哲学史研究的基本方法论，也是其哲学创作的基本原则。前者体现在他对中国古代哲学“两个高峰”的论述以及“四大问题”的分析，后者尤其表现为他的“智慧说”是对中国近代哲学革命的继承发展。所谓的逻辑发展法，在黑格尔那里是一个本体论的原则，马克思主义继承了这个原则，将其置于实践唯物主义的基础之上，在列宁那里则尤其表现为认识论、方法论原则。在马克思主义发展史上，冯契的逻辑发展法的创新之处主要在于和中国传统哲学对理想人格的培养紧密结合起来。如果将其置于中国马克思主义学术史中可以发现，冯契的逻辑发展法和郭沫若、侯外庐为代表的“社会史还原法”，张岱年为代表的“问题为中心法”，李泽厚为代表的“文化心理结构法”，共同构成“以马解中”的四种典范，并且以其哲学创作的成绩独树一帜。

【关键词】冯契；逻辑发展法；智慧说；“以马解中”；典范

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)02-0153-07

作者简介：蔡志栋，上海人，哲学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“冯契哲学文献整理和思想研究”（15ZDB012）；上海市哲学社会科学基金一般课题“新世纪以来中国社会思潮跟踪研究”（2015BZX003）；国家社会科学基金重点项目“社会主义核心价值观的传统文化根基研究”（14AZ005）；上海高校高峰高原学科建设项目资助

冯契先生（1919—1995）既是一位创造了“智慧说”哲学体系的哲学家，又是马克思主义中国化的理论家之一。他的中国哲学史研究和哲学创造贯彻了“逻辑发展法”，这种方法和“社会史还原法”、“以问题为中心法”、“文化心理结构法”一起构成“以马解中”的四大典范，值得深入探讨。

一、逻辑发展法：冯契哲学史研究的基本方法论

众所周知，冯契写作了两部中国哲学史专著：《中国古代哲学的逻辑发展》（上中下三册）和《中国近代哲学的革命进程》。就前者而言，逻辑发展法已经在题目中昭然若揭；就后者而言，则需要联系冯契自身的哲学创造来理解。

在冯契写作中国古代哲学史之前，已经产生了很多关于中国古代哲学史的著作，它们绝大部分就在书名上突出了这是一部“哲学史”。相对而言，虽然冯契的《中国古代哲学的逻辑发展》在内容上也是哲学史，但在书名上却难以显现。这表明冯契在此有着深入的考虑。如果我们联系张岱年以《中国哲学大纲》为名字的中国古代哲学史著作，那么，这种深入的考虑更值得我们仔细体会。逻辑发展法就是冯契哲学史研究的基本方法论。

自然，这样下论断会引起某种反驳。因为冯契本人在《中国古代哲学的逻辑发展》绪论中明确

指出,“历史的方法与逻辑的方法相结合”是哲学史研究的方法论^①。不过,如果我们回归冯契对这个观点的具体阐释就会发现,一定程度上历史的方法成为了逻辑的方法的外在表现,其中还包含着偶然的東西需要舍弃。他说:“所谓历史的方法,就是要把握所考察对象的基本的历史线索,看它在历史上是怎样发生的,根据是什么;又是怎样发展的,经历了哪些阶段。而真正要把握基本的历史联系,就要清除外在形式和偶然的東西,以便对对象的本质矛盾(即根据)进行具体分析,对每一发展阶段或环节都能从其典型形式上进行考察,而后综合起来,把握其逻辑的联系和发展的规律,这其实也就是逻辑的方法。所以历史的方法和逻辑的方法应该是统一的。”^②

显然,从“真正要把握基本的历史联系”这样的措辞中,我们也许可以借用传统的“现象-本质”这对术语来表示:历史演变是哲学的现象,而逻辑发展才是哲学的本质。今日我们当然可以质疑为什么真实的历史反而会包含诸多偶然性因素,但无论如何,冯契当时写作中国古代哲学史时就是这么坚持的。这当然也与其所处的历史时代密切相关。从这个角度看,冯契所说“所以历史的方法和逻辑的方法应该是统一的”^③似乎也可以解读成:由于逻辑发展是历史的本质,而历史是可以区分为必然性的東西和偶然性的東西,后者是可以去除的,所以历史的方法和逻辑的方法是应该可以统一的。“应该”一词无疑包含着强烈的价值论色彩。简而言之,“历史的方法与逻辑的方法相结合”的重心在后者。

具体而言,在中国古代哲学史的研究中,冯契的逻辑发展法包含了哪些环节?可以概括为“两座高峰”和“四个问题”。

所谓两座高峰,指的是冯契认为中国古代哲学史发展到战国-秦阶段时以及明清之际时,都对前一阶段的思想发展做出了总结。《中国古代哲学的逻辑发展》上册第四章明确指出,历史发展到荀子、韩非、《易传》阶段时,先秦哲学进入了总结阶段^④。《中国古代哲学的逻辑发展》下册第九章也明确指出,历史发展到王夫之、黄宗羲、顾炎武、颜元和戴震则进入了“中国古代哲学的总结阶段”^⑤。

问题在于,“两座高峰”究竟对先前的哲学总结了什么?这涉及到“四个问题”。冯契把哲学史看作是广义的认识论史^⑥,其中包含着四个问题:感觉能否给予客观实在?理论思维能否达到科学真理?逻辑思维能否把握具体真理?以及如何培养自由人格?^⑦如果说前面三个问题还是经典的、狭义的认识论问题,那么第四个问题则是有着中国传统哲学特色的问题。

在中国古代哲学史的研究领域,冯契的逻辑发展法将“四个问题”与“两座高峰”结合起来。此处以荀子和王夫之为例来加以说明。

冯契认为在荀子之前的先秦哲学史,墨子有着严重的经验论倾向,孟子则是先验论的代表。荀子既反对轻视感觉经验的冥想主义者,又反对轻视理性思维的狭隘经验论者。荀子明确提出“制名以指实”(《荀子·正名》)的观点,肯定概念是实物的反映,名实相符有一个过程;对感性和理性、知和行的关系做出了正确的回答。特别需要指出的是,冯契认为荀子提出的“贵有辨合”“贵有符验”是朴素唯物主义和朴素辩证法思想的统一,值得高度重视。他在其列入“智慧说三篇”的《逻辑思维的辩证法》中认为:“‘辨合’和‘符验’的统一就是唯物主义的辩证逻辑的全部方法论。”^⑧荀子

① 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,上海:上海人民出版社,1983年,第11页。

② 同上,第12—13页。

③ 同上,第13页。

④ 同上,第260页。

⑤ 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》下册,上海:上海人民出版社,1985年,第930页。

⑥ 这种观点显然也是冯契试图从“智慧说”的角度来理解哲学史相关。

⑦ 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,第39—40页。

⑧ 冯契:《逻辑思维的辩证法》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第408页。

这些观点也是对先秦哲学史的总结。冯契指出：先秦哲学史上，孟子是独断论的代表，庄子是相对主义的代表，荀子则克服了两者的不足，具有了辩证法的思想。“辨合”和“符验”的统一又表现为使用“类”“故”“理”的范畴。后期墨家注重在形式逻辑的领域内使用这些范畴，荀子则把它们应用到了辩证逻辑的领域内。

当然冯契也对荀子在如何培养自由人格的问题上总结了先秦哲学进行考察。但我们把这方面的笔墨放在王夫之身上。

冯契指出，王夫之在自由人格的培养问题上，从以下几方面对秦汉以来的哲学史做出总结：第一，王夫之提出“性日生日成”“习与性成”的观点，指出人性是在与外在世界的交往实践中培养的，批评了宋明理学的“复性论”，在天人之辨上上升到了新的高度；第二，王夫之提出“成身成性”“循情定性”的观点，肯定人的情感、欲望等非理性因素的合理地位，批评了宋明理学的“无欲”“无情”“无我”等观点，在理欲之辨上获得了辩证的立场；第三，冯契认为自由人格在价值观上应该是自觉和自愿的统一。宋明理学高度突出了道德行为的自觉性，对意志的自愿性有严重的忽略；王夫之则克服了这个不足，重新恢复了自由人格的完整内涵。王夫之这些观点是对荀子、刘禹锡—柳宗元为代表的古典唯物主义思想的继承和发扬，也是对先前哲学史上有益成分的吸取，在根本上是逻辑发展的成果。

二、逻辑发展法：冯契哲学创造的指导原则

逻辑发展法不仅是冯契哲学史研究的基本方法论，也是其哲学创造的指导原则。这点必须将他对中国近代哲学史的研究和他自己“智慧说”的创造结合起来加以理解。

冯契认为中国古代哲学已经完结，因此可以写作《中国古代哲学的逻辑发展》来加以总结，但是中国近现代哲学并没有结束，这个时期的哲学家往往提供若干值得吸取、借鉴、构建新的哲学体系的环节、要素，因此他对中国近现代哲学史的研究著作的名称是《中国近代哲学的革命进程》，而不是《中国近代哲学的逻辑发展》。事实上，冯契把他所独创的“智慧说”看作是中国近代哲学革命优秀成果的应用以及对这场革命中存在的不足的克服。在某种意义上，他把自身的哲学创造看成是中国近现代哲学的若干可能的总结成果之一。

那么，冯契是如何看待中国近代哲学的革命成果以及内在不足的？他的“智慧说”又是如何吸收优秀成果、克服不足的？

冯契认为，毛泽东为代表的中国马克思主义者提出的“能动的革命的反映论”是中国近代哲学革命最主要的积极成果。这是对中国近代哲学革命的总结。冯契指出，在知行问题上，从戊戌辛亥时期开始，康梁、严复等改良派强调知，章太炎强调“革命开民智”，包含了社会实践观点的萌芽。五四时期，哲学家强调认识过程的某个环节，有的走向唯心主义。胡适的实用主义具有经验论的特点；梁漱溟主张王学和柏格森主义，具有直觉主义的特点；早期马克思主义者陈独秀和李大钊分别强调认识过程中的经验主义和理性主义，也具有一定的片面性。进入1930年代，专业的哲学家也发展了认识论的某些方面。冯友兰的“新理学”比较强调逻辑思维，熊十力则有唯意志论的倾向。他们实际上分别考察了认识过程中的经验、直觉、理性、意志等环节，但没有达到认识的辩证法高度。相对而言，冯契对其师金岳霖的评价较高。他认为金岳霖具有唯物主义的倾向，在《知识论》中对认识过程的考察是比较系统的，尤其提出了“感觉是客观的所与”的命题，阐明了概念和感觉之间的关系。遗憾的是金岳霖缺乏实践的观点。换言之，将金岳霖的知识论建立在实践的基础之上，就可以较顺利地走向马克思主义的认识论。

对认识过程的认识成果的总结也发生马克思主义阵营中。冯契指出：“辩证唯物主义以实践标准作为认识论的基础，并把辩证法运用于认识论，这样就反对了资产阶级哲学的各个流派（包括经验

论、理性主义、直觉主义等)，同时也克服了革命阵营内部的经验主义和教条主义，以及‘左’的和右的倾向。”“‘能动的革命的反映论’极好地体现了辩证唯物论与历史唯物论的统一。”^①这是哲学革命最主要的成果^②。

不足在于，能动的革命的反映论没能成功转变为方法论，也没能有效地指导现代的自由人格的培养。“有了能动的革命的反映论这一原理，并不等于万事大吉了。把这一原理从各方面加以阐发，特别是贯彻到方法论和自由理论的领域，还有待哲学工作者的努力。”^③

冯契指出，在方法论上虽然毛泽东的著作提出了一般的辩证方法，但直到1949年，近代哲学家在方法论上的成绩还没有得到系统总结，这使得马克思主义者在方法论问题上的两个偏差没有被揭示出来，这就是将阶级分析方法简单化、绝对化；对中国传统思维方法尤其是经学方法清算不力，导致它们披着革命的外衣复辟。“所以，十年动乱期间，个人迷信代替了民主讨论，引证语录代替了科学论证，但大家都没有意识到这是封建主义的遗毒。”^④

在自由人格问题上，中国近代哲学革命也是有成绩的，主要表现为提出了大同团结和个性解放相统一的理论（李大钊、毛泽东），提出了平民化的理想人格的思想，有效地解决义利之辩、群己之辩，达到自觉性和自愿性的统一；并且在美学上讨论了“金刚怒目”的传统等，构成了自由人格的审美内涵。但是，冯契指出，近代哲学对人的自由问题的成果没有得到系统的总结，某些理论问题上的偏差也没有被揭示出来：一是严重忽视个性，否定道德行为的自愿原则，使得群众沦为工具，助长个人迷信；二是宿命论和唯意志论没有在理论上和实践上加以解决。一旦迷信破灭，很多人又走向虚无主义。教训是沉痛的，这引发了冯契进一步的理论反应。

正是有见于中国近代哲学的以上优点和不足，冯契创造性地提出“智慧说”。在此自然不能也不必展示“智慧说”的丰富内涵，只需指出三点：

第一，从某种角度看，“智慧说”是冯契将其导师金岳霖的知识论、本体论与马克思主义的能动的革命的反映论相结合的成果，而且显然继承了中国古典哲学重视成人之道的传统。换言之，“智慧说”追求从无知到有知、从知识到智慧的过程，这在细节上显然深受金岳霖的知识论的影响，但至少有两点与金岳霖不同：一是冯契将知识发展的基础确立为实践；二是冯契将知识和智慧相贯通，克服了金岳霖知识与道相割裂的倾向。

第二，“智慧说”的主干自然是某种理论，它还具有两翼，其一是“化理论为方法”。在著作上表现为《逻辑思维的辩证法》，其主要内容是近代哲学的理论成果能动革命的反映论如何吸取现代的认识论发展成果后，转化为方法论，成为认识世界、改变世界的指导思想。

第三，“智慧说”还有另外一翼“化理论为德性”，主要体现在《人的自由与真善美》，其实质是将认识论成果应用到自由人格的培养，达到真善美的统一。如果结合冯契对中国近代哲学革命不足的批评，那么可以看出，冯契所继承、构建的平民化的自由人格正是自觉性和自愿性的统一。

可见，无论在理论主干的继承，还是在方法论、自由人格建设思想的不足的克服，冯契的“智慧说”都是对中国近代哲学的逻辑发展和总结、推进。

三、逻辑发展法：马克思主义中国化的一个成就

逻辑发展法为什么是马克思主义的？把它作为中国哲学史研究的方法论和中国现代哲学创造的指

① 冯契：《中国近代哲学的革命进程》，上海：上海人民出版社，1989年，第18页。

② 同上，第538页。

③ 同上，第573页。

④ 同上，第578页。

导原则，又有什么特征？这是需要进一步阐明的。

逻辑发展法的萌芽始自黑格尔。黑格尔认为，不仅人对世界的认识，而且世界发展本身呈现为“正反合”的格局，绝对精神从其开端开始，通过展现为一系列过程和形式，最终实现自身。这就意味着在黑格尔那里逻辑发展法具有本体论的意味。事实上，冯契本人也高度肯定黑格尔是“辩证法的大师”，同时指出他的辩证法是建筑在唯心主义的基础上的^①。

熟悉《资本论》的读者自然知道，这也是马克思本人对黑格尔辩证法的评价。马克思要做的就是将黑格尔头足倒置的辩证法颠倒过来，建立在实践唯物主义的基础上。但正如许多学者指出的，马克思的《资本论》等著作是运用辩证法的杰作，但马克思本人并没有写作一部关于辩证法的著作。这个缺憾在列宁那里得到了弥补。列宁在《哲学笔记》等著作中明确提出辩证逻辑的问题，认为自然辩证法和认识辩证法是统一的，强调要看到唯心主义产生的社会根源，同时更强调后来的哲学发展需要吸取前面的哲学的某些有益部分，作为构成自身的内在环节。列宁将文艺复兴到近代的哲学史画了三个圆圈：一是从笛卡尔、伽桑狄到斯宾诺莎；二是从霍尔巴赫经过贝克莱、休谟、康德到黑格尔；三是从黑格尔到费尔巴哈，再到马克思^②。无疑，这给了冯契极大的启发。

冯契继承了黑格尔—马克思—列宁的传统，提出了他的哲学史观：“哲学史可以定义为：根源于人类社会实践主要围绕着思维和存在关系问题而展开的认识的辩证运动。”^③就对实践的根源性地位的强调而言，冯契显然是一个马克思主义者。但在此需要额外强调的是，他认为哲学史研究的是“认识的辩证运动”。这个观点构成了他逻辑发展法的本体论前提。换言之，如果不是如此理解哲学史，他也不会贯彻逻辑发展法。

冯契认为哲学史体现了认识的矛盾运动。他指出：哲学家们所争论的问题就是矛盾，某个矛盾产生、发展、解决了，另一个新的矛盾又产生、经过发展得到解决……这是一个在循环往复中前进的过程。这样的过程表现为黑格尔、列宁都说过的近似于一串圆圈、螺旋形的曲线。问题在于，为什么人类的认识发展（哲学史、各门科学史等）并不表现为一条直线，而是近似于螺旋形的曲线呢？冯契认为，这是因为认识的辩证法的本质是自然辩证法的反映。他指出：客观现实是充满着矛盾的，而人们对这些矛盾的认识，往往是一些人考察了矛盾的这一方面，而另一些人考察了矛盾的那一方面，只有经过矛盾斗争才能达到比较正确、比较完整的认识。每一个矛盾的解决表现为一个圆圈。旧的矛盾解决了，又会出现新的矛盾，经过斗争、总结，又出现一个圆圈。但这不是简单的重复，而是每经过一次矛盾斗争，认识就提高到一个新的阶段。所以，人类认识的发展表现为近似于螺旋形上升的曲线。哲学史集中体现了人类认识运动的秩序，经历了朴素唯物论和朴素辩证法相结合的阶段，而后经过机械唯物论的阶段，发展到辩证唯物论的阶段^④。形象地看，逻辑发展法又可以说是“圆圈法”：“全部哲学史是一个否定之否定的过程，它可以比喻为一个大圆圈。而这个大圆圈又是由许多小的圆圈构成的。”^⑤

从某种角度看，冯契的著作具有二重性：一方面，它们是马克思主义中国化的一个成绩；另一方面，它们又是中国现代哲学的创造性成果。因此，将逻辑发展法看作冯契哲学探索的基本特色，无疑又要求揭示他的中国特色。窃以为这主要体现在对自由人格的追求上。

第一，某种意义上，追求自由人格本身就是中国哲学的特色。虽然在某种程度上冯契认为无论中西哲学史都有着相同的内在环节，因此绝非否认西方也有对自由人格的规划。他明确指出，列宁所规划的哲学史上的三个圆圈，从其基本概念的角度看，包含着认识的辩证运动中三对主要范畴：感性和

① 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》上册，第15页。

② 同上，第21—23页。

③ 同上，第11页。

④ 同上，第17页。

⑤ 同上，第18页。

理性、绝对和相对、唯物论和辩证法，“这是三个在对立中统一的人类认识发展的必要环节”^①。由于冯契对认识的理解是广义的，包含了通常所说的知识论和道德哲学、伦理学以及美学，因此他强调的是中西哲学都有着广义认识论思想。而且，他强调上文所提及的四个问题^②，“可以说是在中西哲学史上反复讨论了的问题”^③。

然而，需要注意的是，随后冯契便指出，欧洲近代哲学抛弃了形而上学，转而追求一种狭隘的知识论观点。他们将讨论的问题局限于四个问题中的前面两个问题，即感觉能否给与客观实在、科学知识如何可能；而将后面两个问题，即逻辑思维能否把握具体真理、如何培养自由人格，当作形而上学的问题予以抛弃。这当然是对哲学本身的理解的偏差，却是哲学史上的事实。因此，对于冯契而言，《中国古代哲学的逻辑发展》急于论证的是中国古代也有狭义的知识论，而不是也有道德哲学、伦理学和美学，因为“理想人格如何培养的问题，发端于先秦的‘天人’之辨……显示了中国传统哲学的特点”^④。

第二，即便承认中西方哲学都有着自由人格的学说，冯契也认为两者之间存在着显著差异。在伦理学上，他认为中国传统哲学较多地考察了伦理学上的自觉原则和“为学之方”（道德的教育和修养），这不是说中国人不注重意志，而是突出意志的专一品格，对意志的自愿品格有所忽略；相对而言，西方哲学较多地考察了自愿原则和意志自由问题。在美学上，中国传统哲学较早地考察了言志说（表现说）和意境理论，西方则主要考察了典型性格理论。这些都赋予中国哲学讨论自由人格的民族特色。

四、逻辑发展法：“以马解中”的四大典范之一

如果我们将视野放宽至百年以来“以马解中”的历史，那么就可以发现冯契的逻辑发展法具有其不可替代的地位。

所谓“以马解中”，指的是用马克思主义的基本原理来研究中国哲学史，尤其是中国古代哲学史。如果我们把“解”字作广义的理解，不仅指解读，而且指创建、发展，那么，“以马解中”还包含着立足于马克思主义的基本原理进一步发展、创造中国哲学的含义。综合来看，百年以来，中国哲学史领域至少有四种“以马解中”的范式：以郭沫若、“侯外庐学派”为代表的“社会史还原法”；以张岱年《中国哲学大纲》为代表的“以问题为中心法”；以李泽厚为代表的“文化心理结构法”，以及本文所阐释的以冯契为代表的逻辑发展法。

郭沫若首次运用马克思主义的基本原理来研究中国古代哲学史、思想史，创造了社会史还原法。在《十批判书》的后记中，他说：“我的方法是把古代社会的发展清算了，探得了各家学术的立场和根源，以及各家之间的相互关系，然后再定他们的评价。”^⑤虽然在此没有出现“社会史还原法”之类的字样，但其主要含义已经具备。社会史还原法的主干是唯物史观的运用，其两翼则是辩证唯物论和“以人民为本位”的立场。前者的含义较为清晰，不赘；所谓“以人民为本位”的立场，就是从哲学家对人民的态度上来评判其思想的性质，本质上是阶级分析法的细致化：“批评古人……是依据道理。道理是什么呢？便是以人民为本位的这种思想。合乎这种道理的就是善，反之便是恶。”^⑥由

① 冯契：《中国近代哲学的革命进程》，第23页。

② 参见本文第一部分，即感觉能否给予客观实在、理论思维能否达到科学真理、逻辑思维能否把握具体真理以及如何培养自由人格。

③ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》上册，第40页。

④ 同上，第42页。

⑤ 郭沫若：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第443页。

⑥ 同上，第454页。

此，他判定儒家是“以人民为本位”的，老庄是“以个人为本位”的，墨家是“以帝王为本位”的，提出了令人耳目一新的观点。

继郭沫若采用社会史还原法研究中国先秦思想史、哲学史取得成绩的同时，一大批信仰马克思主义的学者也纷纷采用相同的方法来研究全部的中国思想史、哲学史，其中蔚为大者显然是侯外庐学派。郭沫若对社会史还原法本身的理解还是比较朴素的。侯外庐学派对此种方法则具有明确意识。在晚年回顾《中国思想通史》时，侯外庐说：“运用马克思主义特别是政治经济学理论，分析社会史以至思想史，说明经济基础与上层建筑、意识形态之间的辩证关系，是我们这部思想通史紧紧掌握的原则。把思想家及其思想放在一定的历史范围内进行分析研究，把思想家及其思想看成生根于社会土壤之中有血有肉的东西，人是社会的人，思想是社会的思想，而不作孤立的抽象的考察。对先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、明末清前期启蒙思想，无不如此。”^①此外，侯派的社会史还原法是和阶级分析法联系在一起的，主张“根据阶级立场去分析一派学说”^②。需要注意的是，侯派的阶级分析法并非全然看思想者本人的阶级出身，而是立足于思想本身的阶级属性。这点和郭沫若主要看思想者的阶级出身大为不同，显示了阶级分析法本身内部的复杂性。另外，在西方哲学的素养上，侯外庐学派超过了郭沫若，侯派的社会史还原法往往是和中西比较结合起来。

张岱年在《中国哲学大纲》中呈现的“以问题为中心研究法”和同为马克思主义哲学史家的侯外庐学派的“社会史还原法”形成互补，构成“以马解中”的第二条基本路径。张岱年把中国哲学（史）主要分为三部分：宇宙论、人生论和致知论（即知识论）。每一部分又划分出更低一级的范畴、论题、概念，然后讨论历史上各个哲学家对此的观点和贡献。可见，他所说的“以问题为中心研究法”中的“问题”并非是疑问的意思，而是指讨论的对象^③。因此，他特别注重解析法的运用。解析法的首要任务是对论题、概念内涵的细致澄清。比如，他分析了“本根”的三层含义，即始义、究竟所待义以及统摄义，并对本根概念和本体概念作出意义对比。这种做法即“析其辞命意谓”^④。当然，在《大纲》中张岱年没有明确提出“马克思主义”，但其基本关心是和马克思主义合拍的。他主张挖掘中国传统哲学中的辩证唯物主义传统，这其实也是马克思主义哲学的重要组成部分。同时，我们可以发现张岱年的努力和社会史还原法的做法一定程度上形成互补，因为后者突出的是历史唯物主义。

李泽厚的“文化心理结构法”构成“以马解中”的第三种典范。李泽厚早年以美学家闻名，提出“情（感）本体”的概念，其本质就是某种审美状态的内在对应物，是经过长期的实践“积淀”在人心的。他将这个思路应用到中国思想史的研究，创造了独特的研究方法：“我写的这些文章不敢自称哲学史，但哲学史既应是‘自我意识的反思史’，那么对展现在文化思想中的本民族的心理结构的自我意识，也就可以成为哲学和哲学史的题目之一。我所注意的课题，是想通过对中国古代思想的粗线条的宏观鸟瞰，来探讨一下中国民族的文化心理结构问题。”^⑤如果考虑到美学也是哲学的组成门类，那么李泽厚在中国美学史研究上的丰厚成果也可以看作是贯彻“文化心理结构法”的结果。问题在于，“文化心理结构法”为何也是马克思主义的？这是因为李泽厚主张从实践中寻找文化心理

① 侯外庐：《初的追求》，北京：三联书店，1985年，第327页。

② 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第1卷，北京：人民出版社，1957年，第19页。

③ 张岱年晚年对问题研究法有新的理解和提法。他认为：“深入考察一个哲学家的思想，首先要联系他所处的历史时代，考察他要解决什么实际问题和理论问题。”（张岱年：《中国哲学史方法论发凡》，北京：中华书局，2003年，第53页。）显然，此处的问题指的是疑问意义上的问题，即question这个意义上的问题分为实际问题和理论问题。哲学家受到实际问题的刺激提出理论问题，通过解决理论问题来从一个侧面解决实际问题。

④ 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，自序，第18页。

⑤ 李泽厚：《中国思想史论》上册，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第300页。应该指出，李泽厚对中国近现代思想史的研究也贯彻了同样的方法。

结构的根源。“研究民族性格或文化心理结构，也可以有各种不同的途径和角度。其中更重要的，也许还是从社会经济、政治的角度出发作些根基的探究。”^①他强调：“任何民族性、国民性或文化心理结构的产生和发展，任何思想传统的形成和延续，都有其现实的物质生活的根源。”^②就此而言，李泽厚与坚持社会史还原法的郭沫若、侯外庐并无根本差异，但在研究哲学史切入角度存在差异。

与以上三种“以马解中”的典范相比，冯契的“逻辑发展法”特点何在？

第一，冯契的逻辑发展法本身也是对先前“以马解中”方法的逻辑发展。事实上，冯契所认为的荀子是先秦哲学的总结阶段不是他凭空提出的，侯外庐学派的《中国思想通史》第一卷已经明确提出这一点，即荀子是“中国古代思想的综合者”^③。冯契的特色在于，他从思想的内在发展，尤其是范畴的递进的角度证明了这点。我们略作比较就可看出^④。侯外庐学派较多地看到荀子对先前某些具体思想的取舍，在写作上表现为荀子与先前哲学家的同异比较，但没有细致论述荀子是如何成为先秦哲学史、思想史的总结者的，许多环节也没有进入其论述的苑囿。这就使得“综合者”的论断有时会落空。相对而言，冯契的论述要细致得多，刻画了荀子是如何扬弃先秦诸多哲学家的思想环节、因素的。

第二，冯契以论题、范畴为中心展示中国哲学史的发展逻辑时，内在地吸收了张岱年的问题中心法。但是，区别还是很明显的。张岱年并不认为知识论（用他的话说是“致知论”）是中国传统哲学的主流，在这点上与冯契迥异。更重要的是，张岱年在写作《中国哲学大纲》时以问题、论题为经、以时间线索为纬铺陈中国哲学的洞见，但这些洞见之间并没有构成前后发展、勾连的格局；哲学史更多的表现为各个哲学家对某些问题、论题的观点，而这些观点之间的关系很可能是并列的，并不构成逻辑发展。

第三，冯契根本上是哲学家，逻辑发展法是他完成自己独创的哲学体系“智慧说”的一条有力途径。还是二十多岁的年轻人时，冯契就写作了论文《智慧》，将庄子思想与实证主义结合起来，提出了从知识到智慧的初步构想。但在其后的思想生涯中，他屡次表达了对这篇文章的不满，认为太学院气。这为其服膺以实践为基础的马克思主义提供了若干说明。更重要的是，冯契成为哲学家的抱负始终在胸。他需要的是长期的积累以完成新的哲学体系的建构，而在具体内容上则需要真正咀嚼、消化、吸收先前的哲学成果。无疑，就新的哲学体系的建构来说，“承百代之流而会乎当今之变”是极好的选择，而“承百代之流”便要求吸收先秦哲学思想中的任何有益成分。

相对而言，在其他三种“以马解中”的典范中，郭沫若、“侯外庐学派”并无兴趣建构哲学体系，他们本质上是历史学家。张岱年也有着构建哲学体系的愿望，并名之为“天人五论”，然而他并没有进一步完善那五卷言简意赅的著作，未免失之简略。从体系建构的角度看，这大概也和“以问题为中心法”比较侧重哲学观点的罗列而不注重挖掘内部的联系，从而真正吸取有价值的成果有一定的关系。

（责任编辑 杨海文）

① 李泽厚：《中国思想史论》上册，第302页。

② 同上，第302页。

③ 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第1卷，第529页。

④ 需要指出的是，从某种角度看，冯契也没有完全摆脱社会史还原法，“某某哲学家是某某阶级、阶层的代表”之类的表达在其著作中也比较多见。这表明冯契本身也是处在解放后“两军对垒”的影响之中，但他力图超越这个框架，至少在这个框架内提出更加有益的思想。

康德与审美经验论	张 盾	1
“康德与萨德”：导向真实伦理学	卢永欣	9
存在的困境与艺术的突围		
——论海德格尔的艺术存在论	代砚春	15
现代性批判：从浪漫主义人论到历史唯物主义人论	赵锦英 刘森林	21
马克思实践思想对主观自由和客观自由的扬弃	林福山	28

意识形态整合与马克思主义优势话语权的建构		
——以新中国初期为中心	周连顺	36
辩证思维与毛泽东的核战略思想	王安中	43

力量、主体性与生命		
——以米歇尔·亨利的生命哲学对话《庄子》	姜丹丹	53
思与生命		
——从胡塞尔到米歇尔·亨利	马迎辉	62
“世界是万物的尺度”		
——论德勒兹对单义性存在论的赫拉克利特－斯宾诺莎式重建	安 靖	69

道德善恶与道德正误

——关于汉斯·莱纳的现象学价值伦理学的研究	陈水长	76
萨特的情绪现象学：论忧郁的维度	赵 靛	84
他者的存在论桎梏		
——列维纳斯身体意向性思想探赜	杨晓斌	93

拯救显象：阿伦特对《纯粹理性批判》的阐释	陈联营	100
阿伦特论人的“世界性”	高 燕	108

先秦诸子政治态度平议	朱汉民	115
矛盾、妥协与进取		
——孔子尊圣与孟子的道统建构	余进江	122
《太平经》自然政治哲学发微	秦晓慧	128
《老子变化经》中“老子”的神学形象与长生救赎	刘 娟	135
湛甘泉道统观辨析	向世陵	141

20 世纪前期现代逻辑在中国的译介补述	何 杨	147
逻辑发展法：冯契哲学探索的基本特征		
——兼论“以马解中”的四种典范	蔡志栋	153

Kant and Aesthetic Empiricism	Zhang Dun	1
“Kant and Sade”: Towards an Ethics of the Real	Lu Yongxin	9
The Predicament of Being and the Salvation of Art: On Heidegger’s Existentialist View of Art	Dai Yanchun	15
The Critique of Modernity: Views on Man from Romanticism to Historical Materialism	Zhao Jinying &Liu Senlin	21
The Sublation Subjective Freedom and Objective Freedom by Marx’s Theory of Practice	Lin Fushan	28
Ideological Integration and the Construction of the Privileged Discourse of Marxism: Centering on the Early Period of the People’s Republic of China	Zhou Lianshun	36
Dialectical Thinking and Mao Zedong’s Nuclear Strategy	Wang Anzhong	43
Power, Subjectivity and Life: A Philosophic Dialogue on Life between Michel Henry and Zhuangzi	Jiang Dandan	53
Noein and Life: From Husserl to Michel Henry	Ma Yinghui	62
World as the Measure of All Things: On Deleuze’s Heraclito – Spinozean Reconstruction of the Ontology of Univocity	An Jing	69
Good/Evil and Right/Wrong: A Study on Hans Reiner’s Phenomenological Ethics of Value	Chen Shuichang	76
Sartre’s Phenomenology of Emotion: On the Dimension of Melancholy	Zhao Jing	84
The Ontological Shackles of the Other: On Lévinas’ Bodily Intentionality	Yang Xiaobin	93
The Salvation of Appearance: Arendt’s Interpretation of <i>Critique of Pure Reason</i>	Chen Lianying	100
Arendt on Human “Worldness”	Gao Yan	108
On Pre – Qin Scholars of Political Attitudes	ZZhu Hanmin	115
Contradiction, Compromise and Progress ——Revering Confucius as a Saint and Mencius’ Construction of Confucian Orthodoxy	Yu Jinjiang	122
An Extended Reflection on the Political Philosophy of Nature in <i>Tai Ping Scriptures</i>	Qin Xiaohui	128
The Theological Images of Laozi and the Promise of Eternal Life in the Scripture <i>Transformations of Laozi</i>	Liu Juan	135
An Analysis of Zhan Ganquan’s Idea of Tao’s Orthodoxy	Xiang Shiling	141
A Supplementary Study on the Translation and Introduction of Modern Logic in China in the Early 20 th Century	He Yang	147
The Method of Logical Development as the Basic Characteristic of Feng Qi s Philosophic Exploration; Also on Four Models of “Interpreting Chinese Philosophy through Marxism”	Cai Zhidong	153