自然、非物质与人本学浪漫主义
——张一兵与大卫·哈维对话之二（2017）*

［美］大卫·哈维　张一兵　杨乔喻

【摘要】在张一兵与大卫·哈维2017年思想对话的第二部分中，双方主要讨论了自然与本质、物与非物质、革命的人本主义等马克思主义概念或主题。并就各自立场进行了较为充分的阐述与交流。围绕自然概念，张一兵强调马克思对自然概念有着多重界定：作为社会历史基始的先在性、社会存在中的建构性，以及建构中的特定方式；哈维则提出在西语中自然也指“本质”，强调自然而然的社会存在背后真正发挥作用的资本逻辑的本质。围绕物与非物质概念，张一兵强调马克思的物质概念本身的客观非实体性，反对使用“非物质”概念指认这一客观性，因其有将马克思主义的客观物性概念抽象唯心化的倾向；哈维则在两个不同层面上使用了“物质的”，一方面，“非物质的”强调资本和价值本身在马克思界定中的客观非物质性，另一方面，又承认总体性的社会存在本身便是“物质的”。围绕带有浪漫主义的人本主义思想，张一兵对此保持警惕，防止滑入早期马克思悬设价值的人本主义异化批判之中；哈维则坦诚自己是个古典浪漫主义者，期待与资本价值增殖共在同生的反价值将从内部瓦解资本逻辑本身，期待使用价值的直接交换、不追求3%综合增长率的共产主义经济模式。

【关键词】张一兵；哈维；自然；非物质；人本主义
中图分类号：B27　　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0001－09

作者简介：大卫·哈维（David Harvey，1935－），当代美国著名马克思主义思想家，美国纽约城市大学杰出教授。
张一兵，哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系教授。
杨乔喻，辽宁抚顺人，哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系助理研究员。

2017年5－6月，大卫·哈维应邀第二次访问南京大学，进行了一系列的学术交流和教学活动，并参加了由南京大学马克思主义社会理论中心举办的“第四届当代资本主义研究暨纪念《资本论》出版150周年国际学术研讨会”和“《大纲》专题讨论会”（张一兵、奈格里、哈维、普殊同、斯蒂格勒参与讨论）等会议。2017年6月2日，南京大学哲学系张一兵教授与哈维进行第二次对话，杨乔喻博士担任翻译并全程参与对话。以下是这次对话的第二部分内容。

一

张：我注意到，您在多本著作中讨论过“自然”概念，而“自然”概念与“地理”概念是很接近的。但您又同时非常精准地注意到“第二自然”，特别是在《正义、自然与差异地理学》一书里。

* 感谢南京大学哲学系张福公同学的录音整理。

我感觉，在您的学术思想发展中，是不是有一个从地理学向生态伦理的转变，因为后来您越来越多地讲生态学了。但在我看来，在马克思的《德意志意识形态》一书中，“自然”概念除了常识意义上的“自然”以外，还有两个比较重要的观点：

第一个观点是马克思承认自然的永恒先在性，这是他在讨论历史唯物主义和哲学唯物主义关系之前做的一个判定。因为当马克思从实践出发的时候，会遭遇到一个问题，即过去传统唯物主义是讲自然的优先性，或者自然的第一性，相对于人来讲，即使是人在地球上不存在了，物质、自然仍然是优先的，它仍然会存在。所以，马克思在《德意志意识形态》中专门讲了一段话，来表明一个基本的唯物主义。由此，在马克思的新世界观中就出现了一种新的复杂关系：一是同为第一性的实践，无论是生产过程还是改变社会制度的政治实践；二是历史唯物主义当中最核心的物质生产，它又构成了第一性的实践中最基始性的层面。也就是说，自然存在是永远先在的，但是人类历史发生以后，在地理环境当中，纯粹的自然越来越趋向消失，而更多的是越来越变成人工的环境，人工物质条件的环境。虽然如此，马克思所强调的自然的先在性还是存在的，不能因为人改变了环境，改变了自然，它就发生了动摇。这种关系在马克思那里有，但在您的书中没有提到这一点。其实，马克思在《资本论》中也经常讲永恒的自然必然性。

第二个在自然问题思考中比较重要的观点是马克思历史辩证法中的似自然性理论。这一概念是我刚才送给您的《马克思历史辩证法的主体向度》一书里提出来的。我发现，马克思在《资本论》第一卷序言里还讲过一个重要的观点，这与“第二自然”的观点是有相关性的。他说，我的《资本论》这本书是研究资本主义的生产关系，资本主义经济发展的运行过程与自然界的发展过程是相类似的。然而，马克思的这一观点在后来被严重地误认了。追其原因，最早会发生在青年列宁那里。当时，列宁和自己的老师普列汉诺夫共同反对米海洛夫斯基的民粹主义，针对当时俄国的民粹主义，他认为俄国的土地已经公有化了，可以绕过资本主义，直接进入社会主义和共产主义。列宁认为，马克思说社会历史发展是一个客观的自然历史过程，它意味着社会历史发展任何一个阶段都是客观的、不能超越的。但后来我发现，列宁这个解释是有问题的。实际上，马克思在《资本论》中提的观点是：斯密所讲的看不见的手支配下的整个资本主义的商品经济过程，出现了与自然界的盲目性运动相类似的地方，一定的意义上，它是具有破坏性的（也就是您所讲的假设的自由主义的无政府的竞争状态，而且您也多次用了“创造性破坏”的观点）。所以，马克思才提出在未来的社会主义社会中经济将是有计划按比例地发展，克服资本主义经济过程中与自然相类似的盲目性。所以，我从马克思的这一观点中概括了一个“似自然性”概念。在我看来，马克思说资本主义社会中的人是“经济动物”也好，整个商品经济的运行规律表现为自然规律也好，都在于他否定性地批评资本主义经济王国中出现的这种自发性和盲目性。同时，这个观点也是马克思用来批评资产阶级自然法的“永恒的自然性”这种意识形态的最重要的一个批判立足点。而您在多本书中讨论自然概念的时候，至少在讨论马克思的自然概念问题上没有涉及到上述观点。我想听听您对我刚才所讲的两个观点是如何看的，这对我以后在研究马克思的时候也是有帮助的。

哈：首先，我认同您对自然的先在性的观点。其次，我更加关注的可能不是马克思对“自然”做怎样的区分，而是资本的“自然”。在英语中“nature”这个词还有“本质”的意思，就是“资本的本质”。我们通常会做这样一些区分，比如自然的革命和社会的革命、自然和社会、文化和自然等，这些概念都表现为一种二元对立。实际上，这些概念之间有时很难做出区分。比如，生命有机体对外在自然的影响，不仅是人和作为人的组织的社会对自然产生影响，其他生命同样会对自然产生影响，甚至比较极端的情况就是有些有机体会制造出对自身不利的环境，最终导致它们自己的灭绝。再比如，文化和自然也是紧密联系着的，比如一片稻田，你很难区分出哪些是文化、哪些是自然。因为人类文化与自然具有一种同步发展的、共在性的过程。在关于人类发展史的记录片中会看到，人类从狩猎到农耕的转变中，人类的群居状态和身体状况也发生了变化。同时在这个过程中，人的寿命也变

长了。最近的一个事实是，数据统计分析显示，在当前发达的资本主义国家美国和英国，白人的寿命却在逐渐减短。总之，我是赞同您说的自然的先在性的，但是对于我们利用马克思来面对我们的当下现实社会的话，可能更重要的是资本的本质。资本是怎样为我们创造了一个这样的所谓的自然环境。

在我对自然的理解中，有一种来自早期的浪漫主义；或者说，对我产生比较大的影响的是浪漫主义。我出生在上世纪 30 年代，成长在二战期间。越是在困难的时候，浪漫主义就越是占主导。虽然我后来主要关注的是城市空间，分析方法是辩证法和关系性的方法，但在我心中自始至终有一个浪漫主义的维度。所以，我在理解自然的时候，不只是将其理解为一种功能性的或工具性的东西，更多的会考虑到自然之中还有一些美，人对这种美的满足感以及未异化的人之为人的部分。对我来说，虽然资本主义看起来是这样一种冷冰冰的框架，马克思用了一个更精密的框架做了解读，但在这些背后还有一种非常深沉的人文关怀。

张：我顺便问一个与我最后一个问题相关的问题，浪漫主义也是导致您最后在《十七个矛盾》中提出一个革命的人道主义和对普遍的消费异化的支撑点吗？或者说，在异化和人道主义这些观念的背后，在根子上是浪漫主义？

哈：是的，就是这个，我禁不住这样做。这就是我的“蚕吐丝”的母本。

张：根据您刚才说的情况，我对刚才提的一个问题就能理解了。我注意到，您在《正义、自然与差异地理学》中提到海德格尔，特别提到海德格尔与生态伦理之间的关系。您专门解读了海德格尔的天、地、人、神的这种诗意栖居、拯救大地的观点，这是非常有意思的。但是，您把海德格尔的这些观点解释成了把本真性内在化自我的这种在场哲学和存在论哲学。

我想跟您探讨一个特别有趣的问题是，您是否知道海德格尔除去公开发表的在场的存在论哲学，并且在 1936 年到 1938 年，然后延续到 1944 年，海德格尔写下了七大本秘密文献，在这些文献里，海德格尔提出的观点和您自己内在情怀中的浪漫主义的东西是完全一致的。但在海德格尔那里，不叫去异化的革命人道主义，而是反对在场性的存在本身的本有论，这一点在更深的层面上就是生态伦理的支撑点。也就是说，海德格尔公开的存在论和在场哲学本身与当时没有公开的秘密文献中的本有论观点是断裂的。我不知道您是不是有兴趣了解这个部分，因为我已经出版了《回到海德格尔》第一卷，在此书的第三章中我专门讨论了海德格尔的乡村浪漫主义。在德国弗莱堡黑森林的乡间田野中，我们可以体验到海德格尔的这种浪漫主义，为此，我也多次去过海德格尔在山上的小木屋，在那里可以直接感受到他对自然的亲近感以及对现代性的拒斥。我在您的书中看到这一点，然后就想到海德格尔的隐秘的浪漫主义情怀与您的浪漫主义有着一种更深的联系。

杨：他是批判海德格尔的，您想问他是不是与海德格尔有什么共性？

张：他并不是完全否定海德格尔。在生态伦理学层面，他是肯定海德格尔的栖居和拯救大地的观点。但他将“拯救大地”的观点解释成存在论，实际上是有问题的。

哈维先生，我想再补充一下海德格尔的“自然”概念。海德格尔做了文献学的回溯性综述，在希腊文中，自然（φνσιζ，涌现）概念的本意是“向我们涌现”，他曾写了很长一篇文章来解释这个“自然”概念。这不像中文所理解的“自然而然”，人不作用于它。“涌现”是指向我们的主体存在涌现。如果替换成您所讲的“资本”逻辑的话，就是自然存在与人的存在相关的部分是向资本涌现的。资本规定了自然本身在场的所有规定形式，那么，您所讲的资本的本性的问题在海德格尔里面有一个更深的理解。我觉得，在马克思和海德格尔那里，都已经很深地去讨论自然本身的被建构性。

哈：我不是研究海德格尔的专家，不太了解这些文献，但很有兴趣去了解更多这方面的东西。在这本书中，我之所以关注海德格尔，是因为环保主义者对海德格尔引述的比较多，觉得海德格尔是他们的同盟。但在一批研究后殖民主义的印度学者那里，海德格尔变得比马克思更重要，我不认同他们，于是想跟他们做一个争论。我想证明海德格尔所说的东西，马克思早就对自然问题做了深刻阐释。

您刚才提到的《正义、自然与差异地理学》这本书，实际上是我没有写完的一本书。坦白说，在我写的这些书中，有两本书是感觉很难写的，题目太大，比较难收尾，其中之一就是这本书。当我写这部书稿写到最后遇到很大困难时，我的出版商是我非常好的朋友，他看完我的书稿来找我，说你这个里面是三本书，你现在这一本书就写完了，后面再说吧。紧接着我写的是《希望的空间》，它就是《正义、自然与差异地理学》的结论。在这中间有个小插曲，就是我做了几次大的心脏搭桥手术，这让我对生死有了全新的认知，对人生的理解产生非常重要的变化。所以，后面写的东西可能是从完全不同的视角出发的。在这本没写完的书里面，有很多没有给出结论的地方，但反而使这本书变得非常出名，讨论得特别多，这可能是保留了开放空间的缘故。这的确是我没有预想到的结果。

二

张：上面的讨论已经涉及到一些“非物质劳动”的问题。刚才讲过，我基本同意您批判哈特和奈格里《大同世界》里的一段话，就是奈格里实际上没有理解马克思的历史唯物主义中的“物”，它并不是对象性的物，而是一种客观的关系。但我读到您在对马克思的价值关系进行评论时，也使用了“非物质”、“不可见”这样的描述，这是在《十七个矛盾》之二中。我觉得，这里使用的“非物质”容易滑入您所批评的奈格里的“非物质劳动”的误区中。我的理解是，在马克思那里，价值关系、抽象劳动本身是一种非实体、非对象化的客观关系，这样是不是更精准一点？用“非物质”就容易产生它是观念性的或其他方面的这种误解。我觉得，马克思历史唯物主义的“物”应该是社会存在这种非实体性的、非直接性的。关于这一点，您在地理－历史唯物主义对空间的构型中有非常精彩的阐述。这个问题能不能在表述上更精准一些，不用“非物质”，或者使用其他的词来代替它。

杨：但是“非实体”翻译成英文是一样的。针对马克思的所有关于物的讨论、马克思的唯物主义的“物”，哈维有句著名的话是：非物的但是客观的，就是价值关系。

张：“实体性的”在英文和德文中都有这个概念（entity）。大家都不用这个词，是不是？

杨：对，都不用这个词。我可以换成那个词给他解释一下。

张：在西文里面，它可能是个多义词。但在中文里面就有这个问题了。

杨：当他使用“非物”的时候，就又把“物”套回去了。

张：“物质”这个概念在西方是非常精确的。在整个传统理解中，物质就是跟观念不一致的东西。所以“非物质”在语义和理解中就很可能是观念性的。但是“非实体”是马克思强调的关系性，比如价值关系的抽象是一种客观抽象，但不能说它是非物质的。当然，这个概念问题只是跟您讨论，如果说在西方就只能那样使用就没办法了。

哈：这涉及到术语问题。在西方术语中，“material”表示的意思很多，不只是实体的物，它蕴含了客观性在里面。当我去描述价值的非物质性的时候，我想强调的是这种非物质的价值的过程是不能脱离物性的关系的。物性的总体性之外一定首先是一个物性的过程，才会有价值在这个构型过程中一个抽象的、关系性的、非物质的东西。

杨：我觉得，他又用“物质的”这同一概念来描述这个总体性的客观性，所以还是词汇的问题。

张：当然，我不是想专门挑术语上的刺。一方面，因为马克思的新唯物主义的起点是实践，他在同时批评黑格尔、费尔巴哈的时候，当时强调的就是“非直观的”、“非对象性的”，他没有用“非物质”。在德文中，他对概念使用得非常精确。他既反对费尔巴哈的那种感性直观的物质存在，也反对黑格尔唯心主义的观念活动。而实践本身是物质性的活动，但它不能直观，就像我刚才讲的劳动一样。所以，在马克思那里，他使用的词是非常精确的，他虽然反对费尔巴哈的自然唯物主义，但不会用“非物质”这个概念。在德文里面也没有用过。另一个更重要的方面是，在爱因斯坦特别是量子力学以后，在物质的存在形态上，消解了一个误解，过去原子论的唯物主义总是讲可见的粒子，但是

量子力学以后，发现了物质存在形成的波粒二向性。这就是说，场存在也是物质的一种形态。

我之所以认真讲这个问题，一是马克思历史唯物主义的起点就在于非对象性、非直观，而不是非物质。马克思在《资本论》中讲过，我和恩格斯永远不会背离唯物主义的立场，他不会用“非物质”这个概念。在社会存在、社会生活的最根本层面中，人与人的关系相当于一种关系场，这本身恰恰也是一种物质形态，但它不是实体性的。同时，引力场的存在、波的存在已经证明了一种新的物质存在形式。所以，用“非实体”可能更接近反二元论、反实体主义的东西，又可以比较精准地表达人们在社会生活当中的实践场。这可能会避免“非物质”的歧义性。特别是在中文当中可能更容易出现。

我再补充一句，在资产阶级经济学家那里，恰恰是利用这一点来批评马克思的劳动价值论，他们认为马克思的劳动价值是根本就不存在的，是一种形而上学的抽象。如果在形容价值关系的时候，用了这个“非物质”概念，恰恰同资产阶级经济学相接近，更容易被资产阶级经济学所利用。

哈：我当然反对资产阶级经济学对马克思的批评。在人文社会科学里面，我们是离不开这样一些抽象概念去讨论的，包括经济学本身。当他们去讨论需求、欲望等相关概念的时候，他们也是在用一些抽象的概念去讨论。如果他们用这种方式来攻击马克思的劳动价值论，说他制造了一个神话，用抽象概念建构了这个神话。这种批评纯粹是无稽之谈。

价值是一种关系，这就好比地心引力（重力）。重力无处不在无时不在，但我们看不到它。我们无法像对待一个实体一样将其解剖开来，分析它的分子或原子构成。只能通过关系来认识它。但是我们能感觉到它所产生的结果，它确实是存在的。对于价值，我们同样可以看到它的结果。很多人攻击马克思发明了这些概念，它们都是不存在的，只是他的凭空想象。但它像重力一样，虽然看不到，但它实际上是发生作用的。所以，我在前面提到的两本书中在描述它的时候都使用了一个词，即“非物质但客观”，我认为这对于理解马克思的价值理论是一种非常贴切的描述。同时，我还有另一种理解和表述，尽管价值是看不见摸不着的，但却是客观地发挥作用，就像引力一样。不过，它的表现形式是物质的，比如价值就表现为金钱，在马克思的时代就表现为金。我在给学生讲《资本论》的时候经常说，你们都以为马克思是个唯物主义者，但我想告诉你们的是，马克思所讨论的从来不是静态的物，而是非物质但客观的一个过程。这就是马克思的“物”。我这样讲的时候，别人都很震惊。

我这里想向您提一个问题。我从去年就提过几个新概念，比如“反物质”、“反价值”概念等。物理学中有“物质”和“反物质”概念，宇宙物理学发现，物质总是与它的否定之物相联的，有物质同时就有反物质，就是同时有一个消解过程。马克思提出了价值理论，而我想提出一种反价值理论。在我看来，我们通常将“devaluation（贬值）”看作资本主义的危机，并把它看作一个偶然事件，比如大家都知道炒股不赚钱、大部分是赔钱的，但大家都认为自己赔了是一个偶然现象、赚钱才是必然。在我看来，贬值或反价值根本不是一个偶然现象，而是资本运作中的一种必然性，可以说是资本发展过程中的驱动力，甚至是资本本身自我实现过程中的一种自我救赎，一个偿赎过程。所以，我认为，价值的存在同时也有价值的否定性的存在，这可能也是资本主义发展的一种内在逻辑变化。您如何看待这个问题？

张：这就是我的担心所在。在读您的《十七个矛盾》中谈论金融资本的时候，已经感觉到您的这种想法。对此，我可能会跟您有点不同。按照您的反价值理论，如果反价值成为资本本身是一个内驱力和必然的自我救赎，那么最终的结果就是马克思的劳动价值论不再有效。我在跟奈格里讨论剩余价值来源的时候，也涉及到这一问题，奈格里最终达到的结果也是否定马克思的劳动价值论。

我得承认，在这一方面，您的分析是非常精彩的。资本的确在自身运作的顶端制造了一个完全虚拟的过程，构成了支撑整个资本全球化的一个新的基础。但这一切是否真的能够离开（这也是我在刚才送您的《反鲍德里亚》这本书中提的问题），是否真正的能够否定人类生存的物质基础——真正的劳动价值论的基础？您的反价值概念的最核心的部分，是基于虚拟资本和金融资本过程，就会越来越发现某种存在论上的自身掏空。但是，我自己的底线还是马克思的劳动价值论，可能它应该寻找新

的剩余价值来源。而且，实体经济和物质生产仍然是全部社会生活的基础，如果它真的崩溃了，一切金融都是假的。就像您给我们分析的次贷危机中房地产的泡沫，就像现在的互联网的泡沫等一套东西，没有真实来源于物质劳动生产的实体经济的发展，一切都是浮云。所以，我跟您走的路径最终可能会保持一个距离。我会仍然去寻求创造性活动本身形成新的价值源泉这个基础，而不会跟着虚拟资本最后走到反价值。

另外，反物质在物理学和科学上目前还只是一种逻辑的推论。从天文学、天体物理学发展过程中，人们目前还没有真正证实它。即使真的证实它，人类作为一个中观宇宙的存在体，是否能够进入反物质都还是一个问题。目前人们在科学上还没有证实它，还只是在科幻电影中进行臆测的东西。

哈：您刚才担心我的反价值理论会否定马克思的劳动价值论，实际上，我的反价值理论的中心是工人——广义上的工人，工人是反价值的抵抗的来源。我关心的不是劳动价值论是否被解构、放弃或者过时了。之前的劳动价值论是资本的劳动价值论，我这里说的反价值就是价值的自我否定。比如说债务，它是对未来生产的一个提前预支，比如借贷时抵押房子一旦到期还不上，我们就失去了对自己的财产的所有权和抵押权，这样就变成了债务的奴隶，这就是一种债务奴隶制。再比如一个在美国越来越严重的现象，美国的学生基本上是借贷上学，平均每个大学生的借贷额大概是 15 万美元（4 年），在上个世纪 50 年代，美国人讨论高等教育问题，当时刚好是美国的工人阶级力量比较强大，美国在两次世界大战中没有经历什么创伤，正是国富民强的时候，他们就考虑每个州投资高等教育，但是很多人提出反对意见，说这个投资的受益人到底是谁？如果受益人是学生或民众的话，我们就似乎变成苏联的社会主义了。后来这场争论被称为关于反共产主义的争论。于是，就有人提出人力资本理论，这个理论对应于这样一个政策，就是学生自己花钱上学，毕业以后再自己赚钱。教育本身变成人本身的投资。这个例子就涉及到我的反价值理论。学生在投资自己的教育的时候，就是一个反价值过程，因为它是个负债过程。现在很大的问题是这些学生毕业以后就失业，根本还不起钱。反价值变成了社会控制的一种方式。那些负债的人，无论是房贷还是助学贷款，就会乖乖地工作赚钱，就不会去反社会，不会去革命。

张：如果是这样一种观点和思考，我是完全赞成的。这跟我担心的不是一回事儿。您去年也提到过，但没有做这种解释。

哈：刚才的解释是最近的一些想法。不过我的“反价值”、贬值等概念在之前的《资本的界限》已经有比较多的论述。前期我没有意识到，当马克思在讨论金融资本的时候，这不是一个增殖过程，而基本上是一个贬值和反价值过程。我是最近越来越比较成熟地形成这种理论，并在新书中有专门一章作了阐述。

张：对这一点，我将它看成是您对马克思《资本论》之后的新问题的分析，这是非常重要的。

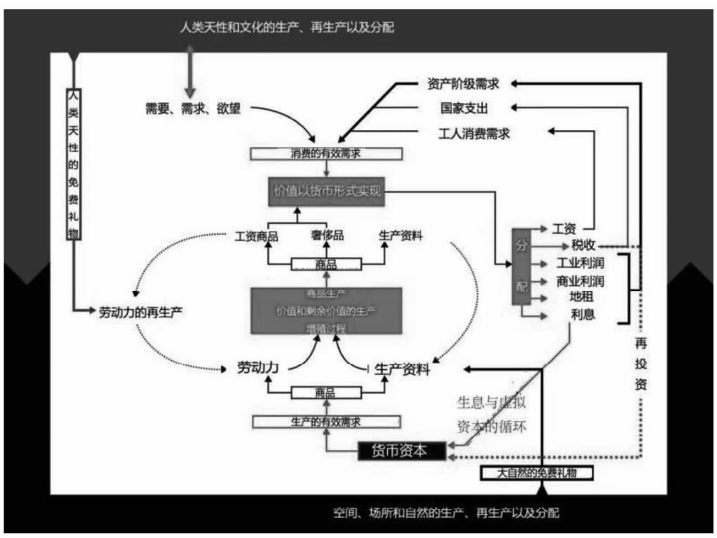
哈：对于金融资本的问题，今天我们说在国家机器和金融大亨之间哪个权力更大？如果问希腊人的话，他们会毫不犹豫地告诉你是金融大亨。因为希腊的经济金融状况已经特别糟糕了。而在美国，特别是从克林顿上台以后，他想提出自己的经济政策，但他的经济顾问告诉他，这个方案可能不会被通过，因为那些金融大亨会不同意。克林顿就问，难道我要听那些金融大亨的吗？他的顾问说，是的。因此，从克林顿执政以来，其实就是一个华尔街的金融公司控制着整个美国的金融财政。无论是美联储还是美国的财政部，都是由他们所主导，包括重大的经济决策，包括金融危机以后出台的一些经济援助政策，基本上都是金融大亨说了算。以后会怎么样，将很难做判断。你问美国人，我们将来会怎么样？很可能美国会变成另外一个希腊。这是大家都很不愿意看到的。

张：我在看《十七个矛盾》的时候，给我触动比较大的也是关于您对金融资本的分析。在马克思主义经济学说发展史上，曾经有过对这些问题的讨论，比如希法亭的《金融资本》，但他还是在旧框架里利用了马克思的一些概念做了一些思考，而您的研究是完全站在 21 世纪整个资本全球化过程中讨论的新问题。这个问题在我看来是极其重要的。所以，我也特别期望您能在新书里面做一个专门

的说明，这是我为什么说《十七个矛盾》是真正的“当代的《资本论》”。这个评价一点都不过。因为我觉得这是用马克思《资本论》的方法解决当代资本主义全新发展最重要的一个理论突破。

您精辟地概括当代资本主义社会运行中的三只手理论：斯密的市场“看不见的手”、钱德勒（Alfred Chandler）的企业的“有形之手”和凯恩斯的国家的“有力之手”。我注意到您使用了“资本的分子运动（molecular movement）”一语，这是指资本的可见力量吗？可是，您所指认的非异化的对生产和社会发展的理性组织将是一种什么性质的手呢？它与马克思过去在《资本论》第三卷中表述的对未来共产主义中“计划按比例”的生产观念相一致吗？

哈：“资本的分子运动”主要讲的就是个体的资本家，他们经常跨越国境四处寻求利润，通过自己的生产等活动。分子运动不是在一种系统中或体系框架中进行有秩序的协调等活动。我在昨天给出的那个图示里指出了资本得以运转的三种驱动力，第一种就是个体资本家，第二种就是国家，国家通过支出来刺激消费，促进价值的实现，这是一种凯恩斯主义的方式。但是采用这种方式就要有足够的税收来进行财富的再分配，国家会把税收、退休金等投入市场，使退休金等获得最大化的利润，投资到前景比较巨大的市场里面。所以，国家就需要一些金融机构。这就形成了国家与金融机构之间的一个联盟，国家的财政部和银行形成一个体系，制造出一些金融泡沫，从而对劳动进行控制和奴役。



我的态度立场是反资本主义的，但如果全面拒斥的话，那肯定是一个巨大的灾难。我们还是需要使用价值的。那么，我们是应该取代资本主义，还是对其进行改革重塑？

对于马克思《资本论》的结构，在第一、二卷中主要是简单再生产，这里面是没有积累的。但我们是否能够想象一种能够产生剩余价值但却是单纯为了使用价值的组织模式使整个过程有序进行呢？我在《资本之谜》说过，所有的问题所在可能就在于资本主义要维持发展，就要维持3%的增长速度。所以，我现在也在设想是否有这种可能，也就是在设想我的反价值理论最终的结论和模式。就是说现有的资本主义制度的破坏性是否可以利用，因为所有的使用价值都是从中而来的。我在设想，是否可以从《资本论》第一、二卷马克思不谈积累的简单生产与再生产过程，把它变成一个仅仅为了使用价值的生产与再生产的有序过程。

三

张：您在几本书中都提到一个“另类政治主张”，这涉及到您一直在思考的重要问题。这个基础

是否是您说的浪漫主义？比如，在共产党的领导下实施一种改良性的计划，但在资本主义社会中是不可能有一个主体出来进行非积累性的、取消 3% 的这样一个保证使用价值对于大家都够用的东西。在资本主义体制下，这几乎是不可能的。因为任何一个资本集团一定会有保护私有财产的机制。您的另类政治主张的具体途径是什么？并且，这个另类政治主张的基础是不是您的革命人道主义？

哈：我分了两种替代性方案，一种是善的无限，一种是恶的无限。前者就是简单再生产，后者就是资本的扩大再生产。经济学家头脑里是没有经济理性的，我写了一本书叫《马克思、资本与经济理性的疯狂》。所以，我主张把那些经济学系都取消掉，所有人都读马克思的政治经济学。有一天早上醒来，就发现所有国家都同时决定我们不要保持 3% 的增长率了。我觉得，中国是少有的能够控制经济的国家。

杨：哈维先生对中国还是蛮有信心的。他觉得，如果世界上有哪个国家可以做到影响世界经济走向的话，中国是可以做到的。

张：我注意到了。您在《十七个矛盾》里面已经涉及到了中国问题。您也提到中国在第一次遇到世界经济危机的时候投了四万亿，进行大规模的投资。而今天中国并没有采取原来的方式，而是采取了供给侧结构调整。这有些有点像马克思所说的从形式从属到实际从属，发生一个比较大的变化。您是站在一个对马克思主义政治经济学完全透彻的理解之上，来把握和透视资本全球化的运作，您的“另类政治方案”实际上是我们真的要去使资本回到为人民谋福利的尺度上来。关于这一点是很难做到的，我觉得您的乐观要打一个问号的。

哈：中国领导人最近提出的绿色环保政策，在我看来，还是蛮有积极意义的。

张：这可能也是对中国过去三十年发展的一种方向性调整，因为中国的环境污染已经到了直接影响到老百姓生存的状态了。

哈：从中国政府的政策动向来看，包括对环境更加注重，与经济利益相比，会更加注重生存的维度。这会成为一种全新的合作形式的基础。面对美国总统特朗普上台以后同欧洲的联系，中国政府所采取的一系列对策都包含着积极的因素，全球力量的变化相对比较均衡。

张：最后一个问题，那天我们聊天的时候，您跟我提了一个很重要的问题，就是为什么马克思在《资本论》中对异化概念的使用会减少。我当时也做了一个简单的说明。但在认真读您的《十七个矛盾》的时候，发现您在对整个资本主义问题做判断时，使用了资本主义问题的普遍异化和疏离这个概念，并且它是带有总结性的。因此，您也在这本书里提出一种非决定论的革命的人道主义，这个概念是否在哲学上代表了您的“另类政治主张”的一种旗帜性的东西？您究竟是肯定了马克思在《1857 – 1858 年经济学手稿》到《资本论》当中重新使用了科学的异化概念，还是您的浪漫主义导致重新认同《1844 年手稿》中的异化理论？这是那天我跟您讨论过的，这是我十分关心的一个问题。因为在欧洲马克思主义的理解当中，自从《1844 年手稿》出版以后，弗洛姆等人都是提出用《1844 年手稿》来解读《资本论》。而在《十七个矛盾》里面，您对阿尔都塞的“断裂论”是持批评态度的，而提出要把《1844 年手稿》和《资本论》统一起来。这是否否认了在《1844 年手稿》中人本主义异化逻辑与后来的历史唯物主义之间的重大差异性？我必须清楚，您在方法论上是否有一个重要的转变。就是说，在对资本主义做了很多分析之后，您到最后针对资本主义给出的是这样一个结论。但我自己的一个希望是，异化或普遍异化概念也是可以使用的，但您并不是在人本学的意义上使用，而是在马克思《资本论》中关于人与人的关系颠倒为物与物的关系，这种物化或事物化的意义上来作为一个科学概念使用。这使我产生一个疑问：您领着人们读《资本论》，解决今天资本主义的新的问题，解放的道路到底是一种价值判断，还是一种可操作性的革命道路？这是我的最后一个问题，这对于我接下来研究和解读您的问题、新的观点可能都是非常重要的。

哈：我使用的“异化”更多的是倾向于《大纲》中的异化。所以我的提问是从《大纲》开始的，我注意到马克思在《大纲》中使用了较多的异化概念。我不同意阿尔都塞的观点，是因为在马

克思的《大纲》关于异化的分析中，我看到一些跟《1844 年手稿》相呼应或一脉相承的地方。这是我对浪漫主义的一种执着和情怀，也是因为我无法丢弃对“Nature（自然、本质）”的那种执着。这种人文关怀始终是存在的。如果像阿尔都塞那样把它变成纯粹的科学，那我们就丢弃了一些东西。所以，我在解读马克思的所谓的“科学”时，一直使用的是“非物质的”这个词。这种非物质的社会关系是不能用经验主义来完全把握和说清楚的。这种说不清楚的背后的东西，可能要靠我们对“nature（自然、本真）”的一种人文关怀，就是人之为人的这种不能抛弃的部分。如果要站队的话，伊格尔顿写了一本书叫《马克思为什么是对的》，这本书不是一种科学分析，但却吸引无数人去读他的书，吸引了无数人去关注马克思。这就已经非常重要了。在这一点上，我们是一致的。也就是说，我比较看重的在于是不是有人去关注这件事，关注马克思一生所从事的批判事业以及其中的问题。

在我的学术生涯中，我在巴黎做了一年的访学，也是我为写《巴黎城记》搜集材料的那段时间。我在读书过程中发现，马克思关于巴黎公社是有两封书信的，表现出了两种截然不同的态度。在第一封信中，马克思谈论的是阶级构成还没有到位，这也不对，那也不对，对于革命的性质还不好给出一个准确的判断和定位。但在第二封信中就发生了一个变化，马克思说，如果你能够亲身经历参加这样一场大规模的社会运动的话，你就可能突然间觉得被一种力量所驱动去做一件事情。这种力量是无形的，而且力量非常大。它可能不涉及到我们在科学的理论框架中分析的对错，或者是时机是否是对的，而更多的是表现为一种力量。马克思在这两封信中表现出来的这种分歧性的态度，可能是我们在政治经济学批判之外不容忽视的东西。

张：这个我理解，至少我能大概知道您的真实想法，将来会在我的书里面进行分析和研究的。刚才您讲到的巴黎公社，我知道马克思对公社的态度前后发生了巨大变化。但从历史上看，可以有几个可参照的故事。一个是十月革命。考茨基、普列汉诺夫都是按照马克思《资本论》中的理性推论往下走的，所以他们不认为在当时的俄国会发生无产阶级革命。但十月革命，士兵和工人苏维埃，喊着“乌拉”把冬宫的大门一推，就把整个资产阶级政权撼动推跨了。第二个故事就是中国的文化大革命，毛主席所预想革命跟后来发生的事情是不一样的，我当时是小学生，赶上一个尾巴。第三个故事是巴黎的红色五月风暴，包括阿尔都塞以及法共在内的所有人在这场风暴里面惊慌失措。包括德国的阿多诺，当娃娃们用燃烧弹来实践他的理论的时候，他慌张了。他出来说，我不是那个意思，你们不能那么去做。他有句最著名的话就是：我没有想到学生们会用燃烧弹去实现我们在理论上提出的一个新观点。最有名的故事是三个学生造反军的女孩子在法庭上赤裸上身羞辱他，他很快就气死了。这三个故事的含义就是，在理论和运动、理论和热情、科学和价值判断的过程中，在历史过程中还是不一样的。在马克思那里，他对巴黎公社的态度是可以理解的。作为一个西方的学者，您的确难以置身于那种革命的、火热的过程。我们对革命、热情是有充分体会的。

对我个人来讲，置身于这种革命热情之中，我可能会更冷静一些，更倾向于理性，倾向于非价值判断。像黑格尔那样缺少惊奇感，不会裹挟到那种运动当中去。您可能看到占领华尔街运动，看到反全球化运动，但实际上真正的革命席卷所有人的存在那样运动，给人的感觉是不一样的。

我觉得，今天我们的成果还是非常非常好的。我也理解了您很多重要的思想，包括一些在书中很难看出来的历史背景。我想这只是一个开始，以后随着我对您整个文献的研究和思考，我可能会有更多的问题和您一块儿来讨论。但我想我们的目的是一致的，就是说，还是想在马克思之后，用马克思主义的观点和重要的方法来面对今天——不管是在西方还是在中国——非常复杂的全球化的新的问题，特别期望这种交流和合作继续下去，一点点来做。

非常谢谢哈维教授！

哈：谢谢。

（责任编辑　巳　未）

从内在反思到系统与环境的变奏
——规范性来源的“主－客”维度理解及其超越

吕春颖

【摘要】现代道德哲学和社会理论的主流均以个人为社会构成的基本因素，将内在理性视为规范性的来源是理解现代社会秩序的基本进路。但内在论却面临着个体的理性认识无法与现实社会规范相协调的窘境。从认识角度讲，造成这种困境的根本在于以主客二分的方式去认识现代社会。唯有超越这种认识方式才能更好地把握现代社会规范性的来源。在转变对现代社会认识方式的基础上，卢曼以功能－结构的系统论开出了对这一问题理解的新视野。

【关键词】现代社会；规范性的来源；主客二分；卢曼；系统论
中图分类号：B82　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0010－08

作者简介：吕春颖，吉林省吉林市人，（重庆 401120）西南政法大学马克思主义学院副教授，（广州 510275）中山大学实践哲学研究中心研究员。

基金项目：2015 年教育部人文社会科学研究规划基金项目“马克思主义政治哲学视域中的现代认同政治研究”（15YJA720004）；2014 年重庆市社会科学规划项目“以总体性实践理论为核心的意识形态社会整合机制研究”（2014YBZX012）

实现良好的共同生存是大多数人的基本诉求。在共同生存中，社会规范是不可或缺的存在，是调节人类实践的重要手段。在剖析现代社会时，从行动者的自身理性出发来研究主观意愿同社会规范乃至整个社会结构和社会总体之间的复杂关系，是现代学者探讨社会规范的主要致思进路，这一进路又牵涉到对规范性（normativity）及其来源的探讨。不管是对规范性本身的探讨还是对规范性来源的追索，都预设了所研究的社会存在及其实践秩序的正当性，肯定个人作为现代社会构成基本因素的地位。

对规范性本身予以关注，焦点集中在人类社会实践所遵循的规范性定义及其涵盖的要素，对规范性来源的探讨则要回答规范性的渊源。聚焦规范性问题所要理解的根本实践问题是“人为何要成为接受规范的人”，研究规范性的来源同样是在对该问题予以肯定回答的前提下来思考规范性的来源。不过，如何对规范性来源予以有说服力的解释，却是一桩让不少理论家殚精竭虑的事情。本文结合对现代社会构成认识的不断深化，从认识维度探讨对规范性来源的相关研究。

一、规范性来源的基本解读进路

在哲学和相关学科中，有研究认为规范性这一概念是上世纪的发明[①]，但这并不意味着人类对规范性来源的思考从那时才开始，正如科斯戈尔德所言：“哲学问题总是或者起码是经常地参取试图理解某种被说成是规范性的主张为什么确实是具有规范性的形式。因为你置身于某种环境，所以你面对

① ［法］克劳德·德布鲁、成素梅：《规范性概念：从哲学到医学》，《哲学分析》2011 年第 2 期，第 98 页。

某种哲学问题，在这种环境中，某种规范似乎更适合于你，而且你想弄清楚它是否真的适用于你。”①

虽然对规范性的理论探讨绵延不绝，但规范性是具有历史性和社会性的理论－实践问题，因此对规范性及其来源的探讨必须联系特定社会及其性质才能得到更好理解；同时，社会规范的重大变化亦会引起思想家的密切关注。综合各家之言可以发现，将规范性及其来源引入学术探讨并予以不断反思是一个相对较新的情况，这是因为现代社会所引起的重大社会转型所引致。个体化新秩序出现了，世界的基础翻转了：“个体被视为具体的个人，同时也是世界结构的真正基础，而这个世界结构在更为一般的种属关系中是有其秩序的。”②

在漫长的自然法时代，规范性基本不存在自由意志与群体理性的分裂，也不存在外在支配与内在自主的分歧。对于这种情况，卢曼曾这样评价道：“在自然法思想中，人类社会的生活聚集看上去呈现的不是一种充满恣意内容的抽象的规范性应然，也不是呈现为功能上不可或缺的各种规范，而是一套具有确定内容的规范，其宣称似乎具有自然的起源和真理性。”③ 自然法时代的规范渊源于习惯和传统，它不是理性的反思对象或者创造物，因此对规范性的研究基本都是在承认既定规范之正当的前提下做出的解读性研究，系统性的反思研究不大可能成为主流。

进入现代以后，规范成为人类理性立法的造物，与此同时，思想家对规范性的来源的探讨也进入反思阶段。在“世界已经成年”④ 的时代，一方面是个人的出现与自由意志的不断强化，另一方面是作为整体的人类丧失了从前规范所给予的稳定保障，既定的规范不断崩坏，人们不断突破以往规范的约束而恣意妄为。也许没有什么比朋霍费尔在被纳粹囚禁时的感慨更能表达许多人的担忧：“这个已经意识到了自身、意识到了统治自身生存法则的世界，是如此地自信，以致使我们都感到害怕。”⑤

在社会实践中，一定要坚守诸多“必须”的规范才能维系群体生活的良性秩序。然而，如何从个人本位出发去融贯地解释普遍社会规范对个人具备充分约束力，同时又坚持自由意志的核心地位，是思想家在现代性开创出的社会条件下一定要解决的理论和实践问题。面对人类个体性和理性精神的不断强化，神学家朋霍费尔诉诸个人对上帝的信仰来捍卫作为普遍存在的规范性的最后根基，并坚信那就是普遍性的来源，但这显然已非多数人的选择和信念。现代的基本现实是：它不再是一个整体，宗教也已无法渗透到现代社会生活的各个领域。

在现代以后，思想家对规范性来源的研究大致采用两种进路：外在论和内在论。究其实质，内在论与外在论的区分是建立在现代之后的个体之独立性的理念。外在论进路致力于揭露规范性对个人的支配性来源，内在论则是在承认个人自主性是规范源头的前提下，去探讨规范性如何作用于个人并拓展至群体。不过，现代之后也诞生了对规范性问题的颠覆式理解，即将对实然的规范性及其来源的探讨视为对本质性社会问题的回避或无视。

不难看出，对规范性的颠覆式理解也涉及对规范性问题的讨论，但这种理解是在否定既存规范性对人类社会的意义这一前提下做出的，由此，该进路也不认为围绕着实然规范性的来源及其在现象世界的彰显予以探讨和反思具有真正的理论价值。确信规范性意义的学者会对规范性形成的机制予以重点分析，并从肯定的视角来挖掘其内在运行机制；但将规范性视为表象的思想家们却对此缺乏真正的意向，而是对表象背后的“本质”及其运作规律更感兴趣。他们更关注社会应当的存在方式，追求社会应然状态下该有的规范，而不仅仅满足于感受、描述并理解社会的实然状态及其规范。也就是说，对实然规范性的批判并不意味着这些思想流派彻底否定人类群体生活需要规范性，更不意味着没有对应然规范的诉求——对实然规范的拒斥恰恰是建立应然规范的前提。

对规范性来源的颠覆式理解无疑指出了既定社会建制所蕴含的诸多问题，但解决问题的前提恰恰

---

① ［美］科斯戈尔德：《规范性的来源》，杨顺利译，上海：上海译文出版社，2010 年，第 302 页。
② ［德］卢曼：《心理系统的个体性》，丁冬红译，《世界哲学》2002 年第 4 期，第 43 页。
③ ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，上海：上海世纪出版集团，2013 年，第 50 页。
④ ［德］朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，北京：新星出版社，2011 年，第 172 页。
⑤ 同上，第 168 页。

是认识问题，因此对规范性问题予以更为深入探讨仍是目前多种理论研究的关键点之一，有鉴于此，仍需回到肯定的进路上对规范性予以探讨。

二、规范性来源的内在论理解及其困境

在探讨现代社会规范性来源的理论中，影响深远的契约论之基础正是内在论。从霍布斯开始，契约论的根本立足点就是个体的安全与利益诉求。但这个进路的根本困境是：个体对安全的诉求如何形成有效的群体理性安排？在现实中，基于个体化诉求的多样性，契约的根本要求——严格意义上的共识是很难达成的。因此卢曼认为，契约论更像是一种接近于自然法的解决方案①。以实践维度审查之，契约论也难说是最优策略。卢曼直截了当地指出“凝思并致力于所谓的共识将是事倍功半的”②，因为它把因果关系搞错了：共识并不是契约的目标而是契约的起点，“制度不制造共识，而是节制地运用特定的共识”③。

不过，在坚持个人自由的基础上对规范性的来源和规范性予以融贯解释始终是很多思想家的致思方向，以这个标准衡量，康德的理论是内在论解释的一座高峰——“人为自然立法”表明自由意志为自己和社会乃至世界确立了新规范。由于自由意志、上帝存在和灵魂不朽的基本公设，再辅以根据普遍理性为自然立法，先验、普遍、必然的“绝对命令”与坚持个人自由作为规范的来源与规范的普遍性之间不存在融贯的障碍。

在当代人们已经将上帝从公共生活和私人生活中逐出，如何让规范性来源的内在论奠基于稳固的根基之上，成为当代学者必须不断深究的问题。道德哲学家所重视的是道德主体的能动性，但内在论却习惯性地站在“第一人称”立场去理解规范性问题④，这就将理解的前提置于“主－客”对立之中。⑤ 作为行动这个人的内在主观意识是其考虑问题的基本点，在这种考虑方式的基础上，他们力图实现对个人与社会、个别性与普遍性之间关系的有效理解。例如，科斯戈尔德诉诸“反思的自我”这一关键的概念以及与之密切相关的实践同一性。为了在融贯其内在论主张的同时，将观察与考量扩展到其他人，从而避免导致唯意志主义，科斯戈尔德认为理性的人不会任凭一阶欲望的驱动，而是必须对自己的反应施予二阶的反思性观察，从而令规范性的“必须”在个体那里真正发挥作用。但柯亨指出：“科斯戈尔德所说的‘义务通常以反对同一性威胁的反应形式出现’的说法过分夸张。”⑥

科斯戈尔德诉诸心理同一和反身性思考，并融合了对普遍理性的坚持来对规范性的来源予以解释，以此实现个体与社会之间在解释上的协调，柯亨将她的做法概括为“试图保留康德置于道德中的‘必须’，同时却将道德的来源人性化”⑦。可见，科斯戈尔德并未有效地弥合个体－社会之间的裂隙。另外，尽管科斯戈尔德所讲的实践同一性的根本立足点是个体，但她的个体显然是抽象个体，所根据的原则也是普遍原则。对此，柯亨举了在危急时刻丈夫需要救助妻子的时候应承担救助之责为例，向科斯戈尔德发出质疑。在类似实例中，首先被纳入考虑的应该是个人之间的亲密关系，而不是

---

① ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 297 页。

② 同上，第 103 页。

③ 同上，第 103 页。

④ ［英］柯亨：《理性、人性和道德法则》，《规范性的来源》，杨顺利译，上海：上海译文出版社，2010 年，第 209 页。柯亨的质疑直指科斯戈尔德的根本立足点，他注意到规范性不是仅凭诉诸自律就可以解决的第一人称问题，自律的前提恰恰是认同普遍的规范。假如没有对普遍规范的认同，仅仅换一个人就足以得出非常不同的结论来：“我可以证明自己必须成为道德的人，但无法去证明‘你何以应成为道德的人’。”（同上，第 210 页。）第一人称所认定的规范并不能顺理成章地过渡到第二人称，更不要说是群体了。因此柯亨说：“无论同一性多么深刻，都感觉不到道德要求的力量。”（同上，第 212 页）足见科斯戈尔德所确定的规范性来源并未实现对规范性实践的有效解释。同时，尽管科斯戈尔德一再强调“实践同一性”，但不管是威廉斯还是柯亨，都指出：科斯戈尔德的“第一人称观点”所设定的个人仍然都是抽象的主体。

⑤ 同上，第 205 页。

⑥ 同上，第 204 页。

⑦ 同上，第 219 页。

因为“我相信一般来讲丈夫对他们的妻子具有某种特殊的义务”这样的普遍原则。假如一个人真是先想到普遍原则，那么，柯亨引用威廉斯的话评价为“‘一个想得太多了的人的方式’去行动”①。柯亨的意思是：对具体的个人而言，实践中的人往往不是根据一般的理由行事。可见，在面对社会实践的检验时，科斯戈尔德的实践同一性原则对理解规范性的来源及其效用，呈现出诸多牵强。

科斯戈尔德基对内在论所进行的规范性来源探讨已经十分精致，但却无法为其奠定扎实的普遍性保障，所以在解释复杂社会实践时呈现出种种不适切。那么，在坚持内在论的基础上，充分考虑现实社会的约束力又会怎样呢？

为了回应现代社会规范何以可能的恒久追问，许多思想家从对社会的研究入手来回答这个问题，但他们的终极关切仍是人为何必须成为道德的人，涂尔干对“契约的非契约性（因而也就是社会性）”② 所做的深入思考即是一例。“契约的非契约性”的意涵在于，涂尔干承认社会规范的形成存在着一个并非内在于个人的、经验性的普遍约束力，而且它是由于某种结构性的约束才形成的。涂尔干认为，“规范性应然”是一种社会实在，它整合了社会秩序，决定了规范行为和“失范”行为。虽然涂尔干的本意在于坚持内在论，但这样的进路去确认规范性的来源，可说是内在论的失落。③ 其后的韦伯激进地回归到主体来探讨规范问题，认为社会秩序是“刺激自身化简自身的努力”④。帕森斯则将规范结构的客观性与主观行动的偶在性结合起来，在确认自由意志的大前提下，人在特定环境下的行动必须考虑到人际关联，而实现关联的有效方式就是通过学习和将可内化的规范稳定化，从而实现对双重偶在性的克服和期望的互补。⑤ 然而，卢曼指出，帕森斯的这种做法实际上把作为行动者的个人同社会对立起来。出现此种问题的根源在于他所采用的主－客对立认识方式。在这样的认识方式下，客观的道德规范必然压倒主观的自由意志。对此，卢曼评价道：“帕森斯吸收了涂尔干社会规范结构的客观性和韦伯主观行动的偶在性［观念］。一旦数个可以主观地选择其意义的行动者想要在给定的情景中以一种相互关联的方式行动，行为的相互期望就必须被整合起来，这可以通过持续的、可以学习的以及可以内化的规范稳定化而实现。否则，两个主体之间具有决定意义的‘双重偶在性’就不能得到克服，‘期望的互补性’也不能建立起来。帕森斯试图宣称每个持续的互动都预设了规范的存在，没有规范就没有系统。”⑥

卢曼认为，社会复杂性的增长带来社会结构化的要求，但在帕森斯的理论体系中却是规范先于社会系统而存在，这显然变成了对规范性来源的外在论解释，因而是对坚持自由意志之承诺的放弃，从

---

① ［英］柯亨：《理性、人性和道德法则》，前揭书，第 202 页。

② ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 55 页。所谓“契约的非契约性”致力于解决何以存在具有普遍约束力的机制的问题。不过，“契约”肯定了人的普遍理性与自我选择能力，但涂尔干对“非契约性”的坚持却滑向了这二者的对立面。

③ 在此种社会规范的外在论视角下，涂尔干认为，规范性的来源就是外在于自由意志的社会，但规范性还是要与人实现融合才行。对此，涂尔干说：“社会作用也不仅限于要求我们牺牲、付出和勉力而行。因为集体力量并不完全在我们之外，它对我们的作用并非统统来自外部。既然社会只有在个体意识中并通过个体意识才能存在，那么这种力必定是与我们融会贯通，并在我们内部组织自身的。于是，它就成为我们存在的一个不可或缺的部分，并且因此受到了推崇与显扬。”尽管如此，由于在社会规范与个人道德信念之间如何协调的关键上存在着解释漏洞，雷蒙·阿隆认为涂尔干的规范性理论建立在他的“唯社会论”立场上：“涂尔干的思想旨在重建社会的‘协调一致’，加强集体的指令和戒律的权威……涂尔干想使社会稳定，社会的最高原则是尊重人，尊重个人自主的发展。根据加强社会准则的权威，或强调个人自主这一思想，那么，这种解释就是保守的，或理性主义的和自由主义的了。最正确的解释是把两种明显不同的解释结合起来。在涂尔干的思想中心，我看出了他为论证理性主义、个人主义和自由主义是历史发展中暂时的终点所做的努力。这一适合现代社会结构的思想学派应该得到认可，但是，如果那些对任何‘协调一致’都是必不可少的集体准则未得到加强，那么，这个学派就有引起社会瓦解和混乱的危险。按照涂尔干的说法，社会学既要论证理性主义的个人主义的正确性，又要宣传尊重集体准则。”在阿隆看来，涂尔干的努力无法克服在个体与社会之间的分歧，不能有效地为规范性的个体接受性和普遍适用性找到恰如其分的圆融解释，并最终滑向阿隆所谓的“社会学主义”。（［法］涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，2006 年，第 202 页；［法］雷蒙·阿隆：《社会学主要思潮》，葛志强等译，北京：华夏出版社，2000 年，第 270 页。）

④ ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 59 页。

⑤ 同上，第 59—60 页。

⑥ 同上，第 59 页。

而使得社会结构本身失去了活力[①]；其次，帕森斯预设了“动机”和“质料”[②]，在这样的进路中去探讨规范性的来源，所谓的规范性还是在主－客对立的前提下形成的。如果沿这个进路推进下去，帕森斯的理论必将遭遇和涂尔干一样的困境。

在对现代社会实践所具有的规范性来源予以探讨的历史进程中，由于理论本身的立足点不同，它们各自遭遇到迥异的解释困境。科斯戈尔德诉诸反思的自我，内在论者同她一样，他们最终面临的难题一个是：私人理性如何可以形成有效而为大家所接受的公共理性？反之，涂尔干几乎要走向“社会拜物教”，在这样的理解下，个体的自主性必将无法得到合理的坚持。两种代表性意见都不能很好地对现代社会规范性的来源给出令人满意的解释，无法克服对立立场对规范性来源问题上的诘难。究其根本，二者的共同之处在于坚持主客二分的理论立场，这种立场必然造成对规范性问题的解释困境。因此，不少思想家尝试摆脱主－客二分的拘束，以一种新的认识方式来看待人与社会的关系。

三、主客对立认识方式的克服与规范性的来源

“主客二分”是西方理性主义哲学的认识前提，也是进行经验研究的认识前提。在近代哲学中，黑格尔对主－客二分认识方式做了积极克服。[③] 在黑格尔辩证法中，绝对精神既是主体，又是客体，是自由的超越性与规范的必然性二者的融合，由此，规范性的来源同时也是超越性的来源。在解释人类实践时，由于绝对精神可以表现为主观精神（个人意识）和客观精神（社会意识），它们在历史进程中回归绝对精神，因此个人自由与社会规范不再呈现为对立关系。在既有规范性的基础上，人的自由持续发挥，不断地创造出属己的新规范出来。因此，黑格尔的规范性是从人的自由创造中形成，而人类历史体现了人的自由创造与规范性要求的有机统一。

不过，马克思认为，黑格尔的辩证法是头足倒立的，虽然黑格尔已经把社会历史内容包含在自己的理论体系中，但根本上还是脱离了实存的理念世界，所谓的历史内容不过是思辨理性的外化。《德意志意识形态》说：“德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国。这就是说，我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发，也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发，去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人。”[④] 马克思将自己的研究领域转向人间，即当时的市民社会。他发现在市民社会中，人是孤立的个人（市民），体现普遍性的则是政治国家，二者处于分裂状态；要消除这种分裂，就需要建立起“自由人的联合体”。而能把人类带入这个阶段的是全新的历史观：“这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的形成。”[⑤]

马克思在唯物史观中超越了主－客对立的思维方式，实现了主－客之间的辩证统一。他认为历史唯物主义的认识方式能够从整体上把握住人类历史发展进程，作为认识的主体，人最终能对被认识对象——现实社会、人类历史等予以整体把握，并在这个过程中将自己实现为自由的个人。但马克思预设了存在着在社会整体之外的能够综观社会（overarching vision of society）并充分把握整体的观察者，并因此对各种片面的认识方式始终抱持批判态度。例如，马克思曾以对庸俗经济学为靶子，批判了实

① 卢曼曾这样评价帕森斯所谓的社会系统结构由规范期望构成的看法：“异质性结构就被从社会系统中排除了。这个观点强化了社会系统作为功能分析性概念的性质，导致了社会系统被化约为规范关联的行动。”（［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 60 页。）

② 同上，第 59 页。

③ 也有思想家认为人类无法克服主客二分的认识方式，例如在《否定的辩证法》中，阿多诺就说：“通过思想，我们不能推测主体和客体的分离将直接消失的任何状态，因为这种分离是每一思想中所固有的；它也是思想本身所固有的。”（转引自［波兰］科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第 3 卷，侯一麟等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2016 年，第 346 页）

④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 73 页。

⑤ 同上，第 92 页。

证主义对社会问题的认识方式："当庸俗经济学家不去解释事物的内部联系却傲慢地断言事物从现象上看不出是这样的时候，他们自以为这是做出了伟大的发现。实际上，他们夸耀的是他们紧紧抓住了现象，并且把它当作最终的东西。"① 他认为社会是一个动态发展的整体系统，和庸俗经济学相类似的研究放弃了对社会问题根源的挖掘，放弃了用理论去认识社会整体的诉求，并取消了将社会各方面统一起来的实践任务，囿于现实社会的规范性无法让人实现真正的自由。社会这一动态发展系统的根本动因源自人类"自由自觉的活动"，在未来的共产主义社会，人的自觉活动将与社会将统一起来，社会的道德规范就是人的自由，人的自由就是规范性的来源，从前束缚人类的普遍规范性将在共产主义社会中被扬弃掉。马克思对当下社会规范的批判同他对实然社会的批判内在地联系在一起，他的政治哲学则是对未来共产主义社会的规划，是对规范性的应然憧憬。

在马克思之后，对社会持批判立场的思想家基本都假设存在着能够从总体上把握社会整体的观察者存在。例如，卢卡奇认为，像社会学这样的实证主义学科只是致力于了解部分的学问，因此始终只能囿于资本主义社会的境遇，它体现的是资产阶级意识形式并间接维护了资产阶级的统治。卢卡奇不是从个人而是从集体的人的立场来坚信人类可以达到对整体的认识，并且认为从这样的认识主体以及主体所采用的整体认识方式可以避免资本主义意识形式对社会的错误认识。② 其实，对于认识主体，不管是实证主义者还是批判理论，它们都预设了：首先，必然存在可以能够从整体上把握观察对象的观察者；其次，这个观察者既不会影响观察对象、也不会受其影响。

哈贝马斯注意到综观社会整体的观察者是不存在的，但现代社会奠基于主体的建构所带来的统一价值规范缺位的问题却必须解决："以主体为中心的理性是一种分化和僭越的产物，而且是一个社会过程的产物。在这个过程中，一个次要的因素占据了整体的位置，却又没有同化整体结构的能力。"③ 为解决这个问题，哈贝马斯诉诸程序理性来实现近似的综观，认为交往行为理论将是解决现代社会主－客二分问题的有效手段，并因此成为现代社会规范的来源。"交往理性尽管具有纯粹程序主义特征，尽管摆脱了一切宗教和形而上学的假设，但它依然直接进入了社会生活过程，具体途径在于：理解行为承担着一种协调行为机制的作用。交往行为网络依赖的是生活世界的资源，但同时又构成了具体生活方式的再生产中介……交往行为者不管自己承担责任的能力如何，都必然要卷入一种集体责任，从而不自觉地造成了后果。"④ 在哈贝马斯看来，在交往理性的基础上可以塑造出建立在理性关系之上的社会规范，它既是主体之间的约束力量，又是社会的普遍生活方式。不过，哈贝马斯提出这一方案的根本目标仍是重建社会并实现终极价值诉求（尽管这是由程序保证的终极价值）进而达成社会整合，因此其内在的前提仍然肯定了存在着能够近乎综观整个社会历史进程的、具备沟通后的集体理性的观察者，所以哈贝马斯还是在程序性统一的外衣下带入了实质性的主－客二分。

按一般理解，对规范性来源做出融贯理解需要克服主－客之间的分离。然而，如果克服分离的办法是假设观察者具有可以综观历史与社会的全局性视角，并在此基础上给出规范性的来源，那么实际上是以历史理性来代替普遍理性，以部分理性来代替社会理性，尽管对规范性来源的解释看似圆满，但不免让人疑窦丛生。在卢曼看来，与以往的社会形态不同，现代社会已经实现了系统分化，每个系统都是各自独立的，所以"试图拥抱整个人类之共同存在的社会理论崩溃了"⑤。在这样的局面下，理论思考如何克服主客二分从而实现对规范性的来源做出合理解释，就成为亟待思想家解决的问题。在这个问题上，卢曼的理论可说是实现了突破性的转折。

① 《马克思恩格斯全集》第 32 卷，北京：人民出版社，1975 年，第 542 页。

② 参见［波兰］科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第 3 卷，侯一麟等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2016 年，第 262 页。

③ ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2011 年，第 367 页。

④ 同上，第 368 页。

⑤ ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 182 页。

四、卢曼社会理论中的现代社会与规范性的来源

按传统的内在论方式去理解规范性的来源，就已假定个体在政治、意识形态及道德上具有优先权，在观察上占据中心地位。但现代社会的体量已经使其成为没有绝对中心和整体观察者的社会，不同的系统都在向社会提交自己的观察结果，并发挥自身的独特功能。所以卢曼说："只有弃绝支配欧洲古老传统的伦理观察方式，社会学才能打通其进入规范性领域的路径。"① 所谓古老的伦理观察方式就是将社会看成"一个由具体个人构成的联合，常常被清晰地表述为社会有机体。只是因为社会是由人类构成的，社会就把自身追溯到人性和道德这些显然迷人的源头"②。在卢曼看来，如此理解规范性来源是对现代社会的误解：现代社会复杂性的增长要求落实结构化，其规范与个人道德不存在必然关联，即在系统分化社会中，不同的系统将按照不同的规范运行，不可能存在一个从个体道德出发的、能够适用于单一社会系统的乃至整个社会的规范。

卢曼对规范的说法很明晰："规范就是**反事实稳定的行为期望**（counterfactually stabilized behavioural expectations）。"③ 不同的社会系统，例如宗教、艺术、政治、经济、道德、法律、教育、科学、生态等，都将创造并不断创造着属己的规范。对此，卢曼总结道："**功能分化**似乎是创造**多样性、丰富的替代可能性以及过剩的规范生**产等的主要机制。因为，功能分化使其子系统具备了对世界采取抽象、漠视态度的能力，并因此需要与相关期望保持平衡。程序主要是选择性制度化的机制。在程序之中，这些内容可以被决定：哪一种规范性要求可以找到实际的共识，或者，至少是假定的共识，并因此可以在社会层次上得到利用。同时，在程序中，意义沉淀物的库存就会被生产和建构起来，由此可以让规范在一种指导性的解释脉络中获得稳定，并使得规范传承下去。"④

在"主客二分"的立场上去认识社会是以往社会理论的共同认识论前提，这样的认识方式试图通过把握个人或者通过把握某个社会系统来理解整个社会。然而，现代社会的系统是独立成体系的，系统的自我指涉与分化使得对整个社会、诸社会系统乃至个体予以彻底观察都成为不可能，因此传统的理解社会进路不断表现出理论不自洽甚至是实践困境。为此，卢曼彻底拒绝"主客二分"视角，转而采用"系统－环境"（system/environment）的关系视角来理解现代社会。

卢曼将传统的主体定义为具有个体性的心理系统（psychic systems），在心理系统之外的社会系统（social systems）被视为"环境"⑤。心理系统和社会系统在共同进化的道路上出现⑥，同样具备自我指涉功能，在环境中不断进行自我创生（autopoiesis）。心理系统还形成独立的意识生活⑦，因此心理系统与社会系统具备不同的统一性。对二者的关系，卢曼说："作为一个在行动意义上相互关联的结构化系统，社会系统排除而不是包括了具体的人类。作为有机系统的人受心理系统（人格）的指引。这种心理－有机系统的结构所能容纳的各种可能性与社会的社会系统的结构所能容纳的各种可能性并不一致。换句话说：那个把行动连接到社会系统的意义脉络，与那些由意义指引的然而却奠基于有机体之上的现实可能的人相比，是不可同日而语的。虽然这两个系统都由行动的同一性构成，但不能就

---

① ［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第 152 页。

② 同上，第 183—184 页。在个体成为有关规范性探讨的立足点以后，不少思想家认为将个体的道德修养问题置于集体或者社会中予以解决是一个便捷而有效的策略。然而事实证明：尽管个人道德修养与社会伦理规范二者之间存在着不少关联，也有诸多交汇之处，但在现代社会，它们无法互相取代。群体规范有群体规范的特定来源和实践效用，个人的道德修养亦有相对独立的来源和实践效用。

③ 同上，第 82 页。

④ 同上，第 194 页。

⑤ 在卢曼的范畴中，"环境"与"系统"相对。以某一社会系统或心理系统为基点来观察系统外的社会时，外在于该系统的社会就是"环境"。从不同的系统进行观察时，它所处的环境也总是各不相同，对于从特定系统发出的观察而言，整体的社会已不复是经验存在。这表明卢曼将"系统"视为形成观察乃至社会理论的根本立足点。

⑥ ［德］卢曼：《心理系统的个体性》，丁冬红译，《世界哲学》2002 年第 4 期，第 50 页。

⑦ 同上，第 43 页。

此得出这两个系统具有同一性的结论，这两个系统是从诸多可能性中进行选择的不同类型，各自具有自身的统一性。因而，任何社会互为环境，两个系统相对于对方而言显得过于复杂和偶在。不过，由于二者是如此地被结构化，并吸收了那些在有机体上和心理上可能的偶在性。①

现代社会的结构化与社会系统的形成是对整个社会所呈现出来的复杂性的简化，而规范性又与社会的结构化进程密切相关，因为人们需要在系统分化的社会中获得相当的确定性，从而为心理系统自身的统一性提供可靠的环境："集体性社会生活包含规范性规则，这些规则排除了其他可能性，而使得人们的诉求具有了一定的成功率。"②社会系统形成原初规范的动因是"心理系统"对于简化复杂性、降低可能性的功能性期待，但由于两个系统都是封闭的，并且二者之间不存在同一性，因此心理系统的道德原则绝非社会系统的规范。此外，仅靠心理系统持续诉求的约束根本不足以构成切实而有效的规范，当社会已形成结构性的系统分化时，社会系统也成为具有能动性和自我指涉性的存在，此时，心理系统向环境不断发出信息，这些信息在环境中通过系统之间的结构耦合（structural coupling）而为不同的社会子系统和其他心理系统所吸收。由于卢曼拒绝传统的主客二分，心理系统只是社会系统的"环境"，所以就不存在可以综观社会的观察者，从而也就不会有能够完整地把握所有社会系统规范性来源的社会理论。

卢曼认为，规范性是社会系统通过系统之间的耦合后对人的诉求予以吸纳之后的稳定建构，但这并不是说所有人对"环境"的期望都能变成规范："规范有效性的基础实际上就在于，不可能在任何时候把每个人的每种期望都纳入考虑。因此，规范有效性的基础根本上就在于期望领域的复杂性和偶在性，而其功能就在于对此进行化简。"③

卢曼社会理论中的"系统"和"环境"是对现代社会无法从整体上进行掌握的实情予以确认的前提下，寻求对有效规范之存在的解释性理论。他的理论放弃了对现象背后的终极和整体的理论冲动，放弃了社会整合的实践诉求，采用新的关系视角来审视社会。没有统一、无法在系统间实现还原的社会是一个没有简单主客二分的社会，在这种局面下，社会系统是自我指涉的，它仅负责与自身相关的功能，心理系统同样如此。卢曼反对将规范性问题还原成个人道德问题，因此他对规范性的看法是与道德无关的（amoral），所以有学者认为卢曼的理论是"无人的社会"。但卢曼理论的根本出发点却是考察人对稳定社会秩序期望如何得到满足，而且自我指涉也适用于"心理系统"，因此卢曼承认人的主体性，承认规范性的内在渊源，但他拒斥将个体视为规范性唯一来源。在卢曼的理论框架下，通过社会系统与心理系统持续不断的"观察"与被观察，系统内会持续生产出环境的图像，并通过结构耦合将自身对社会系统的新观察和新要求不断传递到社会系统，而诸社会系统则可以动态地满足人的新期待。

五、结　　语

探讨规范性来源的前提是对"社会"本身及其性质的认知。"主客二分"的古老认识方式已不能恰当地把握现代社会。如果探讨现代社会的规范性来源仍然囿于成见，认为现代社会的构成方式与古代社会相同，并因此坚持主客二分的认识社会方式，那么势必无法对其做出正确的解读。与康德、涂尔干和帕森斯不同，卢曼的规范性来源不再是内在于个体的理性选择，而是在系统之间的观察和认识中形成的功能－结构要求，这既肯定了个体的认识能力与行动力，又确认了"环境"的结构性约束；与黑格尔、马克思和同时代的哈贝马斯不同，卢曼对现代社会的理解是从功能出发来确认社会的系统分化状况，因此他对社会的认识也就不再谋求结构上和规范上的统一，而是始终承认各个层面的差异乃是不可消除的常态。卢曼对现代社会运作机制及其性质的深度解读不仅把握住了自由意志的自我创造与反思能力，而且还把握住了富有活力的社会系统的生机。

（责任编辑　巳　未）

①②③　［德］卢曼：《法社会学》，宾凯、赵春燕译，第184页，第39页，第78页。

货币的隐喻学：马克思《资本论》中的“货币之谜”

覃万历

【摘要】理解马克思《资本论》中的修辞性质并没有引起太多人的兴趣和注意，但这种理解对于理解马克思的文本及其对现实的再现具有深刻的理论意义。因此，本文的主旨是通过解答马克思解答货币之谜时所制造的文本的“货币之谜”，以说明马克思使用的隐喻及其所构建的货币理论之间的深层关系，这构成了马克思《资本论》中关于货币的一种隐喻学。

【关键词】货币；《资本论》；隐喻

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0018－07

作者简介：覃万历，湖南张家界人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

对马克思货币理论的普遍关注不过是近些年来才发生的事情，而这种关注本身更多的带有现实的眼光，即一方面是马克思所指明的货币的拜物教性质在日常生活、文化、制度等方面全面展开的各种批判性分析，另一方面是在当代信用制度和金融制度高度发展的货币系统中，马克思的货币理论在何种程度上依然有效的争论。① 然而，这些扩展性的批判和有效性的争论恰恰因为这种现实的眼光，使学者们往往过度专注于马克思的货币理论与当下现实之间的关系，从而至少是忽略了对马克思文本的全面研究。当然，这种忽略主要不是指马克思的文本实际，而是指马克思的文本形式。不可否认《资本论》是关注并针对现实的，也是具有现实意义的，因此这些研究者们对马克思货币理论的研究总是力图趋向现实；只是同样不可否认的是，《资本论》作为一种理论的文本，它是文本性的，是具有文本的形而上学意味。这不是要宣称“文本之外，别无他物”，也不是要把《资本论》当作文学来阅读，尽管我们可以这么做，② 而是说《资本论》首先是一种写作，它与其它方式的文本写作没有什

① 可参见 Anitra Nelson, *Marx's Concept of Money: The god of commodities*, London and New York, Routledge, 1999; *Marx's Theory of Money: Modern Appraisals*, edited by Fred Moseley, New York, PALGRAVE MACMILLAN, 2005; Nimi Wariboko, *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World*, Plymouth, Lexington Books, 2008; Georgios Papadopoulos, *Notes Towards a Critique of Money*, Waregem, Cassochrome, 2011; Fred Moseley, *Money and Totality: A Macro－Monetary Interpretation of Marx's Logic in Capital and the End of the "Transformation Problem"*, Leiden, Brill, 2016. 此外，尽管仍有争论，但在某种意义上确实可以把西美尔（Georg Simmel）的《货币哲学》和韦伯（Max Weber）的货币理论看作是马克思所指明的货币的拜物教性质在文化和社会生活等方面的扩展性研究。（［德］西美尔：《货币哲学》，陈戎女、耿开君、文聘元译，北京：华夏出版社，2002 年；［德］马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，林荣远译，北京：商务印书馆，1997 年。）

② 指出的这两点主要源自德里达。但用文学的方法来阅读《资本论》，在沃尔夫（Robert Paul Wolff）看来从威尔逊（Edmund Wilson）就已经开始了。（Edmund Wilson, *To the Finland Station*, New York, Anchor Books, 1940; Robert Paul Wolf, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 7.）

么区别，同样是一种修辞的灵活运用，一种语言结构的叙事构型[①]。所以，《资本论》不仅仅是对社会现实的再现，还是一种埋藏在马克思内心深处的想象性建构，而这种建构总是有意无意地遵循着某种修辞范式，相应地，这种修辞范式透过其所体现的叙事构型在更深的层次上影响着马克思对社会现实的再现。[②] 换句话说，既要注意《资本论》的文本内容及其与现实的关系，也要注意《资本论》的文本形式及其对文本内容和社会现实的影响。本文就是在文本的这种意义上，从马克思关于货币起源的叙事构型来理解马克思《资本论》中的货币理论。

具体来说，其中的关切点是，马克思在《资本论》中关于货币理论的基本观念主要表现为对货币之谜的解答，[③] 即是对货币起源的历史性叙述，而这种解答或叙述本身的背后实际上隐藏着“物－有用物－劳动产品－商品－货币”这样一个可感到半可感的历史性的结构链条。对此，通常的做法是接受马克思关于货币起源的这一叙事构型所建构的相关内容，而没有注意到这一叙事构型本身，以及这种叙事构型与它所建构的内容之间的关系。很明显，围绕这样一个历史性的结构链条，一方面从内容上来看，货币形式的历史起源就是简单明了的物逐渐转化为炫目复杂的谜之货币的过程；另一方面从形式上来看，货币形式的历史起源则是一种从炫目复杂的物逐渐转化为简单明了的货币形式的过程。所以，这里的问题是：马克思如何通过这样一种在形式上不断简化而在内容不断谜化的方式揭示货币起源的历史事实？可以说，马克思在解答现实的货币之谜的同时，又制造了一个文本的“货币之谜”，本文的目的就是要解答马克思解答货币之谜时所产生的这一“货币之谜”。当然，这种解答只是出于修辞的理论兴趣，而非要把《资本论》解释为某种修辞作品，但这也并不意味着《资本论》毫无修辞的性质，这种性质通过马克思关于货币起源的叙事构型所反映出的多重隐喻显示出来，这构成马克思《资本论》中关于货币的一种隐喻学。

一、物转化为商品

《资本论》的起点或许是商品，其逻辑结构的起点或许是劳动，但这些起点的起点必然是物。首先，商品得是一个物，马克思从没有否认这一点，“商品首先是一个外界的对象，一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物”[④]。其次，劳动若没有物的前提就不能实现自身，马克思也深知这一点，“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程”[⑤]。所以，尽管马克思没有明确地把“物”当作《资本论》的起点，但仍然可以认为“太初有物”是《资本论》所隐藏的一个形而上学条件。[⑥] 当然，物是多样的、复杂的，在感觉经验上都无法否认这一点，马克思也从来没有否认过这一点，但他也不打算深究这一点，因为马克思根本上对于物的如何可能是不关心的。或者说，他首先关心的不是物及其条件而是物的并不神秘的有用性，即那些有用物，“每一种这样的物都是许多属性的总和，因此可以在不同的方面有用。发现这些不同的方

① 这样一种理解实际上源于海登·怀特（Hayden White）对历史修撰的观点。因为马克思的货币理论或者说他对货币之谜的解答就是关于货币起源的历史，所以它也是一种关于货币的历史的修撰或写作。资本也一样。当然，与怀特只强调文本的形式相比，我更强调文本的形式及其与内容之间的关系。（参见［美］海登·怀特：《后现代历史叙事学》，陈永国、张万娟译，北京：中国社会科学出版社，2003 年。）

② 马克思对《资本论》中的修辞是有所自觉的，比如他在《资本论》第二版跋中指出，“原文中局部的、往往只是修辞上的修改，用不着一一列举出来。这些修改全书各处都有”。但他没有自觉到的是，修辞的语言结构及其与内容之间的深层关系。（［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 14 页。）

③ 马克思在《资本论》第二卷和第三卷中对货币的理解与第一卷中所建立起的基本观念相比并没有根本的变化。

④ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 47 页。根据马克思的观点，还可以进一步说，劳动与物（劳动资料）的分离是造成资本主义生产的基本条件。

⑤ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 207—208 页。

⑥ 马天俊：《马克思物思想的形而上学探究——读〈资本论〉一得》，《学海》2011 年第 6 期。

面，从而发现物的多种使用方式，是历史的事情”①。然而，把抛弃无用物的责任推给历史并没有解决问题本身。难道无用物不是许多属性的总和？其只是在不同方面没用，发现这些不同方面的没用同样是历史的事情。所以，根本上，对于物，不管是有用物还是无用物，其本身的存在显然是自然的事情，并不天生的就分为有用物和无用物。于是问题就转变为它对谁或什么有用或没用？显然，答案是对人。也就是说，从物到有用物的这一结构转化中，马克思用物之一种的有用物“替代”了物，因而无用物从马克思的物中被抛弃了，有用物则成了物的全部形式。这样，马克思就通过“撇开”无用物而将人从物中“排挤”了出来（ausgeschlossen），同时将物的使用价值“排挤”了出来，② 因为有用物的有用性使物成了能够满足人的使用价值，自此，物的历史和人的历史交汇了。可见，这种部分“替代”整体的转喻性隐喻在其中起到关键性的作用，它使物转化为有用物的同时，使人和使用价值凸显出来。随后我们还会看到不同隐喻的相同作用。

自然可以长出亚麻、青麻、黄麻、苎麻等有用物，却长不出麻布和上衣。这是说有用物也有其限度，因为只有凭借一定的手段，作为天然存在的有用物的麻类植物才能变成特定的有用物如麻布和上衣；与此同时，不管是麻类植物还是麻布和上衣，它们可以满足人的某方面的需要，却不能满足人的全部需要，如它们就不能满足人的胃的需要。所以为了满足人的各种需要，我们就必须不满足天然存在的有用物，或者它们本身就不能满足我们的全部需要，这就迫使我们要去创造与我们的各种需要相对应的各种使用价值。因此，对于“上衣、麻布以及任何一种不是天然存在的物质财富要素，总是必须通过某种专门的、使特殊的自然物质适合于特殊的人类需要的、有目的的生产活动创造出来”，这种生产活动就是劳动，而“劳动作为使用价值的创造者，作为有用劳动，是不以一切社会形式为转移的人类生存条件。是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性”。③ 也就是说，只有通过劳动才能创造出满足我们需要的各种使用价值，即各种劳动产品，这样才能确保人类生活持续进行的可能性。但这种创造并非“无中生有”，我们所能做的只是通过劳动而使有用物“变形”（Metamorphose）为劳动产品。正如马克思自己指出的，“人在生产中只能像自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形式（Formen der Stoffe）”，同时，在这句话的注释中马克思引用韦里（ Pietro Verri）的话作为补充，“宇宙的一切现象，不论是由人手创造的，还是由自然的一般规律引起的，都不是真正的创造，而只是物质的形态变化（Umformung des Stoffes）”。④ 比如，我们可以把麻布变成麻布上衣，甚至镶上金边，但决不能把麻布变成金缕玉衣。所以，种种劳动产品不过是“自然物质和劳动这两种要素的结合”，而这种“结合”实属无奈。⑤ 总之，从有用物到劳动产品的结构转化要通过“变形”这一物理学隐喻来完成，或者说，只有经过劳动而变形的有用物才是劳动产品，没有经过劳动变形的则是非劳动产品，马克思所在意的只是作为劳动产品的有用物。于是，马克思通过撇开那些非劳动产品的有用物，将劳动及其对使用价值的创造从有用物中排挤了出来。

但劳动产品还不是商品，“要生产商品，他不仅要生产使用价值，而且要为别人生产使用价值，即生产社会的使用价值”⑥。也就是说，织麻布者的麻布用在自己身上和用它去换圣经有质的分别。麻布作为劳动产品，它有使用价值，但如果它的使用价值只是对织麻布者而言的，它就不能成为商品。它要成为商品，就要把自身的这种使用价值“让渡”出去，从而“转移”为卖圣经者或其他人的使用价值，也就是“交换”（aus－tauschen）。问题在于交换的尺度是什么？不同质的使用价值的

① ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 48 页。

② “撇开”和“排挤”等这类隐喻性术语本身就是马克思在《资本论》的常用术语，尤其是马克思经常用不同的语言形式来说“撇开”的事情。

③ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 56 页。

④ 同上，第 56 页。

⑤ 同上，第 56 页。

⑥ 同上，第 54 页。

交换，即让渡和转移只是表面的现象或至少不是历史的常态，因为这种使用价值体现的只是劳动的质的方面，并不具有可通约性。所以，我们要找的是一种可通约的量的尺度，即在交换中它们必定能化为的“第三种东西”。在马克思看来，这就是商品的价值，它“体现的是人类劳动本身，是一般人类劳动的耗费”①。比如，生产麻布和生产圣经明显是不同质的两种劳动，但“二者都是人的脑、肌肉、神经、手等等的生产耗费，从这个意义上说，二者都是人类劳动。这只是耗费人类劳动力的不同形式”②。这样，不同质的劳动作为同样的人类劳动力的耗费在量上就变得可计算、可通约了，具体表现为劳动时间的可计量性。因此，马克思认为，一切劳动，一方面“是人类劳动力在特殊的有一定目的的形式上的耗费；就具体的有用的劳动的这个属性来说，它生产使用价值”，另一方面“是人类劳动力在生理学意义上的耗费；就相同的或抽象的人类劳动这个属性来说，它形成商品的价值”。③于是，问题就清楚了：在一定的历史条件下，劳动所具有的二重性，即具体劳动和抽象劳动造成了商品的二重性，即使用价值和价值，前者是后者的物质承担者，后者是前者的交换尺度。所以，从劳动产品到商品的结构转化要通过“交换”，即“到市场去”（zu Markte gehn）“让渡”和“转移”的空间隐喻来实现，这如同苏格拉底“下到佩莱坞港”般寓意深刻。劳动产品毕竟只是物，它不能反抗人，它要根据人的意志进行各种位移运动从而成为商品。这样，马克思将非商品的劳动产品撇开了，从而将抽象劳动和价值（在商品交换中表现为交换价值）从劳动产品中排挤了出来，而这种抽象劳动或价值就是商品的拜物教性质的根源所在，这时历史在更高的形式上再次回到了最原始最野蛮的人与物对立的状态，但其背后所暗含的实则是社会中人与人的对立。

总的来说，从物到商品的结构转化过程中，马克思通过有目的地撇开“无用物”、“非劳动产品的有用物”和“非商品的劳动产品”的同时，将“人”、“使用价值”、“劳动及其对使用价值的创造”、“抽象劳动及其对价值（交换价值）的创造”排挤了出来。其中，隐喻显然起到关键性的作用，或正是这些隐喻使结构上的简化和内容上的谜化成为可能。

二、商品转化为货币

商品要转化为货币，这个过程一定是社会性的，它首先体现的就是人与人之间的社会关系在商品与商品之间的经济关系上的反映。④ 因为一切商品对它们的具有法权关系的占有者来说是非使用价值，而对它们的不具有法权关系的非占有者来说才是使用价值，所以商品需要通过意志关系来让渡和转移，才能彼此作为使用价值而实现自身。也就是说，“商品在能够作为使用价值以前，必须作为价值来实现”⑤，即需要通过价值的交换来完成商品使用价值的让渡和转移。比如，马克思的那位老朋友织麻布者，这次不是去换圣经，而是出于某种需要用 20 码麻布换了 1 件上衣，其中可以明显看到在交换过程中这两个商品之间的这样一种价值关系，即“20 码麻布 =1 件上衣，或 20 码麻布值 1 件上衣”。马克思认为，这个最简单的商品形式里就已经包含了货币形式的全部秘密。⑥ 简单来说，“理

① ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 57 页。

② 同上，第 57 页。

③ 同上，第 60 页。

④ 马克思早在《哲学的贫困》中就已经指出货币本身的社会性，“货币不是东西，而是一种社会关系”。（［德］马克思：《哲学的贫困》，北京：人民出版社，1949 年，第 62 页。）

⑤ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 104 页。

⑥ 1867 年 6 月 22 日，马克思在给恩格斯的信中指出：“经济学家们一向都忽视了这样一件极其简单的事实：20 码麻布 =1 件上衣这一形式，只是 20 码麻布 =2 英镑这一形式的未经发展的基础，所以，最简单的商品形式——在这种形式中，商品的价值还没有表现为对其他一切商品的关系，而只是表现为和它自己的天然形式不同的东西——就包含着货币形式的全部秘密，因此也就包含着萌芽状态中的劳动产品的一切资产阶级形式的全部秘密。”（［德］马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 311 页。）

解货币形式的困难，无非是理解一般等价形式，从而理解一般价值形式即第三种形式的困难。第三种形式倒转过来，就化为第二种形式，即扩大的价值形式，而第二种形式的构成要素是第一种形式：20 码麻布 = 1 件上衣，或者 x 量商品 A = y 量商品 B。因此，简单的商品形式是货币形式的胚胎（Keim）”。[①] 现在，让我们跟着马克思的文本叙事，具体来看看马克思如何使第一种价值形式的“胚胎”逐渐发育成了货币形式，以致最终破解了货币之谜。

在马克思看来，“20 码麻布 = 1 件上衣，或 20 码麻布值 1 件上衣”这一价值形式中，20 码麻布表现为相对价值，1 件上衣则起等价物的作用，以作为表现麻布价值的材料，反之则相反。不过，在马克思看来，不管 20 码麻布和 1 件上衣是处于相对价值形式，还是处于等价形式，它们作为价值都是人类劳动的凝结，从而具有同一单位的量的可通约性，因此，麻布的价值存在可以通过它与上衣的直接相等表现出来，反之亦然，而其中量的比例取决于生产它们的必要劳动时间。但这个价值形式不仅是简单的，也是社会中个别的和偶然的现象，我们的织麻布者不可能每天都拿麻布去换上衣，尽管一件上衣只能一个人穿，而两件上衣可以两个人穿，他还要根据自己的其它需要去换圣经或烧酒等，其他人也一样。也就是说，随着时间的推移，这个“个别的价值形式会自行过渡到更完全的形式”，即会“转化为一个可以不断延长的、不同的简单价值表现的系列”，如“20 码麻布 = 1 件上衣，或 = 10 磅茶叶，或 = 40 磅咖啡，或 = 1 夸特小麦，或 = 2 盎司金，或 = 1/2 吨铁，或 = 其他”。[②] 这样，作为人类劳动的凝结，现在每一个其它商品体都在麻布的价值表现中充当等价物。但由于社会状况仍未完全发展，第二种形式即这种总和的或扩大的价值形式，不管它的表现系列如何无止境，它都不过是无数的第一种形式的并列。或者用马克思的话说，“扩大的相对价值形式只是由简单的相对价值表现的总和，或第一种形式的等式的总和构成”。所以，作为构成要素的简单的第一种形式和作为被构成的总和的第二种形式在基本意涵上没有实质差别，因为其中“20 码麻布 = 1 件上衣”与“20 码麻布 = 10 磅茶叶”等同样作为第一种形式，其基本意涵是一样的，第二种形式就是这些意涵相同而又相互排斥的等式构成的总和，虽然其在结构上扩大了，但“20 麻布 = 1 件上衣”依然是这个结构的意义核心。可以说，第二种形式不过是第一种形式的无限复制或分裂，即它的增殖，这确实符合“胚胎”发育的自然法则。

然而，当我们把第二种形式“倒转”过来（sich rückbezüglich）——这显然是一个空间隐喻——的时候，价值形式的性质就完全变了，因为这时“如果一个人用他的麻布同其他许多商品交换，从而麻布的价值表现在一系列其他的商品上，那么，其他许多商品占有者也就必然要用他们的商品同麻布交换，从而把它们的各种不同的商品的价值表现在同一个第三种商品麻布上”[③]。也就是说，当麻布与作为其等价物的其它商品在结构上“换了位置”时，其它一切商品的价值都可以表现在麻布这一惟一且同一的商品上，这就使得第二种形式转化为一般价值形式或第三种形式。我们知道，第一种形式和第二种形式都只是使一种商品的价值表现为一种与它自身的使用价值不同的东西，而现在其中一个商品，如麻布获得了一般等价物的性质，所有的其它商品都可以用麻布来表现自己的价值，即麻布可以和所有其它商品进行直接的交换。这时的人类劳动也就获得了一种统一的表现形式，即作为一般价值表现的麻布价值。但这种“倒转”或“一般价值形式的出现”“是商品世界共同活动的结果”[④]，所以它不再是个别商品的私事，而是商品世界的公事，从而就产生一般的社会的相对价值形式及与之相应的一般的社会的等价形式。进而，当这种等价形式同某种“独特商品的自然形式社会地结合在一起”时，这种独特的商品就“成了货币商品，或者执行货币的职能”。[⑤] 从上面的分析中

① ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 87 页。
② 同上，第 77、78 页。
③ 同上，第 80—81 页。
④ 同上，第 83 页。
⑤ 同上，第 86 页。

可以看到，这个一般等价形式就是麻布，它在商品世界中充当一般等价物的作用。然而，“一般等价形式是价值本身的一种形式。因此，它可以属于任何一种商品”。[①] 也就是说，任何一种商品作为无差别的人类劳动的凝结，从而作为价值，它都可以充当任何其它商品的等价物，即可以充当货币。由此可见，货币本身只是一个代表商品价值（或交换价值）的“X”，是一种抽象的形而上学的东西，且不管这个 X 为了找到一个物质承担者，从而“化身”（inkarniert）为麻布或是化身为上衣或是牲畜等等，其在职能上并没有什么差别，但却造成了货币的“形而上学的微妙和神学的怪诞”。这就是马克思认为的货币的秘密之所在。不过，随着历史的发展并由于社会的习惯，作为特殊商品的金最终夺得了这个特权地位，于是金也就成了这种所谓的可感觉而又超感觉的神秘之物。

总的来说，从商品到货币的结构转化不仅是一个社会性的过程，而且是一个商品之间相互对立、不断排挤的过程，这通过“胚胎”的发育学隐喻和位置“倒转”的空间隐喻显示了出来，以致最终其它一切商品都与某种特殊的商品相对立。这种特殊的商品也就成了货币商品（最后固定为金），它既有商品的使用价值的自然形式，也有与之相应的表现商品价值的价值形式即货币形式，后一属性是其神秘性的根源。换句话说，马克思通过撇开其它商品而将某种特殊的商品如金从商品中排挤了出来，成了“货币结晶（kristallisieren）”，这也是商品内在矛盾外化的必然结果。

三、结语：关于货币的一种隐喻学

通过以上分析可以看到，马克思的文本的“货币之谜”就是：“物－有用物－劳动产品－商品－货币”这一历史性的链条，凭着多重隐喻（“替代”的转喻性隐喻、“变形”的物理学隐喻、“交换”的空间隐喻、“胚胎”的发育学隐喻和“倒转”的空间隐喻）在结构上有目的地撇开“无用物”、“非劳动产品的有用物”、“非商品的劳动产品”和“其它商品”而不断简化的同时，在内容上将“人”、“使用价值”、“劳动及其对使用价值的创造”、“抽象劳动及其对价值（交换价值）的创造”，以致最终将“货币”排挤了出来。当然，这种形式上不断简化而内容上不断谜化的过程，在马克思那里也是解答现实的货币之谜的过程。甚至在这一过程中还可以看到马克思对货币之谜的解答，不只是对货币的历史的叙述，其中也包含着物的历史及人的历史，或者说，货币的历史、物的历史和人的历史在这一叙事构型所建构的内容中相互关联地呈现了出来。而且，货币的这种历史奠定了马克思货币理论的基本观念。因为基于这一叙事构型的结构关系，不管货币如何是神秘的、超感觉的，我们始终可以将它逐渐溯源到最初的物的前提，或者说，货币虽然有超感觉的一面，但它终究难以摆脱其是某种包含使用价值的特殊商品，从而具有作为某种特殊的物的“坚硬性”。所以马克思的货币理论根本而言就是商品货币的理论，这也是他自己所强调的。正因如此，我们也就可以理解马克思为什么不那么重视非商品形式的信用货币等相关问题，使得特别是那些认为马克思的货币理论与唯名主义的货币理论相融贯的研究必须得到重新考量。

当然，最重要的是，在这一“货币之谜”的更深层次上，还可以看到从物到货币的转化实际上就是不同隐喻的转换，即从“替代”到“变形”到“交换”到“胚胎”到“倒转”的转换。这就是说马克思关于货币起源的叙事构型是靠着隐喻的修辞来运作的，所以正是这些隐喻在根本上建构着货币起源的历史叙事，以致我们可以这样认为，货币起源的历史就是隐喻转换的过程和结果。而且，其中的意涵远不止于此。我们可以从下面几点简单来说。

第一，货币起源的历史是从物逐渐转化为货币形式的过程，这明显反映在隐喻的不断转换中，关于这一点的分析上文已经给出。由此，可以看到隐喻对于文本或理论的建构有着非凡意义，很难把这些隐喻与货币起源的历史叙事或货币理论的基本观念决然分开，因为这些隐喻构成的是文本或理论的

① ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，第 86 页。

深层结构。不仅在马克思那，在其他思想家那也一样，比如柏拉图的“洞穴喻”等①。而且，即便是面对同样的货币问题，当我们换了套隐喻时产生的也是不同的理论结果。比如，威廉·配第（William Petty）的“算术隐喻”，其所产生的是一种可与政治、军事、伦理等社会问题相互计算、相互通约的货币理论，以致我们的生命、道德、婚姻等均可被标价；洛克（John Locke）的货币理论就是他的本身即包含隐喻的政治理论的隐喻化，是一种隐喻的隐喻，因而其货币理论实际上也是他的政治理论，当然，这不是因为它涉及了政治问题，而是因为它在深层结构的隐喻关系上植根于他的政治理论。马克思的货币理论显然因使用了不同的隐喻而与二者有很大不同。② 另外，货币起源的历史，正如上文指出的，是与人的历史关联着的。因此，可以进一步说人类的历史同样是隐喻转换的过程和结果，比如当把先前为中心的货币的历史当成背景，而把先前为背景的人的历史当成中心时，这种隐喻的转换同样适用。这为理解人类历史提供了一种新的方式，实际上维柯（Giovanni Vico）早就已经这么做了③。相应地，也许可以从这种深层的隐喻结构来审视马克思的历史观，以发现通常被我们所忽略的东西，当然这有待进一步考察。

第二，从胚胎的发育学隐喻到倒转的空间隐喻的转换实际上是不协调的。因为按照马克思的初衷，简单商品形式的胚胎应该要最终发育为货币形式，但这种发育却停滞在第二种形式上，第二种形式向第三种形式的转化被马克思换成了空间隐喻。通常认为混合的隐喻是坏的隐喻，因为这会造成理论的不融贯。④ 进一步，从整个结构的转化来看，马克思明显使用了多重隐喻，所以就表面而言是非常杂乱的、显得随意的，根据上述看法，这必定会造成理论的不融贯。但事实上，马克思在《资本论》中用这种混合的隐喻相互补充地建构了他有关货币的历史叙事，也正是这种混合隐喻的不一致性成就了他的理论的更大合理性，使得马克思关于现实的货币之谜的解答显示出极强的说服力。所以，在一些情况下，混合隐喻对文本或理论的建构要优于单一的隐喻，马克思深谙这一点。⑤

第三，从整个隐喻的转换来看，这些隐喻都源自于不同的领域和方面，如变形的物理学、胚胎的发育学等，正是这种“借用”使这些被借用的概念发生了作用的改变，从而成了隐喻的。这就是马克思所使用的隐喻的实质。然而，同样有一些学者如尼采（Nietzsche）等⑥借用货币来隐喻地理解其它领域的问题，甚至德里达（Jacques Derrida）还直接借用马克思的剩余价值理论来谈哲学文本的隐喻问题⑦。可见这种隐喻的实质不只是马克思所独有，而是一种普遍的现象。因此，留意这一点不仅对理解马克思，比如经济基础与上层建筑显然是建筑学隐喻，其包含了建筑结构的优点和缺点，而且对理解任何文本或思想至少是没有害处。

最后，这些隐喻的使用、隐喻的意义、混合的隐喻与隐喻的实质及其所造成的结果，构成了马克思《资本论》中关于货币的一种隐喻学。

（责任编辑　巳　未）

---

① 参见田海平：《柏拉图的“洞穴喻”》，《东南大学学报》哲学社会科学版 2000 年第 2 期。

② 关于其他政治经济学家的货币理论如何因使用了不同隐喻而不同的研究，笔者将以专题的形式在其它地方详细论述。

③ 参见维柯的《新科学》以及怀特的解读（［意］维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：商务印书馆，1989 年；［美］海登·怀特：《历史的转义学：〈新科学〉的深层结构》，《后现代历史叙事学》，陈永国、张万娟译，北京：中国社会科学出版社，2003 年。）

④ 可参见 Stephen C. Pepper，“Philosophy and Metaphor”，*The Journal of Philosophy*，1928，pp. 130－132；*World Hypotheses*：*A Study in Evidence*，Berkeley and Los Angeles，University of California Press，1942；Edward W. Strong：“Metaphors and Metaphysics”，*International Journal of Ethics*，1937，pp. 461－471.

⑤ 关于马克思在其它地方用混合的隐喻来建构他的理论的另一例证，参见马天俊：《马克思的修辞学实践》，《人文杂志》2005 年第 5 期。

⑥ 参见［德］尼采：《哲学与真理：尼采 1872－1876 年笔记选》，田立年译，上海：上海社会科学院出版社，1993 年，第 106 页。

⑦ 参见 Jacques Derrida，“White Mythology：Metaphor in the Text of Philosophy”，translated by F. C. T. Moore，*New Literary History*，Vol. 6，No. 1，1974.

新辩证法学派的历史缘起与当代发展

孔智键

【摘要】虽然“新辩证法学派”（New Dialectic School）看似是一个新近的理论思潮，但它的源头可以追溯至20世纪80年代。在与当时颇为兴盛的分析的马克思主义争论过程中，亚瑟和史密斯等人坚持认为黑格尔逻辑学和辩证法是理解马克思政治经济学的核心要素，并逐渐建构出自身的学术范式。步入新世纪，学派成员从多个向度展开研究，取得较为丰硕的成果，不仅卓有成效地发现、厘清了马克思政治经济学中诸多范畴和理论解释难题，也强力地回应了当下全球化资本主义的危机与未来，同时还有学者试图建构起马克思的经济学科学。这些工作很大程度上推动着马克思政治经济学研究的复兴，彰显了马克思思想的当代价值。

【关键词】新辩证法学派；黑格尔主义辩证法；系统辩证法；全球化资本主义批判；马克思经济学

中图分类号：B08　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0025－08

作者简介：孔智键，江苏扬州人，（南京 210023）南京大学哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目（13&ZD070）；马工程重大课题暨国家社会科学基金重大课题（2015MZD026）；江苏省普通高校学术学位研究生科研创新计划（KYZZ16_ 0012）

20世纪90年代初的苏东剧变带来了马克思主义理论与现实的双重危机，构成了当代马克思研究最深刻的历史背景。在英语世界中，处于争论漩涡中心的马克思辩证法成为学者们交锋的主战场。为了抵御主流社会科学在方法论上对马克思理论的攻讦，强调马克思辩证法在方法论上的合理性和优越性，一批来自不同国家的学者立足于自身长期对马克思政治经济学批判的研究和理解，于20世纪末重新阐述了一种“新辩证法”。这一潮流的产生一方面是受益于马克思《资本论》及其手稿最新研究成果的出现，另一方面也是源自对80年代英语世界内主导地位的分析的马克思主义所秉持的主流社会科学方法论的理论反拨，强调黑格尔辩证法因素对理解马克思理论全貌的必要性，并在此前提下反思辩证法的界限，力图厘清马克思政治经济学中诸范畴之间的内在逻辑和思想框架。它在批判主流经济学方法论的同时，客观上也在破除苏联辩证唯物主义体系下将辩证法普遍化为事物内在规律的世界观而造成的桎梏。当前，随着马克思《资本论》研究历经寒冬之后渐渐复苏，这批共享学术旨趣和研究对象的新辩证法学者继续以求同存异的“星丛”状态耕耘着自身研究领域，产生着持续性理论效应。时值马克思《资本论》第一卷问世整整150周年之际，我们有必要从宏观视角透视这一新的理论动态。那么，“新辩证法”究竟“新”在哪里？作为一种理论思潮，如何清晰地对它做出一种界定？新世纪以来它又获得了哪些新的发展？

一、何谓新辩证法学派？

梳理新辩证法学派的发展史，可以清晰看到：虽然新辩证法学派的产生是一项晚近的事情，但其

核心人物的思想特征实际上在 20 世纪 80 年代末至 90 年代初就颇为成型，并在批判彼时作为主流的分析的马克思主义（Analytical Marxism）过程中不断得到发展、巩固和完善，直至学派最终形成。可以说，新辩证法并非完全是“新”生的事物，它的出现并不指向一种研究范式的全盘转型或方法论的根本革新，而是在新世纪表征了英语世界中马克思研究领域内部依旧坚持辩证法传统的惯性作用。之所以称之为“新”，很大程度上是由于以往作为权威的苏联正统马克思主义影响在断崖式地消失，以及整个马克思政治经济学研究陷入内部反思的低潮期，因而为以往被遮蔽的“少数派”思想家研究成果的传播和产生理论效应释放出了新空间。这可以从以下三点进行具体阐释。

首先，必须联系新辩证法学派的特殊存在现状才能为它的正式问世确定标识，原因在于新辩证法学派实际上是一支非典型、组织松散的学术流派，它更多地是表达一种使学者们自由地聚集在一起的共同立场和旨趣，而非传统意义上服务于某条纲领、具有实体性质的成建制“学派”团体①。其成员所坚守的基本立场和旨趣概括起来就是：依托《政治经济学批判大纲》等手稿的发现和 MEGA 研究的理论进展推进研究，明确反对剥离辩证法来解读马克思的理论，强调黑格尔辩证法是理解《资本论》不可或缺的方法论基础，进而根据黑格尔逻辑学方法重新解释马克思政治经济学。这种偏学术性而弱化马克思理论意识形态功能、保证学者个人在学术观点和组织上自由的方式，吸引着越来越多马克思学者关注并加入到这一“学派”当中。按照这一标准来看，1998 年在《科学与社会》杂志第三期上以“辩证法：新前沿”为题发表的一系列论文，正是这群学者基于上述立场进行学术发声的首次尝试，因而可以被视为这一学派在历史上出场的开端。②

其次，通过纵览学派内部最具代表性的两位学者克里斯多夫·亚瑟（Christoph Arthur，1940 – ）和托尼·史密斯（Tony Smith，1951 – ）的思想历程，可以发现学派的上述基本学术立场和旨趣早在 80 年代末就已基本形成。他们二人都是以马克思和黑格尔关系问题研究开启自己的学术生涯。亚瑟最早的代表作是 1986 年出版的《劳动的辩证法》，围绕着马克思《1844 年经济学哲学手稿》来讨论异化概念和主奴辩证法等问题。而史密斯最早的代表作则 1990 年的《马克思〈资本论〉的逻辑》。这两本书时隔时间并不长，关注的都是马克思和黑格尔关系问题，然而在文本选择和理论主题上已经发生深刻变化：黑格尔的《逻辑学》代替《精神现象学》成为解释马克思思想的突破口，而劳动异化等主题也让位于《资本论》中逻辑范畴合理性、价值形式等问题。可见，此书的内容和主题已经非常贴近后来新辩证法学派形成的问题式和理论特征。特别是史密斯在此书导言最后致谢了英国苏塞克斯大学一个“激进哲学家黑格尔阅读小组”（Radical Philosopher Hegel Reading Group），其中恰恰就有亚瑟、乔·麦克卡内（Joe McCarney）、肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）等后来的学派重要成员。此后，依据黑格尔逻辑学来重新阐释马克思的政治经济学就成了这批学者研究的新路径。可以大胆推测，80 年代末的这个阅读小组经历不仅在组织形式上影响着后来学派形成，更重要的是为学派的范式形成打下了基本框架。

最后，由于一方面在理论内部坚持强调运用辩证法去解释马克思的《资本论》，另一方面在理论外部激烈批判分析的马克思主义“阉割”了马克思经济学，新辩证法从初露端倪到正式问世始终保

---

① 这些学者分散在各个国家的高校和学术机构中，大部分是英国、美国、加拿大等英语国家，也有少数生活在荷兰等非英语国家，所以在组织上非常零散。除个人著书外，学派成员相互之间往往是围绕着某个既定主题，以共同编辑出版文集的方式建立学术联系，但观点上往往多有差异甚至冲突。亚瑟按照自己的标准列举一系列坚持“新辩证法”的学者名单，包括罗伯特·阿尔布里坦（R. Albritton）、克里斯多夫·亚瑟（C. J. Arthur）、亚伊勒斯·巴纳吉（J. Banaji）、罗伊·巴斯卡（R. Bhaskar）、迈克尔·埃尔德雷德（M. Eldred）、杨·亨特（I. Hunt）、迈克尔·勒波维茨（M. Lebowitz）、乔·麦克卡内（J. McCarney）、帕特里克·默里（P. Murray）、理查德·诺曼（R. Norman）、肖恩·塞耶斯（S. Sayers）、伯特尔·奥尔曼（B. Ollman）、莫伊舍·普舒同（M. Postone）、海尔特·罗滕（G. Reuten）、关根友彦（T. Sekine）、阿里·沙穆沙瓦利（A. Shamsavari）、费尔顿·肖特尔（F. C. Shortall）、托尼·史密斯（T. Smith）、霍华德·威廉斯（H. Williams）、迈克尔·威廉斯（M. Williams）等。

② 10 年之后，也就是在 2008 年，伯特尔·奥尔曼和托尼·史密斯重新以《新世纪的辩证法》为名编辑出版了这些论文，原有论文大部分得到保留，少部分进行替换，并在此基础上增加了约翰·贝拉米·福斯特、大卫·哈维等人的论文。

持着较强的活力。

严格地说，第一个方面又是借助于《资本论》手稿和 MEGA 研究取得一定成果的基础上才得以展开，这充分体现在价值形式问题。上述两项研究的突破迫使人们重新审视马克思在《资本论》第二版跋中的那段自白："我公开承认我是这位大思想家的学生，并且在关于价值理论的一章中，有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。"① 原因在于，一些学者认为在马克思那里作为资本主义经济"细胞形式"的价值形式问题被严重忽略，而这被归咎于他为了《资本论》的"通俗化"而不得不在叙述上进行简化改写，其中辩证法被大大地削减。这既可以通过比对德文《资本论》第一版和第二版之间的差异中得到了证实②，也可以从 1867 年 6 月恩格斯与马克思的来往的通信中得到佐证③。因而借助手稿来重新挖掘价值形式一章中"隐匿在场"的黑格尔辩证法构成他们的工作重心，这实际上延续了从苏联理论家伊萨克·鲁宾和帕舒卡尼斯到德国法兰克福学派的汉斯－格奥尔格·巴克豪斯一脉的价值形式研究传统。总之，新辩证法学派正是基于上述原因坚定了列宁在《哲学笔记》中的著名判断："不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第 1 章。"④

同时在另一方面，正是以价值形式理论作为切入口，亚瑟和史密斯等人确证了黑格尔辩证法的重要性，并在批判分析的马克思主义的过程中不断深化对黑格尔辩证法和马克思《资本论》的双向理解，成长为"新黑格尔主义马克思主义"⑤。兴盛于 20 世纪 80 年代的分析的马克思主义基于分析哲学传统对黑格尔哲学持有强烈的拒斥态度，尤其在经济学研究中以约翰·罗默（John Roemer）和乔恩·埃尔斯特（Jon Elster）为代表的"理性选择的马克思主义"（Rational choice Marxism）对马克思主义传统剥削理论、异化理论乃至整个资本理论都进行批判性诠释。他们信奉命题逻辑和可检验性假定，确信黑格尔的辩证法是造成马克思思想混乱和方法论谬误的根本源泉。埃尔斯特就曾直言，尽管马克思"一再倾向于表明黑格尔辩证法的合理内核，但他从未花时间和精力去这样做。因此，对这种方法的任何重构都必定是很勉强的"⑥。正是由于存在着直接而明确的理论对手，史密斯和亚瑟等人不断有的放矢地进行理论拨乱反正，形成了自身的系统辩证法等解释⑦。

至此，我们可以简要地勾勒出新辩证法学派如下理论外观：第一，他们旗帜鲜明地坚持辩证法在《资本论》中的关键地位和作用，认为只有理解而不是抛弃辩证法才能真正掌握马克思整个理论学说的合理性和要义；第二，不同于以往侧重于哲学领域内阐述黑格尔与马克思的思想联系，新辩证法学派研究对象域主要集中在马克思政治经济学领域，重视联系《大纲》等经济学手稿来重新解读《资本论》中的哲学和经济学内涵。相应地，研究重心的转移也促使研究者从黑格尔《精神现象学》与马克思《1844 年经济学哲学手稿》这两个文本转向《逻辑学》与《资本论》及其手稿群研究，更有甚者将《资本论》中范畴的运动与黑格尔逻辑学中的概念运动等量齐观；第三，参照马克思主义发展史中以卢卡奇为代表的黑格尔主义的复兴来看，这次黑格尔的复兴并不强调历史主义维度、历史哲学或者它与历史唯物主义的关系，更多关注黑格尔的逻辑学如何应用于马克思《资本论》的叙事结

① 《马克思恩格斯全集》中文第 2 版第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 22 页。

② 参见［意］理查德·贝洛菲尔、罗伯特·芬奇编：《重读马克思——历史考证版之后的新视野》，徐素华译，北京：东方出版社，2010 年。

③ 《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 31 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 307—313 页。

④ 《列宁全集》第 55 卷，北京：人民出版社，1990 年，第 151 页。

⑤ 此处的"新黑格尔主义马克思主义"引用了英国学者诺曼·莱文的用法，他在《不同的路径》一书当中勾勒了以马克思和黑格尔关系问题为核心的历史编纂学。有意思的是，亚瑟在《新辩证法和马克思的〈资本论〉》中对这一称谓颇有微词，认为这是宣称"逃离黑格尔"的约翰·罗森塔尔（John Rosenthal）对"新辩证法"粗鲁的指责。

⑥ ［美］乔恩·埃尔斯特：《理解马克思》，何怀远等译，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 32 页。

⑦ 关于分析的马克思主义和辩证的马克思主义在理论与历史间的关系介绍，可参见澳大利亚学者伊安·亨特所写《分析的和辩证的马克思主义》一书，及其论文《分析的马克思主义和"新辩证法"学派》。

构中；第四，由于将黑格尔逻辑学与《资本论》方法论进行嫁接，所以在对辩证法的理解上也脱离了苏联模式，不再将辩证法描述为能够适用于社会和自然各个方面的普遍内在规律，而是依照黑格尔逻辑学将它限定为一种运用范畴理解现实的方法论工具，保持了它在方法论上的生命力。正是站在上述共同的理论地平上，亚瑟、史密斯和阿尔布里坦在新世纪从不同的向度分别开展了自己的研究。

二、克里斯多夫·亚瑟：去历史主义的系统辩证法

英国苏塞克斯大学哲学系教授克里斯多夫·亚瑟是新辩证法的积极倡导者和最具代表性的人物。如上所述，他从 20 世纪 80 年代就开始关注马克思和黑格尔的关系，并且以之为核心去解读和重构马克思的政治经济学。进入新世纪，他最显著的工作是再次完整梳理了 90 年代业已形成的“系统辩证法”（Systematic Dialectic），2004 年出版的《新辩证法和马克思的〈资本论〉》是将这种去历史主义、强调资本主体主导的资本主义经济结构性关系辩证法作了更为全面概括的结果。在他看来，系统辩证法毫无疑问构成了当下马克思理论研究当中的最新趋势之一。

首先需要解释什么是系统辩证法。亚瑟从以下层面作虽然笼统但比较全面的概括：

在哲学层面，这种方法坚持观念的开放性和流动性，保证它们内在系统联系。在方法论层面，它强调观念表现时的次序清晰。这种表现并非单向线性运动，因为它的出发点既不是经验主义也不是某种不证自明的公理，它需要被不断质询。从认识论上讲，它由源自于主客体关系的自反性组成。从本体论上看，它将自身置于某个总体当中，这个总体必须通过内在系统联系的范畴才可理解，而这些范畴并非按照历史的先后次序排列。在内容上，它倾向于悬置那些已被接受的传统解释，强调重新看待黑格尔和马克思的关系。因而实质上，它是借助上述所有规定来重新审视和建构马克思的理论。①

这基本涵盖了亚瑟工作的所有要点。他实际上是继承了英美分析哲学对概念明细性的追求，他提出的系统辩证法的任务就是要赋予马克思政治经济学在方法论上的合理性，而解决的路径是依照黑格尔的逻辑学和马克思《大纲》中的方法论说明来重新解释马克思理论中的诸多范畴。在黑格尔那里，真理就是全部。亚瑟认为马克思在《资本论》中对资本主义的剖析遵从了这一基本认识，“如果我们解读黑格尔和马克思，就会清楚的看到通过系统辩证法的观点来分析总体对他们的著作非常重要……理性的线性逻辑是不恰当的，因为资本主义是作为一个总体被构成”②。系统辩证法正是用范畴的接合来概念化现存的具体整体。只有在总体当中才能够真正把握作为其中一部分的范畴，孤立地从思维对象自身之中抽象出的范畴存在着根本性的缺陷，它是一个僵死的概念驱壳，基于这种分析方法产生的线性逻辑必须让位于从作为总体的视角出发构建起来的系统辩证法。

与过程性的时间性总体不同，亚瑟的系统辩证法强调的是范畴间结构性的共时性总体。在他看来，不同范畴之间的顺序绝不是由历史因果链规定，而是由基于纯粹的系统内在逻辑接合而成。他引用马克思在《大纲》中的论述来证明这一观点：“把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来排列是不行的，错误的。它们的次序倒是由它们在现代资产阶级社会中的相互关系决定的，这种关系同表现出来的它们的自然次序或者符合历史发展的次序恰好相反。”③ 和阿尔都塞反对历史目的论而对《资本论》作结构主义的解读异曲同工，亚瑟基于马克思手稿的发现和 MEGA 研究进展，明确反对用《资本论》中范畴所处的不同逻辑阶段来对应各个历史的做法。阿尔弗雷德·施密特在《历史和结构》中暗示了这一点：“尽管马克思对历史有无可否认的合理兴趣（这点使他与康德联系起来），在《资本论》中实际上未真正按历史过程进行论述，而宁可就教于黑格尔的逻辑学，旨于‘一

① Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx’s Capital*, Leiden: Brill, 2004, p. 5.

② Ibid., p. 4.

③ 《马克思恩格斯全集》中文第 2 版第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 49 页。

种综合科学、一个体系和系统认识的基础和可能性'。"① 这可以看作是亚瑟系统辩证法基本观点的先声。

亚瑟还强调结构性回溯（retrogressive）视角是理解系统辩证法的关键。基于系统的有机性，辩证法必须能够从现象当中找到内在联系再反过来把握现象，这超越了分析性理性和线性逻辑方法。对于马克思和黑格尔而言，范畴体系在本体论层面上是相互内在联接的整体，但相互之间并非处于绝对的因果链中。我们往往将范畴的推进当作是一种演绎的过程，即先在的范畴是后在范畴的前提，对后者的分析依赖前在范畴的规定。黑格尔那里，范畴的推进不是以演绎（reduction）为根据，只能是作为总体的重建（reconstruction）理解，范畴辩证运动的方向也是预先决定好的。运动最后所达及的最具体，也是最复杂和完满的范畴才真正充分地说明和保证组成它的所有部分，只有到了这一步再回顾作为过程中的每一个环节的范畴才获得最为丰富的意义。

既然范畴的产生必然依托对总体的理解，那么这种从抽象不断上升到具体的过程的内在动力是什么？亚瑟认为答案还是在系统中。回溯性的视角提示我们，要在总体已经确定的情况下解释范畴，而不是进行一种超越总体结构之外的预言，因此从最抽象的范畴向最具体抽象的演进本身就已经被规定好了。他引用英国哲学家麦克塔加特（J. M. E. McTaggart）的话来解释自己的理解："辩证法最本质的一面并不是有限的范畴扬弃自身的趋势，而是使得自己不断走向完满。"② 通常认为范畴之间的推进动力在于对自身矛盾的克服，这个矛盾源自从范畴自身之内理解自身和作为全体的要素部分理解自身所产生的非同一性。亚瑟承认这一点，并将这个比喻为范畴运动的"推力"（push）。他提出还存在着一股"拉力"（pull），它所指向的是作为最高级存在的总体对内部各部分的吸引力，是较为抽象和贫乏的范畴不断克服自身缺陷趋向力。正是系统内部的这种双向相互作用的内在驱动力保证了解释整个系统总体的最丰富的逻辑合理性。

三、托尼·史密斯：系统辩证法视域中的资本主义全球化

同亚瑟一样，美国艾奥瓦州立大学哲学与宗教研究系教授托尼·史密斯也是系统辩证法的积极倡导者。早在1990年《马克思〈资本论〉的逻辑》中，他就发现并坚持黑格尔哲学中的辩证逻辑对马克思《资本论》写作的深刻影响，长期反对分析的马克思主义在方法论上所持的"去黑格尔化"立场。进入新世纪，不同于亚瑟专注于在学理上深耕马克思《资本论》中诸多理论问题，史密斯力图运用马克思辩证法对全球化资本主义现实作历史分析，一方面深入资本主义生产方式内部，详细分析从福特制转向后福特制过程中出现的精益生产（lean production），另一方面则尝试从整体的宏观视角思考如何从马克思的系统辩证法视角出发去理解当代全球化资本主义中的国家与世界市场。

史密斯以黑格尔逻辑学为方法论基础的系统辩证法在概念上把握总体时具有很强的理论解释性，问题在于历史现象往往并不与逻辑形式同一。历史中总是"充满着不可避免的偶然性因素、路径依赖（path dependency）和人类能动性"③。20世纪90年代后，苏联解体和全球化资本主义盛行使得新自由主义者鼓吹资本主义已经进入一个超越马克思《资本论》讨论范围的新时期，马克思的资本分析范式完全过时。史密斯否认这种论调，认为马克思对资本"内在本质"规定的系统分析为我们提供了一套正确的基本框架去透视资本主义整体。在当今全球秩序下，真实的并非合理，而合理的因素在当前条件下也并不真实。马克思对社会形式的阐述告诉我们资本主义关系中这些社会形式的本质是什么，只是没有说明它们将如何具体呈现。

---

① ［德］施密特：《历史和结构》，张伟译，重庆：重庆出版社，1993年，第67页。

② J. M. E. McTaggart, *Studies in Hegelian Dialectic*, New York: Russell & Russell, 1964, p. 9.

③ Tony Smith, *Globalisation: a Systematic Marxian Account*, Leiden: Brill, 2006, p. 245.

以《资本论》第三卷中“利润率下降规律”部分为例，史密斯试图通过区分理论内部的“趋势”（tendencies）、“动态”（trends）和“元趋势”（meta－tendencies）在系统辩证法逻辑和现实之间搭建一座桥梁。所谓“趋势”，史密斯将它规定为系统辩证法中每个阶段的社会形式向下一个阶段过渡过程中可能出现的潜在运动方向，它由整个系统逻辑的结构所限定。马克思那里的利润率下降规律正是分析资本有机构成推导出来的一种逻辑倾向性结果，但这个潜在结果并不必然总是现实当中居于主导地位而表现出来，因为存在着对它的反作用。“动态”就是在一定历史时期中暂时呈现出来的历史现象，既可能表现为趋势，也会表现为它的反作用。两股力量同时存在并发生作用，但地位经常更迭，这种交替构成了资本利润率周期性上下波动的图示，这就是系统辩证法内部的“元趋势”。

亚瑟正确地指出，“对于史密斯而言，重要的是辨识出形式下的结构性倾向，一旦识别出这种倾向，就有可能用新的范畴理解了新的社会形式的特征。”① 史密斯认为可以借助系统辩证法的趋势，透视当前以精益生产标志的资本主义生产方式内部。在《精益生产中的技术与资本》一书中，他系统阐述了如何基于马克思理论视角批判资本主义“新经济”②。一方面，他认为以精益生产为代表的后福特制资本主义并没有真正消除资本与劳动、资本与消费以及国际资本间的本质矛盾，技术进步和组织管理方式的改变没有触及资本内在矛盾核心。系统辩证法所揭示出的资本结构性趋势严格限制了精益生产所提出的克服劳动对立、制定消费者权益和扩大经济合作等目标的实现，因而所谓资本与劳动和谐相处的“新经济”只是一厢情愿的“新资本主义乌托邦”。另一方面，一些学者试图将去技能化（deskilled）的技术层面分析置于马克思主义对资本主义雇佣劳动关系理论的核心地位，但史密斯不以为然，坚持认为只有回到马克思在《资本论》第一卷中论述资本与劳动关系时提出的结构性压迫、剥削和实质从属三个方面，才能真正揭示资本主义生产车间中关于技术与资本的社会内容。

同样，基于上述方法，可以从马克思主义视角来看待当前围绕全球化时代中国家与世界市场关系的争论。既有争论的双方观点看似激烈对立，但无论是以新自由主义为代表的“全球主义者”（Hyperglobalizers），还是将鼓吹全球化的理论斥之为“全球胡说”（Globalisation is Globaloney）的另一方都没有抓住问题的关键③。史密斯指出，不管是国家还是世界市场占据主导地位都是暂时的历史动态，整个资本主义的历史实际上就是资本内部各种趋势与其反作用共同编制的交替过程。历史地看，从“大萧条”危机到凯恩斯主义盛行催生出日本经济神话和亚洲四小龙，国家促进资本发展同时也为后来的灾难种下了种子。在这过程中，资本的节节胜利增长了摆脱国家管控、实现跨境跨国的趋势，不断争取更加“自由”，而 90 年代资本在世界范围内的胜利是这一过程的顶点，然而步入新世纪后，资本主义旋即遭遇金融危机。这些都表明马克思在《资本论》系统辩证法中揭示出的资本逻辑中深层内在矛盾依旧存在。世界市场和国家都没有从根本上解决这个结构性矛盾，所以全球化只是放大了资本自身为了增殖而不断集中化的趋势与相应的社会关系界限间的矛盾，这预示着在未来危机将以前所未有的规模席卷资本主义世界。

四、罗伯特·阿尔布里坦：重建马克思的经济学

与亚瑟和史密斯不同，加拿大约克大学政治学教授罗伯特·阿尔布里坦（Robert Albritton，1941

① Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx' s Capital*, Leiden: Brill, 2004, p. 5.

② 史密斯将精益生产定义为：“一个囊括多种工作团队、淘汰生产环节中不‘增加产品价值’岗位（例如质量控制、中间管理层等）、从供货商到经销商的即时交付手段、大规模定制（也就是以精细划分的市场中不同部分的需求为目标而进行的相对短期生产）和网络中不同公司共同协作的生产和分配系统。”参见 Tony Smith, *Technology and Capital in the Age of Lean Production: A Marxian Critique of the New Economy*, Albany: State University of New York Press, 2000, pp. 9－10.

③ 相关讨论参见 Tony Smith, “Systematic and Historical Dialectics: Towards a Marxian Theory of Globalization”, in Robert Albritton and John Simoulidis (eds.), *New Dialectics and Political Economy*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

－）长期思考如何将马克思政治经济学重新科学地理论化，也就是建立起能够替代主流经济学的马克思经济学。究其原因，不得不提到二战之后日本著名马克思《资本论》研究学者宇野弘藏（Kozo Uno）所建立的“宇野学派”，正是在这一学派成员关根友彦（Thomas T. Sekine）的影响下，阿尔布里坦早在1986的《马克思主义理论的日本式重建》中就系统接受了宇野一派对马克思经济学的理解，并在此后的著作中一直将马克思的经济学理论视为对资本主义条件下处于深层结构中资本逻辑的合理剖析，力图在此基础上构建起作为社会科学的马克思主义经济学理论。

值得注意的是，由于阿尔布里坦受关根友彦的影响将《资本论》视作是以资本的客观运动规律为研究对象的“纯粹的资本主义理论”，所以他并不认为苏联“社会主义”的失败证明了马克思经济学的破产，反而是为重新理解马克思经济学提供难得的契机：“或许只有当下所谓的‘社会主义’已经失败而资本主义除了自己已无任何敌人的时候，我们才可能开始发展，而且是极其需要发展出在《资本论》中已经沉睡一个多世纪、以胚胎形式存在的科学潜力。我认为，《资本论》已经为建立一种蕴含巨大科学性和批判潜力的资本主义经济学理论提供了基础。”①

相较于主流经济学，阿尔布里坦认为马克思的经济学优势正是继承了黑格尔那里的辩证法。他激烈地批判主流经济学中流行的形式主义“数学崇拜”。在《经济转型》中，他开门见山就说道：“经济学因被认为是‘科学’从而赢得声望是一场重大的学术丑闻。”② 经济学家们单纯地依靠定量、形式和抽象的方法来处理活生生的经济现实，已经与具体社会生活现实完全脱节。而马克思在深层分析没有局限于实证主义方法，他借用辩证推理（dialectical reasoning）的方法对商品形式的探究将隐含在数字背后的社会权利关系挖掘了出来，因而避免了将数学经济模型运用于历史而导致的极端简化主义倾向。对资本的真正理论分析固然离不开数学的形式，但这只有在研究对象已经完全被商品化的时候才适用，资本主义发展的历史表明这一过程尚未完成。

然而，不同于史密斯将黑格尔的辩证法限定在具体的社会分析层面，阿尔布里坦赋予了辩证法以本体论的色彩，是一种“独特的资本本体论”。这里的本体论并非19世纪以前哲学意义上作为本源性的根本性规定要素，而是指向理论整体当中居于纯粹基始性地位的逻辑结构。他认为，不同于经济学直接面对经验现象，马克思的理论具有哲学上对范畴的反思性特征。如果确信资本构成了对当代世界核心的规定，那么它就促成了范畴内部之间的必要联系，所以整个理论体系首要工作是从逻辑上揭示出它的深层结构。它通过范畴的运动在逻辑上体现出一种整体性，其中辩证推理使得资本的内在逻辑原则上可以通过理论得到充分论述。同时，由于必须存在着基本范畴的对立面，进而保证辩证推理可以通过矛盾来推动范畴从最抽象的阶段运动到更为具体和特殊的经济范畴。因此，“辩证法被认为是，价值克服一个又一个使用价值障碍，直至价值无视使用价值的客观存在而实现自我增殖”③。这与黑格尔那里绝对精神发展过程一样，资本的辩证法之所以可能，只是在于假定了价值能够顺利的通过吸收或者转变的手段来克服使用价值。

另外，阿尔布里坦还有效引入了宇野弘藏等人区分理论不同层次的做法，在保证马克思资本逻辑深层结构的前提下为具体的历史分析打开了空间。他认为，从总体来看马克思实际上以一种不自觉的方式从继承了黑格尔主义在理论与现实之间区分出不同的发展层级的处理手法。这一点非常容易被忽视，但对于建构马克思的经济学理论至关重要，因为“可以使其远离对数学的依附，朝着建构学科影响力这一非常具体的目标前进”④。他以阶级范畴分析为例，从三个不同分析层级出发去说明，特定基本范畴在深层理论框架当中被完全纳入资本主义商品形式中的状态，在中层框架中是如何与具体

① Robert Albritton, *Dialectics and Deconstruction in Political Economy*, New York: Palgrave, 1999, p. 14.

② ［英］罗伯特·阿尔布里坦：《经济转型：马克思还是对的》，李国亮、王道云、贾海译，北京：新华出版社，2013年，第1页。

③ Robert Albritton, *Economics Transformed: Discovering the Brilliance of Marx*, London: Pluto Press, 2007, pp. 84－85.

④ ［英］罗伯特·阿尔布里坦：《经济转型：马克思还是对的》，李国亮、王道云、贾海译，第127页。

的经济、政治和意识形态中相互作用，以及在历史分析当中又是如何与具体的条件规定相联系，呈现出诸多的现实复杂性。正是“通过其他理论层次的介入，引入对非资本主义经济行为和非经济行为的思考，资本概念的辩证转变才有可能让我们对历史变迁的理解有所帮助”①，从而也就为一种能够充分解释完全资本化现实的科学理论提供了可行性方案。

小　　结

作为一个正在发生的思想动态，新辩证法学派在新世纪的兴起应验了杰姆逊在 1990 年为阿多诺和辩证法辩护的《晚期马克思主义》一书中所作的预言：“在大趋势中任何苗头都指向一个即将来临的、新黑格尔的复兴，这很可能引起与它一起的资本—逻辑的复兴……这个再解读中出现的黑格尔，将是一个不令人熟悉的唯物主义—数学的、来自《大纲》之后的黑格尔。”② 如同第二国际之后，披着人道主义外衣的黑格尔走入人们的视野一样，他的“幽灵”总是会以不同的面貌出现在马克思研究的学术场域中。由苏联解体所引发的对马克思主义的否定之声加剧了挽救马克思理论遗产的行动，在这里可以看到黑格尔再次“复活”。正是在这场复兴过程中，召唤出“资本－逻辑式黑格尔”的新辩证法学派逐渐体现其自身价值、走入我们的研究视域。

这一思想动态依旧稍显陌生，加之学派自身组织松散的非典型性特征为盖棺定论增添了不小的挑战性，此处只从学术和思想两个方面做简要评述。从学术层面来看，亚瑟等人长期耕耘于马克思《资本论》研究，在自身理解基础上援引多条新近的思想资源重新梳理了马克思的政治经济学，为马克思的价值形式、货币理论、资本流通等理论的当代阐释贡献了力量，虽然内部经常纠结于某些理论细节，但一定程度上还是在扭转着“解释学转向”后对马克思的“过渡诠释”趋势，这值得我们肯定。而在思想层面，学派内部成员们在新世纪之后从多个向度铺展了自己的研究，取得一定创新性成果。然而重学理阐释、轻生产原创思想的特点还是降低了其思想价值，特别是将辩证法限定为一种理论逻辑解释工具的做法被一些左派知识分子视为削足适履的行为。英国著名左派政治理论家卡利尼科斯（Alex Callinicos）就在《反对新辩证法》一文中直言不讳表达了不满：“亚瑟的‘新辩证法’当然是失败的……完全不应该用黑格尔的范畴或观点来修正马克思的论述，导致马克思的话语不得不适应于‘辩证逻辑’的普罗克汝斯特斯之床（Procrustean bed）。”③ 忽视对社会历史现实分析确实是新辩证法的薄弱之处，但史密斯等人在新世纪的动向表明其内部也在酝酿着突破和革新，因而依旧值得我们静观其变。

（责任编辑　巳　未）

① Robert Albritton, *Economics Transformed: Discovering the Brilliance of Marx*, London: Pluto Press, 2007, p. 96.

② ［美］弗雷德里克·杰姆逊：《晚期马克思主义》，李永红译，南京：南京大学出版社，2008 年，第 268 页。

③ Alex Callinicos, “Against the New Dialectic”, *Historical Materialism*, 13 (2), 2005, p. 56.

20 世纪 40 年代中后期
中国马克思主义者对自由主义的理论批判

朱庆跃

【摘要】20 世纪 40 年代中后期就建立一个什么样的自由民主国家，中国马克思主义者与国内其他政治势力包括当时的自由主义者进行了论争与博弈。为了让广大民众充分认识到自由主义的危害性及其指导下的“中间道路”是一条歧路，当时中国马克思主义者从何种主义才能将中国引入真正的自由、谁能够成为实现中国自由的主体性力量、未来中国真正的自由状态是什么、获取真正的自由要选择何种路径等方面给予了理论批判。在理论批判中所积累的诸如高扬社会主义自由民主的旗帜不动摇、立足具体问题情境以推进理论创新的态度不改变、实行理论批判中差别性和辩证性相统一的方针不丢弃等经验，对当下社会意识形态建设以及更加坚定中国特色社会主义道路具有重要的启示性价值。

【关键词】中国马克思主义者；自由主义；理论；批判

中图分类号：B27　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2017）06－0033－15

作者简介：朱庆跃，安徽含山人，（淮北 235000）淮北师范大学政治与法律学院副教授。

基金项目：安徽省高校优秀青年人才支持计划重点项目“近现代中国化马克思主义与自由主义的思想论成研究”（gxypZD2016407）

抗战胜利后，当时国内就建立一个什么样的国家的问题，除了国共这两大政治势力提出了各自的主张并以军事的形式进行斗争之外，广大自由主义者[①]也将自己所持的自由主义的思想理念适时转化为建国的政治方案，最典型的就是提出了一条自认为有别于国共两派的“中间道路”。尽管出于反蒋统一战线的需要，中国共产党对广大自由主义者采取了团结的态度；但是为了促使其觉醒，也为了让广大民众充分认识到自由主义的危害性及其指导下的“中间道路”是一条歧路，当时的中国马克思主义者从何种主义才能将中国引入真正的自由、谁能够成为实现中国自由的主体性力量、未来中国真正的自由状态是什么、获取真正的自由要选择何种路径等方面给予了理论批判。今天，从思想史的维度考察 1946－1949 年中国马克思主义者对自由主义的理论批判，既在于彰显马克思主义理论指导下所制定的新民主主义革命方案的科学真理性，从而强有力地回击诸如那种认为中国革命的胜利仅仅靠的是军事胜利而非主义、理论的科学性此类历史虚无主义观点；也在于为当下多样化的社会思潮格局下如何应对沉滓泛起的自由主义等思潮，更加坚定地实践中国化马克思主义指导下的中国特色社会主义道路提供一些现实性价值。

① 在卫春回所著的《理想与现实的抉择：中国自由主义学人与“中间道路”研究（1945－1949）》（中国社会科学出版社，2010 年）“序二”中，著名学者郑大华认可和赞同了卫春回从广义层面对中国自由主义者的界定，即将当时认同宪政、主张自由的人都纳入进去，本文在论述 20 世纪 40 年代中后期中国自由主义者时参考和借鉴了这种思想。相应地，在文中所探讨的中国马克思主义者总体指那些认同和实践（中国化）马克思主义的人，而不是以是否加入中国共产党作为界定标准。

一、何种主义才能将中国引入真正的自由

20 世纪 40 年代中后期中国自由主义者所持的思想理论，和之前的西化派思想一样，更多地是舶来品、是“援西入中”的产物。但不同于前者，这一时期中国自由主义者对自由主义的思想理论重点进行两个方面调适：一是借用抗战胜利后国内民主建国热情高涨的有利时机，将自由主义由原来的一种政治观念和哲学运动转化为一种社会体制构建和政策取向①；二是借鉴当时国际上特别是西方世界所出现的自由主义修正潮流（例如出现民主社会主义、新自由主义等新类型）②，在坚守自由主义理论“内核”的前提下进行所谓理论“外围”的调整。正是凭借这两个方面的“底气”，当时的中国自由主义者向民众大肆渲染自由主义建国的错误思想。综观这一时期他们的相关言论，他们竭其所能从多维度来正“自由主义”之名、顺“自由主义”之言，以此达到走“中间道路”之事成。

其一，认为自由主义是“进步”的代名词和符号象征。1948 年上海《大公报》社评《自由主义者的信念》，强调自由主义不是“空泛的旗帜”、“看风使舵”的舵手。而是“一种理想，一种抱负”，可以解释成为“进步主义”，本身内蕴着政治自由与经济平等并重、相信理性与公平、以大多数的幸福为前提等基本信念③。这一观点得到了当时另一自由主义者施复亮的认可和赞同。他毫无掩饰地指出，“进步是自由主义的基本精神；没有进步，就没有自由主义”④。这些观点的言外之意是，主张自由主义就是追求进步的表现，追求进步就必须以自由主义为指导；反之，就是倒退、落后的表现。这或多或少蕴含有“道德绑架”或绝对武断的意味。

其二，明确坚持和实践“新”自由主义是当时国际政治发展的新趋向，也是中国建立新国家的正确方向。例如，1948 年 1 月天津《大公报》社评《国际第三方面势力的抬头》，评价英国工党所实施的民主社会主义为国际新趋向，指出其所带来的重大意义在于“给予全世界自由主义者以精神上的振奋，而促进他们联合起来，作更进一步的积极努力的”⑤。受这一潮流趋势的影响，当时一些自由主义者如张东荪、施复亮、周绶章等，都强调建立新国家需要的不是传统自由主义而是一种“修正组合型”的自由主义⑥，其是在坚守自由、民主“内核”前提下将民主主义与社会主义、经济民主和政治民主实行融为一体的“外围”调整。这种“新”自由主义指导下构建的新国家，充分地“扬”现有资本主义和社会主义这两种社会形态的“长”，而“弃”两种社会形态的“短”，既实现了政治上民主和经济平等，也废除了专制独裁和剥削。“实现资本主义制度下的政治自由，满足人类的精神需求；取得共产主义制度下的经济平等，满足人类的物质欲望，合成一条新社会主义的民主道路，这是世界各国应走的路，也是中国应走的路!”⑦

其三，指出惟有自由主义才能构建新国家的“本”和思想根基。如张君劢认为自由主义重视“人的发现”，特别是崇尚“理性的意志”，这为民主政治提供了一个本源和哲学基础⑧。同时，他还以如何实施好宪政为具体事例，从中外法制史的考察比较中强调只有通过实践自由主义以促使“人民对于他的权利的警觉性”，宪政的第一块基础石方能得以构建并夯实⑨。这点与五四新文化运动期间自由主义者希冀通过启蒙以理性立国的进路，在思维逻辑上具有相当程度的吻合，呈现出唯理性主义的色彩，即认为旧社会所出现的问题源于缺乏理性，相应地务必以理性的恢复和确立以促进新社会的生成。但是，问题在于理性的作用也是有限度的，诸如“构成一个共同体之精神秩序的宗教、道

① 学者顾肃在《自由主义基本理念》（译林出版社，2013 年）专著中，认为自由主义的内容是丰富多彩的，可以是一种基本的政治观念和信念、一种哲学和社会运动，也可以是一种社会体制构建和政策取向，还可以是一种宽容异己、兼容并包的生活方式。

② 卫春回：《理想与现实的抉择：中国自由主义学人与“中间道路”研究（1945－1949）》，北京：中国社会科学出版社，2010 年，第 56 页。

③⑤⑧ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 93 页，第 95 页，第 146—147 页。

④⑦⑨ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，杭州：浙江人民出版社，1983 年，第 324 页，第 516 页，第 362 页。

⑥ 林建华：《论“修正组合型”的自由主义——兼论 20 世纪 40 年代中国自由主义思潮的特点》，《北方论丛》2004 年第 4 期。

德、价值体系”[①] 以及特别是新社会生产方式的构筑并非仅仅依靠理性就能够完成或实现的。

另外，当时的中国自由主义者还对马克思主义能否担负建国指导思想这一问题进行评论。如在《由宪政问题起从比较文化论中国前途》《民主主义与社会主义》等文中，张东荪认为社会主义不是个人主义的正反面，马克思主义只是个人主义的进一步，本质上马克思主义也是民主主义；但中国国情的特殊性决定了需要解决人权与产权（尤其是豪门资本的问题）这两个密切相联的任务，故建立新国家只能采取“修正组合型”的自由主义，从而利用此介体将民主主义乃至社会主义的价值由理想转化为现实。在间接地否定马克思主义建国指导性作用的同时，他还直接地否定了苏联社会主义包括列宁主义的价值，认为它不是马克思主义，只能是马克思主义的“变例”，源于其“改采一国实行社会主义的道路”并在社会主义后还保留国家、军队等，这些“与马氏原义甚不相合”[②]。相对于张东荪间接否定马克思主义的价值，张君劢、萧公权等自由主义者则完全肯定地认为马克思主义无法将中国引入自由的前途中（特别在实现个人自由方面），因为它实质是一种整体或统制、集中主义。如张君劢将苏联的共产主义与英美的民主主义进行比较，指出前者是“唯物的，不承认人性好，而以为人性坏的”，后者“则不管人性好坏，但承认人性是可以讲‘理’的”[③]；萧公权强调“正统的社会主义以近代的唯物论为其哲学根据，因此马克斯主义在逻辑上必然否认意志的自由和个人价值”[④]。

针对这一时期自由主义者所持的自由主义建国的错误言论，当时的中国马克思主义者并未因建立和发展人民民主统一战线的需要而对此采取迁就或回避的态度，而是给予积极回应。这毕竟关系到（中国化）马克思主义科学真理性及其实践的现实正当性问题，而且攸关未来的“立国之本”是什么，即以何种主义建立新的国家的根本性问题。为此，中国马克思主义者坚持理论与实践、历史与现实相结合的方法，进行了综合性的批判和深层次的论证。

第一，采取理论比较法，指出相较自由主义而言，坚持科学性、革命批判性和人民性三者的统一是马克思主义最根本的特征和最显著的优越性。例如，对于马克思主义科学性特征的分析，郭沫若以自由民主为例，强调其由于坚持和实践了经济与政治的统一性，从而实现了自由民主在理论与事实上的统一。这与当时自由主义者所宣传的资产阶级自由民主明显“泾渭分明”，资产阶级的自由民主呈现出的却是理论与事实上的背离状态。“象苏联那样，人民获得经济平等的国家，岂有没有政治的民主的？假使站在人民的观点上，象美国那样，贫富有天渊的差别……人民没有获得经济的平等，又那能有真正政治的民主?”[⑤]讴歌马克思主义的革命批判性特征方面，如伯奇认为与自由主义相比，社会主义“否定了自由经济，否定了资本家的民主，却偏不否定批判精神”[⑥]。就当时一些自由主义者声称自由主义本质上不崇信武力或向两边统治者和革命者同时要自由等错误论调，杜迈之、范承祥、庞欣等中国马克思主义者指出这既根本区别于马克思主义的革命批判性，也是对早期自由主义（即反封建专制统治时期的自由民主）革命性的消解。“在我们这半殖民地不封建的社会中，承传复杂的自由主义者的思想意识是缺乏资本主义社会中自由主义者的凝固性与积极性的。”[⑦]这是肯定了马克思主义的人民性特征，同时批判了自由主义者眼中的资产阶级自由民主以抽象的全民性掩盖了浓厚的阶级性。如蔡尚思从文化与政治、经济之间的辩证关系出发，以当时的苏联为例，认为其“经济是无产阶级共有的，政治是无产阶级主持的；所以它的文化也就跟着经济政治而转移，而是代表无产阶级的”[⑧]。潘梓年指出尽管资产阶级自由主义民主对封建专制而言具有一定的历史进步性，但实质终究只是资产阶级，即农业老板和工业老板的民主而非无产阶级和人民大众的民主[⑨]。

第二，实施历史考察法，论证自由主义无法担负建立新的中国的历史责任。如在《新文化的方向和途径》文中，胡绳考察五四以来民主文化运动的实践历程，指出其存在两个弱点：一是脱离中

① 秋风：《嵌入文明——中国自由主义之省思》，南京：江苏文艺出版社，2014 年，第 27 页。
②⑤ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 222 页，第 346—347 页。
③⑥⑦ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 127—128 页，第 71—72 页，第 58 页。
④ 萧公权：《二十世纪的历史任务》，《世纪评论》2 卷 5 期，1947 年 8 月 2 日，第 7 页。
⑧⑨ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 242 页，第 416—417 页。

国实际而照抄照搬西方的民主文化；二是“文化与人民大众的割离”。[①] 在《孙中山从美国走到苏联》文中，他还以孙中山探索革命的经历作为例，强调其 1921 年前后在寻求自由民主的路径时由美国转向苏联，就足以表明自由主义不能建立新国家。上述论证在于告诉当时的民众，自由主义在中国最终被丢入历史的“垃圾堆”里，不在于历史没有给它们机会，而是自身缺乏扮演历史“主角”的能力和水平。正如美国学者格里德所指出的，“自由主义之所以失败，是因为，自由主义所假定应当存在的共同价值标准在中国却不存在，而自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段”[②]。

第三，运用世情国情分析法，强调马克思主义建立的新中国既符合人类社会历史发展趋势，也是中国革命的规律使然。对于前者，如郭沫若指出历史是进化的，自由民主的内涵也伴随着历史的进化而进化，当前之所以反对资产阶级的自由民主和建立类似苏联的社会主义的自由民主，就在于资产阶级的自由民主因资本集中到少数资本家手中，从而畸形为少数人的自由民主，“资本主义民主的时代是已经落后了，走在他们前头的是社会主义民主的苏联”[③]。对于后者，潘梓年认为当时中国的民众面临着“封建专制的压迫”以及“身受独占资本的这面重枷的巨力压迫”[④]双重问题，决定了中国革命所要建立的以及中国人民所迫切需要的民主只能是社会主义的民主而非自由主义的民主。冯契亦强调目前中国所进行的是一个经济与政治的大革命，它所具有的资产阶级民主革命以及半殖民地的解放运动两个特点又必须依存在人民本位这个最根本的特点上，因为“这个民主革命或解放运动，发生于人民世纪，成了人民世纪的世界革命的一部分”；相应地经济政治上的革命特点又决定了我们文化革命的首要特点在于必须以人民本位的马克思主义文化为指导，并且“反对以帝王或上帝为中心的封建文化，也反对以个人为中心的资本主义文化”[⑤]。

除了从上述深层次的理性论证惟有马克思主义而非自由主义才能建立新的国家以实现真正的人民自由之外，为了让民众更加清楚地认识中国自由主义者所持思想理论的真实面目，当时的中国马克思主义者还结合 1947 前后、1948 年中国自由主义的两次亢奋状态，具体分析和揭批了它们的产生背景、实质危害性。如对于内战爆发后，特别是处于白热状态时，自由主义所出现的“高潮”现象，杜迈之认为这在于一部分自由主义者没有认识到内战的实质是自由民主与反自由民主的较量，企图改革现制度来“求治”，这在“客观上正替既得利益集团的统治，扮演着帮闲或帮凶的角色”[⑥]。对于 1948 年内战逐渐明朗化时，自由主义又出现的“热论”，庞欣指出在中国面临一个大变革的前夕抬出“自由主义”这块招牌，更多地是为了配合国民党政府以及美国的需要，即借自由主义来安抚知识分子恐慌、迟钝和沮丧的心理以及振奋士气人心，也在于安慰美国对中国政府的失望和不满[⑦]。相应地，它的实质是一种伪自由主义，是假冒为善而实为维护旧秩序的“帮闲帮凶”[⑧]。

二、谁能够成为实现中国自由的领导和主体性力量

政治实践活动必然涉及到领导权的问题，因为这关系到政治实践活动依靠谁、政治实践活动的方向是什么，特别是政治实践活动为谁服务的问题。正如韦伯所指出的，“对于我们来说，‘政治’就是指争取分享权力或影响权力分配的努力，这或是发生在国家之间，或是发生在一国之内的团体之间”[⑨]。鉴于此，20 世纪 40 年代中后期就谁能够成为实现中国自由的领导和主体性力量展开了争论，中国自由主义者从自由主义者为何以及如何成为领导者、中间阶层是否存在以及为何成为主体性力量、国共双方为何不能成为领导者等三个方面进行了阐释和分析，得出了中国自由的真正实现要依靠由自由主义者领导的中间阶层的结论。

---

①④⑤ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 280 页，第 417 页，第 481 页。

② ［美］格里德：《胡适与中国文艺复兴——中国革命中的自由主义（1917－1950）》，鲁齐译，南京：江苏人民出版社，1989 年，第 368 页。

③⑥⑦⑧ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 6 页，第 59 页，第 76 页，第 80 页。

⑨ ［德］马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，1998 年，第 55 页。

关于第一个方面，虽对“自由主义者”的称呼不同[①]，但这一时期中国自由主义者基本赋予其在实现中国自由民主实践中的领导角色。如储安平认为在忧虑国家前途方面，中国的自由的思想分子不应该有消极的焦愁，而应积极主动地承担“历史上的责任问题”[②]。其一，为何能够成为领导者？施存统从当时国内、国际政局的发展特征进行分析，认为国内政局是国民党不能消灭共产党、共产党也不能用武力推翻国民党，而国际形势也不许可有一个完全右倾的国民党政权或完全左倾的共产党，这决定了“首先必须造成一个强大的中间派，独立于国民党统治集团与共产党之间，取得一种举足轻重的地位”[③]。储安平指出自由的思想分子能成为领导者，不仅归功于他们自身的努力，更重要的是“时代的使然”[④]，因为国内民众出现了既畏惧共产党的暴力也厌恶国民党的腐化两种极端化趋势，惟有自由主义者“出来领导，可以获得一个中庸的稳定”[⑤]。其二，在实践中发挥什么样的作用才能体现和巩固领导者的地位？当时的自由主义者进行了多维度的探讨，如张东荪主张在联合政府中发挥“平衡与钳制”的作用；储安平强调应该在道德、思想和舆论等方面发力；施存统认为中间派不要局限于发挥“传力机与作业机”的作用，更重要的是发挥“发动机”的作用[⑥]。领导作用及其体现方式的多样性探讨，决定了这一时期中国自由主义者对如何成为“名副其实”的领导者所进行的建言献策也是多样的。如储安平提出自由主义者要克服“相轻”、“自傲”的“老根性”，要具备看得远、认得清、有气量等政治家所必需的修养，要形成一个坚强的组织等[⑦]。罗隆基则认为自由主义者唯有组建有别于国民党、共产党的第三大政党，方能发挥领导者的作用，因为只有组建中国第三大政党，才可“缓冲国共党的武力冲突，防止内战”，“团结国共两党以外的进步人士，促进民主”[⑧]。

关于第二个方面，这一时期中国自由主义者对是否有“中间路线”产生较大歧见，但在是否有“中间阶层”方面总体保持了肯定式的一致。如在《再论中间派的政治路线》文中，施存统认为中国社会正处于一个过渡阶段，这个阶段中间阶层在全国人口中占绝大部分，包括新旧两种成分，而新旧两种成分又可分为不同的部分，“今天中国的所谓中间阶层，应当包括民族工商业者、手工业者，小商人，工商从业员，小地主，知识分子以及绝大部分农民”[⑨]。他强调无论是国民党政治集团还是中国共产党所持的主义理论乃至政治路线，都只是体现、维护了国内少数人的利益，缺乏广泛的社会基础，前者代表的是官僚买办资本家和封建地主的利益，后者代表的无产阶级的利益。反对施存统等人提出“中间路线”主张的李平心也指出“第三方面”是“一个合理的存在”，因为它的出现与发展“不但有一定的社会渊源，而且有各式各样的历史因缘”[⑩]。他以鸦片战争以来中国社会的经济结构状况为例，强调在既有前资本主义经济（包括小农生产在内的小商品生产和宗法家长制的农业自然经济等），又有资本主义经济的社会下，深受国际资本和封建势力压迫的民众不可避免地“在数量上，大多数属于小生产者、小资产阶级、‘中间阶层’（过渡阶层）”[⑪]。在论证“中间阶层”客观存在的基础上，中国自由主义者还就自由民主的实现为何要以“中间阶层”为主体性力量进行分析。施存统认为自由民主的实现本身不是外来恩赐的，而是“要人民自己用力量去争取的”[⑫]，只有人民通过自己斗争获得由自己决定的民主自由才是真正的民主自由。相对于施存统的抽象式论证，李平心的论

① 例如，储安平称其为“自由的思想分子”，施存统称其为“中间派”或“自由主义者”，周绶章称其为“自由主义份子”，朱光潜称其为“自由份子”等。

② 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 40 页。

③ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 200 页。

④ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 39 页。

⑤ 同上，第 40 页。

⑥ 同上，第 310 页。

⑦ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 38 页。

⑧ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 215 页。

⑨ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 314 页。

⑩ 同上，第 486—487 页。

⑪ 同上，第 487 页。

⑫ 同上，第 325 页。

述较为具体，指出“第三方面”之所以能够成为主体性力量，是由其自身所具备的优点决定的，即具有能够为民主自由运动提供充足的后备力量、是小资产阶级群众进入觉醒的桥梁、分布广泛的特点易掀起民主自由的巨潮、有利于争民主力量的勃兴等长处①。总之，这一时期中国自由主义者不懈余力地论证“中间阶层”这“空泛而模糊的概念”，虽充分体现了他们的“社会责任感”②，但或多或少地夹杂着他们自己的“私货”：如以此来论证自由主义及其道路方案存在的现实正当合理性，说明自由主义具有广泛的社会基础；企图借用“中间阶层”让自己的理论、主张转变成一种物质力量；用抽象的“全民性”色调来掩盖自身理论及其实践方案的狭隘的“阶级性”本质。

关于第三个方面，对国共双方为何不能成为领导者的分析，实质体现出当时中国的自由主义者通过否定对手从而间接地佐证前两个方面科学性的企图。同时，也折射出革命领导权斗争的激烈性，尤其是对于无产阶级来说，其革命领导权的获得不是一帆风顺的，在这个问题上与资产阶级的斗争是长期、曲折的。正如毛泽东所指出的，“民主革命中将有几个发展阶段，都在民主共和国口号下面。从资产阶级占优势到无产阶级占优势，这是一个斗争的长过程……同我们争领导权的是资产阶级”③。综合考察这一时期中国自由主义者的相关言论，他们对于共产党的批判更多地集中在政党的国家立场、政党精神、政党性质和政党形象等层面。如储安平认为共产党“崇奉苏联”的立场，让人担心其努力的意义是为了中国的自由民主的实现，还是为了成为苏联的工具和傀儡④。他还批判共产党的政党精神，认为共产党是个组织严密和过分强调集中的政党，“和法西斯党本无任何区别”⑤，在其讲究“一致”的统治下，人民很难有思想言论的自由。在此基础上，他还认为国民党统治区域所要解决的是自由民主的“多或少”的问题，而共产党统治区域要解决的是自由民主的“有或无”的问题。他分析了共产党的政党性质，指出强烈的阶级性致使其不可能体现和维护人民性的自由民主。而孙斯鸣强调以马克思主义阶级斗争学说为指导的共产党是“代表无产阶级的”，相应地“也只有当仁不让，实行共党的一党独裁”⑥，批判了中国共产党的政党形象。施存统将“武装政党”这个评语运用到共产党身上，只是“武装”比国民党“小”而已。周鲸文认为共产党和国民党一样都是代表少数人的极端性政党，如果说国民党是“庸医”，那么共产党就是不对病的“药”⑦。

区别新旧两种民主主义革命的根本性标志是无产阶级是否掌握革命的领导权。没有无产阶级的领导，中国反帝反封建的民族民主革命任务就不可能完成。通过对历史经验教训的总结反思以及对抗战胜利后国内政治斗争形势的判断预测，中共“七大”时，毛泽东代表中央委员会在给代表们所作的口头政治报告中，反复提醒全党同志要高度重视无产阶级的领导权问题，要认识到不仅大地主大资产阶级和我们争领导权，自由资产阶级也会和我们争领导权⑧。由于以毛泽东为核心的党中央在思想认识上的未雨绸缪，20 世纪 40 年代中后期面对自由主义者所持的依靠中间阶层的言论，中国的马克思主义者并未“惊慌失措”而是“沉着应对”，就谁能够成为实现中国自由的领导和主体性力量方面对自由主义者开展了如下的批判：

其一，批判了自由主义者抹黑中国共产党的理论，强调中国共产党是真正实现人民自由民主的领导党。如针对自由主义者污蔑中国共产党只是代表无产阶级利益的政党，强调中国共产党在实践中坚持阶级基础和扩大群众基础的统一性。华岗以“石夫”为笔名撰写了《第三方面的新生》，指出中国共产党虽是中国无产阶级的政党，但是解放区由于实施新民主主义的政治经济制度，使广大农民从封

① 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 490 页。
② 卫春回：《理想与现实的抉择：中国自由主义学人与“中间道路”研究（1945－1949）》，第 98 页。
③ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 276 页。
④ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 22 页。
⑤ 同上，第 34 页。
⑥ 孙斯鸣：《中国政党政治往哪里走？——一党专制乎？两党制乎？多党制乎?》，《世纪评论》1 卷 16 期，1947 年 4 月 19 日，第 9 页。
⑦ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 551 页。
⑧ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 306 页。

建枷锁下解放出来，不少小资产阶级和进步知识分子亦从党和解放区里寻找到光明出路，甚至他们中的许多先进分子都愿意“和先进工人阶级并肩作战”而被党吸纳成为“一部分组织成员”①。针对自由主义者将中国共产党实施的新民主主义与法西斯的全能主义相等同的谬论，在《再论中国的自由主义者》文中，杜迈之认为这和过去托派分子的荒谬宣传“如出一辙”；中共过去的实践证明其不仅没有阻碍反而促进了中国民主运动的开展，因为它通过自己的武力和严明的组织纪律性、严格的自我牺牲精神构成了对现专制独裁政权的一个强力“反动”；在对中共的评价上必须坚持人民利益是否维护和实现为根本的“善”“恶”标准，而不要“抱残守缺地执着于少数的个人政治自由”②。对于自由主义者污蔑共产党领导的政府是“极权政府”，毛泽东认为这既正确又不正确，正确在于“这个政府是对于内外反动派实行专政或独裁的政府，不给任何内外反动派有任何反革命的自由活动的权利”，错误在于“对于人民内部来说，不是专政或独裁的，而是民主的。这个政府是人民自己的政府。这个政府的工作人员对于人民必须是恭恭敬敬地听话的”③。

其二，揭露了自由主义者的软弱性，指出自由主义者不具备领导中国实现真正自由民主的品质和能力。如在《论中间派及中间路线》文中，何文俊对当时中国自由主义者的评价使用了“自以为是”、“自鸣清高”、“个个自私”等极具“贬义”的词汇。胡绳以“公孙求之”的笔名撰写了《论“第三方面”》一文，对当时中国自由主义者的动摇、投机性进行了深刻揭露，评价他们“起伏无常、难得有守贞不贰、全始全终”，要求他们“保持政治节操，甚至比寡妇守节还难得多”④；强调正是自由这主义者具有动摇、投机性的毛病，导致反动统治势力往往对他们实施“打一下、拉一下”的伎俩⑤。他还对自由主义知识分子软弱性的思想根源进行了较为具体的分析，指出这与他们在思想与生活习惯上“既有封建士大夫的传统，又有从西洋带来的资产阶级的思想传统”⑥ 密切相关，明知封建正统观荒谬却还受这种观念的束缚，明知资本主义世界残破万分却对资产阶级的理论佩服得五体投地。总之，这一时期中国马克思主义者对自由主义知识分子局限性的揭露和分析，并不意味着将他们视为阶级敌人，相反，更多地是希望通过教育帮助他们认识自身的错误，从而转变立场，积极投入到中国共产党领导的争取人民自由民主的实践中。

其三，分析了“中间阶层”（或“第三方面”）概念对自由主体范围界定的非科学严谨性，明确运用“人民大众”这一概念指称那些担负实现中国民主自由的主体性力量。这一时期，中国马克思主义者对于自由主义者使用的“中间阶层”（或“第三方面”）所涉及到阶级或阶层的客观存在性并未否定，同时在撰文或作相关报告时也会使用这一概念⑦；但当自由主义者运用这一概念对当时实现中国自由民主的主体性力量进行完整意义的表述，则会表达“质疑”乃至“批判”的态度。

综合这一时期自由主义者的相关言论，“质疑”或“批判”的根据主要是：第一，认为“中间阶层”（或“第三方面”）概念将无产阶级排斥在中国自由民主实践的动力之外。“中间阶层”（或“第三方面”）中到底有哪些阶级或阶层，在当时中国自由主义者视域中总体上有两种观点：一是民族工商业者、手工业者、小商人、工商从业员、小地主、知识分子以及绝大部分农民；二是民族工商业者、手工业者、小商人、工商从业员、小地主、知识分子，不包括绝大部分农民。这两种回答都没有包括中国的无产阶级，而无产阶级无论是自身的特点还是其现实中的实践表现，在当时已充分彰显了

① 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 37 页。
② 同上，第 65—66 页。
③ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1502—1503 页。
④ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 49 页。
⑤ 同上，第 50 页。
⑥ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 286 页。
⑦ 以毛泽东这一时期的相关著作为例。1945 年 4 月在党的“七大”所作的口头报告中，毛泽东指出“中国这个社会两头小，但是两头强，中间大，但在政治上是软弱的。中间阶层是动摇的，无论哪个中间阶层都有它的动摇性。”在 1949 年 8 月撰写的《丢掉幻想，准备斗争》，毛泽东号召包括中国共产党在内的先进的人们要“有责任去团结人民中国内部的中间阶层、中间派、各阶层中的落后分子”。

其作为推动和实现中国自由民主的最基本的动力。第二，指出自由主义者眼中的“中间阶层”（或“第三方面”）表达的只是一种“政治立场”而非“社会身份”，具有极大的抽象、空泛性。如何文俊认为将不同于国共两党政治立场之外的所有人视为中间力量，这实质坚持的是单纯的政治立场划分标准；但政治立场不等同于社会身份，政治立场上的“中间层”不能代表社会身份上的“中间层”，如农村的中间层是中农、城市的中间层是小市民或中小商工业者。“所谓中间团体，他们的政策口号，是代表抽象的‘人民’，不是也不能代表社会的中间层。”① 这实质上表达了当时中国马克思主义者主张以政治思想和社会经济相统一作为划分阶级或阶层主要标准的思想。第三，强调自由主义者划分“中间阶层”（或“第三方面”）所坚持的政治标准本身是不科学的，是与当时的社会现实相脱节的。如华岗认为当时国内的政治斗争实质上是民主与反民主的较量，而不是所谓的国共政权之争，社会政治层面存在的不是民主力量就是反民主力量，而非自由主义者所分析的存在着“三种力量”，即国国民党力量、共产党力量以及独立于国共之外的第三方面力量。乔冠华更直接地指出民主和反民主之外可能有“中立”，但“民主和反民主之间没有中间”②。基于上述判断根据，当时中国马克思主义者更多地使用“人民大众”（包括无产阶级、农民、民族资产阶级和城市小资产阶级在内的统称）来对中国自由民主实现的主体性力量进行完整意义上的概括。

三、未来中国真正的自由状态是什么

有什么样的价值观就有什么样的政治观。在政治观层级构成中居统摄、支配地位的政治价值观念要素，对其他要素包括政治理想起到了定向、权变、制衡的作用。以 20 世纪 40 年代中后期为例，相对于中国马克思主义者以中国化马克思主义为指导所提出的新民主主义社会观，当时的自由主义者也依据各自对自由主义的理解，就未来中国真正的自由状态是什么提出诸多设想，如张东荪的“社会主义的民主主义”、施存统的“新资本主义”、萧公权的“自由社会主义”等。由于这一时期中国自由主义者深受费边社会主义，特别是英国工党理论家拉斯基的民主社会主义思想影响③，上述种种设想亦可以统称为“民主社会主义”，它们的差异只不过在于调和资本主义制度（主要是政治自由）和社会主义制度（主要是经济平等）过程中两者所采比重和具体方式的不同而已。“自由主义不过是通用的代名词。它可以换成进步主义，可以换为民主社会主义。”④ 综合当时中国自由主义者相关言论，政治民主化、经济平等化、军队国家化是这一社会理想在内政的具体呈现。

政治民主化方面：这一时期的中国自由主义者总体上坚持以欧美资本主义民主政治为蓝图设计未来国家的本质制度，同时对这一国家的本质制度在价值层面所体现出的“自由”、“民主”的理念也进行了稍微不同于西方式的“修正”。对于前者，可从当时一些自由主义者的言论获得充分佐证。如张东荪指出未来的中间性政制，在政治方面“多采取英美式的自由主义与民主主义”⑤；施存统则明确强调中间派的政治路线在政治上“必须实行英、美式的民主政治”⑥。对于后者，当时中国自由主

① 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 42 页。

② 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 680 页。

③ 左玉河、许纪霖都认为中国现代自由主义来源有二：一是美国杜威的民主－自由主义，二是英国拉斯基的社会民主主义。前者在 20 世纪初对中国的影响较大，20 世纪中后期后者的影响远远超过前者，成为中国现代自由主义的主流。同时，许纪霖认为当时的中国自由主义者抓住“社会公道”和“经济平等”这面旗帜，离不开他们强烈的问题意识和社会良知。而卫春回就 20 世纪 40 年代中国自由主义学人的主要思想来源为何是拉斯基思想，从当时中国主要的自由主义者与拉斯基存在教育背景上的渊源关系、拉斯基相关著作在当时中国的译介情况等方面有较为具体的论证。（参见左玉河：《最后的绝唱：1948 年前后关于自由主义的讨论》，郑大华、邹小站主编：《中国近代史上的自由主义》，北京：社会科学文献出版社，2008 年；许纪霖编：《二十世纪中国思想史论－序》，上海：东方出版中心，2000 年；卫春回：《理想与现实的抉择：中国自由主义学人与“中间道路”研究（1945－1949）》，北京：中国社会科学出版社，2010 年。）

④ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 93 页。

⑤ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 204 页。

⑥ 同上，第 299 页。

义者在坚守西方自由民主基本价值、原则的前提下，注重对它们的内涵和形式进行诠释与调整。如就“自由”理念的理解层面，主张尊重个体自由之外也要重视全体自由；坚持消极自由与积极自由的统一性；注重从平等方面理解自由，认为平等是实现自由特别是全体自由的基础①。而就“民主”理念的把握层面，认为民主制度才是真正的制度，倡导人民本位的政治观；提出代议制这一间接民主形式下也可辅以适当的“直接民主”；认为民主政治是比自由主义更高的一种境界，自由主义只是达到民主的工具②。就如何体现和反映上述未来国家的本质制度，这一时期大多数中国自由主义者强调应实施由法治、分权制衡和多党政治所支撑的宪政政体。如重视法治上，通过回顾西方近代民主政治发展的历程，张君劢指出近代国家的基础就在于“立宪政治”③，同时认为之所以需要宪法在于来“规定政府权力如何分配于各机关，以达到保护人民安全与人民自由的目的”④。在分权制衡上，当时的自由主义者如楼邦彦、周鲸文、萧公权等，对西方民主政治中的联邦制和单一制政体形式中的权力分立与制衡情况进行了具体的考察与分析，指出无论未来中国政府制度以何种形式呈现都需要保持“分权制衡”这一宪政的精义。在主张多党政治上，1948 年 1 月 8 日上海《大公报》发表社评，明确将“赞成民主的多党竞争制，也即是反对任何一党专政”视为未来民主社会主义所坚持的五大基本信念之一，就为何要实行多党政治提出了“自由主义与英雄崇拜是不相容的”、“人民与统治者之间是由招标而发生合同关系的”、中国具有幅员辽阔和缺乏现代化基础的国情三个缘由⑤。

经济平等化方面：这是当时中国自由主义者所设计的民主社会主义主要经济特征。对于未来社会为何要实行经济平等以及如何实现经济平等，自由主义者们进行了多方面探讨和论述。对于前者，除深受拉斯基民主社会主义思想影响，以及对当时两种主要社会形态各自优劣比较鉴别的结果外，张东荪认为这有助于国内呈现一个“要自由而不要放任，要合作而不要斗争”的良好状态，在国际上也可以让美苏两个大国放心，从而较为有利地获取这两个大国的大量援助⑥。而周绶章以心物一元论为哲学基础，着力探讨政治的自由与经济的平等之间的关系，分析实行经济平等的重要性。他强调在人类社会的发展中两者如车之两轮、鸟之双翼，缺一不可，没有政治自由则经济平等难以持久保持，人类的精神生活也不到解放；没有经济平等则政治自由根基不会坚实，人类的物质生活也处于匮乏状态⑦。对于后者，这一时期的自由主义者总体上希冀凭借公有制的经济制度和其混合所有制的实现形式，再采取计划的调节手段来实现经济平等。如蒋硕杰指出私有制特别是独占资本导致独占利润的存在和社会分配不均现象的加剧，随之也造成社会的分裂和阶级斗争的滋长。“无论自由主义者，抑社会主义者，对独占式的资本主义没有不认为不当的。”⑧ 吴恩裕则从人类的本性高度论证实施计划经济的必要性，指出“‘计划的’社会乃是人性的要求”⑨。可见，在思想认识上当时的中国自由主义者已意识到资本主义发展中所出现的分配公道和平等问题，并适时地由古典自由主义的“交换正义观”转向新自由主义的“分配正义观”⑩；但不容否定的是，这种经济平等的设想依然被置于自由主义的框架内，总体而言是一种改良方案，在与资本主义的民主政治相联系中到底能否奏效令人怀疑。

军队国家化方面：这是西方资产阶级政党政治的一个基本要素，旨在让军队在政治生活中保持中立、远离政治，从而防止军队成为政治集团或政党独裁的工具⑪，也在于在最终根本上维护资产阶级的整体利益。20 世纪 40 年代中后期，中国的自由主义者深受西方“军队国家化”思想的影响，在未

① 吴恩裕：《自由乎？平等乎?》，《观察》3 卷 12 期，1947 年 11 月 15 日，第 7 页。
② 邹文海：《政治民主与自由》，《观察》1 卷 13 期，1946 年 11 月 23 日，第 10 页。
③ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 354 页。
④ 同上，第 359 页。
⑤ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 94 页。
⑥ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 204 页。
⑦ 同上，第 515 页。
⑧ 蒋硕杰：《经济制度之选择》，《新路》1 卷 3 期，1948 年 5 月 29 日，第 8 页。
⑨ 吴恩裕：《由人性上证明计划社会的必要》，《新路》1 卷 9 期，1948 年 7 月 1 日，第 12 页。
⑩ 许纪霖编：《二十世纪中国思想史论－序》，上海：东方出版中心，2000 年，第 10 页。
⑪ 崔三常：《“军队国家化”与“党对军队绝对领导”的历史语境》，《黑龙江史志》2015 年第 11 期，第 58 页。

来社会的设计上将其视为一个重要的特征，同时还对其所谓的“合理性”进行阐释和分析。施存统以近代民主政治国家的实践经验作为参考标准，强调任何民主国家都不允许“武装政党”的存在，而对照当时的中国却有两个武装政党，很明显不是一个民主的国家。罗隆基也持有相似观点，认为在一个国家只要政党保持武力，这个国家就绝对不民主，因为“民主的重要运动是‘票柜’代替‘疆场’，‘选举’代替‘战争’”①。另外，就如何促进“军队国家化”理念转变为一种现实，当时的中国自由主义者也进行了思考。如储安平提出共产党作为一个大党应在这个方面做出较大贡献，即其应当不宜以自卫为名自立军队，而应该要求国民党结束“一党专政”、实行宪政，在此基础上“由种种合法的程序来限制军队为国民党所利用”②。在《中国需要第三个大政党》一文中，罗隆基详细列出了各种推行军队国家化的方案，并对它们的可行性进行分析，最后得出的结论是“唯一办法，只是第三个有力的大政党产生，以缓冲国共两党的武力对峙与冲突”③。

抗战胜利前后，与国内其他政治派别（包括自由主义者）纷纷提出构建新国家的设想一样，中国共产党也通过党的“七大”向全党全国人民公开表达自己的主张，即建立新民主主义国家制度来实现人民的真正民主自由。相较之前，解放战争期间中国共产党无论是在新民主主义国家制度的实践探索，还是其话语宣传方面都有了极大改变。如在实践探索上，之前重点是“新民主主义革命”的谋划，这一时期则集中于“新民主主义社会”的设计，体现为将新民主主义的政治、经济和文化上升到党的基本纲领的高度；在此基础上，密切结合实际，对新民主主义政治和经济纲领进行具体化；就新民主主义社会怎么样去建设以及如何向社会主义转变进行初步探索。在话语宣传上，改变过去被动、克制的态度，呈现出“由内及外，从党内和根据地逐步向全国范围传播”的态势④。另外，就自由主义者在当时所提出的民主社会主义方案，这一时期的中国马克思主义者并未因统一战线和其内容、形式上含有“社会主义”或“新民主主义”的色彩而给予沉默、附和的态度。相反，为了让民众真正地了解新民主主义社会和民主主义社会的差异性，特别是在比较中深刻地认识新民主主义社会方案的科学真理性，旗帜鲜明地批判了自由主义者的民主社会主义方案。

批判自由主义者的政治民主化设想，主要集中在揭露资产阶级民主政治的实质以及分析自由主义者对政党政治的错误理解两个方面。对于前者，这一时期中国马克思主义者认为自由主义者所追求的民主政治是资本主义的民主而非社会主义的民主，尽管资本主义的民主在人类民主发展史上，尤其在推翻封建专制统治上曾发挥过积极作用，但毕竟与之前剥削阶级社会的民主一样都是少数人的民主政治，它维护的是资产阶级的统治，体现的资产阶级的利益。如邓初民将民主分成旧型和新型两种，明确资产阶级民主政治依然是旧型的民主，因为它是“资产所有者一阶级专政的民主”，存在着形式与内容的严重分离的现象，即表面上通过各种法律制度给广大人类以民主的权利，但“在实际政治生活中，人民未必都能享有，如在法律上规定出版的自由，而在实际上不给以出版的纸张及印刷等都是明显的佐证”⑤。对于后者，中国马克思主义者主要认为其犯了名与实、形式与内容相分离的错误，过分追求名与形式，即一味地以政党数量的多少作为判断是否民主的标准，没有从政党本身所代表的阶级利益层面去认识民主政治的本质。如郭沫若批自由主义者是惟名论者，“说民主吧，便死含着一个英美政治形态，以为至少非两大政党对立不足以为民主”⑥；杜微认为“英美社会有阶级，人民利益不同，所以产生多党，多党并存，形式民主，内容不一定民主”⑦。这一时期广大民众正是通过中国马克思主义者对自由主义者民主政治化的批判，再加上在中国共产党领导下亲自参加政治实践，逐渐充分感受到新民主主义民主政治真正坚持了内容与形式、阶级性与人民性的统一。

---

① 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 214 页。
② 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 24 页。
③ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 214 页。
④ 蒋积伟：《解放战争时期新民主主义话语优势的确立》，《现代哲学》2016 年第 6 期，第 36 页。
⑤ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 3 页。
⑥ 同上，第 316 页。
⑦ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 79 页。

批判自由主义者的经济平等化设想，主要体现在中国马克思主义者驳斥了经济平等化（社会主义）和政治民主化（资本主义）并重的思想，以及否定了自由主义者为推行经济平等化所设计的具体经济政策两个方面。对于前者，潘梓年、范承祥、庞欣等坚持以马克思主义有关经济与政治之间的辩证关系为依据，指出将社会主义的经济平等与资本主义的民主政治揉合在一起是完全不可能的。如潘梓年斥责自由主义者的相关思想是“空洞的玄理”或“玄虚”，强调“政治与经济绝对分割不开，经济上有了民主决不会政治上还不民主，政治不民主决不会在经济上民主起来”①。范承祥、庞欣认为硬生生地把经济与政治割裂开来的主张是“受了外国（特别是英美两国）的伪自由主义者的流毒”，指出资本主义的政治经济制度与社会主义的政治经济制度各自成一整体并且有各自的具体内容，两个历史范畴在逻辑上是不能拿来相提并论的②。这表明当时的中国马克思主义者已经认识经济平等化（社会主义）与政治民主化（资本主义）并重思想内部所存在困境，而此困境是自由主义本身无法解决的。一是所推行的经济平等化（社会主义）与自由主义者本身所倡导的个人主义、抽象的自由平等原则相违背，这种矛盾如何解决？二是所实行的政治平等（资本主义）更多地是在政治制度上限制权力来维护资本的整体利益，而不是削弱或消灭造成社会现实不平等的经济根源，这就面临着一个政治层面如何为经济平等化提供强有力的政治保障的问题。对于后者，何文俊指出自由主义者所鼓吹的英国工党社会经济政策既不具有社会主义性质也无迂回到社会主义之意，其实质“不过是保持资本主义的方法之一而已”③。范承祥则重点批判了自由主义者所吹捧的“混合经济制度”，强调当作一种社会制度来看的不同经济制度在性质、基本结构上都是有严格界限的，彼此不能混合使用；另外，这种“混合经济制度”思想一百年前英国经济学家弥尔就玄想过，毫无创新④；最后，他给“混合经济制度”一个总体性评价是“意图一新劳苦大众的耳目，缓和一下战后劳苦大众要求公平的情绪而已”⑤。这意味着当时中国马克思主义者已或多或少地认识到所有制与所有制实现形式的关系，即所有制实现形式可以多样化，但并不代表所有制本身实质的改变；一种所有制不管其采取多少实现形式，这些实现形式最终还是为特定的所有制服务的。

批判自由主义者的军队国家化设想。重庆谈判期间。为了促进国内和平进程、团结广大自由主义人士，中国共产党在军队问题上做出让步，改变之前针对国民党蒋介石集团的“军队国家化”阴谋而提出的首要进行政治民主化的主张，代之以军队国家化和政治民主化同时进行的思想。在军队国家化问题上，中国共产党与当时的自由主义者具有方向上的一致性，但这不意味着在原则方面完全认同自由主义者的相关思想。从这一时期中国马克思主义者就军队“化”到何种类型的国家中、什么样的军队才能“化”入国家中，以及如何实行军队国家化等方面的思考和探索，可以明显发现两者有本质差异。在军队“化”到何种类型的国家方面，针对自由主义者一味地强调抽象层面的国家，中国马克思主义者批判地指出国家没有抽象层面而只有现实具体的，军队要化到民主的国家中而非专制的国家中。如 1946 年 1 月 23 日《解放日报》发表《军队国家化的根本原则与根本方案》的社论，明确“军队国家化的根本意义，是要把专制独裁制度的军队化为民主制度的军队……这就是说，必须先把专制的国家变为民主的国家；必须先把国民党一党专政和个人独裁政治的国家变为一切民主分子在一切政府机构内享有公平而有效的代表权的国家”⑥。在什么样的军队才能“化”入国家中，突出只有人民性的军队才能国家化，非人民性军队首先务必要将其转化为人民性的军队。如胡乔木指出国家化军队与非国家化军队之间的区别不在于是中央的还是地方的军队，更重要的在于是否从属于人民、与人民相结合；他认为只有人民性的军队才能解决兵源军费问题，才能内部有正常的民主生活和

① 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 412 页。
② 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 78—79 页。
③ 同上，第 44 页。
④ 同上，第 79 页。
⑤ 同上，第 79 页。
⑥ 《军队国家化的根本原则与根本方案》，《解放日报》1946 年 1 月 23 日。

自觉的纪律，才能真正保卫人民的民主权利和促进国内的民主和平①。在 1946 年谈判期间，周恩来就军事改革方面所提的三点意见十二项办法中，明确指出军队国家化方面很重要的一点在于“军队要属于人民”，为此要改革军队制度与教育问题②。而在如何实行军队国家化方面，无论周恩来提到的包括成立委员会以执行整编全国军队的任务等在内的十二项办法，还是 1946 年初与国民党达成军队国家化政协决议案中所开列的整军原则、以政治军办法、整编办法，都充分表达了中国共产党对此的真心诚意和务实推进。但对自由主义者所提出共产党作为一个大党要多承担责任这类建议，共产党明确给予反对，强调一定要按照合理和平等以及真民主的原则实施。“如果企图按照这种不合理、不平等（也即违反民主的原则、维持国民党一党的特权）的方法来解决‘军队国家化’的问题，那就不能得到‘军队国家化’。”③

四、实现真正的自由要选择何种路径

就未来中国真正的自由状态方面，这一时期中国自由主义者所提出的民主社会主义设想，实质上就是一种改良方案，因为它是“从现代性文化本身所具有的反思性来看资本主义”④，即企图吸纳社会主义的一些有益的东西来弥补资本主义的不足。如果说民主社会主义方案是如何贯彻和落实改良的一种表现，那么当时的自由主义者还就为什么要选择改良、现实中有无改良的可能进行了论述。

就为什么要选择改良作为实现真正自由的路径方面：考察这一时期自由主义者的相关言论，他们对改良的“正名”不可不谓是多维度的，体现出他们的“用心良苦”。如胡适就从现代自由主义的应有之义和近代以来民主政治生活方式的主要特征等维度，论述改良的必要性。他认为现代自由主义包含有“和平改革”的意思并且其是自由主义的第四个意义⑤，强调近代以来民主主义已经抛弃了急进革命的念头，将进步更多地归结为“许多具体的改革积聚起来的结果”⑥。这种论证思路为当时的其他自由主义者如吴恩裕、李平心等所认可和遵循。吴恩裕明确提出民主政治本质是“同意的政治”，而同意的政治就是“这种治理由人民所同意的治理”⑦；李平心指出一个国家不能没有政争，但是政争应“出发于正大光明的风度”、恪守“原则道义”，否则一味地以暴力等方式只能“暴露自家的阴险猥琐面貌”和“带坏国家纲纪和社会人心”⑧。相对于胡适等人注重自由民主理论本身逻辑演绎式的思考，张东荪从中国历史实践的角度探讨改良的必要性，强调中国数千年的历史变革中唯有政府是一个压榨民众机关的本质没有改变，这也是中国始终未能进入近世文明的重要原因；因此，解决的方法就是树立和实践改良的理念，彻底改变那种认为“天下是打了得来的，所以一切都视如私产”⑨ 的错误思想。而施存统从改良带来的积极性结果进行论证，认为只有实施改良，建立“真正民主统一的联合政府”，才能给中国现代化创造一个稳定的环境，才能“以广大与强盛并富有独立性的第三者人们作为国共的桥梁”，而国共两党“化干戈为玉帛”才能维护世界的和平、“以整个儿的中国作美苏的桥梁”⑩。在对改良进行“正名”的同时，这一时期的自由主义者还大肆指责或污蔑“革命”等非改良方式。如胡适认为极权政治的第一个特征就是“全体拥护急进而骤变的革命”⑪，这种革命以

① 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 141 页。
② 《周恩来军事文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1997 年，第 43—46 页。
③ 《军队国家化的根本原则与根本方案》，《解放日报》1946 年 1 月 23 日。
④ 张世保：《从西化到全球化——20 世纪前 50 年代西化思潮研究》，北京：东方出版社，2004 年，第 254 页。
⑤ 耿云志编：《胡适卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 753—754 页。
⑥ 同上，第 758 页。
⑦ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 377 页。
⑧ 同上，第 492 页。
⑨ 同上，第 213 页。
⑩ 同上，第 319 页。
⑪ 耿云志编：《胡适卷》，第 757 页。

“划一”为标准严重地束缚了个人的自由发展，并以近代一百六七十年的历史为证强调其必然带来“暴力专制政治”①。

就现实中有无改良的可能性方面：由于一切必然性的出发点皆是一种可能性，即必然性是由现实中的可能性在具备相关的条件后转化而来的②。一定程度上，可以说没有现实可能性也难以讨论历史必然性的问题。鉴于此，这一时期的自由主义者十分重视现实中有无改良可能性的分析。如储安平从国际和国内两个方面探讨现实中改良存在的可能性问题。在国际层面，他认为美国希望中国有一个安定的局面，为了这个“安定”的结果，美国的对华政策表现为既要求中国有“一个强有力而足以统一全国的中央政府”③，又希望国家出现大量的可以造成社会安定的自由主义力量，从而对中央政府实现制衡；在国内层面，他强调二三十年来的内战再加上八年抗战导致国力民力已处于极度凋敝状态，休养生息、和平建设成为民众的首选④。这种国际状况和国内现实相结合的论证思路，在施存统那里也得到充分体现，只不过具体的论证内容有所差异而已，实质上根本目的是一致的，即现实中存在着改良的大量可能性因素。如在《中间派的政治路线》文中，施存统指出国际的可能性在于美苏矛盾已缓和，全世界人民厌恶战争、渴望和平等；而国内的可能性体现在国内大多数人特别是中间阶层厌恶内战、国民党军队特别是上级军官对战争前途已失去信心、国民党政府已站在反动和反人民的方面、国内财政已处危机状态、中共的力量还不能根本上推翻国民党的政权等五个方面⑤。另外，为了让人们相信改良可能性的确在现实中存在，施存统、张东荪、周鲸文等强调 1946 年的政协路线本质上就是一条介于国共之间的以和平改良为手段的中间路线。可见，对改良现实可能性的论证，为当时的自由主义者强调自身的领导责任寻找到合理性依据，在他们看来只有自由主义者发挥主观能动性才能促使现实可能性向历史必然性的转化。至此三者的相互联系使自由主义者的建立新国家的方案以“自圆其说”形式呈现出来，从而也更带有浓厚的欺骗性和危险性。

在未来中国真正的自由状态是什么方面：中国马克思主义者提出并积极推进新民主主义社会方案的实践，除了是对自由主义者所持民主社会主义设想的一种直接驳斥，实质上也间接回击了当时自由主义者所主张的改良路径。因为新民主主义社会方案更多地是“把现代性文化放在一个被反思的位置上”⑥，并且突出了中国现代性的确立需通过革命以建立现代民族国家为前提。另外，这一时期中国马克思主义者对自由主义者所主张的改良路径还进行了针锋相对式地批判，在此基础上大力辩护了“革命”的正当合理性。

批判“改良”的历史必然性和现实可能性方面：如针对有的自由主义者将和平改良视为真正的政治斗争的主要特征，胡乔木给予了否定，指出衡量是否是真正的政治斗争的主要标准在于是否有广大民众的参加⑦；斗争方式是否改良，关键还要看反民主的力量是否经常地以一个武装力量的姿态长时期的出现⑧；即使西方资产阶级所谓的争自由民主的斗争也不是一味以和平改良的形式进行的，在西方民主政治的“常轨”未形成之前同样经历过武装斗争⑨。针对一些自由主义者通过指责中国历史中的农民革命实践来间接佐证改良必要性的论调，当时的中国马克思主义者进行了回应。如对于《大公报》编辑王芸生否定中国历史上农民革命的积极性作用而将其视为是争“正统”、“道统”的错误思想，郭沫若一针见血地指出这种思想的实质在于“打倒‘正统’、‘道统’是糖衣，取消革命

① 耿云志编：《胡适卷》，第 753 页。
② 陈明兆、邓世穆、林之满：《必然性与可能性探要》，《学术月刊》1981 年第 1 期，第 44 页。
③ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 19 页。
④ 同上，第 23 页。
⑤ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 197—198 页。
⑥ 张世保：《从西化到全球化——20 世纪前 50 年代西化思潮研究》，第 254 页。
⑦ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 132 页。
⑧ 同上，第 130 页。
⑨ 同上，第 132 页。

是核心。取消革命也是维持‘法统’，也就是‘只许变，不许乱’的《大公报》的一贯的传统”[①]。对于自由主义者散布的中国人民在历史上破坏了和平改良的政治斗争规则从而造成社会纷乱的错误言论，胡乔木据理力争，强调“不是因为人民不懂政治斗争的规则，而是中国历代的专制统治者根本不让中国人民有从事正规的政治斗争的可能”[②]。对于自由主义者以现实中存在中间路线来论证改良的可能性问题，中国马克思主义者也进行了回应，明确现实政治中并不存在所谓的“中间路线”，只存在民主与反民主、革命与反革命的两种选择。如陆一远指出历史上任何政治路线只有一时一地是非善恶之分，并无所谓左右之别、中间路线所依据的中间分子，即小资产阶级在经济上无确定的基础和社会关系上无独特的性格等，这决定了中间路线不论在实际还是理论上都无立足和存在的根据，内容上也是空洞的、机会主义的[③]。乔冠华联系 1946 – 1948 年中国具体的政治斗争形势，就中间路线是否存在进行考察分析，指出 1946 年中间路线只是一种错误的幻想，到 1947 年已经破产，1948 年则“简直变成了一种反动阴谋的护符，一种加括弧的中间路线”[④]。另外，针对施存统将政协路线等同于中间路线以证明中间路线存在的思想，苏平批评其错误在于把政治路线和实现政治路线的手段相混淆，明确当时中国只存在“走政协的民主路线和反政协的反动路线”这两条政治路线而并无第三条的中间政治路线，中国共产党始终坚持和实践的是政协的民主路线，只是在实现路线的方式上由原来的和平方式被迫向武装对抗的方式转化而已[⑤]。

在辩护“革命”的正当合理性方面：这一时期的中国马克思主义者在批判自由主义者所持的以和平改良为主要特征的中间道路的同时，强调真正自由的实现务必要坚持和实践以彻底变革为主要特征的新民主主义革命总路线。为了让广大人民清楚地认识和把握这条革命路线，重点对为何要采取革命的方式、革命的对象及其目的是什么进行充分论证。就为何要采取革命的方式，潘梓年认为当前中国民众深受封建专制和独占资本的双重压迫，要让广大民众获得真正的自由民主就必须解除这些枷锁[⑥]。庞欣强调革命固然对社会生产力、一般文化水准及人口质量性能方面有危害性，但是评价革命时一定要从革命的原因和革命的结果来看，即原因方面要看是否是消除一定社会制度下严重的社会阶级矛盾的迫不得已的手段，结果方面要看是否带来了解放社会生产力还是束缚了社会生产力[⑦]。在 1949 年革命即将胜利前夕，针对一些自由主义者深受艾奇逊唯心史观的影响[⑧]，毛泽东明确指出中国革命“完全是帝国主义、封建主义、官僚资本主义和国民党反动政府的残酷无情的压迫和剥削的结果”[⑨]。就革命的对象及其目的是什么方面，当时的中国马克思主义者自觉地以新民主主义革命理论为指导，强调革命就是要革帝国主义、封建主义和官僚买办资本主义的“命”，就是要建立一个促进和实现民众真正自由的新民主主义共和国。胡绳在《百年来的中国革命》文中，同样认为“解决土地问题”、“反对帝国主义的侵略”这两点构成了中国近代的民主革命“基本内容，而为其基本目标”[⑩]，指出前者就是要推翻专制主义统治的根、后者在于获得民族的真正独立。“这两点不实现，中国政治和经济上的民主化是断不可能成功的。”[⑪]

20 世纪 40 年代中后期中国自由主义者的建国方案最终被历史淘汰，原因是多方面的，除了理论自身与社会现实有巨大的异质之外，当时中国马克思主义者对其的理论批判也是一个重要因素。正是

① 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 341 页。
② 同上，第 131 页。
③ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 45—49 页。
④ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 682 页。
⑤ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 52—53 页。
⑥ 李华兴编：《中国现代思想史资料简编》第 5 卷，第 418 页。
⑦ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 77 页。
⑧ 自由主义者深受艾奇逊唯心史观的影响，即将中国革命发生的原因归结为“人口太多了，饭少了，发生革命”、“西方的新观念输入了中国，引起了革命”。
⑨ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1511 页。
⑩ 钟离蒙、杨凤麟：《中国现代哲学史资料汇编》第 4 集第 2 册，辽宁大学，1982 年，第 21 页。
⑪ 同上，第 21 页。

这些理性而有力的批判，促使人们对自由主义有了较为清晰而全面的了解，并最终作出了“抛弃”的回答。回顾这一时期中国马克思主义者对自由主义的理论批判实践，可以发现里面蕴含着许多对当前如何进行社会意识形态建设，以及怎么样更好地实践中国特色社会主义道路的启示性价值。

第一，高扬社会主义自由民主的旗帜不动摇。自由民主并不是资本主义的“专利”，而是人类共同的追求。尽管西方意识形态往往以自由民主为标榜，但自由民主在马克思主义的理论和实践中从不缺位，马克思主义的自由民主思想及其对“自由人的联合体”的实践追求，不仅是对自由主义的批判式继承，更是对其的科学性超越。“马克思也是从资本主义谈起，在对自由主义的批判和继承的基础上展开了论述，这是因为如果不对世界变化本身必然性的存在和结果进行彻底的解析，理论是没有存在的价值。”① 考察 20 世纪 40 年代中后期中国马克思主义者对自由主义的理论批判，就会发现正因高举“自由”、“民主”的旗帜，并在马克思主义指导下将其与广大人民群众利益的维护和实现密切结合，中国共产党才占领了理论批判的制高点，拥有了深厚的民众基础。因此，在当前坚持和巩固马克思主义为主导的社会意识形态格局中，一定要将自由民主视为社会主义重要的价值取向，并以此为武器来对西方自由主义所构成的挑战进行积极回应；同时在中国特色社会主义建设实践中务必坚持阶级性和人民性、内容和形式相统一的原则，对自由民主的内涵和实现路径进行开拓式创新。

第二，立足具体问题情境以推进理论创新的态度不改变。不同于自由主义者对自由平等更多地持抽象、形式层面的思考，20 世纪 40 年代中后期的中国马克思主义者坚持抽象与具体、内容与形式的相统一，以唯物史观为指导系统地剖析了当时半殖民地半封建社会下人民大众自由民主难以实现的原因，并在此基础上提出符合实际的科学化解决方案。这些思考的本身就是马克思主义自由民主理论在中国的运用和发展，其所具有的“接地气”特质也更容易为民众所接受认可。这告诉我们（中国化）马克思主义能否真正成为主导乃至主流性意识形态，根本取决于其能否发现并破解中国不同时期、阶段的具体问题情境；而自身能否实现创新发展，也在于是否始终坚持以中国不同时期、阶段的具体问题情境破解实践难题。

第三，实行理论批判中差别性和辩证性相统一的方针不丢弃。20 世纪 40 年代中后期中国社会的意识形式是多样复杂的，除了自由主义之外，对中国化马克思主义构成挑战的还有国民党的“伪三民主义”、文化保守主义等。与回击国民党反动派的理论所采取的彻底批判的方针不同，对当时自由主义所构成的挑战总体是引导、教育式的批判；如果说对自由主义涉及到政治层面的思想成分采取的是“反击”，那么对文化层面的自由主义则开展了“对话”。另外，还实行了对自由主义的理论批判与对大多数自由主义者的团结教育密切结合的政策。“中共对这些典型人物的重炮轰击，并不等于中共对他们个人必欲除之而后快，只要有一线可能，中共团结、争取的方针都会积极实施。这是中共与自由主义力量互动过程中的一个突出现象。不管是对待王芸生还是对待胡适，都很能说明这个问题。”② 在坚持“差别性”的同时也坚持“辩证法”，即积极地“扬弃”自由主义，吸纳其有关如何处理个人自由与大众民主、思想文化自由与政治自由、自由与民主和平等之间关系方面的合理性成分。上述理论批判中坚持差别性和辩证性相统一的方针，对当下社会意识形态的构建依然具有重要的借鉴价值。

（责任编辑　欣　彦）

① 刘乃源：《近代自由主义发展与马克思的批判及超越》，北京：光明日报出版社，2014 年，第 151 页。

② 曹建坤：《解放战争时期中共与自由主义力量的关系述论》，《中共党史研究》2010 年第 3 期，第 106 页。

阶级目光下的劳动群众：毛泽东的唯物主义

李　捷

【摘要】毛泽东的唯物主义建立在包含着主体的世界整体性之中，是世界观与方法论的统一体。它不仅告诉人们世界的本质属性如何，而且还作为准则指导着主体的认识与实践活动。以世界本质的物质属性为基础，以内外因公式和人本质的社会性原理为工具，毛泽东的唯物主义要求主体务必通过调查研究来正确把握外在世界的客观属性，以此改造自身的主观世界，正确地解决主客体之间的矛盾。具体来讲，通过生产一线的劳动群众提供社会生活的感性材料，而后以阶级分析法对之进行理性升华，以此把握客体的本质，进而以之指导自己的实践活动，忘我地投入推动物质世界运动变化的活动当中。这种以阶级目光审视下的劳动群众为内容的唯物主义，既包含着现代性的实际原则，又有着超越和批判现代性的内涵，因此对现代的中国乃至世界，仍然具有理论和实践意义。

【关键词】毛泽东；唯物主义；劳动群众；阶级分析法；现代性

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0048－06

作者简介：李　捷，（北京 100872）中国人民大学哲学院博士生。

在毛泽东的著述中，“唯物”是他常常用来评价各种思想和观点的断语。是否唯物，在很大程度上等同于是否正确。对于重视人的思想因素在社会实践活动中作用的毛泽东而言，判定思想正确与否的标准显然具有相当重要的理论和实践意义，因此，唯物主义因素在毛泽东的思想中占有突出地位。要考察毛泽东的思想及其意义，就不能绕开他的唯物主义。为此，本文将从毛泽东的文本出发，试图厘清毛泽东的唯物主义的具体内涵，揭示这种唯物主义所包含的理论和实践意义。

一、世界观与方法论的统一

要了解毛泽东的唯物主义，首先需要涉及世界观与方法论相统一的问题。哲学是世界观和方法论，这是包括毛泽东在内的诸多中国马克思主义者所接受的一个观念。所谓世界观，是人们对世界的总体的、基础性的认识；方法论则是指导人们进行认识和实践活动的方法。世界观涉及的是一般性、整体性的领域，方法论则作用于人的具体认识和实践活动。毛泽东认为，世界观和方法论不仅共同构成了作为哲学的“辩证法唯物论”的全部内容，而且它们之间是相互统一的：“辩证法唯物论……是宇宙观和方法论的一致体。”① 世界观即是方法论，方法论即是世界观。对外在世界整体性质的看法，指导着人们对具体客体的认识和改造活动。

世界观与方法论相统一，是基于毛泽东这样的观点：人们之所以进行认识活动，不是出于“满足好奇心，而是为改造世界”②，即源于人们的实践需求。因此，作为人们对外在世界总体的认识活

① 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》，北京：中国人民解放军政治学院训练部翻印，年代不详，第 11 页。

② 毛泽东：《读米丁等著沈志远译〈辩证唯物论与历史唯物论〉（上册）一书的批注》，《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988 年，第 152 页。

动之结果的世界观，自然包含着一定的实践需求，因而与人的实践活动紧密相关。人的实践活动所面对的总是具体、有限的对象，而非世界总体。那么这种处理具体对象的活动又何以能够与一般的、总体的世界相关联呢？

在此，需要援引毛泽东一贯坚持的世界的整体性原则，如青年时的“夫本源者，宇宙之真理。天下之生民，各为宇宙之一体……”① 以及后来的世界“一统归于物质”②。整个包括自然和社会在内的世界不是一个松散的复合体，而是一个统一的、系统性的整体。在这个的整体中，整体的本质属性和规律具有一般性和普遍性，从而制约着作为这个整体之部分的各个具体事物。由此，以这一整体的各具体成分为对象的认知和实践活动，就受到整体性的一般规律的作用。人的具体的实践活动便要求人们不仅要认识具体对象的具体的、个别的独特属性，还需要了解作用于它的一般规律。

一般来讲，没有世界的整体性，本体论的问题就无法成立。世界如果不是一个统一的整体，就无所谓世界的本质或本体问题。因此，有着本体论诉求的思想家，大多主张世界的整体性。不过，由于对世界整体性所设定的具体内容有所差异，这些世界整体性观念的实际意义并不相同。

在许多形而上学家那里，世界本身被划分为相互对立的真、假两部分，其中人们日常生活的经验世界被视为虚妄不真而遭排斥。因此，他们所谓的世界整体性中的“世界”是高居于人的经验生活之上的超越性存在。在这里，世界整体一般性的本质规律和具体对象的具体属性是相互对立的。因而世界整体的本质固然与人有关系，但却不是与作为经验认知和实践活动之主体的人，而是与作为脱离经验世界的单纯冥想者的人有关系。所以，这种本体论常常将超验的玄想作为认识世界本质的根本途径，引导人们脱离经验的认识和实践活动。

不同于此，在毛泽东的世界整体性中，世界整体的本质就是人的具体认识和实践活动的前提。作为世界之本质的一般性规律，不是脱离于具体事物的“‘物质一般’与‘运动一般’”③，而是与事物的具体性相互统一的共同属性。因而，人是作为经验的、具体的认识和实践活动中的主体，而与世界整体及其本质相关的。人对世界之本质的把握（即世界观），只能从经验的、具体的认识和实践活动中产生，并且服务于人的认识和实践活动。也就是说，世界本身的客观属性固然不以人的主观意志为转移，也并不以人的生活和实践为中心，但是对这种客观属性的认识和思考却与人的生活和实践有着本质的关联，并且围绕着人的经验世界而展开。世界观的全部内容固然是对世界整体之客观本质的理解，但主体（当然，主体并不直接等同于个人，也可以是集体，如“阶级就是一个认识的主体”④）却实际上作为核心与动力隐匿在内容背后。

要之，毛泽东的唯物主义是世界观与方法论的统一体，二者统一于主体及其实践活动。在这里，正如毛泽东所谓“哲学就是认识论”⑤ 的断言，唯物主义本质上是作为服务于主体的认识工具而存在的。因此，要进一步解析毛泽东的唯物主义，就不得不涉及他的主体观。

二、主体的内与外

对包括主体在内的一切事物及其运动和变化，毛泽东持一种内外因公式：1. “一切事物的发展

① 毛泽东：《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008 年，第 73 页。

② 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》，北京：中国人民解放军政治学院训练部翻印，年代不详，第 18 页。

③ 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》，北京：中国人民解放军政治学院训练部翻印，年代不详，第 24 页。

④ 毛泽东：《关于坂田文章的谈话》，《毛泽东思想万岁》第 5 册，武汉：钢二司武汉大学总部，1958 年，第 159 页。另参见毛泽东：《关于人的认识问题》，《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 391 页。

⑤ 毛泽东：《关于坂田文章的谈话》，《毛泽东思想万岁》第 5 册，第 158 页。另参见毛泽东：《关于人的认识问题》，《毛泽东文集》第 8 卷，第 390 页。

过程……自始至终”[①] 都存在于矛盾之中，事物的运动和变化是由于矛盾的推动；2. 事物的矛盾内外有别，即可以区分为内部矛盾和外部矛盾，内部矛盾的对立统一构成事物的内在本质，外部矛盾的对立统一则构成事物的外部环境；3. 对于一事物的运动变化而言，内部矛盾是内因，起到主要的、根本性的作用，而外部矛盾作为外因只是发生次要的、需借助内因才得以实现的作用，即“外因是变化的条件，内因是变化的根据，外因通过内因而起作用”[②]。在这一公式中，毛泽东以事物个体为中心区分了内部和外部，因而不同于万物齐一的观点，承认个别事物的相对独立性。这一公式运用于主体意味着：承认主体对客体的相对独立性，就是承认主体内在的能动性；这种能动性即是主体的内在本质，使主体成为区别于客体和其他主体的个体，其具体内容是主体内部矛盾的对立统一；主体的内部矛盾是构成其运动变化（即认识和实践活动）的根本原因，其与客体的外在矛盾则构成认识和实践活动的外部条件；因此主体具体如何认识和实践，根本在于自身的内部矛盾。

对于如何具体区分主体的内外部，毛泽东没有给出一个普遍标准。但通过毛泽东谈到个人和集体（主要是“党”）的运动变化时，对思想问题的强调，如“党内如果没有矛盾和解决矛盾的思想斗争，党的生命也就停止了”[③]、“没有思想，当然就没有任何的行动”[④]，还是可以大致明白：对于进行认识和实践活动的主体来讲，其内部中枢即是内在的主观思想（当然也可以包括主体的自然属性，但这显然是次要的）；相应于此，外部则主要指其与其他事物之间的自然的或社会的关系。

因此主体的内在本质即是主观世界中矛盾着的思想意识的对立统一，它作为内因指导着“人的一切行动（实践）”[⑤]。换言之，人面对一定的外部环境做出这样或那样的认识和实践活动，一般来讲首先是由于在主体的思想斗争中，这种思想战胜那种思想，或者两种矛盾的思想达成暂时的平衡，因而是主观思想能动地进行选择的结果，而非被动地由外部关系所决定。在这里，具有能动性的主体——自我，等同于主观世界的思想斗争及其结果。因此，人作为主体应该有意识地重视自己主观世界中的思想斗争，并努力使正确的思想战胜错误的思想。

但是，对于马克思来讲，“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”[⑥]。这是马克思主义的人本质的社会性原理：人的内在本质不是孤立自生、先天赋予的，而是由其所处的各种社会关系共同作用而成。于是，人的本质被归诸外在的社会关系，内部世界的内容被归于外部世界，以主体为中心的内外之别被打破，进而似乎与毛泽东的内外因公式相矛盾。

实际上，人本质的社会性原理与内外因公式之间，不仅不相矛盾，而且还相互结合，共同构成毛泽东主体观的基本结构。人本质的社会性原理所涉及的是主体及其本质的发生过程，而内外因公式涉及的是主体及其本质形成后的运动、变化和发展过程。因此，逻辑上来讲，人本质的社会性原理是内外因公式的基础和前提。人的内在思想意识的具体内容固然是对外在世界的反映，因而主体的主体性、“自我”和能动性是外在世界不断作用、累积的产物。但是，一当这种主体性得以形成，构成一个充满着内在矛盾的自我，那么主体便在自己的认识和实践活动中具有了相对的独立性和能动性。这种能动性和外在世界一起在主体自身具体的认识和实践活动中发挥程度不一的作用，并且一般来讲主体能动性的作用是首要的。

当然，由于主体的本质本身也是在发展过程中不断新陈代谢的，因此其发生和发展过程实际上是相互交错的。例如主体形成后的认识和实践活动，作为对外在世界的进一步反映活动，本身也是主体的新本质的发生过程。因此，人本质的社会性原理与内外因公式的对立统一，首先不是要明确地划分

① 毛泽东：《矛盾论》，《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 305 页。
② 同上，第 302 页。
③ 同上，第 306 页。
④ 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》，北京：中国人民解放军政治学院训练部翻印，年代不详，第 43 页。
⑤ 同上，第 43 页。
⑥ 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 56 页。

出一个主体形成的节点，此前人本质的社会性原理发生作用，其后内外因公式发生作用，进而确定主体的社会行动的伦理或司法责任；而是要求主体意识到，自身对外部世界的认识和实践活动根本上受制于自身对外部世界的正确或不正确的反映，因此能够自觉地、积极地去认识外部世界的客观本质，进而以之为指导，正确地处理自身与外部世界之间的矛盾。也就是说，它主要目的不在于为社会提供一种伦理指导，而在于为主体提供一种科学的思想规范，即思想改造的模式。

主体在认识和实践活动中的能动性得到承认，同时这种能动性又被归结于主体对外在客体的反映。这样，主体对于客体的反映是否合乎实际便成为决定认识和实践活动的根本因素。由于对客体的反映实际上也就是认识活动，而认识活动本身又包含着主体的能动性，所以，由人本质的社会性原理和内外因公式构成的主体观，便要求存在于世的主体认真地考察客体，了解其客观实际面貌，使“客观矛盾反映入主观的思想，组成了概念的矛盾运动，推动了思想的发展”①，改造自我，以正确的认识指导解决自身与外部世界之间的矛盾。简言之，毛泽东的主体观，以主体为中心，根本诉求在于通过深入外部世界的反映活动改造主体自身的主观思想，以克服主客体之间的矛盾。而这里的反映活动，主要指“调查研究”。

三、改造自我：调查研究

调查研究，目的在于考察和把握“客观实际状况”②，即将外在客体客观的、实际的状况反映于主体内在的主观世界之中。那么，如何才能达到“客观”和“实际”呢？对此，毛泽东提出“开调查会是最简单易行又最忠实可靠的方法”③。所谓开调查会，是调查者通过问答、讨论等语言交往活动而从被调查者那里获取对一定客体的观点和看法。这种调研方法是人们惯常使用的，但毛泽东开调查会有着自己的特点。

首先，虽然调查研究活动是为了弥补自身对于一定客体的知识匮乏，但并不意味着调查者的调研活动是盲目的、随机的。毛泽东认为，在调查研究之前，不仅“必须有调查纲目”④，而且对被调查者的选取也要有一番讲究。这就意味着人们对于被调查对象并非完全一无所知，而是在调查之前有一些模糊的认识。之所以如此，既因为人们所调查的事物总是在此前有所接触的，也是由于被调查事物遵循着一些一般性的普遍规律，而调查者可以在之前对其他事物的认识活动中把握到这些规律。

其次，在对象的选取方面，毛泽东强调“眼睛向下”⑤，即“从群众中来”⑥ 的原则，将“群众”认定为人们调研活动的主要对象。这样，在毛泽东的调查研究中，形成了物质（客观实际状况）－群众（被调研者）－主体（调研者）的结构。

所谓“群众”，是指“真正有经验的中级下级干部，或老百姓”⑦。之所以选取他们作为调查对象，是因为他们“真正有经验”。而他们之所以真正有经验，是因为他们作为“中级下级”、“老百姓”直接参与社会生活和物质生产活动，直接与物质世界打交道。可见，毛泽东所说的群众并非一般的人群，而是有着具体的规定：只有直接参与社会生活和物质生产的劳动者才被划入群众的范围之中。在社会生活和物质生产中所处的地位成为毛泽东划分群众和非群众，进而确定调研对象的标准。

---

① 毛泽东：《矛盾论》，《毛泽东选集》第 1 卷，第 306 页。
② 毛泽东：《改造我们的学习》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 796 页。
③ 毛泽东：《〈农村调查〉序言》，《毛泽东集》第 7 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 286 页。
④ 同上，第 291 页。
⑤ 同上，第 290 页。
⑥ 毛泽东：《关于领导方法的若干问题》，《毛泽东选集》第 3 卷，第 899 页。
⑦ 毛泽东：《〈农村调查〉序言》，《毛泽东集》第 7 卷，第 286 页。

列宁将“一定的社会生产体系中所处的地位”① 作为划分阶级的标准。毛泽东划分群众和非群众的标准，虽然不如阶级划分那么严密，但也是根据人们在社会生产体系中的地位来进行的，也就是说遵循着阶级划分的基本原则。如果考察毛泽东的诸多调研报告（如《寻乌调查》②），可以发现，群众和非群众的划分只是毛泽东确定是否作为调研对象的标准。在此基础上，在实际进行调研活动时，毛泽东对作为调研对象的“群众”，会进一步地进行阶级划分，确定他们各自的阶级身份。可见，这种对阶级身份的确认，会作为考量标准而影响到毛泽东对不同调研对象的叙述的分析和取舍。这也就是“用马克思主义的根本观点——阶级分析的方法”③ 来进行调查研究的具体所指。

顾名思义，“群众”不是单个人，而是一个群体。所以，毛泽东的“群众”绝不指单个的劳动者，而是包含着众多劳动者在内的集体，以避免单个人乃至单一阶级身份所带来的片面性。具体来讲即是，围绕着一个问题，选取与之直接相关的各劳动阶级的代表，而后根据这些人各自的叙述，综合出这一问题的实际面貌。在这里，不同劳动者组成的群体，构成了一个阶级样本的集合，如横截面一般反映着社会的阶级构造。由之而得出的全面、实际的认识结果，便成为由社会阶级结构贯穿其中的综合性结论。这样，所谓“群众”也就是劳动者个体经由阶级身份而在相互之间构成的辩证统一关系。由此，不同劳动者个体的看法作为感性的材料，经过阶级身份和阶级结构的中介、综合和提炼，最终达成了劳动群众整体的理性认识。其中，中介、综合和提炼，这一“去粗取精、去伪存真”④ 的工作，正是在调查者的头脑中以阶级分析法来完成的。

阶级分析法之所以可以成为调查研究中从感性到理性的基本工具，是因为毛泽东认为，阶级作为阶级社会的基本社会结构，直接影响着人们对于客观对象的认识是否合乎科学，即党性与科学性的统一。因此，调查研究的目的也主要是“调查社会各阶级的生动情况”⑤。

要之，调查研究是达到正确认知的不二法门。在这一过程中，物质的客观本质经由与之直接打交道的不同阶级的劳动者所组成的群众的折射，作为感性材料进入主体的头脑。此后，主体通过阶级分析法，对这些主观材料进行综合、分析，最终达到对于具体本质的了解，从而形成新的认识。由此，物质的本质以知识的形式进入主体的头脑当中，改造着主体旧有的主观认识，进而改造着主体的主体性——自我。在这里，以阶级结构中介而形成的劳动者的集合——群众，成为主体克服主观性而到达客观物质世界、改造自我的关键中介。

四、唯物主义

物质是唯物主义的核心范畴。如何理解物质决定着唯物主义的具体内涵。在毛泽东的唯物主义中，物质被理解为“客观实在”⑥。“客观”指其存在不以这个或那个主体的主观意志为转移，“实在”则是指切乎实际、可以为经验所得。由于世界观与方法论的统一，毛泽东所谓的“客观实在”便不单单是一种对于世界整体本质的断言，而且还作为认识和实践的原则贯穿于主体的生活世界。也就是说，既然客观实在是世界整体的本质，那么作为世界整体之一部分的主体的现实生活就需要遵循客观实在的原则。简言之，则是人的认识和实践活动必须从实际出发，而非源于头脑的玄想。

客观实在（或者实际）是什么，这对于主体来讲首先是一个认识论问题。客观实在虽然能且只

① ［俄］列宁：《伟大的创举》，《列宁选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 11 页。
② 参见毛泽东：《寻乌调查》，《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 118—119 页
③ 毛泽东：《〈农村调查〉序言》，《毛泽东集》第 7 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 285 页。
④ 毛泽东：《实践论》，《毛泽东选集》第 1 卷，第 291 页。
⑤ 毛泽东：《〈农村调查〉的序言和跋》，《毛泽东选集》第 3 卷，第 789 页。值得注意的是，这里的“阶级”在《毛泽东集》第 7 卷第 285 页中为“阶层”。
⑥ 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》，北京：中国人民解放军政治学院训练部翻印，年代不详，第 16 页。

能由经验性的认识和实践活动所知，但不等于以表象杂多的形式直接呈现于主体面前的琐碎经验现象。相反，毛泽东承认现象与本质的二分，将客观实在归结于本质范畴。这不是说客观实在是某种抽象的形而上的独立实体，进而作为本体统帅着万事万物；而是说万事万物各自的本质都是客观的、实在的。就此来讲，所谓“客观实在”并不是一个专有名词，而是一个形容词，它不是要描述一种具体的独立本质体，而是要指出一种普遍的属性。对主体来讲，客体本质的普遍属性暗示着对客体的普遍的认识和实践原则。因此，在世界观与方法论相统一的毛泽东的唯物主义中，客观实在（物质）是什么，是与如何才能达到客观实在（物质）这个问题相统一的。简言之，物质即是真理，真理即是物质。真理是实践的、主体的意义上的物质，物质则是实存的、客体的意义上的真理。

如前所言，毛泽东强调，直接承担着实际社会生活和生产实践的劳动群众，对其集体经验的阶级分析，构成真理的唯一来源。以物质为前提，从实际现实出发的唯物主义世界观和方法论，实际上等同于阶级目光审视下的劳动群众。进一步，就是广泛地深入于劳动者的生活，并以阶级分析的目光对之加以解剖。深入劳动群众和阶级分析法的统一，是为毛泽东的唯物主义的根本诉求。

通过劳动群众的中介和阶级分析法的综合，主体把握到真理，物质进入从而改造人的内在主观世界。由此，主体不再浪漫地幻想客观世界应该如何，而是切实地认识到，客观世界的面貌及其运动规律实然如何，进而能够自觉地以之指导自己改造世界的能动活动。从某种意义上来讲，主体由此成了物质世界整体运动变化的自觉中介。在这里，主体固然是一个能动的自我，但却以能动性超越了自我的孤立性和封闭性，将自己的内在世界和外在世界相统一，忘我地献身于改造世界的活动中。

毛泽东的思想是伴随着中国由传统进入现代的历史进程而逐步形成的。他的思想反映着这一历史进程的一定面相，包含着强烈的时代性。所以，对毛泽东的唯物主义，不能仅仅从单纯理论的层面来加以解说，而是需要结合时代的特征来进一步考察它的历史内涵。

由传统走向现代是一个物质不断展现其力量的进程。在这一进程中，现代以经验的物质世界为原则，对立并斗争于以先验的伦理/宗教世界为原则的传统，最终通过现代性的完成确证了经验的物质世界的实在性和先验的伦理/宗教世界的虚幻性。因此，唯物主义是现代性的实际原则之一。所谓实际原则，并非指在现代意识形态当中占据主导性的地位，而是说成为人们实际行动和生活的普遍指南，即现代的时代精神。

对近代的中国来讲，作为外来现代性力量的坚船利炮对传统社会的军事胜利，更加直接、生动地展现着物质的实在性。因而，试图理解和解决由之而来的社会以及民族危机的中国近现代思想家，对经验世界的实在性感受更为深切，对认知和把握经验世界本质的渴求也更为强烈。就此来讲，热衷国事、关心社会的毛泽东，在其青年时期便有了《不信科学便死》[①] 这种激烈的文章标题，以及后来接受唯物主义原则，是时代性的表现。近代以来，落后就要挨打、实然战胜应然的惨痛经验，为包括毛泽东在内的一批中国近现代思想家对于世界实然性的信念奠定了时代性的基础。

现代性的思想家认为，一方面经验科学是一些专门家（知识阶层）的事业，因而这些人成为真理的先知先觉者；另一方面主张一种一般的、抽象的人本质，并且将之归诸理性。通过科学方法掌握真理的专门家，便以启蒙者的身份，诉诸一般人共有的理性，进而由上至下地教化和觉醒民众。

在毛泽东这里，却是深入劳动群众与阶级分析法的结合，成了通达真理的不二法门。不仅认知主体对于群众的角色由启蒙者转变为经验的综合者和被改造者（“当一个小学生”[②]），而且以社会生产关系为基础的阶级分析打破了现代性所构造的抽象人本质。就此来讲，毛泽东的唯物主义不仅有其现代性的根基，而且反映出批判和超越现代性的特征。这样的特征自然不是无源之水一般的思维奇迹，而是来自中国现代化进程的特殊性。

（下转第 106 页）

① 毛泽东：《不信科学便死》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008 年，第 353 页。

② 毛泽东：《〈农村调查〉序言》，《毛泽东集》第 7 卷，第 286 页。

民主革命时期中国共产党对“人民民主专政”话语的建构及启示

黄寿松

【摘要】近代中国思想界民主话语纷呈，既存在资本主义和社会主义（苏维埃）民主话语之争，又存在外来民主话语和本土民本话语之别。民主革命时期中国共产党借鉴传承创新，最终形成既异质于西方资本主义民主，又有别于苏维埃民主的“人民民主专政”话语体系。这既为新民主主义革命的胜利提供了合法性话语机制，又奠定了现代中国主流政治话语的基本底色。梳理该时期“人民民主专政”话语的建构历程，考察这一进程中国共产党对各种话语资源的取舍、融合和再造，应该可以为当前中国特色民主话语体系建设提供历史资源和镜鉴。

【关键词】民主；专政；人民；中国共产党

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0054－07

作者简介：黄寿松，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授。

基金项目：教育部基地课题“中国特色社会主义实践与主流意识形态建构研究”（16JJD710016）；国家社会科学基金“中国特色民主话语体系建设研究”（14BKS040）

近代中国思想界民主话语纷呈，谱系复杂，既存在资本主义和社会主义（苏维埃）民主话语之争，又存在外来民主话语和中国本土民本话语之别。民主革命时期中国共产党借鉴传承创新，最终建构了既异质于西方资本主义民主，又有别于苏维埃民主的“人民民主专政”话语体系。话语具有型构现实的重要作用。“人民民主专政”话语体系的建构，不仅为中国共产党争取新民主主义革命胜利提供了重要的合法性话语机制，而且奠定了现代中国主流政治话语的底色。梳理民主革命时期中国共产党从“无产阶级民主”到“人民民主专政”话语的建构历程，考察这一进程中国共产党人对各种话语资源的取舍、融合和再造，应该有利于为当前中国特色社会主义民主话语体系建设提供历史资源和镜鉴。

一

1921 年 7 月中共“一大”召开前后，早期共产主义知识分子和共产党人对民主话语的理解，主要囿于援引马克思主义经典作家关于无产阶级民主和无产阶级专政的一些基本观点。比如，李大钊指出，中国民主政治的发展正朝着无产阶级民主方向迈进，认为“在革命的时期，为镇压反动者的死灰复燃，为使新制度新理想的基础巩固，不能不经过一个无产者专政（Dictatorship of the Proletariat）的时期”①。中国共产党颁布的第一个纲领也指出：“承认无产阶级专政，直到阶级斗争结束。”②

① 《李大钊全集》第 4 卷，石家庄：河北教育出版社，1999 年，第 107—108 页

② 《中共中央文件选集》第 1 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 3 页。

1949 年 6 月，毛泽东在回溯人民民主专政思想的起源时指出，1917 年俄国十月革命的胜利给中国人送来了马克思主义，送来了无产阶级专政的思想，帮助中国人“用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题”①。另外，从国际方面看，第一次世界大战暴露出的帝国主义弱肉强食的强权逻辑，引起早期先进知识分子对西方文明由向往转向怀疑，促使他们转身借鉴俄国的革命经验。如陈独秀在新文化运动初期钟情西洋文明，曾宣称近代中国的根本出路在于建设西洋式的新国家，输入西洋式社会国家之基础，即“平等人权之新信仰”②。但巴黎和会帝国主义列强对中国权益的肆意践踏，揭橥西洋文明民主与人权的虚伪，促使陈独秀放弃对西洋民主文明的幻想。1919 年 12 月 1 日，他在《新青年》的《本志宣言》中明确说“我们相信世界上的军国主义和金力主义，已经造了无穷罪恶，现在是应该抛弃的了”③，并在《告北京劳动界》一文中第一次提出资产阶级和无产阶级两种民主话语的分界，认为 18 世纪以来的“德莫克拉西”是新兴资产阶级对封建王权贵族要求权利的旗帜，而如今 20 世纪的“德莫克拉西”乃是新兴无产劳动阶级对资产阶级要求权利的旗帜。④ 可以说，20 世纪 20 年代初，在西方资产阶级民主弊病日渐暴露以及十月革命胜利的情况下，早期共产主义知识分子和共产党人逐渐放弃“德谟克拉西”、“平民”、“平民主义”等“五四”话语，转向援引马克思主义经典作家思想中的无产阶级民主和无产阶级专政范畴分析中国问题，但由于中国共产党还处于襁褓之中，对中国革命的探索还处在摸索阶段，因此早期共产党人对这些范畴还不能够形成自己的理解，主要停留在照搬马克思主义经典作家思想的原生态层面，尚未扎根中国社会的现实。

中国共产党二大根据列宁殖民地半殖民地学说和远东大会的精神，制定了明确的反帝反封的民主革命纲领。该时期中国共产党人对民主话语的建构，开始和反帝反封这一中国革命的具体实践相结合，主要体现在当时中国共产党提出的建立真正“民主共和国”的主张中。然而，对于这一“民主共和国”的性质及其国体形式，党内的认识经历了一个纷争和变化的过程。1922 年 6 月发表的《中国共产党对于时局的主张》认为，民主革命是要建立“民主政治”以代替“军阀政治”。所谓“民主政治”就是由民主派掌握政权，并认为在当时中国现存的各政党中，除中国共产党外，只有国民党是比较真的民主派。此时中国共产党期希冀民主革命成功后，建立国共两个民主党派联合执政的政权。然而到了同年 7 月发布“二大”宣言时，中共的认识似有所转变。该宣言指出，无产阶级在民主主义革命中，不过获得一些自由与权利，还不是完全的解放。而且民主主义革命的成功，使得资产阶级迅速发展，与无产阶级处于对抗地位。因此，无产阶级便须对抗资产阶级，实行与农民联合的无产阶级专政的第二步奋斗。如果无产阶级具有强固的组织力和战斗力，这第二步目标是能在民主主义革命胜利以后即刻实现的。这指出了民主革命的几种可能性，或是资产阶级掌握政权，或是民主阶级联合掌握政权，或是导致无产阶级专政。⑤

随着革命形势的发展和对无产阶级领导权认识的深入，中国共产党对“民主共和国”的认识日趋明晰，但是党内还是存在争议。陈独秀根据对中国经济和政治状况的分析，认为“中国的阶级争斗不得不分为两段路程：第一段是大的和小的资产阶级对于封建军阀之民主主义的争斗，第二段是新起的无产阶级对于资产阶级之社会主义的争斗”⑥；同时认为民主国家建设在人民权力之上，人民的权力必须集合在各种人民的组织里才可以表现出来，直接具体表现到政治上的只是政党。所以，解决中国的政治问题，“只有集中全国民主主义的分子组织强大的政党，对内倾覆封建的军阀，建设民主政治的全国统一政府，对外反抗国际帝国主义，使中国成为真正的独立国家，这才是目前扶危定乱的

① 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1471 页。
② 《陈独秀文章选编》上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1984 年，第 148 页。
③ 同上，第 427 页。
④ 同上，第 449 页
⑤ 参见方敏：《“五四”后三十年民主思想研究》，北京：商务印书馆，2004 年，第 41 页。
⑥ 《陈独秀文章选编》中册，北京：生活·读书·新知三联书店，1984 年，第 185 页。

唯一方法”[①]。之后他再次强调，“产业幼稚文化落后的中国，目前也只有这各阶级群起的国民革命是可能的。若是贪图超越可能的空想，实际上不能使革命的行动丰富起来，以应目前的需要，不但在本国的革命事业上是怠工，而且阻碍了世界革命之机运”[②]。显然，陈独秀主张在资本主义民主革命的意义上定性未来的“民主共和国”。

以瞿秋白、毛泽东等为代表，主张“民主共和国”的“非资本主义前途”。如毛泽东在 1925 年认为中国内外所遭受的压迫，非一阶级之力所能推翻，主张用无产阶级、小资产阶级及中产阶级左翼合作的国民革命，“实现无产阶级、小资产阶级及中产阶级左翼的联合统治，即革命民众的统治”[③]。1927 年中共中央政治局在共产国际的指导下开始反省过去把国民革命和无产阶级革命分为毫不衔接的两个阶段的观点及其可能造成的贻误，指出“中国国民革命前途之发展，得超过资产阶级的民主革命。由无产阶级实际领导的国民革命成功，自然不必再造成发展资本主义的政治环境，而是要造成从资本主义过渡到非资本主义（社会主义）之政治环境；即是不断的努力，由现在的国民政府做到工人农民及其他被压迫阶级的民主独裁制，集中铁路、航业、矿山、大工业，于国家机关支配之下，以行向社会主义”[④]。加之自中共第四次全国大会以来一直所呼吁的国民革命中无产阶级的领导地位，不仅使“民主共和国”具有“非资本主义前途”，而且初步具有后来提出的人民民主专政思想的意味。

当时的共产党人对“民主共和国”的政权形式，也曾有过设计，比如主张“以人民团体亲自直接选派代表的国民会议，来代替军阀官僚包办选举的国会制度”，国民会议具有“接受全国政权”的意义等。[⑤] 1927 年 3 月，上海工人第三次武装起义后建立的“上海市民代表会议”，就是上述构想在实践中的具体表现。与“民主共和国”主张相适应，中国共产党此时还提出一系列保障民众利益的权利话语，如实行普遍选举、保障人民集会结社言论出版的自由、男女一律平权、中央和地方重要的国家职员须民选等[⑥]，并且强调“民主共和国”的前途是建立劳农专政的政治、铲除私有财产制度，渐次达到共产主义社会。

该时期中国共产党建构的“民主共和国”话语，既有经由“五四话语”和三民主义思想对近代以来传入中国的资产阶级民主观念的汲取，又有对马克思主义无产阶级民主和无产阶级专政话语由最初的直接复制到适度的改造的转变，因而具有了新民主主义民主思想的雏形。其突出变化在于，中国共产党把民主的对象拓展至包括工人、农民、小资产阶级和民族资产阶级在内的中国各革命阶级，并把对外反对帝国主义实现中华民族的主权独立和对内反对军阀实现国内的和平，看成该时期建立真正“民主共和国”的重要诉求。这反映了中国共产党开始立足中国半殖民地半封建社会的实际以及对近代中国反帝反封建的革命任务的因应来建构民主话语体系。在半殖民地半封建社会的中国，社会各阶级阶层力量发展不平衡，只有首先促成工人、农民、小资产阶级和民族资产阶级、一切爱国民主力量的团结以及国家的统一，才能实现民主革命的目标。但由于该时期中国共产党还没有能够成长成为领导中国革命的独立力量，因此，在民主话语建构上还不同程度地受到共产国际的影响。

二

大革命失败后，国内阶级关系发生变化，“革命的政党，便只剩下了共产党；革命的组织责任，便不得不落在惟一的革命政党共产党的肩上”[⑦]。中国共产党不得不调整民主话语策略，提出工农民

① 《陈独秀文章选编》中册，第 188 页。
② 同上，第 370 页
③ 《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 18—19 页。
④ 《中共中央文件选集》第 3 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 21 页。
⑤ 《中共中央文件选集》第 2 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 153、155 页。
⑥ 《中共中央文件选集》第 1 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 141 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 260 页。

主专政的新构想。

工农民主专政在当时称作“苏维埃”。经过摸索和实践，中国共产党该时期逐渐形成一套比较完整的关于工农民主专政的构想：第一，中国共产党是苏维埃政权（工农民主专政政权）政治和思想上的领导者，苏维埃政权的正确组织，要以党的指导为条件；① 第二，实行工农兵代表大会制度，各级苏维埃代表大会是各级最高权力机关，全中华苏维埃代表大会是中华苏维埃共和国的最高政权机关，苏维埃全部权力“属于工人、农民、红军兵士及一切劳苦民众”，党在苏区的重要任务就是“引进广大群众参加管理政事”②；第三，苏维埃是对人民的民主与对敌人的专政的统一。毛泽东在第二次全国苏维埃代表大会上的报告中说，苏维埃政权需要使用强力去对付阶级敌人，但是对自己的阶级，如工农、贫民、职员、革命知识分子等大多数民众，“表现出来的只是最宽泛的民主主义”。③ 工农民主专政政权当时也同样强调权利保障，如宣布“在民众的苏维埃政权下面，工农兵及一切劳苦民众，都有集会结社言论出版等自由”；中华苏维埃共和国领土内的人民，凡年满 16 岁，对苏维埃有选举权和被选举权；有“婚姻自由”“信教自由”等；对失业工人给以“劳动介绍与失业津贴”；“有受教育的权利”等；农民获得土地，不仅免除了地主的盘剥，而且基本的生存自由得到保障。④

可见，该时期中国共产党的工农民主专政话语已经相对系统。它在政权的构成、中国共产党的领导地位、人民的主权地位及其享有的权利体系、民主和专政的相互关系等方面，都进一步明确、体现了中共民主话语建构的深入和成熟。⑤ 同时，由于该时期国共两党已经公开决裂，因此中国共产党试图建立不同于西方资产阶级民主的新型民主政治，明确指出西方民主与苏维埃民主是两套异质的话语体系，并对这两种话语进行直接比较，指出资产阶级国家立法、行政、司法三权鼎力，“而无产阶级国家的组织，则是一切政权归苏维埃，其特点是接近民众，指挥灵敏，无互相牵制之毛病”；资产阶级所宣称的民主是资产阶级利益的私产，而“苏维埃的机关，则为真正的德莫克拉西，劳苦民众享有一切政治上的自由和经济上的解放”；资产阶级国家美其名曰的普选制，徒有其表，实际被资产阶级金钱势力包办，而“苏维埃的选举，则与之绝对相反”等。⑥

当然，该时期中共的民主话语建构，依然受到苏联话语较大影响。实际上，中国共产党人工农民主专政思想的提出，受到共产国际的指导。早在中国共产党成立之初就在共产国际的影响下提出“在革命斗争新的高潮中应成立苏维埃”的目标。⑦ 在 1929 – 1931 的短短两年多的时间里，共产国际数次指示和要求中共中央成立苏维埃政权。“现在已经可以并且应当准备群众，去实行革命的推翻地主资产阶级联盟的政权，而建立苏维埃形式的工农独裁。”⑧ 在共产国际的一再督促下，中共中央决定“在最短的时间内创立苏维埃中央政府”，并指令“要有决心的使苏维埃临时中央政府在十月革命节所召集的苏大会中产生出来，而不再延期”⑨。因此，该时期工农民主专政话语，不仅深深打上苏维埃民主话语模式的烙印，以至于“苏维埃”、“人民委员会”等范畴的使用，以及中华苏维埃共和国临时中央政府成立时间定于十月革命节等，都折射了当时苏联民主话语模式对工农民主专政话语的影响。正是由于中国共产党该时期还没有完全独立自主地建构民主话语体系，一定程度受到当时共产国际过于乐观地把苏联革命经验引入中国的影响，中国共产党在工农民主专政思想上，也一定程度存有不切实际的倾向。比如，过分强调苏维埃政权中工人、雇农代表的人数，要求区乡苏维埃代表会议

① 《中共中央文件选集》第 4 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 408 页。
② 同上，第 323 页。
③ 《苏维埃中国》，中国现代史资料编辑委员会翻印，1957 年，第 259 页。
④ 《中共中央文件选集》第 8 册，中共中央党校出版社，1991 年，第 6—9 页。
⑤ 方敏：《“五四”后三十年民主思想研究》，北京：商务印书馆，2004 年，第 61—62 页。
⑥ 《中央革命根据地史料选编》下册，南昌：江西人民出版社，1982 年，第 5 页。
⑦ 《中共中央文件选集》第 3 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，370 页。
⑧ 《中共中央文件选集》第 5 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 792 页。
⑨ 《中共中央文件选集》第 7 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 389、370 页。

“工人雇农成分至少要占三分之一”①。这显然不符合当时苏维埃政权主要建立在农村的现实，也不符合中国社会革命实际的特点。对此种盲从苏联话语的情形，毛泽东后来做出批评：“过去我们叫苏维埃代表大会制度，‘苏维埃’代表大会。我们过去又叫‘苏维埃’，又叫‘大会’，就成了‘大会大会’。这是死搬外国名词。现在我们就用‘人民代表会议’这一名词。”② 尽管如此，该时期工农民主专政话语毕竟为后来新民主主义民主话语的形成和发展奠定了思想和理论基础。

三

1930 年代初，随着中日民族矛盾加剧，中国共产党因应提出抗日民族统一战线。相应地，中国共产党的民主话语建构也与团结抗日的目标结合起来，提出新的“民主共和国”方案。

新的“民主共和国”话语的建构，同样经历一个酝酿成熟的过程。首先是将边区“苏维埃工农共和国”的口号调整为“苏维埃人民共和国”，大大扩展了民主实施的对象。毛泽东说，这就由过去的工人、农民和城市小资产阶级联盟的政府，转变为以工农为主体，同时容纳其他反帝国主义反封建势力的阶级的政府，从而顺应团结抗日的新形势。③ 然而，“苏维埃人民共和国”的实施主要限于苏维埃人民共和国的领土范围，随着抗日形势的紧迫，它在团结全国人民抗日方面还存有局限，也不利于中国共产党全面参与抗战推动全国抗日局面的形成，因此中国共产党审时度势，放弃“苏维埃人民共和国”话语，转而提出新的“民主共和国”话语，“因为这是团结一切抗日力量来保障中国领土完整和预防中国人民遭受亡国灭种的惨祸的最好方法……是较之一部分领土上的苏维埃制度在地域上更普及的民主”，而且“也给中国无产阶级及其首领共产党为着将来的社会主义的胜利而斗争以自由活动的舞台”④。

新的“民主共和国”话语主要强调抵抗外来侵略，发展国民经济以减轻或免于人民生活的苦难，给予人民民主权利，有由普选权选出来的国会、全国人民和抗日军队的抗日救国代表大会和全国统一的国防政府，将国民党一党一派一阶级的独裁政体改变为各党派各阶级合作的民主政体，发动以国民大会和宪法的民主化为目标的广大的民主运动。⑤ 同时，为了团结国民党一致抗日，毛泽东还特别强调共产党的“民主共和国”与国民党三民主义纲领的兼容性。他指出，尽管中国共产党的最高纲领与三民主义有区别，但是共产党的民主革命纲领与三民主义基本上是不相冲突的，“我们认为，共产党、国民党、全国人民，应当共同一致为民族独立、民权自由、民生幸福这三大目标而奋斗”⑥。该时期中间势力为了动员全国人民抗日，也要求国民党取消“党治”，结束“训政”。

然而，抗战初期国民党政府顽固坚持一党专政，认为民主政治对外没有力量，国家只有对内实行专制独裁，才能对外强硬，拒绝中国共产党和中间势力的民主要求。中间势力权衡各种形势后，觉得要实现各党各派和衷共济一致抗日，还是要在民主上着力，用宪政来增加和谐和巩固团结。因此，抗战中期以后，中间势力先后发动两次宪政运动，并在运动中提出自己的宪政设想。为应付这种局面，国民党政府也改变原初反民主要求的主张，以宪政为幌子与各种民主诉求虚与委蛇。在这种形势下，既为了指导中间势力发起的宪政运动，又为了揭穿国民党政府的宪政把戏，中国共产党提出新民主主义宪政思想。毛泽东指出，新民主主义宪政既不同于欧美式的、资产阶级专政的民主政治，也不同于苏联式的、无产阶级专政的民主政治，它是“合乎现在中国国情的新民主主义”，是“几个革命阶级联合起来对于汉奸反动派的专政”。⑦ 这说明当时中国各派势力的角力对民主话语建构产生不可忽视

① 《湘赣革命根据地史料选编》下册，南昌：江西人民出版社，1984 年，第 308、323 页。
② 《共和国走过的路——建国以来重要文献选编（1949－1952）》，北京：中央文献出版社，1991 年，第 14 页。
③ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 156－159 页。
④ 《中共中央文件选集》第 11 册，北京：中央党校出版社，1991 年，第 95 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 256—257 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 259 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 732—733 页。

的影响。

更重要的是，中国共产党在之前“民主共和国”思想的基础上，提出“新民主主义共和国”的设想。1940 年 1 月，毛泽东在《新民主主义论》表示，大地主大资产阶级封建专政的国家制度，资产阶级旧式民主专政的国家制度以及苏联式的社会主义国家制度，均不适合当时中国的国情，当时所要建立的只能是“新民主主义共和国”。从国体看，它是“一切反帝反封建的人们联合专政的民主共和国”①；从政体看，它是“民主集中制”，是“采取全国人民代表大会、省人民代表大会、县人民代表大会、区人民代表大会直到乡人民代表大会的系统，并由各级代表大会选举政府”②。新民主主义共和国是中国共产党基于中国国情提出的比较明确的民主制度模式，从中能够管窥后来人民共和国的初步轮廓。根据“新民主主义共和国”话语，结合抗日根据地边区的实际，该时期中共还形成独特的“三三制”政权思想。

随着抗日的结束，中国社会发展的主题向建国转变。在经历初期国共双方和平建国复杂角力之后，内战终究未能避免。内战的爆发再次使得中国共产党重新思考中国的民主话语建构问题。1947 年 10 月，毛泽东在《中国人民解放军宣言》号召全国人民推翻国民党的独裁制度，实行“人民民主制度”③。至此，中国共产党由抗战初期主张建立临时联合政府，转向建立人民民主制度的目标。之后，共产党对人民民主制度在原有民主思想的基础上进行新的思考和建构，提出人民民主专政话语。1948 年 9 月，毛泽东在中央政治局会议上的报告中，对人民民主专政的性质做出明确界定，指出“我们政权的阶级性是这样：无产阶级领导的，以工农联盟为基础，但不是仅仅工农，还有资产阶级民主分子参加的人民民主专政”，并且要求“我们是人民民主专政，各级政府都要加上‘人民’二字，各种政权机关都要加上‘人民’二字……以示与蒋介石政权的不同”。④ 1949 年 6 月，毛泽东发表《论人民民主专政》，标志着中国共产党对人民民主专政话语的建构和理论论述基本完成。对人民民主专政话语的意义，毛泽东强调“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适变成压迫平民的工具”，新的民权制度“应为一般平民所共有，非少数人所得而私”⑤，指出人民民主专政的前景是“经过人民共和国到达社会主义和共产主义，到达阶级的消灭和世界的大同”。⑥ 至此，“人民民主专政”话语正式形成。

结　　语

可见，民主革命时期“人民民主专政”这一话语的形成与确立，是中国共产党基于自身实力对包括国民党、中间势力和共产国际等在内的各方势力的因应，及在此基础上产生的对各种民主话语资源融合与会通的产物。如果说孙中山是有所警惕地提出“以俄为师”，那么以毛泽东为代表的第一代中国共产党人则不断地以民主的、联合的新民主主义话语诠释基于欧洲和俄国经验得出的马克思列宁主义。毛泽东既坚持中国共产党的独立领导地位，又基于国情以及对中国社会不同势力的因应，灵活主张中国革命多阶级共存与多党派联合的民主革命性质，把马克思列宁主义关于无产阶级大众联合进行社会革命的理论，逐渐演绎为多党派联合的民主话语，逐步将俄国工农大众单一阶级专政的苏维埃革命模式转换为中国众多党派和阶层广泛参与的新民主主义革命，使得“人民民主专政”这一话语赢得民众、中间人士及诸多民主党派的广泛认同，为新民主主义革命胜利提供合法性话语机制。⑦

---

① 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 675 页。
② 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 677 页。
③ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1237 页。
④ 《共和国走过的路——建国以来重要文献选编（1949－1952）》，第 13—14 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1477 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1471 页。
⑦ 参见黄寿松：《人民民主话语建设述论——以新民主主义革命时期中国共产党的探索为中心》，《马克思主义与现实》2016 年第 2 期，第 199 页。

到毛泽东《论人民民主专政》发表时，“人民民主专政”一定程度上已经被赋予中国人民诉求的新含义，而不仅是一个单纯的关于政治民主的概念。随着这些新含义的扩增，“人民民主专政”已转变为一个社会概念，不仅诠释了中国应建构一种怎样的民主，而且还包含了新的价值追求：它不仅是对封建专制与特权的消弭，而且是对人民主体地位的坚守，对实现社会平等与自由的期许；它既汲取了西方民主政治对个体权利保障的政治解放维度，又不同于简单的个人主义价值观；它既传承了中国传统群体和民本的意识，又不同于封建专制体制下的家国一统观念；既借鉴了苏联十月革命和孙中山三民主义的积极元素，又糅合了民主革命各时期中国共产党在各根据地（苏区或边区）的社会治理经验，从而创造性地重构了一种基于中国语境顺应中国政治现代化趋势的新的民主话语体系。

中国共产党之所以能够摆脱种种不同话语的羁绊，成功建构具有本土话语特色的人民民主专政话语体系，其重要原因在于，中国的实际而不是外来的理论才是中国共产党人民民主专政话语建构的根本参照系。前面的梳理说明，中国共产党民主话语建构经历了从“无产阶级民主”、“工农民主专政”再到“新民主主义宪政”，最终发展到“人民民主专政”的话语演变历程。民主革命时期中国共产党民主话语表达及其内涵的变化，见证中国共产党民主实践探索的历程。在这一历程中，中国共产党由初期对外来话语的简单引进和模仿，逐渐发展成熟为对外来话语的批判性借鉴与融合，并最终摆脱外来话语的规制，立足中国传统和社会实际自主地建构起契合中国历史逻辑和符合普罗大众诉求的人民民主专政话语体系。显然，中国的实际和问题是中共话语建构的重要考量。

就方法论而言，民主革命时期中国共产党民主话语体系建构的变迁，启示我们民主话语是流变的，在这一过程中必然被不断代入的新的时代内涵所型构，我们一定要避免对民主话语进行简单的类型学归类。具体就中国民主话语体系而言，它既不能被简单回归到古老中国传统的民本话语，不能被直接等同于西方民主话语模式，也不能机械地被看作是马克思主义理论话语的原初形态。毛泽东说：“中国人民在几十年中积累起来的一切经验，都叫我们实行人民民主专政，或曰人民民主独裁，总之是一样，就是剥夺反动派的发言权，只让人民有发言权。”“这两方面，对人民内部的民主方面和对反动派的专政方面，互相结合起来，就是人民民主专政。”① 显然，毛泽东对“人民民主专政”这一简要概括，就是上述这些维度的体现。“人民民主专政”中的“民主”是“对人民实行民主”，这其中既有对马克思主义唯物史观视域劳动群众是历史发展动力的坚持，又有对西方民主中“民权”含义的汲取，还揉入中国传统“为民做主”的意义；“人民民主专政”中的“专政”，既继承了中国传统儒家赋予人民道德上反抗恶人恶政的权利，又是对建国前中国共产党局部执政时革命和治理经验的总结。尽管从民主革命时期的“人民民主专政”话语过渡到新时期的“人民民主”话语，在思想逻辑上还有环节需要跨越，但民主革命时期的“人民民主专政”话语，不仅奠定当代中国主流政治话语的基本底色，成为现代中国政治话语生长的重要环节，而且也为当前中国特色民主话语体系建设提供了重要的方法论镜鉴。

（责任编辑　欣　彦）

① 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1475 页。

《中国经济原论》与马克思主义政治经济学中国化

刘晓雷　谭群玉

【摘要】在马克思主义政治经济学中国化的进程中，王亚南的《中国经济原论》堪称典范之作。该书借鉴马克思《资本论》的唯物辩证法方法、批判经济学理论及其结构编排的逻辑运思，将之延伸到半封建半殖民地中国社会经济的研究分析，揭示出封建剥削关系在当时中国社会经济中的核心地位，以及中国社会中强商业资本与弱产业资本的畸形关系，既在广义经济学的意义上拓展马克思主义政治经济学的研究对象，也启示社会主义时期中国政治经济学理论创新的时代路径。

【关键词】《中国经济原论》；马克思主义；政治经济学；中国化

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0061－06

作者简介：刘晓雷，河北肥乡人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生、中山大学实践哲学研究中心成员；

谭群玉，湖南祁阳人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授、中山大学中国马克思主义解释史研究中心研究人员。

基金项目：国家社会科学基金项目“延安学术文化组织与马克思主义中国化研究”（16BDJ006）

引　言

在马克思主义政治经济学中国化的进程中，王亚南是一位绕不开的学者代表。他不仅与郭大力合译了《资本论》的第一个中文全译本，从而为这一进程奠定了文本基础，而且率先自觉地将马克思主义政治经济学的基本原理应用于中国社会经济问题研究，提出“以中国人的资格来研究政治经济学”①，致力于创立“中国经济学”。《中国经济原论》是王亚南将马克思主义政治经济学中国化的理论成果，也是其创立中国经济学的“开山之作”。该书被评选“影响新中国经济建设的 10 本经济学著作”② 之一，启发了 20 世纪 90 年代的“重建中国经济学”的经济思潮。③ 当此“锲而不舍推进马克思主义中国化、时代化、大众化，使马克思主义放射出更加灿烂的真理光芒”④ 的主旋律再次奏响，马克思主义政治经济学中国化再次成为一大理论聚焦点之际，《中国经济原论》的典范性意义值得彰显。

① 王亚南：《政治经济学在中国》，《王亚南文选》卷 1，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 84 页。

② 王亚南：《中国经济原论》，广州：广东经济出版社，1998 年，《出版说明》。

③ “重建中国经济学”的概念最早由程恩富于 1994 年提出，引发经济学界的热议，它直接与王亚南的创立“中国经济学”的概念相对接。（程恩富：《21 世纪：重建中国经济学》，《社会科学报》1994 年 4 月 7 日。）

④ 习近平：《继续推进马克思主义中国化时代化大众化》，《中国社会科学网·头条新闻》2017 年 9 月 29 日，http：//www. cssn. cn/index/index_ focus/201709/t20170929_ 3658741. shtml。

一、视政治经济学为反封反帝的“文化武器”

作为《资本论》的译者，王亚南并非一个“我注六经”式的纯然学者，其生命历程与中国革命实践息息相关。大学毕业后他即投身北伐，担任政治教员。大革命失败，使他痛感举起文化武器的重要性，与矢志翻译《资本论》的郭大力一拍即合，加入致力于将马克思主义政治经济学经典著作引入中国的学者行列。

王亚南把马克思主义政治经济学视为反封反帝的“文化武器”①，源于其对经济理论实践性的深刻体认。在他看来，经济学与实践密切关联，即“经济科学是一门实践的科学，是在实践的应用的过程上形成的科学，是要在实践的应用的意义和要求上才能正确有效地去研究去理解的科学”②。经济学的这一实践性，使得它必然要在实践中发挥作用，而其作用的发挥还取决于所要应对的实践问题。王亚南以经济学在英国与德国所发挥的实践作用之差异比较，对此予以说明。英国资本主义是由自由竞争所造就，其利益因先发优势而与自由竞争学说最相契合。因此，英国经济学者，多持自由主义的立场，主张限制国家干涉经济，提倡自由竞争。德国的资本主义发展晚于英国，它在由封建经济向资本主义经济发展过程中，所苦恼的是内部邦国林立，外部面临英、法强邻的政治、经济优势。因此，德国的经济学说强调国家对本国经济发展的保护作用，而不主张自由贸易政策。经此对比，王亚南总结出经济学的两大历史使命“就是作为民族生存斗争之理论的武器，和作为社会生存斗争之理论的武器”③。这意味着经济学要为中国的革命实践服务，即应为中国的反帝反封面的斗争服务。故而王亚南“极力主张政治经济学中国化，要求学习政治经济学须结合中国实际，须运用最先进的马克思主义的社会经济理论，解析中国半封建半殖民地经济实况，并指示反帝反封建斗争的必然归趋”④。此表述实已隐含了王亚南从事政治经济学研究的三大鹄的，即体认中国社会现实、指明资本主义的没落前途和以马克思主义的政治经济学廓清社会意识。⑤

以实践为旨归的马克思主义政治经济学中国化的过程，系与解答中国革命实践问题相始终的。1926 年，毛泽东在《中国社会各阶级的分析》中运用阶级分析法指出：“一切勾结帝国主义的军阀、官僚、买办阶级、大地主阶级以及附属于他们的一部分反动知识界，是我们的敌人。”⑥ 但是，毛泽东的判断在当时并未成为共识。大革命失败后，党内对革命前途问题产生分歧，直接地导致关于中国社会性质、中国社会史和中国农村社会性质的连续论战。其中，以“动力派”和“新思潮派”为主要对垒方的中国社会性质论战，尽管均以马克思主义为理论旗帜，但却观点各异。关于这场论战，何干之认为是由“革命的实践，引起了革命的论争，论争所得的结果，又纠正了民族集团中的偏向，帮助了实践的开展”⑦。

中国社会性质论战，以“动力派”与“新思潮派”两方为主阵营，前者大致持中国社会性质为资本主义之论，后者大致持中国社会性质为半殖民地半封建之论。对社会性质论断不同，决定了理论指认的革命对象亦不相同。论断中国社会性质为资本主义者，即主张以资产阶级为革命对象。在他们看来，中国的资本主义发展乃是由帝国主义入侵“外铄”的，民族资本主义与帝国主义也皆以资本主义市场雇佣为主要剥削方式。此外，中国的封建经济由于土地可自由买卖和劳动力能自由流动而具备了资本主义属性。因此，中国已经是资本主义社会，中国应以资产阶级为对象进行社会主义革命。

---

① 王亚南：《政治经济学在中国》，《王亚南文选》卷 1，第 88 页。“中国不言改造则已，否则政治经济学便当成为中国反对落后封建意识，反对帝国主义文化侵略的‘文化武器’。”

② 王亚南：《经济科学论》，《王亚南文选》卷 1，第 3 页。

③ 王亚南：《政治经济学及其应用》，《王亚南文选》卷 1，第 62 页。

④ 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 840 页。

⑤ 参见王亚南：《政治经济学在中国》，《王亚南文选》卷 1，第 87－88 页。

⑥ 《中国社会各阶级的分析》，《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 9 页。

⑦ 何干之：《中国社会性质问题论战》，上海：上海书店，1937 年，《序》。

与此对应，论断中国社会性质为半殖民地半封建者，主张以帝国主义及其封建附庸为革命对象。

1931 年，王亚南以《封建制度论》一文加入中国社会史论战，指出“中国社会性质问题的论战，是近年来革命碰壁，致一般人怀疑革命，因而回头探究革命对象之必然的结果”①。在该文中，王亚南批判了认为中国尚属封建社会的观点，指出中国的经济中心已经转到工商业发达的城市，但他当时并未提出明确的社会性质论断。在经历《资本论》的思想洗礼后，王亚南在《中国经济原论》中系统、全面地论证中国的社会性质乃是半封建半殖民地，强调“半封建”的核心地位，突出了革除封建生产关系的重要性。从《封建制度论》到《中国经济原论》，体现了王亚南思想的发展。而其观点与自国民革命时期起绵延十数年的社会性质论战双方之观点皆相扞格，客观上取决于《中国经济原论》研究、写作、发表之时，中国革命主要任务的重心变化。《中国经济原论》构思于 1941 年王亚南在中山大学讲授政治经济学之时，待基完成于 1946 年时，民族危机和帝国主义的威胁已暂时退居二线，而中国革命的进程已经展示出土地革命的重要性，即“中国农民的革命性，也许多少可以从中国地主经济型的封建体制中，去找到一点根源。”② 王亚南的经济学研究，准确把握住了中国社会问题的根本症结和变化趋势，无疑对中国革命实践产生影响。中国当代著名经济学家何炼成曾说王亚南的《中国经济原论》“是当时青年大学生走上革命道路的引路者，同时也是我们经济系的学生学习马克思主义经济学的引路人”③。

可以说，中国社会的特殊性质及其特殊剥削关系，是中国革命所需认识的核心问题之一，也是王亚南借鉴马克思主义政治经济学的基础及其理论特色由以形成的前提。他在《中国经济原论》中对该问题的深入研究，拓展了马克思主义政治经济学的视域，对马克思主义政治经济学中国化进程起到了重要推动作用。

二、借鉴马克思主义政治经济学的方法、理论及结构

王亚南的《中国经济原论》堪称马克思主义政治经济学中国化的典范之作。这首先在于它是一部马克思主义的著作，即它以马克思主义政治经济学为理论蓝本，贯穿着马克思主义政治经济学的基本原理。王亚南的学术生涯与马克思主义政治经济学经典著作《资本论》关联密切，其所创立的中国经济学对马克思主义政治经济学的借鉴，亦主要地来自于《资本论》。这突出体现在《中国经济原论》对《资本论》的方法、理论及结构的借鉴上。

首先，《中国经济原论》与《资本论》所运用的基本研究方法均为唯物辩证法。马克思在《资本论》第二版《跋》中即指出，《资本论》所应用的方法是唯物辩证法。恩格斯在《卡尔·马克思〈政治经济学批判·第一分册〉》中亦指出，马克思研究政治经济学所运用的基本方法就是唯物辩证法。④ 马克思指出，“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解”⑤。在考察资本主义的辩证发展过程时，马克思发现了其历史性，即它随历史发展而生，也将随历史发展而亡。资本在生产领域对劳动力进行剥削，乃是资本主义经济运行的核心秘密和本质所在。资本主义因此而发展，也因此发展而孕育着致其灭亡的因素，即无产阶级。与此相应，王亚南在《中国经济原论》中指出，他的方法论基础也是唯物辩证法，并明确表示系从马克思那里借鉴而来。“只有依据唯物辩证法才能把我们那种处在转变过程中的复杂的社会生产关系或经济关系弄个明白”⑥，才能拨开表象的迷雾，看清其内部的联系，抓住其本质。王亚南发现，中

① 王亚南：《封建制度论》，第 2 页，陆晶清、王锡礼编著：《中国社会史的论战》第 1 辑，上海：神州国光社，1932 年。
② 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，第 843 页。
③ 何炼成：《我和“10 本书”》，《当代经济科学》1999 年第 4 期。
④ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 13 页。
⑤ 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 22 页。
⑥ 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，第 876—877 页。

国的剥削仍然直接或间接地依赖于封建生产关系，即表现出相对于资本主义社会而言的特殊性。但他指出，中国的土地生产所承受的压力，也使它表现出一种辩证的发展态势，“一种对封建专制官僚统治者意志独立的、无可抗拒的、物理的辩证的发展，正在敦促他们向着‘自我否定’的前途迈进”①。

其次，《中国经济原论》借助了《资本论》的政治经济学理论来研究中国的社会经济问题。王亚南认为，西方经济学虽与马克思政治经济学研究对象相同，但其理论内涵颇有差异。在他看来，古典经济学和当时流行的庸俗经济学分别存在适用性和庸俗化两大问题。古典经济学以典型的资本主义生产方式为研究对象，而该生产方式的重要作用力之一是使不同国家间的经济特殊性减少、一致性增多。因而以英国先发资本主义为考察对象的经济学说，往往也适用于德、法、美等相对后发资本主义国家的经济形态。但半封建半殖民地社会的中国，经济往往表现出一种前资本主义的特征，这就意味着中国的封建剥削关系还难以在资本主义经济学说体系中得到说明。反之，马克思主义政治经济学有着更加广阔的理论研究视野，对“资本制以前及以后的非资本主义的经济形态，作过历史的分析”②，因而更适合运用于中国社会经济研究。至于庸俗化了的西方经济学，王亚南认为它不仅在为资本主义经济进行理论辩护，而且其对外输出还伴随有文化侵略的特征。他把马克思主义政治经济学当做民族生存斗争的武器，在理论层面上，正是针对庸俗经济学而言的。

最后，《中国经济原论》的结构编排和逻辑运思对《资本论》多有借鉴。《资本论》第一卷以商品和货币为研究起点，继而研究资本、剩余价值、工资和资本积累过程。《中国经济原论》二至八篇亦分别研究商品、货币、资本、利息和利润、工资、地租以及经济恐慌。除利息和利润篇外，《中国经济原论》的结构编排与《资本论》第一卷颇为契合。王亚南在广义经济学意义上所作的贡献，就在于其对商品与商品价值、货币、资本、利息与利润、工资、地租和经济恐慌等狭义经济学中的典型要素在中国社会所呈现出的特殊形态之考察。易言之，王亚南的经济学创新，直接奠基于马克思《资本论》的几大基本概念。尽管这些概念也是古典经济学或庸俗经济学的基本概念，但王亚南对这些概念的运用显然是脱胎于马克思的政治经济学，即是在马克思主义政治经济学意义上对这些概念加以使用的。值得注意的是，结构编排不仅具有形式的意义，而且直观地反映着编排者的逻辑运思。《中国经济原论》借鉴《资本论》的结构编排，事实上也是在借鉴《资本论》的逻辑运思。区别于生产、分配、交换、消费四分平行的经济学体系，马克思的《资本论》在逻辑上的一大显著特点，即以生产过程为枢纽环节，并围绕此核心对资本主义社会做全盘的系统考察。王亚南的《中国经济原论》效仿《资本论》，亦竖立了一个明确的理论核心，即封建生产关系，其他一切经济要素和问题，也均是围绕这一理论核心而加以说明的。

综上可见，王亚南对马克思主义政治经济学的借鉴由内在逻辑到外在框架，以至方法和内容上，可以说是多维立体和形神兼具的。《中国经济原论》为马克思主义政治经济学在中国的开山做出卓越贡献。

三、创立“中国经济学”以凸显经济学上的中国维度

《中国经济原论》作为马克思主义政治经济学中国化的典范之作，还在于它是在对中国特殊国情考察基础实现的创造，即体现着马克思主义政治经济学基本原理与中国特殊国情实际的结合。王亚南提出创立中国经济学，既有意补充广义上的政治经济学研究，又希望“开辟一个中国经济之科学研究的园地”③。事实上，“中国经济学”“这一概念的实质就是把马克思主义原理同中国社会经济具体实践相结合”④。在马克思主义政治经济学中国化和创立中国经济学的双重进路中，王亚南拓展了马

① 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，第 1036 页。
② 王亚南：《广义政治经济学研究发凡》，《王亚南文选》卷 1，第 125 页。
③ 王亚南：《关于中国经济学建立之可能与必要的问题》，《王亚南文选》卷 1，第 92 页。
④ 陈克俭、罗郁聪：《王亚南〈中国经济原论〉与中国经济学》，《当代经济研究》2001 年第 3 期。

克思主义政治经济学的研究对象，灵活运用了其剥削理论，呈现了产业资本与商业资本的前资本主义形态关系，使得《中国经济原论》具有了鲜明的中国特色。

第一，《中国经济原论》拓展了马克思主义政治经济学的研究对象。恩格斯在《反杜林论》中指出："政治经济学，从最广的意义上说，是研究人类社会中支配物质生活资料的生产和交换的规律的科学。"① 这表明广义政治经济学的研究对象不限于资本主义生产方式，而应涵盖全部人类社会生产方式。与此相应，马克思的政治经济学乃是以资本主义生产方式为研究对象，前资本主义生产方式并不在其直接理论视野中。因此，按照恩格斯在《反杜林论》中所划分的广义政治经济学与狭义政治经济学，马克思的《资本论》应当属于狭义政治经济学的范畴。② 马克思在《资本论》第一版序言中指明："我要在本书研究的，是资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系。"③ 马克思的这一研究，因英国经济的典型性而以其为例证，对德国经济的研究也具有意义，因为该研究显示的是工业不发达国家的未来景象。但是，这毕竟不能代替以前资本主义生产方式为直接研究对象的理论本身。王亚南在分析"中国经济学"这一概念的合理性时，认为中国社会经济所具有的特殊性，事实上无法由任何既有经济学理论完全说明。正如恩格斯所说："政治经济学作为一门研究人类各种社会进行生产和交换并相应地进行产品分配的条件和形式的科学——这样广义的政治经济学尚待创造。"④《中国经济原论》正是在广义政治经济学的意义上进行创造的，它以中国的前资本主义社会经济为研究对象，意味着在前资本主义领域拓展了马克思主义政治经济学的研究对象。马克思也研究了资本主义的发展历程，但那是在英国资本主义成熟时代对历史进行的追索，其研究的历史蕴意更加厚重。王亚南指出："由目前远溯到中日战争前后，中国资本主义经济的成分，不能说没有相当程度的发展，但因历史的政治的诸种情形的阻碍，以致中国经济，始终踯躅在由封建主义到资本主义的过渡形态中。"⑤ 这表明王亚南对中国的前资本主义经济形态所进行的是直接的现实研究，它无疑丰富了马克思主义政治经济学的对象内容。

第二，《中国经济原论》灵活运用了马克思主义政治经济学中的剥削理论。马克思认为资本剥削是资本主义社会的核心秘密，王亚南则反复论证土地剥削是中国一切寄生阶级的存在基础。在马克思所考察的资本主义社会中，资本家和工人为对立的双方。作为自由人的工人，除劳动力之外一无所有，只能将其劳动力出卖给资本家，并依附于后者的资本进行劳动。工人的劳动过程，部分地是用于补偿其劳动力价值。"为再生产出这一等价物，6 小时就够了，但是劳动过程不是持续 6 小时，而是比如说持续 12 小时。这样，劳动力发挥作用的结果，不仅再生产出劳动力自身的价值，而且生产出一个超额价值。"⑥ 由工人生产出的这一剩余价值，实为资本家所占有，从而实现资本增殖。可见，在资本主义社会，资本是一个核心要素，资本家正是依靠其资本而得以对工人进行剥削。这一剥削形式可以称为资本剥削。王亚南在考察中国社会经济时，灵活运用了马克思的剥削概念，认为中国社会中的主要剥削形式不是资本剥削，而是土地剥削。中国的雇佣关系依存于土地甚于资本。中国的农民"不是因为缺少资本而被雇，宁是因为缺少土地而被雇"⑦。农业雇佣关系如是，手工业雇佣关系亦如是。西方资本主义在原始积累阶段伴随有土地的集中，这使得农民被从土地上剥离出来，成为工业生产的雇佣劳动力。但中国的土地集中改变的只是土地所有权，却未将农民从土地上剥离，反而仍要依靠雇佣农民从事生产；农民亦因别无所长而仍谋食于土地。在从封建社会向资本主义社会发展的过程

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 525 页。

② 王亚南在《广义政治经济学研究发凡》一文中认为，马克思的《资本论》属于广义政治经济学研究，因为它在对资本主义生产关系进行研究时，也涉及对前资本主义的研究和对后资本主义的理论勾勒。笔者认为，《资本论》虽然有助于对前资本主义和后资本主义的研究，但仍属于狭义政治经济学的研究范畴。

③ 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 8 页。

④ 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 528 页。

⑤ 王亚南：《政治经济学在中国》，《王亚南文选》卷 1，第 71 页。

⑥ 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 242 页。

⑦ 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，第 985 页。

中，雇佣劳动本应由传统雇佣关系进步到资本主义雇佣关系，但是这一转变在中国尚未臻成熟。

第三，《中国经济原论》呈现了产业资本与商业资本的前资本主义形态关系。商业资本自古即有，它并非资本主义社会的典型资本形态。马克思所考察的典型资本主义经济形态中，其典型资本形态乃是与雇佣工人相结合的产业资本，它也是资本主义社会中的支配力量。马克思认为“商品经营资本，只要它以商品资本的形式存在，从社会总资本的再生产过程来看，显然不过是产业资本中那个还处在市场上、处在自己的形态变化过程中、现在作为商品资本存在和执行职能的部分”①。商业资本既不生产价值，也不创造剩余价值，它只是产业资本实现其自身增殖的中介。商业利润并非从商业活动中产生，而是因其在产业资本实现自身增殖过程中所发挥的作用，由产业资本从其利润中让渡出来的，它也要从工人所生产的剩余价值中获取自己的份额。这样，在资本主义社会中，商业资本就从属于产业资本，其利润也将受到产业资本利润的限制。王亚南同样指出，在资本主义社会中，商业资本将成为产业资本的助力。但是，中国当时的社会经济现实，使得他在其经济学理论中所呈现的必然是产业资本受商业资本支配的状态，即一种前资本主义时代的资本关系。20 世纪上半叶的中国商品经济虽已有相当程度的发展，但商品生产还主要是以中国旧有生产方式进行。产业资本具有积累不足、组织形态落后、有机构成低下等缺陷。“中国资本的全运动过程，不论是积累，是集中，抑是分散，基本上都捺上了商业或商业性的印记，而不是产业的。”② 许涤新曾指出，在“民族资本中，商业资本占有 60% －70% 的比重”③，可见中国的产业资本不但不能制约商业资本，反而要受制于商业资本。在利润分配上，产业利润同样受制于商业利润。商业资本的这种优势地位，正是王亚南《中国经济原论》所考察的一大核心问题。他更以附论的形式，将专门研究该问题的《商业资本论》一文补缀于《中国经济原论》之后。这样，在马克思主义政治经济学中被一带而过的强商业资本与弱产业资本的关系，在王亚南的《中国经济原论》中得到充分呈现。

应当说，马克思主义政治经济学潜在地蕴含着广义政治经济学的诉求，王亚南的《中国经济原论》则现实地扩展了马克思主义政治经济学在广义政治经济学上的领地。正是其所凸显的中国特色，赋予了马克思主义政治经济学中国化的持久生命力。

结　　语

作为革命时代政治经济学理论的拓展成果，王亚南的《中国经济原论》以服务于革命实践为宗旨，借鉴马克思主义政治经济学经典著作《资本论》的资本剥削理论，揭示了土地剥削在半封建半殖民地中国所处的核心地位，揭示了雇佣劳动者依附土地甚于依附资本、产业资本受制于商业资本以及民族资本受制于买办资本和官僚资本的经济特点。这是对马克思主义资本剥削理论在不同地域和时代的发挥和创新，同时其将“半封建”置于“半殖民地”之前的提法，又系依据社会主要矛盾的变化，对前贤和毛泽东在《新民主主义论》中侧重于半殖民地提法的调整。它为新中国建立前之新民主主义革命对象认定及土地改革开展，提供了政治经济学的学理支撑，树立了将马克思主义政治经济学原理与该时期社会改造具体实践有机结合的学术典范，促进了马克思主义政治经济学的中国化进程，也对马克思主义中国化的整体进程发挥了重要的作用。

（责任编辑　欣　彦）

① 《资本论》第 3 卷，北京：人民出版社，2004 年 ，第 305 页。

② 王亚南：《中国经济原论》，《王亚南文选》卷 3，第 939 页。

③ 许涤新、吴承明主编：《中国资本主义发展史》第 3 卷，北京：人民出版社，2003 年，第 748 页。

《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》VS《真理的邮递员》
——德里达在能指问题上对拉康的批评辨析

黄　作

【摘要】拉康在《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》中详细阐述了其独特的能指理论，德里达从原子论、菲勒斯－逻各斯中心主义和在场形而上学出发对之进行了猛烈批评。不过，从各自不同体系的书写理论即结构性书写（能指结构）与源初性书写（延异）出发却不难发现，正是不同的理论路径造就了各自在能指问题的不同姿态，同时也说明了德里达在此对拉康的批评更像是某种类似于“越界错误”的情况。

【关键词】能指；结构；书写

中图分类号：B565.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0067－09

作者简介：黄　作，浙江宁波人，（广州 510006）华南师范大学哲学所教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目拉康《〈父亲的姓名〉翻译和研究》（16BZX070）

一

在1955－1956年度的研讨班，拉康在1955年4月26日研讨会上就爱伦·坡《被盗窃的信》的短篇小说做报告[①]，其独特读解可以归结为以下两点。

其一，拉康把小说的故事场景总结为两个盗信场景，这两个场景具有相似的三元结构，第一个场景由国王（小说中的另一位高贵的人）、王后（小说中高贵的“她”）和部长D三者构成，而第二个场景由警察局长G、部长D和杜邦探长三者构成。国王和警察局长G处于第一种看（regard）的位置中，即他们“什么也看不到”；王后和第二个盗信场景中的部长D处于第二种看的位置中，即第二种看“看到第一种看什么也看不到且被诱骗着认为它所隐藏的东西是受到保护的”；第一个盗信场景中的部长D和杜邦探长处于第三种看的位置中，即“出自这两种看的第三种看，看到这两种看让需要加以隐藏的东西展露开来，以便它将要攫取这一东西”[②]。拉康后来又称“什么也看不到”的国王和警察局长G处于“实在的情形”（situation réelle）中，他们“被看到却看不到什么”；王后和第二个盗信场景中的部长D处于“想象的情形”（situation imaginaire）中，他们认为人们不能看到他们，他们不知（méconnaître）“实在的情形”而且看不到“象征的情形”；第一个盗信场景中的部长D和杜邦探长处于“象征的情形”（situation symbolique），他们自身能够很好地去看，能够看到处于“实在

① 报告的原貌记录在1978年出版的这第2期研讨班《弗洛伊德理论之中和精神分析技术之中的自我》上面世。而早在1956年的5月和8月，拉康实际上重写了这一报告的内容，以《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》为名首次发布在1957年第2期的《精神分析学》杂志的第15－44页中，又在前面的第1－14页加了个长长的《导言》。拉康1966年编辑《文集》时把这篇正文和《导言》都收录其中，不过他把正文放在最前面（第11－41页），之后是新加的“序列介绍”（第41－44页），再后是原来的《导言》（第44－60页），其中（第54－57页）插入了1966年新加的“各种括号的括号”（parenthèse des parenthèses）。

② J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 15.

的情形”中的主体“什么也看不到”，以及看到处于“想象的情形”中的主体自以为人们看不到他。[①] 当然，主体所处的位置并不是一成不变的，譬如第一个盗信场景中的部长 D 处于“象征的情形”中，但一旦“在此被看到者感到自己没有被看到”[②]，他就掉入“想象”的陷阱，于是在第二个盗信场景中处于自以为人们看不到他的“想象的情形”中，这是因为真正决定位置的不是主体或角色，而是在各种位置上进行流转的能指以及由能指所构成的象征结构。

其二，在拉康看来，整个故事的发展体现为信（lettre）的流转，当然这不是具体的信件的流转，而是作为“lettre”（字母）功能的“信”的流转，用拉康的话来说就是能指的流转，“被盗窃的信就是纯粹的能指”[③]。为此，拉康批评波德莱尔通过把爱伦·坡这一短篇小说的原文题目“The purloined letter”不切当地译为“La lettre volée”而“背叛了”[④]原作者，因为原文题目中的英语动词“purloin”是一个罕见的词汇。根据牛津字典的说法，“purloin”是一个英语与法语混合而成的词汇，由英语前缀“pur－”与古法语的词汇（loing，loigner，longé）构成，意思应该与英语动词“prolong”（延迟）相当，由此“the purloined letter”用邮局词汇来说就是“la lettre en souffrance”（待领的信）的意思，而不是“la lettre volée”（被盗窃的信）的意思[⑤]。当然，拉康还是在行文中保留了波德莱尔法译文的这一标题即“La lettre volée”，并没有加以更改，也称自己的研讨班就是“关于‘La lettre volée’的研讨班”，本文由此也把“lettre volée”通译为《被盗窃的信》。正是从“purloined”一词应该得到的这一正确译法出发，拉康认为爱伦·坡小说中警察局长 G 所说的盗窃案件的“简单和古怪”其实就表现为“信的奇特性”，而后者就像“The purloined letter”（被延迟的信）这个题目所指出的那样，才是这篇小说“**真正的主题**”，因为信能够经受一种“迂回”，那就是信“**具有自身固有的**一种路径”，在这一线路之中“信的能指影响显现出来”，其中能指“只能在这样一种置换（déplacement）之中维持，即，与我们的带状的各种发光广告牌或我们的像人类一样的思维机器的各种轮转的记忆的置换可比较的置换”[⑥]。拉康在研讨班之后加写的《导言》中解释了思维机器（machine-à-penser）与能指之间的关系，“我们并不是由于缺乏人类意识的效能才拒绝用思维机器来形容我们赋予如此奇妙的各种语言行为的这种效能，而是仅仅因为，这种效能只会思考如下，即，如果就此并没有被能指的各种呼唤所折磨，人就不会具有其公共身份”[⑦]。从 1978 年出版的 1955－1956 年度的第 2 期研讨班内容中不难看到，这一时期的拉康热衷于把“象征界”解释为一架庞大自动装置机器，这是能指的大机器，机器的运作就是能指的流转，能指的流转服从机器的自动性原则[⑧]。而关于能指流转的自动性问题，拉康把它与弗洛伊德后期在《超越快乐原则》一文中所提到的“强迫重复”（Wiederholungszwang）[⑨] 现象联系起来。在《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》正文一开头，拉康就直言“自动重复扎根在我们称之为指称链的**坚决要求或坚决主张**（l'insistance）的那种东西之中”[⑩]，而且在后加的《导言》一开头明确指出，这一研讨班内容是“我们整个这一校历年［1955－1956 年度］致力于《超越快乐原则》一文所做的评论其中一个时刻”[⑪]。

拉康在重写的文本中添加了大量的图式来说明能指在“象征界”大机器之中流转的自动性原理。同样，借着爱伦·坡这一短篇小说的奇妙结构，他进一步论证了处于“象征界”大机器之中流转着的能指的特性：1. 能指优先于且决定所指，“能指相对于所指的优先权”[⑫]，就如拉康在对列维－斯特劳斯 1956 年 5 月 26 日在法国哲学学会中所做的《关于神话与仪式之间的关系》报告的长长的介入评论中直言，这一观点是对列维－斯特劳斯在《马塞尔·莫斯著作导言》中“能指先于且决定所指”

---

①②③④⑤⑥⑦ J. Lacan，“Le séminaire sur ‘La letter volée’”，repris dans les *Écrits*，pp. 30－31，p. 31，p. 16，p. 29，p. 29，p. 29，pp. 59－60.

⑧ 参见黄作：《不思之说——拉康主体理论研究》，北京：人民出版社，2005 年，第四章第二节。

⑨ “Wiederholungszwang”一词，英文一般译为“compulsion to repeat”或“repetition compulsion”，法文一般译为“compulsion de repetition”，而拉康主张译为“automatisme de repetition”，他认为自动性（automatisme）一词更能形象地说明强迫重复现象。（参见 Lacan，*Séminaire II*，p. 79.）

⑩⑪⑫ J. Lacan，“Le séminaire sur ‘La letter volée’”，repris dans les *Écrits*，p. 11，p. 44，p. 29.

观点所欠的理论之债①；他甚至幽默地说，之所以保留波德莱尔所译的标题，“更多地”正是因为考虑到“能指相对于所指的优先权”，而非“能指的约定特征”②。2. 能指就是象征系统中最小或最后的差别性元素，能指“只有以一种缺场的方式才由于其性质而成为象征符号”，是“具有独一无二性质的单元”③，因此也是哲学史上所谓的最后的不可分者。当然，能指并不是任何原子主义意义上的“不可分者（atom）”，因为能指的“本性”恰恰以缺场的形式表现出来。拉康不仅用“en souffrance”（悬而未决的，待领的）来形容作为能指的信，而且信的“这一未使用”（non-usage）④，或信的使用“只能是潜在的”而且“不立即消失”⑤这一事实，反过来正好说明了作为能指的信的缺场性。3. 拉康在《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》正文最后声称“因此，‘被盗窃的信’、甚至‘待领的’信意味着，一封信总是到达目的地”⑥，然而，既然信对拉康而言并不是指具体的信件，而是指纯粹的能指，那么这里的目的地也并非具体的目的地，而是代表一种能指的分配，“信只有通过纯粹能指的各种最终的分配才能作为权力手段而实存”⑦。

可以说，多亏爱伦·坡这一短篇小说的奇妙结构以及其中的信的奇特性，拉康的能指理论在此找到了绝佳证据。正是由于这一解读对发展其能指理论的有利性，使得拉康把《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》一文置于《文集》（1966）的首篇，不仅独立于录入《文集》的以前各篇文章的编年排列，而且享有特权地位来安排这些文章的序列。⑧

二

正是因为《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》一文在拉康理论中的独特地位，它成了对手攻击拉康的集中点。聪明绝顶的德里达显然不会看不到这一点。他在 1972 年声称要向拉康宣战后，在 3 年后的 1975 年，兑现了在《多重立场：与让－路易·乌德宾、居伊·斯卡培塔的会谈》一文收入《多重立场》一书时所加的长注释中，要在 3 至 4 年对拉康的《文集》做出回应的承诺（他尤其感兴趣的是真理与言语问题以及《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》）⑨，在《诗学篇》（*Poétique*）21 期中，他发表《真理邮递员》（“Le facteur de la vérité”）一文，以《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》为靶子，试图全面、系统地清算拉康的“错误”理论。

我们根据德里达在文中对拉康的主要批评论述，逐一进行辨析。首先，德里达批评拉康的能指（字母）理论是一种原子论的理论，“这种原子论的能指拓扑学”⑩，认为这一原子论基于拉康在文中所谓的“能指的物质性”⑪ 理论。德里达把这种物质性排除在经验的物质性之外，“不是可感性能指的经验的物质性”，同时把它限定在两个方面：一方面属于“某种不可分性（indivisibilité）”，另一方

---

① Cf. , J. Lacan, Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss : “Sur les rapports entre la mythologie et le ritual” à la Société Française de Philosophie le 26 mai 1956; Paru dans le Bulletin de la Société française de *philosophie*, 1956, tome XLVIII, pages 113 à 119; C. Lévi-Strauss, “Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, dans le cadre de: “Les classiques des sciences sociales”, une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, en collaboration avec la Bibliothèque Paul-émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, p. 28. 中译本参见［法］毛斯：《马塞尔·毛斯的著作导言》，《社会学与人类学》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2003 年，《导言》第 15 页。

②③④⑤⑥⑦ J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 29, p. 24, p. 32, p. 32, p. 41, p. 32.

⑧ 1970 年《文集》在瑟约出版社以口袋本的形式分两卷本再版，拉康写了个《介绍》，一开头就讲“多亏了某个人，这个东西（ceci）就是甚于一种语言符号（signe）的东西……”而能指恰恰就是比语言符号更为基本的东西，然后以几近一半的篇幅来谈论爱伦·坡这一《被盗窃的信》。可见这篇文章的重要性。（参见 J. Lacan, Post-face à l'édition de poche des *Écrits*, Coll. Points Seuil 1970, pp. 7－12, p. 7.）

⑨ Cf J. Lacan, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse*, *Julia Kristeva*, *Jean-Louis Houdebine*, *Guy Scarpetta*, Les éditions de Minuit, 1972, pp. 112－119 note 33. 中译文参见德里达：《多重立场（与亨利·隆塞、朱莉·克里斯特娃、让－路易·乌德宾、居伊·斯卡培塔的会谈）》（以下简称《多重立场》），余碧平译，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年，第 107—112 页注释 34。

⑩ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Collection *La Philosophie en effet*, Paris: Flammarion, 1980, p. 453.

⑪ J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 24.

面属于“某种场所或局部性（localité）”①。

在能指问题上，拉康不仅用“matérialité”（物质性），而且用过“matériel”一词，譬如称能指为“听得见的物质性东西”（le matériel audible）②，能指就是“指称性的物质性东西”（matériel signifiant）③ 等。这里所谓的物质性东西就是语言的物质性东西，就是说能指是语言的物质性东西，“能指之网就是语言的物质性东西（matériel du langage）的共时结构，就每一个元素在此所获得的确切使用就在于它与其它各元素有别而言”④。能指作为这种物质性的东西，一方面是语言本身的支撑，所谓“听得见的物质性东西”，从“audible”（听得见的，可听见之物）一词来讲，属于哲学史传统的“可感之物（sensible）”的范围（德里达在此断言拉康的能指“不是可感性能指”，实际上并不确切），可感之物对应感觉，但有别于感觉本身。因此，拉康把能指这一“听得见的物质性东西”与“躯体性的和心理性的各种不同功能⑤”区别开来，也正是在这一物质性东西的意义上，拉康的能指概念与索绪尔的听觉形象（能指）实质上也是不同的，因为听觉形象是“心理痕迹”是“表象”，是两面的“心理实体”其中一面，表现的无疑是心理功能，是“感觉的（sensorielle）”⑥ 而非“可感的（sensible）”。另一方面，这种物质性的东西是言语或具体话语的支撑，它是“具体话语从语言中借入的这一物质性支撑”⑦，因为“当主体说话时，他有全部语言的物质性东西供他使用，正是从此出发，具体话语得以形成”⑧，换言之，如果得不到这种物质性的支撑，具体话语是无法形成的，由此可见能指这一物质性东西对具体话语或言语（对语言也是一样）的基本性。

当然，把能指视为“物质性的”并非拉康首创，而是索绪尔。索绪尔一边否认听觉形象是一种“物质性的声音”（son matériel）和“纯粹物理性的东西”（chose purement physique），一边却说“我们有时称听觉形象为‘物质性的’（matérielle）”，当然他紧接着解释道“这仅仅是在这一意义上说的，而且是跟连结的另一术语即更为抽象的概念相对而言的”⑨。拉康在能指的物质性问题上一向备受争议，原因还在于如何理解物质性。尽管索绪尔的“听觉的（形象）”与拉康的“可听的（物质性东西）”可以视为相对应的两种不同东西，就如感觉与可感者，但在我们看来，索绪尔的上述说法恰恰是说明拉康的能指的物质性问题的钥匙；索绪尔非常明确地表达出他是在“具体”（相对于抽象而言）这一意义上使用“matérielle”（物质性的）一词的，同样，拉康归根到底也是在“具体”这一意义上使用该词汇，他称能指是具体话语的物质性支撑，正好说明了物质性以具体性的形式体现出来，而德里达用“localité”（局部性）一词来说明能指的物质性的具体性一面无疑也是正确的。明白了这点，我们就能明白为什么索绪尔和拉康都没有称能指（听觉形象）为一种“物质”（matière），因为能指不是任何哲学传统意义上的物质，例如它不是物质的声音，也不是任何自然的或物理的东西，德里达认为能指的这一物质性不是传统感觉论意义上的经验的物质性，无疑也是正确的。

索绪尔把能指（听觉形象）归于感觉表象，从而否定了它是一种物质（如自然的声音），其观点清晰易懂。相比之下，拉康的观点就要复杂多了，他一方面否认能指是物质或自然性的东西（如声音），另一方面又不承认能指表现为一种心理（或生理）功能。我们还需要从能指的结构性（或系统性）这一特征出发来理解。能指不仅是系统或结构中的元素，只作为系统或结构的元素而存在，而

---

① J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 452.

② J. Lacan, *Séminaire I*, éditions du Seuil, 1975, p. 272.

③ J. Lacan, *Écrits*, éditions du Seuil, 1966, p. 379, p. 427, p. 511 etc.

④ Ibid., p. 414. 拉康有时也称“matériel de la langue”（语言的物质性东西）。J. Lacan, *Séminaire III*, éditions du Seuil, 1981, p. 66.

⑤ Ibid., p. 495.

⑥ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, édition critique préparée par Tullio de Mauro, postface de Loui-Jean Calvet, Payot, Paris, 1985, p. 98. 中译文参见［瑞士］索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980 年，第 101 页。

⑦ J. Lacan, *Écrits*, éditions du Seuil, 1966, p. 495.

⑧ J. Lacan, *Séminaire III*, p. 66.

⑨ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, op. cit., p. 98. 中译文参见［瑞士］索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，第 101 页。

且还是系统或结构中最小或最后的差别性元素，是元素而非不可分的原子。能指既具有结构性又是系统的元素，恰好是说明能指并非原子的利器。德里达从拉康的能指的物质性出发来说明能指的不可分性的路径，实质上是借道于原子论来实现的，即从能指的物质性推导出能指的原子性，再从后者推导出其不可分性。这一推导无疑是错误的；德里达没能看到拉康有时也说“文字原子” （atome littéral），但他指的是“音位学元素”和“指称性单元”这些结构性元素①，而不是原子论意义上的原子；最主要的是，反复强调能指的奥古斯丁传统的拉康，不能不视结构性（或系统性）为能指的首要特征，而绝不会承认原子论意义上的能指。同理，所谓能指的不可分性也并非指“atome”（原子）的“a-tome”（不可分），在这一问题上，德里达同样误读了拉康。德里达在上述《真理邮递员》一文中引用拉康在《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》中的表述，“然而如果我们强调的首先是能指的物质性，这种物质性在很多方面是**奇特的**（singulière），其中第一方面就是并不支持划分（partition）”②，试图说明拉康正是从不可划分性来说明能指的物质性。但这里拉康所谓的“不支持划分”其实并不是“atome”（原子）意义上的“a-tome”（不可分）。拉康文本中紧接着说“你们把信变成一些小小碎片，信还是它所是的信，与格式塔理论（Gestaltheorie）用潜伏性的活力论来考虑其整体观念是完全不同意义的”③，非常清楚地说明这一“不支持划分”不同于格式塔完形理论的整体观，不属于“想象界”范畴，不属于把整体分割直至不可分割的原子为止的传统的整体与部分理论。德里达引用包括前句话在内的大段的拉康引文时，中间故意省略紧接着的这句话，非得从“atome”（原子）意义上的“a-tome”（不可分）特性来解释拉康所谓的能指的物质性，动机非常可疑，同时其论证也是站不住脚的。

三

其次，德里达批评拉康的能指理论是逻各斯中心主义加上菲勒斯中心主义，称之为“菲勒斯－逻各斯中心主义”（phallogocentrisme）④。我们比较熟悉的是逻各斯中心主义，至于菲勒斯中心主义，可以说是德里达专门批判拉康理论（甚至扩展到弗洛伊德主义）的术语。从其理论构成上看，拉康是在谈到母婴关系时引入菲勒斯（phallus）概念的，后者作为第三者是构成母婴关系必不可少的一方，换言之，母婴关系不是一种单独的简单的二元想象关系，而是一开始就涉及一种想象三角形（le ternaire imaginaire），这是拉康理论的独特之处。他称想象三角形中的这一第三者为想象的菲勒斯（φ），后者不是解剖学意义上的男性生殖器阴茎（penis），而是婴儿与母亲的欲望的共同对象，而且处于想象三角形的核心地位，“如果不把菲勒斯当作一种第三者的元素……那么，对象关系的概念不可能被理解，同样也无法被操作”⑤。当然，就欲望的真正对象是一种缺乏而言，菲勒斯作为一种象征符号“就是一种能指”⑥，它就成了“Φ（大写的 phi），不可能拒绝的象征的菲勒斯，享乐的能指”⑦，这一能指“具有缺乏于存在的那种能指功能”⑧，它就是关于缺乏的能指⑨，由于“能指越不指向什么，它就越不可被摧毁”⑩，就越纯粹，菲勒斯（象征的菲勒斯 Φ）可以说就是最纯粹的能指。

---

①⑥⑦⑧ J. Lacan, *Écrits*, éditions du Seuil, 1966, p. 816, p. 690, p. 823, p. 710.

② J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 24. Et cf. J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 452.

③ Ibid., p. 452.

④ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 510.

⑤ J. Lacan, *Séminaire IV*, éditions du Seuil, 1994, p. 28.

⑨ 1997 年，萨福安（Safouan）在美国加州伯克莱开办的讲习班上清晰而又生动地用“a signifier of lack”（一种关于缺乏的能指）与“a signifier that is lacking”（一种缺乏的能指）区分了菲勒斯与对象小 a，认为菲勒斯已是一种能指，欲望的能指，欲望作为一种缺乏有自己的能指菲勒斯，而对象小 a 则本身不是一种能指，或者说，它连一种能指都不是，关于这种东西，没有任何东西可以来表示它。（Safouan, “Direction of the Cure, the End of Analysis and the Pass”, *The Fundamental Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, oct. 1997, inedited.）

⑩ J. Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 210.

这一特殊的能指也正好说明了能指的本性，“能指是具有独一无二性质的单元（unité），从其本性上说只是一种缺场（absence）的象征符号①”。爱伦·坡上述小说中的“被盗窃的信”本身作为能指，“将在且不将在它所在、它会去的地方”②，完全不服从传统逻辑规律，恰恰说明了它从其本性上说是在场与缺场的合一（présence/absence），因为其价值不在于它的存在（在场），而在于它与其它能指（元素或单元）的差异之中。③

德里达无视拉康把能指视为一种缺场（或缺场与在场的合一）的事实，固执于他上述有关能指的物质性的观点，坚持把拉康的能指视为一种在场，试图通过一种文字游戏来根本地改变拉康所称的能指是关于缺乏或缺场的理论：爱伦·坡上述小说中的“被盗窃的信”本身作为能指，并不像一般的事物一样存在于某个地方，具有某个场所，相反，它并没有它自己的场所或地方，“我们**对着信/严格地**（à la lettre）只能说，这个东西并没有它的地方，这属于那种能够加以改变的东西，换言之，这属于象征秩序”。就像图书馆里一本书找不到了，它躲起来了，图书卡片显示的它不在它的地方，它很有可能就在旁边的柜子上，它“如此显见地显示着”，可它却是“隐藏着的”，这只有象征的东西（信作为能指）才能做到，相反，实在的东西总是有它自己的地方或场所，无论你怎么移动它，它总是要占据一个地方，它“总是且无论如何就在那里”，“它以紧贴着基底而获胜”④。聪明的德里达绝对不会读不懂拉康这些文本的含义，但为了坚持他在拉康的能指问题上的错误己见（从原子论的不可分的能指原子说到能指的物质性、能指的固有场所，再到能指的在场性），不惜使用低级的文字游戏，即用“（le）manque a sa place”（缺乏有它的地方或位置）来取代拉康文本中的“manque à sa place”（没有它的地方或不在它的地方），试图强行给拉康的能指扣上在场的帽子，“在短语‘manque à sa place（没有它的地方或不在它的地方）’之中，引入一个书写的‘a’，换言之，没有重音的‘a’，或许足以改变一个字母，或许改变不如一个字母的东西，以便使之显现出，如果缺乏在能指的这一原子论的拓扑形态中有其位置（le manque a sa place），如果缺乏占据着一种外形都受到了限定的、被决定的场所，那么，秩序就将永远不会被打乱：信总是将重新找到其固有的场所，即一种被欺骗的缺乏（当然不是经验性的，而是超绝的，这更好且更确定）”⑤。一方面，德里达认为拉康的能指“甚至总是语音的”⑥，由此认定拉康的能指是语音中心主义的产物，从而必定属于逻各斯中心主义。正是在这样一种思想理路指导下，德里达坚持认为拉康在上述《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》中所论及的作为缺乏的象征符号、作为能指（或字母）的信（lettre）具有在场性，“这一有声的‘字母/信（lettre）’因此同样会是不可分的，总是与它自身相同一，不管它的物体的各种分块会是什么”⑦，与自身相同一，“在场于自身”⑧。另一方面，德里达把拉康的菲勒斯理论作狭义的理解，

---

① J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter vole’”, repris dans les *Écrits*, p. 24.

② Ibid., p. 24.

③ 《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》的英译文作者马勒曼（Jeffrey Mehlman）在此有个注释，把拉康此处的“将在且不将在”与索绪尔的“语言之中只有各种差异”以及“语言之中只有各种差异，**无需各种肯定项**（*sans terms positifs*）”的表述联系起来，无疑是相当正确的。（参见 F. de Saussure, Cours de linguistique générale, édition critique préparée par Tullio de Mauro, op. cit., p. 166. 中译文参见［瑞士］索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，第 167 页；J. Lacan, Seminar on “the Purloined Letter”, traduit en englais par Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies*, Issue 48, French Freud: Structural Studies in Psychoanlysis, 1972, p. 54, note 24.）

④ J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 25.

⑤ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 453.

⑥ 德里达经常引用的“音位学的且甚至总是语音的”（phonématique et même toujours phonétique）这句话严格说来并非拉康的原话，而他其中所说的“刚刚所引用”的句子在德里达上述文中前面一点地方已经出现过，即“像梦本身一样的一种书写，是能够用形象来表示的，它总是像语言一样是象征地分节的，就是说，它完全像这一语言一样是音位学的（phonématique），而且从它被读时起它实际上就是语音的（phonétique en fait, dès lors qu’elle se lit）”，两者并不一致。这一“刚刚所引用”的句子来自《文集》，与发表在 1956 年第 4 期《哲学研究》杂志上的原文也有出入。简单地说，拉康在 1966 年把该篇文章收入《文集》时用“而且从它被读时起它实际上就是语音的”这一表述取代了原先的表述即“而且它终究是语音的”，但这两种表述都不是德里达所说的“（音位学的且）甚至总是语音的”，都没有德里达所谓的“甚至总是语音的”的意思，可以说这是德里达的误读。

⑦ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 493.

⑧ Ibid., p. 493.

尤其把它作性欲化理解。德里达这样说："信有它固有的意义，一种固有的路径，一种固有的场所。哪些意义、路径和场所呢？在三角形之中，只有杜邦看起来知道这点……为杜邦所知的这一固有的场所，就像我们将看到以游移不定的方式占据其位置的精神分析师所知一样，就是阉割的场所：女人作为被阴茎之缺乏所揭开面纱的场所，作为菲勒斯的真理（vérité du phallus），换言之，作为阉割的真理。"① 他认为菲勒斯的真理就是阉割的真理，这就曲解了拉康的理论。拉康在名为《对象关系》的1956－1957年度的研讨班中曾经明确讲，对象之缺乏有三种基本表现形态：象征之债（阉割）、想象的损害（挫折）和实在之洞（剥夺），各自对应的对象分别为想象的对象、实在的对象和象征的对象。就阉割而言，精神分析学意义上的阉割并不是《曼努法典》中所列出的真实的阉割，"任何阉割，在一种神经症的影响之中所涉及的那些阉割，它们决不是一种真实的阉割。阉割只是就它在一种针对一种想象性对象的活动的形式之下、在主体之中起作用而言，才开始起作用"②。根据拉康在表格上所列，阉割的对象是想象的对象即想象的菲勒斯，而不是真实的阴茎，阉割行为的行动者是实在的父亲，而阉割行为实际上是一种象征行为。而就剥夺而言，虽然剥夺可以视为"阉割经验的如此可感的和可见的一种经验"，但拉康是"在实在中引入剥夺概念的"，"就是在实在之中引入象征的简单次序，以便覆盖实在以及挖掘实在"，所以剥夺的对象是一种象征对象，如象征的菲勒斯，剥夺"包含对象在实在之中的象征化"③，剥夺行为的行动者是想象的父亲，剥夺本身表现为一种实在之洞。需要指出的是，说女人被剥夺了阴茎或女人没有阴茎时，并不意味着女人被剥夺了真实的阴茎，而是说这会造成一种实在之中的恐惧，"我们力求定义的阉割，以女人缺乏阴茎这一实在之中的恐惧为基础"④，作为阉割经验其中一种的剥夺无疑也以这一恐惧为基础，但这并不意味着女人被剥夺了真实的阴茎或女人被阉割了真实的阴茎。坐拥精神分析师娇妻的德里达，并没有深入体会拉康的这些精神分析术语，听从习惯把拉康理论中作为根本维度的缺乏简单轻率地视为"阴茎之缺乏"，或者说把菲勒斯视为"阴茎之缺乏"，同时又不恰当地把菲勒斯、"阴茎之缺乏"与阉割等同起来，进而在把拉康的能指理论视为一种语音中心主义或逻各斯中心主义的同时，也把它视为一种菲勒斯中心主义⑤，并且从生理的角度出发，错误地把后者等同于"雄性中心主义"（androcentrisme）⑥。

四

再者，德里达批评拉康的能指理论和真理理论都属于在场形而上学范围。德里达不仅用"不可分性"来说明拉康的能指的"物质性"，而且用"localité"（场所）来说明后者，当然，他紧接着指出，这一"场所本身并不是经验性的**也不是实际的**（*non réelle*），因为它招致这样一种东西，这种东西不在它所在的地方，'没有它的地方'，并不位于它所位于的地方，或者还可以说（但这会是同一回事吗？）**位于**（*se trouve*）它不**位于**（ne *se trouve* pas）的地方"⑦。就如前面指出的，这种东西就是拉康所说的"它将在**且**不将在它所在的地方"的那种东西，它代表着在场与缺场的合一。熟悉20世纪前期哲学的人都知道，拉康所谓的"在场与缺场的合一"理论正是海德格尔关于存在的"显/隐"理论的翻版，一向敏锐的德里达不可能看不到这点，而且正因为如此，德里达也把拉康的缺场——那种没有它的地方（manque à sa place）的缺乏（manquer）——理论归于一种根本上的在场理论，就像他把海德格尔的存在论归于在场形而上学一样。他还进一步指出，拉康的这种以缺乏面目显示出来的能指场所的在场性，背后得到了一种更为根本的在场理论的支持，那就是作为能指源头的言语对于

① J. Derrida, "Le facteur de la vérité", repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 467.
② Lacan, *Séminaire IV*, 1994, p. 219.
③ Ibid., p. 219.
④ Ibid., p. 219.
⑤ 拉康在《文集》中曾经讲到过"菲勒斯中心主义的辩证法"（*Écrits*, p. 554 et p. 732），但不是生理意义上。
⑥ J. Derrida, "Le facteur de la vérité", repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 510.
⑦ Ibid., p. 452.

自身的在场性，“语声自行地引发这样一种解释：它具有自发性（spontanéité）的各种现象性特征，具有在场于自身的在场性（la présence à soi）的各种现象性特征，具有返回自身的循环性返回（retour circulaire à soi）的特征”①。由此，德里达把能指的物质性和不可分性、能指场所的缺场性以及能指的言语性（语音性）与一种根本上的在场理论联系起来，并进一步指出在拉康的这一《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》中，能指的这一在场性理论与真理理论（作为能指的信的真相）紧密联系在一起。德里达紧紧抓住拉康在上述研讨班中有关“信具有**自身固有的**一种路径”② 的表述，尤其是在研讨班正文的最后关于“因此，‘被盗窃的信’、甚至‘待领的’信意味着，一封信总是到达目的地”③ 的表述，认为作为能指的信实际上处于返回自身的循环性返回之中，或者说，虽然信是流转的，但它的路径是固有的，从而最终还是要回到它固有的场所，这再次说明能指（信）的不可分性和不可摧毁性，“信将位于此，即，它通过**固有的（*propre*）**且确切地说是**流转的（*circulaire*）**路径的迂回总将是不可触及的和不可摧毁的，总将应该是不可触及的和不可摧毁的”④。从信的“固有路径”和信“总是到达目的地”这两点出发，德里达概括了拉康上述研讨班中“被盗窃的信”的真相（真理），“我们已经看到，真理价值的两种意义在拉康研讨班上被呈现出来”，那就是：

1. 在循环的返回和固有的路径之中，从起源到终点，从能指的临时出发地到能指的再次连结的相符（*Adéquation*）。相符的这一循环保卫（garde）和注视（regarde）约定的循环，契约的循环和宣过了誓言的信任（foi jurée）的循环。相符的这一循环重新建立起后一种循环以反对威胁且把后一种循环重新建立为象征秩序。在菲勒斯的**卫士**（*la garde*）被委托为缺乏**的**卫士（garde du manque）的那一瞬间中，相符的这一循环构成了。从国王到王后，由此出发，处于一种没完没了的交替游戏之中。2. 作为缺乏结构的**带着面纱－揭开面纱**（Voilement-dévoilement）：阉割，能指的**固有**场所，它的信的起源和目的地，没有显示任何东西来揭开面纱。因此阉割以它的揭开面纱的方式（en son dévoilement）来带着面纱。但是真理的这一运作有其固有的场所：**成为了**缺乏于存在的那种缺乏的地方（*étant*-la place du manque à être）的各种外形。⑤

当然，就如德里达随后指出的那样，这两种真理价值无疑是相互关联的，“它们是不可分割的。从菲勒斯应该被保卫，应该重新回到它的出发点，应该不在路途中撒播那时起，它们就需要言语和字母/信（lettre）的语音化”⑥。而要想能指（包括有关缺乏的能指即菲勒斯）在它的字母中得到保卫，要想能指这样返回，就需要能指在它的字母中不遭受被划分的命运，即能指必须是不可分的。为此，德里达还调侃起拉康，因为这样一来，人们不能说部分的信/字母（dire de la lettre），而只能说一封信/一个字母（un lettre），一些信/一些字母（des lettres），信/字母（la lettre）”⑦。可见，在前面已经指出的被盗窃的信的奇特性（singularité），正是能指（信、字母）的不可分的特殊性（singularité）。能指的这一特殊性，所谓能指的物质性，在德里达看来，“**从人们并不能在任何地方发现的一种不可分性中演绎出来的这种‘物质性’，实际上对应于一种理想化（*idéalisation*）**”。为了说明能指的这一理想化或理想性，德里达还引用了拉康的表述“你们把信变成一些小小碎片，信还是它所是的信”⑧，不过这一次不再从原子论意义上的可分性出发来解读拉康的表述，相反却正确地指出“这一点不能用经验的物质性（la matérialité empirique）来说”⑨，同时希望以此为范例，得出一种能指的理想性，“就如这一点不能用经验的物质性来说那样，一种理想性［无更改地进行置换着的对

① J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 493.
② J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 29.
③ Ibid., p. 41.
④ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 453.
⑤ Ibid., pp. 491－492.
⑥ Ibid., p. 492.
⑦ Ibid., p. 492.
⑧ J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La letter volée’”, repris dans les *Écrits*, p. 24.
⑨ J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 492.

于自身的一种同一的不可触及性（intangibilité）］应该被包含其中”[①]。这毋宁是说，能指的循环性的相符是一种理想性，而且能指的不可分的物质性也是一种理想性。

上文已指出，德里达从原子论意义上的不可分性出发来理解拉康的能指的物质性（实质上是系统论意义上的单元或元素的具体性）的做法并不确切，在此基础上得出拉康的能指的不可分的物质性是一种理想性，同样也是不确切的。德里达的目的只有一个，那就是试图为了自己的永远可分的、延异的、撒播的能指理论考虑而扫清一切障碍。同样，德里达虽然正确地指出了拉康的表述“你们把信变成一些小小碎片，信还是它所是的信”不能用经验的物质性来说明，但是他把这一表述作为证明能指在流转或循环中相符的理想性的范例的做法并没有说服力，因为拉康的这一表述蕴含着显而易见的索绪尔主义的意义，那就是信的价值在于它在系统中的差异性，而不在于它本身的实在性或实体性。德里达没能明白这一意思，反而把它当作能指在流转或循环中相符的理想性的例证，这是不可取的。其唯一的目的就是在批评拉康的“信（能指）总是到达目的地”观点同时，提出自己的能指观即能指（信）是永远延异的、撒播的，“与拉康研讨班最后一句话所说的意思（‘被盗窃的信’、甚至‘待领的’信意味着，一封信总是到达目的地）相反，一封信能够总是不到达目的地”[②]。事实上，无论德里达冠以拉康的能指的物质性以理想性，还是冠以拉康的能指的循环性的相符以理想性，其目的都是为了批判这一理想性背后的在场理论，而在能指领域中，语音（语声、言语）对于自身的在场在德里达看来无疑是最终的在场形式，上述第二种真理价值“带着面纱－揭开面纱”（隐/显）也必然隶属于这一最终的在场形式。然而，“能指甚至总是语音的”并非拉康的完整表述，而是可以视为德里达的一种改写。相反，虽然语言学中的能指在其产生上来说是一种听觉能指，但一旦能指产生（无意识是言语作用的产物），能指就成了系统的元素或单元，成了能指函数，不得不服从系统的法则，至此，这已是类似于音位学法则的法则，而非语音的法则或语音学的法则。与此同时，拉康凭借弗洛伊德在梦方面的伟大临床发现，看到了文字与书写的重要性，发现能指函数正是书写的表现形式，发现无意识结构中的能指服从的其实正是书写的法则，至此，能指彻底告别了语音或言语，脱离了德里达所谓的语音或言语对于自身的在场性，同时也摆脱了语音或言语或逻各斯的纠缠，从而也不可能滑向所谓的“逻各斯中心主义”。

五

拉康和德里达都受惠于弗洛伊德文本，前者受益于《释梦》尤其有关“梦是一种图形谜语（rébus）”的论断，后者则受益于《“神奇的便条簿”笔记》小文和《科学心理学纲要》“（手稿）”。他们把能指的根本问题最后推进到书写（écriture）层面来进行讨论，各自发展出两种著名的书写理论：结构性书写（能指结构）与源初性书写（延异）。正是不同的理论路径造就了各自在能指问题的不同姿态，同时也说明了德里达上述对拉康批评更像是某种类似于“越界错误”的情况。

（责任编辑　任　之）

① J. Derrida, “Le facteur de la vérité”, repris dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 492.

② Ibid., p. 472.

拉康对康德伦理学的批判与超越
——一种基督教进路的解读

卢　毅

【摘要】本文从基督教的进路出发，将拉康对康德伦理学的批判概括为两个主要方面，一是其本质上的律法主义，二是因在原则上未把“爱”确立为与实践质料关系的导向性情感所致的形式主义，而本身具有内在关联的这两个方面使得康德在理论和实践上有悖论性地倒向萨德的危险。通过对基督教的相关学说进行匠心独运的阐发，拉康点明了康德伦理学给其自身乃至整个西方近代伦理学造成的困境，同时指出精神分析伦理学对此困境的超越在于借助“对邻人的爱”的升华而实现的对冷酷律法的扬弃。

【关键词】拉康；康德；伦理学；基督教；精神分析
中图分类号：B565.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0076－09

作者简介：卢　毅，江西丰城人，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）副研究员。
基金项目：江苏高校哲学社会科学研究基金指导项目“精神分析与心理咨询临床的伦理基础研究”（2014SJD017）

一、引　　言

在拉康对其精神分析伦理学进行阐发的过程中，康德构成了其中的一个重要参照点。与同样作为拉康基本参照对象的亚里士多德伦理学不同，康德伦理学与精神分析之间的关系在拉康看来显然更加直接。在某种意义上，正是通过克服康德伦理学在理论与实践上造成的重大难题，弗洛伊德开创的精神分析为整个现代西方伦理学投下一缕曙光①。为了彰显精神分析伦理学“哥白尼革命式的”② 伟大意义，拉康对康德伦理学进行一番深入细致的批判性考察。

由于拉康对康德伦理学的评论不太集中，且其间经常掺杂着大量其他内容，因而如何把拉康对康德伦理学各方面的批判尽可能有机地贯通起来就成了一个难题。所幸拉康本人还是在他的言辞之间给出一些提示，其中最重要的一点当属对基督教思想的参照。尽管经拉康“消化”后的基督教思想几乎失去了任何神学的味道，但这种“世俗化的”观点不仅没有对问题的理解造成任何妨碍，反倒让康德伦理学的根本缺陷一览无遗地暴露出来。顺着拉康的这一思路，本文将康德伦理学的主要问题归结为本质上的律法主义和原则上未把“爱”确立为与实践质料关系的导向性情感所致的形式主义。

① Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique de la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 86.

② 如果说康德哲学的“哥白尼革命”在于将人类认识与行动的重心从客体转到（先验的）主体，即通过主体的理性（知性）来规定客体，那么精神分析的“哥白尼革命”在于反讽式地扭转了康德的立场，重新以客体来“规定”主体，或者说用客体来为主体“奠基”。不过这里涉及到的是严格精神分析意义上的客体，也就是欲望的客体（对象）。

二、对康德伦理学律法主义的批判

虽然拉康本人并未明言，但通过分析不难发现，拉康对康德伦理学的一大批判在于对其律法主义本质的批判，而这个问题又和康德伦理学的基督教思想背景密切相关。实际上，康德本人的初衷并不是要彻底拒斥基督教学说，而毋宁说是为了把整个基督教学说重新建立在理性这个惟一坚实可靠的基础上。然而，由于过分强调理性所颁布的道德律至高无上的威严性，康德伦理学最终还是倒向与基督教根本精神最为抵牾的律法主义。①

按照康德本人的观点，纯粹实践的理性通过一种先天地下达无条件的定言命令或“绝对命令”的道德律来规定意志。他还解释了为何道德法则在人身上具有一种命令的形式：

因为我们对于那虽然是有理性的存在者的人类能预设一个纯粹的意志，但对于人类作为有需要和感性动因所刺激的存在者却不能预设任何神圣的意志，亦即这样一种意志，它不可能提出任何与道德律相冲突的准则。②

因此道德律在人类那里是一个命令，它以定言的方式提出要求，因为这法则是无条件的；这样一个意志与这法则的关系就是以责任为名的从属性，它意味着对一个行动的某种强制，虽然只是由理性及其客观法则来强迫，而这行动因此就被称之为义务，因为一种在病理学上被刺激起来的（虽然并不由此而规定了的、因而也总是自由的）任意，本身带有一种愿望，这愿望来源于主观原因，因此也有可能经常与纯粹的客观的规定根据相对立，因而需要实践理性的某种抵抗作为道德的强制，这种抵抗可以称之为内部的、但却是智性的强制。③

换言之，随着理性无条件地下达这种道德律令，主体中便产生了责任与义务这样带有强制性的道德感。准确地说，“义务”（Pflicht）在康德那里指的是一种道德行为，而真正的道德情感则另有名称，即“敬重”（Achtung）。对敬重感的发现或“发明”在康德看来意义重大，因为通过将道德的动机严格限制在这种情感上，道德的纯粹性就有了保证，合乎义务的举动便不至于与出于义务的行为混为一谈④。

然而，拉康并未像康德那样陶醉在献给义务与敬重的赞歌中，而是敏锐地发现：被康德界定为人类道德行动惟一合法主观动机的敬重感，其起源实际上隐藏着康德伦理学的一个秘密，这一秘密的关键在于敬重感与痛苦感之间的暧昧关系。而这恰恰成了从原则上压制感性偏好的康德与追求无限肉体快感的萨德最终殊途同归于痛苦的一个有力证据：一方面，康德表示痛苦是从概念出发先天地规定知识与快乐或不快乐情感之间关系的第一种甚至惟一一种情况；另一方面，为了打开欲望的所有闸门，萨德在极限处向我们指出的本质也是痛苦。由此，拉康最终得出了一个语出惊人的结论：“总的来说，康德与萨德所见略同。”⑤

鉴于上述说法还是有些笼统，为了检验拉康的立论是否可靠，需要依据文本再做一番细致分析。按照康德的说法，“道德律作为意志的规定根据，由于它损害着我们的一切爱好，而必然会导致一种可以被称之为痛苦的情感，并且在此我们就有了第一个、也许甚至是惟一的一个例子，在其中我们有可能从先天的概念出发来规定一种知识（在这里就是一种纯粹实践理性的知识）对愉快或不愉快的

① 有必要指出的是，由于拉康对康德伦理学的批判几乎完全集中在《实践理性批判》，而《实践理性批判》并不能完全代表康德的整个伦理学思想，因此拉康这种以点带面的批判对康德难免有失公允之嫌。就律法主义这一问题而言，在《纯然理性限度内的宗教》特别是在第一章中，可以清晰找到大量体现康德反对律法主义的立场的论述。在人的道德改善问题上，康德反复强调动机的至上性和纯粹性，强调仅仅遵守外在的法规仪式不足为训。尽管如此，通过下文的分析依然可以看出，对这类明显的、低级的律法主义表示反感和拒斥的康德，其伦理学思想终究难以摆脱另一种更加隐蔽、更加“高级”的律法主义的嫌疑。

② ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2003，第 42 页。

③ 同上，第 42—43 页。

④ 同上，第 111 页。

⑤ Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 97.

情感的关系”[①]。至于这种痛苦感与敬重感之间的关系，多少有些类似于《判断力批判》所谈到的恐惧感与崇高感之间的关系[②]，即二者并非判然相分、彼此独立的两种情感，而毋宁说是同一种情感在两个不同阶段或不同层面上的差异化显现。康德表示：“道德律通过把爱好和使爱好成为至上实践条件的这种偏好、也就是把自爱排除在任何参与至上立法的活动之外，而能够对情感发生作用，这种作用一方面只是否定性的，另一方面，也就是在纯粹实践理性的限制性根据方面，则是肯定性的。”[③]他进而得出结论：“所以对道德律的敬重也必须被看作这法则对情感的肯定的、但却是间接的作用。”[④]

由此，可以对康德的整个伦理学前景做一番大致描绘：为了避免任何宗教或道德上的狂热，“对于人和一切被创造的理性存在者，道德的必然性都是强迫，即责任，而任何建立于其上的行动都必须表现为义务，而不是被表现为已被我们自己所喜爱或可能被我们自己喜爱的做法”[⑤]。康德对道德律之强制性与义务之必要性的强调是如此地不遗余力，以至于郑重告诫说：“我们置身于理性的戒律之下，并且在我们服从这一戒律的一切准则中都不得忘记，不要从它里面抽掉任何东西，也不要由于我们把我们意志的那种虽然是合乎法则的规定根据仍然建立在不同于法则本身和对法则的敬重的别的东西中，就以自矜的妄想使法则（尽管这是我们自己的理性所立之法）的威信有所损失。”[⑥] 尽管经过了改头换面，尽管用理性的自我立法或“自律”取代了上帝的律法，但从基督教的视角来看，这在本质上依然是一种律法主义。尽管通过悬设“灵魂不朽”，康德为“善的意志”通过不断遵从道德律以无限逼近二者合一的“神圣意志”或“单纯对法则的爱”留下了希望，但在拉康看来，根本的问题在于：照此方向前进，最终能够抵达预期的目的吗？还是恰恰会南辕北辙、适得其反？

实际上，拉康将康德与萨德并举，有一个很重要的原因就是他们各自的思想非常完美地印证了圣保罗在《罗马书》中所阐述的律法与罪之间的辩证法。在《精神分析伦理学》这期年度研讨班上，拉康在分别对康德与萨德的伦理学思想进行考察之后，通过以“物”（das Ding）[⑦] 代替“罪”的方式化用了保罗《罗马书》中的以下段落：

> 律法是罪吗？断乎不是！只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，“不可起贪心”，我就不知何为贪心。然而罪趁着机会，就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动，因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法，是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死，因为罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我[⑧]。

早在福柯指出历史上对人类性欲的种种压制和规训反倒促使人们在性事上花样不断翻新之前，保罗就以其深刻的预见性普遍地揭示了律法与罪之间的深层勾连或“同谋”。通过援引保罗的精辟洞见，拉康有力地指出康德的律法主义伦理学在理论上必然会导致的危险：由于试图竭尽所能地听命于律法，罪就趁虚而入把人杀了，并且罪若不借助律法便无杀人的可能，因此就其本质而言俨然是“以理杀人”。拉康进而指出，弗洛伊德与保罗二人在此问题上的洞见确实有不谋而合之感和异曲同工之妙[⑨]。

对于律法的效用、限度与危害，保罗一直有着非常清醒的认识：“我们知道律法原是好的，只要人用得合宜。因为律法不是为义人设立的，乃是为不法和不服的，不虔诚和犯罪的，不圣洁和恋世俗

---

① ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 100 页。

② 参见［德］康德：《康德著作全集第 5 卷：实践理性批判·判断力批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 254—256 页。

③ ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 102 页。

④ 同上，第 108 页。

⑤ 同上，第 112 页。

⑥ 同上，第 113 页。译文略有改动。

⑦ 拉康关于“物”的基本观点可参看本文第四部分的相关段落。

⑧ 《圣经》，南京：中国基督教协会，2004 年，《罗马书》7：7－11，下文统一简写为《圣经·罗马书》7：7－11》。拉康对这段话的化用参见 Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 101.

⑨ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 101, p. 114.

的，弑父母和杀人的。”[①] “所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。”[②] 也就是说，律法实际上只能起到消极的禁止作用，只能作为一种外在规范来制约人的行为，只能让人知道自己在道德上的不洁不义和无从“自律”，而绝非像康德幻想的那样可以通过不断遵守它来使自己的意志趋向圣洁。根据保罗的说法：“我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”[③] “现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给他作奴仆呢?”[④] 因此，从保罗神学的视角来看，康德这种将律法抬高到无以复加地步的做法，实际上反映他对上帝神圣恩典的拒斥，因此康德不啻为保罗当年大加鞭挞的犹太教律法主义的近代翻版，因为二者都妄想通过遵行律法来“称义”，都甘愿作律法的奴仆而不愿作神的儿子。但既然“罪的权势就是律法”[⑤]，既然“我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在”[⑥]，那么律法的奴仆就不可避免地要成为罪的奴仆，试图通过遵从康德式律令来修善成德的人也势必成为在道德上遭受甚至享受萨德式虐待的奴仆。[⑦]

另一方面，通过揭示由“超我”（Über-Ich）与“自我”（das Ich）之间的内在张力——自我的攻击冲动很大程度上被超我转化成针对自我本身的压迫性能量[⑧]——造成的“道德受虐狂”的心理结构，弗洛伊德为此问题提供了一种更加精细的解释。拉康称弗洛伊德由此揭示了“道德良知的悖论”：“我们说道德良知越是精致它就越表现得越咄咄逼人，我们实际上越少触犯它，它就越残暴，由于我们是在我们的冲力与我们欲望的深处通过行动上的克制而迫使它来寻找我们，它就越发吹毛求疵。简言之，这种道德良知难以平息的特征，其悖论性的残酷，在个体之中实际上就像一只以给它的满足为食的寄身虫。伦理学更多是以与个体的不幸而非其罪过成正比的方式来迫害个体。”[⑨] 换言之，道德律法以及作为其内在化机制的“道德良知”或“超我”，人们越是严格地要求自己遵行它，就越容易发现自己在道德上的各种不完善，从而也就越容易深陷在更加深重的罪恶感之中，即“人们为它牺牲得越多，它就变得越苛刻”[⑩]。这便是精神分析所揭示的道德受虐狂的恶性循环结构，而在拉康眼中这正是康德式的律法主义在理论上必然导致的萨德式恶果。正如拉康所言：“实际上，谁都会发现，如果道德律在此能够扮演什么角色的话，那恰恰正是用来支撑这种享受（jouissance），正是如圣保罗所言用来让罪变得过度有罪。这便是康德在此完全无视的东西。”[⑪]

在拉康看来，康德所谓的实践理性的自我立法或“自律”实际上仍是一种未经反思的“他律”：由于本质上作为言说主体的人一开始就要服从语言这个“大写他者”（Autre）的法则，就要经过语言的根本性异化，因此在主体的欲望未经精神分析治疗净化的情况下，内心良知的呼唤很有可能是大写他者内化了的命令，是超我的命令；而一心甘愿无条件服从这种命令的康德式主体，表面上是在落实“自己的”理性颁布的法则，无形中却成了大写他者享受的工具，表面上是在有意识地扮演理性普世法则的纯粹化身，无形中却成了在无意识幻想中满足大写他者残暴和淫秽要求的纯粹对象，而这

① 《圣经·提摩太前书》1：8－9。
② 《圣经·罗马书》3：20。
③ 《圣经·加拉太书》3：23－24。
④ 《圣经·加拉太书》4：9。
⑤ 《圣经·哥林多前书》15：56。
⑥ 《圣经·罗马书》7：21。
⑦ 实际上，作为保罗最重要阐释者之一的马丁·路德在该问题上的立场也非常明确和坚定：“律法主义的生活并不能除去罪，因为没有人能满足律法的要求。律法显出罪疚，使良心充满了恐惧，并将人逐入绝望。人所发明的努力更无法除罪。事实是，一个人越要靠着自己的努力赚取功劳，他所陷入的债务就越深。”参见［德］路德：《〈加拉太书〉注释》，李漫波译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 7 页。
⑧ Vgl. Sigmund Freud, “Das Unbehagen in der Kultur”, in *Gesammelte Werke XIV*, London: Imago, 1948, S. 482－483.
⑨ Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, pp. 107－108.
⑩ Ibid., p. 350.
⑪ Ibid., p. 223.

恰恰正是拉康留给萨德式倒错主体的位置①。

三、对康德伦理学形式主义的批判

顺着拉康的思路，不难发现康德与萨德在理论上的深层关联还不止上述这一点。由于康德伦理学不只具有律法主义的本质，而且在人的道德实践的原则以及与道德实践对象的关系上未能充分重视“爱”这一重要的道德情感，因此同时还存在形式主义的问题。从基督教学说的思路来看，康德伦理学这两方面问题其实具有某种内在的关联。

如上所述，在基督教看来，对律法的拔高与对恩典的拒斥之间是彼此相关的。对此，保罗的说法很明确：“我不废掉神的恩；义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。”② “你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了。”③ 如果“信”“望”“爱”这“三圣德”本身也被视为恩典，那么“其中最大的是爱”④，而《哥林多前书》第 13 章对爱的著名颂词便是一个最好的例证。无独有偶，康德伦理学同样因其律法主义的本质而导致对爱这一最大恩典的贬斥，从而滋生了某种问题严重的形式主义。在对此问题进行展开之前，有必要先对康德伦理学的“形式主义”做出界定。

有一种常见的误解是把康德伦理学当成一种将一切质料都排除到实践原则之外的极端形式主义。然而，康德曾明确表示，由于意志必然涉及到意志的对象，而质料又是对象不可或缺的组成部分，因此这种排除并非一种绝对意义上的排除，只是排除了质料充当一条必然而普遍的实践规则之依据的可能。换言之，在康德伦理学中，形式与质料并非处处都水火不容，一旦实践法则纯粹通过诸准则的形式而被建立起来之后，质料就也是必不可少的了。“所以一个限制质料的法则的单纯形式，必须同时是把这个质料加到意志上去的根据，但并不以质料为前提。”⑤ 可见，即便说康德伦理学存在某种形式主义的问题，指的也不是某种彻头彻尾、简单幼稚的形式主义，而是某种特定的、需要加以细致分析的形式主义。如上所述，这种形式主义与康德在道德实践的原则中对“爱”的某种拒斥有关。

首先还是回到康德本人对爱的看法上。在《实践理性批判》中，康德似乎对爱做了过于简单化的理解，通常将其等同为自爱，即拉康意义上想象性的自恋之爱；至于对上帝或法则的那种高尚的“理智之爱”，在他看来并不现存于人类这种必然受到感性偏好影响的有限的理性存在者身上，最多只能作为一种可以不断去追求的原型、范本或理想⑥。于是，前一种自恋之爱因妨害道德法则的纯粹性和至上性而遭到贬斥，后一种高尚之爱因其非现实性而被虚置和架空，由此，爱实际上被排除在康德伦理学的整个基本框架之外。康德甚至还指出爱与作为命令的道德律法在意向上的直接矛盾性，从而试图从根源上断绝“爱的律法”的可能性⑦。

这样，问题就出现了。当康德说“义务和职责是我们惟一必须给予我们与道德律的关系的称呼”⑧ 时，他实际上只对人与道德律的形式之间的关系做了规定，即人对道德律的义务关系只意味着严格遵守道德律的形式，而并未对人与道德律的质料或意志对象之间的关系做任何实质性的规定。按

---

① 历史上关于这种戴着康德面具的萨德形象，最臭名昭著的例子莫过于二战期间无情杀戮了数百万犹太人的纳粹头子艾希曼。战后他在耶路撒冷受审时，亲口声称自己信奉的就是康德的这套伦理学。他把自己的杀人如麻解释为完全出于纳粹要员的责任感而非任何个人的快感，这表明他完全把自己当成整台纳粹机器赖以正常运转的一个元件，当成实现纳粹“伟大使命”的一个工具，因此他的快感并非源于杀人的行为本身，而是源于对纳粹运动这个大写他者的绝对效忠。当然，康德本人对其伦理学的表述和别人对它这种“滥用”之间肯定存在距离，并且单凭这一事例也不足以成为彻底抹杀康德伦理学的理由，但由此足见在具体的生活实践中真正落实这套伦理学可能存在怎样的问题甚至危险。

② 《圣经·加拉太书》2：21。

③ 《圣经·加拉太书》5：4。

④ 《圣经·哥林多前书》13：13。

⑤ ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 45 页。

⑥ 参见［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 43、113—15 页。

⑦ 参见［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 113—114 页。

⑧ ［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 113 页。

照拉康的思路，康德此举的危险性在于就此取消了律法的基本指向性，仅以逻辑上的不矛盾或前后一致来对道德律作要求，因此至少在理论上为萨德式极恶世界的实现铺平了道路。所有人都愿意将恶行作为“义务”贯彻到底的一个萨德式的世界，恰恰只有借助康德式的严格标准才是可能的，或者按拉康本人的说法，“它（萨德的作品——笔者注）恰恰是打着康德式标准的旗号来为人们能称其为一种‘反道德’的立场辩护的”①。因而，“倘若人们将每种情感元素都从道德中除去，倘若人们为我们撤销我们情感中的一切向导、使其失效，如此达到极致，萨德式的世界——即便是其反面和漫画——便可被设想为由一种极端的伦理学、由那在 1788 年写下的康德伦理学所统治的世界的一种可能实现”②。

通过揭示以上这一极为吊诡和讽刺的理论事实，拉康暴露了康德伦理学的另一大问题：“我已向你们指出，康德的‘你应该’有多么容易被升格为律令的萨德式享受幻想所取代——这当然是纯粹的幻想，并且近乎可笑，但丝毫不排除它被确立为普遍律法的可能性。”③ 在这个问题上，有学者认为：“康德在确立道德律令的自主性和专横性的时候，虽然从前门把现象界的对象驱逐出了伦理的领域，但又从后门引入了一个淫秽的他者，那个引发主体纯粹的痛苦的良知的声音。在这个意义上说，康德的伦理主体天然地隐含了一个倒错的维度，萨德就是站在这个维度上把康德的‘你应该’的律令发挥到了极致，萨德的原乐（jouissance）意志所追求的正是一种倒错的原乐，一种彻底无视对象的痛苦的原乐，一种与康德的冷漠的伦理激情相互映照的残酷的原乐。”④ 上述观点不可谓不中肯，但问题是在揭示拉康笔下康德与萨德之间的这种微妙关系后，这种分析却戛然而止，未能进一步揭露康德伦理学真正的问题所在，因此也就无法准确廓清拉康本人的伦理学立场，倒是让拉康仿佛成了在康德与萨德的纠葛背后袖手旁观的观众。实际上，拉康将康德与萨德并举实有深意，根本上是为了通过萨德的激进姿态反映出康德伦理学的问题，进而在此基础上提出一套带有基督教意味的精神分析的解决方案。

从拉康的分析和阐述不难看出，萨德对康德道德律的这种倒错运用，暴露了康德伦理学存在某种形式主义的弊端，这种形式主义不是在彻底不谈质料或对象的意义上，而是在对主体与其意志或欲望对象之间的关系缺乏规定的意义上。只有当主体与道德实践对象之间的关系也得到积极、明确界定时，才能有效防范对康德伦理学的这种萨德式篡改。为了走出康德伦理学所陷入的萨德式险境，拉康认为必须重新借助于爱的引导，但不是随便哪种爱，而是一种具有特定伦理学指向的爱，它能让主体在与对象的关系中真正确立起自身的伦理地位。

四、通过对“爱邻如己”的阐发走出康德伦理学的困境

如上所述，康德伦理学的一大初衷虽然是为了避免道德狂热主义，但其具有萨德式严酷程度的律法主义却无异于“前门逐狼，后门迎虎”，最终在理论上导致主体饱受罪恶感折磨的道德受虐处境，同时又因为过于轻率地将作为伦理学向导的爱拒之门外而只对律法做形式上的要求，更是为一心将恶进行到底的萨德主义大开方便之门。因此，正如齐泽克所指出的，拉康的观点是并非萨德是一个暗藏的康德主义者，而是康德是一个暗藏的萨德主义者。⑤ 在拉康看来，康德伦理学的这一困境实际上也是近代西方整个强调律法与规范的伦理学所陷入的危机⑥。精神分析伦理学所具有的革命性意义就在于成功走出这一僵局，而其所采用的途径再次受到基督教思想的启发，其核心正是“爱”，确切说就

① Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 95.

② Ibid., p. 96.

③ Ibid., p. 364.

④ 吴琼：《康德同萨德：拉康的绝配》，《中国人民大学学报》2010 年第 2 期，第 66 页。

⑤ 参见［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 5 页。

⑥ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, pp. 85 - 86, p. 93.

是“对邻人的爱”，这种爱虽带有律法的形式却又超越了律法。

上文提及，在康德看来，不仅“对律法的爱”因为难免走向道德狂热而在人的道德实践中是不可取的，而且作为命令的“爱的律法”本身在逻辑上也是不可能的。对于这两点，在《圣经》中都可以找到相应的反驳。首先，尽管同样强调律法的必要性与庄重性，但古代的犹太教思想似乎并没有排除人们对律法油然生出喜爱之情的可能。《诗篇》第 119 篇就洋溢着对律法的爱慕之词：“因你的律法是我所喜爱的”①，“你的律法也是我所喜爱的”②，“惟你的律法是我所爱的”③，“但你的律法为我所爱”④。其次，从基督教神学的立场出发，基督教对犹太教的一大超越之处在于用“爱”成全或者“扬弃”了律法。正如耶稣基督所言：“我实在告诉你们：就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”⑤ 可见，在整个犹太－基督教思想中，律法与爱之间的关系并非康德所设想的那样紧张。不仅如此，“爱上帝”以及“爱邻人”这两条“爱的律法”还被耶稣视为“律法和先知一切道理的总纲”⑥。

对此，保罗显然深有领会：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那‘不可奸淫’，‘不可杀人’，‘不可偷盗’，‘不可贪婪’，或有别的诫命，都包在‘爱人如己’这一句话之内了。爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。”⑦ 与“你不可……”这类趋于唤起罪念的禁止性律法不同，“你当爱……”在保留了律法基本形式的同时具有了更加积极和明确的指向性，并且以其爱的基调将律法的压迫性与攻击性转化成激发和调动起爱的能力。

巧合的是，康德在《实践理性批判》中也对上面提到的这两条“爱的律法”进行过分析⑧，只是他似乎并不觉得这二者之间有什么内在关联，因为在他看来上帝不是感官的对象，而对邻人的爱不过是自恋之爱的延伸，因此对上帝的爱与对邻人的爱之间似乎并没有多少共通之处。

对于以康德和边沁为代表的西方近代伦理学，拉康的一大不满恰好就是针对上述这种观点。拉康明确表示，边沁“为最多数人谋求最大幸福”这一功利主义基本原则实际上不仅不能与基督教所说的“爱邻如己”相提并论，甚至与之背道而驰。相反，拉康的欲望伦理学在很大程度上就是对“爱邻如己”之中所蕴含的真正伦理精神的继承、发展与深化。

从以上分析不难看出，无论是康德还是边沁，对人而言惟一切实可行的爱就是自恋式的、以幸福为导向的爱。⑨ 拉康则认为精神分析所关注的爱即“爱欲”恰恰是另一种爱，一种更加深刻也更难能

---

① 《圣经·诗篇》119：77。

② 《圣经·诗篇》119：113。

③ 《圣经·诗篇》119：163。

④ 《圣经·诗篇》119：174。

⑤ 《圣经·马太福音》5：17－18。

⑥ 《圣经·马太福音》22：36。

⑦ 《圣经·罗马书》13：8－10。

⑧ 参见［德］康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 113—114 页。

⑨ 需要指出的是，康德曾在《道德形而上学奠基》中区分了“实践的爱”和“病态的爱”，并且表示“要求爱自己的邻人，甚至爱我们的仇敌的那些经文也应当如此理解。因为作为偏好的爱是不能被要求的，但是出自义务本身的行善，即使根本没有偏好来驱使，甚至有自然的和无法抑制的反感来抗拒，却是实践的爱，而不是病态的爱。这种爱就在意志之中，而不是在感觉的倾向之中，在行动的原理之中，不是在温存的同情之中；惟有这种爱才是可以要求的”（［德］康德：《康德著作全集第 4 卷：纯粹理性批判（第 1 版）·未来形而上学导论·道德形而上学的奠基·自然科学的形而上学初始根据》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 406 页）。

就此而言，康德在《实践理性批判》中关于“爱”这个主题的阐述似乎并不完整，不能完全代表康德在该问题上的全部立场和观点。在《道德形而上学奠基》中，康德对这两种爱所做的上述区分，尤其是他对“实践的爱”的界定，似乎有使得他在“对邻人的爱”的问题上与拉康靠得更近而由此远离萨德的可能。然而，即便如此，康德与拉康之间的差异依然显著，这种差异可简要归结为：康德始终强调感性的经验内容与理性的先验形式之间的严格二分，并且完全以后者来限定前者，试图以此来保证道德原则、善的意志和“实践之爱”——如果它在人那里确实存在的话——的纯粹性；尽管拉康的目的也是要实现人道德生活的纯粹性，而且也对人的欲望做了结构上的分析，却从未接受这种“体用相分”的硬性割裂，而是“即用是体”、“体用不二”。换言之，人类主体的存在论与伦理学根基就在并且只在首先是一个语言世界的具体生活世界中，而非如康德所说的那样处在和现象界彼此割裂的本体界中。

可贵的爱，这种爱与基督教所宣扬的“对邻人的爱”在根本精神上是一致的。问题的关键在于对“邻人”（le prochain）的理解。康德与边沁无疑都将邻人设想为与自己相像的“同类”（le semblable），因此对邻人的爱只可能是一种镜象式的自恋之爱，所爱的也不过是与主体的自我（moi/das Ich）完全对等的“小写他者”（l'autre）。在拉康看来，这种对“同类”的爱即便以利他主义的名义号召人们行善，但它与“对邻人的爱”毕竟是不可混淆的两样东西[①]：“我在我的镜子中想象他们（他人——笔者注）的困难、他们的痛苦。我缺少的当然不是想象力，而毋宁说是对邻人之爱的情感，也就是人们可称之为这条艰难之路的东西。”[②] 这条艰难之路指的就是弗洛伊德在《文明中的不适》中探明的道路[③]，拉康顺着这条道路将“邻人”理解为在根本上与自己不同的、带有敌意的、本性恶毒的、会造成创伤的存在者，以其不可化约的差异性而成为主体严格意义上的“异类”或“大写他者”（l'Autre），对这样的“邻人”的爱必然是非镜象式的、带有风险的、以各种牺牲为代价的、进而也更富有伦理意味的爱。

拉康对“爱邻如己”的解读不禁让人想起耶稣基督那振聋发聩的“登山宝训”：“你们听见有话说，‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌’。只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”[④] 只是在拉康看来，真正的“邻人”或多或少就是仇敌，就是“那逼迫你们的”，因此真正做到“爱邻如己”绝非轻而易举之事，甚至连向来习惯勇往直前的弗洛伊德都在它面前退却了[⑤]。然而，拉康却坚定地继承了基督教思想的这笔宝贵遗产，并使之成为其伦理学思想的一个重要资源。

这是否意味着拉康伦理学不过是基督教伦理学的翻版？回答显然是否定的。与基督教的神学伦理学不同，拉康伦理学可以说是一种世俗伦理学，它并未预设任何天国来世或赏罚报应，也未像康德那样悬设“灵魂不朽”，而是只着眼于人在现世的生活。接下来的问题就是：既然没有任何神学的背景与前景，那么拉康对“爱邻如己”做出这种理解和强调究竟出于何种理由？这显然是出于其欲望伦理学自身的理由。

从精神分析的视角出发，拉康认为乱伦禁忌这一人类文明最基本的律法导致了作为乱伦对象的母亲即“物”的根本性缺失，这种缺失在主体之中留下了一个无法填补的洞，姑且可称为“欲望之洞”[⑥]。主体的伦理性并非体现在填补欲望之洞的不懈努力中，而恰恰体现在对欲望本身即其不可填充性的“爱”之中。由于“物”这一原始欲望对象无处可寻，因此对“物”的欲望以及对这种欲望的爱就只能寄托在具体的日常对象身上。将普通对象提升至“物”的尊贵地位，拉康把这种行动定义为“升华”（sublimation）[⑦]，而主体所升华的对象就是主体的“邻人”，甚至不必非得是某个人，而可以喻指一切与主体相邻近的东西。然而，升华有一个根本性的前提，即升华之所以可能，日常生活中哪怕再不起眼的东西之所以有可能成为具有伦理学意谓的“邻人”，究其根本是因为它被放到了我们欲望对象的位置上，因此严格说来最配被称为“邻人”的不是别的而正是我们的欲望本身。正如拉康所言：“倘若某样东西在伦理（学）诫命的顶峰是以一种对某些人而言如此奇异、如此具有丑闻性的方式，并且是以‘你要爱你的邻人如同你自己’这一表述形式而告终的，那么正是由于它是人类主体与其自身关系的律法，他才在与他欲望的关系中使他（本人）成了他自己的邻人。”[⑧] 如此一来，基督教的“爱邻如己”最终被拉康阐释成“爱欲如己”，因为欲望才是那一直逼迫着我们、让我们永远不得安宁而又与我们最亲近的“邻人”。

在拉康眼中，升华最典型的范式是中世纪的骑士之爱（amour courtois）：骑士将某位也许资质平

① Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, pp. 232 – 233.

② Ibid., p. 220.

③ Vgl. Sigmund Freud. “Das Unbehagen in der Kultur”, in *Gesammelte Werke XIV*, London: Imago, 1948, S. 470 – 471.

④ 《圣经·马太福音》5: 43 – 44。

⑤ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 228.

⑥ Cf. Ibid., pp. 82 – 84.

⑦ Cf. Ibid., p. 133.

⑧ Ibid., p. 92.

平的妇人提升到一个自身无法企及的圣母般的高度，尽其所能地颂扬她、为她效力、甚至甘愿为之牺牲，却并不企图占有对方。正如拉康所指出的，骑士之爱究其本质其实是一种基督教式的爱，是“对邻人的爱”在某种特定历史文化背景下的特殊形态或变体①。

如此就有理由相信拉康对“爱邻如己”的这种阐释和发挥也是承接基督教自身的思路而来的。在基督教思想中，“爱上帝”与“爱邻人”之所以能够相提并论，是因为这两者已经由于圣子道成肉身、化身为人这一最大的神迹而成为一体了。换言之，不存在对上帝空洞、抽象的爱，因为上帝已经化身为有血有肉的基督，所以爱上帝必须具体体现在爱基督身上，而基督并不只是历史上某个特定的人，而可能是任何一个“邻人”，正如耶稣说“这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了”② 所表明的意思一样。

同样，在阐发“爱邻如己”这一思想时，拉康虽然淡化甚至抹消了其神学内涵，也改变了其具体所指，但其基本思路仍是秉承基督教传统而来的。正如对上帝的爱必须落实在某个活生生的“邻人”身上一样，对那无处可寻的终极欲望对象即“物”的欲望，也只能借助语言的结构和言语的机制体现在各种具体的日常对象身上。相反，康德的“眼拙”在于并未看出上帝与邻人之间有什么根本性的关联，就像他未看出作为意志对象的至善与任何“病理性的”质料之间有任何内在关联一样。

至此，拉康对康德思想的一种更深层的不满就流露出来。实际上，拉康对康德在伦理学方面所做的工作并非持全盘否定态度。对康德为了保证道德实践法则的纯粹性而首先“截断众流”、将一切质料全都当作“病理性的”元素加以排除的做法，拉康并不反对。这从他对各种幸福论伦理学的强烈批评可见一斑③，并且拉康伦理学的一大目的可以说就是仿照康德的“（纯粹）实践理性批判”来进行一种“纯粹欲望批判”，通过排除依附在欲望的一切“病理性的”前提和条件来还原其纯粹性。拉康所不满的只是康德就此偏向了形式一边，而不对主体与对象之间的关系进行引导和限定，由此给了萨德可乘之机，从而将康德严格一致的“善的意志”在形式上合法地偷换成同样贯彻始终的“恶的意志”。这一问题根本上反映出的是康德整体思想缺乏辩证性的严重二元论倾向，这种倾向由于对本体与现象、形式与质料、理性（知性）与感性等进行硬性割裂而导致了一系列问题，造成意志或欲望的对象因被实践法则的形式架空而难以在实际生活中落实的窘境。因此拉康说“我们将承认这个对象在整部《实践理性批判》中都被避开了”④，甚至还无不讽刺地调侃道“去那里向律法的对象们致敬吧，你们对它们一无所知，因为你们不知道如何在以之为原因的欲望中重新找到道路”⑤。

为了打破这一僵局，拉康认为精神分析所给出的方案在于继续康德只进行到一半的工作，也就是把之前排除的“病态”对象再找回来，但同时不再就其本身所是的那样看待它，也不像萨德那样将其当作直接享受（jouir）的对象，而是对其进行升华，使其晋升为崇高的（sublime）、始终保持一定距离的、值得欲望并同时使欲望本身得以维系下去的对象，由此就实现了“从律法到欲望”⑥ 的成功过渡。正是在对欲望这个与我们最近却又最难相处的“邻人”的爱护中，主体身上的伦理性得到最根本的彰显；也正是借助这成全或者扬弃律法的基督式的爱，一种超越道德受虐狂的崇高殉道立场才成为可能，伦理主体才不会因为在必须为欲望这个“邻人”献身时却步而让其苟存的生命失去意义⑦。

（责任编辑　任　之）

① Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 118

② 《圣经·马太福音》25：40。

③ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L' éthique la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 339.

④ Jacques Lacan, “Kant avec Sade ”, in *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 768.

⑤ Ibid., p. 780.

⑥ Ibid., p. 781.

⑦ Cf. Ibid., p. 782. 话虽如此，但在实践中升华的可行性和导向依然可能引发问题，因此拉康给出的方案到底在何种程度上克服了康德留下的伦理学疑难，仍是一个有待进一步探讨的问题。

历史现象学的现状与目标

卓　立

【摘要】历史现象学不应被理解为“现象学地看历史”，而应被理解为“历史地现象学地看”，这样才能建立对历史现象学诸含义的统一理解。历史性与现象学之间的本质关联在于，现象学本身就蕴涵着历史性。现象学不仅源于历史性问题，也强化了历史性，使近代意义的历史性发展成为绝对的历史性。这种绝对的历史性只有在后期胡塞尔的历史现象学中才可能得到圆满的阐释，从而克服现代哲学中普遍存在的历史相对主义问题。这意味着将近代理性主义“超越历史的理性”修正为一种“包容历史的理性”。因而，只有从胡塞尔历史现象学出发，才可能超越现代性前提，在广阔的社会文化对象领域重建理论研究的可能性。

【关键词】历史现象学；历史性；理性主义；历史哲学；现实史

中图分类号：B089　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0085－07

作者简介：卓　立，福建霞浦人，（重庆 401120）西南政法大学哲学系副教授。

基金项目：重庆市社会科学规划 2014 年度培育项目“中国现代实证史学知识论基础重建研究”（2014py31）；重庆市教育委员会人文社会科学研究项目“现象学历史哲学知识理论研究”（16SKGH005）

近年来，随着国内现象学研究的深入，“历史现象学”（Phänomenologie der Geschichte，phenomenology of history）这个术语开始越来越频繁地被使用。学界日益关注到现象学运动与历史问题之间广泛深切的关联。另一方面，对具体领域的现象学研究，也日益彰显历史视角的重要性，相关的现象学思想日益显示出其对于社会历史理论研究的重要性和独特性。因此，无论是在学理层面还是在实践层面，系统展开历史现象学研究都具有重要意义。但至目前为止，我们对历史现象学的涵义、研究意义以及主要研究任务，都还欠缺足够整体的阐明。历史现象学作为一门完全意义上的学科不仅尚未形成，就连“针对现象学与历史问题的研究也呈显出停滞不前的情况”①。

一、“历史现象学”的涵义统一性问题

“历史现象学”一词，即使仅仅望文生义地理解，也包含了多种可能。在现象学成为显学的今天，它最可能被理解为指向历史领域的专门现象学，即“关于历史”的“现象学”；但对于不了解现象学的人，也可能被理解为“关于历史现象”的“学”。这种“句读”的不同根本上基于对“现象”的不同理解，即“现象学”之“现象”与通常所言“现象”不同。不仅是“现象”一词，对“现象学”和“历史”两词的不同理解，也会分化出不同的含义。对现象学的理解有狭义与广义之分，至狭者仅指胡塞尔的现象学，至广者则可能把诸如黑格尔、尼采、狄尔泰、萨特、德里达、雅斯贝斯等

① 罗丽君：《历史现象学的基础研究——时间意识的原创建》研究成果报告（精简版），台湾国科会专题研究计划成果报告，2007 年 11 月 4 日。

皆纳入。因而“历史现象学”可能既宽泛地指向广义现象学的范围，也可能仅指胡塞尔现象学中的一部分内容。而“历史”一词，在目前多数语言中都既可以指历史本身，也可以指历史学[①]；前者与存在有关，后者则主要指向一种知识形式。因而，历史现象学既可指关于历史存在论的现象学反思，也可以指关于历史知识论的现象学反思。值得注意的是，其中前者指向的不是通常的实在论视域下的存在论问题，而是现象学视域下的特有的存在论问题，它集中表现为“历史性”（Geschichtlichkeit，historicity）问题。

就胡塞尔本人而言，即使是在其涉及历史现象学论述的晚期，他“本人似乎并未使用过历史现象学的概念，运用‘历史现象学’或‘现象学的历史学’概念较多的是德里达”[②]。德里达对“历史现象学”一词的使用可见于《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》。[③] 而德里达几乎已经意味着现象学运动的尾声（仅就其经典著作而言），也就是说，在现象学运动几乎到达了末尾阶段，“历史现象学”一词才出现。然而德里达之后，“历史现象学”并未成为国际现象学界通行的固定术语，只是零星出现在论及诸如梅洛－庞蒂（Merleau-Ponty）、克莱茵（Jacob Klein）、萨特（Jean-Paul Sartre）等人的学术史研究中。但自 2000 年前后，“历史现象学”一词的出现频率逐渐增加。其中美国的大卫·卡尔（David Carr）摆脱了学术史用法，用“历史现象学”命名其从现象学出发研究历史知识理论的工作。在 2006 年出版的 Analecta Husserliana 第 90 卷，以“历史现象学”为标题的第一部分内容甚广，不仅包括学术史，而且涉及更宽广意义上的历史理论。[④] 这或许已经意味着“历史现象学”已经开始被理解为一种专门的研究方向。

国内学界方面，此词最早见于 1996 年雷戈的《历史现象学论纲》一文，指的是“关于历史现象”的“学”这最宽泛的含义[⑤]，这应该与彼时现象学研究在国内尚处于草创阶段有关。大致在 2000 年左右哲学界开始使用“历史现象学”一词，最初主要指向马克思主义，主要以张一兵及其《回到马克思》（1999）为代表。[⑥] 丁耘在论文中对比胡塞尔与马克思时，将胡塞尔定位于“生活世界现象学”，而历史唯物主义是将世界“把握为历史现象”。[⑦] 也就是说，此种将马克思主义称为“历史现象学”的用法，仍与“历史现象”有关，而不只是由于对“现象学”理解有异。此后，随着现象学思想的传播与研究的深入，“现象”的使用意义开始低于“现象学”，于是“历史现象学”一词的使用频率开始提高。并且，由于狄尔泰、海德格尔、伽达默尔、利科、梅洛－庞蒂等广义现象学家的思想都与历史问题紧密相关，在实质上推进了关于历史现象学的学术史研究。尤其是梅洛－庞蒂的“走红”是近年来“历史现象学”在国内外使用频率大增的重要动力，比如佘碧平《梅罗－庞蒂历史现象学研究》[⑧]（2007 年）一书。但奇怪的是，直到 2006 年，“历史现象学”一词还与现象学的奠基者胡塞尔无关，因为此前胡塞尔被广泛认为是一位“最不具有历史性”的哲学家[⑨]。孔明安在 2007 年发表的《意义的历史及其回溯》中说：“如果说要把历史的哲学思考与胡塞尔的现象学联系起来，则似乎就有点陌生和奇怪了。但细究起来，我们则必须承认，历史问题的确是胡塞尔晚年所关注的重要问题，它成为胡塞尔现象学的一个重要组成部分，并由此形成了胡塞尔的历史现象学。”[⑩] 同

① ［法］雷蒙·阿隆：《论治史》，冯学俊、吴泓缈译，北京：三联书店，2003 年，第 95 页。

② 倪梁康：《历史现象学的基本问题——胡塞尔〈几何学的起源〉中的历史哲学思想》，《社会科学战线》2008 年第 9 期。

③ ［法］德里达：《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，方向红译，南京：南京大学出版社，2004 年，第 6 页。

④ Tymieniecka, *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, Book Three, Volume 90 of the series *Analecta Husserliana*, Springer, 2006.

⑤ 雷戈：《历史现象学论纲》，《学术界》1996 年第 2 期。

⑥ 张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，南京：江苏人民出版社，1999 年。

⑦ 丁耘：《胡塞尔现象学的转型意义及其与历史唯物主义的理论联系》，《当代国外马克思主义评论》第 3 辑，上海：复旦大学出版社，2002 年。

⑧ 佘碧平：《梅洛－庞蒂历史现象学研究》，上海：复旦大学出版社，2007 年。

⑨ ［法］保罗·利科：《胡塞尔与历史的意义》，方向红译，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000 年，第 809 页。

⑩ 孔明安：《意义的历史及其回溯——胡塞尔〈几何学的起源〉解读》，《中国社会科学院研究生院学报》2007 年第 5 期。

年，倪梁康在《时间·发生·历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》一文中也开始讨论胡塞尔历史现象学[①]，此后他围绕这一问题方向发表一系列公开论文，甚至开始认为胡塞尔“就是一个历史哲学家”。[②] 至此，整个现象学运动都与历史现象学发生关联，使用“历史现象学”术语进行现象学研究开始通行起来。明确使用这一术语写作的国内学者此后还有杨大春、朱刚、方向红、李云飞、潘建屯、黄旺、任军、单斌、王庆丰等人。（值得注意的是，台湾的罗丽君早在 2006 年就开始以“历史现象学”为题开展胡塞尔研究[③]，只是未发表出来。）

综上可见，“历史现象学”首先不适合称为一个原生的术语，即现象学哲学家原创自己思想时有意使用的术语，更适合理解为一个研究型术语；其次，当胡塞尔思想都被理解为与历史现象学具备重要关联，甚至胡塞尔对历史问题的反思还早于海德格尔时，[④] 整个现象学运动（甚至连其外围）便都与“历史现象学”有关，那么现象学与历史现象学之间便不止是包含关系，而是具备更为深入的内在关联；再次，整个现象学都能与之发生紧密关联的历史现象学，或者说对现象学而言无法回避的历史维度，却是在反思自身和研究过程中才日益彰显出“历史”与“现象学”的内在关联性，甚至直到最后才回溯到胡塞尔现象学那里，其深层原因值得进一步反思。

目前为止，对历史现象学本身（尤其是其涵义）展开研究的，主要有倪梁康、孔明安、朱刚、颜岩、潘建屯、罗丽君等学者。颜岩通过区分古典现象学与现当代现象学，同时肯定了从黑格尔“精神现象学”至马克思“历史现象学”与“胡塞尔意识现象学及其变体”两种进路，也就相当于按“现象”的两种不同用法划分两种历史现象学，并认为两者之间是异质的。[⑤] 孔明安区分了广义的历史现象学与狭义的历史现象学，即胡塞尔后期的历史现象学与运用现象学方法探求“意义的历史性或历史的源初意义的特性”的广义现象学。[⑥] 倪梁康主要是在孔明安说的狭义历史现象学的意义上使用“历史现象学”，即“将胡塞尔在‘起源’和《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中所阐释的历史哲学思想称为‘历史现象学’”[⑦]。值得注意的是，他通过将历史现象学定位于对历史的内在本质或内历史的研究这一点，将历史现象学扩大为历史哲学的含义，从而把黑格尔甚至柯林伍德都包含了进来。罗丽君则认为“历史现象学”从字面意义看是指“一门从现象学中分支出来、具有完整独立系统的历史哲学理论”，然而事实上“如此一门独立的科学至今仍未完成”，而主要集中于“针对人类存有之历史性问题进行现象学的反思”。[⑧] 也就是说，倪梁康与罗丽君实际上有将完全的历史现象学扩大至历史哲学的意图。潘建屯在《历史现象学内涵探析》一文继承了这个意图，在梳理“历史现象学”的概念及用法问题之余，认为历史现象学作为一种历史哲学，应当同时考虑从历史哲学和现象学两种视角来界定历史现象学，但“想要建立一个包罗万象、一劳永逸的历史现象学概念是绝不可能的”。[⑨]

可见，目前关于历史现象学的理解和用法，基本上是分裂的。但是，我们可以仅仅因为当前历史现象学涵义的差异状态就认定它不可能获得本质上的统一吗？按照胡塞尔历史现象学的本旨，对历史现象学涵义的把握或许不能是“一劳永逸”的，但却完全可以获得统一的本质把握。实际上，既然历史现象学是一个源于反思现象学运动的概念，那么它便更应当具备统一的内涵。米歇尔·亨利便是在这个意义上使用“历史现象学”的，“把先前的那些现象学统称为历史的现象学或经典现象学。它

---

① 此文最初以《时间·发生·历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》为 2007 年“全国现代德国哲学与欧洲大陆哲学学术研讨会”参会论文，后以《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》发表于《哲学分析》2010 年第 2 期。

② 倪梁康：《历史现象学的基本问题——胡塞尔〈几何学的起源〉中的历史哲学思想》，《社会科学战线》2008 年第 9 期。

③ 罗丽君：《历史现象学的基础研究——时间意识的原创建》，台湾国科会专题研究计划成果报告，2007 年 10 月 31 日。

④ 倪梁康：《胡塞尔与海德格尔的历史问题——历史哲学的现象学 - 存在论向度》，《西南政法大学学报》2016 年第 1 期。

⑤ 颜岩：《现象学精神与“历史现象学”概念》，《南京社会科学》2005 年第 2 期。

⑥ 孔明安：《历史现象学与意义的建构——从〈几何学的起源〉谈起》，《社会科学战线》2008 年第 9 期。

⑦ 倪梁康：《历史现象学与历史主义》，《西北师大学报》社会科学版 2008 年第 4 期。

⑧ 罗丽君：《历史现象学的基础研究——时间意识的原创建》，台湾国科会专题研究计划成果报告，2007 年 10 月 31 日。

⑨ 潘建屯：《历史现象学内涵探析》，《西南石油大学学报》社会科学版 2013 年第 2 期。

们大体上可以分为两类，一是胡塞尔所代表的意识现象学，一是海德格尔及法国哲学所主张的存在现象学”。[①] 大卫·卡尔则将历史现象学理解为一种“把历史视为现象学意义上的现象来探究”的研究[②]，并由此指向对历史经验的研究。在卡尔这里，“历史现象”与“现象学”被统一了，由此指向更宽广的研究视域。

这种统一性的根源在于“历史现象学”中的“历史”本身应被作为一种视角而非对象，“历史现象学”应当是“历史地现象学地看”，而非“现象学地看历史”。前者意味着“历史”与“现象学”之间必定存在着某种本质的观念关联，从这种本质关联出发，诸种现象学之间甚至也获得了一种统一性；后者则在作为对象的“历史”的差异性之中扼制了研究历史现象学的意义。

二、历史性与现象学的本质关联

把“历史现象学”的“历史”作为“视角”的关键在于，要把现象学所关注的“历史性”看成“视角”而非“对象”。或者说，正是由于“现象学的看”，才涌现了“历史性”问题，现象学造就了全新的历史性，现象学的“看”由此成为“历史性的看”，它指的不是那种演化地研究的历史方法，而是将历史性的生存或自我视为世界展开的根本，具体的社会历史存在之域由此重新构造起自身而成为“对象”。历史性与现象学之间是本质性的关联，现象学不是由于关注了历史问题才衍生出历史现象学，而是现象学本身即肇始于历史问题，进而发展了历史性，最终也是基于历史性来确立自身。关键在于正是现象学运动的出现才导致理性与历史的关系被改变，最终导致对理性主义与真理合法性的重新反思。

实际上，如果把现象学视为是对西方近代理性主义[③]的超越，那么它便是以消解理性与历史的冲突问题为中心，这正是“历史性”问题的意义所在。对于现象学而言，超越西方近代理性主义的意义便在于，近代理性主义根本上是一种试图超越历史的理性主义，而恰恰是在近代理性主义中萌生了新的历史观念，反而导致近代理性主义的哲学前提被消解。

近代理性主义试图超越的历史，必须在近代理性主义的世界观念基础上理解。只是在近代，一个预先的自在的自然世界观念才被建立起来。西方近代理性主义根本上是普遍数学的胜利，随着事物的属性和质料全面地被数学化，“质料”由此无穷地后退，最终成为神秘的自在之物。世界于是被整体地转换为一个被认识的形式的世界与一个永远不可抵达的自在之物的对置，世界在数学的无限的观念中成为一个永远预先在此的绝对容器。历史性问题从此便进入了哲学反思的中心区域。因为当哲学原本试图追寻的真理——那个“本质”成为无限远去的自在世界之后，它不仅不再是不变的，而且还成为“变”的源头，这就意味着真理试图超越的“变”从依附于“物”的“流变”，变成了依附于世界本身的本质之变。所谓历史性指的正是这样一种“历史”的本质，即一切事物都绝对地处于历史生成之中这种历史性，而它恰恰是基于自在世界这个近代理性主义的信念，对应于胡塞尔所批判的“事实的历史性”。绝对的历史生成意味着绝对的变化，因此历史性也就意味着对绝对的无穷而不可逆的变化的肯定。

这种肯定世界自身之绝对变化的历史性观念，引发了关于物的“生成”的观念。这意味着由于世界自身是绝对变化的，任何生于世界中的物也是绝对变化着的，从而都是有生有灭、有始有终的。历史实际上取代了“质”，成为多样性的源头，永恒的理性与瞬时的流变/感知的对立，转化为普遍的理性与多样的历史的对立，真理的最大目标从追寻永恒本质转变成超越历史。因此，哲学追问关注

---

① 杨大春：《20 世纪法国哲学的现象学之旅》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 553 页。

② David Carr, *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press, 2014, p. 1.

③ 所谓西方近代理性主义，本文大致在胡塞尔后期批判的伽利略主义意义上使用。这种理性主义构成西方近代整个现代性思想的中枢，它在古代西方哲学中是在柏拉图主义的意义上与以赫拉克利特－克拉底鲁－智者－学园派为代表的怀疑论对立的，在近代的启蒙思想的意义上是与思想的蒙昧状态对立的，而在现代思想的意义上是与非理性主义和相对主义对立的意义上成立的。

历史本身是近代的事情。传统哲学追问的是流变，这导致时间问题构成追问的内核，时间问题因而是哲学中的关键问题，而历史问题往往是在讨论时间时被笼统地包含在内。这也是在现象学中长久以来不直接提出“历史现象学”的一个原因。然而，仔细反思就会发现，自现象学诞生之后，历史一词显得越来越重要。实际上，海德格尔的名著《存在与时间》，通篇谈的与其说是时间，毋宁说是历史。关键在于当我们把万物都视为是“生成的”，从而绝对地具备历史性之后，人本身连同人的理性也成为在世界中的历史性生成物，这意味着主客二元论（这一近代理性主义基本图式）的普遍主体这一极为之崩解了。于是导致一个近代理性主义无法回避的问题：还有什么真理是超越于历史的？如果连数学真理都是生成的，那么近代理性主义自身岂不也成为相对于某一时代有效的历史性的意识形态？

现象学正是诞生于这种试图超越近代理性主义的历史语境中，它“是由西方两千多年来的主流哲学中存在的内部困难和内部问题所引发的一场哲学运动”①。而历史现象学，从后期胡塞尔历史现象学、海德格尔直到梅洛－庞蒂②，都是为了进一步超越近代理性主义。“我们应当把胡塞尔现象学理解为近代哲学的出路之一”③，所谓的“现象学还原”与“回到实事本身”都是为了抗拒“自在世界”这个导致理性主义自身悖谬的近代观念。正是在这个意义上，前期胡塞尔激烈地反对历史主义，至少是那种他视为自然主义变种的历史主义。

关键在于，当现象学把“万变之源”从外部世界转向“内部”的现象学，便开启了第二种历史性。在现象学的这种视野中，人与世界的关系重新被倒转了，人不仅不再是神的被造物，也不是被动生成于自在世界中的高级物种，而是一个自主的创造者，甚至世界也是因人而获得存在意义。生存着的人的历史性也就成为彻底的绝对者，以至理性再也无法凌驾它、超越它、拒斥它。正是在这个意义上，本质直观最终催生了海德格尔的存在论，胡塞尔前期坚持的彻底的、纯粹的理性被绝对的历史性吞噬。

胡塞尔在后期已经注意到了新的历史性，这才引发了他后期的生活世界理论。④ 扎哈维说：“胡塞尔现象学的彻底性恰恰就在于其一体化地思考历史性、世界分析与超越论哲学。”⑤ 胡塞尔后期以《欧洲科学的危机与超越论现象学》为代表的历史现象学思想，不仅是基于存在论的历史性观念，而且仍然坚持先验（超越论）的原则，“先验自我在意识层的起源层面构造了社会历史世界”⑥，从而是第三种意义上的历史性。“这种面对历史的理论态度被胡塞尔称为‘人之存有的第二历史性’”⑦，他将这种历史称为“内在历史”或“内在的意义结构”的历史。单斌认为“历史学意义上的历史性的根基在于人格自我的历史性，而纯粹自我则是非历史的。但是《观念Ⅱ》中胡塞尔在处理历史和历史科学的基础上，已经明确区分两种不同的回忆，对应于不同的历史性。尤其是对纯粹自我的习性之揭示，表露了纯粹自我作为习性的纯粹自我，已经是具有其‘个体化的历史’”⑧。这实际上意味着胡塞尔的历史现象学是在坚持理性主义路线上对前期的推陈出新，“历史思考是胡塞尔破解其现象学困境的理论选择”⑨，现象学因而“在研究的区域性限度内便发生了一次大胆的突破，它越过这些限度走向了一种新的彻底性的形态”⑩。这种意义上的胡塞尔现象学不再是“超越历史”的理性主义，

---

① 张祥龙：《现象学导论七讲——从原著阐发原意》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 6 页。

② 余碧平：《梅洛－庞蒂历史现象学研究》，上海：复旦大学出版社，2007 年，第 66—72 页。

③ 丁耘：《胡塞尔现象学的转型意义及其与历史唯物主义的理论联系》，《当代国外马克思主义评论》第 3 辑，上海：复旦大学出版社，2002 年。

④ 相关讨论可参见［德］兰德格雷贝：《舍勒和胡塞尔思想中的历史哲学维度》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 1 期。

⑤ D. Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-pragmatic Critique*, Trans. E. A. Behnke, Ohio University Press, 2001, p. 100.

⑥ J. Owensby, “Dilthey and Husserl on the Role of the Subject in History”, *Philosophy Today* 32. 3 , 1988, p. 222.

⑦ 罗丽君：《时间意识和历史性：胡塞尔现象学中的历史观点》，《台湾政治大学哲学学报》2011 年第 26 期。

⑧ 单斌：《胡塞尔现象学中的历史问题》，《学术界》2015 年第 8 期。

⑨ 孔明安：《意义的历史及其回溯——胡塞尔〈几何学的起源〉解读》，《中国社会科学院研究生院学报》2007 年第 5 期。

⑩ ［法］德里达：《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，方向红译，第 12 页。

而是类似黑格尔的“包容历史”的理性主义，也只有在这样的意义上，理性主义才能真正是彻底的和严格的。从这样的新的理性主义出发，我们才可能走向社会历史存在领域的重新回归，重新奠定全部人类知识与人文社会历史理论的合法性。

三、历史现象学的任务

当前的历史现象学研究更多偏重广义现象学，较为忽视胡塞尔历史现象学。即使是广义现象学家，也很少“有将上列哲学家们之历史观点进行统整论述的专著或论文”①。直到近年，随着胡塞尔后期文本研究的推进，胡塞尔后期的历史现象学思想越发引起学界瞩目，并主要针对历史性、发生问题、时间意识、习性自我、生活世界、几何学起源、交互主体性、被动综合构造等问题展开。这些研究主要是针对文本展开分析，具备较强学术史研究特征，但就历史现象学自身的系统研究仍显不足。

这首先体现在对历史视角和胡塞尔历史现象学的学术意义认识不足。从历史现象学视角切入反思现象学运动，实际上要求基于后期胡塞尔的历史现象学思想寻求对胡塞尔前期思想的修正。倪梁康认为，从《内时间意识现象学》开始，历史问题便开始逐渐逼迫胡塞尔的超越论现象学做出修正。② 大卫·卡尔也认为，发生现象学与交互主体性理论是两个贯穿胡塞尔思想的问题，最终引发了《危机》中胡塞尔的历史现象学。③ 目前为止，学界对胡塞尔后期的历史现象学的评估，总地来说意见不一。有将胡塞尔的前后期主张视为并列和互补的，以倪梁康的“纵横意向性”学说为代表；有认为后期胡塞尔已经暗暗放弃了前期的本质哲学、背离了笛卡尔式道路的，以梅洛－庞蒂的观点为代表④；有将胡塞尔历史现象学视为从近代理性主义通往海德格尔式后现代思想的“过渡性的人物”⑤。以上三种观点都没有把胡塞尔历史现象学置于现象学运动的最高地位。但近年已经开始出现有学者赞同兰德格雷贝“这一发展不应理解为他思想中的断裂，而应理解为他早期超越论哲学开端之结果”的立场，认为胡塞尔的“历史现象学转向”“是其超越论现象学的必然结果，即对绝对事实与经验事实、超越论自我与经验自我关系的进一步厘清，是超越论现象学的彻底自身理解、自身思义”⑥。李云飞则从胡塞尔关于“活的当下”的思想出发，揭示出“历史性的本我”对胡塞尔思想转型的意义，甚至连同“意向性”这一中枢概念都随之进行了历史化的修正，使“原本在静态观念下作为一种‘前’与‘后’的空间性视域关系”也由此转变为“一种时间性的生成过程”，相当于用“纵”转换了“横”。⑦ 这实际上意味着胡塞尔的后期历史现象学才是最终的超越论哲学方案，而他前期诸多论述的一再推迟面世，也与历史现象学问题对他前期思想构成的逻辑困难直接相关，比如时间问题研究和《观念Ⅱ》。另一方面，从历史现象学视角切入反思现象学运动，意味着有机会对现象学运动形成全局性的研究与统一理解。从现象学试图突破与历史相对立的近代理性，转变到包容历史的新理性主义这一点入手，不仅可以将黑格尔、尼采、狄尔泰这些以往被视为“前现象学”的哲学家纳入现象学传统中，而且可以重新建立黑格尔与胡塞尔之间被忽视甚至是被否定的本质关联，进而为存在之域以理性主义的方式重新回归奠定基础。

其次，胡塞尔历史现象学的被忽视（包括被误读）是导致现代哲学至今弥漫着浓烈的相对主义思想的一个重要原因。正是由于现象学运动推进了历史性的绝对化，才使历史相对主义成为瓦解现代性的思想内核，并进一步波及分析哲学和科学哲学。然而也正是胡塞尔最为激烈地反对着历史相对主义，并且只有在胡塞尔这里才发展出了对历史相对主义思想根源最为深邃的反思。因而或许可以说，

① 罗丽君：《历史现象学的基础研究：建构的、存活的和叙事的时间性》，台湾国科会专题研究计划成果报告，2009 年 11 月 2 日。
② 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。
③ David Carr, *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*, Matinus Nijhoff Publisher, 1987, p. 76.
④ ［美］王浩：《哥德尔》，康宏逵译，上海：上海译文出版社，2002 年，第 277 页。
⑤ 张祥龙：《现象学导论七讲——从原著阐发原意》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 23 页。
⑥ 单斌：《胡塞尔现象学中的历史问题》，《学术界》2015 年第 8 期。
⑦ 李云飞：《回到实事本身：发生性的起源与现象学的历史性向度》，《现代哲学》2012 年第 1 期。

只有转向后期胡塞尔的先验（超越论）现象学才可能获得“克服‘历史相对主义’”的洞见[①]。从后期胡塞尔的先验（超越论）自我的绝对历史性出发，不仅可以彻底摆脱历史相对主义，走向新的历史知识理论，而且可以将世界历史重新奠基于观念的历史之上，从而使“柏拉图以来对观念的理解”发生“根本的变革”，甚至前期“胡塞尔对作为超时间者、全时间者的观念的理解，也会遭受被颠覆的命运”[②]，进而通过修正后的本质直观方法重新建立历史理论的合法性。

其三，由于历史性对于历史现象学首先意味着“历史视角”而非对象，那么从历史视角出发，便可以重新对广阔的诸对象领域展开反思。胡塞尔以现象学的方式对历史进行了重新定义：“历史从一开始就无非只是原初意义构成和意义积淀之相互并存和相互包容的活的活动，不论什么东西根据经验作为历史事实被想起，或是由历史学家作为过去的事实而表明出来，它们必然具有自己内在的意义结构。”[③] 从历史现象学出发反思历史知识理论，将有可能引出全新的理论建构。大卫·卡尔已经率先进行了这种尝试，他试图以现象学式的经验概念为内核阐发一种与现行“形而上学”式或“知识论”式历史哲学都不同的现象学历史知识理论。但总地来说，有关历史学（无论是历史理论还是具体的历史学）的严格意义上的历史现象学至今在国内外仍没有得到足够重视。尤其是在国内，对从历史现象学出发反思历史理论的合法性、历史研究方法、具体书写理论以及那些广阔的具体历史问题，都还欠缺足够深入的研究。这导致目前的历史知识理论（通常称为史学理论）研究尽管深受现象学（主要是广义现象学）影响，但却鲜闻现象学历史哲学之名。

最后，从历史现象学出发，我们将有可能展开一种彻底的观念史研究，以生活世界理论为核心，重新建立起对世界及其历史，以及诸种文化客体与意义对象的理解。将“历史视角”引入现象学研究必定意味着实际存在的出场，意味着现象学研究实践性的彰显。但值得注意的是，这种存在的出场并非广义现象学存在论意义上的出场，也非德里达所说的“唯有存在论的发生才能创立现象学”[④]（否则存在之历史性必将消解理性），而只能是在观念论意义上出场。这便只能是以一种观念史的方式出场，也只能是以这种方式，历史理性才可能在突破现代性的前提下重新被建构起来。

就此而言，一种以胡塞尔历史现象学为内核的观念史的展开，不仅意味着历史理性的重新回归，而且意味着存在之域在先验（超越论）中的回归；不仅将使胡塞尔现象学有可能跨越两种“现象”概念的鸿沟与黑格尔对接，进而重新理解马克思主义理论的历史理性层面，而且将可能重新建立对诸具体社会文化对象领域（比如伦理学、法律、艺术学等）的理论可能性的论证，包括基于超越论的生活世界理论，去重新理解中国传统文化与思想观念（尤其是儒学）及其观念发展历程。

总而言之，尽管胡塞尔本人尚未建立起完整的历史现象学，《危机》本身如兰德格雷贝所言只是一种“初步的探索”[⑤]，但历史现象学如能回归胡塞尔历史现象学这一现象学内核，并由此出发重新理解胡塞尔现象学及其现象学方法，便有可能真正消解理性与历史之间的张力，并由此出发建立一种新的理性主义和新的历史理性。只有基于这种新的历史理性，才可能真正突破历史相对主义的理论困境，使诸社会文化领域的理论重建在舍弃现代性的前提下成为可能。

（责任编辑　任　之）

① L. Landgrebe, “Life-World and the Historicity of Human Existence”, in *Phenomenology and Marxism*, ed. B. Waldenfels, J. Broekman, and A. Pažanin, trans. J. Claude Evans, London; Boston: Routledge & Kengan Paul, 1984, p. 189.

② 倪梁康：《历史现象学的基本问题——胡塞尔〈几何学的起源〉中的历史哲学思想》，《社会科学战线》2008 年第 9 期。

③ ［德］胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001 年，第 449 页。

④ Jacques Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's philosophy*, Trans. M. Hobson, University of Chicago Press, 2003, p. 178.

⑤ L. Landgrebe, “Life-World and the Historicity of Human Existence”, in *Phenomenology and Marxism*, ed. B. Waldenfels, J. Broekman, and A. Pažanin, trans. J. Claude Evans, London; Boston: Routledge & Kengan Paul, 1984, p. 178.

梅洛－庞蒂“身体”概念中的“内时间”维度

沈宇彬

【摘要】胡塞尔关于“内时间意识”的现象学分析是梅洛－庞蒂身体现象学的重要理论来源之一。后者以“知觉”为时间性和空间性的交汇点，将“内时间意识结构”发展为“身体知觉内时间结构”。身体、知觉、时空性在这一层面上融合在一起，梅洛－庞蒂所追求的一种新的、更准确的概念框架在此基础上得以生发。可见，人总是通过锚定于世的本己身体看世界而非“超然旁观”，“客观思维”的局限在此意义上也随之浮现。

【关键词】梅洛－庞蒂；内时间结构；客观思维；身体；知觉

中图分类号：B565.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0092－07

作者简介：沈宇彬，浙江杭州人，（杭州 310007）浙江大学哲学系、美国波士顿学院哲学系联合培养博士生。

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）

一、引　　言

在胡塞尔那里，“滞留”（Retention）－“原初印象”（Primal impression）－“前摄”（Protention）的三维内时间意识结构是人经验事物的基本机制，它渗透到人经验世界的方方面面。梅洛－庞蒂在《知觉现象学》中对身体及其运动知觉维度的论述正是基于该图示而展开。众所周知，梅洛－庞蒂明确拒斥传统哲学“主客二分”的做法，通过吸收内时间意识结构并将其融入身体知觉之中，形成身体知觉的内时间结构。故而以“实存”（l'existence）为重点，以身体－主体为载体，一种非对象化的“知觉”在此呈现，“本己身体”（le corps propre）的动态维度得以阐明。在此基础上，第一人称视角下本真身体行为获得恰当的理解。一方面，这打破了客观思维（预设了某种自然主义倾向）下的第三人称视角对身体行为的垄断；另一方面，由于作别了先验自我的预设，身体的具身活力得以释放。这意味着“将观念论的视角与实在论的视角重新联系起来”，并超越“实在论与观念论二者择一”[①]，刻画出一种新的思考身心关系的范式。

二、客观的身体与破碎的时间

梅洛－庞蒂在《知觉现象学》中通过反驳理智主义与经验主义[②]（客观思维）、观念论与实在论来阐述自己关于身心关系的“第三条路径”。“客观思维”是梅洛－庞蒂哲学中比较独特的概念，它认为“世界由许多确定性的实在物（determinate entities）构成，这种确定性的实在物相互之间以一种

① Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2004, pp. 491－493.

② 梅洛－庞蒂哲学著作中谈及的“经验主义”并非传统意义上与“理智主义”相对的那个哲学流派，而是指在源头上与经验主义有联系的某种（方法论层面）采用自然主义方法的哲学思维倾向。他把这一思维倾向称为“客观思维”（La pensée objective）。参见拙文：《自然主义方法在哲学层面所忽略的维度》，《河北学刊》2016 年第 4 期。

能够使得对世界以及任何事物的还原性分析成为可能的方式联系起来构成世界，因而在客观思维看来，（世界中的）事物之间最核心的关系是因果关系，它们把世界看成因果决定的”①，并以外在因果联系相融合。“第三人称视角”、“完全客观性”（complete objectivity）等词在某种意义上可成为这一思维范式的标签。此外，梅洛－庞蒂把“我们每天的概念框架称为‘客观思维’”，而他的哲学试图改变的正是这种思维范式，他认为“现象学的目的是发展一种新的、更加准确的概念框架，从而把当前那些‘有缺陷的’概念框架所造成的问题消除”②。身体和知觉在此扮演着重要角色，梅洛－庞蒂把后者看作一种“从含混、不确定的事物演变为确定事物的运动”，因为“那些有距离地被注视的事物总是表现为模糊的”，所以“完全的确定性在知觉中永远达不到”。“我总是从我自己的特定视角知觉这个世界”，做不到“不在某处看世界”③（view the world from nowhere）。

梅洛－庞蒂认为理智主义与经验主义对身体的论述多有局限。第一，在理智主义传统中，灵魂或心灵（甚至康德的“先验自我意识”）在身心关系中始终占据主导地位，身体仅仅从属于它。在此传统中，身体对心灵不仅没有积极作用，反而在很多情况下成为“灵魂的羁绊”。一方面，理智主义把意识设定成非物理且非时间性的先验自我，但后者在现实世界中无法得到辩护；另一方面，身体对心灵的影响甚至塑造显而易见，饥饿的身体明显影响着心智看待世界的方式。第二，就经验主义或实在论路径下的身体概念而言，身体的地位显著提升，作为心智载体的身体日益被接受，其中还不乏种种还原论和取消主义。而梅洛－庞蒂认为，实在论或客观思维下的身体依然有其范式层面的局限，无法触及“真正的身体”。他认为理智主义和经验主义都与自然主义有着不可分割的联系，它们都“预设了客观思维的优先性”④。自然主义可分为本体论和方法论两个层面：本体论层面主要指拒斥超自然事物，从自然的态度出发预设存在着（理论上独立的）“实在”；方法论层面认为“关于世界的真正知识只能通过遵循自然科学的方法才能得到”⑤。当理智主义涉及到预设某种先验自我或心灵时，将不可避免地承诺本体论层面的自然主义。就经验主义或实在论而言，当其单纯以自然科学量化方法研究问题时，将承诺方法论层面的自然主义。梅洛－庞蒂一般用“客观思维”指称后者，因而客观思维在此也可理解为一种第三人称视角的研究范式。在此意义上，经验主义、实在论、客观思维、方法论层面的自然主义四者都可用第三人称视角统摄。

就时间而言，客观思维认为时间是“一系列瞬间的前后相继”⑥，但这无法阐明时间的流逝问题及时间的统一问题。客观思维以“外在因果律”“客观时间”等标签对身体展开研究极易错失身体原初维度。在此时间观下，人们似乎无法想象身体如何流畅完成一系列动作，只能像设定机器人模拟行为（输入－输出）那样思考这一串身体行为（但依旧无法触及时间问题本身）。“它（行为）并不像一系列物理事件那样在客观的时间和空间中展开，每一个瞬间并不占有一个且仅有一个时间点……相反，在学习的关键时刻，一个‘现在’从一系列‘现在’中突现出来……成为某种内在于它的可能性在机体之外的投射。”⑦ 这意味着“当人处于世界的某一点上并将该点作为其行动的本己可能性之一向世界投射时，与被称为‘实存’的人类行为形式相关的象征性行为就被激发……这一行为与时间性紧密相关”⑧。可见，点对点的离散式客观时间不足以充分分析身体意向性的内在维度。

就身体而言，梅洛－庞蒂指出，客观思维对身体感受质（Qualia）进行颜色、声音、形状等后天划分将打破身体知觉的原初统一性。客观思维忽视知觉在整合感觉方面的独特性，因为“知觉聚合我们关于世界的感觉经验，这就好比是用多个视角把握同一个事物，而不是像科学的聚集那样搜集种种客体或现象”⑨。他认为“在知觉中，我们不思考对象并且我们也不把自己思考为思考者，我们直

①②③⑥ K. Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, Routledge, 2011, p. 19, p. 16, pp. 18－19, p. 220.

④ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 392.

⑤ 程炼：《作为元哲学的自然主义》，《科学文化评论》2012 年第 1 期。

⑦ ［法］梅洛－庞蒂：《行为的结构》，杨大春、张尧均译，北京：商务印书馆，2010 年，第 192—193 页。

⑧ Dorothea Olkowski, “In Search of Lost Time, Merleau-ponty, Bergson, and the Time of Objects”, in *Continental Philosophy Review*, 2010 (43): pp. 525－544.

⑨ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 276－277.

面对象，并与身体交融……”① 但是，客观思维在划分身体对世界的经验时预设了某种自然主义原子化倾向，从而将知觉经验划分为听觉、视觉、触觉等范畴；可是诸如此类的单纯性质仅是思维预设，并非自在存在，只有“当我打破我视觉的这一整体构造时，性质（la qualité）、被分割的感觉性（la sensorialité）才得以产生”②，因而“我们在原初场域中所具有的并不是关于特性的一种拼凑（une mosaïque de qualités），而是一种全体的构造（它根据整体的需求来分配功能性价值）……”③在此，除了生成一种身体格式塔场域外，身体意向的“联觉”也得以呈现，“……看的声音与听到的色彩作为现象实存着……我们看到了玻璃杯的硬度以及易碎性，当玻璃杯伴随着清脆的声音被打碎时，正是这可见的玻璃杯承载着这声音……它（对象的形式）在向视觉言说的同时也在向我们的一切感觉倾诉”④，客观思维所谓的感觉在此回归为某种含混知觉。而身体作为“一种协同的系统（关于它的所有功能都在在世之在的一般运动中被再把握和联结）以及实存的凝固外形”使得“看到的声音”或者“听到的色彩”如“通过双眼得以实现的注视之统一”一样得以实现⑤。经验（即真正意义上的知觉）在这层面上通过身体实现（先天的）整合，即只有当视觉和听觉并不是作为“对不透明的感受质的简单所有”（这意味着仅预设了意识主体而忽略了身体主体），而是作为“实存样态的体验”（身体与这体验同步）时，才可以说“看到了声音、听到了色彩”。如此，“视觉经验和听觉经验在身体中相互孕育；并且正是在身体中，它们的表达价值确立了知觉世界的前述谓的统一”⑥。因此“只有当（身体）运动作为运动或‘潜在运动’（mouvement virtuel）的筹划时（而并不是作为客观运动或空间中的位移），它（这一运动）才成为诸感官之统一（l'unité des sens）的基底”⑦。可见“最基本的知觉结构是一种有组织的课题或格式塔，是一种不能被分解成知觉的和解释性的元素的完全形式”⑧，身体知觉有其内在原生维度。而这种知觉或者身体知觉的逻辑论述背后显现了某种内时间维度，正是基于后者，梅洛－庞蒂的身体、知觉以及时空性三者架构的雏形得以呈现。

三、内时间结构与身体的“苏醒”

对于时间问题，有学者指出：实在论认为“主体在时间之中”，观念论认为“主体在时间之外”，而现象学则认为“主体就是时间”⑨。

胡塞尔悬置“自然的态度”，强调现象学意义上的第一人称。以《内时间意识现象学》为切入点，认为人对世界的经验必然以滞留－原初印象－前摄三维内时间结构为特征。例如，在听音乐时，听众并非瞬间听到全部音乐，也不是以点状形式听到音乐；当下音乐的实际呈现既受到之前听到的音乐的作用（滞留），也受到当下对下一时刻音乐之期待对这当下本身产生的作用（前摄），三者表现出彼此交织、层层叠构的特点。在《贝尔瑙手稿》中，胡塞尔认为原初印象并不是（静态的）“起源与出发点”，而是“滞留与前摄相互交织作用的产物”⑩，因而严格意义上并不存在原初印象，后者仅仅是对滞留与前摄相互作用的“抽象”。但就内时间意识的特性而言，这种原初印象尽管是某种抽象，其本身也蕴含着滞留－原初印象－前摄的内时间结构。因为“每一个先行的前摄与在前摄性连续统一体中的每一个接着的前摄相比，正如每一个后面的滞留与同一个系列的先前的滞留相比……前行的前摄意向地包含所有以后的前摄（蕴含它们），后面的滞留意向地蕴含所有以前的滞留”⑪，所以无论滞留还是前摄，都具有对应的三维内时间结构。胡塞尔认为正是通过内时间意识，物理学意义上的客观时间之基础才得以奠定，这表明内时间境域比客观思维下的时间指向更具原初性。梅洛－庞蒂

---

①②③④⑤⑥⑦ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 285, p. 272, p. 289, p. 275, pp. 280－281, p. 282, p. 281.

⑧ Jeffrey Yoshimi, “Prospects for a Naturalized Phenomenology”, in *Philosophy of mind and Phenomenology*, Daniel O. Dahlstrom et al. (eds), Routledge, 2016, p. 292.

⑨ Francoise Dastur, *La Phénoménologie en questions*, VRIN, 2004, p. 150.

⑩ S. Gallagher and D. Zahavi, “Primal Impression and Enactive Perception”, in *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, V. Arstila and D. Lloyd eds., MIT press, 2014, p. 89.

⑪ ［德］胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿》，肖德生译，北京：商务印书馆，2016 年，第 44 页。

身体现象学中的“身体”概念正是在吸收这种内时间意识结构的基础上逐步建立的。

根据加拉格尔和扎哈维的分析，胡塞尔“这基础的时间结构，即前摄－原初印象－滞留，能够刻画出（作为认知与意识的最基本形式）知觉的特点”①，即内时间意识结构与知觉同构。这意味着“与每个原涌出的感知行为相衔接的是各个滞留相位的连续性，它将流逝的原当下之物、现在（Jetzt）以一种刚刚曾在的（Soeben-Gewesen）方式保留下来”②，依照连续统的变化模式层层嵌套。因而对知觉的现象学研究显示，人对事物的经验受到“即刻过去”与“未来指向”的双重“处境环绕”③。胡塞尔“把‘前摄’和‘滞留’称为将我锚定在处境之中的意向性”，而梅洛－庞蒂认为这里的“我”无疑被预设为“中心主我”（它成为意向性的来源），然而“如果主我是康德的先验自我”，那么“我们永远既不会理解它能够在任何情况下与它的痕迹在内部感官中相混，也不会理解经验自我仍然是一个自我……然而如果主体是时间性，那么自我置身（l'autoposition）就不再是一种矛盾，因为它准确表达了活的时间之本质”④。他认为“这种意向性只能来自于我的某种知觉场本身，后者把其滞留视域拉到自身之后，把其前摄扣放到未来之上”⑤，因而以胡塞尔关于内时间性的探索为切入点，将为探讨身体和知觉的课题提供有利资源，即“（胡塞尔）关于时间的‘被动综合’这一词项并不能为我们解决什么，但能为我们指出问题之所在”⑥。

梅洛－庞蒂重视对身体维度的现象学发掘，将内时间意识结构与身体行为对世界的经验结构（即知觉结构）相融通，刻画全新的身体知觉概念。例如，守门员扑球时，可根据对方前锋射门时发力角度预判足球的飞行路线，从而在未来恰当的时刻做出准确的扑救。但扑救动作并非一蹴而就，必然持续一段时间。根据客观思维，如果对时间的意识是由下一阶段继承着的意识状态造成的（这意味时间之流是因为其后继性而形成），那么只有通过不断地“下一阶段”之更新才能建构关于时间意识的内在统一性，所以“为了有这承前启后的意识，必须再引入一个新的意识，以此类推”⑦。但无论建构多少新意识，都无法实现时间意识的内在统一，仿佛芝诺的二分法一样，人永远无法完成一个连续的身体动作。为了实现身体的扑救动作，身体知觉的内时间因素在此起作用。“滞留”和“前摄”使得扑救这一时间性行为成为可能，因为每一个“现在”“都包含着被定向的过去（刚刚曾在性）的一个连续统……这个连续统就其形式而言也是停滞的和恒久的，但另一方面……它又始终是流动的”⑧。这意味着人对世界的当下知觉经验并不是点状的或静态的，而是被包含在时间“晕圈”中，即当下对世界的知觉经验不仅受到（之前关于世界之体验的）滞留作用，而且还受到对世界之体验的前摄影响。通过对足球飞行路线的把握，从而做出预判，飞身扑救一气呵成。滞留和前摄随身体知觉层层嵌套，内时间意识融合入身体知觉行为之中。因而梅洛－庞蒂指出，人们必须理解“作为主体的时间与作为时间的主体……这种原初时间性并不是外在事件的一种并置，因为它是一种通过把这些事件相互分开从而维持其为整体的能力”⑨，身体运动的连贯性、内在统一性在这个意义上得以保证，这是客观思维范式下的身体无法做到的。

梅洛－庞蒂在论述身体知觉时虽然并没有直接谈及胡塞尔的内时间意识现象学，但他关于身体时间性的论述仍显露着后者的痕迹。第一，注目行为（l'acte de fixation）“在时间片段上给予我们的‘把握’（la prise）与它所实现的‘综合’本身是时间现象（会消逝），它们只有通过在一种新的时间活动本身中被再次把捉才能继续存在”。（身体）知觉“并不是真理性的历史，它需要在我们之中不断验证以及更新一种‘前历史’（une préhistoire）”⑩，因而知觉并非一蹴而就，而是在不断绵延的过程中逐步建构的。可见，身体的注目行为所生发的时间性从内在而言具有绵延性和历史性，并不是某种点状时间样态。梅洛－庞蒂认为，当我们接续着去听一段刚才我们因故中断的音乐时，“我们将

① S. Gallagher and D. Zahavi, “Primal Impression and Enactive Perception”, p. 83.

② ［德］胡塞尔：《文章与讲演（1911－1921）》，倪梁康译，北京：人民出版社，2009年，第237页。

③ Whitney Howell, “Learning and the Development of Meaning: Husserl and Merleau-ponty on the Temporality of Perception and Habit”, in *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 53, 2015.

④⑤⑥⑦⑨⑩ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 488, p. 478, p. 481, p. 484, p. 484, p. 287.

⑧ ［德］胡塞尔：《文章与讲演（1911－1921）》，倪梁康译，第241页。

会重新找到那段我们所放下的思路，后者不会中断……该（音乐）场域属于我对于特定类型经验而拥有的一种整合剪辑（un montage），它一旦形成，便不能取消”①。在此，“场域”（le champ）与“蒙太奇”（le montage）两词共同刻画了身体知觉从时间性到空间性的渗透。第二，身体知觉本质上与时间性相关，每一次对“前历史”的更新无疑都预设了时间性。梅洛－庞蒂认为，“如果知觉不能在其当下深度（sa profondeur présente）之中保留过去并且不能把过去结合进自身之中的话，这一当下将不复存在”②。所以当身体注视对象时，不可避免地将在这一行为中注入过去的成分，但这过去由于必须融入到当下境域行为中，故而只能是某种意义上类似滞留的“原生回忆”。此外，“只有当记忆作为从当下含义（des implications du présent）出发为了再次打开时间而做的一种努力，并且身体……作为一种我们与时间和空间交流的方式时，身体在记忆中的作用才能被理解”③。这意味着在身体知觉内时间结构中的记忆并不像客观思维所强调的乃是“关于过去的正在自行建构的意识”，而是紧紧与当下含义相贴合的“身体处境化”时间意识。第三，梅洛－庞蒂强调一种“时刻变动着的当下”（an ever-changing present），即一种“活的当下”（the living present、le présent vivant；该词在胡塞尔的《C 手稿》中已有体现④）。时间本身就如“喷泉”⑤ 那样，一股股泉水融于喷泉这一整体之中，前后相继推动，连绵不断。当人们观赏喷泉时，看到的其实是那个“前后相继的水柱”形成的抽象形式，而没有注意到这其实是由“一股股”泉水交织而成的，其中体现了时刻不断的变动。但当人们在这里用“一股股”这一词项来描述泉水时，已然打破了时间的原初结构，人为地将其割裂，可见日常语言的使用本身已然默认了某种自然的态度。因而梅洛－庞蒂强调“过去并不是过去，未来也并不是未来”，它们之所以实存是因为“主体性打破了‘自在存在’（l’être en soi）的完整性，并在其中形成了一种视角，引入了非存在（le non-être）”⑥。在此意义上，“作为未分化的推力和转变的时间能够使得作为前后相继的多样性的时间成为可能，并且正是建构着的时间被我们带到了内部时间性的源头”⑦，可见第一人称当下境域体验之重要性。通过喷泉的比喻，动态化的当下得到说明。通过时间，“我能够在后一个经验中拥有对前一个经验的榫合和再把握，但我永不会有一个对自己的绝对把握，因为未来的空洞总是被新的当下所填充”⑧，逐次渗透叠构，主体性在这种身体内时间性中被建构，可以说“被经历的当下在其厚度之中隐藏了过去和未来”⑨。

梅洛－庞蒂把海德格尔的时间性置于同胡塞尔内时间意识结构相同的问题域之中。他在《知觉现象学》中以“绽出”（ek-stase、extase）这一时间性概念为切入点阐释《存在与时间》中的时间。“‘在’我的现在‘之中’，如果我重新把捉了仍然生动的它以及它所暗含的一切，就存在着一种向着将来和向着过去的绽出（extase）：这一绽出使时间的诸维度不是显现为敌对的，而是显现为无法分割的：存在于现在，就是始终存在，永远存在。”⑩显然，梅洛－庞蒂认为对“现在”概念深入考察将必然指向内时间意识结构，这种体现为面向过去和未来双重维度的绽出则是把捉时间性的关键。达斯杜尔（F. Dastur）援引海德格尔在《存在与时间》中的论述：“每个当下既重申了它们所追索的全部过去的在场，也展望着全部未来的在场。”⑪ 此外，梅洛－庞蒂试图指出海德格尔和胡塞尔两人在时间性问题上的某种默契。他援引海德格尔在《康德与形而上学问题》中对时间的论述，认为时间是“由自身的自身感动（affection de soi par soi）”，因而“感动者（affectant）是作为推力以及向着一个将来流逝的时间，被感动者（affecté）是作为诸现在之展开系列的时间，感动者和被感动者只不过合而为一了，因为时间的推力不外是从一个现在到一个现在的过渡”。他进而认为海德格尔在《存在与时间》中所讨论的“这种绽出、这种（在一个呈现给它的词项中）关于一种未分化能力的投射，乃是主体性”⑫。在此意义上，胡塞尔和海德格尔在关于时间性和主体性方面便达成了某种“共识”。

可见，作为理论基底的内时间意识现象学对梅洛－庞蒂身体概念的塑造至关重要，后者正是基于前者

①②③ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 385, p. 287, p. 221.

④ Toine Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Springer, 2002, p. 231.

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑫ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 484, p. 483, p. 485, pp. 287－288, p. 326, p. 485, p. 488.

⑪ Francoise Dastur, *La Phénoménologie en questions*, pp. 159－160.

的分析从而将内时间维度浇铸于身体知觉中，使那种客观思维视域下的破碎时间和知觉经验得以重铸。

四、锚定于世的身体与时间

知觉是从意识内时间结构过渡到身体（知觉）内时间结构的桥梁，也可以说内时间意识（以知觉为载体）是由意识－主体向身体－主体转变的桥梁。胡塞尔也强调知觉，但其早期知觉在内时间意识结构下依赖于“关于我的本己流逝经验的前反思意识”①，萨利斯（J. Sallis）援引利科（P. Ricoeur）的观点表示“知觉在胡塞尔后期才被认为是判断的发生源从而获得足够重视，而在其它作品如《笛卡尔沉思》中只是第二重要的”②。但无论如何，胡塞尔后期诸文本透露出多条克服之前问题的可能路径，基于胡塞尔的研究成果，梅洛－庞蒂认为身体、知觉、时空性三者的交织，加之身体现象学的实存预设③，将显示出某种从意识内时间结构过渡到身体内时间结构的可能性。

梅洛－庞蒂试图进一步将内时间性融灌于身体知觉之中，并表明这种内时间性是身体通过与世界的互动建构而成，从而将表象意向性的内时间结构明确发展成身体意向性的内时间结构。在他看来，“时间并不是一种存在于自身之中的维度……时间是主体与世界相统一的产物”④。身体行为在此起关键作用：“在运动的每一个瞬间中，先行的瞬间并非消失了，而是以当下知觉（这一当下知觉依靠当前位置覆盖和延续了一系列先前（运动）位置）为基础‘榫接’进了当下之中。”⑤ 这意味着从肉身化的角度出发，身体的知觉场域结构与内时间意识的意向结构同构。身体在与世界打交道的过程中“隐含地”阐明了某种时间性，“与世界之物的身体性互动使人们通过‘知觉活动’（the activity of perceiving）把‘隐含的’（implicit）知觉事项转变成‘明确的’（explicit）的知觉”，相应地，正如视觉域一样，身体行为和知觉也存在某种“视域”，因而“另一部分的明确知觉不可避免地转变成隐含知觉”⑥。这“一现一隐”正如当下经验的流逝，在前一阶段还是未来，在后一阶段已成为过去。所以梅洛－庞蒂认为：“对我们而言，知觉的综合就是时间的综合，主体性在知觉这一层面上乃是时间性，正是这一点使得我们把其晦暗性（opacité）与其历史性（historicité）留给知觉主体。”⑦ 人通过身体知觉（该“行动本身已融合了内时间性”⑧）建构其自身主体性。这意味着“身体（我们将知觉世界的综合托付给它）并不是一种纯粹所予，不是一种被动接受的事物”。梅洛－庞蒂认为“注视行为（L'acte du regard）既是展望性的……也是回溯性的，并且两者不可分割……”因为在每一个诸如此类的注视或固定行为中，“我的身体把当下、过去和将来联系成整体，它分泌（sécrète）时间，更确切地说，它（我的身体）成为自然的场域，在这一场域中，种种事件……原初地围绕着当下投射出过去与未来的双重视域，并接受一种历史的导向”⑨。在此，时间并不是一种如康德所言的“先天直观形式”，也不是客观第四维，而是身体与世界两方面互动生发的。

当以“自然的态度”思考时间时，无疑错失了本真的时间。梅洛－庞蒂认为，所谓“自在存在”的时间并不存在，“身体并不臣服于时间”，时间乃是由身体及其行为造成的。“我的身体支配着时间，它使得一种过去和未来为了当下而实存。”⑩ 由于身体之于对象的注视具有视觉和触觉两个意义

① S. Gallagher, “Husserl and the Phenomenology of Temporality”, in *A Companion To The Philosophy of Time*, H. Dyke and A. Bardon eds., Wiley-BlackWell, 2013, p. 141.

② John Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Duquesne University Press, 2003, p. 21.

③ 详见 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 7－22.

④ K. Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, p. 250.

⑤ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 175.

⑥ K. Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, p. 249.

⑦ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 286.

⑧ S. Gallagher, “Husserl And The Phenomenology Of Temporality”, p. 144.

⑨ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 286－287.

⑩ Ibid, p. 287.

上的“深度”（la profondeur[①]），而“注视”这一行为本身也有“展望”和“回溯”的二重维度，所以深度这一身体空间属性不可避免地与展望和回溯这种时间向度交织在一起，即注视这一身体与世界的互动行为具有时间性和空间性的双重维度。“空间的综合以及（注视）对象的综合都建基于时间的这一展开之上。”[②] 梅洛－庞蒂现象学中的知觉概念正是在这一意义上产生的，“简言之，知觉是行动指向性的”[③]，这就使知觉和身体成了事物的一体两面。由于“视域的综合（La synthèse d'horizons）本质上是时间性的”，并且“我的知觉场”又是与其“空间视域”和“时间视域”相交织，因而“我既呈现在我的周围（mon entourage）……我也呈现在我的当下、我的全部过去以及未来之中”[④]。

因此，纯粹谈论“时间”是无意义的。因为内时间意识结构在梅洛－庞蒂现象学中被划归为身体的内时间结构，离开了这一结构，通过思维预设时间为客观维度就脱离了时间的真正土壤，并且这样的谈论无疑也预设了某种“意识哲学的残余”[⑤]，所以在身体现象学中应当结合身体及其行动维度谈论时间，由此便延伸到处境维度。作为实存维度的身体并不像“客观空间中的事物那样”是现成既定的，而是“我的作为可能行动之系统的身体，一种潜在的身体（它的现象场域被它的任务与处境所限定）”[⑥]。例如，当足球队员站在球场上，面对飞来的皮球，他并不会像在日常生活中那样用手或者用其他比较迅速反应过来的部位接足球，而是第一时间用腿、脚或者胸部停球。在梅洛－庞蒂看来，这是由身体的当下处境以及任务决定的，是一种原初知觉，一种“非课题化的、前客观的、前意识的经验”[⑦]。在其哲学语境中，“知觉”不能被“对象化”，它并不是任何类型的对象或者客体，而是身体与世界互动的产物，它并不像先验自我那样“设定它所承载的事物”[⑧]，因为“知觉的起源在每一个知觉活动中都获得更新”[⑨]，体现一种动态过程。足球队员时刻根据场上的局面通过一次次反馈做出不同的身体行为。这反馈和互动本身也不可避免地涉及内时间因素，但在梅洛－庞蒂哲学中，这种内时间因素与身体行为“共生”，属于行为和处境指向，而非纯粹意识表象指向，故而隐含了某种实践维度。所以，人们“并非从认识事物的视角外观（les aspects perspectifs）开始（与事物接触），事物并不以我们的感官、感觉、视点为中介，而是直面事物”，体现身体－主体与其实存维度的优先性，而后“觉察到我们的知识以及作为认识者的我们之局限”[⑩]。在此意义上，通过作为中介的内时间意识（以知觉为载体），身体意向性以及身体－主体便得以显现。

“在世之在的含混性通过身体的含混性得以表达，身体的含混性通过时间的含混性得以理解。”[⑪] 通过身体的内时间结构，知觉的动态化和含混性得以保证。知觉的特点能够被胡塞尔内时间意识结构所刻画，“感知（Wahrnehmung）立义在其样式中本身就是某种内在－时间性的被构造者”[⑫]，“每一知觉都包含作为其本己结构之部分的滞留和前摄”[⑬]，而身体现象学中所谓“知觉的整合作用”很大程度上依赖于身体的内时间维度。基于此，梅洛－庞蒂强调“知觉的首要性”，认为身体在与世界互动时所获得的并非零散的“感觉”，而是具有晕圈结构的含混且动态化的知觉，后者与世界中的事物“活在一起”[⑭]。这意味着“所有事物都是处境的凝固，所有关于事物的明确知觉依靠一种预先沟通（une communication préalable）与特定气氛一道存活着”。因而“事物是与我的身体、总的来说是与我的实存相关的……它建构在我的身体对于事物的把握之上”，这意味着“事物不能与那个知觉它的某人分离开来”[⑮]，事物并不能真正做到自在存在，因为“它的表达始终是我们的实存的表达”，并且

（下转第 149 页）

① Ibid, p. 304. la profondeur 是区别于宽度与高度的第三维，传统理智主义由于“平面化”处理了深度，而错失了“境域化”概念，只能“在一种全在（la ubiquité）中思维”。

② Ibid, pp. 286－287.

③ S. Gallagher and D. Zahavi, “Primal Impression and Enactive Perception”, p. 83.

④⑥⑦⑧⑨⑩⑪ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 387, p. 297, p. 289, p. 378, p. 125, p. 380, p. 114.

⑤ 关于该论题，请参见杨大春：《现象学与自然主义》，《哲学研究》2014 年第 10 期。

⑫ ［德］胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010 年，第 138 页。

⑬ K. Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, p. 232.

⑭⑮ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 378, p. 376.

“我”的双重“他者”

——《寻找丢失的时间》中意识结构的伦理价值

郭晓蕾

【摘要】《寻找丢失的时间》通过提出两个叙事主语，时间性的“我”和超时间性的“真我”，丰富了巴赫金关于“对话”与“复调”美学猜想。“我”的时间性形式必然引致的病理症候是虚构抽象的他者和具象的他人；而“真我”则描画着作为自我构成性前提的、超时间性他者存在的可能。双重他者勾勒出存在的复调形式，同时呈示出自我中可能潜在的对全权式伦理形式的抑制性基因。

【关键词】普鲁斯特；他者；他人；对话；复调

中图分类号：B512.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0099－08

作者简介：郭晓蕾，（广州 510275）中山大学中文系讲师。

基金项目：教育部人文社会科学研究一般项目“存在形式的嬗变与叙事形式的演替：围绕普鲁斯特展开的欧洲小说现象学研究”（14YJC752007）

一

《寻找丢失的时间》这部漫长的虚构叙事重复着现代小说叙事和哲学叙事共同的重要母题——“欲望”（le Désire）。《寻找》中的“欲望”，描述的不是列维纳斯意义上的、与超越性存在的关联，而仅仅事关速朽的现象世界。[①] 小说中，欲望的主语是时间性的主格形式，包括主人公、叙述者“我”（*Je*）和其他人物；欲望的代名词是“爱情”，而各种爱情均缘起于主体“感到”被客体排斥、压抑，“我”（其他人物亦一样）或是因为“被”某人疏远、轻慢、拒绝，或是因为被某人具有的显在的现实客观性（社会位阶、声誉、才华）震慑，从而爱上了对方；但这并不意味着爱情诞生于客体，恰恰相反，叙事一再重复以下两个事实：焦虑（l’angoisse）先于爱情，而爱情先于客体。[②]

不仅如此，普鲁斯特对爱情显微镜式的透察更曝露出，欲望的真实宾语不是任何现实的客观性，

① 关于这部小说中欲望的发演机制、“真我”的意涵及其与“我”的关联等，笔者曾在另文中做过详细的讨论。本文意接续之前的讨论，就“我”与“真我”这组不同时间形式的主格形式可能具有的伦理意味展开探究。但为此，本文须在行文中扼要陈述之前讨论的若干结论。（参见拙文：《〈寻找丢失的时间〉：因果的断裂与时间的重现》，《外国文学评论》2014 年第 2 期，第 164—177 页。）

② 焦虑是小说中所有欲望主体的基本心理状态，叙述者陈言：“他（斯万、小说中一位重要人物）一生中也曾饱受此般焦虑的折磨……这焦虑也许注定是爱情的专利……但它却也钻进了像我这样一个还没有经历爱情的人的心里，它漫无目的、四处游荡，并无一定的对象，只等着有一天为某种情感效劳，这情感也许是对父母的依恋，也许是对同伴的友谊。”叙述者更径直告白：“爱情早已存在，正四处游荡，它停在哪个女子身上，无非因为这个女子显得无法企及而已。”（Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, coll. “Quarto”, sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 1999, pp. 33－34、673. 译文由笔者译出。）

而是某种被预设、“想象”（原文用词）出的、实际上并不存在的东西——抽象的客观性。现实客观性是此一客观性的具象形式，构成欲望的形式宾语；在与这些现实的、而根本是想象（虚构）出的客观性的关联中，在一种“被”——被阻碍、被排斥、被抗拒——的意向关联中，“宾格的我”得以显现。而这一显现令意向的展开方向发生转向，或者说，令占有意向得以发生——借由这一发生，“主格的我”得以生成和显现。也就是说，时间性存在达成自身主格形式显现的必由路径是宾格化、是“被”；所谓欲望，即是时间性存在为使自身主格形式得以显现而将自身宾格化的意向冲动。所以，作为一种主格意识的“自我”（le moi），并非是一个既成的、先验事实，而是在一种空间性关联中才形成的。

这一透视结果与巴赫金借由陀思妥耶夫斯基的小说建构的“对话性”（le dialogisme）美学理论的存在论暗语是一致的：“陀思妥耶夫斯基的主人公的自我意识是完全对话了的……离开自己和别人充满张力的交际，主人公就连在自己心目中也将不存在了……并且，对话不是作为一种手段，而是作为目的本身。对话在这里不是动作的前奏，而就是动作本身。它不是揭示和表现似乎成为现成的性格的一种手段，不是的。在对话中，人不仅仅外在地显现自己，而且头一次逐渐形成为他现在的样子……这不仅对别人来说是如此，对自己本人来说也是如此。存在就意味着对话的交际。对话结束之时，也就是一切终止之日。”①

在巴赫金看来，陀氏的虚构叙事一再重复的一个主题就是：没有“对话”（或“交际”，巴赫金常用的一个等价术语），就没有所谓的自我。如果说“对话”描述着时间性存在与世界空间性关联的展开，那么，作为空间性意向的“欲望”自然是一种“对话”。“在对话中，人才头一次逐渐形成为他现在的样子”，这意味着没有先于交际、对话的人物的本质，“我”的本质，人的本质。巴赫金所说的“对话”，描述的不是单纯的叙事方式、叙事形式，而根本是存在的形式。如果时间性存在的主格形式的显现是存在自身被感知——“在自己心目中存在”——的必由途径，那么，这一途径的展开方向就是存在将自身与世界之间预设性地、虚构性地建立一种“被”的意向关联。事实上，不仅普鲁斯特，陀思妥耶夫斯基的虚构叙事同样曝露出这一事实（碍于篇幅，不再详述）。

《寻找》中一再出现的主体因“感”被排拒而心生“爱情”的事实，无疑印证着黑格尔（“主奴关系”）、拉康（“镜像反应”）、甚至萨特（“锁孔理论”）视“他者”（l'autre）为自我意识生成的绝对必要条件的理解。而《寻找》对主体虚构欲望宾语、并深陷自身虚构的桎梏的再现，令我们得以重新审视“他者”这一命名能够涵涉的内里。

抽象的客观性必然具有一个属格，这个属格同样只能是抽象的；如果我们将这一抽象的属格命名为“他者”——“被”这一动作真实的施动者，宾格化这一动作的真实主语，那么，真实宾语的具象形式、现实客观性的属格，便是宾格化的真实主语的具象形式——我们或可将之称为“他人”（l'autrui）——也就是宾格化的形式主语。“我”和斯万面对不具有显在的现实优势的阿尔贝蒂娜和奥黛特时，无可抑制地展开对情敌的“想象”，因为想象，这两个原本在两位男主人公眼中平庸至极甚至一无是处的女子竟然显得“遥不可及”，于是，“我”和斯万那各自早已存在、正“四处游荡的”爱情再次得以落脚。《寻找》的叙事不断重复着这样的事实：如果宾格化的真实主语无法获得具象形式、宾格化的形式主语缺失，“爱情”就将无法展开，存在将自身宾格化的意向就无法显现出来。

但是，世界从未亦无法许诺给“我”一个现成的“他人”，正是“被”的形式主语非既成的事实引致《寻找》中的欲望主体们时刻无法摆脱的“焦虑”；当现实的客观性不是显然的，“他者”无法落实为“他人”时，焦虑便呈现为极端的心理躁动——仇恨——焦虑不过是仇恨的前奏或初发形

① ［俄］巴赫金：《陀思妥耶夫斯基诗学问题》，《巴赫金全集》第 5 卷，石家庄：河北教育出版社，2009 年，第 334—335 页。笔者据法译本（M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978）对中译文做了些许调整。

式罢了。如果说“欲望”勾勒着“我”与世界的空间性关联，此一关联的根本内容、或说伦理形式就是“我”对世界的敌化想象——虚构“被”的形式主语，虚构世界的施虐形象（这同时意味着虚构“我”的被施虐形象），而这一想象同样必然地导向仇恨。所以，欲望这一意向关联根本的心理形式就是仇恨。仇恨必将引致“我”对“他人”展开施虐；“我”或斯万的所有爱情都是以仇恨和向爱侣施虐（程度不同而已）收场的；而小说中的一些同性恋者更将施虐与受虐的心理行为变造为物理性的肢体伤害。虚构中的人物在自身的受虐想象中展开对情人们的折磨，现实中的极端政治力量借由对自身受虐形象的疯狂塑造而展开对世界强烈的攻击——虚构与现实，没有本质区别。

欲望的真实宾语本身即是虚构的，于是，无论抽象的“他者”还是具象的“他人”，亦都只能是虚构的属格。萨特通过“锁孔反应”对时间性的“自为之在”（l’être-pour-soi）的生成过程进行描述，我们可以对这一过程做如下补充：预设性地虚构抽象的“他者”，是“自为之在”这一意向结构得以成形的关键逻辑步骤，而虚构具象的“他人”则使这一意向结构的维系成为可能。

“我”和斯万绞尽脑汁想象情敌的存在，就是在虚构阿尔贝蒂娜和奥黛特。虚构“他人”是现代叙事（无论是严格意义上的虚构叙事还是哲学叙事）一再向我们曝露出的存在性事实。这一事实不仅描述着个体与世界空间性关联展开的具体内容，而且是人类政治关系展开的逻辑起点：将同类首先地预设为利益的争夺者、敌人，而非实现利益不可缺少的伙伴——这也是现代思想史叙事不断反思的问题。对“他者”的存在性依赖，对“他人”不可豁免的虚构，根植于自我的不完整性、非既成性。这样的存在事实令我们不得不质疑：我们是否能够完成康德留下的伟大的现代遗嘱——为自身立法？

当宾格化的形式主语是虚构的，经由此一主语显现出的“我”亦只能是一个虚构的主格形式。如果我们使用“异化”（l’Aliénation）这一命名，时间性的“我”不过是一种异化的主格形式，一种向着自身之外的主格展开运动的过程中显现出的虚构的主格。更麻烦的是，即如不同的“他人”是不同的主格形式，在与不同的“他人”的关联中显现出的“我”亦只能是彼此相异的。这一相异不仅会发生在同一历史坐标上，更会发生在不同的历史坐标之间——分裂是时间性存在不可豁免的存在形式。在柏拉图著名的“模仿论”中，艺术之所以不高贵，根由即在于其是对影、可感世界的模仿，而非对本质、抽象的理型世界、“真”的复现。非常有趣的是，《寻找》这部现代叙事意外地给我们提供一席关于“影”的现代证词。对“我”而言，不仅可感的具象世界是虚构性的，“我”也不过是一个虚构性的主格形式，就如在《寻找》中那样，“我”只是一个虚构的人物。

二

不仅如此，《寻找》还通过对“记忆”（la mémoire）与“回忆”（le souvenir）这两种“我”对时间的基本再现方式的详细反思，曝露出这样一个事实：“我”不仅必然地展开对世界的敌化虚构，“我”还必然地将时间虚构为空间——历史。前一刻的、过去时的“我”（j）根据将自身宾格化的意向冲动，“选择性地”（普鲁斯特用语）截取了那一刻的阿尔贝蒂娜（a）的某种“形象”（l’image），这一被选择出的形象便成为了 j 对 a 的“印象”（l’impression）。而这一刻、现在时的“我”（J）出于同样的意向冲动，“选择”将这一印象变为关于 a 的“记忆”，并“选择”根据这一记忆，准确地说，是“选择”根据对这一记忆的“回忆”，展开与现在时的她（A）的爱情。普鲁斯特一再申明如此的回忆是不可信的，因为它是选择性的、是“主动的”（volontaire）。“我”与阿尔贝蒂娜的爱情，经由 j 与 a、j 与 J、J 与 A 这三组功空间性意向关联依次展开，即构成着“我”的“历史”；通常的回忆就是将时间翻译为、虚构为三维空间。

但《寻找》同时提出另一种主格形式，“超时间性的”（extra-temporel）的“真我”（le vrai

moi)；“这个生命……只有置身于他唯一能够存活的那个界域时才会显现，这个界域，就是时间之外”①。普鲁斯特此处所说的“时间”显然是指历史。小说开篇不久，叙述者讲到贡布雷的大教堂：“一座教堂，可说占据了一种四维空间——这第四维，就是时间（原文为大写）——一座教堂，在一个又一个世纪间伸展着它的殿堂，这殿堂，穿过一根廊柱与又一根廊柱间的距离，从一座圣龛到又一座圣龛，似乎不只是战胜、穿越了多少公尺，而是一个又一个时代，凯旋式地展现了出来。”② 当叙事接近尾声，教堂的隐喻变得更加清晰。J 和 j 就如世纪、时代，是历史的一个部分，即如廊柱、圣龛是教堂的组成部分占据着一定的公尺、空间，J 与 j 也只是空间性的存在；而殿堂象征着超越这些三维空间的另一种存在——第四维空间——这个殿堂就是“真我”。

历史中的“我”不断地从一个虚构的 J 变为一个虚构 j，但横亘的“焦虑”却使“我”无法在感性上体认这些变化，恍若静止于历史之中。唯一有别于这些变化的变化，就是“我”对“真我”的发现，但这唯一的变化却迟至“我”暮年才发生。当这唯一的变化发生时，叙述者说，他回到了“时间（原文为大写）之中”③。“超越时间序列的一分钟”的“重现”，“是为了使我们感觉到这一分钟”④。“这一分钟”当然是“历史”中的一分钟。如果我们将两次“大写”并置观察，可以看到作者关于“时间”更加完整的理解。没有殿堂、“真我”，廊柱与圣龛只能是一根根石条和一个个石屋；而没有廊柱和圣龛以及间距、一个个三维空间、J 和 j，殿堂又从何谈起？廊柱、圣龛和殿堂共同构成了“教堂”；三维空间和第四维空间共同构成着四维空间：时间。⑤

普鲁斯特一再强调，“真我”是完整的、“前后一致”的一种主格经验，叙述者曾在早年模糊地、体验到“真我”，只是当时他并不知其为何，而当他在暮年清晰地、体验到此一主格性存在时，他说“我在此刻和某个遥远的时刻共同感受着它，以至我捉摸不定，不知道是身处过去，还是现在”⑥。由于时间形式不同，“真我”无从与世界展开三维的空间性关联，故无从被异化，就只能“是我”(l'être-soi-même)。普鲁斯特提出的“真我”令人联想到萨特提出的“自在之在”(l'être-en-soi)：超越时间性的、同一的、“是其所是”的存在形式；“自为之在”描述的则是“是其所不是，不是其所是”的存在形式。萨特希图借由前者来克服关于意识结构的“主－客”二元的理解模式，并为存在寻找同一性的本体论根据。在普鲁斯特的虚构叙事中，我们看到了同构的努力企图。

从“真我”、时间、历史，三者的关联与差异中，还可以看到现代世界对柏拉图的奇妙呼应。在柏拉图为可感世界提供的先验图示中，作为万物“元型”的“神”、永恒且完满的“造物者”首先创造了完满、唯一的、内涵最优秀的理智的“宇宙灵魂”这一生命体，再以其为“原型”创造出作为模本的、有形可感的宇宙；宇宙灵魂是造物者的造物，只能是“不朽的”(immortal)，但相较于诸神更加趋近元型，所以柏拉图在论及这一灵魂时常直接用“永恒的”(eternal)。然而，造物者“要把这一本性（灵魂的永恒性）完全给予摹本是不可能的”，于是，造物者“决定设立永恒(eternity，原译为‘永恒者’)的动态形象，即设立有规则的天体运动”。这样一来，“永恒的形象就依据数字来运动”，“永恒的形象”便是“时间”(《蒂迈欧篇》⑦ 37D)。柏拉图赋予“时间”这一表述的意涵非

① Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, coll. “Quarto”, sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 1999, p. 2266.

② Ibid., p. 57.

③ Ibid., p. 2311.

④ Ibid., p. 2267.

⑤ 关于“历史”、一维时间的空间本质及其功利属性等，笔者在前注提及的论文进行过更加详细的讨论。

⑥ Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, coll. “Quarto”, sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 1999, p. 2266.

⑦ [古希腊] 柏拉图：《蒂迈欧篇》，谢文郁译注，上海：上海人民出版社，2005 年。柏拉图在此关于“永恒”和“时间”的思考直接接续着《巴门尼德篇》中关于二者的理解。巴门尼德斯认为“永恒者没有时间（此处同样是指历史）”。柏拉图在《蒂迈欧篇》中将这一表述变为“永恒即现在是”时已然认识到时间语言在描述灵魂、这样一种历史时间之外的存在是无可避免的逻辑语病。后来，奥古斯丁在借用柏拉图的造物者与灵魂学说变造基督教神学叙事时，努力解决这一语病。直至阿奎那，具备完满理性的“现在是”最终被成功变造成了“上帝”。

常清晰：历史；历史并非本质性的存在，只是作为本质的“永恒”的“形象”。“天体存在之前，没有白天、晚上、年月等……它们都是时间的形式。作为时间形式的还有，过去是（was），将来是（will be），人们往往不加思考就把这些时间形式归为永恒，这是错误的。我们常说，过去是，现在是（is），将来是。（但）只有‘现在是’才准确描述了永恒，因而属于它。‘过去是’和‘将来是’是对生成物而言的。它们在时间中，是变化的。那不变的自我相同者（宇宙灵魂）是不会随着时间的流逝而变老或（变）年轻。它不会变，以前不会，将来也不会。”（《蒂迈欧篇》37E－38A）

作为本质，永恒的宇宙灵魂是历史/时间能够成立的元因。“一般来说，那些在变化中的可感物体，其生成所依赖的条件都与那永恒无分。不过，作为时间形式，它们模仿永恒，并按数而运转……于是，时间和天体一同产生。一同产生便会一同消失，如果它们有一天会消失的话。时间是根据永恒本性造出来的，它尽可能与原本相像。原本是永恒的，而天体和时间是过去是，现在是，将来是”（《蒂迈欧篇》38B－38C）。柏拉图在此确表示，时间/历史的实质内容是空间——时间和天体一同产生、一同消失，天体和时间/历史都是有时态的。

柏拉图意义上的“时间”和“永恒的灵魂”，与普鲁斯特笔下的“历史”与超时间性的“真我”，两组指称几乎有着对位性的关联。无手无脚、不在历史空间内运动，是柏拉图对宇宙灵魂存在形式的基本描述（《蒂迈欧篇》33C－34A）。这样一种存在又完整地充胀于可感空间，成为后者运动的元动力（《蒂迈欧篇》34B－C），并且对时空“全感全知”（《蒂迈欧篇》37A－B）。后来的基督教神学叙事借由柏拉图的灵魂学说进一步论证上帝无处不在这一“丰饶原则”。

在西方思维语境中，普鲁斯特提出的“真我”并不十分新鲜，它呼应着传统形而上学和神学形而上学最基本的假设：“永恒”本身渗漏进历史，是生成物的成立根基。没有“真我”、“殿堂”，廊柱和圣龛就只是一堆石块和物理空间。没有“真我”的显现，在意识空间内，历史本身将无法完整地显现出其时间性的形式，“超越时间序列的一分钟”的显现，“是为了使我们感觉到这一分钟”。但呼应并不意味着完整地重复。在柏拉图看来，灵魂是“身体的主人和统治者”（《蒂迈欧篇》34C），而“真我”是一种不具有任何主动性的存在形式，即便“真我”真的对“我”展开过主动性的引领。这一假设没有成为小说的叙事事实。

经过一生的苦难的欲望历险，当叙述者于暮年确定地体认到“真我”时，他明言找到了“致福”（lafélicité），《寻找》终究成为一场“喜剧”；如果认为“真我”的显现是对“我”人生的救赎，得救的结局却与“我”没有什么必然的关联，“我”从未向着发现“真我”展开过任何筹划，在后者显现之前，“我”对其是无知的——叙事亦多次强调这一事实；相对于后来的理性主义的神学叙事，《寻找》更接近原初启示叙事的法理。①

无论“真我”是否可以被视为内化的、世俗化的上帝，这一上帝却不具有神性上帝必然具有的对受造世界的宣裁功能。在文本范围内，“真我”明确具有的伦理功能只有一个：宽恕——令“我”与世界、与历史和解。焦虑的痛苦，仇恨的折磨，只对“我”存在。因为与世界置身不同的时间、空间维度，对“真我”而言，世界无法成为任何一种形式的“他人”。在那些瞬间中重现的“每一分

① 中世纪的神学叙事赋予古典世界的“喜剧”（*comœdia*）以新的意涵：从不幸开始，以幸福收场，人生、历史终将是一场喜剧。古典世界对历史时间展开形式的基本理解是循环：赫拉克利特提出“大年”这样一个循环周期；柏拉图虽未明言、却也表达出类似的猜想，并明言没有神的干预，历史注定是一个堕落的过程（《斐多》《理想国》《法律篇》等）；亚里士多德虽相对乐观地认为历史是潜能一步步变为现实的、趋善的过程，但亦在《物理学》中明确说明可感世界终究是遵循着循环的尺度展开运动的。也就是说，即便个体、世界可以获得一时一世的进步，所有的进步最终将被取消。然而，当基督教于欧洲合法化之后，历史不再是循环的（上帝不会再次创世纪，耶稣亦不会再次受难），尤其不再是悲剧性的。在原初的启示叙事中，世界的得救本是一个“突然的事件”——因为我们无法获知、亦不应窥探上帝幕后的运筹——且仅仅事关上帝的恩行；但在“理性”合法地登入启示殿堂之后，从奥古斯丁至阿奎那，得救这一事件一步步被变造为一个与人自身的完善和进步密切牵缠的“递进的过程”。“进步的人生、历史”是对“喜剧”这一启示真理的世俗化、理性化变造，令原本不可见的、作为预言的“喜剧”获得了现在时的、具象形式。

钟”、重现的“历史”，不是“我”在敌意中虚构出的关于世界的“印象”的再现，而是世界在“真我”眼中的“形象”的显现——这便是“丢失的时间”。只有“真我”才能“找回我们的记忆和智性永远无法找回的丢失的时间”①。当“丢失的时间”显现时，叙述者感到这个曾被他深深厌弃、憎恶的世界竟然显出了美。如果说列维纳斯对“大写的”、“彻底的”他者的言说，意在展开对“爱”世界的可能性的论证，那么，《寻找》对“真我”的描摹也明确流露出同样的企图。因为无从与这个世界展开空间性关联，“真我”无从贱视、敌化这个世界；只有当敌意被真实地抑制，“爱”才会变为真实的可能。

三

至苏格拉底提出作为宇宙本元的永恒的“善”，形而上学的探索彻底将可感的历史世界的伦理形式的根茎，深深地植入在抽象的本质世界。本质、存在是一，现象、影、模本是多。根据既成的却又不可感而只能经由理性认知的“唯一的”本质，或说存在的法则，制定出、规划出的历史世界的伦理形式，在逻辑上必然地、只能是“一种”，而不能是“多种”。这一理性主义的、形而上学的伦理理想，在现实世界中的政治形式，就是阿伦特所说的“全权主义”或曰“极权主义”（the totalitarianism）的权利结构形式。

阿伦特特别强调，全权主义描述的是一种与我们惯常理解的统治通则——即必然由一个人或一群人来统治其他人——截然相悖的权利结构形式。所谓全权主义，并非单纯意指权利高度集中的政治形式，而是指在权利高度集中的同时、实体统治者缺席的政治形式。极权主义就是一种“无人统治”的政治形式（这里无须述及全权主义与无政府主义的区别）。② 在这种政体中，真正的统治者不是任何具体的人员、组织、机构，而是某种“意识形态”（the ideology）。根据阿伦特的描述，在这样的政体中，“统治术是基于这样的假定：认为人可以被彻底调控，因为他们只不过是某种更高的历史力量或自然力量所排定的功能角色”③。于是，实体的统治者和被统治者都仅仅是这一预言的践行者、执行者。事实上，如此的统治者在古典的虚构叙事中一点都不罕见。在索福克勒斯和埃斯库罗斯的悲剧舞台上，人间的真实统治者从来都不是城邦的王，所有的人物都被一个看不见的力量安排着，这个力量就是命运、“必然”（la nécessité /ανάγκη）——对人世、历史展开过程的预先设定。所有的人物、事件在舞台上的合法性根基即在于他们、它们都是印证预言的部件。

全权主义首先是一种思维形式，并且如阿伦特所强调，作为政体形式的全权主义并非只出现于 20 世纪，它贯穿整个人类历史，不过在 20 世纪中呈现出几乎最极端的形态。全权主义的伦理构想在虚构叙事中的表现，就是巴赫金所说的“独语”（le monologue）。在创作论层面，任何叙事的元主语都是作者，在独语叙事中，作者行使其治权的根本形式，就是根据其自身对世界、时间的理解，根据自身认同、秉持的价值和意义认断，来编织、虚构人物、情节等等，于是，人物、世界都成为再现或说模仿这一既成认断的工具。

针对“独语”，巴赫金提出“复调”（la polyphonie）叙事的美学理想。理想型的复调对话叙事的实现，意味着作者声音的彻底消隐。而消隐的具体路径是，“作者描写所依据的思想原则”和“主人公的思想立场”二者相统一，“这种统一应表现为作者的描写同主人公的语言、感受具有共同的单向性”，也就是说，令人物的声音完全变为作者的。④ 独语叙事中，作者与人物的声音同样具有“共同

① Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, coll. “Quarto”, sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 1999, p. 2269.

② 参见［美］汉娜·阿伦特：《极权主义的起源》，林骧华译，北京：三联书店，2008 年），第 3 部《极权主义》；［美］伊丽莎白·扬－布鲁尔：《阿伦特为什么重要》，刘北城、刘小鸥译，南京：译林出版社，2009 年，第 121 页。。

③ *Essays in Understanding*, 1930－1954, Harcourt, New York, 1994, p. 379.

④ ［俄］巴赫金：《陀思妥耶夫斯基诗学问题》，《巴赫金全集》第 5 卷，第 106 页。

的单向性”，但此一单向性的操作路径不是令“人物的”变为“作者的”，而是正相反。显然，巴赫金对作者声音参与叙事的强烈排斥，是意在抑制作者对人物展开全权式的伦理宣裁。

全权主义之所以能够成就20世纪极端的政治现实，还有赖于另一个重要的伦理维度的介入。自奥古斯丁至阿奎那，神学叙事在将“存在”置换为上帝的同时，忠诚地延续着古典形而上学的基本认定——可感世界的次生性，和伦理法则的制定原则——将历史的伦理形式的根茎奠基于历史之外。如果说正是基于对此一制定原则的不满，康德一代“开始”将“存在”剥离神性的界域，现代世俗形而上学“开始”形成，此一轮新形而上学却继承了启示叙事对历史的基本预言——历史终将是一场“喜剧”。这一预言经由黑格尔、并伴随生物进化论的延展，获得了“科学”的修辞，被成功地变造成事关“进步”的规律和法则。于是，理想的、合乎道德的人生，就“应该是”配合这一进步法则、主动促成进步预言实现的人生；正义的制度就“应该是”有益于这一法则或说预言展开、并践行这一预言性法则的制度。这亦即是20世纪全权主义政权对自身合法性的根本辩词。①

虽然自休谟起，从“是”（be）推演出“应该”（ought）这一伦理制定法理已然被一再质疑，但事实是，直至今日我们仍然没有找到更加有效的、足以取代这一法理的伦理制定通路。康德提出“人为自身立法”这一近代以来最大的人类理想，似乎开启了摆脱本质决定论的伦理世界的曙光，但其最终仍将“法”的根茎立植在历史之外，虽然关于“物自体”的理论假设的动机是为人的立法主体地位做出完整的合法性辩护。自康德以降，西方存在论叙事即开始致力于寻找形而上的、神性本质隐退后，伦理形式在历史世界中的根基。但从胡塞尔至海德格尔，对这一问题的探索似乎一再回归历史之外，直至列维纳斯、亨利、马里翁等，当代现象学叙事甚至呈示出向神学的回转。

列维纳斯提出大写的“他者”，其理论指向十分明确：通过回归“非形而上学的”上帝，重塑历史的伦理根茎。现代存在论叙事呈示出的置放伦理起点的两难困境，不仅一再质疑着“人为自身立法”的合法性，还提醒我们正视这样一个问题：如果“是什么”一旦被悬置，历史将不可获得有效的伦理形式，那么，我们是否能够在回归本体论的同时，有效地避免历史世界陷入全权的险境？

“复调对话”这一美学理想的伦理暗语是意将上帝的归还上帝；而于今，在一种世俗化的视界中，这样一种美学理想可以很轻易地被变造为对现实政治结构形式多元化展望的美学辩词。但是，就如“复调对话”一直以来更多地只是一种叙事理想，而非完整的叙事事实，多元化的政治结构亦从未在世俗世界中获得完整的合法性辩护，因为多元与真理（唯一）之间的矛盾，直至今日仍未得到有效解决。我们目前能够做出的判断仅仅是：如果希图化解多元与真理的矛盾，返回本体论，也许，是唯一可行的途径，如果无法在本体论层面有效地解构真理的一元属性，多元的伦理构想永远只能沦于一种理论猜想。

而普鲁斯特的虚构叙事正是在本体论层面提供出某种可能的解构方案。如果令人物的声音完全变为作者的，是“复调”实现的唯一通途，那么“复调”永远只能是一种理想，因为作者唯有陷入重度的分裂方可将自己的声音完全消匿。而《寻找》呈示出另一种复调叙事的可能性。

首先，“我”与“真我”是两种不同时间形式的主格；如果说“欲望”勾勒着存在的空间形式，或者说，存在的空间形式是“对话性的”，那么《寻找》对两种主格形式的描摹则呈示出存在的时间形式是“复调性的”。与惯常的关于自我多重性的认知不同，“我”与“真我”之间无法构成空间性关联。通常意义上的多重自我描述的，只是经由不同的“他人”显现出的不同的“我”的同时性的存在现象，即时间性存在的空间性分裂形式罢了（无论这一分裂是发生在同一历史坐标上，还是在

① 根据由人自身发现、发明的法则指导人世，这样的伦理制定法理自近代以来成为了“公理性的”。而在巴赫金（当然还有陀思妥耶夫斯基）眼中，这是对唯一合法的全权主语、上帝的严重僭越。巴赫金对独语叙事的反驳，始终流露着其根底里的正教情怀。一个小说作者在其笔下根据自身的认断虚构人物、虚构世界，这一美学行为不是其他，正是对上帝创世的模仿——对上帝的僭越。复调对话理论不是单纯的美学理论，亦不是单纯的存在论，而是一种世俗化的神学叙事。

不同历史坐标之间）。

同时，“我”与“真我”，这两个主格共同地出现在《寻找》中，是两个叙事主语。这部叙事是以“我”在半梦半醒间的呓语开篇的。作者在小说开篇即示意读者，这部小说不是“我”对时间“主动”的“回忆”，而是“记忆”在一种“非主动”（involontaire）状态中的自我显现。直至叙事尾声我们才明晓，“非主动记忆”的主语不是“我”，而是“真我”。这一主语不在历史之中，故而是无时态的，或者说，对“真我”而言，时间无法显现为由过去、现在、将来编织成的历史。《寻找》叙事整体上呈现出的历史秩序的模糊，正是“真我”对时间的记忆形式的美学再现。在由“我”引动的叙事中，“真我”隐匿，叙事成为“我”的独语；当“真我”显现，整部叙事又成为“真我”的独语。这后一种独语不仅呈示出“真我”对世界的印象，同时更完整地（至少在象征层面）呈示出“我”对世界的印象。《寻找》的元主语，即如所有叙事一样，是作者，但普鲁斯特却没有将自身置于分裂的深渊，而是通过将存在复调性的时间形式翻译为叙事形式，实现了叙事的复调性。

《寻找》的叙事实践不仅丰富着巴赫金关于复调叙事的设想，更关键的是，如果存在的时间形式不是“一”，而是复调性的，那么历史合法的伦理形式就有可能不是一种。《寻找丢失的时间》是一部虚构性的美学叙事，它不是一剂救世良方，更没有提供一幅救世蓝图，但它却在虚构的讲述中向我们散露出本质有可能并非是“一”的启示。

列维纳斯意图通过论证大写的“他者”是存在之绝对的构成性前提，来抑制时间性的主格形式对世界的同一化冲动，《寻找》提出的“真我”具有着与“大写的他者”同样的伦理价值。“真我”的显现不仅令“我”的时间性形式得以完整显现，关键是在“真我”的记忆里，“我”对世界的敌化印象并未被稀释、更未被美化，“真我”无从将“我”彻底同一，因为“真我”与“我”是不同时间形式的主格——“时间的重现”并未成为对历史的改写。对“真我”而言，“我”是彻底他性的，反之亦然。

（责任编辑　任　之）

（上接第 53 页）

中国的现代化进程是在西方现代化进程已经完成、现代性的内在矛盾于西方已充分暴露和展开并且由之而发生批判现代性思想的环境下进行的，是在一个已经包含着对现代性进行批判的世界思想环境中走向现代性的。同时，半殖民地半封建社会的状况使中国现代化的道路，既有以封建主义为表现的内部传统力量的阻碍，又有以帝国主义为表现的外部现代性力量的压迫。因此，无论主观还是客观条件，都意味着告别传统、走向现代的中国革命不能仅仅停留于现代性的水平，还必须包含批判和超越现代性的因素。所以，不是哪一种现代性的思想，而是源于现代矛盾之展开、批判和超越现代性的马克思主义成了中国革命的思想指导。正是这些独特的现代化特征，导致毛泽东唯物主义中的批判和超越现代性的内容。

就此来讲，以标志客观实在的物质范畴为根基，以劳动群众为主体，以调查研究和阶级分析为中介，旨在使主体忘我地投身改造世界的运动中的毛泽东的唯物主义，不仅是使中国由传统走向现代的中国革命的理论总结和指导，同时也包含着批判和超越现代性的思想资源。人们之所以在一个现代的中国乃至世界中仍然谈论毛泽东及其思想，原因大概也在于此。

（责任编辑　欣　彦）

走出视觉霸权，洗耳恭听世界

张　聪

【摘要】作为一种形而上学承诺，“视觉中心主义”肇始于古代希腊的科学与哲学主张。而作为一种人类的生活方式，“视觉霸权”是一个特殊的近代事件。“视觉霸权”助长了单一的理性控制权，将我们带入消费至上的碎片化、增殖化的商业世界，注定要扭曲我们对于外在世界的真实感知。因此，走出“视觉中心主义”，突破“视觉霸权”，端正视听关系，让我们能够通过“洗耳”而聆听世界，无疑是最近几十年来西方听觉文化研究的新视野。在沟通神秘世界、形成文化共同体以及塑造政治力量等方面，人类听觉本身有着视觉器官无可替代的特殊作用。

【关键词】视觉中心主义；视觉霸权；听觉文化；洗耳恭听
中图分类号：B089　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0107－08

作者简介：张　聪，河南镇平人，文学博士，（天津 300071）南开大学文学院博士后、助理研究员。
基金项目：第 60 批中国博士后科学基金面上资助项目“现代性视域下的听觉文化研究”（2016M600183）

一、我们真的需要终结视觉霸权吗?

自古以来，视觉与听觉的关系就是一种既相互竞争、又相互补充的关系。从自然史的角度看，视觉与听觉都是我们感受外部世界的一种方式，不同的方式对于外部世界的感受能力互有短长，只存在互补与相互强化的问题，不存在谁替代谁的问题。但从哲学史的角度看，自古希腊先哲开始，视觉优先与视觉至上的主张就已经占了上风。此后，诸感知能力视觉就被认为是一种基本的和支配性的能力，美国西北大学哲学系教授迈克尔·莱文认为这就构成了人们所说的“视觉中心（ocularcentrism）范式”。① 在此基础上，自现代性展开以后，现代人进入一个“视觉霸权”（Hegemony of Vision）的时代。② 这是说自人类进入近代生活以来，以古腾堡印刷术的发展为标志，我们进入了阅读与视觉的时代。这一主张为当代理论家麦克卢汉、韦尔施等人的研究所强化。

显然，视听关系是一种流动发展、交互凸显的过程。一般认为，“视觉中心主义”是在希腊这个特殊的文化土壤中萌生出来的。关于视听关系及其在希腊的发展，德国美学家韦尔施认为“最初，西方文化根本不是一种视觉文化，而是一种听觉文化。但它首先得变成视觉文化。希腊社会起初是为听觉所主导的”，而“视觉的优先地位最初出现在公元前 5 世纪初叶，进而言之，它主要集中在哲学、科学和艺术领域”。③ 声音理论家谢弗同样认为“在西方，耳朵让位于眼睛成为最为重要的信息收集者，那只是文艺复兴前后的事，是伴随着印刷术跟透视画法的发展而发生的”④。也就是说，作为一种认知范式的“视觉中心主义”是古代希腊以后的事情，而作为一种生活方式的“视觉霸权”

① David Michael Levin, *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993, p. 2.
② Ibid., p. 3.
③ ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，上海：上海译文出版社，2002 年，第 213—214 页。
④ R. M. Schafer, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, VT: Destiny Books, 1994, p. 10.

或者视觉至上模式则是近代以后的事情。“视觉霸权”与现代性的展开密切关联，与现代人类的生活方式和生产方式密切关联。

麦克卢汉追随经济史家、传播巨匠伊尼斯的研究，把人类从古至今的历史演进用“部落化－非部落化－新部落化”这一著名公式予以概括说明。在遥远的《荷马史诗》时代的前现代部落社会，人们的生活是游徙不定的，在文字滥觞以前，信息的传播主要来自部落间成员面对面的交流，这种以口语传播为主要特征的文化模式所倚重的主要是人类的听觉器官。由于这种前现代的部落共同体在很大程度上受到历史时间和地域空间的限制，因此，人们需要特定的声音标志——比如那些时时回响在大地上的部落号角和悠远鼓声——来区分不同的文化特征和地域传统，同时唤起部落成员之间的心灵共鸣，最终成为联结部落历史的直接的、现实的经验纽带。从 5000 年前文字的发明到近代电能的发现的漫长历史时期，由于拼音文字的发明，人类进入了依赖文字的书面文化时代。相对于部落时代以听觉为主导的、有机的、流动的、发散的、包容的感知方式，文字（特别是拼音文字）的抽象性与连续性，将信息传递过程中的感性因素悉数剥离，使得现代人对外部世界的感知开始严重地单纯依靠视觉的聚焦、透视和分割，这必然导致除视觉外其他感官功能（如听觉、触觉和味觉等）的削弱，并使得人们迅速从口语时代声音共鸣的魔力中、从部落共同体的情感痴迷中解脱出来。而电能时代的到来，则使麦克卢汉看到了走出单纯依靠视觉的新希望。

在麦克卢汉这样一种社会发展史的纵向讨论之外，关于视听之间的复杂关系，其实还存在着另外一条思考线索。这条思考线索首先体现在宗教生活中，其次也体现在哲学共同体内部。这个思考线索的突出特征，就是将人类视觉对外部世界的观看，以及听觉对外部世界的倾听，与宗教生活与文化生活关联，并最终将其与其寻求人生的真理密切关联起来。在此意义上，上述争议点就转化为：如果我们要认识外部世界，尤其是要认识人生的终极真理，到底是应该依靠视觉，还是应该依靠听觉？

问题一经这样的转化，视听关系的竞争性一面就马上凸显出来。自古以来，在多数文明中存在着这样一个定见：视觉是幻觉，而听觉才是真理的来源。但也有“眼见为实，耳听为虚”的世界观。由于视觉在人类生理上具有先天优势，其对“光”有着积极反应，自柏拉图著名的洞穴比喻开始，西方人便将“真理”“理念”“认知”等与视觉紧密相连，认为视觉是获取真理的唯一途径。亚里士多德明确提出：“求知是人类的本性……人们总爱好感觉，而在诸感觉中，尤重视觉。无论我们将有所作为，或竟是无所作为，较之其他感觉，我们都特爱观看。理由是：能使我们识知事物，并显明事物之间的许多差别，此于五官之中，以得于视觉者为多。”① 莱文讲到的希腊哲学传统，就特别突出地发展了视觉与真理关联的维度。及至启蒙运动，代表理性与真理的“光”成为带领人类走出“黑暗”“混沌”以及愚昧的天窗。启蒙（Enlightenment）一词不仅仅在词源上与视觉之光（light）紧密契合，其所倡导的对神性的“祛魅”、对真理的“揭蔽”等，更多的是要倡导以“理性之眼”、以视觉的隐喻来获取对理性的最大认知。康德甚至把视觉看作是人类诸多感觉中最高贵的一种，因为“它在一切感觉中离直觉的最局限的状态即触觉是最远的，而且不仅在空间内包括了知觉的最大范围，而且也是最少感受到器官的激动的（否则它就不是单纯的视觉了），因此它接近于一种纯粹直观（没有明显的混杂感觉而对给予对象的直接表象）”②。在康德看来，视觉是最客观、最纯粹、最能到接近真理的感官方式，但这种对视觉的高扬，也无可避免地将人类的其他感官（如听觉和触觉）排斥在理性之外。

但是，不论是在哲学共同体内部，还是在不同的宗教文化传统中，一旦与真理问题关联，视觉与听觉谁才是中心的问题就变得不是那么清晰了。例如，基督教明确宣示的是“太初有道”，也就是说真理在语言所传达的信息中，需要通过倾听来获得。而当宗教改革家马丁·路德区分“可闻的道”（audible Word）即宣讲的道与“可见的道”（visible Word）时，见与闻的关系就变的更加复杂。路德的区分关联着整个西方宗教传统中另外一个更为深远的传统，那就是认为上帝是隐匿的或隐秘的。

① ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959 年，第 1 页。
② ［德］康德：《实用人类学》，邓晓芒译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 40 页。

“隐匿的上帝”的主张意味着人类无法至达上帝，至多可能通过听来的“道”与之接近。当然，更为激进的教派进一步主张，人类连听闻“道”的路径也是得不到保证的，世俗的事功并不必然为上帝所恩赏，世界是一场偶然的事件。在哲学共同体内部，黑格尔、海德格尔、德里达等批评古代希腊以来的视觉中心的形而上学，尝试开拓听觉与真理之关系的新路径。

如此看来，“视觉中心论”的确是某些特殊的人类文化中的特殊的形而上学假设，而作为一种生活现象，“视觉霸权”也的确只是近代以来的特殊现象。我们的分析只是要表明，在逻辑上，视听关系天然复杂，不同主张依赖于不同文化的特殊发展。在这样的表述中，作为文化现象的视觉霸权的确构成了近代技术化以来的特殊现象，也就是说它仅仅是一种近代现象，是与近代以来的印刷技术、电视技术的大发展密切关联的。大批思想家对这种霸权的社会批判有其针对性。只有在这样一个背景之下，我们才可以清楚认识到，走出“视觉霸权”，重新诉诸我们的听觉能力，何以成为20世纪60年代以来西方文化研究中的一个新走向。而在什么意义上需要彻底走出视觉与诉诸听觉，则仍有存疑。这也就不难理解，莱文何以忐忑地追问道：“要想改变这个世界，就真的需要终结视觉霸权吗？”①

二、视觉霸权，霸道在哪里？

所谓“视觉霸权”或“视觉至上”，指的是人们大多通过视觉的方式、甚至仅仅依靠视觉的方式来获取对外界的认知或感受。从前述对西方哲学话语中的“视觉中心主义”的梳理可以看出，将视觉与人类对外界的认识，进而将视觉与理性思考模式紧密联系甚或等而视之，从而对视觉及视觉文化的研究客体进行单向度的阐扬，是西方社会文化的基本范式。随着近代工业化大生产的展开，随着印刷技术、半导体技术、晶体管技术以及互联网信息技术的发展，当这种范式在当下社会愈演愈烈，以致形成理性主义和视觉霸权之后，现代人对视觉中心主义作出批判性反思就在所难免。无论是法兰克福学派提出的文化工业概念，还是后现代思想家的消费社会概念，无不体现出现代思想家对视觉霸权现象的文化反思。“视觉霸权”有其缺陷，总结当代思想家对“视觉霸权”缺陷的批评，可以从如下三个方面分别加以阐明。

首先，以视觉为主导的文化模式趋向一种单向度的、以主体为中心的信息传播方式，这使得主体与外在世界严重割裂，视觉经验不可避免地遮蔽人类其他的感官经验。由于过于偏执于理性的、目的的、工具的认知功能，现代社会越来越呈现为一种支配的、核查的、控制的文化模式。

在古希腊故事中，有这样一个故事：美少年那喀索斯（Narcissus）风采翩翩却傲慢执拗，当他在山野徘徊之时，小仙女厄科（Echo）无法自拔地爱上了他。由于被天后施了魔咒，小仙女纵有千言万语却无法向美少年倾吐爱慕之情，只能简单地重复后者的话语，说出几句回声。那喀索斯循着回声见到了厄科，却以儿戏的态度弃绝她，掩上耳朵飞奔地逃走。厄科羞愧难耐，从此藏身林木之中，形容枯槁，最终化为一缕回声。复仇女神涅墨西斯（Nemesis）为了惩罚这个傲慢的少年，让他爱上了一个永远无法得到的形象——他自己的倒影。当有一天那喀索斯俯首一池清水并无意看见了一个美男子的形象，从此便无可救药地爱上了这个“镜像”。“他望着自己赞羡不已。他就这样目不转睛、分毫不动地注视这影子，就象用帕洛斯的大理石雕刻的人象一样。”“他不知道他所看的东西究竟是什么，但是他看见的东西，他却如饥如渴地追求着。”② 那喀索斯爱上了自己水中的倒影，日日流连湖边，对其他的一切都漠不关心，痛苦异常，终于消逝了青春闭上了双眼，憔悴而死。德国美学家韦尔施在自己的作品中特意提到该故事，认为这一古老的神话宣示了“视觉的致命性”：“因为那喀索斯唯有当他鄙视小仙女厄科，那纯粹语音的神秘化身，不愿意来‘听’，才成为那要命的视觉幻想的牺牲品。”③ 在韦尔施看来，那喀索斯冷漠拒绝“Echo”的行为是一种隐喻，表明在“视觉至上”原则

① David Michael Levin, *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, CA: University University of California Press, 1993, p. 23.

② ［古罗马］奥维德：《变形记》，杨周翰译，北京：人民文学出版社，1984年，第41页。

③ ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第219页。

下听觉遭受“贬斥”的致命后果——只专注于看，而盲目对待听，最终将毁灭自己。

韦尔施将视觉文化看作是理性主义的产物。他认为，正是理性与视觉的合谋，才使得现代社会中包括建筑、音乐等各种文化门类无一幸免地转向视觉，本着对“可测度性”的尊崇，变得同质而单一。反之，由于视觉天生地关注那些持续的、固定的客观对象，远距离的观察与凝视必然使这种感官方式在与世界发生关联时，处处以“主人”的姿态对世界进行核查、把控和支配，人与世界的关系逐步变得紧张且对立。现代监视制度的应运而生便是这一方面的典型例子。韦尔施援引并扩展了杰里米·边沁“圆形监狱”的构想，认为圆形监狱是欧洲惩罚制度的典型范式。监狱中央所透射的光越明亮，就会有越多地监视和控制。“视觉至上和监视社会携手并进”，“彻底透明的社会变成彻底监视的社会。”① 现代社会大街小巷布满了监控镜头，是为“天网”，现代互联网技术又使得我们的几乎每一项消费都可以在大数据信息终端得到分析与汇总。我们生活在一个彻底透明的社会中，几乎变成没有阴影的透明人。新技术在给我们带来更多的安全与便利的同时，相应地也越来越突出地促使我们思考个人的隐私权以及公共权力应该如何得到有效监督等伦理与政治问题。

其次，以视觉为主导的文化，是一种具有明显的连续性、客观性以及抽象性的文化模式。在这种文化中，主体的感性经验逐渐被剥离，仅仅依靠序列性的、肢解化的、专门化的心理模式与外在世界发生关联。

这一主张的典型代表是麦克卢汉。在他看来，拼音文字的出现以及印刷术的发明应用给现代人带来的断裂，不仅表现在除视觉以外其他人类感觉被遮蔽以及共同体的衰落那么简单。由于其无意义的音素以及无意义的视觉符号所带来的双重抽象性，拼音书写为读者提供了抽象、分析、分类、编码和解码等一系列模式，继而在读者的潜意识里发生效力，“促进了分析（每个词分解为基本音素）、编码（口语词用视觉符号编码）和解码（朗读时这些视觉符号又还原为语音）”② 等思维特征的形成，而这种逻辑上的连续性逐渐影响到现代人的社会模式和心理模式，现代人往往抱着一种相当疏离超脱的态度，以一种“客观性的迷思”来面对社会生活的方方面面，部落时代的那种极富内聚性和凝聚力的社会形式慢慢被肢解分割，以专门化和客观性为特征的科学思想最终全面占领社会。而由古登堡研制的印刷技术继而又将这种线性的、序列的、理性的、因果关系的视觉空间的感知模式进一步推向极致，“印刷术的发明对应用性知识新型的视觉倚重重新进行了确认，并使之延伸，提供第一个同样的、可重复流通的‘商品’、第一条装配线以及最早的大规模生产方式”③。简言之，麦克卢汉将近代以来西方社会所出现的抽象性、专门性、碎片化、过度理性化等诸多弊端，均看作是西方世界自文字发明之后极度偏重文字和视觉的后果。

第三，在以视觉为主导的文化模式中，由于主体对视觉经验的过度依赖，致使视觉文化的客体——图像——出现过度碎片化、疯狂增殖化的倾向，现代人的审美也逐渐趋向浅表化、拟像化、符号化，主体的文化建构则以满足视欲幻觉为第一要务。

20 世纪以来，随着资本主义的高度发展，图像借助技术和资本的力量将自己成功渗透进现代人日常生活的方方面面，将代表“理性之光”的视觉中心主义发展到极致。按照当代法国思想家居伊·德波对现代社会的哲学反思，西方社会进入到以影像为先导的“景观”时代。在马克思商品拜物教批判理论的基础之上，德波认为在现代社会，丰腴的商品借助电子媒介疯狂积聚，致使社会各个层面都以表象的形式呈现，商品作为“物”的基本属性被“影像”取代，而视觉理所当然地拥有了优先性和至上性。“从生活的各个层面分离出来的影像群汇成一条普遍的河流……世界影像的专门化，发展为一个自治的影像世界。景观在普遍意义上是生活的具体颠倒，因此，它是非生活的自治运动。”④ 之所以称其为“景观社会”，在上述这一层意义之外，德波认为更为重要的是现代人的注意力

① 详情参见［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 219 页。

② ［加］罗伯特·洛根：《理解新媒介——延伸麦克卢汉》，何道宽译，上海：复旦大学出版社，2016 年，第 321 页。

③ ［加］罗伯特·洛根：《理解新媒介——延伸麦克卢汉》，何道宽译，第 321—322 页。

④ Guy. Debord, *The Society of the Spectacle*, Canberra: Hobgoblin Press, 2002, p. 7.

被吸引到景观的观看之中，人们对“影像”产生了发自内心的依赖而时时趋之若鹜，都妄图通过对影像的区别和选择来满足自身的需要并实现自我的主体价值。但按照马克思主义异化批判的观点，人们对影像看似自主的选择，不过是在后者所提供的有限范围内的一种幻觉，其实质依旧是依照资本逻辑对“景观”的霸权统治表示认同并心甘情愿接受其支配。

20 世纪大众传媒技术的日益更新，促使视觉文化与消费社会进行了最为有效的结合。借助解构主义、符号学等的最新理论成果，鲍德里亚对消费社会的诸多方面进行深入解剖，将德波的理论再度向前推进。鲍德里亚认为，在后现代的消费社会将物的符号化推向极致，出现了以“拟像”“仿真”与“超真实”为标志的社会文化危机。当形象、符号挣脱了意义、真实、深度的束缚获得新生，日常生活成为对“无原型”的象征性的模型加以模拟化的过程，真实和拟像之间的界限在人们的意识形态中变得模糊不清，“社会也因此消失了，各个阶级之间、各种意识形态之间、各种文化形式之间以及媒体的符号制造术与真实本身之间的各种界限均告内爆”①；能指与所指之间的内爆从根本上导致了比真实还要真实的“超真实”世界的诞生，“我们进入了……伪事件、伪历史、伪文化的世界。即不是产自一种变化的、矛盾的、真实经历的事件、历史、文化、思想，而是产自编码规则要素及媒介技术操作的赝象。”② 鲍德里亚真切地感受到在消费社会中，在视觉显示张力的时代，主体陷入了由形象、景观和拟像所构成的超真实世界中，个体麻醉的意识开始处于形象和景观浸润的迷幻状态之中，并把对物品符号的欲求作为生存的至上原则，而真实的“现实”已经无处寻觅。

三、洗耳恭听，我们能够获得什么？

随着现代西方思想界对“视觉中心主义”的深入认识和批判，走出视觉霸权的桎梏，弥合理性与感性之间的分裂鸿沟，继而恢复人类整体感性经验，成为现代思想家们所要着力思考的问题。对此，不同的研究者选择了不同的关注点，继而给出不同的出路。有学者仍旧寄希望于视觉，力图在视觉的理性认知维度之外补充进感性的直觉经验。例如，格式塔心理学美学的代表人物阿恩海姆就通过科学的证明和阐释指出，在效能上，视觉思维的过程经由“抽象、分析、综合、补充、纠正、比较、结合、分离、在背景中突出”等步骤，最终达到主体对外在世界的积极探索、本质把握。简言之，主体运用视觉的感知方式对外界事物进行整合以及建构，这一过程既包含理性的分析，也包含感性的直觉。因此，视觉行为本身即是一种思维方式和认知活动。也有学者干脆提出“触觉转向”，认为相较于视觉，触觉因其直接性、在场感、行动性、交互式等特点，能够使得我们更真实地把握世界。这种感觉取舍上的此消彼长，使现代人的感官经验选择不免陷入一场全新的“五官争宠”的犹疑不决之中。本文认为走出视觉中心主义，恢复现代人整体感性经验，不妨特别着重诉诸于我们的听觉，或者更准确地说，诉诸于以听觉为主导的、多种感觉形式互动互补的、开放的、流动的新型文化样态。

在这里，我们特别推荐以加拿大音乐家、声音文化研究的代表性人物 R. M. 谢弗的观点：这个世界是一个和谐的整体，我们需要洗涤我们的听觉（Ear Cleaning），恭听和谐世界的完美华章。谢弗借用古代希腊人对音乐的理解，认为日神代表的是外在声音，代表着神示的宇宙和谐，“在日神的音乐观中，音乐是精准的、静翳的、数学的，关联于超验的乌托邦主张与诸界之和谐”③；而酒神的音乐观是一种非理性的与主观的。谢弗的整个工作就是围绕着日神的音乐观展开，提出“世界声音景观工程”，主张通过有意识有步骤的音乐训练，清洗我们的耳垢，重获对世界的清净倾听之禀赋。④中文的“洗耳恭听”可以非常完美地表达谢弗的这一重要提议，其核心有二：第一，重视我们的听

① ［美］道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特：《后现代理论——批判性的质疑》，张志斌译，北京：中央编译出版社，2001 年，第 157 页。

② ［法］鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志钢译，南京：南京大学出版社，2000 年，第 135 页。

③ R. M. Schafer, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, VT: Destiny Books, 1994, p. 6.

④ See ibid., pp. 4 – 12, pp. 208 – 211.

觉禀赋；第二，倾听世界的自然和谐。谢弗的这一主张是最近几十年来发端于西方的回归听觉的文化研究潮流之代表性主张，该研究潮流有时也被称作“声音文化研究”①，已经成为一个独立成熟的文化研究领域。

在走出“视觉霸权”的过程中，“听觉”之所以有着特别重要的作用，这与听觉的基本特点密不可分。因此，我们关心问题就是：洗耳恭听，我们能够获得什么？

首先，听觉是人类所有重要感官中最具前沿性的感官，可以与其他感官“协同作战”、互动互补，在感知互通的基础上形成丰富的、多层次的整体感性经验。从生理学意义上讲，人类的耳朵没有一种类似于眼睛的“耳睑”，人类的听觉是关闭或打开声音世界的首道大门，除非完全入睡，否则在自然状态下人类决定自己听什么或是不听什么，也无法主观屏蔽外部世界的任何声音。美国南卡罗来纳大学感觉史研究专家马克．M．史密斯形象地将听觉比喻成为“人类感觉的前哨”②，用以描述听觉在人类整体感知中的前沿性。史密斯的感觉史受到加拿大声音学家 R・M・谢弗的深刻影响。在谢弗看来，“倾听是远距离接触的一种方式”③，听觉正是因为其前沿性和灵敏性，可以在人类对外部世界进行知觉的过程中营造出一种声音背景，在此背景基础上，听觉可以突破空间的限制，与其他感觉相遇交汇，形成一种亲密的关系，最终聚合成为人类的社会性，对那些可以被听见的动态的事件生成进行知觉，从而促进人们的社会交往。

其次，相较于以图像为主导的视觉，以声音为主要对象的听觉更具备观念性上的优势，因为“声音”具有强大的暗示和启迪作用，与社会现实政治文化密切相关。听觉文化在沟通神秘世界、形成文化共同体以及政治力量的塑造等方面具有不可估量的作用。因此，对于不同的听觉文化、声音现象进行研究，就可以在视觉文化的观察研究之外，为理解不同历史时期的不同社会状况提供新的研究视角和探察脉络。

当代西方听觉文化研究者多分别选取不同的声音形式作为分析对象，尝试通过“声音”这一“表现和外在现象”来触摸社会内部存在的本质意义。例如，法国新文化史家阿兰・科尔班就选取 19 世纪法国乡土社会的“钟声”作为聚焦点，分析“钟声”在与非基督教文明的对峙中如何一步步失去丰盈的意义而走向贫瘠，从而对法国社会的特定历史时期进行思考。④ 科尔班认为，社会历史的变化改变了人们的日常生活感知模式，人们开始不再关心钟声在日常生活中的作用，先前由弥漫在乡土法国上空的神圣钟声所牵引出的心灵共同体也随之崩散，法国社会最终走向世俗化与革命。普林斯顿大学历史系教授艾米丽・汤普森在其《现代性的声音风景》一书梳理 20 世纪早期美国现代听觉文化史，将对声音的研究与“现代性”问题的思考相统一。汤普森充分借鉴了科尔班以及谢弗的研究方法，认为“声音景观，一如视觉风景，归根到底，与人类文明而不是与自然界更相关。正因为此，它不断地被建构，并总是处于变迁中”⑤。在这些学者研究的基础上，我们有必要对不同文化共同体对声音的不同处理方式或组织方式给出不同的文化历史解释，以彰显其特殊性，继而进一步追问：不同文化的处理方式意味着什么？不同的听觉主体所身处的文化系统有何不同？他们的生活方式与文化形态存在着什么样的差异？

最后，耳朵不像眼睛那样聚焦、透视和分割信息，因此在听觉文化的关系中，主体在接受并处理外部世界的听觉信息时，需要进入一种沉浸式的、全神贯注的虚静境界。同时，听觉的客体则永远处于优先的地位，主体在客体面前，总是处于一种“虚怀若谷”的倾听或聆察的状态。这种主客体之间的浸入式的、融入式的传递与接收信息的模式，可以有效修正长期以来视觉中心主义所形成的那种

---

① 关于“声音文化研究”及其研究重点之差异，可参见 Michele Hilmes，“Is There a Field Called Sound Culture Studies? And Does It Matter?”，*American Quaterly*，57．1（2005），pp．249－259.

② Mark M．Smith，Introduction，in *Hearing History*：*A Reader*，Athen，GA：University of Georgia Press，2004，p．Ⅺ.

③ R．M．Schafer，*The Soundscape*：*Our Sonic Environment and the Tuning of the World*，Destiny Books，1994，p．11.

④ 参见［法］阿兰・科尔班：《大地的钟声：19 世纪法国乡村的音响状况和感官文化》，王斌译，广西师范大学出版社，2003 年。

⑤ Emily Thompson，*The Soundscape of Modernity*：*Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America*，*1900－1933*，Cambridge，Mass：The MIT Press，2004，p．2.

咄咄逼人、核查监管、控制支配的文化模式。在韦尔施看来，听觉所关注的对象较之视觉总是短暂和缥缈的，那些一经发出的声音，只能经由主体专心致志的接收聆听，在其内心萦绕。而这种“萦绕”总是反向地循着声音的发生过程、与之相关的事件生活反溯，推动主体重新“聆察”客观的世界和周遭的生活。韦尔施曾援引海德格尔的观点：“听觉文化将加深我们对他人和自然的关怀；它将推动学习，而不是纯粹颁布法令；融会贯通、网络状的思想形式是我们未来所需要的，它距听觉文化从一开始就较传统的逻辑切入要接近得多。它整个儿就是充满理解、含蓄、共生、接纳、开放、宽容——以及贝伦特所能推出的其他一切好听的属性。”①

因此，本文认为在以听觉为主导的文化关系中，擅长倾听的主体可以凭着自身网络状的思维方式，进入并探察到某些曾经被忽略或是被遮蔽的东西，这种幽微地进入和悉心地探察也就使得主体与外在世界形成一种接受的、交流的、尊重的相处模式。因此，听觉文化也就成为韦尔施等学者所关注的焦点，成为突破现代审美平庸泛滥、实现后现代多元化与异质性的有效路径。

四、借力电子媒介，端正视听关系

值得注意的是，无论麦克卢汉还是韦尔施，他们一方面倾力呼唤要“进行一场听觉的革命”，另一方面也都客观承认视觉在人类生活中相对于听觉的优先性，原因在于我们关于外界世界的认识首先依赖于“看”，眼睛所接受到的信息往往具有先入为主的先天优势。麦克卢汉与韦尔施所批判的并非视觉本身，而是现代人对视觉的过度倚重、对听觉以及其他感觉的遗忘与默然，他们所担心的是“视觉的类型学刻写进了我们的认知、我们的行为形式，我们的整个科学技术文明”，他们所谋求的是“我们人类如何应付我们的感觉影响到我们其余的自我存在以及我们作为整体的世俗行为”。② 也就是说，他们批评“视觉霸权”，但并不是在否定视觉在人类生产与生活中的基础性地位。视听关系问题，自古就是一个开放的问题。视与听，在其自然属性上，本是一种互补关系，也是一种谁离开了对方，就有残缺与遗憾的关系。只是在特定的文化叙述背景下，视听关系才被转变成一种竞争关系。因此，正如本文第一部分所强调的，在讨论听觉文化研究时，辨析混淆、以正视听非常重要。

对现代人而言，应该如何勘定视觉与听觉的边界呢？应该在何时观看，又应该在何时“聆察”呢？佛教经典中有“盲人摸象”的故事，众盲倚重自己的触觉来力图复原大象的样貌，追求整体，这才有“如萝菔根”“如箕”“如床”“如瓮”等大相径庭、令人啼笑皆非的探求结果。故事虽然荒诞，但当一种感官提供了其他感官不能提供的感受时，我们自然而然地倚重此一感官，它所提供的信息也理所当然成为我们感受外在世界的主要来源。正是基于此，我们才看重不同感官的独特贡献。

较之盲人摸象的古代社会，后现代社会高度差异化，现代人的思想主张以及审美趣味越来越多元纷呈，想要确切地勘定不同感官的明晰的边界也越来越困难。这种明确的差异化态势从理论上决定了并不存在一个我们主观构想中的整体的、理想的声音世界。“面对来势汹汹的视觉审美化，不应当强求一种大一统的听觉风格来作为补充，或示为平等的证据！”③ 因此，我们所说的走出“视觉霸权”，洗耳恭听世界，主要目的是要在大众文化日益走向异化拜物的当代社会，从主体感觉的分裂和文化生产的趋同现象着手进行分析，探索一种以听觉为主导的、全息整体的、各感官相互交融的、感性的个体接受外部世界的方式。而这种充满个性的、多元的、异质的、流动的后现代文化特点，不仅与现代性前后相继，而且其本身即是现代性的诸多表现之一。那么，如何将作用不同特性各异的“五官”统一起来，从而构建（同时也是回归）一种全息整体的文化样态呢？麦克卢汉与韦尔施不约而同地将目光聚焦于为听觉重振起雄风的电子媒介，认为相对于理性主义思维方式下的视觉至上主义，正是电子时代唤醒了耳朵的回归。

---

① ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 210 页。
② ［德］沃尔夫冈·韦尔施，《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 212 页。
③ ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 231 页。

电力时代之前，信息的传递总是由一个中心点向四周辐射，总是从相对丰富的中心，传向信息相对贫瘠的地区。然而电力时代到来后，电子媒介通过编码和解码等程序，突破了传播的速度和广度等限制，“处处是中心，无处是边缘，宛若音乐的周遭环境或无穷的宇宙”①，使人们在媒介的帮助下重新享受“部落时代”的“面对面”交流。这种由电子时代的听觉主导空间并不只依靠耳朵这一种感官，视觉乃至其他感觉仍然至关重要。由于电子媒介的信息传播突破了时间和空间的多重限制，使得那些惯常于时间中消逝的“飞掠的、转瞬即逝的、偶然事件式的存在”，与那些可以在空间中持续的、永久的存在一起，经由各种感官都被人们感觉到。韦尔施看到，电子媒介的新技术不仅仅只是为“促进民主、节省人类生活创造新的工作”，更为重要的是它具有的前所未有的创造力，将真实与虚拟很好地结合，“通过多媒体的意识延伸……虚拟经验同样伸向味觉、嗅觉、触觉领域”②。韦尔施借用波德莱尔的术语来描述电子媒介对人们日常经验的革命性影响，而这恰好是麦克卢汉“媒介延伸”理论的要旨所在。正如谢弗在自己的著作中反复强调的：“尽管我有时把听觉与声音景当做纯粹的学科来加以处理，但是我并没有忘记，听觉只是诸多感觉器官中的一种。我们已经到了走出图书馆，走进生活环境之原野的时代了。”③

认识到“视觉霸权”的弊端之后，重新诉诸听觉并不意味着要从现有的视觉中心向听觉中心全面转换，也并非要用听觉文化完全替代视觉文化，而是要突破理性主义的桎梏，同时又警惕“本体反转”，防止在刚刚克服了“视觉中心主义”的弊端之后，又走进一种“听觉中心主义”，不过度纠结具体感官及其功用的边界勘定，而是以一种“虚静待物”的谦卑姿态，发展出一种以听觉为先导的、多种感觉形式共通共融的、感性审美的、开放流动的文化样态。谢弗反复强调，耳朵、眼睛、心灵与头脑都是我们感受人类生活的重要器官，无一可以偏废，也无一需要特别强调自身的优先性。唯因我们的注意力集中在了听觉以及与听觉相关的文化，听觉才有了相对于我们的特殊性。④

然而，人们越来越习惯于享受置身不同电子世界中的感官快感，而主观思考以及情感接受却无法跟上电子处理器的瞬息万变，于是，一种对于缓慢的、自足的、无法重复的非媒介的自然经验的重新渴求就悄无声息地与日增长。“在电子潜能与日俱增的喧嚣世界中，不可再现的一个时刻和一次相会，其独特性正再次被我们重视起来。一只美丽的手，一双漂亮的眼睛，愈益叫我们欣喜不尽。我们在回忆那些简单行为的自在自足的完美，一次散步、一餐饭食、一片风景，以及孤居独处，摆脱了传媒，摆脱了一切传播机器的孤独。当然，对这类行为的重新发现和新的评价，不过是在抗议一个由传媒决定的世界的背景及其浮躁心态。”⑤ 我们被廉价的各种电子噪音包围得无法喘息，我们心中更为怀恋“夜船吹笛雨潇潇，人语驿边桥”的幽婉惆怅，当我们漂浮于无边的地球村里的电子符号海洋，我们耳畔响起的常常是与我们个体独特经验紧密相连的“吴侬软语”或是“乱弹秦腔”。电子技术的无所不在和无一不能让我们不得不开始追求另一种在场，而这种追求恰恰引申出对现代人听觉以及听觉文化的强调，除了要将听觉文化理解成为宏大的、可以从根本上让现代人改变自己与外部环境的感受思考方式之外，听觉文化同时还关乎现代社会听觉领域本身的培育以及调整。对电子媒介时代逐渐受到戕害的听觉环境进行改善，对不必要的噪音进行消除，对无法避免的声音用心设计使之独具特色，也应当成为克服“视觉霸权”之后重新诉诸听觉，“洗耳恭听”的应有之义。

（责任编辑　任　之）

① ［加］马歇尔·麦克卢汉：《余韵无穷的麦克卢汉》，何道宽译，北京：机械工业出版社，2016 年，第 46 页。

② ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 235 页。

③ R. M. Schafer, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, VT: Destiny Books, 1994, p. 12.

④ See ibid., pp. 10 – 12.

⑤ ［德］沃尔夫冈·韦尔施：《重构美学》，陆扬、张岩冰译，第 259 页。

孟子论性善与性命*

陈　来

【摘要】孟子人性论具有二重视角：一重是本体的，一重是工夫的。就前者而言，孟子以性善论人性，强调“四心”是人性善的内在根源，主张通过“存心”的方式来保有四心。就后者而言，孟子以性命论人性，认为人性中存在感官欲望的部分，这一部分既会受到外在必然性的制约，也需要人在道德意识与感官欲望之间确认价值的合理性以作为人的本质，从而达到生命的充分实现与完成。孟子人性论的二重视角直接通向道德选择问题。只有将二重视角结合，才是孟子对待人性的完整态度。

【关键词】孟子；人性论；性善；性命

中图分类号：B222.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0115－05

作者简介：陈　来，浙江温州人，哲学博士，（北京 100084）清华大学国学研究院、哲学系教授，（邹城 273500）中国孟子研究院特聘儒学大家。

众所周知，孟子“道性善”，性善论是孟子人性论的主要特征。但是，如何将性善论落实为一种人生修养与规范，这无疑是一个新的课题。笔者认为，解决这一问题，首先需要明晰：理解孟子的人性论不能只有一个视角，即不能仅从性善论的角度审视孟子的人性论。孟子的人性论具有二重视角。这种二重视角简而言之，一重是本体的，一重是工夫的；或者说一重是存在的，一重是实践的。这两个视角加起来，才是孟子对待人性完整的看法与态度。

一、以性善论人性

孟子人性论的第一重视角是以性善论来看人性。性善论既是孟子思想体系的重要组成部分，同时又具有重要功能，即为仁政论提供基础。这种基础是一种人性的基础，也是一种心性论的基础。孟子讲有不忍人之心，因而有不忍人之政，不忍人之政才是仁政（3·6）①。孟子仁政与不忍人之政的基础与根源就是不忍人之心。从这方面看，性善论在孟子思想中，除了独立的理论探讨以外，其主要功能是作为孟子政治论与仁政论的基础。

孟子认为，人能为善（为善就是行善），一定有为善的内在根源。孟子说：“可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”（11·6）可以为善，即为善有一个内在根源，使为善成为可能，而内在根源就是他所了解的性善。性善也可以表达为孟子所讲的“四心”。孟子讲：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（11·6）人能为善，是因为有四心作为内在根源，行善的根本在于有“恻隐之心”等四心。用哲学语言来讲，恻隐

---

* 本文是2017年9月18日作者在孟学组织联席会上的主旨发言，据记录稿整理。

① 本文序号注释，以杨伯峻《孟子译注》（北京：中华书局，2008年）为据，个别文字略有校改。

之心是仁之端绪，羞恶之心是义之端绪。所以恻隐之心、羞恶之心，首先是“仁”与“义”的表达。孟子又说：“恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”（11・6）仁、义、礼、智四心由此被相继提出。“恻隐、羞恶、恭敬、是非”四心是在心的层面，但是“仁、义、礼、智”四德是人性的层面。孟子讲四德是“非由外铄我也，我固有之也”（11・6），它们并不是在后天生活中习得的，而是先天本有的。本有的也可称为本体，是本体的有。这个本体的有在先秦叫作人性，到了宋明儒学被称为本体。在孟子那里，人所固有的“四德”和“四心”就是人能为善的根源，这种内在的根源也就是人性善的正源。所以孟子认为人能行善、为善，本身就是人性善的一种证据。

关于四心，有时孟子将其简化为“仁义之心”。仁义之心是人天生就有的，所以孟子有时将其称为良心、本心。良心具有先验性，不是从经验得来的；本心就是人的本体，是固有的。所以如果从人有良心、本心的方面看，人和禽兽具有根本不同。人的良心、本心就是人与禽兽的根本差别。这种根本性的差异，孟子将其称为“天爵”。孟子认为“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”（11・16），就是说仁义的本性是上天所赋予人的一种尊贵和荣耀。此处的“爵”不是指真的官爵，而是说“天爵”是上天给予我们的尊贵与荣耀。所以，孟子非常重视并且要求我们真正认识到：我们的良心、本心都应该被理解为上天给予的尊贵与荣耀，是我们最宝贵的内在财富。孟子也说“人人有贵于己者”（11・17），我们内在的真正的尊严、尊贵与荣耀都是上天所赋予我们的，是我们固有的东西，而不是别人给予我们的，这才是“人皆可以为尧舜”（12・2）的根源与依据。

另外，性善说不仅把人的道德本性视为一种尊贵的价值，而且包含了人性平等的思想。孟子认为“人人有贵于己者”，就是说每个人都有自己尊贵的东西，人性是平等的。人能根据自己天赋的本性而成为圣人，所以“人皆可以为尧舜”。孟子高度弘扬了人的道德本性，可以说孟子是在最高的理论层次上，表达了重视人、尊重人以及信任人发展的可能性。孟子相信人能通过教育全面发展并实现他的本性，或者说孟子对人性的潜能与实践给予了高度信任。换言之，孟子对人性的光辉做了最高的肯定和赞扬。

孟子人性论中“工夫论”的含义是什么？这一人性论能直接导出什么样的工夫实践？如前文所述，孟子人性善理论的主要功能是支持仁政说，性善说能直接导致什么样的工夫，这一问题孟子并没有明确表达。《孟子》中有很多有关工夫的概念，但是这些概念怎么从人性善直接推扩出来，孟子本人并没有明确说明。笔者认为，如果性善论在工夫论上有一个直接的结论，应该就是保有发扬我们天生就有的四心，即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心（或者说辞让之心）和是非之心。既然这个四心就是我们人性善的直接表达，那么从工夫论来讲，我们就要保有、保存、发扬它，这也就是孟子后来讲的“存心”。“存心”所存的心就是这四种心，而这四种心就是性善论的直接表达。

关于“存心”的观念，孟子在不同情况下都有过表述。例如在“人禽之别”的问题上，孟子也具有二重视角。从本体来看，孟子认为人性与禽兽的性具有根本区别；但在实践层面，孟子认为人和禽兽其实就相差一点点，即“几希”。“人之所以异于禽于兽者几希，庶民去之，君子存之。”（8・19）这个“几希”就是人的良心、本心，所以君子要“存心”。从这个角度讲，存心是孟子性善论的基本条件。孟子认为，君子之所以为君子，就是能够存此良心与本心，而不是将其摒弃与放除。

人与禽兽的差别是本体上的差别，即人有四心。但同样是人，由于实践的不同，会区分出君子与小人，君子与小人的区别在于君子能够存心。孟子讲“君子所以异于人者，以其存心也”（8・28），就是意在说明这一点。孟子所讲的“存心”就是存其四心。孟子讲“君子以仁存心，以礼存心”（8・28），笔者认为不仅有仁、礼，还有义、智。有时孟子用“仁义”，有时用“仁礼”，都是一种简称。所以存四心，或以仁存心、以礼存心，或存其良心、存其本心等表述，都是孟子存心的基本内容。如果我们从“几希”的角度讲，“存心”应当也包括存其“道心”。“道心”不是孟子发明的观念，而是来自于《尚书》。《尚书・大禹谟》有“道心惟微”的表述，“微”有“微妙”之意，这个“微”与“几希”的含义比较接近。人和动物的重要区别在于人有道心，即有道德意识。这也是荀子

所讲的人不仅有气有生，还有“义”，这种义就是道心。因此道心就是孟子讲的本心、良心、四心。孟子所讲的“庶民去之，君子存之”（8·19），要存的就是这些心。

二、以性命论人性

孟子人性论的第二个视角，简而言之是生命欲望的人性。孟子看待人性的这一视角，在他与告子的辩论中也有所表达。在与告子的辩论中，孟子主要意在建立一个对性善的论证，但需要注意的是，孟子不只讲了性善思想。告子人性论至少包含四种含义，其中一种就是“食色，性也”（11·4）。在孟子的回答中，他并没有对“食色，性也”给予否定，也没有予以正面回应。“食色，性也”这个表达孟子是可以承认的。“食色，性也”就是把人感官的欲望和本能，看作是人性的一部分。对告子而言，“食色，性也”不是作为人性的一部分，而是人性的全部。将“食色，性也”作为人性的全部，孟子当然根本不能赞成。但是作为人性的一部分内容，可不可以成立？孟子没有明确回应。

孟子也认为“形色，天性也”（13·38），此处表达了他对属于人的形体的身体及感官欲望部分作为人性来理解的肯定。人感官欲望的追求如果作为本性来讲，会受到很大制约，这种制约孟子往往用“命”这一概念来表达。这就涉及孟子思想中所讲的“性命之理”，即只讲性本善还是不够的，要讲性的实践，还要把性命之理包括进来，性命之理就是性与命的关系。“命”是人类认识自己、把握自身生命过程中所需要的一个概念。问题在于，在孟子那里，人性问题如何与命的问题联系起来？一般而言，“命”被理解为人生命中一种外在的必然性，这种必然性人不能摆脱，要受到它的制约，同时也很难清晰地认识、把握它。如果人什么都能掌控了，那就不成为命，也就不是外在的必然性。人不能掌握的叫作命运，外在的必然性表示由外部的原因来控制。

孟子对于“命”的使用是比较复杂的。孟子说：“莫非命也，顺受其正；是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”（13·2）首先，“命”与人的死亡有关系，也就是与生命有关系。因为死亡是人生命旅程的终点，命贯穿于人生命旅程的整个过程中，而死亡是人生命旅程中最重要的结点。孟子有多个关于命的观念，比如知命、正命、立命等。何为知命？孟子认为“知命者不立乎岩墙之下”（13·2），即让生命无谓地冒险，把生命置于明显的危险之下，就是不知命的表现。何为正命？孟子认为“尽其道而死者，正命也”（13·2），“尽其道而死”的道主要是人道，一个人尽了人道的义务与责任，即使他为此死去也是正命。死亡是命实现的一种形式。所以从知命、正命的角度看，孟子理解的“命”就是一种君子所理解的命，而非庶民所理解的命。

孟子认为，命就是人生命的充分实现与完成，也可以说是人生目标的圆满实现。君子站在岩墙之下，就是没有尽其道而死，“尽”有“充分”的含义；君子实现了对于生命、人道的承诺，这就是正命。所以，孟子又说：“桎梏死者，非正命也。”（13·2）因犯罪而死的人在孟子看来就没有实现正命。命的完整实现，与人生道路的选择、实践有关系。孟子对于命的想法，不是从本体的角度来看，而是从实践的角度看，是从价值的实践看，“尽其道”就是价值的实践。孟子并不反对命的概念，但是如何运用命的概念，他认为君子与庶民是不同的。孟子还提出“立命”的观念，认为“修身以俟之，所以立命也”（13·1）。“修身”就是《大学》所讲的修身，《中庸》讲修身，《孟子》也讲修身。“俟之”不是消极地等待死亡，它有顺从之意，即顺从宇宙大化的安排。面对命的不可控性，修身是一个人最重要的事情，这就是所谓“尽其道”。孟子认为尽其道的实践方式就是修身。宋儒张载说：“存，吾顺事；没，吾宁也。”（《正蒙·乾称篇》）孟子的思想与此相似，认为人生最大的责任就是修身尽道；如果生命走向结束，那就顺从宇宙的安排，用平和的心态面对命运。因此，“立命”是针对个人而言。张载讲“为生民立命”（《张子语录·语录中》），此处的“生民”是指整体。孟子讲的“立命”是指个体，即君子如何为自己的生命确立方向与基调。个体生命的展开需要方向与基调，修身就是立命的路径与条件，以求得个体生命的充分实现与完成。

个体生命的实现、完成与性命之理有何关系？与性又有何关系？这牵涉对于生命的追求。孟子说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（13・3）生命要想实现，从个体来讲必然要有追求。孟子所讲的“正命”包含了这样的观点：一个人、一个君子应当有正确的追求，应当追求那些自我可以决定的东西。因为生命是自我的实现与完成，它是由我的，必须突出人内在的自我。所以真正的生命应该是发展人的真正自我以及它的实现。孟子追求“求在我者”，因为这样的生命是自我能够决定与掌握的。一般人所讲的命以及所体现的追求，往往不是由一个内在的、性善的、德性的自我决定的东西，而是由富贵利达等外在因素所决定。人都喜欢追求富贵，追求仕途的通达。孟子认为人可以追求这些东西，但是这些东西能不能得到以及能不能实现，不是由人自己所能决定的，所以君子认为这些都是“求在外者也”。“求之在内”与“求之在外”的重要区别在于：前者的追求活动有益于得的实现，而后者的追求活动无益于得的实现。因为人自己能决定的东西，人想得到就可以得到，正所谓“我欲仁，斯仁至矣”（《论语・述而》）。但是一个人想求得富贵，富贵就可以得到吗？这不是人自己可以决定的。对于这些东西，孟子的要求就是“求之有道”。孟子并不反对追求，但他认为要遵循正当途径，至于结果则要归之于命。所以孟子对于“食色，性也”并未完全否定，“形色，天性也”表达出孟子对于人感官欲望的方面还是承认的，即承认人性中包含了这一层面。这一层面体现为人对于外部东西的追求，或是求之在外的东西。孟子强调的重点在于“求之有道”与“俟之以命”，就是君子要将得到与否的心态付之于命，而非勉力强求。

孟子关于性命之辨最典型的表述是：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”（14・24）人的感官追求是求之于外的，这种追求出于人性；可是有命作为限制，人能否得到是求之于外的，而非求之在我，即自己无法决定。求之在我，人想得到就可以得到；求之在外，能得到多少由命来决定，因而君子不将其视为人真正的本性。孟子又说：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（14・24）仁义礼智要展开于社会关系的实践。“仁之于父子也”①，“义之于君臣也”，“礼之于宾主也”，这些道德的实现都展开于人的社会关系之中。它们能不能充分实现，在孟子看来也不是完全由个人能力决定的，这就是“命”。

美国著名伦理学家威廉姆斯（Bernard Williams）专讲“道德运气”，即道德实践中有一些成分属于运气，不是人能够完全决定的。他认为，不能把道德实践活动完全看成是人能够决定的，也要重视运气，即影响人的各种条件。这种思想似于孟子所讲的“命”，有一些人所不能掌握的条件，但是对于人的实践可以产生影响。孟子认为“命也，有性焉”，道德的追求和实现虽然有命的限制，但是也有性的支撑。“有性”是指人的道德追求根于人的本性，所以君子不从命的方面去看待它。依此，我们就能够把人性论与道德选择、道德实践、道德工夫比较紧密地连接起来。只讲人性善的层面，就难以与这些问题紧密连接。在人性的另一层面，即食色天性以及感官需求等方面，如何处理性与命的关系，与人的自我管理、自我教育、自我提升以及自我规范具有紧密联系。耳目声色是追求一种感官的享受，这种享受当然是人的需求，它来自人的本性。但是人能否充分实现以得到这些享受，这是“求之于外”，即得与未得不是人自己能决定的，要受到外在限制。孟子认为这些需求虽然来自本性，可是君子并不将其视为性。因此孟子的“观性之法”有两种，而非一种，孟子不仅从本体角度来看，也从君子的意识与境界来看。换言之，孟子讲性善论，这种性善的表达相对而言更强调客观的性质，如人与禽兽在客观上有什么区别。这种讲法固然有其价值立场，但总体而言是一种客观的讲法。孟子也讲**性命论，**更强调对性的一种主观确认。所以孟子说“君子不谓性也”，即君子不将这一层面的性视为性，不将其确认为性。这种对于性的确认角度属于君子的主观判断。所以我们仅讲性善论，是从

① 这一说法不是很常见，楚简《六德》篇有此表述。

本体来看，是存在地去看；但是从性命之理的角度讲，君子要实践地看。对于人性，我们不能仅仅从存在的角度去看，更要从实践的角度去看，也可以说价值地看。仁义礼智是人的本性，但是人能不能完全实现仁义礼智这些德性，一方面取决于人实现的力量，另一方面也有人自身无法决定的外在限定。比如寿夭不是人自己能决定的，人的生命可能还没有充分实现就已经结束了。这种外在限制还有其他各种各样的表现。因此在这一问题上，君子不把那些外在限制看作是命定的，强调对仁义的追求是其本心，必须坚定地不懈追求。君子对于“什么是性”“什么是命”等问题，往往不仅从认识、存在的角度看，而是从实践与价值的需要来加以确认。君子对于性与命的认识都与庶民不同，这代表着君子的道德意识与道德境界。正所谓耳目的追求是小体，心是大体，仁义之心是人天赋的大体。先立其大，是大体，从其大体是君子，从其小体是小人（11・15）。所以，对人性的客观认识是一方面，对人性的主体确认是另一方面，而且是更为重要的方面。

命是一种外在的必然性，可是人性也是一种必然性。人性是人生命的本质，既然是生命的本质，这个本质就要求实现。既然这个本质要求实现，所以性也表达了生命的必然性。但是，孟子认为不能将一切必然性都认为是合理的，其中还有价值的选择与确认，所以要从必然性中辨认出它的合理性。在实践中，君子一定要确认哪些必然性代表了价值的合理性，那就是君子的“命”，而不能盲目地遵从一切必然性。仁义礼智是人本性的必然，食色也是人生命的一种必然性。孟子一方面区别了两种必然性，命代表一种外在的必然性，性代表内在的必然性；另一方面认为对于内在必然性还要进行区分，即在道德意识和感官欲望之间，确认其中真正能够实现价值的合理性以作为人的本质。

命是外在的必然性，恰当地认识和对待这种必然性才能达到自由。如果从自由的角度来看，命必然表示对自由的限制，命表示超出了个体的掌控能力，无法自我决断，这当然是不自由。但君子认为个体充分的自我实现才是自由，这是人可以自我决定的。于是性命之辨指向了对自由的追求。孟子说：“君子所性，仁义礼智根于心。”（13・21）“所性”就是谓性，就是君子确认的本性。孟子的这些思想包含了深刻哲理，使人们能够不仅从客观角度看待人性的问题，而且从主观的角度、从实践的角度看待人性的问题，引导人真正达到生命的充分实现与完成。确认仁义是人真正的本性，感官欲望就不会侵害仁义之心的主体地位，这是孟子思想的重点。

孟子的二重人性问题直接通向人的道德选择或生命选择，即道义与生命的选择。孟子曰：“鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。”（11・10）从人性论来讲，人在义与利、义与生之间所做的“先义后利”“舍生取义”等选择是有其依据的，而不是任意的。

（责任编辑　杨海文）

荀子的人性论是否隐含性善思想？

陈　林

【摘要】那种认为荀子的人性论隐含性善思想的观点是不能成立的。持此观点的学者犯了两个错误：一是把“性善”化约式地理解为主体之人生而具有为善的内在价值根源，二是认为在荀子的思想体系中人之心生而本有的认知能力具有推动人为善的正面价值。对于第一点，孟、荀两人都认为“性善”的成立必须具备两个条件：一是人生而具有为善的能力，二是在没有外力的帮助下，此为善的能力自然且必然地表现出善行。在荀子看来，人生而具有的能力并不能自然而然地促使人为善，人之善行只能通过后天学习与努力才能出现。对于第二点，在荀子的思想体系中，人生而本有之心本身并不具正面价值，其在自然状态下并不能自觉发挥促使人为善的作用，反而易使人流于为恶。

【关键词】荀子；人性论；性善；性恶

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0120－06

作者简介：陈　林，湖北黄冈人，哲学博士，（南宁 530003）广西财经学院马克思主义学院副研究员。

基金项目：广西高校思想政治教育理论与实践研究课题“中国传统文化在大学生思想政治教育中的价值及其实现研究”（2013MSZ018）；广西财经学院学科群建设培育项目“东盟汉语文化圈文化与经济互动研究”之子项目“儒学与东南亚文化”

一、问题的缘起

牟宗三曾言“荀子之学，历来无善解”[①]，其中又以荀子的人性论为最。如何理解荀子的人性论一直是荀学研究中一个争议颇大的问题。一些学者甚至认为，荀子亦肯定人性中先天本有推动人为善成圣的能力；因而，与孟子的性善论相对照，荀子人性论中隐含着一种性善思想。以“性善”来定性荀子的人性论可谓极具创新性，但这种理解是否符合荀子思想之本意？本文即尝试对此一问题进行辨析。

那些认为荀子人性论中隐含性善思想的学者提出此观点当然不是空穴来风，而是有文本依据。《荀子·性恶》[②] 言：

凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。

这段话历来为荀学研究者所关注。从字面意思来看，荀子似乎认为每个人都生而具有认知“仁义法正”的“质”和实行“仁义法正”的“具”。如此，与孟子的性善论比照，荀子似乎同孟子一样，也主张人有某种良知、良能。

① 牟宗三：《名家与荀子》，台北：学生书局，1979 年，第 193 页。

② 下文引《荀子》皆只注篇名。

正是基于这段话，不少学者认为荀子的人性论中隐含着性善思想。如，陈澧言：“谓‘涂之人可以为禹’，即孟子所谓‘人皆可以为尧、舜’，但改尧、舜为禹耳，如此则何必自立一说乎?”① 戴震言：“此于性善之说，不惟不相悖，而且若相发明。”② 罗根泽言：“人‘皆可以为禹’，人‘皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具’，这还不是性善吗?”③ 龙宇纯指出：“涂人所具可以知仁义法正之质及可以能仁义法正之具，当为天性所本然。用孟子的话说，此可以知之质，及可以能之具，便是良知良能……荀子的‘可以知之质’与孟子的‘良知’或‘是非之心’，便看不出有任何的不同了。”④ 刘又铭说：“除了情感、欲望外，‘知’也在荀子所谓人性的范围之内。而且更重要的是，心所能知的对象，最重要的就是‘仁义法正’……这是具有价值义涵需要价值判断价值抉择的东西，不是客观的概念和知识；因此荀子所谓的心是不能简单归为认知心的……在荀子的思路中蕴涵着一个未曾明说并且通常被忽视的重要成份：人心先天具备了一份素朴的、有待培养的道德直觉。”⑤ 王楷言：“我们亦可以肯定地说：荀子所说‘可以知仁义法正之质’、‘可以能仁义法正之具’之‘质具’属于性，并且，由于它是道德所以可能的内在的主体根据，因而，我们亦可以在此意义上说它是善的……如果将性善的意义界定为主体自身具有道德所以可能的内在根据，那么，我们可以明确地说荀子人性理论是一种性善论……”⑥

上述学者论证荀子的人性论隐含性善思想的共同逻辑是：在荀子的思想体系中，尽管荀子认为人之为善的直接动力在于后天的“伪”，但此“伪”又是以人生而本有的认知能力为基础。如果把“性善”理解为主体之人生而具有为善的内在价值根源，则可以如此推论：既然荀子认为人生而本有认知能力，而此认知能力能引导人向善，故而此生而本有的认知能力就是人为善的内在价值根源。需要指出的是，这种理解的成立必须有一个前提条件和一个潜在预设。此前提条件是，荀子所理解的“性善”是指主体之人生而具有为善的内在价值根源。此潜在预设是，荀子肯定人之心生而本有的认知能力具有推动人为善的正面价值。问题是，荀子所理解的“性善”是不是指主体之人生而具有为善的内在价值根源？在荀子那里，人之心生而本有的认知能力是否具有推动人为善的正面价值?

二、问题的分析

首先看第一个问题：荀子所理解的“性善”是不是指主体之人生而具有为善的内在价值根源。

当讨论荀子的人性论是否隐含性善思想时，这里的“性善”显然是以孟子的性善论为参照标准。因此，有必要先看看孟子是如何界定“性善”的。对孟子来说，如果问人可以为善的“质具”是什么，那么显然是人人皆生而有的“仁义礼智”之“四德”。但是，仅以“仁义礼智”之“四德”来理解孟子的性善论是不完整的。《孟子·告子上》⑦ 言：

乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣！

一般认为，“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”是孟子对“性善”的一种定义。“其”是指“性”，“情”乃“实”之意⑧。这句话的意思是，人只要顺着本有之性之实而行，则所发动之行为就是善的，这就是所谓的善。可见，孟子所谓的“性善”除了认为人生而本具“仁义礼智”之

① ［清］陈澧著，钟旭元、魏达纯点校：《东塾读书记》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 33 页。
② ［清］戴震著、何文光整理：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982 年，第 31 页。
③ 罗根泽：《孟荀论性新释》，《哲学评论》第 3 卷第 4 期，1930 年。
④ 龙宇纯：《荀子论集》，台北：学生书局，1987 年，第 64 页。
⑤ 刘又铭：《荀子的哲学典范及其在后代的变迁转移》，《汉学研究集刊》总第 3 期，2006 年，第 39 页。
⑥ 王楷：《天然与修为——荀子道德哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 86—89 页。
⑦ 下文引《孟子》皆只注篇名。
⑧ 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第 22 册，台北：联经出版事业公司，2003 年，第 352 页。

“四德”外，还强调人只要顺此本有之“四德”即可在经验现象中成就善的行为。也就是说，人所本有的为善能力与具体的善的行为是一种“自然且必然”的关系①。

另外，《告子上》还言：

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西。无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

这里，孟子在同告子关于人性善恶的辩论中以“水无有不下”之喻来言“人无有不善”，同样是强调人之善行的产生是不需外力作用就能自然生发。在孟子看来，水在没有外在力量的作用下，自然且必然向下流；同样，人之“四德”在没有外在因素的干扰下，会自然而然地促使人生发出“四端”之心，并表现出善的行为来。

所以，孟子性善论的内涵有两个方面的内容：一是人生而有具有为善能力的“仁义礼智”之“四德”；二是此“仁义礼智”之“四德”无需外力作用即可在经验现象中自然且必然地显发为“恻隐、羞恶、恭敬（辞让）、是非”之“四心”，进而表现出善的行为。

再看荀子对“性善”的理解。事实上，荀子正是透过对孟子性善论的批评来论证性恶论的正确，而荀子在对孟子性善论的批评中就透露出自己对“性善”的理解。《性恶》言：

孟子曰：“人之学者，其性善。”曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性、伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。是性、伪之分也。

可见，在荀子眼中，孟子性善论的错误在于混淆了“性”与“伪”，把本属于“伪”之种种归之于“性”。在荀子看来，所谓“性”是“不可学”与“不可事”的，也就是不需要后天人为学习与努力而天生自然具有的种种；所谓“伪”是“可学而能”与“可事而成”的，也就是天生自然不具备而需要通过后天学习与努力才能有的种种。荀子在这里做出“性”“伪”之分显然是要强调“礼义者，圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也”。而荀子的“礼义”某种意义上就是“善”②。因此，荀子在这里实要表明，人之“善”是后天人为教化学习而来的，是出自人之“伪”，而不是如耳聪目明般生于人之“性”。

基于上述“性”“伪”之分，荀子进一步提出了自己对“性善”的理解。《性恶》言：

孟子曰：“今人之性善，将皆失丧其性故也。”曰：若是，则过矣。今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。

这里，荀子明确提出自己对“性善”的理解。在荀子看来，人如能做到“不离其朴而美之，不离其资而利之”，即人仅依凭生而有的自然朴素之材质而不需要借助后天外在力量就可以实现美利，才可以称之为“性善”。荀子举“目明耳聪”之例显然是要表明：如果人心生发出善的行为就如同耳聪目明般，是人的某种生而本具的能力推动的，并且不需要借助任何后天外在的人为力量就可以必然实现，那么就可以说人性是善的。换句话说，如果“性善”成立，那么就意味着善的行为的出现应该像“明不离目”“聪不离耳”一样，是人之天性的一种自然显现，并且无需任何外在力量就在可以在

① 需要指出的是，这里所谓的“自然且必然”只是在理论意义上的自然与必然或者说是理想状态下的自然与必然。孟子也深刻认识到，尽管人本具善性，但人在现实生活中极易受物欲和私心之遮蔽而并不必然为善。因而，孟子亦言道：“若夫为不善，非才之罪也。”

② 荀子对“善”有着不同于孟子的特殊理解，他把“善”定义为“正理平治”。《性恶》言：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也，是善恶之分也。”同时，荀子又以“礼义”和“非礼义”来规定“治”和“乱”。《不苟》言：“礼义之谓治，非礼义之谓乱。”因此，所谓“善”其实就是“礼义”。

经验现象中得以完满地展现出来。因此，荀子实要强调，所谓“性善”是指“性”与“善”之间是一种“自然且必然”的关系。当然，在荀子看来，人生而具有的质朴之材质在没有外力的作用下，并不会自然呈现出善，反而是“离其朴”“离其资”，人不会像孟子所言那样自然表现出善的行为来，人之善行只能通过后天的学习与努力才能出现。由是可知，荀子认为性善论的成立必须具备两个条件：一是人生而具有为善的能力；二是在没有外力的帮助下，此为善的能力自然且必然地表现出善行。

对比孟、荀的理解可以发现，他们对“性善”的形式内涵的界定是相同的。此共同点即如庄锦章（Kimchong Chong）所言，只有道德修养呈现为一有机过程，并且本有的“质具”能自然成长为为善的能力时，才能将“可以为善”的“质具”视为善①。

综上可知，那种把“性善”理解为“主体之人生而具有为善的内在价值根源”的思想，不符合荀子对“性善”的理解。这种理解是一种“化约式”的理解②，即仅仅把“性善”理解为人内在具有某种为善能力的“质具”，而没有注意到孟、荀所言的“性善”还强调人生而具有的为善能力在没有外力的帮助下能自然而然地促使人为善。因此，从荀子对“性善”的理解来看，我们不能认为荀子的人性论蕴含着一种性善思想。

再看第二个问题：在荀子那里，人之心生而本有的认知能力是否具有推动人为善的正面价值。

一般认为，尽管荀子言心主要强调心的认知功能，不同于孟子强调心的道德功能，但心的认知功能正是人能“化性起伪”的内在根据。学者们把荀子这一思想或概括为“以心治性”③，或称之为“心伪论”④，或定性为“心善”⑤。然而，不少人忽略了另外一点：在荀子思想体系中，心本身就是一个需要治理的对象，心要发挥为善的作用是有条件的；更有甚者，人为恶的原因也在于人之心。

荀子所言的“性恶”并不是主要针对“性”中的欲望、情感而言的，而主要针对“性”是否具有礼义而言的。荀子先肯定礼义为价值之所在，然后针对人并非天生自然具有礼义而判断人性为恶。荀子所谓的“恶”只是一个消极概念，并不是说“性”本身是恶的，而只是说其在天生自然状态本无礼义而易流于恶。基于此，不难理解《性恶》中的这段话：

今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

那么，“今人之性，固无礼义”“性不知礼义”具体又是指人之什么状态呢？一般认为，荀子“性”的内容包括“情”“欲”和“知”“能”两大方面⑥。“今人之性，固无礼义”“性不知礼义”显然是指人的一种“知”和“能”的状态，而“知”和“能”显然是指心之知和心知之后表现出来的能。所以，“今人之性，固无礼义”“性不知礼义”要表达的意思是：人心中天生不具备礼义，人之心亦天生不能认知礼义。如此，荀子实把人之行善或为恶归结为人之“心”：“治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（《正名》）

事实上，荀子言“心”的一个最大特点就是对心进行两重区分：一方面认为心属“性”，一方面

① Kimchong Chong, “Xunzi's Systematic Critique of Mencius”, *Philosophy East and West*, 53 (2) (Apr. 2003), pp. 215 – 233.

② 廖晓炜对“化约式”地理解孟子的性善论有深入阐述，本文之论述主要参照廖晓炜之阐述。参见廖晓炜：《孟、荀人性论异同重探——由荀子对性善说的批评展开》，《哲学与文化》第41卷第10期，2014年。

③ 参见牟宗三：《名家与荀子》，台北：学生书局，1979年，第224—228页。

④ 参见周德良：《荀子心伪论之诠释与重建》，《台北大学中文学报》2008年第4期。

⑤ 参见梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期。

⑥ 荀子对“性”作了“形式”和“内容”的区分。在荀子看来，凡天生自然、生就如此、表现为素朴之种种即是性。“性”的内容则包括两个方面：一是人生而具有的反应（“情”）与需求（“欲”）；二是人生而具有的认知能力（“知”）和实践能力（“能”）。

认为心属“伪”。[①] 正是这样一种区分使得荀子的道德哲学保持着一种内在的张力：属性的“心”是人沦为恶的原因，属伪的“心”是人成就善的根据，而把属性的“心”转化为属伪的“心”就是“化性起伪”的工夫。

那么，此属性之“心”又是如何导致人为恶的呢?《解蔽》言：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不藏也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志。志也者，藏也，然而有所谓虚，不以所已藏害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。

“未尝不……然而有……”的句式表明：“未尝不”描述的是一种生就如此的自然状态，因而属于荀子所言的“性”这一范畴；“然而有”描述的是只有通过后天人为才能达到的状态，因而属于荀子所言的“伪”这一范畴。由文意可知，在荀子看来，心在“知”的功能上天生自然地表现为“藏两动”之状态，而此“藏两动”之心表现出的认知只是人的本能之知，具有很大局限性。

荀子进一步认为，“藏两动”之心在认知上的局限性就表现在极易为“蔽”所遮障，而不能见“大理”。其说：

凡人之患，蔽于一曲而暗于大理……心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻，况于蔽者乎！(《解蔽》)

故为蔽：欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。(《解蔽》)

夫道者，体常而尽变。一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅而未之能识也。(《解蔽》)

心不发动其功能，连白黑都不能区分开来，声音都不能听闻进去，更无法辨别“欲恶”“始终”“远近”“博浅”“古今”等“蔽”。当心为这些“蔽”所遮障时，常常两两为患，往往偏于一隅，而无法认识“道”（礼义）之全体大用。如此，心极易形成一种主观认识上之“心术之公患”，即“蔽于一曲而暗于大理”。

在荀子看来，当“藏两动”之心受“蔽”之遮障，再加上各种情感和欲望影响时，其就不能以礼义为标准做出思考、判断和选择。他说：

耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。(《解蔽》)

心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。(《解蔽》)

这就是说，情感和欲望之放纵会损伤心之思维和精神。此受损伤之思维和精神在做思考和判断之时，就会表现出左右摇摆和迷惑不定。

荀子进一步指出，当“藏两动”之心之思维和精神表现为左右摇摆和迷惑不定时，就极易做出错误的选择和判断。他说：

小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决庶理矣。(《解蔽》)

凡观物有疑，中心不定，则外物不清……以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎？(《解蔽》)

荀子在这里不断强调，当人之心“内倾”“不定”时，心“不足以决庶理”，其抉择亦“必不当”。一旦心做出错误的选择和判断，人就会把它外化为具体的恶的行为，社会也就呈现出混乱的状况。对荀子来说，当人生发出恶的行为时，人之为恶的整个“过程”就得以“完成”，此时之恶就是真正的

① 参见何淑静：《孟荀道德实践之理论研究》，台北：文津出版社，1988 年，第 47—68 页。何淑静对荀子“心”与“性”的关系进行详细论述，把荀子的心作了“心是性”和“心不是性”两重区分。笔者进一步认为，“心不是性”这一说法是一否定的界说，并没有明确表明当心不是性时心是什么。我们知道，在荀子的思想中，“伪”是与“性”相对的概念，因此，“心不是性”就是指“心属伪”。

恶。

综上可知，那些认为荀子之心本具价值意义的学者，没有注意到荀子的心本身就是一个有待治理的对象。荀子言人具有“可以知仁义法正”之“质”和“可以能仁义法正”之“具”亦只是表明心之认知和实践能力“可以”引导人为善，并不表示心本身就是善的。事实上，对荀子来说，此“可以知仁义法正”之“质”和“可以能仁义法正”之“具”要想把握礼义之道是需要经过后天培养才能实现，并不是自然天成的①。“荀子根本否认人与生具有道德资质，或说否认人与生具有任何道德意识及道德动力。‘可以知仁义法正之质’‘可以能仁义法正之具’同时也是可以知‘污漫淫邪’之质、可以能‘污漫淫邪’之具……荀学中的这些潜能乃被动潜能（passive potency），只是一个接受现实的能力……绝非如孟学中所说的仁义礼智式的本心是一主动潜能（active potency）。”② 所以，从荀子否定人之心生而有的认知能力具有正面价值看，那种认为荀子的人性论隐含性善思想的观点是不能成立的。

三、问题的结论

通过前文论述，我们发现那些认为荀子人性论中隐含性善思想的学者犯了两个错误：一是把“性善”化约式地理解为主体之人生而具有为善的内在价值根源，二是认为在荀子的思想体系中人之心生而本有的认知能力具有推动人为善的正面价值。对于第一点，我们认为这种理解不符合孟、荀对“性善”的理解。孟、荀两人对“性善”形式内涵的理解是一样的，两人都认为“性善”的成立必须具备两个条件：一是人生而具有为善的能力；二是在没有外力的帮助下，此为善的能力自然且必然地表现出善行。在荀子看来，人生而具有的能力并不能自然而然地促使人为善，人之善行只能通过后天学习与努力才能出现。对于第二点，我们认为：对荀子而言，人生而本有之心本身并不具正面价值，反而是有待治理的对象。在荀子看来，在无人为作用的自然状态下，人之心容易呈现出“藏两动”的偏蔽状态，其所生发出来的认知功能不但不能认知礼义，反而容易做出错误的判断和选择，并最终生发出恶的行为来。因此，我们认为，那种认为荀子的人性论隐含性善思想的观点是不能成立的。

如何界定荀子的人性论呢？尽管荀子认为人之心既是人沦为恶的原因，也是人成就善的根据，但他认为人在无礼义安置的自然状态下容易倾向于顺人之欲、纵人之情而沦为恶，而成就善则需要后天艰苦卓绝的努力才能实现。如果把“善”和“恶”看作天秤的两端，人更容易向“恶”这端倾斜。荀子也正是在这个意义上言人性恶。如果非要给荀子的人性论下一个判定，笔者以为还是称之为“性恶论”更符合荀子之本意。荀子对人性的此种判定的落脚点即在强调圣王教化对人类社会实现正理平治的重要意义③。一方面强调人性易流于恶，一方面强调圣王教化成善，此两面即构成了荀子人性论的完整体系。

（责任编辑　杨海文）

① 虽然荀子并不认为人生而具有的认知能力具有正面价值，但他并不否认人可以通过后天的努力来转化此生而具有的认知能力而使其具有价值。因此，荀子最终还是为人走向善保留了一个通道，这个通道就是通过后天的“治气养心”以实现心由“藏两动”之状态向“虚壹静”之状态的转化。此“转化”的实质荀子所谓的“化性起伪”工夫。而化性起伪并不是要化除人的某种负面天性，而是要转化心的选择机能，即所谓“变心易虑以化顺之”（《儒效》）。具体来说，荀子并不是要化除人的情感欲望，而是要化除人之心表现为“唯利之见”（《荣辱》）的选择之“陋”，给人定出一个以礼义为标准的“求之之道”（《荣辱》），以实现自然欲求与社会价值的合理结合。

② 朱晓海：《荀子之心性论》，香港大学博士论文，1993 年，第 37 页。

③ 周炽成对荀子的圣王教化思想有深入阐述。参见周炽成：《性朴论与儒家教化政治：以荀子与董仲舒为例》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 1 期。

礼养与性朴：《荀子·礼论》研究

刘荣茂

【摘要】探讨《荀子·礼论》是研究《荀子》专篇思想的重要尝试。《礼论》一篇可划分为三小节，分别讨论“礼养”“礼文”“丧礼”三个论题。礼养与性朴是篇中最值得重视的两个观点。荀子认为，礼的确立是为了养护人的欲望，欲望是正面的而不是负面的。礼的意义和目的是“养”，养欲、养情、养德。篇中“性者，本始材朴也”的说法表明，人性原初既不是善、也不是恶，而是质朴的。这与《性恶》的观点非常不同。《性恶》与《礼论》在人性的说法、性伪关系、礼与情欲关系上都存在尖锐的对立，而性朴的思想在《性恶》外的《荀子》其他重要篇章都有不同程度的体现。所以，《性恶》不是荀子本人所作，荀子是性朴论者而非性恶论者。

【关键词】荀子；《礼论》；礼养；性朴论

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0126－05

作者简介：刘荣茂，山东莒县人，哲学博士，（贵阳 550025）贵州大学中国文化书院讲师。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国人性论通史”（15ZDB004）

对于荀子的礼论，前人有大量的研究，但是，鲜有人专门研究《礼论》这篇重要的文章。本文在对《礼论》进行细致的文本分析的基础上，试图挖掘其中包含的一些被人忽视或未被人足够注意的荀子思想。显然，性朴（不是性恶）的思想被人忽视，而礼养的思想则未被人足够地注意。本文希望对此二者的讨论可以拓宽荀子研究的视野，以期更多的研究者深入研究《荀子》的其他篇章。

一

《礼论》为《荀子》第19篇，前为《正论》，后为《乐论》。有论者认为，它是荀子在约公元前279－255年居稷下学宫时所作①。今本《礼论》近五千言，论及礼的起源、目的、特性等方面，对丧礼的讨论尤其详细。它还对人性有重要的论说：“性者，本始材朴。”解读荀子这篇文章，既要立足其本身，也要联系《荀子》其他篇章。本文第三节将阐明，此种联想能让我们得出惊人的结论。

对全文进行小节划分是讨论《礼论》具体内容的前提。王先谦的《荀子集解》把《礼论》全篇分为5段，而梁启雄的《荀子简释》则把它分为22段，两者仅是文意、语脉的分割，都未能很好地揭橥本篇的基本论题。综观全文，本篇讨论了三个主要论题，所以本文把全篇分为三节，详见下表：

第一节讨论礼的起源和根本目的，用“礼养”二字来概括是合适的。第二节涉及礼仪的制定、施行、特性等内容，但最重要的是凸显“礼义之文”的特性，所以用“礼文”来概括。第三节讨论丧礼和祭礼，对前者说得很详细，对后者则说得稍简略。荀子尤为注重君王的丧礼。表面上看，《礼论》前后文之间的联系有时严密、有时松散，全篇似乎不是荀子一气呵成的作品。根据以上的划分，

① 廖名春编：《荀子二十讲》编者序，北京：华夏出版社，2009年，第2页。

三个主题环环相扣，文章结构非常严谨：第一节指出礼的根本目的是“礼养”；实现“礼养”的必要条件是礼的器物和威仪，故第二节讨论“礼文”；集中展现礼的基本精神、威仪、器物（礼之文与义）的具体礼仪的是儒家重视的丧礼，所以第三节顺理成章地讨论丧礼与祭礼。可以看出，全篇经过了荀子或本书编定者刘向的合理编排。

节次	文本	主题
1	从开头至“故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒墨之分也”	礼养
2	从“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也”至“诗曰：‘礼仪卒度，笑语卒获。’此之谓也”	礼文
3	从“礼者，谨于治生死者也”至结尾	丧礼和祭礼

二

荀子在《礼论》开篇论礼之起源，得出“礼者，养也”的结论。这可以说是整篇中最核心的命题，也是荀子对礼义的功能和本质做出的最具概括性的判断。以往很多论者太强调荀子之礼的等级性。礼养论可以冲淡这种论调。荀子在说了“养人之欲，给人之求”之后，用排比句式详细阐述了礼之养义：“刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬芯，所以养鼻也……故礼者养也。”（《荀子·礼论》）[①] 这无疑在说礼的目的是“养”，即养人之欲——满足人的各种欲望。在论述对普通人而言之礼养后，荀子接着描述了对天子而言的礼养：“故天子大路越席，所以养体也；侧载睪芷，所以养鼻也……故大路之马必信至，教顺，然后乘之，所以养安也。”（《礼论》）这些冗长繁复的句式体现出荀子强烈的论辩和说服意图，以及其对所得之学的自信。荀子就天子之起居、坐行、视听等礼仪行为说明礼的养之功能。荀子以天子礼仪为例说明礼的效能，不仅因为天子至尊的地位，而且因为“君者仪也，民者景也，仪正而景正”（《君道》），君王对民众具有示范作用。

荀子认为，礼义的设立是为了满足人类的欲望。《礼论》开篇之言众所周知：“礼起于何也？曰：人生而有欲；欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲、给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”很多引用者过分注意其中的“制礼义以分之”，而忽略“养人之欲、给人之求”。荀子的意思是：礼义虽然对人类的情欲有所限制，但归根到底还是为了满足它们。为使人类不至于因有限的生活资源而相互争斗，先王用礼义给人的不同情欲设定一个合理的范围。物与欲“两者相持而长”，含有今天常说的“可持续发展”之意。很多论者为这段话中的“争”“乱”等字眼所吸引，误以为荀子反对情欲。事实上，荀子对欲持的是肯定的态度。礼之养显然首先是指养欲。

在《礼论》中，“礼养”的含义更为宽广：除上面引文中的“养威”“养安”等，文中还有“出死要节之所以养生”“礼义文理之所以养情”等说法。因此，礼之养具有很宽的内容，不仅包括满足物质欲望（养身），还包括德性的培养（养情、养心、养德）。礼之养义表明礼不只是通常认为的制度规范，起约束之用，更重要的是具有涵养、教化的积极作用。因此，荀子说：“礼者，人道之极也。然而不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼足礼，谓之有方之士。”（《礼论》）礼是君子与凡民、文明与野蛮区分的标识。

实践礼仪可以使行礼者的情感、行为处于优雅的秩序和状态，或者说行礼者的教养是通过仪式实

① 本文所引《荀子》，均依照［清］王先谦撰、沈啸寰等点校《荀子集解》（北京：中华书局，1988 年）。为了简便，下文所引《荀子》原文，仅注篇名。

践提升的。所以，在“礼养”之后，荀子进而讨论礼的器物与威仪，即“礼文”。荀子指出，礼之制定是“称情而立文”（《礼论》），礼器、威仪等礼节仪式的设置是基于人情，礼文则是养欲、养情、养德的实现方式。礼器、威仪都喻示着特定的价值和意义，调教和完善行礼者的情感和品质。人行礼正是在与器物的关联中使身心仪式化，彰显人文价值与意义，使自然生命向德性生命转化。

儒家历来重视丧礼，荀子也不例外。在《礼论》中，丧礼更是“礼养”与“礼文”思想的突出表达。丧礼在儒家礼仪中就仪式之细密、应用之范围而言可能无出其右。儒家丧礼仪式的细密不仅在于时间悠长（三年之丧），也因其涵盖生活起居的方方面面。丧礼的器具、仪式的设计既要求生者，又针对死者。恰恰因为死者已逝，丧礼礼仪象征的非功利的人文价值才鲜明体现出来。荀子一方面批评墨家薄殓节丧的功利主义态度，另一方面也不赞同道家的忘情废礼。亲人间的哀敬思慕之情并非有害，不需克除，不能减削，而是需要尊重、呵护和培养，这是人道的根源。人类间这种最珍贵情感的调节和培养是通过富有寓意的器物、严谨的威仪的陶冶而实现的。所以，《礼论》第三节说：“礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。”这些耗费大量物资和精力、毫无实用的繁琐礼仪正是靠对善良情操的培养以及德行的促成而获得了实践的动力。

已有论者从积极意义来理解荀子礼养论中的欲，认为荀子所说的养人之欲是必要、可能的[①]。但是，如果仍然坚持荀子是性恶论的代表，把《礼论》与《性恶》中的欲混为一谈，就难以客观地看待《礼论》中的欲。与《礼论》正面地评价欲相反，《性恶》负面地评价之。《性恶》明确地说，礼义“矫饰人之情性”“扰化人之情性”。这显然与《礼论》中的礼养论相悖。

三

《礼论》第三节提出一个特别的说法：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”这段话讨论的是人性，但并非来自《性恶》。荀子在提出“性者，本始材朴也”的命题之前，探讨了礼对情感的损益和调节作用。荀子说：“文饰、粗恶、声乐、哭泣、恬愉、忧戚，是反也；然而礼兼而用之，时举而代御。”（《礼论》）荀子不认为忧伤、悲戚的感情就是不当的，快乐、恬愉才是必须的，而是每种情感都要有合适的度。为了恬愉忧戚等情感平和恰当，需要礼的裁剪，故荀子说：“两情者，人生固有端焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始，莫不顺比，足以为万世则。”（《礼论》）面对各种相反的情感，并不是肯定一方而否定其反面，而是“两情”需要“时举而代御”。前面说过，礼养包括了礼养情。礼对情感的调整并不意味着取消情感。未经礼仪损益的情感有过不及之分，但是荀子并未称其为恶。很多人没有注意到前引这段话对人性的看法与《性恶》篇观点的差异。如果把《礼论》与《性恶》两相对照，便会发现两篇的诸多观点，尤其在人性论上截然不同。具体而言，有以下四点：

首先，性朴说与性恶说的不同。上文表明，《礼论》的人性论显然是一种性朴论。它与《性恶》篇的思想不可同日而语。性朴表明人性没有明确的价值趋向，“无伪则性不能自美”，为了达到美善，需要伪对它进行加工，而不是否定之，就如同把璞变成玉，仅需要对璞打磨修饰，而非把它全部抛弃。但是，如果人性为恶的话，就必须完全否定它，才有可能走向美善。《性恶》提到，恶之情性要达到中正、平和，需要“矫饰”“扰化”[②]，这是反其道而行。而性朴至于美善，却可顺势而为。对于人性，《性恶》还明确提出“今人之性，生而离其朴”，这显然与《礼论》的性朴说背道而驰。

其次，性伪合与性伪分的不同。对于性和伪的关系，《礼论》的说法是“性伪合”，“合”可以理解为结合或配合，说明人性与人为的相互依赖关系。与之截然相反，《性恶》却批评孟子的性善论

① 陈中浙：《论荀子的“养人之欲”观》，《哲学研究》2008 年第 10 期，第 64 页。

② 《性恶》言：“古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”

是“不察乎人之性伪之分”。《性恶》两次明确提到“性伪之分”[①]，很多地方也暗示性伪之分的观点，但没有与“性伪合”相同或相似的说法。“性伪之分”表明，性和伪是紧张对立的，尽管前者也是后者的前提。而在《礼论》中，性和伪却可以和洽地结为一体。可惜的是，论者们总是受到《性恶》中性伪分的鲜明观点的影响，忽略了《礼论》中完全不同的说法，没有意识到《荀子》不同篇章的分歧。显然，“性伪之分”与“性伪合”无论如何是不相容的。

第三，养欲与逆欲的不同。上文对《礼论》的概述已经指出，作为礼的本质的“养”的一个重要部分是养欲。《荀子》其他篇也多含有礼养的思想，而极少《性恶》中“矫饰”“扰化”的说法。例如，《强国》说：“故人莫贵乎生，莫乐乎安，所以养生安乐者莫大乎礼义。”《富国》提到：“诚美其德也，故为之雕琢、刻镂、黼黻、文章以藩饰之，以养其德也。”“礼者，养也”可以说是荀子一贯坚持的主张。与之不同，在《性恶》中，礼义是为了对治、矫治欲求而制定的。礼不是对欲的调养和顺遂，而是违逆和克制。对待欲求、情性的态度，《性恶》与《礼论》不仅没有共识，而且完全针锋相对。难以想象两篇文章会出自同一位作者。

第四，文饰与矫饰的不同。这一点与前三点紧密相关。荀子在讨论礼之文（仪节）时，提出礼具有饰的作用。然而，《礼论》中的“饰”是“文饰”，而非《性恶》的“矫饰”。“矫饰”“扰化”表明礼义与人性是势不两立的，《礼论》中的“饰”却是性情的完善和升华。“凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。”（《礼论》）礼节威仪是对人性情的展示、调节和完善。究其实，礼的调节和修饰作用蕴含着性情的质朴无华，“文饰”与质朴之性情互为前提。荀子说：“文理繁，情用省，是礼之隆也；文理省，情用繁，是礼之杀也；文理、情用相为内外表里，并行而杂，是礼之中流也。”（《礼论》）理想的礼仪实践是文饰与人情的协调匹配，这与孔子赞赏“文质彬彬”的态度是一致的。《礼论》中礼文与性情是互为前提、相互实现、相互配合的关系，这在《性恶》中是看不到的。《性恶》中的礼义具有完全不同的作用。

《礼论》所言“性者，本始材朴”以前没有被深入探讨。它不同于以前反复提到的性恶论。质朴的人性，可能会转变为恶，也可能向善发展，但本身不善亦不恶，而是中性的。朴之性虽然不是善的，但要竟称其为“恶”，这是名实不符。朴之性隐含着向善发展的潜质，在“礼养”的作用下能“性伪合”，达到美善，但如果像某些研究者以“善”名之[②]，那也言过其实。朴之性并非“文理隆盛”，原初之性与礼乐化成之情性有巨大的差别。所以，性朴论与性善论、性恶论都不相同。《论衡·本性》提到：“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。”性朴论尽管暗示人性最终可能成为美善的或邪恶的，但并不赞成人性原本就含有现成的善性或恶性。在先秦的人性论中，告子的性无善无恶的主张与性朴论似乎最相近，两者都认可原初的人性并没有明显善或恶的特征。但是，性朴论认为，对于一个社群的稳定，质朴的人性是远远不够的，还需要后天人为地调节和完善；而性无善无恶论没有提到如何去改变原初的人性，也没有对人性的整体规划。

性朴的思想并非仅见于本篇中。《荀子》的其他许多篇章都蕴含着“本始材朴”的观点。例如，《劝学》言“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑”，蓬非生而直，沙也非生而黑，它们都是后天人为的结果。对此，王念孙言：“此言善恶无常，唯人所习。”[③] 这是说，荀子这句话表明人并没有现成固定的善恶之性，它可以被改变[④]。性朴论强调人的可塑性和未完成状态。而《劝学》的宗旨恰恰是通过学使人由不完善的状态达到完善。《劝学》的“学”可以说是《礼论》的“伪”。《荣辱》云：“越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也……可以为尧、

① 《性恶》言：“孟子曰：人之学者，其性善。曰：是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也……不可学，不可事，而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。”

② 黄开国：《董仲舒的人性论是性朴论吗?》，《哲学研究》2014 年第 5 期，第 35 页。

③ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 5 页。

④ 王充有相同的说法：“蓬生麻间，不扶自直；白纱入缁，不练自黑。”参见黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990 年，第 70 页。

禹，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳。”《儒效》有类似的看法：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”不同地区的人安适于不同的地理环境，不是由于人种不同，而是后天习成的；人在德性、职业上的不同也不是早已命定好的。不同的地理环境、人文环境或学习程度导致人的贤愚、贵贱之差别，这恰好反衬出天性之质朴，善恶未定。

《性恶》篇对人性持几乎完全否定的态度，但《荀子》其他篇章的观点与之不同。《性恶》开篇认为人生而好利、疾恶、好声色，会导致争夺、残贼、淫乱。但是，在《劝学》《荣辱》《礼论》等其他篇中，我们看不到对人性如此负面地否定。如果人出现邪恶的行为或倾向，那是后天人为所致。《劝学》说：“兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。”兰槐（即白芷）之根因为环境和人为的原因而发臭，但它原初的质地并非如此。《荀子》其他篇都没有提出或蕴含人生而为恶的思想，只有《性恶》篇有这样明确的主张。

《性恶》与其他篇章的显著差异表明，此篇并非荀子亲自撰写，其中的观点并非来自荀子本人。荀子应当是性朴论者，而不主张性恶①。根据《史记·孟子荀卿列传》的记载，荀子是在晚年完成著作的。他的文章清晰而有条理，作为一位大思想家，他应该不会同时提出两种不同的人性论。否定《劝学》《儒效》《礼论》等篇，而以《性恶》为荀子的作品，这是难以想象的，因为这会否定掉今本《荀子》的大部分内容。合理的推断应当是：《性恶》篇不是荀子的作品，而是后世的伪托②。

《礼论》提供了荀子真实的人性论。然而，研究者们囿于传统看法，或者忽视《性恶》与《礼论》在人性论上的差异，或者误认为《性恶》与其他篇章是一致的。即使有人发现荀子对人欲的肯定和认可，但依然认为荀子主张性恶，没有意识到两者的巨大差异。有论者提出，荀子的性恶指情欲的放纵会导致恶，但情性本身无所谓恶③。这可能是察觉到《性恶》与其他篇的差别。不过，这并非《性恶》的观点。《性恶》鲜明地主张人性恶，并反对和驳斥孟子的性善论。王博说：“对学的强调，从逻辑上来说包含着一个重要的前提，即人是非自足的或者有缺陷的存在，所以需要通过后天的工夫来塑造和弥补。至于这种缺陷是什么，以及到什么程度，可以有不同的理解。在荀子那里，当然是其性恶的主张。”④ 对学习重视的同时，一定要主张性恶吗？《劝学》有关于人性恶的或明或暗的说法吗？他显然是以《性恶》理解《劝学》，混淆了两篇的区别。论者们提出这些分歧的观点，归根究底是因为将《性恶》与其他篇章相混淆，并毫无批判地当作荀子本人的作品。

今本《荀子》是由西汉学者刘向编定而成。如同《庄子》的成书一样，他大概把所有托名荀子的论著都收入《荀子》一书，而没有对作者进行详细的考辨。刘向似乎没有注意到《性恶》篇与《荀子》其他篇章存在的众多分歧，所以把它们编为一书。众所周知，先秦的子书一般都不是由一人独自完成，而是包含不少后学的成果，比如《墨子》《庄子》等。像本文一样，把先秦子书的不同篇章分开研读，可能会发现许多不同和分歧，这有助于更深入地认识先秦诸子的思想。

仅从《礼论》看，礼养与性朴相合，而与性恶相悖。正因为本性质朴，自身尚未完善，才需要礼义修饰、调节、养护；礼养论肯定人的各种欲望，即是肯定人性，礼义对人性不是“矫饰”“扰化”，而是“养口”“养目”等的肌体之养，这说明人性也不是生而即恶，两者是相顺、相合的关系。如果人生而即恶，就需要压制、改变，而本篇的礼养说没有任何压制之意。以往许多论者受性恶论的影响屡屡强调礼的等级性和强制性，因为人性为恶，所以需要礼的强制和规范。但根据本文所论，我们看到荀子更注重礼的教化、修身作用。礼养是顺应质朴之性的完善，而不是违逆情欲的限制。由此可知，荀子的看法更符合儒家而不是法家，荀子的性朴论与孟子的主张也并非针锋相对。

（责任编辑　杨海文）

---

① 参见周炽成：《性朴论与儒家教化政治：以荀子与董仲舒为例》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 1 期，第 15—17 页。

② 另参见周炽成：《荀韩人性论与社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2009 年，第 17—34 页；《荀子非性恶论者辩》，《广东社会科学》2009 年第 2 期，第 48—50 页。

③ 路德斌：《荀子“性恶”论原义》，《东岳论丛》2004 年第 1 期，第 135 页。

④ 王博：《论〈劝学〉在〈荀子〉及儒家中的意义》，《哲学研究》2008 年第 5 期，第 60 页。

从《劝学》《性恶》的多个比喻看荀子及其后学的人性论

申云同

【摘要】研究荀子人性论的学者大多被《性恶》反复论说的“人之性恶，其善者伪也”所诱导。但是，性恶思想仅见之于《荀子》的《性恶》一篇，其他篇均无此思想。以性恶解读《劝学》，肯定是误读，因《劝学》论述所用的青蓝之喻、冰水之喻、木金之喻、蓬沙之喻、芷之喻等都不显示人性恶。同时，《性恶》后半篇以良弓、良剑、良马比喻人性，与前半篇以曲木、钝金比喻人性是不一致的。事实上，《性恶》不是荀子本人所作的论说文，而是荀子后学关于人性之杂言杂语的汇集，主张人性恶者背离老师，主张人性不恶者继承老师。荀子后学对人性的看法的分歧体现于《性恶》之中。

【关键词】荀子；比喻；人性论；《劝学》；《性恶》

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0131－05

作者简介：申云同，广东云浮人，（广州 510631）华南师范大学经济与管理学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国人性论通史”（15ZDB004）

比喻是先秦诸子著文论道常用的修辞方式。荀子是先秦诸子中最善于把比喻手法和论辩之道融会用于论说文的一位大家。《荀子·非相》言：“谈说之术，——矜庄以莅之，端诚以处之，坚疆以持之，譬称以喻之，分别以明之。”① 很多论者从不同的角度关注荀子的比喻，却甚少有人从人性论的角度给予关注论析，或考虑《荀子》一书之比喻的人性论意蕴。过去多年，学界对荀子的人性论是否为性恶论有热烈的讨论，本文拟从《劝学》《性恶》两篇的比喻入手参与讨论。两篇均有多种比喻说人性，但两篇的比喻本身和喻意完全不同。本文对两篇人性之喻的研究结果支持周炽成等学者的主张，即荀子不是性恶论者、《性恶》为荀子后学所作。

一、《劝学》之喻：无性恶论

《劝学》是《荀子》的首篇，被公认为是荀子亲力之作，也是比喻手法运用最集中、最精彩的一篇论说美文。荀子为了劝人向学，在文中用了大量比喻来进行论说。不过，论者们对其中一些比喻的人性论意蕴却甚少注意。如果从人性论的角度去看这篇名作，能得出很多意想不到的结论。

《劝学》开头之比喻就已显示对人性的看法：“青、取之于蓝，而青于蓝；冰、水为之，而寒于水。”对此，最早为《荀子》作注的唐代学者杨倞解释：“以喻学则才过其本性也。”②“蓝”“水”喻人之本性，“青”“冰”则喻人性学后之状态。人经过学习之后达到一种新的状态，即原有本性的升华状态。荀子借青蓝之喻、冰水之喻强调学习能提升个人原有的天性。必须指出的是，此喻没有半点性恶论的意味。杨倞所注“才过其本性”之“过”，当然意指“超过”。人之学与其本性处于同一方

① 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983 年，第 57 页。本文荀子《劝学》《性恶》等篇文字，均引自此书，不再详述。

② 梁启雄：《荀子简释》，第 1 页。

向，而非相反方向。但是，根据性恶论，人之学（“伪”）与其本性处于相反的方向。如《性恶》中不断重复出现的“人之性恶，其善者伪也”，套用前引杨倞的注说，这是“才克其本性”。按照性恶论，学的过程就是攻克人性之恶的过程。这样的过程绝不符合青蓝之喻、冰水之喻的引申逻辑。日本学者冢田虎说：“推此蓝、水之喻，则恐性恶之说破也。蓝之性青，故出之愈青；水之性寒，故为冰益寒。然则人之性恶，修之将益恶也。若修恶以为善，则蓝亦出白，水亦生碳。”①

青蓝之喻、冰水之喻显示：人的本性中有好的或善的潜质，但这种潜质需要开发、提升。这种潜质当然是不可缺少的，为学提供了根基，但它不可恃。如果以为青蓝之喻、冰水之喻显示性善论，则言过其实。性善论认为，天生之人性中有现成、完备的善，后天之为会“污染”破坏这种善，而学的过程是对这种善的回溯归源，也不属于青蓝之喻、冰水之喻的意蕴理念。青蓝、冰水两喻认同前进、强调发展的过程。“才过其本性”之“过”无疑意味着前进：在原有本性的基础上往前、向上发展。

天性不可恃，在直木之喻中得到进一步阐明：“木直中绳，輮以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，輮使之然也。”人之天性不是恒定的，很容易因后天作为而改变，正如原本很直的木头，也会因外力作用而弯曲。直是直木的原始天性，而它变曲后就形成类似今天说的后天之性。直木经过人为而成为曲轮之后，无论如何很难再回归直。梁启雄解释说：“言木性本直，与绳相适应；若用人力屈之为轮，则亦能曲而与规相适应；虽至枯干，终不复直。以喻人之才质，非由先天本性而定，乃后起人功而定也。”② 木之喻与前面青蓝之喻、冰水之喻一样，都强调人后天作为的重要性。不过，青蓝之喻、冰水之喻表明后天作为是顺应原始天性，沿与原始天性一致的正方向进行；木之喻表明后天作为是逆原始天性而为，往与原始天性相反的方向进行。从青蓝之喻、冰水之喻可以看出：后天作为加固、推进、发挥原有的天性；从木之喻可以看出：后天作为扭转改变原有的天性。深入地看，这里的改变是由直而曲，而《性恶》的枸木之喻显示由曲而直。对此，后面再细说。

《劝学》进一步说木金之喻：“木受绳则直，金就砺则利。”木料经过木工用墨线划直加工后就变直，金属物品在磨刀石上磨砺后就锋利了。这里的木之曲直度不确定，金之钝利度也不确定，但可以确定的是“受绳”与“就砺”的必要性与重要性。荀子以此显示天性之不确定性和后天作为成效的确定性。在直木之喻中，木性直是明确的；而在木金之喻中，木之曲直度则不明确，这种不明确比喻人的天性之有弹性，但两喻都强调后天行为的意义。

《劝学》的各种比喻生动形象、通俗易懂。蓬、沙之喻亦是：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”二喻强调环境对事物的重要影响，以致事物的本性可因环境而改变。不直的蓬生于直的麻中，自然而直；白色的沙子放在黑物之中也变黑。蓬、沙之喻表明：环境影响人性，人性会随着周围环境的改变而改变。对此，王念孙解释道：“此言善恶无常，唯人所习。”王充的《论衡·实性》说到人性之善恶可变，也作类似的借用引申：“蓬生麻间，不扶自直；白纱入缁，不练自黑。”荀子以蓬、沙作喻说明人性善恶并非固定不变的。

与蓬、沙之喻很接近的是芷之喻：“兰槐之根是为芷。其渐之滫，君子不近，庶人不服，其质非不美也，所渐者然也。”兰槐是一种香草，其根芷质美（即气香），但因被臭水所浸渍而变臭。这意味着从人性的意义上说，坏的环境使有善质的人性变恶。芷之喻进一步显现环境对人性的影响。荀子在《劝学》中建议“居必择乡，游必择士，所以防辟邪而近中正”，选择好的环境，避免坏的环境以防人性变坏。天性并非不重要，但环境更重要。质美之君子，会被坏环境改变，故君子不能自恃质美而交坏朋友。

《劝学》不仅以多种比喻说人性，而且直接表述对人性的看法：“干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”出生时连声音都相同的人，长大后因接受不同的教化而大不相同，这与孔子的“性相近，习相远”如出一辙。日本学者久保爱在为本句作注时指出：“此言性相近也，其异俗

① 王天海：《荀子集释》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 2 页。

② 梁启雄：《荀子简释》，第 1 页。

者，在习也。”[①] 先秦时“生”与“性”事实上同义。可见，荀子人性观与孔子人性观是高度一致的。两名言既不显示性善论，也不显示性恶论，而大体上显示不固定善恶的性朴论。皇侃在《论语义疏》中解释孔子这句有名的话时指出：“性者，人所禀以生也。习者，谓生后有百仪常所行习之事也。人俱禀天地之气以生，虽复厚薄有殊，而同是禀气，故曰相近也。及至识，若值善友则相效为善，若逢恶友则相效为恶，恶善既殊，故云相远也。”[②] 皇侃认为性的善恶是因人对外界的相效而成。但是，徐复观以性善论来解释孔子的名言：“性相近的‘性’，只能是善，而不能是恶的……把性与天命连在一起，性自然是善的……性与天道的融合，是一个内在的人格世界的完成，即是人的完成……孔子实际上是以仁为人生而即有，先天所有的人性，而仁的特质又是不断地突破生理的限制，作无限地超越，超越自己生理欲望的限制。从先天所有而又无限超越的地方来讲，则以仁为基本内容的人性，实同于传统所说的天道、天命。”[③] 这种阐释是不能让人信服的。周炽成认为：孔子所说“性”中不一定有仁、天道、天命的意味，这是徐复观因其个人对性善论的接受而断定孔子的“性相近”之性是善的；因此，孔子这句名言不可以作性善论的解释，当然更不可以作性恶论的解释[④]。荀子的“干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也”同样如此。

很多论者认为《劝学》显示性恶论。例如，王博认为荀子之所以极力强调学习的重要性，在于荀子看到了人性之恶，认为这是荀子劝学的重要逻辑前提：“对学的强调，从逻辑上来说包含着一个重要的前提，即人是非自足的或者有缺陷的存在，所以需要通过后天的工夫来塑造和弥补……在荀子那里，当然是其性恶的主张……而在化恶为善的过程中，学就构成了重要的枢纽。”[⑤] 但经过以上的讨论，可以肯定的是：《劝学》没有任何比喻显示人性恶，没有任何性恶的说法，没有任何性恶的暗示，也不存在任何性恶论的痕迹。

荀子被视为“性恶论”主张者已历时两千年，很多人在读《劝学》之前已存在一个荀子主张人性恶的认识惯性和思维定势，形成了《劝学》的文本阅读期待，然后就以此先入为主地误读《劝学》。不妨设想，完全未接触过任何关于荀子人性论的述说而古文功底不错的人读《劝学》，会认为该篇有性恶的思想吗？又或者主动忽略任何人性论立场的影响，会认为《劝学》有性恶的思想吗？答案无疑是否定的。

二、《性恶》之喻：性恶与性质美

《性恶》也借用比喻论说人性，但与《劝学》的用喻完全不同。细致梳理并比较分析《性恶》之喻，可对荀子及其后的人性论产生全新的看法。

《性恶》关于人性的著名比喻是枸木与钝金之喻：“故枸木必将待檃栝、烝、矫然后直；钝金必将待砻、厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治……直木不待檃栝而直者，其性直也；枸木必将待檃栝、烝、矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后始出于治，合于善也。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。”常理中，木有曲有直，金有钝有利。但是，《性恶》却偏指曲木，只说钝金。为突出人之性恶，该篇置常理于不顾，只以曲木、钝金比喻人性。该篇认为人之性恶，正如木之性曲，金之性钝一样。

《性恶》关于人性的枸木与钝金之喻显然与《劝学》关于人性的多个比喻太不一致。前面已经说过，《劝学》有直木之喻、有木金之喻，前者与《性恶》的枸木（曲木）之喻刚好相反。《劝学》的直木之喻说的是木由直变曲，而《性恶》的枸木之喻说的是木由曲变直，两种方向相逆。更重要的

① 王天海：《荀子校释》，第 5 页。
② 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990 年，第 1181 页。
③ 徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001 年，第 79—88 页。
④ 周炽成：《性朴论与儒家教化政治：以荀子与董仲舒为例》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 1 期，第 15—20 页。
⑤ 王博：《论〈劝学〉在〈荀子〉及儒学中的意义》，《哲学研究》2008 年第 5 期，第 60 页。

是，《劝学》以木喻性，具有高度的弹性、多样性；而《性恶》以木喻性只有板性、限定性。继直木喻性后，《劝学》又以不定曲直度之木喻性："木受绳则直。"木有很曲、一般曲、有点曲、有点直、不够直、比较直等多种可能性，只有非常直这种可能性不存在（如木已经非常直，则不必"受绳"了）。但是，《性恶》只以曲木喻性，没有任何弹性，还只以钝金喻性，进一步显示其板性。在《劝学》的"金就砺则利"中，金之钝利度也是不确定的，跟木一样有很钝、一般钝、有点钝、有点利、不够利、比较利等多种可能性，只有非常利这种可能性不存在（如金已经非常利，则不必"就砺"了）。与之相比，《性恶》只说金的一种情形：钝。以钝金喻性，性就只能为恶。

很多人对《性恶》的枸木与钝金之喻提出批评，最常见的批评是：只见枸木，不见直木；只见钝金，不见利金。也有人误解此喻，例如王先谦的《荀子集解》序说："余谓性恶之说，非荀子本意也。其言曰：'直木不待檃栝而直者，其性直也；枸木必待檃栝、烝、矫然后直者，以其性不直也。今人性恶，必待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。'夫使荀子而不知人性有善恶，则不知木性有枸直矣。然而其言如此，岂真不知性邪？余因以悲荀子遭世大乱，民胥泯棼，感激而出此也。"① 王先谦认为正如木有曲有直一样，人性有善有恶，但这只是他自己的看法，不是《性恶》的看法。该篇只以曲木喻性，非常明确地主**张**：人之性恶，正如木之曲一样。

日本学者兒玉六郎对《性恶》的枸木之喻既有温和的批评，也有更深的误解："荀子一方面承认木有直木与枸木之不同的存在，另一方面却只认同人性仅为恶……随之展开先天性恶论论述，不免令人觉得或有失偏颇……无论如何，直木、枸木均非木之原初样态。直木、枸木都是从其原初萌芽之后，经历了相当长时期成长之后的状态……因此，不可将原初萌芽形态与成木之后的直木、枸木形态相互混同……考虑到荀况将原始根源的存在名之为'天性'，那么直木、枸木就非先天存在，而是后天的存在。因此，也就不存在荀况以直木、钝金所比喻的先天性恶论。"②《性恶》鲜明地主张先天之性恶，曲木之喻当然就是为了说明这种恶。虽然自然之木有从萌芽到成长的过程，而萌芽状态不可以曲直说，但该篇并未以木的成长过程作比喻，只是以木的曲状作比喻。兒玉六郎可以批评其比喻不合理，但不可以误以为曲木之喻不表明先天之性恶。

《性恶》最后以良弓、良剑、良马喻人性，最困扰着我们的理解："繁弱、巨黍，古之良弓也；然而不得排檠，则不能自正。桓公之葱，太公之阙，文王之禄，庄君之曾，阖闾之干将、莫邪、巨阙、辟闾，此皆古之良剑也；然而不加砥厉则不能利，不得人力，则不能断。骅骝、骐、骥、纤离、绿耳，此皆古之良马也；然而必前有衔辔之制，后有鞭策之威，加之以造父之驭，然后一日而致千里也。夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。"以良弓、良剑、良马比喻人性，这样的人性绝对不能说是恶的。因为三喻放在《性恶》最后，很多人都注意不到。读该篇的人容易被前面的"人之性恶，其善者伪"的述说所吸引，而忽略此三喻。如果顺着前面的以曲木、钝金喻人性的思路，应该是以劣弓、劣剑、劣马喻人性。良弓、良剑、良之喻，无论如何是与性恶的说法相冲突的，三喻之后的"性质美"的判定就更与之有冲突。

三、荀子后学对老师人性观的继承与背离

研究《性恶》的人大多不注意良弓、良剑、良马之喻，而少数注意者面对此三喻与性恶的冲突时，常解释是《性恶》前后矛盾。如果把《性恶》看作一篇独立、完整的论说文，似乎只能接受"前后矛盾"的解释。但是否有更好、更合理的解释呢？

将《性恶》与荀子联系起来，已成为一种强大的认识惯性和思维定势。但是，20 世纪 20 年代，

① 王先谦：《荀子集解》，第 1 页。

② ［日］兒玉六郎著、刁小龙译：《论荀子性朴说——从性伪之分考察》，《国学学刊》2011 年第 3 期，第 100、101 页。

刘念亲研究了《荀子》一书中《性恶》之外对人性的大量论述，没看到任何性恶的论述，认为该篇不是荀子本人所作①。50 年代，日本学者金谷治研究《荀子》一书编成的过程时，注意到刘向编排《性恶》的位序，主张它的前面部分是荀子后学中受韩非子影响的人所作②。进入新世纪，周炽成在多种论著中以更多的证据反复强调《性恶》是荀子后学的作品，荀子本人不是性恶论者而是性朴论者③。按照周炽成的解释，《性恶》在刘向的编辑中被夹在显然属于荀子后学作品的《子道》和《法行》之间；它是杂言杂语，而不是论说文。笔者认为这种解释比流行的“自相矛盾”的解释更好、更合理。

如果把《性恶》看作一篇论说文，就很难理解它一方面以曲木、钝金比喻人性，另一方面又以良弓、良剑、良马比喻人性。但如果把它看作像《子道》《法行》那样的杂言杂语，则可以理解和允许这两方面比喻之不一致，即那些主张人性恶的荀子后学以曲木、钝金比喻人性，而那些主张人不性恶的荀子后学以良弓、良剑、良马比喻人性。《性恶》事实上体现了荀子后学对人性理解的分歧，主张性恶的荀子后学明显背离了老师的思想，而那些主张性不恶的荀子后学则继承老师的思想。

荀子对人性的看法在《劝学》的比喻中得到充分而经典的阐释。作为《荀子》的第一篇，它无疑是代表荀子本人思想主张的作品，而其中所含丰富的人性论思想却被人忽视或误解。本文第一部分解读了《劝学》多种比喻的意蕴，表明它毫无性恶的思想。相反，青蓝之喻、冰水之喻显示人的本性中有好的或善的潜质，芷之喻明确肯定质美。显然，《性恶》的良弓、良剑、良马之喻与《劝学》的青蓝之喻、冰水之喻、芷之喻高度一致，都肯定天性中有良质，但更强调良质不可恃，需要不断磨练、锻炼、训练，而且都注重环境的作用。良马、良剑、良弓都需要外物、外力、外部条件等帮助才能发挥“良”效，这与《劝学》的“善假于物”、选择有利的条件和环境而不断自善自美是互相呼应的。《劝学》说：“君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正。”《性恶》在阐发良弓、良剑、良马之喻说：“必将求贤师而事之，择良友而友之。”这些文字和思想都很接近，前后对照起来分析解读，非常容易发现其一致性。

前文已述，《劝学》是一篇论说文，其中多种人性之喻前后一致。与之相比，《性恶》不是一篇论说文，而是杂言杂语，是荀子后学对人性或与人性相关看法的汇集。有人以曲木、钝金比喻人性，有人以良弓、良剑、良马比喻人性，两者之不同在将《性恶》视为论说文的情形下完全被掩盖。

在荀子本人的作品中，不仅《劝学》不主张性恶，而且《礼论》《荣辱》《儒效》《正名》等都不主张性恶。但是，个别荀子后学背离了老师肯定人之本性中存在好或善的潜质的思想，而主张人性恶的。而且，性恶的主张在《荀子》全书中非常孤立，只见之于《性恶》篇。如果荀子既坚持人性恶主张，又坚持性质美理念，那就不合常识学理的理逻辑了。至于荀子后学为何会在人性主张上不认同老师而另立己见，其历史原因、学理内蕴则是值得继续深入发掘研究的新内容新方向。进一步厘清荀子人性论主张、区分荀子与荀子后学，对于人性论研究有重要意义。

（责任编辑　杨海文）

① 刘念亲：《荀子人性的见解》，《晨报副刊》1923 年 1 月 16、17、18 日。

② 金谷治：《荀子の文献学的研究》，《日本学士院纪要》第 9 卷第 1 号，1951 年 3 月。

③ 周炽成：《荀子韩非子的社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2002 年；周炽成：《儒家性朴论：以孔子、荀子、董仲舒为中心》，《社会科学》2014 年第 10 期；周炽成：《性朴论与儒家教化政治：以荀子与董仲舒为例》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 1 期；周炽成：《再论儒家的性朴论——兼与日本学者和国内同行商榷》，《社会科学》2015 年第 8 期；周炽成：《〈性恶〉出自荀子后学考——从刘向的编辑与〈性恶〉的文本结构看》，《中山大学学报》社会科学版 2015 年第 6 期。

“师法”“家法”辨

杨青华　杨　权

【摘要】关于师法、家法以及二者的关系，学术界歧说纷纭。有人认为家法是师法衍生出来的，有人认为是否立于太学是师法、家法的分别所在，有人认为师法是本门诸师的经说、家法是亲炙老师的经说。这些看法均不正确。文献资料证明：西汉只有师法之说而没有家法之说；东汉则师法、家法两词混用，家法实际上就是师法。东汉之所以出现师法与家法混用的情形，是因为经学阐释体系分化强化了“家”的概念，而历史年代久远淡化了“师”的概念。有人认为师法（家法）是章句，有人认为师法（家法）是说义或解说，其实章句与说义都只是师法（家法）的表达形式，而不是师法（家法）本身。师法（家法）是某一经学学派的先师按照自己的学术观点阐释某部经典形成而为其后学所严格维护的理论体系。

【关键词】汉代；经学；家法；师法

中图分类号：B234　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0136－07

作者简介：杨青华，湖北蕲春人，（广州 510275）中山大学中文系博士生；
杨　权，广西玉林人，历史学博士，（广州 510275）中山大学中文系教授。

史籍在记述两汉的经学授受情况时，常出现“师法”“家法”的概念。了解其内涵，对于正确认识两汉经学史是相当重要的。然而对什么是师法、什么是家法、二者关系如何，史籍并未给出清楚的介绍，注疏文字亦语焉不详，这给后世学者理解问题带来了困难或障碍。实际上，在皮锡瑞的《经学历史》、钱穆的《两汉经学今古文平议·两汉博士家法考》、马宗霍的《中国经学史》、沈文倬的《宗周礼乐文明考论》，以及朱维铮所编的《周予同经学论著选集》、林庆彰主编的《中国经学史论文选集》、姜广辉主编的《中国经学思想史》等著述中，对上述问题的讨论都是比较含糊的，不是因袭成说，便是言不中的。因此有必要对此问题做更深入的研究，以辨明是非、确立正见。

一、师法与家法的关系

师法与家法关系如何，一直是困扰经学史界的问题。对这个问题，晚清的经学家皮锡瑞是这样认识的：

前汉重师法，后汉重家法。先有师法，而后能成一家之言。师法者，溯其源；家法者，衍其流也。师法、家法所以分者，如《易》有施、孟、梁丘之学，是师法；施家有张、彭之学，孟有翟、孟、白之学，梁丘有士孙、邓、衡之学，是家法。家法从师法分出，而施、孟、梁丘之师法又从田王孙一师分出者也……然师法别出家法，而家法又各分颛家。①

按皮氏之见，师法与家法是不同的概念。“师法者，溯其源；家法者，衍其流”，家法是师法的

① ［清］皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2011 年，第 91 页。

衍生，师法是家法的源头。马宗霍的《中国经学史》袭用了皮氏的观点。日本学者本田成之在其《中国经学史》中亦主张师法与家法是“大宗小宗的关系”：“虽传一师之法，然弟子甚多，各发挥其个性，而立一家之学，那就成为一种家法。”① 皮锡瑞等人之说粗看似有道理，细析则有疑问。汉初承秦制，诸子百家均设博士，以通古今而备顾问。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，在文、景立《书》《诗》《春秋》三经博士的基础上增置《易》《礼》，合称五经博士（亦称太常博士），为专授儒家经术的学官。五经博士始置时每经只有一人，后来人数渐增。武帝时计七家，即《诗》齐、鲁、韩三家，《书》《礼》《易》《春秋》各一家。宣帝时计十二家，即齐、鲁、韩《诗》，欧阳、大小夏侯《尚书》，施、孟、梁丘《易》，后《礼》，公羊、穀梁《春秋》。元帝时曾一度把京房《易》立于学官，旋因京房犯罪而废之。王莽当权，经学博士曾由五经扩至六经（加乐经），每经五家，共三十家，新增博士多是古文系统的。东汉建立后，光武帝恢复宣、元旧制，期间曾欲立属于古文系统的左氏《春秋》而未成。章帝时为“扶进微学，尊广道艺”②，把五经博士增为十四家，分别是：《易》四——施、孟、梁邱、京氏，《尚书》三——欧阳、大、小夏侯氏，《诗》三——鲁、齐、韩氏，《礼》二——大、小戴氏，《春秋》二——严、颜氏。自此博士制度定型，家数再无增损。为了保证文献传承的可靠性、学术观点的纯正性与经学学派的独特性，汉朝规定太学教育在师生授受之间，必须恪守各自的学术立场与理论法度，一家学说与另一家学说不能混淆，这叫“守师法”。不守师法者固然不能担任博士，就算已为博士亦会被逐出太学。皮锡瑞对这一点有清楚认识，他在《经学历史·经学昌明时代》中说：“汉人最重师法。师之所传，弟之所受，一字毋敢出入。”③ 了解这个背景之后，问题就来了：既然“最重师法”，走了样的经说怎可能获得朝廷承认而被立于太学？既然“一字毋敢出入”，师法又如何分化得出家法而再成一家之言？因此，皮氏“师法者，溯其源；家法者，衍其流”之说实值深究。

对师法与家法的关系，还有学者有别的看法。沈文倬在《宗周礼乐文明考论》一书中提出：立于官学与否是师法与家法的分别所在，被立于官学者就是师法，未被立于官学者就是家法④。但是他的这一见解与历史文献记载存在冲突。《后汉书·儒林传》载，东汉曾“立五经博士，各以家法教授”⑤，这分明说的是官学的情况，可见沈氏之论不实。蒋国保在《汉儒之师法家法考》一文中提出：“‘师法’指本门诸师的经说，‘家法’特指亲炙老师的经说。西汉儒者只讲‘师法’，东汉儒者主要讲‘家法’。”⑥ 这是独创之见，可惜缺乏材料支撑，有臆想的嫌疑。

我们还是应当回到两汉的历史实际中去，通过对文献资料的勾稽辨析，来找到回答问题的正确答案。

让我们先考察师法。在司马迁的《史记》中并没有“师法”这个词语。这是因为在《史记》成书的时代，即汉武帝时期，朝廷虽已将若干儒家经典立在太学，但是当时官学还处在初创阶段，经学各派的地位尚未完全确立。但后来不久，随着学术的发展，一经内部出现了诸派并存的情形，于是作为学派区分之标志的师法概念就产生了。因此在班固的《汉书》中可以见到《史记》所没有的“师法”一词。《汉书·魏相传》载：“相明《易经》，有师法，好观汉故事及便宜章奏。”⑦《汉书·张禹

① ［日］本田成之著、孙俍工译：《中国经学史》，上海：上海书店出版社，2001 年，第 148 页。

② ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 1 册，北京：中华书局，1965 年，第 138 页。

③ ［清］皮锡瑞：《经学历史》，第 46 页。

④ 详见沈文倬：《宗周礼乐文明考论》，杭州：浙江大学出版社，2001 年，第 466 页。笔者按：《后汉书·儒林传》明确说：“于是立《五经》博士，各以家法教授，《易》有施、孟、梁丘、京氏，《尚书》欧阳、大小夏侯，《诗》齐、鲁、韩，《礼》大小戴，《春秋》严、颜、凡十四博士，太常差次总领焉。”此处“家法”即为官学所立十四门博士，故沈说值得商榷。

⑤ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 9 册，北京：中华书局，1965 年，第 2545 页。

⑥ 蒋国保：《汉儒之师法家法考》，《中山大学学报》社会科学版 2011 年第 3 期，第 141 页。

⑦ ［东汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 10 册，北京：中华书局，1962 年，第 3137 页。本文出现的“师法”“家法”的着重标记均为笔者所加。

传》载：“及禹壮，至长安学，从沛郡施雠受《易》，琅邪王阳、胶东庸生问《论语》，既皆明习，有徒众举为郡文学。甘露中，诸儒荐禹，有诏太子太傅萧望之问，禹对《易》及《论语》大义，望之善焉。奏禹经学精习，有**师法**，可试事。”①《汉书·翼奉传》载：“上以奉为中郎，召问奉：‘来者以善日邪时，孰与邪日善时?’奉对曰：‘**师法**，用辰不用日。’”② 上述材料所记载的都是西汉的史实，说明在西汉后期经学领域已出现师法的概念。

王充的《论衡》在讨论东汉的经学情况时，亦曾多次提及师法。《论衡·谢短篇》载：“夫总问儒生以古今之义，儒生不能知。别名以其经事问之，又不能晓，斯则坐守**师法**，不颇博览之咎也。”③《论衡·效力篇》载：“诸生能传百万言，不能览古今，守信**师法**，虽辞说多，终不为博。”④ 在记载东汉历史的一些后世著述中，也出现师法的概念。例如范晔《后汉书·卓茂传》载：“卓茂字子康，南阳宛人也，父祖皆至郡守。茂，元帝时学于长安，事博士江生，习《诗》《礼》及历算，究极师法，称为通儒。”⑤ 范晔《后汉书·鲁丕传》载：“臣闻说经者，传先师之言，非从己出，不得相让；相让则道不明，若规矩权衡之不可枉也。难者必明其据，说者务立其义，浮华无用之言不陈于前，故精思不劳而道术愈章。法异者，各令自说师法，博观其义。览诗人之旨意，察《雅》《颂》之终始，明舜、禹、皋陶之相戒。”⑥ 范晔《后汉书·吴良传》载：“又治尚书学，通**师法**。（《东观记》曰：‘良习大夏侯尚书。’）”⑦《东观汉纪·显宗孝明皇帝纪》载：“以上为皇太子，治《尚书》，备**师法**，兼通四经，略举大义，博观群书，以助学术，无所不照。”⑧ 以上诸书所记均为东汉的史实。综合上述资料，可证在两汉的经学授受中均有师法的概念。

让我们再考察家法。钱穆曾在其《两汉经学今古文平议》中批驳廖平关于家法产生于先秦之说，认为家法出现在西汉宣帝之世⑨。其实，在《史记》与《汉书》及别的有关西汉历史的史籍中均没有“家法”这个词语，在西汉时人的著述中也未见出现过“家法”的字眼。这意味着在西汉的经学领域并没有家法的概念，这个词语是后出的。

东汉的局面则不同。稽查史籍，东汉学者曾多次提到过“家法”。灵帝时曾举孝廉的应劭在《风俗通义·十反·太尉沛国刘矩》中说：“叔矩则其孝敬，则粥身苦思，率礼无违矣；则其友于，则褒兄委荣，尽其哀情矣；则其学艺，则家法洽览，诲人不倦矣；则其政事，则施于已试，靡有阙遗矣。”⑩ 文中的“艺”，无疑是指六艺。不过六艺有两种含意，一是指《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》六经，二是指官学所要求学生掌握的礼、乐、射、御、书、数六种能力，因此这段话中所提及的家法是不是一定是经学概念尚存有疑问。

而下面所引的三则文字，其经学指向则相当明确。袁宏《后汉纪·孝顺皇帝纪》载：

雄上言曰：“……请自今孝廉年不满四十，不得察举。皆先诣公府，诸生试**家法**，文吏课笺，奏副之端门，练其虚实，以观异能，以美风俗。有不承科令者，正其罪法。”⑪

范晔《后汉书·左雄传》载：

雄又上言：“……请自今孝廉年不满四十，不得察举。皆先诣公府，诸生试**家法**，文吏课笺，奏

① ［东汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 10 册，第 3347 页。
② ［东汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 10 册，第 3170 页。
③ ［东汉］王充撰、黄晖校释：《论衡校释》北京：中华书局，1990 年，第 567 页。
④ ［东汉］王充撰、黄晖校释：《论衡校释》，第 580 页。
⑤ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 4 册，第 869 页。
⑥ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 4 册，第 884 页。
⑦ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 4 册，第 943 页。
⑧ ［汉］刘珍等撰、吴树平校注：《东观汉纪校注》，郑州：中州古籍出版社，1987 年，第 55 页。
⑨ 参见钱穆：《两汉经学今古文平议·两汉博士家法考》，北京：商务印书馆，2010 年，第 4、224 页。
⑩ ［东汉］应劭撰、王利器校注：《风俗通义》，北京：中华书局，1981 年，第 222—223 页。
⑪ ［东晋］袁宏撰、张烈点校：《后汉纪》，北京：中华书局，2002 年，第 353 页。

副之端门，练其虚实，以观异能，以美风俗。有不承科令者，正其罪法。若有茂才异行，自可不拘年齿。”帝从之。①

范晔《后汉书·徐防传》载：

（防）上疏曰：“……其后诸家分析，各有异说。汉承乱秦，经典废绝，本文略存，或无章句。收拾缺遗，建立明经，博征儒术，开置太学。孔圣既远，微旨将绝，故立博士十有四家，设甲乙之科，以勉劝学者，所以示人好恶，改敝就善者也。伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法，私相容隐，开生奸路……”诏书下公卿，皆从防言。②

左雄是顺帝永建年间的尚书，后迁尚书令，其奏章作于顺帝时期；徐防和帝时为司隶校尉、大司农、司空，其疏作于永元十四年（102）至十六年（104）间。这反映出在经学领域，家法的概念至晚在东汉中后期已流行。

上述材料说明，西汉只言师法不言家法，东汉既言师法亦言家法。王婕指出：“……到东汉中期，‘师法’一词一直（被）用来描述当时的经学教育情况，‘家法’的说法明显要晚。”③ 这种说法是符合历史实际的。

那么，这是不是意味着在经学领域，东汉在西汉的师法之外，派生出了一种叫“家法”的新事物呢？皮锡瑞等人就是这么认为的，但其实不然。东汉所说的家法，实际上是西汉所说的师法的异称。《后汉书·儒林传》载：“于是立五经博士，各以家法教授，《易》有施、孟、梁丘、京氏，《尚书》欧阳、大小夏侯，《诗》齐、鲁、韩，《礼》大小戴，《春秋》严、颜，凡十四博士，太常差次总领焉。”④ 这是《后汉书·儒林传》开篇的总论，文中先说“立五经博士，各以家法教授”，接着记述五经十四家博士的名称，所讲为东汉初年的博士定制。上文已提到，东汉的五经十四家博士制是在西汉宣帝时的五经十二家博士制的基础上增益而成的，二者的差别其实并不很大：《诗》《尚书》两经完全一样，《易》在施氏、孟氏与梁丘氏的基础上增加了京氏，《礼》由后仓分化成大小戴，《春秋》则由公羊、穀梁氏演变为严、颜氏（均从公羊化出）。因此，讨论东汉初的博士制度，在很大程度上也是在讨论西汉末的博士制度。上文已论证，西汉在经学领域只有师法的概念，没有家法的概念，因此《后汉书·儒林传》所说的“家法”实际上就是西汉的师法！读者请细思：东汉《尚书》欧阳氏的家法与西汉《尚书》欧阳氏的师法，难道不是一回事么？东汉《易》梁丘氏的家法与西汉《易》梁丘氏的师法，难道不是一回事么？

其实在古代史家中，并不乏把家法理解为师法之例。例如，梁代沈约的《宋书·百官志》载：“汉武帝建元五年，初置五经博士。宣、成之世，五经家法稍增，经置博士一人，至东京凡十四人。”⑤ 西汉经学授受只说师法而不说家法，可是《宋书·百官志》却说“宣、成之世，五经家法稍增”，这分明是以东汉才出现的家法一词来指代西汉的师法。又，《后汉书·蔡伦传》载：“刘珍及博士良史诣东观，各雠校（汉）家法。”⑥ 北宋刘攽注：“案诸儒各谓其师说为**家法**。”⑦ 按照刘攽的理解，家法就是师法，即“师说”。赵伯雄的《春秋学史》指出：“师法、家法二者，其实并无不同，只不过是称谓的习惯有异罢了。”⑧ “师法亦称家法，这是一个概念，只是因为时代不同，说法有

① ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第7册，第2020页。这段文字与袁宏的《后汉纪·孝顺皇帝纪》完全一致，当抄自袁著。

② ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第6册，第1500—1501页。

③ 王婕：《汉代经学教育师法与家法辨析》，《兰州教育学院学报》2013年第12期，第4页。

④ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第9册，第2545页。

⑤ ［梁］沈约：《宋书》第4册，北京：中华书局，1974年，第1228页。

⑥ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第9册，第2513页。

⑦ 此为王先谦所引。详见［清］王先谦：《后汉书集解》，北京：中华书局，1984年，第880页。

⑧ 赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社，2004年，第194页。

异。”[①] 这是颇中肯綮之论。

在辨析清楚家法与师法的关系之后，要讨论的问题是：东汉为什么会出现师法与家法两词混用的情形？或者说，东汉为什么会用家法一词来指代师法？笔者认为原因有两个：

第一个是经学阐释体系的分化强化了“家”的概念。在五经博士初立的西汉前期，一经只有一名博士，在人们的心目中，《书经》博士便是《书经》博士，《诗经》博士便是《诗经》博士，并没有多少“家”的概念。后来由于学术的发展与理论的变化，各经的阐释体系逐渐丰富起来，出现了分化。东汉的徐防就曾指出当时经学领域“诸家分析，各有异说”[②] 的情况。范晔《后汉书·郑玄传》曾评论说：“……及东京，学者亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归……及传授生徒，并专以郑氏家法云。”[③] “诸家分析，各有异说”“学者亦各名家”“遂令经有数家，家有数说”等语，说明了经学阐释体系的分化。汉代经学从总体上来说处在逐步丰富的过程中，解经文字在开始时并未定于一尊，因此官方学术中五经博士的数量才会呈逐步扩大的趋势，最初是五人，然后为七家、十二家，最后定型为十四家。五经博士人数的增加，说明朝廷对分化的有限承认（当然标准是很严格的）。博士增设之后，便形成一经数家的局面，这种局面不免强化“家”的概念，从而导致“家法”一词的产生与流行。

第二个是历史年代久远淡化了“师”的概念。两汉的师法实际上是某学派的先师之说。先师为何人，这在西汉尤其是在西汉初立五经博士之初是很清楚的。然而两汉的历史年代久长，从公元前 206 年持续到公元 220 年，前后经历了 426 年（连新莽在内）。在漫长的历史中，被立于太学的先师的学说固然为一代又一代的博士与博士弟子所传承，但是先师本人却会因时代久远而在人们的心中逐渐淡化（就像我们族谱中的先祖），于是“某师之说”（师法）便会被表述为“某家之说”（家法）。东汉师法与家法的混用，正反映了这种情况。

综上所述，在关于汉代的经学叙述中，家法就是师法。以是之故，下文的讨论将把师法与家法合并表述为师法（家法）。

二、何谓师法（家法）？

那么，什么是师法（家法）？学者们的看法各有不同。一种代表性观点是，师法（家法）就是章句。钱穆在《两汉经学今古文平议》一书中说：“直捷言之，则‘家法’即‘章句’也。”[④] 戴君仁在《经疏的衍成》一文中认为“家法、师法、章句当是一物之异称”[⑤]，林庆彰在《两汉章句重探》一文中表达了相同意见。[⑥] 他们之所以持此观点，大概是受到范晔《后汉书》的误导。《后汉书·左雄传》载：“雄又上言：‘……请自今孝廉年不满四十，不得察举。皆先诣公府，诸生试家法，文吏课笺，奏副之端门，练其虚实，以观异能，以美风俗。有不承科令者，正其罪法。若有茂才异行，自可不拘年齿。’”[⑦]《后汉书·顺帝纪》在记载采纳了左雄建议的顺帝的举措时说：“辛卯，初令郡国举孝廉，限年四十以上，诸生通章句，文吏能笺奏，乃得应选；其有茂才异行，若颜渊、子奇，不拘

① 赵伯雄：《春秋学史》，第 193 页。
② ［东汉］班固撰、［唐］颜师古注：《后汉书》第 6 册，第 3347 页。
③ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 5 册，第 1212—1213 页。
④ 钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2015 年，第 223 页。
⑤ 戴君仁：《经疏的衍成》，王静芝等著：《经学研究论集》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1981 年，第 112 页。。
⑥ 林庆彰：《两汉章句重探》，林庆彰主编：《中国经学史论文选集》，台北：文史哲出版社，1972 年，278 页。
⑦ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 7 册，第 2020 页。

年齿。”[①] 这里以“章句”置换了左雄奏疏中的“家法”，等于向读者暗示家法就是章句。《后汉书·杨厚传》又载：“自是朝廷灾异，多以访之，统作《家法章句》及《内谶》二卷解说。”[②]《家法章句》这样的著述也向人提示师法（家法）与章句的密切关系，从而让人以为师法（家法）即是章句。

师法（家法）即是章句，这种说法对不对呢？纵观两汉的经学史，自西汉宣、元开始，下及整个东汉，章句之学的确非常兴盛，有以下三个标志：其一，在经典阐释领域涌现出一批具影响的章句作品，例如《诗》学领域有韩婴的《诗章句》，《尚书》学领域有张无敌的《尚书章句》、欧阳高的《尚书欧阳章句》三十一卷、夏侯胜的《尚书大夏侯章句》二十九卷、夏侯建的《尚书小夏侯章句》二十九卷，《易》学领域有施雠的《易施氏章句》二篇、孟喜的《易孟氏章句》二篇、梁丘贺的《易梁丘氏章句》二篇、京房的《京房易章句》，《春秋》学领域有尹更始的《春秋章句》、《春秋公羊章句》三十八篇、《春秋穀梁章句》三十三篇，等等。其二，当时不仅经师醉心于章句的撰写，连皇帝都自制章句。《东观汉纪·显宗孝明皇帝纪》载：“孝明皇帝尤垂意于经学，即位，删定疑义，稽合图谶……亲自制作五经章句。”[③] 其三，博士弟子们在太学中大多以研习章句的方式来理解与接受师长的学说。

不过，虽然师法（家法）与章句具有密切关系，但是还是不能地把师法（家法）简单等同于章句，理由有二：第一，被立在太学的博士，并不是每一家都有章句，齐《诗》鲁《诗》、大戴《礼》小戴《礼》便没有，难道这些没有章句的学派就没有师法（家法）么？《后汉书·儒林传》可是说得很清楚，朝廷所立的诸家博士是“各以家法教授”的！第二，在汉代，不仅官学有章句，非官学亦有章句。两汉被立在太学的都是今文经说，而当时以私学形式流传的还有属于古文系统的经说，如《高氏易章句》《左传章句》等。甚至不在五经范围的典籍也有以章句形式授受的，如张禹的《论语章句》、王逸的《楚辞章句》、赵岐的《孟子章句》。这些章句虽然也代表特定的阐释体系，但是显然不能与官方学术意义上的师法（家法）划等号。因此，章句并不是师法（家法）本身，而只是师法（家法）的表达形式之一。两汉的解经之作见诸载籍者名目繁多，有“传”“内传”“外传”“传论”“故”“解故”“解诂”“解”“解说”“说”“说义”“记”“章句”“注”“笺”“释”“条例”“训”“训旨”“同异”“异义”“训诂”“微”“通”“通论”“难”“赞”“问”“学”“删”“略”，等等，这些体裁像章句一般，都可以成为师法（家法）的表达形式。

还有一种以皮锡瑞为代表的观点认为，师法（家法）即是师说。皮氏的《经学历史》说：“汉人最重师法，师之所传，弟之所受，一字毋敢出入，背师说即不用。”[④] 从此句看，在皮氏心目中，师法等于师说。这种讲法是否正确呢？这要看对“说”的理解。如果他所讲的“说”是文体学意义的，即上文所说的“解说”或“说义”，那就是不正确的，因为这是把表达形式当成了传授内容，就像上文讨论的章句。如果他所讲的“说”是指一般意义上的“学说”，那就是正确的。事实上，古代史家与注家的确常把师法（家法）看作是师说。例如，《汉书·董仲舒传》载：“今陛下幸加惠，留听于承学之臣。”颜师古解释：“言转承师说而学之，盖谦辞也。”[⑤] 颜氏所言之“师说”无疑就是师法。《后汉书·蔡伦传》载：“刘珍及博士良史诣东观各雠校汉家法。”刘攽注曰：“案诸儒各谓其师说为家法。”[⑥] 这分明也是以师法（家法）为师说。汉代之后，不少六朝的学者在讨论本朝的经学情况时，亦用“师说”来指代“师法”。例如，《三国志·魏书》载：“峻对曰：臣奉遵师说，未喻大义，至

① ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 2 册，第 261 页。
② ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 4 册，第 1047 页。
③ ［东汉］刘珍等撰、吴树平校注：《东观汉纪校注》，第 59 页。
④ ［清］皮锡瑞：《经学历史》，第 46 页。
⑤ ［东汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 8 册，第 2514—2515 页。
⑥ ［南朝宋］范晔撰、［唐］李贤等注：《后汉书》第 9 册，第 2513 页。刘攽之说为王先谦《后汉书集解》所引，详见［清］王先谦撰：《后汉书集解》，第 880 页。

于折中，裁之圣思。”[①] 又《三国志·吴志士燮传》载：“《春秋左氏传》尤简练精微，吾数以咨问传中诸疑，皆有师说，意思甚密。”[②]《晋书·庾峻传》载：“高贵乡公幸太学，问《尚书》义于峻，峻援引师说，发明经旨，申畅疑滞，对答详悉，迁秘书丞。”[③]《梁书·许懋传》载：“许懋字昭哲，高阳新城人……懋少孤，性至孝，居父忧，执丧过礼。笃志好学，为州党所称，十四入太学，受《毛诗》，旦领师说，晚而覆讲。”[④]《魏书·刘献之传》载：“后五经大义虽有师说，而海内诸生多有疑滞，咸决于献之。”[⑤] 师法之所以被称为“师说”，是因为它们最初是以口耳相传的方式授受的，但在官学系统中，为了保证理论体系的严密与准确，从汉代开始便逐渐被本派后学著诸竹帛了。

然而，把师法（家法）说成师说，只是采用了一个意义接近或相同的概念去指代另一个，并没有对师法（家法）是什么给出定义。要解决此问题，还必须从文献资料进行分析：

无故善修章句，为广陵太傅，守小夏侯说文。恭增师法至百万言。(《汉书·儒林传》)[⑥]

上以奉为中郎，召问奉：“来者以善日邪时，孰与邪日善时?”奉对曰：“师法，用辰不用日。”(《汉书·翼奉传》)[⑦]

上以问黄门侍郎扬雄、李寻，寻对曰：“《洪范》所谓鼓妖者也。师法以为人君不聪，为众所惑，空名得进，则有声无形，不知所从生。”(《汉书·五行志》)[⑧]

第一则材料说广陵太傅张无故恪守《尚书》学宗师夏侯建的“说文”（即师法），但以“修章句”的方式对其内容作了扩充，篇幅至百万言。这说明师法（家法）是五经博士所守的一家之言，它具有一定的理论规模，既可口耳相传（所谓“说文”），也可形诸文字而成为文本（如章句）。第二则材料与第三则材料记载的都是臣下答皇上的情况，翼奉与李寻在回答皇帝提问时，均以自家师法立论，这说明在许多具体的经学问题上经师们的认识并不一致。实际上，面对同一部经典，不同经学派别的立场、风格、视角等往往会有很大的差别。例如传《春秋》经最重要的左氏、公羊、穀梁三家，观点就很不一致，风格亦各自相异。郑玄《六艺论》说：“《左氏》善于礼，《公羊》善于谶，《穀梁》善于经。”[⑨] 施氏、孟氏、梁丘、京氏四家《易》的情况同样如此。立场、风格、视角等的不同必会导致看法、观点、结论的不同，看法、结论的不同则导致师法（家法）不同。

根据上述讨论，我们可以对师法（家法）概念作出如下定义：师法（家法）是某一经学学派的先师按照自己的学术观点阐释某部经典形成而为其后学所严格维护的理论体系。

（责任编辑　杨海文）

① ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注：《三国志》第 1 册，北京：中华书局，1971 年，第 137 页。
② ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注：《三国志》第 5 册，第 1191 页。
③ ［唐］房玄龄等撰：《晋书》第 5 册，北京：中华书局，1974 年，1392 页。
④ ［唐］姚思廉撰：《梁书》第 2 册，北京：中华书局，1973 年，第 575 页。
⑤ ［北齐］魏收撰：《魏书》第 5 册，北京：中华书局，1974 年，第 1850 页。
⑥ ［东汉］班固撰，［唐］颜师古注：《汉书》第 11 册，第 3605 页。
⑦ ［东汉］班固撰，［唐］颜师古注：《汉书》第 10 册，第 3170 页。
⑧ ［东汉］班固撰，［唐］颜师古注：《汉书》第 5 册，第 1429 页。
⑨ ［东晋］范宁集解、［唐］杨士勋疏、夏先培整理：《春秋穀梁传注疏》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 3 页。

盐铁会议主题考

杨　勇

【摘要】学界对于盐铁会议长久以来存在一个误区，认为会前即确定以盐铁酒专营为会议主题。基于这种认识，人们的关注点主要集中在盐铁问题上。然而分析关于会议召开的八条史料，结合政治背景、会议性质以及《盐铁论》所论诸项内容，可知会前所定主题应是“问民所疾苦”。包括盐铁专营等议题都是论辩过程中响应这个主题而展开的，是“问民所疾苦”主题下的结果，而非会议召开的原因。明确这一因果关系，对正确认识盐铁会议具有重要意义。

【关键词】盐铁会议；《盐铁论》；会议主题；问民所疾苦；盐铁专营

中图分类号：B234　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0143－07

作者简介：杨　勇，云南大理人，历史学博士，（郑州 450001）郑州大学历史学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“历史多元视野中的盐铁会议与《盐铁论》”（16FZS007）

一

西汉昭帝时召开的盐铁会议，是汉代历史进程中的一个重要事件。始元五年（公元前 82 年）汉廷下诏：“其令三辅、太常举贤良各二人，郡国文学高第各一人。”① 次年二月，察举的贤良、文学六十余人被朝廷策问，与当朝最高官员丞相、御史大夫及其属员丞相史、御史展开激烈辩论，被后人称为盐铁会议。宣帝时庐江太守丞桓宽根据会议存留的“议文”加以“推衍、增广”，整理成《盐铁论》一书，全书六十篇，共六万余言，完整保存至今，是“后人了解这段历史华章的第一手资料”②。

对于这次会议的主题，学术界一直存在误区。这种误区似乎顺其自然地产生，其逻辑上的错误极易被人们所忽略，结果较为根深蒂固，影响了对会议的正确判断及进一步全面认识。通常认为，这场会议召开之前就确定了以盐铁酒专营存废为主题。以下面两部重要著作中的观点较有代表性：

当时的朝廷把天下的读书人，有功名的和没有功名的，一共六十多人，召集到京师，和政府的负责人讨论盐铁专营和酒类专卖等问题。这些本是自汉武帝以来政府所奉行着的最高国策，因为有人反对，故召集会议来讨论。③

公元前八一年，汉昭帝召集全国文学、贤良代表六十余人与御史大夫桑弘羊、丞相田千秋讨论盐铁专营和酒类专卖等问题。④

以上两条，前者出自史学大家郭沫若的《盐铁论读本》自序，后者出自游国恩等主编的四卷本《中国文学史》，两本著作在学界都有较大影响。他们的基本观点可以概括为：第一，会议主题为讨

① ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，北京：中华书局，1992 年，第 223 页。
② 孙家洲：《中国古代思想史（秦汉卷）》，南宁：广西人民出版社，2006 年，第 100 页。
③ 郭沫若：《盐铁论读本》（序），《郭沫若全集》第 8 卷，北京：人民出版社，1985 年，第 472 页。
④ 游国恩、王起、萧涤非、季镇淮、费振刚主编：《中国文学史（一）》，北京：人民文学出版社，1963 年，第 164 页。

论盐铁专营和酒类专卖的存废；第二，这个主题在会前就已确定，是会议所以召开的原因。以上观点自上世纪五六十年代提出以后，就笔者阅读范围所及，至今尚未见有研究者表示异议。许多著作论及盐铁会议时也与之基本一致。如刘泽华在上世纪 90 年代出版的《中国政治思想史》说“西汉中央政府就盐、铁、酒官营专卖问题召开了一次会议”①，台湾学者赖建诚认为“帝诏丞相与其下属，以及御史大夫桑弘羊与其下属，代表朝廷来和代表民间的儒生六十余人，辩论盐铁酒专卖”②。

这次会议真如以上观点，会前就确定以讨论盐铁酒专营等经济政策的存废问题为主题吗？本文对此有不同看法。下面结合相关史料进行具体说明。

二

为了深入探讨这个问题，本文将《汉书》《盐铁论》《前汉纪》等相关汉代史籍中关于盐铁会议召开情况的记录全部搜集在册，一共八条材料如下：

①惟始元六年，有诏书使丞相、御史与所举贤良、文学语。问民间所疾苦。③

②年……二月，诏有司问郡国所举贤良、文学民所疾苦。议罢盐、铁、榷酤。④

③昭帝即位，六年，诏郡国举贤良、文学之士，问以民所疾苦，教化之要。皆对愿罢盐、铁、酒榷、均输官，毋与天下争利，示以俭节，然后教化可兴。弘羊难，以为此国家大业，所以制四夷，安边足用之本，不可废也。乃与丞相千秋共奏罢酒酤。⑤

④杜延年……见国家承武帝奢侈师旅之后，数为大将军光言：“年岁比不登，流民未尽还，宜修孝文时政，示以俭约宽和，顺天心，说民意，年岁宜应。”光纳其言，举贤良，议罢酒榷、盐、铁，皆自延年发之。⑥

⑤讫昭帝世，国家少事，百姓稍益充实。始元六年，诏郡国举贤良、文学士，问以民所疾苦，于是盐铁之议起焉。⑦

⑥赞曰：所谓盐铁议者，起始元中，征文学、贤良问以治乱，皆对愿罢郡国盐铁、酒榷、均输，务本抑末，毋与天下争利，然后教化可兴。御史大夫弘羊以为此乃所以安边境，制四夷，国家大业，不可废也。⑧

⑦孝昭幼冲，霍光秉政，承奢侈师旅之后，海内虚耗，光因循守职，无所改作……举贤良、文学，问民所疾苦，于是罢酒榷而议盐铁矣。⑨

⑧孝昭帝始元六年二月，诏有司举贤良、文学，问民疾苦。议罢盐、铁、榷酤。⑩

以上材料，①出自《盐铁论》，②③④⑤⑥⑦出自《汉书》，⑧出自荀悦《前汉纪》，都是今日所能见关于盐铁会议召开情况的第一手史料。细推这八条材料，并不能看出会议召开之前已确定主题为讨论盐铁酒问题。具体分析如下：

材料①，见于《盐铁论》开篇，桓宽对会议召开情况引诏书稍作叙述后，直接进入辩论部分。这里只字未提盐铁酒问题，仅指出会议召开的目的是“问民所疾苦”。

---

① 刘泽华：《中国政治思想史》（秦汉魏晋南北朝卷），杭州：浙江人民出版社，1996 年，第 117 页。
② 赖建诚：《〈盐铁论〉的结构分析和臆造问题》，《中国文化》1996 年第 2 期，第 159 页。
③ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，北京：中华书局，1992 年，第 1 页。
④ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 223 页。
⑤ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 4 册，第 1176 页。
⑥ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 9 册，第 2664 页。
⑦ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 9 册，第 2886 页。
⑧ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 9 册，第 2903 页。
⑨ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 11 册，第 3624 页。
⑩ ［汉］荀悦撰、张烈点校：《两汉纪》上册，中华书局，2002 年，第 279 页。

材料②，见于《汉书·昭帝纪》，以编年形式简要记述昭帝朝历史时提及盐铁会议。这同材料①一样指出会议目的是“问民所疾苦”，同时指出会议“议罢盐、铁、榷酤”。

材料③，见于《汉书》论述经济问题的专书《食货志》，指出会议目的是“问以民所疾苦，教化之要”。结果贤良、文学提出罢盐、铁、酒榷、均输的问题，双方就此展开辩论。最后桑弘羊与田千秋主动奏罢酒酤。

材料④，见于《汉书·杜周传》所附杜周之子杜延年的传记，指出杜延年劝霍光行宽政，“修孝文时政”，被霍光采纳，“举贤良、议罢酒榷、盐、铁”。

材料⑤，见于《汉书·公孙刘田王杨蔡陈郑传》，指出“盐铁之议”发起的原因是“举郡国贤良、文学士，问以民所疾苦”。

材料⑥，见于《汉书·公孙刘田王杨蔡陈郑传》文末赞语，其叙述语境、方法与材料③基本相同，指出会议目的为“问以治乱”，在此主题下贤良、文学提出罢盐铁、酒榷、均输。

材料⑦，见于《汉书·循吏传》，指出霍光因循而无所改作的政治下，举贤良、文学，“问民所疾苦”。结果在这场问对中“罢酒榷而议盐铁”。

材料⑧，见于《前汉纪》卷16，叙述和材料②基本相同。荀悦或即引自《昭帝纪》。

分析以上材料，可见有关此次会议的主题有三种说法：第一为“问民所疾苦”，材料①②③⑤⑦⑧为此说；第二为“问教化之要”，材料③为此说；第三为“问以治乱”，材料⑥为此说。无论采用哪一种说法，均不能得出事先已确定要讨论盐铁、酒榷等问题的结论。进一步遍检《汉书》，也没有证据显示会前即确定盐铁酒问题为会议主题。本文认为真实的情况是：会前确立的主题是“问民所疾苦”“问教化之要”“问以治乱”这样一些宽泛性的议题。尤其是“问民所疾苦”在上述材料中六次出现，应是会议最核心的主题。朝廷以此向来自郡国基层的贤良、文学了解各地百姓疾苦。材料④中杜延年向霍光建议召开此次会议，“年岁比不登，流民未尽还，宜修孝文时政，示以俭约宽而和，顺天心，说民意，年岁宜应”的说法，也正是从民间疾苦的角度考虑的。

三

盐铁酒专营问题与“问民所疾苦”的主题之间是什么关系呢？对此，可进一步分析材料①所在《盐铁论·本议》开篇的逻辑：

惟始元六年，有诏书使丞相、御史与所举贤良、文学语。问民间所疾苦。

文学对曰：“窃闻治人之道，防淫佚之原，广道德之端，抑末利而开仁义，毋示以利，然后教化可兴而风俗可移也。今郡国有盐、铁、酒榷、均输，与民争利。散敦厚之朴，成贪鄙之化。是以百姓就本者寡，趋末者众。夫文繁则质衰，末盛则本亏。末修则民淫，本修则民悫。民悫则财用足，民侈则饥寒生。愿罢盐、铁、酒榷、均输，所以进本退末，广利农业，便也。”①

这里可以明白看到，盐铁酒等问题是贤良、文学在会议开始后才主动提出来的：在贤良、文学看来，会议是要“问民所疾苦”，武帝以来实行的盐铁酒专营及均输平准等聚敛兴利政策是当时导致“民所疾苦”的最大因素，使百姓财用不足而生饥寒，必欲除之而后快。由此双方才开始对盐铁酒榷、均输平准的利弊、存废展开激烈辩论。上述剩余七条材料实际上表达的也是这一逻辑，尤其是材料⑤⑦中“举……问……于是”的结构清楚地揭示了二者间的关系：“问”的是“民所疾苦”，“对”的是“罢盐、铁、榷酤”。盐铁酒问题不是导致此次会议召开的原因，而是会议的结果。

后人何以有会前事先确定以盐铁问题为主题的错觉呢？这次论辩在会后被称为“盐铁之议”或“盐铁会议”，这一点在很大程度上有意无意间影响了后人的判断。材料②④⑦中的“议罢盐、铁、

① ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第1页。

榷酤”一句，如果粗读而过，确实让人感觉会议事先的主题在此。细细体会上述八条材料，尤其是《盐铁论》开头的行文，就可明了这句话其实是会议结束后人们对此次会议重点讨论了盐铁问题的总结性记述。桓宽在《盐铁论》末尾《杂论》中言：“余睹盐铁之议，观乎公卿、文学、贤良之论。”① 似乎在桓宽之前，人们就已将这场论辩称为“盐铁之议”，或者最迟至桓宽已如此称呼。一方面，盐铁酒类专营及平准、均输的优劣、存废在会议一开始就被文学一方提出，并且双方反复争论。而关于盐铁酒专卖的争论最为激烈，其中又以盐铁为大项②。纵观《盐铁论》全文，它确实是贯穿会议始终的主要线索，其他问题的论辩都由此逐步引申而来。另一方面，这次会议取得的唯一成果是“罢郡国榷酤、关内铁官”，使得会后人们对这场辩论的记忆主要以“盐铁”为代表，遂以“盐铁会议”命名。《盐铁论》的书名亦本于此。在这样的认识下，人们顾名思义地渐渐认为盐铁会议在会前已事先确定以盐铁问题为主题，《盐铁论》是一本关于盐铁专营争论的经济史著作，遂使得《盐铁论》一直以来的关注热点是盐铁酒专营等经济史问题。

然而只要对此书稍加阅读，就会发现事实是：书中关于盐铁专营等经济政策的争论，只是其重点之一，而并非其内容的全部。双方在关于盐铁、酒榷、均输平准的辩论过程中，不断提出其他一些问题。由此广泛讨论了军事、外交、司法、民族关系、吏治、社会风气、徭役、货币改革等当时人们所关心的几乎一切政治、经济问题，以及这些问题背后的本末、义利、礼法、战和、儒法等思想及哲学层面的议题，从而发展成为一场百科全书式的大辩论③。正如郭沫若指出：“《盐铁论》所涉及的问题相当广泛。”④ 有学者统计全书“谈论经济问题的篇数只占 12%，在各类问题中比例最低”⑤，这是很能说明问题的。就内容看，此次会议绝非“盐铁”二字所能概括。《四库全书总目提要》述及《盐铁论》时专门指出：“盖其著书之大旨，所论皆食货之事，而言皆述先王，称六经，故诸史皆列之儒家。黄虞稷《千顷堂书目》改隶史部食货类中，循名而失其实矣。”⑥ 清初黄虞稷也把此书分属食货类，可见这个误解自古以来即存在。受“盐铁会议”名称的影响，认为这场会议只考量盐铁问题，显然是背离这次会议的本质的。这是长久以来学术界的一个误区。

四

盐铁会议会前确定的主题是“问民所疾苦”，这是会议的根本旨归。盐铁酒问题在会议开始后甫提出，成为了会议的主线。对此可从三个方面进一步说明：

第一，盐铁、酒榷问题在会议中始终是被贤良、文学作为导致“民所疾苦”的根源而提出的。不仅开篇《本议》如此，会议中多见此例。这是值得注意的一点。文学论及盐铁专营之弊时说：“县邑或以户口赋铁，而贱平其准。良家以道次发僦运盐、铁，烦费，百姓病苦之。”⑦ 贤良也论其事云：“县官鼓铸铁器，大抵多为大器，务应员程，不给民用。民用钝弊，割草不痛，是以农夫作剧，得获者少，百姓苦之矣。”⑧“盐、铁贾贵，百姓不便。贫民或木耕手耨，土耰淡食。铁官卖器不售或颇赋与民。卒徒作不中呈，时命助之。发征无限，更繇以均剧，故百姓疾苦之。”⑨ 这些发言即为他们紧

① ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第 613 页。
② ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第 463—464 页。
③ 丁毅华认为：“武帝时期的政治、经济、军事、外交，均有极丰富的实践内容，有许多经验可以总结，许多问题有待深探，然而，盐铁会议的参加者却于此无大作为。”然而，事实恰恰与此相反。（丁毅华：《盐铁会议会风平议》，《天津师范大学学报》1993 年第 6 期，第 46 页。）
④ 郭沫若：《盐铁论读本》（序），前揭书，第 477 页。
⑤ 赖建诚：《〈盐铁论〉的结构分析和臆造问题》，前揭书，第 159 页。
⑥ ［清］纪昀等撰：《钦定四库全书总目》卷 91《子部一·儒家类第一》，北京：中华书局，1997 年，第 1197 页。
⑦ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第 68—69 页。
⑧ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第 429 页。
⑨ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第 430 页。

密呼应“问民所疾苦”的会议主题而提出罢除盐铁专营的明证。此外，从会议上广泛讨论的其他如开边匈奴、徭役繁重、酷吏政治等重大时政问题，也可以得出同样的认识。如贤良、文学讲到徭役繁重时说“古者……无过时之师，无逾时之役……今山东之戍马甲士戍边郡者，绝殊辽远，身在胡、越，心怀老母。老母垂泣，室妇悲恨，推其饥渴，念其寒苦”①，“今中国为一统，而方内不安，徭役远而外内烦也”②；讲到用兵匈奴时说“兵连而不息，边民不解甲弛弩，行数十年，介胄而耕耘，鉏耰而候望，燧燔烽举，丁壮弧弦而出斗，老者超越而入葆。言之足以流涕寒心，则仁者不忍也”③，“甲士劳战阵，役于兵革，故君劳而民困苦也”④；讲到酷吏用法严酷不平时说“文察则以祸其民，强力则以厉其下，不本法之所由生，而专己之残心，文诛假法，以陷不辜，累无罪，以子及父，以弟及兄，一人有罪，州里惊骇，十家奔亡”⑤。只有将这些问题归结到“问民所疾苦”的主题下，才能深刻理解盐铁会议上它们之所以被提出来的原因。

第二，从《盐铁论》桑弘羊一方的发言看，他们似乎没有预料到贤良、文学会在会上提出罢除盐铁、酒榷、均输，对此感到十分不满，颇为失望：

今贤良、文学臻者六十余人，怀《六艺》之术，骋意极论，宜若开光发蒙；信往而乖于今，道古而不合于世务。(《刺复》)⑥

圣主思中国之未宁，北边之未安，使故廷尉评（依《汉书·昭帝纪》应作“平”）等问人间所疾苦。拯恤贫贱，周赡不足。群臣所宣明王之德，安宇内者，未得其纪，故问诸生。诸生议不干天则入渊，乃欲以闾里之治，而况国家之大事，亦不几矣！发于畎亩，出于穷巷，不知冰水之寒，若醉而新寤，殊不足与言也。(《忧边》)⑦

作世明主，忧劳万民，思念北边之未安，故使使者举贤良、文学高第，详延有道之士，将欲观殊议异策，虚心倾耳以听，庶几云得。诸生无能出奇计远图，伐匈奴安边境之策，抱枯竹，守空言，不知趋舍之宜，时世之变，议论无所依，如膝痒而搔背，辩讼公门之下，詡詡不可胜听。(《利议》)⑧

桑弘羊对会议主题的理解与贤良、文学是一致的，即这次策论是皇帝“忧劳万民”而召开，这也正与“问民所疾苦”对应，但他们对什么是当时迫切的民生疾苦以及怎么解决民生疾苦的意见却大不同。桑弘羊认为匈奴祸患才是导致国家不宁、百姓疾苦的主要因素，因此双方应该讨论一些在他看来更迫切的“世务”，如献计伐匈奴的奇计良策以解民苦，而盐铁酒榷、均输是完成征伐的经济保障，因此根本不应罢除，也不该提出来，贤良、文学所言是“不合于世务”之论。从这一点来看，如果桑弘羊一方事先知道要讨论盐铁酒等问题，就不至于在会上如此惊讶了。这也从一个侧面表明盐铁问题并非会前确定的主题。

第三，从此次会议的性质也可得出会前所定主题不可能是具体的盐铁、酒榷问题。就性质来讲，盐铁会议实际上是一次对所举贤良、文学的“策问”。一般来讲，地方郡国官员先进行初步选举，进而被举荐者到中央以后，需经过对策向皇帝发表自己的政治观点和对时局的一些看法，即所谓“受策察问，咸以书对。著之于篇，朕亲览焉”⑨。朝廷通过它来考察被举者的能力。晁错、董仲舒、公孙弘等人的对策之文，都完整收录在《汉书》里。盐铁会议与一般对策的不同之处只在于这场会议以口头辩论代替了书面策文，且因昭帝年幼，就由外朝三公丞相、御史大夫这些人来代为策问。观现

① ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第446页。
② ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第520页。
③ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第513页。
④ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第520页。
⑤ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第580页。
⑥ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第130页。
⑦ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第162页。
⑧ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》上册，第323页。
⑨ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第1册，第161页。

存西汉时期下诏举行“策问”的诏书，没有任何一封规定了要讨论什么具体的时政问题。当然，诏书所定议题往往与时政有密切关系，但一般规定得较为宽泛，策论者可以就此进行自由、广泛发挥，这似乎已成汉代诏策的惯例。如文帝十五年（公元前 165 年）举贤良后下诏，文帝亲自策问，要求“上三道之要，及永惟朕之不德，吏之不平，政之不宣，民之不宁，四者之阙”①；武帝初即位举贤良诏策，要“闻大道之要，至论之极”②；元光元年（公元前 134 年）诏策贤良，问“何行而可以章先帝之洪业休德，上参尧、舜，下配三王”③ 等。这些“策问”诏书的主题，和此次下诏“问民所疾苦”属于同一类型的宽泛性议题。如果事先即规定主题为盐铁、酒榷问题，显然不符合惯例。相比较而言，这次会议前的诏策规定主题是“问民所疾苦”，故与会贤良、文学即可从多方面出发论证他们眼中的民生疾苦，如盐铁酒专营、均输平准、伐匈奴、司法严酷、吏治腐败、公田苑囿等问题带来的疾苦，这样理解似乎才较为合理。

有些学者已认识到“问民所疾苦”为会议主题。例如，周桂钿指出盐铁会议是“皇帝派有关负责人向这些贤良、文学询问民间疾苦，这些人认为政府专卖盐铁的政策是地方上极端反对的”④；张大可指出会议“原本宗旨是‘问民所疾苦，教化之要’，由于贤良、文学建言罢盐铁，成了会议的中心议题”⑤；日本学者鹤间和幸说“昭帝曾向地方的贤良、文学询问民众都有哪些疾苦……围绕专卖制的是非问题展开激烈争论”⑥。这抓住了“问民所疾苦”的会议主题与会议论盐铁专营存废一事之间的因果关系，但并没有引起学界的足够重视，上述学者也没有进一步加以说明，从而隐没在“会前确立的主题是专卖问题”的误解中。这种误解严重影响了对盐铁会议历史真相的正确认识。

五

“问民所疾苦”为何会成为这次“策问”的主题？这是由当时的政治大势所决定的。武帝末年，经过长期对外战争，财政危机引起的“兴利之臣”的聚敛活动以及众多酷吏的严刑峻法之治，使民力大疲，国家面临严重危机；尤其是后期对匈奴的战争，“师旅相望，郡国并发，黎人困苦”⑦，不仅没有战功，李广利反而全军覆没；这对武帝时期以军事为中心展开的各项政策是巨大的否定和沉重的打击。面对这种严峻的政治局面，武帝不得不做调整，“悔征伐之事”⑧，颁布《轮台诏》，提出“当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令，以补缺，毋乏武备而已”⑨ 的调整方针，收缩外事，巩固基础；并“封丞相车千秋为富民侯，以明休息，思富养民”⑩，多有重民疾苦、抚恤民生之意；进而任命赵过为搜粟都尉，发展农业生产，实行“一亩三甽”的“代田法”，取得“用力少而得谷多”⑪ 的功效。都表明由滥用民力向爱惜民力的转变，在一定程度上标志着武帝时期的政策转折⑫。

昭帝即位以后，霍光主政，继续武帝去世前两年以来的调整方针，对民间疾苦更为重视。始元元年（公元前 86 年）即遣故廷尉王平等五人持节行郡国，举贤良，问民所疾苦、冤、失职者。昭帝即

---

① ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 8 册，第 2290 页。
② ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 8 册，第 2495 页。
③ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 161 页。
④ 周桂钿：《秦汉思想史》，石家庄：河北人民出版社，2000 年，第 259 页。
⑤ 张大可：《试论贤良文学——兼评盐铁会议》，《天水师专学报》1984 年第 1 期，第 5 页。
⑥ ［日］鹤间和幸著、马彪译：《始皇帝的遗产：秦汉帝国》，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 295 页。
⑦ ［汉］桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》下册，第 501 页。
⑧ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 4 册，第 1138 页。
⑨ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 12 册，第 3914 页。
⑩ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 12 册，第 3914 页。
⑪ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 4 册，第 1139 页。
⑫ 关于此问题，参见杨勇：《再论汉武帝晚年政治取向——一种政治史与思想史的联合考考察》，《清华大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 2 期。

位后的首次举贤良，“问民所疾苦”已为主要议题，这显示了一种新的政治动向。此后恤农措施屡屡出台：二年三月遣使者振贷贫民毋种、食者①；秋八月下诏“往年灾害多，今年蚕、麦伤，所振贷种、食勿收责，毋令民出今年田租”②，减免农民赋役；四年秋七月下诏“比岁不登，民匮于食，流庸未尽还，往时令民共出马，其止勿出。诸给中都官者，且减之”③，减免农民的养马负担；五年夏进一步罢天下亭母马及马弩关。这些举措都是念及“民间疾苦”而进行的实质性惠民措施。盐铁会议召开前的六年春正月，又有昭帝亲耕于上林以示重农之举。正如《汉书·昭帝纪》赞所总结：“孝昭……承孝武奢侈余敝师旅之后，海内虚耗，户口减半，光知时务之要，轻徭薄赋，与民休息。”④正是在这种背景下，霍光才听从杜延年“宜修孝文时政，示以俭约宽和，顺天心，说民意”的建议，继续贯彻和深化重视农本民生的理念，在始元五年举贤良、文学，并在次年举行以“问民所疾苦”为主题的被后世称为“盐铁会议”的“策问”。

综合以上分析，无论是从政治背景、会议性质、直接导致会议召开的杜延年建议，还是《盐铁论》所涉各项内容出发，盐铁会议应以“问民所疾苦”为主题。所谓会前就确定以盐铁酒存废为会议主题的观点，是不符合历史事实、望文生义的简单理解，应该被纠正。明确“问民所疾苦”的会议主题与盐铁酒榷存废，及其他与会上被讨论的具体问题之间的因果关系，对我们正确认识盐铁会议的历史价值、全面客观还原其历史地位具有十分重要的意义。

（责任编辑　杨海文）

（上接第 98 页）

总是蕴含着某种“人性”。梅洛－庞蒂举欣赏绘画作品的例子，认为使得我们知晓绘画作品的唯一方式就是“去注视它们，只有当我们从特定视点、特定距离以及在特定意义中注视它们时，简言之，只有当我们把我们与世界的默契放入这一场景中时，它们的含义（signification）才被揭示”。只有预设了立于河岸边的观众，水流的方向才具有意义，因而他断言“在自在的世界中，所有方向和所有运动都是相对的，这就等于说无物存在”⑤。基于此，为了克服二者择一的窘境，锚定于世的身体向我们指出了那条通向身体、知觉和时空性融贯的路径，客观思维的局限也随之浮现。

哲学强调反思，然而“反思只有在它提及自身所预设的那个未经反思的基底时才能领会其自身的全部意义，反思从这一基底中得利，这一基底为反思建构了一个从未被呈现过的原初过去”⑥。那个“未经反思”的事物为我们奠定思考和经验世界时的“锚地”。基于胡塞尔现象学，梅洛－庞蒂试图通过转变内时间性的指向从而建立一种新的考察主客关系的思维范式，他的用意似乎就在于对这一锚地和这种未经反思之事物做重新审视，力图使那种因自然态度而被人们默然承诺之物变得澄明。

（责任编辑　任　之）

① ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 220 页。
② ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 220 页。
③ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 221 页。
④ ［汉］班固撰、［唐］颜师古注：《汉书》第 1 册，第 233 页。
⑤ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 492－493.
⑥ Ibid, p. 289.

晚明心学功夫的时代意识与实学精神
——以邹元标为中心

陆永胜

【摘要】中晚明学风日益弊陋，邹元标在晚明“救世”思潮语境中建构起富有实学精神和时代意识的心学功夫体系。它以心为体，以知行合一为致思维度，以修悟合一为实践向度，直指清谈务虚、不事践履的晚明学风，具有对治时弊的时代内涵和实践价值。邹氏功夫论是对王学末流的拨乱反正和阳明学精神的回归，对于理解晚明心学衍化及后世对其不当评价提供了新的思考向度。

【关键词】邹元标；功夫论；实学精神；时代意识
中图分类号：B248.99　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0150－06

作者简介：陆永胜，河南南阳人，哲学博士，（贵阳 550005）贵阳学院阳明学与黔学研究院教授、贵阳孔学堂签约入驻学者。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“阳明学诠释史研究”（17AZX006）

邹元标（1551－1624）初从胡直游，后师事罗近溪、邓以赞，为第三代王学弟子。黄宗羲认为元标之学“以识心体为入手，以行恕于人伦事物之间、与愚夫愚妇同体为功夫，以不起意、空空为极致”①。四库馆臣亦曰：“其学亦阳明支派，而规矩准绳持之甚严，不堕二王流弊。”② 可见，邹氏之学深得阳明心学之精髓，而无阳明后学之流弊。其功夫论始终体现出时代的紧迫感与使命感，既有社会、文化、政治生态的外因作用，也与其实心本体论及心学自身衍化相关。邹氏基于对治时弊而建构的以心为体，以知行合一为内在维度的修悟合一的功夫论，极具实学特色和实践价值。

一、针砭学弊的时代意识

邹元标的时代，学风日弊。心学自阳明光大后，大有功于明初僵化理学所导致的知行不一学风的改善。明末，王门后学部分弟子片面追求心性，清谈务虚，不事践履，重蹈知行不一的覆辙。历史的吊诡在于，阳明当年为了对治“病革临绝”的社会弊病而提出的良知学说和知行合一功夫，在王门后学内部分别成为攻击的目标和武器。深究之，明末受攻击的良知学已不是阳明所倡之真良知学，而是假道学。作为武器的知行合一是不变的真理，陈确曾说：“言知行合一，则天下始有实学。”③ 唐甄的《潜书·知行》说：“知行合一者，致知之实功也。”④ 邹元标对明末学弊指斥颇多，其对知行合一的强调表现出强烈的时代意识与忧世情怀。

① ［清］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷23《忠介邹南皋先生元标》，北京：中华书局，2008年，第534页。
② ［明］邹元标：《愿学集·题》，清文渊阁四库全书补配清文津阁四库全书本。
③ ［清］陈确：《陈确集》别集卷3《瞽言二·圣学》，北京：中华书局，1979年，第442页。
④ ［清］唐甄：《潜书注》，成都：四川人民出版社，1984年，第39页。

首先，邹元标认为“近世学者动辄辨驳性命而愈谈愈支离，多增色相辨驳者”[①]。学者在色相辩驳的层面探究性命，没有体悟践履，陷入玄虚空疏之弊。部分学者如“今世士局局然，矜饰庄严如井灶夏虫不可语大道者，局于见也”[②]，学从见入，但不滞于见，世之学者却局于见闻，如井灶夏虫，障于闻见，不悟本体。还有学者“视性命为幻，妄谈性命。鄙伦常为赘疣，家持坚白若聚讼然不相下”[③]，鄙视伦常，坚白清论，离圣道愈来愈远。此三种学风之弊在根本上都是分离知行。邹元标认为这种脱离实践的学风将心与事相分离了，如此可能出现两种极端：从逐事逐物上修，结果导致滞于物；以心宰制万物以修，结果导致滞于心。因此，邹氏强调不离于现实物事的为学功夫。

其次，邹元标认为世之学者“未知学，人却要知学；既知学，人却要不知有学；未修行，人却要修行；既修行，人却要不知有修；予见世之稍学修者，哓哓自别于人，其病与不知学修者一般，有甚差别”[④]。学者追新求异行为的背后其实隐藏着一颗胜心，以一己之意见自封，根本不懂学之本和修之本，把学和修作为炫耀的工具。所学者、所修者，心也，仁也，性也，它们是人人本具的，人同此心，心同此理，故邹氏认为真正的学问应是学同于他人者。“学学其同于人者，非学其异于人者，与渔樵牧竖匹夫匹妇同体是真正学问，千言万语俱从自家身上体贴，方为实学。”[⑤] 学学其同于人者，就是要在自身上体认人人共有的本体，而不是追求表面的异于人者，此才是真切之实学。

再次，邹元标反对将良知未发、已发分为内外的做法：“有谓必归寂而感之者，不知良知之体无寂感，无内外，而分内外、寂感者是二见也。”[⑥] 良知之体寂然不动，良知之用感而遂通，体用不二。感而遂通，发而中节，用就是体，否则体与用有隔。邹元标强调良知体用不二，与其说是对分离体用的为学之方的反对，不如说是对道德践履须以良知为主宰的强调，体现出汲汲于社会道德建设的紧迫感。邹元标认为良知不能在“是”与“非”上求，良知无是无非，如执著于“是”与“非”，即是落入“妄”和“意”。“妄”者，即执著于光景，体悟不真切。“意”者，即意见先居，在根本上也是执著。邹氏感叹：“可与共学者，意也；不可与适道者，意见横于胸中也。共学者如毛，闻道者如角。”[⑦] 其中饱含着对学风日弊、正学不兴的担忧和哀叹。

第四，在具体的读书方法上，邹元标反对执于文字、不事体悟的弊病。“吾儒学者一向说明德，说亲民，说止至善，说格物，千言万语，旁引曲譬，那个是宋儒说，那个是我明大儒说，纵说的伶俐，与自家身心无干，一到知止则水尽山穷，无复可言。”[⑧] 为学为文，总是执于前人意见，不能在自家身心上体悟，结果只会增添障蔽。此种为学方法在根本上是有违圣学的：其一，它与心学先贤的主张相悖，在根本上是“加”的支离方法；其二，执于文字，学无主次，对德性之知和闻见之知的区分认识不清。邹元标反对玩弄文字，不事体悟，在根本上是基于发明正学的考虑，透显出一种道德纠偏的责任与担当意识。

总之，以上种种学弊在一定程度上反映了明末学界的整体状况，归其要，都是知行不一。邹氏说：“夫虚谈者，世间尽有，总之实学者鲜，不足以转移之。若实学者多则虚者自消。”[⑨] 其中透显出其以学对治时弊的目的和学术理想。作为一位有担当的学者，邹元标对改造学风抱有希望和自信：“诸君不用多惆怅，试看青山自点头。”[⑩] 他创办书院，亲临讲学，阐述改良学弊的思想。

---

① ［明］邹元标：《愿学集》卷3《柬孙月峰司马》。
② ［明］邹元标：《愿学集》卷8《书上国胜游卷》。
③ ［明］邹元标：《愿学集》卷5《太平府重修儒学记》。
④ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《龙华密证》，明万历四十七年龙遇奇刻本。
⑤ ［明］邹元标：《愿学集》卷2《答钱启新侍御》。
⑥ ［明］邹元标：《愿学集》卷5《重修阳明先生祠记》。
⑦ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《问仁会纪》。
⑧ ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《诗云邦畿千里止于信合德讼章》，明万历四十七年龙遇奇刻本。
⑨ ［明］邹元标：《愿学集》卷2《答尤鉴峰民部》。
⑩ ［明］邹元标：《愿学集》卷1《王塘南少卿会讲龙华》。

二、知行合一的功夫维度

明末学者为学心无主宰，分心物为二，不能真切致良知于事事物物，切实做事上磨练功夫。邹元标从批评这些弊端出发，强调本体与功夫、功夫与物事的合一，把知行合一贯彻于功夫论中。

首先，为学要先立其大。这是其实学功夫论的理论前提和基础。只有立定心体，在本根上立足，功夫才有本有源，才能做切实的、实有诸己的学问。“只在一处作功，吾侪顶天立地只靠得一个心。心肠一净，肩头自树，脚跟自定，言语自定。孟轲氏曰，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此之谓矣。”① 邹元标进而认为只有“先立其大，在识本心。时时默识，海里寻针。把柄在手，点铁为金。有鹤在林，遗我好音”②，才能在与外物相接时“脚跟稳固，不东走西弛”，如此六经可读，文字训诂可作，人伦日常亦无处不是学问。可见，邹元标强调心体先立，最终是要落实在实切的功夫上。

其次，强调功夫的知行合一维度。邹元标基于明末种种学弊，特别强调知行合一在功夫各层面的展开。他认为形上与形下、道与器本是一，因此不能仅在口头上说是一是二，“在人信得及，岂口头说得是一是二，信得者说二是一，信不得者说一是二”③。信得者是从本体上说，信不得者是从形气上说；二者，即是有对待、有执著，便不是真学问。“道无对待，有对待者，非道也。学无对待，有对待者，非学也。”④邹元标对是一是二的问题的解决最终还是要从本体回到功夫，只有在功夫上体悟知行合一，才是真知行合一。“日捱月磨水尽山穷，始知仁知合一之旨。”⑤仁知合一在功夫中呈现，但也不离本体。另外，邹元标在知行合一的维度下强调收敛和躬行。所谓收敛，不是绝世兀坐，而是要把心体和事为统一起来。“人只说要收敛，须是有个头脑。终日说话终日干事，是真收敛。”⑥收敛以先立之心体为主宰，然后在日用常行中做功夫，才是真收敛。所谓躬行，是为学功夫之要，但不是为学头脑：“学问固以躬行为是，然未可便以躬行是头脑。”⑦躬行首先要知其所行，然后方可行，否则便是行而不知，是莽莽撞撞的行，无益于正学。同时，邹元标还将功夫的知行合一维度推展到现实功夫践履层面，如他认为读书博古而不践于行，便不是真读书博古。显然，邹元标是在真知的意义上统一了学与行，具有显明的实践价值。

再次，强调心、功夫与物事的合一。邹元标曾说：“初学苦支离，闲心自得师。丝毫皆帝力，无语付天倪。”⑧如何达至功夫在心、物之间无入而不自得的境界？首先，邹氏认为在心与事之间，须先立足于心，以心宰事，才能心、事合一。“悟后以心宰事，事无不妥，未悟与半悟，少不得因事求事，亦致知之一道，强而求心与事合，未免凑泊。”⑨实学功夫要从悟得心体做起，收拾头颅，明心见性，才能事无不妥。而在功夫与物事之间，邹元标强调功夫要在事事为为中展开，二者不可分离。“五伦是真性命，词气是真涵养，交接是真心髓，家庭是真政事，父母就是天地，赤子就是圣贤，奴仆就是朋友，寝室就是明堂，平旦可见唐虞，村市可观三代，愚民可行古礼，贫穷可认真心，疲瘵皆我同胞，四海皆我族类，鱼鸟皆我天机，要荒皆我种性。”⑩人伦日常皆是功夫之地，明心见性，修身成圣，齐家治国平天下皆可于此窥出一斑。

总之，邹元标的功夫论是对治时弊的，先立其大是其本体依据，知行合一是其功夫维度。心、功夫与物事合一是其展开的“领域”，为其实悟、实修功夫的展开设置理论语境，体现出实学特质。

三、修悟合一的功夫方法

邹元标在《仁文会约语》中从“先悟”“重修”“贵证”系统阐述了其心学功夫论，其功夫方法包括“悟”“修”两个方面。“悟”是为学的入门。邹元标将悟分为省悟、奋悟和透悟三种：“省悟、

①⑤⑦⑨ ［明］邹元标：《愿学集》卷 2《答方凤轩民部》，《柬冯望山孝廉》，《答尤鉴峰民部》、《答钱继修太仆》。
②⑧ ［明］邹元标：《愿学集》卷 1《仁文书院》其二，《偶占七首》。
③④⑥⑩ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《问仁会录》，《龙华密证》，《龙华密证》，《龙华密证》。

奋悟所悟者，事为而已，而透悟者何？吾之心也。悟得心体灵灵明明，则周流无滞，臻入自得之境。故只有透悟才是圣道之正宗，是最切于己者。”“修”是以身行之的实践功夫，且具有现实的针对性。修包括惇伦、崇礼、慎辞受取三个方面：惇伦在于尽五伦而不使有失；崇礼在于循于礼而不使有越；慎辞受取在于合于节。三者合一即是实有诸己的修身功夫，所修者，亦吾之心也。故悟和修的目标是一致的。悟者，即悟其所谓修者；修者，修其所谓悟者。“证”不是具体的功夫方法，是悟和修之间的辩证逻辑所在，保证所悟者与所修者的一致性。以悟证修，修不会误入歧途；以修证悟，悟不会落入元虚之弊。悟与修在根本上是内外合一、修悟双融的，都是实有的功夫，实有于本体，实有于修身，具有显明的实学色彩和实践价值。“实悟”和“实修”本是合一的功夫，但侧重各有不同，包含有不同的功夫条目。实悟功夫重在把握心体，范导并提供本体依据于实修功夫；实修功夫侧重现实践履，以证悟之真假、实虚，并在实践的意义上修正悟。二者之辩证体现了心学先立其大的功夫宗旨，也是知行合一功夫维度的体现。

1. 立志和自信

在心学功夫论中，邹元标特别强调为学立志和自信的重要性。邹氏认为为学立志是圣学大头脑，圣凡之别在于是否能立志。“学莫先于立志，千古圣人具是一个肉身汉子，只是志。”① 志立，则圣域可达；志不立，则为凡夫俗子。立志就是要志于圣学，唯此学术才能大明，才能日用伦常，无非圣学，否则为学则流于放荡，不能长久。这是悟的前提。另外，志有辨析真假、迷悟的能力，真立志者，则圣学与异端、迷与悟自分明。“人为圣为贤为仙为佛，最初一念便是终身结果，吾辈不能成立，只是未有真志。”② 志本于心体，故志之辨析真假、迷悟的能力也是本于心体的。邹元标将立志与功夫、圣凡联系起来，既是一种严格道德理想主义的表达，也是对实悟功夫方向的规定。自信即是要自信良知心体，这是阳明发明心学后良知主体得以挺立所呈现出来的一种主体风貌。在圣学的意义上，自信并不是在一般意义上和个体的日用事为有关，而是和为圣功夫相联系的，凸显出心学一贯的圣人立场。人只有自信于圣学，才肯为圣学，才能做为圣功夫。“大都不肖之学，务在自信自得。夫依人谈说非中藏之珍也，随人脚根非坚贞之守也。元标宁甘遁世不敢附会以自欺，宁守固穷不敢波流以逐世。此则不肖仕与学者如此。”③ 不人云亦云、不随波逐流，宁守固穷，脚跟稳固，可见真正儒者对于圣学的坚定自信。邹元标站在圣人立场对立志与自信的强调显然具有学术和现实的双重考量。

2. 慎独与勿忘勿助

邹元标在功夫条目中着重强调慎独和勿忘勿助。他释慎独为“独即心也，心即独也。慎即明也，明即慎也”④，故慎独即是明心。勿忘勿助强调不执著于意和气，不着人为。二者都强调在心体上做功夫，力图矫正体悟不真和体悟不深的弊病。在具体功夫中，邹元标认为这两种功夫都要从“无意”入手。“大学之要，无意而已。无意入门，诚意而已。然徒知诚意不知意之面目，未有能诚意者……这个真意发根处至尊无对，所以谓之独。”⑤ 他认为“独”即是真意之发根处，故“意”即是“独”的发用，只要无自欺，体贴真切，都是真意。诚意功夫就在于体贴这个真意，能诚意，则能无意。“无意”即是不假人为意念，顺本体之发用流行，体悟心体。这是慎独的功夫，其中也有勿忘勿助的功夫。从功夫对象“意”与“心体”关系的角度看，慎独和勿忘勿助即是功夫也是本体；从功夫看，诚意明心即见本体；从本体看，无意自诚即是功夫。二者是“合得本体是功夫，做得功夫是本体”⑥，功夫即本体，本体即功夫。

在慎独与勿忘勿助功夫的展开中，邹元标将功夫和德性之知相联系。“除知无独，除自知无慎

① ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》下卷《铁佛会语》。
② ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《龙华密证》。
③ ［明］邹元标：《愿学集》卷2《谢萧兄隅》。
④ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》下卷《仁文会纪》。
⑤ ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《所谓诚其意章》。
⑥ ［明］邹元标：《愿学集》卷5《重修阳明先生祠记》。

独。”[①] 所谓知，不是闻见之知，而是德性之知。“虑而知可谓之知，不谓之良知，惟不虑而知谓之良知。”[②] “予独怪今之谈良知者，以识为知，不知尚有无知之知。夫无知之知不落拟议，不落情识。”[③] 闻见之知是虑而知者，是以识为知。而德性之知是无知之知，是不虑而知。前者有人为，有对待，后者则不落拟议，不落情识。故德性之知要靠慎独和勿忘勿助的功夫来体悟，无修无为，才能见真知。

从慎独与勿忘勿助功夫的结果看，只要悟得真知，把握心体，则从心体出发，尊德性与道问学便浑然一体了。“既说德性说尊，岂能加得一毫，再无着手处。有着手处只在道问学。广大高明诸语俱是道问学中事。”[④] 尊德性即是要不假一毫人为，但又无事不为。明得德性，道问学亦是尊德性。“洒扫应对便是形而上者。”[⑤] 故尊德性与道问学在明心的意义上是统一的，体现了本体与功夫的合一。

总之，慎独与勿忘勿助在功夫之入手、展开、结果三个方面体现了功夫之于本体的内向致思维度。心体与意念作为慎独、勿忘勿助展开的领域体现出其修悟合一的功夫特征。

3．修悟互证

邹元标的功夫论包含着实悟、实修与实证的辩证统一。实证作为论证逻辑方法，体现了实悟与实修的互证关系和其体系的严密圆融，司有修证，修有悟证，呈现出“实功”的实学特色。

邹元标认为实悟和实修功夫在极致上是一致的：“盖尝论世学其途有二，有从宗入者，从屏除见闻，敛神匿影，日参夜寻，求所谓本心者。一旦恍然亲见孔颜，此所谓得其宗而入也。从教入者，谓学必由师传，诸先儒茧丝牛毛皆我师也。于凡所彰教者一一体验之，无少抵悟，而后敢自信。是所谓由其教而知归也。由宗者，不涉程途，提刀直入如入无人之境。由教者，寻源问津如入百花之谷，各从其质之所近及其至则一也。”[⑥] 从宗入者，即是悟的功夫；从教入者，即是修的功夫。前者直入本体，犹似顿悟功夫；后者体而验之，犹似渐修功夫；及悟得本体，二者则一也。因此，邹元标从心学立场出发，主张修悟合一，悟和修在逻辑上有先后之别，但无轻重之分。“学以悟为入门，以修为实际。悟而不修是为虚见，修而不悟是为罔修。”[⑦] 修证悟为非虚见，悟证修为非罔修，二者合一。

在邹元标看来，悟与修的合一是用“证”来实现的。“须当下受用，打成一片，方为实证实悟。夫所谓打成一片者，非强而合之，以己合彼之谓。”[⑧] “修者，修其所无修；证者，证其所无证。今时谈有者没归宿，谈无者落涤荡。”[⑨] 当下受用，打成一片，即是修而悟而证者；有者没归宿，无者落涤荡，是悟而修而证者。悟、修与证的合一体现了主体的自觉性。这是心学一贯的本体－主体的立场。

邹元标的修悟互证不是仅停留在逻辑辩证上，而是要在人情物理的磨练中达到统一，体现了其功夫论的实践维度。“吾辈有悟，须宜于日用事，事中规矩始算得数，不然口谈说而已。”[⑩] 修的功夫在人伦日用甚至个人困苦中展开，修到极致也就是学问到止。止无止境，因此修无止境，人能明得学无止，则仕与学，出与处等便都是功夫之过化。因此，从修的目的和境界上讲，修也是悟的功夫。

四、功夫的实践价值

邹元标修悟合一功夫最大的特点是其行动性。这不仅体现于内在功夫上，还体现在实践活动中；不仅对个人的明道、修德有积极作用，而且对为学、为政、处世等实践活动也有指导意义。

首先，十分注重为学的实践价值。在个体方面，邹元标认为为学是实用于身心的，强调“学问

① ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《问仁会录》。
② ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《人之所不学而能章》。
③ ［明］邹元标：《愿学集》卷 2《答田竹山太守》。
④ ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《子曰舜其大孝也与八章》。
⑤ ［明］邹元标：《愿学集》卷 3《答李梦霖》。
⑥ ［明］邹元标：《愿学集》卷 4《龙沙学录序》。
⑦ ［明］邹元标：《愿学集》卷 2《胡庐山先生全归稿序》。
⑧ ［明］邹元标：《愿学集》卷 2《答王丰舆方伯》。
⑨ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》下卷《仁文会纪》。
⑩ ［明］邹元标：《愿学集》卷 3《答旦梦皋》。

要着身受用，意兴承当，终有消煞”[①]。故邹元标强调读书的价值：“簿书即道，惟在信得深。”[②] 读书贵在于得道，能悟道，即无处不自得。读书作为修身之方，其价值在于明心见道，突出了读书有益于身心的实用性。在用世方面，邹元标认为为学应有益于世：“维持正学与充塞正气原无分别，夫学而无益于世则玄虚之谈也，气而不本之学则血气之刚也……亦岂有正气者而无正学耶!”[③] 邹氏将正学与正气联系起来，正气本之于正学，正学有益于世，因此，个体之气和经世致用就联系起来，体现出人致用于世的正当性与合理性。故邹元标认为人要积极于事为，发扬实学，以事为用，以事为体，在日用事为间为学体道。

其次，强调基于心体的学政合一，“仕学一道，隐显一心”[④]。心是邹元标经世实学的本体，为学与为政在某种意义上都是心的显发，学在于发明本心，心明则政应。邹氏的学政合一思想是一种高扬主体精神的为政观，故为政和仁、德是分不开的。“圣人为政，直从人真精神，心术握其把柄，故转移得深……惟德礼则上以心感，下以心应，上下只有此一格。”[⑤]“圣人为政，直从人真精神”有两层面含义：圣人以真精神为政；民以真精神应政。唯此才能上以心感，下以心应，达到德政的局面。基于此，邹元标认为学者为政不能尽和于事，根本在于学问未周，故不能体万物而不遗：“常见学道者遇上司及地方枘凿不相入，此皆起于学问未周，彼此无益，未可尽归咎于人。”[⑥] 故邹氏主张要在为官随事中作此实学，体悟真学：“学问与政事原无两事，以为有两事者自生障碍。如文移迎送皆是实学，随事于人有济，随各官于彼有省，发此是真学。”[⑦] 学问与政事合一，其前提是明得真。入仕者真切发明正学，才能济天下之事，才能“以学为政，神情闲雅，喜不可量”[⑧]。可见，邹元标的学政合一思想是以学为中心的，而其隐含于内的经脉则是功夫。

再次，以圣人的立场要求人“说实话，行实事，存实心”[⑨]，即是做“实”的处世功夫。此三个“实”体现了实学之于人的实践价值：其一，对己要严修身。“善处身者，必善处世，不善处世，贼身者也。善处世者，必严修身，不严修身，媚世者也。”[⑩] 严修身才能善处世，唯此才能应物无累，处世自得。其二，宽以待人。“古之人其望人也厚，厚必欲成人之美，有一善者汲引之恐后，惟惧其身之堕也，今之人其待人也严，严必欲扬人之过，有寸瑕者攻击之无遗，惟惧其名之成也。”[⑪] 今人“扬人之过”之“严”和古人“成人之美”之“厚”对比鲜明，体现了今人成己、成物之学之不精。故邹氏主张要宽以待人：“夫不以片瑕弃玉者，斯玉无遗良也，不以一疵责人者，斯野无遗贤也。”[⑫] 人如良玉，瑕疵不可避免，故不能苛责于人。能够包容他人缺点，才能成就贤士。其三，以荣辱祸福为功夫之地。“横逆之来，愚者以为遭辱，智者以为拜赐。毁言之集，不肖以为罪府，贤者以为福地。小人相处，矜己者以为荆棘，取人者以为砥砺[⑬]。人立志为学，则无事不是功夫，横逆之祸亦是事上磨练之地。荣辱祸福之别，在于是否立志为圣耳。

总之，邹元标的心学功夫论以其明确的问题针对性、严密的逻辑辩证、具体的实践指向和多层面的实践价值体现出强烈的时代意识和实学精神，在明末玄虚学弊中显得别具一格而弥足珍贵，是时代“救世”思潮中担负学术致用、社会责任的代表，体现了学术对现实的反思与关怀。它对于我们理解、分疏明末学术思想脉络，乃至反思当代学术对于社会、人生的价值具有多方面的指导意义。

（责任编辑　杨海文）

---

① ［明］邹元标：《愿学集》卷3《柬冯可大佥宪诏狱》。
② ［明］邹元标：《愿学集》卷3《答喻养初司理》。
③ ［明］邹元标：《愿学集》卷2《答颖泉翁》。
④ ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《子奚不为政章》。
⑤ ［明］邹元标：《南皋邹先生讲义合编》下卷《道之以政章》。
⑥ ［明］邹元标：《愿学集》卷3《答文时甫明府》。
⑦ ［明］邹元标：《愿学集》卷2《答史忠屿比部》。
⑧ ［明］邹元标：《愿学集》卷3《柬陆仰峰明府》。
⑨ ［明］邹元标：《愿学集》卷3《答史纬占宪副》。
⑩ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《龙华密证》。
⑪⑫ ［明］邹元标：《邹忠介公奏疏》卷1《敬采舆论共推士品恳乞查明录用昭雪疏》，明崇祯十四年林铨刻本。
⑬ ［明］邹元标：《南皋邹先生会语合编》上卷《龙华述证》。

论高裔映、朱熹理学思想之融通

张文渊

【摘要】高裔映是清初滇西少数民族杰出的学者，朱熹是南宋理学思想的集大成者。探讨二人理学思想的异同，对于把握高裔映与朱熹的思想、了解儒学在边疆地区的传播具有重要的意义。高裔映的理学思想是在反驳朱熹关于“无极而太极”训解的基础上建立起来的，但仔细分析比对，二者在本体论、理气关系乃至工夫论有许多融通之处。二者同属儒家思想一脉，都是排佛老、建构儒家道统的内在需要与必然结果。

【关键词】高裔映；朱熹；太极；无极；工夫

中图分类号：B249.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）06－0156－05

作者简介：张文渊，湖南桑植人，哲学博士，（广州 510053）中共广东省委党校（广东行政学院）教研部副教授。

中国哲学史上首次把“无极”“太极”两个词连用的是北宋思想家周敦颐，其哲学著作《太极图说》的首句是“无极而太极”[①]。然而自南宋思想家朱熹对此做了“无极即是无形、太极即是有理”的训解后[②]，不少学者以为朱熹把“无极”当成哲学的本体，于是在学术界产生很大争论，其中以朱熹与陆九渊兄弟的争论最为著名。

高裔映的理学思想是在反驳朱熹这种训解的基础上建立起来的。他认为朱熹明显误会了周敦颐的意思，指出在“太极”之前“又弄出一个无极”，“是开后学以骛高远异端”，是“叫人从空处作旷旷荡荡、浩浩落落之想”[③]。高裔映反对朱熹的训解与论述，但二者的理学思想存在很多相通之处：从本体论看，二者互有补充；从理气关系说，二者相互发明；从工夫论讲，二者同归于复性。高、朱二人从不同的路径深化了理学思想。

一、从本体论看：二者相互补充

在本体论上，高裔映极力维护“太极”至高无上的地位，否定朱熹“无极即是无形，太极即是有理”的训解，反驳在“太极”之前又弄一个“无极”。为了论证“太极”的本体地位，高裔映从四个方面进行论述：其一，儒家有“太极”之说，无“无极”之论。他认为“无极”一说不是儒家之传统，儒家之传统乃“太极”：“自上古已有太极之名，实无无极之说也。孔子《系辞》曰：‘易

① ［北宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》卷1《太极图说》，北京：中华书局，1990年，第3页。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷36《答陆子美》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第1562页。

③ ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷2，昆明：云南大学出版社，2011年，第22页。

有太极，是生两仪’。如有无极云者，孔子自当发明之。固不待发始于周子。”① 何况善于训诂的汉代经学家们都不用“无极”一词，后世学者更没必要再弄一个“无极”出来，“由汉以来，莫不明太极之秘，未有以无极言者……后儒更未之说”②。他指出儒家自古至今都只有“太极”之论，“无极”一说乃是道家的思想，“言无极者盖多见于老氏之说，即三素之义，仙家配洞元、洞明、洞玄以言之”③。可见，“太极”一词才是儒家所有。其二，周子本人意在“太极”而非“无极”。高裔映认为“无极而太极”虽是《太极图说》的首句，但这并不意味着周敦颐提倡“无极”，因为“周子《通书》讲道理、讲工夫，全是讲太极，其无极偶尔便□顺说”④。周敦颐只是偶尔提到“无极”，重点还是在“太极”上面。他告诫大家：“何必弃太极而会心于无极耶，昔周子也只是观太极，并未观到无极。倘于混沌中另安一个无极，人人都向空处理会。”⑤第三，朱子的训解太拘泥于形式。高裔映认为其实朱熹也知道“无极”不是儒家的用语，但因他拘泥于周敦颐《太极图说》“无极而太极”这句话，不得不做“无极即是无形，太极即是有理”的训解；后人误会了朱熹的意思，于是把这种解释“执为千古不易之论”⑥。朱熹虽然只是在形式上保留了“无极”的概念，但是也有蹈“空”的危险。第四，《太极图》无“无极”一词。《太极图》中首先是一个“○”。为了说明“太极”的主体地位，高裔映解释：“此图像混沌中太极之体，亦并未有名之为无极者。”⑦ “周子惟有图而无字……朱子窥《通书》之微，遂以字释出，然未敢于白圈名无极也。或曰圈上周子原有字迹，并不名白圈为无极，可见白圈是太极未发本体，不是无极。”⑧他认为周敦颐为太极图作注，并没有把最上面那个白圈命名为“无极”，因为白圈是“太极未发本体（混沌）”，而不是“无极”；如果在“太极未发本体（混沌）”之上还要加一个“无极”，“岂不是开后学以务高远异端之病”⑨。所以，理学的本体只能是“太极”，不能是“无极”，“灼见之道体，即是太极，如人睡着了，是混沌，不可叫做无极”⑩。

朱熹真的把“无极”当成理学的本体吗？其实不然。朱熹曾说：“然殊不知不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”⑪ 在朱熹看来，“无极”的“无”不是没有的意思，而是形容“太极”作为理的功用是无形无状、无名无称、无声无息的。这种功用是“太极”之所以为“太极”的存在依据，所以朱熹又把“无极即是无形、太极即是有理”概括为“无形而有理”⑫。正因如此，朱熹才说：“无极二字乃是周子灼见道体，迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说的道理。”⑬ 朱熹并没有把“无极”当成本体，而是从另外一个角度衬托出“太极”的本体地位。

通过上面的分析可知，朱、高二人都以“太极”作为其理学的本体，只是二者的论述方式或者关注的角度不一样。高裔映反对在“太极”之前“又弄出一个无极”，因为他是从宇宙生成论的角度论证“太极”为万物之根本⑭，因此说“惟务得太极足矣”。朱熹用“无极”修饰“太极”，因为他是从“太极”的功用上来说的，并不是说“无极”具有主体地位，而是说“太极”的生化功用通过“无极”得以体现。另外，二者虽然在理路上不一样，但是把“太极”看作本体，避免落入佛道两家的“空”的目的却是一样的⑮。因此，他们在本体论上相互补充。

二、从理气关系说：二者相互发明

理气关系是宋明理学的重要问题，也是核心问题。一般来说，它包含两个方面的内容：一是理、

①②③⑥⑦ ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷1，第6页，第6页，第6页，第7页，第7页。

④⑤⑧⑨⑩ ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷2，第23页，第22页，第21页，第22页，第22页。

⑪ 《晦庵先生朱文公文集》卷36《答陆子美》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第1560页。

⑫ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷94《周子之书》，第2365页。

⑬ 《晦庵先生朱文公文集》卷36《答陆子静》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第1568页。

⑭ 杨翰卿：《文化边缘中的高深造诣：清初少数民族学者高裔映的儒学创获》，《四川大学学报》哲学社会科学版2014年第5期，第33页。

⑮ 杨翰卿：《文化边缘中的高深造诣：清初少数民族学者高裔映的儒学创获》，《四川大学学报》哲学社会科学版2014年第5期，第32页。

气的先后问题，二是谁主宰谁的问题。

就理气关系而言，高裔映主张理在气中，“流畅夫万原而化之者，气也”①。构成万物的基本元素是气，而气经常以“混沌”的形态出现，“天地未判，清浊而不上下也……未判为分，总是一个混沌”②，“当天地之息机而混沌时，一味纯黑阴濛，濛而气浑，浑以混沌”③。“混沌”就是“沌黑阴濛”的气。他认为仅仅是气还不能产生万物，气必须与理结合在一起，而理就在气中。气与理结合在一起就可以化生万物。“道体莫全于太极，太极是浑然一致者也。惟浑然合理于混沌之中，及至理归气极，而太极一致之义始具万有而总天地。《易》曰：‘一致而百虑。’……故太极包得先后天理、气之全体，故不得将太极功施分归于无极。”④ “夫气一与理合是太极。”⑤从这里可以看出，理与气并无先后可言。高裔映还认为“理主宰气”。“天地既穷，潜一生机于水元之中，故亥藏将来复见之，萌此天地虚危之心也。然萌隐伏而气尚混沌，天地只得顺时密藏，即含此理于混沌中。”⑥理虽然潜伏在气中，但理主宰气，理起决定性的作用。“天地之所以混沌而必有开辟者，太极主宰一元归复之理也。”⑦如果无此极，则混沌为死物。由此可见，在理气关系中，高裔映认为理主宰气，理气结合，然后才使混沌演化出万物，故“有理为之主宰，而后气流行，流行又分清浊而又对待者，数生焉”⑧。也就是说，“理”决定“气”，有了“理”的主宰作用、气才能形成“清”、“浊”与天地万物。他还指出：“气有盛而必衰，故辟久必混；理无时而灭息，故混久必辟。”⑨气有盛有衰、有清有浊，而理一成不变、永恒存在。

在理气关系问题上，朱熹主张理在气先。“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。”⑩ “要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气。”⑪ “以本体言之，则有是理，然后有是气。”⑫ 朱熹所说的理在气先不是时间上的先后，主要是指逻辑上的先在性。正因为是逻辑上的先在性，所以朱熹又主张理气不分、理主宰气。“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”⑬ “此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。”⑭ 在他看来，理气是合一的，理在逻辑上的先在性就是理的决定性，即理决定气。“有是理便有是气，但理是本。”⑮ “理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。”⑯ 理是根本，气只不过是构成万物的材质，所以“气也者，形而下之器也，生物之具也”⑰。

由此可知，在理气关系问题上，高裔映与朱熹二人都认为：“气”是构成万物最根本的元素，是具体的、被动的，同时是有变有化、有生有灭的；“理”是构成万物的动力与法则，是无具体形态的、主动的，同时是普遍、永恒的。在他们看来，具体形态的气虽有变有化、有生有灭，但不同形态的气之间却没有断裂，而是连续的，即一种形态气的消灭会由另一形态的气来代替，中间不存在绝对“无气”的空档；主动性的理是促使各形态气之间变化的根由，是贯彻始终的。因此，既是“理在气中”（理无时离气、无独存之理），又是“理宰而气行”（理推动气、支配气）。

---

① ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷 3，第 46 页。

②⑤⑥⑦⑨ ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷 1，第 6 页，第 9 页，第 7 页，第 9 页，第 9 页。

③④⑧ ［清］高裔映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高裔映集·太极明辩》卷 2，第 26 页，第 21 页，第 25 页。

⑩ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，北京：中华书局，1986 年，第 1 页。

⑪ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，第 4 页。

⑫ 《孟子或问》卷 3，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第 934 页。

⑬ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，第 2 页。

⑭ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，第 3 页。

⑮ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，第 2 页。

⑯ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 1《理气上》，第 3 页。

⑰ 《晦庵先生朱文公文集》卷 58《答黄道夫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第 2755 页。

三、从工夫论讲：二者统一于复性

儒家思想认为人的本性是完美、至善、自足的，但现实生活中的人由于受到各种欲望的干扰，偏离了本性，因此，收拾本心、追求至善是儒家心性修养的终极目标。

高奣映认为，作为万物之根本的太极是至善的。他引朱熹的话说："太极，只是天地万物之理。在天地为天地之太极，在万物为万物之太极，只是极好至善之道理。"① 万物秉承太极，并自为个性，作为万物中的一员，人性同样秉承于太极。"人人有太极，物物有太极。太极是性，化生万物。"② 太极虽然是完美的，但是一落到实处，由于受到客观环境的影响，便会发生变化。"究极而言之，太极至清，而一落阴阳五行则有清有浊；太极至善，而一落阴阳五行则有善有恶；太极至醇，一落阴阳五行则有醇有驳；太极常真，而一落阴阳五行则有成有坏。"③ 因此，人的心性修养别无他法，就是要找回秉承于天的本性，追求至善。故他说："此极一判此理，即形天，乃始得秉命以复性。"④ "夫学问之道，以心之所历而各以所得而岐焉，惟止至善，以求仁为端，以作圣为旨，以天下为己任。"⑤ 为了达到这一目的，高奣映提出"主静"的修养方法。"主静"本是周敦颐的《太极图说》为解释"圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉"⑥ 而提出的，他自注"无欲故静"。在周敦颐看来，心性修养就应该排除心中各种欲望杂念，保持心底的清静。高奣映吸收了这种观点："人既一动一静，莫不全乎太极之道然后行之也中，处之也正，发之也仁，裁之也义……况静即诚之复性之真也。苟非寂然无欲，其静不凝；苟非畅豫亨嘉，其动必燥，乌能合天地而行鬼神也！"⑦ 在高奣映看来，主静就是"寂然无欲"。为论述主静的方法，他引入二程"闲邪存诚"的概念："如何是闲邪？非礼而勿视听言动，邪斯闲矣。"⑧ 实际上就是主动自觉地以"礼"的标准来规范、约束自己的思想与行动，直至达到与"礼"完全一致⑨，即所谓的"敬即便是礼，无己可克"⑩。对于"闲邪存诚"的涵养方法，高奣映说："吾儒闲邪存诚，日谨其几，刻慎其独，当格物以致知，贵知言以养气，此心臆间，太极本体悉从静存动察中归复，未可以无极务高远于诞幽杳寂之境耳。"主静慎独也好，"闲邪存诚"也罢，其目的都是为了让"（心）时时与此点灵光契合，使不为物欲混，不为理事障，使之无欠无余，养到气达浩然、心通默识，则此本有之太极，归复而明备于我"⑪，即防止欲念、收拾本心，以恢复至善的本性。

人性本善是朱熹工夫论的前提。"性者，人所禀于天以生之理也，浑然至善，未尝有恶。"⑫ 在朱熹这里，天理是至善纯一的，所以秉承于天的本性也是至善无恶的，但这种至善的性落入到具体的人之后，由于受到外部客观事物的感应，性就会产生情感，便有了善恶，即他所谓的已发状态。"盖人受天地之中以生，其未感也，纯粹至善，万理具焉，所谓性也。然人有是性则即有是形，有是形则即有是心，而不能无感于物。感于物而动，则性之欲者出焉，而善恶于是乎分矣。性之欲，即所谓情

① ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷1，第8页。
② ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷1，第9页。
③ ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷1，第9页。
④ ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷1，第8页。
⑤ ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·迪孙》卷下，第275页。
⑥ ［北宋］周敦颐著、陈克明点校：《周敦颐集》卷1《太极图说》，第6页。
⑦ ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷2，第25页。
⑧ ［宋］程颐、程颢著，王孝鱼点校：《二程集》，《河南程氏遗书》卷2上，北京：中华书局，1981年．第26页。
⑨ 杨翰卿：《文化边缘中的高深造诣：清初少数民族学者高奣映的儒学创获》，《四川大学学报》哲学社会科学版2014年第5期，第34页。
⑩ ［宋］程颐、程颢著，王孝鱼点校：《二程集》，《河南程氏遗书》卷15，第143页。
⑪ ［清］高奣映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高奣映集·太极明辩》卷1，第10页。
⑫ 《孟子集注》卷5《滕文公章句上》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第306页。

也。”[①] 排除欲望、保持本性成了朱熹工夫论的着力点。

为了去欲存理（性），朱熹提出主敬的修养方法：“‘敬’字工夫，乃圣门第一要义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”[②]“主敬之说，先贤之意盖以学者不知持守，身心散漫，无缘见得义理分明，故欲其先且习为端庄整肃，不至放肆怠堕，庶几心定而理明耳。”[③] 简而言之，所谓主敬，就是保持身心的端庄严肃，有点类似于主静，但与主静还是有很大的区别。“敬则虚静，不可把虚静唤作敬。”[④] 何以如此？朱熹说：“敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏，不放逸耳。”[⑤]“敬有什物？只是如‘畏’字相似，不是块然兀坐，耳无闻，目无见。全不省事之谓，只收敛身心，整齐纯一，不凭地放纵，便是敬。”[⑥] 他认为敬首先要做到身心收敛，保持虚静，不被杂物所染；但仅仅做到虚静还不够，还必须有致知穷理的工夫，否则与静没有何区别。“如何都静得！有事须着应。人在世间，未有无事时节；要无事，除是死也。自早至暮，有许多事。不成说事多扰乱，我且去静坐。敬不是如此。若事至前面，而自家却要主静，顽然不应，便是心都死了。无事时敬在里面，有事时敬在事上。有事无事，吾之敬未尝间断也。”[⑦] 如果只是一味地强调静、提倡久坐，便会有走向佛、老虚空的危险，与打坐、坐禅无异。“今终日危坐，只是且收敛在此，腾如奔驰。若一向如此，又似坐禅入定。”[⑧] 故他希望通过“动时要做（致知穷理），静时也要做（致知穷理）”主敬的修养方法，进行“存天理、灭人欲”实践，进而达到“浑然至善”的目的。

从上面的分析可知，在心性修养方面，二者都承认秉承于天的本性是至善、纯一不杂的。这种至善的性落到人的身上，由于受到客观环境及物欲的影响，就会产生善恶，而修养的目的就是要恢复至善的性。在具体的方法上，高裔映以主静为主，朱熹强调主敬。无论是主敬还是主静，以“复性”为手段并追求至善是二人工夫论的目标。

结　论

儒学发展到宋代，以新的形态即所谓“理学”出现。理学在其形成过程中，一方面受到佛老思想的影响，另一方面又排斥佛老思想。宋明理学家明显带有“出入佛老，返于六经”的双重色彩。朱熹作为理学的集大成者与最杰出的代表，其学说不可能不吸收佛老思想，同时又因儒家建构自身道统需要，不得不极力地排斥佛老思想。这种特征对后世思想家产生了极为深远的影响。

作为明末清初与顾、黄、王、颜齐名[⑨]的少数民族学者高裔映，其理学思想是在反对朱熹“无形而有理”的基础上建立起来的，带有对理学思想的批判精神，但他对理学本质问题的回答与论述，又与朱熹一脉相通。无论是以“太极”为本体的建构，还是以复性为目的的工夫主张，二人的理学思想都是为了排佛老以建立儒家自身道统提出的，同时是儒学自身发展的内在要求和必然结果。与其说高裔映与朱熹在思想理路上有所不同，不如说二者在思想本质上“百虑而一致，殊途而同归”。

（责任编辑　杨海文）

① 《晦庵先生朱文公文集》卷 67《乐记动静说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第 3263 页。
② ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 12《学六》，第 210 页。
③ 《晦庵先生朱文公文集》卷 59《答方子实》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第 2820 页。
④ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 74《易十》，第 1896 页。
⑤ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 12《学六》，第 211 页。
⑥ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 12《学六》，第 208 页。
⑦ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 12《学六》，第 212—213 页。
⑧ ［宋］黎靖德编、王星贤校：《朱子语类》卷 103，《罗氏门人》，第 2604 页。
⑨ 云龙编纂：《姚安县志》卷 42《学术志·学术概论》，昆明：云南人民出版社，1988 年，第 713 页。

现代哲学 6 2017
双月刊/2017年第6期(总第155期)/十一月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

自然、非物质与人本学浪漫主义——张一兵与大卫·哈维对话之二（2017）
…… ［美］大卫·哈维　张一兵　杨乔喻　1

从内在反思到系统与环境的变奏
——规范性来源的“主－客”维度理解及其超越 …… 吕春颖　10

货币的隐喻学：马克思《资本论》中的“货币之谜” …… 覃万历　18

新辩证法学派的历史缘起与当代发展 …… 孔智键　25

20 世纪 40 年代中后期中国马克思主义者对自由主义的理论批判…… 朱庆跃　33

阶级目光下的劳动群众：毛泽东的唯物主义 …… 李　捷　48

民主革命时期中国共产党对“人民民主专政”话语的建构及启示 …… 黄寿松　54

《中国经济原论》与马克思主义政治经济学中国化…… 刘晓雷　谭群玉　61

《关于〈被盗窃的信〉的研讨班》VS《真理的邮递员》
——德里达在能指问题上对拉康的批评辨析 …… 黄　作　67

拉康对康德伦理学的批判与超越
——一种基督教进路的解读 …… 卢　毅　76

历史现象学的现状与目标 …… 卓　立　85

梅洛－庞蒂“身体”概念中的“内时间”维度 …… 沈宇彬　92

“我”的双重“他者”

——《寻找丢失的时间》中意识结构的伦理价值 …… 郭晓蕾　99

走出视觉霸权，洗耳恭听世界 …… 张　聪　107

孟子论性善与性命 …… 陈　来　115

荀子的人性论是否隐含性善思想？ …… 陈　林　120

礼养与性朴：《荀子·礼论》研究 …… 刘荣茂　126

从《劝学》《性恶》的多个比喻看荀子及其后学的人性论 …… 申云同　131

“师法”“家法”辨 …… 杨青华　杨　权　136

盐铁会议主题考 …… 杨　勇　143

晚明心学功夫的时代意识与实学精神

——以邹元标为中心 …… 陆永胜　150

论高翀映、朱熹理学思想之融通 …… 张文渊　156

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊22＊2017－6

MODERN PHILOSOPHY
No.6 2017 / General No.155 / November

CONTENTS

Nature, Non-material and Anthropocentric Romanticism: A Second Dialogue between Zhang Yibing and David Harvey (2017) ····· *David Harvey*, *Zhang Yibing* *Yang Qiaoyu* 1
From Internal Reflection to Thinking in Terms of System/Environment: Understand and Transcend the Subject/Object Dimension of Normativity ····· *Lv Chunying* 10
The Metaphorology of Money: "The Riddle of Money" in Marx's *Capital* ····· *Qin Wanli* 18
The Origin and Development of the New Dialectic School ····· *Kong Zhijian* 25

Chinese Marxists' Critique on Liberalism in the Late 1940s ····· *Zhu Qingyue* 33
Working Mass in Class Perspective: Mao Zedong's Materialism ····· *Li Jie* 48
The Discursive Construction of the "People's Democratic Rule" by the Chinese Communist Party during the Democratic Revolution Period ····· *Huang Shousong* 54
Arguments on the Basics of Chinese Economy and the Sinolization of Marxist Political Economy ····· *Liu Xiaolei* *Tan Qunyu* 61

"Seminar on The Purloined Letter" Versus "The Maker of Truth": An Analysis of Derrida's Critique of Lacan's View on the Signifier ····· *Huang Zuo* 67
Lacan's Constructive Critique of Kant's Ethics: A Christian Approach ····· *Lu Yi* 76
Historical Phenomenology: Present and Future ····· *Zhuo Li* 85
On the Dimension of Internal Time in the Concept of the "Body" in Merleau – Ponty's Philosophy ····· *Shen Yubin* 92

The Double "Other" of "Me": The Ethical Value of Consciousness Structure in *In Search of Lost Time* ····· *Guo Xiaolei* 99
The Hegemony of Vision and the Hearing of World ····· *Zhang Cong* 107

Mencius on Innate Goodness, Nature and Destiny ····· *Chen Lai* 115
Is Innate Goodness an Element in Xunzi's Theory of Human Nature ? ····· *Chen Lin* 120
Rites Cultivating and Simple Human Nature: A Study of *Xunzio · Lilun* ····· *Liu Rongmao* 126
On Xunzi's View of Human Nature from Metaphors in *Quanxue* and *Xinge* ····· *Shen Yuntong* 131

A Debate between "Academic Theoretical System of Teacher" and "Inherited Theoretical System" in the Studies of Confucian Classics in Han Dynasty ····· *Yang Qinghua* *Yang Quan* 136
A Textual Research on the Salt and Iron Meeting ····· *Yang Yong* 143
On the Historical Implications of Wang Yangming's *Kung Fu* in the Late Ming Dynasty: Centering on Zou Yuanbiao ····· *Lu Yongsheng* 150
A Comparative Study on the Thoughts of Gao Wengying and Zhu Xi ····· *Zhang Wenyuan* 156