政治经济学批判与西方马克思主义
——以 1930－40 年代对“巴黎手稿”的人本主义解读为例

张秀琴

【摘要】1932 年“巴黎手稿”的公开出版对西方马克思主义的形成与发展具有重要的文献学意义。基于该文献，国际学界就政治经济学批判与哲学批判在马克思思想整体中的关系问题，以及与之密切相关的政治经济学批判与西方马克思主义的关系等相关议题的持续探讨，实际构成了西方马克思主义发展史不可或缺的脉络。本文梳理该文献公开发表后第一时间段（即 1930－40 年代），人本主义西方马克思主义主要代表人物（即马尔库塞的“基础论”、卢卡奇的“结合论”和科尔施的“阶段论”）的代表性解读，以期说明：他们不仅是西方学界第一批解读“巴黎手稿”的学者，而且率先开启了对“巴黎手稿”的人本主义解读之先河，使蔚为壮观的人本主义马克思主义成为西方马克思主义的第一大流派。更为重要的是，该流派虽然的确强调“巴黎手稿”在整个马克思思想中的重要地位，但绝非批评者所认为的那样，即武断地力图以马克思早期思想来取代其晚期思想；相反，他们都借助《资本论》来展开相关研究。因此，在他们这里，哲学批判和政治经济学批判是结合或统一在一起的。不理解这种总体论，我们就无法准确理解他们的具体判断。

【关键词】“巴黎手稿”；西方马克思主义；政治经济学批判；人本主义
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0001－09

作者简介：张秀琴，安徽合肥人，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院教授。
基金项目：北京高校中国特色社会主义理论研究协同创新中心（中国人民大学 21 世纪中国马克思主义研究协同创新中心）

“巴黎手稿”（特别是其中的“1844 年经济学哲学手稿”，以下简称“1844 年手稿”）[①] 于 1932 年首次公开出版，这对于西方马克思主义（特别是其人本主义一派）的形成与发展具有知识考古学层面的重要文献学意义。实际上，正是基于对“巴黎手稿”的解读，他们找到了另一个在“文献学基础”上不同于第二、三国际所倡导的马克思，后来学界将之概括为“两个马克思”说[②]或“取代”

① “巴黎手稿”指的是马克思于 1843－1845 年间居留于巴黎期间所摘录和评述的有关国民经济学的诸多手稿。MEGA1 编委会将其整理并编号为 9 个笔记本，该编委会（负责人先后为梁赞诺夫和阿多拉茨基）还根据其中的 3 个笔记本编辑出版了《1844 年经济学哲学手稿》（题名为编者所加）。以后，学界就将“巴黎手稿”划分为两大部分，即“1844 年经济学哲学手稿”和“巴黎笔记”。（后者指的是其他未被编者以命名的方式整理并单独出版的“摘录笔记”，虽然 2000 年中译本的“1844 年经济学哲学手稿”单行本也同时包含有“穆勒评注”这一“摘录笔记”。）

② 其实，最先提出“两个马克思”观点的，是于 1932 年同年发表“1844 年经济学哲学手稿”（所包含内容与 MEGA1 中所收录的不同，特别是不包含“第一手稿”，即 MEGA2 中所说的“笔记本 I”）的朗兹胡特和迈耶尔，他们给“1844 年经济学哲学手稿”的题名是“国民经济学和哲学”（Cf. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Band I/2, Berlin: Dietz Verlag, 1982; K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Band. 1, Leipzig, 1932.）

说，即试图以“青年马克思”取代“老年马克思”的理论努力[①]。这样的概括是否符合西方马克思主义的本意暂且不论，不可否认的是，在马克思主义理论的全球传播与接受史中，的确由此引发出如下至今依然在中文语境无法停息的新议题：第一，异化（特别是异化劳动）概念（以及由此而产生的人本主义或人道主义马克思主义思潮[②]）在马克思主义思想中的理论地位问题；第二，以“巴黎手稿”为代表的青年马克思，是否能代表真正的马克思主义思想正统。这两个核心问题既是对 1920 – 30 年代西方马克思主义创立期所直面的“什么是真正的马克思主义”问题的持续关注，也实际构成了 20 世纪（特别是 1930 – 70 年代）西方马克思主义的基本发展与演化线索。也正是在这一阶段，人本主义马克思主义和科学主义马克思主义[③]这两大西方马克思主义派别分野的局势日益明显，并最终围绕着这两大核心问题，在现代性辩证法的范式下，对理性和意识形态专题进行了不同探讨。这些探讨至今影响着中文语境的相关理论视域，特别是政治经济学批判与哲学批判在马克思思想整体中的关系问题，以及与之密切相关的，如何看待政治经济学批判与西方马克思主义（特别是其人本主义一派）的关系问题等。

为澄清上述问题，本文拟以 1930 – 40 年代西方马克思主义学者马尔库塞、卢卡奇和柯尔施等为代表的人本主义一派对“巴黎手稿”的率先解读为例[④]，试图说明：他们不仅是西方学界第一批解读“巴黎手稿”的学者，而且率先（特别是马尔库塞的《历史唯物主义的基础》）开启了对“巴黎手稿”的人本主义解读之先河，并因此成就了蔚为壮观的人本主义马克思主义这一西方马克思主义中的第一大流派。本文拟将这一阶段的相关解读划分为：1）以马尔库塞为代表的（以 1932 年的《历史唯物主义的基础》为例）“基础论”，即认为“巴黎手稿”是政治经济学批判的哲学基础；2）以卢卡奇为代表的“结合论”（以写于 1938 年的卢卡奇的《青年黑格尔》和 1938 年发表的柯尔施《卡尔·马克思》为例），即认为“巴黎手稿”标志着经济学和哲学的辩证结合；3）以柯尔施为代表的“阶段论”，即认为“巴黎手稿”只是政治经济学批判的哲学阶段。

一、马尔库塞：“巴黎手稿”是政治经济学批判的哲学基础

虽然俄文版《马克思恩格斯文库》第三卷（1927 年，梁赞诺夫主编）中先前已以“神圣家族的预备著作”为题名发表了其部分文稿，但由阿多拉茨基主编的“1844 年经济学 – 哲学手稿”全文原文版于 1932 年才首次公开出版（收录于旧 MEGA 第一部分第三卷）。正是同年，马尔库塞对刚刚公开全文发表的“1844 年手稿”展开研究，并由此引发西方世界持续的“巴黎手稿热”。这个肇始性

① 两个马克思的论争还引发后续相关话题，如“马克思和恩格斯”思想关系问题、“马克思和黑格尔”思想关系问题等。佩里·安德森的评价对日后中文语境的相关论断产生重要影响，即认为反对恩格斯的哲学遗产和重估黑格尔的思想贡献是由卢卡奇和柯尔施所开创的西方马克思主义的传统。实际上，关于前者的讨论所涉及的主要是如何评价恩格斯对马克思主义的思想贡献问题；而关于后者则更多关涉的是“马克思思想的形成史”问题，无论是以“马克思和黑格尔”的思想关系的形式、还是以“马克思和费尔巴哈”的思想关系的形式或其他将马克思的思想前溯到前马克思的某位思想家那里，如康德、费希特、或卢梭等。有学者分析认为其源起是：随着恩格斯于 1888 年把《关于费尔巴哈的提纲》作为《费尔巴哈论》一书的“附录”而发表，“从而就为发表属于马克思观点形成时期的马克思手稿开创了先例”。（参见［英］佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高铦等译，北京：人民出版社，1981 年，第 78、80 页，其中人名译法有改动；［苏］尼·伊·拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，北京：人民出版社，1981 年，第 17 页。）

② 在这一时期，人本主义马克思主义作为西方马克思主义发展期的两大基本派别之一，主要指的是：1）以萨特、梅洛·庞蒂和列斐伏尔等为代表的法国存在主义马克思主义；2）以柯尔施和卢卡奇（特别是后者的后期）等为代表的黑格尔主义马克思主义；3）以马尔库塞和弗洛姆等为代表的弗洛伊德主义马克思主义（亦称精神分析的马克思主义），同时他们也属于法兰克福学派（后者正是在这一时期成长为人本主义一派中最为有影响力的支流）。

③ 这一时期的科学主义马克思主义包括：1）以阿尔都塞等为代表的法国结构主义马克思主义；2）以科莱蒂和沃尔佩为代表的意大利的新实证主义马克思主义。

④ 实际上，以列斐伏尔和梅洛·庞蒂为代表的对“巴黎手稿”的存在主义马克思主义解读也属于这一时期，例如列斐伏尔 1938 年的《辩证唯物主义》和 1946 年的《日常生活批判》、梅洛·庞蒂 1948 年的《意义和无意义》，因篇幅有限，不再详述。

文献就是马尔库塞发表于1932年的《历史唯物主义的基础》[①]。在这里，马尔库塞率先肯定了“巴黎手稿”对重新理解历史唯物主义的重大意义，将这一重大意义归结为“新基础”和“新材料”的意义。继卢卡奇和柯尔施（1923年）之后，马尔库塞再次回答了什么才是真正的马克思主义，即认为马克思主义理论的本质在于其哲学基础和政治革命旨趣；同时确认了“巴黎手稿”时期的马克思思想的黑格尔（《精神现象学》）来源。此后，旨在摆脱僵化的客观主义机械论的努力，就得以在“巴黎手稿”中所确立的异化（或外化）劳动概念中予以布展，以期恢复现代性辩证法的主体之维。马尔库塞认为马克思“巴黎手稿”的发表必将成为“马克思主义研究史上的一个划时代的事件”，因为它将历史唯物主义乃至整个马克思主义理论研究置于“新的基础之上”，因而研究者们“能用一种更加富有成效的方法提出关于马克思和黑格尔之间的实际关系这个问题”[②]，“1844年手稿”可以作为新的文献依据和基础证明马克思对黑格尔（《精神现象学》）“特别感兴趣”[③]，而马克思对黑格尔的批判的“实证的基础”就是“把人定义为一种‘对象性的’、历史的和社会的、实践的存在物”。在马尔库塞看来，马克思批判和不满的是黑格尔哲学的“基础和实际‘内容’，而不是它的（大家通常所认为的）‘方法’”[④]。这就不难理解为何很多西方马克思主义者把马克思主义哲学或辩证法习惯性地归结为一种方法。

这种“习惯做法”实际上牵涉的是如何看待“巴黎手稿”的历史地位问题，即关于“巴黎手稿”的定性问题。马尔库塞的回答是：它是“关于政治经济学的哲学批判以及政治经济学作为一种革命理论的哲学基础”[⑤]。显然，这是继卢卡奇和柯尔施等人之后对“什么才是真正的马克思主义”或“马克思主义与哲学的关系问题”的明确回答，即马克思主义是哲学。只不过，与这一时期（特别是1932年前）西方马克思主义创始人（特别是柯尔施）多以《资本论》为文献依据的研判不同，马尔库塞直接以“巴黎手稿”为文献依据作出判定。这样的判定多是在对辩证法的探讨下开展的，如卢卡奇的《历史与阶级意识》的副标题“马克思主义辩证法研究”所示。实际上，在这里，（无疑源于黑格尔的）“辩证法”不仅是“哲学”的代名词，也是“革命”和“变革”（“批判”和“实践”）的同义语。更为重要的是，这样的判定并不只限于马克思早期思想发展阶段，而是贯穿马克思全部思想发展的始终。置言之，在马尔库塞等人本主义者看来，不存在那种所谓的马克思思想先后经历了哲学阶段和政治经济学阶段的“阶段论”或任何形式的“断裂论”。马尔库塞明确指出“在马克思理论的所有阶段上，他的理论基础都包括了哲学的基础”，因此，那种认为“马克思是先为他的理论制定哲学基础，再为他的理论制定经济学基础”的“常见的论点是站不脚的”，因为“对政治经济学的革命的批判本身就有一个哲学的基础，反之，作为这种批判的基础的哲学也包含了革命的实践”。在人本主义者看来，只有这样理解，马克思主义才真正是“有关整个人类存在问题的科学的表述”，而不至于堕落为某种“专门”的科学领域，如第二国际理论家所经历的那样。[⑥] 这里，马尔库塞显然是以“哲学基础论”的方式，重申了马克思主义辩证法的总体性，而后者正是卢卡奇等人所极力倡导的。所以马尔库塞说“作为哲学来论述”，即意味着“这种研究的出发点、基础和目的恰恰正是具体的历史现状和对它进行革命的改造的实践”，因此“哲学、经济学和革命实践”是不可分割

① 其中文版收录于《西方学者论〈1844年经济学－哲学手稿〉》，复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译，上海：复旦大学出版社，1983年。

② ［德］马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，《西方学者论〈1844年经济学－哲学手稿〉》，第93页。

③ ［德］马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，前揭书，第94页。特别是《精神现象学》人的“自我创造”的历史。只不过，在黑格尔那里，这一历史过程表现为绝对精神（理念）和“物相”之间的二分关系，而在马克思那里，则是实践的过程，即“自由的自我实现，始终处理、废弃和变革既成的‘直接的’事实”。（参见同上书，第141页。）

④ ［德］马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，前揭书，第133—135页。

⑤ 同上，第93页。

⑥ 同上，第94—95页。

的整体[①]，这个“整体”即“总体”。

除了强调政治经济学批判和哲学批判在马克思那里的统一性（即“总体”），马尔库塞还以“巴黎手稿”中异化劳动的概念贡献为例，来说明这一辩证法的总体统一性原则，即真正的政治经济学批判都是奠基于哲学的批判而不是相反，否则就成了“批判的政治经济学”，而不是马克思真正想做的“政治经济学批判”。他认为“1844 年手稿”中“异化劳动”概念的出现，为劳动概念走出“传统结构”（即纯粹经济学）奠定了基础，马克思的探讨一直“围绕着”这一新劳动概念来进行，由此揭示了日后成为共产主义革命之新科学基础的新的“事实”。可见，作为“新的”劳动概念（基于外化劳动和私有财产的“异化劳动概念”），是作为“批判”（也即哲学）的基本概念出现的，而不再是古典国民经济学（及其各类变种的）纯粹经济学概念。和其他人本主义马克思主义者一样，马尔库塞认为，根据马克思在“巴黎手稿”中的新劳动观即异化劳动观，所得出的新“事实”是“通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的‘积极的扬弃’将使整个人类历史革命化”，这是真正的共产主义的人、真正的人的现实化历史进程，也是扬弃异化的具体过程。在这个意义上，对异化劳动这一新劳动概念的探讨是围绕着人的本质问题展开的，由此，“人的定义”构成了“巴黎手稿”的“核心”和“基础”。[②]这也是人本主义（或人道主义）的、基于哲学的政治经济学批判主旨，不然，至多只能算是一种批判的政治经济学罢了。可见，“哲学的”、“革命的”和“辩证法的”在这里几乎是同义语（即哲学中的异化逻辑、呈现在现实中的革命逻辑，例如对人的本质问题的探讨进而提出主体导向；而对主体性问题的探讨又与对其具体的历史与社会界域的指认密切相关，这里体现的是劳动、生产关系和阶级斗争论题），是卢卡奇所力图“恢复”的“真正的马克思主义”的基本原则，即总体辩证法原则。只是，这样的总体辩证法原则在早期著述中主要呈现为异化（劳动）逻辑。

这一基于异化逻辑的哲学的和辩证的批判既然在“巴黎手稿”中已奠基，那么是否意味着它可以替代马克思晚年的其他政治经济学研究成果呢？和所有人本主义者创始人一样，马尔库塞一方面高度认可“1844 年手稿”中出现并清楚呈现了马克思晚期与《资本论》（及其手稿群）有关政治经济学批判的“所有常见的范畴”及其“本来含义”[③]；另一方面，这些常见范畴（如“异化”）并没有在马克思晚期的著述中彻底消失，而是得到了持续关照和探讨。这样的马克思思想发展的各个阶段之间的“连续论”，显然不是马尔库塞所独有的，同样体现在同属人本主义一派的卢卡奇和柯尔施身上。从这个意义上来看，那种不加分析、区别地断定卢卡奇等人本主义马克思主义者都是割裂马克思思想的发展阶段、特别是以马克思早期思想来取代马克思晚期思想的断言，是没有根据的。下文将更清晰地论述这一点。

二、卢卡奇：“巴黎手稿”标志着经济学和哲学的辩证结合

马尔库塞的这一奠基性阐释，也得到西方马克思主义创始人卢卡奇和柯尔施的支持，尤其是在他们 1930 年代中后期所作的相关理论贡献，即写于 1938 年、初版于 1948 年的卢卡奇的《青年黑格尔》和发表于 1938 年的柯尔施的《卡尔·马克思》。卢卡奇的这一支持性努力具体表现为：其一，确认“巴黎手稿”在整个马克思思想发展史中的“正文”身份，即它是隶属于“辩证唯物主义”的“明确”的“开端”之作，但没有放弃对马克思晚期著述的重视（这一点在柯尔施那里表现得更为明显）；其二，认为马克思在“巴黎手稿”中以其劳动辩证法超越了黑格尔的异化（或外化）概念（与卢卡奇的“劳动辩证法”相类似，柯尔施所使用的是“现实”或“革命”辩证法）；其三，通过

① ［德］马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，前揭书，第 100 页。
② 同上，第 97、99、118 页。
③ 同上，第 93 页。

对“巴黎手稿”的哲学属性的研判，再次确认和强调马克思主义的哲学维度①。

卢卡奇的《历史与阶级意识》（1923 年）所提出的“物化”概念，与“巴黎手稿”时期马克思所提出的“异化”观有诸多相似性，有学者因此认为卢卡奇有“抄袭”马克思之嫌，理由是卢卡奇有机会在前苏联马克思恩格斯研究院“提前阅读”到尚未公开出版的“巴黎手稿”。但卢卡奇本人并不承认这一“抄袭”行为②，而只是如佩里·安德森所指出的，“卢卡奇流亡莫斯科期间，曾于 1931 年亲自在梁赞诺夫手下工作，辨认那些手稿，据他自己所述，这段历史永久地改变了他对马克思主义的解释”③。这里，卢卡奇“自己所称”指的是他在《历史与阶级意识》“1967 年序言”的相关言论以及在接受《新左派评论》杂志访谈时的交代④：“我于 1930 年开始了在莫斯科马克思恩格斯研究院的研究工作。在这里，我交了两个意想不到的的好运：《经济学哲学手稿》的手稿正好全部被辨认出来，我可以阅读它。”“在阅读马克思手稿的过程中，《历史与阶级意识》中的所有唯心主义偏见都被一扫而空。”⑤ 显然，卢卡奇否认自己之前看过“巴黎手稿”：虽然他的确可以提前于 1932 年（“巴黎手稿”公开发表年）之前“提前阅读”“巴黎手稿”，但却没有早于 1923 年，即提出“物化”概念的《历史与阶级意识》公开发表年。

这就意味着卢卡奇 1930 年代以后的著述，应该是阅读过“巴黎手稿”之后的作品。他的《青年黑格尔》（写作于 1938 年，发表于 1948 年）⑥ 应该算是基于“在莫斯科对 1844 年手稿的研读”后的成果之一⑦。这一成果体现在《青年马克思》（1954 年写作、1965 年出版）⑧ 中，卢卡奇在此专文论述了“1844 年经济学哲学手稿简论”⑨，而他为《历史与阶级意识》所写的新序言（即“1967 年序言”）、1971 年公开出版的《社会存在本体论》的下册第一章“劳动”和第四章“异化”也属此列。

在大篇幅引述“巴黎手稿”的《青年黑格尔》中，卢卡奇实际上认为自己是在尝试用马克思的思想来解读青年黑格尔的思想，特别是“黑格尔把人的自我产生理解为一个过程”、理解为人“自己的劳动的结果”，认为这些都是“巴黎手稿”中的马克思所明确看到的黑格尔的“伟大之处”。据此，他还把“巴黎手稿”确立为真正的马克思主义诞生的“明确”的“开端”（这与马尔库塞将“巴黎

---

① 卢卡奇的这一工作与柯尔施稍显不同：卢卡奇是从总体的即所谓“经济学与哲学”的辨证结合视角展开论述，柯尔施则更直接地论断“巴黎手稿”是马克思政治经济学批判的哲学阶段。如果把它们分别称为“结合论”和“阶段论”，那么上文马尔库塞的基本观点则可称为“基础论”。

② 非常有意思的是，戴维·麦克莱伦曾在书中耐人寻味地指出：“卢卡奇曾惊人地预见到，1930 年前后《经济学－哲学手稿》的发表会给马克思思想投下新的光辉。”同时，麦克莱伦同指出，卢卡奇的“物化”概念，“显然是从马克思《资本论》中对商品拜物教”的“分析”“出发的”。（［英］戴维·麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》，林春、徐贤珍等译，北京：东方出版社，1986 年，第 198、202 页。）

③ 参见［英］佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高铦等译，北京：人民出版社，1981 年，第 67 页。

④ 在接受《新左派评论》杂志访谈时，卢卡奇说：“1930 年，我在莫斯科时，梁赞诺夫给我看了马克思 1844 年在巴黎时期写作的手稿。你可以想象我有多么兴奋：阅读这些手稿彻底改变了我与马克思主义的关系，也转变了我的哲学观。一名来自苏联的德国学者那时正致力于整理这些手稿以备出版。这些手稿已被老鼠的牙齿所啃食，其中有些词句也已丢失。基于我的哲学知识，我和他一起工作，以确定在这些残破的手稿中那些丢失的字句最有可能是什么：比如说，常需要猜测以字母‘g’开头和字母‘s’结尾的某个词其中间丢失的部分是什么。我想，最终面世的这个版本是很不错的——我知道，是因为我也为该版本的编辑工作出了力。”（Cf. Interview：Luckacs and his Life and Work，*New Left Review*，1971（68），pp. 56－57.）

⑤ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》“新版序言（1967）”，杜章智等译，北京：商务印书馆，1992 年，第 33—34 页。

⑥ 参见［匈］卢卡奇：《青年黑格尔》（选译），王玖兴译，北京：商务印书馆，1963 年。这是根据 1954 年柏林建设出版社版节译。另参见根据 1966 年柏林本译出的英文本：Georg Lukacs，*The Young Hegel*：*Studies in the Relations between Dialectics and Economics*，translated by Rodney Livingstone，London：Merlin Press，1975. 这个英译本的封底页也介绍说，在莫斯科期间的卢卡奇作为“最早接触到《1844 年经济学哲学手稿》的读者之一”，显然为《青年黑格尔》的写作提供很大的理论“ 动力”。

⑦ ［英］佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高铦等译，第 80 页。

⑧ 德文论文发表于：Georg Lukacs，Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx（1840 － 1844），in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*，Volume 2，Issue 2（February 1954），pp. 288－343；后又于 1965 年单独出版：Gyo？rgy Luka？cs，*Der junge Marx Seine philosophische Entwicklung von* 1840－1844，（Pfullingen）Neske，1965；并有据此译出的法文版：Gyo？rgy Luka？cs，*Le jeune Marx*：*son évolution philosophique de* 1840 *à* 1844，Traduction de l’allemand par Pierre Rusch，Les éditions de la Passion，2002.

⑨ ［匈］卢卡奇：《〈经济学哲学手稿〉简论》，《〈1844 年经济学哲学手稿〉研究》，长沙：湖南人民出版社，1983 年，第 206 页。

手稿”视为历史唯物主义新材料和新基础，在旨趣上是十分相似的），因为在“巴黎手稿”中，马克思实现了经济学与哲学的辩证结合（即总体），即“一方面分析了古典经济学家的观点里的辩证本质，另一方面又分析了黑格尔《精神现象学》的经济基础”①。卢卡奇的这一指认，得到了列斐伏尔的赞同——以“总体的人”的名义，参见其在初版于 1939 年的《辩证唯物主义》一书中的相关论述②，只不过，与卢卡奇相比，列斐伏尔对黑格尔的《精神现象学》评价要低得多，而对恩格斯自然辩证法的评价相对较高。在卢卡奇看来，借助这一结合而实现的劳动辩证法视域在“巴黎手稿”中的确立，标志着该文献在马克思思想发展中的重要地位。正是借助这一结合，马克思才能在“这部手稿里”为“实际排除唯心主义辩证法”提供“先决条件”，即“从经济学上给异化事实作了说明”③；同时使马克思得以对“《精神现象学》在经济学方面所取得的成就与失误做出了准确的评价”④，即黑格尔“没见到资本主义社会里劳动的消极方面。他只从其积极方面对劳动进行了考察”，所以在黑格尔那里“就必然地产生出哲学上错误的分割、错误的统一和唯心主义的神秘化”。总之，根据卢卡奇的解读，“巴黎手稿”时期的马克思之所以能超越青年黑格尔，就是因为马克思发现了“资本主义劳动的实际辩证法”⑤。可见，和马尔库塞一样，卢卡奇从异化劳动（这里表述为劳动辩证法）出发来例证“巴黎手稿”为马克思政治经济学批判奠定了哲学基础，这个哲学基础就是辩证法基础。换言之，武断地在马克思思想发展阶段中划分出所谓纯哲学阶段或纯政治经济学阶段，是值得怀疑甚至不可取的，这样的二分法范式至少忽略了二者的结合这一辩证法精神。真正的总体辩证法与任何一种非此即彼的二元论都是绝对不相容的。从这一意义上看，卢卡奇的“结合论”与马尔库塞的“基础论”在根本旨趣上是一致的，即断定“巴黎手稿”作为马克思早期著述的重要意义和地位，亦即其异化（劳动）逻辑（体现为劳动辩证法的总体原则）是马克思贯穿一生的基本原则。马克思的早期和晚期思想，在这个意义上是连续的、不可分割的、前后一致的。

三、柯尔施：从《资本论》出发的“巴黎手稿”研究

与马尔库塞对“巴黎手稿”是政治经济学批判的哲学“基础”不同（基础论），也与卢卡奇关于经济学和哲学的辩证结合观不同（结合论），柯尔施立足于《资本论》，认为“巴黎手稿”是马克思政治经济学批判的哲学“阶段”（阶段论）。

在 1938 年的《卡尔·马克思》中，柯尔施对刚公开出版不久的“1844 年手稿”予以“引用”（指的是 MEGA1 版中的“巴黎手稿”），虽然这一引用是在对《资本论》第一卷中相关内容进行研究的立足点之上而进行的（这与卢卡奇和马尔库塞不同，因为后二者是直接从“巴黎手稿”出发的），但他对“巴黎手稿”中“异化”概念的重视和“经济学批判的哲学阶段”的论断，都对后来的相关论者产生很大影响。

柯尔施认为，马克思《资本论》（第一卷）中的“商品世界的拜物教”“只不过是科学地表达了同一事物，即他以前在他的黑格尔－费尔巴哈时期把它称为‘人类的自我异化’”，（这种论断并非柯

① ［匈］卢卡奇：《青年黑格尔》（选译），王玖兴译，第 24、28 页。

② Cf. Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, translated by Hohn Sturrock, Minneapolis and Lodon: University of Minnesota Press, 2009. 该书被认为“是根据 1844 年手稿把马克思的全部著作进行新的重建的第一部主要理论著作”（［英］佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，第 67 页），列斐伏尔本人还是第一个将“巴黎手稿”翻译成外文的人：他与罗伯特·古德曼合作“将 1844 年手稿最先翻译成法文”于 1933 年在法国出版（Cf. Henri Lefebvre, *Critical of Everyday Life*, *Vol.* 1.: *Introductio*n, translated by John Moore, Verso, 1991, p. 258, 译者注 5）。

③ ［匈］卢卡奇：《青年黑格尔》（选译），王玖兴译，第 116—117 页。

④ Georg Lukacs, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, translated by Rodney Livingstone, London: Merlin Press, 1975, p. 319.（根据 1966 年柏林本译出。）

⑤ ［匈］卢卡奇：《青年黑格尔》（选译），王玖兴译，第 119 页。

尔施独有，马尔库塞在1941年的《理性和革命》也有过类似论断）。接着在同页注释1中，柯尔施交代说："哲学概念'异化'最初明确地运用于货币、价值、信贷等等经济现象，存在于马克思1844年的摘录笔记中对老穆勒一本著作的评注（《马克思恩格斯全集》第42卷第5－42页）和有关经济学－哲学手稿（同上书第49页以下、特别是89页以下）。"① 稍后，他承认自己在这里引用了"两部1844年的著作"②。该书附录2所交代的"这个时期的马克思"，即"在《经济学哲学手稿》中"的马克思③。根据柯尔施自己对其文献来源的交代，"马克思和恩格斯截至1848年的文章和他们二人之间于1844年至1883年的全部书信，均按照莫斯科马克思恩格斯列宁研究院出版的全集：《马克思恩格斯全集》（MEGA）第一部分第一、二卷和第三部分第一至三卷由梁赞诺夫编辑，柏林1927年至1930年；第一部分第三至六卷和第三部分第四卷由V·阿多拉斯基编辑，柏林1931年至1932年"；其中，他明确标识出自己引自MEGA1第一部分第三卷的文献包括"11. 摘自摘录笔记：关于斯密；关于穆勒（手稿，1844年）"、"12. 关于国民经济学批判，带有结尾一章关于黑格尔哲学（《1844年经济学－哲学手稿》）"。④而《马克思恩格斯全集》历史考证版第一版（即MEGA^1）第一部分第三卷中所收录的，正是1932年才首次公开出版的《1844年经济学·哲学手稿》（即柯尔施这里所交代的"12"）⑤；同时，该卷还收录了马克思同期所作的"摘录笔记"（即柯尔施这里所交代的"关于斯密"和"关于穆勒"的"摘录笔记"，后来学界一般称之为"巴黎笔记"）的大部分内容（即柯尔施这里所交代的"11"）⑥。值得注意的是，中译本在对这一部分的文献出处进行标注时，根据习惯做法，所标识的是"《马克思恩格斯全集》第42卷第5－42页"和"同上书第49页以下、特别是89页以下"⑦，显然指的是中文一版《马克思恩格斯全集》（1979年）第42卷中所收录的"摘录笔记"和"1844年经济学哲学手稿"。然而，这个以俄文二版《马克思恩格斯全集》为翻译底本的中文一版《马克思恩格斯全集》所收录的《1844年经济学哲学手稿》和相关摘录笔记，与柯尔施这里所引证的MEGA^{1}并非完全一致⑧。

虽然柯尔施明确标明自己所多次引述的是MEGA1中的"巴黎手稿"，但其主要旨趣并不是专门研究"巴黎手稿"，而是从研究《资本论》（第一卷）⑨出发，顺便讨论后者在前者那里的起源或

① ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，重庆：重庆人民出版社，1993年，第85—86页、第86页注释1，附录第201—202页。

② ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第87页注释2。

③ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，"附录II"第193页。

④ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，"图书目录"第206、208页。

⑤ K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Band I/3, Berlin: Marx-Engels-Verlag G. M. B. H., 1932.

⑥ 虽然马克思在巴黎时期写有9个笔记本的"摘录笔记"，但MEGA1在这里只选择刊印马克思对10位作家的13部著作所作的摘录。当然，柯尔施这里只是选择其中"关于穆勒"的和"关于斯密"的。

⑦ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第85—86页，以及第86页注释1（该注释还对马克思此时的异化观做出柯尔施式的解读）。柯尔施认为，这是马克思经济学批判的哲学阶段。

⑧ 实际上，在1968年以后出版的作为"补卷"（第40—50卷）的俄文二版《马克思恩格斯全集》第42卷中，才收录了"1844年经济学哲学手稿"和两篇摘录笔记，即对恩格斯《国民经济学大纲》的摘录和对穆勒的《政治经济学原理》的摘录，这是1979年出版的中文一版《马克思恩格斯全集》第42卷的母本。因此，柯尔施这里所引证的MEGA1中的"摘录笔记"与中文一版中所说的"摘录笔记"是不同的，前者指的是对斯密和穆勒的摘录，后者则指对恩格斯和穆勒的摘录；而且前者所引证的"1844年经济学哲学手稿"无论在编辑体例还是内容上也与中文一版不同，即省去了能反映对马克思"巴黎手稿"原始稿进行编辑过程的的编者说明和相关注释。

⑨ 这或许因为他本人即是《资本论》第一卷1872年法文版再版时（柏林1932年版）的编辑并为之作序之故。（参见［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第209页）

“萌芽”形式（这与梅洛－庞蒂 1948 年的《意义与无意义》一书的做法类似[①]）。基于此，关于马克思“巴黎手稿”时期与费尔巴哈的思想关系，柯尔施认为无论是在《神圣家族》时期，还是在“在同一时期产生的、但当是未公开发表的国民经济学批判的前言和正文中，对费尔巴哈进一步的、完全不是如此有限的表态”，都是由于费尔巴哈被“马克思特别是恩格斯视为必不可少的同盟者”，而“从实际的观点来看”，“马克思在这时已远远超过费尔巴哈”。虽然如此，柯尔施还是把“巴黎手稿”视为“哲学唯物主义的著作”，或称之为“马克思在其政治经济学批判的这个哲学阶段”[②]。他认为在这个哲学阶段的批判中，马克思已经认识到仅仅从观念上来表达（以“异化”概念的形式）并不足以改变这一异化本身，而必须“通过社会的行动彻底变革作为基础的现实状况”[③]。可见，在柯尔施看来，马克思的异化观与资产阶级经济学的异化观之间的差别在于马克思主张的是一种现实的异化，这样的主张虽然萌芽于“巴黎手稿”时期，但直到《资本论》时才成为科学的和成熟的表述，“商品拜物教”理论就是明例。这样，与马尔库塞稍晚时所做的补充以及论者对卢卡奇晚期思想的评价所指出的一样，这三人都将马克思晚期（特别是《资本论》中）的“拜物教”概念视为早期（“巴黎手稿”）异化（劳动）概念的继续和发展，只是柯尔施更强调晚期概念的科学性和成熟性。

正是在这一意义上，当柯尔施说“巴黎手稿”时期的异化概念依然具有“哲学形式”，因而是后期政治经济学批判的一个“阶段”时，他实际上对这个早期阶段的重视程度并不比卢卡奇和马尔库塞高。“马克思本人这时站在激进地超越于经济科学的立场上。产生这一时期的经济学哲学手稿在内容上几乎预示了《资本论》全部批判的革命的认识。然而在这个时期他对经济学的超越基本说来还具有哲学的形式。他把经济学的概念同黑格尔哲学的概念相对照。”“马克思在从这种超越国民经济学的哲学形式达到唯物主义的科学立场之前，还经历了较长远的道路：从这种科学立场出发他在后来的著作里实际地超过了政治经济学的界限。”[④] 实际上，和所有正统马克思主义者（以及更近地站在正统马克思主义阵营一边的科学主义马克思主义者）一样，柯尔施把“巴黎手稿”之后马克思以及马克思和恩格斯所合著的诸多著作（如《德意志意识形态》等）都视为是从“巴黎手稿”的哲学形式到后期以《资本论》为巅峰代表的科学唯物主义阶段的过渡性著述。在他看来，“马克思的《资本论》不仅是（资产阶级）古典经济学最后的伟大著作”，“也是革命的无产阶级的社会科学的第一部伟大著作”[⑤]。显然，他并没有如批评者所指出的那样，将“巴黎手稿”置于《资本论》之上。然而，他将“巴黎手稿”定性为“哲学著述”阶段的论断却影响了后来的诸多论者。特别让人困惑的是，他在稍早的《马克思主义和哲学》（1923 年）刚刚力主恢复马克思主义理论的哲学维度（即所谓“柯尔施问题”），显然这里的“哲学”是一个与总体辩证法同义的概念；而在《卡尔·马克思》，作为阶段的哲学显然不具有之前的广度和深度，而是有被贬低为某种（与政治经济学或现实实践相对的）思辨哲学或纯粹理论的嫌疑。

四、结语

综上所述，1930－40 年代的人本主义马克思主义（无论是马尔库塞、卢卡奇还是柯尔施，）都对

① Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Nonsense*, translated by Hubert L Dreyfus and Patrica Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University, 1966. 虽然与卢卡奇对存在主义的“反感”相比，梅洛－庞蒂和列斐伏尔都属于存在主义马克思主义行列，但和卢卡奇一样，他们都强调历史与自然的总体辩证法原则，因此，在他们看来，马克思主义哲学既不是“主体哲学”，也不是“客体哲学”，而是“历史哲学”，而马克思的唯物主义则是“实践的唯物主义”。(Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Nonsense*, translated by Hubert L Dreyfus and Patrica Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University, 1966, p. 130.)

② ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第 134 页注释 5，第 134—135、145 页，“附录”第 193 页。

③ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，附录第 201—202 页。

④ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第 68、69 页。

⑤ ［德］柯尔施：《卡尔·马克思：马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云、翁廷真译，第 71 页。

刚刚公开发表的“巴黎手稿”给予高度重视，并对其进行不同程度的解读。其贡献包括：1）肯定**“巴黎手稿”**在马克思思想形成史中的应有**地位**和意义；2）承认“巴黎手稿”时期马克思思想的哲学维度以及这一维度的**黑格尔主义因素**（虽然对后者的程度大小，学者们的意见并非完全一致）；3）认为**异化（劳动）**理论是“巴黎手稿”时期马克思思想的核心概念；4）将“巴黎手稿”时期的马克思的上述思想归结为一种人道主义或人本主义，即强调人以其行动或实践活动所表现出来的主体能动性，这同时也是马克思主义革命属性和政治属性的彰显之处；5）一般都认为上述所有这些思想在马克思后期著述中并未完全消失，虽然这并不意味着可以用早期替代后期思想，即他们大多主张一方面马克思青年时期思想和晚年时期思想之间的一致性和连续性而不是彼此替代或覆盖，另一方面也不是完全相同、没有丝毫变化或提升，将马克思《资本论》中的拜物教理论视为“巴黎手稿”时期的异化理论的继续贯彻、乃至提升就是明例。

需要指出的是，与通常的理解相反，这一时期的人本主义马克思主义的这一解读并没有：1）用主体代替客体，或用意识（精神或文化）代替物质（物理存在或经济）；2）用马克思早期思想代替马克思晚期思想，或用“1844 年手稿”代替《资本论》及其后期手稿；而是强调自然与社会统一的总体的历史的辩证法，强调马克思早期和晚期著作之间的连续性，虽然的确对恩格斯的评价会因论者的不同而褒贬不一。通过这一解读可见，由西方马克思主义创始人卢卡奇、柯尔施和葛兰西所开创的“追问什么是真正的马克思主义”的核心问题，依然作为主线索而存在，而且，对于这一问题的回答，现在可以更明确或更理直气壮地依据马克思青年时期的著述即“巴黎手稿”。同样，在基于“巴黎手稿”对这一问题做出回答时，1）马克思主义的哲学维度、特别是其作为总体辩证法的哲学维度（以及其因此而获得的政治和革命旨趣）依然得到持续关注和凸显，并在这一总体论范式下强调政治经济学和哲学批判的辩证结合，虽然柯尔施的阶段论与卢卡奇和马尔库塞的结合论和基础论之前仍存在着细微差别；2）此外，异化（或“外化”）问题因“巴黎手稿”的解读而继《历史与阶级意识》中的“物化”概念而得到持续而深入的关注，由此，马克思思想的黑格尔之源得到了再次确认，当然也可以认为这一确认是为了完成前面一个任务，即确认马克思主义的哲学维度，但这个哲学却是总体的、辩证的或者按照稍后梅洛－庞蒂的说法是历史哲学，如果我们把科尔施阶段论的“动摇”视为例外的话；3）开启了将“巴黎手稿”中的异化（及劳动）概念进行持续解读，以便用以展开对资本主义社会进行批判的先河，并以此影响了正在形成中的西方马克思主义（特别是其人本主义一派）的进一步发展，如稍后列斐伏尔提出的日常生活批判理论，以及法兰克福学派随后高举的社会批判理论大旗就是明例；4）所有这些关注似乎都与“巴黎手稿”中马克思关于“人的本质”的问题的探讨密不可分，由此，对于人的问题的关注就成了人本主义一派的核心议题。由此，“马克思主义与哲学的关系”（关于什么是真正的马克思主义的回答）、“马克思与黑格尔的思想关系”（马克思主义形成史问题）、“异化劳动和人的本质”（马克思主义的主要贡献）这三大问题领域，成为人本主义马克思主义者日后的主要议题，当然，也是稍后科学主义一派籍以形成并对前者进行批判的主要论域。直至今日，围绕上述议题而展开的哲学与政治经济学的关系问题，依然是探讨马克思及马克思身后的诸马克思主义思潮（特别是西方马克思主义）的理论贡献时绕不开的话题。最有名的莫过于佩里·安德森的断言，即西方马克思主义（与第二国际理论家相比）所从事的主要是哲学批判，而不是政治经济学批判。安德森还把前一个批判指认为“文化批判”。如此，“巴黎手稿”时期的异化逻辑被安稳地落实在哲学的基地中，即是远离经济基础的文化上层建筑的书房式“革命”。在这样的断言下，似乎西方马克思主义（特别是其人本主义一派）从来都不会关注马克思的政治经济学批判，换言之，政治经济学批判在西方马克思主义（至少是其形成期）是缺席的。上述文献梳理和尝试性论断，恰是为了反驳这一长期以来的学界误解。

（责任编辑　巳　未）

理性国家的辩证想象：黑格尔国家观的创制逻辑与批判

潘　斌

【摘要】《法哲学原理》是黑格尔逻辑学方法在政治领域的实际运用与具体展开，在其中绝对精神先验地预设与构造了政治国家。黑格尔先后进行了三重论证：主权等于君权、普遍性即是个体性、义务与权利相同一。三重论证的方法是黑格尔逻辑学方法的逐层展开，而中介逻辑的介入是黑格尔创制国家观的关键。通过引入“各等级要素”与“官僚政治”，黑格尔机智地调和君王与市民、王权与立法权、政治国家与市民社会的两极对立。但黑格尔国家观实质是主词与谓词、逻辑与历史以及中介作用本身的三重倒置，马克思在批判黑格尔试图用中介逻辑来掩盖同一性哲学背后的二元论问题之后，通过创立唯物史观在实践活动中实现了对黑格尔国家观的批判与超越。

【关键词】绝对精神；政治国家；中介

中图分类号：B516.35　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0010－08

作者简介：潘　斌，湖北武汉人，（上海 200241）华东师范大学哲学系副教授。

基金项目：上海市哲学社会科学规划项目“本源与超越：黑格尔与马克思思想传承关系再研究”（2017BZX010）；浦江人才计划项目“风险社会的正义基础：以罗尔斯与贝克为中心”（2013PJC032）

《法哲学原理》是黑格尔晚年最为重要的政治学著作，这部著作的出版及柏林大学的讲学活动使得他成为普鲁士王国的“官方哲学家”，书中也明确提出“哲学主要或是纯粹是为国家服务”的观点。正是在这部包含争议而又极具思辨风格的作品中，黑格尔将思维辩证法发挥与运用到极致而精心构思与创制了独具一格的现代国家学说。这一国家学说既奠定了黑格尔哲学作为普鲁士“国家哲学”的地位，又对其否定辩证法的激进立场与革命取向划定了边界，更是构成了黑格尔思想体系的“顶层设计”。准确理解黑格尔国家学说的生成路径与创制逻辑，对合理勘定现代政治中国家与社会、公民与市民、社会与个人的关系具有启迪意义，也是推进马克思主义唯物史观创新的积极尝试。

一、绝对精神的先验构造

对国家如何产生这个关键问题，黑格尔坚定地认为“国家是伦理理念的现实——是作为显示出来的、自知的实体性意志的伦理精神”①，作为伦理精神的政治国家是精神踏上外化之旅中的分裂环节，是自我意识通向绝对精神的必经阶段，政治国家是绝对精神先验构造的结果。如何理解国家？黑格尔认为国家只不过是伦理精神的世俗代表，“神自身在地上的行进，这就是国家。国家的根据就是作为意志而实现自己的理性的力量”②。国家的政治权力显然不是来自“君权神授”，黑格尔主张教会

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 253 页。

② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 259 页。

必须和国家分离，“教会与国家、崇拜与生活、虔诚与道德、精神活动与世俗活动决不能融合为一——这就是基督教的命运”①。国家作为一个公民国家不应该有任何宗教信仰，其管理者与治理者也不应该以任何宗教信徒的身份出现，宗教教育可能变成危害个人自由选择的工具。但黑格尔也强调宗教文化对伦理生活会产生很大影响，各民族伦理精神的形成与宗教文化紧密相关，任何伦理问题的考察最终都要回归到绝对性逻辑进路上，绝对精神与神圣意志具有相当的同一性，因此他自觉地借助神圣意志来为世俗国家进行正当性辩护。“国家是神的意志，也就是当前的、开展成为世界的现实形态和组织的地上的精神。”② 国家是伦理精神的自我实现，但廓清伦理精神与绝对精神的关系才是问题的关键。

“理念”在黑格尔哲学中被视为世界的本原与基点，自然、社会和精神是理念在不同发展阶段的表现形式。理念的发展经历了逻辑、自然、精神三个阶段，黑格尔哲学正是对这三个发展阶段的描述。在《哲学科学全书纲要》中，黑格尔将自己的哲学体系概括为逻辑学、自然哲学与精神哲学三个基本领域。③ 在精神哲学中，理念通达其巅峰形态即绝对精神，但朝向绝对精神的历程是回返往复而又逐层竞升。这一征程从意识转变为自我意识而踏上精神之旅伊始，分别经历了主观精神、客观精神最后才达致绝对精神。客观精神正是黑格尔《法哲学原理》的研究对象，这从《精神哲学》与《法哲学原理》两部著作的目录对勘、内容比照可以验证。客观精神分为抽象法、道德与伦理三个环节，而“伦理”经过家庭、市民社会与国家三个阶段，国家是伦理精神的统一形态。伦理精神属于客观精神，而“客观精神是绝对理念，但仅仅自在地存在着”④，它必须以绝对性、普遍性为根据和真理，这恰恰是绝对精神所具有的内在特质与先天属性，伦理精神只不过是绝对精神发展的必经阶段，政治国家无论如何观念成熟、体系完备与制度成熟，终究还是绝对精神的外在显现与先验生成。

绝对精神先验地生成了政治国家，逻辑前提在于绝对精神的“绝对性”，这一绝对性是无理由、无根据、无前提的，否则就不是真正的绝对性。相较政治国家的有限性，绝对精神的无限性使其先天地具有起源与根据的意义，但问题的关键在于绝对精神为何构造的是政治国家，而不是构造了其他实体性对象？这与黑格尔所认知的现代社会的运行逻辑密切相关，他认为否定性辩证法不仅是自我意识发展的方法路径，也是现代社会运行的根本逻辑。现代社会至关重要的问题是分离与统一，即是各种力量之间如何既在对立中实现和解，又在统一中展现差别。只有这样才既能凭借否定性力量推动社会的变化与新生，又能在和解与统一中达成共识而实现社会的凝聚与强大。国家与市民社会之间相互紧张是现代世界的主题与中心，两者从原初统一到相互分离既是伦理精神外化的必经环节，也是各自从自在存在走向自为存在的过程。但彼此分离的结果是市民社会的利益杂多性与政治国家秉持的权力集中化构成矛盾与冲突，如不能实现和解则极易导致现代社会的崩溃与解体。

黑格尔在《法哲学原理》中所建构的国家不是一般意义上的国家，而是现代国家，是成熟的政治国家。必须澄清的是，黑格尔在 1815 年所开始辩护的制度已经不是他在 1801 年进行激烈批判的制度。在 1805 – 1815 年，整个德意志尤其是以黑格尔所居住与工作的巴伐利亚、普鲁士、符腾堡地区受到拿破仑战争的剧烈震撼而不得不走向现代化改造，这些公国多少吸收了来自法兰西的自由主义思想。⑤ 与前现代国家相比，现代国家的人具有独立人格与权利自由，个人利益与普遍利益并不必然发生冲突，“义务与权利是结合在同一的关系中，权利与义务相结合的那种概念是最重要规定之一，并

① ［德］黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，上海：上海人民出版社，2012 年，第 383 页。

② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 271 页。

③ ［德］黑格尔：《哲学科学全书纲要》（1830 年版），薛华译，北京：北京大学出版社，2010 年，目录页。

④ ［德］黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2015 年，第 275 页。

⑤ 在政治立场上，黑格尔经历了惊人的变化与往复。在普法战争拿破仑获胜后，黑格尔毫不掩饰对拿破仑的美誉之词，称他是“巴黎伟大的宪法学家”，把“自由君主制的概念”的含义教给德国君主们。随后不久出版的《精神现象学》也不乏对新时代的向往与溢美。但 1815 年滑铁卢惨败和拿破仑逊位给黑格尔带来巨大震撼与政治沮丧，其政治立场随后逐渐朝向保守主义，也不时为国王提出的宪章（“这是君王向其臣民曾经提出过的最自由的宪法”）进行辩护，但其理想的政治主张实际上是开明的君主立宪制。（参见［以］阿维纳瑞：《黑格尔的现代国家理论》，朱学平、王兴赛译，北京：知识产权出版社，2016 年，第 77—99 页。）

且是国家内在力量之所在”[①]。在黑格尔看来，国家制度具有君主制、贵族制与民主制三种历史形态，与三种形态相对应的是在国家治理中存在着“一个人、多数人或一切人”[②]。这三种形哪一种最可取？一方面，黑格尔认为品德是民主制的原则，贵族以节制为原则，荣誉是君主制的原则，“国家成长为君主立宪制乃是现代的成就，在现代世界，实体性的理念获得了无限的形式”[③]；另一方面，他又说“我们不会提出这种无意义的问题：君主制与民主制相比，哪一种形式好些？我们只应该这样说，一切国家制度的形式，如其不能在自身中容忍自由主观性的原则，也不知道去适应成长着的理性，都是片面的”[④]。综合而言，黑格尔倾向于君主立宪制，但在《法哲学原理》中又面临着不得不为普鲁士的君主专政制进行辩护的现实难题。

黑格尔对法国革命态度的变化深刻地反映了其政治立场与国家理念的变化。作为一个启蒙主义者，他最初对法国大革命欢欣鼓舞甚至幻想也能在普鲁士进行类似的运动。随着雅各宾派上台与罗伯斯庇尔的恐怖主义政策，黑格尔认为暴力革命的破坏性太大，其不易控制性将带来毁灭性的灾难，因此对激进政治持谨慎态度而逐渐转向政治保守主义，认为君主立宪制才是最成功的政治形态，可以避免流血冲突与暴力革命。正是在这种不断变化的革命心态与立场的基础上，黑格尔在《法哲学原理》中试图构建和解的国家学来消解早年的激进政治思想：国家与市民社会、君王与市民之间的对立与冲突必须被先验地调和，调和的理论基点就是绝对精神所据有的绝对性能缓和对立两极之间的冲突，但调和不是简单各自保存自己的特点而不受对方影响，而是对立两极必须深刻地进入对方、占有对方、否定对方并最后实现自我与对象的辩证同一[⑤]。

在市民社会与国家的紧张关系中国家的先决性、前提性与至上性来自绝对精神，正因为绝对精神的无根据性、无前提性与普遍性才构造了市民社会是国家概念的运动结果。在客观精神阶段理念外化为伦理精神又通过国家形态得以显现，也只有经历这样分裂与外化的国家才可能摆脱蒙蔽状态而成为具有自我意识和追求主体自由的现代国家。国家就是普遍的自由精神：“自在自为的国家就是伦理精神的整体，是自由的现实化；而自由之成为现实乃是理性的绝对目的。国家是在地上的精神，这种精神在世界上有意识地使自身成为实在，至于在自然界中，精神只是作为它的别物，作为蛰伏精神而获得实现。只有当它现存于意识中而知道自身是实存的对象时，它才是国家。”[⑥] 现代国家之所以优于传统国家，是因为在现代社会里“国家是自由依据意志的概念”[⑦]，即国家是依据绝对精神的普遍性、绝对性与无限性行事，在国家治理的内政外交中都要依据理性精神与普遍法则行事，而依据个人的偏好、喜恶或特殊利益行事的传统国家终要被否定与消解。君王专制的国家也不例外，王权虽然是“自我的任意的最后决断”，但王权也必须在理性的规制与轨道中积极而妥当地运用理性，才能使得君王与市民社会之间实现有差别的内在同一。

二、理性国家的辩证想象

建构现代国家是黑格尔国家观的核心要务，但普鲁士君主制为何优越于民主制、现代国家如何与君主制相容是黑格尔要解决的理论难题，对此，黑格尔通过三重论证来为君主制进行理性辩护。

第一重是论证王权等于主权。“朕即国家”的王权思想是君主制国家的本质特征，“君主是国家

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 262 页。
② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 288 页。
③ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 287 页。
④ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 291 页。
⑤ 在黑格尔哲学中常使用“同一性”概念而较少使用“统一性”概念，黑格尔反对抽象的“同一性”，即“A = A”模式的绝对同一，而主张“具体的同一性”，即有差别的同一，例如“a + b = c + d”。
⑥ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 258 页。
⑦ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 261 页。

中个人意志的、无根据的自我规定的环节，是任意的环节”[①]，即“任意是王权”或“王权是任意”。王权自身包含三个有机构成部分：具有普遍性的法律制度，具有特定内容的特殊职能，自在自为的普遍物。这三个部分对应着普遍性、特殊性与个体性三个环节，三个环节彼此相连、各自显现而最终落归于个体性。黑格尔认为个体性表现为单一性，正是在单一性中才使得王权的“自我规定的最后决断”得以呈现。王权不仅具有单一性，还能将多种差异性、杂多性融合为统一体，而国家的主权就是差异性与统一性结合而成的单一性，它既包含所有各种差别在内，又是各个环节的高度统一。主权是一切特殊权能的理想性，但它不是无法无天的任性，相反“主权正是在立宪的情况下，即在法制的统治下，构成特殊的领域和职能的理想性环节”[②]。

主权作为理想性环节是国家精神的理性显现，“是国家的各主体的对象化的精神”[③]，是作为最后决断的自我规定而存在。但国家本身只有通过个人因素才能成为单一性的东西，“人格只是作为人才存在”，可见黑格尔想推论出有资格作为单一性人格的就是君王。他甚至直接说“在已经发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有自为地现实的独特的形式。因此，整体的这一绝对决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个人，即君王”[④]。至此，黑格尔基本完成了王权就是主权的论证，而这一论证背后更为深厚的理论依据来自其著名的“实体即主体”观点。实体与主体的同一性在《逻辑学》中经历了“实体（意识）－自我意识－主体（绝对精神）”的逻辑建构，相应地在伦理精神阶段，作为实体的主权与作为主体的王权也得到黑格尔的同一性辩护。

第二重是论证普遍性即是个体性。黑格尔认为国家是精神为自己所创造的世界，人们对国家的需求首先表现为国家应该是一种合理性的表现，国家权力的结构与分布体现为整个概念的构成环节。对通常所谈论的包括立法权、行政权与司法权在内的现代国家的三种权力，黑格尔赞同立法权相当于普遍性，行政权相当于特殊性。但司法权不能代表概念的第三个环节即个体性或单一性，黑格尔认为司法权也属于特殊性领域，应归属于行政权范围之列，真正能代表单一性的是王权。

根据“普遍性－特殊性－个体性”的逻辑理路，政治国家可以分为三种实体性的差别即三个环节中：“（一）立法权，即规定和确立普遍物的权力；（二）行政权，即使各个特殊领域和个别事件从属于普遍物的权力；（三）王权，即作为意志最后决断的主观性的权力，它把被区分出来的各种权力集中于统一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。”[⑤] 立法权的普遍性与行政权的特殊性最后汇合与统一到王权的单一性中，而且王权的单一性还体现在包含着作为整体的国家所具有的三个环节，“国家制度和法律的普遍性，作为特殊对普遍的关系的咨议，作为自我规定的最后决断的环节”[⑥]。国家的三个环节最后落归于王权中，王权的三个环节落归于“自我规定的最后决断”，在其中“自我是最单一的东西，同时也是最普遍的东西”[⑦]。而既能做出自我决断又具有普遍性的单一个体，无疑只有君王。主体性与客观性、普遍性与特殊性、绝对性与相对性最终在君王中达到同一，君王的单一性就是绝对的普遍性。

第三重是论证义务与权利的同一。现代国家的焦点问题是在国家的普遍主义与个体的平等自由之间如何保持张力与平衡，前黑格尔哲学在这一问题上或强调二者之间冲突的绝对性而走向二元论，或强调二者的共同点与一致性而走向调和论。但黑格尔独辟蹊径地引入中介环节，即将各等级要素与官僚政治作为中介环节，形成一个“国家（君王）－社会（各等级要素＋官僚政治）－个人（市民）”的否定之否定的结构。在这个结构中，通过中项的中介功能与桥梁作用实现了国家与个人、君王与市

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 34 页。
② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 295 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 32 页。
④ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 295 页。
⑤ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 286—287 页。
⑥ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 292 页。
⑦ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 292 页。

民的和解。“现代国家的本质在于，普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相结合的，所以家庭和市民社会的利益必须集中于国家。”① 正是在国家这里，个体权利与公共自由实现和解，市民的义务与君王的权利实现和解。

国家的目的是普遍利益，而市民社会是自私自利的战场，无数持有特殊私利的市民彼此之间发生各种对立与冲突，那么市民与国家之间的冲突如何调节？黑格尔批判了 17 世纪以来古典自然法所秉承的权利本位说，即国家与政府存在的目的是保障个人所享有的各项自然权利。他从国家主义的立场出发试图构建权利义务并重的学说：“国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利。”② 与自由主义者的立场相对，黑格尔认为个人对国家应尽的义务优先于国家给予个人的权利：“国家所要求于个人的义务，也直接就是个人的权利，因为国家无非就是自由的概念的组织。个人意志的规定通过国家达到了客观定在，而且通过国家初次达到它的真理和现实化。国家是达到目的和福利的唯一条件。”③ 正是由国家的所代表的绝对精神客观地赋予了个人义务，个人才在国家的背景里享受到自我的权利，因而国家是个人自由权利实现的前提与基底。然而，黑格尔尝试提出的权利义务并重学说，显然是试图将个体主义的权利观念扭转为整体主义权利观念，用国家的普遍性、前提性来约束与限制个体的特殊性、自主性，这里权利不过是用义务来解释的权利，义务则充当了权利的根据与边界。

上述三重论证中王权与君权的内在同一性是黑格尔国家观的创制理念，普遍性经特殊性达到与个体性的同一是其国家观的逻辑进路，义务与权利在国家框架内的辩证统一是制度保障，这三重论证构建了一个整体性、思辨性的国家学说体系。囿于历史条件、时代境遇与社会环境的制约，黑格尔的国家观总体而言只是对现代国家的辩证想象，但其政治理性主义的创制理念、缜密严谨的分析方法、否定生成的逻辑进路以及整体主义的视角可给予现代国家理论以重要启示。

三、中介环节的逻辑演进

《法哲学原理》国家观的创制关键是中项概念的运用，没有它的中介功能，整个国家体系的总体架构将陷入严重的两极对立与冲突之中直至崩溃与解体。④ 何谓“中项”？黑格尔做过一个磁体石的比喻：“磁体在中项里，在其无差别的点中，把自己的两极结合起来，从而这两极在其差别中直接就是一个东西。”⑤ 作为中项的磁石承担了连接南北两极的中介功能，将原本截然对立的两方统一为力的综合作用。作为居间作用的中项，中介是肯定性环节之后所设定的否定性，而这一否定性又是达到否定之否定的必经之途，这是一个形式最为简单的否定之否定过程。中介既是关系性范畴，又是实体性范畴；任何实体都可以作为中项，中项也是实体，或者说每一实体都曾经、正在或将要以中介的形式存在。在否定之否定的逻辑演进历程中，实体即是主体而自我设定对象，对象以否定性的中介形式存在，但作为否定性环节的对象要被克服与扬弃，进而在否定之否定的环节即肯定性中达到同一性。这一两极的对立与和解得以完成的关键环节正是中项，正是中项概念的建构与中介逻辑的演进才构造了黑格尔国家观的体系与基石。

黑格尔的现代国家观本质上是一个多重矛盾综合的体系，其中君王与市民、政治国家与市民社会、立法权与王权等诸多对立性范畴是矛盾概念的逻辑建构。任何能被公共语言表达出来的概念都具有普遍性，“君王”概念从逻辑上预设了其对立性概念的存在，即“市民”；同样“政治国家”概念

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 261 页。
② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 261 页。
③ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 263 页。
④ “中介”与“中项”这两个概念在黑格尔著作中出现频率最高在是《精神现象学》、《逻辑学》与《法哲学原理》，但它们基本被等同使用。马克思在《黑格尔法哲学批判》一文也是同等使用这两个概念。
⑤ ［德］黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，北京：人民出版社，2002 年，第 72 页。

也预设了“市民社会”的存在。但对立的两极之间如何实现同一？这就不得不借助中介环节。在君王与市民、政治国家与市民社会之间充当中介与桥梁作用的中项，正是“各等级要素”与“官僚政治”。

“各等级要素”是来自市民社会的代表，是从同业公会中遴选出来的代表。同业公会只是代表各个特殊行业、群体与社团的特殊利益，而各等级要素是从全体同业公会中遴选出来且代表市民社会利益的群体。“正如官僚是国家在市民社会中的代表一样，各等级是市民社会在国家中的代表。”① 各等级本质上是一种中介机关，处于政府与特殊领域、特殊个人两个方面之间，背负着复杂的政治任务，即既要忠实于所在团体与行业这一特殊群体、特殊个人的利益，又要听从来自国家与政府的政策与方针。各等级处于极其独特的中间地位，“由于这种中介作用，王权就不致成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓”②。无论是私人等级还是公共等级，其根本性的存在意义就是调和君王与市民、政治国家与市民社会的对立关系，因此市民社会选派的议员、选举的自治团体与协会的首脑和其他相关公职人员，必须拥有独立的财产而不受外界环境的限制，必须给予足够的政治信任而能独立行事。各等级的地位极其复杂，在政治上摇摆不定。对此，马克思曾指出，从激进的立场来看“各等级是与政府相对立的人民，不过是缩小了的人民。这就是它们的对立派的地位”③。从保守立场看，“各等级是与人民相对立的政府，不过是扩大了的政府”④。

“官僚政治”是黑格尔国家体系的又一重要中介，政府成员和国家官员属于这一中间等级的主要组成部分。这一等级应该是大公无私、奉公守法、温和敦厚，他们是国家在法制和才智方面的中流砥柱。国家的民族意志、文化教养、伦理精神首先表现在这一中间等级中。单一性的君主据有普遍性的权力，但这种原初的普遍性必须通过特殊性的环节才能外化与展开，即要通过选择某些特定的个人担负特定的国家职务，从不同的方面分有、践行原本为君王所掌握的绝对国家权力。黑格尔把这些“不同的个人”称为“公务员”，他们既不能来自贵族也不能来自贫民，而应来自有“教养的中间阶层”，并且应由国家发放体面的薪俸。同样作为中介环节，官僚政治与同业公会处于紧张的对立与协作关系中，官僚政治既要反对同业公会又离不开同业公会。对此，马克思批判说：“同业公会是官僚政治的唯物主义，而官僚政治是同业公会的唯灵论。同业公会构成市民社会的官僚政治，官僚政治则是国家的同业公会。”⑤ 官僚政治是完备的同业公会，同业公会是不完备的官僚政治。在国家整体主义取向下，同业公会面临着不断倒向官僚政治的危险，而官僚政治面临着国家的普遍利益与特殊的私人目的同一化的倾向，国家利益正不断成为一种特殊的私人目的。

为了避免君王与市民两极之间的直接冲突与对立，市民社会派出它的委托人“各等级要素”，政治国家派出它的委托人“官僚政治”，两个具有中介功能的被委托人进行谈判协商，目的是解决各自委托人所提出的主张与诉求。一旦被委托人之间达成一致就意味着君王与市民之间取得政治和解，避免了冲突的扩大化。如果被委托人之间的协商最终失败，则意味着对立两极之间可能产生严重冲突甚至革命。可见，一个成熟、理性而强大的中间等级（“各等级要素 + 官僚政治”）是化解社会冲突、维护政治秩序与实现社会稳定的关键，积极建设与理性培育中间等级是实现国家治理现代化的有效手段。

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 83—84 页。
② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第 321 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 87 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 87 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 58 页。

四、对泛逻辑主义国家观的现实批判

黑格尔国家观本质上是逻辑主义的建构，或者说是《逻辑学》的方法论在政治哲学领域的现实展开与具体运用，马克思有时称之为泛逻辑主义、神秘主义。逻辑学是黑格尔哲学的灵魂，亦是其引以为傲的学术特色，他将逻辑学方法渗透与贯穿于整个哲学思想之内，将研究对象及其运动置于概念的逻辑发生史之中。黑格尔的逻辑学方法由三个环节构成：（1）抽象的或知性的方面（正题）；（2）辩证的或否定的理性的方面（反题）；（3）思辨的或肯定理性的方面（合题）。不单是辩证法的运用，而是这三个环节的综合有序的运用才构成黑格尔国家观的创制逻辑。黑格尔用思辨的哲学语言表达了其理智但保守的政治主张，又用逻辑学的方法机智地传达了其隐秘的激进政治意图。理想主义的政治诉求与现实主义的政治困境间的二元对立，在黑格尔国家观中被逻辑学的方法精巧而机智地结合在一起。在当时民主制与君王制交锋中，黑格尔这一路径无疑是极具创造性的理论尝试。

国家治理与政治运行要符合基本的逻辑规范与要求，其本身也是处于特定境遇中的历史事实，随着环境与条件的变化国家制度与政治体制的内容与形式也将随之变化。而这正是青年马克思对黑格尔哲学进行清算与批判的理论任务，是马克思在创立唯物史观过程中所必须完成的理论飞跃。《黑格尔法哲学批判》是马克思专门针对黑格尔国家观的深刻理解与批判，在这一文献中马克思正式与黑格尔哲学划界和决裂，通过对黑格尔思维辩证法的颠覆，为唯物史观的创立开启了通道与大门。马克思批判黑格尔在将哲学泛逻辑化的过程中有意地制造了三个“倒置”的错误，这是马克思的黑格尔批判所要重点揭示的秘密所在。

第一个“倒置”是主词与谓词的倒置。命题形式的基本结构一般是“主词 + 谓语动词 + 谓词”：“主词”是主部的中心，通常由具有实体属性的个别事物担任，也有极少数由表示最小的类的词充任；谓语动词多是系动词，充当主谓之间的连接与中介；谓词则是对主词的属性、特质、功能或意义等表述，表示主词“怎么样”、“是如何”、“要怎样”、“做什么”等。例如，通常说“政治信念是理想性中的必然性”，但黑格尔这里颠倒过来就变成“理想性中的必然性就是政治信念”。主谓倒置看起来只不过是一个语言游戏，但其背后是主体与主体性的有意混淆与替换。在逻辑意义上，主体是独立存在的实体，主体性是对主体的属性、特质与状态的描述，因此一般意义上主体是主词，主体性是谓词。但在黑格尔那里，主体性被视为主词，而主体被视为谓词。[①] 换言之，作为属性与特质的观念，本来应该作为谓词来修饰与阐释主词或主体，但在黑格尔那里却跃居为主体或主词的地位，而主体或主词被当作为谓词使用。“主体性是主体的规定，人格是人的规定。黑格尔不把主体性和人格看作它们的主词的谓词，反而把这些谓词变成某种独立的东西，然后以神秘的方式把这些谓词变成这些谓词的主词。”[②] 黑格尔之所以自觉地进行倒置，目的是通过逻辑学的方法来瓦解固有的本体论基础，最终从绝对精神出发来构造包括自然、国家与社会在内的全部实体。

第二个“倒置”是逻辑与历史的倒置。黑格尔构建国家观之际面临着两难：从政治现实层面观察，同时期法国的民主共和与英国的君主立宪明显比普鲁士的君主专制进步，但从哲学理念层面看，德意志“意识形态”又处于欧洲之巅。如何从哲学层面为落后的普鲁士君主制进行理论辩护，显然成为黑格尔国家观不得不解决的理论难题。当历史与逻辑发生冲突时，黑格尔站在逻辑优先的立场上，用逻辑学的方法构建政治国家。难得的是，黑格尔在论证过程中始终恪守政治理性主义原则与严密精巧的论证。在阐释政治国家与市民社会的关系时，本来市民社会产生政治国家，但因为政治国家从逻辑上就包含着作为其对立面的市民社会，二者又都是绝对精神外化的必然环节，因此国家作为“在地上行进的伦理精神”先验地构造了市民社会。同样，正像本来是立法权来规定与限制王权，但

① 徐长福：《论马克思早期哲学中的主谓词关系问题》，《哲学研究》2016 年第 10 期，第 30 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 32 页。

在逻辑上唯有王权的单一性能担负起绝对精神的普遍性，故王权规定与制约了立法权，行政权只不过是王权的差异性环节。可以说，青年马克思深刻地洞见到黑格尔哲学的秘密所在，即“真正注意的中心不是法哲学，而是逻辑学。哲学的工作不是使思维体现在政治规定中，而是使现存的政治规定消散于抽象的空想。哲学的因素不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家，而是用国家来论证逻辑”①。换言之，青年马克思重构了历史与逻辑的辩证关系：既不能用逻辑来预设与构造历史，也不能罔顾逻辑而歪曲历史。历史既是宏大的时间序列，是由无数历史人物与事件编织而成，更是生产实践的发展历史。每一历史都内蕴着自己独特的发展脉络与因果必然性，探寻其背后的历史必然性是历史自身的逻辑。历史与逻辑的一致，必然回归到既是历史主体又是思维主体的人身上，人的自由与解放的程度才是历史与逻辑的一致性所在。

第三个“倒置”是中介逻辑的倒置。黑格尔否定辩证法的激进意图与其国家观中保守的政治主张之间得以调和的关键是中介逻辑的介入。中介的本质是制造矛盾与解决矛盾。在黑格尔哲学中，令人惊讶地是几乎没有悬而未决的难题，解题的钥匙正是中介的逻辑。中介是沟通对立两极的通道，虽然本身不具有普遍性、绝对性，却是促成对立两端实现和解与统一的桥梁，包括“木质的铁”、“圆的方”、“各等级要素”、“官僚政治”等都是中项实体。中项不再是桥梁或中介，而是实体对象、对立的两极。中项不断获得独立性、普遍性，从自在实体逐渐变为自为实体。中介逻辑促使黑格尔将中介实体化、主体化甚至本体化。

马克思批判黑格尔将中项的功能过度诠释与自觉放大，真正对立的两极是不能互为中介的，也不需要任何中介，“它们彼此之间没有共同之点，它们既不相互需要，也不相互补充。一个极端并不怀有对另一个极端的渴望、需要或预期”②。为此，马克思用隐喻的修辞手法进行描绘：我们面前出现了一帮好斗之徒，可是他们又非常害怕彼此真打起来会打得鼻青眼肿，而准备打架的两个对手也都想法使拳头落在给他们劝架的第三者身上，但后来打架双方中的一员又成了第三者，结果由于过分小心，他们始终没有打起来。这一中介体系还采取这样一种形式：一个人想打自己的对手，同时又不得不保护自己的对手不致挨打；由于身兼二职，他的打算全部落空了。③ 虽然黑格尔试图克服近代哲学特别是康德哲学中存在的二元论、不可知论问题，而且用中介逻辑掩盖同一性哲学背后的二元论问题的哲学尝试不可谓不精致，甚至直到今天政治哲学还发生“黑格尔主义转向”思潮。但黑格尔用泛逻辑主义的方法论不断进行形而上学的颠倒与重置，其中介逻辑的调和式进路始终未能真正解决二元论问题。青年马克思在“发现”黑格尔哲学的秘密之际也先后从劳动、感性活动、物质生产直至实践活动的视角来解决主体与客体、自我与对象、存在与意识、现实与精神等的对立与统一，直到《德意志意识形态》中唯物史观的建立才真正完成了对黑格尔哲学的清算与批判。二元论难题本身是一个开放性问题，包括黑格尔哲学在内对它的研究实际上反映着人类认识世界与自我的水平与方式。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 22 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 110 页。

③ 马克思先后用“雅努斯的两副面孔”、“夫妻吵架邻居医生调解”、“仲夏夜之梦的狮子”以及“打架者与劝架者”四个事例，形象地描绘了中介的中项功能，批评黑格尔将中介不断实体化、主体化与本体化，认为这迫使黑格尔思辨哲学的理论前提必须不断回撤到客观的观念论基础上，辩证的方法论也沦为话语游戏。

从“两面神”思维到救赎史观
——试论本雅明历史唯物主义的神学根基

高山奎

【摘要】犹太问题是本雅明思想探究的重要理论背景。在他的文学评论家之职业形象的外衣下，涌动着两股相互抵牾的思想立场：历史唯物主义和犹太神学。本雅明的马克思主义并非进步史观意义上的历史唯物主义或法兰克福学派意义上的辩证唯物主义，而是实验性和启发式的布莱希特意义上的马克思主义与以救赎史观为根底支撑的历史唯物主义的内在统一。一方面，这种经犹太神学改造过的历史唯物主义为马克思主义革命理论注入精神和神圣的质素，开辟了马克思主义理解的崭新维度；另一方面，本雅明对政治弥赛亚主义伪救赎性质的疑虑和他笃信的衰落史观又一再将他拉向犹太神秘主义的末日拯救。作为20世纪犹太神学复兴的马克思主义路向的典范，本雅明的政治弥赛亚主义尽管在冰与火的历史实践中显得软弱无力且饱受内与外的批评，但其直面本心的理论尝试和思想遗产仍需我们认真审辨。

【关键词】本雅明；历史唯物主义；犹太神秘主义；弥赛亚救赎；阿伦特；肖勒姆

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0018－11

作者简介：高山奎，黑龙江汤原人，哲学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学系副教授。

在西方马克思主义阵营中，尤其是在法兰克福学派所表征的西方马克思主义运动中，本雅明显得格外与众不同：他以“文学评论家”的职业形象示人，思想立场却经历了从犹太复国主义到以马克思主义为表、弥赛亚信仰为里的“两面神”思维，最终在《历史哲学论纲》中走向救赎史观。本雅明的笔法多为意象性的描摹阐释，而非理论概念式的系统论证，他反感理性主义对事物复杂性和丰富性的剪裁和粗暴切割。对他而言，在亚里士多德、笛卡尔、康德以及同时代的理性主义者柯亨那里，一切物体都受到绝对化的理解和“强奸性的评论”。[①] 他的工作是反对一切形式的僭越和赋形，保护甚或还原事物的真相和丰富意涵。正因为本雅明著述的非理论化和碎片状的特点，即使至交密友肖勒姆也抱怨他没能在自己能够理解的意义上“讲清两张处于‘意识形态’纠纷中的面孔的紧张关系，他同时拥有这两张面……一张是我（指犹太教信仰），一张对布莱希特（指马克思主义）”[②]。在有生之年，本雅明曾一度专注于成为“德国最重要的文学评论家”[③]，但在好友阿伦特看来，把本雅明推

① 参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，上海：上海译文出版社，2009年，第61页。

② 参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第179页。本雅明的思想具有无法归类的多重面相，毛姆·布罗德森将将这一思想特征描述为“在不确定中游走（Walk in Uncertainty）”。阿伦特在其选编《启迪》（*Illuminations*）一书的导言中则试图用一连串“是……不是……”来界定本雅明复杂多变的思想面相，即本雅明既是又不是学者、语文学家、神学家、作家、翻译家、文学批评家、诗人和哲学家，等等。（参见［德］毛姆·布罗德森：《在不确定中游走：本雅明传》，国荣译，北京：金城出版社，2013年；［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，《启迪：本雅明文选》，汉娜·阿伦特遍，张旭东、王斑译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第23—24页。）

③ 参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第163页；［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第24、43页。

崇为文学评论家，一如把“卡夫卡推荐为短篇和长篇小说家，都会导致误解”[①]。在本雅明一系列文学评论或批评的背后，既有犹太神秘主义的“乌托邦遁点”[②]，也有马克思主义的思维方式。这种诗性神学和历史唯物主义交织的“思维双轨”特点以令人称奇的罕有方式并行于本雅明的思想中，决定性地主导着他思考和写作的底色。唯有廓清本雅明是何种意义上的马克思主义者，以及厘清他思想中犹太教信仰的位置及其意指，才能更加明晰地管窥本雅明思想的特质，恰切评估其思想的力度及限度。这正是本文所试图着力的要点所在。然而在具体开展这两项工作之前，首先需要对犹太问题做出澄清，因为这是本雅明走向思想双轨（两面神思维）不可忽视的思想背景和动机之源。

一、犹太问题与本雅明的政治选择

犹太政治哲人施特劳斯在1962年的一篇自传性导言的起首处曾坦言：“这份……研究撰于1925至1928年的德国。作者（指施特劳斯）……发现自己正深陷于神学—政治的困境当中。”[③] 此后，“神学－政治问题”或“犹太人问题”（Jewish question，以下简称犹太问题）便成为他“思考的主线”和“诸项研究的唯一（the）主题”。[④] 无独有偶，作为同时代的德裔犹太文学评论家，本雅明同样遭逢犹太问题所带来的时代困境，并将如何破解和应对这一“几代人可怕的内在状况”（卡夫卡语）作为个体安身立命和学术研究的隐秘起点和重要使命。正是在这个意义上，阿伦特强调，如果“不涉及这个问题（指犹太问题），就无从理解本雅明”[⑤]。

然而，同是遭逢犹太问题，犹太知识分子对它的理解却不尽一致。例如，在施特劳斯看来，犹太问题是现代理性主义视域下的衍生品，因为在前现代宗教信仰的视域下，犹太人遭受歧视和迫害是作为上帝选民的应有之义，也是获得拯救的必经之途，因而不是一个有待解决的社会问题。现代理性主义高扬人权、罢黜神权，认为人们可以凭靠理性（替代上帝）解决人世间所有不平之事，那么犹太人（作为人种之一）所遭受的令人发指的肉体消灭和精神折磨，就是一个需要理性解决、也能够得到解决的社会问题。然而，由启蒙哲人构设、并最终得到践行的政教分离的现代自由主义社会并未终结犹太人的歧视问题；相反，在现代社会，犹太问题愈加深重，并在纳粹主义大屠杀中达到顶点。犹太问题的在场表明现代理性主义并非万能：它既无法安置人类的灵魂信靠问题，也无法在尘世建立起无纷争的人间天堂。因此，对施特劳斯而言，犹太问题作为现代性危机的重要表征，是现代社会犹太人普遍遭逢且无法解决的一种处境。与这种立基于古今之争和现代性批判视角的犹太问题理解不同，阿伦特从德雷福斯这一特殊的政治事件出发，试图对犹太问题的现象做出政治哲学的现象学还原。[⑥]

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第23页。

② 本雅明于19世纪20年代末曾一度试图移居耶路撒冷，“因为这些年里他觉得犹太教的神学范畴更有可能成为他的思想的遁点”。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第151、127页。）

③ ［美］施特劳斯：《〈斯宾诺莎的宗教批判〉英译本导言》，《斯宾诺莎的宗教批判》，李永晶译，北京：华夏出版社，2013年，第1页。根据《剑桥施特劳斯研究指南》（*The Cambridge Companion to Leo Strauss*，2009）编者兼主笔斯密什（Steven B. Smith）的见解：“神学－政治问题的核心是……喻以‘雅典与耶路撒冷’的理性与启示之间的选择或冲突……（这一冲突）不能简单地看作哲学问题或神学问题，从根本上说，它是个政治问题。它关涉权威、谁拥有至高权威的问题。至高权威作为最根本的生活指南，是属于启示及其所指的一切，还是属于自然的人类理性。”（参见［美］斯密什：《阅读施特劳斯：政治学、哲学、犹太教》，高艳芳、高翔译，北京：华夏出版社，2012年，第20—21页。）

④ 在1962年稍早的一次演讲中，施特劳斯交代了自己长期“思考的主线就是‘犹太人问题’（Jewish question）”，同时提供了这一思考的经验上的渊源。（参见［美］施特劳斯：《我们为什么仍然史犹太人——犹太信仰和犹太历史仍然能够向我们言说吗?》，《犹太哲人与启蒙》，张缨等译，北京：华夏出版社，2010年，第387页；［美］施特劳斯：《〈霍布斯的政治学〉德文版前言》，《霍布斯的宗教批判——论理解启蒙》，杨丽等译，北京：华夏出版社，2012年，第184页。

⑤ ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第48页。

⑥ 关于施特劳斯与阿伦特犹太问题上的歧见，参见［美］施特劳斯：《我们为什么仍然史犹太人——犹太信仰和犹太历史仍然能够向我们言说吗?》，前揭书，第387—394页；［美］阿伦特：《极权主义的起源》，林骧华译，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第一部《反犹主义》。

对阿伦特来说，将犹太人问题引向一个“更深广更激进的问题，即质疑西方传统整体的价值”这一点并不算错[①]。但我们首先应该剖析现代反犹主义产生的具体政治历史条件，而这一点唯有从极权主义这一 20 世纪最大的政治现象出发才能得到恰切的理解。简要地讲，在阿伦特的眼中，犹太问题是发端自 19 世纪 70 或 80 年代以来的“中欧的德语国家”的特殊政治现象，是受到德裔犹太知识分子高度关注，在“在极大的程度上左右着他们的社会生活”的“首要的道德生活”[②]。

比较而言，在何谓犹太问题的理解上，本雅明的视角更接近于阿伦特而远离施特劳斯。与施特劳斯跟随柯亨走向斯宾诺莎的宗教批判和开启古今之争不同，本雅明更深刻地体悟和直面自己犹太身份所带来的悖谬冲突。本雅明生长于一个高度同化的富裕犹太人家庭，深受德国文化的影响，而对犹太文化遗产疏远而隔膜。他通过自己细腻的笔触和敏锐的洞察深入到宗主国（德国）的文化高地，却被告知自己无权也无能力涉足这一领域。这种身份歧视给当事人带来的撕扯痛彻骨髓。对此，洛维特令人唏嘘的个案或许有助于理解这一状况。在一部自传性回忆中，洛维特对自己被迫放弃大学教职，重新面对自己犹太性所造成的分裂伤痛做出如下描述：“在德国时，我努力从犹太文化中解放出来，现在这努力被中断了，而这中断也决定了我的人生，甚至把问题升高到一个关键点……即便有人可以重新找到一个家乡，在另外一个国家取得公民权，这个人也必定的耗费人生里一段很长的时间，来填补这个被撕开的裂缝。而且……之前愈是毫无疑惑地当一个德国人，逾感觉自己是德国人，那么他需要填补的裂缝也就愈大。”[③] 与洛维特相比，本雅明显得更加不幸，尽管天资聪慧、细腻敏感、著述深刻，但由于自己的犹太性和机缘巧合的诸般倒运，让他根本无缘德国大学的教席，甚至成为德国文化领域之外的边缘人和局外人。这种悖谬不能不让他认真对待。

在本雅明看来，个体遭逢的犹太问题不仅令人痛彻心扉，而且不可解决。因为它根本不是事关真假的知识问题，也不是关涉公正（justice）的法律或政制设计问题，而是幽闭于人心的对犹太人的根底不信与顽固偏见。如果是知识问题，通过逻辑上的辩驳，澄清错误判断，纠正事实歪曲便可化解；如果是法律和政制公义问题，通过合乎法度的智慧立法或制度构建便可剥除病灶。然而，对源自心底的不信和根深蒂固的敌意，根本无法通过论辩或立法的方式加以消除，因为前者或可以理服人，却无法祛除郁结心底的敌视和偏见；后者通过法律禁止人种歧视，则意味着取消公私分离，粗暴干涉私权，无疑于抽空现代社会建立的基础。也就是说，现代自由社会的公私分立只能避免政治领域的犹太迫害，却保留了私人领域对犹太人的不满和敌意，因此，犹太人根本无法通过个体融入自由社会的方式获得尊严而解决犹太问题。

然而，与犹太问题不可解决所带来的绝望相比，本雅明发现更加令其愤怒的是父辈犹太中产阶级和犹太知识阶层面对反犹主义时的自欺欺人：他们热衷于同化德国主流社会，自逸于犹太律法教导和外部的世俗成功，通过“制造谎言否定反犹倾向的普遍存在，不择自欺欺人的手段回避现实”[④]。对此，犹太复国主义或共产主义成为本雅明那一代犹太人最有可能“走出中产阶级虚幻和欺瞒的路径”和选项。[⑤] 犹太复国主义着眼于犹太民族的解放，共产主义则意味着谋求人类的福祉，它们都是理智真诚地直面犹太问题或人类问题的两个重要选项。但是，当时这两种意识形态的犹太追随者之间彼此攻歼、势不两立。而本雅明一方面先后成为复国主义者和马克思主义者，共享双方阵营的亲人和朋

① ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 55 页。

② ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 48 页。

③ 参见［德］洛维特：《纳粹上台前后我的生活回忆》，区立远译，上海：学林出版社，2008 年，第 165、69、112、118 页。

④ ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 51 页。

⑤ 本雅明的挚友肖勒姆（Gershom Scholem）对其走向犹太神秘主义影响甚巨，后者在 1911 年便加入犹太复国主义。在关于本雅明的回忆传记性专著中，肖勒姆曾谈及自己之所以加入犹太复国主义是因为对自己生活于“其中的家庭环境及其环境的自我欺骗的认识，以及对一些有关犹太历史的作品的阅读”。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 4 页。）

友，并以“绝无仅有的方式多年并行两条道路”①，另一方面又对这两种意识形态的真理性充满疑虑，认为它们“不仅客观上虚假，不符合现实，而且会引他走上虚假的救赎，无论这救赎的标签是莫斯科还是耶路撒冷”②。那么，这里就不得不深究：本雅明到底是何种意义上的马克思主义者？他对马克思主义和犹太神学的“忠诚”是否只是一种躲避战祸、维持生计的权宜考虑？

二、本雅明是何种意义上的马克思主义者？

毋庸置疑，“马克思主义”是一个意涵丰富、所指繁杂的思想范畴。要廓清本雅明是何种意义上的马克思主义者，首先要对本雅明时代所充斥的形形色色的马克思主义有所了解。对本雅明而言，他要投身马克思主义的历史书写，就不得不直面苏联式阶级革命论的马克思主义，第二国际理论家尤其是德国社会民主党所崇信的经济决定论或自动崩溃论的庸俗马克思主义，以及他身份所属的法兰克福学派的社会批判的或辩证法的马克思主义，等等。在笔者看来，本雅明躬身践行的试验性的马克思主义与上述诸种类型的马克思主义之间存在质性的不同，这鲜明地表现在他对教条式历史唯物主义和辩证唯物主义的批判或疏远上。

首先，本雅明坚决反对唯物史观所持守的历史进步主义主张。对后者而言，无论是“三形态”说还是“五形态”说，社会历史发展都必然经历从低级到高级、从蒙昧到开明的发展历程，并最终抵达人类无限完美的共产主义。这一历史观包含两方面的特质：一是历史发展具有不以人类意志为转移的客观规律性和因果必然性；二是这种发展不可抗拒地“开辟出一条直线的或螺旋”式上升的进程。③ 对本雅明而言，这种不断进步的历史观奠基在一种虚假的时间观之上。这种时间观受到技术进步论和社会达尔文主义的影响，把历史理解为由过去、现在、未来构成的，是具有因果联系的连续统一体。在这种连续统一体中，过去永恒不变，如死尸般同质而空洞；当下稍纵即逝，是通达未来的过渡性环节；未来无限美好，是值得期待和托付的尚未到来。在本雅明看来，这种未来指向的历史观是毫无现实依据、凭空伪造的“教条主义的宣言”④，它以“同质、空泛”的时间概念为基础，通过赋予数千年中“一系列与其毫不相干的事件”以历史性，最终心满意足地安适在“历史的不同阶级之间确立因果联系”的安乐窝中。⑤ 更为重要的是，这种进步史观不仅是自欺欺人、毫无理据的构设玄想，而且具有重大的现实危害性，因为它呼召人们为了无限美好的未来，把当下视为某种可以甚或应当牺牲的中介或环节，这实际上为非正义的、暴力的革命实践（苏联马克思主义）和种族屠杀（德国法西斯主义）的敞开了大门。不幸的是，德国社会民主党恰恰中了这种线性进步史观的毒，在这种进步史观的迷幻下，他们对正在崛起的法西斯主义之邪恶本性毫无警觉，甚至把它视为“历史的常态”，因而在政治上被动消极、无所作为，在经济上跟风宣称技术发展乃大势所趋的潮流，最终“致命地腐蚀了德国的工人阶级”。⑥

正是基于对线性进步史观这种在理论上虚幻自欺、现实上具有重大危害的认识，本雅明提出了一种截然对立的衰落史观。应该看到，本雅明时代反对进步主义论调，对欧洲文明做出沉沦、衰落判断

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第52、53页。在犹太复国主义一方，不仅肖勒姆是犹太复国主义者，而且本雅明的妻子多拉·波拉克也具有浓厚的复国主义背景：多拉成长在犹太复国主义的氛围下，她的父亲列昂·凯尔纳是犹太复国主义创始人西奥多·赫茨尔（Theodor Herzl，1860－1904）的密友和遗嘱执行人，曾出版后者的日记和复国主义文献。在马克思主义一边，本雅明受到布洛赫、卢卡奇，尤其是布莱希特和阿丝雅·拉西斯的影响。其中，阿丝雅·拉西斯是来自里加的俄国女革命家，是本雅明一段重要感情中的女主角，两人曾于1928年12月至1929年1月同居，后来成为苏联“大清洗”运动的牺牲品。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第19页。）

② ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第54页。

③ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第273页。

④ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第273页。

⑤ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第273、276页。

⑥ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第269、271页。

的思想家并不鲜见，如尼采、斯宾格勒、海德格尔、雅斯贝斯等。然而，与尼采的历史循环论、海德格尔的存在遗忘史、雅斯贝斯轴心时代等观点进路不同，本雅明的衰落史观蕴含着浓郁的救赎色彩和末日审判情怀。也就是说，他并不认为历史的衰落和沉沦会一直持续下去，因为它会在某个时刻遭遇赎救和末日审判的不期而至。正是秉持这种犹太神秘主义的救赎观念，本雅明翻转了进步史观的未来指向，赋予过去充实着的当下以独一无二的重要地位。然而，这种包含救赎观念的衰落史观与正统马克思主义理解的唯物史观相去甚远，前者斩断了在不同阶级之间确立起的因果联系，切割了同质性时间建构起来的具有连续性和普遍规律的世界历史，未来的共产主义进程在当下被阻断、爆破，犹太神秘主义的弥赛亚拯救成了马克思主义之正当性的精神内核。① 因此，这种包含着浓厚犹太神学色彩的历史唯物主义无论如何是那些正统马克思主义者，以及霍克海默、阿多诺等代表的法兰克福学派同仁所无法理解，甚至难以见容的。②

其次，本雅明也不是法兰克福学派意义上的辩证唯物论者。从 1934 年到 1940 年辞世，社会研究所的资助几乎成为本雅明维持生计的唯一来源。然而，在法兰克福学派所代表的马克思主义运动中，本雅明却被指认为是其中“最为奇特的马克思主义者”（阿伦特语）。因为这个学派或运动的精神领袖——阿多诺和霍克海默都是辩证唯物主义者，而本雅明的思考进路和历史书写毫无辩证特色可言：它只在“‘唯物的范畴里打转，根本不符合马克思主义的概念’，缺乏中介调节”。③ 概括而言，本雅明思想的非辩证性主要表现为以下两点：一是他反对理论主义和演绎推理思维对事物的绝对性思考和强奸性评论（前已论述）；二是本雅明关注的对象大多是政治或美学上的上层建筑，如一片街景（如巴黎拱廊街），“一桩股票交易买卖，一首诗，一缕思绪，以及将这些串通连缀的隐秘线索”，力图对现实进行“惊诧而瞠目的呈现”，试图“在最卑贱的现实呈现中，即在支离破碎中，捕捉历史的面目”④。这种热衷细小、具象甚至毫厘之物，而不关注观念及其推演的研究旨趣，以及将“上层建筑中的某些明显因素”无中介地“直接附会于基础结构中的相应因素”的做法，在肖勒姆看来完全是马克思主义眼中“典型的反革命和小资产阶级”的辩证法，或极端地讲是“唯物主义思考的伪成果”。因而，肖勒姆尖锐抨击本雅明“非辩证地运用马克思的范畴”的创作努力是一种“少有的严重的自欺”，而这些“应归罪于布莱希特的‘灾难性影响’”。⑤

肖勒姆的上述评判⑥或可看作是将本雅明从相互拉扯的两面神思维拉向犹太神学的一次学术努力，因此带有明显的论战色彩和立场偏见。⑦ 然而这一评论确也拨开迷雾，直接戳中本雅明式马克思

---

① ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第 276 页。

② 在本雅明和肖勒姆的最后一次相聚中，两人谈及了前者与马克思主义同仁的关系，肖勒姆敏锐地感觉到本雅明与布莱希特、霍克海默、阿多诺以及社会研究所的其他同事之间有一种“永恒的尴尬的东西，这当然跟他和神学范畴的联系有关”。本雅明强调自己的“马克思主义本性上不是教条的、而是启发式的、实验性的”，认为将“神学的思想引进马克思主义观点恰恰是一个贡献，因为它们在那里能产生更强的生命”。然而，布莱希特明显不喜欢本雅明的神学因素，阿多诺（因为对神学没有兴趣）完全从世俗的层面谈到它，而霍克海默与其他同事则“根本不知如何对待它是好”。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 209、210 页。）

③ ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 30 页。

④ ［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 30 页。

⑤ 参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 232，233，221 页；［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 30、31、34 页。

⑥ 在 1930 年 4 月的一封信中，本雅明向肖勒姆坦诚：“我只在你这个人物身上认识了活的犹太教。我跟犹太教的关系，始终是这样一个问题：我如何对待（你这个）打动我内心的力量。”（［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 163 页。）

⑦ 作为本雅明的思想密友，肖勒姆一直希冀后者能够像自己一样在身体和灵魂上最终走向耶路撒冷，他为此曾竭尽心力达十数年之久。然而，随着肖勒姆 1923 年成功移民巴勒斯坦之后，事情开始朝着相反的方向发展：本雅明先是与自己犹太复国主义倾向的妻子貌合神离、最终婚姻瓦解；随后与一个俄国女革命家阿丝雅·拉西斯在意大利邂逅（1924 年），成为情侣并在四年后开始同居。在本雅明移居巴勒斯坦计划即将成行之际（1928 年末），拉西斯不仅燃起本雅明心中的共产主义火种，而且在他们同居期间成功阻止了本雅明一生中最有可能成功的这一次神学皈依。最后，也是更为重要的是遭遇布莱希特后，后者决定性在思想层面将本雅明拖向马克思主义阵营。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 155、156 页。）

主义的命门要穴，即本雅明绝不是他所试图成为的法兰克福学派意义上的辨证唯物论者。这是否意味着可以像肖勒姆那样认为本雅明是一个伪马克思主义者，或者说其理论实践是“唯物主义思考的伪成果”？显然不能！在其去世前两年（1938）的一次聚谈中，本雅明对肖勒姆的义愤之辞做出过并非正面的辩驳。他认为自己的“马克思主义本性上不是教条的、而是启发式的、实验性的”，而“将神学的思想引进马克思主义观点恰恰是一个贡献，因为它们在那里能产生更强的生命”①。纵观其一生，本雅明从未放弃自己的马克思主义身份，他对自己用神学的思想改造马克思主义充满了信心，因为这种改造不仅保留了马克思主义的质性内核，而且给马克思主义实践注入神圣之维，令其勃勃生机、势不可挡。因此，在笔者看来，本雅明是一位不折不扣的马克思主义者，只不过不是教条意义上的马克思主义，而是开创性意义上的马克思主义理论推进者。如果非要用一个标签加以限定的话，不妨说本雅明既是布莱希特意义上的批判美学式马克思主义文学评论家，又是救赎史观（而非进步史观）意义上的历史唯物主义者或政治弥赛亚主义者。

首先，说本雅明是**布莱希特意义上的马克思主义者，**是因为后者对本雅明文学革命观起到关键性影响。布莱希特主张写作不应当“以旧的、美好的事物开端，而是要以丑恶的、新的事物为出发点”②。本雅明完全认同这一主张，其救赎美学强调文学创作不应耽溺于为艺术而艺术的自欺欺人，而是要多侧面地反映资本主义生活的复杂性和悖谬性的本相，促逼人们去反思，激发人们改造社会的革命热情。这种文学救赎观在《作为生产者的作者》的演讲（1934）中得到详尽的阐发。在此，本雅明首先将作者区分为两种类型：一种是左派激进知识分子所代表的非生产者的作者。他们的写作与工人运动毫无关联，其文学创作非但不具备生产功能，相反具有惊人的副作用：“从政治上看，（他们）不是产生政党而是产生帮派，从文学上看，不是产生流派而是产生时髦，从经济上看，不是产生生产者而是产生代理人。无论是代理人还是墨守成规的人，他们大肆渲染他们的贫困，将无底的空虚变成一场盛典。”③ 在本雅明看来，这类作家的写作表面上看起来锋芒凌厉、直指现实，但根底里不仅对大众认清资本主义社会丑恶现实毫无助益，相反会使人们沉溺于虚幻的自欺之中，因而不过是“腐朽的资产阶级阶层的无产阶级的保护色”。第二种类型的作者是作为生产者的作家，其杰出典范就是布莱希特。本雅明强调，布莱希特的独特之处在于，他在自己的叙事剧（das Epische Theater）中创造了“功能转换”（Umfunktionierung）的概念，通过“陌生化场景”的设置，“中断情节”的处理，让作品具备了组织和生产的功能，使得“读者或观众成为参与者”④。例如，在一个叙事剧的家庭场景中，当一个母亲正准备抓起一个器皿向她女儿扔去、父亲正准备开窗呼救时，一个陌生人进来，这个过程被打断了。观众置身于一个远离其生活的陌生化场景中，但情节的中断又让他不得不投身这个情境，把剧中发生的状况视为自己正在面对的真实状况，并最终领悟到剧情带来的荒诞源自社会的黑暗与丑恶，而只有改造社会才能结束现实生活中可能发生的这种荒谬和邪恶。⑤ 因此，借助陌生化、中断情节的设置到功能转换的完成，布莱希特的叙事剧让观众从无动于衷的旁观者变成了改造社会的参与者，这在本雅明看来是马克思主义文学革命观的核心要旨和典范样本。

其次，本雅明的马克思主义面相还表现在他对历史唯物主义的神学改造上。如前所述，正统历史唯物主义包含着历史主义和进步主义的质素，这种因素使得唯物史观意图用未来统摄当下的个体生活，其现实危害在于对时下法西斯主义的不义与暴力缺少应有的警觉，因而无力唤醒或发动工人阶级运动以阻止国社党魁希特勒的上台。面对进步史观这种理论上的自欺和现实中对德国社会民主党造成的消极影响，本雅明试图借助自己的犹太学因素来改造历史唯物主义，通过剔除历史唯物主义中的进

① ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第210页。

② Walter Benjamin, *Versuche ueber Brecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 135.

③ ［德］本雅明，《作为生产者的作者》，王炳钧等译，郑州：河南大学出版社，2014年，第23页。

④ ［德］本雅明，《作为生产者的作者》，前揭书，第26页。

⑤ ［德］本雅明，《作为生产者的作者》，前揭书，第28、29页。

步主义倾向，挽救过去，爆破当下，阻断资本主义打着进步旗号的邪恶进程。具体而言，本雅明的历史唯物主义的犹太神学改造包含以下三方面内容：一是通过隐喻的手法，将自然时间上的先后相继转变为辩证①意象上的空间凝结。要深入理解这一转变，就有必要提到本雅明的星丛（constellation）概念。在《拱廊街计划》中，本雅明描述道："曾在之物与现在在一道闪光（in a flash）中结合为一个星丛……当下与过去的关系是一种纯粹的时序性连续关系，曾在之物与现在的关系却是辩证的关系：不是自然意义上的时间性，而是形象性。"② 星丛是一个形象性的说法，它把过去和现在的时序性关联浓缩到一副整体性的空间图景中，空洞同质时间的均匀流逝被闪亮交织的星丛意象所替代。在这幅交相辉映的意象交织中，未来的统摄地位受到贬黜，共时性的当下闪烁走上前台。二是它将过去之物从历史的弃物中拯救出来，凸显回忆（过去之物）对当下的充实意义。在拒斥进步史观方面，犹太教传统成为本雅明重要的理论资源，在《历史哲学论纲》第 18 节中，本雅明强调"犹太人是不准研究未来的……犹太教的经文和祈祷在回忆中指导他们。这祛除了未来的神秘感……时间的分分秒秒都可能是弥赛亚侧身而入的门洞"③。然而，对于本雅明而言，犹太教的传统并不足够，他需要一个更牢靠的支点。在这方面，普鲁斯特的"深层记忆挖掘理论"给他带来重要启发。前者在《追忆逝水年华》中赋予消逝的事物以巨大的生命力，让本雅明看到复活过去的活生生的例子。三是本雅明认为马克思主义的辩证一跃（革命），为打破同质性的历史连续统一体提供了契机。在本雅明的笔下，马克思主义阶级革命绝非历史连续体的某种延续，而是对后者的截流和中断。通过革命性的爆破当下，马克思主义革命"引进了一个新的年历"，树立了一座"不像钟表那样计量时间"的"一座历史意识的纪念碑"。④ 在这座纪念碑上，过去和现在在此凝结，观念发生梗阻，思想结晶为单子。因此，马克思主义让历史的发展在当下紧急刹车，资本主义的文明进程受到阻断，时间性的裂隙和缺口得以产生，救赎（救世）的出场才能成为可能。可见，在本雅明那里，历史唯物主义和犹太神学的联姻具有双重的意义，它为马克思主义注入了救世（救赎）的神圣魂灵和勃勃生机，也为神学的救赎在当下分分秒秒的侧身而入提供了裂隙和缺口，这种被犹太神学改造的历史唯物主义才是可效仿的马克思主义的本真样态。

综上可见，本雅明的马克思主义包含马克思主义批判美学和犹太神学式唯物史观两个面相。前者受到布莱希特作品的决定性影响，是本雅明行走学界的职业形象；后者是本雅明对唯物史观中进步主义要素批判的理论成果，表现为神学幽灵对马克思主义的"成功上位"。如果把救赎美学看作本雅明马克思主义的外在表征和阳面的话，那么犹太神学改造的历史唯物主义便可以看作是本雅明马克思主义的内里和阴面。值得注意的是，本雅明并未打算公开发表自己的遗作《历史哲学论纲》，不仅是因为担心两边朋友误解自己的真实想法，而且是因为马克思主义与犹太神学的结合确实是存在问题的：虽然两者都具有普遍主义的弥赛亚情怀，如马克思主义谋求人类的解放和福祉，犹太神学期待上帝的拯救和救赎；但两者之间仍存在着不可融通的根本紧张。马克思主义诉求阶级斗争的政治解放，这是一种人的自我解放，依据的是现代性的大写理性；犹太教神学期冀的则是全能上帝的降临和拯救，救赎的根据不在人自身，而是有限理性所无法理解的大写他者——上帝。正是由于存在这样的内在张力，本雅明对自己践行的马克思主义并不像其所宣称的那样坚定不移，相反，它常常受到犹太神学信仰的干扰和拉扯。这种拉扯在实践中遭遇挫折时变得尤为强烈，例如当法兰克福内部同事产生不信

① 与黑格尔的概念运动的辩证法不同，本雅明这里的辩证是意象（image）上的静止的辩证法。

② Walter Benjamin, *The Arcades Project*, translated by Howard Eiland and Kevin Mclaughlin, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 463.

③ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第 276 页。

④ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第 274 页。

任①、研究所合作项目难如其意②、苏德互不侵犯条约签订③等情况出现时，本雅明思想的天平便不由自主地摆向神学一边，甚至一度产生放弃马克思主义、完全断绝与社会研究所关系的念头。④ 因此，有必要廓清如下问题，这种干扰本雅明马克思主义信念的神学到底为何？这种神学在本雅明思想中到底处于什么样的位置？

三、本雅明的犹太性和他的弥赛亚救赎史观

本雅明生逢风雨如磬的乱世之秋，密不透风的黑暗裹挟压抑着他，求（教）职不得、生活困顿、家庭关系紧张，思想不断遭遇绝望的侵袭等社会边缘人的体验，让他对现实的细微和神秘的救赎有着敏锐的把捉和深刻的感悟，甚至曾一度认为“神学范畴更有可能成为他的思想的遁点”⑤。如果说犹太身份和生活体验将他拉向耶路撒冷，那么本雅明为何在 1929 年之后毅然投身马克思主义阵营⑥？而且，在他登上马克思主义巨轮之后，又是什么原因让他迟迟没有走下犹太神学的战舰？要解答这些疑问，就有必要走进本雅明的犹太世界。唯有廓清本雅明的弥赛亚信仰、他对待犹太复国主义的态度以及他关于救赎史观的一些基本思想，才能明白他为何采取纠结于两种立场之间，为何在两种普世主义的拉扯中最终重回救赎史观的弥赛亚救赎。

首先可以肯定的是，本雅明并不是一个神学家，他的希伯来语从未过关，也“不甚倾心宗教”学研究，但他却有着“根深蒂固的弥赛亚信仰”。根据肖勒姆的记述，本雅明相信上帝：“从他最早的哲学笔记起，青年运动高潮时的书信，直到他所计划的申请大学执教资格的首篇语言哲学论文的笔记，在他眼里上帝是真正的……是一种象征理论无法企及的中心。”“对于他来说，宗教不只是神学……（它）代表了最高的秩序。”⑦ 与这种对信仰的坚定与忠诚相比，尤其在 1924 年遭遇阿丝雅·拉西斯和布莱希特之前，即在激进的马克思主义实践的现实性向他展示寻求逃脱的可能性出现之前，本雅明相当长的时间里与马克思主义的理论划清界限，认为“共产主义的目标没有意义”⑧。或许是受尼采末人社会指控的影响，本雅明眼中的马克思主义“总会有阶级斗争”，这种斗争只是“粗俗的、物的东西的斗争”，“神圣的、精神的东西”在这场战役中并不出场，故而即使无产阶级取得胜利，神圣的精神的东西也不会作为战利品体现出来。⑨ 正是基于这种对弥赛亚救赎的信仰和对马克思主义粗俗的物（经济）的斗争的理解，在 1929 年之前相当长的一段时间里，本雅明保持着自己的犹太性和犹太认同，并有意识地行进在犹太复国主义的路上。然而，由于生长于高度同化的犹太人家庭，本雅明对犹太传统的理解相当有限，对作为一种生活方式的犹太信徒生活相当隔膜。因此，当他在思考中萌生对犹太复国主义路向的疑虑时（下文详述），就无法像肖勒姆或施特劳斯那样通过复返到犹太

① 本雅明和阿多诺的关系很好，但与霍克海默的关系很微妙，阿伦特曾向本雅明毫不避讳地表达过社会研究所对本雅明行为的阴暗猜测。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 201、220、212 页。）

② 1933 年 3 月 18 日本雅明离开德国，流亡法国，从那时起便接受社会研究所的写作。在与肖勒姆的通信和交谈中，本雅明曾对研究所给予的任务表示厌恶，因为那种写作“‘在各方面都是纯粹的欺骗，我不得不——几乎没有任何资料——撰写它’……它们的主题最初很少是他喜欢的”。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 198、199、212、205 页。）

③ 1939 年 8 月 23 日苏德双方在莫斯科签订《苏德互不侵犯条约》，1940 年初本雅明写作完全非正统马克思主义观点的、具有神学立场的《历史哲学论纲》，将其作为对这一条约的回答。（见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 224、225 页。）

④ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 213，214、221、222 页。

⑤ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 151 页。

⑥ 当然这种划分是粗略的，因为作为思想中不可或缺的支点，神学思维从来没有在本雅明思想中完全退场，这尤其表现在最后一篇遗作《历史哲学论纲》中。

⑦ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 57 页；［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 23 页。

⑧ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 125 页。

⑨ ［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第 266、267 页。

传统经典（神秘主义或迈蒙尼德理性主义）去求取资源。这就容易理解本雅明为何会走向马克思主义，因为后者变成唯一看得见的、既具有救世主普世情怀、又与自己熟稔的启蒙观念一脉相承的思想资源。

其次，在面对犹太复国主义的问题上，本雅明凭借自己对弥赛亚信仰的独特理解，走上一条蜿蜒曲折、由近及远的迂回之路。如前所述，本雅明反对父辈犹太中产阶级或知识分子躺在世俗成功的独木舟上，闭上眼睛无视正在咆哮而至的反犹主义浪潮，这种自欺欺人和推诿责任的做法让年轻的本雅明产生强烈的反叛意识。这种反叛出身的直接结果让他早在 1913 年便转身思虑犹太复国主义的可能性和“必要的责任”，并在 1915 年遇到肖勒姆（“犹太教活生生的显灵”）①，以及结识具有犹太复国主义背景的多拉·波拉克（1914 年结识、1917 年两人结婚）之后变得愈加明晰。② 然而，这种深入参与伴随着思想的冲突和疑虑。在本雅明看来，“犹太复国主义必须去除三样东西：‘农业观点、种族思想和布伯的血统和经历论点。’”③ 犹太教传统强调上帝的拯救，而犹太复国主义强调种族和血统，后者试图通过依靠犹太人自身，通过建立犹太民族国家的政治方式去解决犹太个体所面对的歧视和迫害，给予犹太人生存的尊严。这显然与弥赛亚救赎的上帝主导模式相背离，换言之，它宣告了对上帝拯救的不耐烦或不信。更重要的是，本雅明的弥赛亚信仰是一种内在化的信仰，他追求文学批判的个体救赎之思。但走向耶路撒冷意味着什么，去种地、去做政府职员、抑或去从事政治斗争？对于一个只会阅读和写作的本雅明来说，走向犹太复国主义意味着放弃自己所熟稔的作为文学评论家的个体生活方式，这是不可想象的，也是他难以应对的。相反，法兰克福学派的马克思主义理论批判最起码可以保证本雅明继续他的“拱廊街计划”。④ 这种纯现实的考虑让这位笨拙的文人最终走向了马克思主义，放弃了同样具有伪救赎嫌疑的、政治弥赛亚主义的犹太复国主义之路。

另外，由于现实的无奈而走向马克思主义，本雅明根底里也不相信马克思主义实践是一种真正意义上的救赎。尽管他认为马克思主义实践作为对抗法西斯主义的手段，是当时唯一可以借助个体谋生和对抗资本主义社会的中介。但对他而言，真正的救赎只能凭靠自己的个体化的文学创作来实现。这可在本雅明生命末期文字的只言片语中得到隐喻性的暗示。在 1937 年寄给肖勒姆的《德意志人》书中，他写到：“当法西斯的洪水开始上涨，愿你……在我建造的这个方舟里找到一个小房间。”如果法西斯是上帝毁灭人类的洪水，那么这个方舟就是诺亚方舟，这里本雅明把自己创作的《德意志人》这本书比作诺亚方舟。在给他妹妹的这本书的题词中，这种表达更加清晰：“谨将按犹太榜样建造的这只方舟献给多拉（指他妹妹）。”在肖勒姆看来，这里方舟的题外之意按字面解释很简单，即“面对法西斯主义的洪流，通过文学获得拯救”⑤。可见，本雅明对犹太复国主义和马克思主义的立场纠结只是外在的工具考量，它们只是为他的个体救赎之路（文学创作）解决衣食之忧和生活保障。正是因为法兰克福学派可以（而巴勒斯坦不可以）给他提供最低限度的创作和研究计划，所以，直到最后一刻，他都没有踏上犹疑近二十年之久的巴勒斯坦之旅。

最后，简要勾勒一下本雅明的弥赛亚救赎史观。这在他的遗作《历史哲学论纲》（以下简称《论纲》）中得到高度凝练的概括。《论纲》可以视为本雅明直面第二次世界大战最黑暗时刻的一次难得坦诚的理论表述。当是时，法国已然沦陷，英国危在旦夕，而苏德之间又签订了互不侵犯条约。面对

---

① 肖勒姆早在 1911 年便加入犹太复国主义，两人于 1913 年初相识，1915 年以后开始交往，1916 年夏从熟人向朋友突破和转变。（参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 1、4、31、32 页。）

② 参见［美］汉娜·阿伦特：《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，前揭书，第 53—54 页；［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 19、20 页。

③ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 27 页。

④ 例如在 1938 年与肖勒姆的面谈时，本雅明坦诚：“对他来说，重要的是研究所让他有希望在它的保护下写完和出版拱廊论文，他已经缠在里面许多年了，他必定将它视为他的代表作，但他肯定明白这一合作的极限。”（［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 212—213 页。）

⑤ ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 205 页。

这一境况，尤其是苏共在实践上与法西斯主义的狼狈为奸，本雅明极为愤慨。因此，尽管“特别害怕研究所的意见和反应”，害怕自己最终扯断了自己经济上唯一的救命稻草，但本雅明最终还是决定将愤慨以思想的形式诉诸笔端，从而将“历史唯物主义置于神学保护之下”①。在《论纲》中，本雅明以隐喻方式旗帜鲜明地提出自己的预设：历史唯物主义是一个无魂的木偶（工具），而历史背后的真正操盘手是被现代启蒙批判得面目全非的神学（“驼背侏儒”）。历史唯物主义作为工具还是有用的，它最终实现的并非马克思主义所宣传的无限美好的未来社会形态（共产主义），而是神学意义上的末世审判和弥赛亚救赎（见《论纲》二、三）。他强调，历史唯物主义作为工具－木偶的意义是通过阶级斗争的革命方式争取“粗俗的、物的东西”的胜利，从而为神学上“神圣的、精神的东西”的存在提供附着物（《论纲》四）。而这样做首先要打破历史主义和进步主义的谎言，因为他们是法西斯主义之所以崛起的精神帮凶（《论纲》八、九、十、十一、十三）。这种打破要还原历史的真实面相，即通过马克思主义革命的辩证一跃，打破历史的连续统一体的因果链条（《论纲》十五），实现历史在当下的紧急刹车，从而阻断资本主义文明的历史进程，将当下从永恒的过去（《论纲》十六）和普遍历史的“同质的历史进程中剥离出来”（《论纲》十七），从爆破当下（瞬间）产生的裂隙和缺口中为“弥赛亚侧身而入”提供可能（《论纲》十八）。②《论纲》的十八条箴言，看似散漫驳杂，实则论题高度集中，在这些高度凝练和具象化的表述中，可以清晰看到本雅明对进步主义历史观的坚决摒弃，对历史唯物主义使命的高度肯定和对犹太神秘主义弥赛亚拯救的期待和信心。这种信心是建立在极端绝望的氛围下对上帝必将拯救的信仰之上。我们或可在 1931 年的一封信的自我表述中了解其境况：“我达到一个极端了。（像）漂浮在一条弃船上的落水者，他爬上已经变脆的桅杆的尖尖，但他有机会从那里发出一个求救的信号。”③

四、简要评价

毋庸置疑，本雅明是一位具有原创性思想的马克思主义理论家。他的原创性贡献在于把犹太神学与马克思主义嫁接起来，既开创了马克思主义的崭新形态，也创造了犹太神学复兴的一种崭新路向，即犹太神学的马克思主义路向。

从马克思主义的崭新形态来看，本雅明一方面将马克思对经济学和阶级斗争理论的关注点重新拉回到上层建筑领域，尤其是它们较少关注的文学创作领域，强调文学作品的启蒙意义和对阶级意识的凝聚功能。这种观点既延续了卢卡奇对阶级意识的强调，也与法兰克福学派的文化批判具有相当程度的契合，因此可以看作是西方马克思主义在文学批判领域的重要开创者。另一方面，本雅明剔除了历史唯物主义中的进步史观因素，将未来统摄现在的救赎模式转变为当下获得救赎的政治弥赛亚主义。犹太神学的这一剔除和补进，不仅祛除马克思主义中黑格尔历史哲学的幽灵，而且让马克思的阶级斗争理论获得超逾物质层面的精神和神圣维度，不仅对当时的马克思主义历史哲学具有重大的理论拓荒意义，而且对当今的马克思主义实践有重要的启发意义。例如，在当下中国，当中国传统道德出场艰难的境遇下，是否允许神学维度对当下的道德滑坡起到刹车作用，仍是不容回避的重大理论课题，而本雅明的路向对我们的思考具有重要的视角意义。

从犹太神学复兴的路向来看，本雅明马克思主义视角的犹太神学路径是大胆而富有创设性的一条理论探索。在 20 世纪早期，面对犹太问题的愈加深重，犹太哲人开辟出四条具有典范意义的犹太神学复兴之路：一是赫尔曼·柯亨试图在德国古典哲学的框架内改造犹太教，让犹太教摆脱斯宾诺莎笔

① ［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 224、225 页。

② 参见［德］本雅明：《启迪：本雅明文选》，前揭书，第 265—276 页。

③ 本雅明 1931 年 4 月 17 日致肖勒姆的信，参见［以］肖勒姆：《本雅明：一个友谊的故事》，朱刘华译，第 237 页。

下民族性的褊狭，成为理性宗教的源出样本[①]；二是罗森茨威格从非理性主义神学视角出发，试图破除上帝冷冰冰的观念形象，赋予上帝活生生的与人对话的我－你形象[②]；三是肖勒姆从卡巴拉主义切入对犹太教神秘主义路向的有力开掘；四是施特劳斯试图走向的迈莱尼德式的古典理性主义复兴之路。而本雅明的犹太神学的马克思主义或可看作第五条路径，因为他将弥赛亚救赎理论与马克思主义革命学说结合起来，试图在当下爆破历史，打断资本主义的进程，走向弥赛亚的拯救。这一路向不仅在当时是唯一有能力对抗法西斯主义，是具有普遍主义倾向的、现实可操作的路向，而且在当下，作为一种重要的理论尝试，也是一种值得认真审查的思考路径。当然，本雅明马克思主义的犹太神学改造也存在着重大的理论疑难。这在当时就受到好友肖勒姆和阿多诺的质疑和攻击。总体上看，本雅明的这一理论尝试显得相当粗糙（理论上）和无可奈何（实践上）。命运并没有给本雅明太多选择，即使其生活本身也曾一度进入绝望的境地。所以本雅明不得不抓住一切可能抓住的救命稻草，来为自己感兴趣的理论探究和写作创造最基本的生存条件。

概括地讲，笔者认为本雅明对历史唯物主义的神学改造存在三个层面的理论疑难：**首先，**本雅明深刻洞见到历史唯物主义之中存在的进步史观的危害所在，却对马克思主义与现代性之间的主体性逻辑缺乏思考。他把共产主义视为祛除资本主义黑暗、给人类带来普遍福祉的一种可能，却没有认识到马克思主义本质上是启蒙现代性的一种极端推进形式。众所周知，马克思思想中具有强烈的主体性情节：他要实现作为主体的人的自由、平等和解放，恢复启蒙照亮给人却又无法兑现的人的价值目标。然而，资本的统治也好，异化的逻辑也罢，都是从主体性逻辑的视角给出的，也就无法通过推进主体性逻辑的方式加以消除。因此，依靠马克思主义的主体性逻辑去消弭这一逻辑带来的资本主义罪恶，在逻辑的自洽性上和现实的可行性上都是很成问题的。**其次，**如果说马克思主义立基于现代性的主体性逻辑（人类中心主义），那么其根本旨趣就与以上帝为主导的犹太宗教之间存在不可融通的断裂。在如何实现两者结合的问题上，本雅明完全回避了这一古今断裂或旨趣差异。另外，由于本雅明对犹太宗教传统缺少必要的知识储备，因此他给出的解决方案只限于纲要性的片段状描述，这在学术层面上是缺少必要论证的大胆预设或独断。**最后，**本雅明试图让历史唯物主义通过革命的一跃中断资本主义的历史进程，阻止法西斯主义的铁蹄肆虐。这种将未来统摄向当下爆破的思路转换切中了时代病症的脉象，具有重大的学理意义，但是本雅明对当下爆破之后的事情交还给了上帝。换言之，他的思路是解构性的，而非建构性的。这让当下爆破变成一种无根基的一厢情愿：一方面，马克思主义断然不会依据一个毫无具体实施目标的弥赛亚玄想去发动一场旨在爆破当下却毫无政治后果的运动，政治行动是要完成一项建构性的方案，而不是单纯为破坏而破坏的解构或拆毁；另一方面，他将历史截流之后的工作交给万能的上帝，却又依靠马克思主义革命的方式，而不是依靠上帝的意志决断来施行这种爆破，这包含了对上帝救赎的不信。换言之，从学理上看，这仍是一种令人疑惑的折衷主义，代表了本雅明面对绝望的自欺和无可奈何的任命态度。

当然，我们不应该对理论家本雅明有太高的要求，历史现实的走向并不能证伪一种理论构想的真伪。换言之，理论的事情只有通过理性的方式加以评判。更何况本雅明对马克思主义和犹太神学的链接与其说是建构性的理论独创，毋宁说是解构性的一种进步史观批判。本雅明是一个直面内心和正视真正问题的思想家，他在犹太问题和神学政治困境的背景下对纳粹极权主义做出的最具理智真诚的思考和探索，尽管路向和具体结论值得商榷，但提供的颇具原创性的学术思考却足以让后学认真思量和反复揣摩。

（责任编辑　巳　未）

① ［德］赫尔曼·柯恩：《理性宗教》，孙增霖译，济南：山东大学出版社，2013 年。

② ［德］罗森茨威格：《救赎之星》，孙增霖、傅有德译，济南：山东大学出版社，2013 年。

等同链条、内在分野与大众认同
——厄内斯托·拉克劳论“民粹主义”的三个结构性维度

张　炯

【摘要】“民粹主义”几乎无法定义，但拉克劳仍然试图使这一术语变得完整而成熟。他在《论民粹主义的理性》中将民粹主义理解为一种政治逻辑，分析了民粹主义的三个结构性维度。等同链条是民主要求得以转变为大众要求的必经环节，民粹主义的出现依赖于等同链条的延展。社会的构建是差异与等同零和博弈的结果，但民粹主义不仅是差异与等同的“零和博弈”那么简单。内在分野在一个断裂的空间里发生，将社会划分为两个对抗的阵营。但分野的不确定性使得等同的巩固依赖于大众认同的形成。大众认同需要围绕能指凝缩，这些能指为了容纳异质的社会要求而驱逐自身的特殊性，成为空洞能指。民粹主义符号的含糊与暧昧是空洞能指的表现。民粹主义的中心不是领袖，而是名称。

【关键词】民粹主义；社会要求；等同链条；内在分野；大众认同
中图分类号：B561.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0029－06

作者简介：张　炯，江西赣州人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

厄内斯托·拉克劳（Ernesto Laclau）在《论民粹主义的理性》一书中详细分析了“民粹主义”这个几乎无法定义的术语。在他看来，既有研究要么忽视民粹主义，要么只是作为一种现象来分析，除了诉诸道德谴责，并没有形成实质性的推进，因为我们仍然不清楚民粹主义为什么会发生。因而，要得出不同以往的新结论，就需要与先前的分析范式划界。这一划界首先需要确定：分析民粹主义的最小单位是什么？如果按照社会学的分析范式，把“团体（group）”作为分析单位，那么民粹主义就被当作一个既定团体的动员形式或意识形态，抑或是组成团体的方式。但组成团体的方式不止民粹主义一种，总会有其它的社会逻辑使得不同于民粹主义的认同类型存在。所以，对民粹主义接合实践的标准的再定位，首要任务是找到一个比团体更小的单位。拉克劳选择了“社会要求（social demand）”，正是看中“demand”在英语中的含义是不确定的，既可表示一种“需求（request）”，也可表示一种“主张（claim）”。他认为可以在“需求”到“主张”的变化中捕捉到“民粹主义”的三个结构性维度的缩影：“多元要求统一于等同链条（equivalential chain）；把社会一分为二的内在分野（internal frontier）结构；等同链条通过建构大众认同（popular identity）而得到巩固。”①

一、等同链条：从民主要求到大众要求

拉克劳首先设想民粹主义的原初状态，分析这些相互分离的要求如何出现，以及它们是怎样接合起来的。在发展中国家的贫民区里有一大群农村移民，他们希望地方政府解决他们的住房需求。此时的要求只是需求，一旦要求满足了，这个事就结束了。但如果没有满足，那么他们可能会开始逐渐意

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 77.

识到其它一些同样没有得到满足的要求，如医疗、教育等。如果这种情况在一段时间内僵持不下，那么这些要求将会聚集起来，而既定的制度系统将愈发无力以不同的方式消化它们。之所以是不同的方式，是因为这些要求实际上互不相同，不能一概而解。一种等同在这些要求之间建立起来。我们能很自然地预想到结果："如果没有外来因素的干预解决，那么制度系统与人民的分歧将会越来越深。"①

按照拉克劳的观点，这些原本相互分离的、未满足的"民主要求（democratic demand）"②，通过接合进等同链条中，转变为更广泛的"大众要求（popular demand）"。正是这些大众要求开始建构"人民（people）"这一潜在的历史行动者。拉克劳认为这是最原初的民粹主义结构，从中不难发现民粹主义产生的三个前提，其中前两个是显而易见的：第一，内在的对抗分野分离了人民与权力；第二，这些要求的等同地接合使"人民"得以出现。还有第三个前提，它只有在政治动员达到较高层次时才会真正出现，即这些要求被统一到一个稳定的意指（signification）体系里，即形成统一符号。链接诸要求的等同链条要想得到巩固，只有通过链条的不断延展和寻求符号的统一。这可以用来解释为什么法国大革命之前小范围的地区暴动没有取得大革命时期暴动那样的成效。因为要求的等同链条没有延伸到其它社会成员的要求，没有把其它要求接合到等同链条中。等同链条越延伸，进入这个结构中的链接（link）就越混杂。乔治·鲁德（George Rudé）在分析群体暴动时写道："群体之所以成为暴民是以下因素的混合：饥饿和恐惧、强烈的社会不满、渴望立即改革、想要摧毁一个敌人或呼唤一个英雄，等等。不可能是其中哪一个在唱独角戏。"③ 等同链条是形成大众要求的前提，也是民粹主义出现的基本条件之一，它总是试图不断地接合那些未满足的民主要求，以实现自身的充分延展。

二、构建社会：等同与差异的博弈

如果说大众要求的构成以多元民主要求的等同为前提，那么相互分离的民主要求则面对着这一等同化的过程。但民主要求的分离并非绝对，如果一个要求没有进入到与其它要求的等同关系中，那是因为这个要求已经被满足了。这个已满足的要求不再是分离的，而是被印刻在一个制度性的或差异的总体（totality）中。所以，可能有两种"社会（the social）"构造：一是社会中相互链接的特殊性之间仅仅是差异的；二是社会部分地接受特殊性的差异，但重点在这些等同的差异之间的共同点。拉克劳称前者为差异逻辑，后者为等同逻辑。自然地，我们会认为民粹主义之所以出现是因为差异逻辑的消退和等同逻辑的延伸。这确实对很多情况是适用的，但未免太过简单化。拉克劳认为，民粹主义不是等同与差异的"零和博弈"④，实际情况要复杂得多，甚至差异和等同不得不相互照应。但这如何可能呢？

对此，拉克劳如此解释：例如，在以福利国家为最终视域的社会中，差异逻辑被认为是建构社会的唯一合法路径。在这样一个社会中，社会要求互不相同，社会始终无法实现总体化。事实上，在建立这个社会时遇到的那些阻碍（如个体无止境的贪婪、不断扩张的利益等）会强迫社会的拥趸去认同敌人，同时再引入一种建立在等同逻辑之上的社会分离话语。如此，聚集在保卫国家周围的集体主体就出现了。等同逻辑的情况也与此相类似。首先，等同不试图消除差异。在零和博弈的例子中，因为一系列特殊的社会要求消解了，等同随之建立起来。实际上，差异会继续存在于等同之中，作为后

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 74.

② 为什么拉克劳要用"民主的"来称呼这些要求，而不是"特殊的（specific）"或"分离的（isolated）"？他在书中第四章的附录专门作了解释。这里的"democratic"不与某个特定的民主政治制度有关，它只是描述性的，表示要求之间的平等关系，而且这些要求的出现以某种排除或匮乏为前提。参见 Ernesto Laclau, *Why Call Some Demand "Democratic"?*; Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, pp. 125 – 128.

③ George Rudé, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England* (1730 – 1848), New York-London-Sydney: John Wiley & Sons, 1964, p. 217.

④ 零和博弈（zero-sum game）是博弈论的一个概念，指参与博弈的双方在严格竞争下，一方的收益必然意味着另一方的损失，博弈双方的收益和损失相加总和永远为"零"，因此双方不存在合作的可能。

者的基础并维持它们之间的张力。法国大革命的复杂历史就体现了这一张力："控制国家的人不屈服于工人的要求，但同时也不能忽视他们的要求；而工人任何时候都无法自治到可以抛弃革命阵营的程度。"① 所以，"等同和差异虽然在根本上无法一致，但它们同时作为建构社会的前提条件，依然彼此互相需要。社会不过处在它们之间无法化约的张力的中心"②。

等同与差异的博弈对民粹主义而言意味着什么呢？拉克劳认为，一方面所有社会认同的建构都建立在差异与等同的相遇点之上，另一方面因为社会的"总体化（totalization）"需要以一个差异的要素表达一个不可能的整体，所以在社会中存在着根本的不平衡。一个特定的认同将从整个差异的领域中被选中，成为它总体化功能的化身。正如在民粹主义的总体化语境里，"人民"不是作为共同体的总体，而是作为后者的组成部分，它希望被当作唯一合法的总体。拉克劳认为回到"人民"的古典术语能使这一区别变得明朗："*people*"可以是"*populus*（人民）"，也可以是"*plebs*（庶民）"。③ 在制度主义的总体化话语中，这个区别只是同质化空间中的一种差异，"*populus*"和"*plebs*"不是一种对抗关系。但民粹主义的"人民"意味着更多："*plebs*"宣称它是唯一合法的"*populus*"，是一个想要作为共同体的总体来发挥作用的部分。④ 所以，在共同体的空间里将发生"*plebs*"与"*populus*"的激进划界。共同体中对权力的反抗非常活跃，它需要得到大众要求的链条中所有链接的认同，而这一认同的原则就是围绕一个共同的标准，把所有那些相互差异的主张具体化为一个肯定的符号表达。至此，拉克劳认为确定民粹主义的"等同链条"只是第一步，民粹主义还需要因社会的内在分野而产生的对抗。

三、内在分野：对抗而非差异

内在的对抗分野把社会划分为两个阵营，但如果从一个阵营走向另一个阵营，那么面对的是差异关系，这两个阵营的分歧并非是真正激进的。拉克劳认为，分歧的激进性意味着它在概念上不可表达。如果完全以纯粹概念化的意义来重组事件发生的序列，那么必然无法形成对抗性的分歧，而且冲突将表现为一个完全附庸于理性过程的现象。"在人民表现对抗关系的方式与对抗关系的真正意义之间有着无法逾越的鸿沟。"⑤ 这就是为什么辩证法意义上的"矛盾（contradiction）"完全无法把握处于危机关头的社会对抗。矛盾是辩证序列的一部分，它完全能被概念地把握。如果对抗是构成性的，那么对抗的力量就表现为一种外在性，而不像矛盾那样内在于概念的、辩证的序列中。所以对抗可以被克服，但不能被辩证地回溯。这一构成性的对抗，抑或说这一激进的分野，需要一个"断裂的（broken）"空间。为什么？拉克劳对"断裂"的三个维度进行分析。

断裂的第一个也是根本的维度是"缺乏（lack）"，即在协调统一的社会中出现"缺口（gap）"。从缺口出发看不到共同体的"完满（fulness）"，而"'人民'的建构将试图赋予那个缺席的完满以一

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 80.

② Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 80.

③ "人民"是政治学和哲学中最难理解且意思最含糊的术语之一，其内涵与外延不断演变，通常无法确定到底"人民"是指所有国民的全体，还是指国民中的普通百姓。如在罗马共和国前期，populus（人民）与 plebs（庶民）是有区别的，populus 还包括贵族。虽然绝大多数公民都是 plebs，但 populus 往往用来指称贵族，而不是 plebs。那时的共和国实际上只是贵族以"populus"的名义运作的政治体制。在拉克劳对这两个词的使用上，我们姑且接受一个不严谨的区分：populus 指向作为整体的人民，是一种虚幻的、缺席的完满；plebs 指向作为部分的人民，是真实在场的部分。对"人民"概念的讨论，可参见［意］阿甘本：《什么是人民?》，《无目的的手段：政治学笔记》，赵文译，郑州：河南大学出版社，2015 年；［法］巴迪欧：《"人民"一词用法的 24 个笔记》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_542ef2b20102vopw.html；蓝江：《什么是人民？抑或我们需要什么样的人民？——当代西方激进哲学的人民话语》，《理论探讨》2016 年第 4 期；吴冠军：《"人民"的悖论：阿甘本问题与"群众路线"》，《学术月刊》2014 年第 10 期。

④ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 82.

⑤ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 84.

个名称（name）”[①]。社会秩序如果没有这种最原初的缺口，那么就不可能会有对抗、分野以至最后有“人民”。有“缺乏”才可能有“要求”，“要求”所要求的正是缺乏的东西。

第二个维度是“凝缩作用（condensation）”。拉克劳在此借用了弗洛伊德在释梦时使用的概念。在弗洛伊德（Sigmund Freud）对“梦”的解释里，“凝缩”指的是以简单的图像来表达大量复杂的意义，即梦的隐意被浓缩到一个个简单的图像中，这些图像都是记忆中的梦的显意。“研究者在比较梦的显意与隐意时，首先会注意到，梦中进行了大量的凝缩工作。梦的显意通常简洁、贫乏、紧凑，相比之下梦的隐意却冗长而丰富。梦的显意假如可以写在半页纸上，对于隐意的分析就会需要 6 倍、8 倍甚至 12 倍的篇幅。”[②] 将“凝缩”移置到政治语境将意味着，划分社会阵营的前提是出现一些凝缩了整个对抗性阵营意义的“能指（signifiers）”[③]。对敌对力量往往会形成诸如“政权”“寡头”“统治阶级”等能指，对被压迫者则会形成诸如“人民”“民族”“沉默的大多数”等能指。拉克劳认为在这个凝缩过程中不得不区分两方面：“一面是话语地构成社会分离的‘本体论的（ontological）’角色；另一面是在特定环境中扮演这一角色的‘本体的（ontic）’内容。”[④] 这一区分很关键，因为“本体的”内容可能在某一阶段耗尽了自己扮演“本体论”角色的能力，但对这一角色的需要仍然存在。鉴于“本体的”内容和“本体论的”功能之间不确定的关系，“本体论的”功能可能被一个完全相反的政治符号能指表现出来。

第三个维度是在那些业已成为“大众的”复杂要求中等同与差异的张力。等同链条中任何一个民主要求的印记（inscription）都是一个混杂的“诅咒（blessing）”[⑤]。一方面，这个印记给予这一要求以有形的存在，使其不再是一个漂浮的、暂时的存在，话语的、制度的集合确保它能长期幸存（survival）。另一方面，“人民”有其运动规律，无法保证这些规律一定会牺牲那些个体民主要求中的需求。拉克劳认为“民主要求”像刺猬一样，分开会感觉寒冷，靠近取暖又会伤害彼此。这个冷暖拘束发生的区域并非风平浪静，它开始有它自己的要求。往往在等同与差异的接合中会发生真实、极端的可能：在统治系统里，每个个体要求被当作差异的要求被消化吸收了，随之而来的是它与其它要求的等同链条也瓦解了。“民粹主义的命运与政治分野的命运密切相关；如果这一分野不存在了，那么作为历史行动者的‘人民’也解体了。”[⑥] 以 19 世纪维多利亚时代的英国为例。19 世纪 30 年代的英国改革激起民众的暴力反抗，宪章派的反国家话语显然是激励和融合社会抗议的理想话语。随着国家政策的改变，即国家以更人道的合法途径解决人民的医疗、住房、教育等诉求，也愈发认识到政治权力不应干涉市场力量。等同的联系松弛下来，大众要求逐渐分解为多元的民主要求。这一转变意味着“政治不再是两个对抗集团之间的事，而是愈发成为一个在更大的社会层面协商解决差异要求的问题”[⑦]。所以当工人阶级再度出现时，他们会发现与直接碰撞国家相比，与国家协商谈判能更有效地解决他们的具体要求。

因而，“如果等同的关系没有具体化（crystallize）为确定的话语认同，那么这种等同仍然给人以不确定的结合感。”[⑧] 具体化之后的话语认同不是把“民主要求”表达为“等同的（equivalent）”，而是表达为“等同链接（equivalential link）”。所以，在拉克劳看来，“具体化”是建构民粹主义之“人民”的关键，其实现离不开大众认同的建构。

---

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 85.

② ［奥］弗洛伊德：《梦的解析》，方厚升译，杭州：浙江文艺出版社，2016 年，第 261 页。

③ “能指（signifer）”与“所指（signified）”是索绪尔语言学创造的术语。索绪尔（Ferdinand de Saussure）认为语言的要素是符号（sign），符号又分为能指与所指两部分，能指和所指结合一起才成为一个完整的符号。大致而言，能指是符号的音象（sound-image）在人们心中造成的心理印迹，并不是指物理的音象和有形可见的符号；所指是符号的音象所代表的意义。

④ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 87.

⑤ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 88. “blessing”是拉克劳使用的反语。

⑥ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 89.

⑦ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 92.

⑧ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 93.

四、大众认同：“空洞能指”的生产

回到“‘*plebs*’作为‘*populus*’这一总体来表现自身”[①] 这一观点。拉克劳认为这一说法蕴涵两层意思：一是“*populus*”是一个集合社会关系的虚构总体；二是“*plebs*”希望创构一个真正普遍的“*populus*”，“*plebs*”作为一个确定的特殊性，以一个理想化的总体“*populus*”来认同自身。在这个认同作用里，多元的等同链接通过围绕大众认同的凝缩而成为“奇异点（singularity）”[②]。凝缩过程的原材料显然只有特殊的个体要求，如果等同链接要在个体要求之间建立，就必须建构一种大众认同。拉克劳指出把握大众认同建构的关键在于：

第一，大众认同具体成为的那个要求是内在分离的。一方面，它仍是一个特殊的要求；另一方面，其特殊性指向一些与它自身相当不同的东西，即指向等同要求的整个链条。它既是特殊的要求，又成为更普遍的能指。这一更普遍的意义必然传导到链条的其它链接上，因此整个链条可能分离成“要求的特殊性（particularism）”与“要求在链条中的印刻所赋予的大众意义（popular signification）”。这两部分的张力表现为：“一个要求越虚弱无力，它就越依赖于它结构中的大众印刻；反之亦然，这个要求在话语上和法理上越自主，它就越不依赖等同接合。”[③] 这个依赖关系的断裂将导致大众阵营的解体，就像19世纪英国的情况。

第二，大众认同与“空洞能指（empty signifiers）”[④] 的生产。任何大众认同都需要围绕一些能指（如文字、图像）凝缩，这些能指指向整个等同链条。这一链条越长，这些能指离它们最初的特殊要求就越远。也就是说，链条表达相对普遍性的功能将战胜它表达特殊主张的功能。大众认同从等同链条的一个外延点开始愈发丰富，但是它自身的内涵愈发贫乏，因为它为了囊括那些几乎完全异质的社会要求，不得不把那些特殊的内容从自身中驱逐出去，“大众认同作为一个部分的空洞能指在起作用”[⑤]。“空洞能指”指的是在意义系统里有一块不可表达的构成性空间，这是作为主体的“我”可能意指的空洞，是在意义中的“空无（void）”[⑥]。好比“0”意味着没有数字，但为了给这个数字的缺席命名，我们称之为“0”。“0”虽然是一个数字，但它指涉的不是“数字”，而是数字的“缺席（absent）”。所以“空洞能指”自身是空洞的，它放逐了它的本意，却包含其它可能的各种意义。拉克劳强调，不要将“空洞（emptiness）”与“抽象（abstraction）”混为一谈，即不要把大众符号表达的共同特征当作最终的肯定特征。在等同的关系里，这些要求不分享肯定的东西，事实上它们全都没有得到满足。以“正义”“平等”“自由”等术语为例，拉克劳认为试图给这些术语以肯定的定义、赋予其概念化的内容是徒劳的，因为它们的语义学角色不在于表达任何肯定的内容，而在于作为一种完满的名称发挥作用；但这一完满是持续缺席的，即必须有“不正义”“不平等”“不自由”存在，“正义”“平等”“自由”才有意义。这些术语只是赋予一种缺失的完满以一个“名称”，而没有概念性的内容，“它不是一个抽象的术语，而是一个空洞的术语”[⑦]。

通过上述讨论，回到民粹主义的两个基本问题，将会得出与以往研究不同的答案：

第一，民粹主义术语（更确切地说，民粹主义的符号）为何是“含糊不清（imprecision）”和“暧昧不明（vagueness）”的？往往因为这些特点，很多研究者并不认为这些符号是重要的，因为民粹主义包含许多不同的政治现象，这些政治现象可能基于不同的社会基础、文化背景，不可避免是含

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 93.
② Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 94.
③ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 95.
④ 拉克劳对“空洞能指”更为详细的讨论，参见 Ernesto Laclau, *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?*; Ernesto Laclau, *Emancipation (s)*, London: Verso, 1997, pp. 36 - 46.
⑤ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 96.
⑥ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 105.
⑦ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 97.

糊与暧昧的。但拉克劳认为，民粹主义的符号表达了民主要求，它无法还原为它所表达的东西。当然，在地区斗争中可能不会出现这样的问题，因为彼时我们很清楚自己的要求和我们要对抗的敌人。一旦试图通过接合其它更多的要求，以建构更大的大众认同和树立更全面的敌人，会立马发现诸如此类是难以确定的。随着“空洞能指”的生产，符号驱逐了它自身的特殊意义。“含糊不清”和“暧昧不明”不是由于民粹主义发生的境遇不同，而更应看作是“空洞能指”的表达，隐藏在其背后的是大众认同的建构。如果忽视这些民粹主义的符号，将无法理解大众认同，民粹主义的结构也将是不完整的。

第二，领袖为什么占据中心位置？最常见的解释是“暗示（suggestion）”、“操纵（manipulation）”或两者的结合，这是群体理论家曾使用的范畴并一直沿用至今。不过就算接受这些解释，能被解释的也只是领袖的主观意向，至于为什么“操纵”可以成功，则仍然不明确。拉克劳认为，在大众认同的结构中已经暗示了领袖的关键作用，但这一暗示难以察觉。“大众符号（或大众认同）作为印刻的表面（surface of inscription），它不是消极地表现印刻在其中的东西，而是通过这个表现的过程创构它所表现的东西。”① 如果大众符号只是表现那些印刻其中的东西，那么无论话语的或霸权的结构怎样统一，它总是处在为总体命名之前。如果大众符号通过表现的过程来创构它所表现的东西，那么这种统一就从概念化的秩序变为“名义上的（nominal）”即有名无实的秩序。在这个秩序中，那些通过名称来保持异质要素相互等同的诸集合，成为一系列的“奇异点”。一个社会越无法通过内在的差异机制保持协调一致，它就越依赖于这个“点”。奇异点的极端形式是个体形式，所以会有这样一层推进关系：“等同逻辑导致奇异点，奇异点使那个统一团体与领袖之名的认同作用发生。”② 在这一意义上，领袖的中心位置只是一种表象，甚至可能是一种假象。这可以看作是群体对领袖的认同，但按照拉克劳的思路，这其实是群体对领袖名称的认同。有克里斯玛型领袖个体存在的民粹主义其实是一种极端形式，真正决定民粹主义之所以然的中心不在于领袖，而在于那个作为奇异点发挥作用的“名称”存在。

五、结语：作为政治逻辑的民粹主义

拉克劳认为，理解民粹主义时，“不是在理解一类有着特殊社会基础和特殊意识形态导向的运动，而是在理解一种政治逻辑”③。他把社会逻辑当作一个满是规则的体系，这个体系划出一片视域，其中一些对象是可表达的，其它则被排除在外。但政治逻辑不同：“社会逻辑遵循规则，而政治逻辑则与社会制度有关。不过这一制度不是一个任意武断的政法秩序，而是产生于社会要求之外、又内在于所有社会改变之中。这一改变发生在等同与差异的各种接合中，其中等同环节意味着构成全面的政治主体，随之而来的是社会要求的多元化。这一过程转而要求建构内在的分野，并认同那些业已制度化的所谓‘其他人’。”④ 拉克劳始终坚持他在 1977 年的看法，即“所有为‘民粹主义’确定内容的企图终将失败”⑤。所以他所建构和分析的“民粹主义”不是概念性的，而是结构性的。“等同链条”“内在分野”与“大众认同”三个维度，正是在上引政治逻辑的运演中统一起来，共同构成一个成熟完整的“民粹主义”。所以，现实中这些结构无论在何时何地结合，无论政治运动的意识形态或社会内容是什么，我们总会发现这样或那样的民粹主义存在。或许正如拉克劳所言，民粹主义是一种政治逻辑，只要还有政治存在，就不可能为民粹主义的命运画上终止符。

（责任编辑　巳　未）

① Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 99.
② Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 100.
③ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 117.
④ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 117.
⑤ Ernesto Laclau. *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism-Fascism-Populism*, London: NLB, 1977, p. 143

从“双重使命”到对殖民主义的批判
——马克思论殖民主义与印度传统社会的关系

胡洁瑶

【摘要】长久以来，国内外学术界都视马克思的“双重使命”说，即英国殖民者在印度要完成“破坏”和“重建”的双重使命，为马克思在殖民主义问题和印度问题的经典立场。事实上，纵观马克思一生的思想发展历程，尤其是马克思晚年的笔记和摘录，可见马克思在这些问题上的观点呈现出不同程度的变化和发展。本文便旨在探讨马克思关于殖民主义与印度传统社会关系问题上的观点的转变和发展。

【关键词】殖民主义；印度；欧洲中心主义；土地公有制；村社制度

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0035－07

作者简介：胡洁瑶，（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。

谈及马克思对殖民主义与被殖民社会的看法时，人们通常想起的是著名的“双重使命”说：“英国在印度要完成双重的使命：一个是破坏的使命，即消灭旧的亚洲式的社会；另一个是重建的使命，即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础。”① 在此，马克思认为历史地看，英国的殖民统治不但打破了印度社会停滞孤立的状态，而且为整个印度社会的发展提供了众多物质条件。因此，被殖民统治对古老的印度而言具有深远的积极意义，即英国殖民者充当了推动印度社会发展的“不自觉的工具”。

回顾1848年的《共产党宣言》（以下简称《宣言》），会发现马克思在1853年论印度问题的一系列时评中表达的观点与《宣言》的观点是一脉相承的。《宣言》展现了这样一幅社会发展的图景：以资本主义生产方式、工业化为标志的社会现代化是社会发展进程中不可或缺的环节，而资产阶级则是推翻旧阶级和旧制度的最重要力量。因此，既然采取资本主义生产方式和工业化是社会发展的必经阶段，那么英国殖民统治给印度带来的社会结构和生产方式上的变革便是推动印度发展的必要环节。换言之，马克思对印度问题的看法是建立在他当时的社会发展观之上的，即他以西欧历史为根据而总结的固定的社会发展阶段过程：原始社会－以奴隶制为基础的古代社会－封建主义社会－资本主义社会－共产主义社会（《宣言》中尚未提及备受争议的亚细亚生产方式）。

马克思对殖民主义的看法广受诟病，甚至令马克思遭受欧洲中心主义、东方主义等的指责。一些后殖民研究者批评马克思提出的是一种“完全忽视在非西方社会中的殖民主体经验的欧洲中心型的政治解放”②，萨义德甚至抨击马克思对非西方世界进行了种族主义的东方化③。事实上，对马克思殖民问题观点的批评意味着对马克思的社会历史发展观的否定，即对基于西欧历史的社会发展阶段说的否定。然而，纵观马克思一生的思想发展历程，不难发现，相较于1853年及之前的思想，后来的他无论在殖民主义问题还是在非西方、前资本主义社会的发展道路问题都有更丰富和全面的思考。近年

① 《马克思恩格斯全集》第12卷，北京：人民出版社，1998年，第246页。

② Cf. Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript, 2005, p. 64.

③ Cf. Edward Said, *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 9.

来，随着马克思恩格斯全集历史考证版（MEGA Ⅱ）中马克思晚年的摘录、笔记的陆续整理出版，马克思在非西方社会问题的思考全貌得以被逐渐呈现出来。本文希望借助对马克思 1853 年以后论及印度问题，包括其他非西方社会的文本及其晚年笔记的研究，呈现出马克思在印度问题和殖民主义问题的观点发展和转变，即从先前认为英国殖民统治可以完成“双重使命”并且推动印度社会的发展，转变为批判地看待殖民主义，认为其对殖民地传统社会产生的消极意义大于积极意义。由此，我们也能够一窥马克思晚年在社会发展理论的转变。

一、英国殖民者在印度的“双重使命”

文章开头所引的关于“双重使命”的段落来自马克思 1853 年为《纽约每日论坛报》所写的时评《不列颠在印度统治的未来结果》。结合同年另一篇同样著名的论印度问题的时评《不列颠在印度的统治》，可以更好地理解马克思所谓的“破坏”与“重建”的具体内涵。

（一）破坏——打破印度传统社会的孤立、停滞状态

1853 年的马克思毫不留情地批评被殖民前的印度社会处于非常孤立、几近停滞的状态，甚至直言印度“没有历史”，从根本上缺乏推动自身向现代社会转型发展的内在动力。在马克思看来，印度社会的孤立状态首先体现在其基层社会结构即村社制度，这是一种自给自足的、封闭的村庄制度。在 1853 年 6 月致恩格斯的信中，马克思如此描绘印度的村社：“在某些这样的村社中，全村的土地是共同耕种的，但在大多数情况下是每个土地所有者耕种自己的土地。在这种村社内部存在着奴隶制和种姓制。荒地作为公共牧场。妻子和儿女从事家庭纺织业。”① 马克思指出的是村社内部的公有或半公有土地所有制、村社内部存在森严的等级制度，以及村社中以家庭为中心的农业与手工业相结合的经济模式。在他看来，村社的这些特性相当落后，极大地制约着整个社会的发展。在《不列颠在印度的统治》中，马克思对村社制度给出更详细的描绘：

在印度有这样两种情况：一方面，印度人也像所有东方人一样，把他们的农业和商业所凭借的主要条件即大规模公共工程交给中央政府去管，另一方面，他们又散处于全国各地，通过农业和制造业的家庭结合而聚居在各个很小的中心地点。由于这两种情况，从远古的时候起，在印度便产生了一种特殊的社会制度，即所谓村社制度，这种制度使每一个这样的小结合体都成为独立的组织，过着自己独特的生活。②

在这看似中立的描述后，他话锋一转，直指村社制度实际上是东方专制制度的坚实基础：

但是我们不应该忘记，这些田园风味的农村公社不管看起来怎样祥和无害，却始终是东方专制制度的牢固基础，它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大的作为和历史首创精神。③

换言之，印度社会的基层结构不仅不能为社会转型发展提供动力，而且自身就是巩固专制统治的最佳方式。无怪乎马克思忧心忡忡地认为亚洲社会亟需一场革命，否则难以向前发展：

问题在于，如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命，人类能不能实现自己的命运？如果不能，那么，英国不管干了多少罪行，它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。④

英国的殖民统治恰好可以从根本上破坏印度传统社会的结构，进而成为刺激印度迈入现代化转型的外来动力。亚洲的社会革命的完成既需要英国殖民者的破坏，也依赖于他们的重建。

（二）重建——建设现代化的生产、分工方式和铁路系统

马克思认为印度作为“一无抵抗，二无变化”的社会注定要成为“征服者的战利品”，但与以往

① 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 117 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 12 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 141 页。
③ 同上，第 142—143 页。
④ 同上，第 143 页。

其他侵略者不同，英国作为比印度高级的文明，其殖民统治将有着改造和提升印度文明的深远意义。这种的影响首先体现在经济生产领域中，尤其体现在英国人对印度传统纺织业的彻底摧毁和重建上。

以手织机和手纺车为生产工具的纺织业是印度社会结构的枢纽，印度一度依赖向欧洲出口棉纺产品以换取贵金属。可如今，拥有蒸汽机和更先进科技的“不列颠入侵者打碎了印度的手织机，毁掉了它的手纺车。英国起先是把印度的棉织品挤出了欧洲市场，然后是向印度斯坦输入棉纱，最后就使英国棉织品泛滥于这个棉织品的故乡”①。英国的棉纺织工业凭借更高的生产效率生产出价格更低的产品，这些价廉物美的棉纺品大肆侵占印度市场；此外，英国统治者还在印度推行更高效的现代分工模式，从而打破了原有的农业与手工业结合的传统分工。他们“把纺工放在兰开夏郡，把织工放在孟加拉，或是把印度纺工和印度织工一齐消灭，这就破坏了这种小小的半野蛮半文明的公社，因为这摧毁了它们的经济基础；结果，就在亚洲造成了一场前所未闻的最大的、老实说也是唯一的一次社会革命”②。先是摧毁作为印度社会结构枢纽的纺织业，继而破坏作为基础社会结构的自给自足的传统公社，英国殖民者无疑已经抽掉了印度传统社会最重要的基石，传统社会结构的坍塌指日可待。

除了指出英国对印度传统的生产分工方式的破坏与重建，马克思还花了大量笔墨分析现代交通——铁路的建设给印度社会带来的深远意义。现代铁路将印度广袤的土地连接起来，大大地降低了村庄与村庄之间交通往来的难度，因此将极大地打破印度各村庄从前那种相互隔绝、呈原子状零星分布的状态，为社会内部的往来提供无数便利。而且，铁路系统的建设还在很大程度上促进了当地的工业水平的提高，直接地推动印度工业化进程。

马克思认为，英国殖民统治时期还达成了诸如实现印度的政治统一、训练现代化的印度军队、推行土地私有制、培养具备现代知识的新阶层等成就。客观上说，英国的殖民统治的确为印度社会向现代社会转型奠定了最重要的物质基础，并且是推动这个消极停滞的古老社会发生变革的关键外部动力，如果不是唯一动力的话。

二、欧洲中心主义、东方主义的批评以及马克思关于印度的知识的来源

不难想象，马克思 1853 年发表的这番关于印度问题的言论将会遭到猛烈炮轰，其中批判火力最集中点聚焦于对马克思的欧洲中心主义与东方主义立场的抨击。所谓欧洲中心主义的立场，主要体现为这样两种观点：1. 西欧是世界经济的、政治的、理论的乃至人种的中心，认为西欧社会相比于其他社会而言具有优越性③；2. 西欧资本主义文明和历史具有普遍性，因此全世界都应该按照西欧模式发展自身④。所谓东方主义，按照萨义德的说法，则是指西欧社会对非西方社会的研究与其说是真正关注非西方社会的真实状况，不如说是在以建构“西方经验”为目的而打造一个东方的“他者”⑤。诚然，如果仅仅从 1853 年的两篇论印度的文章看，马克思显然难以摆脱这些指责。在马克思看来，考虑到印度社会的孤立与长期停滞，被更高级的英国文明殖民是印度迈向现代化的必要阶段。

本文并不旨在为 1853 年的马克思辩护，而仅仅意图初探其关于印度知识的来源，进而指出马克思对相关问题的看法很大程度上囿于当时盛行于欧洲和英国知识界的欧洲中心主义偏见。马克思很可能在没有仔细辨别知识来源和充分反思流行观点的情况下做出了对印度问题的草率分析。

马克思本人从未到过印度，甚至没有去过他所论及的任何一个非西方国家，而且从现有的材料看来，在 1853 年以前马克思基本没有系统地研究过印度历史。那么，马克思关于印度的知识的来源是

① 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 12 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 141 页。

② 同上，第 142 页。

③ Cf. Kolja Lindner, “Eurozentrismus bei Marx”, in *Kapital & Kritik*. Nach der “*neuen*” *Marx-Lektuere*, edited by Werner Bonefeld and Michael Heinrich, VSA Verlag, 2011, pp. 93 – 129.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

什么呢？在马恩 1853 年 6 －7 月的通信中，马克思曾多次提到一位法国人弗朗斯瓦·贝尔尼埃（Fran？ ois Bernier）的印度游记。他在 1853 年 6 月 2 日致恩格斯的信中写道："在论述东方城市的形成方面，再没有比老弗朗斯瓦·贝尔尼埃（他在奥朗则布那里当了九年医生）在《大莫卧儿等国游记》中描述得更出色、更明确和更令人信服的了。"① 随后，他又提到："贝尔尼埃完全正确地看到，东方（他指的是土耳其、波斯、印度斯坦）一切现象的基础是不存在土地私有制。"② 可见，马克思关于印度的相当一部分知识来源于这位在印度居住了 12 年的法国医学家和物理学家的游记，甚至称赞贝尔尼埃的书"是了解东方天国的一把真正的钥匙"。贝尔尼埃 1670 年从印度回到欧洲后出版了一本影响很大的印度游记，他在书中多次声称在印度只有统治者一个人占有所有的土地：

只要了解国家的情况和独特的管理制度，对所有这一切不会感到奇怪，因为国王是国中全部土地的唯一所有者，由此必然产生的结果是，整个首都，如德里或阿格拉，几乎完全靠军队生活，因此当国王要在某个时期出征时，全城的人都得随同前往。③

贝尔尼埃的相关论断被孟德斯鸠和黑格尔解读为东方专制主义的主要表现④。事实上，贝尔尼埃的言论完全经不起历史学家们的推敲：印度在被殖民统治前早已存在土地私有制。

尽管与事实相去甚远，贝尔尼埃关于印度传统社会的诸多看法仍然流行于 18、19 世纪的欧洲知识界，而其中所蕴含的东方主义乃至种族中心主义的立场也一度被不加反思地采纳。本文并非想把马克思塑造为这一流行观点的"受害者"，仅仅是想指出马克思当时关于印度的知识的来源本身很可能就深深地带有欧洲中心主义和东方主义偏见的烙印，以此说明这种偏见也许并非是马克思本人添加的。事实上，1853 年以后的马克思展现了更多关于殖民主义的反思，并且在对印度历史进行了更系统的研究的基础上推翻了自己早前的偏见。

三、马克思对殖民主义及其与殖民地传统社会关系的重新考察

（一）从爱尔兰的例子看殖民主义与殖民地传统社会的关系

如果说 19 世纪 60 年代的马克思坚持认为英国的殖民统治很大程度上"启蒙"了印度这片未开化的土地，那么在 19 世纪 70 年代系统地考察过爱尔兰在英国殖民统治下的"惨况"后，马克思对殖民主义是否必然促进落后的被殖民社会发展的观点已经悄然发生了变化。

与英国在印度的统治结果不同，马克思认为英国的殖民统治导致爱尔兰陷入"糟糕的社会状况"之中。1652 年，英国通过颁布"国会法令"来巩固自身在爱尔兰建立的恐怖统治制度，并且准许英国资产阶级和"新兴的"资产阶级化的贵族大量掠夺爱尔兰土地。次年，又出台新的法令强迫财产和土地已被充公的爱尔兰人移民至荒凉的康诺特省和克莱尔郡⑤。除了通过掠夺土地破坏爱尔兰的农业外，英国议会于 1698 年通过一项对爱尔兰产品（主要是毛织品）输入英格兰和威尔士课以重税的法令，以此来打压爱尔兰工场手工业的发展。如此，无论是爱尔兰的农产品还是手工产品都失去了整个英国市场。英国殖民统治的种种掠夺性行为导致爱尔兰本土发生严重饥荒，不计其数的爱尔兰人逃亡到北美和澳大利亚，同时爱尔兰本土出现接连不断的反殖民政府的起义运动⑥。1798 年，爱尔兰民族解放起义被英国政府镇压后，英国国会颁布英爱合并法令，宣布解散爱尔兰议会，借此剥夺了爱尔兰最后的一点自治权。合并法令的目的之一就是在英国与爱尔兰推行统一的关税制度，取消了 18 世纪末爱尔兰议会为维护新生的爱尔兰工业而制定的保护关税政策。这导致爱尔兰的工业由于不具备与

① 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 28 卷，北京：人民出版社，1973 年，第 255 页。
② 同上，第 256 页。
③ 转引自同上书，第 256 页。
④ Cf. Kolja Lindner，"Eurozentrismus bei Marx"，in *Kapital & Kritik*. Nach der "*neuen*" *Marx-Lektuere*，pp. 93 －129.
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 21 卷，北京：人民出版社，2003 年，注释 250。
⑥ 同上，第 341—358 页。

英国发达工业竞争的能力而走向衰败，整个国家最终沦为英国的农业附属地[①]。与认为英国殖民者促进了印度的工业化相反，马克思清楚地看到英国的殖民统治如何严重阻碍爱尔兰走上工业化的道路：“每一次爱尔兰准备要在工业上有所发展，就会被压倒而重新成为一个纯粹的农业国家。”[②]

爱尔兰的案例让马克思意识到，殖民主义对于殖民地而言本质上是一个不对称地参与到世界市场的过程，极大地阻碍着殖民地发展出可与西欧国家媲美的资本主义生产方式，例如在爱尔兰有的只是农业、人口和军事的被疯狂掠夺。爱尔兰的被殖民只是大大增加了其宗主国的原始积累，却丝毫无助于其自身的经济社会发展。显然，在这里殖民主义对殖民地的消极影响远远大于积极影响。和论及印度时的情况截然不同，马克思论及爱尔兰时对殖民主义大加鞭挞，丝毫不见“双重使命”的影子。这意味着通过对爱尔兰被殖民历史的观察，马克思对殖民主义性质的看法已经开始发生变化，这也必将反过来影响马克思对印度问题的思考。当殖民主义的光环褪去后，非西方世界和前资本主义社会的真实面貌开始逐渐呈现出来。

（二）对前殖民时期的印度社会传统结构的重新考察

今天人们已无从知晓马克思晚年停下《资本论》的写作，转而埋头于人类学和历史学的研究是否与他对殖民主义以及对单线式社会发展观的反思有关，但马克思 1879 年以后的笔记中的确有大量关于非西方世界和前资本主义社会的摘要和研究，其中不乏能够推翻其自身前期观点的内容。如前所述，1853 年的马克思毫不留情地批评印度传统社会孤立、停滞、无变化、无历史，没有对这个古老的帝国表现出任何好感。然而，令人意外的是，晚年的马克思似乎尤为关心一度被他批评为保守停滞的前资本主义社会（包括印度传统社会）的结构，并且经过深入研究后甚至承认非西方传统社会内部事实上具备足够的动力推动自身的发展和转型。换句话说，马克思摈弃了从前认为非西方社会停滞、无变化、无历史的观点，转而逐步意识到非西方社会的发展可能存在的自律性。

1879 年秋天，马克思着手阅读和摘录年轻的俄国人类学家柯瓦列夫斯基（Maxim Kovalevsky）的《公社土地占有制：其解体的原因、进程和结果》（*Communal Landownership*：*The Causes*，*Course*，*and Consequences of Its Decline*）一书。这本书中的相当一部分内容致力于梳理和探讨印度从古至今公有制形式的变化，并从此出发研究整个印度历史的变化，这也成为马克思阅读过程中最为关注的内容。从阅读笔记来看，马克思跟随柯瓦列夫斯基将印度历史分为三个时期，并分别对每个时期的公有制形式的变化加以考察：1. 被穆斯林征服前的印度；2. 穆斯林统治时期的印度；3. 英国统治时期的印度。被穆斯林征服前的印度社会是马克思重点关注的部分之一，他在阅读中发现了推动印度传统社会变化的矛盾和力量。马克思注意到，存在于英国殖民统治时期的印度村社制度实际上是由一系列更早期的共同体形式演化而来的：最早期的共同体几乎完全建立在氏族或血缘的基础上，随着时间的推移演化为一定程度上以氏族为基础的拥有共同土地的村庄，即逐渐由血缘性公社向地域性公社过渡，在此基础上又缓慢发展成一种不以氏族血缘为基础的村社共同体，这种新近类型的村社共同体以周期性地重新平分土地为特征[③]。马克思在附加的评论中一针见血地指出推动印度传统共同体发展变化的社会对立：为了使亲属等级和份地大小更相适应，调和新近的定居者与传统共同体成员之间的矛盾，公有土地的周期性重新平等分配成为必要[④]。找到古老的印度传统社会内部的矛盾和发展动力，意味着马克思逐渐扭转自己先前的认识。

马克思在 1879 年的笔记中不仅肯定了印度传统社会存在着发展动力，而且注意到在英国殖民统治以前印度社会已经出现不同形式的私有财产的事实。马克思摘录到：“土地关系上出现不同的形式”[⑤]，而公有制的解体更进一步地表现在“耕地，往往还有草地，归公社各个成员私人所有，只有

① 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 21 卷，北京：人民出版社，2003 年，注释 258。

② 同上，第 341—358 页。

③ Cf. Hans-Peter Harstick：*Karl Marx Über Formen vorkapitalistischer Produktion*，Frankfurt/Main，New York：Campus-Verlag，1977，pp. 29 – 77.

④ Ibid.，pp. 29 – 77.

⑤ Ibid.，p. 29.

所谓附属地（Appertinenzien）仍归公社成员共同所有”①。同时，在莫卧儿帝国时期“私有财产已经如此根深蒂固于印度社会，以至于（这些不动产）必须要求以公开的方式被售卖”②。印度早在英国殖民统治以前便发展出不同形式的土地和财产所有制的事实，使得所谓统治者一人拥有所有土地的东方专制主义断言不攻自破，也使得英国人所谓促进了印度在所有制上的现代化的功劳被大打折扣。此外，马克思在进一步的研究中发现，英国殖民者为了巩固自身在印度的统治，在殖民时期很大程度上保留了土地公有制，即使部分推行私有制也只是以加强殖民统治为目的。鉴于此，英国殖民者在推动印度的土地私有化改革进程上配得多少功劳似乎相当值得商榷。

从马克思晚年的笔记可以看到，他摈弃了相当一部分 1853 年时所掌握的关于印度社会的认识，这意味着他将同时修正建立于其上的关于殖民主义和印度传统社会之间关系的观点。因为如果这些“认识”并不确切，那么以其为根据的推论必然岌岌可危。随着马克思对非西方世界的逐步深入研究，他理论中的欧洲中心色彩便越发淡薄，他的社会发展和历史发展理论便越发丰富和全面。

（三）为土地公有制与村社制度寻找新的历史定位

对于非西方社会的发展问题，19 世纪 60 年代晚期以后的马克思至少是从两个方面入手拓宽视域和深化思考的：一是上文提及的，从加深对非西方世界的社会结构的认识入手，丰富关于前资本主义传统社会的组织形式和发展动力的知识；二是体现在为土地公有制和村社制度寻找新的历史定位的努力。对公有制的历史价值的真正重估，才能彰显一条不同于以私有制为基础的西方式现代化道路的东方式进路的独特性。

与《宣言》中的观点不同，在 1881 年给俄国女革命家查苏利奇的复信中，马克思重申了其在《资本论》法文版中已明确表达的观点：以雇佣劳动为基础的资本主义私有制替代以自己的劳动为基础的私有制的运动的“历史必然性”明确地限于西欧各国③。他指出俄国的问题不在于一种私有制形式将必然地替代另一种私有制形式，而在于要把俄国的公有制变为私有制。鉴于俄国与西欧处于相去甚远的社会结构和进程，那些适用于西欧社会的历史规律并不必然地适用于俄国社会。值得关注的是，马克思在复信三稿中正是以英国对印度土地公有制的破坏所导致的恶果，来论证以资本主义私有制强行取代村社制度不仅不具有必然性，甚至还将给殖民地社会带来巨大的灾难：“至于比如说东印度……那里的土地公有制是由于英国的野蛮行为才被消灭的，这种行为不是使当地人民前进，而是使他们后退。”④ 英国人在东印度大肆破坏土地公有制“得到的结果不过是破坏了当地的农业，使荒年更加频繁，饥馑更加严重”⑤。导致种种灾难性后果意味着英国对印度村社制度的破坏根本不具有正当性，也意味着并非在用一种更“高级的”制度取代“低级的”制度，事实上，英国给印度社会带来的破坏远远多于其所带来的“重建”。也许正是因为目睹了印度传统村社制度被破坏后产生的恶劣后果，马克思给俄国的建议是：“俄国能够通过本国农村公社的发展来摆脱它在农业上所处的绝境；通过英国式的资本主义的租佃来摆脱这种绝境的尝试，将是徒劳无功的，因为这种制度是同俄国的整个社会条件相抵触的。”⑥ 这段话和本段开头提到的“资本主义运动的‘历史必然性’仅仅限于西欧各国”的论断是相互呼应的，即以公有制为基础的农业社会或前资本主义社会完全有可能走上一条超越私有制阶段的发展道路。

农村公社制度之所以并非必然地要被资本主义私有制取代，另一个重要原因在于农村公社制度本身拥有着强大的生命力，甚至具有超越和克服资本主义社会缺陷的优势。马克思所赞赏的这种农业公社是一种最近类型的公有制形式，即摆脱了狭窄的血缘亲属关系的、以耕地公有为基础进行合作生产

① Cf. Hans-Peter Harstick: *Karl Marx Über Formen vorkapitalistischer Produktion*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag, 1977, p. 46.
② Ibid., p. 53.
③ 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 25 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 482 页。
④ 同上，第 476 页。
⑤ 同上，第 479 页。
⑥ 同上，第 467 页。

或集体生产的农业共同体。[①] 这种农业公社制度能够顽强地生存下来，是因为它使得生产资料（如设备、肥料、农艺方法等）得以共享，从而极大地增强了农民应对耕地有限、土地贫瘠等挑战的能力。[②] 在他看来，以土地公有制为基础的俄国可以在不经历资本主义阶段的情况下吸收资本主义社会的优点，同时避免资本主义社会可能导致的问题，最终迈向共产主义社会。这意味着俄国社会“不必自杀就能开始获得新的生命”。甚至应对资本主义生产在最发达的欧美各国中所遭到的致命危机的最好方式，也许恰恰就是向农村公社制度中的集体生产和集体占有的回归。马克思晚年如此看重土地公有制和村社制度，以至于在 1882 年为俄文版《宣言》所作的序言中有这样一段著名的话，

俄国公社，这一固然已经大遭破坏的原始土地公共占有形式，是能够直接过渡到高级的共产主义的公共占有形式呢？或者相反，它还必须先经历西方的历史发展所经历的那个瓦解过程呢？

对于这个问题，目前唯一可能的答复是：假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那么现今的俄国土地公有制便能成为共产主义发展的起点。[③]

这段话旗帜鲜明地肯定了土地公有制的革命性意义：如果建立在俄国农业社会基础上的土地公有制能够与欧洲的无产阶级革命有机地结合且相互补充，那么一种以现代公有制为基础的共产主义社会便有实现的可能。有理由认为，在晚年马克思看来，在实现共产主义社会的过程中，基于土地公有制的非资本主义社会比以私有制为基础的资本主义社会面临更少“客观障碍”，虽然缺乏足够的“主观意愿”。然而，只要从外部（比如从欧洲的工人阶级那里）适当地引入主观要素，处于土地公有制中的社会将革命性地成为“共产主义发展的起点”。

马克思既通过爱尔兰的例子否定了殖民主义对被殖民地社会的利大于弊，又将在《资本论》等著作中总结出来的社会发展的“历史必然性”明确地限定在西欧社会内部，经过长达十数年的潜心研究后，甚至赋予前资本主义社会的土地公有制和村社制度以极高的革命价值和意义。毫不夸张地说，晚年的马克思对殖民主义的态度乃至在社会发展理论上，都一定程度颠覆了自己前期的诸多观点。这种“颠覆”具体到印度问题，恐怕意味着马克思不得不重新反思“双重使命”说，而且在同情地理解印度传统社会自身结构和内部发展动力的前提下更多地思考迈向现代化的“印度道路”该如何走。

四、结　　语

通过研究对比马克思 1853 年发表在《纽约每日论坛》上关于印度的时评，和 19 世纪 60 年代晚期以后论及殖民主义的文章以及其晚年的笔记，本文旨在说明马克思在殖民统治与印度传统社会关系问题上的观点随着其研究的深入产生了发展和变化。1853 年的马克思对殖民主义怀抱相当乐观的态度，认为其将从根本上促进印度社会的转型和现代化。这种乐观无疑源自其“单线式”社会发展观，这种历史观在《德意志意识形态》以及《共产党宣言》中表现得淋漓尽致。然而，在不断加深对殖民主义和殖民地传统社会的认识后，马克思的立场逐渐从某种程度上支持殖民主义转变为严厉地批判殖民主义，并且认为残酷的殖民统治破坏了非西方社会自然发展的正常条件。马克思在殖民主义问题上的立场转变是否刺激了他重新思考自己的社会发展理论，也许是未来值得探究的问题。但毫无疑问的是，批判殖民主义与“多线式”社会发展观（西方社会发展理论和东方社会发展理论）是两种互相支持的立场和观点。因此，结合最新的一手与二手材料重新考察和理解马克思对殖民主义及其与被殖民地传统社会关系的观点，对从整体上更准确地把握马克思自《大纲》到《资本论》法文版中所展现出来的多线式历史观有非常重要的意义。

（责任编辑　巳　未）

① 参见《马克思恩格斯全集》第 2 版第 25 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 459—469 页。
② 参见《马克思恩格斯全集》第 2 版第 25 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 464—466 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 19 卷，北京：人民出版社，1963 年，第 326 页。

长时段视野下的集体经济、农业革命与乡村振兴

谭同学

【摘要】从长时段历史视角看，集体经济并不必然“一大二公”。家族集体经济与小农结合运行超过八百年，直至无法满足工业化原始积累之需，而被无退出权的集体经济替代。20 世纪 60 年代末工业要素全面进入农业，开启了“劳动密集型”农业向“资本密集型”转变的革命。当前大规模的小农，只有合作为“产供销加”“一二三产”融合的“大农”，方能与农业革命、以工补农的“新时代”对接，成为乡村振兴的主要依靠力量。

【关键词】集体经济；农业革命；人民公社；乡村振兴

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0042－07

作者简介：谭同学，湖南郴州永兴人，社会学博士，（广州 510275）中山大学人类学系教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“南岭民族走廊社会分化与治理转型研究”（16BMZ090）

一、引　　言

对现时代的中国而言，建立于农业合作化运动基础上的“大集体”时期，依然具有某种“当代史”的意味。自古治史者，对当代史都是比较谨慎的，其中一个原因是，研究者本身尚在其中，容易身在“山”中而不识“庐山”真面目。可是，这并不是我们回避历史的理由。尤其是，当某些高度形式化、从而也必然意识形态化，却缺乏起码省思的历史虚无主义话语，具有笼罩性影响的时候，重新反思历史观，重申历史关照，就显得极其迫切。例如，在当下大众媒体乃至学界讨论中，一提到“集体”，相当多人即倾向于简化为“人民公社”，而“人民公社”的特征就是“一大二公”。“大集体”时期的历史，何以被简化、形式化和意识形态化到如此地步，并非本文所要考察的问题。但很显然，只要以稍微严肃些的态度，依据史料去梳理这段历史，就会发现这只是一种历史虚无主义的想象。

诚然，人民公社建立后，确曾强调过“一大二公”，但其时间仅限于 1958 年 7 月到 1961 年 3 月。此后，人民公社制度做了重要调整。1961 年 3 月 22 日，中央工作会议通过《农村人民公社工作条例（草案）》（简称“农业六十条”）将之变为“三级所有、队为基础”，再加上种植权、劳力安排权、技术措施权，以及耕牛、农具、土地、劳力固定为生产队所有（简称“三权四固定”）①，解决了生产队与生产大队之间“一大二公”的问题。更遑论在农户与生产队之间，自人民公社建立起即开始普遍采用的“工分制”，绝非“一大二公”（当下企事业单位普遍采用的“绩效考核制”，本质上与

① 1962 年 2 月 13 日，中共中央《关于改变农村人民公社基本核算单位问题的指示》确认了这两项政策。

“工分制”并无区别）。“大集体”时期，不管是狭义上以人民公社制度存废为标志计算，还是广义上从农业合作化之高级社开始算起，抑或以制度特性而论，均非 1958 年 7 月到 1961 年 3 月这段短暂历史所能代表。如此简单明了的事实，即使讨论历史的人身在“此山”中，岂能视而不见？

当然，这里并不是要简单地批驳以上偏见，更不是要做道德主义批判。虚无主义的历史观之形成，自有其复杂的历史原因，并非事实批驳与道德批判即可矫正。这里，我们将试图倡导以一种长时段历史的视角，重新审视集体经济，通过将“当代史”置于更长时段历史的框架下，以便在某种程度上克服身在“山”中的局限，更贴近历史本身的脉络，去理解它的内在逻辑及其成败得失。在此基础上，再看这些历史对当代，诸如农业发展、乡村振兴，具有何种“鉴”的意义。

二、从家族集体到无退出权集体经济

若非特指人民公社之集体，其实集体经济在我国有着很长的传统。其中，以家族为基础的集体经济，自宋代开始即在乡村经济中扮演着重要角色。要真正理解集体经济的内在逻辑，就有必要对家族集体经济及其缘起略作梳理。

在当代，言及家族，很容易笼统地将宗族看作传统乡村社会的组织形态。此属误解。秦王朝建立起郡县制后，汉代用了上百年时间才在县、道一级具体落实展开中央权力，乡、亭及以下则力所不及[①]。汉代形成了很高水平的精耕细作农业，成为传统“中国农业的标准特征”[②]，在现代工业因素进入农业之前，主要农具与农业核心技术并无革命性变化。而在乡村社会起组织作用者，主要是贵族残余及其进一步转化而成的门阀士族，他们占有大量田地，其他农民（即使是自耕农）与之有相当程度的依附关系[③]。门阀之残余，在唐末被消灭。虽然日本史学界所称宋代中国进入“近世”[④] 未必准确，但不可否认，较之于此前，宋代进入一个相对“平民化”的时期[⑤]。在这个意义上，唐宋之间社会确实发生了一次重要转型。

“平民化”的农民以家庭为单位，难以避开的问题是：在农业上如何合作开展水利建设等公益事业，在社会上如何应对生存风险。而且，较之于北魏至唐代均田制下规定男丁受田中一部分不得买卖（从社会功能角度看，这部分土地具有社会保障的意味），以及利用税制抑制土地集中，宋代的土地制度空前鼓励自由交易，小农家庭失地的风险急剧增加。例如，唐代均田制规定“诸丁男给永业田二十亩，口分田八十亩”[⑥]，永业田可子孙继承，但买卖则受到限制（实践中，尤其在王朝中晚期，当然有买卖现象）[⑦]，而宋代农户土地买卖则不受此限制[⑧]。如此，土地作为农业的重要生产要素，流转速度加快，使得农业市场经济非常繁荣。但是，这给社会带来一个巨大的问题，即相当一部分人的土地被兼并，失去“社会保障”。北宋开国 70 年后的天圣、景祐年间，官方统计无地农户超过 40%（考虑到有产户为避税而常将土地“寄存”于无产户名下等因素，实际比例必定更高）[⑨]。

普通的小农完全失去土地之后怎么办呢？在传统农业社会里，国家没有办法为失地农民提供最低

① ［日］纸屋正和：《汉代郡县制的展开》，朱海滨译，上海：复旦大学出版社，2016 年，第 15 页。

② 许倬云：《汉代农业》，程农、张鸣译，南京：江苏人民出版社，1998 年，第 133 页。

③ 参见田余庆：《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 333—335 页；［日］川胜义雄：《六朝贵族制社会研究》，徐谷芃等译，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 58—61 页。

④ ［日］宫崎市定：《从部曲走向佃户》，索介然译，刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》（第五卷五代宋元），北京：中华书局，1993 年，第 1 页。

⑤ 许倬云：《万古江河》，上海：上海文艺出版社，2006 年，第 206 页。

⑥ 参见戴建国：《唐〈开元二十五年令·田令〉研究》，《历史研究》2000 年第 2 期。

⑦ 武建国：《试论均田制中永业田的性质》，《历史研究》1981 年第 3 期。

⑧ 赵冈：《中国传统农村的地权分配》，北京：新星出版社，2006 年，第 30 页。

⑨ 赵冈、陈钟毅：《中国土地制度史》，北京：新星出版社，2006 年，第 149 页。

生活“社会保障”。为了防止被兼并土地的农民无路可走而引发社会动荡、危及统治，宋代政治精英和知识分子提供了一套解决方案，即发动农民基于宗族合作，让百姓自己相互提供“社会保障”。例如，较早开始实践此类方案的《吕氏乡约》，主张由邻里村民自愿入“约”；“约”第一条便是“德业相劝”，内容包含相劝“读书、治田、营家、济物”等；另有“患难相恤”条款，内容包含相互救济“水火”、“疾病”、“死丧”、“孤弱”与“贫乏”等①。此后，凭籍男性宗亲关系网络的宗族组织，配以族规、谱牒、祠堂、义仓、义学及其他各种“会”，形成了一套完整的基于宗族合作的家族集体经济。这种家族集体经济有效降低了社会风险，其组织方式更是成为此后八百多年汉族乡村主要社会结构形态。新水稻品种及玉米、土豆、红薯等新作物的引进，更使得人口承载能力大幅度上升。

当然，农业产出上升与人口增长在传统农业社会一直是一对辩证关系。新增长的财富基本被新增加的人口消耗掉，学界称之为“高水平陷阱”②。具体到农业领域，就是王朝中后期，如清代嘉庆年间，靠投入更多劳动获得更多产出的空间逐渐缩小直至零，学界称之为农业“过密化”③ 或“内卷化”④。农业内卷化之后，人地矛盾就会变得日益尖锐，农户的生存风险进一步加剧，但总体上还可以再维持百来年，靠的就是家族集体经济对小农户的“社会保障”。可以说，在工业社会以前，家族集体经济在帮助小农抵抗风险方面是相当先进的。直至上世纪 30 年代，陈翰笙调查表明，珠三角族田占比达一半以上，尤其是珠江水系冲积而成沙田，甚至八成为族田⑤。族田由宗族（房支）成员集体所有，租给成员或他人耕种，成员有优先租赁权且地租较低。

可是，近代百余年血的事实却表明，中国人民要站起来就必须赶超式地工业化。而其原始积累只能来自农业，但家族集体经济无论如何支撑不起这种原始积累的需要。由此，更高整合程度的集体经济就成了必然的选择。但这与传统家族集体经济条件下，农户长期因家庭经营而形成的自由分散习惯相冲突。在形势并不从容的情况下，靠推翻三座“大山”、分田地团结农民起家的共产党人，选择了带有强制性的、快速的、全方位的集体化政策。事实证明，它完成了这一历史使命。农户无退出权的集体经济，以“剪刀差”的形式为工业化提供原始积累。学界关于“剪刀差”的额度有争议⑥，但无疑是巨额的。我们无意介入此类争论，但想强调几点：首先，一味用“剪刀差”控诉“大集体”时期对农民如何不公，乃至否定集体经济，与长时段历史逻辑相悖；其次，不能只讲“剪刀差”，而不讲别无选择；再次，家族集体经济本身只能一段时间内降低小农风险，并不能从根子上消除它。

无退出权的集体经济与农户自由分散的家庭经营习惯冲突不小，“三级所有、队为基础”则是双方“妥协”的结果。它能满足国家战略，又因生产队在不少地方与宗族房支（即家族集体经济）的范围高度重叠，加上自留地家庭经营，而有限兼顾了小农习惯，由此得以稳定下来。直至上世纪 70 年代末，我国基本建成完整的工业体系，此类集体经济完成其历史使命，国家才可能考虑让小农家庭经营成为农业主角。

当然，我们不是说强制性的、无退出权的集体经济没有缺点。它是有缺点的，主要表现为：集体经济对外，首先农业剩余被高度提取，其次工业反哺相对滞后；集体经济对内，首先不符合近千年以来的小农自由分散的习惯，其次剩余劳动力没有出路。从长时段历史趋势看，最后一点属于政策性失误。1961 年出台“农业六十条”，在反思“大跃进”运动失误的同时，禁止生产队发展工业，矫枉过正⑦。究其缘由，其中不乏官僚主义的因素，但若作同情性理解，或许也有具体政策操盘者“一朝

① 吕大钧：《〈吕氏乡约〉原文》，牛铭实：《中国历代乡约》，北京：中国社会出版社，2009 年，第 131—134 页。
② Elvin Mark, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford: Stanford University Press, 1973, pp. 298 – 299.
③ ［美］黄宗智：《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，北京：中华书局，2000 年，第 10 页。
④ ［美］安德森，《中国食物》，马嫚等译，南京：江苏人民出版社，2003 年，第 95 页。
⑤ 陈瀚笙：《解放前的地主与农民》，北京：中国社会科学出版社，1984 年，第 34 页。
⑥ 参见韩志荣：《工农业商品剪刀差问题的探析》，《农业经济问题》1991 年第 1 期。
⑦ 徐俊忠等：《“去工业化”与人民公社的困境》，《现代哲学》2009 年第 5 期。

被蛇咬、十年怕井绳”的心态影响。事实上，大约十年后，不少地方默认了发展社队企业。

此后集体经济发展好的地方，一般都有两个特点：首先，原来有比较良好的社队工业基础；其次，有关键性的村庄精英，团结了部分积极分子，说服广大群众克服了长期存在的自由分散家庭经营思想。达到这两个条件的地方，乡镇企业都发展得不错。这其中是有内在规律的。到上世纪 90 年代中期，乡镇企业经过十余年积累，要么已经升级换代为标准化工业，要么失去了生存空间。此时期，人们却无视其内在规律，指望它能遍地开花，解决“三农”问题，结果本身成了“三农”问题的一部分。

三、从劳动密集型到资本密集型农业

农村推行家庭联产承包责任制后直至 1985 年，农业产出持续增高。对于这一现象，流行的经济学解释倾向于认为：原集体经济因产权不清、农民缺乏劳动积极性以至效率低下；而“分田到户”后产权明晰、农民劳动积极性显著提高[①]，以至农业产出明显增高，其中粮食产量较之 70 年代初翻了一翻。从长时段历史视角看，这种说法错把相关关系当成因果关系。如前所述，在传统农业技术条件下，农户靠投入更多劳动获得更多产出的空间，在清代嘉庆年间已基本消失。“大集体”时期结束之际，即使存在“磨洋工”现象，农业劳动力依然严重剩余，靠刺激农民劳动积极性、投入更多劳动获得更多产出的空间，就算有也不会太大。对此，抛开集体经济为扩大一倍可灌溉耕地面积所作贡献不论，无疑不够公允。

当然，只有水利改善，农业并不能从根本上跳出“高水平陷阱”。“大集体”时期人口增长很快，新增财富完全可能被新增人口抵消掉。要真正突破这一点，除计划生育外，单就农业本身而言，靠的是良种、化肥和农药。这三样东西正是源于集体经济积累对工业支持而得的成果，也是自 70 年代中期开始普及的。“分田到户”前后农业产出高速增长，很大程度得益于此。从长时段历史视角看，这也是中国农业种植首次系统性地加入工业要素，并开始依赖工业要素投入达到以往靠增加劳动投入达不到的目标。相应地，农业投入的成本开始上升（只不过，在其初期由于计划经济机制的作用，成本上升并未体现在农户身上）。

整个 80 年代，农村基层干部虽已无“大集体”的权力但仍保留了相当的权威，而且部分传统意识复苏的宗族精英能够组织农户维护农村道路、农田水利等公共品，在此良好的技术和社会基础下，农户充分发挥家庭分散经营的灵活性，实现了小农经济创造性发展。但好景不长，90 年代中期以后，“三农”成了举国聚焦的“问题”。究其缘由，不少人认为是基层官员过多、“胃口”过大，主张精简机构及人员；更多人则认为是税费过重，主张税费改革直至取消农业税。无疑，这些对策有一定收效。尤其是 21 世纪初国家取消农业税，还给予大量涉农补贴后，大大缓解了“三农”矛盾。但从总体上看，农村人、财、物流失的状况并未改变，甚至有加剧之势。质言之，乡村和农业不景气，应该还有更深层次的原因。

在微观经验层面，许多立足于实地调查的研究者发现，即使免除所有税费乃至给予涉农补贴，如果计算劳动力投入的价值，单家独户小农经营农业依然是亏本的。这也是绝大部分农业经济学家谈到农户增加收入时，张口闭口就是“公司 + 农户”的原因。黄宗智率先敏感地从宏观上对此现象进行理论总结分析，指出 1985 – 2007 年中国食物消费结构由 8：1：1，即八成粮食、一成肉（含禽、鱼）、一成蔬菜（含水果），快速转化成 5：2：3[②]。相应地，中国农业由劳动投入过密化的粮食生产，转为以新型菜 – 果种植和畜 – 禽 – 鱼饲养为主、面向国内外市场的“劳动与资本双密集化”的

① 参见林毅夫：《制度、技术与中国农业发展》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1994 年，第 217 页。

② ［美］黄宗智：《中国的隐性农业革命》，北京：法律出版社，2010 年，第 129 页。

生产，构成了“隐性农业革命”[①]。换言之，中国农业正静悄悄地发生一场不为人所瞩目的革命，正在由“劳动密集型”向“资本密集型”转变。

“隐性农业革命”的判断是富有洞见的。本文总体认可此判断，但认为还有两个重要的事实值得补充和强调。

首先，从长时段历史视野看，这场农业革命显著特征呈现为黄宗智所分析的 1985 年以后，但其源头应从上世纪 60 年代后期尤其是 70 年代初期开始算起。随着我国工业能力初步形成以及科学技术研究水平提升，此时期化肥、良种、农机开始投入到农业。其中，化肥与良种在 70 年代中后期已经基本普及使用。以生产要素为分析对象，此时期的农业已经开始与传统农业有了本质区别，在农业中工业要素投入日益比劳动力投入重要。而从成本来看，工业要素的成本当然远远高于劳动力价格，即此时期农业已经进入由“劳动密集型”向“资本密集型”转变的起步阶段。只不过此时工业要素在农业中提升的成本，并不表现为生产队或农户的生产开支，以至于此时期农业投入上升的事实常为人所忽略。

其次，农业革命还远未完成，我国还将在很长历史时期内面临“劳动密集型”和“资本密集型”农业共存的局面。黄宗智也注意到，当前这两种形态共存于农村，称之为“农村内部的二元体系”[②]，但他对其前景估计或许过于乐观，认为这种转变已经到了中晚期，“会在今后的一二十年中结束”[③]。时隔几年，若再加上借助长时段历史视野中“三农”重大转型的经验作参照，本文认为，这种判断可能主要是从农业本身所作预估，忽略了农村社会其他因素是否可能如此快地与农业形势变化相配套。目前，在农村社会组织条件改变极其缓慢，甚至有可能“走弯路”，即向着与农业革命不配套的方向变化的情况下，完全有可能会延缓乃至严重延缓农业革命的广度与深度。

以上两方面的事实，在微观可以看得更清楚。以微观农户经营为例，上世纪 90 年代中期开始已经非常清楚地表明，靠多一两个人在家辛勤劳动（增加劳动投入），根本不可能再增加人均纯收入，甚至不可能增加农户纯收入。农民比理论界人士更敏感地发现了，小农传统经营已经完全赚不到钱，且一有不慎或自然灾害即亏本，于是选择让青壮年外出务工。但问题在于，外出务工的收入并不能高到足够让他们真正变成城里人。由此，农民通常以家庭（主要是主干家庭）为单位核算，在现金收入和底线保险之间，尽量找到一个平衡点。例如，让老人（无老人的则让妇女）在家务农，这种农业但求“糊口”，并不指望它有利润，遵循的是“社会保障逻辑”。即使如某些乐观算法将“农民工”当作城镇人口来计算城镇化率，并且这种有水分的城镇化率达到 80%，未来 30 年左右我国也仍有 3 亿左右人口需要靠农业作“社会保障”。这意味着这类农民人均仍只有 6 亩耕地，如走西方式农场的道路，面积仍小得可怜。如考虑到农民工的“社会保障”也一定程度上依赖农业，从功能上看，“农民”人均耕地实际数字更小。

当然，这并不代表在农村经营农业就一定不赚钱，只是说要实现此目标，靠增加劳动投入是无效的。事实上，“资本密集型”农业依然是有利可图的，尤其是在城镇人口增加的情况下，整个社会对“农民”的依赖程度，总体来说只会增强、不会减弱。例如，笔者近年曾调查过广东珠海市斗门区海鲈鱼养殖的情况：当地每亩鱼塘一年投入 12－15 万元是常见现象；以一对夫妇经营 10 亩左右鱼塘的一般案例计，需要投资一百多万（产业兴起早期，每户每年盈利可达 30－50 万元乃至更多。近年产业饱和，海鲈鱼销售价常逼近乃至跌破成本价）。笔者在湖北洪湖调查过螃蟹养殖业，其投入也差不多。面对这种农业竞争，单家独户以传统方式经营几亩鱼塘养海鲈鱼或螃蟹，不可能有利润。不过，较之于“劳动密集型”农业，“资本密集型”农业的风险也高很多。一旦出现亏损，对单家独户而

① ［美］黄宗智：《中国的隐性农业革命》，北京：法律出版社，2010 年，第 133—134 页。
② ［美］黄宗智：《中国的隐性农业革命》，北京：法律出版社，2010 年，第 135 页。
③ ［美］黄宗智：《中国的隐性农业革命》，北京：法律出版社，2010 年，第 137 页。

言，都是大数字。换句话说，绝大部分农民都知道，现时代要靠农业赚钱，就必须是高投入的经营模式（未必是规模经营，单以规模经营立论，根本未切中其本质）。问题在于他们首先无法拿出（借到）大笔资金，其次难以承受巨额亏损。

由此，除非有某种农村社会组织形态的创新，能够将“小农”聚集为“大农”，从而将小额资金汇聚成大额资金，将“大”风险分解为“小”风险，那些难以完成农业革命的小农户才有可能全面与“资本密集型”农业对接。否则，他们将需要三五十年甚至更长时间方能完成此过程，又抑或是非常残酷地被淘汰。

四、结　　论

从长时段历史视角看，中国乡村的确已经处在一个“新时代”。“新”不仅包括工农关系已经进入全面以工补农的阶段，而且包括农业正在由“劳动密集型”向“资本密集型”转变。在这个“新时代”，单家独户小农靠传统“劳动密集型”经营，至多只能实现其“社会保障”功能，能够产生利润的只能是“资本密集型”农业。但是，单家独户的小农自身却难以积累起足够的资本，以利润为导向的资本系统也不倾向于贷款给小农，帮助小农进入“资本密集型”农业。而且即使单家独户的小农能够进入，也难以承担得起“资本密集型”农业的风险。

在这个“新时代”，国家可以从第二、三产业中汲取足够多的资源补贴到农业。但是，大量的国家涉农资金却找不到一个“合适”的扶植对象。种粮补贴直接发放到农户，每家每户得到一两千元，只能起到“福利”和政治象征作用，对于农业投资并无实质意义。其他高额涉农资金到了地方政府（部门）手中，若投给单家独户的小农，即便每户给 10 万元，所能创造的利润依然很难比打工收入更多（在“资本密集型”农业条件下，投入 100 万元以上依然只是“小本”经营）。而投资逻辑和政绩逻辑的结合，使地方政府更倾向于将资金投给“大户”（通常是公司）。这样，面对上级考核，无论是投资效益还是政绩显示度，都容易被“看到”和认可。

如果我国只有五千万甚至更少的农民，“农民”人均耕地达到三四十亩甚至更多，每个农户能平均分配到 150 亩左右（依然是西欧标准的 1/2 到 1/3），那么，农村走“大户”、公司“圈地”这条路也许行得通。但是，现实显然与此相差甚远。由此，在乡村社会的组织和治理方式上，不宜过分指望“大户”。当下常被提起的“新乡贤”，含义较模糊，实践中通常被理解为乡村中的富人、能人式的“大户”。参照长时段历史经验，他们可能很难起到历史上“旧”乡贤那样的作用。宋代至近代，乡贤在乡村社会组织中发挥积极作用，取决于五个基本条件：儒家的意识形态、宗族的社会结构、国家的法律支持、共有财产的家族集体经济、有良好教育的精英（但即便有这些基础，每到王朝的中晚期，都不乏土豪、劣绅）。在现时代，这五个条件几乎都不具备。例如，市面上流行的民间“意识形态”接近“人欲即天理”[①]；乡村社会结构是“核心家庭本位”[②]；“法治”主张且应主张人格平等；家族集体经济不再；有良好教育者外流，在地精英大多文化程度一般。当然，个别“好人”“好事”总是会有的，但“新乡贤”作为一种“药方”，从长时段历史视角看，似乎并非“新时代”农业、农村“病症”的根本所需。

既然“大户”不够靠、靠不住，而农业革命一旦发生即不可能再回头，那么，唯一契合当代农业革命的思路就应该是让小农成为“大农”，即走集体经济的发展道路。

从长时段历史视角看，大可不必一提到“集体经济”，就将之等同于农民无退出权的、人民公社式的集体经济，等同于“一大二公”。这种集体经济是特殊时期的历史产物，是中国人民迫切真正站

① 谭同学：《双面人：转型乡村中的人生、欲望与社会心态》，北京：社会科学文献出版社，2016 年，第 347 页。

② 谭同学：《桥村有道：转型乡村的道德、权力与社会结构》，北京：三联书店，2010 年，第 441 页。

起来的战略所需，不乏种种问题。在当前的“新时代”，中国乡村可以更从容，不必也不可能重建这种集体经济。值得注意的是，正如宗族合作基础上的家族集体经济，集体经济完全可以建立在小农自愿的基础之上，成为乡村主导但非唯一的经济形态。长时段历史表明，并不存在只要有私有制，农民就有积极性，就有农业产出快速增长的公式。相反，宋代至近代八百余年里，在总体制度基调为“私有”的条件下，基于宗族合作的家族集体经济才是小农的最后一根救命“稻草”。在“大集体”结束前后，中国农业产出快速增长，也并非来自所谓“产权明晰”，而是“大集体”水利建设成果逐步转化为农业成果，以及农业革命的贡献。

在当前的“新时代”，农业要进一步兴旺，在“咽”之“鲠”绝非缺乏土地私有制或产权还不够明晰。后者所据之由，据说农地私有即可资产化，让它变成可买卖、抵押之物，农民就可获得足够生产资金。可是，若非城郊地区，普通农地在市场或银行能实现的资本实在可怜。金融机构无论如何承担不起让农户抵押三五亩地，就发放上百万元贷款的风险。而在“资本密集型”农业方有利可图的条件下，若资金过少，根本就不具有投资意义。再者，即使农民能籍此获得基本的资金，世上也无任何机制能保证其经营只赚不亏。这样的制度无非是为“大户”（能人、公司）兼并土地、吞噬小农扫清障碍而已，还不如让农地发挥小农必需的“社会保障”功能。“一私就灵”只不过是资本主义神话。若不局限于农业革命之后的片段时光，而从更长时段历史视角看，此神话背后还隐藏着亚非拉地区数以亿计头颅落地的事实。

从中国长时段历史经验看，若非强制性、无退出权，小农基于自愿合作经营集体经济，不仅可能而且有很强的抗风险能力。在农业革命和国家有能力以工补农的“新时代”，若有适当力量介入乡村，承担发动、组织成本（不仅着眼于农业，而且着眼于农村、农民），小农当然有可能合作组成“大农”。这种“大农”既能与“资本密集型”农业相对接，又让小农保留退出权，既能将农业剩余留给农户，还能承接国家资源并有效发挥作用，正是“新时代”乡村振兴之根本所需。当然，这种“大农”并不仅仅指人数、资金规模，还指经营上“产供销加”融合、“一二三”产业融合。如果仅局限在农业，尤其是生产环节合作，正如有研究表明的，此类狭隘合作，全世界范围内 95% 以上的案例都是失败的①。

当然，如非强制，必定发动、组织成本会比较高，而且最终依然可能有一定数量农户只在乎农地的“社会保障”，不在乎其盈利的功能。这应该并不妨碍大局，乡村振兴完全可以容纳四种力量：无退出权的集体经济；自愿合作而有退出权的集体经济；能人大户及公司；不愿合作的小农。不过，我们应清晰地看到和强调，在农业革命的“新时代”，乡村振兴的主要依靠力量只能是农户自愿合作、融合“产供销加”与“一二三产”的集体经济。

（责任编辑　欣　彦）

① 郑良芳：《农村金融组织体系必须以合作金融为基础》，《青海金融》2007 年第 9 期。

壮大集体经济、实施乡村振兴战略的原则与路径
——从邓小平“第二次飞跃”论到习近平“统”的思想

张　杨　程恩富

【摘要】从邓小平“第二次飞跃”论和习近平“统”的思想出发，壮大集体经济与实施乡村振兴战略是相互依存、荣衰与共的。新时代亟须重温“第二次飞跃”论的高瞻远瞩战略和习近平“统”的思想，科学认知两者关系，挖掘习近平“统”的思想所蕴含的“经济大合唱”思想、“大农业”思想、“统”与“分”辩证思想、“四条底线”思想、“贫困村集体经济较弱”思想的五大内涵，在新时代改革发展实践探索中可以开辟一条壮大集体经济以及实施乡村振兴战略的有效路径。

【关键词】邓小平“第二次飞跃”论；习近平“统”的思想；新时代农村集体经济；乡村振兴战略；政治经济学理论

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0049－08

作者简介：张　杨，河北保定人，（保定 071051）河北金融学院讲师，（北京 100732）中国社会科学院马克思主义学院博士生；
程恩富，上海人，（北京 100732）中国社会科学院大学特聘首席教授。

基金项目：河北省社会科学基金项目（HB16YJ043）

邓小平“第二次飞跃”论与习近平“统”的思想具有密切的思想关联，对新时代集体经济的壮大和发展起着至关重要的作用，但理论界对两者之间关系的研究显然远远不够。一方面，“第二次飞跃”论的新时代意义需要被重视。邓小平给党和国家留下了重要的思想和政治遗产，不仅开创了中国特色社会主义新篇章，而且创立了马克思主义中国化的重大理论成果——邓小平理论。但邓小平关于中国社会主义农业改革与发展的重要理论——“第二次飞跃”论，即从长远的观点看在实现家庭联产承包责任制的第一次飞跃之后还要实现发展集体经济、集约经济的第二次飞跃，至今仍没有受到应有的重视。而习近平明确指出：“我们纪念邓小平同志，就要学习他高瞻远瞩的战略思维。”①

另一方面，对习近平关于壮大集体经济“统”的思想需要进一步总结与研究。早在 1990 年，习近平就在《扶贫要注意增强乡村两级集体经济实力》一文中谈到，对农村的深入调查有喜有忧，“喜的是广大农民开始脱贫致富了，忧的是乡村两级集体经济实力出现了弱化的现象”②。进而，他尖锐地指出集体经济弱化的原因，就是一些农村没有把壮大集体经济放在应有的位置，摒弃了“统”的思想，造成从“原有的‘大一统’变成了‘分光吃光’，从一个极端走向另一个极端”③。习近平治国理政以来，更是旗帜鲜明地指出我国“统分结合，双层经营”的实践的结果是“‘分’的积极性充分体现了，但‘统’怎么适应市场经济、规模经济，始终没有得到很好的解决”④。2017 年底，中央

① 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 9 页。
② 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 191 页。
③ 同上，第 193 页。
④ 《习近平总书记参加江苏代表团审议侧记》，《中国江苏网》2013 年 3 月 8 日，http：//jsnews2. jschina. com. cn/system/2013/03/09/016496394_ 01. shtml.

农村工作会议强调：“走中国特色社会主义乡村振兴道路必须巩固和完善农村基本经营制度，走共同富裕之路。要坚持农村土地集体所有，坚持家庭经营基础性地位，坚持稳定土地承包关系，壮大集体经济，建立符合市场经济要求的集体经济运行机制，确保集体资产保值增值，确保农民受益。”① 可见，习近平“统”的思想绝不是走指令性集体经济道路，而是以共同富裕为目标，走更高质量、更有效益、更加公平、更可持续且符合市场经济要求的农村新型集体化、集约化发展道路。

一、邓小平“第二次飞跃”论在新时代的意义

（一）邓小平“第二次飞跃”论的产生

邓小平所实施的农村改革是从突破“一大二公”模式转到实行包产到户开始的。包产到户是家庭联产承包责任制的最初叫法，具有责任明确、利益直接、方便简便的特点，与实行工分分配制的集体劳动相对立。邓小平改革的主要目的是把家庭经营引入集体经济，解决集体劳动可能出工不出力的问题。不过，对邓小平关于农村改革的理论研究不能仅仅停留在从“统”到“分”的层面。一些论著夸大了家庭经营模式的历史作用，如“当代世界上真正实现农业现代化的国家，农业生产无不采用家庭经营这一组织形式。迄今为止的农业史证明，无论是集体农庄、企业式农场、还是人民公社，这一类‘工厂式’农业经营组织没有一种能真正解决好农业问题的……可以相信中国会以联产承包的家庭经营为基础而走向现代化”②。类似观点在学界很盛行，只看从“统”到“分”、而忽略从“分”到“统”的时代意义，带有孤立、静止、片面的形而上学性质，具有明显的历史局限性。1958 年开始在全国推广的人民公社，从经济水平低下、百废待兴的实际国情出发，通过走组织化的合作道路来最大程度解决温饱问题，防止贫富两极分化的产生，使农民享受到基础性教育、医疗服务等社会福利，蕴含着“毛泽东关于农民合作的丰富思想是基于对中国农村实际情况的理解和对于中国农民所创造的经验的一种概括和提升”③，不能全盘否定。实际上，邓小平高度重视集体经济的作用，把集体经济看作实现农业现代化的根本保障，反复强调“如果老是仅仅靠双手劳动，仅仅是一家一户地耕作，将来也不向集体化发展，农业现代化就不可能实现”④。

在 20 世纪 80 年代到 90 年代初，邓小平针对中国农村的改革与发展有着高瞻远瞩的规划。他把马克思主义与中国实际相结合，划时代地上升到“第二次飞跃”论的高度，继承和丰富了马克思、列宁和毛泽东关于农业合作化的思想。1980 年 5 月 31 日，邓小平同中央负责工作人员谈话时就指出：“只要生产发展了，农村的社会分工和商品经济发展了，低水平的集体化就会发展到高水平的集体化，集体经济不巩固的也会巩固起来。关键是发展生产力，要在这方面为集体化的进一步发展创造条件。具体说来，要实现以下四个条件：第一，机械化水平提高了（这是说广义的机械化，不限于耕种收割的机械化），在一定程度上实现了适合当地自然条件和经济情况的、受到人们欢迎的机械化。第二，管理水平提高了，积累了经验，有了一批具备相当管理能力的干部。第三，多种经营发展了，并随之而来成立了各种专业组或专业队，从而使农村的商品经济大大发展起来。第四，集体收入增加而且在整个收入中的比重提高了。具备了这四个条件，目前搞包产到户的地方，形式就会有发展变化。”⑤ 概括起来就是低水平的集体化可以发展到高水平的集体化，但有四个条件，即生产力水平、管理水平、多元化经营水平、集体经济水平的提高。1990 年 3 月 3 日，邓小平在与江泽民等领导人谈话时，指出“中国社会主义农业的改革和发展，从长远的观点看，要有两个飞跃。第一个飞跃，是废除人民公社，实行家庭联产承包为主的责任制。这是一个很大的前进，要长期坚持不变。第二个

① 《中央农村工作会议在北京举行》，《人民日报》2017 年 12 月 30 日。

② 赵一明：《邓小平现代化建设思想研究》，北京：国防大学出版社，1991 年，第 95、96 页。

③ 徐俊忠：《农民合作思想与实践：毛泽东时期的一份重要遗产》，《马克思主义与现实》2013 年第 2 期，第 158 页。

④ 《邓小平年谱（1975－1997）（下）》，北京：中央文献出版社，2004 年，第 1350 页

⑤ 《邓小平文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1983 年，第 315、316 页。

飞跃，是适应科学种田和生产社会化的需要，发展适度规模经营，发展集体经济。这是又一个很大的前进，当然这是很长的过程。”① 概括起来就是：在坚持家庭联产承包责任制长期不变的基础上，为适应社会化生产需要，要逐步发展统一经营的集体所有制经济。1992 年 7 月 23 – 24 日，邓小平在审阅中共十四大报告稿时，再次指出：“我讲过，农业的改革和发展会有两个飞跃，第一个飞跃是废除人民公社，实行家庭联产承包为主的责任制，第二个飞跃就是发展集体经济。社会主义经济以公有制为主体，农业也一样，最终要以公有制为主体。”②

现今，邓小平所提出的实现“第二次飞跃”的四个条件已逐渐成熟，必须要探索再次壮大集体经济的新路子。正如江泽民 1998 年 9 月 25 日在农村改革二十周年视察安徽省考察工作时的讲话：“壮大集体经济实力，要探索新的形式和路子……少数确实具备条件的地方，可以在提高农业集约化程度的基础上，发展多种形式的土地适度规模经营。”③

（二）邓小平“第二次飞跃”论的新时代意义

迄今为止，理论和实践层面都“没有很好地理解统一经营和‘归大堆’的区别”④，造成了从一个极端到另一个极端的严重后果。特别是受到西方经济学和全球新自由主义蔓延的干扰，唯私有化或唯民营化的言论甚嚣尘上，私人家庭农场、私人专业大户、私营企业等私有化倾向的组织日益壮大，少数别有用心的学者把邓小平、江泽民和习近平讲的发展壮大集体经济与人民公社完全等同起来，有意夸大以人民公社、生产大队、生产队为基础的政经合一的完全土地集体所有制所存在的问题，根本否定集体经济发展而主张农业和农村逐步私有化。实际上，“西方经济学利己经济人假设把利己与利他分离，所蕴含的是西方哲学‘主客二分’、‘天人对立’哲学观念，内含的是‘分’的价值观”⑤。新时代不能把集体经济理解为“归大堆”，更不能把集体经济变得“分光卖光”。

在此基础上，理解“第二次飞跃”论不能割裂三个重要元素，即人民公社、家庭联产承包制、集体经济的内在逻辑。所谓“时代是思想之母，实践是理论之源”⑥，人民公社和家庭联产承包制的实施都有其时代背景和实践基础。发展壮大集体经济，不是完全回归人民公社的老路，但其部分制度遗产可以作为历史经验被吸收；也不是否定较长时间内的土地承包关系，但其小农经营的弊端应充分正视。正如习近平关于发展集体经济的“两个绝不是”重要论断所指出的：“发展集体经济实力，绝不是复归‘归大堆’式的人民公社，而是纠正大包干中忽视统一经营所造成的偏差；绝不是对家庭联产承包制的否定，而是对这种责任制的进一步完善和发展。”⑦

综上分析，新时代“第二次飞跃”论的理论意义是：1. 指导中国农村改革与发展的集体经济实践；2. 融通中国农村改革领域的两个三十年，明确人民公社、家庭联产承包制、集体经济的内在逻辑；3. 应运而出的习近平“统”的思想，是壮大集体经济更为具体的方略。

二、习近平“统”的思想发展三阶段和五大内涵

（一）习近平“统”的思想的产生标志——《摆脱贫困》

《摆脱贫困》一书收录了习近平担任宁德地委书记期间（1988 年 9 月至 1990 年 5 月）的重要讲话、文章，是习近平理政思想的开端，标志着习近平“统”的思想的产生。从《摆脱贫困》关于“统”的思想发展脉络出发，可以分为“经济大合唱”思想、“大农业”思想、“统”与“分”辩证思想三个有机组成部分：1. “经济大合唱”是思想统领，“我们应提倡‘经济大合唱’。‘经济大合

① 《邓小平年谱（1975 – 1997）（下）》，北京：中央文献出版社，2004 年，第 1310、1311 页。
② 同上，第 1349、1350 页。
③ 《江泽民文选》第 2 卷，北京：人民出版社，2006 年，第 213 页。
④ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 192 页。
⑤ 卢根源：《马克思主义经济学利己和利他经纪人假设的证明及其现实意义》，《海派经济学》2016 年第 3 期，第 9 页。
⑥ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 34 页。
⑦ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 196 页。

唱’得有总指挥，要讲协调，讲配合”①；2. “大农业”是思想主线，“小农经济是富不起来的，小农业也是没有多大前途的。我们要的是抓大农业”②；3. “统”与“分”的辩证法是思想精华，“‘统’与‘分’是相互关系的，不是相互排斥的。不能一说‘分’，就排斥任何形式的‘统’；一说‘统’，又不分青红皂白地否定‘分’”③。

（二）习近平“统”的思想的发展——从《中国农村市场化研究》到《之江新语》

习近平关于“统”的思想，即“经济大合唱”思想、“大农业”思想、“统”与“分”辩证思想产生之后，又在时代发展与理政实践中分别得到不断丰富和发展。这集中体现在习近平 2001 年 12 月所完成的博士毕业论文，以及担任中共浙江省委书记期间在《浙江日报》“之江新语”专栏中所发表的 232 篇短论（自 2003 年 2 月到 2007 年 3 月，收录于《之江新语》一书）中。在该思想发展阶段，“经济大合唱”思想与新农村建设的科学发展理念进一步结合，“建设社会主义新农村是在农村贯彻落实科学发展观的生动实践”④；“大农业”思想与解决“三农”问题进一步联系，提出了解决“三农”问题要“务必执政为民重‘三农’、务必以人为本谋‘三农’、务必统筹城乡兴‘三农’、务必改革开放促‘三农’、务必求真务实抓‘三农’”⑤；“统”与“分”辩证思想与农村市场经济进一步融合，“从农村改革和发展的实践来看，农村集体经济组织仍然是农村市场经济统分结合双层经营体制中的一个重要层次，在农村经济发展、农村公益事业建设乃至农业现代化建设中发挥着重要作用”⑥。

（三）习近平“统”的思想在治国理政中的运用

党的十八大以来，以习近平为核心的党中央坚持和发展中国特色社会主义，统筹推进“五位一体”总体布局，协调推进“四个全面”战略布局，提出“五大发展理念”，中国特色社会主义进入了新时代。党的十九大首次提出习近平新时代中国特色社会主义思想。2017 年底，中央经济工作会议首次提出习近平新时代中国特色社会主义经济思想，而习近平关于壮大集体经济的“统”的思想可以作为其有机组成部分，是五年来推动我国农业经济发展的重要思想，必须长期坚持并不断丰富与发展。其具体内涵是：

1. “经济大合唱”思想。这就是把社会主义经济建设作为改革开放后的时代主旋律。习近平准确把握了时代发展潮流，认为“现代社会已经进入大经济、大生产的时代”⑦，就要更加重视整体的经济功能效益，“一个地方的经济工作，上下左右要形成一个整体”⑧。“经济大合唱”思想绝不是片面发展经济追求效益最大化，而是实现社会、经济、生态三者效益的协调发展。“经济大合唱”思想高度重视经济生态化理念，进一步增强了生态文明在农村治理中的地位，立足于建设资源节约型、环境友好型的农村，发展循环经济，打造生态宜居乡村，“让绿水青山源源不断地带来金山银山”⑨。“经济大合唱”思想高度重视绿色工程建设，要求集约经营、专业协作，明确强调发展经济不能破坏生态平衡，不能“解决一个问题，留下十个遗憾”⑩。从“经济大合唱”思想出发，壮大集体经济，就是要突显良好的精神风貌，“集体经济实力是农村精神文明建设的坚强后盾”⑪。“扶贫先扶志”⑫是打赢扶贫攻坚战的重要环节。2017 年 12 月，习近平在考察江苏马庄村时肯定了该村的精神文明建

① 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 11 页。
② 同上，第 6 页。
③ 同上，第 182 页。
④ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007 年，第 219 页。
⑤ 同上，第 100—107 页。
⑥ 习近平：《中国农村市场化研究》，清华大学博士学位论文，2001 年，第 125 页。
⑦ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 11 页。
⑧ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 12 页。
⑨ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007 年，第 153 页。
⑩ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 19 页。
⑪ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 194 页。
⑫ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 7 页。

设，指出“实施乡村振兴战略不能光看农民口袋里票子有多少，更要看农民精神风貌怎么样”①。

2.“大农业”思想。“大农业”思想区别于“小农思想”，致力于发展多功能、开放式、综合性的立体农业。它不仅是闽东坚定不渝的发展方向，也是全国贫困地区农业发展的总方向，是农民脱贫致富的根本保障。其中，壮大乡村两级集体经济实力是其重要举措。在“大农业”思想的形成阶段，习近平强调要深入学习与贯彻壮大集体经济的“六个必须”：必须从本地区的实际情况来考虑，必须相对集中一部分扶贫资金用于乡村集体经济实体，必须“全社会齐抓共管”②，必须以集体办乡镇企业为主，必须“兴办经济实体”③，必须“以工补农、以工促农”④。习近平认为“乡镇企业体现的首先是社会主义的原则，它不仅基本上坚持了生产资料的公有，而且基本上实行了按劳分配原则”⑤。

在“大农业”思想的发展阶段，习近平以科学发展观为指导，按照“五个统筹”的要求，把“三农”问题作为党和国家的“重中之重”来抓，以人民为中心的经济发展理念和统筹的发展理念成为核心理念。“大农业”思想高度重视研究和把握工业化、城市化与农村市场化三者之间的辩证关系。“农村市场化是连接工业化与城市化的重要纽带，农村市场化的发展能够促进工业化、城市化的发展。”⑥ 农村市场化、工业化、城市化的进程与集体经济的互促互进关系，成为“大农业”思想所要解决的核心问题，也是解决“三农”问题的关键。

中国农村壮大集体经济的条件和现状千差万别，从“大农业”思想出发，必须把全局工作的大背景和本地区的实际情况相联系，立足自身优势，因地制宜，制定适合本地集体经济发展的新路子。集体经济的发展需要不断推进农业供给侧结构性改革，不断转变经济增长方式，提高生产经营水平，扩大集体层经营规模，提高经营效益。黑龙江兴十四村以现代化大农业道路来壮大集体经济即是一典型案例。兴十四村发展规模经营和设施农业，加快种植结构调整，通过大农机、大水利、大科技、大合作、大市场的发展理念把土地集中起来连片经营。兴十四村还依托现代农业示范园，开展了微生态制剂生产、50 万吨粮食仓储、有机大米加工等产业项目，农产品深加工产业进一步壮大，促使集体经济得到了极大发展。

3.“统”与“分”辩证思想。“统”与“分”辩证思想的首次明确阐释，标志着习近平“统”的思想的形成。早在 1990 年 4 月《走一条发展大农业的路子》一文中，习近平就高瞻远瞩地从辩证唯物主义和历史唯物主义的角度出发，科学运用唯物辩证法，分析了中国特色社会主义农村基本经营体制的“统”与“分”辩证思想，进一步形成了壮大集体经济“统”的思想。他明确指出“分”是指“以家庭为主要的生产经营单位，充分发挥劳动者个人在农业生产中的积极性”⑦，“统”绝不是“归大堆”而是“以基层农村组织为依托，帮助农民解决一家一户解决不了的问题”⑧。习近平准确把握了“统”与“分”的内在联系，着重批判了一说“分”就分的一干二净、就排斥任何形式的“统”的误区，要求加强集体经济“统”的职能，“分则力散，专则力全”⑨，强调对软件环境薄弱的地区更要加强“统”的工作，充分发挥集体经营的优越性。

“统”与“分”辩证思想，赋予了集体经济更多的实现形式以及更加重要的历史责任。在充分认识“统”与“分”辩证关系的基础上，把“统”与市场化有机结合，可以通过股份合作经济组织、农民专业经济组织、乡镇企业等多种有效形式壮大农村集体经济。实践证明，造成村集体经济实力薄

① 习近平十九大后首次调研》，《新华网》2017 年 12 月 13 日，http：//news. xinhuanet. com/politics/2017 - 12/13/c_ 1122103679. htm。
② 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 78 页。
③ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 78 页。
④ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 72 页。
⑤ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 134 页。
⑥ 习近平：《中国农村市场化研究》，清华大学博士学位论文，2001 年，第 63 页。
⑦ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 182 页。
⑧ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 182 页。
⑨ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 88 页。

弱的原因之一就是集体层收入少、渠道少，但绝不能被动地等、靠财政，而是通过股份合作经济的发展注入强大、稳定、可靠的收入来源。“努力带领广大农民积极探索新型的农业合作化发展道路”① 是壮大集体经济道路上的良好选择。近年轰动全国的贵州塘约村就是按照“村社一体、合股联营”的发展模式，走出一条共同富裕的道路。

习近平“统”的思想的大框架下所指的农村市场化，并不是弱化农村集体经济，而是更多地赋予农村集体经济组织抵御市场风险、搞好社会化服务、减轻农民负担等重要的历史责任。他从农业与工业、农村与城市是对等的视角出发，认为“中国是一个发展中国家，又是一个农业大国，显然不能搬套西方发达国家农业市场化的发展模式，必须立足自己的具体国情，努力探索走出一条具有鲜明中国特色的农村市场化发展道路来”②。这条道路势必是农村市场化与工业化、城市化同步发展，互促共进、共同实现的发展道路。

治国理政期间，习近平“统”的思想进一步在系列讲话以及“打赢扶贫攻坚战”中体现出来。2013 年 3 月，在十二届全国人大一次会议的江苏团会议上，习近平在听取相关汇报后指出：“改革开放从农村破题，大包干是改革开放的先声。当时中央文件提出要建立统分结合的家庭承包责任制，但实践的结果是，‘分’的积极性充分体现了，但‘统’怎么适应市场经济、规模经济，始终没有得到很好的解决。”③“农村合作社就是新时期推动现代农业发展、适应市场经济和规模经济的一种组织形式。今后要着力解决农业比较效益低的问题，真正使务农不完全依靠国家补贴也能致富。”④这充分体现了“统”与“分”的辩证思想，批评了目前农村体制中存在的重“分”轻“统”的问题。在加大力度推进深度脱贫地区脱贫攻坚的决胜期，习近平进一步强调：“充分发挥我们集中力量办大事的制度优势……培育壮大集体经济，完善基础设施，打通脱贫攻坚政策落实的‘最后一公里’。”⑤

4.“四条底线”思想。“四条底线”思想突出了土地集体所有制“魂”的作用。2016 年 4 月，习近平视察安徽小岗村时针对土地流转等土地改革问题重点强调了“四条底线”，即“不管怎么改，都不能把农村土地集体所有制改垮了，不能把耕地改少了，不能把粮食生产能力改弱了，不能把农民利益损害了”⑥。习近平一直把农村土地属于农民集体所有作为农村最大的制度，明确指出“要在实践的基础上，加强农村土地集体所有的组织形式、实现方式、发展趋势等理论研究”⑦。

农业实现“第二次飞跃”就必须坚持和完善把农村土地集体所有作为农村基本经营制度的“魂”。从“四条底线”思想可以鲜明地看出，农村土地集体所有权是贯彻最严格耕地制度、确保国家粮食安全、保障农民财产权益的根本保障，是壮大集体经济的前提和基础。在《马克思致赛扎尔·德·巴普》中，马克思曾明确指出：“资产者的表面目的，是要把应该的土地所有制变成小块土地所有制，并且为了人民的更大幸福而制造农民。他们的真正目的是向土地贵族进攻。他们想把土地投到自由流通中去。”⑧ 如果今日中国所实施的“三权分置”继续虚化集体所有权，那么，通过土地流转可能加速农户退出土地承包经营权，使土地最终为城市工商资本所用。因此，必须贯彻“农村土地属于农民集体所有，这是农村最大的制度”⑨ 的要求，维护集体所有权制度的根基性作用。比如，贵州塘约村在完成“七权同确”后，把承包到户的责任田通过自愿入股的方式全部归村集体所有，由村社一体的土地合作社统一经营，从而走上了强村富民的坦途。

---

① 习近平，《中国农村市场化研究》，清华大学博士学位论文，2001 年，第 129 页。

② 习近平，《中国农村市场化研究》，清华大学博士学位论文，2001 年，第 60 页。

③④ 《习近平总书记参加江苏代表团审议侧记》，《中国江苏网》2013 年 3 月 8 日，http：//jsnews2. jschina. com. cn/system/2013/03/09/016496394_ 01. shtml.

⑤ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 88、89 页。

⑥ 《习近平在农村改革座谈会上强调加大推进新形势下农村改革力度促进农业基础稳固农民安居乐业》，《人民日报》2016 年 4 月 29 日。

⑦ 《十八大以来重要文献选编（上）》，北京：中央文献出版社，2014 年，第 671 页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第 32 卷，北京：人民出版社，1975 年，第 629 页。

⑨ 《中央农村工作会议在北京举行》，《人民日报》2013 年 12 月 25 日。

5.“贫困村集体经济较弱”思想。这可以理解为凡是仍然没有脱贫的村，集体经济都较弱，凝聚力普遍不强。2017 年 6 月，习近平在深度贫困地区脱贫攻坚座谈会上指出：“全国 12．8 万个建档立卡贫困村居住着 60% 的贫困人口，基础设施和公共服务严重滞后，村两委班子能力普遍不强，四分之三的村无合作经济组织，三分之二的村无集体经济，无人管事、无人干事、无钱办事现象突出……深度贫困县村均集体收入只有 8800 多元，同所有贫困县平均 5 万元相比，差距较大。”① 从习近平讲话和客观实际可以看出，村两委班子能力不强是造成集体经济较弱的直接问题。农村脱贫需要凝聚力，需要高素质的干部，就必须讲“四个意识”尤其是核心意识，必须讲“四个伟大”尤其是伟大斗争，乡村建设要坚持党组织的领导，听从党中央的决策部署，深入贯彻习近平“统”的思想。贫困地区全部脱贫的最根本条件是党的领导和人民群众的力量。习近平“统”的思想非常重视“强班子带村，村级党组织是党在农村全部工作的基础”②。从“贫困村集体经济较弱”思想出发，重点在于把农村党组织建设成为坚强的战斗堡垒，重新走组织化道路，打造廉洁、清明的村社共同体。

习近平曾指出：“如果没有一个坚强的、过得硬的农村党支部，党的正确路线、方针政策就不能在农村得到具体的落实，就不能把农村党员团结在自己周围，从而就谈不上带领群众壮大农村经济，发展农业生产力，向贫困和落后作战。”③ 兴十四村发展集体经济有四个好，即好支书、好支部、好制度、好思路，强调“‘芝麻官’千钧担”④，其中好的支书是关键。“打攻坚战的关键是人，这些年我们在贫困村选派第一书记、驻村工作队，有的还增加了大学生村官。”⑤ 近年，选派的第一书记、驻村工作队、大学生村官在农村深深地扎下根，起到良好的模范带头作用，为农村的建设带来了新鲜血液。今后还应加大大学生村官选拔等工作，使一大批“懂农业、爱农村、爱农民”⑥ 的有志青年在农村得到锻炼。

三、邓小平“第二次飞跃”论与习近平“统”的思想的关系

（一）邓小平“第二次飞跃”论与习近平“统”的思想的关系

“第二次飞跃”论与习近平“统”的思想之间是不可分割的有机整体。两者本质相同，指导着中国农村应该改变重“分”轻“统”的现状，走以共富共享共福为目标、以集体化为基础的新型农业现代化集约道路。“‘共享’不再是单纯的利益分配和分享，是对于人民群众以主人翁的姿态参与到发展的过程中，实现‘共享’式的发展的一种倡导”⑦。

习近平关于壮大集体经济“统”的思想是对“第二次飞跃”论所蕴含的两个基本点的继承：一是发展规模化、集约化经营，二是壮大集体经济需要过程。这体现了空间与时间的一致性。一方面，习近平“统”的思想遵循了“第二次飞跃”论的第一个基本点的总体要求。早在《摆脱贫困》中，习近平就提出：“必须搞好农村二步改革，完善双层责任制，进一步促进土地的适度规模经营。”⑧ 家庭联产承包责任制在全国农村如火如荼铺开的背景下，习近平提出乡村发展更应重视规模经营，搞好二步改革。“统”的思想所蕴含的二步改革就是要改变分散经营导致的土地细碎化问题，彻底转变小农经济发展面貌和粗放型经营方式，实现集体化、集约化经营，“通过发展现代大农业脱贫致富”⑨。

---

① 习近平：《在深度贫困地区脱贫攻坚座谈会上的讲话》，《人民日报》2017 年 9 月 1 日。
② 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007 年，第 200 页。
③ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 159 页。
④ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 31 页。
⑤ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 91 页。
⑥ 习近平，《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017 年，第 32 页。
⑦ 李炳炎、徐雷：《共享发展理念与中国特色社会主义分享经济理论》，《管理学刊》2017 年第 4 期，第 7 页。
⑧ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 98 页。
⑨ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 66 页。

这与“第二次飞跃”高度吻合，具有很强的逻辑一致性。另一方面，从壮大集体经济的总基调出发，习近平强调“发展壮大集体经济，需要一个过程，不可操之过急”①，这与“第二次飞跃”论中“集体经济是又一个很大的前进，当然这是很长的过程”② 高度一致，共同点就是壮大集体经济要稳中有进。稳中有进也是近年中央经济工作会议所确立的今后长期要坚持的经济发展总基调。

习近平“统”的思想在理论和实践层面很好地发展了“第二次飞跃”论。“统”的思想所蕴含的“经济大合唱”思想、“大农业”思想、“统”与“分”辩证思想、“四条底线”思想、“贫困村集体经济较弱”思想都是沿着“第二次飞跃”的要求，指明了稳中有进地壮大集体经济的方法论。由此，新时代实现“第二次飞跃”论不能没有习近平“统”的思想的具体方法论作为行动指南，习近平“统”的思想也离不开“第二次飞跃”论对中国农村改革与发展的指导意义。新时代亟须重温“第二次飞跃”论的战略思想以及习近平“统”的思想，来共同指导中国集体经济的发展，实现乡村振兴战略。

（二）壮大集体经济是解决新时代农村主要矛盾的一个良方

随着中国特色社会主义进入新时代，我国社会主要矛盾也发生了变化：“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。”③

“第二次飞跃”论要求辩证地处理好集体化和集约化的关系，坚持集体经营和共同富裕的基本原则，坚持“组织起来就有力量”④，指导着我国应该走以共富共享共福为目标、以集体化为基础的农业现代化集约道路。习近平“统”的思想非常重视“发达地区与不发达地区”、“开放地区与不开放地区”的辩证统一关系。“统”的思想要坚决阻止财产和收入分配的“马太效应”，防止出现贫富两级分化现象。1985－1990 年间，习近平先后任职于厦门和闽东地区，深刻感受到两个区域在开放程度、经济发展程度以及硬软件方面的巨大差距。他认为面对“开放的地区会越开放，不开放的地区会越不开放”⑤ 的问题，要努力改善条件特别是软环境建设，在改革开放的态势下要充分保证贫困地区免于落伍。通过壮大集体经济来改变农业发展不平衡不充分的现状，最终目的还是践行全心全意为人民服务的根本宗旨，改善农民生活水平，实现共同富裕。习近平“统”的思想把壮大集体经济放在坚持社会主义方向的位置：“集体经济是农民共同富裕的根基，是农民走共同富裕道路的物质保障。”⑥

新时代经济发展不平衡不充分的问题需要在经济发展新常态的大背景下深刻变革生产关系，才能从根本上得到解决，实现全体人民共同富裕。而集体经济的壮大很好地体现了共享发展理念，是解决农村经济发展不平衡不充分的良方。习近平提出“四大公平”理念，即“权利公平、机会公平、规则公平、分配公平”⑦，强调“公平要建立在效率的基础上，效率也要以公平为前提才得以持续”⑧。“第二次飞跃”论与习近平“统”的思想的辩证关系表明，壮大集体经济必须沿着“越公平越有效率”（不能把公平曲解为平均主义）的路径，解决农村发展不平衡不充分的问题，防止社会两级分化，推进新时代全社会的经济和谐和共同富裕。

（责任编辑　欣　彦）

① 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 183 页。
② 《邓小平年谱（1975－1997）（下）》，北京：中央文献出版社，2004 年，第 1311 页。
③ 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017 年，第 11 页。
④ 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 111 页。
⑤ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 74 页。
⑥ 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 193 页。
⑦ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007 年，第 147、148 页。
⑧ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007 年，第 147 页。

毛泽东基于“组织起来”的乡村振兴战略布局
——以《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》为中心的考察

尹　胜

【摘要】《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》作为新中国第一个乡村振兴的战略性规划文件，蕴含着毛泽东建设社会主义新农村的远景目标，是在合作化高潮基础上制定的农业生产、农村发展的全面布局，也是将农业生产、农村发展纳入国家整体建设和计划体系之中的重要步骤。这种以“组织起来”为核心、农业生产发展为基础的战略布局包括三方面：1. 传统农业的社会主义和现代化改造；2. 属地合作式的农村全面治理；3. 农民生活方式的改进。毛泽东乡村振兴战略的特质在于以合作社为载体实现农村的属地全面治理，《纲要》的内容体现了毛泽东全面振兴中国乡村的目标、途径和总体布局。

【关键词】农业四十条；毛泽东；乡村振兴；社会主义新农村

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0057－08

作者简介：尹　胜，四川邻水人，（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。

新中国成立后，振兴旧中国全面衰败的农村成为毛泽东和中国共产党在领导国家经济建设中的最重要问题之一，《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》（以下简称《纲要》）正是毛泽东探索振兴中国农村的重要方案，是新中国第一个乡村振兴的战略性规划文件。在帝国主义的经济侵略和封建制度的压榨下，旧中国农村政治、经济、文化和社会治理等方面已全面衰败。面对这一问题，民国时期的众多有识之士进行了一系列的探索和试验，或提出“复兴农村”、“救济农村”、“建设农村”、“乡村建设”等口号，或提出“农村改进”、“农村改造”、“农村革命”等主张，更有提出“民族再造”和“民族自救”的呼声。中国共产党则在根据地进行以土地所有制为中心的农村革命，并在此基础上进行“组织起来”的实践探索，与民国时期的乡村建设运动共同形成一个试图实现中国乡村振兴的时代潮流。建国后，毛泽东大力推动农业合作化，试图以合作社为载体将农民组织起来进行“精耕细作、多种经营”，开展农村的基础设施、卫生、文化、教育、社会保障、商业网、金融网等方面建设，移风易俗，改造乡村社会，在农业生产发展的基础上实现中国乡村的全面振兴。《纲要》所要达到乡村振兴的目标，就是“农民发展了生产，增加了收入，得到饱食暖衣之后，他们就要求修房子，盖新屋，改善居住条件；要求读书识字，提高文化；也要求治疾病，讲卫生，人财两

旺”[①]。这与党的十九大提出的乡村振兴战略总要求“产业兴旺、生态宜居、乡风文明、治理有效、生活富裕”是一致的。

一、新中国乡村振兴战略的形成

《纲要》在新中国农业合作化运动的高潮中产生，其制定的目标在于将合作化的高潮推向农业生产的高潮，进而发展到农村建设的高潮，以实现新中国乡村振兴的战略目标。《纲要》产生的过程正是新中国乡村振兴战略的形成过程。1951 年春，中共党内发生关于山西省委试办农业生产合作社的争论后，毛泽东直接参与和领导了新中国的农业合作化运动，并在《关于农业互助合作的两次谈话》和《关于农业合作化问题》两篇文献中逐步形成了较为系统的农业合作化思想。中共中央依据他的精神先后形成了 1951 年《关于农业互助合作的决议》、1953 年《关于发展农业生产合作社的决议》、1955 年《关于农业合作化问题的决议》。这一系列文件引领了中国农村的发展方向，在合作化运动逐步开展过程中，中国农村的社会主义前景逐步清晰起来。在毛泽东看来，农村的社会主义合作化方向在原则上是确定了的，然而这些文件并没有给出一幅能够让农民和基层干部都清晰明了的乡村发展和振兴图景，因此在理论、方针和政策基本完备的情况下，如何将社会主义的新农村图景和战略布局明晰地展现出来，进一步明确乡村振兴的具体措施，使社会主义新农村和乡村振兴成为全体农民和共产党员共同的奋斗目标，成为毛泽东着重考虑的问题。为此，毛泽东进行了一次规模相当的社会调查，即编撰《中国农村的社会主义高潮》（以下简称《高潮》）一书，将全国各地办合作社的好经验归纳起来，亲自撰写按语，一方面驳斥反对合作化的声音、统一党内思想，另一方面以经验案例的形式推动合作化运动的良好开展，这种百科书的指导方式更能为文化程度不高的农民群众和基层干部所掌握。他在《关于农业合作化问题》中提出了“全面规划、加强领导”的方针，而各地办社经验和省委报告印证了制定农业增产规划是办好合作社以及领导合作化运动的关键。因此，在《高潮》关于农业发展规划的基础上，他考虑制定全国农业的发展规划，即后来的《纲要》。《纲要》全面勾勒出一幅乡村振兴的战略图景，内容包括农业发展、农村建设、农民进步以及农村社会治理等方方面面。

实现乡村振兴、建设社会主义新农村，是毛泽东的夙愿。早在 1950 年第一次全国工农兵劳动模范大会上，他就鼓励李顺达“将来把山区建设成社会主义新农村”[②]，并在 1956 年 1 月全国省市自治区书记会上郑重提出“建设社会主义新农村，建设人民解放的新生活”[③]。全国范围内大规模宣传建设“社会主义新农村”是在《纲要》产生之后。1956 年 1 月《纲要（草案）》公布后，就被认为是建设社会主义新农村的指南[④]，而后青年团中央提出的《中国青年为实现 1956 年到 1967 年全国农业发展纲要的奋斗纲领（草案）》[⑤] 和中华全国民主妇女联合会提出的《全国妇女为实现“1956 年到 1967 年全国农业发展纲要”的奋斗纲要（草案）》[⑥]，都将《纲要》作为把我国农村建设成为社会主义新农村的伟大纲领。由于《纲要》是在批评右倾保守的氛围中制定出来的，很多地方在执行中兴办了太多与农业生产不直接相关的各种事业，因此反冒进对《纲要》的宣传采取一定的抑制措施。而整风反右之后，毛泽东在八届三中全会批评了“反冒进”，认为扫掉了多快好省、农业发展纲要四

① 《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）的说明》，《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 65 页。

② 张松斌、周建红主编：《西沟村志》，北京：中华书局，2002 年，第 5 页。

③ 马社香：《中国农业合作化运动口述史》，北京：中央文献出版社，2012 年，第 391—392 页。

④ 《保证彻底实现全国农业发展的伟大计划，北京、天津、湖北、湖南、浙江人民热烈欢迎全国农业发展纲要草案的公布》，《人民日报》1956 年 1 月 28 日第 1 版。

⑤ 《人民日报》1956 年 2 月 19 日第 2 版。

⑥ 《人民日报》1956 年 3 月 9 日第 2 版。

十条、促进委员会，右派之所以这样猖狂与此相关，因此八届三中全会通过了《纲要修正草案》，并且人民日报先后发表题为《建设社会主义农村的伟大纲领》和《发动全民，讨论四十条纲要，掀起农业生产的新高潮》的社论。1957 年 12 月 31 日《浙江日报》社论《是促进派，还是促退派》，指出“农业发展纲要四十条，是我们建设社会主义新农村的伟大纲领”①。1960 年 4 月全国人大二届二次会议正式通过了《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》，同时通过的《关于为提前实现全国农业发展纲要而奋斗的决议》中正式提出：《纲要》是“高速发展我国社会主义农业和建设社会主义新农村的伟大纲领”②。除去当时“跃进”情势和急于求成的政治氛围，《纲要》的内容并不局限于农业生产，而是涉及农村发展的方方面面，可以说是毛泽东对社会主义新农村建设和乡村振兴的整体战略布局。

二、乡村振兴的核心与基础

（一）“组织起来”：乡村振兴战略的核心

作为一个长期扎根并成长于农村的政党，历经苏维埃和延安时期，毛泽东和中国共产党在治理农村方面积累了相当的经验。在旧中国农村，由于个体农民之间在耕地、劳力、畜力与生产工具方面存在不相匹配的情况，为维持生产，历来存在着换工互助的习惯。这种民间换工互助是旧中国个体经济贫困、无力开展独立生产的产物，与近代以来西方的合作社和合作主义不同，其目的也仅在于勉强维持农业生产，并以能够开展独立生产的自耕农为理想。在革命战争年代，根据地因战争破坏与壮劳力扩红支前，个体农户在分得土地后仍然面临劳动力、耕畜、农具等不相适应的问题，因此各根据地利用民间传统的包括变工、札工、唐将班子等劳动互助形式，将农民组织起来发展生产。具有战略意义的是，毛泽东从这种形式中看到土地革命之后中国农业走向列宁所说的以集体劳动经营为方式的可能性，因此他认为互助合作除具有恢复发展农业生产的功能外，还有农业生产组织形式变革的意义，即经济基础的社会主义革命。这一种农业发展经验具体体现为以“组织起来”为核心的发展思路，通过劳动互助形成组织优势，将人口压力转变为人力资源，并通过合理分工分业、多种经营发展生产，以集体经济的公共积累从事各项公共事业和社会建设。

毛泽东在《组织起来》中指出：“在农民群众方面，几千年来都是个体经济，一家一户就是一个生产单位，这种分散的个体生产，就是封建统治的经济基础，而使农民自己陷于永远的穷苦。克服这种状况的唯一办法，就是逐渐地集体化；而达到集体化的唯一道路，依据列宁所说，就是经过合作社。”③ 他敏锐地看到，合作化、集体化不仅可以摧毁封建统治的经济基础，重塑中国农村基层社会结构，而且可以通过集体的力量弥补旧社会在社会救济、公共建设方面的功能性缺失。因此，“组织起来”并不是增加粮食生产、保证根据地经济供给的权宜之计，而是毛泽东在长期农村建设和革命中对中国国情有深刻理解的基础上，探索出的实现中国乡村振兴的根本战略。在战争环境下，“组织起来”对根据地革命和建设起到一定作用，待到新中国建立、国家进入常态化建设阶段后，其改造传统农业和旧农村的革命性意义突显出来，一个全新的农业经营模式和农村社会在互助合作运动中逐步明晰，这就是毛泽东心目中的“社会主义的新农村”。实现这幅图景，即传统农业的现代转型和中国乡村的全面振兴，其根本立足点和核心就在于“组织起来”这一农业生产组织形式的根本变革。

（二）农业生产的发展：乡村振兴的物质基础

《纲要》的制定直接导源于农业合作化运动，序言首先分析了选择农业发展的社会主义道路（即

① 《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 6 页。
② 《农业集体化重要文件汇编（1958－1981）》，北京：中共中央党校出版社，1981 年，第 298 页。
③ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 931 页。

合作化）的必要性：社会主义工业需要农业供应粮食和原料，农业可以为工业提供世界上最巨大的国内市场；资本主义道路也可以发展农业，然而农民的命运掌握在地主、富农和投机商人手里；只有合作化才能使农民共同富裕。《纲要》第一部分是关于农业合作化方面的规划，由于制定《纲要草案》时全国农业合作化尚未完成，因此草案要求 1956 年基本完成初级形式的农业合作化，1958 年基本完成高级形式的农业合作化，并规定地主富农要求入社的问题，虽然不允许他们担任社内任何重要职务，但应采取同工同酬的原则，给他们以应有的劳动所得，而地富子女应当作为社员农民允许入社①。到修正草案通过时，全国农业合作化已经在 1957 年基本完成，因此这部分内容改为巩固农业合作化制度，其中论及巩固合作社的条件有：确保贫下中农的阶级优势、民主办社、勤俭办社、完成增产计划、合理分配以及加强包括社会主义教育、整风整社在内的政治思想工作②。可以说，毛泽东制定《纲要》的目的之一在于：通过发展农业生产、建设农村、改善农民生活以巩固合作社。

建设新农村、实现乡村振兴必须要以巩固合作社、实现农业增产为条件，1955 年七届六中全会后农业合作化进度明显加快，毛泽东也提出“全面规划，加强领导”的方针。各地党委根据这一方针纷纷讨论了对合作社进度规划和农业增产方案，毛泽东以中央的名义大量转发部分省委这方面的报告，包括湖北、辽宁、广东、热河、青海、安徽、黑龙江、河南、浙江、甘肃、河北等省③，并要求其他地区也制定计划报告中央。毛泽东提出“农村全部的经济规划包括副业，手工业，多种经营，综合经营，短距离的开荒和移民，供销合作，信用合作，银行，技术推广站等等，还有绿化荒山和村庄”，“还有文化教育规划，包括识字扫盲，办小学，办适合农村需要的中学，中学里面增加一点农业课程，出版适合农民需要的通俗读物和书籍，发展农村广播网、电影放映队，组织文化娱乐等等。还有整党建党、整团建团、妇女工作，还有镇压反革命”④。《中国农村的社会主义高潮》中有 20 篇关于规划的具体经验，其中 6 篇县乡以合作化为中心的全面规划，9 篇合作社长期的生产规划，4 篇年度生产计划和 1 篇财务收支计划，这些正是毛泽东所要求的“全面规划”的实践案例，而《纲要》则是对这些局部规划的综合和提升所形成的农业发展战略。

实现乡村振兴的目标是以农业增产为前提的，“四五八”的粮食增产指标⑤是《纲要》中最具有代表性的内容，以致在很长一段时期，“上纲要”“跨黄河”“过长江”成为全国许多农村共同奋斗的目标。有学者认为这个指标与“大跃进”的发动存在直接关系，在一定程度上这是符合历史事实的。然而过分批评这个指标冒进也是不恰当的。首先，《纲要》中也提到，沙荒地区、土地瘠薄地区、常年旱涝地区、高寒山区、无霜期很短地区、地广人稀地区、大面积垦荒地区，可以按照情况，另外规定增产指标⑥。这表明《纲要》强调因地制宜，并没有一刀切。其次，当时很多乡、区和县已经达到甚至超过了这个指标，认为条件大致相同的其他地区能够达到这个指标⑦是可以接受的。最后，指标只是作为引领性的纲领，并非硬性规定，作为一种远景目标能够起到动员农民的作用。正如廖鲁言在关于《纲要》的说明里提到的，“如果没有一个较长时期的奋斗目标，农业生产合作社的全面规划也很难定好”，“农民不仅在生产上要求有一个较长时期的奋斗目标，而且对于他们自己的物

① 《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 47—48 页。
② 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 636—637 页。
③ 参见《建国以来毛泽东文稿》第 5 册，北京：中央文献出版社，1991 年，第 300、304、325、328、331、342、347、362、368、374 页。
④ 《农业合作化的全面规划和加强领导问题》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 475 页。
⑤ “四五八”的粮食增产指标要求到 1967 年粮食亩产，在黄河、秦岭、白龙江、黄河（青海境内）以北地区，达到四百斤；黄河以南、淮河以北地区，达到五百斤；淮河、秦岭、白龙江以南地区，达到八百斤。
⑥ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 638 页。
⑦ 《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 71 页。

质生活和文化生活也提出了一系列的要求”[①]。《纲要》制定的目的是在合作化的基础上，凝聚农民共识，发挥农村的内生动力，为农民提供一个奋斗远景，充分体现了农民的主体作用。

三、乡村振兴的战略布局

（一）传统农业的社会主义和现代化改造

舒尔茨认为完全以农民世代使用的各种生产要素为基础的农业可以称为传统农业[②]，这种农业处于一种长期使用传统生产要素的经济均衡状态，实际上是一种生产方式长期没有发生变动，基本维持简单再生产的、长期停滞的小农经济。对传统农业的社会主义现代化改造，不仅要在组织上走合作化的道路，更重要的是要在充分发挥传统生产要素的最大效能的基础上，引进现代生产要素，包括现代的农业技术、机械化农具、化肥、农药等。这即是毛泽东归纳的社会革命和技术革命[③]，就是要传统小农经济改造为社会主义的集体经济，传统农业改造为现代农业，实现传统农业的社会主义和现代化的双重改造。毛泽东还提出文化革命，旨在培养具有现代生产技术和知识的农民，提高农民的文化教育水平，树立农民的集体主义价值观念和现代社会理念，培育新型现代农民。

传统农业这三方面的全面改造，在《纲要》中有着全部的体现。在社会革命方面，主要通过合作化实现农业生产的组织形式的根本变革，将传统的小农经济改造成合作社的集体大规模生产，国家也可通过合作社介入和引导农业生产。这不仅在生产上提高了农业的效率，而且可以避免小农的破产和农村的阶级分化，是合作主义和社会主义的结合，在功用和价值两个维度上符合毛泽东对未来农业的设想。这种合作社的企业化经营也是农业现代化的重要部分，其计划生产、分工分业和预算、决算等财务管理科学化的内容都与现代企业经营类似。例如《纲要》中提出“勤俭办社”，包括合作社积极扩大生产范围，发展多种经济，同时降低生产成本，基本建设尽量利用合作社本身的人力、物力和财力[④]。在技术革命方面，毛泽东始终致力于将靠天吃饭的传统农业改造成为“精耕细作”和“科学种田”的现代农业。“精耕细作”就是通过各种增产措施最大限度地发挥传统农业的增产潜力，《纲要》中的兴修水利、增加肥料、扩大复种、改良土壤、改进耕作方法、开垦荒地等措施，目的就在于此。而“科学种田”最重要的内容是引进现代农业生产要素，主要包括农具的机械化、增施化肥、推广良种、使用农药等[⑤]。1958 年毛泽东将这些措施高度概括为“水、肥、土、种、密、保、管、工”，被称为“八字宪法”，基本上涵盖了改造传统农业的技术革命方面的全部内容。《纲要》还要求建立农业科学研究机构、加强气象水文工作[⑥]，此后农村建立的农业技术推广站、种子站、气象站有力地推动了农业“科学种田”。文化革命方面，《纲要》要求逐步扫除文盲，设立业余文化学校，逐步改进和开展文化娱乐工作[⑦]，并且从具有相当生产经验和一定文化程度的农民中，培养合作经济需要的技术人才[⑧]，这都是为了培育新型农民，在一定程度上与舒尔茨的人力资本投资理论有异曲同工之处。

在对传统“精耕”农业的现代改造之外，《纲要》还接续了兼业传统，赋予其新的生产内容。农

① 《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）的说明》，《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 65 页。
② ［美］舒尔茨：《改造传统农业》，北京：商务印书馆，2006 年，第 4 页。
③ 《关于农业合作化问题》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 438 页。
④ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 649 页。
⑤ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 639 页。
⑥ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 648 页。
⑦ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 653 页。
⑧ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 648 页。

业的季节性决定了农民一年之中有大量的农闲时间，加上妇女、老人、儿童等辅助劳动力，农村有大量的剩余劳动力，传统农业社会存在各种兼业和家庭副业。毛泽东在《高潮》中已经提倡发展“多种经营”，《纲要》延续了这一思路，即要充分发展林、牧、渔等副业以及农村手工业，努力扩大生产门路，增加社会财富和农村人民的收入①。后来的农业合作社办工业，也是兼业传统的现代化改进。因为合作化之后，农业劳动生产率提高，剩余劳动力问题更为突出，多种经营可以为农村的剩余劳动力找到出路；统购统销后，农产品价格受到国家控制，农民收入受到限制，而多种经营无疑给农民增加收入开辟了渠道。这两方面也是制定《纲要》的重要缘由。

（二）属地合作式的农村全面治理

农村的全面建设和治理也是《纲要》的重要内容，旧中国农村的道路、桥梁等基础设施的修建多依靠当地士绅集资募捐，学校以私塾为主，文化活动如庙会、祭祀也以农村精英为主。可以说，农村的教育、文化、卫生、社会保障等事业建设和社会治理，在旧中国主要依靠官僚士绅阶层。这种治理模式在社会主义的新农村必然得到根本性的改造，治理有效成为乡村振兴战略的重要方面。在依靠阶层上，《纲要》强调依靠党团员、生产精英、积极分子和贫雇农，实质上是重构农村的阶级话语体系，以取代旧社会的基层治理模式。在组织载体上，《纲要》依靠的是合作社，这是一种治理方式的创新，这种合作社的属地治理有别于依靠政府和士绅精英的方式。由于合作社有公积金和公益金等公共积累，在国家财政紧张的条件下，农村的各项事业建设不会因国家集中力量进行工业化建设而滞后。其具体措施包括：设立业余文化学校，采取多种形式的农村办学；普及农村广播网，发展农村的电话网和邮政网；基本建成全国地方道路网，因地制宜、就地取材、依靠群众力量，逐步修建适应当地运输工具的各种道路，整理和疏浚航道②。这些农村基础事业的开展，对农村经济发展起到推动作用，同时也能够提高农民的生活水平，改变农村的基本面貌。

社会救济方面，旧中国主要依靠宗族互相扶助。古代患难相恤的传统文化倡导大家扶助孤弱、贫乏，互助应对疾病、死丧，要求无父母之子女大家照顾，无衣无食者大家周济，遇有瘟疫疾病和死丧，大家彼此帮忙，这是一种施舍救济方式，而非制度式解决方式。《纲要》将社会救济职责交给具有经济实力的合作社，要求合作社对缺乏劳动力的鳏寡孤独给予照顾，做到保吃、保穿、保烧（燃料）、保教（儿童和少年）、保葬，同时优待烈属和残废军人，倡导供养和尊敬父母③。这也是毛泽东极为欣赏合作社及人民公社的地方。对于农村 10% 左右的缺粮户，有一半是很困难的，鳏寡孤独又没有劳动力，但是互助组、合作社可以给他们帮点忙④，一二百户的大合作社带几户鳏寡孤独，问题就解决了⑤，使破产农民不必卖地也可生活下去，从而避免了很多社会问题的产生，从根本上消除封建历史上因小农经济的脆弱性而导致农民破产、最终酿成普遍的社会危机（农民起义、匪祸等）的可能性。更为重要的是，《纲要》对那些需要救济的半劳动力或者能够从事轻微劳动的人们，不仅要求照顾他们的生活，还要求合作社安排他们参加适合自己能力的劳动⑥，使他们没有成为被救济的被动客体，而是通过自己力所能及获取报酬的劳动者，在劳动中获得尊严感和价值感，这是属地互助合作的制度优势。

近代中国农村经济崩溃的原因，除帝国主义的侵略和军阀混战外，农村的商业与金融被资本家、地主和投机商人所控制也是重要原因，即农产品被中间商低价收购，生活品被抬高价格；农民生活和生产缺乏资金由于没有合理的借贷渠道，被迫借高利贷。农民遭受中间流通环节和高利贷资本的剥

① 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 649 页。
② 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 653—654 页。
③ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 652 页。
④ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 304 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 299 页。
⑥ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 650 页。

削，生活艰难的同时，农村资源和资金不断被商业资本和金融资本掠夺至城市，农村在城乡经济交流中处于流出方，失去发展的内生动力。因此，重建城乡商业流通渠道和开展良性信贷成为振兴中国农村的必然举措。《纲要》不仅要求农业生产合作社增产，还要求发展农村的供销和信用合作社：商业部门和农村供销合作社，完成农村商业网的调整，加强商品的流通和初级市场的管理；信用合作社积极开展农村信贷和储蓄业务，帮助农业合作社和农民解决短期资金周转的需要①。可以说，毛泽东通过对农村的生产、流通和金融三大领域的合作社进行规划发展，改造了旧中国农村经济衰败的根源，加上工农联盟的视野，农村良性发展的新经济体系得以建构，而组织起来的合作社便是这种载体。

（三）农民生活方式的改进

移风易俗、改进农民生活方式也是《纲要》的重要措施。首先，严禁赌博，取缔会道门活动②，消除旧社会遗弊，创造良好的社会生活氛围。“农村中的红白喜事、人情应酬，应当一切从简，改变原来不合理的风俗习惯。”③ 随着农业生产的发展，合作社应当根据可能的条件，按照勤俭建国、勤俭办社、勤俭持家的原则，逐步改进和开展文化娱乐工作④。《纲要》还要求在生产发展和社员收入的增加基础上，农业社要有准备地、有计划地、分批分期地修缮和新建家庭住宅，改善社员的居住条件⑤；在一切可能的地方，基本消灭老鼠、麻雀（后改为臭虫）、苍蝇和蚊子，基本消灭和防治危害人民最严重的疾病，积极开展群众的经常性的爱国卫生运动，养成人人讲卫生，家家爱清洁的良好习惯，人人振奋，移风易俗，改造国家⑥。这些规定远远超出了农业生产的范围，涉及到农民生活和改造社会层面，因为在毛泽东看来，农民生活的改进不仅是农业生产的目的，而且对农业生产有促进作用。

在妇女工作方面，《纲要》规定要“根据妇女的特点，合理地安排和组织妇女劳动力”⑦，改变了旧社会妇女不参加生产劳动的习惯，同时教育妇女勤俭持家；实行男女同工同酬，并且毛泽东讲话多次提到工资直接发给青年，以此破除长期以来的封建家长制；农业社可以成立适合需要的、临时简便的农忙托儿组织，并在分配工作时，照顾女社员的生理特点；训练助产员，保护产妇和婴儿，并宣传和推广计划生育⑧。这无疑改变了妇女的传统生活方式以及农民的传统观念，切实提高了妇女的地位、尊严和价值感，对妇女解放有极大的推动作用。

四、属地全面治理：毛泽东乡村振兴战略布局的特质

在合作化时期形成了关于农村发展的三个重要文件《中国农村的社会主义高潮》、《合作社示范章程》与《纲要》，三者分别从不同维度展现出社会主义的乡村振兴图景，也共同体现着毛泽东战略布局的特质。《纲要》是在毛泽东编撰《高潮》期间萌生的，《高潮》中关于规划的文章是《纲要》的雏形，同时书中农村生产、文化、教育、政治工作等方面都是对新农村的案例式展现，《纲要》将其浓缩成为一个战略远景规划，而《合作社示范章程》（包括初级和高级合作社章程）是新农村组织载体——合作社的规章体制。三个文件分别从体制建构、发展远景与具体操作的案例方面，丰富、生动、立体地反映出社会主义新农村的形态和运作经营模式，因此研究合作化时期毛泽东的社会主义新

① 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 654 页。
② 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 655 页。
③ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 649 页。
④ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 653 页。
⑤ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 650—651 页。
⑥ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 651 页。
⑦ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 650 页。
⑧ 《建国以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 651—652 页。

农村思想和乡村振兴战略必须将这三个文献联系起来。《纲要》不仅是农业发展的规划，而且突破了其名称“农业发展纲要”所赋予的内容。如果只将这一文件高度凝缩为“四五八”、高指标、急躁冒进，无疑会遮蔽其关于农村发展战略和全面改造传统农业、农村的重要思想史价值和实践价值。

毛泽东对社会主义乡村振兴的战略布局包括合作化、农业发展、农村建设和农民进步在内的方方面面，合作化是乡村振兴的组织基础，农业发展是巩固合作化、改造农村和农民的经济条件，农村建设和农民进步是推动农业发展、合作化的重要因素，可以说四者是互相推进、互为条件、在一定程度上又相互制约的关系。合作社生产的发展是根本，因此要因地制宜，贯彻多种经营的方针，努力实现农、林、牧、副、渔的全面发展，从根本上改善农村的经济。毛泽东正是看到了这点，在制定《纲要》时全盘考虑这四个方面，抓住了“组织起来”这一关键点，通过规划实现对农业、农村和农民的全面综合改造和治理，全面构建出社会主义新农村的乡村振兴图景。

毛泽东对社会主义乡村振兴的战略布局是属地式的。他认为将农民组织起来搞合作社是改造传统农业的一个根本办法，并将它作为通向社会主义农业集体化的途径。合作化以生产合作为根本，同时拥有属地管理、建设和治理的职能。因此，合作社不仅是一个经济组织，也是旨在提供属地农村建设和社会治理的基层管理组织。在政府财力有限的情况下，将这些职能嫁接在具有一定经济实力的合作社组织中，可以说是一种组织制度的创新。合作社属地治理的方式能够激活农村在地的人力、物力和财力资源，充分调动起农民的积极性，是一种内生式的发展战略。

（责任编辑　欣　彦）

身体现象学视域下的中国古代历史观

张再林

【摘要】一种身体现象学视域下对中国古代历史观的考查将使我们发现，中国古代历史观实际上是一种更加重视当下的历史观，一种天人合一的历史观，一种进化与循环并重的历史观，一种英雄与民众协同的历史观，一种与忧患血肉相连的历史观。所有这些中国式的历史观，不仅以其从容中道、不落两边的性质，与那种从心灵出发而泥于思执的西方传统的历史观形成鲜明对比，而且以其“经”与“史”的彻底的统一，而和中国哲学的种种核心思想结下了深刻的不解之缘。

【关键词】身体现象学；中国古代历史观；经史的统一

中图分类号：B262　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0065－12

作者简介：张再林，河北南皮人，（西安 710049）西安交通大学人文学院教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“身体哲学视域中的中西体育思想比较研究”（15BTY001）

黑格尔有逻辑与历史统一之说，中国古人则有“六经皆史”之论。这意味着欲真正进入哲学领域，与其说要求我们思辨地诉诸逻辑的演绎，不如说要求我们忠实地描述历史的史实。正是这种对历史史实的忠实描述，不仅以一种所谓“精神现象学”的方式，使“事物本身”得以如如显示，而且以一种所谓的“故事思维”的方式，使事物之理臻至不落思执的圆融之境地。这种历史与哲学的相统一决定了有什么样的历史观就有什么样的哲学观。下面，笔者将从一种全新的身体现象学的视域出发，尝试步入中国古代特有的历史观。从中所揭示的这种历史观将表明，不仅该历史观以其从容中道、不落两边的性质，与那种从心灵出发而泥于思执的西方传统的历史观形成鲜明对比，而且以其“经”与“史”的彻底统一，使中国哲学中的几乎所有的核心思想，都可以如影之随形般地从其历史观中得以豁显和发现。

一、千万年只是当下

如果把康德的批判哲学视为西方主体性哲学的真正确立，那么梅洛－庞蒂的身体现象学则标志着后主体性的主客合一哲学在西方哲学中的异军突起。换言之，梅氏的身体现象学之所以为身体现象学，乃在于对于梅洛－庞蒂来说，惟有在身体而非意识之中，我们才能一如现象学这一彻底经验主义所要求的那样，实现经验者与被经验者的无间的直接的统一，即主体与客体的无间的直接的统一。用梅洛－庞蒂自己的表述，即惟有在身体而非意识之中，“不能客观化的活动”才能根据“能客观化的活动”而构成[①]，惟有在身体而非意识之中，才能真正实现“对‘客体’范畴和‘主体’范畴的双

① ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2005 年，第 373 页。

重归属”[①]。一言以蔽之，身体乃人与世界的“交织”。正是这种“交织”使“我们作为自然人置身于自身和事物之中，置身于自身和他人之中，以至于通过某种交织，我们变成了他人，我们变成了世界”[②]。

一旦把当代现象学运动最终落脚于一种人与世界交织的身体，那么一度被人们炒作得沸沸扬扬的“德法之争”就会成为向壁虚构的东西。因为德国现象学运动里程碑式的人物海德格尔的“存在论的转向”实际上异名同谓地同为一种“身体论的转向”，或者说，海氏所谓的“在世之此在”不过是梅氏的“走向世界之身”，即二者都从胡塞尔的那种孑然一己、超凡脱俗的先验自我走向了世俗性、时间性的经验世界，走向红尘滚滚、刹那生灭的世界，二者都使被胡塞尔弃如敝屣的“历史主义”的“历史”又一次复活了。其实，它岂止是复活，简直就是如同凤凰浴火般地重生，历史之创瞬即逝的东西不仅得以再次肯定，而且在西方哲学史上破天荒地被置于理论的基础和核心。其标志就是海德格尔的“去存在”（to be）名下的“时间本体”的隆重推出，以及不是一成不变的、不可经验的终极本体，而是日新又日新的直接体验的“此时此地”的“此在”成为新哲学的发轫之地。随着对历时性的“变易”、“无常”的肯定，被胡塞尔备极顶礼的哲学的“还原”，已完全让位于梅洛－庞蒂所谓的“完全的还原的不可能性”[③]，而被胡塞尔变本加厉的康德式的“主体构成”的思想，取而代之为“我们既是主动的，又是被动的，因为我们是时间的涌现”[④]，即取而代之为对“在场者”才是可察觉的时间，即和“生命联系”一起出现的那种既是瞬间又是我的整个一生的“现在的时间”。[⑤]

这种极其根本的此在式、现在式的时间对中国古人并不陌生。在古汉语中，“时”即“是”（如《诗经·大雅·生民》所谓“厥初生民，时为姜源”中的“时”字所指），而“是”又为“此”（如《荀子·王霸》所谓“若是则百吏莫不畏法而遵绳矣”中的“是”字所指）。这使中国古人对时即此时的领悟是如此之深，以致于当现代西方现象学家殆至今时如梦初醒地发现了时的此时义之际，中国古人早已通过自己的约定俗成的语言表达形式使之成为不解自明之理，使海德格尔的“此在”这一哲学新大陆的发现不过是拾人之余唾而已。

这种此时的时间观除了可见之于古汉语“时”字的字义外，还为从先秦到宋明的历史思想家所不断申张发明，使之成为中国古人的时间理论的千年不易不论。《尚书·益稷》的“敕天之命，惟时惟几”，《周易》的“天地盈虚，与时消息”（《丰·彖传》）、“君子见几而作，不俟终日”（《系辞下》），《荀子·不苟》的“天地始者，今日是也”，《论语·先进》的“未知生，焉知死”，《孟子·万幸下》的“孔子，圣之时者也”，禅宗的“当下即是”“当下即佛”，陆九渊的“欲知自下登高处，真伪先须辨只今”（鹅湖之会与朱子的和诗），明儒的“千年万年只是一个当下”（《明儒学案》卷十六，江右王门学案）等等，谈的都是这种此时。

上述所有这些时论之时之所以是此时之时，在于其与海德格尔的“去存在”的“生存”之时、梅洛－庞蒂的“生命联系”一起绽放之时一样，都是一种体现性而又原发性的“生生之时”、“生命之时”。故中国式的时间乃是一种“寒暑相推”“春花秋月”之时，一种有着晨钟暮鼓、春种秋收之时，一种与我们的生命、生活息息相通之时。它使“落花流水春去也”带给我们的不是科学的物理时间的消长，而是我的“青春不在”的诗意的悲时悯人的人生感伤。它使中国第一部编年史被冠以“春秋”之名，不仅在于其为我们反映了华夏民族这一“温代生物”的种族特征，更在于其服务于对今人的惩善扬恶的“春秋笔法”的时评的社会功能，体现了一种人类最早的在“六经注我”名下的“读者中心”之捷足先登。

---

① ［法］梅洛－庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2008 年，第 169 页。

② Merleau -Ponty, *Le Visible et Invisible*, Editions Garlimard, 1964, p. 208.

③ ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，第 10 页。

④ ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，第 536 页。

⑤ 同上，第 527 页。

明末清初的思想家王夫之的历史观，是对这种中国式的此时之时的高度总结和大力阐明。一方面，从《尚书》的“天有显道”（“天显”）这一中国式的现象学思想出发，王夫之提出“道恶乎察！察于天地。性恶乎著·著于形色”（《尚书引义卷四·洪范三》），对不无佛学化的宋明理学内源性的“心性”之学给予彻底纠弹，代表了向中国古老的“下学而上达”思想的忠实归返。另一方面，这种对内源性的“心性”之学的纠弹并不意味着对之彻底地一刀两断，而是正如王夫之所说“是故心者即目之内景，耳之内牖，貌之内镜，言之内钥也”（同上），意味着真正“心性”并非“别有独露之灵光”，而是与外显性的形色互为体用，以致于我们可以得出“内生外成者，性也”（《诗广传卷三》）这一结论。对王夫之而言，这种合内外之道的东西与其说是“心性”之性，不如说是指向了“身以内，身以外，初无畛域”的那种身体之身。故在王夫之的学说里，“即身而道在”（《尚书引义卷四·洪范三》），不是为宋明理学家所备极顶礼的“心”，而是为后理学思想家所视若神明的“身”成为“道”的真正体现和象征。这不仅为中国哲学史迎来了一场“哥白尼式的革命”，而且其与现代西方身体现象学的遥相呼应，使人类哲学中的中西的理论会通第一次成为可能。

这种合内外之道的“身”，即梅洛－庞蒂的“走向世界”的“身”。“千里之行，始于足下”，正如身体现象学的生命之旅是从直接当下的“此在”、“现在”启程那样，在王夫之那里，“试天地之化，皆我时也”（《周易外传卷七·杂卦传》），一如其所声称的，一种极其切身的“我时”被置于历史大化的中心。同时，正是基于这种极其切身的“我时”，才导致了王夫之“惟今日之义”的历史观的隆重祭出。故他提出“天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！”（《周易外传卷五·系辞上传第一章》），提出“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。惟其日生，故前无不生，后无不至”（《周易外传卷二·复》）。也正是基于这种极其切身的“我时”，才使王夫之既反对理学之“太极原点”的“原始论”，又拒绝佛学之“劫之将坏”的“终结论”，而坚持所谓的“故不区画于必来，而待效于报也；抑不愁苦于必往，而苟遯于不来也”（《周易外传卷六·系辞下传第五章》），使自己始终立足于“过去”与“未来”交融的活生生的今生此世的当下，并把活在“当下”作为何以“通古今之辨”的真正解答。惟其如此，才令王夫之虽主“与时偕行”，却不同于那种“旦秦暮楚”“蝇飞蝶掠”式的“无恒之人”；虽处“天崩地裂”“海徒山移”的历史巨变，却可“退伏栖幽，俟曙而鸣”地葆有自身“舍我其谁”的历史主体性。无怪于章太炎云“当清之际，卓然能兴起顽懦，以成光复之绩者，独赖而农一家而已矣”[①]。易言之，对章太炎来说，煮酒论英雄，就历史的继往开来而言，王夫之乃当之无愧为有清中国第一人。

二、天生人成

人与世界交织的现象学身体，不仅使作为过去的既定经验与未来的可能经验之中介的历史的当下得以洞显，而且随之为我们解决了人创造历史抑或历史创造人这一历史学说的两难。为了说明这一点，必须首先回到为胡塞尔、梅洛－庞蒂所揭示的“能受一体”的身体观。

这种身体观是：与那种受“线性因果”的我们的意识思维不同，我们的身体是由一种“互为因果”的法则所规定的。身体觉的触觉突出地为我们表明了这一点：当我们用自己的右手触摸自己的左手时，一种左右手的“相互触摸”就出现了。在此触摸活动中，一旦我们使自己完全沉浸于触摸感里，我们就无从区别何是触摸者、何是被触摸者、何是能动者、何是受动者，而是触即被触、被触即触，活动的能受二分让位于能受一体，不是“前因后果”的科学铁律，而是因与果的“可逆”“循环”“回馈”成为身体之为身体的真正秩序。相反，在精神化的视觉活动中，这种性质却完全消失了：我不能在看到对象的同时看到看者的自己，这里体现的与其说是看与被看的能受一体，不如说是

① 章太炎：《重刻船山遗书序》，《船山全书》第16册，长沙：岳麓书社，1996年，第441页。

看与被看之间与之俱来、难以化解的能受分离。①

对于梅洛－庞蒂来说，这种“能受一体”的法则不仅适应于我自己的身体，而且放之皆准地被推及到作为我身体延伸的人类整个历史。这意味着无论客体主义的宿命论，还是主体主义的自由意志论，都将作为历史哲学的伪问题而失去自己的立足之地，取而代之的是二者的互为前提以及二者的分争对立的彻底消弥。故一反历史上议论纷涌、甚嚣尘上的二元论，梅洛－庞蒂掷地有声地宣称“没有决定论，也没有绝对的选择，我不是物体，也不是赤裸裸的意识”②，宣称“我们选择了我们的世界，世界选择了我们”③。他之所以得出这样的结论，恰恰在于这两种历史观分属于“客观思维”与“反省分析”，而“客观思维和反省是同一种错误的两个方面”④。这里所谓的“同一种错误”即那种祛身化的“能受二分”。在梅洛－庞蒂看来，惟有从“能受二分”走向“能受一体”，才能真正克服历史之宿命论与自由意志论二者的悖论。在这里，我们似乎听到了一种对马克思的人创造历史、但又是在一定条件下创造历史的观点的不绝如缕的现代回音。也许，正是由于这种回音，才使一些人有理由将梅洛－庞蒂的学说纳入西方马克思主义的理论阵营。

但凡作为人类的历史的研究，各个民族对历史的思考都是相通的。和西方历史学家一样，中国古代历史学家同样把“究天人之际”视为历史的首要问题。所不同的是，如果说西方历史学从意识的“能受分离”出发，使历史始终踯躅徘徊、流连忘返于人的自由与天的必然二者的两个极端之间的话，那么，中国古代历史学则从身体的“能受一体”出发，以一种合内外、一天人的“天生人成”的方式，彻底化解了或人为或天命这一历史选择上的两难。

固然，在中国历史上，由于殷商“人道”的先天性缺失，早期中国曾长期出现“天命至上”的一统局面。即使在人道日渐觉醒的历史中，人们依然可以听到“冯唐易老，李广难封”，以及往往不是文明战胜野蛮而是野蛮战胜文明的历史的扼腕之叹，人们始终坚信在冥冥之中存在着一种人力之所不逮的至高无上的“天”。但是，这一切丝毫不能改变一个事实，即自周以后，随着内生外成的“身道”的开始凸显，这种“天命至上”的历史观业已改观，迎之而来的是人与宇宙互根互补的“天生人成”式的全新的历史观。

这种全新的历史观在周人的“皇天无亲，唯德是辅”“天命糜常，唯德是从”的思想中已初见其端，随后又在老、庄、孔、孟、荀、《易》、《庸》的论说里不断得以充实和完善。老子《道德经》所谓的“道生之，德畜之”、“万物莫不尊道而贵德”的道德一体思想是它的体现，因为这里的“道”指向了“合规律性”的“天”，而“德”则与“合目的性”的“人”相勾连。庄子《逍遥游》所谓的“天地与我并生，而万物与我同一”是它的体现，因为其不仅将“天生”与“人成”彻底融为一体，还使客观物实现了从“以我观物”向“以物观物”的这一物的主体化的转变。孔子的“道不远人”（《中庸》）、“天之历数在尔躬”（《论语·尧问》）是它的体现，因为这里所表述的就是所谓的“天道恰在人道上见”。孟子强调的“有命焉，君子不谓性也”、“有性焉，君子不谓命也”（《孟子·尽心下》）是它的体现，因为这与其说表现了孟子在人性与天命之间的举棋不定、左右为难，不如说表现了一种二者亦此亦彼的不落两边。《易传》所谓的“天地设位，圣人成能”、“兼三才而两之”（《系辞下》）是它的体现，因为正是基于此才使《周易》以其“究天人之际”而非作为神秘的巫术而走下神坛。《中庸》所谓的“能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”是它的体现，因为其以中国哲学少有的环环入扣的逻辑推演，使“人与天地参”的天人之大道得以真正彰显。

---

① 张再林：《论触觉》，《学术研究》2017 年第 3 期。

② ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，第 567 页。

③ 同上，第 568 页。

④ 同上，第 554 页。

在先秦诸子里，真正使“天生人成”的历史观得以发扬蹈励的，不能不提到荀子，当代大儒牟宗三就有“天生人成”思想乃“荀子之基本原则”的评议。荀子在其著作中呈现出来的，一方面是他对天命的不可易移的规定充满了深深敬意，另一方面是他并未因此放弃积极的人为的努力。前者使荀子认为“天行有常，不为尧存，不为桀亡”、“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广”（《荀子·天论》），后者则使荀子得出“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之”（同上），以其对“天”的“制之”“用之”“使之”“化之”的强调，极大地肯定了并非“慕其在天者”而是“敬其在已者”的主体的能动性。这种“天”与“人”的并重没有使荀子走向西方历史观的“宿命论”与“自由意论”二者的一决雌雄，而是从容中道地步入“天人交相胜”的“天生人成”。这种“天生人成”用荀子的表述，即所谓的“天有其时，，地有其财，人有其治”（同上）、“天地生君子，君子理天地”（《荀子·王制》），易言之，即“天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也”（《荀子·天论》）。这使荀子提出“君子者，天地之参也”（《荀子·王制》），将问题的解决最终导向“参”的概念。这种“参”，按庞朴的观点是中国哲学之为中国哲学的最为核心的概念，又与梅洛－庞蒂身体现象学相连，而可视为他的人与世界“交织”的思想的中国版。

如果说在荀子那里，其“天生人成”之说以其天与人各有所长、各取所需而尚留有天人二分之嫌的话，那么殆至王夫之学说的兴起，随着合内外、一天人的人与世界“交织”的身出现，才使中国古代“天生人成”真正臻至那种无间可乘、彻底圆融的哲学的达观。由此也才有了谭嗣同“五百年来学者，真通天人之故者，船山一人而已矣”这一由衷的感叹。

正是基于这种无间可乘、彻底圆融的“天生人成”的历史观，使王夫之如此彻底地消解了中国历史上天人二分之孑遗，以致于在其学说里已区分不出何者为天、何者为人、何者为能动、何者为受动、何者为主体，何者为客体，而是如同“相互触摸”的左右手那样，成为一亦此亦彼的有机的生命整体。所以，王夫之既主张“圣人延天以佑人”（《周易外传卷五·系辞上传第二章》），又主张“圣人善因人以成天”（《读通鉴论卷三·汉武帝》）；既强调“唯能造命者，而可以俟命”，又强调“能受命者，而后可以造命”（《读通鉴论卷二十四·唐德宗》）；既坚持通过“内尽于己”以尽心知性而知天，又坚持通过“外及于物”使天命经由人性来展现；既力主“存人道以配天地”，又力主“保天心以立人极”（《周易外传卷二·复》）。所有这一切，最终导致其学说中的“天之化裁人”的命定论与“人之裁成天”的“人为论”的二律背反的终结。一方面，他认为“天道本然是命”，对之我们不能恣意妄为，只能“修身以俟命”；另一方面，他又提出“天在我”，主张“一介造命”，“以人造天”，“君子应以贞天地之生”为己任，否认历史有所谓“前知一定之数”，对原教旨道家所谓“我高以明，而天之之志不足知；我静以虚，而天下之务不足为”的无为主义给予力辟。而他令人耳目一新的“辟朴”说的推出即其显例：

朴之为说，始于老氏，后世习以为美谈。朴者，木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝。朴者，木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝。未裁则不成于用。终乎朴，则终乎无用矣……人之生理在生气之中，原自盎然充满，条达荣茂。伐而绝之，使不得以畅茂，而又不施以琢磨之功，任其顽质，则天然之美既丧，而人事又废。君子而野人，人而禽，胥此为之。若以朴言，则唯饥可得而食，寒可得而衣者，为切实有用。养不死之躯以待尽，天下岂少若而人耶。自鬻为奴，穿窬为盗，皆以全其朴，奚不可哉！养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也。《诗》曰：人而无礼，胡不遄死。遄死者，木之伐而为朴者也。（《俟解》）

在这里，王夫之认为“朴”之所以为朴，乃在于它“天然之美既丧，而人事又废”，其结果必然导致出君子而入野人、出人类而入禽獸。这实际上以“天生人成”之旨，不仅回答了人之所以异于禽兽者的问题，而且使他历史观中持之甚坚的“夷夏之辨”的谜底得以洞揭和豁显。也就是说，船山之所以既与满清“不共戴天”又“不共履地”，之所以面对“留发不留头”的血腥政治高压，对

“父母全而生之，子全而归之”的古训如此的誓死不渝，这与其说是体现了一种对狭隘民族主义的食之不化，不如说是体现了一种普世性人类本性的彻底自觉。一如船山自题画像的堂联所云，真正的人不仅是“六经责我开生面”这一人为的产物，而且是“七尺从天乞活埋”这一天命的结果。

三、生命 S 形运动

在身体现象学中，身体的人与世界的“交织”即人之于世界的“扩展”（extending），以致于在身体现象学，尤其是南希的身体现象学里，“扩展”不啻成为其极其核心的概念，甚至可以与身体之为“开放系统”的“开放”（open）概念等量齐观。然而，对于身体现象学而言，其不是就“扩展”自身来谈“扩展”，而是就“收缩”来谈“扩展”。就“收缩”与“扩展”二者关系来谈“扩展”，“扩展”成为一种以“收缩”为前提的扩展。南希所谓“因为我通过被收回、被抽取、被疏远和被拒绝而在，我才是扩展”①，梅洛－庞蒂所谓“回到身体就是走出身体”②、“因为我的身体能拒绝世界进入，所以我的身体也能使我向世界开放”③，无一不是这一观点的体现。

如果把这一观点仅仅理解为是对单纯的身体行为规律的发现，那么这种理解依然不失为一种极其偏狭的一孔之见。实际上，与其说它是对单纯的身体行为规律的发现，不如说它以一种“近取诸身”的方式，为传统西方哲学迎来一场根本性、革命性的理论巨变。这种理论巨变表现为，它不仅使西方哲学从“真”与“伪”的思维辩证法走向“褶”（fold）与“展”（extend）的“肉身辩证法”，不仅通过这种辩证使生命张力得以展现，使西方哲学实现从“观念”中心向“能力”中心的哲学激变，更重要的是从中导致一种全新的运动观、发展观在哲学视域中的彰显。在这全新的运动观、发展观里，不是机械的他组织的“线性”而是生命自组织的“非线性”被推向理论前沿。这不仅代表西方自身运动发展观的一场革故鼎新，也跨文化地使看似行将入木的中国古老的运动发展观有望再次重登时代精神的哲学殿堂。

这里所说的中国古老的运动发展观，一言以蔽之，就是中国哲学乃至中国文化的集中象征的·图中的 S 形的运动发展观。这种 S 虽看似一条线的探出和进展，却以其曲折迂回，显然具有“非线性”的特点。同时，一种更为深入的研究发现，这种 S 虽被众所公认为阴阳之道的表示，其真正发端实际上却是近取诸身的以“身道”。因为，对于中国古人来说，“身，伸也”（《释名》）。身就是伸展的“伸”，更严格地说，这种伸又是以屈就的“屈”为其前提的，以至于真正的“伸”就是“以屈求伸”“随屈就伸”的“伸”。在这里，一种惊人的一致出现了：正如在现代身体现象学那里，身体是由“褶”与“展”的关系根本地构成那样，在中国古代哲学之中，“屈”与“伸”的关系成为身体之为身体的“第一规定”。

没有条分缕析的刻意为之的分析，也没有天马行空的信心而由的演绎，一切都循着“大道至简”的古义。在每个人身体四肢唯有弯曲才能伸出、伸展这一如此直捷简明的道理里，实际上隐含着世间一切运动变化的秘密的谜底。从太极拳始终不落两端的“画圆”运动到动物世界“尺蠖之屈，以求信也”（《系辞下》），从物理世界相对位置所引起的“势能”到器具制造上弓矢的利器的发明，从天文运行的日月更替、寒暑相推到人力战争中“投之亡地然后存，陷之死地然后生”（《孙子兵法·九地篇》），无一不是其明证。职是之故，才有了老子所谓“屈者，所以求伸也”（《文子·上义》）之说，也才有了《易传》所谓“屈信相感而利生焉”（《系辞下》）之论。其说虽异，其指却一，他们都把根身性的 S 运动视为一切运动的至谛，使所谓的“无往不复”“否极泰来”成为宇宙变易中万世

① Jean-luc Nancy, *Corpus*, Fordham University Press, 2008, p. 29.

② ［法］梅洛－庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，第 85 页。

③ ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，第 217 页。

不移的普遍真理。

历史观作为人类生命运动观念的集中体现，同样难以逃逸这一运动的轨迹。固然在中国历史上，随着“身道”的退隐和“思道”的崛起，其历史观曾出现过对这种 S 运动的扭曲和背离，其结果就是迥然异趣的两种历史观的对立与并驱。一方面，当人们更多地着眼于历史的“前往”性质时，就导致了所谓“进化论”历史观的异军突起。这方面可见于韩非子“今有构木钻燧于夏后氏之世者，必鲧禹笑矣；有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣”（《韩非子・五蠹》）这一鲜明的“法后王”思想，还有王弼的“改命创制”的主张、刘知几对“厚诬来世”的力辟，以及柳宗元之于取代“封建制”的“郡县制”的“历史之势”的厚肯和颂扬。另一方面，当人们更多地着眼于历史的“回复”性质时，就导致了所谓“循环论”历史观的隆重登场。在这方面，一如众人所说，邹衍的与“五行说”互为表里的“五德终始说”显然是其代表，作为这种学说变种的董仲舒的“三统说”或“三世说”则为其继承，此外，孟子所谓“天下之生久矣，一治一乱”（《孟子・滕文公下》）亦常为历史循环论者引用，而孔子对中国西周礼制的几乎无保留的复辟，以及老子对前文明的“小国寡民”历史一往情深的向往，也或多或少地使自己的历史观打上了该循环论的烙印。然而，无论这两种学说如何持之有据、言之成理，都以其“蔽于一曲而暗于大理”的性质，未使自己真正步出思执的误区。

要真正步出思执的误区，有待于一种“从容中道”的身道在中国哲学史上的唤醒和再启。而正是中国晚古“儒林第一人”的王夫之，为此做出了最为杰出的理论努力。换言之，在人类历史如何运动发展问题上，王夫之的突出贡献不仅在于他提出了“即身而道在”，把身体的身而非心思的心置于历史的中心，更重要的还在于其“屈而能伸者，唯其势也”（《宋论》）的主张。一如王夫之所指，他是通过身体的屈伸的“势”来把握历史，而非像理学家那样通过思维的真伪的“理”来把握历史，从而使历史第一次从纯思的概念走向涉身的现实。这一点恰与他哲学上“道以器显”、“天下唯器”的思想完全一致（尽管他并不因“器”而否认“道”的作用，正像他并不因“势”而否认“理”的作用那样）。

一旦从身体的屈伸的“势”来把握历史，那么必然意味着正如身体之屈与伸互为前提、须臾不离那样，无论是注重“前往”的“历史进化论”，还是注重“回归”的“历史循环论”，都将由此失去其赖以成立的立足之地。正确的答案应该是，不是二者的分庭抗礼而是二者的熔为一炉才是历史之为历史的真正规律。后者正是王夫之毕其学术一生为我们所做的工作，这使他的历史观具有鲜明的“兼两”的特色。

一方面，正如学人们一再指出的那样，王夫之是“历史进化论”的积极鼓吹者。针对传统儒者“信而好古”的思想，他强调人类历史“世愈降，物愈备”（《读鉴通论卷十九・隋文帝》），强调历史“风教日趋画一，而民生之困亦以少衰”（《读鉴通论卷二十・唐太宗》），而“道以器丽”又决定了一成不变的历史之道是不存在的，存在的只是与时俱进之道，即其所谓的“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣”（《周易外传卷五・系辞上传第十二章》）。故就后儒“三代以还，人渐浇讹”的说法，他以史为据将之视为大谬不然，而是勾画出不断演进的中国三个历史时期：在轩辕、太昊以前的野蛮时期，人不过是“饥则呴呴，饱则弃余”的“植立之兽”；到夏、商、周三代，人类已告别了“茹毛饮血，茫然于人道”的生活；再到秦汉以后，随着郡县制取代了分封制以及征战的减少，一个更为文明的社会又投入人类的怀抱。在他看来，那种厚古薄今的历史观不仅导致了理学的三代以上是天理流行、三代以下是人欲流行这一奇谈怪论的滋起，还以其所谓的“泥古过高，而菲薄方今以篾生人之性，其说行而刑名威力之术进矣”（《读通鉴论卷二十・唐太宗》），使申韩的“刑名之术”日渐泛滥，大行其道。

另一方面，在鼓吹历史进化的同时，王夫之又念念不忘地为其植入的历史循环、往复的重要的视角。在这方面，大易的“始以肇终，终以集始”（《周易外传卷五・系辞上卷第十一章》）、“于其始

统其终，于其终如其始”（《周易外传卷五·系辞上传第一章》）的思想成为其不可或缺的参照。正是从大易这一思想出发，王夫之提出“天下之势，循则极，极则反”（《春秋世论卷四·襄公》），“夫唯大盈者得大虚”，“盛衰者偶也，生杀者互相养者也”（《周易外传卷四·未济》），“君子乐观其反也”（《周易外传卷七·杂卦传》），“岂有积重难返之势”（《周易外传卷四·未济》）。于是，在其历史论述中，不仅可以看到“以文胜野”论，还可以看到“文野互变”论，以致于后者带来了“中国之文，乍明乍灭”与“出华入夷”在今天与我们的再次邂逅，甚至可以使我们“蔑不兽矣”地退化为所谓的“植立之兽”（《思问录·外篇》）；不仅可以看到对“郡县制”取代“封建论”的极力讴歌，还可以看到其有所谓“陋宋”及“孤秦”之说，而船山之所以对此“孤陋”不无诋毁，原因就在于它以“胶胶然固天下揽握”，而使轩辕所肇始的“家法沦坠”（《黄书·古仪第二》）。

然而，如果把船山的上述观点视为传统的循环论的历史观的旧调重弹，那么就实际上偏离了他历史观的独创而深刻的洞见。因为虽同宗往复循环，但传统的循环论是一种他组织的、封闭的及前定的循环论，而王夫之的循环论是一种自组织的、开放的及随机的循环论。这使王夫之的循环论既坚持历史周而复始的性质，又坚持历史之树常绿、以其“荣枯相代而弥见其新”，以其进化中的循环、循环中的进化，而与传统的循环论完全不可同日而语。惟其如此，才使王夫之所描绘的历史运动呈现为一种屈中有伸的 S 线，而非传统循环论那种回到原点的 O 形的圆圈。也惟其如此，才使王夫之虽蛰伏南岳船山，却始终未泯其精卫填海般的雄愿，虽反求诸古之六经，却矢志于为垂垂老矣的中华旧邦开出新面。

四、精英与民众的协奏曲

身体现象学对当代哲学的突出贡献，不仅在于其坚持正是通过身体，指向了人与世界的交织，还在于其坚持正是通过身体，使人与社会的交织得以发现。后者之所以成立，是由于按海德格尔的观点，此在之“在世”即在那种“与他人共在”之世。这层意思在梅洛－庞蒂那里表述尤为明确。他称“因为我来到世上，因为我有一个身体和一个自然世界，所以我能在这个世界发现我的行为与交织在一起的其他人的行为”①，从而得出“我们与社会的关系如同我们与世界的关系”②。

这种和“人与世界的交织”互为表里的“人与社会的交织”的发现，将使西方传统的社会历史观得以彻底改观。首先，它说明了人的社会身份、地位和作用的真正来源，故梅洛－庞蒂指出“‘我作为工人存在’或‘作为资产者存在’，这是我与世界和社会联系的方式”。③ 进而，它也借以使我们告别了解读历史时要么走向我之唯心论、要么走向社会存在论这一理论上的两难，故梅洛－庞蒂指出“唯心主义和客观思维都不能解释阶级意识，因为唯心主义从意识推断出实际存在，因为客观思维从实际存在推断出意识”④。显然，萨特坚持的“英雄是自己造就英雄”、我的自由选择就是对社会规定说“不”的观点理所当然地受到梅洛－庞蒂的挑战和批判：“不应该借口我能不断地拒绝我之所是，说我能不断地自我选择。不拒绝，不等于不选择。”⑤ 相反，对于梅洛－庞蒂来说，我之所以可以能动地选择，恰恰在于这种选择是以非我的社会规定为受体、为条件的。最终，这一切就导致了一种全新的“能受一体”的历史观的发现。这种“能受一体”并非是前述的物我领域的“能受一体”，而是人我领域的“能受一体”。如果说前者的“能受一体”导致人的自由与自然的必然之间悖论的消解的话，那么，后者的“能受一体”则使精英创造历史抑或民众决定历史这一背反的二律终归合并

① ［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，第 450 页。
② 同上，第 455 页。
③ 同上，第 555 页。
④ 同上，第 560 页。
⑤ 同上，第 566 页。

为一。尽管由于过早辞世，梅洛－庞蒂似乎并未专门展开这一历史命题，但可以想见的是，该命题是其“交织”哲学将必然得出的应有之义。

然而，当把目光转向中国古老的哲学时，可以发现中国古人以一种民本主义与精英主义相映成趣的协奏曲，使梅洛－庞蒂这一应申却实际上未申之义真正大白于世。

为此，让我们先从中国古代民本主义谈起。众所周知，这种民本主义以其代代相传、源远流长业已成为中国历史千古不易的传统。早在中国文明伊始之际，它就为我们开出其历史的先声，所谓“民之所欲，天必从之”（《左传》昭公元年，引《秦誓》语），“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威”（《尚书·皋陶谟》），“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章上》引《秦誓》语），“夫民，神之主也”（《左传》桓公六年），“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》），适足以为证。迨至春秋战国来临，这种民本主义更是为诸子反复申论、备为称颂。在这方面，除了可见之于孔子“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》）、“使民如承大祭”（《论语·颜渊》），荀子“君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》）外，孟子的观点更是如雷贯耳、掷地有声，以致于他以所谓“与民同乐”（《孟子·梁惠王下》）、“得其民，斯得天下矣”（《孟子·离娄上》）、“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）的提出，不仅标志着中国古代民本主义的最终奠定，乃至后世种种有关民本的论说统统不过是孟子民本主义的流风余韵，还使孟子思想后来远渡重洋、旁泽泰西，成为西方近代法国启蒙主义的民权思想的先声之鸣。

与此同时，中国古人对民本主义的极力弘扬，并不意味着其以偏概全地忽视社会精英对历史既深且巨的影响。这种社会精英，即古人所谓的“圣人”。《易传》称“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”（《系辞上》）。对于古人来说，人类的器物文明乃是由圣人首创的。这种文明始于包牺氏八卦的发明。而在这种八卦思想指导下，神农氏、黄帝、尧、舜等相继“尚象以制器”地为我们创制了各种用器，诸如渔猎之器、农耕之器、商贸之器、治理之器、交通之器、防卫之器、工业之器、兵戈之器、栖居之器、丧葬之器以及书契之器，从而在“利用厚生”的物质文明发展之中，使人类最终告别了那种“穴居而野处”的蛮昧的悲惨人生。

其实，这种作为社会精英的圣人对人类历史的贡献并不仅于此，更重要的是他们为先民创造了以礼乐制度、礼乐教化为核心的精神文明，即在“人文主义”名下的精神文明。“观乎人文，以化成天下”（《贲·彖传》），由此才使人类告别了“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽”（《孟子·滕文公上》）和“人而无文，则为仆人”（王充语）的命运，使“人之异于禽兽者”的“文化人”成为真正的可能。这正是从“人文始祖”轩辕，到文王、武王、周公，再到孔子、孟子所做的工作。这也正是所谓“道统论”者所坚持的主张，尽管这种“道统论”以其所谓的“以心传心”“一线单传”的性质而不无神秘主义，但较之那种“器制论”而言，它却在中国圣人史观中更具影响。其原因不仅在于它与中国传统文化中的“泛道德主义”“唯道德主义”思想相得益彰，还在于在极其激烈的儒佛对抗中，它成为后来儒者赖以辟佛的最富理据的支撑性思想。

值得一提的是，中国古人对历史精英的强调除表现为“圣人情结”外，还表现为以“春秋人格”为代表的“英雄情结”。这种英雄，用《论语》的表述就是那种“知其不可而为之”（《宪问》）的人，用孟子的表述就是那种“虽千万人，吾往矣”（《孟子·公孙丑上》）的“大丈夫”，用王夫之的表述就是那种“唯‘知敝’而必与之‘永终’”（《周易大象解·归妹》）的“君子”，用司马迁的表述就是那种“古者富贵而名摩灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉”（《报任安书》）的“倜傥非常之人”。在司马迁心目中，这种“倜傥非常之人”除了包括诸如孔子这样的“文圣”外，还包括叱咤风云、壮怀激烈的武士项羽，以及以其“古侠”之风令司马迁深深为之动容的豫让、侯嬴、专诸、聂政、荆轲等人。虽然这些人往往功败垂成，其人其事极富悲剧色彩，但司马迁不以成败论之，无不目为人间的真正豪雄，在《史记》中浓墨重彩地备极称颂。在这些人身上，与其说体现了一种喷薄而出的侠义奇节，不如说恰恰体现了被章太炎所点破的中华民族至为可贵的“倚自不依他”的人格

精神，与萨特所谓“英雄是自己造就为英雄，懦夫是自己造就为懦夫”之说庶几近之，而与海德格尔那种“唯他是从”和在混世逐俗中完全磨掉了自我锋芒的“常人”（das Mann）判若云泥。

如果说萨特从他的那种自我决定、自我选择学说出发，最终走向了对“他人”的社会存在的无视，并使自己的学说实际上充当了为西方历史观中的顽冥不化的精英主义与民粹主义的二律背反背书的话，那么，如前所述，中国古人对少数精英的心仪和崇尚，并未因此使自己走向绝对的唯精英主义，而是始终为广大民众在人类历史中留有发挥自身的巨大空间和余地，从而才有中国史观中精英崇拜与民众至上两者相映成趣的协奏曲，也才使孟子一方面鼓倡“五百年必有王者兴，其间必有名世者”（《孟子·公孙丑下》），另一方面高扬“得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》）的民本主义。

这种并行不悖之所以可能，无法借助意识哲学主客二分逻辑加以说明，只能依据身体现象学的“能受一体”原则而被规定。这种“能受一体”即《礼记》所谓的“民以君为心，君以民为体”（《礼记·缁衣》）。它以一种极其形象的身体比喻，阐明了体现为社会历史“劳心者”的精英与体现为社会历史“劳力者”的民众二者如何互为一体、如何须臾不可离。正是从这种互为一体、这种须臾不可离中，产生了孔子“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）这一领导者正己乃正人的示范政治思想，以及孟子“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”（《孟子·梁惠王下》）这一君民忧乐相感的学说。而孟子所谓的“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（《孟子·离娄下》），虽是就君臣关系而言，但其原则对君主与民众关系同样成立，把君民二者的互存互动原则发挥到极致。它既可视为是中国古老的“礼尚往来”之旨在新时期的再续，又同时为现代的人际“交往理性”的鸣放开出先奏之曲。

五、司马迁定律：蚌含苦难，始生珍珠

一如老子所说“吾有大患，为吾有身”，如果说纯思的存在以其超脱攸关生命利害的世俗而为一种无忧无患的存在的话，那么，身体的存在以其涉足这种世俗则为一种充满忧患的存在。对此，海德格尔描绘得尤为真切。在《存在与时间》里，正如梅洛－庞蒂把“走向世界”的我称为“身”那样，海德格尔把“在世界中”的我称为“此在”。这种虽无“身”之名却有“身”之实的“此在”，一旦其“在世界中”，实际上是通过“烦”（德文 Besorgen，英文 care）来使自己与世界照面。正如“在世”是人的先验规定那样，“烦”是人与生俱来的宿命。“不断烦恼，不入涅槃”，这种“烦”与人是如此的须臾不可离，以致它之于人如影之随形、魍魉之逐影，只要人生命不息，它就不止不已，唯有在人生命之“尚未”的“可能性”之完成之终结的“死亡”里，这种“原始的焦虑”才能最终停下自己的步履。

这种“焦虑哲学”“忧患哲学”并不仅仅是海德格尔生存哲学的专利，但凡人类的涉身性的哲学，对它都不得不必然有所涉及，成为其学说的应有之义。例如，在人本主义暨自然主义者的青年马克思那里，“苦恼”由于与情欲相关而被视为是人的本质力量的体现；在根身的现代实用主义那里，杜威所谓“人生活在危险的世界中，便不得不寻求安全”① 这一“趋利避害意识”凸显出来；更有甚者，在当代身体哲学大师南希那里，他立下了“整个身体所有的仅仅是一个伤口”② 这一更为触目惊心的断言，使身负人生痛苦几乎成为我们每一个人生命的“天赋人权”。总之，对于上述这些哲学家来说，人愈涉身，人就愈入世；而人愈入世，人就愈蒙难，人生也就愈步履维艰。换言之，在人的涉身与人的患乱之间，存在着一种不可规避的内在的正相关。这不仅意味着“生于忧患，死于安

① ［美］杜威：《确定性的寻求》，傅统先译，上海：上海人民出版社，2004 年，第 1 页。

② Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Fordham University Press, 2008, p. 81.

乐”，而且意味着但凡人类历史上的大有作为之人，必有世事之艰、命运多舛与之相伴。

中国伟大的史学家司马迁对之体会尤深，并使之成为他的一种持之甚坚的历史观。我们不妨把它称之为一种所谓的“蚌含苦难，始生珍珠”的司马迁定律。在司马迁看来，正如光彩夺目的珍珠孕生于蚌的含砂粒之苦那样，中国历史上一代天骄的英杰伟人无一不是饱经人间苦难洗礼的特产。此即他所谓的“盖西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》；《诗》三百篇，大抵贤圣发愤之所为作也”（《报任安书》）。在这段如泣如诉、传诵千古的文字中，司马迁告诉我们，一部中华民族的历史既是一部充满苦难的历史，又是一部以苦难为炉、铸就出无数顶天立地的盖世英雄的历史。这种苦难不仅为铸就了诸如文王、孔子、屈原等历史巨人，也铸就了司马迁本人。正是在身遭“最下腐刑”，并蒙受那种令其“肠一日而九回”的身心奇耻大辱之中，才使司马迁创作出发愤之作的人类巨著《史记》，并使他名炳千古地永远光照汗青。

实际上，这种“司马迁定律”在中国的出现并非偶然。它与其说是出自历史中国的某种特定的历史境遇，不如说恰恰是由古老的一以贯之的中国哲学自觉的传统，尤其是这种传统固有的思想基因所决定的。为了说明这一点，不能不提及《周易》。正是《周易》从哲学的高度揭示了该定律的理论之谜，从而使该定律最终成为颠覆不破的历史真理。换言之，《周易》之为《周易》，在于它与传统西方哲学不同，不是把“去伪存真”的“思”，而是把“利用安身”的“身”作为哲学的起点和坐标。一旦从“身”出发，就意味着正如海德格尔的身是一种在世之在、而在世必然使“烦”成为人的必然规定那样，《周易》同样如此。在《周易》里，身的入世与人生命的蒙难忧患实际上走着同一条道路。故“作易者，其有忧患乎”（《系辞下》）这一似问实答谈的就是这种“蒙难忧患”，“刚柔始交而难生，动乎险中”（《屯·彖曰》）、“吉凶悔吝者，生乎动者”（《系辞下》）以一种和生命与生俱来的方式谈的亦是这种蒙难忧患。所谓“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”（同上）、“惧以始终”（同上）的提出，则是这种蒙难忧患意识在中国思想史得以前所未有地空前彰显。

在人们面对蒙难忧患这种生命困局畏葸不前之际，《周易》却告诉我们，正如海德格尔认为人是由“烦”造就出来的那样，这种生命困局恰恰是人得以成人的前提，并为人一展身手、“天将降大任于斯人也”提供了千载难逢之机，因为“险以动，动而免乎险（《解·彖传》），唯有付诸于积极的行动努力才能使我们化险为夷，并借此最终在险象环生、弱肉强食的世界中赢得自身生命真正的雄起。故“困，君子以致命遂志”（《困·象传》），生命之穷困反而使人命中注定地忠实于自己的志向；“蹇，君子以反身修德”（《蹇·象传》），生命之蹇难反而可以使人反躬自省而增益其所不能；“震，君子以恐惧修省”（《震·象传》），生命的震荡不定反而可以使人在戒慎恐惧中省悟到人生最高止境；“明夷，君子以莅众，用晦于明”（《明夷·象传》），生命之黑暗降临反而可以使人韬光养晦以光大其明，而按《明夷·彖传》说法，“内文明而外柔顺以蒙大难”的文王、“内难而能正其志”的箕子恰恰为其显证。

因此，中国古代历史上那些光被四表、名垂千古的时代伟人，之所以能成为“倜傥非常之人”，之所以能在芸芸众生中脱颖而出，除了他们生逢时运之艰外，往往还在于他们得益于《周易》的思想之助，在于他们几乎都是《周易》生命忧患哲学的忠实信徒。为此，我们不能不想到王阳明，这位“心学”集大成者的王阳明，被誉为“雷霆启寐，烈耀破迷，自孔孟以来，未有若此深切著明者也”、“以道德之事功，为三百年一人”；同时，亦为得罪权贵，庭杖四十，谪贬贵州荒蛮之地，并被刺客追杀，侥幸逃生，饱历“百死千难”之人生困危的王阳明。欲了解这两个王阳明如何统一在一起，就不能不回到《周易》，尤其是回到他研读《周易》时写下的《玩易窝记》。记曰：

阳明子之居夷也，穴山麓之窝而读《易》其间。始其未得也，仰而思焉，俯而疑焉，函六合，入无微，茫乎其无所指，孑乎其若株。其或得之也，沛兮其若决，联兮其若彻，菹淤出焉，精华入焉，若有相者而莫知其所以然。其得而玩之也，优然其休焉，充然其喜焉，油然其春生焉；精粗一，

外内翕，视险若夷，而不知其夷之为厄也。于是阳明子抚几而叹曰：“嗟乎！此古之君子所以甘囚奴，忘拘幽，而不知其老之将至也夫！吾知所以终吾身矣。”

在这里，王阳明指出的是，在他对大易仰思俯疑而百思不得其解之际，幡然醒悟到真正的易理就是“精粗一，外内翕”的天人合一，这种天人合一决定了无论生存环境的艰险与否都是天的厚赐。认识到这一点，不仅使他明白了“甘囚奴，忘拘幽，而不知老之将至”的古之君子的生命依据，也为他直面困危的人生遭遇提供勇往无前的无穷动力。

耐人寻思的是，在王阳明之后的一百多年，王阳明的故事又一次在王船山身上再次重演。他们同为使中华民族学脉得以光大的思想巨人，同样面临着人生罕见的生命危机。更重要的是，他们同样有着一往而深的《周易》情结，正是这种情结使他们虽深蒙内忧外患，却可视险若夷地跻身于时代之巅。

较之王阳明，一代易学大师王夫之对《周易》的“蹇以反身，困以遂志”之旨的理解似乎更为体之无遗，也更为鞭辟入里。就“归妹”卦的“君子以永终知敝”，他写到“惟知敝而必与之永终，斯以为君子。知父母之疾不可起而必药必祷，知国不可兴而必出必仕，以得所归为悦，以动为尽道，何贰行鲜终之有？天下有道，不与易也；道之不行，已知之矣；此君子所以异于功名之士也”（《周易大象解·归妹》）。又，就“大过”卦的“独立不惧。遁世无闷”，他指出“夫独立不惧者，有可惧者也。遁世无闷者，有可闷者也。履凶游浊，守贞笃志，正己而不与俱汩，斯大过焉可矣”（《周易大象解·大过》）。再，就“困”卦的“君子以致命遂志”，他评曰：“君子之于危乱，非无君可事、无民可使、躯必不可保、妻子必不可全也，不受福泽，自致于困也。困其身而后身不辱，困其心而后志不降……非困则志不可得而遂矣。”（《周易大象解·困》）

如果把这里所谓的“惟知敝而必与之永终”、“履凶游浊，守贞笃志，正己而不与俱汩”、“非困则志不可得而遂矣”，以其超然物外而一言以蔽之为一种极端的“唯心主义”，那么就完全错失船山在易学中发掘出的真谛。实际上，这一切与其说体现了一种“唯心主义”，不如说恰恰体现了肇始于大易的“天人合一”。但是这种“天人合一”是一种既正视既定的现实世界，又同时强调“以动为尽道”，而提示人的能动性的“天生人成”的“天人合一”，而非像道家者流所坚持的那种完全和光同尘、顺应于世、完全“蔽于天而不知人”的“天人合一”。

用现代现象学的术语，这种“天人合一”即身之为身的人与世界互根互补的“交织”。正是在这里，我们与王夫之的“身道”又一次不期而遇。身道在解释人类历史种种之谜的同时，也使看似大惑难解的“司马迁定律”所深掩的胜义真正地得以大白于世。

（责任编辑　任　之）

超越宗教排他性
——晚明天主教及许大受的反应

［法］梅谦立

【摘要】晚明，天主教带给中国一种排他性的宗教观。天主教攻击佛教、道教，挑战了传统的“教”观念。1623 年，寓居杭州的士人许大受在《佐辟》里试图反驳天主教的攻击，重构一个封闭性的“三教合一”，并发动一个反基督宗教运动来禁止天主教。1625 年，许大受很突然地停止了这种反基督宗教运动，而且决定销毁他的书。虽然《佐辟》试图建立一种排他性的三教合一，但是许大受也意识到这种排他性的宗教观违背佛教及新儒家的基本思想，这使他最终放弃。通过这种历史案件，我们可以重新反省西学东渐所带来的宗教观。

【关键词】西学东渐；宗教排他性；晚明天主教；晚明佛教；耶稣会
中图分类号：B248.99　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0077－07

作者简介：梅谦立（Thierry Meynard），法国人，（广州 510275）中山大学哲学系教授。
基金项目：佛光大学研究中心“近世东亚佛教的文献和研究”

关于许大受生平的中文文献极少。幸运的是比利时汉学家杜鼎克（Adrian Dudink）通过中外文一手材料找到不少讯息。在此基础上，他写了很深刻的研究性论文，即《许大受的〈圣朝佐辟〉（1623 年）》。[①] 按照杜鼎克的研究，许孚远（1535－1604）曾有两子，其一夭折，只得许大受存活。[②] 万历三十七年（1609），许孚远去世五年后，许大受邀请叶向高（1562－1627）为其父撰写墓志铭。许大受只是秀才，不是科举出身，但由于他父亲的缘故，得以担任刑部郎中。

许大受以何种动机写作《佐辟》？杜鼎克在前述论文中考证诸多中外文一手材料，找到了一些线索。在杜鼎克的研究基础上，我们在此试图按时间顺序重构许大受所经历的过程，分四大阶段陈述：第一、他对天主教产生兴趣；第二、由于个人危机及思想上的困境，他放弃天主教信仰；第三、为攻击天主教会并保护中国传统，他重新建构中国传统的“三教合一”，为之提供新含义；第四、他发现自己走得过于极端，遂放弃反天主教的运动。

一、作为慕道者的许大受

1616－1617 年，南京礼部侍郎沈淮（1592 年进士，1623 年去世）镇压南京天主教会，天主教在全国遭禁止。不过，杭州成为全国天主教会的避难所：杨廷筠在家庇护诸多耶稣会士，如艾儒略

① Adrian Dudink，“The *Sheng-ch'ao Tso-p'i*（1623）of Hsü Ta-shou”，in *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia*，edited by Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer，Leiden：Brill，1993，pp. 94－140.

② Ibid.，pp. 107－108.

(Giulio Aleni, 1582 – 1649)、龙华民 (Niccolò Longobardi, 1559 – 1654) 等。泰昌元年 (1620) 标志着中国天主教会的好转，因为当年叶向高再次担任内阁首辅。他虽未受洗，但出力保护天主教会。杭州由避难所变成天主教发展活动的中心。李之藻、杨廷筠等著名士大夫在此保护天主教。天启三年 (1623)，艾儒略一年内出版三本著作《万国全图》、《职方外纪》、《西学凡》，使天主教徒感觉很自豪。南京教案的阴影似乎已完全过去。据《耶稣会 1623 年书信》记载，连在许大受的家乡德清加入天主教会的人数都达到了三百。

寓居杭州的许大受有许多机会与传教士来往。《佐辟》“第三辟”告诉我们，他曾与艾儒略讨论天主教的创造论。万历四十七年 (1619)，艾儒略来到杭州。我们可以借此推测，1621 – 1622 年期间，许大受与艾儒略有来往，向他请教天主教教理。天启三年 (1623)，许大受的母亲逝世。艾儒略前往德清许大受家拜访慰问他。[①] 很明显，艾儒略怀抱着许大受会变成基督徒的希望。

《佐辟》还告诉我们，许大受与其他传教士亦有来往。他很可能认识龙华民，因为《佐辟》三次提及这一名字。[②] 许大受周围也有许多天主教徒。他很可能认识李之藻与杨廷筠，然而《佐辟》特意避免提及这两位的名字。不过，许大受提到其友周国祥是天主教徒 (“第五辟”)。他也认识一位刚皈依的天主教徒，这位热情的教徒每天在家接待数十位人。许大受很可能参加过这种家庭聚会 (“第五辟”)。在其老家德清已有三百名基督徒[③]，且许大受也提及一名基督徒家中发生火灾 (“第七辟”)。

1621 – 1622 年间，许大受花费近两年时间搜集、阅读、消化天主教著作，“第八辟”提及将近十本。关于天主教礼仪，他也比较熟悉。他知道天主教的主要经文，如《天主经》及《信经》。“第五辟”描述天主教的圣洗圣事 (提及圣水、圣油、圣盐、圣烛等)，也许他亲眼见过朋友领洗。他对天主教会的组织有深入理解，比如知道传教士最初穿僧服，后改穿儒服 (“第一辟”)。故此，杜鼎克推测许大受是一名慕道者。然而许大受并未领洗，因为如果领洗，他应该会参加弥撒或领圣体，然而他没提及领圣体一事。很明显，在这两年期间，许大受认真了解天主教，然而无法下决心皈依。他在徘徊，似乎有某种事情阻碍他加入天主教会。

二、许大受的第一次转变

正如很难把握皈依的原因一样，同样很难解释为何有人放弃他们原来的信仰并转而攻击之。许大受最初两年对天主教产生浓厚兴趣，但他后来改变主意，极为系统地攻击天主教的教理、组织、风俗等。在天主教教义中，许大受很可能存在思想上的困惑，至少接下来这点他难以接受：当传教士介绍天主教信仰时，他们经常与佛教对比。他们不一定是恶意批评佛教，而是天主教的诸多观念与佛教类似，因此有必要弄清它们的区别。在此过程中，传教士很容易下价值判断，蔑视佛教。在《天主实义》里，利玛窦不仅瓦解了佛教教义，而且诽谤僧人撒谎、贪污、虚伪等。许多中国天主教徒完全接受了传教士对佛教的排斥，或因为他们本来不喜欢佛教 (如徐光启)，或因为他们皈依天主教后愿意与他们过去的信仰及生活断绝关系 (如杨廷筠)。不过，因为天主教要求人们完全放弃佛教，使得一些人在天主教与佛教之间徘徊一段时间，直到被迫做出决定。

根据《耶稣会 1623 年书信》记载，许大受的母亲于当年逝世。对他而言，这造成了很大的信仰危机，因为母亲的丧礼逼迫他做出选择，要么按照天主教，要么按照传统举行丧礼。我们不知道他母亲是否为很虔诚的佛教徒，不过许大受应该会考虑多年前辞世的父亲及刚辞世的母亲在彼岸会如何。

---

① *Annual letter* 1624, pp. 177 – 178；参见 Dudink, pp. 134 – 135.

② 按照荣振华 (Joseph Dehergne) 之说，1621 – 1623 年龙华民在杭州，参见 *Répertoire des Jésuites de Chine de* 1552 *à* 1800, Rome: Institutum Historicum S. I., 1973, p. 154.

③ *Annual letter* 1624, p. 27；参见 Dudink, p. 133.

天主教对此没有很明确的答案：既然他的双亲活着的时候没有领洗，那么他们到底能否得救？“第五辟”如此表达天主教的立场：“纵有孝子，媚我天主，得生天堂，然天怒最吓，万难解免，虽存孝志，无益亲灵云云。”[①] 照此，许大受无法帮助双亲的灵魂升天，这是他难以接受的。因此在“第六辟”里，他责怪天主教不尊重祖先。他最终选择按照传统举行丧礼，因为佛教丧礼可以表示他对父母的孝道。按照《耶稣会 1623 年书信》的说法，他将自己的家改为“偶像崇拜的庙宇”，请法师给父母诵经。[②] 这一决定使许大受告别慕道者的身份。

艾儒略去德清慰问许大受时，得知他给母亲安排佛教丧礼后应该非常惊讶。但是为表达哀悼，艾儒略仍前往安慰他。在这一场合，艾儒略无法开始争论，无法批评，只能表示哀悼。四十九天的服丧给许大受提供了良好的反思机会。在此期间，他重新反省天主教教义，决定彻底放弃天主教信仰。

除了母亲丧礼造成的信仰危机外，杭州天主教会的迅速发展亦使许大受不安。天启三年（1623），艾儒略共出版三本书。《佐辟》记载了杭州天主教徒的傲慢：“孔夫子岂能及我艾先生之万一？”许大受难以接受天主教徒的这种傲慢。天主教亦对其家族产生极大影响。根据《耶稣会 1623 年书信》及李九功《励修一鉴》（1639），杜鼎克证明当年许孚远的堂兄许受节、许受节的儿子及孙子均已领洗。[③] 彼时许受节虽然年长，仍从德清去杭州听艾儒略给他讲道理。由于许大受住在杭州，并且已与艾儒略有两年来往，或许是许大受向艾儒略介绍了许受节。艾儒略发给许受节一个圣图。不久之后，许受节乘船渡黄河，遭遇巨大暴风，他手拿这一圣图开始祈祷，突然暴风停止，而他安全到达目的地。

我们可以想象，许受节全家突然皈依及这一奇迹的发生使许大受很难理解。许大受比许受节早一点认识天主教，他很努力地学习天主教的道理，然而仍有许多思想上的问题没解决，尚处于徘徊中。关于圣图的奇迹，许大受持怀疑态度，因为《佐辟》讽刺天主教徒相信李之藻的家庭由于圣图免过火灾，也讽刺一位德清基督徒，无法凭借圣图而避免他家遭遇火灾（“第七辟”）。根据《耶稣会 1623 年书信》，许受节皈依天主教先于许大受母亲去世。照此，我们可以想象在许家曾发生激烈冲突：刚皈依天主教的热情教徒许受节劝告许大受领洗，并给他的母亲安排天主教丧礼；许受节反对许大受举行佛教丧礼，劝告他彻底放弃佛教信仰。许受节的这种极端立场，使许大受很难接受，甚至使他反感。许大受无法理解和接纳许受节这种天主教信仰的极端表达。他最终决定放弃天主教信仰，给他母亲安排佛教丧礼。

天主教在杭州地区的迅速发展及狂热气氛也导致许大受担忧国家社会的安危。晚明承受着来自国内外的巨大压力：北有满清人的压力——许大受提及奴哈赤（也称努尔哈赤，1559－1626）；东有日本的扩张，1592－1598 年，日本多次侵略朝鲜；还有日本倭寇的危险。许大受提及其父许孚远所写的《议处倭酋疏》，其中许大受注意到澳门的佛郎机与日本倭寇之间的贸易（“第一辟”），也提及与菲律宾的来往（“第十辟”）。因此，明朝也面对西方国家南来的压力。许大受提及其同乡余士恢数十年前写的《藜藿亟言》，其中涉及近一百年前（1521）与葡萄牙人发生的一些冲突（“第七辟”）。在国内，明朝也面对内乱。1622 年，白莲教在山东的起义刚平定——《佐辟》五次提及白莲教。同年，在杭州附近的湖州，叶郎生发动叛乱。在国内外如此紧张的气氛下，许大受视天主教为国家安全及社会稳定的巨大威胁。他指出西方传教士非法潜入中国定居，不服从国家命令。他也担心天主教会的经济能力如此强大，会吸引众多教徒，使教会的扩张造成社会问题。他更担心天主教，如同白莲教在准备发动起义。

总之，许大受写《佐辟》的动机较为复杂。他个人最初对天主教怀有浓厚兴趣，不过，在学习

① 《佐辟》17a，《大藏经补篇》第 28 卷，台北：华宇出版社，1986 年，第 281 页。

② *Annual letter* 1623，p. 405a/b；参见 Dudink，p. 111.

③ Dudink，pp. 112－123.

天主教信仰和体验天主教生活的过程中产生许多困惑，使他无法决定离开天主教，也无法完全投入。面对母亲亡故，他认为天主教无法解决父母灵魂的安宁问题，这使他对天主教的失望转化为对天主教的报复。如同之前花费两年时间学习天主教一样，他放弃天主教信仰之后，必须花一段时间去瓦解天主教信仰，他要向自己证明天主教根本是全恶的，也要向大家证明天主教是邪教，并试图破坏天主教会。他似乎要将自己最初的错误和无知完全删除，使其天主教信仰的萌芽不留任何痕迹，随天主教会一起毁灭。虽然许大受提供诸多理性依据，如国家安全、社会稳定、保护传统等以批判天主教，但是《佐辟》的一些极端说法仍暴露出许大受的个人动机。

三、护教者的新使命及对“三教合一”的重构

为反驳天主教教义，许大受重新翻阅原先以慕道者身份读过的天主教著作。在慕道者阶段，即便他碰到思想方面的困惑，仍有许多东西吸引他多加理解天主教。现在，以反对者的身份，他要全面否定天主教，系统地将天主教核心教义，如创造论、灵魂论等，一一否定；他也批判天主教会的风俗习惯，甚至包括西方人传入的新知识（地理学、天文学），等等。在一万余字的篇幅里，《佐辟》没有一句对天主教的好话，全部都是负面批驳。

《佐辟》大量引用天主教著作，并且极其系统地进行反驳。许大受参考了反教文件，如沈淮的奏折（《参远夷疏》）。他赞同沈淮对天主教的镇压，却意识到虽然万历皇帝禁止天主教，但这一决定并未阻止天主教会的发展。相反，许大受看到传教士在杭州获得一些当地士大夫的大力支持。为此，在最后一辟（“第十辟”），许大受安排极为严厉的政策，要用强势方法禁止天主教：遣返所有传教士，严厉禁止他们再来；惩罚中国天主教徒；禁止天主教著作；拒绝传教士带来的新知识及技术（地理学、天文学、军事等）。

许大受也阅读佛教界对天主教的反驳，如袾宏的《天说》（1605）及虞淳熙的《天主实义杀生辨》（1605－1620）。这些反教文献给《佐辟》提供了宝贵论点，使许大受可借用它们。然而，这些著作只是从佛教角度批判，比如大量篇幅谈及杀生问题，十分狭隘，针对性很弱，对大众缺乏说服力，且在理论方面比较薄弱。《佐辟》的价值在于它极其系统地从各个方面瓦解天主教，包括创造论、灵魂论、世界观、历史观、伦理观、政治观等。

《佐辟》另一重要特征在于它不是单独从儒家角度反驳天主教（如沈淮的《参远夷疏》），也不是单独从佛教角度反驳（如《天说》《天主实义杀生辩》），而是从“三教合一”的角度攻击天主教。这可说是《佐辟》的创新点，也是其价值所在。《佐辟》“引论”中，有人问许大受为何不仅从儒家角度批驳天主教，或从佛教角度出发。许大受的回答很关键：

夷言人有后世，非贯通儒释，不足以折妖邪故也。况夷之狡计，阳辟佛而阴贬儒，更借辟佛之名，以使不深于儒者之乐于趋。故区区之心，必欲令天下晓然知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒？然后知三教决不容四；治统道统，各不容奸，而圣人之道自尝尊于万世矣。①

如此，许大受识透传教士的策略：他们试图破坏中国传统，不过由于无法同时推翻整套传统，他们决定先攻击佛教，再攻击儒家。也许一些儒生看到佛教受攻击会感到高兴，甚至一些儒生会愿意与天主教结盟攻击佛教。因此，许大受提醒这些儒生不要上传教士的当，因为他们的最终目的是推翻整套中国传统，包括儒家在内。当天主教传教士试图分裂中国传统时，儒释道必须团结抵抗这一外来宗教。

我们需特别关注许大受在反驳天主教过程中如何重新建构传统的“三教合一”。在此，我想提出

① 《佐辟》2a，《大藏经补编》第 28 卷，台北：华宇出版社，1986 年，第 274 页。

这种重构的两点：第一，以极端主义建立排他性的“三教合一”；第二，以理性主义建立精英主义的“三教合一”。首先，明朝的“三教合一”一般来说强调儒释道之间没有冲突，可以互相容纳。相较于传统意义上的“三教合一”，许大受反天主教的“三教合一”获得了新含义。当一个外来宗教（在此为天主教）入华时，三教合一提升到新高度，如许大受所言“三教绝不容四；治统道统，各不容奸”（“引论”）。换言之，许大受的身份发生了变化。面对他者的进入，许大受必须划出新界限，重新确立中国传统的整体性。即便他本人比较偏向儒或佛，当感觉天主教的来临威胁其核心价值时，他必须建立这种“三教绝不容四”的观念，重新建立中国文化传统。这种排他性的三教合一主要体现在许大受的极端主义方面。状告天主教时，他的许多说法或观念都很极端，扭曲事实，甚至撒谎。在此列举三例。第一，他说：“且按《藜藿亟言》中，言彼夷残甚，掠十岁以下小儿，烹食之，率一口金钱百文，恶少缘以为市，广人咸惴惴莫必其命。”（“第七辟”）[①] 许大受为何提及一百年前所发生的事？西方人吃人肉的说法毫无根据。许大受本人与西方传教士曾密切来往，他十分清楚这点，却引用《藜藿亟言》中的谣言。第二，关于杭州天主教会，他同样有一些不诚实的说法。比如，“夷又为令曰：能劝百人从者，赏自鸣钟、自鸣琴各一，金帛称是。若得一青衿准十人，得一缙绅准百人。”[②] 许大受明知此说不代表真相，却将之从《天主实义杀生辨》中照搬过来。第三，《佐辟》经常提及传教士与女性有不当接触。比如，“至若从夷者之妻女，悉令其群居而受夷之密教，为之灌圣水，滴圣油，授圣楎，嚼圣盐，燃圣烛，分圣面，挥圣扇，蔽绛帐，披异服，而昏夜混杂又何欤？”（“第五辟”）[③] 许大受似乎在描述天主教的告解圣事及圣洗圣事。他自己很可能参加过上述礼仪。神父给女教徒傅油有违儒家礼法，故可理解许大受的反对。但他自己继续凭空想象神父与女性“昏夜混杂”。其想象力使他继续描绘：“然其自处，又延无智女流夜入猩红帐中，阖户而点以圣油，授以圣水，及手按五处之秘媟状，男女之乱，曷以加诸？”（“第八辟”）在杭州关于天主教的这种谣言估计有很多，不过许大受自己认识神父及教徒，他应该清楚神父并未引诱女性。《佐辟》还表现出浓厚的恐慌，将天主教描述得十分可怕，并与白莲教相联系。他甚至暗示天主教准备推翻明朝！在“引论”里，许大受担心天主教徒要暗杀他。

总之，我们不妨说，天主教增强了许大受“三教合一”的意识。在《佐辟》中，我们可以发现这种“三教合一”获得了新含义。一方面，许大受发挥了强烈的排他性，为巩固三教的共同防卫，他必须用极端主义的方法与天主教划清界限。另一方面，由于许大受本身偏向理性主义，他所重构的三教内容符合其理性主义倾向。他允许民间佛教或道教的存在，不过仅赋予给它们次要位置。

四、护教身份的矛盾及许大受的第二次思想转变

天启三年（1623），许大受出版《佐辟》之后，自行散发推广。根据《耶稣会 1623 年书信》记载，许大受当年将《佐辟》交给德清高官，提醒他正如湖州县高官被白莲教暗杀那般，天主教也将杀害他。[④] 次年（1624），叶向高被迫下台，耶稣会失去他们的一大靠山。之后，东林党遭镇压，徐光启不得不离京返沪。这是南京教案发生后反教人士首次有机会公开攻击天主教。当年，许大受说服杭州总督府镇压天主教会。不过，叶向高在杭州仍有一些势力，在经过杭州时，他改变了总督府的决议，使之放弃禁止天主教的计划。那时，叶向高邀请艾儒略去福建传教。于是 1625 年 4 月，艾儒略移居福州。

① 《佐辟》26b，第 286 页。
② 《佐辟》18b，第 282 页。
③ 《佐辟》18a，第 282 页。
④ Dudink，p. 116.

按《耶稣会 1625 年书信》所说，许大受也前往福建，并携带多册《佐辟》，以便发给高官。当时，天主教会在福建几乎没有教徒。不过，如果许大受知道艾儒略要去福建传教，他很可能会通过他父亲的关系阻碍天主教在福建传播。

许大受知道叶向高保护天主教，但由于他父亲与叶向高的关系，天启五年（1625）春，许大受在福州拜访叶向高。许大受在叶家尴尬地遇见艾儒略——艾儒略 4 月刚到福州。在叶向高面前，这两个敌人既避免讨论宗教问题，也不提《佐辟》。许大受还感谢艾儒略，因为当他哀悼母亲时，艾儒略前往慰问。①

《耶稣会 1625 年书信》还告诉我们又一无法意料的转变。一名叫赵鸣阳的基督徒（西文圣名为 Melchior）找到许大受——很可能是艾儒略的安排——给他展示《佐辟》中的许多错误。我们前面说过，许大受的一些说法是不真实的，如西方人吃人肉或用金钱传教。许大受心里明白他不公正地状告了传教士及教徒。故此，他答应赵鸣阳销毁《佐辟》，许诺将所余本册都烧掉。之后，许大受前往艾儒略居所认错，祈求他的宽恕。

当然，我们需要问耶稣会的报告可靠吗？这很可能是真的，因为崇祯十六年（1643），当潇益智旭（1599－1655）写《辟邪集》时，他提及《佐辟》并赞扬这本书，然而表示很遗憾这本书的发行量极少。② 这表明许大受没有继续发行其著作，按照许诺，他将发送出的书尽量收回自行销毁。至今《佐辟》无存，然而很幸运，许大受没有将它彻底毁掉，因为它在 1639 年初输入《明朝破邪集》。

从思想方面出发，许大受也发现他自愿扮演护教者是一个错误，已远离佛教的原来面貌。在《佐辟》中，我们可以找到一些说法以理解他思想上的第二次转变。在许大受看来，天主教事奉的天主虽超越有形之物，却没超越欲望，用佛教术语来说，天主执着于“我见”的幻想。（“第二辟”）或者按照宋明理学家的说法，天主教所讲的“天主”有七情（喜怒哀乐惧爱恶欲），没有达到“一性”的境界。（“第七辟”）天主创造天地万物是为满足一己私欲。天主主宰万物，如同一位统治者那般统治人民，要求得到尊重。如此，在创造者与创造物之间形成一道无法跨越的沟壑。或如同许大受所说：“造化以不造造，邪说以造不造。不造造者，公造也，自造也。造不造者，私造也，他造也。”（“第三辟”）换言之，为满足己欲，天主创造万物来控制它们。而佛教的“法身”或儒家的“太极”完全不同，如同许大受所说：

故佛有法身以上之事，如吾儒所谓“统体一太极”，至尊无对者也。然本觌体全眞，平等如如，而非亢之以成尊。亦有报化应机之身，如吾儒所谓“物物一太极”，各各皆尊者也。然“如来说有我者，卽非有我”，而未尝判谁独？学道之人，若果尽理，谓之独尊可也，谓之平等亦可也。稍有不尽，则其所挟以自雄，正如绿林黄屋，号弥尊，逆弥大耳。（“第七辟”）③

法身或太极主宰万物，通融一切，使“各各皆尊者也”。与天主不同，法身或太极不包含任何控制他物的概念或欲望，因此并不要求得到尊重，而让万物存在，使天地万物一体。

天主概念这一错误理解导致天主教对其他学派也有错误态度，要与其他所有学派（如佛教、儒家）竞争。天主教入华开始攻击佛教或宋明理学，这表现出天主教对于天主的理解是很狭隘的，没有达到法身或太极的水平。天主教试图成立教会的努力也是狭隘的目标。与天主教不同，佛教或儒家并不试图成立自己的学派，与其他学派竞争。

确实，天主教给中国带来了关于万物本原的新概念，也导致关于“教”（或“宗教”）的新概念。按照天主教所说，人们只可皈依天主，必须与其他所有宗教断绝关系。明清天主教虽然试图包含

① Dudink, p. 131.

② 潇益智旭：《潇益大师全集》第 19 卷，台北：佛教出版社，1989 年，第 11771—11818 页；参见 Charles B. Jones, “*Pì xiè jí*（辟邪集）: *Collected Refutations of Heterodoxy* by Ouyi Zhixu（潇益智旭, 1599 – 1655）”, *Pacific World* 11 (Fall 2009), pp. 351 – 408；此处 p. 356。

③ 《佐辟》21a，第 284 页。

许多儒家观念及风俗，但是对于佛教与民间宗教表现出很强的排他性。面对天主教的排他性，佛教界面临一个巨大诱惑，即通过类似的排他性来抵抗之。在反驳天主教时，许大受陷入这种危险中，重构排他性的“三教合一”，即“三教绝不容四”，但这意味着佛法已放弃“平等如如”的最高目标，而投入众学派之间的争论及竞争。许大受一旦投入进去，便难以脱身。为抵抗天主教，他不断强调华夷之别，显露对外国人的浓厚恐惧，而这完全违背佛法的最高境界，也违背宋明理学的理想。我们认为，许大受意识到这种论战完全违背佛教与儒家的立场，因此他最终决定脱离战场。许大受的智慧在于他最终摆脱宗教之间的冲突，得以从更高角度观察到“平等如如”。故此，我们可以理解为何许大受最终烧毁其作品。

五、结　　论

天主教带到亚洲一个全新的万物本原的概念（赋予统治权的唯一天主）及一个全新的宗教概念（唯一宗教）。在比较包容的亚洲，天主教展现出严重排他性：不允许将天主与其他神混为一谈，也不允许将天主教与其他宗教混在一起，只能与一个被视为非宗教性的传统（儒家）相融合。虽然传教士掌握了天主教与佛教的差异性，但是他们停留在比较负面的理解之上。他们没有阅读佛经，以致对佛教的批判过于武断，大多缺乏根据。利玛窦及其他入华耶稣会士亦不尊重佛教，没有很深入地理解，便出于传教目的而攻击佛教。

当天主教全面否定佛教时，佛教有两条路可走，或忽略天主教的攻击，或主动响应。许大受一开始选择了第二条路。不过，为抵抗天主教所带来的排他性，许大受运用类似方法，建立了一个排他性的“三教合一”，将儒释道构成一个封闭体系以阻挡第四教的参与。为对抗天主教，他提出很极端的说法，表现了很浓厚的民族排外主义。如此一来，他违背了中国传统“天下主义”的包容性。写作《佐辟》后，许大受以积极反天主教的身份四处发送他的小册，决心使国家禁止天主教会，但最终发现他为抵抗天主教会而重构的中国违背了其原初面貌。

至今宗教竞争仍持续主导着世界上的许多冲突，然而，现代化思想也产生了宗教对话的新概念。与传统的包容性不同，宗教对话主动进行交流，在互相尊重的基础上彼此学习。可以说，宗教竞争导致两方变得更极端。所谓“原教旨主义”则违背这些宗教的传统精神。反之，在宗教对话过程中，两方将变得更好：在理解其他宗教的同时，更深地认识到一个宗教对真理没有垄断，相反可通过其他宗教来丰富自己，开放自己，从而变成更好的自己。基督宗教与佛教之间的宗教对话在二十世纪刚刚起步，故此，我们可乐观期待这两大宗教的对话能够接近许大受推崇的“如如平等”。

（责任编辑　任　之）

历史上的苏格拉底问题研究

田书峰

【摘要】有关苏格拉底的历史资料主要来源于阿里斯托芬、柏拉图与色诺芬。但是，学者们对哪些资料更为可靠一直争论不断，因此，历史上的苏格拉底之真像是一个难解的谜团。迄今为止，先后出现三种不同的有关历史上的苏格拉底问题的诠释路径或解决方式。本文尝试对这几种不同的诠释路径进行梳理，认为只有对比性的诠释进路才更为可取。对比性诠释虽然以柏拉图的早期对话为主，但并不排斥其他作品的参考价值，反而推进这些作品中的文本间性研究。

【关键词】苏格拉底；伦理学；柏拉图早期对话

中图分类号：B502.231　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0084－07

作者简介：田书峰，（北京 100875）北京师范大学哲学学院、价值与文化研究中心、社会主义核心价值观协同创新中心讲师。

基金项目：2013 年度国家社会科学基金重大项目“希腊罗马伦理学综合研究”（13&ZD065）

引　言

苏格拉底在古希腊哲学史，乃至在整个西方哲学史都是一位举足轻重的人物。其哲学思想的最大特色，或对西方哲学的开端的最大贡献是：让“哲学从天上下降到人间”①，将哲学对自然的研究引向有关人的幸福的探求。但是，能够重构或审度苏格拉底生平和思想的历史资料非常贫乏，因为他一生并没有撰写任何文字或著作，或者即使写了也没有流传下来。这就是通常所说的苏格拉底问题（Socratic problem），即对西方思想史和文学史进行考古，从有关苏格拉底的二手作品中尝试挖掘历史上的苏格拉底之真像并进行历史还原。20 世纪后期，研究苏格拉底哲学的德国专家 Andreas Patzer 认为“苏格拉底问题在古典哲学史上是最困难的、也是最重要的问题之一”②。关于苏格拉底的生平，如下三位作者尤为重要：阿里斯托芬、柏拉图和色诺芬。其中，只有阿里斯多芬的喜剧《云》是苏格拉底在世时的作品，其余作品都是苏格拉底去逝后写成的。亚里士多德将柏拉图、色诺芬、Sophron、Xenarchus 所写的有关苏格拉底的哑剧一并归入到称为“Σωκρατικοί λόγοι”（苏格拉底的文学作品）的文学类型中。③ 在有关苏格拉底的资料清单中，只有这个“Σωκρατικοί λόγοι”文学类型被看作是比较可靠的历史资料。但是，这些所谓的可靠历史资料仍然遭到很多人的质疑，因为这些作品所描述的苏格拉底形象有时是相互矛盾的，而且这些作者的写作的首要动机不是忠实地记述历史上

① Cicero, *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum*: Lat. /Dt. (Reclams Universal-Bibliothek) Taschenbuch－1997, hrsg. von Ernst A Kirfel (Herausgeber, Übersetzer), Buch 5. Kap. 10－11 Aristotle, *Met*. 987b1－2, übersetzt von W. D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. by Jonathan Barnes, Vol. II, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 1560.

② Patzer, A. (Ed.), *Der Historische Sokrates*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Einleitung, 1987, S. 4.

③ Aristotle, *Poet*, 1447b11, übersetzt von I. Bywater, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. by Jonathan Barnes, Vol. II, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 2316; Aristotle, *Rhet*, 1417a20, übersetzt von W. Rhys Roberts, p. 2262.

的苏格拉底的形象及其思想，而是掺杂着作者本人对苏格拉底的个人想象。随着苏格拉底问题在19世纪初越来越被关注，对苏格拉底的文学作品可靠性的批判顺理成章地成了首要任务。

一、色诺芬的《回忆苏格拉底》

最早对苏格拉底问题提出个人洞见的是施莱尔马赫，认为在将苏格拉底看作是希腊哲学史上重要的开端人物与这些文学作品对苏格拉底的描述或展现的琐碎平庸之间，具有不可调和的矛盾。根据这些作品对苏格拉底的描述，他整日忙于回答一些伦理问题，和自己的学徒或对话者讨论何种生活对于人来说是最好的等问题。基于这样的描述，很难看出苏格拉底代表了希腊哲学的新生。19世纪初人们对苏格拉底的描述和观点主要凭借色诺芬的记述，尤其是《回忆苏格拉底》（Memorabilia），来断定历史中的苏格拉底的观点。[①] 对此，施莱尔马赫并不认同，对色诺芬的观点进行批判[②]：1. 色诺芬不是一位哲学家，而是一位兵士和政治家，因此不能被看作是历史上的苏格拉底的主要哲学立场或观点的忠实代言人。哲学本质上是一种抽象思辨的活动，而色诺芬的作品根本不符合这样的标准，将其作品作为理解苏格拉底的哲学思想实不相称。2. 色诺芬热衷于为自己的老师进行辩护，但他笔下的苏格拉底所要辩护的那些立场是如此的保守和平庸，以至于后人很难理解这样一位平凡无奇的哲学家何以吸引像柏拉图和欧克里德斯（Euclid of Megara）这样的青年才俊。而且，根据色诺芬对苏格拉底的辩护，人们很难理解为什么苏格拉底要被雅典人送上断头台。[③]

色诺芬在《回忆苏格拉底》中极力为苏格拉底的守法和虔敬进行辩护，认为苏格拉底被控告崇拜新神灵是因为他宣称有“神圣的指引”（divine sign），实际上，按照色诺芬的记载，苏格拉底所听到的“神圣指引”与当时的雅典官方权威所听到的声音没有不同，只是雅典人误解了。所以，色诺芬笔下的苏格拉底不是一位具有威胁的宗教革命家，对雅典根本不构成威胁，因为他没有做过不敬神的活动。如若这样，为什么苏格拉底还会以引进新的神明、不钦敬雅典诸神的罪名而被判死刑呢？显然，柏拉图《申辩》的记载更为真实。按照柏拉图的报道，苏格拉底不仅不相信希腊传统宗教中的诸神，认为神圣的存在不依赖于诸神，而且苏格拉底所听信的“神圣指引”根本不同于雅典传统宗教人士的神圣经验。

施莱尔马赫通过对色诺芬的批判，否定了他对苏格拉底记述的可靠性，认为要理解历史上的苏格拉底，唯一可靠的途径是叩问苏格拉底应该是怎么样的人，苏格拉底的真实历史形象应该远超色诺芬的描述。虽然色诺芬在《回忆苏格拉底》中掺杂很多个人想象，尤其是为苏格拉底进行个人辩护的动机非常明显，但这不能否定这部作品对理解历史上的苏格拉底的价值，色诺芬笔下的苏格拉底在某些性格特点和行动规则上与柏拉图笔下的苏格拉底并不冲突。虽然色诺芬是苏格拉底的非正式学徒（只在很短的时间内跟随苏格拉底），对苏格拉底的认识也大多源自柏拉图的对话录，但他对苏格拉底的描述和回忆，不能排除其运用当时公众对苏格拉底的普遍评价或流行看法的可能性。

二、阿里斯托芬的《云》

自施莱尔马赫批判了色诺芬的《回忆苏格拉底》之后，苏格拉底问题引起广泛关注。直到20世纪初，很多希腊哲学专家对这个问题进行重新审视，如罗般（L. Robin）[④]、泰勒（A. E. Taylor）、

① Cf. Louis-André Dorion, “The Rise and the Fall of the Socratic Problem”, in *Cambridge Companion to Socrates*, ed. by Donald R. Morrison, Cambridge University Press, 2011, pp. 2 – 21.

② Cf. A. Patzer, “Einleitung”, in *Der historische Sokrates*, ed. A. Patzer, Darmstadt, 1987, pp. 41 – 58.

③ Cf. Xenophon, *Memorabilia*, 1. 3. 1; 1. 1. 2. (*Xenophon's Erinnerungen an Sokrates*, übersetzt von Otto Güthling, Verlag von Philipp Reclam, 1997, S. 35.)

④ L. Robin, *Les Memorables de Xenophon et notre connaisance de la philosophie de Socrate*, Année Philosophique 21, Paris, 1910, pp. 1 – 47.

伯奈特（John Burnet）[①]、迈尔（H. Maier）等，先后撰写了相关论文或专著[②]。伯奈特和泰勒的立场逐渐被人们所接受，成为主流看法：色诺芬有关苏格拉底的记述对重构历史上的真实苏格拉底几乎没有用处，柏拉图的对话更符合历史上的真实的苏格拉底形象。[③] 尽管对柏拉图的对话所呈现的苏格拉底形象是不是完全等同于历史上的苏格拉底存在不同看法，但至少有一点是肯定的，即柏拉图的对话是研究历史上的真实苏格拉底思想的唯一有价值的资料来源。

那么，苏格拉底同时代的喜剧作家阿里斯多芬的《云》，可否视为重新还原历史上的苏格拉底的可靠资料呢？公元前 423 年，阿里斯多芬写成喜剧作品《云》。他有意创作这部滑稽的作品来揶揄苏格拉底，也许是因为苏格拉底的有些举止或行动在当时的希腊社会看来的稀奇古怪的。《云》的故事梗概是：喜剧主角苏格拉底和他的朋友谢若丰（Chaerophon）经营着一个被称作买卖论辩技巧的学园（phrontisterion）。阿提卡的一个富有的农夫 Strepsiades 让他的独生子 Phidippides 去那里接受培训，目的不是为了学习真理，而是为了不择手段地学会说服别人的能力，以对抗那些一直前来强迫他的儿子偿还因赌输而欠下的一笔可观债务的逼债份子。但 Phidippides 并不想去学习，Strepsiades 只能亲自前去。令人啼笑皆非的是，他只学习到一个跳蚤可以跳“跳蚤脚”的几倍远、蚊子的嘴是不是发出嗡嗡的声音以及其他奇奇怪怪的发明。苏格拉底是坐在一个被悬挂起来的篮子里出场的，因为他可以离开地面，呼吸上面的空气而更能自由地思想。他宣称自己是一个自然主义者，神灵的能力都被赋予自然的能力。他热衷于解释打雷下雨等自然现象，认为宙斯根本不存在。他还说服他的学生放下所谓对神的虔敬与正义，过一种自由的、没有伦理拘束的快乐生活（酒色、宴饮、节庆和赌博等）。一开始，Strepsiades 并没有对苏格拉底教授的东西有所不满，直到有一次 Phidippides 和他意见不合而起争执时挨了儿子的一个掌掴，他才忽然醒悟，儿子堕落的罪魁祸首就是这种新型的思维方式，是苏格拉底及其同伙。喜剧以 Strepidiades 怒火中烧，一把火烧了苏格拉底买卖“思想”的店铺而收场，结束了苏格拉底对学生的伤害。

《云》把苏格拉底描述为一个无神论的自然主义者，或所谓的人本主义智者，即当时兴起的一种新型知识分子群体。大部分学者认为阿里斯多芬的《云》对苏格拉底的描述是错误、荒谬而可笑的，因为这里的苏格拉底形象显然与柏拉图和色诺芬笔下的苏格拉底形象大相径庭。在柏拉图和色诺芬的笔下，苏格拉底是一位不收学费的教师，他利用对话形式教导学生或驳斥他人，有虔敬的宗教热忱，对科学和自然的问题漠不关心，更热衷于人应该怎样生活或什么样的生活才是值得过的好生活等问题。笔者认为，不能把柏拉图和色诺芬笔下的高尚的苏格拉底形象的相似性，作为驳斥阿里斯多芬笔下的丑陋的苏格拉底形象的有力证据，因为柏拉图和色诺芬笔下的苏格拉底形象虽然很是相似，但也有很大不同，而且色诺芬的《回忆苏格拉底》不是理解历史上的苏格拉底的可靠资料来源。克尔凯廓尔曾认为阿里斯托芬的《云》中的苏格拉底形象最接近真实的苏格拉底[④]，但大部分学者还是将这部作品从关于历史的苏格拉底的可靠资料清单中剔除出去。虽然这部作品不能提供一个历史上真实的苏格拉底形象，但至少揭示了苏格拉底的部分性格特点（personalia）、对话方法和物质处境。虽然阿里斯托芬在自己的喜剧中掺杂了很多夸张和戏谑的文学手法，但其作品对苏格拉底研究并非一文不值，至少从他将苏格拉底描绘为当时希腊社会新兴的一种知识分子代表可以看出，在关于如何获得美德方面，苏格拉底与当时希腊社会的传统看法是截然不同的。[⑤]

三、怀疑论与支持论的对立

根据伯奈特和泰勒的看法，色诺芬和阿里斯托芬的作品都不能被看作是理解历史上的苏格拉底的

① J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1914; A. E. Taylor, *Varia Socratica*. London: NA, 1911.

② H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tuebingen, 1913.

③ J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1914, p. 150.

④ S. Kierkegaard, *The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates*, New York: Harper and Row, 1965.

⑤ T. C. Brickhouse and N. D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Colorado: Westview Press, 2000.

可靠资料来源，依靠这些资料，根本无法还原或重构真实的苏格拉底的形象和其思想，所以剩下的柏拉图的对话是唯一仅存的可靠资料来源。但是，转向柏拉图的对话不等于完全解决了苏格拉底问题，学者们对柏拉图的哪些对话才真正对理解历史上的苏格拉底具有建树也是众说纷纭。这些不同观点可以分为互相对立的两种[①]：1. 历史上有关苏格拉底的文学作品（Σωκρατικοί λόγοι），包括柏拉图的对话录都具有虚构的文学成分（fictional nature），不足以作为可靠的历史资料，所以历史上的苏格拉底问题是一个无法解决的虚假问题。这种主张的代表是约艾尔（K. Joël）、日宫（O. Gigon）。2. 这些文学作品中，只有柏拉图的对话录能真正揭示历史上的苏格拉底的思想。不管是早期、中期还是晚期的对话，凡是柏拉图放置于苏格拉底之口所说出的话，都能揭示出历史上的苏格拉底形象。这种观点以伯奈特和泰勒为代表。但是，有学者认为并不是所有的对话都具有同等的价值：坎恩（C. Kahn）认为柏拉图的对话录中只有《申辩篇》是最为可靠的资料，其他对话都具有虚构成分[②]；乌拉斯托斯（G. Vlastos）坚定认为柏拉图的早期对话真实可靠地再现了历史上的苏格拉底。

根据第一种观点，历史上的苏格拉底问题是一个根本无法解决的问题，因为所有关于苏格拉底的作品都具有虚构性，不能作为史料，所以，试图重构或还原历史上的苏格拉底及其思想的尝试便无从谈起。这种观点可以称为彻底的怀疑主义。约艾尔最早提出所有有关苏格拉底的作品都具有虚构性的主张，认为无论是色诺芬还是柏拉图的作品的首要目的都不是为了忠实地再现历史中的苏格拉底，而是掺杂着个人的自由想象。迈耶尔（H. Maier）、日宫、克鲁斯特（A. H. Chroust）都认可约艾尔的这种主张。迈耶尔认为苏格拉底根本不是哲学家，只是在伦理学和辩论术方面有贡献，但他承认《申辩篇》和其他早期柏拉图对话具有一定的历史参考价值。[③] 克鲁斯特则将这种看法推向极端，认为苏格拉底在不同作家笔下呈现的形象是不同的，色诺芬笔下的苏格拉底具有戏剧家风格，在柏拉图那里变成为伦理哲学家，在亚里士多德那里则是理念主义者，因此一切关于苏格拉底正面形象的报道都是不可信的，我们只能从反面来重塑苏格拉底的形象。根据智者波利克拉特（Polycrates）在苏格拉底死后几年后撰写的《对苏格拉底的控告》一文，他推断苏格拉底其实是政治活动家，是因为积极参与推翻雅典的民主制度而被控告入狱的。[④] 这种观点受到学者的抨击，因为无法解释这样一位颠覆雅典民主制度的人、被雅典人痛恨的人怎么能够成为柏拉图哲学的代言人？坎恩对这种极端的怀疑主义进行修正，认为苏格拉底问题根本不在历史研究的范围下，任何相信有关苏格拉底的作品再现了历史的苏格拉底的观点都是一种误解，包括柏拉图的对话。[⑤] 但是，坎恩将柏拉图的《申辩篇》看作例外，认为它是唯一能够再现真实的苏格拉底的史料。[⑥] 无独有偶，罗斯（Ross）、顾特瑞（Guthrie）、德灵（Düring）等认为《申辩篇》不属于亚里士多德所说“Σωκρατικοί λόγοι”，德灵甚至认为可以基于《申辩篇》重新建构历史上的苏格拉底的哲学思想。[⑦]

这种极端的怀疑主义遭到乌拉斯托斯为代表的学者的极力反驳。乌拉斯托斯通过对比柏拉图早期对话和中晚期的对话而发现不同的苏格拉底形象，将早期对话中的苏格拉底称为早期的苏格拉底（Socrates in the early dialogues，简称 Se），将中期对话中的苏格拉底称为中期的苏格拉底（Socrates in

① K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Vol. 3. Berlin, 1893 – 1901; O. Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern: Franke, 1947.

② C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996; G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, 1991; *Socratic Studies*, Cambridge 1994. Richard Kraut 和 Terence Irwin 都支持乌拉斯托斯的看法。

③ Maier 1913, p. 103. 叶秀山在《苏格拉底及其哲学思想》一书中批判了迈耶尔的看法，后者认为亚里士多德关于苏格拉底的资料主要源于色诺芬。这种观点令人匪夷所思。（叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，北京：人民出版社，2007 年，第 11—12 页。）

④ A. H. Chroust, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 196.

⑤ C. H. Kahn, “Vlastos's Socrates”, in *Phronesis* 37 (1992): 240; *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, pp. 74 – 75.

⑥ Kahn 1996, p. 88; 1992, p. 257, 240.

⑦ K., Düring, “Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates”, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 14, 1987, pp. 75 – 94; K. Düring, “Die Philosophie des Sokrates”, in *Gymnasium* 99, 1992, pp. 2 – 4.

the midterm dialogues，简称 Sm)[①]，认为这两个不同时期的苏格拉底至少在十个方面有着明显差异。[②]他提出这样的假设：柏拉图在早期对话中并不像色诺芬那样旨在描述的意义上还原苏格拉底的对话场景、再现苏格拉底的昔日风采，而是更多着意于呈现自己的早期哲学思想，因为柏拉图在其哲学思想的发展早期吸收了苏格拉底的哲学洞见；而中期的苏格拉底（Sm）则与早期的哲学发展路线发生断裂，这种断裂的最大特征是柏拉图提出的独立而自存的形式理论（theory of forms)。[③] 乌拉斯托斯认为，亚里士多德的看法就是一个有力的证明。亚里士多德在《形而上学》与《尼各马可伦理学》的一些文本中，认为是柏拉图而非苏格拉底提出了普遍的形式与具体的个别事物相分离[④]，而且所有有关形式的分离思想都是柏拉图提出的[⑤]，而苏格拉底寻求的定义对象是针对普遍事物的，这可能对柏拉图的形式分离学说产生重要影响，但苏格拉底并没有将普遍性的东西与具体事物分离开来。[⑥] 早期苏格拉底的思想作为直接源自苏格拉底本人而进行报道，以至于柏拉图的早期对话好像理所当然是他认识苏格拉底的哲学思想的可靠来源，而柏拉图的中期对话则更多是柏拉图借助苏格拉底的口讲述自己的理念哲学。[⑦] 早期柏拉图在对话中所展现出来的苏格拉底具有伦理热忱，是理智主义的德性观代表，其道德心理学使他否认意志薄弱（akrasia 或译为不节制)，并且宣称自己一无所知，使用诘问式来反驳那些自以为知道智慧是什么的人。而中期柏拉图对话中的苏格拉底却是另外一种形象，柏拉图借苏格拉底的口讲述自己的理念论、灵魂的三分学说和政治哲学。乌拉斯托斯认为，这种早期的柏拉图对话与中期的柏拉图对话在思想进路方面的改变或者断裂，所表达的并不是苏格拉底的哲学思想方式的改变，而是柏拉图本人的哲学思想的发展轨迹的变化。

乌拉斯托斯的假设受到不同学者的批判。柏沃斯路易斯（Beversluis）认为，即使承认乌拉斯托斯所主张的 Se 与 Sm 之间的明显差异，也并不能就此证明早期的柏拉图对话所描述的就是历史上的

---

① 按照乌拉斯托斯的看法，柏拉图早期对话分为两组：第一组主要是诘问式对话篇（elenctic dialogues)，包括《申辩篇》《凯米德斯》《克里同》《欧绪弗伦》《高尔吉亚》《小希皮亚斯》《伊翁》《拉克斯》《普罗泰戈拉》《理想国》（第一卷）（Rep. I)；第二组由过渡性对话组成，写于诘问式对话之后、中期对话之前，包括《欧绪德牧斯》《大希皮亚斯》《吕西斯》《美涅克塞姆斯》《美诺》。柏拉图中期对话包括《克拉图鲁斯》《斐多》《会饮》《理想国 II－X》《斐德洛》《巴曼尼得斯》《泰阿泰德》。柏拉图的晚期对话包括《蒂迈欧》《克里提亚》《智者》《政治家》《斐乐布》《法篇》。Cf. G. Vlastos, *Socrates*: *Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991. pp. 46－47.

② G. Vlastos, *Socrates*: *Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, pp. 47－49.

③ 按照柏拉图的对话，早期的苏格拉底与中期的苏格拉底有十种不同：(1) 哲学的领域（The Range of Philosophizing)：Se 是伦理哲学家，Sm 是伦理哲学家、形而上学家、知识论者、科学哲学家、语言哲学家、宗教哲学家、教育哲学家、艺术哲学家。(2) 形而上学的形式理论（Metaphysical theory of Form)：Sm 宣称发展出一套有关能够分离存在的形式和灵魂的形而上学理论，灵魂通过回忆起出生前的知识来学习；Se 根本没有这样的理论。(3) 哲学研究的方法（Method of philosophical investigation)；Se 通过诘问法来寻求知识，但宣誓他并不具有任何知识；Sm 寻求可以论证的知识，并坚信他已经找到。(4) 灵魂的形而上学理论：Sm 具有复杂的三分灵魂论，但 Se 并不具有，而是将伦理德性的概念混淆，使意志薄弱（不自制）成为不可能。(5) 科学兴趣（The scientific interests)：Sm 完全掌握当时的数学科学，Se 宣称对这些科学没有兴趣，而且在整个早期以诘问法为主的对话中没有给出任何他懂数学的证明。(6) 哲学的实践（practice of philosophy)：Se 的哲学是大众的，Sm 的哲学是精英的。(7) 政治理论（political theory)：Sm 具有负责的政治理论，按照他的宪法系列，民主应该被放置到当时最差的政府体制行列中，甚至低于荣誉制和寡头制，只是比没有法纪的独裁制好一些；Se 没有这种理论，尽管他激烈批判那时在雅典发生的事情，但仍然喜欢雅典和它的律法甚于任何当时的其他城市，遗憾的是他并没有给出任何解释。(8) 对哲学的爱欲：Se 和 Sm 都具有爱欲（Eros）哲学家的称号，Sm 的爱欲的形而上学基础是在对超验的美的理念的爱中，这在 Se 是找不到的。(9) 宗教的面向（the religious demension)：Se 的虔敬存在于对神的服侍以及神对人的要求，而神具有伦理特性，这种宗教是实践的，实现在行动中；Sm 的个人宗教以与神灵的沟通为中心，但神是非人格性的形式，这是神秘主义的，实现在沉思中。(10) 哲学的研究方法（Methods of philosophical studies)：Se 的哲学研究方法是诘问式的，即通过驳斥持有反对意见的对话者所辩护的命题来寻求伦理真理；Sm 是教导性的哲学家，将自己的思想传给意见相同的对话人。Cf. G. Vlastos, *Socrates*: *Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, pp. 47－49.

④ Aristotle, *Met.* 1078b30.

⑤ Aristotle, *EN* 1096a13、a17.

⑥ G. Valstos, *Socrates*: *Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, pp. 145－146.

⑦ G. Vlastos, "Socrates", in *Socrates Critical Assessments*, ed. by William J. Prior, Vol. I: *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*, New York, 1996, pp. 144－149.

苏格拉底之镜像。[①] 罗斯也认为，柏拉图对话录本身并不能作为有力的证明，因为这两种不同的苏格拉底学说也可以被看作是专属柏拉图的，和苏格拉底无关。所以，乌拉斯托斯需要外在证明来支持自己的主张，即需要借助亚里士多德与色诺芬有关苏格拉底的说辞。同时，很多学者指出，亚里士多德在《形而上学》与《尼各马可伦理学》中对苏格拉底的提及并不能被视为绝对可靠的证明，除非亚里士多德是基于柏拉图早期对话录以外的资料来源而赋予苏格拉底相应的哲学命题。但是，我们并不知道亚里士多德除了参考柏拉图对话录或色诺芬的作品外，还有什么不同的资料来源可以利用。即使有，我们对这些资料来源也一无所知。[②] 那么，色诺芬是否可以充当有力的外来证明呢？自从施莱尔马赫质疑色诺芬的《回忆苏格拉底》对重构历史上真实的苏格拉底的可靠性或有用性以来，色诺芬的作品就被排除在具有权威的有关苏格拉底的历史资料之外，因为色诺芬并不是苏格拉底的正式门生，只是出于偶然机会与苏格拉底相遇，而且并未在苏格拉底受审时在场。尽管这样，乌拉斯托斯仍然将色诺芬有关苏格拉底的记述作为有力的外来证明，其前提是当色诺芬对苏格拉底的记述与柏拉图早期对话中的记述并不相悖时，能被看作是支持其主张的有力证明。问题是，既然色诺芬的《回忆苏格拉底》与柏拉图的早期对话录中的苏格拉底的报道在很多重要的哲学思想方面彼此冲突，那么，乌拉斯托斯如何能够只利用二者关于苏格拉底的哲学思想方面相一致的报道作为外来证据呢？另外，柏沃斯路易斯也提到在那些被 Se 所肯定的哲学命题与对这些命题的论证之间存在着差异，如果说前者是历史上的苏格拉底的真实想法，那么，柏拉图早期对话中对这些想法的论证则属于柏拉图，而非苏格拉底。[③] 综上所述，乌拉斯托斯用亚里士多德或色诺芬作为佐证不但没有解决问题，反而令历史上的苏格拉底问题更加扑朔迷离。

四、对比性的诠释

关于历史上的苏格拉底问题，极端的怀疑论与支持论的争论至今仍在进行着，并无定论。但可以肯定的是，那些被亚里士多德称为“Σωκρατικοί λόγοι”的作品多少带有某种想象的文学成分，而非旨在重构历史上的苏格拉底之真像和思想，就连柏拉图的早期对话录能否作为重构历史上的苏格拉底的最为可靠的资料来源都受到很多质疑。因而，要实现重构历史上的苏格拉底之真像希望渺茫。在这种研究困境中，乌拉斯托斯力排众议，始终坚信基于早期的柏拉图对话录与中期的柏拉图对话录中的苏格拉底十个方面的明显差异或者巨大转变，就能推测出早期的柏拉图对话表述的是苏格拉底本人的哲学思想，而中期的柏拉图对话是柏拉图本人的哲学思想之发挥。尽管这种推测或假设遭到很多学者的反驳，因为他仍然不能证明柏拉图的苏格拉底（Platonic Socrates）就是历史上的苏格拉底（historical Socrates），但他仍然不愧为继迈耶尔（1913）之后又一位以重构历史上的苏格拉底之真像为研究旨趣的学者，是对苏格拉底哲学思想进行系统性研究的开创者。

乌拉斯托斯的假设如果具有说服力，那么，他首先需要证明柏拉图的早期对话就是历史上的苏格拉底本人的哲学思想。按照他的看法，柏拉图的早期对话并不是旨在重现苏格拉底的生平纪实（biography），重点在于将他在苏格拉底那里所听到和学到的一些哲学思想经过反思之后，用自己的哲学语言和哲学论证表述出来。乌拉斯托斯在生平纪实与哲学思想之间做出的区分并不是自明的，因为我们可以像维特根斯坦那样反问，为什么这两者不能同时都是柏拉图本人的思想呢？虽然乌拉斯托斯的假设至今仍有争议，但至少为我们提供了一种重构历史上的苏格拉底的真实思想的可能性。今日，我

① “Instead, I will argue that even if the Platonic corpus does contain two ‘antithetical’ philosophies, Vlastos has not confirmed his hypotheis that the philosophy of SM is the philosophy of Plato and that the philosophy of SE is the philosophy of the historical Socrates.”(see J. Beversluis, “Vlastos's Quest for the Historical Socrates”, in *Socrates Critical Assessments*, ed. by William J. Prior, Vol. I: *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*. New York, 1996, p. 203.)

② C. H. Kahn, *Vlastos's Socrates*, Phronesis 37: pp. 233 – 258.

③ J. Beversluis, “Vlastos's Quest for the Historical Socrates”, in *Socrates Critical Assessments*, ed. by William J. Prior, Vol. I: *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*, New York, 1996. p. 212.

们如乌拉斯托斯一样必然面对如下困难：苏格拉底的图像的多元性（diversity）或非一致性（inconsistency）。面对这种困境，有三种可能选择。第一是如同乌拉斯托斯一样，更多地选取柏拉图的早期对话而非色诺芬的作品作为重构或解决历史上的苏格拉底问题的依据，因此，柏拉图早期对话获得更好的研究。第二种是认为历史上的苏格拉底问题不是我们可以解决的问题，这样的任务远非我们的能力之所及，苏格拉底问题带给我们的最大的启示应当是他的影响：他的哲学理念的超凡丰富性以及他作为道德楷模而垂范后世的力量①。第三种可能性是干脆放弃还原历史上的苏格拉底的设想，因为这样的设想不但不会帮助我们解决苏格拉底问题，反而会导致一种双重的否认：一方面，在寻求历史上的苏格拉底无果的同时，我们会扬弃所有与历史的苏格拉底之幻影不相符合的观点；另一方面，历史上的苏格拉底问题会阻碍我们对历史上有关苏格拉底的各种报道或记述的公正的历史理解。② 总之，通过公元前 4 世纪的关于苏格拉底的作品（σωκρατικοί λόγοι），并不能获致一个统一性的苏格拉底之图像，相反，这些作品所呈现的苏格拉底图像描述各异，甚至互相矛盾。如何在这些不同的苏格拉底图像中确定被人们所认可的一种历史上的或者最接近历史上的苏格拉底的图像，就成了当务之急。也许，我们对执行这样一种任务的激情更多地源自人性中的求真欲望，即对历史真相的偏爱，但在年代如此久远、资料如此有限、记述如此不一的情况下，执着于还原苏格拉底的真实镜像未免显得有些幼稚和不自量力。无论如何，苏格拉底作为哲学家的形象和作为道德的典范，早已对后世的哲学发展产生无法估量的塑造性影响。

在上述诸种不同的选择背后透显着对有关苏格拉底的文学作品的诠释视角之不同。以施莱尔马赫为代表的反色诺芬派、以日宫和莫里森为代表的怀疑派，以乌拉斯托斯为代表的乐观派或支持派，都发展出自己独特的关于历史的苏格拉底问题的阐释路径。虽然这些不同的诠释视角或阐释路径意味着不能平等地或不加区分地对待这些“σωκρατικοί λόγοι”，但没有任何一种阐释路径被证明为不容置疑的。如果各持己见，无疑会导致无休止的争论。在这种情况下，与其执着于将历史上的苏格拉底之真像弄得水落石出，不如将历史上的苏格拉底问题搁置起来，选择一种对比性的阐释。对比性的阐释（comparative exegesis）不是不加区分地对待这些“Σωκρατικοί λόγοι”，而是更强调要尽可能地推进这些作品中的共同主题的研究，比如苏格拉底惯常使用的诘问法（Elenchus）、苏格拉底坦言自己的“无知”、苏格拉底在雅典受审时的辩护（Apologie）等，因为柏拉图的苏格拉底与历史上的苏格拉底之间的区分并不能仅仅通过分析这些“Σωκρατικοί λόγοι”就能自见分晓。在这种真假难辨的情况下，选择以共同主题或文本间性（intertextuality）为基础的对比性阐释路径不失为上策。笔者虽然不完全赞同乌拉斯托斯的假设，但至少不否定柏拉图的早期对话录对理解苏格拉底的哲学思想的优先性，同时这并不表示色诺芬、阿里斯托芬、埃斯基涅斯等人有关苏格拉底的作品或残篇对理解苏格拉底的哲学思想没有丝毫价值，如同施莱尔马赫以来那些只以柏拉图的对话录为了解苏格拉底的唯一资料来源的学者们所主张的那样。

这种对比性的阐释路径仍以柏拉图的早期对话录为主，同时兼顾其他作品，尤其是柏拉图早期对话录中的苏格拉底形象与其他作品中的苏格拉底的形象相互矛盾的地方更值得关注，恰恰是这种相互矛盾之处更能显露出问题所在。另外，是否能够从苏格拉底之后发展出的不同伦理学传统窥见历史上的苏格拉底呢？苏格拉底作为道德典范对柏拉图的学园派、新柏拉图主义和斯多亚伦理学的传统产生积极影响，而在漫步学派和伊壁鸠鲁的伦理学传统那里，苏格拉底的伦理学命题则常常被作为对立的立场而加以批驳。无论如何，苏格拉底对后来的伦理学史的发展所产生的影响是不容忽视的。

（责任编辑　任　之）

---

① D. Morrison , “*Xenophon*” *In Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, eds. by J. Brunschwig and G. E. R. Lloyd. Cambridge, MA, 2000. p. 780.

② Louis-André Dorion, “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, in *The Cambridge Companion to Socrates*, eds. By Donald R. Morrison, Cambridge Univ. Press, 2011, p. 21.

如何进入柏拉图对话？

黄俊松

【摘要】近现代柏拉图研究传统中的发展论、编年学说、文体研究起源于19世纪的德国，它们相互支撑，构筑起柏拉图学界占主导地位的方法论即发展论范式。然而，这一范式很大程度上只是德国浪漫主义精神的自我表达，并不能完美地诠释柏拉图。20世纪90年代左右，发展论范式开始动摇，研究者纷纷转向对柏拉图的作家身份以及对话文体的研究。通过探究柏拉图哲学和他所选择的文体之间的本性质关联，可认识到对话这种“最富孕育性的形式”足以克服书写的缺陷，能使得读者参与到鲜活的哲学对话中。

【关键词】柏拉图；发展论；文体研究；作家；对话

中图分类号：B502.232　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0091－08

作者简介：黄俊松，江苏仪征人，哲学博士，（广州 510275）中山大学博雅学院讲师。

基金项目：高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目（16wkpy01）

20世纪90年代前后，英美柏拉图学界在研究范式的问题上出现了根本性转变：一是近现代以来占主导地位的发展论范式日渐动摇并濒临崩溃，但尚无新范式替代它；二是在有关柏拉图作品的文学形式与哲学论证之间的关系问题上出现新一轮争论。[①] 这两大转变促使研究者开始破旧义、立新说。对此，笔者将借助泰勒（C. C. W. Taylor）等人的论述来梳理近现代柏拉图研究界主流范式[②]的源流及特征，指出其局限或缺陷所在，并尝试为研读柏拉图对话提供一种较为稳妥的方法论。

一、近现代柏拉图研究的主流范式：发展论、编年学说、文体研究

在20世纪末由哈克特（Hackett）出版公司所出版的英译本《柏拉图全集》导言中，主编库珀（John M. Cooper）开篇即宣称“柏拉图的对话作品自从约两千四百年前诞生以来，就一直都能在每一代人中找到其读者”[③]，但不久又说“除了残缺的《蒂迈欧》拉丁语译本之外，柏拉图的作品在西方拉丁语世界将近一千年内都未能得到研究”[④]。虽然他始终强调研读柏拉图作品的连续性以及其自

① Cf. Julia Annas and Christopher Rowe, “Introduction”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, ed. by Julia Annas and Christopher Rowe, Harvard University Press, 2002, pp. ix-x.

② 这里所言的主流范式是指19、20世纪占主导地位的发展论范式，不包括伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）、克莱因（Jacob Klein）、斯特劳斯学派（Straussian）、图宾根学派（Tübingen）的研究进路。Cf. Brad Inwood, “Comments on Taylor”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 86; David L. Roochnik, “Terence Irwin’s Reading of Plato”, in *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by Charles L. Griswold, Jr, The Pennsylvania State University Press, 2002, p, 184.

③ John M. Cooper, “Introduction”, in *Plato: Complete Works*, ed. by John M. Cooper, associate ed. by D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. vii.

④ Ibid., p. vii.

15 世纪文艺复兴以来就在欧洲文化中的核心地位，但事实上，柏拉图的研读传统在西方曾经中断了千年之久。

虽然自文艺复兴以来，柏拉图的作品被译成拉丁文，其后又被译成现代欧洲各主要语言，但对柏拉图作品真正大规模的研究要迟至 19 世纪，而且主要是在德国。此外，近现代以来发端于德国的柏拉图研究传统带有浓厚的 19 世纪德国浪漫主义精神的特征。这些研究与其说是对柏拉图作品的研究，不如说是德国浪漫主义精神自身的表达。近现代的研究传统大多既没有诉诸古代柏拉图主义传统，也没有深入探究柏拉图对话本身所独有的特征，而是从自身的预设出发，虽然成果斐然，但终究不能完美地诠释柏拉图，而且弊端日益突显。直到 20 世纪 90 年代，整个柏拉图研究界才开始转向。①

1999 年 8 月，哈佛大学希腊研究中心召开题为“柏拉图和苏格拉底：解释柏拉图对话的各种进路”（Plato and Socrates：Approaches to the Interpretation of the Platonic Dialogues）的讨论会②，泰勒梳理了当时诸种范式的源流。在他看来，面对这些范式出现的危机，首先要对它们的核心问题进行彻底地追问：在柏拉图的解释史上，“苏格拉底”开始与“柏拉图”相分离的时间及原因；发明早期对话即苏格拉底对话（Socratic dialogues）这一概念的人是谁及其原因；柏拉图研究者们何时开始系统考察或假设中期对话与晚期对话之间的区别及其原因，等等。③ 他将当时柏拉图研究界的诸种范式追溯至 19 世纪，集中讨论施莱尔马赫（F. Schleiermacher）、赫尔曼（K. F. Hermann）、格罗特（George Grote）等人的范式特征、出现的原因及共通之处，认为他们的各种范式的共同特征在于持有某种意义上的发展论，这种发展论源于 19 世纪初的德国，是在其时浪漫主义精神的熏染下形成的。④

首先，泰勒借用柏林（Isaiah Berlin）对浪漫主义精神的描述，对照施莱尔马赫的柏拉图翻译导论，指出施莱尔马赫的柏拉图解释完全类似于黑格尔式的发展观。施氏的发展论特征是：撇开柏拉图对话的外在因素，完全从对话内部出发，强调要对柏拉图思想作发展式理解，即将对话划分为早期、中期、晚期，而且每一个较后的阶段都以较前阶段的结果为先决条件，由此可将柏拉图对话构建成一种体系性的、前后逻辑环环相扣的发展图式。这可以称为“内在论的历史发展进路”⑤。这种完全无视外在因素的进路似乎是施莱尔马赫独有的。

另一种考虑外在因素的进路则较为流行，可以称之为“外在论的历史发展进路”，主要代表是赫尔曼。赫尔曼接受施莱尔马赫的基本预设，即对柏拉图对话要作发展式理解，但他将对话的发展与当时的历史背景联系起来，着重提及伯里克利时代雅典的道德和政治状况、苏格拉底的审判和死亡、柏拉图漫游各地所受到的苏格拉底之外的影响，并且将对话分期与这些外在事件对应起来。在他的论述中还出现某些新的东西：一是将一组对话认定为本质上是苏格拉底的对话，它真实表现了实际的苏格拉底的哲学活动，二是明确将对话按照编年大致分为早中晚三组。⑥

此外，泰勒还简略考察赫尔曼之前和稍后德国学界的研究状况，认为那些研究要么和赫尔曼的研究大同小异，要么是赫尔曼和施莱尔马赫二者解释的折衷，不外以下四个特点：一是认为有一组对话写于苏格拉底生前，意在呈现历史上实际的苏格拉底；二是认为受苏格拉底的审判和死亡所激发而创作了一组作品；三是认为受其他哲学学派的影响，柏拉图的某些对话开始脱离苏格拉底而独立发展；

---

① 代表性争论文集可参见 *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, ed. by Julia Annas and Christopher Rowe; *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by Charles L. Griswold, Jr.

② 会议论文于 2002 年结集出版，即 *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*。笔者之所以提到这部文集，主要是因为其中的许多作者早年或多或少都算得上是旧范式的信奉者，但其后越来越感到旧路不通，才开始批判或者至少开始反思旧范式。

③ Cf. C. C. W. Taylor, “The Origins of Our Present Paradigms”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 73.

④ Cf. ibid., pp. 74 – 75.

⑤ Cf. ibid., pp. 75 – 76.

⑥ Cf. ibid., pp. 76 – 77.

四是认为在之前预备的基础上，柏拉图的作品变得越来越体系化并最终抵达某种顶端。[①] 这四个特点为19世纪德国柏拉图研究界所共有，虽然各家在具体细节上可能有所不同。

除德国学者外，泰勒还提到英国的格罗特，认为受德国发展论范式的刺激，格罗特开始挑战这一范式。格罗特强调柏拉图对话的非体系性特征，认为每一部对话都自成一个独立的戏剧世界，完全独立于其它对话；而且我们对柏拉图生平知之甚少，在对话中柏拉图也从不以自己的声音说话，因而无法将对话与外在因素联系起来。他甚至将柏拉图比拟为莎士比亚，认为柏拉图不居住于任何世界，而是创造了每一个世界。格罗特的这种解释似乎既不同于施莱尔马赫的内在进路也不同于赫尔曼的外在进路，但正如泰勒指出的，这些都不是格罗特深思熟虑的想法，在某些关键点上他依旧逃脱不了德国发展论的范式：他欣然接受有关柏拉图拥有形式理论（Theory of Forms）以及拥有其它被称为柏拉图教义之类的学说；他推进了有关柏拉图思想发展以及将对话系于历史背景的假设；抛开编年不谈，他认为在一组对话中，柏拉图描述的是历史上的苏格拉底，而在另一组对话中，柏拉图最为远离苏格拉底，等等。因而，格罗特为柏拉图对话提供的是一种线性顺序，严格说来其进路是一种混合物，并没有完全脱离发展论范式的影响。[②]

在讨论19世纪的范式后，泰勒简要提及它在20世纪的回响，比如卡恩（Charles Kahn）等人的“统一派”阅读可以追溯到施莱尔马赫，斯托克（Michael Stoke）等人的后现代解释可以追溯到格罗特，格思里（W. K. C. Guthrie）、沃拉斯托斯（Gregory Vlastos）、厄文（Terence Irwin）等人意在区分苏格拉底和柏拉图的论述可以追溯到赫尔曼等人的解释。[③]

在19世纪的柏拉图研究中，无论是从柏拉图作品的内在关联出发，企图找出某种体系性的、必然的历史发展进程，还是从柏拉图作品的外在关联出发，企图将柏拉图的作品系于当时的历史背景，以寻求柏拉图思想受外界影响而呈现出的历史发展轨迹，都必然会引出有关柏拉图作品的编年问题，而寻求确切编年的企图又催生出所谓的文体研究（stylometric studies）。文体研究始于19世纪60年代，由坎贝尔（Lewis Campbell）开创。坎贝尔的文体研究大体是基于亚里士多德的说法即《法律》晚于《理想国》，以及根据第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）的报道即柏拉图死时《法律》尚未出版（还在蜡板上），因而认为《法律》是最晚作品且早于《理想国》；接着，他先以《法律》为中心找出文体特征与之近乎相同的《智者》《政治家》《斐勒布》《蒂迈欧》《克里提阿》，将这六部对话定为最晚一组；然后，由于《理想国》的文体特征与最晚那组对话的文体特征虽有很大不同但有不少类似，于是据此以《理想国》为中心找出文体特征与之类似的《斐德若》《巴门尼德》《泰阿泰德》，并将这四部对话定为第二组；最后，其它那些几乎完全不具有最晚对话之文体特征的对话，被定为时间上最早的第一组。[④]

经过19世纪后半叶语文学家的努力，终于在柏拉图作品中清晰区别出三组文体风格迥异的对话，在此基础上，柏拉图作品的大致编年似乎可以最终确立。在卡恩看来，虽然文体研究存在诸多问题，但仍不失为一项伟大的历史语文学成就。19世纪争论的一个主题就是要为对话的编年顺序寻找一个可靠的标准，而很大程度上正是坎贝尔等人的文体研究才有效地结束了这场争论，因此，其成就被认为可以和同时代的圣经批评（所谓底本假说）以及稍后的荷马批评（所谓口头传统）相媲美。[⑤]

---

① Cf. ibid., p. 78.

② Cf. ibid., pp. 79 – 81.

③ Cf. ibid., p. 82.

④ Cf. Charles Kahn, “On Platonic Chronology”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, pp. 93 – 94.

⑤ Cf. ibid., p. 94.

二、旧范式的缺陷

发展论范式笼罩着 19、20 世纪的柏拉图研究，直到 20 世纪末才受到广泛质疑。在旧范式动摇之际，泰勒追根溯源地考察了其出现的时间及原因，指出其症结所在。在他看来，尽管发展论传统的内部各家意见纷纭，但无疑有两点共通的预设，即柏拉图的对话作品有着一个历史，而且有关这一历史的知识与我们对柏拉图作品的理解有关联。① 在笔者看来，泰勒所论述的范式虽然大致可以分为发展论范式（以施莱尔马赫、赫尔曼为代表）和反发展论范式（以格罗特为代表）②，但在根本预设上，二者其实是同根生，格罗特的解释只是对德国范式的一种反应（reaction），在根本问题上依然受制于德国范式并且由德国范式所塑造。至于内在论、外在论的历史发展进路，虽有不同且影响不一，但都植根于某种普遍的、根深蒂固的历史主义意识③，都是浪漫主义精神的自我表达，因此，近现代以来主流学界的根本范式其实是一种基于历史主义意识的发展论。然而，这种普遍的历史主义意识本身却并不普遍，它只是一个特殊时代（19 世纪）、特殊民族（德国）、特殊的智识氛围（浪漫主义）的产物。正如安娜斯（Julia Annas）所言，对柏拉图作品作历史发展式的解释，在 19 世纪之前是闻所未闻，古代柏拉图主义者全然没有创作编年的问题意识。④

此外，在柏拉图对话中生硬地划分出苏格拉底和柏拉图，认为早期对话可以称作是“苏格拉底对话”，其中的苏格拉底是历史上实际的苏格拉底，而中期对话则显示出柏拉图开始脱离苏格拉底的影响而日趋独立，因此其中的苏格拉底只是柏拉图的代言人，等等。⑤ 这更是某种解释性的预设⑥。

至于文体研究，正如泰勒所言，它只是修正了发展论范式，而没有根本地颠覆它⑦；实际上，它只是由发展论这一问题意识催生出来的问题，而且在某种意义上，正是它为发展论提供了某种貌似可靠的编年划分。尽管文体研究成果卓著，但它只是大致区分了三组对话，至于每一组对话内部的具体划分，则根本不能确定。⑧ 而且，文体上的显著区别和编年划分是否存在必然关联，是否可以藉此将柏拉图对话笼统地划分为早中晚三期，这也是一个根本不能确定的问题。⑨ 再者，就算可以将柏拉图的实际创作划分为早中晚三期，但这种实际写作时间的顺序是否代表了柏拉图思想的发展阶段，也毫无确切性可言。正如格里斯沃尔德（Charles L. Griswold，Jr.）所说，文体研究至多只是识别出某些对话具有某些共同特征，但其自身并不能确立任何对话的相对创作时间或实际创作时间，此外，即使知道任何对话的确切创作时间，也不能推进对柏拉图的理解。⑩

以上便是发展论及文体研究所面对的根本性的困境和难题。而在发展论框架的影响下，近现代的柏拉图研究还呈现出某种片面的和主观的特征。比如，通常会抽出柏拉图对话的某些片段或主题来构建某种历史发展的图式（诸如形式论或理念论等）；或者，如果某些对话不符合预先设定的发展模

---

① C. C. W. Taylor, “The Origins of Our Present Paradigms”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 74.

② Cf. Brad Inwood, “Comments on Taylor”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 85.

③ Cf. C. C. W. Taylor, “The Origins of Our Present Paradigms”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 74.

④ Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1999, p. 4.

⑤ 这一派的代表人物是 Gregory Vlastos。Cf. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991, pp. 46 – 49.

⑥ Cf. Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, pp. 3 – 4.

⑦ 这一研究最大的修正是将《理想国》从晚期挪到中期。Cf. C. C. W. Taylor, “The Origins of Our Present Paradigms”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 79.

⑧ 实际上，文体研究的开创者 Lewis Campbell 已经很清楚意识到这一点。Cf. Charles Kahn, “On Platonic Chronology”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, p. 109n1.

⑨ 文体区别和编年划分之关联预设主要是基于亚里士多德和第欧根尼·拉尔修的说法，但这早就遭到 G. E. L. Owen 等人的反对。Cf. Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, p. 4n8.

⑩ Cf. Charles L. Griswold, Jr., “Comments on Kahn”, in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, pp. 130 – 136.

式，就会被判定为伪作，等等。

三、作为对话作家的柏拉图

当发展论走到极端之后，所有根本性的缺陷都暴露出来。20 世纪 90 年代前后，在经过深刻反思和争论后，不少研究者开始追寻某种新的方法论。比如，目前最权威的英译本柏拉图全集在目录编排上完全回到古代的忒拉绪洛斯（Thrasyllus）所编定的九个“四联剧”（tetralogies）的传统，并且收录了所有被认为是伪作的柏拉图作品[①]。主编库珀一再强调，不能主观地判定柏拉图著作的真伪，对话的编年顺序对理解柏拉图价值有限；最好“转而集中于每部作品自身所呈现的以及同其它各部作品相关的文学内容和哲学内容”，“只要有可能，还是应该让单个文本自身说话”[②]。而安纳斯力抵发展论，主张回到古代的中期柏拉图主义者（Middle Platonists）的传统[③]。罗威（Christopher Rowe）强烈批判植根于近现代柏拉图研究主流传统中的两大流派，即所谓怀疑派/发展派（sceptical/developmentalist）和教义派/统一派（doctrinalist/unitarianism）；强调柏拉图对话的多样性与思想发展无关，而是与柏拉图高超的哲学写作技艺和修辞技艺有关；自始至终强调柏拉图和苏格拉底的同一性，以及所谓的“苏格拉底对话”和“后苏格拉底对话”之间的连续性。[④]

可见，晚近以来的方法论转向大多数是从批判发展论范式出发，而且越来越重视柏拉图对话中的文学内容，越来越强调柏拉图作为对话作家的身份。笔者并不试图完全否定近现代以来发展论范式的贡献，而是打算借助其所呈现出来的弊端来重新思考柏拉图的作家身份及其对话文体本身的根本性意义，以期为研读柏拉图对话提供某种合理的视角。

在笔者看来，如果从常识的角度来考虑，发展论范式的弊端首先在于忽视了柏拉图作为作家的身份以及创作过程的复杂性。在创作过程中，各种情形都有可能发生，比如反复地修改、可能同时写作各个对话、可能先写短篇对话再写长篇对话、可能先写长篇对话再写短篇对话；不一定某个历史事件发生后或是接触到其它哲学流派后就即刻创作相关的对话，可能经过很长时间再写；并不是所有历史事件都会激发创作；[⑤] 可以自由地运用各种文体，等等。所以，各种发展论或者追求历史确切性的编年学说，都显得太片面、太线性化、太严苛。再者，无论实际上的苏格拉底到底如何，一旦他出现在柏拉图的对话中，成为柏拉图笔下的人物，那么这个苏格拉底就是柏拉图的创造，无论是逼真地描述、改造还是杜撰，他都是柏拉图意在传达的苏格拉底，是柏拉图这位作家笔下的苏格拉底。因此，无论是追求某种线性发展的努力，还是追求某种历史确切性的努力，都忽视了柏拉图作为作家的身份。

作为作家，柏拉图不是凭空创造，也并不是没有其确切的关切，因而需要将他放在古希腊城邦政治、思想文化尤其是雅典的背景下来考察。虽然基于文体研究的编年分期很成问题，导致历史发展论的客观性、确切性也成问题，但我们还是能够在某种程度上体谅它们（尤其是外在论的历史发展进路），因为我们可以从中感知到其内在的某种热望，即渴望从“知人论世”的角度来论述柏拉图思想

① John M. Cooper, “Introduction”, in *Plato: Complete Works*, pp. viii-x. 这可以和流传颇广的柏拉图选集目录对照: *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, 1961.

② John M. Cooper, “Introduction”, in *Plato: Complete Works*, pp. xiv/xv.

③ Cf. Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, pp. 1 – 7.

④ Cf. Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1 – 51.

⑤ David Grene 指出，公元前 399 年苏格拉底死后，希腊世界或是雅典的政军大事在柏拉图对话中似乎都没有反映。Cf. David Grene, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1950, p. 98.

的发展历程。只不过由于对柏拉图其人所知甚少[①]，这种热望在根本上就无从实现，因而任何发展论范式在根本上就是假设，这可谓不幸。这种热望无从实现，很大程度上是由于文献不足，但如果有足够的文献呢？如果能够将柏拉图的作品一一系年并由此描绘出他的思想发展轨迹，就可以得出完美的结论吗？上文指出，无论编年研究还是发展论范式，其根源都是 19 世纪德国浪漫派的历史主义意识。这种历史主义不具有普遍性，在其指导下的任何历史发展观都只是其延伸或变种，根本不能展现出经典作家的教导。好在有关柏拉图生平的文献记录甚少或甚不可靠，直接触发研究者对编年划分的怀疑，进而促使他们对编年划分所暗含之预设的怀疑，这可谓大幸。[②]

因此，从“知人论世”的角度对柏拉图对话作发展式解释并不是没有可取之处，我们只是不满其背后那种线性的、目的论的、历史终结论的发展图式。尽管有限，它还是在某种程度上厘清了有关柏拉图生平的一些基本事实，指出某些重大事件在柏拉图对话中的反映，这是极为有益的，因为我们同样反对以文献不足征、不可知、文学形式为借口而对柏拉图作品进行任意解释的进路。如果说在“知人”方面的确有所遗憾，在“论世”方面则可以从希腊史家的著作中获知大量信息。因而，大体可以从“知人论世”的角度来窥探柏拉图的学说。

近现代的柏拉图研究传统还有一个表面特征，即过于严肃、僵硬，虽然意识到所谓“苏格拉底对话”的生动活泼，但其自身却一点都不“活泼”：一板一眼地寻求发展轨迹，极为僵化地断言编年顺序，似乎柏拉图就像他们所描述的那样按部就班地发展、写作。他们似乎根本没有意识到希腊人有说谎的天性[③]，根本不能领略希腊人会饮时的轻松场面。恰如施特劳斯（Leo Strauss）所言：现代柏拉图研究发源于德国，德国是一个没有喜剧的国度。[④]

作为作家，柏拉图只写作对话（书信除外），因此，任何解释者都要面对一个事实，即柏拉图的作品充满了戏剧特征。[⑤] 任何抛开戏剧情节、只抽取所谓哲学内容的研究，在根本上是有失偏颇的；任何死盯住字面含义、不顾上下文情境及戏剧情节进展的分析，在根本上是失于机械的。其实，很多敏感的解释者注意到对话的戏剧特征，试图从各个角度加以阐释，只是这并未成为柏拉图研究界的主流。总之，我们需要留心逻辑论证与戏剧情节之间的关系，需要考虑苏格拉底（柏拉图）出于某种说服、教导的目的，而作出的那些似是而非、看似前后矛盾甚至与字面意思完全相反的论述，即要注意其修辞特征。

情节而外，便是人物。除苏格拉底外，柏拉图对话中还出现大批年龄、身份、社会地位、性格特

---

① 即使《书简七》确实是柏拉图的真作，但书信在古代是一种文学手段，而非真实的个人档案。此外，第欧根尼·拉尔修的柏拉图传记因其神话性质（比如认为柏拉图是神的后裔）而在可靠性上大打折扣，因而也算不上是现代意义的历史实录。Cf. Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, pp. 75 – 76.

② 目前，有关柏拉图对话的分组和编排，主要有以下几种代表性观点：一是 John M. Cooper 在 Hackett 版《柏拉图全集》导言中所提议的便宜划分，即还是采用近现代传统术语但淡化其编年含义的“苏格拉底”对话、“第二组”对话和晚期对话；二是 Julia Annas 所提倡的回到古代“中期柏拉图主义者”（Middle Platonists）出于教导（pedagogical）目的而来的划分；三是 Catherine H. Zuckert 按照对话的戏剧时间进行的编年，其最大特色是将《法律》排在第一位。顺便提及，Leo Strauss 按照对话标题（主题、人名等等）和对话形式（表演式对话和叙述式对话）进行划分。Cf. John M. Cooper, “Introduction”, in *Plato: Complete Works*, pp. xiv-xv; Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, p. 27; Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, pp. 8 – 9; Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964, pp. 55 – 58.

③ ［瑞士］雅各布·布克哈特：《希腊人和希腊文明》，王大庆译，上海：世纪出版集团，2008 年，第 120 页。

④ Leo Strauss, “On the *Euthyphron*”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by Thomas L. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 206.

⑤ 其实，没有研究者会不注意到这点。正如 Jacob Klein 指出的，自古以来的历史学家和注释家们都试图将柏拉图对话看成是哲学戏剧或者至少是和戏剧相关，即使近代以来，从施莱尔马赫开始，也不得不认为柏拉图对话的形式和内容不可分开，因此，柏拉图对话的“戏剧特质”从来就没有被放弃，问题在于很少有人从戏剧特质的角度去处理具体对话。因此，笔者较为赞同 Martha C. Nussbaum 的进路，但 Nussbaum 偏重与悲剧作比较，而较少涉及喜剧。Cf. Jacob Klein, *A Commentary on Plato's* Meno, Chapel Hill: University of North Carolinz Press, pp. 3 – 5, 18 – 19; Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 122 – 136; Leo Strauss, *The City and Man*, pp. 60 – 62.

征等方面各异的角色，我们应充分留意这些差异，才能体会苏格拉底言辞的针对性及其最终效果。此外，我们还要牢记柏拉图的“在场”，要留意他与其笔下人物之间的关系，以及他借助那些人物之间的对话所想要传达的信息。①

四、对话作为“最富孕育性的形式”

作为对话作家的柏拉图，其自身存在着一种紧张。他选择口头交谈的形式来呈现哲学活动，显然是因为意识到对话、问询、辩驳等口头活动与哲学之间存在本质关联②。但是，柏拉图对话毕竟是写下的对话，我们很容易就能联想到《斐德若》中对书写之缺陷的描述③。因此，口说与书写之间的紧张便成了柏拉图作品自身内部一种挥之不去的紧张。

就笔者所知，近代以来最早对此问题作深度探究且卓有成效的当属克莱因（Jacob Klein）。在《〈美诺〉疏解》一书的导言中，克莱因阐发了他注疏实践的指导原则。在论述口说与书写的关系之前，他首先借助反讽（irony）概念强调读者参与对话的重要性。在他看来，人们对柏拉图对话中苏格拉底的普遍印象是其言行方面极具反讽意味；而苏格拉底的反讽特色在于，他并不是在其他在场之人没有听出反讽的情况下获得自我满足，而是依赖他们能够抓住他的反讽、能够听出他所没有说出的东西；这种反讽预设了聆听对话之人必须是一个沉默的参与者；这包括我们读者，如果我们不参与，对话便没有发生，那么我们面对的就仅仅只是一本书。④ 接着，克莱因指出，柏拉图对话毕竟是写下的作品，面对一个写下的文本，我们如何参与其中呢？而且，柏拉图在《斐德若》中明确说写下的文本并不可靠，这同样适用于《斐德若》及柏拉图对话自身，如何解决这些困惑？克莱因转到口说与书写之间的关系问题，解释说：写下的文本并不完全可靠，必然包含有大量的游戏成分，因为写下之言辞是口说之言辞的影像，是对口说之言辞的摹仿，而摹仿正是最高游戏的来源，因此，写作由于其摹仿性质而在根本上必然与游戏相关，必然也是为了娱乐的目的。此外，按照《理想国》的线段比喻，影像部分相对于原物必然在可靠性、清晰性上有所欠缺，所以写下之文本必然不完整、不能被适当地教授。但柏拉图显然认为写下之言辞其自身并不可耻，于是必须检省的问题是哪种写作方式较为适当。对此，《斐德若》没有直接给出答案。克莱因回到《斐德若》对好的言说的描述，按照这种描述，好的言说的适当性在于：说者一方面要“知道”（“knows”），即知道正义的、高贵的、好的事物，另一方面要懂得如何将言辞“写入”或“植入”听者的灵魂中，也就是说，说者要同时拥有“辩证的技艺”及“引导灵魂的技艺”。⑤ 而对好的言说的描述同样适用于对其影像——好的写作——的描述，但必须基于以下前提，即写下之文本必须能够激活好的口头言说所根据的那些条件下的交谈，而不是被当作死的、僵化的文本。⑥ 对此，柏拉图所选择的对话形式，一方面通过摹仿交谈使书写的不完整性得到强调，因为在实际讨论的内在进程中，如果没有达成一致、没有得到完全的澄清，就会诱导讨论继续进行，而柏拉图对话恰恰能开启这一进程并通过紧跟关键性问题以及给出片面的或模棱两可的答案而保持其鲜活；另一方面，这只是柏拉图（苏格拉底）言辞的伪装形式或掩藏形式，通过对话所呈现出来的情节（action），我们依然能够知晓答案。⑦ 换言之，柏拉图写下的对话作为对实际对话的摹仿，完全能够激活好的口头言说所根据的那些条件下的交谈，既逼真又鲜活。此

① Cf. Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, p. 10.
② Cf. John M. Cooper, “Introduction”, in *Plato: Complete Works*, pp. xviii-xix.
③ 《斐德若》274e－275b、275c－e、276a；总体一段可参见274b－278e。
④ Cf. Jacob Klein, *A Commentary on Plato's* Meno, pp. 5－6.
⑤ Cf. ibid., pp. 10－12.
⑥ Cf. ibid., p. 13.
⑦ Cf. ibid., p. 17.

外，柏拉图对话的戏剧特质完全展现出作为**作者**的他（当然也展现出作为**说者**的苏格拉底，后面括号内的**“听者”**指对话中苏格拉底交谈的对象），既拥有“引导灵魂的技艺”即懂得如何将言辞“写入”或“植入”**读者（听者）**的灵魂中，又拥有“辩证的技艺”即“知道”。当然，这些具体成效取决于**读者（听者）**注意和参与的强度[①]，即取决于**读者（听者）**自身的品质。这便是克莱因就口说与书写之间的关系而延伸出来的对柏拉图对话的总体看法。

在此，笔者想借用莱辛的理论，略作改造和发挥。在《拉奥孔》中，莱辛力辨诗画之别，并尽数双方之优劣，认为绘画展现空间中静止的事物，而诗歌描述时间中连续的事件，彼此互不相通，双方区别在此，双方之优劣亦源于此。富于创造力的画家会选择某个静止的、“最富于孕育性的倾刻”，通过这种倾刻，人们可以联想这个倾刻的之前和之后，也就能在反思中知晓不能直观的连续事件，这样，画作所选取的场景就会弥补绘画本身所固有的欠缺。[②]

类似地，口说与书写在某些方面虽是扞格难通，但柏拉图选择并借助对话这种“最富孕育性的形式”，使柏拉图（苏格拉底）在对话中通过不断地交谈、盘问（*elenchus*），通过各种离题话、各种插入、甚至使对话陷入僵局（*aporia*）等，不仅可以尽量呈现真实的、口头的哲学活动，而且可以帮助读者在反思中洞察、知晓这种活动。通过对话这种“最富孕育性的形式”，一方面作者可以弥补书写本身所固有的欠缺、传达其教导，另一方面读者能籍此参与到对话中，从而领略其教导。

长久以来，我们一直在为如何进入柏拉图而苦思冥想，其实柏拉图也在努力进入我们。比如，在《美诺》中，当阿努图斯（Anytus）出场时，苏格拉底事先向美诺介绍了他的身世和经历。我们感到奇怪的是，美诺来到雅典就寄宿在阿努图斯家中，照理来说他应该早就对阿努图斯有所了解，因而根本用不着苏格拉底来介绍。显然，苏格拉底（柏拉图）是在向我们、向读者介绍。[③] 在《理想国》开篇，可以看到整部对话就是苏格拉底的独白，虽然我们不知道他的听众到底是谁，但依然可以在宽泛意义上认为他是在对我们、对读者说话。而且，当苏格拉底自述说，他和格劳孔正要回城时，波勒马霍斯老远看见了他并派家奴前去命令他们留下时，也显得有些奇怪，似乎是说他看见波勒马霍斯从背后看见了他。[④] 显而易见，柏拉图并不是在实录现实的场景，他是在向我们、向读者交待。所有这些都是柏拉图在努力进入我们的明证，其实，柏拉图作品的任何地方以及对话形式本身都是在朝向我们、朝向读者而展开，而我们也应当尽力通过仔细的阅读，以期与柏拉图的目光相遇。

（责任编辑　任　之）

① Cf. ibid., p. 17.

② 参见［德］莱辛：《拉奥孔》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1979 年，第 18—19、83 页。

③ 《美诺》89e－90b；Cf. Jacob Klein, *A Commentary on Plato's* Meno, pp. 224－225.

④ 《理想国》327b；Cf. Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing: On Plato's* Republic, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, p. 9.

“凡事开端最重要”
——柏拉图《泰阿泰德》“序幕”中的基要问题

贾冬阳

【摘要】柏拉图《泰阿泰德》的显白议题是“什么是知识?”，这似乎意味着，苏格拉底和泰阿泰德试图探究“知识的本性”，即所谓的“知识论”问题。但柏拉图的“笔法”表明，苏格拉底并没让“哲学”和“泰阿泰德”仅仅停留在试图发现“知识”是“什么”，而是引导泰阿泰德在探问“知识”的途中领悟一种政治性的探问：为何求知？换言之，单单追问所谓“知识论”问题，很可能就丢失了柏拉图更为紧迫的教诲。柏拉图精心设计的这个“开端”，为我们理解《泰阿泰德》提供了纲领性的线索：只有将一显一隐两个议题结合起来，我们才有可能领会，苏格拉底－柏拉图式的“灵魂学”所探问的“知识”，究竟具有怎样的整全面相。

【关键词】苏格拉底；柏拉图；泰阿泰德；麦加拉学派；知识
中图分类号：B502.232　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0099－07

作者简介：贾冬阳，哲学博士，（海口 570228）海南大学社会科学研究中心副教授。
基金项目：国家社科基金项目“古希腊思想中的‘诗与哲学之争’研究”（13CZX046）

在谈到城邦护卫者的“教育次第”时，苏格拉底对柏拉图的兄弟阿德曼托斯（Ἀδείμαντος）说，“凡事开端最重要”（《理想国》377a），这句话适用于柏拉图的任何一部作品。据说，柏拉图为其对话的“开篇”煞费苦心[①]，以便引领读者“在力图理解这篇对话的整体时理清自己的方向”[②]。那么，《泰阿泰德》的“开端”会将我们引向何处？

柏拉图以一个不同寻常的“序幕”开启了《泰阿泰德》。《泰阿泰德》的独特之处，首先表现在它拥有一个如此不同寻常的“开端”。据说，这个“序幕”并不是此篇对话原有的部分，而是后加上去的，先前有一个更枯燥的[③]。这个后加上去的“开端”意味着什么？表面看，“序幕”与“正文”相分离，只是为了交代一场三十年前的交谈是如何开始的；事实上，这个“序幕”寓意丰富，充满意味深长的暗示。就像一粒种子蕴含着一棵大树的所有“潜能”一样，柏拉图精心设计的这个“开端”，内在地为理解《泰阿泰德》规定了方向，或者说提供了纲领性的线索：什么是知识与为何求知能否分离？知识与灵魂又有着怎样的关系？只有将一显一隐两个议题结合起来，我们或许才能领会，

① 第欧根尼·拉尔修记述，柏拉图对《理想国》的开篇数易其稿。参见［古罗马］第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》3.37，徐开来、溥林译，桂林：广西师范大学出版社，2010 年。相关研究文献参见 Joan C. Harrison，“Plato's Prologue：*Theaetetus* 142a－143c”，in *Metaphysics and Epistemology*. *Tulane Studies in Philosophy*，1978，pp. 103－123；Diskin Clay，*Plato's First Words*，*Yale Classical Studies* 29，1992，pp. 113－129；Leo Strauss，*The City and Man*，Chicago：The University Of Chicago Press，1978，p. 62.

② ［美］郝岚：《政治哲学的悖论——苏格拉底的哲学审判》，戚仁译，北京：华夏出版社，2012 年，第 26 页。

③ 参见［美］克莱因：《柏拉图的三部曲：〈泰阿泰德〉、〈智者〉与〈政治家〉》，成官泯译，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 92 页。

苏格拉底－柏拉图式的“灵魂学”所探问的“知识”，究竟具有怎样的整全面相。审慎的读者必须严肃地对待它。

一、泰阿泰德是谁?

我们首先要问，泰阿泰德(Θεαίτητος)是谁？不算“书简集”，在柏拉图传世的 35 部对话中，明确以人物为主角的有 27 篇，其中更有 25 篇直接以某个人物的名字命名。除了神话人物“米诺斯”外，其它几乎都是实实在在的历史人物。据此，我们可以确定，在“戏剧笔法”之外，柏拉图的写作还有另一个重要特征——“史家笔法”，或者说柏拉图的写作带有一种鲜明的“记事”烙印。既然如此，还有必要问泰阿泰德是谁吗？如史所记，泰阿泰德是古希腊数学史上鼎鼎大名的数学家。作为一个毕达哥拉斯主义者，他以无理数理论和正多面体理论为自己赢得了不朽的荣誉①。在逍遥学派的欧德穆斯(Εὐθύδημος)看来，泰阿泰德堪称公元前 5 世纪最伟大的几何学家之一②。传诸后世的《几何原本》搜集、融汇了许多前人的成就，其中就包括泰阿泰德的无理数定理③。史记昭昭，为什么还要问“泰阿泰德是谁?”

倘若仅仅如此，那么柏拉图记述的也许不过是这个历史人物的少年往事；在某种程度上，《泰阿泰德》的确可以满足数学史家的历史好奇心。但是，柏拉图的写作除了“史家”笔法，同时还有“诗”（哲学戏剧）的特征。施特劳斯提醒我们，柏拉图“从未保证过，他笔下的苏格拉底谈话是真实的”④。换言之，我们如何确信《泰阿泰德》不是柏拉图为了“净化”某种“灵魂类型”而讲了一个“虚假的故事”？在这个意义上，柏拉图的“戏剧笔法”与“史家笔法”，即“诗的真实”与“历史的真实”混合交织在一起。也就是说，我们面对的只是“柏拉图底泰阿泰德”![5] 无论如何，“泰阿泰德”这个名字，让我们的阅读从一开始，就与一个活生生的“形象/样子”联系在一起。就像听了几何学家忒奥多洛斯对泰阿泰德的夸赞之后，苏格拉底并未急于问这个如此出众的年轻人姓甚名谁，而是首先问“他是哪一位邦民的儿子”（《泰阿泰德》144b9）。可见，苏格拉底绝非仅从“智性”上认识泰阿泰德，而是首先将其“卓越天资”与他的“家世”和“母邦”联系在了一起……

如所周知，泰阿泰德的“数学成就”超绝非凡。但在“序幕”中，让欧几里德(Εὐκλείδης)和忒赫珀希翁(Τερψίων)⑥赞叹不已的并非其“数理成就”，而是其“卓著军功”：

忒赫珀希翁：你说斯人竟遭此难!

欧几里德：一个既美又好的人(καλόν τε καὶ ἀγαθόν)，忒赫珀希翁，事实上就在刚才，我还听到不少人盛赞他在此战中的表现。

忒赫珀希翁：毫不奇怪，若不如此，那才稀奇呢。⑦（《泰阿泰德》142b7）

---

① ［美］萨顿：《希腊黄金时代的古代科学》，鲁旭东译，郑州：大象出版社，2010 年，第 544—548 页。

② 参见［英］泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，谢随知等译，济南：山东人民出版社，1991 年，第 457—458 页；Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford: Oxford University Press, 1921, pp. 209－212.

③ 参见［美］克莱因：《古今数学思想》，张理京、张锦炎译，上海科学技术出版社，1985 年，第 65—66 页。

④ 参见［美］施特劳斯：《苏格拉底与阿里斯托芬》，李小均译，北京：华夏出版社，2011 年，第 2 页。

⑤ 笔者用“底”而非“的”，是借鉴张志扬教授的“魔鬼第二格”之说，意在强调柏拉图对泰阿泰德的“主语第二格”身份。所谓“主语第二格”，是指这里的“泰阿泰德”仅仅属于“柏拉图”，不管“真实”与“虚假”都属于柏拉图。因此，我们要面对的是柏拉图的“笔法”与“意图”。

⑥ 值得注意的是，欧几里德的名字“Εὐκλείδης”意谓着“声誉”，忒赫珀希翁“Τερψίων”则意谓着“乐趣”。这两个名字分别对应着灵魂中的两个较低的动力即“爱荣誉”和“爱快乐”，与苏格拉底的“爱智慧”形成鲜明对照。Cf. Kenneth dorter, “Levels of Knowledge in the ‘Theaetetus’”, *in The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 2 (Dec., 1990), p. 343.

⑦ 本文所引《泰阿泰德》译文皆为笔者据 Ioannes Burnet 的希腊文校勘本迻译。

欧几里德将“美”和“好”并举，以此赞扬泰阿泰德。这是《泰阿泰德》中第一次出现“καλός”（美）这个词，也是第一次出现“αγαθός”（好）这个词[①]。在古希腊传统中，二词并置往往用来形容完美或完整意义上的“君子”、“好人”或“大丈夫”。这种人不满足于一己之私，渴望超越属于有限个体的东西[②]。换言之，二词并用体现为共同体所钦佩的美德，尤其是对共同体无私的贡献[③]。这一细节，表明似乎在欧几里德看来，泰阿泰德之“美”首先是一种政治伦理性的“德性之美”。

在“序幕”中，柏拉图让我们看到，泰阿泰德是一位骁勇的战士，充满拳拳爱邦之情，为雅典而战，甚至在奄奄一息之际，宁愿冒着加速死亡的危险，也不愿应欧几里德之邀中途逗留，希望尽快返回雅典，以便魂归故土（《泰阿泰德》142b5－c5）。正是泰阿泰德这种勇于为城邦献身的政治德性之美，让欧几里德突然想起了苏格拉底，想起了他谈到泰阿泰德时预言般的说法并为之惊讶不已（《泰阿泰德》142c）。

与苏格拉底交谈时的泰阿泰德不过是个“尚未成年的毛头小子”（《泰阿泰德》142c6、143e5）；而在“序幕”中，三十年过去了，泰阿泰德已经成长为城邦栋梁，并因其显赫军功而赢得欧几里德和忒赫珀希翁的交口称赞。这一戏剧性情节让欧几里德显得非常“政治”，似乎非常懂得识别政治德性之美并称赞这种“美”。与之形成鲜明对照的是，苏格拉底首先赞颂的是泰阿泰德的“言辞之美”，虽然与苏格拉底交谈时的泰阿泰德尚未成年，亦未充分实现其灵魂的政治性潜能：

> 真美啊，泰阿泰德，你并不像忒奥多洛斯说得那样是丑的（αἰσχρός）。任何言辞美的人都既美又好。（《泰阿泰德》185e）

苏格拉底的言辞表明，三十年前的泰阿泰德凭其在数学上的天资与成就而赢获美名，这种美名不同于“军功”，不是一种“政治德性”之美，而是“数理智能”之美。这一区分产生这样的问题：泰阿泰德是如何从一个“数学天才”转变为“城邦护卫者”的？他何以未沉迷于“云上的日子”，反而英勇献身于城邦的政治性生存？如果说“人应该如何生活”是苏格拉底式政治哲学关切的核心，那么，再也没有比《泰阿泰德》的“序幕”更适合提出这一问题了。[④]

事实上，有充足的理由相信，柏拉图让欧几里德一上来就赞颂泰阿泰德的“政治军功”而非“数理智能”，明显是在反讽。理由在于，雅典曾与麦加拉交恶并给麦加拉人带去了深重的苦难，这从阿里斯托芬的《阿卡奈人》可知。因此，赞颂与母邦有宿怨的敌国公民的军功，表明麦加拉人欧几里德要么没有政治头脑，要么根本不关心政治，总之是一种“非－政治”的生活方式或者说灵魂状况。还有一个例证。据说即便在麦加拉与雅典高度敌对时期，欧几里德也常常“穿着女人的衣服潜往雅典”，为了能见到苏格拉底，听他谈话。[⑤] 这则“逸闻”加深了前面的判断：作为一个数理智识人，欧几里德的生活方式是非－政治性的，或者说他对政治事物没有生命热情。柏拉图让这样的人赞颂泰阿泰德的政治德性，有何深意？

细心的读者会注意到，在《泰阿泰德》的“开篇”与“结尾”，柏拉图分别用泰阿泰德和苏格

---

① 在古希腊语中，“καλός”（美）的基本含义为漂亮、英俊、迷人，反义词是“αἰσχρος”（丑）。“καλός”的含义后来扩展至道德方面，有别于“αγαθός”（好、善、优秀），指身体的美、漂亮，心灵或行为的高贵，即无论外貌还是灵魂的可爱都是美的。因而该词不仅指外貌美，还有“值得赞赏的”、“可信赖的”、“名声好的”等道德含义，以至在晚期希腊文中，“καλός”取代了“αγαθός”。在古希腊时代，“美”带有道德性质，超出了服从和责任，因而高于正义。参见［古希腊］柏拉图：《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫译，北京：华夏出版社，2003 年，第 8 页注释 30。

② 在《克拉底鲁》中，苏格拉底用“既好又美”形容赫西俄德笔下的“黄金种族”。他认为赫西俄德笔下的“黄金种族”，说的“不是黄金人族是从黄金而生，而是既好又美”（《克拉底鲁》398a）。柏拉图也曾用以描述帕默尼德的“君子之貌”（《帕默尼德》127b）和城邦护卫者的德行（《理想国》376c）。

③ Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 24－25; Mark Lutz, *Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of Noble*, New York: State University of New York Press, 1998, pp. 92－110,

④ Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 26.

⑤ ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1997 年，第 116 页。

拉底两个人的“政治性死亡”框住了整部对话，这让《泰阿泰德》的“序幕”笼罩在肃剧的气氛之中。但是，泰阿泰德和苏格拉底两人的政治性之死却截然对立：泰阿泰德为之献出生命的城邦，恰恰是处死苏格拉底的城邦。通过思索这种并置，或可得以领会柏拉图如此鲜明地突出“序幕”中的“政治处境”的原因。[①] 更重要的是，通过这一政治处境，我们才被引向对话的主题——知识的本性——这一主题似乎远离任何政治关切。

二、欧几里德与麦加拉学派

麦加拉人欧几里德是《泰阿泰德》的记录者[②]，柏拉图自己则充当了欧几里德与忒赫珀希翁的戏剧性开场的记录者。通过并置“两个记录者”，柏拉图的“记述”与欧几里德的“记忆”对立起来，二者之间有明显的分离。这种“分离”意味着什么?[③] 进而言之，柏拉图为何要安排一个麦加拉的数理智识人来记述这场关于知识本性的对话?

要想回答上面的问题，或许首先要问：欧几里德是谁?《泰阿泰德》中的欧几里德，不是写作《几何原本》的那位同名数学家，而是来自伊斯特摩斯地峡的麦加拉人。[④] 此人——包括忒赫珀希翁——与苏格拉底关系匪浅。苏格拉底饮鸩前，曾与一群哲学青年在狱中谈论自己的“第二次起航”以及“灵魂不死”。当时，欧几里德和忒赫珀希翁都在场（《斐多》59c），但二人自始至终都未发一言，始终保持沉默。值得注意的是，当欧几里德的童仆开始诵读苏格拉底与泰阿泰德的交谈记录时，二人同样保持了沉默，这意味深长的沉默贯穿始终。更早之前，当苏格拉底在狱中静候前往德罗斯岛祭祀阿波罗的船返航时（《斐多》58a－c），欧几里德就经常来探访他（《泰阿泰德》142d－143a）。由此可见，欧几里德对苏格拉底始终充满钦佩之情，即便在苏格拉底死后三十年，因为偶遇声名卓著又奄奄一息的泰阿泰德，这种情感仍在欧几里德心中油然而生。

欧几里德，他致力于研究巴门尼德的作品，人们把他的追随者称作麦加拉学派，然后又称作论辩派，再晚些时候还称作辨证论者……他认为，善实际上只有一个，虽然它有很多名称来显示；因为，有时叫它智慧，有时叫做神，另外的时候也叫做理性，等等。他否认一切与善相矛盾的东西，宣称它们是不存在的。[⑤]

根据这段第欧根尼·拉尔修的记述，有几个要点值得注意：第一，欧几里德创建了麦加拉学派；第二，该学派致力于研究“巴门尼德的作品”；第三，它结合了埃利亚派与苏格拉底的教诲并因此主张“善”虽名目众多、实则为“一”，唯“善”存在、与善“相异者”皆不存在；第四，为了证明这一点，他运用了智术师式的“诡辩”并因此著称。难怪提蒙在提到他时说，爱争吵的欧几里德“带着对辩论的疯狂创立了麦加拉学派”[⑥]。

在《形而上学》（1047a15－20）中，亚里士多德对麦加拉学派吉光片羽般的描述，有助于我们理解柏拉图选他作为对话记录者的深刻用意：

［麦加拉学派的］这些观念消除了运动与生成。照此观念，站着的将常站着而坐着的则常坐着；

---

① Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 26.

② 克莱因说，如果我们接受欧几里德在“序幕”中的说法，便得接受蒙克的观点：“我们必须认为欧几里德不仅是《泰阿泰德》，也是《智者》与《治邦者》的记录者。”转引自［美］克莱因：《柏拉图的三部曲：〈泰阿泰德〉、〈智者〉与〈政治家〉》，前揭书，第 92 页。

③ Joan C. Harrison, “Plato's Prologue: *Theaetetus* 142a－143c”, in *Metaphysics and Epistemology. Tulane Studies in Philosophy*, 1978, pp. 105－106.

④ 参见［美］克莱因：《古今数学思想》，前揭书，第 65 页；［德］黑格尔，《哲学史讲演录》第 2 卷，前揭书，第 116 页。

⑤ ［古罗马］第欧根尼·拉尔修，《名哲言行录》2. 106，前揭书。

⑥ ［古罗马］第欧根尼·拉尔修，《名哲言行录》2. 107，前揭书。

亦即坐着的无法站立，因为不能站立者就无法站起来。（《形而上学》1047a15－17）[①]

麦加拉学派否定了“运动与生成”，即否定了“潜在的可能性”而只承认“绝对的实在性”。在他们看来，没有什么能够成其所未是，或者说无论何物，总如其所是（《形而上学》1046b29 以下）。[②] 然而，否定“运动与生成”就意味着人的发展或成熟，目的与方向甚至生和死都变得不可理解了。倘若如此，柏拉图让欧几里德对苏格拉底关于泰阿泰德灵魂潜能的“预言”表现出的“惊讶”，就充满了反讽！我们要注意在此反讽中显现出的“分离”（即“灵魂”与“身体”相分离、“观念”与“行动”相分离、“高”与“低”相分离），麦加拉学派信奉的“理论”否定“运动与生成”，致使“灵魂”陷于停滞。但在“序幕”中，柏拉图的精妙笔法却让我们看到，欧几里德与忒赫珀希翁的“身体”却实实在在处于运动与变化中：

欧几里德：［142a］刚刚(ἄρτι)[③]从乡下上来，忒赫珀希翁，还是已经到了一会儿了？

忒赫珀希翁：好一会儿了。我一直在市场上找你，还纳闷儿怎么找不到你。

欧几里德：那会儿我不在城里。

忒赫珀希翁：［a5］去哪儿了？

欧几里德：下到港口去了，碰巧遇见泰阿泰德，正被人从科林斯的军营抬回雅典。

在“序幕”中，柏拉图以多种方式展现了欧几里德与忒赫珀希翁“身体”方面的“运动”。这种“知－行”分离，为《泰阿泰德》的“开端”铺就了浓浓的“谐剧”色彩。倘若没有忘记因“苏格拉底之死”和“泰阿泰德之死”而产生的“肃剧”气氛，我们就会发现，柏拉图成功地展示了苏格拉底在《会饮》结尾处所宣称的高妙的混合笔法，即“同一个人可以兼长谐剧和肃剧”（《会饮》223d）。如果说“肃剧”显示了人性中“高”的部分，“谐剧”展现了人性中“低”的部分，那么《泰阿泰德》开篇的这种混合特征就显然是在提醒我们注意：在一场对“知识本性”的探问之旅中，苏格拉底将如何超逾各种对人性的片面理解而贯通高与低、知与行、同一与差异……[④]

麦加拉学派的绝对一元论主张，与随后出场的坚持相对主义的普罗塔戈拉刚好“各引一端”，针锋相对。但在对待泰阿泰德的“灵魂潜能”问题上，二者却结成了同盟[⑤]：麦加拉学派从根本上否定“潜能”；普罗塔戈拉虽鼓吹“流变”，但却得出与欧几里德殊途同归的结论，即泰阿泰德的“灵魂”不会随着岁月的流逝而实现其“潜能”，因为这种“实现”必须以一个“具有延续性的自我（enduring self）”为前提，而这个前提是普罗塔戈拉的相对主义所无法接受的。在这个意义上，欧几里德和普罗塔戈拉表面上分处“两端”，实则“一个铜板的两面”，因此，他们都无法理解苏格拉底的临界之思。换言之，在他们看来，苏格拉底对泰阿泰德灵魂之潜能的悖论式考察毫无意义。斯特恩的说法可以作为注脚：

这两种观点都否认一种具体人类生活的关键特征，即它被人们看作一种生活的能力，看作一个包

---

① 参见［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1958 年，第 174 页，译文略有改动。相关研究文献参见：Stanley Rosen，“*Dynamis*，*Energeia*，and the Megarians”，in *Philosophical Inquiry* 1．2，1979，pp．105－119；Charlotte Witt，“Powers and Possibilities：Aristotle vs．the Megarians”，in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*，vol．XI，edited by John J．Cleary and William Wians，Lanham：University Press of America，1995，pp．249－266．

② 参见［美］郝岚：《政治哲学的悖论——苏格拉底的哲学审判》，戚仁译，第 28—30 页。

③ 柏拉图对话开篇的第一个语词（Sachs 将 ἄρτι 译为 right now），往往戏谑地暗示着其核心关切。Harrison 通过对《泰阿泰德》开篇第一个词“刚刚”（ἄρτι，right-now）的精彩分析，深刻地揭示了麦加拉学派的荒谬及其对“自知之明”的缺乏到了何等程度。Cf．Joan C．Harrison，“Plato’s Prologue：*Theaetetus* 142a－143c”，in *Metaphysics and Epistemology．Tulane Studies in Philosophy*，1978，pp．110－111．

④ 参见［美］伯纳德特：《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，张文涛译，《经典与解释 8：苏格拉底问题》，北京：华夏出版社，2005 年，第 155 页。

⑤ 亚里士多德早就看到，麦加拉学派事实上赞同普罗塔戈拉的教义（《形而上学》1047a6），对观《泰阿泰德》161a5。

含着所有无法避免的变化的整体，并且因此，看作同时带有稳定性和流动性的某种方式。①

总之，无论欧几里德还是普罗塔戈拉，都不可能正确对待泰阿泰德的灵魂；而苏格拉底则试图证明，泰阿泰德的灵魂同时拥有“持存性”与“潜在性”。事实上，《泰阿泰德》正是始于苏格拉底对某种特殊的灵魂类型的关切与忧心。至此，“泰阿泰德是谁”这个问题的真正意义才显露出来。通过一个人灵魂潜能的延展与实现，它连接了“知”与“行”、“智性”与“政治”、“同一”与“差异”。这对理解“知识的本性”意味着什么呢？

欧几里德与普罗塔戈拉“各引一端”的两种学说并非空穴来风，而是两种更古老的思想的“不肖子嗣”（下文将会看到，无论“麦加拉学派”还“智术师派”，都没能真正领会他们所依凭的古老思想的原初含义）。随着对话的延展，“万有归一”与“万物流变”这两种更古老的思想将渐次出场，共同构成苏格拉底与泰阿泰德交谈时的“思想处境”！我们关心的问题是，苏格拉底的身位或者说立足点在哪里？柏拉图让我们看到，苏格拉底既非“归一”派，亦非“流变”派，因此，“知－无知”的苏格拉底必将受到来自两端的攻击：“归一”派必将攻击其为历史主义、相对主义，归根结底乃虚无主义；“流变”派则必将指摘其为独断本体的本质主义、普遍主义。在“绝对”与“虚无”之间，临界哲人如何执两端而扣中庸？②

三、“时间缺口”：在绝对与虚无之间

《泰阿泰德》的“开端”，确切地说是柏拉图的“笔法”告诉我们，这部对话经历了“双重转述”，即苏格拉底与泰阿泰德的交谈发生在一个无名运动场内（《泰阿泰德》144c），当时欧几里德并不在场。后来，苏格拉底在狱中将对话内容转述给欧几里德。但欧几里德的“记性”实在不够好，不像斐多那样仅凭“回忆”就能复述对话的全部内容，而是回家后要马上起草备忘录，然后再凭记忆写下来（《泰阿泰德》143a 以下）③，即便如此还是记不全，后来他又去监狱反复问了苏格拉底好几次，记下的东西才“极为接近完整的谈话”（《泰阿泰德》143a 以下）。我们现在读到的文本，就是欧几里德在家中让童仆念给忒赫珀希翁听的笔记中的内容④——一份经过“双重转述”即“模仿的模仿”的文本。

我们不禁疑惑：以苏格拉底的“知人之智”，他肯定清楚什么是平庸的欧几里德能够胜任的、什么是他不能够胜任的。那么，在死亡即将到来之际，虽身在狱中，苏格拉底仍积极协助欧几里德“制作”并“出版”这样一部包含着自己“自画像”的“作品”，究竟想要借欧几里德传达出怎样的自我认识（self-knowledge）？他想让什么人抑或何种灵魂类型的潜在读者在他死后也能听见这些传递“自我认识”的言辞？

为了避免谈话中间的“旁白”使记录变得啰嗦，欧几里德删去了苏格拉底的“我说”、“我答道”、“他同意”或“他不同意”等词语（《泰阿泰德》143c 以下），从而将苏格拉底的“叙述体”改成了“演剧体”⑤，这种改动会使人觉得三十年前的对话犹如发生在“当下”。斯特恩敏锐地发现，

---

① Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 20.

② 参见张志扬：《偶在论——仍是一个未思的领域》，《启示与理性——哲学问题：回归或转向?》，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 246 页。

③ “回忆”总与“遗忘”相关。阿里斯托芬批评苏格拉底遗忘了“政治共同体”（参见阿里斯托芬的喜剧《云》），亚里士多德批评其遗忘了作为“整体的自然世界”（《形而上学》987b2－14），柏拉图则展示了苏格拉底良好的“记忆－回忆”能力（《理想国》486c－d、487a、490c、494b；《美诺》81d、86b；《斐多》76a、96b；《斐德若》249c－d；《会饮》210a；《斐勒布》33c－34c 等）。

④ 虽然有欧几里德路遇泰阿泰德的诱因，但如果不是欧几里德和忒赫珀希翁走累了需要休息一下，我们就不会听到这份谈话记录。当然，这是柏拉图的笔法。

⑤ Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University Of Chicago Press, 1978, pp. 58－59.

通过这样的“修改”，欧几里德排除了叙述体中所包含的时间语境。“他敉平了事件与解释之间的时间缺口（gap），该缺口的存在能提醒我们：变幻莫测之流（the vagaries of flux）支配着我们的知识。”①

这一“时间缺口”尖锐地提醒或反讽着试图探究知识本性的人们，在实事、怀疑与反思之间，有着不可弥合的“裂隙”，任何试图人为敉平这一“时间缺口”而构造同一性知识的努力，都不过是为本体论战场增添了新的头盖骨而已②。但这是否意味着，人们只能陷入“虚无主义的河流”或“极端的唯我论”即“人是万物的尺度”？

在古希腊，那些亲自观察“自然”并将观察经验上升为抽象理论之人被称为“爱智之人”（φιλόσοφοι）。但“爱智之人”不只一类，有欧几里德包括忒奥多洛斯式“爱智能”的自然智识人，有普罗塔戈拉式“爱智术”的政治智识人，当然还有苏格拉底式“爱智慧”的临界哲人。③ 在《泰阿泰德》中，三类“爱智者”交错在一起，展开探究“知识本性”的竞赛。奇诡之处在于，普罗塔戈拉的“感知”论具备当下性（right-now），强调“在场感”；而柏拉图让欧几里德一开篇就说出“刚刚”（ἄρτι）这个语词，无异于暗示了他与普罗塔戈拉的内在一致性。这个“一致性”揭示了哲学史上一个触目惊心的事实：“绝对”与“虚无”貌似截然对立的“两端”，实则“一个铜板的两面”！这真是哲学史上巨大的反讽！④ 在此意义上，作为“爱智能”之结果的“本体论同一”与“爱智术”之结果的“虚无主义”并不构成真正的两极，二者恰恰一体两面，互为因果（《泰阿泰德》164e4－5）。真正执两端而扣中庸对其构成哲学审断的，乃“知－无知”的苏格拉底式的“临界之思”！

凡事开端最重要。《泰阿泰德》意味深长的“开端”，不仅引出整部《泰阿泰德》，而且还带出苏格拉底的审判以及诸如预言、记忆与回忆、书写与阅读、还乡与放逐、熟识与陌生等诸多紧密交织在一起的主题⑤。如上所有主题都与一个更为根本的关切相关，即泰阿泰德的“灵魂状况”，以及谁才是其真正的“灵魂托管人”！

凭借这一“开端”，我们可以踏上探索“知识”与“灵魂之美”的道路了吗？

（责任编辑　任　之）

① Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 19.

② 正如黑格尔所说，“全部哲学史这样就成了一个战场，堆满着私人的骨骼。它是一个死人的王国，这王国不仅充满着肉体死亡了的个人，而且充满着已经推翻了的和精神上死亡了的系统，在这里面，每一个杀死了另一个，并且埋葬了另一个。”参见［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1997年，第21—22页。

③ 参见贾冬阳：《城邦中的三种爱智生活》，《海南大学学报》人文社会科学版2015年第3期。

④ 参张志扬：《形而上学的巴比伦塔》下篇“重审形而上学的语言之维”，武汉：华中理工大学出版社，1994年，第129—135页。

⑤ 参见［美］郝岚：《政治哲学的悖论——苏格拉底的哲学审判》，戚仁译，第26页。

最后的神的面目

朱清华

【摘要】海德格尔著作中的神深奥晦涩。透过对他的思想整体方向的把握，我们发现，在海德格尔这里，最后的神是救渡人出离“存在离弃状态”之困境的神，但他不是基督教的上帝，上帝反倒是走向无神的虚无主义的起源。海德格尔敏锐地看到，近代以来人作为主体并未因脱离上帝而变得自由，反而精神贫困，无能于思考，无能于真理，人无根地生存。与此相对，海德格尔的神召唤人出离困境从而踏上返乡之途。这种神有自己的“面目”和出场方式，但他不是不缺乏任何存在的最高的存在者，甚至也不是存在自身。神不是神化的人，但人却从神获取尺度，成为“半神”，在“家乡”中人共神同在。这种神是人确立自己的本质的必经之途和最短而最陡峭的路径。这种非神学的神打开了思考神性和人性的另一条路。

【关键词】神；人的本质；存在历史；居有

中图分类号：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0106－08

作者简介：朱清华，山东阳信人，哲学博士，（北京 100089）首都师范大学政法学院哲学系副教授。

基金项目：国家留学基金委项目“海德格尔的真理思想研究”（201708110026）

海德格尔后期关于最后的神和诸神的论述引起了广泛兴趣，一方面因其深奥难解，另一方面因其在海德格尔后期思想中占了极为重要的位置。研究者都试图透过海德格尔艰深的描述来把握海德格尔所说的神是什么及其思想意义。海德格尔协会（Martin Heidegger Gesellschaft）2016 年年会（奥地利维也纳大学）所讨论的主题之一就是海德格尔与神学的关系，在会上 Ingeborg Schüβler、István M. Fehér、Günter Pöltner、Helmuth Vetter 等学者从不同角度论述了海德格尔的神。[①] 在关于海德格尔的“神”的研究文献中，有人强调海德格尔的神的非神学意义和神对此在的促成作用。例如，Figal 强调《哲学论稿》和《存在与时间》的内容承接和联系，提出最后的神是给出理解者，是此在和存在的时间－空间，通过神，此在在自由中成为自身[②]；认为最后的神不会以任何个别的形式显示自身，不会成为一个宗教信仰的中心。Crownfield 也强调神在自我－决断中的位置，神是超出自我决断的赠予和要求。[③] Polt 认为海德格尔提出的诸神以及最后的神是“民族性的来源”。[④] 他们都淡化了最后的神和诸神的神学意义，而强调在提出众神和最后的神之际，此在的成己就有了一个上限，或者说获得了一个来自超越的力量的规定，即它的成己之路不再只靠自己的力量，还有一个在上的超越的力量可以诉求。孙周兴的论述大概可以归为此类。[⑤] 有的学者则强调最后的神的神学特征，例如 Seidel 认为海德

① 其中 Ingeborg Schüβler 教授的报告《观看、全能与暗示：海德格尔论上帝问题》论述了海德格尔的最后的神和上帝（作为存在者的最高根据）、基督教的创世神的对抗。（参见王宏健：《2016 年海德格尔协会年会纪要》，首发于公众号“大道不离万有”。）

② Günter Figal，“Forgetfulness of God：Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy”，in *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*，C. E. Scott，S. M. Schoenbohm，D. Vallega-Neu & A. Vallega eds.，Indiana University Press，2001，p. 206.

③ David Crownfield，“The Last God”，in *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*，pp. 213－228.

④ ［美］波尔特：《存在的急迫》，张志和译，上海：上海书店出版社，2009 年，第 305 页。

⑤ 孙周兴：《后神学的神思——海德格尔〈哲学论稿〉中的上帝问题》，《世界哲学》2010 年第 3 期，第 44—54 页。

格尔的最后的神出自谢林“最后的神”，甚至是将谢林思想转化的结果。[①] 林子淳认同 Seidel 的观点，认为海德格尔深受谢林神学影响，最后之神可能反映了海德格尔的基督论，所担负的是“道成肉身”教义，即最后的神是存有的本现；但他也指出不能直接将二者等同，因为海德格尔最后的神的提出，是为了进入另一个开端服务。[②] 另外，Paola-Ludovica[③]、D. Vallega-Neu[④]、Richard Rojcewicz[⑤] 等都对海德格尔的神提出了自己的看法。那么，对海德格尔的“神”这个异常晦涩的概念应当如何理解？海德格尔的“神”是什么？神和人是一种什么关系？

一、最后的神不是基督教的上帝

海德格尔所说的神因其难以正面描述，往往只能从否定方面被把握，所以他关于神的观点常常被称为“否定神学”[⑥]。本文也首先从否定方面对海德格尔的神进行论述。海德格尔所说的最后的神显然不是基督教的上帝。《哲学论稿》对“最后的神”最先表明的，就是“最后的神完全不同于曾经的那些神，尤其是基督教的上帝”[⑦]，这就开门见山地把最后的神和基督教上帝区别开了。上帝已死，根本无力承担海德格尔赋予神的任务。他在多处文本反复批评包含在形而上学史中的基督教的上帝。在他看来，基督教的“上帝之死”是必然结局，是形而上学史发展的结果。传统的形而上学同时是存在论、神学、逻辑学[⑧]，这三者是一体的。由于形而上学首先是存在论，它将存在作为奠基性的观念，对存在者的存在的论述有两个向度：一方面它是那最先的、最普遍的，另一方面它是最高的、最终的。从第一方面来说，存在就是逻辑学的最根本原则和论证的出发点；从第二方面来说，存在是形而上学上的最高存在者。上帝同时作为最高的和最终的存在者、根据以及最终因、自因，所以在形而上学历史中，存在论、逻辑学与神学不相分离。但海德格尔认为，形而上学忽略了存在论的差异，所探讨的主导问题是“什么是存在者”，而没有思考存在自身。[⑨] 上帝被分解（Austrag）出来，成为存在论－神学－逻辑学的最终因的和最高根据，是一切存在者的存在根据，那祂自己也不免成为一个特别的存在者。这个贯穿形而上学史的上帝见证了形而上学的兴衰，并随着形而上学走向终结，而被宣称“上帝死了”。在海德格尔看来，上帝之死并非人们经常认为的那样，是无神论以及虚无主义的开始，反倒是虚无主义的自我呈现。形而上学的本质就是虚无主义的，它既不思存在，也无诸神临在。这种虚无主义一向被基督教的上帝所掩盖，而上帝之死将这种虚无展示出来。海德格尔甚至提出，上帝不是刚刚才死了、死于现代，而是两千年来神都已经不在场。虚无主义是欧洲的历史基本运动，也是被欧洲所决定的世界历史的基本运动，是西方民族命运的不为人所知的推动力。[⑩] 以虚无主义为其

---

① Seidel，“Heidegger's Last God and the Schelling Connection”，in *Laval Théologique et Philosophique* 55，No. 1，February 1999，pp. 85－98.

② 林子淳：《“最后之神”即海德格尔的基督?》，《世界哲学》2015 年第 1 期，第 62—71 页。

③ Coriando，Paola-Ludovica，*Der letzte Gott als Anfang：Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des übergangs in Heideggers “Beiträge zur Philosophie（Vom Ereignis）”*，Munich：Wilhelm Fink，1998.

④ D. Vallega-Neu，*Heidegger's Contributions to Philosophy：An Introduction*，Indiana University Press，2003.

⑤ Richard Rojcewicz，*The Gods and Technology-A Reading of Heidegger*，State University of New York Press，Albany，2006.

⑥ 马利翁（J. L. Marion）也将海德格尔放在狄奥尼索斯－埃克哈特大师神秘主义否定神学传统中。关于否定神学，参见 *Flight of the Gods-Philosophical Perspectives on Negative Theology*，eds. Ilse N. Bulhof and Laurens ten Kate，Fordham University Press，New York，2000.

⑦ Martin Heidegger，*Beiträge zur Philosophie（Vom Ereignis）*（GA65），Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1989. S. 403.

⑧ 参见［德］海德格尔：《形而上学的存在－神－逻辑学机制》《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明峰译，北京：商务印书馆，2011 年。“Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik（1956/57）”，Martin Heidegger，*Identität und Differenz*，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，2006.

⑨ Martin Heidegger，*Beiträge zur Philosophie（Vom Ereignis）*（GA65），S. 6，12，etc.

⑩ ［德］海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 232、234 页。

本质的形而上学注定发生超感性世界的崩塌，包括上帝、道德法则、理性权威、文明、文化等的崩塌。对基督教上帝的信仰丧失，只是其中的一个结果。

近代以来，上帝和教会的权威被“理性”和“良知”代替，超感性的领域被“历史进步”代替，永恒幸福的彼岸目标被尘世幸福代替，似乎一种新的思想模式已取代了旧的神创论模式，但实际上这一切都没有脱出旧有的世界构造和存在者的等级模式，只不过换了名称而已。海德格尔指出这个旧的模式是在形而上学的开端处早就被柏拉图所确立的泛希腊－犹太世界基本结构。① 这个换汤不换药的架构，虽然到了尼采才喊出“上帝死了”的哀鸣，实际从开始就已经离弃了诸神，离弃了存在。在尼采那里，“上帝”指的是基督教的上帝，而“上帝死了”是说那个超感性的、约束性的世界丧失了，柏拉图以来形而上学的理念世界不再有效了。但是海德格尔认为，事实上，形而上学的“上帝”的位置没有阙如，而是被“主体”所替代。形而上学的那种神学－存在论－逻辑学结构也没有随着上帝之死而丧失。主体性的本质规定是“表象着的主体保证其自身，并且始终也保证它所表象的东西本身”②，从而真理成了确定性，确定性具有可靠性的特征。这种可靠性靠数学观念的清晰性、明确性来保证。因此，数学和计算成为真理的衡量标准。在以计算和机巧（Machenschaft）为特征的现代，真理不复是存在的真理。海德格尔断言：还有几百年机巧将会洗劫地球，使之荒芜。③

海德格尔认为，西方思想的崩塌是存在离弃的结果，其表现就是诸神的逃离，在现代这种从存在的连根拔起却被“人的重现发现”所掩盖④。人作为主体是脱离上帝的控制而自我裁决的“自由人”，通过科技的“进步”，人的控制力变得强。但人自身却是大众化的、无根的，松松垮垮，精神贫困。人无能于思考，无能于真理。所谓“进步”只是存在的离弃的加深和增长。

二、人的本质和神性

诸神逃逸被海德格尔看作是存在离弃的标志，人也因此失去根基。问题是：为什么人必定需要神？在人的生存中，神有怎样的位置？在海德格尔那里，存在的本现与人的本质的确立跟神的召唤密切关联。他一再指出传统对人的定义（即人是理性动物）是一个谬误，原因之一是这个定义将人规定为某种实体，赋予人既定的本性。而他认为人除了生存外，没有其他本质。人是自由的，自由是一切根据的根据，由此可以说人是无根据的（Abgrund）。⑤ 不过，展露在此在面前的是命运带给它的、它作为被抛的东西的那些可能性。这是有限的选择可能性，而非萨特所说无限的可能性。不能将人归为理性动物的另一个原因是：在从动物出发对人进行规定时，在范围上已经画地自限，将人跟动物划归一类，然后将人再区别出来，对人的研究也最终归为生物学、人类学的范围。而在他看来，虽然人和动物在肉体上最接近，但从存在上人更接近于神。⑥ 神一直和人的“本真状态”或“人的本质”的奠基关联在一起。神就在存在的真理的奠基中运作，作为召唤者，作为逝经（Vorbeigang）者。人和神的本现都来自存在自身，来自存在的真理，所以必须从人－神关系而非人－动物关系来规定人。

在海德格尔那里，人的本质同“家”和“家乡”有难以割舍的联系，一方面是此在本质的无家可归状态，另一方面又要返乡和回家。《存在与时间》强调人本质上是无家可归的。在家状态（Zuhause-sein）只是常人在平均日常状态的安然自信，沉沦于世界中如同在家一样。畏将这种假象粉碎，

① ［德］海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，《林中路》，孙周兴译，第 234 页。
② ［德］海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，《林中路》，孙周兴译，第 257 页。
③ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 408－409.
④ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 118, 119.
⑤ Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 174.［德］海德格尔：《论根据的本质》，《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996 年，第 207 页。
⑥ Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken*, S. 326.

此在失去熟悉的“家”，顿觉骇异惊恐，流离失所。人在畏中骇异于这种不在家（Un-zuhause）[①]，这是寻求本真存在的开端。此在更加源始的现象是无家可归状态（Unheimlichkeit），而非在家的平安宁静状态。在家状态反而是无家可归的一种变式。因而，在沉沦日常操劳的在家状态中，总有无家可归状态在威胁着，它在最无关痛痒的处境中升起。此在在操劳中总是力图逃避这个无家可归状态，逃进常人状态中。而畏总是要打破它的宁静，将带它到自己面前。[②] 在对无家可归的强调中，海德格尔试图说明人的本质和人的生存不受任何预定的实体决定。人是自由的，虽然这种自由令人惊怖，如同遭到流放。不过指出人本质的无家可归状态并非最终目标，海德格尔的目的是要为人找到真正的家，即人的立足之处。“只有那种存在者，它作为将来的（zukünftiges），也同等源始地是曾在的（gewesend），才能把继承下来的可能性承传给它自己之际接纳本己的被抛状态，为‘它的时代’而瞬间存在（augenblicklich sein für‘seine Zeit’）。”[③] 此在的立足点就是其被抛其中的历史（Geschichte），这里的历史主要指涉民族历史。此在通过对历史之曾在的重演，在决心中传承下、选择出那些使得本真生存可能的可能性，也就是将自己交托给了自己，从而拥有他本己的命运。此在决断之根基就来自这里。在这个本质立足点，人不再如同浮萍一样处处是家而处处不是家，不再流转于常人。

海德格尔在后期与前期一样仍讨论“无家可归状态”，但是从存在历史角度来谈的。自第一个开端之后，存在离弃日益深重，上帝之死更敞明了那种虚无。思想在形而上学之存在遗忘中挣扎，在机巧为本质的技术时代，已经面临极大的危险和困境。在这个时代，诸神逃逸。处于存在离弃这种最大的困境（die Not）中，是最深重的无家可归。在作为存在离弃的拒绝中，此－在（Da-sein）被迫回到自身，接受自己在存在历史中的天命。因此，后期海德格尔除了揭示人的日益深重的无家可归状态，还强调“还乡”，并且显然更关注的问题是何处是人的“家乡”、人如何“还乡”。海德格尔说需要回到西方的天命去找到人的本质。“人的未来的天命就在于，人要找到存在的真理中去而且要走到找存在的真理的路上去。”[④] 所谓西方的天命，海德格尔指的是西方在存在历史中现在所处的存在遗忘状态和将来有可能的承担起人类克服存在离弃，过渡到另外的开端的使命。这个使命尤其是荷尔德林的“同胞们”德国人的，“以便德国人从命定的归属于各民族的关系中与各民族一同变成有世界历史意义的”[⑤]。人的天命便是在存在的真理中驻足，从存在历史而言，人的驻足之处是存在的天命，回归到存在的近处，就是回到家乡。人真正的本质或者本真性，就是进入存在的真理，看护存在。除此之外人无本质，是一无所有的赤贫。[⑥]

那么，人从何处获得进入存在的真理的力量？易言之，人成其本质的尺度是什么？在机巧的时代，尺度败坏为数学和数字的度量。一切存在者之存在皆从数学获得其存在性。一切对象皆从数字被表象。人自身作为统治者、支配者自身却失去了尺度，唯有从尼采所依据的“动物性”或黑格尔所依据的“理性－意志”来规定和衡量。海德格尔认为，真正的尺度是诗人荷尔德林所把捉到的，乃是从神而来的尺度。“神本是人的尺度。”[⑦] 神能够作为尺度，乃因神源自存在，出自居有（Ereignis）。神有其神圣性和神秘性。神作为尺度，意思是这个不可被认识者保持为不可被认识者，处于一种揭露活动中，让被遮蔽者看到，但不是作为完全的、脱离了遮蔽的东西被看到，而是将其保护在遮蔽之中同时让人看到。神在天空中，而人在大地上，同时在天空之下。在海德格尔看来，这不仅仅

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1960. S. 188; [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，北京：三联书店，1999 年，第 217 页。

② Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 189; [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，第 218 页。

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 385; [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，第 435—436 年。

④ [德] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，《海德格尔选集》，第 384 页。

⑤ [德] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，《海德格尔选集》，第 382 页。

⑥ [德] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，《海德格尔选集》，第 385 页。

⑦ [德] 海德格尔：《人诗意地栖居》，《海德格尔选集》，第 472 页。

是人的地理位置，而且是人本质的维度——人需要从大地和天空同时获得其存在尺度。作为在大地上的，人是有死者，人承担起他的死亡；作为在天空下的，人从神获得尺度。①

神是那在亲熟的东西中陌生的东西，也是诗人在作诗中所召唤的东西。② 诗人能够从神获取尺度，他的作诗活动就是从神“采取尺度”，诗人借神性度量自身。③ 海德格尔所说的回到家乡，承担起被抛状况，或承担起存在离弃的困境，都是指人获得本质，获得其命运，为命运所把握，或者说被存在所派遣。只有能胜任这种困境的人才有命运，才能经验到作为命运的存在。命运是半神的存有（das Seyn der Halbgötter）。④ 海德格尔所谓的只有诗人能够“采取尺度/丈量尺寸”，就跟他说诗人是“半神”一样。半神的内在特征是绽出地进入神和人的存有的中间，嵌回到家乡大地，解放其中统治性的力量。所谓半神不是神，也不是完全的人，海德格尔称之为超人的存有（Das übermenschliche Seyn），其本质是承担起我们的被抛状况，揭示出困境，并胜任这种困境。在这个承担（Leiden）中，存在作为命运被敞开。⑤ 半神作为海德格尔的超人，正是那些以作诗、运思等方式打开澄明之境的人。在他看来，人需要先被存在抛进存在的真理，绽出地生存才有可能有最后的神和诸神进入澄明，但并不能保证他们会出现。唯有等待最后的神的召唤和拯救，才能摆脱存在遗忘状态，回到家乡。总之，神是人得以被派送存在的命运的中介，人藉由神而成为此－在，即存在的真理在此本现。

三、存在历史和神的面目

Bulhof 认为海德格尔“没有回到基督教信仰的神，而是试图开创一种新的言说神的哲学方式——这种方式也揭示出哲学话语的种种局限”⑥。在海德格尔看来，神有形象（Bild），但这种形象不是一种视觉上的图像。海德格尔将神称为陌生者，在亲熟的东西中阴森可怖的东西。⑦ 从视觉上来说，神是不可见的（Unsichtbar），不是任何“映像和模像（Abbilder und Nachbilder）”。⑧ 海德格尔在描述巴门尼德的真理女神时，这样表述这个 Τὸ δαιμόνιον（神圣者）：她在熟悉之物中有所指示地自我展示，从而也和熟悉之物一样以一定方式到处本现着，而它却从来不仅仅是熟悉之物。⑨ 这也是海德格尔所说的神的显现方式。神在人们所亲熟的光和声中是那令人讶异的幽暗和沉默。在这种讶异中，神向人昭示其临近。“神圣者”是“阴森可怕的东西（Ungeheure）”，它直接地属于亲熟的东西，但不能从亲熟之物被解释。海德格尔称这种神圣者是“质朴者，不引人注意者，不可为意志之钳手把捉者，对所有计算之技艺自我退隐者，因为它超出一切计划”⑩。他还根据词源学将神圣者解释为观看者，观看不是主体的表象活动，“希腊人首先和真正地经验观看为这样一种方式：人和其他的存在者，自身作为人如何涌现入其本质中并在场显现”⑪。观看就是显现，神是涌现和本现意义上的显现。神是令人吃惊的东西，在惊异中展示自身。“‘诸神’是 δαίμονες-θεάοντες（显现者）……并和日常

① ［德］海德格尔：《人诗意地栖居》，《海德格尔选集》，第 471 页。
② ［德］海德格尔：《人诗意地栖居》，《海德格尔选集》，第 476 页。
③ ［德］海德格尔：《人诗意地栖居》，《海德格尔选集》，第 472 页。
④ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA39), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999. S. 179.
⑤ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA39), S. 175.
⑥ Ilse Bulhof and Laurens Ten Kate. Eds., *Flight of the Gods*, New York: Fordham University Press, 2000, p. vii.
⑦ Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
⑧ ［德］海德格尔：《人诗意地栖居》，《海德格尔选集》，第 476 页。任何映像和模像（Abbilder und Nachbilder）都已经是真正的形象（Bild）的变种。
⑨ Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), S. 151.
⑩ Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), S. 150.
⑪ Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), S. 153. 海德格尔根据Θέα（看）和Θεά（女神）的词形相似，从这个词根又衍生出 θεῖον（神圣的东西）、θεάων（观看）、θεᾶον（观看）、Θεάοντες（看者）等词汇，认为神的词根本意就是观看。

的以及熟悉的东西一起显现。”[①] 诸神作为显现者，同熟悉的东西一起显现，但阴森可怕，所以在他们显现之前，有敬畏和恩宠到场显现，因此神是定调者。

神的形象既然是不可视见的神秘，其降临就不会是跟人面面相觑的直视。海德格尔用逝经（Vorbeigang）来描述神的到场，提出逝经是诸神在场状态的方式（das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter）[②]；同时用诸神的逃离或到来（die Flucht oder die Ankunft der Götter）这样的说法；称最后的神在暗示中本现（Wesung im Wink）[③]，最后的神的“最伟大的接近”作为拒绝（Verweigerung）。这些说法的共同之处是，神的显现不是现成的在场。波尔特（Polt）指出，“逝经”这种说法和尼采有关，即“查拉斯图特拉逝经我这里”；但其更深来源是旧约《圣经》，即“神在其荣光中‘逝经’摩西，但摩西不能直接看神的面容，因为那意味着死亡”[④]，同样神伴着烈风、地震和火逝经了以利亚。波尔特正确地指出，上帝间接地展示自身，在人和神之间有某种接触，但我们永远无法表象或者考察他。海德格尔的神跟上帝一样地逝经人，并不表明他的神是基督教的上帝，不过他提到在源始的犹太教中和耶稣的布道中的神是他所说的神的“曾在者”（das Gewesene）[⑤]。

海德格尔既用神（der Gott）也用诸神（die Götter），还用最后的神（der letzte Gott）这样的表达方式，在数量方面，既有单数也有复数。他提出神的数量并不是个问题，无论是单数的神还是复数的诸神，都不能做量化的理解。用单数的形式，神用以表述海德格尔所说的神性，所以他也用神圣者（das Göttliche）、神性的（das Götthafte）来称他所说的神[⑥]；而他用复数对应的是“基础与去基础的内在丰富性”[⑦]。最后的神和诸神虽然在神性上没有差别，但海德格尔按照存在历史给了属于他们的不同的历史阶段[⑧]。按照他的存在历史，第一个开端及其作为形而上学的历史已经到达终结，必将开启另一个开端。现在所处的是过渡阶段，即对形而上学的克服和向另外一个开端跳跃的阶段。第一个开端处有希腊的诸神。伴随着形而上学的历史的开展并走向终结，诸神逃逸，随之而来的是无神状态（Götterlosigkeit）。无神状态并不值得人欢欣鼓舞，也不是人摆脱神权统治后获得自由，而是人已经进入了最深重的存在离弃状态，有待开启存在历史的另一个开端。在跳跃入另一个开端之前的过渡阶段中，只有最后的神的召唤让人出离存在遗忘的困境。海德格尔称，最后的神是为了存有之本质的发生而来，祂开端性地本现作为开端的存有，而最后的神的召唤是“居有活动神秘的来袭和逃离”（Anfal und Ausbleib）[⑨]。由于最后的神产生自对真理的存有（Seyn der Wahrheit）的拥有，所以最后的神也是开端的神[⑩]，祂唤起人向着另外一个开端。基督教因为拒绝了存在而拒绝了神，而海德格尔的最后的神丢弃了形而上学的造物主本质，祂却因此更具神性。[⑪] 最后的神在过渡时期中是独一无二的，具有唯一性，因为这是存有通过最后的神而有“独一无二的切近”[⑫]。而在另一个开端中，海德格尔又用诸神来表述神，“诸神被分配进神性中，人被分配进人性中”[⑬]。在过渡阶段，那作为神性的曾在者，无论是在希腊人那里的诸神还是在预言的犹太教、耶稣布道中的神，虽然已经不再（Nicht-me-

① Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), S. 164.

② Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (Winter semester 1934/35), S. 111.

③ Martin Heidegger, *Parmenides* (GA54), S. 12, 409.

④ [美] 波尔特：《存在的急迫——论海德格尔的〈对哲学的献文〉》，张志和译，上海：上海书店出版社，2009 年，第 301 页。

⑤ Martin Heidegger, “Das Ding”, in *Vortr? ge und Aufs? tze* (GA7), ed. F. -W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 185.

⑥ 在 *Parmenides* (GA54) 中多有这样的用法。

⑦ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 411.

⑧ Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA70), ed. F. -W. von Herrmann, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2005, S. 65.

⑨ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 406, 408.

⑩ Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA70), S. 131.

⑪ Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA70), S. 132.

⑫ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 412.

⑬ Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA70), S. 157.

hr）在场，但是同时也是祂们的神性之“未被耗尽的本质的隐蔽的到来”的一种尚未（Noch-nicht）。[①] 如果是这样，那么对曾在的神的重演就是对未来的神的接近。

四、神和半神

海德格尔所说的神不是存有（das Seyn），不是某种存在者，也不是神化的人。[②] 神显然不是任何存在者，即使是最高的存在者都不是，所以与基督教的上帝有质的差别。海德格尔的神也不是基督教上帝那样的完满的存在，不缺乏任何存在，相反，他的神需要存有，但是神有所需要、有所缺乏并不降低神的伟大。在海德格尔这里，存在比任何神都更具开端性（Das Sein ist anfänglicher denn jeder Gott）[③]。在神和存在的关系中，最后的神来自存在的居有（Ereignis），是居有“迟疑着的拒绝提升”，也就是一种拒绝（Verweigerung）。这种拒绝不是单纯的不在场，而是在拒绝中已经有着居有发生，是一种最高的赐予的方式。在存在离弃中，存在显示为拒予，而最后的神显现的方式首先是拒绝显现。这是神对人的最极端的遥远。人认识到这个困境和这种遥远，恰恰是由于听到了神的召唤，所以这种遥远同时是对神的独特的切近。最远和切近同时在一瞬间发生。在存在的拒予中，以暗示的方式，最后的神降临。为此，人需要做到两件事：一是经受住作为拒绝的存在的居有，二是让存在者如其所是地显现。[④] 由此，大地得到拯救，世界焕然一新。

神不但需要存在，也需要人，只有人的建基才把真理庇护进存在者中。神的历史需要人来保存。说最后的神或诸神在存在和人之间沟通二者，或者说它是存在自身“道成肉身”[⑤]，都有很大的解释空间。但是基督和最后的神之间仍有本质区别。海德格尔的神所做的不是救赎，将人作为罪人、低下的存在物，让人屈服于神才能得救。在他的神中，此在没有被压低，而是被提升到它的自由的奠基中，置身入存有之中。海德格尔明确说，诸神对于人“不是救赎，不是压低人”[⑥]，存在之居有发生在神和人的斗争中。神和人之间的关系并非仅仅是听从，而且还是斗争。在天、地、神、人共同构成的游戏时空中，神、人、存在者整体才都各得其所地本真存在。

这个居有事件在决断（Ent-scheidung）中发生。在《存在与时间》中，面临虚无的惶恐畏惧，决断打开了一个空间，从而完全摆脱常人状态。在后期，决断（Entscheidung）首先是属于存在自身的运作。Ent-scheidung 表示的是分离、分开，是存有的本质中心（Wesensmitte），即存在自身在最中心处就是分开、分离。在分开中，打开一个敞开域，这个敞开域就是澄明之境（Lichtung），也是居有活动（Er-eignung），是人对存在的归属，同时人成为存在的真理的奠基者。在存在的中点处打开一个游戏时空（Zeit-spiel-Raum）。通过分开，才有了人－神的分离和人对神的归属，人被神占有。在这个敞开域中，存在者整体被放入决断。这种决断从存在对人的派送而言属于天命，而对人而言就是承受天命做出决断。这种决断或者朝向历史，或者丧失历史。海德格尔称，所谓历史即大地和世界的斗争，这种斗争的实施方式出于居有的召唤，其样式是最后的神的召唤。这种决断朝向历史的方式，必须是对最后的神的归属样式。神的暗示是“最短的、最陡峭的道路”[⑦]。最后的神的暗示涉及诸神的“来临和逃离的来袭和缺席”，也就是关于另一个开端的开启。

---

① Martin Heidegger, “Das Ding”, in *Vorträge und Aufsätze* (GA7), S. 185.

② Vallega-Neu 也强调这一点。参见［美］瓦莱加－诺伊：《海德格尔〈哲学献文〉导论》，李强译，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 131 页。

③ Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA70), S. 64.

④ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 411, S. 412.

⑤ 林子淳：《“最后之神”即海德格尔的基督?》，《世界哲学》2015 年第 1 期，第 62—71 页。

⑥ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 413.

⑦ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (GA65), S. 96, S. 408.

Figal 对最后的神和诸神的理解是深刻而有见地的，认为海德格尔最后的神不会以任何个别的形态显示自身，也不会成为一个宗教信仰的中心，最后的神是那种让人理解此在和存在的敞开的时间、时间－空间的东西，祂让人经验时间的统一，统一起这个敞开域。此在从对自由的把握而被奠基，它既非只相信自己的理论，也非仅仅依赖于一个在上的超越的能力。① Figal 点明了神在人在此－在中奠基中的作用。在笔者看来，海德格尔的神的确有其神圣性。神不仅是促使人为存在所居有的一个力量，而且以其神秘和令人惊异的面目启示人，这种神秘如同宙斯在天空发出的霹雳给人带来敬畏②。但这种神圣者又跟基督教的上帝完全不同，和“道成肉身”的耶稣也有本质区别。海德格尔说神给出尺度，而诗人“采取尺度”，诗人如同“半神”一样。同样运思者、艺术家、政治领袖等也可以成为这样的神和人之间的中介。③ 神通过诸如诗人、哲学家、政治家等给出尺度，他们承担起了存在的天命，为此－在建基。在人的本质中，为存在所具有，被神所召唤，就是这种作为“半神”的“此－在”。这些少数人以各自不同的方式庇护了真理，由此成为历史性的。同样，“民族”也来自神的尺度。海德格尔强调，他所说的民族不是人类学上的某个族类，而是说他们都属于存在自身。④

结　　语

海德格尔自早期就对神和神性的主题充满兴趣⑤，对神和神性的思考跟他不同时期思考的重点问题密切关联着。在后期，海德格尔关于“最后的神”的论述同存在历史以及此在的建基和人的安居密切相关。最后的神在存在离弃的困境中对人发出召唤，拒绝作为存在自身的本现的方式，是最后的神对人召唤的方式。最后的神是存在历史从第一个开端到另一个开端的过渡中的神，就是那个能够救渡处于极端困境中的我们的神。神还以诸神方式临现。海德格尔说诸神是曾经的诸神的变形，应当指第一个开端处诸神的复活。他们是赫拉克利特在烤火炉旁共在的神，是人安居之神，也是在人“归乡”之后的“家乡”的神，在此处，大地和天空、神和人在一个时间－空间的敞开之域中交相映射。在存在的真理之思中，在筑基中，神在。人对神是倾听、不计算，为神所占有，被神所用⑥，同时和神在斗争。易言之，在海德格尔看来，“未来者”的生存必定与神同在。人的本质中有神性才得其所哉。

海德格尔的神不是有神论，也不是无神论，总之，不是神学上的神。他将神与人在存在的本现中以特别的方式结合起来。他对神的存在和神人关系的描述为我们打开了一个新的视界。

（责任编辑　任　之）

① Günter Figal，“Forgetfulness of God：Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy”，pp. 207、208.

② 在《巴门尼德》中，海德格尔描述了宙斯发出的霹雳和真理女神的形象。

③ Martin Heidegger，*Beiträge zur Philosophie*（*Vom Ereignis*）（GA65），S. 302. Da-sein 之“Da 被经受，以各自的庇护真理的方式——思的，诗的，建筑的，领导的，牺牲的，受难的，欢呼的。”

④ Martin Heidegger，*Beiträge zur Philosophie*（*Vom Ereignis*）（GA65），S. 96.

⑤ 陈治国曾对海德格尔早期的神学解构进行论述，朱松峰也对海德格尔早期思想与基督教的密切关系进行了论述。（陈治国：《海德格尔的形而上学解构与神学的三重关系》，《山东大学学报》哲学社会科学版 2012 年第 5 期；朱松峰：《早期海德格尔论原初基督教》，《南京社会科学》2009 年第 10 期。）

⑥ Martin Heidegger，“Von den Göttern gebraucht”，in *Beiträge zur Philosophie*（*Vom Ereignis*）（GA65），S. 87.

现象学的匿名性与自身遮蔽
——海德格尔的后期现象学研究

尹兆坤

【摘要】如何评价海德格尔的后期思想，一直是学界备受争议的问题。本文从现象学中匿名现象的研究出发，以海德格尔思想中存在之本现这一匿名现象为例展开。在作为匿名现象的存在之本现中，自身遮蔽起了重要作用。在海德格尔思想中存在三重遮蔽以及作为其来源的相应的作为结构，其中自身遮蔽这一因素成为现象学的现象的必要部分，也导致以自身显示为特征的现象学被放弃。不过由于在存在之本现处，自身遮蔽与自身显示的双重性在起作用，因而尽管海德格尔不再使用现象学一词，但现象学依然起作用。可见，海德格尔的后期思想乃是匿名的现象学。

【关键词】匿名性；自身遮蔽；现象学

中图分类号：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0114－06

作者简介：尹兆坤，山东邹平人，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学系讲师。

基金项目：陕西省社会科学基金项目“现象性与主体性”（2016C002）；中央高校基金（16SZYB15）

20 世纪 30 年代之前，海德格尔的著作与讲课稿大多冠以现象学之名，尽管这里的现象学已经与胡塞尔的现象学有很大差异。而在 30 年代之后，海德格尔却是鲜有提及现象学之名，虽然他在某些地方声称其思想是现象学，因而现象学的匿名性（Anonymität）成为海德格尔后期思想的一个重要特征。不过如何理解现象学的匿名性，或更确切地说，如何定位海德格尔的后期思想，是一个非常有争议的问题，比如 Otto Pöggeler、von Herrmann、Figal、Oliver Cosmus 等海德格尔研究专家都给出了自己的理由，并通过考察现象学的匿名性现象与自身遮蔽来尝试解决这一问题。

一、海德格尔后期现象学匿名性的争议

海德格尔后期哲学是否还是现象学，这本身就是非常有争议的。Otto Pöggeler 认为海德格尔后期完全放弃了现象学，也就没有现象学的匿名性问题（因为如果谈论海德格尔后期现象学的匿名性就承认了它是现象学的），不过这无法说明海德格尔在后期仍声称自己的哲学是现象学这一事实。von Herrmann 认为海德格尔后期的现象学依旧是诠释学的现象学，而海德格尔之所以让现象学保持匿名状态，是因为海德格尔后期的思想是事实本身在现象学自身显示的纯粹实行，因而现象学这一标题就可以消失了。他认为在现象自身显示的意义上谈论后期海德格尔哲学，恰是海德格尔保持现象学而不是放弃现象学的原因，但这一论证无法说明海德格尔必然放弃使用现象学之名的原因。①

Figal 认为“现象学的这种匿名性与普遍性是海德格尔思想的根本运动，其本身就是对现象学既

① Oliver Cosmus, *Anonyme Phänomenologie*, Würzburg: Verlag Königshausen Neumann, 2001, S. 102ff.

本质又矛盾的贡献”[①]。他紧紧抓住的是海德格尔在《我的现象学之路》中的“现象学乃是思的可能性”[②] 这一观点。如果将思的可能性认作现象学的本质，那么现象学就是普遍的，其名称可以被放弃。现象学的这种普遍性与其匿名性有什么关系？Figal 认为这种普遍性表现在：这种作为思的可能性的现象学不仅构成现象学的未来，而且实际上就已经是所有哲学的过去，由此现象学就是哲学的代名词，在这一意义上，现象学就由于其普遍性而可以放弃其专有的名称。诚然，海德格尔在其教学生涯的一开始所关心的是作为源始科学的现象学，但之后放弃了源始科学的说法，而将现象学看作哲学的真正实现，这样现象学实现的就不仅仅是近代哲学的渴望，而是整个西方哲学的渴望。Figal 将现象学的思考看作是对整个西方哲学传统的思考，可见，他处理现象学匿名性的视角很宏大。但是，将现象学的普遍性突出来，就能说明现象学后期的匿名性吗？毕竟在前期，海德格尔明确地谈论自己的现象学，后期则对现象学鲜有论述，而 Figal 这种将现象学普遍化的想法其实隐藏着自己推广其诠释学的意图。通过对现象之现象性的描述，Figal 看到海德格尔通过对解蔽的阐释强调了现象中的隐匿（Entzogenheit）特征[③]，但认为对解蔽的思考应进一步让位给对澄明（Lichtung）因素的思考。澄明因素之所以被突出，是因为 Figal 将诠释学的空间置于这种澄明之中。在此基础上，他认为澄明先于遮蔽与解蔽[④]。这样，Figal 就将空间性凸显为一种新的、更为根本的现象性。尽管将空间作为一种新现象性在现象学上具有创新的意义，然而提出一种新的现象性与海德格尔对现象学的反思态度是不相符的。因而基于这种对现象性的理解，Figal 便不能真正理解现象学的匿名性。

在《匿名现象学》中，Oliver Cosmus 是在对海德格尔后期思想方法的思考中来谈论现象学的匿名性问题。他非常敏锐地抓住了隐匿（Entzug）这一要素，认为海德格尔将在《存在与时间》的第三部分首次展示的存在之隐匿特征把握为存在之于存在者的“存在论差异”，不过“现象学最终奠基于此在中，这阻碍了存在本身在现象学上被主题化并且阻碍了在其隐匿特征中对存在的指明”[⑤]。可见，Cosmus 对隐匿这一因素的重视，实际上是看出对隐匿的发现与海德格尔思想转向的关系。他特别将存在之遮蔽或隐匿特征看作是海德格尔后期思想的标志（Bezugspunkt），甚至指出匿名现象学与规定每一思想史的历史阶段之存在的遮蔽状态都有具体的关联[⑥]。然而在对这种遮蔽状态的把握上，他却走偏了。他正确地看到真理之本现中的遮蔽因素[⑦]，甚至正确认识到这种遮蔽因素并不能被解蔽，然而依旧冒险地认为遮蔽本身也许可能作为遮蔽而得以自身显示即被主题化[⑧]。因而，Cosmus 最终将对海德格尔后期现象学的考察放在以显现为特征的现象学基础上，也没有描述遮蔽与现象学的匿名性的关系，而是主要从方法论考察海德格尔现象学的匿名性[⑨]。诚然，海德格尔让现象学处于匿名状态有其方法论的考虑，然而其根本的出发点还是对现象学之现象本身的考察。

二、现象学上的匿名现象

考察现象学的匿名性，首先要研究匿名现象本身。匿名或者匿名性在哲学史上很少直接成为主

① Günter Figal, *Zu Heidegger Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, S. 44.

② Martin Heidegger, *Zur Sach des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, S. 101.

③ Günter Figal, *Zu Heidegger Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, S. 47.

④ Martin Heidegger, *Zur Sach des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, S. 51.

⑤ Oliver Cosmus, *Anonyme Phänomenologie*, Würzburg: Verlag Königshausen neumann, 2001, S. 61.

⑥ Ibid., S. 146.

⑦ Ibid., S. 88.

⑧ Ibid., S. 89.

⑨ Ibid., S. 102. Cosmus 简述了海德格尔由匿名性来规定现象学的多个方面，1. 海德格尔放弃了现象学的名称；2. 其后期现象学有一种趋向，即方法问题完全退到真正的事实问题后面；3. 那有待思考的事实本身被作为一个匿名事件来考察；4. 在其历史处境中的思面临一个根本的问题，即无论在思之内容还是在方法方面，为那由思所确保的现象找到一种语言。笔者认为，尽管 Cosmus 看到匿名性的这诸方面，也顺带考察了所谓匿名现象学的事实领域，即技艺、语言与世界，然而这只是其论文很少的一部分，其主体在于从方法上考察匿名性的原因。

题，在《哲学历史大辞典》中匿名（Anonym）这一条目下只列出了胡塞尔现象学中的匿名性，该条目是由克劳斯·黑尔德撰写的。在胡塞尔那里，在形式上看，匿名性是对那虽然起作用却未被说出、未被认识即未被主题化的状态的描述。根据黑尔德，在胡塞尔现象学中存在两种匿名性，一是可被扬弃的匿名性，二是不可被扬弃的匿名性。第一种匿名性的代表是先验自我构造世界的功能，这种功能虽未被认识，但在生活世界中起着作用；第二种匿名性的代表是原自我（Ur-Ich），与这种原自我相对的是主题化的自我（thematisches Ich）或反思的自我[①]，只要在现象学上对此自我进行反思，那么这个自我就是过去的自我，而这种反思以当下的原自我为基础，因而现象学的原自我乃是最终起作用的并且是不可扬弃的，原自我是第一位的并且是匿名的，由此，胡塞尔指出“在所有阶段我们都有一个匿名的自我面”[②]。而根据黑尔德，这种原自我之匿名性的不可扬弃状态是一个假象，胡塞尔的手稿最终克服了这一假象，即不存在不可扬弃的匿名性。虽然黑尔德给出的理由很牵强，也未予展开[③]，但从其对匿名性的描述出发，我们仍可以得出胡塞尔匿名性这一概念的含义：其一，匿名物是存在并起作用的；其二，匿名物是首先未被认识、未被主题化的。就后者而言，匿名物是否最终都会被认识、被主题化，也是有争议的[④]。

由上可知，胡塞尔并未在语言符号行为中探讨匿名与匿名性问题，而是认为匿名现象是前谓词的现象，甚至是处于符号行为边界之外的一种源始现象，但匿名现象与语言现象有关。名称或者词命名了一个事物，词对于事物就具有支配作用。如果一种匿名现象可以被主题化，那么便处在语言的支配中；如果有根本不可能被主题化的现象，那么便不能被语言把握，这才是真正的匿名性。与胡塞尔一致，海德格尔同样如此看待语言现象：“名称乃是能进行描述的词语。它将存在者送向表象，通过这种描述力，名称证明了其对于事物的绝对的统治。”[⑤] 如果对于一种现象，它虽然起作用，然而我们尚未用名词或者符号行为描述，或者根本无法用名词或符号行为描述，那么我们就说这种现象处于匿名状态中。对这两种匿名状态要做出区分，例如在报纸或者检举信中，作者或者检举者本是有名字的，然而出于自身保护的目的，就让该报纸或者检举信处于匿名状态，这种匿名状态并不是根本上的匿名状态，因为究其根本来说可以被克服；而在绘画作品中，画家可能找不到一个名称来描述自己的作品，从而让创作处于匿名状态，这种匿名状态区别于检举信的匿名状态，因为检举信的作者的名字是可以找到的，而某些艺术作品的命名则是不可能的，即根本不可被主题化。

在海德格尔思想中也存在这种不可被主题化的匿名现象，即存在之本现（das Wesen des Seins），它到处起作用，然而表象无法把握存在的本现，以表象为基础的名称就不可能命名存在之本现，在这一意义上，存在之本现就是匿名现象。海德格尔在《词语》一文中指出，存在之本现问题出现在“词语破碎处”，“词语破碎”指的是词语的缺失，即存在之本现处于匿名性中。不过对于存在之本现，海德格尔最终还是给出了“命名”，他选择 Ereignis 来称呼存在之本现这一问题域，并且在思（Denken）或者沉思（Besinnung）这一名称下来称呼对以上问题域的通达。在这一意义上似乎可以得出：首先，存在之本现的匿名性就是一种可以克服的匿名性；其次，对存在之本现进行命名似乎与海德格尔的语言学说发生冲突。就第一点来说，因为海德格尔将德文“es gibt Sein”中的 es 这个在《存在与时间》中保持匿名的给予者命名为 Ereignis，马里翁由此认为这是海德格尔思想的退步[⑥]。马里翁从现象被给予的纯粹性出发对海德格尔进行批判，清楚地看到海德格尔前期思想中作为自身显示

① Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*: *die C-Manuskripte*, Hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, C10, 4b.

② Ibid., C11, 64b.

③ 黑尔德认为，时间上无限的自身反思的重复能够将当下的本质凸显出来，然而胡塞尔明确说这种重复的反思并不是第一性的，手稿中也很少提及对这种原自我的匿名性的克服。

④ Ibid., C10, 7b－8a，胡塞尔指出在自在的第一或者最底层的主题中，进行主题化的自我连同其行为还都是匿名的。这就反驳了匿名性最终被克服的说法。

⑤ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, S. 213.

⑥ Jean-Luc Marion, *Being Given*, Stanford, California: Stanford University Press, 2002, p. 37.

的现象在现象性上的局限，指出只有某物被给予，它才能够自身显示[①]，也就是说被给予性才是现象学上更为根本的现象性。他认为海德格尔自己已经在用被给予性的财产，却不承认其来自被给予性[②]。如在 es gibt Sein 这一例子中，实际上存在是被给予的；同时，由于用了无人称句，即“存在的被给予”是匿名的，使存在的被给予保持在纯粹被给予性中。然而后期由于海德格尔将这个无人称句中的 Es 命名为 Ereignis，破坏了存在被给予的纯粹性。这在以纯粹被给予性为现象性的现象学看来，海德格尔对存在之本现的命名无疑乃是倒退。不过，马里翁对海德格尔关于存在之本现的命名的批判建立在一种新的现象性的基础上，这或许可以解释存在之本现处于一种无法扬弃的匿名性中的方式，却无法解释这一矛盾，即海德格尔一方面命名了存在之本现，另一方面根据其语言学说，又认为存在之本现出现在词语破碎处。

海德格尔对存在本现的探究深入到了现象的根基处。存在的本现就是由自身遮蔽与解蔽二重性所规定的深渊，恰是语言与存在本现之二重性的规定使海德格尔认识到存在之本现是根本不可命名的。这种二重性又有解蔽的一面，尽管这种解蔽基于自身遮蔽，所以海德格尔又必然地给予存在之本现以及语言之本现以“名称”，以便解蔽之。不过，此名称（Ereignis）也不是以表象为特征的名词，毋宁说，它本身就与存在之本现是同一的。通过海德格尔后期思想中具有重要意义的匿名现象，我们可以看到一种不可扬弃的匿名性。基于此匿名性，海德格尔后期的现象学才处于匿名性中。在存在之本现这一匿名现象中起关键作用的是自身遮蔽，要想真正理解这种匿名性，还需进一步探究自身遮蔽。

三、海德格尔现象学中的自身遮蔽

如果存在之本现由自身遮蔽与解蔽的二重性所规定，而且正是由于自身遮蔽，存在之本现才根本上是匿名的，那么其中的自身遮蔽究竟是怎样的？这种自身遮蔽又怎样使得海德格尔将其后期现象学置于匿名状态？遮蔽并不是一个陌生的因素，海德格尔曾在《存在与时间》中指出，遮蔽（Verdecktheit）是“现象”的对立概念，认为遮蔽必然具有两重可能性，即必然的遮蔽与偶然的遮蔽[③]，不过遮蔽似乎不止于此，自身遮蔽（Sichverbergen）就是遮蔽的一种特殊的形式[④]。借用海德格尔谈论假象与存在的方式，有多少假象（Schein）就有多少存在；显现与遮蔽的关系可以改为，有多少显现就有多少遮蔽。即使自身遮蔽似乎仍与一种作为自身显示的显现相对应，即自身遮蔽仍不是决然不显现者（etwas, was nicht erscheint）[⑤]，与之对应的是作为显现之最高形式的自身显示。这种自身遮蔽的位置到底是怎样的？难道这种自身显示就是自身遮蔽，两者乃是一体之两面，当然这里的体或许是深渊，显现与遮蔽之二重性的来源或许就在于这深渊？如果将自身显示与自身遮蔽看作是一体之两面，那么这意味着显现也就是遮蔽，现象性就成了遮蔽性。如此一来不就走到现象学的对立面吗？或者，毕竟自身遮蔽作为自身显示还是一种显现，那么自身遮蔽依旧处在现象学的范围内吗？这是否意味着我们处在现象学的边界上？我们到底能否在现象学上谈论自身遮蔽？或者自身遮蔽只能处于匿名之中，试图用诠释学来阐释或者从西方哲学史以及基督教中寻找新的现象来囊括海德格尔后期哲学的企图，特别是当代法国现象学家的努力，这或许没有真正理解海德格尔对现象学之本质进行认识与批判的深度？为了展开对于显现与遮蔽的研究，我们挑选最明显地体现显现与遮蔽关系的**真理现象**，来勘察海德格尔对自身遮蔽的观点。

海德格尔将 αληθεία（传统翻译为真理）翻译为解蔽（Entdeckung）或无蔽状态（Unverbogenhe-

① Jean-Luc Marion, *Being Given*, Stanford, California: Stanford University Press, 2002, S. 70.

② Ibid., S. 38.

③ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 36.

④ Verdecken 与 Verbergen 是近义词，而 verbergen 可接反身代词，verdecken 无反身用法，接反身代词有自反义，因而后来海德格尔强调自身遮蔽时，用的是 Sichverbergen。

⑤ 这里的“不显现者”指的不是首先不显现、终究存在显现的可能性的东西，而是绝然的不显现者。

it)，并在此意义上将传统命题真理的源头回溯到直观真理[①]，而直观真理是一种“让看（Sehenlassen，ἀπόφανσις）”即显现。在命题中还有一种**作为结构**，即判断（apophantisch，“让看”）的作为结构，它就是命题中错误的来源。进一步探究命题中的作为结构之来源可以看到，这个作为结构又来自于语言，特别是作为传诉的语言[②]。在此，某个存在者被看到即得以显现出来，是通过这种作为结构而被看到的。这种作为结构构成对现象进行遮蔽的一种可能性，其中的遮蔽是通达作为自身显示的现象所需要克服的遮蔽。正是着眼于作为自身显示的现象，海德格尔才指出真理并不居于语言之中。

与这种传统命题真理相对应，海德格尔还指出了一种生存论的真理。这种真理区别于直观意义上的“让看”，其本身是一种形式指引。这种指引所指引者也不是主题化的对象，而是非主题化的因缘。这种因缘是一种“与某物有关”，海德格尔将“与某物有关”规定为源始的作为结构[③]，也就是诠释学的作为结构。这个诠释学的作为结构对世界具有组建作用，而作为此在之“在之中”的源始语言也包含这种生存论的作为结构，因而这个诠释学的作为结构同时对此在具有根本的组建作用。由于此在具有这种包含指引关联的作为结构，此在才在世界中操劳与操心。然而此在首先操劳与操心者乃是日常事务，这意味着此在首先处于沉沦中。沉沦是对此在存在之可能性的遮蔽，这样沉沦就是生命自身遮蔽自己的一种方式，因而在《存在与时间》中海德格尔试图达到真正的此在之存在[④]。尽管在此海德格尔已经明确认识到，沉沦也是此在的存在结构，达到本真此在的过程，就是去除沉沦之遮蔽的过程。海德格尔在《存在与时间》中要达到的是此在的真正自身，此在的自身性就是此在的真正自身显示，即《存在与时间》一开始所规定的真正的现象。要达到本真的此在需要克服沉沦之遮蔽，而这种遮蔽之可能性来自于诠释学的作为结构。此作为结构更根本地与此在之自身性即与此在存在的意义——时间性有关，对于存在意义的追问也就是对**存在之真理**的追问，恰是在对真理之本质的追问中，海德格尔思想出现了转向。

海德格尔在《论真理的本质》中指出，存在者被解蔽实际上是对于存在者整体的遮蔽。在此这种解蔽与遮蔽可以被看作是来源于诠释学的作为结构，因为任何一种具体的指引关联都会遮蔽作为整体的存在者进行存在指引的可能性。由此，这种遮蔽归属于存在者之真理，是根本不可克服的。如果真理之本质就是遮蔽，而本质在古希腊语中源始地也就是存在，由此遮蔽就成为存在之本现或存在之真理中的根本因素。在阐释亚里士多德《形而上学》第九卷中的逻各斯以及《物理学》时，海德格尔已经在用遮蔽或者隐匿来界定存在之真理。不过对存在之真理的描述更明显地见于海德格尔对前苏格拉底哲人的阐释中，特别是对于赫拉克利特残篇第 16 的解读中。在存在之真理中，自身遮蔽成为主导性的，海德格尔甚至多次将真理的本质表述为澄明着的遮蔽[⑤]。遮蔽着的澄明与澄明着的遮蔽这种交互的用法，恰可以体现此处自身遮蔽与自身显示的一体两面状态。在此还可以用作为结构来解释这里的自身遮蔽吗？如果将存在之本现即居有（Ereignis）看作自身遮蔽者之真理，那么自身遮蔽者本身就是一种作为结构[⑥]。这种作为结构不是命题中的综合，也不是生存上的指引关联，而是作为自身遮蔽者的存在之本现。

通过真理问题，我们描述了三种遮蔽以及三种作为结构。前两种遮蔽是可以克服的，而第三种归属于存在，如果海德格尔同时将存在规定为自身显示者与自身遮蔽者，而真正的现象又是自身显示，那么存在本身能否成为现象就是成问题的。如果所有的现象都由存在来规定，那么在现象中就都有自身遮蔽。这样如何还能够谈论作为自身显现的现象？如果现象都有自身显示与自身遮蔽，那么对现象

---

① 海德格尔重新翻译并诠释了亚里士多德关于“命题”与“真理”的一些段落。参见 GA21，§13.

② Martin Heidegger. *Aristoteles*，*Metaphysik*Θ1－3，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1981，S. 145.

③ Martin Heidegger，*Logik*，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1976，S. 150.

④ Martin Heidegger，*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，2005，S. 358.

⑤ Martin Heidegger，*Beiträge zur Philosophie*，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1989，S. 30，342.

⑥ 三重作为结构与三重遮蔽的对应关系可以参见尹兆坤：《作为结构（Als-Struktur）与自身（Selbst）——海德格尔诠释学的核心因素》，《世界哲学》2013 年第 11 期，第 85—87 页。

的探究作为一种“让其自身显示”也就成为一个不断的过程，因为自身遮蔽总是居于支配地位的。

四、自身遮蔽决定海德格尔现象学的匿名性

通过对作为匿名现象的存在之本现的命名这一例示，以及对海德格尔思想中自身遮蔽的揭示，可以说明海德格尔后期现象学之所以保持匿名的原因，也可以理解为什么海德格尔在某些场合又会尝试用现象学或其它名称来命名其后期哲学。

如果现象学的现象包含了自身遮蔽，并且我们承认了现象的自身显示同时是自身遮蔽，那么这对于以自身显示为目标的现象学有何影响呢？当我们试图用概念语言去揭示这种所谓的自身遮蔽现象时，我们已经失去了自身遮蔽；当我们试图用非概念语言去揭示自身遮蔽现象时，尽管形式有所变化，不过我们的努力不还是在将自身遮蔽现象澄清吗？如果我们保持自身遮蔽不被主题化，一任它在自身显示的现象中存在，基于自身显示这一现象学目标，我们对于现象的认识就总是不完备的。甚至可以说，现象学总是处于通达作为自身显示的现象过程中，现象学为自己设置了无限的任务，不过即使是海德格尔也未曾放弃追寻现象的自身显示，从而根本上不是神秘主义或者怀疑主义。如果现象是根本不可能完备的（这正如我们对于海德格尔深渊的认识，深渊乃是处于一种二重结构之中），如果现在试图在现象的二重结构之外，去找到更为源始的现象，比如身体、被给予性等，那么他们做的无非是从西方哲学传统中，比如从笛卡尔哲学或者天主教神学中，找到自身显示的某个已被忽视或者根本就不曾注意的层面，从而达到对以自身显示为特征的现象学的推进。不过他们并未触及现象的根本方面，即使是揭示现象的身体、被给予方面，这些仍然是对于遮蔽的忽视，即他们根本无法把握海德格尔揭示自身遮蔽对西方哲学的根本意义。即使是以自身遮蔽为主题的探究也只能是指示性的，甚至是暗示性的、隐喻性的。海德格尔只能在那些自身显示的现象那里揭示这些现象的自身遮蔽，自身遮蔽成为现象学中的支配性的因素，这就限制了现象学之绝对主义的倾向。在此限制的意义上，海德格尔会放弃以自身显示为特征的现象学的概念，不过这不足以说明现象学的匿名性，因为匿名性指的不只是名称的消失，而且包含那匿名物以非主题化的方式起作用。

海德格尔通过揭示自身遮蔽来限制以自身显示为特征的现象学，同时从未放弃以某种自身显示的方式去阐释那由自身遮蔽所主导的西方哲学中的现象，他努力尝试揭示从自身遮蔽而来的自身显示。例如，当他说语言的本现作为一种解蔽来自于自身遮蔽时，还是通过对诗歌的阐释来进一步阐释语言的本现。这种对遮蔽的强调以及基于此遮蔽进一步开显的努力与对于时－空二重性的强调是一致的，即他发现了现象的不完备性或者说深渊性。从这种深渊性与不完备性而来的思想尝试，至少超越了任何一种以某一观念为基础的“学说”。据此，现象学或许就恢复到希腊哲学的根本含义即爱智慧，人们对于智慧总是处于通向而不通达中。在此意义上，我们既可以放弃现象学的名称，又能够确认现象学以某种方式在海德格尔思想中的运作，即以匿名的方式在运作。由此也就可以说海德格尔后期的思想是匿名的现象学。

综上可见，现象中的自身遮蔽这一因素对现象学的匿名性是决定性的。如果名称将存在者带向表象，那么自身遮蔽这一要素在名称这里就被忽视了。如果放弃了这种带向表象的词语，任自身遮蔽者处于匿名之中，那么就不会有哲学以及诗歌。不过西方哲学并未由此走向终结，海德格尔还在进一步探索西方哲学的可能性。在海德格尔那里，自身遮蔽并不是孤立的，它总是与自身显示联系在一起，即存在作为自身遮蔽者处于显隐的二重性中。至于在语言之中是否有不同于名称而又足以暗示这种语言或者存在本现的词语，确证这一点就需要研究语言的本现。这对海德格尔来说，首先是要探寻西方语言本身是否具有如此语言，他努力在西方诗歌、古希腊的箴言、古德语中寻找；其次，海德格尔也在考察其他语言中是否存在解决西方哲学问题，揭示二重性的语言。这些都是海德格尔后期在探究语言上的努力，在以非主题化起作用的意义上，这些努力更可以确证海德格尔后期思想是匿名现象学。

（责任编辑　任　之）

理学视域中的道统与政教
——以朱子《论语集注》为中心的考察

陈　畅

【摘要】朱子的道统论思想蕴涵丰富，既包含对道（中华文明）之发端及其内容的根源理解，也包含对其所处时代的社会政治难题的总体思考以及解决方案。朱子道统论不仅是儒佛竞争的产物，更主要是儒家源远流长的回向“三代之治”政教理想的产物。其作用机制表现在：1. 经由性理思想的奠基，三代礼乐从封建制中分离出来，礼乐重建的主体从贵族阶层转移到平民群体；2. 以道心人心之辨重构日常生活的公共性（神圣性），每一个体内在本性的实现，也是礼乐生活之神圣性的达致。

【关键词】理学；道统论；三代之治

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0120－08

作者简介：陈　畅，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“《明儒学案》的道统论哲学及其话语特色研究”（12CZX035）；国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）；广东省社会科学规划青年项目（GD11YZX01）；广东高校优秀青年创新人才培养计划项目（wym11027）

在当前哲学界的语境中，宋明理学往往意味着是一种内在化、微观化的心性之学。这种观点主要是针对宋明理学抽象而繁琐的心性论思考特质而提出的。然而，在历史学界的语境中，宋明理学则是一种与社会政治及文化塑造密切相关的思想资源。例如，科大卫（David Faure）面向华南地区的历史人类学研究指出，宋明理学在构建地方宗族，尤其是把华南地区纳入中央王朝国家体制中发挥重要作用。[①] 这种反差提醒我们注意：宋明理学除了是今人熟悉的思想运动，还是一场影响深远的社会政治运动；其所包含的诸如心性之学与社会政治治理在内的丰富内涵，尚有待哲学界深入挖掘。若要理解上述内涵如何融汇成一个完整的宋明理学义理整体，需要一个更加广阔的视野。宋明理学道统论就具有这样的功能，它能帮助我们从整体层面审视理学义理建构及其政教机制。

理学道统论源于朱子《中庸章句序》：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也；‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以授禹也。”[②] 以往研究或将其理解为一个虚构的、一线单传式的道之传授谱系，或将其理解为一种纯粹哲学形上学视野中的儒家心性论思想体系。这两种解读的共同点在于：将理学道统论从其所从出的思想脉络中抽离出来，作片面的单一化处理。事实上，朱子提出的理学道统论思想蕴涵丰富，既包含对道（中华文明）之发端及其内容的根源理解，也包含对其所处时代的社会政治难题的总体思

① 科大卫：《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2010 年；科大卫：《明清社会和礼仪》，曾宪冠译，北京：北京师范大学，2016 年。

② ［南宋］朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 14 页。

考以及解决方案。本文以朱子《论语集注》对《尧曰》篇道统说以及《先进》篇“吾与点也”的阐释为切入点，对此议题作初步探讨。

一、道统：回向三代与大中之道思潮

儒家道统学说由唐代韩愈的《原道》正式提出。韩愈描述了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子一线单传的先王之道，指出此道的核心内容是仁、义、道、德。[①] 但朱子道统论的原型并非韩愈的道统说，而是来自孔子。《论语·尧曰》篇记载尧、舜、禹授受之际相传之道：“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”朱子注释称：“此尧命舜，而禅以帝位之辞……舜后逊位于禹，亦以此辞命之。今见于《虞书·大禹谟》，比此加详。”[②]《尚书·大禹谟》的记载更详细：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”[③]《尚书》《论语》等经典文献在内容上的呼应，构成了朱子道统论的思想来源。作为传自孔子的重要文献，《尧曰篇》道统思想的意义在于：孔子以讲述上古圣王相传谱系的方式彰显和确认尧舜禹授受之“中”道思想，为中华政教文明提供了理念性的基础。[④] 朱子道统论是在新的历史条件下重新疏理中华政教文明，为时代的社会政治革新指引方向。一个明显的证据就是，作为朱子道统论核心的十六字心法是尧、舜、禹授受之法，其所代表的是儒家念兹在兹的三代之治。这可通过与韩愈道统论相较而进一步确认。

韩愈道统论是针对佛老思想压力而提出的竞争理论。首先，韩愈寻找儒家与佛教思想的共同点并作高下对比，即孔子仁义之道与佛教治心之学。他指责佛教治心之学外政治、灭人伦，强调只有贯通身心家国天下为一体的儒家学问才是治心正道。[⑤] 因此，他以孔子所开辟的仁义之道，而不是作为三代之治核心原则的“允执其中”来概括道统。其次，韩愈主张禁止佛老之道，“人其人，火其书，庐其居”，以恢复儒家伦理秩序。[⑥] 北宋欧阳修的《本论》严厉批评韩愈的观点，认为儒佛之争的历史原因是在尧舜三代的王道政治和礼义教化废阙衰败之后，佛教趁虚而入，因此胜佛之本不在于“火其书，庐其居”，而是重建三代礼义教化。[⑦] 欧阳修主张回到三代之治以立本，这是宋代士大夫政治思潮及其核心议题的体现。例如，朱子曾评论欧阳修的《本论》，在肯定欧阳修意图恢复三代礼制的前提下，批评其具体方法过于笨拙[⑧]；陆九渊在这一问题上与朱子有共识，认为《本论》方向正确但流于表面。[⑨] 综上，可以得出初步论断：朱子道统论并非仅仅是儒佛竞争下的产物，而主要是儒家源远流长的回向“三代之治”政教理想的产物。

以朱子本人的文字再作说明。绍兴三十二年，宋孝宗即位诏求直言，时年 33 岁的朱子撰《壬午应诏封事》，将十六字心法定位为贯本末而立大中的治道渊源。[⑩]“大中”又称“大中之道”，是宋代

---

① ［唐］韩愈：《原道》，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986 年，第 18 页。

② ［南宋］朱熹：《论语集注》卷 10，《四书章句集注》，第 193 页。

③ ［汉］孔安国撰、［唐］孔颖达等正义：《尚书正义》卷 4，李学勤主编：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年，第 93 页。

④ 详见陈赟：《中的思想、中国的成立与儒学的道统论》，氏著：《儒家思想与中国之道》，杭州：浙江大学出版社，2016 年，第 176 页。

⑤ ［唐］韩愈：《原道》，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，第 17 页。

⑥ ［唐］韩愈：《原道》，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，第 19 页。

⑦ ［北宋］欧阳修：《本论》，《欧阳修全集·居士集卷十七》，北京：中国书店，1986 年，第 123 页。

⑧ ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 139，北京：中华书局，1994 年，第 3310 页。

⑨ ［南宋］陆九渊著、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷 34，北京：中华书局，1980 年，第 408 页。

⑩ ［南宋］朱熹：《壬午应诏封事》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 20 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 571—572 页。

士大夫的常用词汇。例如，皇祐二年，时年 18 岁的程颐上书宋仁宗，自言“臣所学者，天下大中之道也……其为道也至大，其行之也至易，三代以上，莫不由之。自秦而下，衰而不振”①。在程颐的用法中，大中之道是三代之治的最高原则，是圣人之道的核心内容。这一用法的最早源头是《尚书·洪范》记载的洪范九畴之第五畴“皇极”：“五，皇极。皇建有其极。”孔安国释为“大中之道，大立有其中，谓行九畴之义”，孔颖达疏为“皇，大也。极，中也……欲使人主先自立其大中，乃以大中教民也……《中庸》所谓‘从容中道’，《论语》‘允执其中’，皆谓此也”②。王道、大中之道、中庸之道是同义词。朱子、程颐此用法的源头，是宋初三先生之一的孙复。余英时指出，“大中之道”在两宋时代最早是孙复的特有用语。③ 孙复认为“夫子之道者，治天下，经国家，大中之道也”，强调三代大中之道经由孔子损益而集大成、焕然齐备，其贡献高于三代圣王。④ 这是宋初儒家士大夫回向三代的政治理想的表现。余英时认为北宋“回向三代论”大盛于仁宗之世：北宋立国之后经过七八十年的酝酿，不少士大夫开始在三代理想的号召下，提出对文化、政治和社会进行大规模革新的要求。⑤ 朱子本人亦有评论：“国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。”⑥ 这足以说明朱子道统论是继承了宋初儒家士大夫回向三代的政治理想，而非蹈袭韩愈旧说。

需要提及的是，以仁义之道或大中之道界定儒家道统论，在韩愈与朱子那里主要是时代差异，即大中之道是宋代回向三代思潮的产物；其他方面则没有太大区别，例如韩愈也强调孔孟与三代圣王的一贯之道，朱子也以仁义礼智信解释“中”。但在现代语境中，两者却有本质的差异，这涉及到究竟是把儒学降格为与经世济民无涉的思想资源，抑或返回其更为根本的文明之大经大法原貌。现代学界误解宋明理学为内在化、微观化之学术，很大程度上就是混淆了这一点。牟宗三的道统观念即为典型。他将三代之道与孔子之道作断裂式的处理：三代之道是“政规业绩”之道、文制之道，区别于孔子所创辟的内圣之道；两者对应于物质领域与精神领域之别。经由这种区别，牟宗三把理学心性之学从“三代之治”中作某种抽离：宋明理学家承续的是孔子所创辟的内圣成德之教，并以此内圣之教来“觉润”唐虞三代所传“文制之道”、使之成为活法。在其解说中，理学内圣之学趋向个体性的学问，其意义在于“建立自己的道德人格”，传统儒家念兹在兹的经世济民成了“偶然的义务”⑦：有之甚好，无之亦不影响理学之意义。牟宗三断裂式的道统观消解了儒学的政教意义，儒家道德被局限在社会历史之外的纯粹空间，成为独立、独断的存在。这是现代语境中以仁义之道为道统核心内容并做抽象思考时容易陷入的误区。这也反过来彰显了朱子道统论特质：以朱子为代表的宋代儒家士大夫大中之道思想，关注的是回向三代之治，而非断裂；其重点是在新时代再现三代之治的政教规模，而非局限于个体内在的道德人格。

二、性理：封建制礼乐的重建基石

北宋初期士大夫对大中之道的理解多在制度层面，孙复的弟子石介即为典型。石介以井田、什

① ［北宋］程颐：《河南程氏文集》卷 5《上仁宗皇帝书》，［北宋］程颢、程颐著，王孝渔点校：《二程集》，北京：中华书局，1981 年，第 510 页。

② ［汉］孔安国撰、［唐］孔颖达等正义：《尚书正义》卷 12，前揭书，第 307—311 页。【笔者按】：朱子后来作《皇极辨》，认为“皇”应释为“君”，反对释为“大”。这种观点差异不妨碍下文所论述的内容，即朱子道统说是两宋回向三代、大中之道思潮的产物。

③ 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上册，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年，第 313 页。

④ ［北宋］孙复：《孙明复小集·上孔给事书》，《宋集珍本丛刊》第 3 册，北京：线装书局，2004 年，第 166 页。

⑤ 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上册，第 184—198 页。

⑥ ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 129，第 3085 页。

⑦ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 225 页。

一、封建、乡射、学校等具体制度来解释“三王大中之道”，坚持三代之道得以实施的关键在于圣人而与时势无关，“圣人存则道从而隆，圣人亡则道从而降”①。石介所论三王之礼法主要是周代礼法。周礼是封建宗法的产物，自秦代废除封建、推行郡县制以后，古代社会一直着面临如何损益以及重建礼乐生活的问题。石介认为新时代能够“尽行三王之道”，但是并没有考虑到封建制向郡县制的转变问题。当三代大中之道被归结为三代礼法时，回向三代之治就变成损益、恢复这些具体的礼与法。朱子则批评此类学说不透彻。朱子在评论《本论》时指出欧阳修意在恢复封建、井田与冠、婚、丧、祭、搜田、燕飨之礼，重建礼乐塑造民众生活的功能。② 朱子和陆九渊批评欧阳修《本论》为“拙”、“只说得皮肤”，主要是因为其并未思考平民化的郡县制时代如何重建封建制（贵族制）礼乐的问题。朱子认为只有二程才真正提出解决这个问题的原理，③ 即回向三代之治不是简单的制度损益，还必须有更加根源的基础。下文根据朱子对《论语·尧曰》和《先进》“吾与点也”的注释，作具体考察。

对于《尧曰》篇的“天之历数在尔躬”，朱子释为“历数，帝王相继之次第，犹岁时气节之先后也”④，认为历数是指帝王相传的顺序，具有如同四季节气般的公共性和客观性，它是由“其人之德”而非“图籙”谶纬来决定的。⑤ 那“其人之德”如何能决定历数的公共性？朱子对《先进篇》“吾与点也”的注释透露了个中信息。略引“吾与点也”章如下：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”……“点，尔何如？”……曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”（《论语·先进篇》）

朱子注释称：

曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠阙……而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外……（程子）曰：“……孔子之志，在于老者安之，朋友信之，少者怀之，使万物莫不遂其性。曾点知之，故孔子喟然叹曰“吾与点也。”⑥

简言之，贯穿孔子师弟问答中的核心问题，是如何理解三代王道、礼乐精神的问题。子路、冉有、公西华的回答仅得其表，曾点的回答能够深得其意，故而孔子赞许曾点。朱子引程子之言阐释三代王道之真意为“老者安之，朋友信之，少者怀之，使万物莫不遂其性”、天地万物各得其所，此为孔子之志，也是上文所说的能够决定历数公共性的“其人之德”。这种诠释具有多层次的政教与道德实践意义，试述如下。

《礼记·礼运》记载孔子之言曰：“夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。”⑦ 古典世界人的日常生活是在丧、祭、射、御等礼乐实践中展开的，日常性和神圣性在礼乐秩序中贯通为一。这种贯通被朱子解释为天理流行境域中的各得其所、各遂其性。天理观念是朱子诠释话语的核心与基石：万物各遂其性的性，是万物得之于天的理。朱子对天理的定义是“所以然之故，与其所当然之则”⑧。“所当然之则”是事物内在的规律和性质；“所以然之故”是事物之所以成立的原由。概言之，天理是事物内在的本性与本然应然状态。人、物个体本性与本然状态的实现，既是每一个体内在秩序的完成，也是礼乐生活之神圣性的达致。由此，天理观在回向三代之

① ［北宋］石介：《汉论上》、《汉论下》，陈植锷点校：《徂徕石先生文集》卷10，北京：中华书局，1984年，第111、114页。
② ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷139，第3310页。
③ ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷129，第3085页。
④ ［南宋］朱熹：《论语集注》卷10，《四书章句集注》，第193页。
⑤ ［南宋］朱熹：《论语或问》卷20，黄坤点校：《四书或问》，上海：上海古籍出版社，2001年，第410页。
⑥ ［南宋］朱熹：《论语集注》卷6《先进第十一》，《四书章句集注》，第130—131页。
⑦ ［清］孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》中册，北京：中华书局，1989年，第585页。
⑧ ［南宋］朱熹：《大学或问》上，黄坤点校：《四书或问》，第8页。

治的进程中具备了两大功能：一是获得批判和建构的双重视野，以内在于历史的方式审视历史、开创未来，以个体自治的方式建立道德状态；二是将礼乐与封建制作出某种程度的分离，令其更具当下的实践性。

先看天理观的批判视野及建构视野，这可通过对比《宋史・道学传》与欧阳修所撰《新唐书・礼乐志》的不同历史叙述来了解，其中亦能彰显礼乐从封建制中分离的具体机制。

三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党、庠、术、序师弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性……孟子没而无传……千有余载，至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学……后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣。(《宋史・道学传》)①

由三代而上，治出于一，而礼乐达于天下；由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。(《新唐书・礼乐志》)②

对比可知，两家文字所指的是同一个历史现象：封建制向郡县制的转型及其历史断裂。《新唐书・礼乐志》的叙述以礼乐为核心：三代治教皆出于礼乐，以礼导民、治教合一；三代以后则是治教分离，官府以簿书、狱讼、兵食为治，礼乐沦为形式化的虚名，失去化民成俗的实质功能。在这一叙事中，解决历史断裂、回向三代之治的途径无疑是恢复那些具体的三代礼乐制度。《宋史・道学传》的叙述以“道”为核心：三代以道为政教、职业、讲习、日用生活，此为天德王道之治；三代以后“道”失其用，异端邪说起而乘之，几至大坏。其所描述的道之内容，是民、物皆被此道之泽，各遂其性（自治）；这意味着“道”是引导民、物自治之意。在理学的历史叙述中，三代封建制度的实质是一种引导性的政教伦理：引导万物各遂其性、各正性命，以完成和实现自己天性的方式确立自身。这种历史叙述的实质是把性理作为礼乐制度的基石，进而将礼乐与封建制作出某种程度的分离。

《宋史・道学传》对三代之后的描述以道统传承谱系刻画为主，没有涉及其治教状况。朱子的文字可视为补充：“儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下，故汉唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上。此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。”③ 朱子寓道德批判于历史批判之中，而道学论述的建构性就由其批判性奠基。朱子对于历史的道德判断，表面上是断裂古今，实质上是为不同的历史时空建立起一个共通的性理基础，并在此基础之上重建礼乐的神圣性。由于性理是礼乐的基石，基于古今共通的人性，礼乐得以从封建制分离出来，能够重新应用于新的历史时空。在《新唐书・礼乐志》历史叙述中，礼乐本身就具有神圣性和规范性；欧阳修没有思考的是：在礼乐已经成为虚名，其神圣性和规范性在实际的政教生活中受到摧毁的情况下，回到三代礼乐制度这一做法是否有效。《宋史・道学传》的历史叙事以及朱子的汉唐批判，找到了礼乐在不同时代的共通基础，能够指向当下与未来，具有非凡的建构意义和巨大的实践空间。其建构性和实践性主要表现在：礼乐经由性理奠基，得以从封建制中分离出来；但这并不意味着封建制礼乐的问题被取消了，而是以精神内核的方式重现于平民化时代的伦理秩序。

以宗族建设为例加以说明。汪晖指出，郡县制度下的封建问题集中在宗法家族制度的演变问题上④，表现为宋代以后中国社会兴起的建祠堂、置族田、修家谱等宗族重建运动。宗族共同体是一个血缘、伦理甚至政治共同体，其成员以血脉亲情及建立在情感基础上的伦理秩序为纽带。宗族是宋代以降中国伦理社会的基本单位。所谓伦理社会，就是以伦理组织社会。梁漱溟认为中国传统伦理社会

① ［元］脱脱等撰：《宋史》卷 427《道学一》，《宋史》第 36 册，北京：中华书局，1977 年，第 12709—12710 页。
② ［北宋］欧阳修、宋祁：《新唐书》卷 11《礼乐一》，北京：中华书局，1975 年，第 307—308 页。
③ ［南宋］朱熹：《答陈同甫》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 21 册，第 1588 页。
④ 汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第 1 部，北京：生活・读书・新知三联书店，2004 年，第 223 页。

的形成，是由于古代圣人基于对人性的洞见而作出的制度性建构，而不是由宗法社会自然演成；伦理的核心内容表现为，人在情感中只见对方而忘了自己，在欲望中则只知为我。[①] 这一观点可谓洞见，亦是“道心与人心”的注解：互以对方为重的情感关系是“道心”的表现，是人类社会凝聚和合的基础；自私自利的欲望关系是“人心”的表现，是社会冲突的源头。从人心转变到道心，在群体层面是伦理秩序的形成；在个体层面则是个体道德状态的建立。换言之，礼乐秩序与个体道德在性理层面统合成整体。因此，性理学不仅是生命成长之道，也是社会政治和教化之道。

在郡县制的历史条件下，回向三代封建礼乐之实践得以可能，是基于理学家性理之学所开拓的思想空间与实践空间。经由人人同禀于天的性理之奠基，三代礼乐从封建制中分离出来，礼乐重建的主体从贵族阶层转移到平民群体。从由上而下的为政者损益制度颁行天下，转变为民间社会各遂其性（自治）的个体道德完善与群体伦理共同体建构。此即朱子认为的直到二程出场才说得透的“理”，它为解决时代政治难题、回向三代之治奠定了基石。

三、道心：“自我”中的公共性（神圣性）及其工夫义蕴

对《论语·尧曰》篇的“允执其中”，朱子释为“中者，无过不及之名”[②]、“盖以其在事者而言”[③]。“中”是在事情、行为中所体现的恰到好处、“无过不及”。以“中”来概括三代礼乐核心原则，彰显了日常生活本身所蕴含的公共性（神圣性）。宋初回向三代之治思潮以及作为其后续的理学运动有一个共同之处，即对社会文化（礼乐）脱离人的真实生命的现象的批判性思考。在宋代士大夫的各种历史叙述中，这一现象是三代之治在历史上断裂的产物。无论是礼乐沦为虚名，还是经学末流以繁琐的注疏训诂为务，都是文化与人的生命脱节的表现。因此当文化脱离真实生命、失去塑造生活的功能时，就需要人内在的新生力量的觉醒，以重塑文化对生命的规范和养护。在《新唐书·礼乐志》和《宋史·道学传》的历史叙述中，真实生命来自公共性（神圣性）与日常性的融合。理学的独创之处在于，以道心人心之辨重构日常生活的公共性（神圣性）。此即前文所说的每一个体内在本性的实现，也是礼乐生活之神圣性的达致。

朱子论述十六字心法与国家政教的一体机制称：

夫人自有生而梏于形体之私，则固不能无人心矣。然而必有得于天地之正，则又不能无道心矣。日用之间，二者并行，迭为胜负，而一身之是非得失，天下之治乱安危，莫不系焉。是以欲其择之精而不使人心得以杂乎道心，欲其守之一而不使天理得以流于人欲，则凡其所行，无一事之不得其中，而于天下国家无所处而不当。[④]

“心”一般是指称自我的概念，朱子所说的“道心”则是表述“自我”中的公共性（神圣性）的概念。朱子指出道心得之于天地之正，而古典思想中的天地是人物共生的场域，是公共性、规范性、神圣性的根源，表明道心是人的生命存在通向天地的通孔。“通”主要表现在心能以“思”的方式通达于万物。[⑤] 换言之，心本身就蕴涵着通达天地场域中的人、事、物和家、国、天下的功能；圣人将其发挥到极致，尽心知性知天，就能建立长治久安的治天下之大法。与道心相对的人心，则是由于人的形气之私欲障蔽了通向天地的通孔所造成。得于天地之正的道心，朱子《中庸章句序》释为“原于性命之正”[⑥]。性命之理是“所以然之故”、“所当然之则”。这种界定至少有两个意义：一是指

① 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 86—87 页。
② ［南宋］朱熹：《论语集注》，《四书章句集注》，第 193 页。
③ ［南宋］朱熹：《论语或问》，黄坤点校：《四书或问》，第 410—411 页。
④ ［南宋］朱熹：《答陈同甫》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 21 册，第 1586 页。
⑤ ［南宋］朱熹：《孟子集注》卷 11，《四书章句集注》，第 335 页。
⑥ ［南宋］朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，第 14 页。

出性理并非事物之外的孤高存在，而是事物内在的本性与秩序；二是指出性理既包括当下事物之变化的个别性之理，也包括超越个别性限定的根源之理、结构之理，天下万事万物因此被纳入相互通达、彼此相与的贯通状态，即“各正性命”、“物各付物”。上述两个意义分别代表个体性与公共性（规范性），说明性理之学本身就内在蕴含着个体性与公共性的恰当平衡结构。这是理学家针对宋代以后平民化社会之政教秩序问题而提出的解决方案，具有最根源的政教意义。由此，在理学视域中，天地就是由性理而统合起来的共同体；在以天地为范型建构而成的人伦共同体中，人与人之间的关系不是以利益交换或外在强力为媒介建立的，而是以内在本性为纽带连接起来的社会关系。理学的目标是建构一个由多种多样的个体融合而成的公共社会，这一社会尊重彼此相异的个体并追求个体之间和谐协调的共存状态。而共同体内部所有个体（自天子以至于庶人）内在本性的自觉，都是维护共同体的责任承担。由此，每一个体“各正性命”的行为，都具有身心道德秩序和政治伦理秩序的双重意义。符合人的本性和道德原则行事，推而行诸天下，就是大中之道，“凡其所行，无一事不得其中，而于天下国家无所处而不当”。

然而，“自我”中的公共性并不必然意味着它能够自然开显，这需要工夫修养。“心”在儒家思想脉络中，向来与工夫修养联系在一起。例如先秦儒学典籍中，《孟子》之“尽心知性”、《荀子》之“虚壹而静”，皆表现出这种工夫义蕴。朱子的“心”论亦不例外。在朱子的论说中，人“心”的实践场域就是上述个体性与公共性平衡结构之具体展现。前文提到，性理之学公共性的落实，是基于每一个体内在本性的自觉。朱子对这一“自觉”有一个影响深远的诠释方案即知觉论：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。”① 心的主要功能是虚灵知觉，“虚”指涉心之无形象无方所；“灵”是指示心之功用。例如，心可体察万物而无不察照等。知觉则分“所知觉者”与“能知觉者”，前者是心之理，后者是气之灵，能、所合起来表示心“具众理而应万事”的功能②，即知觉的内涵和定位是认知道理以及运用道理。朱子认为知觉是“智之用而仁者之所兼也”③。在朱子对四端之心解释中，“智之端”为是非之心，“智之用”（知觉）则是对于道理的认知与辨别。知觉为“仁者之所兼”，是在“能知能觉”为仁心发动状态的意义上言说，也是在仁包四德而贯四端的意义上说。朱子在论“未发之中”时说：“盖当至静之时，但有能知觉者，而未有所知觉也……且夫未发已发，日用之间，固有自然之机，不假人力。方其未发，本自寂然，固无所事于执；及其当发，则又当即事即物，随感而应。”④ 静坐之时，此心尚未应事接物，没有所知所觉之事，但能知能觉之心未尝停息。能知能觉之心类似于未尝发动的“恻隐之心”，是不假人力、贯通人的生命全过程的自然生机。换言之，能知能觉是仁心发动的状态。仁心是天地生生不息之心，是爱人利物之心。⑤ 仁心温然爱人利物的原型是天地生育万物；生育、生长是一个动态的过程，一个与外界交换能量的过程。心也是如此。因此，朱子的知觉论是对“自我”中的公共性的开显，意味着自我不是封闭的主体，而是与天地之间万事万物不断沟通的创造性自我，是不断进行生命转化的自我。知觉论同时也意味着，沟通中的自我有可能走向封闭，即“梏于形体之私”的人心。

朱子在解释道心、人心之辨时强调区分的根源在于“所以为知觉者不同”，说明心具有自觉与超自觉两层内涵：如果说性理是超自觉的存在，那么“知觉”便是将性理落实于具体生命的自觉状态。落实是指发挥知觉具备的认知、运用道理的功能。这表明朱子力图将人性的深层品性开显出来，获得精神上自新的思想目标；同时也展现朱子所坚持的理性主义立场，即强调“理”对于心的主宰性。

① ［南宋］朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，第 14 页。
② 详见［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 5，第 85 页；朱子：《大学章句》，《四书章句集注》，第 5 页。
③ ［南宋］朱熹：《答吴晦叔》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 22 册，第 1918 页。
④ ［南宋］朱熹撰，黄坤校点：《四书或问·中庸或问》，第 58—59 页。
⑤ ［南宋］朱熹：《仁说》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 23 册，第 3279—3280 页。

朱子认为“天理人欲之判、中节不中节之分，特在乎心之宰与不宰”[①]，即在于心能否认知和运用道理。通过充分发挥心的这一功能，就能够根据公共客观规范对“情”的种种活动进行检查，使人的意念与行动符合“理”的要求。在朱子看来，性理并非外在于人的存在，而是人人自有之物；知觉功能的运作机制并非以人的知觉去认知外在的道理，而是把人所固有的道理发挥、运用出来。“道理固本有，用知，方发得出来。若无知，道理何从而见!”[②] 因此，发挥“自我”中的公共性，建构日常生活的公共性（神圣性），最终落实于心之虚灵知觉所具有的主宰功能上。总而言之，朱子的知觉论述表明，作为理学道统论核心的道心人心之辨，不是纯粹个体化、内在化的精神修养，而是以天地为场域的生命转化。对此，朱子对儒家恕道的诠释有助于理解：

天地之化，生生不穷，特以气机阖辟，有通有塞。故当其通也，天地变化草木蕃，则有似于恕；当其塞也，天地闭而贤人隐，则有似于不恕耳。[③]

朱子认为“恕”是“随事应接，略假人为”[④] 的“求仁工夫”[⑤]，是道德实践过程。“气机之通塞”是道心、人心之辨的原型。这种诠释方式表明理学道德实践的思想原型是天地之化：破除事物彼此不相与、不相知、不相通的存在状态，重建事物之间的本真联系，实现万物在时间、空间上的恰到好处的配置。这是理学道统论重塑文化对生活、生命的规范性和养护性的核心机制。三代礼乐的规范性和权威性由此得以落实于人的生命过程，而不仅仅是虚名。

四、结　　语

综上，朱子的道统解释没有局限在内在的精神体验中，而是展开于广阔且具体的家、国、天下、社会历史政治视野中。理学道统论的思想目标是在新的历史条件下复活一种思想文化经验，开辟一个“文化”的生活世界。具体说来，理学道统论塑造了一种独特的思维方式，其核心内容是将人的本性与社会公共性融合一体、以内在于日常生活的方式建立神圣性（规范性）。随着理学运动的推广，这种思维方式最终落实于整个民族的社会生活中，成为人们为生活世界之合理性作论证的主要途径。例如，人们往往以理、性、心作为日常生活、文化、经济、政治、社会制度和所有社会行为的终极判准；民众在日常生活中遇到争端、冤屈时往往诉诸天理、良知。这一思维甚至延续至今，可见理学道统论深远的历史影响。

（责任编辑　李　巍）

① ［南宋］朱熹：《问张敬夫》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 21 册，第 1395 页。
② ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 17，第 382 页。
③ ［南宋］朱熹撰，黄坤点校：《四书或问·中庸或问上》，第 72 页。
④ ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 27，第 691 页。
⑤ ［南宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 29，第 757—758 页。

《朱子家礼》真伪考的历史回顾与探索

毛国民

【摘要】纵观《家礼》真伪学术争论史，伪本论最关键人物是王懋竑、最焦点的文献是《家礼考》；真本论者惟有翻越王氏及其《家礼考》，才可能确立“《家礼》乃朱子书”之言。本文在邱濬、夏炘等前人的研究基础上，进一步补充和反驳王氏观点，并提出一些新证，如手书《家礼序》笔迹对照、《家礼》核心内容并不悖逆《仪礼》主旨、无“深衣之续裨钩边”“丧服辟领”“妇人不杖”等常识错误等。这些新证将指向“《家礼》乃朱熹早年草创之作”。

【关键词】朱熹；家礼；真伪考；王懋竑；夏炘

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0128－08

作者简介：毛国民，哲学博士，（广州 510420）广东外语外贸大学外国文学文化研究中心研究员、政治与公共管理学院教授。

基金项目：2017 年国家社会科学规划基金一般项目“关系与契约互补的乡村治理研究”（17BSH082）

《家礼》作为“朱子之书”，却屡遭非议。元代应氏、清人王懋竑多有质疑，明人邱濬、清人夏炘等则为其“正名”。时至今日，争议之声仍不绝于耳，先后有阿部吉雄、陈来、束景南、彭林等学者，专题讨论过《家礼》的真伪问题。

一、伪本论：《家礼》“非朱子之书”

持《家礼》“非朱子之书”观点者，最早可追溯至元代应氏，其说存于《家礼辨》，但“元应氏作《家礼辨》，其文亦不传，仅见于明邱仲深浚所刻《家礼》中”①。从中可见应氏的理由有四：（1）朱子自说“顾以衰病不能及”②；（2）其弟子勉斋说“未及脱稿而先生殁”；（3）时间不吻合，因为宋光宗绍熙（1194 年）是在孝宗乾道己丑（1169 年）后，而朱子在 20 多年后写作的《跋三家礼范》中却说“顾以衰病不能及”；（4）《家礼》虽然已成四卷并《家礼序》文，但并未成书，只是门人编入张拭本③。

但伪本论的主要代表，应推清人王懋竑。仅《家礼》真伪考证的论著，他就有《家礼考》《家礼后考》和《家礼考误》。他明确提出《家礼》“非朱子之书”（A1）④，理由是：（1）从证据链条看，

① ［清］王懋竑：《白田杂著》卷 2《家礼考》，《景印文渊阁四库全书》第 859 册，台湾：商务印书馆，1986 年，第 662 页。

② ［南宋］朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷 83《跋三家礼范》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 24 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 3920 页。

③ 此处应指张栻的《三家礼范》，朱子曾为其作《跋三家礼范》。

④ ［清］王懋竑：《白田杂著》卷 2《家礼考》，载于《景印文渊阁四库全书》第 859 册，台湾：商务印书馆，1986 年，第 662 页。

《家礼》不知作者是谁，也不知书从何出，证据链条是断裂的。A2、A4 和 A5 认为[①]，书的出处载于黄榦《朱子行状》，《家礼序》载于朱子《文集》，成书的岁月载于李公晦的《朱子年谱》，其书“亡而复得”之由又载于陈安卿的《家礼附录》。数人记载、数个陈述，又在多书之中，如此零碎的信息，作为证据则说服力有限。另外，在“先生葬日”突然有人携来，但不知是何人且不知何所，此“记录”也不能作为证据。（2）从“文本出生”证明文献看，都没有提及“丧时送《家礼》”之事。《年谱》记载“丧时”，可《家礼序》绝字未提（A3、A4）；《行状》和《书家礼后》也没有提及“丧时有人送《家礼》”（A6、A7）；朱子重要信件和《语录》中虽提及《家礼》，但非五卷本《家礼》（A10）。于是，王氏断定：《与蔡季通书》中提及的《家礼》，只是“《仪礼经传通解》中《家礼》六卷之四”本。（3）《家礼序》与朱子重宗法观点不合。有人因《〈三家礼范〉跋语》而依仿《家礼》，并假托为朱子所作；《家礼序》亦是仿《礼范跋语》而作的，故“序中绝不言”宗法（A12、A13）。故这是“伪作”，《家礼》《家礼序》和《跋三家礼范》等文本的主旨不吻合甚至冲突，《家礼》重“宗法”而“序”文却不言“宗法”。（4）从时间上推论或考证，《家礼》亦非朱子所作。张拭本《三家礼范》“不详其年”，但其成书时间在朱子《答汪尚书书》《张敬夫书》《吕伯恭书》等书信前后（A8、A9）。《文集》记载，朱子与张敬夫等往复多次论及“祭仪”和“祭说”，如果朱子亲书《家礼》且成书，为何绝不提及内容密切相关的《家礼》，而仅只提及“祭仪”和“祭说”等问题，这似乎不合常理。由此推断，庙中被窃之书可能不是《家礼》，而是“祭仪”和“祭说”等文本。《朱子行状》是在朱子殁后 20 多年作，其时“冒牌”《家礼》已盛行多年，又有朱敬之传录，故黄榦没有怀疑其书真伪，直接将此记入《行状》（A14、A15、A16、A17）。（5）后人误信朱子家季子之言，最终造成这一错误。大家都信以为真，加上《行状》《年谱》所载，廖子晦、陈安卿翻刻，杨氏、周复考订并尊用，后人“不敢少致其疑”，以为是文公《家礼》（A18）。

当代，彭林作《朱子作〈家礼〉说考辨》[②]，试图从《家礼》内部文本考察来重伸王懋竑《家礼》“伪书”说，其主要质疑有：（1）《家礼》作于何时和见于何时，弟子门人“言人人殊”；（2）《家礼》与朱子晚年之论不合；（3）《家礼》讹误种种，这是否定“朱子之书”的关键“内证”。他认为《家礼》与《仪礼》有相悖逆之处，有些礼文劣于《书仪》，甚至犯了礼学常识性错误且悖逆时势；《家礼》有“虚抬宗法”、仪节错乱、昧于经义、前后不照、取舍失当等问题，在“丧服制

---

① 参见［清］王懋竑：《白田杂著》卷 2《家礼考》，前揭书，第 662 页。本文为论说方便，依次按照《家礼考》每条的顺序编号为 A1 – A20。

A1.《家礼》非朱子之书也。A2.《家礼》载于《行状》，其“序”载于《文集》，其成书之岁月载于《年谱》，其书亡而复得之由载于《家礼附绿》……A3. 乃今反复考之，而知决非朱子之书也。A4. 李公晦叙《年谱》，《家礼》成于庚寅居祝，孺人丧时。《文集序》不纪年月，而《序》中绝不及居丧事。A5.《家礼附录》，陈安卿述朱敬之语，以为此牲年僧寺所亡本，有士人录得，会先生葬日携来，因得之。其录得携来，不言其何人，亦不言其得之何所也。A6. 黄勉斋作《行状》，但云“……未及更定”。既不言成于居母丧时，亦不言其亡而复得；其《书家礼后》亦然。A7. 敬之，朱子季子；公晦、勉斋、安卿，皆朱子高第弟子，而其言参错，不可考据如此。A8. 按：《文集》朱子《答汪尚书书》与《张敬夫书》《吕伯恭书》，其论《祭仪》《祭说》，往复甚详……壬辰、癸巳距庚寅仅二三年，《家礼》既有成书，何为绝不之及，而仅以《祭仪》、《祭说》为言耶？A9……则是所亡者乃《祭仪》《祭说》，而非《家礼》也明矣。A10.《文集》、《语录》自《家礼序》外无一语及《家礼》者。惟《与蔡季通书》，有“已取《家礼》四卷纳一哥”之语。此《仪礼经传通解》中《家礼》六卷之四，而非今所传之《家礼》也。A11. 甲寅八月《跋三家礼范后》云：“……顾以衰病，不能及已……”甲寅距庚寅二十年，庚寅已有成书，朱子虽耋老，岂尽忘之至是，而乃为是语耶？A12. 窃尝推求其故，此必有因《三家礼范跋》语而依仿以成之者。盖自附于后之君子而传者，遂以托之朱子所自作。A13. 其《序》文亦依仿《礼范跋语》，而于《家礼》反有不合。《家礼》重宗法，此程、张、司马氏所未及，而序中绝不言之，以跋语所未有也。A14. 其《年谱》所云“居母丧时所作”，则或者以意附益之尔。A15. 敬之但据所传，不加深考……A16. ……A17. 而勉斋《行状》之作在朱子没后二十余年，其时《家礼》已盛行，又为敬之所传录，故不欲公言其非，但其辞略而不尽……A18. 后之人，以朱子家季子所传，又见《行状》、《年谱》所载，廖子晦、陈安卿皆为刊刻，三山杨氏、上饶周氏复为之考订，尊而用之，不敢少致其疑……A19……A20……所摘谬误亦数十条，庶来者有以知《家礼》决非朱子之书。

② 彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012 年第 3 期，第 363—383 页。

度”“妇人不杖”“握手”等礼文上也有疑误。

归纳起来，伪本论主要从三个方面证伪：A. 以朱子本人自述“顾以衰病不能及”及其弟子陈述“未及脱稿而先生殁”等；B.《家礼》内容和观点多“与朱子晚年之论不合”，与《仪礼》相悖逆，《序》与重宗法观点不合，以及“虚抬宗法”等；C. 证据链不足，如成书时间上有明显冲突，《朱子行状》《年谱》重要信件和《语录》中都没有提及“丧时有人送《家礼》”等。他们的基本判定是：《家礼》乃他人假托朱子之名所作。

二、真本论：《家礼》属“朱子所作”

对伪本论的最早回应，当属明人邱濬。他认为应氏证伪理由的（2）（4）不成立，是“浅妄”之论[①]。如果没有《家礼》一书，何有《家礼序》？实际上，勉斋《跋语》所谓“未及脱稿”者是指《仪礼经传通解》而非单行本《家礼》。“未及脱稿”者乃是《丧礼》《祭礼》，是朱子嘱咐弟子黄榦和杨复续修《仪礼经传通解》。因而，《家礼序》“文决非朱子不能作”，亦非门人编入张拭本的。但邱濬未能对应氏证伪理由（1）（3）作正面回应。

真本论之集大成者，当属清人夏炘。他认为“《家礼》一书，朱子所编辑，以为草创之所未定则可，以为他人之所仪托则不可也”[②]，其反驳的主要论点如下：（1）朱子弟子及其儿子的话，真实可信[③]。黄勉斋等皆是朱子升堂入室之高第弟子，敬之亦是能传朱子之家学者，不会犯如此低级的错误[④]。（2）王氏复拾应氏之“唾余”，乃以讹传讹[⑤]。王氏以《文集》《语录》无一语及《家礼》，《家礼序》也是依《三家礼范跋后》为之，乃“唾余”应氏之说，与事实相违背。（3）《文集》《语录》多次言及《家礼》，且内容吻合。所引“诸条，虽不明言《家礼》，然曰草具、曰修定、曰尝修，非朱子《祭礼》明有一书乎？”[⑥] 夏氏找出大量对话和语录以印证[⑦]。（4）不见“家礼”二字，便说“他人伪托”，其甚汰矣[⑧]。“草具、修定、尝修”之义，便是言朱子在作《家礼》“祭礼”。（5）以“顾以衰病未能及已”断定“非朱子书”，过于武断[⑨]。夏炘回答了“邱濬未能回应的‘应氏疑问（1）’”。《〈三家礼范〉跋》作于绍兴甲寅，朱子时年 65 岁，所修之《家礼》亡之已久。朱子可能是迫于桑榆，因身体衰老等原因不能补辑被窃之《家礼》，而希望后人来补修，故作此言。此处，朱子是无力“补辑”，并不是撰写《家礼》新书，不能因此断定朱子未成《家礼》一书。如果据此以为朱子实未尝有是书，那么《文集》《语录》所云修定、尝修、草具者，岂不都是诳语？总之，夏氏认为“《家礼》为未成之书，其中议论节目，不能无待于修补。儒者更以《书仪》及诸家之说，参酌而行之可矣。然其大体则已得之，乌得以为非朱子之书哉？”[⑩] 至此可以说，夏氏主张的（1）是对王氏主张的（5）的有力回应，夏氏主张的（3）（4）是对王氏主张的（4）（5）的正面回应，夏氏主张的（2）（3）（4）是对王氏主张的（2）的回应，夏氏主张的（5）是对应氏主张的（1）的正面回应。笔者认为，夏氏的这些回应是有力的，无需再重新论证。但是，应氏主张的（3）

① ［清］王懋竑：《白田杂著》卷二《家礼后考》，前揭书，第 623 页。此卷记录，邱濬评应氏《家礼辨》曰：“应氏之为其言，其亦浅妄之甚矣！”

② ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，《景紫堂文集》（三），民国十年刻本，第 21－25 页。

③ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

④ 陈来：《朱子〈家礼〉真伪考议》，《北京大学学报》哲学社会科学版 1989 第 3 期，第 122 页。

⑤ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

⑥ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

⑦ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

⑧ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

⑨ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

⑩ ［清］夏炘：《述朱质疑》卷 7《跋家礼》，前揭书，第 21－25 页。

和王氏主张的（1）（3），即写作时间冲突、证据链断裂、《序》不言宗法等疑问，仍未得到回应。

近现代，持朱子《家礼》属“朱子所作”观点者甚众。例如，陈来找到一些“新证”：（1）内容上的“几条新证”，考定了《家礼》一书中“祭礼”部分确为朱子所作。（2）逻辑上，驳斥了王懋竑的两个重要疑问，即本文前述的王氏“理由”（4）（2）等。“白田发现的旧谱的这一年代差误，并不能从根本上推翻朱子曾在后来其他时候写成《家礼》的可能性……甚至于，即使序文是伪作的，也并不就能排除本文是朱子所作的可能性。”[①]（3）以还原朱子时代与人物生活背景，驳斥王氏“葬日有人送伪作《家礼》”之说。但是，仍有关键问题没有解决，未能充分回应应氏主张的（3）和王氏主张的（1）（3）（即写作时间冲突、证据链断裂和《家礼序》不言宗法等）；此外虽考定《家礼》“祭礼”确为朱子所作，但未能考定《家礼》全书或其大部分核心内容为朱子所作。

束景南也发现新的反驳视角，考述了朱子如何增益《祭仪》，并在此基础上如何形成《家礼》一书的过程[②]，即朱子初作《丧祭仪》，由此推及昏、冠而粗具《家礼》，只是被窃后葬日始出，可见其书为朱子本人所作。“朱熹作《家礼》，于《文集》《语类》本自昭昭可考。”[③] 经考证，他明确以下几点：（1）断定朱子草拟《家礼》的时间为1175年；（2）1176年2月《家礼》已经“成书”，只是没有完全“脱稿”；（3）“礼书”当指《家礼》，而非《丧祭礼》、《祭仪》或《仪礼经传通解·家礼》。至此，束氏基本回应了应氏主张的（3）和王氏主张的（1），即解决《家礼》文本“时间”上的质疑。但是，王氏主张的（3）（即《序》不言宗法）仍然没有得到回应，本文则欲提供“新证”。

三、《家礼》真伪考新证

除上述两派观点外，还有折中论者。日本上山春平“将主张伪书说的应、王与反对伪书说的丘、夏共四人的说法互为对照阅读之后”，对“四人的说法均有不满”[④]，指出《家礼》与《仪礼经传通解》虽有一些共通点，但“前者针对日常实践的运用，而后者的意图在于礼学的古典体系的集大成，可见二者的目的及其性格有很大不同”[⑤]。这在某种程度上驳斥以“五卷本《家礼》与《仪礼经传通释·家礼》不同”为由来判定《家礼》“伪书”的观点。

伪本论者影响深远，因此必须厘清事实，还原真相。为避免重复赘述，夏炘、邱濬、贺瑞麟、束景南、陈来以及上山春平等人对伪本论的已有批评和已有的观点反驳，笔者以为无需再次论证。但是，要对王氏主张的（3）和彭林主张的（3）给出回应，还须列举新证予以论述。

（一）作者或编者是谁？

史书证据：《家礼》编者是朱熹。《宋史朱熹传》曰：“（朱熹）所编次《论孟集议》……《家礼》……皆行于世。熹没……又有《仪礼经传通解》，未脱稿。”[⑥]《宋史》卷437记载，廖德明“在南粤时……刻《朱熹家礼》及程氏诸书”[⑦]，宁宗圣批的第一部文献便是《朱熹家礼》[⑧]。《宋史·艺文志》亦曰：“朱熹……《家礼》一卷。”[⑨]

笔迹证据：朱熹手书《家礼序》（见图1）。《纂图文公家礼集注》书前有朱子亲笔手书《家礼

① 陈来：《朱子〈家礼〉真伪考议》，《北京大学学报》哲学社会科学版1989年第3期，第118页。
② 束景南：《朱熹〈家礼〉真伪考辨》，《朱熹佚文辑考》，南京：江苏古籍出版社，1991年，第675—686页。
③ 束景南：《朱熹〈家礼〉真伪考辨》，前揭书，第675—686页。
④ ［日］上山春平：《朱子〈家礼〉与〈仪礼经传通解〉》，吴震、［日］吾妻重二主编：《思想与文献：日本学者宋明儒学研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第149、176页。
⑤ ［日］上山春平：《朱子〈家礼〉与〈仪礼经传通解〉》，前揭书，第149、176页。
⑥ ［元］脱脱等：《宋史·朱熹传》，朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第27册，第533页。
⑦ ［元］脱脱等：《宋史》第37册，卷437《廖德明》，北京：中华书局，1985年，第12972页。
⑧ 参见覃隆森：《家礼溯源》，中华文氏宗亲网，2007年3月。
⑨ ［元］托克托等：《艺文志》卷157·艺文三，载《宋史》卷240。

序》，绝非王氏所说的“因《〈三家礼范〉跋》语而依仿以成”，因为笔迹完全可以比对或对照。从图 1 可以看到，朱子的亲笔署名“仲悔义书”，左方有“朱子家季子”对此段手书序的介绍：“此序原刻乃朱子手笔，后来翻刻模仿渐失其真。”

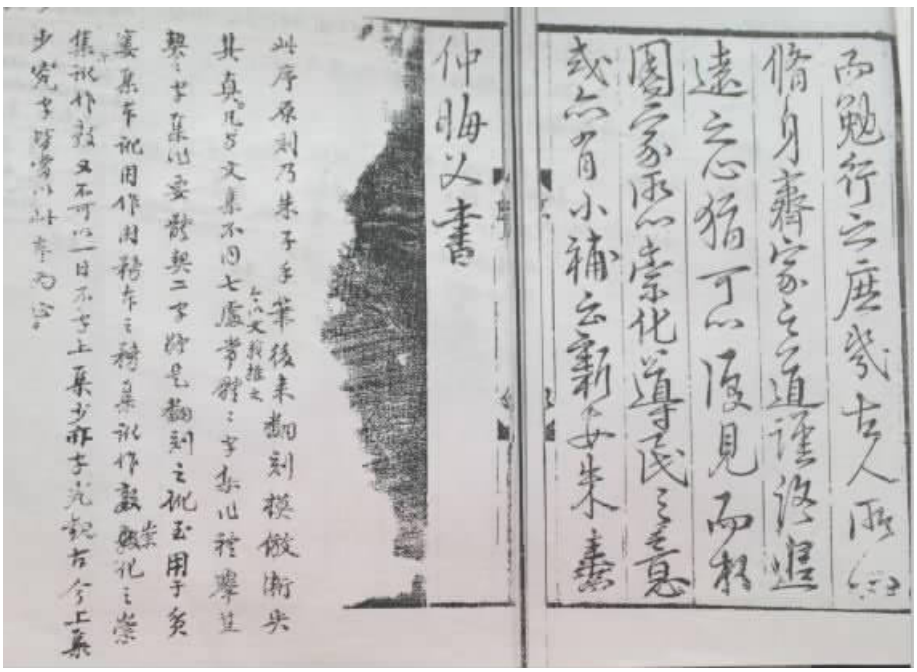

图 1　《纂图集注文公家礼序》

经验印证：编者为朱子。朱子晚年遭庆元党禁并被列为“伪学之魁”，在其下葬之日有人携“伪作”来见，不合常理。常人当避之而不及，此可反证其携来之本必定为真。乾道五年（1169 年）九月，朱子母亲病故，须居丧尽礼，故参酌古今而成《丧葬祭礼》；守墓尽孝 6 年后，即淳熙元年（1175）长子大昏，于是朱子潜研礼仪之书，遍考昏冠之仪，从而促成其从对《丧祭礼》的关注转到昏、冠之礼的修订，最终形成《家礼》。正是这些生活上的直接需求或时代的社会强烈需求，推动朱子完成了《家礼》。

（二）《家礼》核心内容是朱子完成的吗？

在上述直接证据下，还需要论证《家礼》核心内容是否确系朱子所作，如《家礼序》是否“不合宗法”、《家礼》是否悖逆《仪礼》主旨、是否有礼学常识性错误等。

1．王氏逻辑有误，“《家礼序》乃伪作”为臆测。除朱子手书序铁证外，从逻辑上看“序”中不言“宗法”二字，并不等于不合“宗法”，现读其序，无不贯穿“宗法”理念。从一个人的思想发展看，早年创作的《家礼》观点与朱子晚年观点有些不合，乃属于正常现象，不能用来证明“非朱子之书”。从《家礼》失窃至朱子没约 25 年，期间朱子多与朋友书信交换观点，证明他一直在修正礼书及其观点。

2．彭林的内证值得商榷，《家礼》悖逆《仪礼》主旨、有礼学常识错误以及“虚抬”宗法等，属于虚假命题。

（1）《家礼》不悖逆《仪礼》主旨。杨复云：“初先生所定家乡、邦国、王朝礼，专以《仪礼》

为经，及自述《家礼》，则又通之以古今之宜。”[①]《家礼》以《仪礼》为核心标准和参考书，但只是取其大义、大本，然后“通之以古今之宜”，损益其礼目、条文等枝叶。从条文上看，《家礼》可以与《仪礼》不同，只须本于《仪礼》之本，不必同于《仪礼》条文。否则，《家礼》“庶民化”的努力何在？从俗、从宜、从简的创新和革新古礼的成就何在？如果《家礼》条目完全同于《仪礼》，那朱子还需要编著一本不同于《仪礼经传通解·家礼》的单行五卷本《家礼》吗？

彭林等列举了《家礼》以宗子主冠礼、昏礼和祠堂之祭祀，证明其违背《仪礼》制度，因为古礼冠、昏、丧、祭之礼，主人皆为亲父或者祖。[②] 实际上，《仪礼·士冠礼》中，郑玄注曰“主人，将冠者之父兄也”[③]，“父、兄，诸父、诸兄”[④]也。可见，“父兄”可指亲父、亲兄，也可指非亲父、非亲兄[⑤]。宋人魏了翁对“主人将冠者之”“父兄”作进一步解释：“父兄者，一家之统，父不在则兄为主可知，故兼其兄也。又案下文‘若孤子，则父兄戒宿。冠之日，主人紒而迎宾’，则无亲父、亲兄，故彼注云：‘父、兄，诸父、诸兄’”[⑥]。“主人”并非一定是“将冠者”的亲父兄。将冠者有三种身份可能，即自己是宗子、非宗子、宗子之子或孙。相应地，主人也有三种可能，即将冠者自身、将冠者之父兄或祖、非将冠者之父兄或祖。朱子为精细化礼之条文，使《家礼》具有更强的可行性和实践性，便沿此古礼思路进行细化改革。例如，《家礼·冠礼》曰：“主人，谓冠者之祖父，自为继高祖之宗子者。若非宗子，则必继高祖之宗子主之，有故则命其次宗子。”[⑦]“女子许嫁笄……母为主。宗子主妇，则于中堂。”[⑧] 可见，朱子《家礼》在遵照宗法时，仍然主张“主人谓冠者之祖父”、笄“母为主”的思想，只不过条件是“将冠者祖父”为“宗子”。而此“宗子”既可以是大宗子，也可以是小宗子，实际上就是“一家之统”的“父兄”而已。非宗子或孤子等冠礼，虽然不由亲父、亲兄主持，但却由继高祖之宗子主之或次宗子主之。这里的“宗子”是小宗，而非大宗概念，与魏了翁的“父兄者一家之统”、郑玄的主人乃“父兄诸父诸兄”基本一致。可见，《家礼·冠礼》并没有违背天理之自然，作为儒学大师的朱子也不可能违背儒家一直坚守的血缘与亲情原则。

（2）《家礼》重宗法，但非“虚抬宗法”。彭林说：“《家礼》最鲜明之特点在突出宗法，然不见于正文，而隐匿于注文之中，故读《家礼》者多不之察。然《家礼》最大之问题亦正在宗法。”[⑨] 在他看来，一者《家礼》以宗子主冠礼、昏礼和祠堂之祭，有违《仪礼》之旨；二者宗法与宗庙本为一体，但后世宗庙已经少见甚至罕见；三者至南宋时宗法制度早已失去根基，宋人已疏于宗法大义，因而很难推行西周宗法制度[⑩]。对此，笔者不能认同，实际上朱子已经看到时代的变迁，也清楚推行“贵族式礼仪”之《仪礼》的不可行，故而提出“小宗”概念等。“小宗”概念的提出，本身就是在努力“降低”大宗法之门槛，为那些“无家庙”或“无大宗身份”的官僚阶层或平民阶层创造祭祀条件，最终实现并倡导“庶民化”的《家礼》。从词义看，“虚抬”应该是指在原有《仪礼》等古礼赋予“宗法”地位之上再拔高，而“小宗”实有“降低”宗法门槛之义，何来“虚抬宗法”之说？

再从朱子所处现实背景看，因唐宋大转型，人们对古礼要么只能“陈其数”却不能“知其义”，要么虽“知其义”却难“敬守之”，古礼已“失灵”。因此，朱子在司马光、二程和张载等礼制革新

① ［元］马端临：《文献通考》卷188《经籍考十五》“朱文公家礼”下附“杨氏（杨复）曰”，《景印文渊阁四库全书》第614册，第222页。
② 彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012年第3期，第363—383页。
③ ［汉］郑玄注，［唐］陆德明音义、贾公彦疏：《仪礼注疏》卷1，《景印文渊阁四库全书》第102册，第14页。
④ ［汉］郑玄注，［唐］陆德明音义、贾公彦疏：《仪礼注疏》卷1，前揭书，第36页。
⑤ ［南宋］魏了翁撰：《仪礼要义》卷3《孤子加冠与父在异》，《景印文渊阁四库全书》第104册，第371页。
⑥ ［南宋］魏了翁撰：《仪礼要义》卷1《将谋日亲父兄先服即位》，前揭书，第346页。
⑦ ［宋］朱熹著，王燕均、王光照校点：《家礼》，《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，1999年，第889页。
⑧ ［宋］朱熹著，王燕均、王光照校点：《家礼》，前揭书，第893页。
⑨ 彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012年第3期，第370页。
⑩ 彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012年第3期，第371—372页。

的基础上，积极推进世俗化改革，力争一平民之礼。可见，不能说朱子主张儒家“宗法”或者努力去恢复古礼核心要义是错的，更不能说因为宋代现实中不讲宗法了，就认为朱子在逆潮流而动，在“虚抬”宗法。遵天序、缘人情、重人伦，是儒家一再坚守的理念，不因时代变化而被摒弃。故朱子重拾宗法，在情理之中，合乎儒家大义和原则。

（3）《家礼》无“妇人不杖”等礼学常识错误。王氏列举 60 多条，彭林也列举数个《家礼》“常识错误”。其实，杨复注《家礼》时虽然指出 7 处错误，并悉附于逐条之下[①]；但是他特别强调这是朱子“后来议论始定，不必守‘家礼’之旧仪者”，且这些皆“见先生（朱子）之意”“以待朋友共相考订，庶几粗有以见先生之意云”[②]。

彭林等认为古礼童子妇人皆杖，而《家礼》作者竟然不知此常识，作“凡妇人皆不杖”[③] 之礼，据此推测《家礼》属于伪书。事实果真如此吗？《丧服·斩衰传》曰：“童子何以不杖？不能病也；妇人何以不杖？亦不能病也。”[④]《丧服小记》云：“女子子在室为父母，其主丧者不杖，则子一人杖。”[⑤] 可见，《家礼》是从人性、人情出发，因妇幼是受保护群体，“不能病”之，故定礼为“不杖”，这是合乎“先儒旧义”的。但在特殊情况下，虽妇幼也“杖”，如成年之妇、童女为丧主等。司马光和朱子为何改革此节，大概基于以下考虑：（1）无论妇人是否“成人”“为主”，皆弱势“不能病”，故“不杖”为正。实际上，“杖”礼也有“正”与“权”之分。“若妇人弱童子幼，皆不能病者也。庶人身执事面垢而已，又不可病者也，则又以不杖为正，以杖为权也。”[⑥] 杖是为“安此身”“衰病者用之”，既然妇人皆弱势“不能病”之，则当“皆不杖”，不管她们是否成年。（2）司马光和朱子极力推行庶民化改革，改“贵族之礼”为“平民之礼”。古礼中，杖者为三者所设，即“爵者”“担主”和病弱之庶人。而庶人一般不杖，只有“担主”和病弱时杖。这样，庶人“成人妇”既不“担主”，又属弱势“不能病”者，则当“皆不杖”。（3）与司马光和朱子对“杖”的释义有关。斩衰苴杖，以竹为之。竹圆而象天，而父是子之天；竹内外有节，象子为父亦有内外之痛之意，故“杖”之本义在于“父子”之间。而司马光和朱子要彰显“宗法”“宗子”严格之义，《家礼》定“妇人皆不杖”便在义理之中了。

彭林等还指出“祭礼祭始祖初祖而后不祭”等《家礼》常识错误[⑦]，因篇幅问题，此处不一一回应。概括起来，以为《家礼》“非朱子所作”，可能的缘由是：将“早年草创”之《家礼》以朱子“晚年之定稿”来要求，产生诸多误解；或是对朱子从宜、从俗和从简的礼仪庶民化改革认识不足，仍然坚持《仪礼》等古礼条目，而不是《仪礼》所内涵的儒家礼学精髓或者礼之原则的贯穿；抑或是随着时代的变迁，《家礼》具体条文已经跟不上清代、当代等社会结构的巨大变迁以及生活观念的改变，没能以“礼时为大”原则去同情理解文本或《家礼》作者，也没能回到朱子年代和朱子生活背景中去“同情地解读”《家礼》。

（三）何时成书？

经反复考证，淳熙二年（1175）朱子已经粗具《家礼》。对此，笔者补充几个新证。

王氏说在蔡季通书中所提《家礼》四卷，乃《仪礼经传通解·家礼》六卷之四，而非今所传之《家礼》五卷本。王氏的这个质疑具有很大杀伤力，夏炘等人都没有明确回应。实际上，以下两段文字可很好的回应此质疑。一是李方子说的，朱熹丁母忧“参酌古今，因成丧、葬、祭礼，又推之于

① ［元］马端临：《文献通考》卷 188《经籍考十五》“朱文公家礼”下附“杨氏（杨复）曰”，前揭书，第 222 页。
② ［元］马端临：《文献通考》卷 188《经籍考十五》“朱文公家礼”下附“杨氏（杨复）曰”，前揭书，第 222 页。
③ 《家礼》卷 3《丧礼》，《性理大全书》卷 20，《景印文渊阁四库全书》第 710 册，第 440 页。
④ 《家礼》卷 3《丧礼》，《性理大全书》卷 20，前揭书，第 441 页。
⑤ 《家礼》卷 3《丧礼》，《性理大全书》卷 20，前揭书，第 441 页。
⑥ ［清］纪昀、陆锡熊、孙士毅：《钦定礼记义疏》卷 77，《景印文渊阁四库全书》第 126 册，第 492 页。
⑦ 彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012 年第 3 期，第 363—383 页。

冠、昏，共为一编，命曰《家礼》”[①]。《仪礼经传通解·家礼》六卷本是没有“丧祭”二门的，但这里说“丧葬祭礼成”再加上冠昏共为一编命曰《家礼》。可见，这是指单行本《家礼》五卷本。二是陈淳言：“为篇有五：通礼居一，而冠、昏、丧、祭四礼次之。”[②]

王氏说《文集》中朱子只论“祭仪”“祭说”，说明《家礼》未成书。这个论证逻辑有漏洞，因为一本书只认真讨论其中某一个部分，其余不谈，并未不可。这不等于说“讨论什么”，该书的全部内容就应该“是什么”，这是其一。其二，《仪礼经传通解·家礼》六卷本中，已有冠、昏等目录，而没有“丧祭”二门目录。晚年朱子致力于“丧祭”二门研讨或准备编撰，在此篇目讨论多一点，合乎情理。其三，朱子也在谈“丧祭”二门之外的礼：朱子与南轩也在讨论冠礼，曰“若冠礼，是自家屋里事，却易行”[③]；1155 年，在同安任上曾申严婚礼[④]；1159 年，与刘平甫、许顺之探讨祠堂和影堂[⑤]；1162 年，与胡籍溪等学者商订昏礼[⑥]。其四，《答吕伯恭》记载：“书成，当不俟脱稿。”[⑦]可见，淳熙二、三年间（1175－1176），朱子（年 45、46 岁）已经草就了《家礼》。陈淳也转述朱子之言，曰《家礼》稿“旧亦略有成编矣”[⑧]，可惜被行童窃去，“更不复修”[⑨]。朱子深感温公《书仪》闲词繁冗、长篇浩激且令人难读，欲别为一书，裁订增损、举纲张目，易晓而易行。

综合诸家“真本论者”观点以及本文所列举的一些新证，都指向“《家礼》乃朱熹早年草创之作”。从史书记载和笔迹对照看，朱子在世时《家礼》虽为未彻底完成，但其大体已得之（或者说底本乃朱子所作，刊本有后儒点窜痕迹）。因此，王氏《家礼》“非朱子之书”的决然断定不足信，本文诸多论述和新证都指向一个事实，即王氏所列证据明显不足，至少有待进一步考证。从成书时间看，如果《家礼》确由朱子在淳熙二年所作，时年朱子 45 岁，当属其早年草创之作。从宋代及其后世礼学史看，《家礼》与《仪礼经传通解》是朱子礼学体系中最核心的两部文献，而《家礼》又是朱子乃至宋代礼学家们“庶民化”改革的标志性成果，其真伪问题不容忽视。因此，本文希望能为《家礼》研究者提供更多视角及证据，从而更谨慎地对待王氏的观点。

（责任编辑　李　巍）

① ［南宋］朱熹著，王燕均、王光照校点：《家礼》“附录”，前揭书，第 947 页。

② ［南宋］陈淳撰：《北溪先生大全文集》卷 14《代陈宪跋〈家礼〉》，《宋集珍本丛刊》第 70 册，北京：线装书局，2004 年，第 81—82 页。

③ 《朱子语类》卷 89（礼六），《朱子全书》第 17 册，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 2998 页。

④ ［南宋］朱熹：《朱文公文集》卷 20《申严婚礼状》），上海：上海古籍出版社，2002 年，第 896 页。

⑤ ［南宋］朱熹：《朱文公文集》卷 40《答刘平甫》，第 1795—1796 页。

⑥ ［南宋］朱熹：《朱文公别集》卷 3《答胡籍溪先生》，第 4873 页。

⑦ 《晦庵先生朱文公文集》卷 33《答吕伯恭》（便中两辱诲示），朱杰人，严佐之，刘永翔主编：《朱子全书》第 21 册，第 1465—1466 页。

⑧ ［南宋］陈淳撰：《北溪先生大全文集》卷 14《代陈宪跋〈家礼〉》，前揭书，第 81—82 页。

⑨ ［南宋］陈淳撰：《北溪先生大全文集》卷 14《代陈宪跋〈家礼〉》，前揭书，第 81—82 页。

中晚明王学“以内在证超越”之取径新探
——以江右王门王塘南之孟子观为线索

程海霞

【摘要】王门以内在证超越之取径，在王塘南的思想中，主要有以心证仁、以良知而非情识证性体、以“外”证“内外中道之体”等具体形态。其中，以心证仁体现了王门以内在证超越之别于程朱以超越证内在的基本理路；良知情识之别，是江右王门之特色所在；而以“外”证“内外中道之体”是王塘南本人基于江右、融会浙中的义理创发。

【关键词】王门；以内在证超越；孟子观；王塘南

中图分类号：B248.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0136－08

作者简介：程海霞，盐城射阳人，哲学博士，（江苏 225009）扬州大学社会发展学院副教授。

孟子之于中晚明王门，所系甚重。阳明之学，标孟子之良知为宋儒之天理，属“以内在证超越”① 之理路。阳明后学，虽门派众多，论学缠绕，然凡举孟子，多以此为取径。相较而言，举后者而前者毕矣。后者以江右、浙中②为大。以江右思想家王塘南为例。王塘南（1522－1605），名时槐，字子植，号塘南，江西吉安人。于王学风起云涌之际，受教江右，参访浙中，“多方求质”，默会深契，集诸家之大成，启为学之新境，终成王学之“光大”者③。其著述颇丰，然多出自晚年，尝以“初未有著述”、“六十三偶出《三益轩会语》”④ 为言。其言甚谦，其举实重。然王塘南所论之孟子，并不始于《三益轩会语》。早在 62 岁时（1583 年），他已辑《广仁类编》，尝多处引及孟子之观点，大体强调“生理之仁”之“亲亲”、“爱人”、“泽物”⑤ 之“达用”面相。“达用”与“存体”相对而言，王塘南《三益轩会语》所表即为“存体”之学。依阳明学孟子观之视野，此“体”实由“以内在证超越”之路径而不断证成。此可从三个层面细究。

① “以内在证超越”，取牟宗三以内在之“人伦”证成“一超越实体”之义。牟宗三处中西文化交汇之时，有感儒学入世情怀之沦丧，以“亦内在亦超越”“并不隔离”之“内在超越”标举儒家，以别于耶佛老三教之“外在超越”。贯通而言，宋儒之天理是“一超越实体”，而良知是“人伦”之根据，具有入世性即内在性。以内在于个体之良知证成超越之天理，是阳明心学得以存在的根由。

② 此处关于江右与浙中的划分，在地域的基础上凸显义理的标准：浙中王门以“见在良知”为“具足”，即肯认“现成良知”；江右王门以“见在良知”为“不足”，即否认“现成良知”。关于“见在良知”与“现成良知”的内涵，参见吴震：《阳明后学研究》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 1—52 页。

③ 张学智言：“……塘南之学由于形上之识度特精，概念之间的分析与融摄有较高的程度，因而整个理论在论证、体悟的深度和含摄面的广度方面都超过了江右余子，可谓能光大王学的人物。”（张学智：《中国儒学史·明代卷》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 306 页。）

④ ［明］王时槐：《塘南居士自撰墓志铭》，钱明、程海霞编校：《王时槐集》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 158 页。

⑤ ［明］王时槐：《广仁类编序》，《王时槐集》第 698—699 页。

一、以心证仁

阳明之学，本为除格物外求之弊而发，故以“良知”证“天理”，以“内在”证“超越”。于此点，王塘南实有明确之理解。

问：“孔子‘从心所欲不踰矩’，颜子‘其心三月不违仁’，夫矩与仁者理也，而以心不踰不违，是以心合理也，非二而何?”

曰：“孔子曰‘仁者人也’，是仁与人一也。孟子曰‘仁，人心也’，是心与仁一也。《诗》曰‘天生蒸民，有物有则’，则即矩也，若矩在心外，是有物无则也，而可乎？夫不踰不违，盖自得其本心而言，非以此合彼之谓也。”①

依“心”之“不踰矩”、“不违仁”之表达，心与理（仁、矩）之间似有“以心合理”之嫌。此“以心合理”乃“以超越（理）引证内在（心）”（以下简称“以超越证内在”）之理路，属重“超越”一脉。与此不同，王塘南认为，孔子以“仁”（理）为“人”、孟子以“仁”（理）为“人心”，实以“仁”与“人心”为一。此乃“以内在（人心）证超越（理）”之理路，属阳明重“内在”一脉。他认为《诗经》所言“天生蒸民，有物有则”之“则”即是“从心所欲不踰矩”之“矩”；“矩”在心外，如同“有物无则”之不可能。可见，“矩”在人心，可表为“心之矩”，亦可表为“人之则”②。此即“以内在（心）证超越（理）”之“证成”。

不仅如此，王塘南将“不踰矩”“不违仁”解为“得其本心”③，便与“以此合彼”（以心合理）相区别。矩与仁之所以为心，乃指“本心”。所谓“本心”即本有之心，指向本然、应然层面。这一层面表之于朱子，则强调其“存有”；表之于阳明，则强调其“活动”。所谓“得其本心”，若表之于朱子，重在本然之呈现、应然之落实；若表之于阳明，重在本然之自我呈现、应然之自我落实。王塘南以“得其本心”解之，似未明确表达其立场；然“非以此合彼也”之断语于此则又“尽泄天机”。

“以此合彼”即以心合理，实蕴含一前提，即心与理为二而非一。此表之于朱子，必为定见；表之于阳明，则必要批判。于此，王塘南言：“道即心也，心即道也。今人以道为心外之理，必以心合道而后可，则是吾心本有欠缺，必外求以增益之也。圣学之晦甚矣。”④ 所谓“以心合道”即是“以心合理”（“以此合彼”），在王塘南看来其背后暗含着本体与工夫之偏差⑤，即“吾心本有欠缺”与“外求以增益之（吾心）”。这可以从两个方面来分析。一方面，此“外求以增益之”工夫无疑是指程朱格物工夫，因此体现这一工夫偏差的“以此合彼”即为程朱格物工夫之基本指向；又由于“以

① ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第44条，《王时槐集》，第489页。

② 王塘南还有“仁人之心”的表达，尝从为政仁民层面有所言及。《友庆堂存稿》卷四《永新县常平仓记》言：“夫为民牧者莫先于使民足食，孟子所谓‘受人之牛羊，必为之求牧与刍’者是也。《传》有之曰‘如保赤子’，且夫赤子不能自食，所谓时其乳哺、察其饥寒疾痛而安全之，非父母之责哉?”（《王时槐集》第111页）又言：“予惟古之仁人能与民造命而植生，使境内有恃以无患，所谓天不能灾而地不能竭者，则以储蓄豫而敛散之得其道也。孟子曰：‘狗彘食人食，而不知检……人死则曰，‘非我也，岁也。’此则不务储蓄而徒罪岁者之为也，其视仁人之心何如哉？今侯建常平以贻永利，惟后来者善行之勿坠，其为兹邑造命而植生也，盖无涯矣!”（《王时槐集》第112页）举孟子为民“牧刍”以及为官不可推责于岁之思想言“仁人之心”中仁民之层面，此亦为王塘南之孟子观。

③ 于此本心之得失，王塘南在《赠刘公霖进士北上》“五条”言：“人生天地间，进不能济时，退不能成德者无他，则以利为之梗也，身欲通显，家欲肥润，更欲厚殖以贻子孙，于是不得不违本心，悖古道，而浸淫于玷秽之归矣。诚于世澹然无欲，则德业安得不光明而俊伟也？故洁己为君子立身第一义，纵使守道致贫，在先儒且有‘饥死事极小’之言，况未必至此极乎？孟子以‘美宫室’、‘奉妻妾’与‘穷乏得我而受’非礼义，为失其本心。有志者，宜深省于斯言。”（《王时槐集》第598页）举孟子之重礼义言本心，此亦当为王塘南孟子观之内容。

④ ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第43条，《王时槐集》，第489页。

⑤ 王塘南以“圣人之学晦甚”评之，表明其存在偏差。

此合彼”乃重“超越”之一脉，故程朱乃重超越之一脉，而“以此合彼”之工夫面向，为“以超越证内在”提供了可能性。另一方面，此工夫以“吾心本有欠缺”为前提，而“吾心本有欠缺”表明举“心”不足以证“理”，举“内在”不足以证成“超越”，故体现这一本体偏差的“以此合彼”又是“以理证心”、“以超越证内在”的必要条件。因而，“以此合彼”的工夫面向与本体面向就为程朱“以超越证内在”提供了充足理由。

回到“得其本心”、“非以此合彼”之语，王塘南实有明辩于程朱“以超越证内在”之倾向，从而体现出阳明“以内在证超越”之特色。当然，不止于“以心证仁”，他还举“以情证性”表阳明“以内在证超越”之具体取径。

儒家言性，宏于孟子。孟子性善，宋明儒皆有言及。王塘南独举程子之语为言：

人生而静以上不容说，才说性时，便已不是性也。今人言性，只是说继之者善也，孟子之言性善是也。此程子谈性最精当之语。①

《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”《周易·系辞上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性也。”据此，程子对性作了两重区分：“人生而静以上”即形上之性；“继之者”即形下之性。贯通而言，形上之性乃“天之性”，乃“一阴一阳之谓道”②，无声无臭，自不容言；形下之性乃“性之欲”，“感于物而动”，于“一阴一阳之谓道”，“继之”而善，“成之”而性。孟子所谓性善，即是指此。

程子谈性，语多言杂，而王塘南以此为“最精当之语”，其根由在于：依此两种区分，可有效处理性之“不容说”与“孟子言性善”之矛盾。在程朱那里，性之不容言，乃指超越之理；孟子言性善，乃指应然层面之落实。以此区分为背景，王塘南以孟子性善为“只于情上见之”：“性不可言，故孟子言性善只于情上见之，故曰‘乃若其情，则可以为善矣’。于此见孟子真悟性者。”③ 因“性不可言”，所以孟子“只于情上见”“性善”。可见，孟子乃是真悟“性”之“不容言”者。

在王塘南看来，孟子所悟乃是“性”之超越性，正有此悟才有“于情见性”之思路。“于情见性”，正是以情证性、以形下证形上④、以内在（情属于心）证超越（性属于理）之思路。当然，此种思路以性与情之区分为前提，正如“以心证仁”之取径实以心与仁（理）之区分为前提。此处性情之区分当同于程子两性之区分。

既是如此，何来程朱与阳明之分途？何为王门以内在证超越之根由？具体而言，程朱虽指孟子性善为应然之落实⑤，却是应然之“理想落实”。于实然层面（情），善恶相混，善较恶终显不足，终难取信。故其针对实然之不足凭，标举超越之理（天理）及其应然之理想落实（“继之者善”），此即以超越（应然）引证内在（实然）之思路。其中，实然之不足凭即是其根由。而王门于善恶相混之实然层面，终见应然（性）之现实落实（情善），善较恶，终见长养，终要取信。故其针对不容言之性体，标举实然之善（情善），此即以内在证超越之思路。其中，性之不容言即是其根由。在王塘南看来，孟子情上见性正指此意。

依此来看，心与仁（理）之区分，在程朱与阳明亦有不同。程朱言心，有“道心”、“人心”之别，归性为“道心”，归情为“人心”，故“继之者善”仍就“道心”（应然之现实）而言。而心与理之区分，所表实为“人心”（实然）与超越之理之区别，两者在善恶之性质上相去甚远，故言心与理为二。阳明言心，人心道心打并为一实然之情善、无有“欠缺”之心，故心与理之区分，实“情善”（无“欠缺”之心、“道心”）与超越之理之区别，两者皆属善性，相去不远，故言心与理为一。

① ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 45 条，《王时槐集》，第 490 页。

② 关于“一阴一阳之谓道”之形上形下属性，宋儒尝有争辩。

③ ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 46 条，《王时槐集》，第 490 页。

④ 比较而言，性更抽象，故言形上；而情更具体，故言形下。

⑤ 程子以“继之者善”表孟子之性善即是代表。

基于此，故有“以超越证内在”与“以内在证超越”分途之可能。

二、以良知证性体

经上文分析，王门“内在证超越”至少有以心证仁（理）与以情证性两种取径。相对于超越之理，心为内在；相对于超越之性，情为内在。因此，内在与超越皆具有相对性。因而，“内在”能否证成“超越”，何种“内在”才可证成“超越”，须加以思考。王塘南反思道：

问：“情识既非良知，而孟子所言孩提之爱敬，见孺子入井之怵惕，平旦之好恶，呼蹴之不受不屑，皆指情上言之，何也?”

曰：“性不容言，姑即情以验性，譬之即烟以验火，即苗以验种，此正孟子巧于言性也。后学不达此旨，遂认定爱敬、怵惕、好恶等，以为真性在是，则未免执情而障性矣。”①

在阳明后学中，江右王门强调情识与良知之异质性②；孟子言“爱敬”“怵惕”“好恶”“不受不屑”，“皆指情上”言良知，所持乃良知与情识之同质性，两者如何统一则是一个问题。王塘南从“性不容言”之根由出发，以孟子为“姑即情以验性”者，即以孟子情性同质性思路为“巧于言性者”、为言说“性”（“不容言”）之“姑且”之法。他认为“后学”“不达”此“巧”与“姑且”，以孟子“爱敬”“怵惕”“好恶”为真性，“未免”流于“执情而障性”之弊。

由此看来，王门所取孟子以情证性之理路，虽以情性之区分为前提，然性情同质异质之关系值得思考。孟子以情善证性善，根由为“性之不容言”，所证结论为情善见性善，即在善的层面，性情同质。而王塘南所谓“巧于言性”强调的，就是孟子之证重点在于其所悟得的“性之不容言”，而不在于“以内在之情善证超越之性善”之结论，何况这一结论还有“指情为性”之倾向，由此必导致“执情而障性”之学弊！于此，王塘南有极为清醒的认识：

后儒误以情识为心体，于情识上安排布置，欲求其安定纯净，而竟不能也。假使能之，亦不过守一意见，执一光景，强作主张，以为有所得矣，而终非此心本色，到底不能廓彻疑情而朗然大醒也。亦可谓劳而鲜功矣。③

在王塘南看来，以情证性只能说明性之不容言，不能说明性情之同质。这是他对王门“以内在证超越”思路的反思。换言之，王门“以内在证超越”之思路，有情识良知关系之辩。江右王门强调情识与良知之区分，虽同具内在性，但在对超越的证成上，良知比情识更优先。情识不仅不能证成超越之性，反而会“执情而障性”，即越是证明，越失性之本真。

既是如此，在江右王门“以良知证性”而非“以情识证性”之理解中，情识与良知之关系就非常值得思考。于此，不妨借王塘南对孟子“平旦之气”的理解进行分析：

平旦之气，非性也，是孟子姑就常人斧斤暂息、浮气稍定之时而言也。如语沙漠之外之人指边城曰此中华也，若遂执边城以为帝都则悞矣。④

“平旦之气”于孟子而言，可为性善之又一证明；于王塘南而言，“非性也”只是“常人斧斤暂息、浮气稍定之时”。因为平旦之气为“时”所限，只是“常人斧斤”之“暂息”、“浮气”之“稍定”；当有不被“时”所限定的恒常之气，以证成超越之性。

问题是，有何理由认为“平旦之气”的恒常与“平旦之气”两者之间存在久暂关系？于此，王

① ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 86 条，《王时槐集》，第 499 页。

② 《三益轩会语》“甲申”（1584）第 84 条言：“致良知一语，是阳明先生直示心髓，惜先生发此语于晚年，未及与学者深究其旨。先生没后，学者大率以情识为良知，是以见诸行事，殊不得力。念庵先生乃举未发以究其弊，然似未免于头上安头。夫所谓良知者，即本性不虑之真明，原自寂然，不属分别者也，此外岂更有未发耶?”（《王时槐集》第 498 页）

③ ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 147 条，《王时槐集》，第 512—513 页。

④ 《附录二：逸文与传铭》，《王时槐集》，第 800 页。

塘南尝有一语暗示：

心譬则水也，知则水之明，意则水之发源，物则水之支流也，性则水之所从生而贯彻于源流之中，不即不离，不可得而名状者也。①

由“心”“意”“知”“物”所构成的理论体系，是《大学》的基本框架，亦为阳明心学的主要形态。而王塘南以“心”“知”“意”“物”为序，对心性关系作了详细疏解：知为心之明；意为心之源，物为心之流；性为心之“所从生”，且贯于心之源流中。此处的心之“所从生”是“知”，贯于心之源流是贯于意与物。此性与心之源流是“不即不离”之关系，“不可得而名状”。由此，以“知”为心之“性”，以“知”贯“意”与“物”，乃王塘南此时思想之基本架构。故良知与情识、平旦之气与其恒常之间的关系，当以“知”与“源”（“意”）“流”（“物”）之关系为依据。他以“知”定“心”，以“意”与“物”为心之“发用”，乃阳明心学之基本立场。但与阳明以“心之所发”为“意”、以“意之所在”为“物”的“意物一体”立场相比，以“意”“物”为心之“源”“流”的观点更强调两者的分别，更强调“意”（“源”）相对于“物”（“流”）而言所具有的优先性。由此，以流证水不若以源证水，以物证性不若以意证性。此正是以王塘南为代表的江右王门对王门“以内在证超越”理路之发展。在此意义上，平旦之气与平旦之气的恒常，乃为流与源之关系，以源证水，故可“以内在证超越”。同理，良知与情识亦为源流关系，故以良知证性优于以情识证之。

三、以“外”证“内外中道之体”

王塘南认为，孟子于儒家之贡献在“尊孔子而排异端”②。孟子所斥之“异端”主要指“告子”。王塘南言：

告子但知本性无善恶，无修证，一切任其自然而已；才涉修为，便目为义外而拒之，大偏见也。故孟子以知言养气救之，在告子则必以孟子为支离，而不知孟子得中道之全，而告子终不免专内之偏也。③

告子“但”（只）悟得“本性”（性之本体）“无善恶”，故在工夫上强调“无修证”，“一切任其自然”。工夫“才涉”“修为”，告子以为“义外”而加以排拒，此乃告子之“大偏见”。于此，王塘南对告子所悟本体之无善恶是认同的，他反对的是告子工夫上任其自然之偏弊。为补偏救弊，孟子提出“知言养气”之论。相对于告子“无修证”“任自然”之“易简”工夫，此无疑涉于“修证”，备感“支离”。在王塘南看来，孟子为“得中道之全”，告子则“终不免专内之偏也”。所谓“得中道之全”乃对本体而言，与告子只主张本体之“无善恶”从而只强调工夫之“无修证”不同，孟子主张本体还有与“言”“气”相关的层面，故有“知言养气”之工夫。

关于“知言养气”，孟子言：“我知言，我善养吾浩然之气。”（《孟子·公孙丑上》）此本是针对告子错解心气（言）这一内外关系而发。告子以外定内，而孟子强调以内定外。与告子重外、孟子重“由内而外之生发”之本义不同，王塘南从告子之本体与工夫出发，强调告子为偏内、孟子为中道。之所以如此，或与阳明后学特别是浙中王门的学术立场有关。浙中王门在本体上强调心体之无善无恶，在工夫上强调任其自然，极类王塘南此处所表告子之观点④。因此，孟子补偏救弊于告子，亦

① 《附录二：逸文与传铭》，《王时槐集》，第 800 页。

② ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 121 条，《王时槐集》，第 506 页。

③ ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 122 条，《王时槐集》，第 506—507 页。

④ 王塘南 80 岁时，尝有一语暗示其中联系：“近世剽窃告子之绪余，参入禅宗之影响者，往往以无修无证为言，视圣门规矩准绳一切以为未悟而排斥之，遂至于恣情败行，大坏名教，荡然无所底止，此真以学术杀天下者。乃知孟子之言，诚为闲先圣之道，其有功于万世，甚大矣。”（［明］王时槐：《答王儆所》“七条”“辛丑”（1601），《王时槐集》，第 417 页。）

是王塘南补偏救弊于浙中王门[①]。此种补偏救弊之方式，正是以知言养气工夫的修为面向，证“本体之有（言、气）”的面向，从而以“本体之有”证“本体之有无中道”。相对于“本体之有无中道”的超越性而言，“本体之有”“本体之无”皆为内在。相对于“本体之有”的超越而言，“功夫之修为”更为内在。因此，以“工夫之修为”证“本体之有”，以“本体之有”补“本体之无”，以证“本体之中道”，皆是内在证超越理路的精彩呈现。其中的补偏救弊，乃是这一理路之意义所在。

王塘南归孟子的“知言养气”为“于用上一边”“帮补”告子，实“良工心独苦”：

> 告子生之谓性，言但任其生，生本无善恶，即是性矣。若更于生生处加以矫揉之功，使合于义，便是于性上添了一层，故曰义外也，非内也。孟子以为若如此，则人与禽兽何别。然告子自是过高，终不肯以孟子之言为然，故置之不答，非不能答也。要之，告子乃分内外为二，落在偏空一边，如佛家所谓二乘断见也。孟子洞悟中道，原无内外，其与告子言，皆就用上一边帮补说，以救告子之所不足，良工心独苦也。[②]

此条材料可从以下层次来看。首先，王塘南对告子思想进行系统化诠释，此与阳明后学中以功夫之“无”证本体之“无”一派相联系。他认为，告子以生之谓性为性之本体，以任其生生为功夫。“生本无善恶”，既表明本体之无善无恶，亦指向工夫之任其自然。因为生生处无以用功，一有用功才涉修为，则为矫揉合义，添障于本体，即是“义外”。此是将“生”与“无善无恶”相联系，将“无善无恶”式“无修证”与反对“义外”相联系，体现出王塘南对告子思想从本体与工夫层面的系统化理解。在本体层面，王塘南在告子以生为性、“生本无善恶”之基础上，用无善无恶对告子关于性之表述进行贯通。他认为告子包括“原无善无不善”在内的“先后所言”“总是一个意见”，而朱子判告子以“屡变其说”“恐未然”。[③] 此种贯通，虽未必合于《孟子》原义，然王学背景下阳明四句教首句“无善无恶心之体”之反响体现无疑。他还以告子的“一个意见”作为其“不动心”[④]的根由。此解亦不合《孟子》原义，却体现出对告子思想的体系化贯通。在功夫层面，王塘南在以告子工夫为任其生生、斥修证为“义外”的基础上，一方面将“宋儒汲汲以求于外”判为“告子义外”[⑤]，并与告子“以义为外而不求”相别[⑥]；另一方面，将告子“先不动心”归因于“直任本体之无修证”工夫，判此工夫为“无涵养渐次之功而顿造”[⑦] 的“助长”，以别于“强制”[⑧]。统合而言，塘南以无善无恶之生为本体，以直任本性的无修证为功夫，以不动心为境界，对告子思想进行系统化理解。之所以如此，与阳明后学主“本体之无善无恶、功夫之无修证”一派相关，后者以浙中王门强调“四无说”之王龙溪为代表[⑨]。

其次，王塘南依据孟子对告子无视人禽之辩之责难，对告子之“置之不答”作了同情式理解。依孟子来看，告子“生之谓性”的主张无以体现人禽之别。但王塘南以为，告子是“自是才高”才“置之不答”，“非不能答也”。以“自是才高”评价告子，固然体现出阳明后学“上根人”与“中下

① 当然，浙中王门是否需要此“补偏救弊”，又当别论。

② ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 127 条，《王时槐集》，第 507—508 页。

③ “告子以杞柳原无桮棬，湍水原无分于东西，生性原无分于人与犬牛，原无善无不善，先后所言，总是一箇意见。朱子乃谓屡变其说，恐未然。”（［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 125 条，《王时槐集》，第 507 页。）

④ “告子居之不疑，故能不动心，若屡变其说，则其动也甚矣。”（［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 126 条，《王时槐集》，第 507 页。）

⑤ “义外”本为孟子判告子之语，而王塘南以此判宋儒。

⑥ “宋儒穷物理，与告子义外大不同，宋儒汲汲以求于外，告子则外之而不求者也。”（［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 123 条，《王时槐集》，第 507 页。）

⑦ “告子之助长，非强制之谓也。彼直任本性之无修证，当下便了，故能先不动心。盖无涵养渐次之功而顿造者，是以谓之助长。”（［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 124 条，《王时槐集》，第 507 页。）

⑧ 关于“助长”，孟子以之与“忘”对举，表“必有事焉”（“养气”）功夫之“急于求成”倾向，明显具有强制性。

⑨ 关于浙中王门对无善无恶之理解，参见吴震：《阳明后学研究》第 71—89、137—145 页；程海霞：《“天泉证道”的“追述义”探析》，《现代哲学》2015 年第 2 期，第 109—116 页。

根人”对举的倾向[①]；但更重要的是，王塘南本人之思想即强调生生之性、仁之生理。此在《广仁类编序》中即有明示。在是时的《三益轩会语》中，王塘南以“孟子有远庖厨之训”明儒家“不杀”之仁[②]，与《广仁类编》以“孟子有‘远庖厨’之训”“可知”“圣贤仁及群物”[③] 如出一辙，体现出其对生理之强调。强调生理，又强调性体之不容言，王塘南此种思想倾向与告子所主张的本体之“生”之“无善无恶”有众多重合，此当是王塘南对告子作同情式理解的缘由。

最后，王塘南在以中道观判告子为偏空断见之基础上，凸显孟子因“洞悟中道”而以“帮补”证超越之“良工心独苦”。在他看来，告子以义为外、强调性体之无善无恶，实是以性体为内、偏向“与外相对”之内、“与有相对”之空、“与用相对”之体，落于内外、空有、体用二分之“断见”，此是“专于内”之偏向。孟子洞悟本性之“体用中道”，故才于用处“帮补”告子“偏于‘内’‘体’”之倾向，此是以“用”证“性体之体用中道”、“以内在证超越”之“帮补”义。以偏内、偏空、偏体之“断见”评告子，并非《孟子》之原义，而是王塘南对阳明后学浙中王门“空无”一派之评判。而他强调中道观[④]基础上的“以内在证超越”之“帮补”义，实是对此“空无”派之“帮补”。比较而言，“自是才高”之偏空派，判“于用处着力”派为“义外”派，体现了浙中王门“空无”派之立场；而“洞悟中道”派对“空无”派“于用处”“帮补”，可谓“良工心独苦”。王塘南本人无疑自居于后者，故对前者之理解既具系统又表同情。然而，以龙溪为代表的浙中王门，虽具“本体无善无恶、工夫自然而无修证”之“空无”特征，却自有其体用之圆融，于此“帮补”，未必不受用。

四、结　　语

以上乃王门“以内在证超越”之具体取径，主要呈现为以心证理（仁）、以情证性、以情识证性体、以良知证性体、以意证性、以物证性、以“外（言、气）”证“内外中道”、以“用”证“体用中道”等。其中，以心证仁、以情证性，乃王门“以内在证超越”之别于程朱“以超越证内在”的基本理路。良知情识之别、意物源流之别，乃江右王门的特色所在。以“外”、“用”证“中道之体”，乃王塘南当时基于江右、“帮补”浙中之义理创新。由此，透过王塘南《三益轩会语》之孟子观，中晚明纷繁复杂的阳明学及其后学，既可统之于以内在证超越的基本路向，亦可析之于“以多种层次的内在”证“相应层次的超越”的具体取径。

需要补充的是，王塘南之孟子观虽不止《三益轩会语》[⑤]，但其致思方向亦不出此。在 70 岁前后，王塘南有举孟子“孩提爱敬”为“不学不虑”之体，以别于当时“属之后天”的学弊[⑥]；有举“孟子以‘强恕’为‘求仁莫近’”证“孝弟即圣门之秘传”[⑦]；有举“孟子言‘直养无害，塞乎天地之间’”为明“无生死”、“非断灭”之境界[⑧]；有举“孟子反经之说”以明其对孔子“生生而无生”之道的“但守”与“实修实诣，实有诸己”，以别于“生生之上更有无生一着”的“盲谈”[⑨]；

① 儒学在其不同发展时期对人的根器皆有关注，但以根器分别教法则自“天泉证道”始。关于“天泉证道”所论人之“根器”，参见程海霞：《“天泉证道”的“追述义”探析》，《现代哲学》2015 年第 2 期，第 109—116 页。

② ［明］王时槐：《三益轩会语》“甲申”（1584）第 148 条，《王时槐集》，第 513 页。

③ ［明］王时槐：《王时槐集》，第 789 页。

④ 王塘南对中道观之推崇，参见程海霞：《中晚明思想家王塘南“儒门中道观”探析》，《浙江学刊》2017 年 3 月，第 14—21 页。

⑤ “予初未有著述，六十三偶出《三益轩会语》，七十以后出《仰慈肤见》、《瑞华剩语》、《静摄寤言》、《朝闻臆说》、《续稿》，误为同志相知者梓行之。”（［明］王时槐：《塘南居士自撰墓志铭》，《王时槐集》，第 158 页。）

⑥ ［明］王时槐：《与贺汝定》“庚寅”（1590），《王时槐集》，第 371—372 页。

⑦ ［明］王时槐：《仰慈肤见》“辛卯”（1591），《王时槐集》，第 543—544 页。

⑧ ［明］王时槐：《寄贺汝定》“辛卯”（1591），《王时槐集》，第 374—375 页。

⑨ ［明］王时槐：《寄贺汝定》“辛卯”（1591），《王时槐集》，第 374—375 页。

有表孟子“持志无暴气之说”以证孟子“帮补”之义之同时，举“气”为此心真宰之志，以别于“持志之外别有调习以养气之功”①；举孟子“仁人心”明“心即仁”，以别于“离心求仁”这一“道为远人”式学弊②。以上以“后天”证“先天”、以“孝弟”证“求仁”、以“养气”证“真境”、以“生生”证“无生”、以“气”证“志”、以“人心”证“仁之方式”等，皆不出上文所言及的“以内在证超越”之理路。此后，王塘南还举“孟子辨小体大体”与“耳目不思而蔽，心则能思”区别“形质冥顽之物”与“发窍之真灵”③，举孟子之“人禽之辩”区别“不知未发之凝寂”“误以知觉运动为良知”④者。此种以“真灵”别“冥顽”、以“良知”别“知觉”之取径，亦不出上文所言及的以“‘源’‘流’之分疏”证“超越”之理路。⑤

更有趣的是，比较王塘南前后所举之“内在”与“超越”，不难发现其对孟子之论“情”、论“气”的评价，有一从“巧于言性”到“不学不虑之体”之转变。在80岁以后，王塘南更以“摄用归体”解孟子⑥，阐扬儒家之坚定立场，一改《三益轩会语》同情告子、以“帮补”、“良工独苦”解孟子之犹疑状态。⑦

由此来看，以“孟子观”形态呈现的“以内在证超越”之路径，既可横通于阳明后学之派别研究，亦可纵贯于阳明后学之个案研究，值得细察与深思。

（责任编辑　李　巍）

① ［明］王时槐：《答曾肖伯五条》“壬辰”（1592），《王时槐集》，第379页。

② ［明］王时槐：《答郭青螺方伯》“甲午”（1594），《王时槐集》，第382—383页。

③ ［明］王时槐：《答谢居敬》“五条”“戊戌”（1598），《王时槐集》，第404页。

④ ［明］王时槐：《友庆堂存稿》卷一《寿平川郭先生八十序》，《王时槐集》，第23页。

⑤ 王塘南在《衰年求益》“丁酉”（1597）中还提及以孟子“舍己从人”之观点，强调“固己易”“从人难”，以便自省。此当为塘南孟子观之个案。（［明］王时槐：《王时槐集》第585页。）

⑥ ［明］王时槐：《答王儆所》“七条”“辛丑”（1601）第5条，《王时槐集》，第417页。

⑦ 对于王塘南思想的这一转变，黄宗羲尝从王塘南对“无善无恶心之体”之前后理解的角度作过提示，他在《太常王塘南先生时槐传》言：“先生尝究心禅学，故于弥近理而乱真之处，剖判得出。夏朴斋问：‘无善无恶心之体，于义云何?’先生曰：‘是也。’曰：‘与性善之旨同乎?’曰：‘无善乃至善，亦无弗同也。’朴斋不以为然，先生亦不然朴斋。后先生看《大乘止观》，谓‘性空如镜，妍来妍见，媸来媸见’，因省曰：‘然则性亦空寂，随物善恶乎？此说大害道。乃知孟子性善之说，终是稳当。向使性中本无仁义，则恻隐、羞恶从何处出来？吾人应事处人，如此则安，不如此则不安，此非善而何？由此推之，不但无善无恶之说，即所谓‘性中只有个善而已，何尝有仁义来’，此说亦不稳。’”（［明］王时槐：《王时槐集》，第823页。［清］黄宗羲：《明儒学案》卷20，《江右王门学案》五，北京：中华书局，1985年，第468—469页。）

儒学日常生活伦理的形上之维

丁成际

【摘要】从一定意义上说，儒学伦理与儒学日常生活伦理是合二为一的。儒学的日常生活伦理不是通过概念的抽象演绎或建构形而上的体系得以证实，其价值体现于“日用即道”中，即形而下的日常生活伴随着形上的终极关切，在日用生活伦理中蕴含着“知性、事天、立命”与“知天命”的终极追求。儒学日常生活伦理之形上方面所要解决的问题是日常伦理生活的人生意义与人生价值。在儒家的内在超越和伦理认同的理论与实践中，人的生命与道德终极根源、个人日常生活与伦理责任始终是联系在一起的，在“天道”与“人道”的统一中遵循着“中”与“和”的人生价值，并通过“诚”与“信”对超越人类自身的形上本体进行确认与体认，从而为日常生活伦理提供形而上的途径与担保。

【关键词】儒学；日常生活伦理；形上之维

中图分类号：B2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0144－06

作者简介：丁成际，安徽枞阳人，（南京 210096）东南大学人文学院道德发展研究院研究员，（合肥 230601）安徽大学马克思主义学院暨科学发展观研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“儒家日常生活伦理及其当代价值研究”（15BZX064）；安徽大学农村改革与社会经济发展研究院招标课题“传统文化在乡村治理中的作用研究”（Y01002347）

儒学的日常生活伦理不是通过概念进行抽象地演绎，也不是以建构形而上的体系来证实，其价值体现于“日用即道”中，形而下的日常生活伴随着形而上的终极关切，在日用生活伦理中蕴含着“知性、事天、立命”与“知天命”的终极追求。在儒家的日常生活伦理之中，贯彻着“天道”与“人道”相统一的原则，人的生命的内在超越与外在的伦理责任认同是相互关联的，在人的安身立命之道中追求着“中”与“和”、“诚”与“信”的人生价值理想，日常生活伦理的规定与道德的终极追问始终相伴随，家庭生活伦理是儒家日常生活伦理建构之基础。

一、儒家日常生活伦理中的人生意义问题

儒学日常生活伦理之形上方面所要解决的问题是日常伦理生活的人生意义与人生价值。从形上方面来说，儒学日常生活伦理体现出某种宗教性的品格，牟宗三先生称之为“圆教”。在他看来，儒家的“圆教”是一种人文宗教，在日常生活伦理中求得其价值之源，具有“提上去”以显示其超越内在性的一面，又具有“落下来”建构生活世界的外在性一面，这与西方把人文世界与崇拜的对象相分离的“外在超越”之“离教”显然有别。“宗教的责任有二：第一，它须尽日常生活轨道的责任……第二，宗教能启发人的精神向上之机，指导精神生活的途径。”①“儒家教义即依据此两面之圆满

① 牟宗三：《生命的学问》，桂林：广西师范大学大学出版社，2005 年，第 63—65 页。

谐和形态而得成为人文教。凡不具备此圆满谐和形态者，吾皆认之为离教，或耶或佛。”① 杜维明先生也强调需要从儒家日常生活发挥儒学核心价值在当代的功用：儒家传统具有宗教性与精神性的一面，在一些平凡人身上能看到他们的自我理解的深刻性。如果不理会这一点，将是一种很大的缺失；我们不能仅仅在习俗层面理解一种文化，而应对它的核心价值重新解读、研究与阐发，否则会导致对它的误解，以及这种思想对社会的影响力降低。儒学中的很多资源是基督教所无法把握的②，儒学最成功之处是“日用即道”，将其核心价值转化为大众的日常生活伦理，在日常生活伦理中显现“安身立命之道”。

对于“立命”，朱子训解说：“立命，谓全其天之所付，不以人为害之。”③“立命”就是天命的实现。孟子曾对如何实现命做具体阐明：“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。”（《孟子·尽心下》）对孟子而言，人们在日常生活中要按照仁义礼智的要求来立命，来实现天命。对“天命”的觉解（即孔子所说的“知天命”），构成孔孟儒学精神生活的最高精神境界和人生自觉，凸显出尽心、养性、修身的内容，表现为心性修养、伦理道德实践的人生过程。在儒家的生活方式里，最高的精神境界体现于将天、命之超越融合于现世日常的伦理道德实践过程中，形成一个人自觉地设定生命的意义、生活的目标，实现道德与自然、义务与现实之间的和解。儒家要求人对生活目的、生命意义的自觉，也是一个人实现自我提升、自我超越的精神基础。生命的意义、价值展现，绵延于日常生活相互对待的伦理实体中，父慈子孝的伦理实体与道德要求是生命得以开展与延续的最基础的方面。在儒家这种孝与慈的道德责任践行中，即在一种道德的理性自觉中，一个人无论是亲代或子代都能感觉到生活的力量、生命的充实，并能从实践努力的收获中，在父母得到赡养与尊敬，子女获得成长与成就中，感受到欣慰、幸福。这体现的是在现世的、平凡的生活中，儒家不企望超越生死，而是在家庭日用伦常生活的希望与责任中实现人生的意义。儒家所追求的人生价值的实现与人性的完善是一个不停息的过程，在“绘事后素”（《论语·八佾》）中不断追求着人生的完美。因此在看似平常、平凡的儒家日常生活伦理中，却有着丰富的结构与厚实的生活根基。这也是儒家文化有如此多姿多彩的历史表现，以及在异质文化不断侵袭的背景下仍能不断保持其活力的精神特质。

二、儒家日常生活伦理中的形上之道：“中”、“和”

儒家日常生活伦理恪守着“中”与“和”的价值原则。就“中”的原则来说：孔子一方面要求在位者“守中”，行使“执中”之道；另一方面要求将“中”的原则化为百姓人伦日用之道，在生活实践中能够“守中”，“中”的现实化就是“礼”。“道不远人。人之为道而远人，不可以为道”（《礼记·中庸》），“道则人伦日用之间所当行者是也”④，都是主张人伦日用中的行为恰当、合宜与否需要用“道”这一抽象性的终极标准来衡量。但在现实生活中，“道”就要具体化为“礼”所要求遵守的规范，即在现实、具体的日常生活中，实行、践履的具体规范是依“道”而立的“礼”⑤。抽象的“中”与“和”的原则通过“礼”将天地秩序和谐之道运用到人类社会中，进而落实到现实

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 131 页。

② ［美］杜维明：《我最看重日常生活》，《大地》2004 年第 18 期。

③ ［南宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 94 页。《论语·述而》曰“志于道，据于德，游于艺”，朱子将这里的“道”解释为“则人伦日用之间所当行者是也”。

④ ［南宋］朱熹：《四书章句集注》，前揭书，第 94 页。

⑤ 《礼记·仲尼燕居》明确记载了孔子与弟子们的对话：“子曰：‘敬而不中礼，谓之野；恭而不中礼，谓之给；勇而不中礼，谓之逆。’……子贡越席而对曰：‘敢问将何以为此中者也？’子曰：‘礼乎礼，夫礼所以制中也’。”

的人伦日用中[①]

如上所述，在传统中国人的日常生活中，“道”的不同层面和角度都与具体的做人规范即“礼”密切联系在一起，表现为遵守具体的礼仪。对应“天道”有效祀之礼；对应“人道”尤其是“孝道”有侍奉父母兄长之礼。“夫妻之道”有婚姻六礼及居家之礼，“友道”有相见称谓交接之礼，“职业之道”依职业不同有不同的礼仪。这些礼仪规范在传统中国人的日常生活中是随时随事随处而在的，在中国传统家礼、家训中表现得最明显。如传统中国人首推的“孝道”，所有家礼家训基本都放在首条：“父母面前无违拗，在生不见子承欢，死后念经有何效？尔子在旁看尔样，忤逆之人忤逆报，当知孝。”[②] 如何孝？各种家礼家训规定了详细细节，包括对父母的晨省昏定、养身娱心及对已逝祖先的祭祀时享，在父母面前言语温和、容色恭顺、动作舒缓以免父母担心惊吓。继承之后，家训尤重夫妇之礼，对夫妇之义及相关规范有明确训示：“和夫妇：阴阳交和，雨泽斯行。夫妇调和，家道乃成。夫为妻纲，正心修身。妇主中馈，内助殷勤。毋玷家声。雍雍肃肃，如鼓琴瑟。君子偕老，诗咏睢麟。”[③] 这强调夫妇有礼有节是礼之始、家之成。雍雍肃肃，既是夫妇和谐之态，亦是家庭和睦亲融而又整肃有礼的风范，可以说是所有的礼所要达到的功效。[④] 儒家的礼以“分”和“节”的形式，追求的最基本、最高的目标与境界是“和”。一方面，礼的制定本身要合道、合宜；另一方面，人在行礼之时必须依礼而行，无过无不及，恰如其分，复合中道。合情合礼、通情达理、谦和有礼，是传统中国的齐家之道；礼让为国，是对统治者为政之道的肯定与期许。在传统中国社会，可谓“不知礼，无以立也”（《论语·尧曰》）。“礼”是人立身于社会、生存于社会的根本，日用常行不可一日不修。人一日“克已复礼”，一日身心平和，家和安乐，又能“与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也”（《论语·颜渊》）。如果天下之人，人人日日“克已复礼”，就会实现大同社会：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”（《礼记·礼运》）

三、儒家“诚”观念的形上分析

儒学以“诚”“信”为日常生活伦理形而上方面提供途径与担保。就“诚”的意义来说，一是要处理好人禽之别。人们在日常生活人伦中关系相互信赖、相互期待，在真情实感中过着诚实不欺的生活，从而避免弱肉强食、急功近利之动物似的丛林法则[⑤]。二是要保证道德践行。儒家的日常生活伦理为人们提供基本的原则与规范，为人们的日常伦理生活提供根本的路径，也为人们的生命的安顿提供住所，为人之为人的内在超越之体认与确认提供形上本体。一旦通达了“诚”的境界，人自然会“不勉而中，不思而得，从容中道”（《中庸》）。“诚者”是“天之道”，“诚之者”是人之道，使诚实现出来。普通人一般要经过“自明诚”与“自诚明”的双重化过程。如果说“自诚明”是一个“尊德性”的过程，在日常生活伦理方面显现的是形而上的“至圣”的追求，那么“自明诚”就是一个“道问学”的过程，践行的是形而下的日常生活伦理责任。“自明诚”与“自诚明”的形而上与形而下的互动与转化，使在日常生活伦理的见习中达至“至诚”的形上境界成为可能。王阳明曾

① 《论语》中有不少记载“中”与“礼”关系的言论，如“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞”（《论语·泰伯》）。

② 罗文华、聂鑫森：《中华姓氏通书·陈姓》，海口：三环出版社，1991 年，第 136—137 页。

③ 罗文华、聂鑫森：《中华姓氏通书·罗姓》，第 119—122 页。

④ 王雅：《当代中国日常生活伦理的建构》，北京：中国社会科学出版社，2012 年，第 114—115 页。

⑤ 王雅：《当代中国日常生活伦理的建构》，第 183—185 页。

言：“《中庸》一书大抵皆是说‘修道’的事，故后面凡说君子，说颜渊，说子路，皆是能‘修道’的；说小人，说贤、知、愚、不肖，说庶民，皆是不能‘修道’的；其他言舜、文、周公、仲尼至诚至圣之类，则又圣人之自能‘修道’者也。”① 如此来说，“致曲”的过程就是由“人”至“圣”之“人之道”的过程。这在一定意义上说明“诚之”不是轻而易举的事情，不是所有人都可以在现实生活中实现“诚”的境界，因而为儒家所言的圣人与常人划开一道界限。但是这个界限又不是绝对的，从“人人皆可为尧舜”的意义上言，“诚”可以在功夫论的方面得以实现，这是儒家将成圣之途落实到日常行为的重要表现。因此，“诚”的实现必须通过人的具体行为来完成。“诚”是形而上与形而下的具体统一，说明儒学日常生活伦理既符合形而下的日常生活规范，也通达形而上的“人道”与“天道”的要求。

“诚”是世界的本来状态，由“诚”到“明”是一个自觉反醒的过程。“自诚明，谓之性。”（《中庸》）这里的“明”是实践理性，是认知与实践的结合体达到反思之明，是一个明乎“善”的过程，可以说唤起心中的良性与良能。由“诚”到“明诚”，自“诚”到“明”理应为一个人“无可逃乎天地之间”的人生走向。所以，落实到日常行为的“诚”的实现就不仅是一种伦理意义上的规定，更是作为人性基础的“天命”；“诚”的实现不仅是一个意愿问题，更是一个从日常行为“上达”天命的过程，这一过程就是儒家所强调的“自明诚”。诚的开启首先需要人的“择善”，需要的是“智”，即人的理智之知，使人保持“志于道”而不偏离人生的方向。经过择善固执的操存涵养，终达至《大学》的“明明德”，照明内心之“诚”，使“诚”与人的自觉合一，“思诚”成为自觉的反思行为。孟子曰：“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）这里的工夫当然不仅是一种境界体认，更是对儒家日用伦常的落实。这种落实不只是按照外在的伦常要求去做，而且是从内心中生发出对“诚”的体认，并在此基础上践行对“诚”的体认，这就是功夫。“诚”上贯于天，下落于人，是纯粹至善。周敦颐言：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也，乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。”② “诚”是宇宙的根本，也是人真实无妄本性的根源，是朱熹的天理的实然，无丝毫作伪的“诚”。具备“诚”、体证到“诚”的人就是圣人，是身心性命各得其正的人，或说是“性与天道合一存乎诚”（《正蒙》）的人。成为这样的人首先要择善固执，也就是人事所当然，是尽人之道。

四、儒家“信”观念的形上之辨

在儒学的日常生活伦理中，“诚”与“信”是互为表理的。“一心之谓诚，尽心之谓忠，存于中者谓之孚，见于事者谓之信。”③ “诚”固然是本体心性，“忠”是尽这本体心性，“信”是本体心性的外在表现；“诚”是德性原则，“忠信”是德性与规范的合一，“诚”显然是最为根本的。在现实中，诚与信通常是联系在一起的，“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教”（《中庸》）。朱熹将守信、忠诚看成是安身立命之道，是做人的根本。“人道惟在忠信……人若不忠信，如木之无本，水之无源，更有甚的一身都空了。”④ 陆九渊将忠信看作是人禽之别的标志，认为忠信是为人之本，不忠不信之人与禽兽无异，“人而不忠信，果何以为人乎哉？鹦鹉鸲鹆，能人之言；猩猩猿狙，能人之技。

① ［明］王阳明：《传习录》，于自力、孔薇、杨骅骁注译，郑州：中州古籍出版社，2004 年，第 266 页。

② ［宋］周敦颐：《周敦颐集》，谭松林、尹红整理，长沙：岳麓书社，2002 年，第 15—16 页。

③ ［南宋］朱熹：《朱子语类》第 21 卷，北京：中华书局，1994 年，第 159 页。

④ “教人学文修行而存忠信也。忠信，本也。”“忠信只是一事。但是发于心而自尽，则为忠；验于理而不违，则为信。忠是信之本，信是忠之发。”“大抵前面许多话，皆是以忠信为本之意。若无忠信，便不是人，如何讲学！”（［南宋］朱熹：《四书章句集注》，前揭书，第 99 页；［南宋］朱熹：《朱子语类》第 21 卷，前揭书，第 159 页。）

人而不忠信，何异于禽兽者乎?”①

“信”源于“诚”又超越“诚”。对形而上本体“诚”的确认在儒家基本是共识，正因为“诚”的存在，“信”“忠信”“诚信”等才具有根基和超越的意义。“诚”显然不能仅仅停留在理论上，还要践行于日常生活中，这就要由“诚”至“信”、“体信”，由道德主体走向道德主体间的确认与证实。“信”德作为诸多道德规范之一，自孔子提出并经后世儒家的不断倡导、充实和完善，与“诚”“诚信”“忠信”等共同构筑起信德体系。其中，“信”的建构通常在两个方向展开：一是在超越的形上本体中体认，即体“诚”、体“天道”；二是在形下的日常实践中体认，即体认“人道”，具体要求就是在言行举止上“体信”②。这种“体信”既包括言行者在自身言行中“体信”，也包括他人在言行中对他的体认和道德评价。换言之，一个人的举止言行不仅是其自身“信”德的体现，也是他人对其进行道德评价的依据。将诚信融于日常言行中，必须持之以恒，即使面临险境也不能失去诚信，即居险而不失信。《坎》卦曰：“习坎，有孚，维心，亨行有尚。”《象传》曰：“‘习坎’，重险也。水流而不盈，行险而不失信。”诚信出自内心，必定亨通。“习坎”即为多种险境，险阻重重。行险而不失信，才能达到内心亨通。将诚信融入日常生活中，绝非一时的工夫，必须持之以恒，常保美德。故孔子告诫弟子以“恭敬忠信”立身立人，强调“君子”要“义以为质，礼以行之，孙（逊）以出之，信以成之”（《论语·卫灵公》），要具备“恭、宽、信、敏、惠”之美德。郭店楚简的《忠信之道》也提到“君子”言行要秉持“忠，仁之师也；信，义之期也”③ 的原则。至此，“信”作为君子人格和道德规范的意义已经牢固确立起来。

孔子给自己定立的人生三个最高目标中，“信”即是其中之一：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《论语·公冶长》）在人的日常生活、言行举止中，时时处处以“诚”德为标准和规范做事做人，是个人立身处世的根本、家庭和睦的基础、人与人互信友爱的前提、国家安定的保障。所谓“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化”（《易传·文言》），就是在平常的日常生活中坚持诚信，真诚实在地生活。“诚”在现实生活中通常表现为“信”，“信”作为五伦之一，具有更强的实践属性和对实践的规范。如果没有“信”，“仁”“义”“礼”“智”可能只是虚悬之理。朱熹就是从“信”对“仁义礼智信”五种德性之确立的重要性的角度说明“信”何以成为“五德”：“信诚实此四者，实有是仁，实有是义，礼智皆然。如五行之土，非土不足以载四者……信配土，以见仁义礼智实有此理，不是虚说。”④ 无法与真实的人的生命与生活相关联，就失去了五伦的价值与意义。“信”就是真正、确实地拥有仁义礼智，而不是假的、虚的。“信”的实现要回到内心之“诚”中，回到“仁义礼智”的原发之地。“信”作为德性。成为人的行为之始的基础与行为之中的依据，这就要求人要“择善固执”、“操存涵养”。“择善固执”是内在的修养与外在的践履的统一，要求在个人的生命历程中不断地证实与“固执”应有的人伦关系。唯此，“信”德在日常伦理生活才得以完善与巩固。因此，“信”的实现包含两个方面的内容：由内心之“诚”自内而外地涵养，实现“诚”与“信”内在统一；自外而内地固执“信”德，使“信”在人们的日常行为中呈现出来。

五、余论

儒家日常生活伦理建立在家庭伦理道德基础之上。在儒家的道德观念中，家庭关系以夫妻关系作为组建基础，夫妻之间和睦是家庭和谐的基础，夫妻之间首先要诚信相待。夫妇关系的确立始于昏

① ［宋］陆九渊：《陆九渊集》第 32 卷，北京：中华书局，1980 年，第 374—375 页。
② 王雅：《当代中国日常生活伦理的建构》，第 167 页。
③ 《郭店楚墓竹简》，荆门市博物馆，北京：文物出版社，1998 年，第 163 页。
④ ［南宋］朱熹：《朱子语类》第 6 卷，北京：中华书局，1994 年，第 243 页。

礼，昏礼的二性（姓）相合是效法天地而成人伦，即“天地合而后万物兴焉。夫昏礼，万世之始也。取于异性，所以附远厚别也。币必诚，辞无不腆。告之以直信。信，事人也。信，妇德也。”（《礼记·郊特牲》）。此处虽强调“信，妇德也”，并因附有“壹与之齐，终身不改。故夫死不嫁”（《礼记·郊特牲》）之语，而被历代反儒人士作为儒家“封建道德”压迫女性的铁证，但据此认为“信”只是对妇（女）单方面的要求是不确切的。这里的“币必诚”“告之以直信”之语，都是指夫（男）的一方要真诚，把男方的情况直言相告，然后才能订立婚姻信约。应该说，“信，事人也”是男女夫妇双方当事人共同的信约，这一信约一旦确立就是一个家庭、一个家族千秋万代之始，犹如天地合和万物兴旺一样。夫妇以诚合一，以信相守，是夫妇长久和睦之道。早在《周易》中，对夫妇之道就多有阐发和规定。《小畜·象传》曰：“‘夫妻反目’，不能正室也。”“‘有孚惕出’，上合志也。”如果夫妻不和，家庭就不正常，就会有祸殃；如果夫妻诚信相待，志同道合，就会家道兴旺。所以《咸》卦特别强调夫妻之间诚信的重要性：“咸：利贞。取女，吉。”《传》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与……天地感应而万物化生，圣人感人心而天下平。观其所感而天地万物之情可见矣。”孔颖达解释说：“此卦明人伦之始，夫妇之义，必须男女共相感应，方成夫妇。”“夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。”（《荀子·大略》）那么，什么是夫妇之道？《家人》卦专门阐述了家庭成员之间的关系，特别是夫妇关系及其原则对整个家庭关系的影响：“家人，利女贞。”《象传》曰：“家人，女正乎内，男正乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”夫妇有分工、有合作，分工合作的基础是“正”，所谓“正”就是效法天地之大义，真诚无妄，真实不欺，要“言有物而行有恒”（《家人·象传》）。言语真实，行为坚定，这样的夫妇以诚信相待，以诚信治家，“有孚威如，终吉”（《周易·家人》），终令家道兴旺吉祥，家人“交相爱”（《家人·象传》）。

（责任编辑　李　巍）

“人治的多数政治”
——重思梁漱溟的中国式民主观

张　城

【摘要】作为现代国家的一种普遍政体形式，民主政制已获得世界性的话语霸权。回溯民国初创之时，虽对具体实施何种政制争论不休，但新生共和国的政治正当性与合法性却几乎系于民主政制。对此，梁漱溟以自己独有的方式展开思考，即从承认旁人、平等、讲理、尊重多数、尊重个人自由等方面解读民主，把民主视为一种精神倾向。他认为民主没有放之四海的绝对标准，只有实现程度的差异，中国民治未成，主要因理与势两方面条件都不具备。因此，梁漱溟主张个人既要积极参与团体组织，又要服从贤智者的领导而非西洋民主的多数决定，认为这能调和人治与法治的对立，称之为“多数政治的人治”或“人治的多数政治”。由此，他强调落实此种理想，需要政教合一制度，由贤智者领导众人完善自己的生命，实现人生的向上进步。本文将从普遍参与与取决多数、真理与政治、理性与制度、权归于一与权力分立等方面对其民主思想做系统检讨。

【关键词】人治的多数政治；民主；政教合一
中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）01－0150－11

作者简介：张　城，重庆人，哲学博士，（北京 100091）中共中央党校文史部讲师。

引言：中国语境下的民主内涵

面对民国初年甚嚣尘上的宪政思潮，梁漱溟异常冷静，认为宪政只能远图而非急务，当务之急是要“实践民主精神”。民主与宪政虽有颇多相似之处，但仍须辨明二者之区别。“宪政较为具体，往往落于形式。而今日所急，在精神不在形式，宪政虽为远图，而民主精神则为眼前所切需。”① 宪政的实现需诸多条件，如选举议员、召开国会、起草宪法等，故民国数十年来不断筹备宪政，却始终不上轨道。相反，民主精神无须筹备，即孔子所谓“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。如政府果真有诚意于民主精神，则不必日日言说，层叠开会，专事筹备，而自可实践之。②

民主（Democracy）一词最早由希腊语 Demos（人民）和 Kratia（权力或统治）演变而来，最初含义为“人民的统治”或“人民的权力”。据现有史料考证，历史学家希罗多德在《历史》一书中最早使用民主概念，用来说明希腊城邦的政制决策体制，即城邦的公共事务由全体公民参与的公民大会通过投票方式来最终决定。这既不同于君主制，又不同于贵族寡头制，是一种“主权在民”的政制。因此，“民主”一开始即是政治概念，是“许多可能的政府形式之一，在这种政府形式中，权力不是属于某一个人或某一部分人；而是属于每一个人，或者更确切地说，属于大多数人”③。作为一

① 梁漱溟：《答政府召见书》，《梁漱溟全集》第 6 卷，济南：山东人民出版社，2005 年，第 465 页。
② 参见梁漱溟：《答政府召见书》，前揭书，第 465 页。
③ Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, Oxford: Polity Press, 1987, p. 1.

种政制形式的民主，“以多数人的意志为政权的基础，承认全体公民自由、平等的统治形式和国家形态”①。民主的最大之特点在于：它以公民意志为其政治合法性基础，政治决策最终以公民的公共意见为标准。作为现代国家反对专制的一种普遍政体形式，民主在当今已获得世界性的话语霸权。在现代社会政治生活中，民主已变成使用频率较高之词汇，其至尊地位已如政治神话，除了供人们膜拜与赞誉外，似乎很难遇到与之匹敌的对手。以至于各种政制、观念、行为等无不贴上民主的标签以宣示其政治正当性与合法性。施米特（Carl Schmitt）戏称民主为政治市场上流通的“贬值的通货”，但“不管怎么样，在当今的政治话语中，民主‘铁定’是我们的流行口号。这是人民为自由而更美好的生活而斗争时，回荡在他们心间并从嘴边迸发出来的一个词”②。

民主一词虽在现代社会政治生活中使用如此泛滥，但在上世纪民国初创之时，二千余年的帝制王朝刚被推翻，对具体实施何种政制争论不休，民国成立的政治正当性与合法性可说完全系于民主政制。③ 具体到梁漱溟，起初他对西洋民主政制亦极热心，以至投身于革命实践，但西洋民治却始终未能在危机四伏的中国落地生根。最终他发现西洋政制背后的政治习惯与中国固有民族精神不相调和，西洋民治之路绝不可能在中国获得成功。这种看法当然引起争议，以至他发表《我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路》一文时，就有人说他是“开倒车的先生”。事实上，梁漱溟并非反对民主，只是认为以个人主义权利本位为核心的西洋式民主在中国不可能成功，因为他对民主之内涵有自己独特的认识。

按照韦政通的看法，梁漱溟“对民主的了解，不是引征政治学上的解释，他是应用通俗的语言，依据自己的领会来解释”④。在梁漱溟看来，民主是人类社会生活的一种精神或倾向。何谓倾向？“倾斜到某一方向，慢慢升上去，或慢慢降下来，就是倾向。”⑤ 由此，他把民主精神的内容分为五个要点：**一是承认旁人，**即当我承认我时亦须承认旁人，我的感情要求与旁人的感情要求都正当合理，都须顾及而不能排斥抹杀，如“有己无人”为反民主；**二是平等，**即承认旁人就自会有“彼此平等”之精神出现，不仅承认他人之存在，亦承认他人不比自己低下，若“唯我独尊”则违反民主；**三是讲理，**即彼此平等便有讲理之精神出现，彼此间的问题与矛盾须由理性来解决而不能硬来，以强力推行己意，如不讲理、以力服人者便是反民主；**四是尊重多数，**即从平等讲理出发，自然就有“多数人大过少数人”之原则，凡关涉众人之事都须公开协商讨论，尊重多数，共同取决；民主之“民”是针对多数人而言，民主之“主”则有多数人之主意，以多数人为主体，由多数人做决定；**五是尊重个人自由，**即众人之事自然由众人做主自决，但个人之事于他者无涉，就应自己做主，他人不得强行干涉，个人之意志断不容公众随意抹杀。

梁漱溟强调民主是一种倾向或精神，困难在于断言其存在的标准：“它表见得一点，就算民主；表见得多，更算民主。反之，表见得少，就是不够民主；假如缺的太多，就是反民主。它在正面负面一长一消上见，在彼此比较相对上见，而非绝对如何的事。”⑥ 同时，民主精神虽最先见于较小范围，但若不能推广应用于较大范围并成为风气习俗，亦不能以民主许之。可见，他非常重视民主精神所能

---

① 《中国大百科全书》，北京：中国大百科全书出版社，1992 年，第 251 页。

② 施米特说：“民主这一词语作为一种贬值的通货在政治市场上流通。犯有大量罪行的政治家们争先恐后地占有这一招牌并把他贴于自己的行为之上。”（参见［德］施米特：《民主是什么，不是什么?》，《民主与民主化》，北京：商务印书馆，1999 年，第 20—21 页。）

③ 民国时期，对民主政治本土化过程具有代表性的理解，可举吴景超为例：“第一，民主政治是理智的政治，谁能够说服大众，谁就可以当权。第二，民主政治是自由的政治，我们的主张，无论是赞成政府，或是反对政府，都有充分发表的机会。第三，民主政治是和平的政治，假如我们对于政府不满意，可以提出我们的主张来，以求民众的拥护，假如民众赞成我们，我们便可上台，不必流血，不必革命。第四，民主政治是大众的政治，凡是公民，都有参政的权利与义务，民众与政治，可以打成一片，没有统治者与被统治者的分别。”（吴景超：《中国的政制问题》，《民主还是独裁》，广州：广东人民出版社，2010 年，第 24 页。）

④ 韦政通：《现代中国思想家 中国前途的探索者——梁漱溟》第 8 辑，台北：台北巨人出版社，1978 年，第 79 页。

⑤ 梁漱溟：《民主是什么——什么是民主?》，《梁漱溟全集》第 6 卷，第 125 页。

⑥ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，济南：山东人民出版社，2005 年，第 241 页。

实现的程度与范围。在他看来，上列五点民主精神的内涵都是从根本精神即承认旁人而来，精神是一，故各点相连而见。但“各时各地社会生活却多不同，因而其所表现者就有出入，又非必五点齐备。”① 如苏联与英美虽自许民主，却互有短长，在同一点上亦各有表现，绝非一样。正如卢梭所看到的，实现民主制度的条件十分苛刻，如国家大小要适宜、公民地位与财产平等、民风淳朴、毫无奢侈等。“就民主制这个名词的严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有。多数人去统治而少数人被统治，那是违反自然的秩序的……如果有一种神明的人民，他们便可以用民主制来治理。但那样一种十全十美的政府是不适于人类的。”② 施米特亦认为：“民主政治并不是由一套独一无二的制度所组成。民主制度的类型形形色色，它们各自五花八门的实践产生了一系列相类似的后果。民主政治所呈现的特殊形式因一个国家的社会经济条件以及稳定的国家结构和政策实践而定。”③ 斯克拉（Richard L. Sklar）也明确指出，民主是一个发展的观念，由来自所有文化共同体和民族国家来丰富和充实其意义。因此民主并非意识形态阵营里的私产，每个民族国家都是开发民主原则的可靠实验室和锻造民主机器的作业场。区分各个国家制度为民主、半民主或欠民主等不同类型，并不能揭示民主发展的创造性过程。因此，有必要进一步了解第三世界国家，它们作为民主政治的冶炼厂和铸造厂，也许很多新民主部件正从那里锻造出来。④

按照上列五个标准，与西洋民治制度相较，梁漱溟认为中国人自有其民主精神：1. 承认旁人之精神，在中国是“充分的有”，如“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）之恕道；2. 彼此平等之精神，在中国表现上有曲折，一面讲平等，一面又讲差等；3. 讲理，中国人最为擅长，表现的“极充分”⑤；4. 尊重多数与尊重个人自由，则于意识上有之，在生活习惯上缺乏。在他看来，通常认为中国缺乏民主是指缺乏第四、五两点，即遇事协商讨论取决于多数的制度习惯与群己权界的制度习惯未立。前者可以说是缺乏政治上的民主，后者则是缺乏近代法律上的民主，特别是缺乏个人主义权利本位。他认为这两点需在团体生活中培养，以伦理本位为主而缺乏团体生活的中国，自不免缺欠于此。这两点亦即政治上的民主，“中国自古富于民主精神，但政治上则不足”⑥。他还指出“西洋人的民主精神多建筑在行动习惯上；中国人的民主精神则多表现在意识要求上”⑦。表现于意识则不免要求意境高，但需要之理解力亦较高，这样就不易于落实；表现于习惯行动则意境低，多数人都可理解，自然易于普及。因此，他认为“中国非无民主，但没有西洋近代国家那样的民主”⑧，“中国文化中的民主成份绝不低于西洋文化，但情形不同”⑨。

一、民治未成之由：理与势

早在民国初年，梁启超对中国的民治传统就看得十分透彻：

美林肯之言政治也，标三介词以隽括之曰：Of the people，by the people，and for the people，译言政为民政，政以为民，政由民出也。我国学说，于0f，for之义，盖详哉言之，独于by义则概乎未之有闻……夫徒言民为邦本，政在养民，而政之所从出，其权力乃在人民以外。此种无参政权的民本主义，为效几何？我国政治论之最大缺点，毋乃在是。⑩

① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第241页。
② ［法］卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年，第84—86页。
③ ［德］施米特：《民主是什么，不是什么?》，前揭书，第22页。
④ L. Richard，Sklar a1.（1987）. *Developmental Democracy*，Comparative Studies in Society and History，Vol. 29，No. 4，p. 691.
⑤ 梁漱溟：《中国文化的两大特征》，《梁漱溟全集》第6卷，第148页。
⑥ 梁漱溟：《中国文化的两大特征》，《梁漱溟全集》第6卷，第149页。
⑦ 梁漱溟：《中国民主运动的障碍究在何处?》，《梁漱溟全集》第6卷，第129页。
⑧ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第242页。
⑨ 梁漱溟：《中国民主运动的障碍究在何处?》，《梁漱溟全集》第6卷，第129页。
⑩ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2003年，第6—7页。

梁漱溟自小便熟识梁启超之学说，在此方面实受后者较大影响。在他看来，在中国传统政治的民有、民享之义发挥甚早，但二三千年却不见民治之制度。他感叹“岂止制度未立，试问谁曾设想及此？三点本相联，那两点从孟子到黄梨洲可云发挥甚至，而此一点竟为数千年设想所不及，讵非怪事？”① 细究其由，他认为民治制度未成于中国，主要有二因：一是人生理念（理）。西洋民治从集团生活而来，中国则始终过着伦理式的家庭生活。遇事开会协商讨论是团体生活自然养成的习惯，而家族生活的习惯则是父兄领导于前、子弟追从于后。基督教后来对西洋影响甚大，处于教会组织中，在上帝看来人人平等，取决多数理所当然。但周孔教化兴起后的中国，长幼尊卑，亲疏远近，种种不等，甚为分明。由基督教逼成的近代政教分离形势，从反面对铸成民治影响极大。从反抗禁欲到实现个人现世幸福，事事关涉每一个体，须讨论协商，民治的少数服从多数原则亦能从中得以锻炼。但中国自古以来便是政教合一，尚贤尊师，贤愚之分甚重，多数取决乃不可设想。二是社会形势（势）。中国走不上多数决定的民治之路，固受阻于人生理念之异。而近世西洋走上此路，却是因社会形势逐渐演出，并非完全在于理念。民主政治的本义在于政权之公开，凡共同体之事由成员共同做主，西洋民主政治之发展，政权之逐渐公开，实有其工具，即各阶级之发展与文化之进步。阶级之发展逐步要求参与政权，使得政权渐为开放；文化之进步则可促进知识技能的增长与生产力之发展。“民治制度绝非单建筑于一种理念之上，还建筑于客观形势之上”，而中国自秦汉后，阶级隐于伦理而浑，化为职业而散，此社会形势与西洋之异遂显，故“像西洋那样以阶级作阶梯而逐步展开民治者，自亦不可得”②。

二、中国式民主——“人治的多数政治”

中国虽由缺乏西洋的理与势而未走上民治之路，但民治毕竟是世界发展的潮流之一，梁漱溟也非不知此义，故晚年时有言“尊重传统文化，顺应世界潮流”。他认为中国将来亦会成功于民治，但此绝非西洋意义上之民治，而是合于固有民族精神之民治精神，“它正是一个民治精神的进步，而不是民治精神的取消”③。正如钱穆在对新中国之憧憬中所谈到的：“新中国之政治发展，必然将向‘民主政治’之途而迈进。但此种民主政治，决非英美式的民主政治，亦非苏维埃式的民主政治，亦非任何其他国家之民主政治，而断然为中国文化圈里的中国式的民主政治。”④ 从人生态度的对比出发，梁漱溟认为如西洋那样把人生看成为欲望之满足，把政治看作满足欲望之工具，那自要大家共同讨论商量，其决定办法亦须多数表决，由此所定的规则及维持之秩序即为法治。在法治社会中以法为最高，法由共同体成员的公共意志决定，个体绝不能超越于团体，只能根据法来行使命令，绝不容许以少数人或个人之意志发号施令。如果共同体所遵守之法被少数人超越，即为人治而非法治。在民治社会里，法治与人治根本冲突并不能调和。但按照中国传统的民族精神，人生并非仅止于欲望，而是向上求进步。每个人都有向上求进步之要求，事实上多数人是不自足的，正如孔子所谓“三人行必有我师焉”（《论语·述而》）。故必须承认智愚、贤不肖在人群中天然存在，“众人之中糊涂人常居多数，贤智者寥寥无几，现在政治上的服从多数，无异是让‘贤智者跟着糊涂人走’”⑤。而从人生向上来说，应视己不如人，必时时求教于人，固须尚贤尊师。“天然的就要走入少数领导的路，而非多数表决的路。”⑥ 正如卢梭所言：“多数人去统治而少数人被统治，那是违反自然的秩序的。”⑦

---

① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 251 页。
② 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 255 页。
③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，济南：山东人民出版社，2005 年，第 290 页。
④ 钱穆：《政学私言》，北京：九州出版社，2010 年，第 214 页。
⑤ 梁漱溟：《中国之地方自治问题》，《梁漱溟全集》第 5 卷，济南：山东人民出版社，2005 年，第 342 页。
⑥ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 283 页。
⑦ ［法］卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第 84 页。

西洋民治之核心是主权在民、多数表决。但在梁漱溟看来，这与中国固有的人生向上不符，甚至根本冲突。例如，“饭团”是解决吃饭问题的团体，固可取决于多数；但如为研究学问的组织，或如古人彼此切磋砥砺人格的讲学团体，则不能采用多数取决的办法。“因为学理的对否是不能取决多数的，人格也不能以多数人为准；这种团体天然的要尊师，要以贤智为尚。”① 在人格方面，他多次举例说一个妓女怎能与一位贤智者各有一票之权，这是对贤智者的极大侮辱。“每人一票，是很呆板很不高明的一种办法；如照这种办法去作，一定作不通。”② 因此，他很不喜“民治”两字，强调在团体中多数份子应有力参加团体生活，这样多数分子能把力气与心思都投入团体事情，“因他用心，他将更能接受高明人的领导”。因此，须改变以前未能对团体生活作有力参加而处于被动之地位，要用心思智慧。而这虽是听从少数人领导，但仍不失为主动。如果能通行，则中国将有一个新政治。“这个新的政治，一方面是民治，一方面非法治”，即“人治的多数政治”或“多数政治的人治”③。

政治上的分别，不外多数政治与少数政治，我们现在的这种尊尚贤智，多数人受其领导的政治，自一方面看，的的确确是多数政治，因多数是主动，而非被动；但同时又是人治而非法治，因不以死板的法为最高，而以活的高明的人为最高。④

法既然可因共同体成员的同意承认而为最高，那一个人亦未尝不能因大家的同意承认而为最高。大家同意承认一个人为最高地位，正如同意承认法为最高者一样。在梁漱溟看来，这种“人治的多数政治”或“多数政治的人治”，符合中国民族之精神、古人之理想。中国传统儒家自来反对刑法与武力，如“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《论语·为政》），“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也”（《孟子·公孙丑上》）。对儒家而言，只承认作师之人才有资格作君，因此服从少数贤智之人符合古人之理想与儒家之精神。

多数表决实是西洋民主政制之核心，正如萨托利（Giovanni Sartori）所言：“在民主制度中，解决冲突的规则是多数原则。也就是说，除非多数‘游戏规则’或原则得到普遍接受，民主制度便没有处理内部冲突的规则可言，因此也很难作为民主制度运行。”⑤ 中国自古亦有服从多数之理，如：

军帅之欲战者众，或谓栾武子曰：圣人与众同欲，是以济事。子盍从众？子为大政，将酌于民者也。子之佐十一人，其不欲战者，三人而已，欲战者可谓众矣！《商书》曰：三人占，从二人，众故也。武子曰：善钧从众。夫善，众之主也。（《左传·成公六年》）

但在梁漱溟看来，从众固然有理，而中国传统文化更有在此上之理，即“取决多数，只算聚讼不休时一个最省事的解决办法。执行起来，容易行得通而已。至于其是否当理，就不得而知”⑥，“尚贤尚智根本是一个理，都是因为多数未必就对”⑦。人类是理性的动物，其根本要求在于追求真善美，理性逐渐开发而此要求愈强，这种不问是否合理而一味从众之法将不为人所取。而且西洋立法趋势亦有舍民意而取专家之意，其形式上虽舍民意而实质却正是为达成民意。因此，“拘定要从众者，或反不如尊贤尚智之合理。此实为民治制度之进步，夫岂民主精神之取消？民有民享之理，中国人充分见到，顾不以民治制度行之者，并非见不及此，盖从乎理性所见又超过了一步”⑧。

其实，梁漱溟主张中国式民主“人治的多数政治”，与西方所谓精英统治如出一辙。在西方精英

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 284 页。
② 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 326 页。
③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 292 页。
④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 292—293 页。
⑤ ［美］萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 106—107 页。
⑥ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 256 页。
⑦ 梁漱溟认为，在西洋科学发达，有所谓技术行政之发展趋势，遂在它的政治上开出一个新方向，即共同体之事要听从智者，受智者之领导。与西洋不同，中国科学不发达，但有一种人生向上的道德要求，从这种要求出发则要尚贤，如果将来中国有共同体之政治亦要恢复尚贤之风气。“本来贤者就是智者，如果尊重智者，在团体中受智者的领导是可行得通的；则尊重贤者，在团体中受贤者的领导也是可以行得通的。”（参见梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 290 页。）
⑧ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 257 页。

政治论者看来，人民似乎永远都是扶不起来的阿斗，政制事务只能由少数精英宰制与摆布，这确也部分地反映现代社会政治之某种事实。经过现代技术的发展，专业分工愈来愈精细，要处理纷繁复杂的公共事务必须依靠具备特色才能的精英式职业政治家，而不能盲目依靠一大群业余政治爱好者。质言之，以私人事务活动为重心的人民大众在政治决策中不能出场，只能由贤智之精英来领导。例如，近代著名的政治社会学家米歇尔斯（Robert Michels），根据其在德国社会民主党中的亲身体验，对有寡头化趋向的社会主义政党组织内在机理进行深入分析后，提出一种经典性分析原理——“寡头统治铁律”，即“正是组织使当选者获得了对于选民、被委托者对于委托者、代表对于被代表者的统治地位。组织处处意味着寡头统治!”① 这亦符合卢梭对即将出现变质的民主制之分析：

我们不能想象人民无休止地开大会来讨论公共事务；并且我们也很容易看出，人民若是因此而建立起各种机构来，就不会不引起行政形式的改变……只要政府的职能是被许多的执政者所分掌时，则少数人迟早总会掌握最大的权威；仅仅由于处理事务要方便的缘故，他们自然而然就会大权在握。②

从这个意义上说，梁漱溟所提出的“人治的多数政治”与西方民主政制的代议制颇有相似之处，即人民可参与共同体，积极用心于共同体，同时选举自己合意的政治精英来管理共同体，治理国家。其重点在于可选举但并不参与决策，即只决定由谁来制定政策。正如熊彼特（Joseph Alois Schumpeter）所言：“民主方法是为了达到政治决定的一种制定上的安排，在这种安排中，某些人通过竞取人民选票而得到作出决定的权力。”③ 总之，梁漱溟认为“团体分子对团体生活要为有力参加，可是我只说到参加，而并没有要多数表决，这个‘有力参加’最好，可以把民治的意思包括进去，而不必一定是多数表决”④。

三、政教合一之制度想象

梁漱溟之所以如此反对西洋政制，原因在于它是西洋政教分离之产物，而中国自古以来之传统则为政教合一。政教分离之西洋，其民治制度以法为最高，国家与公民都在法律下过活，虽为法治却相当机械，没有教育之意味。教育意味着由贤智者来领导众人，而民主政制是众人出主意，贤智者不过是执行众人之主意而已，其意见被悬隔，教育之意味便不能涵摄其中。正如刘小枫所言：“在中国古代政制中，君王必须为‘民’是德政的基本规定，这一传统早在先秦之前就已经奠立……为‘民’原则包含教民以德，而教民是国家赋予儒生的法权，按照民主法理当然得取消这样的法权。现代西方政制理念成了百年来中国思想面临的死结。”⑤ 质言之，民治是以公共生活方便之眼光来决定，而非使公共生活含有向上之更高眼光。正如钱穆所言：“正因民主政治的背后，没有一个更高的理想在指导，则个人自由很直捷便转落到物质享受上。”⑥ 西洋近代民治的特点是法律与道德互分，政治与宗教相离，个人信仰完全自由，国家尊重公民，团体尊重分子；但在树立与保障个人自由时，却拒绝团体之干涉，导致社会道德急剧下滑，不能使整个国家之人心积极向上，整个社会变为人生欲望之满足而已。“故在中国如公私分清，则团体组织不成，政治与道德分开，则国家组织亦不能成功。而且组

① ［德］米歇尔斯：《寡头统治铁律：现代民主制度中的政党社会学》，任军锋等译，天津：天津人民出版社，2003 年，第 351 页。

② ［法］卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第 84 页。

③ ［美］熊彼得：《资本主义、社会主义与民主主义》，绛枫译，北京：商务印书馆，1979 年，第 337 页。

④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 293 页。梁漱溟这种中国式的民治制度，可能更接近西方的共和观念而非民主，误解了西方民主与共和的重要差别，正如金观涛所言，在西方共和比民主更着重强调公民在参与政治事务时的道德因素，并且共和亦强调公领域与私领域之区分，把政治视为有别于私领域的公共事务。由于共和强调参政者的道德水平，因而更容易落入精英主义的引力场。而在中国传统政治文化中，政治乃为道德之延伸，参政乃为道德精英如君子、儒生之特权。因此，梁漱溟认为对清末民初的中国知识分子而言，在 20 世纪上半叶理解与引进新政治体制时，共和观念显然较民主更有市场。（参见金观涛、刘青峰：《观念史研究》，北京：法律出版社，2009 年，第 266 页。）

⑤ 刘小枫：《如何认识百年共和的历史含义》，《开放时代》2013 年第 5 期。

⑥ 钱穆：《国史新论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 65 页。

织国家非先提出标明道德与法律合一不可。如此的团体生活不单是图生存过日子而且还有领导大家向上学好之意。”① 从近代西洋民治发展的历史线条看，不容否认的是政教分离于西洋民治甚为必要。但对中国而言，政教分离则行不通，“人生与人生道理必不容分家”，政教合一本着人生向上之意，由贤智者领导而众人服从。在人类生活中，最有力量且最有权威的共同体即国家，它一面能保障公民的生命财产安全，一面又抑制其各种行为。政教合一就是要把人生向上交由团体来执行，使人的生命往更有道德、智慧与善良里去。

国家是有最高权力的团体，它将给我们许多安排、许多指示。这许多安排许多指示，应当充分寓有领导人生向上、发展人们德性智能的教育意义；这便是政教合政教合一。②

多数人恳切向上，愿意受贤智的领导，这个意思讲出来，方为政教合一。③

执行政教合一的最高团体国家要从两方面为其成员作总安排：一是对人类生活有总安排，而不是彼此竞争；二是对人类心思活动有总安排，要求其向上求进步，即可由生活方面给以指导，而复于精神方面理出方向。这必然要求放弃武力之强制与法律之机械，而靠理性之教育。这里政教合一之“教”不是宗教，“此处所谓合一，却并非要恢复什么‘国教’”④，亦不是现代意义上的学校教育，而是中国传统教化之“教”：

政教合一之“教”范围甚狭，他是特别指“关乎人生思想行为之指点教训”而言；再明白点说，政教合一之“教”；差不多就是道德问题……“教化”二字庶几近之；故所谓政教合一，即政治教化合一也。⑤

这教化之根本却在礼乐：“最有效的教育，就是我国的礼乐。礼乐予人以柔软的自然的影响，使人有公共的生活，最好的秩序，而代替了强制的法律；使人有公共的秩序，公共生活，同时也代替了宗教。”⑥ 这礼乐之教并非指知识技能之教育，它超越了物质要求，于生命方面立说，“人生最大事情，即是创造自己。社会应帮助人去创造自己，形成一个教育的环境，启发并鼓励个人的前进”⑦。这样才能由贤智者领导众人完善个体生命，向上求进步。梁漱溟政教合一的思想与西洋启蒙以来许多著名哲学家的观点甚为相似，如在其政教合一中担负教化责任的贤智者颇与英国哲学家密尔（John Stuart Mill）所说的中产阶级相似。密尔认为：

中等阶层——他们为科学、艺术以及立法本身增添了最耀眼的光彩，并且是一切提高和纯洁人性之举的主要根源——是社会中的这样一部分人：如果代议制的基础是如此广泛地扩大到他们，他们的意见将起决定作用。地位低于他们的人们当中，绝大多数肯定将受他们的建议和榜样的引导。⑧

很明显，在密尔看来，政府的存在不仅是为了最大限度地实现公民偶然偏爱的那种快乐，不如说某些快乐比其它快乐更好，因而政府有责任教育其公民追求高尚的快乐而不是低级的快乐。因此，社会团体担负着教育公民的责任，虽然个体确是优先于社会或者国家，但个体并不是指现有状态的个人，而是在组织良好的社会中经过教育而可能培养成的那种个人。正如菲利普·佩迪特（Philip Noel Pettit）对欧陆哲学家所作的评价：

设想一下卢梭关于公意和民主审议的价值的说法。设想一下赫尔德（（Johann Gottfried Herder）对自我的养成与民族精神的关系的论述。设想一下康德（Immanuel Kant）对目的王国或者黑格尔有关世界精神的实现的说法。设想一下像法治国家这样的法律观念或者像道德失范这样的社会学观念。

---

① 梁漱溟：《中国之地方自治问题》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 340 页。
② 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 563 页。
③ 梁漱溟：《什么是政教合一?》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 691 页。
④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 562 页。
⑤ 梁漱溟：《中国之地方自治问题》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 337 页。
⑥ 梁漱溟：《政教合一》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 675 页。
⑦ 梁漱溟：《政教合一》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 673 页。
⑧ James Mill, *An Essay on Government*, edited with an introduction by Currin V. Shields, Bobbs-Merrill, 1955, p. 90.

所以这些，都可以说明一种共同的趋势，那就是，这些人认为，用于对政治结构的评价的基本价值，本质上是社会性的。①

这里的“价值”指衡量一种制度之标准。佩迪特所强调的是，现代自由主义者仅仅承认个人的价值，而不承认社会的价值；欧陆哲学家们一直强调的则是一种“社会价值”，即认为国家的正当性或有效性之标准在于其有社会价值。因此，他倡导一种公众参与的、整体主义的国家结构，强调国家的道德功能。其实，对国家是否应该担负教育民众的道德功能问题，是社群主义与自由主义在上世纪七八十年代争论的主要焦点。除了施特劳斯学派外，麦金泰尔（Alasdair Chalmers MacIntyre）、阿伦特（Hannah Arendt）、共和主义的斯金纳（Burrhus Frederic Skinner）等著名政治哲学家都认为国家应当肩负起追寻美德的使命，强调社会和政治制度“对公共的善和美德的追求，对古老共和传统的迷恋，对腐败和暴政的痛恨”②。

在梁漱溟看来，民治主义政治制度所运用的“箝制与均衡”原理，与政教合一却正相冲突。政教合一必然要求“权归于一”③。对于科学，可有批评与判断，但对于贤者之领导则不可，如信托某人而受教于他，则全无箝制与均衡之意。信托即以师之眼光待之，不能有批评心与防备心，如只认他为知识技能之师，犹可批评；如其为人格之师，则只能诚心受教。④“故从政教合一则不合于民治主义，从民治主义则不合于政教合一，二者在制度上最难调和。”⑤ 但他亦看到，在现代政治社会中，主张政教合一又是相当危险的。

夫我岂不知政教分离，不独在欧洲当时有其事实上及理论上的必要，而且在何时均不失为最聪明的办法。夫我岂不知，天地间没有比以国家权力来干涉管理人们的思想信仰行为再愚蠢而害事的；居今日而还要谈中国所谓“作君作师”，将为人讶为奇谈，哂为笑话。⑥

在梁漱溟看来，这是眼光短浅之人囿于眼前所见，根本不能看清世界文化发展变迁之大势。在以往之社会，国家的统治与宗教的禁锢严重妨碍个人之自由，到近代则已打破藩篱，划清群己权界，争取个人之独立与自由。然而这只是一种消极目的。据他判断，人类文化的发展大势将会转变出一种积极要求，即要求团体帮助人生向上而非只是消极不干涉。“在我想，这将是世界多数人所要求的，不过现在尚非其时机而已。中国往前去所要走的路，大概一上手就是政教合一。”⑦ 同时，他强调政教合一之教并不包括教育上的一切事情，它比较严格狭窄，指最高团体（国家）帮助个人向上而言，并非要把“教育的事情完全与政治合到一块。”⑧ 的确，在现代政治中讲政教合一风险非常大，更极容易产生误会，故梁漱溟认为“政教合一这话不好随便乱讲，普通所说的政教合一都不很对”。当时，长江一带已兴起热闹非凡的“政教合一”，一方面借用行政上的强制力量来办教育，尤其是民众教育；一方面用教育的工夫与办法来推行政府之各种新政。例如，强调办民众教育没有政府力量为后盾则很困难，而新政治推行如不用教育之方法亦推行不好，这就把政治与教育合一，名之为政教合一。梁漱溟认为“那就非一塌糊涂不可了!”⑨ 该分就分，该合就和，不能错误地运用政教合一之法。

---

① ［澳］佩迪特：《人同此心：论心理、社会与政治》，应奇、王华平、张曦译，长春：吉林出版集团，2010 年，第 366 页。

② 李猛：《革命政治——洛克的政治哲学与现代自然法的危机》，吴飞主编：《洛克与自由社会》，上海：三联书店，2012 年，第 15 页。

③ 对此，杜维明亦指出：“儒家的道德理性的一个基本点是信赖，即对社会的信赖。政治依靠所谓贤人政治，即以身作则的儒家型的政治家。他们对自己的权利不仅有自我约束的能力，而且对人民的福祉有一定的承诺。”（［美］杜维明：《杜维明文集》第 2 卷，武汉：武汉出版社，2002 年，第 614 页。）

④ 对此，钱穆可谓梁漱溟的知音：“若依卢梭《民约论》，谓西国政治权之理论来源为由于民众之契约，则中国传统政权之理论来源乃在民众之信托。若目西国政权谓‘契约政权’，则中国政权乃一种‘信托政权’。”（钱穆：《政学私言》，北京：九州出版社，2010 年，第 104 页。）

⑤ 梁漱溟：《政教合一》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 678 页。

⑥ 梁漱溟：《我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 170 页。

⑦ 梁漱溟：《什么是政教合一?》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 690 页。

⑧ 梁漱溟：《什么是政教合一?》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 692 页。

⑨ 梁漱溟：《什么是政教合一?》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 692 页。

在他看来，政教合一之所以可能与合理，在于人生向上与人的生活不能完全分开。如只顾生活而不注意人生向上，完全把生活与人生向上“打成两截”，实与中国文化不符。故政教分离单为谋生活而不问人生意义，单为谋个人方便而不受团体干涉，都与中国文化相悖。“将来社会进步之后，人类会有一更积极的要求，要求团体帮助自己人生向上，那时人生向上不再是你的事或我的事而是团体大家的事，由社会来帮助策勉，共趋于人生向上之途，这才是政教合一的真义啊!”① 因此，他说“吾人理想之政治制度是政教合一的制度”②。

四、梁漱溟对民主政制可能的误解

在现代社会政治中，民主几乎已成国家政制正当性与合法性的代名词。任何想结合自身文化传统创造新政制的思想家，概不能把民主自闭于外，被视为保守主义代表的梁漱溟亦不能例外。不论是“人治的多数政治”，还是“政教合一”式政治制度，都体现了他用民族精神接续西方政制传统、弥补中国民治的努力。在现代社会中，西洋文明处于强势地位，民主被认为西洋之专利品，在中国文化中极端缺乏。例如，叶德辉对孟子民贵君轻条所下之评语，即“民为贵者，君贵之也，非民自贵也，且非贵民权也”③，认为西洋之所以能首倡民主，原因在于西教中无忠君之义。

迩来泰西立国，民主之制居多。摩西立诫，以敬天、孝亲、爱人为宗。希腊、天主、耶稣三教本之。其于忠君爱国，无明约也。彼书偶亦有之，乃其教士得见儒书以后所增，非彼经原文如此也。故俄罗斯、英吉利之乱民，时时倡民主之议。所以然者，敬天孝亲爱人之理，中西所同，独忠君为孔教特立之义，西教不及知也。④

但在梁漱溟看来，民主并非西洋之专利，中国文化中实有其真精神，其辩护理由是：民主首先并非一种政制，而是一种精神或倾向，主要表现为承认旁人、平等、讲理、服从多数与尊重个人五项。其中前三项在中国文化中都有所体现，甚至如“讲理”还为中国人之长处，只是因历史背景之殊异，团体组织未能充分发展，导致后两项之缺乏。为此，他采取的弥补之方是：对服从多数，采用“人治的多数政治”与“政教合一”；对尊重个人自由，采用团体与个体互为尊重，以对方出发，以义务来解决。对于梁漱溟极度自信之“人治的多数政治”与“政教合一”式政制，虽为结合中国传统文化所创立的全新政制，但笔者认为其中有很多地方对西洋民治的认识与改造颇有混淆与误读之处，值得研究者认真检讨。

首先是普遍参与和取决多数之区别。梁漱溟认为，民治之本质是“遇事开会，取决多数”；但他所创立的“人治的多数政治”与“政教合一”式制度只要求共同体成员积极关注、用心于公共之事，“接受高明人的领导”，并没有权力决定公共事务。钱穆也认同这种中西融合的民治构想，认为“多数常见为有力些，却不一定常是有理些。尚力政治以力为理，故政治取决于多数；全民政治在‘理’上分从违，不在‘数’上争多少”⑤。虽然梁漱溟把民主之“民”即多数人包涵于共同体之中，但对民主之“主”即多数人之主意，以多数人为主体，由多数人做决定之意，却置之不理。他以为只要强调多数人的普遍参与就能容纳民主精神，却未曾注意到将极少数贤人置于众人之上，民主似乎已渐行渐远。正如张汝伦所言：“梁漱溟显然对现代民主政治理解得过于简单了。他以为只要大家参与团体生活，就是民主政治了……民主不仅是多数人参与公共生活，而且还是公共生活由多数人来决定。但梁漱溟却只是要多数人参加，却不要多数人表决。可是，没有决定权的参与根本不是参与，而是盲

① 梁漱溟：《什么是政教合一?》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 692 页。
② 梁漱溟：《欧洲独裁之趋势与我们人治的多数政治》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 667 页。
③ 叶德辉：《正界篇》，苏舆编：《翼教丛编》卷 4 上，上海：上海书店，2002，第 31 页。
④ 叶德辉：《叶吏部与俞恪士观察书》，苏舆编：《翼教从编》卷 6，上海：上海书店，2002 年，第 34 页。
⑤ 钱穆：《政学私言》，北京：九州出版社，2010 年，第 215 页。

从，却为专制政治打上了合法的烙印。”[①] 在梁漱溟看来，法既然可因共同体成员的同意承认为最高，那一个人何尝不能因大家同意承认而为最高，正如同意承认法为最高者一样。这种只须个体热情参与、服从领袖权威，而不须取决多数的全民运动，其演变后果往往不好。

其次是真理与政治之分界。梁漱溟一再强调“人治的多数政治”与“政教合一”式制度的合理与可能。他认为必须承认贤愚、智不肖之自然差别，“真理”必掌握于少数贤人手中，众人必须尊师重贤、服从于他。的确，从真理讲述者的逻辑看是非此即彼。但政治生活并非如此，它往往是共同体成员各方表达意见与偏好的场所，成员之间需要不断的交流、沟通甚至争论，才能最后达成各方可能的调和与妥协，而不能用任何真理或谬误之名随意定性。从揭示自然规律与人生真理的角度看，因社会分工不同，真理的确可能掌握于少数人之手。但人毕竟是政治的动物[②]，政治毕竟为“众人之事”，其典型之特征在于个体要求在共同体中充分表达自己的偏好与意见。胡适认为民主政治的最大特点在于其为一种幼稚的政治制度，最适宜训练一个素来缺乏政治经验的民族：“民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃的人才；在于可以逐渐推广政权，有伸缩的余地；在于集思广益，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强对付；在于给多数平庸的人有个参加政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。总而言之，民主政治是常识的政治……民主宪政是最幼稚的政治学校，最适宜于收容我们这种幼稚阿斗。”[③] 也有学者认为：“给每一种意见和偏好以平等的表达机会，并认可其平等的价值，在程序化的民主选举或民主决策中就必定体现为一人一票、票值相等、多数定夺。”[④] 对真理与政治的本质区分，著名政治哲学家阿伦特指出，真理具有非政治的性质：“从真理的角度看待政治，正如我现在所做的，意味着从外在于政治领域的立场看待政治。这一立场是真理讲述者的立场，如果真理讲述者试图直接干预人类事务和用说服或暴力的语言讲话，他就会丧失了他的立场，以及同时也就丧失了他所要说的东西的可靠性。”[⑤] 徐复观在《学术与政治之间》一书中对政治与学术做了仔细辩证，认为政治与学术的最大区别是质与量的区别，必须把政治对真理的立场与学术对真理的立场分开，才能保证政治的民主性与学术的纯粹性两不相妨：“一万个普通人对于哲学的意见，很难赶上一个哲学家的意见。一万个普通人对于科学的知识，没有方法可以赶上一个科学家的知识。这里是质决定量，这是学术思想的本性。但在政治上，任何伟大的哲学家或科学家，他所投的票依然和普通人一样，只能当作一张票看待。假定他要发挥更大的政治作用，惟有把他的意见诉之大众的同情，即是质要通过量而始能有政治上的作用。因此，政治是以量决定质的。”[⑥]

再次是理性与制度之差异。梁漱溟相信人都有理性，亦有要求向上求进步之心，服从贤智之人领导，其背后之最高原则显然不是取决于多数的民主政制，而是人之理性。他认为制度只是理性的外在形式，不能照搬于西洋，应因地制宜。“在时下人浅薄稚劣的头脑，方于西洋制度初有所闻者，当然也只能有这一套，想不出别的来……中国的政治制度是要各地方社会从事实上漫漫探求创造以成的，不是在写字台上斟酌条文，可以照图样制造的。”[⑦] 但他太强调人之理性与民主之精神倾向，忽视了民主作为一种政制在制度保障方面的意义。他认为只有民主精神才具有普遍性，民主制度却因时因地而表现各异。的确，民主制度的具体表现各有差异，如古希腊直接选举之民主、近代的代议制民主、

---

① 张汝伦：《现代中国思想研究》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 583—584 页。

② 亚里士多德认为：“城邦出于自然的演化，而人类自然是趋向于城邦生活的动物。”按其本义，后一句话可译为：“人类在本性上，也正是一个政治动物。”这便是被广泛引用的名言“人是政治的动物”的蓝本。（参见［古希腊］亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965 年，第 7 页。）

③ 胡适：《再论建国与专制》，智效民编：《民主还是独裁：70 年前一场关于现代化的争论》，广州：广东人民出版社，2010 年，第 26 页。

④ 张凤阳等：《政治哲学关键词》，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 69 页。

⑤ ［德］阿伦特：《真理与政治》，田立年译，《西方现代性的曲折与展开：学术思想评论第 6 辑》，长春：吉林人民出版社，2002 年，第 334 页。

⑥ 徐复观：《学术与政治之间》，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 62 页。

⑦ 梁漱溟：《敬告今之言地方自治者》，《梁漱溟全集》第 5 卷，第 249 页。

协商民主等。但民主作为一种基本政制有其基本原则，如强调公民的基本选举、依法治国与权力制衡与监督等制度，虽有其弊端，但作为制度在保障民主实现上却必不可少。相反，他过于强调人的理性，主张“理性的政治”，认为共同体成员可通过讲理来保障人心向上的社会风气与社会秩序的良好运行。但这种缺乏具体历史规定的理性飘忽不定，并不能保证贤智之人能用其理性引导众人有向上求进步之心。正如张汝伦所评价的：“梁漱溟提出的政治设想，本意未尝不是要有一个比现存任何政治制度都好的政治制度，可是只合他主观的情理，却不合历史和现实的事理，在实践中行不通是必然的。”① 王宗昱也认为：“梁漱溟否认把自由和人权建立在外在的需要和保证上，因为这些都不免会使物欲参杂其中。他要求把自由和人权建立在超乎物欲的人心透达上。然而，失去外在作保证的人权和自由以及仁政都只是一种可能而非必然。”②

最后是权归于一与权力分立。梁漱溟本着固有文化的民族精神，断然否定由西洋团体与个人、团体与团体、个人与个人三者开展出的“箝制与均衡”即分权原理，认为中国应该充分相信贤智之人，不能对之有批评与防备，须绝对服从其领导，使他能权归于一，一心引导公众向上求进步。因此，他虽然一再申明自己并非反对民主，但对民主的核心分权原理却相当拒斥。但如果过分相信贤智之人的道德与人格，导致权力高度集中而毫无任何外在制度规约，极有可能堕入危险境地。而且，他也并未说明贤智的衡量标准与产生方法，即如何保障其必定为贤为智。更何况人性之复杂尽人皆知，即便贤智亦未必能不染一层私欲，则没有权力相互制衡，结果必定不堪设想。正如牟宗三所对中国传统民主形态所作之区分：古代中国没有“政权的民主”而只有“治权的民主”，如科举取士面对所有人开放即是治权民主之表现，但真正的民主却是政权之民主。“唯有政权民主，治权的民主才能真正保障得住。以往没有政权的民主，故而治权的民主亦无保障，只有靠着‘圣君贤相’的出现。然而这种有赖于好皇帝、好宰相出现的情形是不可靠的。”③ 梁漱溟认为中国的伦理关系本位无法形成与西洋相互对抗之势，更不能建立维持权力均衡的政制。于此，他只看到西洋权力制衡政制所产生的社会历史背景，并未看到这种分权制度对现代民主政制的意义。它不仅要在共同体与其成员、各组织团体阶级之间保持权力均衡，更重要的是限制和监督权力，保障共同体成员的基本政治权利，如没有个人的自由权与政治参与权，民主政制绝不会存在。“梁漱溟过于相信人的道德良知和约束力，认为中国人天生向内用力，人心向上，靠自己的道德良知，而不靠外在的限制和约束。”④ 正如亚里士多德所指出的：“最优良的政体就该是由最优良的人们为之治理的政体。这一类型的政体的统治者或为一人，或为一宗族，或为若干人。”⑤ 理想的政制当然应为君主制，但君主制虽好，如没有制度保障君主必为“最优良的人们”，其变体便是独裁，危害极大，故亚氏最后主张的政制乃是最现实可能之共和政治。梁漱溟如此相信贤智之人的理性、道德与良知，但如出现不讲理之人该如何处理，通读其相关文献并未发现解决办法（基本上都靠人心之自律）。显然，他对中国传统的理性与人心过于理想化，以为只要坚持人的理性，即可实现最理想之政制。但理想归理想，现实仍是现实，只相信贤智之人却不要外在的权力制衡与制度保障，结果往往是灾难性的。

（责任编辑　李　巍）

① 张汝伦：《现代中国思想研究》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 607 页。
② 王宗昱：《梁漱溟》，台北：东大图书股份有限公司，1992 年，第 47 页。
③ 牟宗三：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 18 页。
④ 张汝伦：《现代中国思想研究》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 605 页。
⑤ ［古希腊］亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965 年，第 177 页。

现代哲学 1 2018
双月刊/2018年第1期(总第156期)/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

政治经济学批判与西方马克思主义
——以1930－40年代对“巴黎手稿”的人本主义解读为例 …… 张秀琴 1
理性国家的辩证想象：黑格尔国家观的创制逻辑与批判 …… 潘 斌 10
从“两面神”思维到救赎史观
——试论本雅明历史唯物主义的神学根基 …… 高山奎 18
等同链条、内在分野与大众认同
——厄内斯托·拉克劳论“民粹主义”的三个结构性维度 …… 张 炯 29
从“双重使命”到对殖民主义的批判
——马克思论殖民主义与印度传统社会的关系 …… 胡洁瑶 35

长时段视野下的集体经济、农业革命与乡村振兴 …… 谭同学 42
壮大集体经济、实施乡村振兴战略的原则与路径
——从邓小平“第二次飞跃”论到习近平“统”的思想 …… 张 杨 程恩富 49
毛泽东基于“组织起来”的乡村振兴战略布局
——以《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》为中心的考察 …… 尹 胜 57

身体现象学视域下的中国古代历史观 …… 张再林 65
超越宗教排他性
——晚明天主教及许大受的反应 …… [法] 梅谦立 77

历史上的苏格拉底问题研究
…… 田书峰 84
如何进入柏拉图对话?
…… 黄俊松 91
“凡事开端最重要”
——柏拉图《泰阿泰德》“序幕”中的基要问题
…… 贾冬阳 99

最后的神的面目
…… 朱清华 106
现象学的匿名性与自身遮蔽
——海德格尔的后期现象学研究
…… 尹兆坤 114

理学视域中的道统与政教
——以朱子《论语集注》为中心的考察…… 陈 畅 120
《朱子家礼》真伪考的历史回顾与探索
…… 毛国民 128
中晚明王学“以内在证超越”之取径新探
——以江右王门王塘南之孟子观为线索
…… 程海霞 136

儒学日常生活伦理的形上之维
…… 丁成际 144
“人治的多数政治”
——重思梁漱溟的中国式民主观
…… 张 城 150

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊20＊2018－1

MODERN PHILOSOPHY

No.1 2018 / General No.156 / January

CONTENTS

Critique of Political Economics and Western Marxism: Focusing on the Humanist Interpretation of the *Paris Manuscript* in the 1930s and 1940s ····· *Zhang Xiuqin* 1
The Dialectical Imagination of a Rational State : A Critical Examination of the Creation Logic in Hegel 's State Theory ····· *Pan Bin* 10
The Theological Foundation of Walter Benjamin 's Historical Materialism ····· *Gao Shankui* 18
Equivalential Chain, Internal Frontier and Popular Identity: The Three Structural Dimensions of Ernesto Laclau's View on Populism ····· *Zhang Jiong* 29
From "Double Mission" to the Critique of Colonialism: Marx on the Relationship between Colonialism and the Indian Traditional Society ····· *Hu Jieyao* 35

Collective Economy, Agricultural Revolution, and Rural Revitalization in Long Historical Perspective ····· *Tan Tongxue* 42
The Principle and Route to Expand the Collective Economy and Implement the Rural Revitalization: From Deng Xiaoping's "Second Leap" Theory to Xi Jinping's Thought of "Unity" ····· *Zhang Yang Cheng Enfu* 49
Mao Zedong's Strategic Planning of Organized Rural Revitalization: Centering around the National Agricultural Development Program from 1956 to 1967 ····· *Yin Sheng* 57

Ancient Chinese's View of History from the Perspective of Body Phenomenology ····· *Zhang Zailin* 65
Transcending Religious Exclusivism: Late Ming Catholicism and Xu Dashou's Response ····· *Thierry Meynard* 77

A Historical Study on the Different Approaches to the Socratic Problem ····· *Tian Shufeng* 84
How to be Engaged with the Platonic Dialogue? ····· *Huang Junsong* 91
"The Beginning is the Most Important Part of Every Work": Some Basic Issues in the "Prologue" of Plato's Theaetetus ····· *Jia Dongyang* 99

The Face of the Last God ····· *Zhu Qinghua* 106
The Anonymity of Phenomenology and Self – concealment: A Key Issue in Heidegger's Late Phenomenology ····· *Yin Zhaokun* 114

Between Orthodoxy and Politics: A Study of the Analects of Confucius Variorums ····· *Chen Chang* 120
A Textual Criticism of Fact and Fiction in Chu Hsi's Family Ritual: A Brief Historical Retrospect and New Testimony ····· *Mao Guomin* 128
Revisit the Inner Transcendence of the Yangming School in the Middle and Late Ming Dynasty: Following the Clue of Mencius View of Wang Tangnan in the Yangming School of Jiangxi ····· *Chen Haixia* 136

The Metaphysical Dimension of the Confucian Ethics of Everyday Life ····· *Ding Chengji* 144
Politics of Majority under the Rule of Man: Rethinking Liang Shuming's View of Chinese Democracy ····· *Zhang Cheng* 150