

《资本论》的叙事和逻辑

——巨型文本的阅读和创作

程广云

【摘要】《资本论》是一部史诗级的巨型文本，是一部关于资本主义生活世界形成、发展及其必然灭亡的叙事经典，它揭示了资本主义生产方式（经济基础）的真相和秘密。《资本论》的叙事结构是物象-人格结构，体现在拜物教的批判上。马克思主义是一门客观化、复杂性的“科学的哲学”，在思维中批判性和反思性地复制和再现现实生活世界。《资本论》的逻辑方法包括哲学方法、一般科学方法、专门科学方法，是现象-本质方法，或者偶然-必然（规律）方法。所谓“征候阅读法”乃是一种科学发现法，不见其所见，见其所不见：一是即现象求本质，亦即“镜像”方法；二是即偶然求必然（规律），亦即“平均”方法。

【关键词】巨型文本；拜物教；征候法；镜像法；平均法

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）02-0001-08

作者简介：程广云，（北京 100048）首都师范大学哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“马克思主义政治哲学与中国特色社会主义民主政治建设研究”（08BZX073）

对于我们来说，《资本论》是一部史诗级的巨型文本。所谓“巨型”，不是就其字数、篇幅而言，而是就其客观化、复杂性程度而言，这种客观化、复杂性程度使其接近生活世界本身。也就是说，这种巨型文本不是作者个人思想、感情、意志的表白，而是人类共同生活世界的呈现；不是主观化的，而是客观化的；不是简单性的，而是复杂性的。马克思《资本论》是一部关于资本主义生活世界形成、发展及其必然灭亡的叙事经典，其叙事的要素不是时间、地点、人物、事件，而是概念（范畴）、判断（命题）、推理（推论）、例证（实例）；首先不是具象化的，而是抽象化的；主要不是历史性的，而是逻辑性的。

在客观化程度上，《资本论》也像其他一切史诗级巨型文本一样，作者必须尽可能地隐藏在文本中，或者消失于文本外；不是作者说话，而是人物说话；不是作者根据需要编排故事，而是人物根据性格决定命运；不是千人一面、众口一词，而是千人千面、众口众词。作品越不打上作者烙印，越不留下作者痕迹，越接近生活世界本身，越卓越、伟大、不朽。换句话说，《资本论》的成就不在于它表达了马克思的何种思想、理论、学说，而在于它揭示了资本主义生产方式（经济基础）的真相和秘密。马克思没有强加任何东西。在《资本论》中，无论商品、货币、资本、剩余价值、工资、利润、地租等物象或物，还是雇佣工人、资本家、土地所有者等人格或人，都是根据自身内在矛盾，不断生产和再生产自身以及整个资本主义生产方式（经济基础）。

在复杂性程度上，《资本论》也像其他一切史诗级巨型文本一样，按照巴赫金的说法，不是单调的，而是复调的；不是片面独白和单声部性，而是全面对话和多声部性；不是单线条独行，而是多线条并行。多线索的基本构架是双线索。荷马史诗的基本构架是：人的世界和神的世界并存，人的故事

和神的故事并行。在马克思《资本论》中，我们同样可以发现这样一个基本构架：物的世界和人的世界并存，物的故事和人的故事并行。

一、《资本论》的叙事结构：物象－人格（拜物教等）

这样，我们可以将《资本论》的叙事结构理解为一种物象－人格结构。所谓“物象”（物化对象）不是自然物质现象，而是社会物质现象，具体地说，就是经济现象（商品、货币、资本、剩余价值、工资、利润、地租等）；所谓“人格”（人类位格）不是静态的，而是动态的人类实践活动（生产、分配、交换、消费等），不是个人，而是社会关系，尤其阶级关系，或处于一切社会（阶级）关系之中的个人，或作为一切社会（阶级）关系总和的个人（雇佣工人、资本家和地主等）。物是人的对象化，人是物的人格化。这就是“物的人格化和人格的物化”（Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen）。马克思说：“我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。”^①恩格斯说：“经济学研究的不是物，而是人和人之间的关系，归根到底是阶级和阶级之间的关系；可是这些关系总是同物结合着，并且作为物出现。”^②列宁说得更加清楚明白：“凡是资产阶级经济学家看到物与物之间的关系（商品交换商品）的地方，马克思都揭示了人与人之间的关系。”列宁进一步提到了马克思在《资本论》中提出的“三大拜物教批判理论”：“商品交换表现着各个生产者之间通过市场发生的联系。货币意味着这一联系愈来愈密切，把各个生产者的全部经济生活不可分割地联结成一个整体。资本意味着这一联系进一步发展：人的劳动力变成了商品。”^③在评述马克思《资本论》的“拜物教批判理论”时，卢卡奇说：“商品结构的本质已经多次强调指出过。它的基础是，人与人之间的关系获得物的性质，并从而获得一种‘幽灵般的对象性’，这种对象性以其严格的、仿佛十全十美的和合理的自律性掩盖着它的基本本质，即人与人关系的所有痕迹。”^④

当然，在这样理解马克思《资本论》时，我们不应忘却阿尔都塞所提出的警告：

生产关系的结构决定生产当事人所占有的地位和所担负的职能，而生产当事人只有在他们是这些职能的“承担者”的范围内才是这些地位的占有者。因此，真正的“主体”（即构成过程的主体）并不是这些地位的占有者和职能的执行者。同一切表面现象相反，真正的主体不是天真的人类学的“既定存在”的“事实”，不是“具体的个人”，“现实的人”，而是这些地位和职能的规定和分配。所以说，真正的“主体”是这些规定者和分配者：生产关系（以及政治的和意识形态的社会关系）。但是，由于这是一些“关系”，我们不能把它们设想为主体的范畴。如果任何人偶然想要把这些生产关系还原为人与人之间的关系，即还原为“人的关系”，他就是在褻渎马克思的思想，因为只要我们对马克思的少数模糊不清的提法持真正的批判态度，我们就可以看到，马克思极其深刻地指出，生产关系（以及政治的和意识形态的社会关系）不能还原为任何人类学意义上的主体间的关系，——因为生产关系只是在生产客体和生产当事人所占有的和“承担”的关系、地位以及职能的特殊分配结构中把当事人和客体结合起来。^⑤

结构不能还原为“人与人之间的关系”、“人的关系”、“主体间的关系”，表明结构即“生产关

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第10页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第14—15页。

③ 《列宁专题文集：论马克思主义》，北京：人民出版社，2009年，第69页。

④ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1992年，第144页。

⑤ [法]阿尔都塞、巴巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，北京：中央编译出版社，2001年，第209页。

系（以及政治的和意识形态的社会关系）”存在着超越人的规定性，即物的规定性，亦即人的物化或物象化。这里，没有人就没有物，同样，没有物也没有人。资本（剩余价值、利润）是资本家的物象化，资本家是资本（剩余价值、利润）的人格化：既不存在没有资本家的资本，也不存在没有资本的资本家；工资和雇佣工人、地租和地主都是这样相互规定着的。人和物的这样一种相互规定就是整个资本主义社会结构。但是，马克思在《资本论》中仍然承认这样一个实践哲学前提：**人类劳动创造对象世界以及人类自身**。反之，这样一种物化或物象化恰恰是马克思力图扬弃的社会结构，将这种社会结构神圣化就是拜物教，是马克思在《资本论》中批判的。

“拜物教”（Fétichisme）一词起初是由德·博兹（De Brosses）在《南半球的航海历史》（1756）一书中提出来的，是指原始氏族社会中的原始图腾崇拜。马克思之前，拜物教大致是这样一种人类学的意思。马克思之后，由于受到弗洛伊德主义的影响，拜物教更被当做是“物恋崇拜”的心理形式，大致是一种精神分析学的意思。德·博兹在《物恋崇拜的仪式》中指出：“对某种现实的、物质性的物的崇拜可以称之为物恋（fétiches）……正因如此，我将其称为拜物教（fétichisme）。”^①但是，马克思所谓拜物教既不是人类学意义上的，也不是精神分析学意义上的，它指的是市民社会中的物化意识，亦即资本主义社会中的意识形态，包括商品、货币和资本拜物教。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思就探讨了“货币的本质”，认为“货币的本质”是“人的类本质”的“外化、异化”：“货币，因为它具有购买一切东西的特性，因为它具有占有一切对象的特性，所以是最突出的对象。货币的特性的普遍性是货币的本质的万能；因此，它被当成万能之物……”“货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外在化的类本质中。它是人类的外化的能力。”^②显然，异化的概念和理论已经蕴含了商品、货币和资本拜物教的思想。

在《资本论》中，马克思又通过辩证地考察商品、货币关系的历史发展过程，揭示了“商品的拜物教性质及其秘密”：“可见，商品的神秘性质不是来源于商品的使用价值。这种神秘性质也不是来源于价值规定的内容。”“可是，劳动产品一旦采取商品形式就具有的迷一般的性质究竟是从哪里来的呢？显然是从这种形式本身来的。人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等的价值对象性这种物的形式；用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的耗费，取得了劳动产品的价值量的形式；最后，生产者的劳动的那些社会规定借以实现的生产者关系，取得了劳动产品的社会关系的形式。”“可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物……商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”“商品世界的这种拜物教性质……是来源于生产商品的劳动所特有的社会性质。”马克思接着说：“货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了，耀眼了。”^③商品，尤其货币让人崇拜的魔力就根源于此。

在商品货币关系中，劳动物化为商品的价值，劳动量物化为商品的价值量，互相交换劳动物化为商品的互相交换；人与人之间的社会关系被物与物之间的关系所掩盖，造成商品、货币的神秘性；在价值规律通过市场供求变化发生作用时，不以人的意志为转移的价值的实现和价值量的变动，造成物

① [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京：南京大学出版社，2009年，第75页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第359、363页。

③ 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第88、89、89~90、90、113页。

支配人的神秘性。商品和货币无非是人们在商品经济、市场经济活动中创造的关系，现在却在人面前表现为一种能够支配人的命运的力量。这就是商品和货币拜物教的本质。

总之，商品经济、市场经济的共同本质是以物与物之间的关系来体现人与人之间的社会关系。商品和货币拜物教根源在于，在商品经济、市场经济条件下，人与人之间的社会关系（劳动交换关系）以物与物之间的关系（商品交换关系——货币是一般等价物）来表现，物支配人，造成商品、货币的神秘性。商品和货币拜物教的本质是人的本质力量的对象化、物化、外化和异化的反映。

相比商品和货币拜物教，资本拜物教异化更甚，是拜物教的最高形态。在《资本论》中，马克思在提及“资本—利润（资本—利息），土地—地租，劳动—工资”“这个表示价值和财富一般的各个组成部分同其各种源泉的联系的经济三位一体”的公式时，便指出“资本主义生产方式的神秘化，社会关系的物化，物质的生产关系和它们的历史社会规定性的直接融合已经完成：这是一个着了魔的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里，资本先生和土地太太，作为社会的人物，同时又直接作为单纯的物，在兴妖作怪。古典经济学……就把上面那些虚伪的假象和错觉，把财富的不同社会要素互相间的这种独立化和硬化，把这种物的人格化和生产关系的物化，把日常生活中的这个宗教揭穿了。这是古典经济学的伟大功绩”^①。但是，政治经济学虽然也有对拜物教的批判，归根结底还是拜物教的表现。因此，对政治经济学的批判，就是对拜物教的批判。

原本是劳动生产和再生产资本，结果是资本统治劳动。这就是劳动异化为资本，也就是资本拜物教的起源和本质。在《政治经济学批判（1861—1863年手稿）》、《资本论（1863—1865年手稿）》中，马克思提出了劳动异化为资本即资本拜物教的两种情况：“劳动对资本的形式上的从属”和“劳动对资本的实际上从属”。一种是绝对剩余价值生产的形式，一种是相对剩余价值生产的形式。他说：“我把以绝对剩余价值为基础的形式叫做劳动对资本的形式上的从属。”“劳动对资本的实际上从属是在创造与绝对剩余价值不同的相对剩余价值的一切形式中发展起来的”。^②

除了《资本论》所批判的商品、货币、资本三大拜物教和政治经济学之外，马克思所批判的拜物教还指市民社会中的其他物化意识即资本主义社会中的其他意识形态，例如《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》所批判的费尔巴哈直观唯物主义就是这样一种物化意识形态。^③ 我们还得指出，拜物教既是表达资本主义生产方式（经济基础）的资本主义意识形态，它也是马克思《资本论》的叙事结构。

二、《资本论》的逻辑方法：现象—本质/偶然—必然（规律）（征候法等）

《资本论》的逻辑方法和它的叙事结构紧密联系在一起。相比它的结构，《资本论》的方法具有多个层面，包括哲学方法、一般科学方法、专门科学方法。

首先，《资本论》的哲学方法，通常的说法是辩证法——唯物辩证法。这有充分文本依据。马克思自己曾说过：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”“辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这决没有妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。”针对当时德国知识界把黑格尔当做一条“死狗”了，马克思“公开承认”他“是这位大思想家的学生”。他说：“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对

① 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第940页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第371（506）、383（516）页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第155—158页。

现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^① 这里说明两点：一是马克思与黑格爾的不同点，在于黑格爾的辩证法是观念的辩证法，马克思的辩证法是事物的辩证法，观念是人们在实践基础上对于事物的能动反映；二是马克思与黑格爾的共同点，马克思的“批判的和革命的辩证法”就是“否定性的辩证法”，也是黑格爾的“作为推动原则和创造原则的否定性”的“辩证法”^②。它主要突出的是观念（黑格爾）或事物（马克思）的自我运动、变化和发展的过程——“自己否定自己”的过程（即“否定之否定”）。“否定之否定”不等于“肯定否定”。“肯定否定”就是回到马克思在《哲学的贫困》中所批判的蒲鲁东的《贫困的哲学》——“政治经济学的形而上学”：“尽管蒲鲁东先生费了九牛二虎之力想爬上矛盾体系的顶峰，可是他从来没有超越过头两级即简单的正题和反题，而且这两级他仅仅爬上过两次，其中有一次还跌了下来。”蒲鲁东认为“任何经济范畴都有好坏两个方面”，“好的方面和坏的方面，益处和害处加在一起就构成每个经济范畴所固有的矛盾”，“应当解决的问题是：保存好的方面，消除坏的方面”。马克思针对这种庸俗观念指出：“每一种经济关系都有其好的一面和坏的一面；只有在这点上蒲鲁东先生没有背叛自己。他认为，好的方面由经济学家来揭示，坏的方面由社会主义者来揭露。他从经济学家那里借用了永恒关系的必然性；从社会主义者那里借用了把贫困仅仅看作是贫困的幻想。他对两者都表示赞成，企图拿科学权威当靠山。而科学在他看来已成为某种微不足道的科学公式了；他无休止地追逐公式。正因为如此，蒲鲁东先生自以为他既批判了政治经济学，也批判了共产主义；其实他远在这两者之下。说他在经济学家之下，因为他作为一个哲学家，自以为有了神秘的公式就用不着深入纯经济的细节；说他在社会主义者之下，因为他既缺乏勇气，也没有远见，不能超出（哪怕是思辨地也好）资产者的眼界。”“他希望成为合题，结果只不过是一种合成的错误。”“他希望充当科学泰斗，凌驾于资产者和无产者之上，结果只是一个小资产者，经常在资本和劳动、政治经济学和共产主义之间摇来摆去。”^③

相比黑格爾的辩证法，马克思的辩证法更是一种系统论。它描述的不是单个事物的运动、变化和发展，而是整个系统（亦即事物之间的相互联系、相互作用和相互转化所构成的事物的集合体）的运动、变化和发展。

其次，《资本论》的一般科学方法，如抽象-具体法、一般-特殊-个别法、直接-间接-直接和间接统一法、经济细胞学说等，都有一定根据。在《资本论》中，马克思是将“叙述方法”和“研究方法”区分开来的：“在形式上，叙述方法必须与研究方法不同。研究必须充分地占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系。只有这项工作完成以后，现实的运动才能适当地叙述出来。这点一旦做到，材料的生命一旦在观念上反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。”^④ 马克思提出了两条道路：一是从（感性）具体到（思维）抽象，它适用于研究过程；一是从（思维）抽象到（思维）具体，它适用于叙述过程。“在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定；在第二条道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。”前者是从（感性）具体上升到（思维）抽象的分析方法，后者是从（思维）抽象上升到（思维）具体的综合方法，通常包括三个要求：第一，逻辑起点是反映事物本质的高度（极度）抽象和适度抽象。《资本论》以商品为逻辑起点就反映了这一要求：资本主义生产关系是商品生产关系，资本主义经济关系是商品经济关系，简单商品生产（经济）蕴含了资本主义生产关系（经济关系）的萌芽；若从物品、产品起，则抽象过度；若从货币、资本起，则抽象不及。第二，逻辑中介是从抽象上升到具体的基本环节，譬如货币、资本、剩余价值、工资、利润、地租等，它们以资本为中心范畴，构成一个范畴体系。第三，逻辑

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001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320页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第221、223—224页。

④ 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第21—22页。

辑终点是通过对立统一达到的多样性统一的具体,《资本论》以资本主义生产方式(经济基础)为逻辑终点就反映了这一要求。马克思说:“具体之所以具体,因为它是许多规定的综合,因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程,表现为结果,而不是表现为起点,虽然它是现实的起点,因而也是直观和表象的起点。”^①列宁指出:“马克思主义的精髓,马克思主义的活的灵魂:对具体情况作具体分析。”^②这就表明马克思主义是一门客观化、复杂性科学,或者是这样一门“科学的哲学”,就是在思维中复制和再现现实生活世界,当然也是批判性和反思性的复制和再现。

多样性统一是通过对立统一达到的。通常所谓矛盾分析法是《资本论》的基本方法就是这个意思。马克思在分析每一经济范畴时,都分析了它们所固有的内在矛盾,譬如商品的两个因素——使用价值和价值、体现在商品中的劳动的二重性——具体劳动和抽象劳动、劳动过程和价值增殖过程的统一等等,在矛盾分析的基础上探讨范畴的演变,譬如在商品的两个因素(使用价值和价值)和价值表现的两极(相对价值形式和等价形式)的矛盾发展中,某些特殊商品(贵金属)固定地充当一般等价物,变成了货币,以自身的使用价值反映了其他商品的价值,等等。但是,矛盾分析不是固定的,而是变动的。随着问题转移,事物所突出的矛盾也就有所不同。譬如同一劳动,既可以分析为具体劳动和抽象劳动,也可以分析为个人劳动和社会劳动;同一资本,既可以在资本(剩余价值)生产中分析为不变资本和可变资本,也可以在资本流通(周转)中分析为固定资本和流动资本。然而,矛盾分析只是应用于具体-抽象的研究过程的方法,而非应用于抽象-具体的叙述过程的方法。只有辩证综合才能完成整个过程。矛盾分析是将一个统一体分析为两个对立面,辩证综合是将多重性矛盾综合为一个统一体。两者相反相成。

马克思要求逻辑的和历史的相一致,亦即逻辑的东西和历史的的东西相一致、逻辑的方法和历史的方法相一致。所谓历史是指两个方面,一是客观实在的历史,二是主观认识的历史。所谓逻辑是指反映历史的本质的方面。所谓逻辑的和历史的相一致,一是要求逻辑追随历史,二是要求逻辑修正历史。追随也好,修正也罢,都是为了体现事物的本质的方面,从而删繁就简,突出其主干,忽略其旁枝。譬如在历史上,地租是在资本出现之前就出现了,之所以马克思将其置于资本之后考察,是因为《资本论》研究的是资本主义地租,这种地租是剩余价值的转化形态。

最后,《资本论》的专门科学方法是哲学方法和一般科学方法的贯彻和落实。在《哲学笔记》中,列宁着重提出“《资本论》的逻辑”:“虽说马克思没有遗留下‘逻辑’(大写字母的),但他遗留下《资本论》的逻辑,应当充分地利用这种逻辑来解决这一问题。在《资本论》中,唯物主义的逻辑、辩证法和认识论[不必要三个词:它们是同一个东西]都应用于一门科学,这种唯物主义从黑格尔那里吸取了全部有价值的东西并发展了这些有价值的东西。”“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学,就不能完全理解马克思的《资本论》,特别是它的第1章。”^③《资本论》的逻辑即《资本论》中的范畴体系的逻辑结构和方法。马克思在《资本论》中运用了从感性具体经过思维抽象到思维具体、矛盾分析、辩证综合、历史的与逻辑的相一致诸方法,从逻辑起点、逻辑中介到逻辑终点,建立了逻辑结构完整严密的理论体系。唯物主义逻辑、辩证法和认识论三者的统一在于:辩证法首先是指客观辩证法,其次是指主观辩证法(认识论),认识论包括感性经验的方面(心理学)和理性思维的方面(逻辑学)。逻辑学(理性认识论)、认识论(主观辩证法)在实践基础上统一于客观辩证法。这就是《资本论》的逻辑思维方式。《资本论》的逻辑不是形式逻辑,而是辩证逻辑;不是思辨逻辑,而是历史逻辑,即形式和内容相统一、逻辑和历史相统一的思维方式和方法。这种逻辑既不同于普通逻辑学,也异于一般辩证法。它的形态在马克思《资本论》中得到完整准确的体现。

阿尔都塞提出“从哲学角度阅读《资本论》”不是“无辜的阅读”,而是“有罪阅读”。他还

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第701页。

② 《列宁选集》第4卷,北京:人民出版社,2012年,第213页。

③ 《列宁全集》第55卷,北京:人民出版社,1990年,第151、290页。

提出了一种“征候阅读法”：“所谓征候阅读法就是在同一运动中，把所读的文章本身中被掩盖的东西揭示出来并且使之与另一篇文章发生联系，而这另一篇文章作为必然的不出现存在于前一篇文章中。”这是一种互文方法，见其所不见，不见其所见；忽视在场的、出场的，关注不在场的、不出场的——沉默、空白，等等。“‘征候’阅读，即系统地不断地生产出总问题对它的对象的反思，这些对象只有通过这种反思才能够被看得见。”^①阿尔都塞借用恩格斯为马克思《资本论》第二卷1885年版写的序言。在这篇序言中，恩格斯通过化学史上的一个例证说明了经济学史上马克思剩余价值理论的创新：“普利斯特列和舍勒析出了氧气，但不知道他们所析出的是什么。他们为‘既有的’燃素说‘范畴所束缚’……拉瓦锡就根据这个新事实研究了整个燃素说化学”，“真正发现氧气”，“这样，他才使过去在燃素说形式上倒立着的全部化学正立过来了”；“在剩余价值理论方面，马克思与他的前人的关系，正如拉瓦锡与普利斯特列和舍勒的关系一样。在马克思以前很久，人们就已经确定我们现在称为剩余价值的那部分产品价值的存在”；“这部分价值是由什么构成的……但是到这里人们就止步不前了”；无论是资产阶级古典经济学家，还是社会主义者，“这两种人都为既有的经济范畴所束缚”；“在前人认为已有答案的地方，他（马克思——引者）却认为只是问题所在”；“根据这种事实，他（马克思——引者）研究了全部既有的经济范畴”，“知道怎样使用”“理解全部资本主义生产的钥匙”，“必定要使全部经济学发生革命”。^②这个例证充分说明，阿尔都塞所谓“征候阅读法”乃是一种科学发现法：每当新事实与旧理论发生冲突时，旧理论一旦失去原有解释效力，人们就会利用新事实推动一场科学革命。阿尔都塞通过“见与不见”说明人们怎样改变视点，如何发现盲区。无论是“见”还是“不见”，事实都在那里。问题不在感知、表象事实，而在解释事实，在于我们能否将其纳入一个可理解的范畴体系之中。这一方法同时告诉我们：现象/本质、偶然/必然（规律）以及它们所对应的感性/理性（思维）之间并非截然二分。感性可以升华为理性（思维），理性（思维）可以内化、积淀为感性。不存在可见和不可见、可知和不可知的绝对界限，只存在已见和未见、已知和未知的相对界限，这个界限是由于我们所选择的参考系（总问题框架）决定的。类似从地心说到日心说的哥白尼革命也就是我们通过改变所选择的参考系（总问题框架）实现的。常人总是根据常识看待问题，而科学则要求我们破除陈见，获得新知。因此，在这个意义上，我们可以将《资本论》的逻辑方法理解为一种现象-本质方法，或者一种偶然-必然（规律）方法。

三、镜像法与平均法

通常所谓科学方法要求透过现象发现本质，即透过可感觉的现象，发现超感觉的本质。马克思的方法或《资本论》的逻辑是：即现象求本质。事物本质从隐藏在现象的背后发展到显现于现象的表面，是人们透过现象发现本质的前提。在现象发展序列中，高一级的现象通常显现了低一级的现象的本质。譬如，在“价值形式或交换价值”的分析中，马克思分析了从“简单的、个别的或偶然的价值形式”经过“总和的或扩大的价值形式”、“一般价值形式”到“货币形式”的发展过程。“可见，通过价值关系，商品B的自然形式成了商品A的价值形式，或者说，商品B的物体成了反映商品A的价值的镜子。”^③这种“相对价值形式”和“等价形式”之间矛盾的不断发展，直到某些特殊商品（贵金属）固定地充当一般等价物，变成了货币。货币的使用价值是一切商品的“价值镜”，它将一切有差别的具体劳动的凝结（使用价值）转换为无差别的人类抽象劳动的凝结（价值）。这种“镜喻”绝非任何一种反映论，既非机械的反映论，亦非能动的反映论。它类似一种现象学，但既不是黑格尔的精神现象学，也不是胡塞尔的意识现象学，而是马克思的物质现象学和实践现象学。“镜

① [法]阿尔都塞、巴巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆，冯文光译，前揭书，第21、26页。

② 《马克思恩格斯全集》第45卷，北京：人民出版社，2003年，第20—21页。

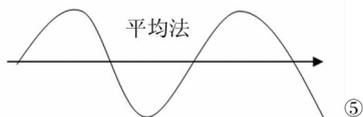
③ 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第67页。

喻”还会让人联想拉康，但是，马克思的“镜像”首先并且主要不是拉康的自我认同机制建构的初始阶段。这面“价值镜”就是“本质镜”，以自身的现象来反映其他事物的本质。只有这样从现象发展到本质，才能保证现象和本质之间的内在联系。我们可以将这种方法称之为“镜像”方法。这种镜像方法并非仅仅应用于《政治经济学批判》和《资本论》。它普遍适用于各个学科领域。马克思说：“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说，低等动物身上表露的高等动物的征兆，只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。”^① 恩格斯说：“正如母体内的人的胚胎发展史，仅仅是我们的动物祖先以蠕虫为开端的几百万年的躯体发展史的一个缩影一样，孩童的精神发展则是我们的动物祖先、至少是比较晚些时候的动物祖先的智力发展的一个缩影，只不过是更加压缩了。”^② 前者说的是高等物种成为低等物种的“镜像”，后者说的是同一物种之中个体成为种系的“镜像”。这里承诺了一种进化论的观念，本质在进化史中由隐而显，由低而高；由此决定我们从后看前，从高见低。

镜像法

$$B^{\textcircled{A}} = A \text{ } \boxed{B}^{\textcircled{3}}$$

我们通常所谓科学方法同样要求我们透过偶然发现必然（规律），即透过可感觉的偶然，发现超感觉的必然（规律）。马克思的方法或《资本论》的逻辑是：即偶然求必然（规律）。偶然随机分布的，必然（规律）是这种随机分布的理想平均化、纯净化形式。譬如，马克思忽略商品交换过程中由供求关系变化所导致的商品价格波动（供不应求导致价格上涨，供过于求导致价格下跌），他发现商品的价值量由生产商品的社会必要劳动量即社会必要劳动时间决定，商品等价交换。正是这一常人看不见的商品价值规律，决定常人看得见的供求关系变化所导致的商品价格波动。这就像海平面存在于波浪中一样。马克思在《资本论》中就是这样发现规律的。我们可以将这种方法称之为“平均”方法。这种平均方法也适用于其他领域。生产关系一定要适合生产力状况的规律、上层建筑一定要适合经济基础状况的规律都是在这样和那样不适合中所取的平均值，反映了生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的辩证关系、相互作用及其矛盾运动。阿尔都塞提出了“两个重要的理论问题”：“把《资本论》的对象规定为现实资本主义的‘理想平均形式’问题；从一种生产方式向另一种生产方式过渡的形式问题。”^④ 所谓“理想平均形式”正是这个意思。马克思在《资本论》中“用英国作为例证”，追求“纯化”。这也是符合一切理论科学特征的。不管简单性科学，还是复杂性科学，它们都不可能直接研究现实，而是设置理想环境，满足理想条件（例如科学实验包括实验室实验、虚拟实验和思想实验），间接研究现实。



总之，《资本论》的逻辑方法和叙事结构是一致的。无论镜像方法，还是平均方法，都与物象和人格的并行结构相关。而二者也都由马克思所选择的参考系（总问题框架）决定。

（责任编辑 巴 未）

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第705页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第997页。

③ 说明：B处于等价形式一极，它以其自然形式 \boxed{B} （方框代表现象）反映A的价值形式 \textcircled{A} （圆圈代表本质）；反过来说，A处于相对价值形式一极，其价值形式（本质） \textcircled{A} 反映在B的自然形式（现象） \boxed{B} 上。

④ [法]阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆，冯文光译，前揭书，第236页。

⑤ 说明：曲线代表供求关系变化所导致的商品价格波动以及类似偶然；直线代表商品的价值量由生产商品的社会必要劳动量即社会必要劳动时间决定以及商品等价交换这一价值规律以及类似必然（规律）。

马克思早期自由思想变革的五个节点

寇东亮

【摘要】自由问题是马克思在创建其思想体系时与近代西方思想交锋的焦点之一。从《博士论文》到《神圣家族》，是马克思自由思想急剧变革的时期，有必要进一步梳理和研究这一变革进程中马克思自由思想的主体转换和演进历程。青年马克思自由思想的变革大致有五个节点：一是推崇自我意识的自由，显现自由的起点和现实维度；二是崇尚理性自由，凸显“定在的自由”及其新取向；三是对政治解放的批判，凸显现代自由的悖谬性；四是对市民社会的政治经济学批判，凸显自由的劳动本体；五是对“精神”自由的批判，凸显自由的现实主体。

【关键词】马克思；自由；理性国家；政治解放；劳动

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0009-08

作者简介：寇东亮，(西安 710119) 陕西师范大学哲学与政府管理学院教授

基金项目：国家社会科学基金重点项目“中国特色社会主义自由观建构中的思想资源及其创新整合研究”(17AKS009)

自由是马克思哲学思想的根本价值取向。自由个性、自由人联合体和自由王国，这是马克思对个人发展、社会进步和人类文明的最理想状态的设定。从思想谱系看，自由问题是马克思在创建其思想体系时与近代西方思想交锋的焦点所在，也是马克思思想在其传播和发展过程中遭遇的最为争论不休、莫衷一是甚至误解曲解丛生的论题。今天，马克思主义与自由主义的界分已经成为一种政治实践，我们也把自由作为社会主义核心价值观加以确认。在这种背景下，进一步深化对马克思自由思想的研究，就显得尤为必要和重要。从《博士论文》到《神圣家族》，是马克思自由思想急剧变革的时期。进一步梳理和分析这一变革进程中青年马克思自由思想的主体转换和演进历程，有助于全面理解马克思自由思想的本质和全貌。

一、自我意识与自由的起点

学生时代的马克思，总体上秉持一种内在主义的自由观念。这种自由观念源于古希腊罗马，对接于康德、费希特以及青年黑格尔派。希腊化和古罗马时期的哲学，坚持“自我意识的普遍立场，亦即通过思维获得自我意识的自由”^①。康德以道德良知确立自由的主观形式，强调“自由意志”是一种自由必然性，即自律。费希特把“自我”设定为自由的主体，自我是意志与理性的统一。青年黑格尔派把自我意识以及基于其上的精神自由，视为自由的根本。

中学时代的马克思，坚信人的道德力量和自由选择能力，表达了一种道德理想主义的自由观念。

^① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，北京：商务印书馆，1997年，第146页。

马克思在分析基督与个人结合为一体的必要性和可能性时，基于人性的弱点和不完善，如喜欢作恶的本性、理性的动摇、心灵的堕落等，强调德行是人的“救世主”，德行可以使人不断摆脱世俗的东西而具有神性，使人内心变得高尚。这种德行体现在人的职业选择和职业精神中。马克思认为，选择的自由是人与动物的根本区别，人比动物优越的地方在于，人能够进行理性的自由选择，而不是听天由命。自由是一种创造性的活动。这种创造性体现在，人可以通过选择高尚的职业，实现人类幸福与自身完美的统一，这也是人生幸福的标志。马克思把一种道德理想主义的自由，具体化为一种对完美职业的选择。这表明青年马克思的自由观念，从一开始就具有立足人类的人本主义情怀和面向社会生活的现实主义态度。

大学时代的马克思，总体上告别康德-费希特和德国浪漫派的理想主义，倾向于黑格尔和青年黑格尔派。青年黑格尔派把自我意识从黑格尔哲学体系中解放出来，把自我意识作为黑格尔实体化的绝对精神的对立物，视为社会历史进步的原动力。正是受这种观点的直接影响，马克思在《博士论文》中把自我意识作为主题，力图揭示自我意识及其解放问题。早期斯多葛学派将德谟克利特的必然性思想推向极端，借助自然法宣扬“生死有命、富贵在天”的宿命论。伊壁鸠鲁则强调要重视偶然性和主体的能动作用，注重个人幸福和快乐，宣扬个人的绝对自由与独立。与德谟克利特只承认必然性的真实存在和把一切都归结为必然性的观点不同，伊壁鸠鲁通过“原子偏斜”和“原子的质”确证偶然性及其意义。他试图通过原子的偏斜来解释自由、偶然、独立的生命个体的意义，以此来抗衡必然的命运，反对神秘主义和宗教，把自由还给人的心灵。他认为没有必要去探讨客体实在的根据，应更为关注如何进行探讨的主体得到安慰。所谓主体的安慰，就是主体“在自身中感到满足的思维的宁静和从内在原则中汲取自己知识的独立性”。伊壁鸠鲁把存在的偶然性转化为思维的偶然性，思维的偶然性使意识从物理世界的必然性中挣脱出来，获得自由。马克思把偏离直线运动的原子理解为独立、自由的实体，“原子不外是抽象的、个别的自我意识的自然形式”^①。原子偏斜打破了“命运的束缚”。伊壁鸠鲁在人的内在规定性中发现了人的自我意识及其力量，确立了“自我意识”解释原则，用自我意识对抗实体世界的必然性，使自由成为人类反思的对象，这是人类自我意识的第一次觉醒。所以，马克思说，伊壁鸠鲁哲学的原则是“自我意识的绝对性和自由”，称伊壁鸠鲁是“最伟大的希腊启蒙思想家”^②。马克思特别推崇伊壁鸠鲁的自我意识自由原则，强调人的自我意识具有最高神性，不应该有任何神同人的自我意识相并列，自我意识是精神的太阳系。

但马克思也注意到伊壁鸠鲁自我意识原则存在的问题。他认为，伊壁鸠鲁自我意识的自由只是个别性形式上的自由，由于过度肯定偶然性而忽视必然性，伊壁鸠鲁的自由实际上成了一种幻想的抽象的可能性。这种自由是“脱离定在的自由，而不是在定在中的自由。它不能在定在之光中发亮”，而且“如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对的原则，那么这就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门”^③。马克思强调“定在中的自由”，这里的“定在”是黑格尔意义的，指有限定的、具有一般规定性的东西，即“现实”的东西。但这里的“现实”是指理念的现实，还不是指社会生活的现实。然而这里已经显现出超越单纯的自我意识自由原则的倾向，表现出马克思自由观念的现实主义趋向。马克思把青年黑格尔派称作哲学上的“自由派”，这一派别坚持把哲学的概念和原则作为主要规定，它的活动就是批判，使哲学转向外部，要求使世界哲学化。“在自身中变得自由的理论精神成为实践力量，作为意志走出阿门塞斯冥国，面向那存在于理论精神之外的尘世的现实。”马克思认为，“在内容上，只有自由派才能获得真实的进步”。对于哲学来说，“它的内在的自我满足和完整性被打破了。本来是内在之光的东西，变成转向外部的吞噬一切的火

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第29、54页。

② 同上，第63页。

③ 同上，第50、63页。

焰。于是，得出这样的结论：世界的哲学化同时也就是哲学的世界化”。^① 青年马克思把自由的“定在”，指向现实的国家、法等，要求它们必须符合自由理性精神。

二、理性国家与自由的定在

在黑格尔那里，自由不再仅仅停留于一种纯粹的意识层面，而是体现于意识发展的历史进程中。黑格尔认为，自由一方面作为一种能动的精神力量，贯穿于绝对精神运动过程的始终；另一方面，自由作为一种“定在”（即“现实”）力量，实现于道德、伦理、法、国家之中。黑格尔把国家视为“绝对自在自为的理性的东西”和“具体自由的实现”，认为国家是自由的最高定在，是意识到自身的理性的定在，是“自在自为的道德主体”。可见，黑格尔所表达的最高自由，本质上是一种关于国家的理念，是理性精神的绝对自由。

《莱茵报》时期的马克思崇尚黑格尔理性国家观，认为国家是自由的定在。马克思强调应该根据自由理性来构想国家，国家是一个合乎伦理和理性的共同体，是一种人与人“相互教育的自由人的联合体”。国家应维护公民的自由，公民则要服从理性国家的法律。国家“必须实现法律的、伦理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从他自己的理性即人类理性的自然规律”^②。依据这种理性国家观，青年马克思批评普鲁士书报检查制度、林木盗窃法、普鲁士专制制度，推崇新闻出版自由，张扬一种理性主义的“定在中的自由”。

在关于新闻出版自由的辩论中，骑士等级认为自由仅仅是某些人物和某些等级的个人特性，普遍理性和普遍自由是有害的，他们斥责人类本性的普遍自由。针对这种观点，马克思强调，自由是人的本质，是全部精神存在的类本质，公民的最高利益即他们的精神自由。所谓精神自由，“就是按照事物的本质特征去对待各种事物的那种普遍的思想自由”。问一个人“自由是否存在”这一问题，本身就是对这个人的自尊心的伤害。“没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特殊的特权，有时表现为普遍的权利而已。”^③ 当自由表现为“特权”时，自由实际上只是少数人的一种专制的自由、特权的自由。比如，诸侯等级要求报刊成为表现他们观点的报刊，成为上流社会的报刊。马克思把新闻出版自由视为人类自由的实现，是精神最自由的表现，是个人表达其精神存在的最普遍的方式，是人类各种自由形式中最高的自由形式。“自由的每一种形式都制约着另一种形式，正像身体的这一部分制约着另一部分一样。只要某一种自由成了问题，那么，整个自由都成问题。”^④ 在马克思看来，没有新闻出版自由，其他一切自由都会成为泡影。

黑格尔认为，法律是自由的具体实现，自由只有在法律中才能变为现实。国家必须健全法律，如此自由才能真正实现。马克思依据黑格尔的这种自由理性法律思想，进一步批判书报检查制度。马克思说：“法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由获得了一种与个人无关的、理论的、不取决于个别人的任性的存在。法典就是人民自由的圣经。”“哪里法律成为实际的法律，即成为自由的存在，哪里法律就成为人的实际的自由存在。”作为自由理性的体现，法律只能以人的行为为根据。但是，书报检查制度却要惩罚人的行为以外的所思所想，而“追究思想的法律不是国家为它的公民颁布的法律，而是一个党派用来对付另一个党派的法律。追究倾向的法律取消了公民在法律面前的平等”。法律应保护公民的最高利益即精神自由，而普鲁士书报检查制度从根本上说，是对公

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，前揭书，第75—77页。

② 同上，第217、228页。

③ 同上，第112、171、201、167页。

④ 同上，第201页。

民的精神自由与思想自由的侵犯和剥夺。马克思称封建专制制度为“精神的动物王国”，是不自由的世界。“不自由的世界要求不自由的法，因为这种动物的法是不自由的体现，而人类的法是自由的体现。封建制度就其最广泛的意义来说，是精神的动物王国。”^①

对穷人自由权利的特别关注，是青年马克思自由思想变革的重要契机之一。在《关于林木盗窃法的辩论》中，马克思从理性国家观出发，抨击普鲁士专制制度下的法律对贫困群众自由权利的践踏，“为穷人要求习惯权利”，第一次公开站在贫苦群众一边，维护群众的物质利益。马克思认为，林木所有者力图把特权变成法，他们的私人利益充满狭隘小气、愚蠢死板、平庸浅薄、自私自利，他们把自己的私人利益宣布为国家活动的范围和准则。国家和法既然是普遍理性和自由精神的体现，那么从国家和法的角度看人，所看到的就应该是有着共同人性和共同理性的自由的公民。因此，国家必须把它的每一个成员都视为自由公民。

《莱茵报》时期，马克思遭遇“物质利益”问题，意识到物质利益在国家和法的建构中的作用，尤其是私人利益对理性国家和普遍自由的侵蚀。这使马克思产生了“苦恼的疑问”，即一方面依据黑格尔理性国家观，国家和法应该超越特殊的私人利益，把普遍自由作为自己的根本目的；但另一方面，在现实生活中，国家和法又常常被强者的私人利益所支配，成为强者实现自己私人利益和特权自由的工具。对这一矛盾的自觉意识和疑虑，动摇了青年马克思所信奉的黑格尔自由理性国家观，促使马克思“退回书斋”，反思自己所崇信的黑格尔自由观，重构国家和法及其与自由的关系，重新认识英法资产阶级政治革命以及近代启蒙自由主义理念。

三、政治解放与自由的悖谬

马克思在《克罗茨纳赫笔记》中第一次批判了黑格尔自由理性国家观，并在此基础上撰写了《黑格尔法哲学批判》这一笔记体著作，对黑格尔自由理性国家观进行了全面系统批判。对黑格尔法哲学的批判，为马克思批判资产阶级政治革命提供了理论前提和基础。

马克思批判黑格尔把国家作为自由的主体，确证现实的人即家庭成员和市民社会成员才是自由的主体。黑格尔法哲学把国家、法同自由理念相勾连，把国家和法视为自由的实现。黑格尔认为，国家是自由理念的体现和实现，国家先于并决定着作为现实的人的存在形式的家庭和市民社会，而作为家庭成员和市民社会成员的个人，只有成为国家成员才会具有客观性、真理性和现实性。黑格尔实际上用理性国家抹杀了作为主体的现实的人的自由。马克思认为，国家并非是黑格尔所设定的以自身为目的的普遍理性存在物，国家并非先于家庭和市民社会。相反，家庭和市民社会是国家的前提和基础，国家是从作为家庭的成员和市民社会的成员而存在的这种群体中产生的。马克思批判黑格尔把作为自由理性的国家本身视为绝对目的，而把个人视为自由理性实现其目的的工具的观点，强调国家的职能只不过是人的社会特质的存在方式和活动方式，国家是抽象的东西，只有人民才是具体的东西；不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。正是在这个意义上，马克思赞赏民主制度。“民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜。在这里，国家制度不仅自在地，不仅就其本质来说，而且就其存在、就其现实性来说，也在不断地被引回到自己的现实基础、现实的人、现实的人民，并被设定为人民自己的作品。”^② 马克思认为，人民有权根据自己的意愿制定国家制度，国家制度一旦不再是人民自由意志的现实表现，它就变成了事实上的幻想，人民就有权变革国家制度。

在自由思想史上，马克思第一个注意到了政治自由与经济自由、形式自由与实质自由等之间的区别。马克思对这一区别的理解，初步表达于他对资产阶级政治革命的批判。通过这一批判，马克思初

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，前揭书，第176、121、248页。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第39—40页。

步超越了黑格尔理性自由观和启蒙自由主义自由观。

自由体现为人的解放，资产阶级政治革命实现了人的一次巨大解放，是人的自由的一大进步。政治解放铲除了封建专制制度，摧毁了封建等级、公会、行帮和特权，消除了人身依附关系，使得社会成员的各种特殊的和个别的因素如宗教信仰、私有财产等，被驱逐出政治国家领域而成为非政治的、社会的差别，进而使社会成员成为“纯粹的、明显的个体性本身”，使个体由作为政治统治奴役者的不自由的存在，转变为真正生活于世俗关系中的市民，确立了个体在政治形式或法律形式上的自由，自由被确认为一种人权。马克思肯定法国宪法和1791年《人权宣言》所规定的政治的和法律的自由。他强调自由是可以做和可以从事任何不损害他人的事情的权利。每个人能够不损害他人而进行活动的界限是由法律规定的，正像两块田地之间的界限是由界桩确定的一样。获得这种政治自由，是人的一种历史性的解放。

但是，资产阶级政治革命所带来的政治自由存在内在矛盾，具有悖谬性。这种内在矛盾和悖谬性集中表现为：“人没有摆脱宗教，他取得了信仰宗教的自由。他没有摆脱财产，他取得了占有财产的自由。他没有摆脱经营的利己主义，他取得了经营的自由。”^①何以如此？

马克思主要从两方面进行分析。其一，政治革命实现了政教分离，使国家摆脱宗教束缚而成为自由国家，使人从神权政治中解放出来而成为自由公民。政治革命消除了封建的政治等级差别和人身依附关系，使得“每一成员都是人民主权的平等享有者”即公民。但是，就其本质而言，政治革命所建立的“政治制度到目前为止一直是宗教领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国”。对个体来说，国家“是作为普遍理性、作为彼岸之物而发展起来的”^②，“国家是人和人的自由之间的中介者……人把自己的全部非神性、自己的全部人的自由寄托在它身上”，“完成了的政治国家，按其本质来说，是人的同自己物质生活相对立的类生活”。因此，对国家而言，“人是想象的主权中虚构的成员”^③。其二，政治革命实现了政（政治国家）社（市民社会）分离，确立了以物质需要和利己主义为原则的市民社会的自由，确认私有财产占有和经营自由。由此在自由问题上引发三个结果：一是从一般伦理意义上说，政治解放虽然把自由的主体归置于“个人”，但这里的“个人”实际上不过是市民社会中“自私自利的个人”。由此，政治解放所确认的自由，也不过是“人作为孤立的、自我封闭的单子的自由”。“自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上，而是相反，建立在人与人相分隔的基础上。这一权利就是这种分隔的权利，是狭隘的、局限于自身的个人的权利。”“这种自由使每个人不是把他人看做自己自由的实现，而是看做自己自由的限制。”二是从社会实践意义上说，“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权”，“私有财产这一人权是任意地、同他人无关地、不受社会影响地享用和处理自己的财产的权利”。这种自由对有产者来说是实在的和有意义的，是一种特权自由；对无产者来说则是虚幻的和无意义的，是一无所有的自由。同时，由于财产占有的不平等，政治解放所主张的自由，虽然在法律上被宣示为一切人的自由，但事实上，这种自由不过是一部分人（而且是少部分人）的自由，只是资产阶级这个特殊阶级的自由。三是从人学效果上说，政治解放带来了一个致命后果：人成为工具，成为被商业和金钱所奴役的不自由的人。政治解放由于确认了私有财产占有和经营自由，使得金钱具有支配一切的力量。“金钱是一切事物的普遍的、独立自在的价值。因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。金钱是人的劳动和人的存在的同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向它顶礼膜拜。”^④ 金钱异化是世俗社会其它一切异化（宗教异化、政治异化等）的基础。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第45页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，前揭书，第42页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第29—31页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第41—52页。

在马克思看来，政治革命只是实现人从封建社会关系中的解放，它消除了人的政治异化，但确认和保障财产私有制，无法根除人的金钱异化（经济异化），因而，政治解放是人的解放的未完成形式。人在这种解放中所获得的自由只能是形式的和法权意义上的自由，是一种基于私有财产的消极自由，还不是实质的、积极的自由。为此，马克思提出“普遍的人的解放”。所谓“普遍的人的解放”即人类解放，就是“推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”，“使人的世界即各种关系回归于人自身”^①。这种解放集中表现为从私有制以及私有观念中解放出来，表现为每一个人的全面发展和人的自由本性的全面实现。只有“普遍的人的解放”，才可以使人获得普遍的、实质的自由。“普遍的人的解放”何以可能，通过何种方式实现这种解放，成为青年马克思自由思想演进中需要进一步澄清和解决的问题。

四、异化劳动与自由的本体

通过对黑格尔法哲学和资产阶级政治革命的批判，马克思把消灭私有制视为“普遍的人的解放”的根本途径。这种认识促使马克思转向对以私有制为原则的市民社会进行政治经济学批判，通过批判马克思进一步明确了实现人的彻底解放和普遍自由的具体实践路径：“社会从私有财产等等解放出来、从奴役制解放出来，是通过工人解放这种政治形式来表现的，这并不是因为这里涉及的仅仅是工人的解放，而是因为工人的解放还包含普遍的人的解放；其所以如此，是因为整个人类奴役制就包含在工人对生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。”^②在资本主义社会，工人对生产的关系表现为一种异化劳动关系。在《1844年经济学哲学手稿》中，通过政治经济学—哲学批判，马克思从对象与主体及其关系层面，深化了对自由问题的认识，第一次把自由从观念论和上层建筑领域引向物质生活生产和经济基础领域，揭示了自由与劳动、私有制、共产主义等的关系。

马克思把自由视为人的生命的秉性和特质，把自由理解为人通过劳动而不断展开的自我实现活动。“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”这种自由体现为人的审美情趣、创造才能等。再进一步，马克思汲取古典政治经济学和黑格尔哲学中劳动概念的主体性和能动性原则，把自主劳动理解为人自由的主体规定。在劳动本体论意义上，人的自由在于“通过实践创造对象世界，改造无机界，人证明自己是有意志的类存在物”。这表现为“人的生产是全面的”，“人再生产整个自然界”，人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象”。在马克思看来，自由的根本在于“通过实践创造对象世界”。这一点集中表现为人的自主劳动。在自主劳动中，“人把自身当做普遍的因而也是自由的存在物来对待”^③。人通过这种自主的劳动过程和劳动产品，对象化并意识到和直观到自己的自由本质。在《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》中，马克思提出“直接谋生的劳动”和作为“自由的生命表现”的劳动两个重要范畴。在“直接谋生的劳动”中，“我的个性同我自己外化到这种程度，以致这种活动为我所痛恨，它对我来说是一种痛苦，更正确地说，只是活动的假象。因此，劳动在这里也仅仅是一种被迫的活动，它加在我身上仅仅是由于外在的、偶然的需要，而不是由于内在的必然的需要”。相反，作为“自由的生命表现”的劳动，则出于人的“内在的必然的需要”，是“生活的乐趣”^④。这一观点被马克思后来发展为有关“必然王国”与“自由王国”的学说，成为其

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第11、46页。

② 同上，第167页。

③ 同上，第161—163页。

④ [德]马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第174—175、183—185页。

自由思想的核心内容之一。

在以私有制为基础的现代社会，劳动不再是人的自主活动、自由活动，不再是出于需要的自愿自觉的创造性活动，而是沦为迫于生存压力不得已而为之的谋生活动，是被迫的和强制的，是一种异化劳动。马克思归纳和分析了异化劳动的四个表现，即劳动产品对劳动者的异化、劳动过程本身的异化、个人与类本质的异化、个人与个人的异化。马克思是沿着从现象到本质的现象学方法来描述异化劳动的四个表现的。人与人的异化，是最根本的异化。异化劳动造成的不自由，归根到底，是资本主义社会关系对作为主体的人本身的否定。这种异化表明了人的深度的“不自由”存在状态，具体体现在人与自然、人与人、人与社会、人与自我等诸多关系中。在劳动异化理论的基础上，马克思呈现了异化与自由的四个矛盾，即存在与本质、对象化与自我确证、自由与必然、个体与类的矛盾。马克思把这四对矛盾视为“历史之谜”，并强调以扬弃私有财产和异化、真正占有人的自由本质为目的的共产主义，是这个“历史之谜”的解答。

五、精神 - 群众与自由的主体

布鲁诺·鲍威尔兄弟及其追随者以“批判的批判者”自居，他们把自由的主体归置于少数具有“精神”批判能力的人，把自身和“批判”等同起来，把自己说成是“精神”，是绝对的、无限的，而把“群众”说成是有限的、粗野的、鲁莽的和僵死的。由此，“批判的批判者”把人的解放和自由归结为一种“精神”活动。布鲁诺·鲍威尔说：“犹太人现在在理论领域内有多大程度的进展，他们就获得多大程度的解放；他们在多大程度上想要成为自由的人，他们就在多大程度上是自由的人了。”^① 马克思批判道，布鲁诺·鲍威尔以为“把自由从现实的坚实土地上移到幻想的太空就是尊重自由。这些流于幻想的空谈家、这些伤感的狂热者把他们的理想同日常的现实的任何接触都看成是亵渎神明。对我们德国人说来，自由之所以直到现在仍然只是一种幻想和伤感的愿望，一部分责任是要由他们来负的”^②。马克思在《神圣家族》中，批判了这种精英主义的自由观念，确认无产者是实现人类彻底解放和全面自由的现实主体。

《莱茵报》时期，马克思就已特别关注穷人的利益和穷人的自由。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思明确把无产阶级视为实现人的彻底解放和普遍自由的主体。无产阶级的存在，“表明人的完全丧失，并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身。社会解体的这个结果，就是无产阶级这个特殊等级”。因此，“无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身的存在秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体”^③。

马克思之所以能够有这样的发现，与他他对自由的深层理解不无关系。青年马克思意识到，不能仅仅从政治或法律层面理解自由，还必须从更为深层的生存论层面理解自由。1842年，马克思洞察到：“自由不仅包括我靠什么生活，而且也包括我怎样生活，不仅包括我做自由的事，而且也包括我自由地做这些事。”^④ 在关于资产阶级政治革命的是批判中，马克思强调，资产阶级所追求的仅仅免于被奴役的自由，这种自由是形式的和消极的，不能够满足人类精神的持续的和无限的追求。在《神圣家族》中，马克思明确指出：“人不是由于具有避免某种事物发生的消极力量，而是由于具有表现本身的真正个性的积极力量才是自由的”^⑤。这一观点被马克思后来发展为有关人的自由全面发展的“自由个性”学说，成为其自由思想的核心内容之一。马克思更注目于通过彻底的社会变革，不断优

① 转引自《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第297页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，前揭书，第189—189页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第17页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，前揭书，第181页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第335页。

化人的生存环境，以便把人性中积极的自由能量激发出来。

只有在生存论层面理解自由，才能发现自由的真正主体及其强大力量。马克思分析道，在私有制为基础的现代社会，“工资的数额起初是通过自由的工人和自由的资本家之间的自由协商来确定的。后来却发现，工人是被迫让资本家去确定工资，而资本家则是被迫把工资压到尽可能低的水平。强制代替了立约双方的自由”。工人受雇于资本家，从事雇佣劳动，从法律层面说，是自由的行为。但从生存论层面说，工人的这种行为是由自己的生活条件所迫使的行为，因而是不自由的。同样，资本家的行为从法律层面看也是自由的行为，但从生存论角度看，资本家不过是资本的人格化，受资本驱使，是资本的奴隶，因而他的行为也是不自由的。马克思总结道，在现代社会，“个人把自己的异化的生命要素如财产、工业、宗教等的既不再受普遍纽带束缚也不再受人束缚的不可遏制的运动，当做自己的自由，但是，这样的运动实际上是个人十足的屈从性和非人性”^①。

马克思进一步论证道：“有产阶级和无产阶级同样表现了人的自我异化。但是，有产阶级在这种自我异化中感到幸福，感到自己被确证，它认为异化是它自己的力量所在，并在异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在异化中则感到自己是被消灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。”因为“在已经形成的无产阶级身上，一切属于人的东西实际上已完全被剥夺，甚至连属于人的东西的外观也已被剥夺，由于在无产阶级的生活条件中集中表现了现代社会的一切生活条件所达到的非人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己，而同时不仅在理论上意识到了这种损失，而且还直接被无法再回避的、无法再掩饰的、绝对不可抗拒的贫困——必然性的这种实际表现——所逼迫而产生了对这种非人性的愤慨，所以无产阶级能够而且必须自己解放自己”^②。因此，在谋求实现自由方面，有产者满足于“统治的自由”，是消极的、保守的一方；无产者处于“非人”状态，是积极的、实践的一方。正是在这个意义上，马克思把人的解放和自由的主体归置于无产阶级，强调通过无产阶级的解放，来实现人类的彻底解放和自由。

对无产者来说，自由不是一种单纯的精神批判和精神自由，而是一种彻底的实践变革和历史活动。按照“批判的批判者”的自由逻辑，对工人来说，“只要他们在思想中消除了雇佣劳动的想法，只要他们在思想上不再认为自己是雇佣工人，并且按照这种极其丰富的想象，不再为他们个人而索取报酬，那么他们在现实中就不再是雇佣工人了……只要他们在思想上征服了资本这个范畴，他们也就消除了现实的资本；只要他们在意识中改变自己的‘抽象的我’，并把现实地改变自己的现实存在当做非批判的行为轻蔑地加以拒绝，他们就会现实地发生变化并使自己成为现实的人”。马克思则针锋相对地指出，无产阶级“并不认为用‘纯粹的思维’就能够摆脱自己的企业主和他们自己实际的屈辱地位。他们非常痛苦地感到存在和思维之间、意识和生活之间的差别。他们知道，财产、资本、金钱、雇佣劳动以及诸如此类的东西决不是想象中的幻影，而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物，因此，也必须用实际的和具体的方式来消灭它们，以便使人不仅能在思维中、在意识中，而且也能在群众的存在中、在生活中真正成其为人”^③。这正是马克思自由观的价值指向和实践目标。

（责任编辑 已未）

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第256—257、316页。

② 同上，第261—262页。

③ 同上，第273—274页。

在罗尔斯和诺齐克之间

——略论洛克财产理论的当代位阶

徐 峰

【摘要】洛克在《政府论》中通过区分“自然状态”和“政治社会”，指明了证成个人财产权的一系列约束条件。诺齐克自认为是洛克思想的继承者，却在弱化前者约束条件的基础上，以“弱的约束”方式与其分道扬镳，转而支持一种自由放任的资本主义经济体制。相反，罗尔斯体认到实质平等之重要意义，支持一种比洛克更平等的分配方案。比较之下，洛克、诺齐克与罗尔斯三人的财产权论述彰显出对“自我所有权”的不同信守。诺齐克坚持“完全”的自我所有权，罗尔斯对“自我所有权”存而不论，而洛克允执其中，坚持一种“敏于事实”的自我所有权。这意味着在当代政治哲学视域中，洛克的财产理论既不是诺齐克的自由至上主义式的，也不是罗尔斯的自由平等主义式的，而是锚定在二人之间。

【关键词】洛克；罗尔斯；诺齐克；财产权；平等

中图分类号：B561.24 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0017-08

作者简介：徐 峰，江苏溧阳人，哲学博士，政治学博士后，（上海 200241）华东师范大学马克思主义学院晨晖学者、讲师。

基金项目：上海市哲学社会科学规划青年项目“当代西方平等主义理论研究”（2017EZX007）；中国博士后科学基金资助项目（面上二等资助）“《正义论》以来西方平等理论的追踪与批判研究”（2017M621417）

借用博登海默的说法，洛克的财产理论有着一张普罗透斯似的脸^①，厘清其理论真相一直是思想史研究者孜孜以求的目标^②。本文无意辨别这些研究成果得失，而是尝试在当代政治哲学的视域中思考洛克的财产理论。细言之，将他的理论同两位旗帜人物——罗尔斯与诺齐克——进行比较。罗尔斯被认为复兴了当代政治哲学，其“作为公平的正义”理念为达致一种平等社会作了强有力辩护。诺齐克则为自由放任的市场体制张目，认为财产再分配与个人的自由权利完全不相容。因而，罗尔斯与诺齐克代表了两种相悖的财富分配立场。

有趣的是，二人都试图从洛克那里寻找思想资源。诺齐克自认是洛克的继承人，坦言“关于政治哲学的思考都汇聚于洛克……现在正遵循令人肃然起敬的洛克传统”^③。罗尔斯坦承洛克的思考方

① 博登海默曾经对“何谓正义”有一个形象的比喻：“正义有着一张普罗透斯似的脸，变幻无常，可随时呈现不同形状并具有极不相同的面貌。”（参见[美]埃德加·博登海默：《法理学：法律哲学与法律方法》，邓正来译，北京：中国政法大学出版社，1998年，第251页。）

② 代表性的研究成果包括：C. B Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962, pp. 100-130; Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 23-45; John Dunn, “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, in *John Locke: Critical Assessments*, ed. Richard Ashcraft, Routledge, 1991, pp. 43-63; Barbara Arneil, “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism”, in *American Political Studies*, 1996: 44 (1); Matthew Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 55-96.

③ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 9.

式“为他们所处时代的问题提供了非常好的答案……这就是为什么会继续阅读他的著作，并发现他的思想具有启发意义的原因”^①。然而本文试图证明，洛克的财产理论既不是诺齐克的自由至上主义式的（right-libertarianism），也不是罗尔斯的自由平等主义式的（liberal-egalitarianism），而是锚定在他们二人的理论之间。对这三个人而言，理论的歧见背后透射出对“自我所有权”（self-ownership right）命题的不同态度，进而生发出不同的财富分配观点。本文首先描述洛克证成财产权的基本策略，而后在同诺齐克和罗尔斯的比较中澄清理论分歧，由此勘定洛克的理论坐标。

一、洛克证成财产权的策略

在洛克的权利体系中，财产权同生命权、自由权一起，构成神圣不可侵犯的个体权利。财产权如何获得？需要满足哪些约束条件？又要遵守何种限度？洛克的回答主要集中在《政府论（下篇）》的“论财产”一章中。通篇来看，他的证成策略分为两步，首先是讨论货币出现前在“自然状态”中的初始占有，然后分析货币出现以及进入“政治社会”的合法持有（包括占有和转让等）。

在自然状态中，人们从出生起就对自己的人身享有某种所有权，这是自然法赋予的。为了维持生存，人们可以通过自己的劳动将“身外的”自然资源“拨归私用”。在洛克看来，外在的自然资源本来就是上帝给人类所共有的东西，“上帝既将世界给予人类共有，亦给予他们以理性，让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用。土地和其中的一切，都是给人们用来维持他们的生存和舒适生活的”^②。“拨归私用”让人们可以通过劳动占有果实，但其间必须遵守一系列约束条件：

第一，占有时要给其他人留下足够多且一样好的资源（Leave Enough and As Good to Others，下文简称“E&AG条款”）。洛克解释说，虽然个体劳动能使自然资源脱离原先的共有状态，但是占有时若不给他人留下足够多且一样好的资源，这种占有就是不正当的，是对其他人占有权利的侵犯。洛克生活的时代远达不到现代社会对自然资源的渴求，这从他对土地占有的描述可见一斑，“这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩下足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多”^③。

第二，占有后要以享用为度，不能糟蹋或损害所占资源（Spoilage Condition，下文简称“损害条款”）。洛克认为，自然资源本是上帝厚赐给人们享用，人们有义务保存好上帝的恩赐。“如果它们在他手里未经适当利用即告毁坏；在他未能消费以前果子腐烂或者鹿肉败坏，他就违反了自然的共同法则，就会收到惩处。”^④

在自然状态中，初始占有至少要满足上述“E&AG条款”和“损害条款”，才能称得上是正当占有。由正当占有所获得的物品资源，构成人们的合法财产。财产权受自然法的保护，是神圣不可侵犯的自然权利。一旦人们签订契约，宣布离开自然状态进入政治社会后，财产权的论证随之发生变化。

在政治社会中，由于引入货币和人们的（默示）同意，“E&AG条款”和“损害条款”的效力似乎有些式微^⑤。这是因为一是外在资源已经不如自然状态中那般丰富，占有后很难继续留给他人足够多且好的东西，二是货币的出现使得财产的贮藏成为可能，不会出现自然状态中资源储藏过久而腐坏的状况。而且在政治社会中，人们以“同意”为基础赋予金银以价值，又通过明文协议同意确立彼此的财产所有权。这样的结果是，个人财产的严重分配不均成为可能，而这种分配不均看起来还是建立在彼此同意的基础之上。以土地占有为例，洛克曾直言：“这就很明显，人们已经同意对于土地可

① John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, pp. 103 - 104.

② [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，叶启芳等译，北京：商务印书馆，1964年，第17页。

③ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第21页。

④ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第24—25页。

⑤ 西方学界关于“E&AG条款”和“损害条款”在政治社会是否依旧具有效力争论不休。弗雷切特（Kristin Shrader-Frechette）曾简要梳理这一争论。Cf. Kristin Shrader-Frechette, “Locke and Limits on Land Ownership”, in *Journal of the History of Idea*, 1993, 54 (2).

以有不平均和不相等的占有。他们通过默许和自愿的同意找到一种方法，使一个人完全可以占有其产量超过他个人消费量的更多的土地，那个方法就是把剩余产品去交换可以窖藏而不致损害任何人的金银；这些金属在占有者手中不会损毁或败坏。”^① 麦克弗森据此批评说，洛克的财产权理论承认不平等的财产占有，本质上最终是为资本主义私有制奠基和辩护的。^②

本文并不认同麦克弗森的结论，而是相信“E&AG 条款”和“损害条款”在政治社会完全失效的说法只是夸大其词。我们可以找到文本证据，表明洛克仍然希望这两个条款行之有效。譬如他在论及窖藏时说：“的确，窖藏多于他能使用的东西是一件蠢事，也是一件不老实的事。”^③ 笔者认为，洛克的本意只是坚持正当的财产都要受法律保护，他同样不希望社会财富的不平等发展到不可控制的地步。接下来，澄清洛克与诺齐克的理论差异之后，会发现洛克的财产理论不仅不会导向自由放任的市场机制，反倒体现出平等主义的色彩。

二、诺齐克式的“弱的约束”

诺齐克在其代表作《无政府、国家与乌托邦》中辩护了具财产权观点。他不像洛克那样区分“自然状态”和“政治社会”，而是引入资源持有的两个环节：“初始占有”和“自愿转让”。

论及初始占有时，诺齐克指出洛克的“E&AG 条款”可以有“强的约束”与“弱的约束”两种解读。“强的约束”是指不仅使他人失去通过任何一种占有来改善自身处境的机会，也使他人不再能够自由使用先前能使用的东西；“弱的约束”是指仅仅使他人不再能自由使用先前使用的东西，却不包括其它内容。“弱的约束”意味着，只要一种初始占有没有使得别人的处境变糟，即便使得别人无法继续使用之前的常用之物，这种初始占有仍然是正当的。举例来说，一个人圈定一片肮脏破乱的公共沙滩，在一番精心打理和装扮之后宣布占为己有，并对光临这片沙滩玩耍的人们收取 1 美元门票，否则不准入内。若依对“E&AG 条款”的“强的约束”，这种占用公共沙滩的行为当然不正当；而依照“弱的约束”，只要人们在沙滩玩耍获得的快乐值大于超过 1 美元门票的价值，那这种占用公共沙滩的行为就是正当的。

洛克本人在阐释“E&AG 条款”时语焉不详，诺齐克认为洛克既可能主张“强的约束”，也可能主张“弱的约束”。考虑到“强的约束”对占有要求太过严苛，容易遭受“回溯论证”的反驳，进而永远不可能生成财产权^④，所以诺齐克相信只有“弱的约束”才更符合现实。如果接受以“弱的约束”为标准，只要占有行为没有使他人的处境变糟，哪怕他人不能一如既往地使用该特殊资源，这个占有仍然是正当的。那就自然推理出奉私有制为圭臬是最好的选择，自由放任的市场体制能够让人们的处境变得更好。诺齐克直截了当地说：

通过使生产工具掌握在那些能够最有效率地使用它们的人手里，它增加了社会产品；因为随着由不同的人控制资源，一个怀有新主意的人不必只有说服某一个人或一伙人才能进行实验，实验由此得到鼓励；私有所有权通过使某些人拥有不是用于当前消费而是用于未来市场的后备资源，保护了未来的人们；它为那些不随和的人提供了就业的门路，让这些人不必去说服任何人或任何小团体来雇佣他们，等等。^⑤

根据同样的理路，诺齐克坚定支持土地的完全私有化，因为即便土地集中在小部分人手里，带来的结果可能比其它时候更好。诺齐克在此面临一个棘手的挑战。这里的“比其它时候”是指何时？这关系到福祉比较的基准问题。有些人主张设置较低的比较基准，譬如同私有制出现以前相比^⑥，或

① [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第 31 页。

② C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962, pp. 100 - 130.

③ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第 30 页。

④ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 176.

⑤ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 177.

⑥ Leslie Francis, John Francis, “Nozick’s Theory of Rights: A Critical Assessment”, in *The Western Political Quarterly*, 1976, 29 (4).

同资源已被占有的某个特定时期相比^①，好处是容易证明施行私有制是惠及人们的善事。有人提出应当设置较高的比较基准，即有且只有其他人能够从单个特定的占有中获益，这个占有才是正当的^②。与较低的比较基准相比，较高的基准肯定会使私有制在证成上更加困难。遗憾的是，诺齐克在此着墨不多，从他的有限论述看，他似乎倾向于接受较低的基准，以使得证成私有化变得更加容易。

拥护私有制是诺齐克理论逻辑的直接结果，任何组织或个人都不能侵犯正当占有的个人财产。完成初始占有后，就进入到第二个环节：资源（财产）的自愿转让。诺齐克认为，持有财产的人自愿向他人转让自己的持有物，无论最终结果如何，都是公正的。他以篮球运动员张伯伦为例，任何对自愿转让的阻止和干预，都侵犯人们自由行使财产权。据此，诺齐克认为罗尔斯等人的再分配方案是一种包含了侵犯人们（财产）权利的严重事情，“任何带有平等主义成分的分配模式都会被个人的自发行为所颠覆；每一种令人满意以致实际上被设为分配正义之核心的模式化条件，也是如此”^③。

可以说，诺齐克是财产私有制和自由放任资本主义制度的忠实拥趸。除形式上的机会平等外，他认为私有制不会支持任何更进一步的分配平等观念，人们也没有任何理由抱怨自由市场带来的收入差距和贫富之别。“如果持有的状态是正当产生的，没有任何证据支持一种以分配正义为根据的更多功能的国家。”^④正是在此意义上，诺齐克甚至认为“对劳动所得征税等于是强迫劳动”^⑤。

三、从洛克到诺齐克：断裂的平等叙事

诺齐克自诩洛克的继承者，但是二人在财产权的证成逻辑上大相径庭。上文已言，洛克在解释“E&AG条款”时语焉不详，以致诺齐克认为“弱的约束”才更为合理，进而得出结论自由放任的市场才是最佳选择。但下文将表明，即便搁置颇有争议的“E&AG条款”，我们也可以从洛克的相关论述中找出依据，证明洛克不仅不会置贫富不均于不顾，反而可能支持财富的平等分配。

1. “损害条款”一直发挥着作用

本文第一节业已表明，除“E&AG条款”外，在证成财产占有时“损害条款”也发挥着重要作用。“损害条款”要求，我们应以享用为度，不能超过实际所需，避免糟蹋或败坏上帝的恩赐。洛克清晰明了地说道：“谁能在意见东西败坏之前尽量用它来供生活所需，谁就可以在那个限度内以他的劳动在这件东西上确定他的财产权；超过这个限度就不是他的份所应得，就归他人所有。”^⑥“损害条款”不同于“E&AG条款”，后者一旦遭遇资源稀缺的处境便捉襟见肘，而“损害条款”更准确地说属于“内在性约束”，它和占有者的行动意志有关，重点是强调资源的占有不能超过实际所需，和外在资源的多寡关系甚微。有文本证据表明，在进入政治社会后，“损害条款”仍然可以发挥作用。例如洛克在“论财产”一章的末尾写道：“一个人据为已有的那部分是容易看到的，过多地割据归己，或取得多于他所需要的东西，这是既无用处，也不诚实的。”^⑦而且除《政府论》外，洛克还在其他一些地方阐述过类似观点，比如在论述德育时就说“人们拥有财产本身并不是恶，只是超出所享用的范围才会成为恶之源”^⑧。所以，在洛克看来，无论在自然状态还是政治社会，占有过多的财产占有都不符合他的本意，是一种毫无意义且不道德的行为。

诺齐克只字不提“损害条款”，其逻辑是：无论持有的财产是不是超过现实所需，只要它们符合正当占有或自愿转让，都是持有者的应得，受到法律的保护。可以设想，洛克断然不会认同诺齐克的

① Michael Otsuka, "Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation", in *Philosophy & Public Affairs*, 1998, 27 (1).

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 76.

③ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 164.

④ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 230.

⑤ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 169.

⑥ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第20页。

⑦ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第32页。

⑧ John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, NuVision Publications, 2007, pp. 87-88.

结论。即便洛克认为私有财产需要加以保护，但仍谴责那些占用超出自身需要的行为是不诚实的。

2. 上帝的存在与自然法的支配

作为虔诚的基督徒，洛克预设了上帝的存在，认为世间万物皆由上帝创造。他从这一预设出发，推导出一系列有关自然法的要求。“自然法是所有人、立法者和其他人的永恒的规范。他们所指定的用来规范其他人的行动的法则，以及他们自己和其他人的行动，都必须符合自然法、即上帝的意志，而自然法也就是上帝的意志的一种宣告。”^① 在自然状态中，自然法是永恒的存在，是高悬世间万物之上的达摩克利斯之剑。那自然法会如何规制自然资源来保护上帝的子民呢？这可从洛克关于“自保”的论述当中见端倪。他指出，每个人都是创世主的造物，自然法要求“每一个人都必须保存自己，不能擅自改变他的地位”，“基于同样理由，当他保存自身不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类”^②。洛克的意思很明确，自然法要求人们在力所能及的情况下尽可能保存他人，比如保存他人的生命、自由、健康或物品等。若是不平等的财产占有威胁到他人的保存时，那这些占有很可能得不到证明。

不仅自然状态如此，洛克对政治社会的思考，包括权利的确证和政治的推理都充满着基督教的假设^③。他虽未直言平等，但是可以合理地推测他对分配平等的呼吁。因为平等的意义在于使每个人都有机会发现上帝的存在、履行上帝的义务。洛克始终要求人们“基于自然的平等”遵守“互爱义务”^④，要尽可能地去帮助他人，使他们免于糟糕处境的困扰。

对诺齐克来说，他当然不可能设定洛克那样强烈的神学背景。他只是援引康德的“人是目的，不是手段”的原则作为论证的起点。诺齐克也强调“自保”，却不是洛克那种要求一种“兼及他人”的自保，而是主张每个人应该独立建构生活的意义，“既然一个人无法事先预知别人会不会接受其生活方式，所以允许别人追求他自己的生活观念也是符合你的自我利益的”^⑤。根据诺齐克的理解，道德上唯一允许的是让市场这只“看不见的手”发挥作用，除此之外都是对个人权利的侵犯。

3. 共同体的假设

洛克说，上帝创造的自然之物是留给人们共同使用的。言下之意是世间万物在未占之前都是有主的，属于世间的每一个人。这同他支持土地划归私用时的说法相得益彰：

一个人基于他的劳动把土地划归私用，并不减少而是增加了人类的共同积累。因为一英亩被圈用和耕种的土地所生产的供应人类生活的产品，比一英亩同样肥沃而共有人任其荒芜不治的土地要多收获十倍……我试问，在听其自然从未加以任何改良、栽培或耕种的美洲森林和未开垦的荒地上，一千英亩土地对于贫穷困苦的居民所提供的生活所需能否像在德文郡的同样肥沃而栽培得很好的十英亩土地所出产的同样多呢？^⑥

表面上看，私人占有更好是因为私有制的生产率更高，但生产率高、产量增加又是为什么？洛克这段话中提到了“人类的共同积累”，也提到是为了“贫穷困苦的居民”，他的表述背后暗示着有这样一个“共同体”^⑦。其中，人们共享着世界资源的所有权，产量的增加能够使更多的收益分予所有人，尤其是那些没有足够土地的人，这样就没有人会因土地稀缺而处境变糟。如果说这个“共同体”拥有某些权力的话，用洛克的话说，“他们的权利，在最大范围内，以社会的公众福利为限。这是除了实施保护以外并无其他目的的权力，所以决不能有毁灭、奴役或故意使臣民陷于贫困的权利”^⑧。

① [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第135页。

② [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第4页。

③ John Dunn, *The Political Thought on John Locke: A Historical Account of Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University Press, 1982, pp. 26-30.

④ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第3页。

⑤ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 50.

⑥ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第24页。

⑦ Maurice Cranston, *John Locke*, London, 1957, pp. 210-211.

⑧ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前揭书，第84-85页。

难以想象诺齐克会在他的理论建构中预设所谓的“共同体”。因为他笃信只存在个体的人，不存在拥有利益的社会实体，“谈论社会整体利益就（故意的）把问题掩盖起来了”^①。对他来说，财产有且只有通过“看不见的手”的形式得到证明，它跟任何社会实体没有关系，只是一个自然的过程。

如果笔者关于上述三方面的描述无误，我们可以指出洛克和诺齐克在财产权的证成上有着根本性差别。洛克从“损害条款”的效力、上帝的存在与自然法的支配，以及共同体的假设等方面出发，认为国家或政府需要对财产分配及贫富差距加以调控，不平等在道德上很难得到证明。诺齐克却坚持最低限度的国家，认为任何再分配都是对个人的掠夺，对财产权的侵犯。质言之，在财产权的证成上，从洛克到诺齐克有着一个断裂的平等叙事。

四、迈向何种平等：洛克与罗尔斯的分殊

根据罗尔斯著名的正义两原则，诺齐克设想的社会并不能保障公平与正义，至多是实现“前途向才能开放的平等”^②。罗尔斯直言不讳地批评诺齐克裹挟着洛克为自己站台背书：“今天，许多观点都被成为‘洛克式的’，但它们与洛克实际上并没有多少关系。一些提出各种形式的财产权，但却不提供洛克提供的那种依据的观点——如诺齐克《无政府、国家与乌托邦》一书的观点——也常常被说成是‘洛克式的’。但是，对洛克及其当代传人来说，这种宗教背景是根本性的；忽视这一点就会冒严重误解他们思想的危险。”^③

根据罗尔斯的解读，洛克的财产理论不是诺齐克理解的那样，而与他的正义两原则更具亲缘性。“作为公平的正义”论证缘起原初状态，是人们在无知之幕后达成契约、一致同意的结果，这与洛克在离开自然状态后通过契约进入政治社会的说法异曲同工。罗尔斯在《政治哲学史讲义》的“洛克讲座”中高度赞扬了洛克对财产权进行的某些限制：“它不是一种我们可以随心所欲地做我们想做的任何事情的权利，也不是这样一种权利：我们对自己财富的使用不管给他人带来何种影响都无所谓。”^④他直言，与其说洛克接近自由至上主义，不如认为和自由主义式的社会主义走得更近。^⑤

虽然在“洛克讲座”中罗尔斯甚少提及他的同洛克的理论差别，事实上在有关平等问题的思考上，尤其是达致实质平等的方式上，罗尔斯要比洛克要更加“激进”。如前文所述，洛克的财产权论证建立在作为上帝之法的自然法基础之上，但罗尔斯明白，在后形而上学时代证明财产权不可能再诉诸非公共的进路，只能诉诸公共的政治正义观念，即在所有人都认定是正义的条款基础上，每个人都同其他人进行政治和社会上的合作。^⑥换言之，无知之幕后深谋远虑的公民一致同意每个人都有平等的道德地位，每个人不仅享有平等的基本自由权（形式平等），还应该享有公平的机会平等（实质平等），而且如果不平等不可避免，那也要首先保障社会最弱势的群体的最大利益（不平等的限度）。

从洛克的角度看，他大概会同意罗尔斯的部分内容。例如，洛克认同人们生来就毫无差别地享有自然的平等，但囿于社会时代差别，自然的平等仅仅包括司法权力和自然权利的平等，不可能包括诸如性别平等之类的现代问题，而且这种自然的平等还潜藏着等级制的可能。^⑦此外，洛克还积极捍卫个人的私有产权，但又意识到要对财产施加某些限制，避免因无节制的占有破坏社会正义。如拉斯莱特所言，洛克甚至暗示，最贫穷的人也有足够多的理由需要社会予以保护。^⑧

① Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 39.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 57.

③ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 121.

④ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 147.

⑤ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 150.

⑥ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 2001, p. 27.

⑦ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, pp. 151–152.

⑧ Peter Laslett, *John Locke: Two Treatises of Government: A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, Cambridge University Press, 1960, p. 105.

但是没有理由相信洛克将同意罗尔斯的全部结论，尤其不会同意正义原则中的第二个原则的内容：公平的机会平等和差别原则。这肇始于罗尔斯对平等主义理论的推进和贡献。他既体认到古典自由主义以降形式平等的重要性，还察觉到实现社会正义与实质平等的内在勾连。一般而言，出生于较高社会经济阶层或拥有较多天赋的人，会比出生贫穷家庭或较少天赋的人在能力和激励方面具有更多优势。无论是洛克的古典自由主义，还是诺齐克的自由至上主义，都将这些优势当作自然之事。罗尔斯却反对说，人们出生的社会经济阶层或个人的天赋完全不应当影响其职业的成功。他把每个人最初的社会经济阶层和天赋的分配看作是偶然的和随机的，正确的做法是“把天赋的分配看作是某种意义上的共同资产，可以共享由这种天赋分布的互补性带来的较大社会与经济利益”^①。他用“公平的机会平等”取代古典自由主义秉持的“自然的机会平等”，以消除社会偶然因素的影响，试图使“每个具有相似动机和禀赋的人都应当有大致平等的教育和成就前景”^②。

完全的经济平等当然既不可能，也不可取，“不平等”已然成为人类社会的基本事实。洛克对不平等的限度的表述比较模糊。当把财产理解为物质占有物时，洛克看起来完全尊重一个人持久地占有另一个人的劳动产品、主人占有奴仆的劳动产品^③，但他又不断提醒人们，通过正当的方式获得财产，既要坚守不多占的道德律令，又要关心贫苦大众的糟糕处境。相比之下，罗尔斯表达出斩钉截铁的态度，差别原则允许的经济不平等必须要最有利于社会最不利者，必须要从最差的经济地位的立场去评价社会分配方案，不平等不能以损害社会最不利者为代价。可以说，在允许经济不平等方面，罗尔斯的分配原则比洛克更体现出“互惠”与“博爱”的价值。

就“互惠”（reciprocity）而言，它不是古典自由主义在经济合作博弈中指认的“相互获利”（mutual advantage），而是预设了公共规则框架下的正义合作体系，以及由此确立的各种合法期望。“互惠”介于公共无私和相互获利之间，被视为自由平等的公民之间达成正义条款的重要观念。虽然“相互获利”同样可能提升人们福祉水平，但是只有“互惠”才能够吸引人们对社会弱势群体福祉的最高关注。罗尔斯强调“互惠”意在表明没有人应得在自然天赋分配中所占的偶然地位，社会也不应当为那些最初较有利者做最好的事情。

就“博爱”（fraternity）而言，它无疑包含一种公民友谊和社会团结的意义。说差别原则体现出博爱的观念，是因为它支持这样的主张：如果不利于促进处境较差者的利益，社会成员就不应该增加任何利益总额。虽然前文说过洛克的理论暗含“共同体”的假设，但罗尔斯强调的“博爱”观念不是一回事。根据罗尔斯的描述，良序社会中社会成员的首要美德便是“正义感”，以拥有“正义感”来参与社会的公平合作体系，这是洛克理论中所阙如的。此外，“博爱”的观点要求建构某种公共的政治正义观念，这与洛克式的独树一种特定的广包性学说（comprehensive doctrines）建立起来的“共同体”是非常不同的。

五、解构“自我所有权”

本节将深入财产权的内部，通过发掘自我所有权命题来分析洛克、诺齐克与罗尔斯之间的根本差别。在洛克看来，财产权的基础与根据正是自我所有权，即“每个人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利”^④。每个人都拥有自己身与心，“劳动”作为跟自我有意向性联系的行为，在完整意义上也变成了自己的东西。以自我所有为起点，人们通过劳动占有身心之外的物品，拥有相对其他人的排他性的（财产）权利主张。

诺齐克尊崇自我所有权的重要价值。他认为，洛克的所有权观念有助于理解“为什么把人们说

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 87.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 63.

③ Peter Laslett, *John Locke: Two Treatises of Government: A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, Cambridge University Press, 1960, p. 105.

④ [英] 约翰·洛克：《政府论（下篇）》，前掲书，第18页。

成是对自己和自己的劳动拥有所有权的人。他们把每一个人都看做是拥有做出决定权利的人，即决定自己应该做什么和成为什么，以及看做是有权利收获自己行为所带来利益的人”^①。在他看来，以自我所有权作为边界约束权利，体现了康德主义“人是自在目的”的根本原则。对他来说，不仅要坚持个人对身心进行控制的这种严格的权利（自我所有权），还必须坚持个人用其劳动或他人自愿转移而得的财产具有严格的权利（财产所有权）。简言之，诺齐克的自我所有权和财产所有权是一体两面、内在同一的。我们不妨将这种自我所有权称作“完全的”自我所有权（full self-ownership right）。

相较之下，洛克的自我所有至多是一种“敏于事实”的自我所有权（fact-sensitive self-ownership right）。“敏于事实”可以从两方面来理解：一是自我所有与对财产所有是不对称的，财产所有权只是自我所有权的派生产品，二者不具有同一性；二是人们不再对身心或财产拥有始终如一的控制权，而会随着具体情境的变化而调整。从本文对洛克的分析能看出，无论在自然状态，还是在政治社会，洛克都暗示需要对私人财产做出的某些必要的限制。例如，不符合“E&AG条款”的占有就是不正当的，拥有太多的私有财产也是“不道德”的。这种随着具体情境的变化而调整财产分配的方式，正是“敏于事实”的自我所有权的内在要求，目的是使社会分配趋向更加公正的模式。

对“自我所有权”的不同理解，构成洛克与诺齐克在理论分殊的原点。“完全的”自我所有权是逻辑上最强版本的自我所有权，这既体现在权利的广度上，如包括了对自己身体完全的控制和要求赔偿权等，还体现在对这些权利的严格度上，如任何时候这些权利都不能被侵犯。“敏于事实”的自我所有相对温和得多。我们设想洛克会这样批评诺齐克：“完全的”自我所有权既不能与关于上帝的信念相一致，又会与契约中的公平精神相冲突。

吊诡的是，罗尔斯虽与诺齐克一样，主张自己的理论作康德主义的解释，却只字不提自我所有问题。他巧妙地说：“我把作为一个本体自我的个人选择假设为一个集体的选择。”^② 这里集体的选择肯定不是指个人利益让位于集体利益，而只是意味着原初状态中的每个人都会一致同意正义两原则，在这种一致同意中表现出每个人自我的统一。罗尔斯如此处理自有苦衷。依日常观念来看，自然禀赋这些本属于个人所有之物，却被他认为是纯属偶然分配的产物，没有人应得超出自己控制范围之外的自然禀赋和社会优势，他认为正确的做法是将这些偶然因素当作社会的共同资产。如此设定，罗尔斯再去提及自我所有就显得不再必要。

罗尔斯不提自我所有，也就不像诺齐克一样将此概念与财产所有缠束在一起，不要求无条件地保护私有财产。这从他的基本自由清单中能找到蛛丝马迹。依罗尔斯所言，正义第一原则用来保障公民基本自由，这些自由包括“政治上的自由与言论和集会自由；良心自由和思想自由；个人的自由；拥有个人财产的权利；以及依照法治的概念不受任意逮捕和没收财产的自由”^③。这些基本自由中包括持有财产的权利，表明罗尔斯认可私有财产是重要之物。但他又接着说，拥有某些财产（如生产资料）的权利被排除出基本自由清单，不受第一原则的保护^④。这意味着对生产资料的财产权不是“根本的”和“不可让渡的”，国家可以在特定情况下根据平等或公共利益进行必要的限制。正是在这层意义上，罗尔斯才会说，他的正义理论（财产理论）是开放性的，不管是资本主义制度，还是社会主义制度，都能够与他的正义原则相兼容。

至此，我们解构了洛克、诺齐克和罗尔斯三人的自我所有权命题。诺齐克主张“完全的”自我所有权，坚持个人对身心和财产都具有严格地不被侵犯的权利，从而为自由放任的资本主义制度辩护。罗尔斯不诉诸自我所有权，而是在全体一致同意的基础上将自我所有转换成集体所有，进而建构

（下转第31页）

① Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., 1974, p. 171.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 226.

③ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 53.

④ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 54.

重申共产主义的可能性

——柄谷行人的经济学 - 哲学理论

周 阳

【摘要】 为了应对20世纪90年代末苏东社会主义实践的挫折以及各色西方马克思主义理论的破产，柄谷行人提出了“重建共产主义形而上学”的理论号召。为此，柄谷主张清理出马克思的经济学的地基：一方面要扫除苏东社会主义运动当中所存在的理论误区，即对劳动价值论的形而上学理解；另一方面必须揭示西方经济学本身的意识形态性，柄谷将西方经济学理论归结为“使用价值 - 经验论”或“货币 - 信用 - 经验论”。但最后柄谷并没有回到马克思本人，而是将他的“共产主义形而上学”嫁接在“死亡本能”等精神分析概念上，于是其理论的不足之处就暴露了出来。

【关键词】 价值形式理论；货币形式；形而上学；经验论；柄谷行人

中图分类号：B313.7 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2018) 02 - 0025 - 07

作者简介：周 阳，浙江金华人，(北京 100084) 清华大学人文学院哲学系博士生。

基金项目：教育部哲学社会科学研究重大攻关项目“《马克思恩格斯全集》历史考订版(新MEGA)研究”(20105000136)

一、引 论

尽管作为在国际上享有盛誉的批判理论家，柄谷行人在国内的马克思主义理论研究和文学研究领域受到普遍关注，但是由于国内研究者很少从柄谷文本的内在逻辑出发去系统地考察其理论体系，因此出现了不少脱离语境的批评。这里的原因是多方面的，其中柄谷思想来源的博杂性是造成我们误解柄谷的一个重要因素。柄谷有很深的日本宇野派马克思主义经济学背景，他对马克思的许多理解(譬如对价值形式论的诠释)直接来自宇野弘藏。其次，柄谷在不同时期又不同程度地卷入与几乎所有当代重要激进思想家(德里达、福柯、拉康等)的思想对话，这也导致我们不能准确把握柄谷思想的轮廓。再次，柄谷在借用前人思想资源时其实已加入自己的理解。例如，柄谷对价值形式论的简化，虽然在宇野学派内部颇受非议^①；柄谷的四种交换方式论，虽然处处都有拉康《研讨班 17：精神分析的另一面》中“四种话语”论的影子^②，但在对精神分析基础概念的理解却与拉康有不小差异。最后，柄谷非但常常抱有这种“六经注我”的态度，更不惜以今日之我非难昨日之我。例如，他从《马克思，其可能性的中心》时期的解构主义的门徒，变为《日本现代文学的起源》时期的福柯派拥趸，再变为《跨越性批判》时期更贴近拉康化风格的理论斗士。柄谷这种多变的立场，的确为我们的理解提供了更为丰富多样的视角，但也确实给我们的工作带来不小的挑战。

本文之所以主张从政治经济学的视角出发去理解柄谷《跨越性批判》中“重建共产主义形而上

^① 柄谷从流通论中直接引出“信用论”的做法，更接近宇野派中小幡道昭一系的主张，但这并不为山口重克等人所接受。

^② 拉康在那里明确指认了剩余快感与马克思剩余价值的关联，并且和柄谷一样批评资本家是只进行购买而不支付代价的人。

学”，也是考虑到了上述这些因素：尽管像巴迪欧、朗西埃、奈格里、齐泽克等人的共产主义理想一样，柄谷重建共产主义形而上学的理论旨趣也是试图建立更为普遍的政治联合，对抗资本主义的专政，但柄谷将政治经济学作为其共产主义论的基础，这种更接近于历史唯物主义的立场使他与其他人的工作具有鲜明区别；而相比于他自己在其他文本的论述，柄谷的共产主义论在《跨越性批判》中得到最为充分的展现。

二、柄谷对“劳动价值－形而上学”的批判

柄谷的工作是对共产主义形而上学的“重建”，在这之前的首要工作，就是对旧有的共产主义形而上学的拆解。柄谷指出，旧有的共产主义形而上学所追求的是最普遍的联合，即劳动生产者的联合，所以其理论基础就是传统理解的那种“劳动价值论”，即认为商品无须藉由交换就具有价值。在他看来，传统劳动价值论不仅在理论上违背了马克思的教导，而且在现实当中被革命实践无情地证伪了。

柄谷指出，这里的首要问题在于廓清马克思的价值论到底是指什么。在柄谷看来，马克思的主张是“一个商品只有被其他商品所交换才可能有其价值”，“商品首先对他人必须具有使用价值否则不成其价值”，也就是说“马克思重视的是使用价值”^①，更准确地说是商品交换当中的使用价值－经验，即这种使用价值－经验必须包括“对他人的使用价值－经验”在内。这种交换当中的使用价值的经验是马克思的价值概念成立的必要条件。因此，传统劳动价值论被柄谷轻而易举地排除在马克思的价值论之外：传统劳动价值论的价值根据在于生产过程中的“劳动时间”，这种劳动时间是在商品交换之前就已经确定下来的；而在商品交换给他人之前，其使用价值是根本不可知的，用马克思的话说，商品“是否能够满足别人的需要，只有在商品交换中才能得到证明”^②。在柄谷看来，传统劳动价值论其实还停留在古典政治经济学的水平上，恰恰是为马克思所批判的东西。

可能有人会认为，即使传统劳动价值论可能不大符合马克思本人的理解，但由于它将价值的根据安置在生产过程中的劳动时间上，而这种劳动时间是可以不受商品交换过程中的偶然因素影响的，因此它具有普遍性的优点。对此，柄谷指出，就传统劳动价值论不依赖于使用价值－经验而言，它的确具有普遍性的、形而上学性的品格；但是，由于传统劳动价值论将商品交换的问题排除在外，于是就脱离了“社会性”的领域，而只有在“社会”当中，才能讨论真正的普遍性^③。即使在劳动时间的问题上，也只有进入社会交换领域，才能讨论对价值起决定作用的社会必要劳动时间，否则就只能是一经营体内部的劳动时间，它并不比某一商品的使用价值更具有普遍性。因此，就真正的形而上学必须是普遍性的而言，传统劳动价值论即使算一种形而上学，也只能是一种武断的形而上学。

在柄谷看来，如果说这种理论上的批判还并不能说服所有人的话，那么建立在传统劳动价值论基础上的旧共产主义论及其实践即苏东社会主义的失败，也该为人们敲响警钟了：苏东社会主义实践的失败，与违背马克思的教导、严重忽视使用价值、忽视人民的物质文化需求，并不是没有关系的。

三、柄谷对“使用价值－经验论”的批判

在柄谷看来，仅仅诉诸使用价值－经验同样不能为理解经济现实提供出路。柄谷指出，新古典经济学家的商品理论就是试图从使用价值－经验论出发推导出一切经济范畴，而物物交换——物品所有者通过对商品的使用价值－经验（即效用）的衡量、排序建立起交换的尺度从而展开交换——就是这种商品理论的第一步。在这个意义上，可以将新古典经济学归为某种使用价值－经验论。但柄谷指

① [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，赵京华译，北京：中央编译出版社，2011年，第153页。

② 《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第103页。转引自[日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第152页。

③ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第154页。

出，如果接受使用价值－经验论的前提，则物物交换在逻辑上是无论如何不能成立的，因为要求这物品持有者在交换之前，不仅要对他自己手中的物品的使用价值有经验，还必须对他将要交换到的、他人手中的物品的使用价值有经验。但所谓对一物品的使用价值的经验，在享用该物品之前是无论如何不能获知的。因此上述两个条件显然是荒唐的：交换之所以是可能的，前提就是双方都不使用自己手中的物品；而交换之所以是必要的，前提就是双方在交换前都不能使用对方手中的物品。更重要的是，物物交换在经验上也没有验证：“商品的关系体系并非各种商品直接发生关系，而是由和一般等价物的一商品之关系构成的。”换言之，根本不存在不以货币为中介的“等价交换”关系：“所有的商品只有在货币的媒介之下才能相互产生关联。”经济事实与这些使用价值－经验论者所说的恰恰相反，“实际的市场中买卖并非同时进行的，正如马克思说的那样，通过将货币当成本钱”，买与卖是分离的，商品并不是“直接”与另一个商品发生关系，而是“首先”或者更准确地说是“仅仅”与货币发生关系。^① 商品与货币的交换是现实中唯一存在的交换经验。

物物交换在逻辑上是不可能的，即便不是不可能的，也是不必要的。更重要的是，它在经验上是得不到验证的。因此，使用价值－经验论者建立在物物交换基础上的交换论根本不能成立，而就使用价值－经验论者对经验（即不存在物物交换，而只存在商品与货币的交换）之“视而不见”而言，他们只能算是伪经验论者。

这些伪经验论者为掩饰自己在理论上的窘境，也曾乞灵于康德哲学：对于将要交换到的、他人手中的物品的使用价值，对于这种未发生的事实，我们是无论如何不会有经验的。伪经验论者不愿承认他们的失败，于是搬出“习惯”概念。他们认为通过“习惯”，就能对这种未发生的事实有所经验，甚至自作主张地给这种“习惯”套上康德在《判断力批判》中使用的术语“共通感”。柄谷甚至指出，阿伦特、利奥塔、哈贝马斯等人之所以把“回到康德”狭隘地理解为回到《判断力批判》的康德，也是出于上述目的。但伪经验论者始终无法自圆其说的是，“习惯”无论如何都只是过去的事实，它与未来毫无关系。

柄谷把这种伪经验论的立场称为“策略性”的立场、相对主义的立场：它只关注自己的、特定的经验，而不关注他人的经验，这种相对主义本身其实是违背经验论原则的。但是伪经验论者由于相信只有自己才真正关注了经验，反而更坚信这种“策略性”立场才是“实践性”立场、“现实性”立场。柄谷指出，由于伪经验论者不关注他人的经验，却又不得不承认他人的经验也是现实的一部分——他们之所以求助于运用“共通感”概念，就是因为他们也承认他人的存在——所以，伪经验论者的“策略性”立场其实并非“实践性的”，而是“非现实”的，即“思辨性”的。

就一般意义所理解的“思辨性”是指与现实无关而言，“思辨性”立场本身与现实是不会产生关系的，也就谈不上对现实有危害了。事实上，即使伪经验论的理论本身破产了，伪经验论者本人还是在从事商品与货币的交换活动。因此，在柄谷看来，对交换过程给出真正合理的解释，一方面是理论上对交换论的机制加以澄清的需要，另一方面是一种实践的要求：解释伪经验论的交换论这种理论上根本是错误的理论，在现实中仍然能产生影响、造成危害的原因。

四、柄谷对“货币－信用－经验论”的批判

正如柄谷在对使用价值－经验论的交换论的批判中所指出的，现实交换过程是且仅是物品与货币的交换。柄谷提请我们特别注意的是，物品与货币交换中的经验并不是对物品的使用价值的直接经验，而仅仅是一种信念、一种“相信”，“相信”我们有对物品的使用价值的经验。建立在“相信”－经验之上的经验论才是真正的经验论。

关于这种建立在真正经验论基础上的交换论是如何运转的，柄谷给出了自己的说明。这种交换论的逻辑是这样的：第一步，物品的持有者对他手中的物品的使用价值并没有直接的经验，但他“相

^① [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第162、163页。

信”它具有使用价值。我们可以把这一位物品持有者称为A，把他这一环节的“相信”称为“相信1”。第二步，货币的持有者“相信”A手中物品的使用价值会与另一位物品持有者手中物品的使用价值相等，即他“相信”等价交换这一事实“应当”存在。我们把这一位并没有直接登场的物品持有者称为B，把货币持有者在这一环节的“相信”称为“相信2”。第三步，货币持有者希望A也“相信”“相信2”，为此他向A提供了保证，也就是他手中的货币。第四步，A“相信”了“相信2”，接受了货币，同时也交出了他手中的物品。我们可以把这一环节A的“相信”称为“相信3”。整个交换过程中最为关键的是第四步，因为“相信3”的成立根本不需要任何经验上的保证，也不可能存在经验上的保证——A不可能对货币持有者手中的货币的使用价值有直接经验——“相信2”根本只是“相信3”自身预设的内容而已。

可见，在柄谷的解释中，商品与货币之间的交换实际上仅仅是一种信贷关系，货币仅仅是一种信贷的凭据：对于A来说，货币是否具有使用价值根本无关紧要，在实际生活中我们明明知道货币的物质形态在流通中会损耗^①，还是仍然当它是足值的在使用。在整个过程中，只有“相信1”、“相信2”与“相信3”相互之间的信贷关系，使用价值与使用价值之间的交换从未出现；商品与货币之间的信贷关系所保证的，就是商品与商品之间的直接交换未来一定会发生，而且他把这种“相信交换某种将要发生”当成“交换已经发生”。

真正的经验论者用商品与货币的信贷关系偷换掉了商品之间交换关系，柄谷认为这一“信以为真”和康德论证知识的普遍性的逻辑是一致的：1. 经验是知识成立的必要条件；2. 而普遍性顾名思义就是指在无论何种时空条件下都存在的性质，具体地说，现在存在，过去存在，未来也要存在；3. 但是，就经验是总是主体在事实发生过之后对该事实的感知而言，主体对未来的事实根本不可能有经验；4. 所以，知识的普遍性本身不可能靠经验来保证。真正能保证知识的普遍性的是信仰，或者说所谓“理论之信”^②：信仰不是妄想，妄想是无事实根据的想象，而信仰是一种“相信”，“相信”未来的事实会发生，并将此“相信”本身计入已知的经验中，简单地说，就是把“相信”某事实未来会发生当成该事实已经发生。在这个意义上，知识的普遍性得到了保证。用康德的话说，货币既非一种可直接经验的实体，也不是对经验的事后记录，货币“是通过货币交换对所有生产物的价值关系进行调整的东西。因此，货币乃是作为所有商品的关系体系之体系性，即超越论统觉X而存在着的”，货币即所谓“超越论假象”（“信仰”）。^③正是通过作为“超越论假象”的货币，商品体系全称命题得以成立：商品体系的普遍性恰恰是通过货币来保证的，因为主体正是通过货币将未发生的交换当成已经发生了的交换，由此建立了交换的“一般性”，即交换的普遍进行。

更重要的是，在柄谷看来，尽管这种以真正经验论为基础的交换论揭示了交换的现实运作机制，但这种揭示仍然有其局限性，即它并没有揭示出上述现实运作机制自身的界限：通过将未发生的事实当成已经发生的事实这样一种“相信”的机制，交换过程的“一般性”得以成立，这种“一般性”扮演了“真正的普遍性”的替代物。所谓“真正的普遍性”是指必须“如期所是”地面向每一个事实本身，把未发生的事实当成未发生事实本身，在政治经济学的语境中，就是面对商品之间的直接交换从未发生这一事实^④。但这种扮演并不是每次都成功：当“资本家手中的已被生产出来的商品”与“被雇佣者手中的货币”的交换时，这一交换总是充满了危险，一旦失败就有可能导致经济危机。^⑤

五、柄谷重建共产主义形而上学的工作

在柄谷看来，只有那种把交换的现实运作机制及其界限都考虑在内的理论才算是真正普遍的交换

① 甚至有的货币根本就不具有“物质形态”，譬如电子货币，它仅仅是账户上的虚拟数字。

② [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第21—23页。

③ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第261页。

④ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第三章3. 单独性与社会性。

⑤ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第182—183页。

理论，也只有这样的理论才可以算是真正的交换的形而上学，即建立在普遍性经验之上的交换理论。他进一步指出，要重建这种形而上学，首先就要像康德那样将“个别性—一般性”与“单独性—普遍性”这两对概念区分开来。

个别性与一般性之间并不能直接相互转化，转化如果要实现还需要一种中介机制，即“相信”的机制：1. 个别性向一般性的转化：某一个体通过将对其其他个体的经验的“相信”、超越论假象直接转化为其他个体的经验本身，从而建立起诸个体之间的一致性、普遍性。柄谷指出，德国浪漫派、黑格尔主义者的民族国家理论正是上述一般性理论在政治哲学上的反映：民族国家（nation）并不单纯是上层建筑，不是对经济事实发生后的观念记录，即不是对经济基础的机械反映。本尼迪克特·安德森的“想象的共同体”论认为民族国家是一种表象（观念），它是靠教育和文学等来强化的，这只能说出了一半的真理；更重要的是，民族国家作为表象来说，它与货币的运作机制是同构的，也是一种“超越论式的假象”^①，或者更准确地说，民族国家形成就是货币交换的产物。2. 一般性向个别性的转化：某一个体认为在自己的“相信”、想象中就能把握其他个体的经验，因此真正去面对其他个体的经验就显得不必要了，由于有了这种“相信—现实”机制的保障（更具体地说，就是民族国家的保障），伪经验论者才心安理得地呆在他们的“思辨性”立场上，为他们自己的特殊经验辩护。这自然无法撼动现实的秩序，因为伪经验论者的“思辨性”立场本身就是现实秩序的一部分。例如，柄谷所提到的“新社会运动”（“女性、同性恋者、特殊/少数民族等运动”），就因诸运动本身对特殊性的强调，而陷入相互对立的境地。这样，拒绝中心化和被别人代表的运动，不是被民族国家权力之一翼的政党所代表，就是只能停留在不痛不痒的抵抗上。^②

与“个别性—一般性”的逻辑相反，单独性和普遍性的相互转化是直接的。在单独性和普遍性之间，即单一个体与其他个体之间，不存在“相信”机制，不存在超越论假象，个体之间直接交往，这种直接交往状态才是真正的普遍性。^③这种普遍性最直接的表现，就是物品之间的互酬交换。互酬交换不同于商品交换：商品交换的标准是建立在对物品使用价值的经验上的，但在商品交换中，人们无论在何种意义上都不能直接享用物品，一方面个体不能享用自己手中的物品，而只能“相信”这一物品能被享用；另一方面在交换时，个体也不能真正享用他人手中的物品，因为他也只是“相信”他人也“相信”自己手中的物品能被享用。人与物之间，人与人之间，都被一种“相信”所隔断。与之相反，互酬交换则将人与物以及人与人之间的这种障碍彻底打破了：互酬交换一方面是一种纯粹的赠予，作为一种赠予它取消了人与人之间的以“相信”机制为基础的算计，这种算计就是把他人当成我，而不把他人当成他人本身；另一方面互酬关系也取消了人与物之间的障碍，被赠予者可以真正享用他的物品，当然，所谓真正享用就是指普遍享用，即与他人一起享用，这还是赠予。只有在这个意义上，赠予才能成为相互赠予，才符合所谓互酬的定义。在柄谷看来，这种互酬交换就是共产主义了：共产主义就是人与人之间，人与物之间的普遍交往。

在柄谷看来，互酬交换并不是空想理论，它本身就是一种现实的运动。首先，这种互酬交换的原始形式在商品交换之前就已经存在，柄谷将之命名为交换形式A，使之与作为商品交换的交换形式B相区分。再者，在商品交换出现之后，这种互酬交换也没有被商品交换所彻底瓦解，它仍然残存于家庭、共同体之中，作为对商品交换的消极限制而存在。商品交换“不能使家庭市场经济化，而只能依存于家庭。另外，农业等也是无法彻底资本主义化的。资本主义经济在有关人和自然的生产方面，仍然只能依靠家庭和共同体，从这个意义上讲，根本是以非资本主义生产为前提的。因此，不管资本主义市场经济如何全球化了，这些形态还残留着”^④。更为重要的是，互酬交换反过来还能作为对商品交换的积极限制而发挥作用，即作为资本主义经济危机的构成因素而存在。当“资本家手中的已被生产出来的商品”与“被雇佣者手中的货币”的交换时，商品与商品的使用价值之间的不可通约

① [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第62、167、241—242页。

② [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第267页。

③ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第60—62页。

④ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第169页。

性（即不能被“相信”关系所统摄）就直接暴露出来了，一旦作为消费者的工人普遍地拒绝购买，则整个商品交换体系就崩溃了。最后，通过拒买克服商品交换之后的、新的互酬交换，就是柄谷所认为的共产主义的交换形式。这种新的互酬形式的主体在拒绝购买资本家的商品时，已经将商品交换中人的复杂性考虑在内，即理解“相信”并非单纯的幻想，而是现实的运作机制，在这个意义上抵制“相信”机制。这种考虑其自身的复杂性的人才是真正的人，在这点上它不同于交换形式A中那种原始的人（原始的人并没有考虑到“相信”机制运作的条件），这种真正的人的联合才是共产主义。

六、结论：我们对柄谷的批判

正如上文所指出的，柄谷对马克思经济学的阅读本身是透过宇野经济学、精神分析理论等理论透镜进行的，因此要对柄谷“重建共产主义形而上学”的理论工作给出总体的评价，首先需要全面考察柄谷在多大程度上“误读”了宇野经济学、精神分析理论，这种“误读”是否具有积极意义。限于主题与篇幅，本文仅以死亡本能与共产主义形而上学的关系为例，来说明柄谷的“误读”并非总是带来积极的效果：由于柄谷对死亡本能概念的误读，使人们产生了这样的理解，即认为在柄谷那里并立地存在着两种形而上学，一种是基于“资本的本能”（即货币积蓄本能）而产生的“货币的神学/形而上学”^①，另一种是共产主义形而上学，柄谷所主张的共产主义形而上学的普遍性因而受到了限制。更为重要的是，我们认为如果柄谷正确理解了死亡本能概念，共产主义形而上学本身的普遍性原本是可以得到保证的。

首先，对柄谷来说，货币形而上学到底算不算是一种形而上学。尽管与其在《马克思，其可能性的中心》中的看法不同，在《跨越性批判》中柄谷不再将货币的魔力归因于货币自身，而将其归因于积蓄本能—形而上倾向^②。他认为，就像弗洛伊德的“死亡本能”（死亡驱力，death drive）作为一种形而上学倾向超越了快乐原则（principle of pleasure）一样^③，资本家——马克思称之为“理智的货币贮藏者”，即守财奴——的积蓄本能也是形而上的，它不遵从快乐原则，即不是以一般的快乐、使用价值为其目的、动机，积蓄本能毋宁是将追求交换价值（货币）本身视为其唯一目的。因此，资本家的确是韦伯所谓禁欲的新教伦理的践行者，这种为赚钱本身而赚钱的精神，似乎很接近康德的绝对律令。更重要的是，由于柄谷将积蓄本身与死亡本能相关联，“死亡”这个根本意义上的“他人的经验”的视角似乎也被包括进来了。而上文已分析，柄谷认为真正的形而上学之所以是形而上学的、普遍性的，就在于它能将他人的经验（尤其是死者的经验）纳入进来。^④综上所述，在积蓄—形而上学本能基础上构建一种货币的形而上学似乎并不是不可能的。

但柄谷是否真正理解了死亡本能的问题呢？我们的回答是否定的。正如拉康所指出的，只有与快感（jouissance）相关联，我们才能把握死亡驱力。与柄谷的理解不同，快乐原则的作用本身就在于限制享受，它就是命令主体享受越少越好的法则，所以“超越快乐原则”带来的并非更多的快乐，而是痛苦，这种“痛苦的快乐”（painful pleasure）就是快感。而所谓死亡驱力，指的就是主体这种不断地想突破快乐原则，获取超出（excess）快感的欲望。^⑤简单地说，超越快乐原则的驱力并不像柄谷所认为的那样仅仅是对快乐的抑制，驱力的关键在于与快感的复杂关系。

进一步，拉康也承认，守财奴的确不享用他所积累的财富，而毋宁是把自己当成财富的工具，当成财富积累其自身的工具^⑥。他认为这其实是性倒错的心理结构，倒错主体就是把自己当成快感（jouissance）的对象和工具，当然，这个快感并不是倒错主体自身的而是大他者的^①。倒错主体却总

① [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第176页。

② [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，导论第6页。

③ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第83、180页。

④ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前掲书，第85、173、175、180、85页。

⑤ [英] 伊凡斯：《拉冈精神分析辞汇》，刘纪蕙等译，台北：远流图书股份有限公司，2009年，第152页。

⑥ Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, New York: Norton, 2007, pp. 82–83.

是“假想着存在着大他者快感的纯粹客体-工具”，从而用这种工具（哪怕这种工具就是他自身）“取代、构成了主体性之分割”^②，即倒错主体通过把自己当成快感的工具的办法，躲开了快感本身。这就好像守财奴也是通过把自己当成财富积累的工具的方式来回避财富积累、创造本身。^③柄谷也注意到守财奴与性倒错的关系^④，但他并没有很好地理解这个问题。

因此，如果我们接受柄谷的基本逻辑，即只有将死者的经验考虑在内，在死驱力的基础上才能建构真正的形而上学，那么由于积蓄本能并非死驱力，建立在积蓄本能基础上的货币的所谓“形而上学”其实并不符合柄谷本人对真正的形而上学的理解。假使柄谷正确理解了死亡本能概念，共产主义形而上学的普遍性、唯一性原本是可以得到保证的^⑤。

(责任编辑 已 未)

① [英] 伊凡斯：《拉冈精神分析辞汇》，前揭书，第 234 页。

② [斯洛文] 齐泽克：《实在界的面庞》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2004 年，第 13 页。

③ Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, New York: Norton, 2007, p. 82.

④ [日] 柄谷行人：《跨越性批判》，前揭书，第 173 页。

⑤ 与死驱力相关的一个更为重要的问题是工人的生产与被剥削问题，这是拉康的一个重要主题，柄谷并没有很好地把握这个问题，正是在这个问题上，他受到齐泽克的批评。(Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, New York: Norton, 2007, pp. 78-83; [斯洛文] 齐泽克：《视差之见》，季广茂译，杭州：浙江大学出版社，2014 年，第 98 页。)

(上接第 24 页)

他的自由平等主义的理论。洛克既不像诺齐克那样抱守“完全的”所有权，又不同于罗尔斯那样存而不论，而是主张“敏于事实”的自我所有权。洛克既认识自我所有权的重要性，又察觉到自我所有和财产所有并不是一回事，在他眼里，政府的目的绝不仅限于保护（消极）权利，我们要对政治的要求有更深层次的理解。

六、结 论

本文将洛克的财产理论置于当代政治哲学的语境中加以讨论。如果前文论证无误，可以认为洛克的财产理论既不是诺齐克的自由至上主义式的，也不是罗尔斯的自由平等主义式的，不妨将他的理论锚定在罗尔斯与诺齐克之间。洛克的立场既不会导向纯粹的资本主义，又和自由平等主义社会，甚或社会主义社会维持适宜的距离。在此，笔者同意扎克特的论断：“洛克的权利理论像是‘金发女孩’一样的东西——既不支持‘大政府’，也不支持‘小政府’，而是支持正好合适的政府。”^①

需要指出的是，尽管洛克的财产理论对后世产生了巨大影响，我们也不应期待它成为一种阐述完备、论说严密的财产学说。正如后人评论的那样，这反而会充满着混乱和不妥。^②但是我们仍然有必要承认，洛克所勾勒的财产理论是一种原创性理论。当代人没有选择一种统一的定义和解读，而是从同样的位置出发，沿着不同的方向起航。自洛克以来，理解财产权就成为理解政治与社会的钥匙。

(责任编辑 已 未)

① Michael Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, 2002, p. 329.

② James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, 1980, pp. 232-234.

从内在善理论到实践中的关切

陈 岗

【摘要】 经验主义与理性主义是关于善的讨论中古老却历久弥新的两种方法论，它们是在实践慎思中被极致抽象化的两个面相，代表了实践慎思中的两种起点和两种不同的思维方式，是在同一自我中不同观念冲突的一种体现。然而，现代讨论往往在纯思辨的层面上，在这两种方法论及其结论之间陷入激烈争论，希望有一种“绝对正确”的观点脱颖而出。这种争论是毫无意义的：它既不改变自我观念冲突的根本事实，也无法在复杂的现实面前交出一份令人信服的答卷，只是“躲进小楼成一统”的自我洁净。本文的核心思想是提出一个可行的解决方案，跳出现代讨论非此即彼的思维定式，结合实际决策过程，发展出一种旨在解决“表面价值冲突”的方案。这个方案将有别于现有的各种融合观点，也有别于实用主义的调和方案：它一方面紧密结合了自我观念冲突的根本事实，另一方面将两种思维方式紧密嵌合到具有人格一致性的整体决策过程中，尝试从根本上解决现代道德讨论的梦呓。

【关键词】 善；价值；方法论；调和

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2018) 02 - 0032 - 08

作者简介： 陈 岗，(北京 100871) 北京大学国家发展研究院博士后。

探索具有普遍意义的善，总结关于善的收敛性原则，是迄今为止道德研究的一项重要工作。这项工作的最终目的是寻找某种具有根本性、奠基性的内在善：它能够普遍地解释其它所有善；任何其它“价值”，只有与这种内在善达成联系，才能获得解释的客观性。基于这种内在善的根源性和压倒性，所形成的道德规范也是普遍的与压倒性的。自然而然，它似乎就能在不同背景、不同遭遇、不同脾性的人之间，达成道德生活的某种一致。

与道德领域的其它问题一样，这个工作同样存在两种论证路径。一种路径认为存在一种根本善，或者多种彼此界限分明或相互融贯的基本善，以及与之相对应的一种或多种恶。这种善恶超越或先于经验，解释了经验中的一切善恶价值。这就是理性主义路径，关于善恶的表达多采用神学意味的理想概念，如平等、正义、博爱、希望等；少数也会使用被定格且具有明确内容的经验概念，如快乐与痛苦、态度、倾向、满足等。另一种路径是经验主义路径：它的价值核心是值得珍视或厌弃的经验，否认能够超越经验和经验态度的理想概念。然而，经验及经验态度常常因人、因背景而异，所以经验主义评价善恶往往结合个别实际群体和具体时代背景，间或直接将“善恶”作为空概念、无可定义的概念使用。这两种路径各自产生了不同形态的道义论和后果主义理论，并伴随与之匹配的美德理论；也常有在同一个理论中同时采用两种路径的，但往往出于作者的不自觉。

无需讳言，本文更支持经验主义路径，也愿意吸收理性主义的长处，接受部分具有超越论、永恒性质的结论，唯一的原则是这些结论必须能够为人类生活的某个方面或部分提供实质性贡献。这样的倾向和妥协主要基于两方面考虑。一方面，理性主义关于人类整体善、普遍善的理解存在重大问题，即人类并不是作为整体来考虑善恶的。比如，理性主义的动机论酷爱“道德律令”，但按照“道德律令”来行动并不会让世界状态改善哪怕一点点；理性主义的福利理论喜欢福利加总观点，但欧洲国

家的人均福利水平提升，与这些国家失业人口的悲惨处境毫无关联，对非洲最不发达国家所遭受的饥荒来说更是嘲弄；理性主义“个人中心”观点倾向于保护个人尊严不受侵害，私人领域“理应”受到自然而然的尊重，但若夜晚街上发生抢劫，受害人就必须自己行动捍卫尊严，而不能指望抢劫犯自然而然的尊重，这种观点在实际发生的尊严侵害事件面前表现疲软。另一方面，理性主义代表着对正确行动、处境改善、个人尊严等道德理想的永恒捍卫，在充满不确定性的世界里，这等观念为人们带来的安抚、信心和希望，是任何经验主义的观点或做法都无法企及的。

因此，两种方法论路径都为人类生活提供了实质性贡献，这些贡献并不为学者个人旨趣所左右。但脚踏两边存在风险，有限的语言很难找到同时兼顾却仍然精致、封闭的表述。因此，本文将部分放弃理论的封闭性，保持结论开放。只要能让两种方法论路径以实用为目的进行融合，回报必将更加丰厚。

本文的大体思路是引用两种方法论路径的典型观点，并在讨论善的形态问题时，寻求一种潜在可能的融合理论形态。这个融合理论需要体现两个方面特点：一是它能够同时吸纳两种方法论路径的观点，让它们各行其是；二是两种方法论路径及其观点在这个理论框架下并行不悖，没有一方的重要性“先天”地压倒另一方，而是由这个理论的践行者在现实中灵活拿捏、自行判断。其中，第一步是整理克里斯汀·科尔斯戈德（Christine Korsgaard）的讨论。她在1983年发表《善的两种区分》一文，是理性主义方法论在价值论领域的中流砥柱。她在文中细致地考察了后果主义的两种主要价值理论，即主观主义理论（欲望满足）和客观主义理论（价值实在论）。进一步，她以理性主义者、康德主义者的姿态，区分了具有根本性的“内在善”和仅作为经验目的的“最终善”，并拒斥后者为价值理论奠基的可能性。最后，该文对内在善的两种基本观点进行更深入的剖析，并清晰描述了康德主义及后果主义在这两个核心争论上的基本分歧。

一、科尔斯戈德与良善意志——普遍主体原则

科尔斯戈德在1983-2003年期间发表了一系列涉及内在善的讨论文章^①，其中1983年的文章奠定了她对内在善讨论的总体框架。这篇文章的目的是寻找一种能够为价值的客观性奠基的内在善，并解决当时的道德讨论中，由于善的定义模糊引发的原则混乱。她认为奠基性的善不能包含所有“看上去”值得追求的善——不同个体所追求的最终善，从根本上会产生重大冲突。不解决这样的冲突，最终善只会走向自我挫败。她还认为，当时流行的最终善/工具善方案的另一个问题在于它简化了不同善之间的关系。根据定义，工具善的价值来自它对最终善的因果性贡献。这种关系只是善的多种关系的一种。不同善之间的关系除了手段-目的的关系外还有其他的，例如一种善以另一种善为奠基条件；部分的善作为整体中的一员而成立；还有一些善蕴藏在客观世界中，如秀美的画卷、壮丽的山河、清洁的空气，只当人拥有了某种欣赏的能力，它才能造福这些人的生活。^②将所有善的关系归结为工具善/最终善，相当于在理论上把人的概念糊弄成单纯欲望的野兽。

上述两个批评指向了多数直觉主义立场，其中就包括享乐主义和欲望-满足观点。此外，即便将善的客观性诉诸于外部世界的对象，如果没有理顺善之间的关系以及这些善与人的关系，这种做法还是暴露在上述两个批评的枪口下。例如，典型如摩尔是站在反直觉主义立场上对直觉主义观点的修补，但他的出色工作也躲不开这个批评。摩尔将价值归于外部对象的一种特殊属性，这种做法称作价

^① Christine Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, in *Philosophical Review* 92 (2), 1983, pp. 169-195; “Aristotle and Kant on the Source of Value”, in *Ethics* 96 (3), 1986, pp. 486-505; “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, in *Philosophy and Public Affairs* 18 (2), 1989, pp. 103-131; “The Dependence of Value on Humanity”, in *The Practice of Value*, Jay Wallace (ed.), Oxford University Press, 2003, pp. 63-85.

^② Christine Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, in *Philosophical Review* 92 (2), 1983, p. 172.

值实在论。科尔斯戈德总结了摩尔式的价值实在论最重要的三个特征，即“不关联”、“随附于内在天性”及“有机整体论”。首先，出于对主观主义价值论“自然主义谬误”的担忧，摩尔勾销了主观心理状态之于价值的来源关系，将内在善与客观世界的对象属性牢牢捆绑在一起。但是，内在善如果作为客观世界对象的内在天性，同样也是“自然主义谬误”。其次，摩尔提出外在对象中的评价属性应区别于内在天性，即它随附于内在天性，却又区别于内在天性。最后，为了说明价值何以能对个人生活有贡献，摩尔提出了“有机整体论”的设想。有机整体由行动者一方的态度和客观事物一方的内在价值构成：行动者一方是价值中立的，客观事物一方则蕴含价值。价值对人的生活的影响，就是行动者一方和客观事物一方搭配成为“有机整体”的时候。由此，摩尔构造了一个将内在价值归于客观世界对象的客观价值体系。^①

科尔斯戈德也整理了康德对内在善的观点。康德的做法是诉诸经由理性调节的直觉，也就是良善意志。康德式的实践理性是行为的总枢纽，在主体决策中扮演多重角色：它使人有设置目的和遵从道德律的能力，能调节欲望与欲望之间的冲突；它使人获得不受误待的道德资格，并且支持理性调节的目的开展行动，等等。然而，实践理性又有别于一般的实践慎思。虽然实践理性的各组成部分大体对照了实践慎思，但它是实践慎思的调节器，以“真正自我”的姿态，用稳定的可普遍化原则约束着“我”的行为。^② 经由“理性自我”构造的普遍化原则，一方面是“真我”的原则，另一方面又具有永恒的信用基础。无论其它条件如何变化，良善意志的“善”都是稳定的善。

对比康德与摩尔，科尔斯戈德认为康德的优胜显而易见。首先是价值的来源。摩尔对一个客观世界对象是否有价值的判断，推荐的是“孤立法”^③；但在现实中，对象的价值需要诉诸外在权威。康德则对所有评价对象保持中立态度，对象的价值是理性判断的结果。其次是价值对个人生活的贡献。摩尔为了保持价值的稳定性，取消了心理状态与价值之间的关联。这一断裂导致摩尔在接下来的“有机整体论”中，对主体态度与对象价值属性之间为何能够恰当适配语焉不详，也无法说明在“有机整体”中价值溢出的机制是如何运作的。康德的良善意志从自身出发，保留了心理状态之于价值的源泉关系。最后是能动性的发挥。摩尔的价值理论诉诸于外在权威，在这样的背景下，个人应该如何生活的想法更像来源于外部的价值灌输，而非自身能动性的结论。康德将“理性自我”定义为能动性的前提条件，由理性自我调节产生的价值，自然是能动性的结论。^④

如果我们观看的人类生活就是“个人如何贯彻他始终坚持的信念”这样一个镜头，那么在科尔斯戈德诠释下的这个康德式的工作无疑是全然压倒经验主义的胜利宣言。但是，康德关于理性自我还有一个可疑却相当重要的假设，即理性自我的完满。在这样的假设下，这种自我不接受个人同一性发生变化的可能，生活就像是无数个上述镜头简单累加。然而，现实的个人由于经历和处理着更复杂的情况，人的品性、观念和决策不可能只是一个“稳定的”横截面在时间上的简单延伸，而是往往变化不定的。甚至在一些重要的个人生活节点上，由于面临重大变故、随思考深入或是受到潜移默化的感染，最终可能会接受一些原本无法接受的理念。价值观念的流向从来就不是单向的，个人的脾性气质也是可以变化的。

如果一个人的品性，事实上并不是如康德的理性自我那样稳定以及在主体间一致，那么，单是主体之间的差异以及个体自身的变化这两个“问题”，就会损坏这个基于普遍化法则的理性理论。但是也不应忽略，这种稳定的观念结构对行动者坚持贯彻自己的信念何等重要。就此而言，没有一个鼓吹具体细节和变化的经验主义观点能够媲美。

① Ibid., pp. 174 - 177、190 - 192.

② Ibid., pp. 177 - 184.

③ 摩尔并未坚持所有事物都需要采用孤立法评价，他只是举例推荐了这个办法。孤立法的内容是设想两个世界，一个世界空无一物，另一个世界除了评价对象以外也不存在任何其它东西。比较两个世界的好坏，就能得出这个评价对象的价值。

④ Christine Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, in *Philosophical Review* 92 (2), 1983, pp. 192 - 195.

二、历史观点的回顾

然而，内在善问题的一元论追求并不那么容易消解，它不但是现代理论的主流追求，也是久远的传统追求。本文先简单整理一下内在善理论及一些不同意采用内在善统摄价值体系的观点，并将提出一个或许能够让不同观点各司其职的包容性框架。

关于善的理论观点在现代道德讨论中大体可以分为目的论的（teleological）和道义论的（deontological）两类。这两类观点都令人不安地充斥着脱离实际、过度抽象化的内容。但就其标准定义而言，它们关于“什么是善”、“有没有内在善”及“什么是内在善”等问题的观点有根本区别。

目的论的观点一般追求的是某种值得追求的生活经验。典型讨论的问题是，什么样的生活经验或生活方式是值得诊视的，什么样的生活经验或生活方式是需要避免的，等等。由此衍生出更进一步的社会、宗教、个人道德原则等问题。不同目的论形态所讨论的善有很大区别。例如，亚里士多德的最高善是一种繁荣的生活。在这种生活中，完善的德行、能力的卓越以及外在运气等构成了繁荣生活中的一个个零部件，各司其职构建起了最高善的有机整体。^① 功利主义的善理论多与人的心理状态密切相关，如追求快乐和避免痛苦、欲望及正面/负面态度、偏好等个人福利水平的内容。当然，它的福利加总视角和针对现实社会逐步逐项推进的现实性，也相当引人注目。后果主义则更进一步探究在个人福祉以外，世界状态中的其它能够称为价值的东西。还有迅速发展的各种实质善清单观点，这些清单以更详实的内容描述了更为具体的好的生活的组成要素。^②

无论是哪种目的论式的善理论，它们都有一些共同之处。第一，无论它们描述的是怎样的理想生活，一旦落足到实践，它们的内容都与现实密切相关：或者是目前存在的某个社会经过一番努力就可能达到，或者已经存在。第二，人们的能动性和行动对这样的理想是有话语权的。其优秀之处在于，它们的内容实际上是现实的延伸，反馈到实践时往往能够联系到一系列实际可行的社会运作、改良及变革。第三，目的论的善一般是多元的，要么是由多个概念构成，要么是用一个空洞却是指标性的概念来泛指一系列的要素；称这些善为内在善不妥当，它们自己往往也严厉拒绝。因此，虽然常常被各种空想所困扰，就基调而言，目的论的善理论观点是经验主义观点的聚集地。

与此相对应的道义论则多为理性主义者青睐。道义论对善的看法主要基于人性特点或人的社会属性，挖掘其中向善的潜力。例如上一部分的康德观点。此外，这种潜力的挖掘还转向人所具有的复杂的情感能力（同情共感）、认知能力以及社会性。但是，这类关于“人天生就应该做什么”以及“人天生就不应该做什么”的讨论，并不能令所有人满意。人性中有许多相互冲突、矛盾的特性，让目的之间、人与人之间存在根本的冲突。因此，近代以来也有许多观点，并不同意单纯将理性或人的其他生物天性作为善的奠基条件。

受到霍布斯的契约式社会的灵感启发，许多学者也开始发展一种制度正义的观点。其中基本的思路是假设人们在缔结成大型社会前，处在某种自然状态中。这种自然状态由于人性的某些缺陷，面临着许多必然的不幸。为了避免这些不幸，自然状态中的人，通过理性的慎思过程和集体同意，通过缔结某个社会契约的方式组建社会、共同相处，由此从自然状态中解脱出来。从这往后，自然状态中的人们被赋予了社会身份，并被赋予不受特定范围的道德误待的资格。人的能动性一旦在契约程序启动的初始点上选择了同意，就“必须”始终贯彻地遵守社会规则，否则就将受到惩罚；或者从一开始就选择不进入社会。在这种观点中，一个良好社会所特有的善，其基础在于这一初始程序的设置和能动性的始终贯彻。

① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年，第1—25页。

② 陈岗：《不普遍的后果主义及价值论约束》，《云梦学刊》2017年第1期，第43—48页。

道义论式善理论的共通点在于它们大多基于有别于目的论的世界观。目的论的信徒一般认为通过恰当的努力和手段，他们能够改造出更好的处境。道义论者则一般认为世界是无可救药的，或是必然趋善的；无论是哪个方向，他们对改造外部世界都无能为力，或影响甚小。但无论世界如何，唯一能守住也必须守住的，是自身的道德洁净或做法、程序、政策的正义纯洁，因为它是被那唯一的权威所保证的正确，是“我”在这世上过好生活的唯一抓手。

三、善理论的一种多元论框架

为了处理这两种径路的融合，不妨先用最简单的设想：既然它们不过是一种想法，那么建立一种全新的多元论，把原来的多元论跟一元论都放进去并列，岂非快意？然而并非如此。两类观点背后都有固定的思维模式，其方法论路径南辕北辙，人类脆弱的大脑承受不了如此频繁的反复无常。两种方法论路径及其结论的融合，需要点出它们的相对位置及关系。

许多当代讨论都试图在两种径路之间找到共通的桥梁，但是它们大多都拘泥于取用其中一方的方法论或结论作为基础，吸收另一方的观点。本文的理论框架集中吸收了目前存在的几种思考。这些讨论自身都不是成功的尝试，但它们能够带来灵感。

第一个例子是后果主义思想一种盛行的分拆策略。由于后果主义长期饱受“要求过分高企”等批评，部分后果主义者发展出一种折中理论，即将其道德要求和人的主观决策进行一定程度的分离。当个人处于惯常的循例生活时，他尽可以按照他的个人原则或习惯脾气行事；一旦个人面临某些异常，就需要马上进入功利主义要求的算计和选择程序。^① 这样的修补策略背后有其善理论的内涵：后果主义式的善理论占据奠基性地位，但在后果主义式的行动理由“不需要”或“不适用”时，它允许人在行动决策时蒙上一层其它类型价值的外皮。

第二个例子是关于人的价值体验的厘清。伊丽莎白·安德森（Elizabeth Anderson）反对将善理解为一些单薄、空洞、不可把握的概念，价值也不是普通的内容，而是人体验的方式。不同的价值有不同的体验方式，如一本书读起来很有趣、一只热狗很好吃、陌生人的关怀很暖心等。不同种类的善对应了主体的不同体验维度，这些体验维度彼此间有根本性的不同，无法还原为正面/负面态度或其它抽象概念。而更高一阶的评价反映了个人对自身的体验的反思，这样的高阶评价来源于个人品性或社会品性。^② 她进一步提出，善的客观性应该通过个人参与“表述状态”来获得：在这一状态中，个体通过社会规范了的方式表达出她的个人价值观，并在公共讨论环境中与其他达成某种程度的共识。^③

多元体验维度有重要的理论暗示。首先，它让理性丧失了对“真实自我”的垄断和对自我反思的一锤定音。多维的善体验松散地构成人的体验，它们无法还原为理性判断；这种多维度理解结束了理性相对于欲望而言的超然地位。任何一种欲望都既可以作为被反思的一阶欲望，也可以作为反思的高阶欲望。一阶欲望与高阶反思之间的差异，只相当于个体身临其境的反应与事后回想时的想法之间的差别，并不存在哪方更具有权威的说法。这样，自我与欲望之间的“分野”即便还存在，对欲望的平抑靠的也是基于个人品性和社会品性的克制。理性对欲望的主宰以及对价值的奠基性地位已经丧失，接替者则是多元的评价模式。其次，它也让后果主义（以及功利主义）在加总观点上提出的道德要求丧失了普遍的压倒性。后果主义拯救世界的理想，建立在“我”对他人境遇的普遍同情及移情（即代入感）上。这种价值体验无疑是一种强烈的体验，但是它没有让所有人都必然受其驱动的

① Cf. Peter Railton, "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality", in *Philosophy and Public Affairs* 13 (2), 1984, pp. 134 - 171; Philip Pettit & Geoffrey Brennan, "Restrictive consequentialism", in *Australasian Journal of Philosophy* 64 (4), 1986, pp. 438 - 455.

② Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, pp. 2 - 6.

③ *Ibid.*, pp. 62 - 63.

地位。在多元的评价模式中，为社会总体福利付出是一种个人选择，最多是社会氛围或教育对个人气质的培养。在平时鼓励并选择愿意且擅长的人去做，只在面临重大危机时临时爆发，才是这种道德理由的恰当地位。

虽然安德森将价值客观性在实践中的奠定，寄望于已成为社会共识的“表达方式”及其“表达出”的内容，这样的方案存在着重大的缺陷——能够形成客观性的价值，通常都是基于实际的行动及其结果而非表达。但是，评价经验的多元维度和多重答案，展现出切近现实和可操作性的潜力。

第三个例子是关于理论所能兑现的实际贡献。实用主义者詹姆士（Williams James）在其工作中阐发了一个实用主义的理论框架，目的在于调和经验主义和理性主义两种径路的所有观点。^①他用一种惊人的方法论达成这个目的：通过考察一个见解在现实或实践中的实际贡献或成效，判断它的真实性或与其它见解之间的区别。^②这种方法论有范围极广的适用性。它不仅可用于考察一个见解的真实性和边际贡献，还能够站在实用的立场上，调和不同立场的形而上学、常识、个人气质、宗教观点等^③，调和原有与创新的观点^④、回顾性观点与展望性观点的冲突^⑤。自然，它在理论上也有潜力调和不同方法论径路在善理论中的冲突。

在处理道德讨论时，这个方法论是有缺憾的：它不具备说明两个方法论路径之间关系的概念工具。实用主义所贡献的方法论就像能随意变成任何形状去填补理论之间分歧的橡皮人，以便最后调和任意两个不同观点之间在现实中的冲突。为此，它关注的只有方法论或观点兑现出来的实际成效，而不关注其背后特定的思考方式，以及所代表的人们的某个切身诉求。经验主义和理性主义、道义论和目的论之间必然存在的联系被忽略了。其次，它不包含任何涉及具体实践目的的诉求。这意味着抱有任何目的的人都能够以“实用”的名义，按照自己的喜好对所有严肃的观点任意拿捏。虽然本文愿意相信这不是杜威、詹姆士等实用主义者的初衷，但这种程度的实用主义思想更像是“权宜主义”。

现在，本文谋划的理论框架已经呼之欲出了。首先是道义论式的善。无需赘言，个人原则起源于人生轨迹和个人脾性。这些原则或者灵活（如不得说谎）、或者强硬（如不得杀人），更有小部分是个人得以自处的根本性原则。虽然用过于轻描淡写的话说，它们都是可能会改变的，但它们仍不改为“我”处理生活的方式，也是“我”勾画理想的其中一支画笔。理想的其它画笔，如“我”现在的技能配置、“我”现在的处境、对未来的预测以及行为榜样的感染等。只要这些理想是可及的而且“我”愿意为之付出代价，那么“我”现在至少是一个理想的践行者。最后，如果“我”是一个同情心有限的人，不愿意为了帮助他人付出太多代价，或是改变自己惯常的生活方式，那么“我”的理想就止步于此。

但是，如果“我”既富有同情心，又在人生的某个节点上坚定了自己要为更多人谋福祉的信念，那就开始涉及目的论式的善。自然，有时“我”需要考虑到总体福祉的权衡，即便在这时，原本的道义论式理想仍然举足轻重。因为“我”的目的论理想，常常是以道义论式理想由己推人；也因为“我”在权衡自我牺牲和他人获得时，常有一些情况是以所需牺牲的个人原则为参照物。因此，“我”作为一个福祉促进者，道义论式的和目的论式的个人原则事实上是并肩而行的，取用何者一般来说看事态发展，具体而言则取决于个人判断。更有甚者，当一件事情在权衡算计下已经完全丧失希望，道义论式的个人精神能比权衡算计提供更强有力的行动理由。

① [美] 詹姆士：《实用主义》，李步楼译，北京：商务印书馆，2012年。

② [美] 詹姆士：《实用主义》，李步楼译，前揭书，第31页。

③ 这些问题分别是詹姆士在《实用主义》第三讲、第四讲、第五讲、第七讲及第八讲中讨论过。

④ [美] 詹姆士：《实用主义》，李步楼译，前揭书，第35—38页。

⑤ [美] 詹姆士：《实用主义》，李步楼译，前揭书，第159—162页。

四、善理论讨论的当代之殇

这个理论尝试尚嫌粗糙，也还不够完备。其中，最让人不安的恐怕是它并没有在理论内容中提供扬善贬恶的机制。这自然不是疏忽，而是无能为力。只有坐落在生活的一个静态截面上，道德理论才可能设计出这样一种封闭体系。而在跌宕不安的动态生活中，这样的机制是不存在的。理论的这个漏洞，需要由实践当事人自身的实际行动去填补。世界可能变好，也可能变坏，它落在哪个方向上，每一个人都有一份自己的话语权。除了单纯语言的力量外，实践的判断力和执行力是更强的力量。在这场较量中，赢了就是好的，输了就是坏的。

遗憾的是，目前的主流讨论并没有这方面的文献，使上述观点更像是街头俚语。这其中有“判断力”无法理论化的原因，也可能有脾性方面的原因。当然，绝对的完备性和纯粹性也许只是一种梦想。例如针对现代道德理论越来越技术化、概念化的空洞讨论，伯纳德·威廉斯（Bernard Williams）就曾有精彩的批评。他认为当代道德讨论由于普遍性的过分追求，迫使这些思想不得不对人的生活进行高度抽象，中间丧失了许多至关重要的细节。其中的典型是功利主义和康德式的道德观点。这些细节的丧失，导致道德理由在个人主观意识中呈现出高度怪异的面孔。

这个思路的出发点，是以人的日常生活经验作为考察两种观点的线索。一方面，个人品格具有丰富的内涵，即欲望、关切及不同的生活企划。^① 在世界状态的不确定性下，个人的品格只能脆弱地挣扎；即便付出巨大努力，即便是最根本的企划，个人对品格的坚持还是有限度的。未来如何走向只能是当前的“我”的设想，“我”既无法保证事态能按照企划进行，也不能保证企划本身不会改变。生活企划作为个人的品格同一性的内容，它的改变也意味着同一性的改变。因此，对未来走向及自我同一性的有限控制，造成了当前品格相对于未来品格的优先性，因为这是个体确认这是“我”的企划的唯一基础。^② 这是关于人的同一性的“标量事实”（scalar fact）^③。

但是，功利主义高度抽象了人的生活历程及行动慎思。功利主义往往在多个行动环节上简单假设个体对世界状态的认识是能够保证正确的；或者至少只有在正确地掌握了足够的信息以后，个体才可能作出正确的决策。^④ 这个要求把人们面临的大部分现实状况都排除在外。以欲望-满足观点为例，在偏好的形成、所偏好的世界状态的实现以及对世界状态实现的觉察这三个环节上，都需要充分、正确的信息作为前提。然而往往缺乏信息是常态，人实际能获得的则更少。

康德观点的角度虽然是对动机的考察，看上去与世界状态没什么关系，但事实上小看了世界状态对个体理由形成的影响。虽然理性行动者好像只需要遵守可普遍化原则、履行“良善意志”，但是具体理由中所牵涉的世界认知部分，需要使用世界状态的信息。举例说，如果“我对A有履行承诺”是一个道德义务。现在，我笃信我对一个声称自己是A，却只有60%像A的A'履行承诺，就是完成了我的道德义务。这时，我的行动是否正确，完全取决于我对世界状态的认识是不是正确。但这是一个不确定的结果，实践理性本身如果无法填补这一缺口，也就无法确保行动的正确性。^⑤

自然，对不确定性的忽略问题，也和对人格的损害问题紧密地联系在一起：认识不到世界状态中

① Bernard Arthur Owen Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers*, 1973-1980, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 5.

② Ibid., pp. 8-13.

③ 标量事实（scalar fact）是威廉斯引自帕菲特《理与人》一书的术语，指一个人与不同时间点上的“自我”，随着时点差的增加，心理连接性会减弱。与帕菲特不同的是，威廉斯不认为“标量性”能支撑人的“复合自我”观点并进而为功利主义辩护。他在另一种用途上使用这个事实，即当前的“我”的品格相对于未来的“我”的品格的优先性，以及当前“我”的根本品格相对于未来品格的奠基性。

④ Bernard Arthur Owen Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers*, 1973-1980, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 14.

⑤ Bernard Arthur Owen Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers*, 1973-1980, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 6-7.

不确定性的不可预见，也就认识不到个体对同一性的有限控制；认识不到个体对同一性的有限控制，也就认识不到个人的当前品格相对未来的优先性。

功利主义对个人品格的损害是显然的。它将人视为一个在因果链条中的零件，要求人在任何情况下都必须放弃个人考虑、最大化总体效用，深刻伤害了个人的生活动力。更严重的是，它危害了个人当前品格的完整性。个人品格的内容是具有个人承诺的生活企划，它们的分量有轻重，但其中有部分是个人得以自处的根本，甚至是他是否选择继续生活的根本动力。如果功利主义要求放弃的是这部分企划，那在道德的压迫下，个人要么弱化甚至失去了“我”，要么根本就不信任这样的道德推销。^①

相对于功利主义的道德要求的外在压迫性，康德的观点是在内在理由的改造这个方向上，削弱了个人品格的显著性。康德将人的同一性抽象为实践理性在时间上的简单延伸，并认为实践理性必须时刻将落入道德判断范畴的每一个理由都进行调节。一方面，对本已具有个人承诺的理由，实践理性需要为这每个理由都加上使为善的前提。另一方面，由于每一个落在道德判断范畴内的理由都必须加上这样的前提，原本的个人承诺就被替代为一种冷酷、安静的“理性尊重”。对古代寻求“安宁的幸福”的人，或是深得康德品性的人来说，这也许是一种必要，但是对其他人来说则是画蛇添足。更进一步，如果个人的根本企划并不是由完全脱离任何激情的“尊重”来驱动，这种内在的改造就削弱甚至扼杀了个人在生活中前进的动力。人们也往往拒绝这种改造。^②

综上所述，两种观点对生活历程和慎思历程的高度抽象，忽略了不确定性对生活的深刻影响。两种观点都在远离个体的视角的情况下，进行理由的构造以及合理性辩护，产生的理由在个体的第一人视角下，只能沦为一些由于错误理解了他们的生活而产生的错误理由。除了碰巧具有与这两种观点契合的品性的人，这些内在善观点以及在此之上的道德理论，都不可能普遍接受。

五、小 结

本文梳理了理性主义和经验主义在善的理论问题上的主流观点，融合其中一部分具有开创性的前沿理论，着力发展出了一种两种方法论各司其职、齐头并进的融合框架。在这个框架中，道义论约束和个人、社会品格是个人目的论追求的天然约束，而个人的目的论追求又是其道义论约束、个人品格的变化动力。具体的个体倾向性和道德判断则保持了开放性，留给实际生活的个人去拿捏。

这个框架的理论气质显然与现存大部分理论迥异。一般主流的内在善观点都抽象了任何真实的历史和社会背景，鉴于人们作为脆弱的存在，对抽象了空间、时间的普遍原则的迷恋和追求是自然而然的。但是，如果追溯从古至今的大思想家，就能发现他们的思想与当时所处的社会背景密切关联。例如，边沁的盛年身处民权运动史中的法国大革命时期，雅各宾派对法国带来的深重伤害，对比资产阶级对社会总财富的巨大贡献，使他深信总效用的提升与个体效用的不平衡增长之间的紧密联系，并且认为人们帮助别人只应出于自己的意愿，而不应通过强制性地剥夺财富。因此，虽然这样的古典理论看上去与当代理论高度类似，但其现实适用性有极大反差。以这些前辈的做法为蓝本，本文尝试撼动现代善理论流行观点的根基。虽然理论观点发展还有限，但工作方向是正确的。如果固执于对社会及人的某种刻板理解，现代伦理思考将彻底丧失对生活的指导意义。

(责任编辑 已 未)

① Ibid. , p. 14.

② Ibid. , pp. 16 - 19.

卫生与政治：1950年代前期西南土改卫生工作队研究

李飞龙

【摘要】1950年代前期，西南土改卫生工作队的创建不仅与其恶劣的卫生防疫条件有关，也是独特的政治环境所致，比如长期游离于中央政府以外的政治结构以及复杂的民族关系。因此，土改卫生工作队不但需要从事疾病治疗、培训卫生人员、改善公共环境和个人卫生等工作，还需加强该地与中央政府的关系，夯实中国共产党的执政基础，增强少数民族对国家和执政党的认同。从国家治理的角度看，像医疗卫生这种相对柔和的手段和策略或许更容易为农民所接受。

【关键词】西南；政治；土改卫生工作队；农村

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0040-10

作者简介：李飞龙，江苏东海人，法学博士，（贵阳 550005）贵州财经大学经济史研究所教授。

基金项目：陕西省博士后科研项目（2016BSHEDZZ65）；中国博士后科学基金特别资助（2017T100721）

1951年5月31日，西南军政委员会卫生部颁布了《关于动员组织卫生工作者到农村去配合土地改革工作的指示》（以下简称《指示》），强调“为了配合分配土地的改革任务，全区应大力发动各级医协组织土改卫生工作队”^①。1951年下半年，西南军政委员会卫生部共组织了9200名卫生人员参加土改卫生工作队。他们深入农村，一面协助土改，一面进行卫生宣传教育、防治疾病、训练初级卫生人员、建立基层卫生组织。^②不过，此为配合土改而组建的卫生组织并未在全国范围内普遍推行，仅发生在中共中央西南局所辖的三个省、四个行署区、一个直辖市以及西藏^③，从而使西南土改卫生工作队具有某种特殊意义，即不仅要保障土改队人员的身体健康、开展卫生防疫，还要配合土地改革、增强西南民众的国家认同。

这种将卫生与国家政治联系起来的组织并非新中国成立以后才开始出现，始于20世纪初的现代卫生观念和公共卫生制度就已经预示着国家权力的介入。20世纪前，即便是大城市也仅采用传统方式来解决卫生问题，晚清以前不论是富贵之家还是平民百姓，日常生活排泄物的处理基本没有卫生、便捷的污物处理系统。^④现代卫生观念和公共卫生制度的确立得益于国家对卫生管理的介入，广州即是通过民国时期的市政改革才创立了现代卫生制度，虽然城市厕所的改变是有限的，但政府成功地塑造了一套对厕所和如厕文化的新准则，以及改变人们对城市文化和生活方式的构想。^⑤换言之，从20世纪初开始，以国家权力的介入为标志，现代卫生观念和公共卫生制度才得以建立，从此卫生与政治便密不可分。但是，近代中国政治对卫生的影响毕竟有限，尤其是远离现代文明的农村和边疆民族地区，民众甚少感受到来自国家的力量。晚清一位来华传教士曾对中国人的自由如此评价：“中国人丝

① 《关于动员组织卫生工作者到农村去配合土地改革工作的指示》，《西南卫生》1951年第1期。

② 《西南区三年来工作的成就》，重庆：西南人民出版社，1952年，第105页。

③ 时西南局管辖的范围为云南、贵州、西康三省，川东、川西、川南、川北四个行署区，重庆直辖市及西藏，人口7650万。参见四川省档案馆编：《西南军政委员会纪事（1949-1954）》，内部资料，2000年，第141页。

④ 杜丽红：《1930年代的北平城市污物管理改革》，《近代史研究》2005年第5期。

⑤ 潘淑华：《民国时期广州的粪秽处理与城市生活》，《（台湾）“中央”研究院近代史研究所集刊》第59期，台北：台湾中央研究院近代史研究所，2008年，第67-95页。

毫不像受压迫民众，世界上再没有比他们更不受官方干扰的了。”^①然而，随着中国共产党以磅礴之势解放大西南后，西南地区的民众即与国家政治联系起来，卫生与政治之间的关系也日渐紧密。

目前，学界对卫生与政治的研究多集中于近代中国^②，而且研究表明近代公共卫生制度对下层民众而言，往往是“费而不惠”。^③当代卫生防疫亦有论及，但主要是宏观层面的政策梳理，或地方实践的静态叙述^④；而对卫生防疫在政府职能和权力的日渐具体化和不断扩张中，到底扮演着什么样的角色，所起的作用如何，目前还未见专门的讨论。鉴于此，本文拟以西南土改卫生工作队为例，试图分析1950年代前期西南地区的农村社会状况，以及卫生与政治之间的复杂关系。

一、解放前西南地区的农村社会

土改卫生工作队仅发生在西南地区，既与其恶劣的卫生防疫条件有关，也是其独特的政治环境所致。即便经过抗日战争的洗礼，地处西南的农民对“中华民族”的认识仍旧薄弱，尤其是少数民族存在严重的“我族”与“他族”之分，加之近代西南边疆的列强入侵以及传教士的文化渗透，使得西南地区的农村对国家的认同度很低。这或许就是西南局卫生部派遣土改卫生工作队的深层原因和背后逻辑。

首先，解放前的历代中央政府对西南地区的农村都仅限于间接管理，无法实质性地控制基层社会。自秦朝设置西南三郡开始，中央政权就将西南地区纳入了控制版图，并推行“天下一统”之理念。不过，无论是应对边疆及更远地区民族的“羁縻治策”，还是元代以后制度性特征明显的土官土司制度，中央政权对西南地区的控制仅仅停留在对当地蛮夷首领的政治控制上，以土官治土民。明清的“改土归流”虽然对强化国家的直接控制起到极大的促进作用，但却因19世纪中期开始的列强威胁、蚕食以至入侵而被迫退让。不论是清朝还是中华民国都未能经由政治一体化和文化同化完全达成直辖西南边疆的预期成效。^⑤1917年春，云南省政府试图进行禁烟，曾派一个营的军队到云南省澜沧县佯瓦山中课、班庆禁种鸦片，结果少校司令沈某被击毙，部队溃败，几乎全军覆灭。^⑥有些居住在边境的少数民族甚至举家离开中国，1936年前后，“仅腾跃龙陵沿边一带，近年来每年迁出界外的夷民平均有二三千户之报”^⑦。抗日战争时期，受到国民政府重心西迁的影响，国民党对西南地区的控制力有所增强，西南地区的主动参战也使得族群建构与国家整合联系起来，中华民族化得到增强。不过，除中央系进驻四川、贵州外，西南地区基层社会一直游离于中央政权以外，即便是国民党中央政权进驻贵州并经营多年，“但多系在军事、政治、经济、文化的上层，而县以下广大的农村仍为地方实力派所把持”^⑧。可见，解放前夕的大西南，特别是民族地区，中华民族的认同感仍需加强，中央

① [美] 丁魁良：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘、恽文捷、郝田虎译，南宁：广西师范大学出版社，2004年，第227页。

② 如余新忠的《晚清的卫生行政与近代身体的形成——以卫生防疫为中心》（《清史研究》2011年第3期），刘岸冰的《近代上海城市环境卫生管理初探》（《史林》2006年第2期），杜丽红的《制度与日常生活：近代北京的公共卫生》（北京：中国社会科学出版社，2015年），杨念群的《再造“病人”：中西医冲突下的空间政治（1832-1985）》（北京：中国人民大学出版社，2013年）等成果是此方面的代表。

③ 余新忠：《清代卫生防疫机制及其近代演变》，北京：北京师范大学出版社，2016年，第325页。

④ 例如李洪河：《新中国的疫病流行与社会应对（1949-1959）》，北京：中共党史出版社，2007年；艾智科：《新中国成立初期的城市清洁卫生运动研究》，《中共党史研究》2012年第9期；肖爱树：《1949-1959年爱国卫生运动述论》，《当代中国史研究》2003年第1期；胡克夫：《新中国社会主义卫生事业和防疫体系的创立与发展》，《当代中国史研究》2003年第5期，等等。

⑤ 吴启讷：《民族自治与中央集权——1950年代北京籍由行政区划将民族区域自治导向国家整合的过程》，《（台湾）“中央”研究院近代史研究所集刊》第65期，台北：台湾中央研究院近代史研究所，2009年，第81—137页。

⑥ 云南省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《中央访问团第二分团云南民族情况汇集》（下），北京：民族出版社，2009年，第141页。

⑦ 江应樑：《抗战中的西南民族问题》，南京：中山文化教育馆，1938年，第14页。

⑧ 贵州省委：《工作报告（1950年1月9日）》，中共贵州省委党史研究室、贵州省档案局（馆）：《建国后贵州省重要文献选编（1949-1950）》，重庆：重庆出版社，2006年，第76页。

政府的权力仍无法实质性控制基层社会，一些地方割据和列强入侵甚至有分离边疆的危险。

其次，中国共产党在西南地区农村并没有广泛的基础，革命力量不强。解放前西南地区曾拥有一定数量的党组织和党员，但基础薄弱，发展缓慢。近代以来，以龙云、卢汉、刘湘为代表的西南地方实力派对共产党一直采取高压态势。从云贵川三省中共地下党的发展和革命根据地的创建看，三省的地下党发展规模有限，组织活动主要集中于城市和县城；革命根据地的区域不大，常年战争，最后被迫转移；红军长征转战贵州、四川、云南边界地区传播革命理念，但并未建成稳定的根据地。在此环境下，西南地区农民的动员工作很难说是卓有成效的。从中国共产党的活动区域看，中共的工作中心也不在西南。因地理位置与苏联比邻，从20世纪20年代初开始，东北、内蒙古、西北等地就一直中共动员少数民族政治基础的重点。抗日战争时期，中共所主导的蒙古民众抗战、将回民抗日武装收之旗下、对新疆民众的动员都是边疆统战工作的重要内容，但在川、滇、康、黔、桂等西南地区，除了少数民族上层的统战工作外，并无“激发少数民族的抗战热忱与生产热忱”之举^①。直至刘邓大军进军西南前，云贵川三省的革命力量仍旧不强，时四川、贵州共有地下党员九千名，云南地下党员稍多，也是九千名，以及解放战争后期发展起来的两万人游击队，而西南人口达到七千万^②，革命力量比例仅为0.054%。1950年1月，中共贵州省委报西南局的《工作报告》中亦称，贵州“广大群众在过去革命锻炼较少”，“抗战时期和解放战争时期，贵州亦未形成大规模的革命运动”^③。可见，解放前西南地区农村党组织力量薄弱，党员数量偏少，大部分农民并未直接感受到革命的力量。

最后，西南地区民族关系极为复杂，各地自成一派，互不相统，对执政党的认同度不高。将西南地区与内蒙古、新疆和西藏等地比较，封建王朝尤其是清朝更加重视后者，而对前者，因未对政权构成威胁，往往遭到忽视，比如苗族。对汉人而言，苗人不外乎落后与野蛮，加之汉人不断迁徙与侵扰，更加导致苗人生活的艰难与物质文化的落后^④。即便如此，控制与反控制、模仿与拒斥一直是中央王朝与西南地区的主流关系。在此关系之下，汉族与少数民族的关系也极为复杂。新中国成立伊始，由于汉民族和彝族的历史矛盾和隔阂，使得汉彝之间的交流和融合受到很大限制，尤其是凉山地区，“汉人素以炎黄华胄自豪，四夷民族，即为蛮夷。而罗彝亦以曲布之子孙自傲，黄天贵胄，舍我无他”^⑤，甚至出现了“汉到夷走”的情况^⑥。不仅民族关系错综复杂，少数民族的经济发展水平也十分低下，农民生活水平日渐贫困化。至解放前夕，西南少数民族仍保留着原始的生活状态。当时的民族学者岑家梧曾对西南地区这样描述：“过去政府施行了征讨羁縻的政策，迫使这些民族困处山地，社会经济，异常落后，渔猎、畜牧、锄耕的生产方法；图腾、氏族、奴隶等制度，至今仍然保存。原始的宗教巫术，支配了他们整个的生活。”^⑦在这种情况下，对由汉人为主体的新政权，少数民族很难不抱有敌视的态度。新中国成立初期，虽然国家对民族地区的统战工作已经开始，但摇摆不定和敌视新政权的少数民族上层仍大量存在。从凉山地区彝族上层的基本情况看，彝族上层对新生政权的政治态度即是如此。比如威望很高、号召力强的花打木机对汉人仇视很深，素来就极不愿与汉人往来，甚至认为和汉人说话都是低人一等，如果靠拢政府，深恐其他家支说他投降汉人而削了自己的面子^⑧。素来被称为打冤家能手的乌抛日铁因其父普果古哈曾于1929年带领彝民人枪千余，烧杀三河口及雪口山等汉人居住乡镇，解放后惧怕人民政府算老账（他认为人民政府是汉人政府），疑

① 吴启纳：《抗战洗礼下少数民族的中华民族化》，《江海学刊》2015年第2期。

② 邓小平：《克服西南工作困难要掌握好三个法宝（1949年9月20日）》，《邓小平西南工作文集》，重庆：重庆出版社，2006年，第6页。

③ 贵州省委：《工作报告（1950年1月9日）》，中共贵州省委党史研究室、贵州省档案局（馆）：《建国后贵州省重要文献选编（1949-1950）》，重庆：重庆出版社，2006年，第76页。

④ 谢辛芸：《近代中国苗族之国族化（1911-1949）》，台湾师范大学历史学习硕士论文，2011年。

⑤ 马长寿著，李绍明、周伟洲等整理：《凉山罗彝考察报告（上）》，成都：巴蜀书社，2006年，第15页。

⑥ 王文光、龙晓燕、陈斌：《中国西南民族关系史》，北京：中国社会科学出版社，2005年，序言第11页。

⑦ 岑家梧：《西南民族文化论丛》，广州：岭南大学西南社会经济研究所，1949年12月，序言。

⑧ 中共四川乐山分工委办公室：《乌抛日铁情况介绍（1954年1月31日）》，四川省档案馆：建川48-77。

惮甚大，不肯外出。后受国民党周开富的影响，对新政权的态度由犹疑转变为对立。^①在峨边小凉山彝族中威望甚高，被称“硬都都”的黑彝木干（汉名郝孝忠）曾于1950年和1951年两度与解放军发生军事冲突，后潜入凉山挖里挖，怀疑和恐惧心理十分严重，继而与峨边甘家克斯木切及马边乌抛家乌抛日铁等有威望的黑彝上层喝血酒盟誓，组织攻守同盟。^②可见，受西南地区复杂的民族关系影响，少数民族上层对新政权的政治认同并不高。

纵观解放前的大西南，游离于中央政府以外的政治结构和复杂的民族关系，成为此地区有别于它地的原因。为了增加西南地区民众对新政权的认同，配合土地改革顺利的推进，诱发了西南土改工作队的派出。此外，在各种因素的考量中，也要注意西南各地1950年年初的匪乱。在这次匪乱中，西南地区即有65万之众，占全国武装土匪的一半以上，邓小平甚至说“西南恶霸不当土匪，不搞武装斗争的很少”^③。虽说这次匪乱的原因与征粮、禁银、禁毒的“三股水一起流”有关^④，但如此大规模的匪乱亦说明西南地区的民众对新政权的政治认同并不是很强，面对突然到来的新政权，很多民众都持有怀疑和观望的态度。

二、卫生防疫的恶劣条件与工作队的派出

解放前中央政权对西南地区农村的控制力不强、中共在农村并没有广泛的基础、民族关系复杂以及对执政党认同不高只是派遣土改卫生工作队的内在因素，直接的原因还是卫生防疫的形势所迫。

解放前，西南地区农村的公共医疗状况极其恶劣，各种疾病广泛流行，尤其是性病、疟疾和妇女儿童疾病的蔓延，造成人口逐年锐减，严重威胁着西南尤其是少数民族地区民众的生存与发展。在少数民族地区，最普遍的疾病是肠胃病（因饮食粗劣）、风湿病（因衣服少房屋坏）、眼病（经常烤火）、皮肤病（劳动擦伤）和甲状腺肿大（缺盐或缺碘，西昌德昌县肿颈患者最高到90%）；地方病也普遍存在，如藏族沿交通线的花柳、滇西滇南黔东南的疟疾。云南有30余县（主要在傣族）存在严重的疟疾，有83%的人血液里含疟疾虫，一般脾肿指数为64.97，疟蚊多至23种。1919年思茅原有6万人口，到1938年只剩1万余人。滇西1950年疟疾横行，有的地方严重到无人收割庄家的地步。云南患麻风病者约有3万余人。^⑤云南边疆芒市等地被称为“超高疟疾区”，由于疟疾的流行，造成人口大量死亡，有的村寨十室九空，芒市原有傣族5000多名，但到解放前只有1800多人。^⑥历史上曾有120万人口的西双版纳傣族自治州，解放前只剩20万人口。民众对这些地方极为恐惧，称之为“瘴疠之区”^⑦。婴儿死亡率极高，贵阳花溪某村15个妇女生了95个孩子，死了50个；黄平东坡乡25个妇女生了144个孩子，死了68个。一岁以内死亡的婴儿，普遍超过50%。^⑧个人卫生习惯也极差，直至建国初期，贵州丹寨的少数民族农民仍长年喝生水，妇女头发用猪油擦而不洗。^⑨贵州省从江县部分少数民族的饮器、碗杯、饭槽都积上一层垢腻，一年之中只洗两次，一次是6月6日，另一次是除夕。^⑩他们“生了病至多吃点草药，一般的依靠祭鬼念经来解决。山头（景颇族——作者注）、彝族、傣傣等族，生了病先杀鸡祭鬼；不好，再杀羊，杀牛，常常把家产耗尽，牲畜杀绝”^⑪。

① 中共四川省乐山分工委办公室：《乌抛日铁情况介绍（1954年1月31日）》，四川省档案馆：建川48-77。

② 中共四川省乐山分工委办公室：《甘木干维谷情况介绍（1954年1月31日）》，四川省档案馆：建川48-77。

③ 邓小平：《1950年主要工作情况（1951年2月20日）》，《邓小平西南工作文集》，重庆：重庆出版社，2006年，第345页。

④ 王海光：《贵州接管初期征收一九四九年公粮问题初探》，《中共党史研究》2009年第3期。

⑤ 《解放前西南少数民族的卫生状况》，《西南卫生》1951年第1期。

⑥ 沈其荣编：《民族工作手册》，昆明：云南人民出版社，1985年，第66页。

⑦ 李德全：《我国少数民族卫生工作》，《民族团结》1959年第10期。

⑧ 《解放前西南少数民族的卫生状况》，《西南卫生》1951年第1期。

⑨ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑩ 《从江县人民政府卫生院1952年度卫生工作总结报告（1953年1月25日）》，黔南州档案馆：51-2-285。

⑪ 《解放前西南少数民族的卫生状况》，《西南卫生》1951年第1期。

苗族患病的民众普遍相信鬼师，一般用鸡鸭狗猪牛等祭祀，有着多年的历史，并演变为一种风俗习惯。^①如此恶劣的卫生条件，不仅危害着西南民众的生命与健康，对土改工作人员也是一样，大理地区的一支土改工作队刚到农村不久，即全部病死于烈性传染病。缘此，土改卫生工作队呼之欲出。

1951年5月31日，西南军政委员会卫生部颁布了《指示》，正式要求各地派出土改卫生工作队，还特别强调了工作队发动群众和配合土地改革的目标指向，“深入发动群众，加速分配土地的改革，是西南区1951年的中心任务之一”，“各级人民政府都在为这一中心任务而努力”，因此“全区应大力发动各级医协组织土改卫生工作队，在各地土改工作团的统一领导下，以满足农民在土地改革运动中对医药卫生的迫切要求，保障农民健康”^②。《指示》强调发动群众和配合土地改革而派出土改卫生工作队，恰是客观环境使然，此举正好印证了新中国成立初期卫生防疫要面向工农兵的原则。在1950年8月召开的第一届全国卫生会议上，卫生部副部长贺诚提出急需解决的三个问题：面向工农兵的方向问题、以预防为主方针问题、中西医团结的力量问题，其中面向工农兵是最基本问题，是卫生工作的唯一出发点。^③如何达到面向工农兵，派遣卫生工作队直达西南地区农村社会的最底层，或是最好的实践形式。

同时，派遣工作队也可弥补第一期土改工作之不足。在第一期土地改革中，包括17个整县、30个县的一部分以及3个市郊区（重庆、万县、南充）被涵盖在内，如以乡为单位计算，约有1512个乡（占全区总乡数的11.43%）13137733人（占全区总人口数的15.61%）参与了土地改革。^④不过，在第一期土地改革中，问题颇多：贵州省镇远地委在“土改中群众发动不好，政策未为群众所了解、接受，群众情绪不高”^⑤；清镇县“贫雇农阶层发动不好，组织上入会，政治上思想上未提高，最难发动的老帮工老佃户未能很好发动（占50%左右）”^⑥；三类村中（如绥阳县桑木乡四村）贫雇农有很多尚未参加农协^⑦；尤其是少数民族地区，在土改中“本族内部团结很紧，有当匪的或是坏家伙都是包庇”^⑧；划阶级时，有的少数民族认为“少数民族的地主是劳动地主”^⑨。可以说，在决策者看来，西南地区的群众动员和第一期土改都存在很大不足。为此，邓小平要求“第二期土改必须做得更加仔细一些，宁肯做得少一些，不可使之粗糙”^⑩。因此，西南卫生土改工作队从创建开始，就坚持秉承发动群众和配合土改的目标。

三、工作队的组建与实践

《指示》颁布以后，各地纷纷制定组建工作队的具体方案，进入实施阶段，比如《贵州省1951年下年度土地改革卫生工作计划》^⑪、川西人民行政公署卫生厅的《1951年下年度土地改革卫生工作计划（草案）》^⑫。土改卫生工作队基本按照军事化编制在整个大西南铺开。在贵州，设立了“土改

① 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

② 《关于动员组织卫生工作者到农村去配合土地改革工作的指示》，《西南卫生》1951年第1期。

③ 《贺诚部长总结报告（1950年8月19日）》，重庆市医务工作者协会出版部编：《第一届全国卫生会议重要文献》，重庆：重庆市医务工作者协会出版部，1950年，第57页。

④ 张际春：《西南区第一期土地改革工作总结》，《西南政报》1951年第12期。

⑤ 《中共镇远县委副书记吴肃关于第一期土地改革情况的报告》，贵州省档案馆编：《解放初期贵州土地改革档案文献选编》，贵阳：贵州人民出版社，2011年，第107页。

⑥ 《中共贵州省委关于秋收前第一期土地改革总结会议向西南局的报告》，《解放初期贵州土地改革档案文献选编》，第110页。

⑦ 《吴肃在贵州省秋收前第一期土地改革总结会议上关于斗争地主问题的发言》，《解放初期贵州土地改革档案文献选编》，第128页。

⑧ 《蔺伐夫在贵州省秋收前第一期土地改革总结会议上对少数民族工作发言》，《解放初期贵州土地改革档案文献选编》，第124页。

⑨ 《中共贵阳地委副书记常颂在贵州省秋收前第一期土地改革总结会议上关于第一期土地改革情况的发言》，《解放初期贵州土地改革档案文献选编》，第134页。

⑩ 邓小平：《土改、镇反工作必须做得更加仔细一些（1951年7月10日）》，《邓小平西南工作文集》，前揭书，第421页。

⑪ 《贵州省1951年下年度土地改革卫生工作计划》，《西南卫生》1951年第6期。

⑫ 《川西人民行政公署卫生厅1951年下年度土地改革卫生工作计划（草案）》，《西南卫生》1951年第1期。

卫生工作团团部”，在卫生厅厅长领导下，负责全面掌握、指挥、督促、坚持土改卫生工作的推行。“土改卫生工作团团部”下设11个“土改卫生工作队”，每队设正副队长各一人，队员40-60人，且要求番号统一，一律用“土改卫生第×工作队”。其中，遵义为第一队、第二队，贵阳为第三队，安顺为第四队，独山为第五队，毕节为第六队，兴仁为第七队，镇远为第八队，铜仁为第九队，卫生厅组织第十队赴贵阳区，第十一队为机动使用。^①土改卫生工作队下设若干分队。黔南地区（独山地委、第五队）下就设7个土改卫生工作分队，在土改县份每县设1个分队，分布于平越（1953年7月改为福泉——作者注）、麻江、三都、丹寨、都匀、平塘、独山等县。^②在土地改革初期，西南地区的基层行政网络并未广泛建立，此时进行军事化的单位设置显然有助于土改卫生工作的推进。

工作队组建以后，即围绕卫生宣传教育、防治传染病、训练初级接生员、创办卫生机构、保障土改人员健康等内容，在乡村社会动员的基础上，广泛开展各项工作。

（一）宣传动员

新中国成立以后，中国共产党将根据地时期的宣传动员手段和方法快速植入到新解放区，很快取得了成效。工作队到达土改地区后，即着手调查环境卫生、疾病规模、少数民族风俗习惯等实际情况，并通过干部会、小组会、贫雇农会、民兵会、妇女会等各种会议进行卫生知识的宣传。麻江县第四区隆昌乡一至六村，共召开宣传大会18次、小组会162次、儿童姐妹会8次、妇女会5次，其中大会听众为1585人次，小组会听众为5100人次，儿童姐妹会听众为568人次，妇女会听众为230人次。^③仅这6个村庄，就召开各种会议192次，听众达到7483人次。在隆昌乡七至十一村，亦召开了宣传大会、小组会、儿童姐妹会、妇女会183次，听众达7933人次。^④土改卫生工作队通过召开宣传会议、发放宣传品、张贴标语、讲演、家庭访问等多种形式，将卫生防疫思想传播到乡村社会的最底层。在独山专区第一期土改卫生工作中，丹寨县召开宣传会议80次，听讲人数11404人，发放宣传品7种214张，张贴标语184张，家庭访问618次454户；独山县发放宣传品90份，张贴标语90张；麻江县宣传162次；平塘县讲演16次，听讲人数4629人，张贴标语75张，发放宣传品110张。^⑤广泛的宣传动员在一定程度上消解了西南地区民众对新政权的敌视，起到了发动群众的目的。

针对西南地区少数民族众多的特点，工作队的宣传方式和策略灵活多样。麻江县第四区隆昌乡在会议讨论时采取漫谈的方式，如说笑话一样进行，群众不受拘束，可以随便发表意见。针对少数民族长期喝生水的习惯，隆昌乡农民提出利用竹筒盛开水带到山上去喝，还创造了用烤烟叶的烤柵和蒸饭的甑子来灭虱的办法。^⑥由于工作队与少数民族之间存在语言交流的障碍，影响了宣传工作的正常进行，工作队创造了多种方式进行沟通。丹寨县的土改卫生工作队以会说汉话的少数民族作翻译，来与少数民族交流。^⑦平塘县则让工作队人员学习一些简单的少数民族语言。^⑧在宣传动员中，工作队还动员民众将卫生工作编成山歌来唱。麻江县第四区隆昌乡第五村农会主席田景光就创作了一首卫生歌：“土地改到长江村，卫生同志随时跟，预防人民身染病，宣传农村讲卫生，屋前屋后常打扫，妇女时时记在心，早上起来须洗脸，头上头发要理清……”^⑨西南地区流行的金钱板^⑩也被用来作为宣传媒介，在《歌唱两年来的西南卫生建设》（金钱板）中就有这样的唱词：“土改卫生意义长，卫生

① 《贵州省1951年下年度土地改革卫生工作计划》，《西南卫生》1951年第6期。

② 《土改卫生第五工作队及分队工作计划》，黔南州档案馆：51-2-98。

③ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

④ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队七——十一村工作小结（1951年11月）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑤ 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑥ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑦ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑧ 《平塘县土改卫生工作第三分队第一期工作总结报告》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑨ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑩ 金钱板是流行于四川地区的一种民间曲艺形式，它的唱腔是前辈艺人在川剧高腔一些曲牌的基础上加工、改革而成。早期（清代）的演出方式都是“跑乡场”、“扯地圈”。后来进入茶馆、书场演唱，逐渐流传到云南、贵州两省。

人员同下乡，双重任务要担当，治病给药搞预防。”^① 灵活多样的宣传形式成为土改卫生工作队与西南民众的沟通交流的重要途径，也为新政权其它政策的推行提供了群众基础。

（二）组织动员

组织动员也是卫生土改工作队实践的重要内容，通过新型的组织网络可以改造原有社会关系、重组社会结构，并再造农村社会基础。在近代西南农村，基层卫生组织十分薄弱。1938年贵州省开始有专门的机构进行管理，1943年县级建立医院达到78家，不过乡村级的医院几乎没有。^② 因此，在土改卫生工作中，贵州省独山地委将“建立区乡村群众性基层卫生组织”视为土改卫生工作队的重要内容。^③ 实际上，正因土改卫生工作队存在，才使部分地区建立了新型的卫生组织。川西平原西部边缘岷江中游的灌口区（灌口镇）卫生协会，就是1951年在土改卫生队的协助下建立的。^④

在土改卫生工作队的帮助下，农村基层逐渐建立起一套较为完整的卫生组织机构，并以此为中心，汇集大批乡村权威人物，进而将乡村社会的多数人纳入其中。丹寨县杨武、金钟两乡的基层卫生组织由村卫生委员会和卫生小组构成，行政村的卫生委员会设主任委员1人，由农协主席兼任行政领导，副主任委员1人，专门负责业务领导，下设卫生员1至2人，防疫委员1人，宣传委员2人，调查统计委员1人，文书委员1人，一般以行政村的分布大小来决定人数的多少；卫生小组是自然村及行政小组为单位，在卫生委员会的领导下每组或自然村为单位选举组长1人，副组长1人。杨武、金钟两乡共组建了16个行政村的卫生委员会（共有卫生工作人员145人），73个卫生小组。^⑤ 在基层行政组织尚待完善的情况下，卫生委员会和卫生小组成为新型乡村政治权威的汇集地，村卫生委员会聚集了乡村社会中的主要骨干，卫生小组则要求具有广泛的代表性，每户都要参加。在麻江县，村卫生委员会由农会主席、妇女会主席、学校校长、当地卫生工作者及当地热心卫生工作的积极分子、儿童团长、姐妹团长等充任。卫生小组的组长由行政组长兼任，副组长则选组内热心卫生工作的积极分子充任，每户指定1人为卫生组员。^⑥ 在独山专区第一期土改卫生工作中，工作队帮助各土改地区普遍建立了基层卫生组织，共计建立1个区卫生委员会，31个村委员会，216个卫生小组，这些基层卫生组织为卫生防疫步入常态化提供了基础和准备。^⑦ 在这些卫生组织中，汇集了以乡村干部为核心的新型乡村政治权威，再由他们将农村中的家家户户组织起来，共同组建了一张乡村卫生网络。

（三）实践动员

第一，各种传染病和地方病的治疗为西南农村民众提供了生命和健康的保障，拉近了国家与西南农村民众之间的距离。1951年，在丹寨县杨武、金钟两乡均发现了麻疹、天花、麻风病、天花等传染性疾病。在杨武乡的瓦厂村和金钟乡的小羊村，工作队到达时恰逢麻疹流行。因此，土改卫生工作队将麻疹、天花、麻风病等疾病作为重点进行诊治，讲解了霍乱、伤寒、疟疾、回归热等传染病的预防方法。针对金钟乡数十年来从没有中断过麻风病的情况（金钟乡有麻风病8人），土改卫生工作队采取了隔离的办法。交圭行政村也在工作队讲解麻风病的传染途径后，决定替麻风病人在深山里造一间房子，把他们迁移在里面（村民愿意供给他们粮食，但是不准麻风病患者出来，这也得到了病人的支持）。此后，羊甲小村、羊甲大村、排谈村等有麻风病者的村落均照此方案进行隔离。^⑧ 在土改卫生中，工作队治愈了大批传染病和地方病的患者。麻江县第四区隆昌乡一至六村共治疗164人次，其中麻疹肺炎30人，痢疾24人，疟疾35人，肠炎31人，百日咳9人，外伤3人，感冒8人，其他

① 重庆市科学技术普及协会筹委会、新中国科学建设成就卫生宣传计划委员会编：《新中国卫生建设成就·宣传资料汇编》，内部资料，第47页。

② 吴鼎昌、贵州省政府编印：《黔政五年》（1943年），第94页。

③ 《土改卫生第五工作队及分队工作计划》，黔南州档案馆：51-2-98。

④ 《灌口镇志》编纂组编：《灌口镇志》，内部资料，1983年，第177页。

⑤ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑥ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑦ 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑧ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

24人。^① 黔南地区在第一期土改卫生工作中，共治疗各种疾病2957人次，其中都匀739人次，麻江164人次，三都227人次，丹寨742人次，独山426人次，平塘659人次。^②

对各种传染病和地方病的有效治疗，有利于增强民众对执政党的认同，大量典型实例的言传身教更有助于民众的接受。柔远村六十多岁的杨老太因去女儿家，被传染恶性疟疾，病的很重，被人抬回来，儿子都已经买好棺木衣服等准备后事。土改卫生工作队闻讯后赶到，经过一天一夜的诊治，杨老太病情得以转好。六七天后，完全康复。她指着门前放着的棺木对村民说：“如果不是人民政府毛主席的领导，为我们人民做事，我早就在那里去睡了。”^③ 羊浪行政村长王国思的妻子生孩子六小时，胎盘都没有下来，用鬼杀猪狗鸡鸭以后，仍未解决问题。土改卫生工作队赶到后，当即给她取出，并告诉他们胎盘不下来的原因，说明消毒接生的好处。之后王国思结合他家的事实逢人便讲：“现在我们在毛主席的领导下翻了身，分了田，还要我们讲究卫生，现在如果不是卫生同志下乡，我也没有儿子，老婆恐怕用鬼早就用鬼完了。”^④ 塑造典型以其运作成本低、生效快等优点，适应了当时宣传的需要，更以情感教育和心理动员为特色，将“思想教育”蕴含于其中，成为中国共产党历史上各项宣传和实践的重要法宝。

第二，种痘员和接生员的培训不仅为西南农村卫生工作提供了人力支持，还能有助于为国家培养社会主义的卫生队伍。由于缺乏种痘员和接生员，西南地区的婴儿死亡率很高，都匀县第三区基长乡平定村在调查时发现，此地婴儿的死亡率很高，该村有母亲140人共生产婴儿778人，但死亡436人，死亡率达到56%。^⑤ 丹寨县杨武乡莫文英、肖功琴、朱月英、李兰英、马文熙妻子都有小孩死于脐带病，她们得知土改卫生工作队培训接生员后，主动找到队长要求学习。^⑥ 在接生员培训讨论会上，女学员石文凤说：“我生了六七个小女孩，都是坐板凳生的，生出来都滚在地上，有三个几天就死了，现在卫生工作同志教了我们新法接生，我回家去一定要他们用新法接生。”^⑦ 麻江县第四区隆昌乡第一村第四组妇女张妮氏生了病找人打瓦针（用碎碗碴刺患处，放淤血——作者注），正值土改卫生工作队女同志去做妇幼卫生调查，给她药后就病愈了，不久她就参加了接生员的培训。土改卫生工作队利用张妮氏这个实例做宣传，加之张妮氏也主动参与，使得该村群众很快认识到打瓦针、用神用鬼都是不科学的，只有吃药才是最好的治疗方式。^⑧ 培训的种痘员和接生员为西南农村防治天花和提升婴儿存活率提供了人力支持。

同时，这些新培养出来的种痘员和接生员很快成为社会主义卫生队伍的重要组成部分，不仅体现在对新式接生方法的认同，而且其政治思想与新政权也日渐吻合。1951年4月4日，政务院批准和颁布的《卫生部关于健全和发展全国卫生基层组织的决定》曾要求“各地专署与县（市）人民政府在条件许可下，应开办初级卫生人员训练班”，“作为工矿农村的基干队伍”^⑨。显然，西南土改卫生工作在培训种痘员和接生员时也是基于此方面的考虑，所以在培训中特别注意种痘员和接生员的年龄，工作队规定种痘员在16岁至35岁之间，接生员在25岁至40岁之间。种痘员和接生员的年轻化既有助于快速的学习基本技能，更重要的是容易接受新政权的理念和主张。期间，麻江县第四区隆昌乡一至六村共训练接生员36人，种痘员34人。^⑩ 根据相似的方法，隆昌乡七至十一村共训练接生员

① 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

② 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

③ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

④ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑤ 《独山专署土改卫生工作第五工作队第五分队总结报告（1951年9月20日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑥ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑦ 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑧ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑨ 《卫生部关于健全和发展全国卫生基层组织的决定》（1951年4月4日政务院批准，同日公布），中央人民政府法制委员会编：《中央人民政府法令汇编（1951年）》，北京：法律出版社，1982年，第593页。

⑩ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

45人，种痘员49人。^①在第一期土改卫生工作中，都匀、麻江、三都、独山、平塘等五县总计训练种痘员323人，接生员256人。^②这些种痘员和接生员成为新中国卫生人员中的“基干队伍”。

第三，公共环境卫生和个人卫生的改善不仅被视为现代文明的发展，也可看作国家权力对个人自由的触碰。西南地区农村公共卫生环境和个人环境普遍落后，丹寨县杨武乡和金钟乡90%以上少数民族的居住方式是人畜杂居；村寨里污水塘堆积垃圾，长达数年之久；水井多半不合卫生条件；厕所过少或者没有，仅有的厕所也是距离厨房太近。^③土改卫生工作队在动员群众的基础上，对村寨公共卫生进行了整治。他们发动群众进行大扫除，从事打扫室内外、清洁铲除路边的杂草、迁移厕所、整修水井等工作。杨武、金钟两乡共清理垃圾1959挑，厕所加盖191个，厕所迁移66个，水井修理44个，水沟修理31个，水塘改善8个。^④麻江县第四区隆昌乡一至六村参加清扫的农民达到632人，共清理垃圾数1387市石，迁出牛粪715市石，清理水井6个，铲除青草67丈，填塞污水池塘2个，疏通阴沟76个。^⑤隆昌乡七至十一村参加清扫的农民达到555人，共清理垃圾数500市石，迁出牛粪550市石，清理水井15个，铲除青草100丈，填塞污水池塘10个，疏通阴沟46个。^⑥在独山专区第一期的土改卫生工作中，麻江县共清洁大扫除垃圾1957市石，清扫牛粪715市石，改良水井6座，疏通阴沟46丈；丹寨县共清洁大扫除垃圾1959市石，改良厕所157座，水井修理41座，水沟修理31条，水塘改善8个；平塘县共调查厕所194座；独山共清洁大扫除垃圾6338斤。^⑦公共环境卫生和个人卫生的改善代表着现代文明的发展。

不过，这种现代文明的发展也使得国家权力触碰了个人自由，个人逐渐陷入国家的监控之下，比如喝生水的问题，少数民族一直有此习惯，不过在工作队的劝导之下，麻江县第四区隆昌乡的民众逐渐认识到喝生水的坏处，普遍开始喝开水。^⑧从饮水卫生的角度看，喝开水肯定有助于身体的健康，但从个人自由的角度看，行政的干预却直接影响了民众的生活习惯。家庭卫生也是如此，丹寨县金钟乡柔远村50多岁的雇农王老太，首先自己搞好了家里的卫生，之后带头动员本自然村其他农民，耐心地讲解，“毛主席为我们好，叫我们讲卫生，我们就应该好好的做，大家都减少病，生产也才好，对得起毛主席”，经过他带头及耐心的宣传，全村每家的室内外均打扫的十分干净。^⑨将家庭卫生与生产劳动，甚至与“党中央毛主席”联系起来，卫生与政治的关系一览无遗。

从土改卫生工作队的组建看，其本身就是具有军事组织的性质，目的是借助于军事化的单元设置以求快速迅捷的推行。从土改卫生的实践看，灵活多样的宣传方式和策略，较为完善的卫生组织机构，保障民众生命和健康的疾病治疗，种痘员和接生员的培训，公共环境和个人卫生的改善都使得土改卫生工作队的成效斐然。据统计，独山专区土改卫生工作队第五队分别在都匀等7个土改县开展土改卫生工作，三个月共治疗病人2957人，培养训练种痘员323人，接生员246人，建立基层卫生委员会284个，卫生小组647个。^⑩1952年底，西南地区“89%以上的县份有了县医院，15.8%的县属区有了卫生所，联合诊所也建立了1000多个”^⑪。在土改卫生工作队的配合下，西南地区第二期和第三期土地改革最终顺利完成。第二期土改于1951年6月开始，到9月底结束，参加地区有50个整县，105个县的部分乡以及2个市的全部郊区，合计28645个乡，占全区总乡数19.31%，土改地区

① 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队七——十一村工作小结（1951年11月）》，黔南州档案馆：51-2-98。

② 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

③ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

④ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑤ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑥ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队七——十一村工作小结（1951年11月）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑦ 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑧ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑨ 贵州省土改卫生工作第五队六分队：《丹寨县土改卫生工作总结报告（1951年10月5日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑩ 黔南布依族苗族自治州史志编纂委员会编：《黔南布依族苗族自治州志·卫生志》，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第9页。

⑪ 《西南区三年来工作的成就》，重庆：西南人民出版社，1952年，第105页。

人口24845073人，占全区总人口数26.07%。^①第三期土改于1951年10月开始，到1952年6月结束。加上第一期和第二期土改，全区共完成12000个乡7300多万人口（占西南地区总人口超过81%）。^②第三期土改的完成，标志着西南地区的土地改革基本结束。

四、结 语

坚实的政治基础有助于卫生疾病的有效防治，卫生防疫也能促进民众的政治认同，两者具有相互促进的关系。1951年下半年创建的土改卫生工作队即具有促进政治认同的功能，其所从事的宣传动员、组织动员和实践动员有效改善了历代中央政府在此区域直接管理不足的问题，夯实了中国共产党的执政基础，增强了少数民族对国家和执政党的认同。从土改卫生工作的组建开始，独山专区特意将“医务工作者必须大力配合土地改革这个政治中心任务”写入《土改卫生第五工作队及分队工作计划》中。^③独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队在1951年8月13-15日的集中学习时也强调：“土改卫生工作队不是单纯的治病”。^④中共中央西南局卫生部在制定工作队方案和规划时，还明确规定各工作队以救治一两种疾病为主，“参加扑灭当地流行病及治疗足以妨碍土改的多发病”，“治疗病类力求专一，有重点的治一两种妨碍土改或生产的病和疫病，否则治不胜治反而失去应有的作用”^⑤。此类论据大量存在于文献之中，甚至土改卫生工作队队员也要亲身参与到土改中，比如黔南地区的土改卫生工作队就做了大量协助查田评产、划阶级的工作。^⑥

实际上，国家权力在西南地区的推进充满着艰辛与险阻，1949年底出现的大规模匪乱即是明证。因此，在国家权力渗入基层社会的过程中，用相对柔和的手段和策略，更容易实现国家与社会的和谐相处。1950年5月，邓小平在复电西康区委时指出：“目前切不可在毫无准备的情况下，就企图去进行政治的或经济的改革事宜，但你们应该指示贸易机构在进行与彝区的贸易工作中使彝民获得好处，及教育卫生部门能与彝民治病等，这将大大帮助对于彝民的团结与争取。”^⑦1950年7月，他在欢迎赴西南地区的中央民族访问团大会上也强调：“在当前来说，文化工作首先要以卫生工作为中心，卫生工作作用很大。”^⑧在土改卫生工作队进入农村后，他们通过卫生宣传、建立组织，将农民普遍动员起来进行传染病和地方病的治疗，集中起来进行种痘和接生的培训，组织起来进行公共卫生的扫除，在潜移默化的熏陶中，培养了农民的政治热情，增强农民对中国共产党的认同。绵阳专区的干部说：“我真想不到农民欢迎卫生人员比欢迎土改人员还热烈。”^⑨相对于疾风暴雨式的土地改革，从医疗出发的土改卫生工作队显然更容易为农民所接受。

需要说明的是，西南地区的土改卫生工作队只是临时性的组织，它在西南的卫生实践未使农民形成一种自觉性的卫生习惯。其实即便是后来的爱国卫生运动都未达到彻底清洁农村之目的，农民的卫生习惯并不会随着运动型的卫生治理而改变，卫生治理的更大作用可能是以改善环境为契机，发动群众，稳固政治基础。同时，随着现代化卫生行政的建立，国家对农村医疗卫生介入的程度也在逐步加深，虽然国家已意识到，但并未停止卫生制度隐含的这种权力关系，而是建立起了严格的监督和制约机制，这一点在现代卫生医疗体系中依旧存在。

（责任编辑 欣彦）

① 四川省档案馆编：《西南军政委员会纪事（1949-1954）》，内部资料，2000年，第141页。

② 四川省档案馆编：《西南军政委员会纪事（1949-1954）》，内部资料，2000年，第178页。

③ 《土改卫生第五工作队及分队工作计划》，黔南州档案馆：51-2-98。

④ 《独山专区土改卫生第五工作大队第二（麻江）分队工作小结（1951年10月9日）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑤ 《关于动员组织卫生工作者到农村去配合土地改革工作的指示》，《西南卫生》1951年第1期。

⑥ 《独山专署土改卫生工作队（第五队）第一期工作总结（1951年）》，黔南州档案馆：51-2-98。

⑦ 《关于做好彝民工作的意见（1950年5月12日）》，《邓小平西南工作文集》，重庆：重庆出版社，2006，第144页。

⑧ 邓小平：《关于西南少数民族问题（1950年7月21日）》，《邓小平西南工作文集》，前揭书，第200—201页。

⑨ 何正清：《大力组织医务工作者到农村配合土地改革，开展卫生防疫建立卫生组织的基础》，《西南卫生》1951年第4期。

植根于群众路线的党内协商民主何以可能？ ——七千人大会前后毛泽东的探索及启示

罗嗣亮 马 丽

【摘要】七千人大会前后，毛泽东关于民主与集中关系的论述和他倡导的“白天出气，晚上看戏”的会议形式，集中体现了这一时期毛泽东对党内协商民主的思考和探索。毛泽东认为，民主集中制首先意味着“发扬民主，让人讲话”。在遵守党的纪律的前提下，党内协商民主应遵循协商前充分酝酿但不“定调”、协商时实行“三不主义”、协商后“服从多数，尊重少数”、党对协商过程的全面领导的原则。党内协商民主是民主集中制和群众路线、批评与自我批评作风的结合，核心实质是将民主集中制原则深深植根于群众路线，实现民主集中制的中国化。毛泽东的思考和探索，为今天推进党内协商民主提供了重要启示。

【关键词】毛泽东；七千人大会；党内协商民主；民主集中制；群众路线；启示

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0050-09

作者简介：罗嗣亮，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授；
马 丽，（广州 510275）中山大学马克思主义学院硕士生。

基金项目：广州市哲学社会科学规划项目“新媒体环境下历史虚无主义的‘话语陷阱’及应对策略”（2016GZQN17）；广东省人民政协理论研究会课题“七千人大会对协商民主的探索及其启示：以民主集中制为中心”（SYSUW201707）

1962年1月11日至2月7日，在毛泽东的领导下，中国共产党在北京召开了有中央、各中央局、省、地、县及重要厂矿五级领导干部参加的扩大的中央工作会议，与会人员共7118人，史称“七千人大会”。毛泽东在大会讲话中深入论述了民主与集中的关系，力倡在党内“发扬民主”，平等地讨论和协商问题，并提出今后“只要是大事，就得集体讨论，认真地听取不同的意见”^①。在毛泽东的倡导和推动下，这次会议采用“白天出气，晚上看戏”的独特方式，充分发扬民主，总结了自1958年“大跃进”以来的经验教训，形成了一系列共识。正如有学者指出的：“这次大会之所以取得成功，是党内协商民主的胜利。”^②毛泽东在这次会前后对民主集中制和党内民主的论述，以及他所提倡的这种会议形式，集中体现了这一时期毛泽东对党内协商民主的思考和探索。这些思考和探索，也为今天推进党内协商民主提供了重要启示。

众所周知，协商民主是指人民内部在决策之前和决策之中开展广泛协商并努力形成共识的民主形式。协商民主能够把“民主”和“团结”结合起来，在社会主义民主体系中具有独特的价值，并具有相对于西方民主政治的“比较优势”^③。新中国成立之初确立的多党合作和政治协商制度，已被证明是社会主义协商民主的成功实践。而作为坚持集体领导的执政党，中国共产党自身也有一个“党

① 《建国以来毛泽东文稿》第10册，北京：中央文献出版社，1996年，第22页。

② 郭从伦：《发展党内协商民主 坚持和完善民主集中制》，《理论与改革》2015年第1期。

③ 陈家刚：《中国协商民主的比较优势》，《新视野》2014年第1期。

内的协商民主机制”建设的问题^①。毛泽东在七千人大会前后关于党的内部民主与集中关系的论述，虽然是在“民主集中制”的框架中来展开的^②，但是，在党内民主与集中的关系方面，他侧重论述的是党内民主，在党内民主这一问题上，他强调得比较多的又是“讲话”、“讨论”、“批评”和“说理”。在这次讲话的六个部分中，第一点（“这次会议的开会方法”）、第二点（“民主集中制问题”）和第六点（“要团结全党和全体人民”）花了大量篇幅来论述“让人讲话”和“集体讨论”的重要性及其方法。因此，从今天的视角来看，可以说毛泽东的论述已经越出民主集中制的传统问题域，触及到了党内协商民主这一十分重要的问题。

一、七千人大会实行党内协商民主的缘起

毛泽东之所以召开七千人大会，并一再强调这次会议要“发扬民主，让人讲话”^③，原因在于：首先，自“大跃进”以来，最大教训就是“缺乏民主”、“不许人家讲话”。“大跃进”运动中，许多领导干部没有站在广大群众和党员的立场上，甚至强迫命令，瞎指挥，导致“党内滋长了一种不如实反映情况，不讲老实话，怕讲老实话的坏风气”^④。弥漫在全国各个领域的浮夸风，看似是“敢想敢说敢干”精神的发扬，实则是投领导、上级之所好，而党员群众的老实话、真心话则无从表达。因此，总结过去几年的教训，很大程度上是民主集中制遭到了破坏，尤其是党内民主发扬不够。

党的干部不让党员群众讲话，不仅在实践上危害极大，也完全不符合党的群众路线。在七千人大会上，毛泽东重申了马克思主义政党的群众立场，并尖锐地指出，“哪有马克思列宁主义者怕群众的道理呢？有了错误，自己不讲，又怕群众讲。越怕，就越有鬼”^⑤。在他看来，只有尊重广大党员和群众，允许他们讲话，才能作出正确的决策，也才能避免脱离群众。可以说，这不仅是一个增强政策科学性的问题，更是一个关系执政合法性的严肃问题。

其次，党内对社会主义建设的认识问题，属于人民内部矛盾，只能用民主协商的办法加以解决。在1956年针对文化学术领域提出“百花齐放、百家争鸣”方针的同时，毛泽东也批评党内政治生活“有些呆板，不活泼”。尤其是高岗问题被揭露后，党内出现了“谨小慎微，莫谈国事”的现象。毛泽东认为这是极不正常的，“国事有两种：一种是破坏性的，一种是建设性的”，那种破坏性的国事不要去谈，“但建设性的国事就要大谈特谈，因为它是建设性的”^⑥。在他看来，随着社会主义制度建立，国家政治和文化生活中的矛盾大量表现为人民内部矛盾，而非敌我矛盾。凡属于人民内部的思想争论问题，“只能用民主的方法去解决，只能用讨论的方法、批评的方法、说服教育的方法去解决”^⑦。在1957年整风运动中，毛泽东继续鼓励大家直抒己见。尽管随后发生了“反右派”和“反右倾”运动的波折，但毛泽东一直强调要以“民主的方法”来对待社会主义建设中的不同意见。在七千人大会上，他再次强调：“我们工作中的是和非的问题，正确和错误的问题，这是属于人民内部矛盾问题。解决人民内部矛盾，不能用咒骂，也不能用拳头，更不能用刀枪，只能用讨论的方法，说理的方法，批评和自我批评的方法，一句话，只能用民主的方法，让群众讲话的方法。”^⑧

再次，采用党内民主协商的办法，比不采用这种办法，具有明显的优势。

从党中央和党的领导干部的角度来说，民主协商有助于多方面吸取思想智慧，纠正社会主义探索中的错误。社会主义建设在中国是前无古人的事业。中国走上社会主义道路之初，不仅许多基层干部

① 李君如：《中国能够实行什么样的民主》，《北京日报》2005年9月26日。

② 毛泽东在大会上开门见山地说：“中心是讲一个民主集中制的问题。”参见《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第16页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第39页。

④ 《邓小平文选》第1卷，北京：人民出版社，1994，第302页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第18页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999，第50页。

⑦ 《毛泽东文集》第7卷，前揭书，第209页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第18页。

对社会主义建设缺乏经验，就连毛泽东本人也承认“经济建设工作中间的许多问题，还不懂得”^①。这意味着社会主义建设必然是一个不断探索和试错的过程。因此，领导干部在探索社会主义的过程中，尤其是遇到困难、犯了错误的时候，一定要多听取党员和群众的意见。“没有民主，不可能有正确的集中”^②，而不能集中群众的正确意见，社会主义建设就会困难重重。召开七千人大会，就是为了广泛听取党的各级干部尤其是基层干部的不同意见。在毛泽东和当时的领导人看来，这些来自地方和基层的干部比中央机关干部更加了解实际情况，而且他们“站在各种不同的岗位，可以从各种的角度提出问题”^③，提供不同视域的思想智慧。

从普通党员和被领导者的角度来说，民主协商有助于发挥他们的积极性和主动性。按照中共八大《党章》的精神，凡是党的政策，“在党的领导机关没有作出决议以前，党的下级组织和党的委员会的成员，都可以在党的组织内和党的会议上自由地切实地进行讨论，并且向党的领导机关提出自己的建议”^④。这是对党员讨论党的政策的权利的明文规定。然而“大跃进”前后，这一权利在实践中却大打折扣。一些领导干部无视党章规定，一旦讨论问题，就压制党员群众，不许他们讲话。若是领导干部在犯下错误的情况下，仍然不许党员群众讲话，这种态度的恶劣性质是可想而知的。毛泽东认为，尊重党员的民主权利，很重要的一条就是允许党员在党内发表个人意见。如果“不让他们说出自己的意见，他们还对你感到害怕，不敢讲话，就不可能发动他们的积极性”^⑤。在领导干部犯了错误的时候，则不仅要允许党员群众讲话，还要主动向他们作检讨，接受他们的批评。

从全党全社会来说，通过党内协商形成共识，既可以优化党内政治生态和增强党的凝聚力，也可以带动全社会的民主建设，团结最广大的人民群众。在1957年整风运动中，毛泽东曾经提出要形成“又有集中又有民主，又有纪律又有自由，又有统一意志、又有个人心情舒畅、生动活泼，那样一种政治局面”^⑥，这是他对党内良好政治生态的期盼。在七千人大会上，他再次提出“党内党外都应当有这样的政治局面”^⑦。而要形成这样的政治局面，领导干部与党员群众之间必须首先建立起一种积极沟通的关系：领导干部要有开诚布公的态度，党员群众要有表达意见的机会，领导干部和党员群众之间不仅要“通气”，而且要“交心”。总之，“我们充分地发扬了民主，就能把党内、党外广大群众的积极性调动起来，就能使占总人口百分之九十五以上的人民大众团结起来”^⑧。

二、党内协商民主的界限与规则

作为注重实践的政治家，毛泽东没有对党内协商民主进行过多的理论论述，而是直接将七千人大会作为一次党内协商民主的探索性实践。从当时和事后的评价来看，这种“白天出气，晚上看戏”的会议形式，不仅毛泽东觉得“开得好”，与会干部也普遍觉得非常好。^⑨邓小平回顾这段历史时曾说：“在我们党的历史上，像‘七千人大会’这样，党的主要领导人带头做自我批评，主动承担失误的责任，这样广泛地发扬民主和开展党内批评，是从未有过的。”^⑩陈云也认为这次大会“取得了非常大的胜利，不要估计低了”^⑪。可见，这次会议在新中国成立后党的政治建设史上的重要地位。

① 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第32页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第21页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第16页。

④ 《中国共产党章程汇编：从一大到十七大》，北京：中共党史出版社，2007年，第72页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第21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485页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第21页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第43页。

⑨ 杨尚昆曾在日记中写道：大家“特别满意会议的开法”。参见《杨尚昆日记》下册，北京：中央文献出版社，2001年，第117页。

⑩ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，北京：中共党史出版社，2008年，第722页。

⑪ 《陈云年谱（修订本）》下卷，北京：中央文献出版社，2015年，第120页。

（一）党内协商民主的氛围与“界限”

七千人大会从1962年1月11日开始，本来计划是在1月30日结束的，以便各地干部能回到家里过春节（2月5日）。因为了解到不少与会者的意见尚未充分表达，毛泽东与其他领导人商量后决定延长会期，开一个真正的“出气会”。这意味着为了充分展开协商，与会者只能留在北京过春节，这是此前从未有过的。

为了创造党内民主协商的良好氛围，毛泽东颇为用心。他说：“我相信能解决上下通气的问题。有一个省的办法是，白天出气，晚上看戏，两干一稀，大家满意。我建议让人家出气。不出气，统一不起来。”^① 由于是春节前后，各地干部离家远行，且大都是第一次来北京，会议主办者除了妥善安排食宿，还在休息时间安排了一些文化娱乐节目，一般是白天开会，晚上或周末在宾馆、影剧院看电影、戏剧、杂技，听侯宝林的相声。^② 2月4日晚上，毛泽东亲自参加了北京市组织的春节联欢晚会，和七千干部共度除夕。次日解放军总政治部组织的联欢晚会，本来没有安排毛泽东参加，但晚会前一小时他临时决定参加，再次与七千干部共度春节。之所以安排“看戏”，显然是为了劳逸结合，沟通情感。“为了充分‘出气’，配之以‘看戏’，从而使会议做到严肃、紧张与团结、活泼相统一，达到会议的预定目的。”^③

虽然毛泽东力图为会议创造一个相对轻松、自由的氛围，但在他看来，作为党的政治建设的重要组成部分，党内协商民主并不是没有“界限”的。“界限是什么呢？一个是，遵守党的纪律，少数服从多数，全党服从中央。另一个是，不准组织秘密集团。”^④ 也就是说，在党内广开言路，协商讨论，目的是让真理愈辩愈明，以形成正确决策。一旦协商之后形成了党的决策，党员干部就应当坚决执行。党员有权利在党的组织内部和党的会议上公开发表各种意见，包括批评党内任何工作人员，但不能私下里拉帮结派，滥用党内批评工具打击他人。正如毛泽东所说的：“我们不怕公开的反对派，只怕秘密的反对派。”^⑤

（二）党内协商民主的规则

从会议的运作过程，还可以看到毛泽东对党内协商民主规则的设计。

其一，协商前充分酝酿，但不“定调”。周恩来曾指出：“到开会的时候才把只有少数人了解的东西或者是临时提出的意见拿出来让大家来讨论决定，这是旧民主主义议会中议事的办法。新民主主义议事的特点之一，就是会前经过多方协商和酝酿，使大家都对要讨论决定的东西事先有个认识 and 了解，然后再拿到会议上去讨论决定，达成共同的协议。”^⑥ 这深刻地揭示了中国共产党的议事规则与其他党派的重要区别之一，就是正式议事前的充分酝酿。七千人大会鲜明地体现了这一规则。大会召开前，刘少奇和邓小平已经起草了一个大会报告，但是在拿到小型中央工作会议上征求意见时，引起了许多争议。1月10日，即会议召开前的一天，毛泽东临时决定将报告稿直接发到大会议，让与会者充分讨论。接下来，在吸收各中央局第一书记和中央的一些同志参加的基础上，成立了二十一人报告起草委员会，充分听取与会者意见，修改报告稿。从1月11日到26日，会议内容都是学习文件和开展讨论，直到1月27日才召开全体大会，由刘少奇作大会报告。这种既没有开幕式，也不由领导先作报告，报告稿不先交政治局讨论就直接发到大会上讨论，且在大会报告前预留半个月之久^⑦的讨论酝酿时间的开会方法，是不曾有过的。这样安排实际上是为了给与会者创造一个自由开放的协商空

① 《毛泽东传（1949—1976）》下册，北京：中央文献出版社，2003年，第1198页。

② 韩福东：《亲历七千人大会》，《南方都市报》2012年2月15日。

③ 陈雪薇、李向前：《“白天出气，晚上看戏”的大会》，沈阳：辽宁人民出版社，1997年，第1—2页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第39页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第39页。

⑥ 《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984年，第129页。

⑦ 毛泽东原计划在大会报告前预留三天时间讨论，由于七千干部议论热烈，便将讨论时间延长至九天，再后来，因一些地方干部不同意将反对分散主义作为会议主题，毛泽东决定成立二十一人报告起草委员会，并将讨论时间再次延长至十五天。参见张素华：《变局：七千人大会始末》，北京：中国青年出版社，2009年，第54—59页。

间。用毛泽东的话来说，这样做“就更能充分地发扬民主，集中各方面的智慧，对各种不同的看法有所比较，会也开得活泼一些”^①。他认为正是因为充分听取了七千干部的意见，大会报告第二稿才写得比较好，“如果不是采用这种方法，而是采用通常那种开会的方法，就是先来一篇报告，然后进行讨论，大家举手赞成，那就不可能做到这样好”^②。

其二，协商时实行“三不主义”。毛泽东在大会上宣告：“我们提倡不抓辫子、不戴帽子、不打棍子，目的就是要使人们心里不怕，敢于讲意见。”^③ 尽管讨论的是社会主义建设的经验教训这样严肃的问题，但是由于提倡民主会风，毛泽东等中央领导人的讲话大都表现出轻松、随意、真诚的特点。刘少奇虽然有大会报告稿，却并没有念稿子，而是另外作了口头报告。毛泽东、周恩来要么是随口讲，要么只有一个简单的提纲。“手持提纲发表大会讲话，是这次七千人大会的一大特色。”^④ 从党内政治生活角度看，这实际上是毛泽东等中央领导人在为与会者作出示范，希望大家都敢于讲真话。然而各地干部在进行分组讨论时，却并非都能贯彻中央的精神。有一个省，本来讨论得生动活泼，可省委书记到那里一坐，就鸦雀无声。毛泽东十分不满这位省委书记的做法，说你“为什么不坐到自己房子里想一想问题，让人家去纷纷议论呢？平素养成了这样一种风气，当着你的面不敢讲话，那末，你就应当回避一下”^⑤。他一方面鼓励党员群众不要怕这样的“霸王”：“你老虎屁股真是摸不得吗？偏要摸！”^⑥ 另一方面，则提醒在座的干部，不让群众讲话是十分危险的。他既严肃又幽默地说道：党委书记如果不是当“班长”而是当“霸王”，像项羽那样一意孤行，并且“总是不改，难免有一天要‘别姬’就是了”。^⑦ 正因为有“三不主义”原则的保护，有党的最高领导人的示范，在这次会议上，七千干部议论纷纷，“讲出了多年憋在肚里的真心话”^⑧。不少省委书记诚恳地作自我批评，甚至有省委书记亲自走到县委书记身旁，为过去的粗暴作风赔礼道歉，“双方都感动得流泪”^⑨。

其三，协商后“服从多数，尊重少数”。党内协商的“界限”之一是遵守党的纪律，少数服从多数。这就产生了一个问题：如何对待少数人的意见。毛泽东明确指出：“只要服从决议，服从多数人决定的东西，少数人可以保留不同的意见。”^⑩ 在他看来，少数人的意见如果是错误的，保留一段时间后，将来他们自然会改正。最可怕的是轻易将少数人的正确意见强行扼杀。真理起初往往掌握在少数人手里，马克思、恩格斯、列宁，哥白尼、伽利略、达尔文一开始都是少数派，都得不到承认，但后来证明他们都是正确的。“我们党在一九二一年成立的时候，只有几十个党员，也是少数人，可是这几十个人代表了真理，代表了中国的命运。”^⑪ 为党的长远利益考虑，应该让少数人保留意见。由此不难看出，毛泽东实际上区分了党内协商的政治纪律和思想认识这两个不同的层面。在政治纪律的层面，少数必须服从多数；但在思想认识的层面，每个党员都有自由思考和保留自己意见的权利。

其四，党对协商过程的全面领导。党对整个协商过程发挥领导作用，保证协商朝着解决实际问题的方向推进。首先，党始终密切关注着与会者的讨论情况。大会大体上以省为单位分为35个组，中央办公厅主任杨尚昆组织了35人分赴各组了解情况，及时将会议动态汇报给中央常委。其次，毛泽东、刘少奇、周恩来等中央领导人带头作自我批评。毛泽东在大会上公开表示：“我们这几年工作中的缺点、错误，第一笔账，首先是中央负责，中央又是我首先负责。”^⑫ 他还诚恳地表示，对于工业、

① 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第17页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第17页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第41页。

④ 张素华：《变局：七千人大会始末》，前揭书，第242页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第24页。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第24页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第23页。

⑧ 王福彬：《一个县委书记的亲历》，《中共关键会议实录》，北京：中共中央党校出版社，2011年，第292页。

⑨ 吴冷西：《七千人大会始末》，《红色记忆：中国共产党历史口述实录（1949—1978）》，济南：济南出版社，2002年，第471页。

⑩ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第39页。

⑪ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第40页。

⑫ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第42页。

商业，自己经验还不足，“少奇同志比我懂，恩来同志比我懂，小平同志比我懂。陈云同志，特别是他，懂得较多”^①。周恩来则具体检讨了自己所犯的两个错误，一个是1959年8月提出超过实际可能的关于“跃进”、“大跃进”、“特大跃进”的标准，另一个是1958年6月主持起草将轻工业下放98.5%、重工业下放96%的文件。刘少奇坦陈过去几年的困难主要是人为原因造成的，是“三分天灾，七分人祸”。毛泽东等中央领导人的讲话，体现出情真意切、实事求是的特点，感化了与会者，带动了讲真话的会风。最后，毛泽东掌握着“出气”的分寸，引导大家围绕如何解决实际问题开展协商。开“出气会”是毛泽东的主张，但当春节过后还有人要“出气”时，毛泽东果断制止了，与会者也感觉到“不能再放了，再放就烧糊了”^②。显然，“出气”只是手段。正如邓小平在这次会议上所说的，“出出气，也是为了通气”^③，最终目的还是协商解决实际问题。

七千人大会取得了重要成果。七千干部通过认真协商，对社会主义建设的长期性和艰巨性有了更加明确的认识。更重要的是，通过对最近几年发生困难的主要原因进行了热烈、深入的讨论，推翻了原来所持的“经验不足”的说法，大体形成了“民主不足”的共识。这更加坚定了毛泽东对党内协商民主的信念。在这次大会上，毛泽东不仅叮嘱地方各级干部回去后“一定要让人讲话”，而且向他们建议，“你们以后召集会议，如果有条件的话，也可以采用这种方法”^④。

三、党内协商民主的实质：将民主集中制植根于群众路线

自从中国共产党沿用列宁所创立的民主集中制原则起，在长期的革命和建设实践中，集中往往被看得比民主更为重要，而民主则更多地被作为达到集中的手段。同样是在七千人大会上讲民主集中制问题，刘少奇与毛泽东的侧重点完全不同。刘少奇引用列宁的名言“无产阶级实现无条件的集中和极严格的纪律，是战胜资产阶级的基本条件之一”^⑤，并解释道，“列宁的意思是，无产阶级需要集中制，是绝对的”^⑥。如果说革命战争年代需要更多的集中统一，那么，进入社会主义建设时期后，治国理政相比领军作战的复杂性，则使得忽视民主的高度集中统一政策屡屡碰壁。如何在民主与集中之间求得平衡，成为摆在中国共产党面前的紧迫问题。因此，新中国成立后，毛泽东多次强调要发扬民主，“商量办事”。1954年，他在同民主党派和无党派民主人士座谈时指出，“我们的国家制度是人民民主专政，民主是商量办事，不是独裁，但集中是必要的”^⑦。在1956年《论十大关系》讲话中，他又指出“中央要巩固，就要注意地方的利益。我们要提倡同地方商量办事的作风”^⑧。

在开始探索社会主义道路时，毛泽东就力图走一条中国自己的路。他清楚地看到苏联模式过于强调集中的弊端所在，提出要发挥中央和地方两个积极性。但在接下来的“大跃进”运动中，由于经济权力向地方过度下放，造成了混乱局面。在随后的调整过程中，中央的粮食征购等指标又遭到对“一平二调”心有余悸的地方政府的抗拒。因此，七千人大会一开始确立的主题是反对分散主义，这一主题被写进了刘少奇的大会报告稿。然而各地干部在讨论报告稿时，有不少人不同意中央反对分散主义的意见，指出党内民主不足才是导致混乱局面的原因。这引起毛泽东、刘少奇等领导人的重视。刘少奇在修改后的大会报告稿中，将第二个问题“关于集中统一”改为“加强民主集中制，加强集中统一”^⑨，补充了党内民主的相关内容，但侧重点仍十分明显，即“加强集中统一”。毛泽东在刘少

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，前揭书，第723页。

② 张素华：《变局：七千人大会始末》，前揭书，第358页。

③ 《邓小平文选》第1卷，前揭书，第312页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第17页。

⑤ 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第135页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第15册，北京：中央文献出版社，1997年，第48页。

⑦ 《毛泽东思想年编》，北京：中央文献出版社，2011年，第777页。

⑧ 《毛泽东思想年编》，前揭书，第802页。

⑨ 张素华：《变局：七千人大会始末》，前揭书，第128页。

奇的基础上，侧重讲了党内民主的相关问题。毛泽东沿着他在新中国成立后多次强调的“商量办事”的思路，进一步针对党内提出民主协商的问题。他郑重指出，党内要重视集体讨论。“不论党内党外，都要有充分的民主生活，就是说，都要认真实行民主集中制。要真正把问题敞开，让群众讲话，哪怕是骂自己的话，也要让人家讲。”^①他用警示性的口吻说道：“让人讲话，天不会塌下来，自己也不会垮台。不让人讲话呢？那就难免有一天要垮台。”^②

党内协商民主是以党的根本组织制度和领导制度即民主集中制为制度原则的。相对于国家层面的民主协商，党内的民主协商尤其必须严格地执行民主集中制。因此，党内协商民主与民主集中制不是一种非此即彼的取代关系，而是民主集中制在治国理政条件下的延伸、发展和完善。从延续性视角看，毛泽东用“民主”、“党内民主”、“讲话”、“讨论”等关键词勾勒出的党内协商民主，正如他自己所说的，本身就是“把民主集中制健全起来”。^③

问题在于如何把民主集中制健全起来。七千人大会表明，毛泽东力图通过群众路线来健全民主集中制。群众路线是中国革命取得成功的法宝。在1943年《关于领导方法的若干问题》中，毛泽东对“从群众中来，到群众中去”的领导方法作了详细阐述：“这就是说，将群众的意见（分散的无系统的意见）集中起来（经过研究，化为集中的系统的意见），又到群众中去作宣传解释，化为群众的意见，使群众坚持下去，见之于行动，并在群众行动中考验这些意见是否正确。然后再从群众中集中起来，再到群众中坚持下去。如此无限循环，一次比一次地更正确、更生动、更丰富。”^④由此可见，作为一种工作方法的群众路线，本身就是收集和集中群众意见、形成正确决策的过程，这与民主集中制是一致的。然而，新中国社会主义建设的曲折表明，党的群众路线并没有真正得到贯彻。“大跃进”运动虽然是一场群众运动，其中的失误却恰恰在于违背了群众的自愿，违背了群众路线。因此，在总结“大跃进”经验教训的同时，毛泽东试图将七千人大会作为一次民主集中制与群众路线相结合的新的演练和示范。正如他自己所说的：这次开会的方法就是“一个民主集中制的方法，是一个群众路线的方法。先民主，后集中，从群众中来，到群众中去，领导同群众相结合”^⑤。

在七千人大会上，毛泽东还强调要发扬批评与自我批评的作风。毛泽东指出：在协商时，“要发扬民主，要启发人家批评，要听人家的批评。自己要经得起批评。应当采取主动，首先作自我批评。”^⑥可见，批评、自我批评也是党内民主协商的重要形式。当然，在党内决策过程中发扬批评与自我批评的作风，并不只是为了“惩前毖后，治病救人”，更主要的是作为一种政治沟通，让党员群众的意见得到充分表达，以促进实际问题的解决。实际上，这也是群众路线的体现。

总之，毛泽东心目中的党内协商民主，是民主集中制和群众路线、批评与自我批评作风相结合一种产物^⑦，核心实质是将民主集中制原则深深植根于群众路线。毛泽东在七千人大会上一再强调的“没有民主就没有集中”，突出了民主协商、民主批评对于民主集中制的前提性和基础性意义，这就将民主集中制的根基落实到了民主。如果说民主集中制的关键在于集中，其根本则在于民主，而这里的“民主”，正是扎根于群众的民主，也就是实行群众路线。在毛泽东这里，民主集中制是党内协商民主的制度原则，群众路线则为这一原则奠定了深厚的群众土壤，为校正其成长趋向提供了凭借，从而为在党的集中统一前提下扩大党内民主、优化党内政治生态提供了可能。

① 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第18页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第43页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第42页。

④ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第899页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第17页。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第42页。

⑦ 在七千人大会讲话中，毛泽东对与这三者直接相关的概念的使用频率是相当高的。据笔者统计，在讲话文本中，毛泽东提到“民主集中制”概念共15次，“群众路线”2次，“群众”39次，“批评和自我批评”3次，“批评”31次，“自我批评”11次。

四、几点启示

毛泽东在七千人大会前后对党内协商民主的探索，是党的历史上一次可贵的探索，为今天推进党内民主建设提供了重要启示。

首先，毛泽东试图将民主集中制和群众路线相结合，创造一种具有中国特色的、既有民主又有集中的党内协商民主，推进民主集中制的中国化。新中国成立后，中国共产党一直以苏联共产党为效仿对象。列宁时期俄共党内本来有较好的民主风气。然而，自列宁去世后，苏共在党内民主方面长期停滞不前，甚至出现倒退。苏共党内不允许不同意见存在。斯大林在政治局做报告时，其他委员都忙于记笔记，散会后立即执行。^①毛泽东对苏共的做法不以为然。苏共二十大揭开了“盖子”，让毛泽东更清楚地看到苏联共产党忽视党内民主建设的弊端和危险性。在修改《关于无产阶级专政的历史经验》一文时，毛泽东明确指出：“斯大林在他一生的后期，愈陷愈深地欣赏个人崇拜，违反党的民主集中制，违反集体领导和个人负责相结合的制度”，最终“脱离了客观实际状况，脱离了群众。”^②

为了避免重蹈苏联在党内民主建设上的覆辙，毛泽东十分看重中国共产党在长期革命实践中形成的、属于自己的优良传统。^③在八大二次会议上，毛泽东提出，斯大林的“干部决定一切”的口号没有辩证法，“干部决定一切，群众呢？”^④干部如果不与群众结合，那就是“空头政治家”。在七千人大会上，毛泽东强调中央要听取各地干部的意见，因为他们“比较接近下层”，比中央的同志“更加了解情况和问题”^⑤。同时，他不仅在大会上倡导批评与自我批评作风，而且带头作自我批评。这说明毛泽东试图通过将民主集中制和群众路线、批评与自我批评的作风相结合，建立党内集体协商的机制，调动全体党员的积极性，创造一种不同于苏联模式的、既有民主又有集中的党内协商民主。这种党内协商民主，由于突出了党员群众的广泛参与，突出了党内不同意见的碰撞和磨合，有效地提升了党内决策的科学性和回应性，有力地推进了民主集中制的中国化。

其次，党内协商民主植根于群众路线的最终目标，应是群众路线融入制度建设，建立起完善的党内协商民主制度体系。七千人大会提出党内协商民主仅半年后，八届十中全会即重提阶级斗争，此后党内斗争的弦绷得越来越紧，最终发生了“文化大革命”。可见，这一时期的党内协商民主更多停留在理论构想的层面，在实践中只不过是昙花一现。究其原因，主要在于缺乏成熟的制度体系作为保障。要使协商充分发挥制度效力，真正“成为促进和巩固民主政治的重要资源，首先必须使协商成为一种制度化的过程”。为此，应当把所有的协商纳入完善的制度体系中加以建构。^⑥不能说毛泽东不重视制度建设。在七千人大会的讲话中，毛泽东在表达了自己不擅长工业、商业后还说：“我注意得较多的是制度方面的问题，生产关系方面的问题。”^⑦但是，毕竟此时仍处在对党内协商民主的初步探索阶段，毛泽东提出的一些协商规则并未能持续，更谈不上成为党内法规。在七千人大会上，毛泽东可以依靠自己崇高的威信，严厉批评省级干部不让县级干部讲话，警告他们不要忘记党的优良传统。但是，毛泽东不在场的时候，又如何保证他们不这样做呢？可见，只有形成完善的制度体系，才能为党内协商民主提供可靠的保障。问题是，在利用现有的制度资源如民主集中制、党代表大会制度等的基础上，如何将群众路线、党的优良作风转化为党内民主制度体系，并不是一件容易的事情。

① 高放：《什么是党内民主》，《炎黄春秋》2009年第11期。

② 《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第62页。

③ 实际上，中国共产党的优良传统除了来自党自身的长期革命实践和马克思主义理论，也根源于中国历史和中国传统文化。在七千人大会讲话时，毛泽东讲了刘邦从谏如流、项羽刚愎自用的故事，告诫大家要善于“采纳各种不同的意见”。参见《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第22—23页。

④ 张树军、齐生主编：《中国共产党重大会议实录》上卷，长沙：湖南人民出版社，2006年，第414页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第16页。

⑥ 林尚立：《协商政治：对中国民主政治发展的一种思考》，《学术月刊》2003年第4期。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第33页。

1956年中共八大开启的党代会常任制改革，无疑也是希望党代会能真正成为体现群众路线、批评与自我批评作风的党内制度，正如邓小平在《关于修改党的章程的报告》中所指出的那样，“成为充分反映群众意见、开展批评和争论的讲坛”^①。然而，八大二次会议之后，八大三次会议再也没有召开，党代会常任制改革面临重重困难，以流产而告终。直到今天，如何通过制度设计正确处理民主与集中的关系；如何既把群众路线落到实处，又不至于造成党内的分散主义、尾巴主义；如何既把批评与自我批评作风落到实处，又不至于造成借批评来打击党内同志，都是中国共产党必须直面的问题。

再次，党内协商民主植根于群众路线的当前目标，应以基层为重要着力点，发展基层党组织协商民主。七千人大会后，在整理毛泽东和刘少奇的报告时，党的“秀才”们注意到毛刘之间一个讲“民主”、一个讲“集中”，让人困惑不解。当时，田家英是这么理解的：刘少奇着重解决中央与省、部之间的关系，所以强调集中；毛泽东着重解决省与县之间的关系，所以强调民主。^②这个说法颇耐人寻味。刘少奇当时除了因解决粮食征购和经济调整等迫切问题必须强调集中外，或许也看到了中央与省、部之间开展党内协商的难处。为了深入总结工作经验，召开七千人大会实有必要。但是组织一次有七千多人参加、与会者来自全国各地、历时二十八天的从中央到县的五级干部会议，其困难程度是可想而知的。毛泽东深知这一点，表示“采用这种方法，要有充裕的时间”^③。除了物质层面需要时间、交通、场地等诸多条件的保证外，中央与省、部之间如何在权力不对等的前提下进行平等协商，恐怕是更加棘手的问题。这大概也是后来中央再也没有开过此类会议的一个原因。党内协商民主是党员之间的平等协商，相对党内选举而言是更为直接的民主形式。从我国国情来看，这种民主形式比较适合先在基层党组织中运用。基层党组织规模较小，党员熟悉本地公共事务，党员之间虽有一定的党内职务级别差距但又共处一个“熟人社会”，组织会议的成本也不高，这些都为实行党内协商民主、贯彻群众路线提供了条件。当下，各地基层党组织通过“民主议事会”、“民主恳谈会”等新的形式进行党内协商，创新了党内协商的形式，也为党内协商民主将来的进一步发展积累了经验。

(责任编辑 欣彦)

① 《邓小平文选》第1卷，前揭书，第224页。

② 吴冷西：《七千人大会始末》，《红色记忆：中国共产党历史口述实录（1949—1978）》，前揭书，第471页。实际上，对于党员群众和基层干部，刘少奇并没有特别强调加强集中统一。他在大会报告中说：“在党员群众和不脱离生产的干部中，不要去反对分散主义，只对他们进行关于社会主义和全局观点的教育”。参见《建国以来重要文献选编》第15册，前揭书，第60页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，前揭书，第17页。

政治宣传、社会传播、国家认同： 乡村干部与过渡时期总路线

余 翔

【摘要】乡村干部作为建国初期新兴的社会阶层，在过渡时期总路线的传播中具有承上启下的独特地位和作用。乡村干部通过自己培训、教育，担负起了在乡村传播过渡时期总路线的任务。在总路线的宣传中，乡村干部通过丰富多样的形式和语言，将政治宣传转化成适合乡土社会的社会传播；通过乡村干部意见领袖功能的发挥，有效降低了总路线实施过程中的社会冲突和社会成本；通过沟通国家与乡土社会的政治传播，进一步构建起了农民的国家认同。

【关键词】乡村干部；过渡时期总路线；政治宣传；社会传播；国家认同

中图分类号：D261.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0059-09

作者简介：余翔，河南信阳人，法学博士，（广州510665）广东技术师范学院马克思主义学院副教授。

基金项目：广东省哲学社会科学“十二五”规划2013年度项目“过渡时期总路线社会传播研究”（GD13XDS04）

社会主义改造是过渡时期总路线（以下简称总路线）的重要内容，直接关系到我国能否实现社会主义制度。农业社会主义改造，是深刻的制度变革和利益调整的过程。农业社会主义改造对农民来说是全新的事物，农民对改造的利益得失并不明确，这与中国共产党此前开展的“以耕者有其田”为目标的土改完全不同。对中国共产党来讲，如何让思想保守的农民认识、接受、参与农业社会主义改造，接受社会主义改造后全新的社会经济制度，是巨大的挑战。

有效的宣传和动员，是中国共产党在重大决策落实上最为重要的法宝。新中国成立后，中国共产党适应新的形势，继承战争年代宣传动员的传统，不断完善宣传体系，宣传动员向基层覆盖。同时，通过识字班等多种形式，提高农民的文化水平，在一定程度上提高了农民对国家政策的理解水平。不过，简单的政治动员和思想宣传，对于乡土社会来讲，始终难以取得理想的效果。用农民所能理解的话语和逻辑进行宣讲与解读，特别注意选择适合于乡土社会的传播方式，将国家的动员和宣传转换为乡土社会的传播，就成为必须的选择。如此重要而艰巨的任务由谁来承担和完成？“政治路线确定之后，干部就是决定因素。”^①进一步讲，总路线的宣传也是打破乡土社会的乡土意识，建构国家认同的过程。党的总路线和党在农村的一切政策的正确贯彻，与总路线相伴相随的国家认同建构，都离不开党在农村的基层组织和广大乡村干部。

本文聚焦于乡村干部在农业社会主义改造过程中，将国家的政治宣传、政治动员转化为乡土社会的人际传播，促进农民的国家认同的方法和途径，分析其特点和意义。

^① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第526页。

一、过渡时期乡村干部的状况和特点

新中国成立伊始，中共便着手运用国家政权力量改造乡村社会。经过土地改革和互助合作运动，到1952年，各地在农民协会和农民代表会议基础上，召开了乡村人民代表会议，选举了乡村人民政府，在农村建立了人民民主专政的基层政权。这一时期的农村基层政权设置主要有两类，一类是华北、东北等老解放区继续巩固区、村两级政府体制；另一类是东南、西南等新解放区用区公所、乡政府体制代替国民党的区公所、乡公所以及保甲制，建立新的乡政权。至此，行政村取代村落家庭成为农民经济和社会生活的主体，国家和中共权力触角延伸到基层乡村社会。

中共非常重视乡村干部在社会主义改造中宣传动员的作用。如华北局和各地党委不仅选派大批干部到工厂、农村去宣传，而且训练了基层宣传骨干，并依靠这批力量把运动推向全国。这种骨干在河北省训练了170多万人，在山西省训练了约100万人，在内蒙古自治区东部地区共训练了3万人。^①

统观建国初期的乡村干部，有如下特点：

第一，是社会大变动时期新生成的乡村社会精英，政治思想觉悟较高，但思想状况较为复杂。乡村干部的主要构成是建国前参加革命的中共党员和建国初三大运动中涌现出来的农村积极分子，以及刚出学校的青年学生，此外，还包括一部分可留用的旧政权遗留人员。这些人通过社会大变革，取代了过去农村的地主乡绅，是新的乡村社会精英。他们能够成为乡村精英，主要得益于中国共产党带来的社会大变革，这使得他们对中国共产党的政策具有很高的支持度。如《人民日报》报道的模范乡村干部、辽西北镇县李屯村党支部书记兼副村长佟玉兰，出身贫雇农，受过地主的压迫，吃过旧社会的苦；新政权建立后，在党的领导下，翻了身，当家作主了；她认真执行党的政策，关心农民疾苦，带领周围干部一同进步；虽然文化程度不高，但是立场坚定，思想正确，带领广大贫苦农民走向美好的新社会。^②不过，乡村干部的来源构成比较复杂，文化水平普遍较低，甚至达不到小学程度，许多村庄找不出一个能记账的会计人员^③，政治思想状况也呈现复杂态势。这些特点对农业社会主义改造政策在农村的传播有比较大的影响。

第二，在国家与乡村社会之间具有中介地位，地位特殊且重要。在中国传统的乡土社会，乡村精英——乡绅具有连接国家和乡村基层的中介作用。晚清和民国时期，传统的乡绅一部分移居城市，不再是乡村精英；一部分“劣绅化”，成为所谓的赢利型经纪，利用自己的独特地位，在国家和农民两头捞取利益；一部分走向革命，试图彻底改造传统社会。总的来说，乡绅不再具有连接国家和乡土社会的功能。新中国成立后，中国共产党面临着重构农村基层社会秩序的重要任务，新的乡村精英——乡村干部群体——应运而生，他们同样要担负起连接国家和乡村基础社会的功能。一方面，他们要代表执政党和国家，将国家意志和政策在乡村落实；另一方面，他们要代表乡村基层群众，将乡村的情况如实向上级反映。

第三，具有劳动者和小私有者的双重属性，经济状况总体不佳。乡村干部构成以贫雇农为主，虽然这些贫雇农出身的乡村干部，在土改中表现出较高的政治热情和坚定的革命性，但是土改后的中国农民和乡村干部，处在长期分散的小农经济的生产方式下，养成了小私有、小生产者的狭隘自私思想。土改后，这种思想有所抬头。比如，建国初期出现了所谓“李四喜思想”，主要是指土地改革完成后乡村干部出现的一种松气麻痹思想。李四喜是一个贫苦农民，在激烈的土地改革斗争中，表现得很勇敢积极，被培养提拔成为乡干部，但到土地改革完成后，分得了土地、房屋和胜利果实，娶了亲，生了儿子，便错误地认为敌人已经打倒了，“天下太平，万事大吉”。他把土地改革的完成看成革命事业的完结，于是不愿再做工作，不愿再为群众服务，要求回家“埋头生产”、“发家致富”。

① 《中共中央华北局召开专门会议进一步部署总路线的学习和宣传》，《人民日报》1954年2月27日第1版。

② 《模范干部佟玉兰》，《人民日报》1953年5月31日第3版。

③ 陈大斌：《从合作化到公社化——中国农村的集体化时代》，北京：新华出版社，2010年，第12页。

“许多乡村干部要‘请长假’，辞职不干，有的甚至不经过上级批准，就卷起被窝自己走了。乡村工作没有人管。”^① 这就是典型的李四喜思想。有些乡村干部甚至有资本主义思想和剥削行为，“据安徽宿县地委反映，灵璧县一个区三十六个乡干部中即有十八个准备在普选中落选以便回家发财；安庆地委乡村干部中有资本主义剥削行为的占百分之四十左右。（这一估计可能太高了）；六安地委乡村干部中剥削行为的占百分之十一。”^② 不过，绝大部分乡村干部都处于半脱产状态，村组干部甚至没有任何形式的薪酬，生活主要还是依靠农业生产，部分乡村干部的家庭生活和生产存在困难。如《新湖南报》报道的衡阳县墨江乡主席胡际发，全家四口人分了7亩田，靠他一人劳动。7月间，田里干了，自己却在区里开了7天会，结果家里的庄稼早死了一大半。有一次家里没有饭吃，他母亲拿着锅子到乡政府，找他要米下锅，他没有办法急得哭了起来。^③

第四，乡村干部自身和工作环境都处在剧烈变化之中。国民党统治下的中国农村，基本上仍然属于传统的宗法社会。共产党建立政权以后，利用政权力量对宗法社会进行全方位的改造，社会处在复杂的转型和剧烈的变化之中。乡村干部绝大部分属于宗法社会的底层力量，他们本身是宗法社会的产物，现在却担负着消灭宗法社会的任务，自身也在剧烈变化。作为分到田地的农民，乡村干部也是农业社会主义改造的对象，他们必须服从改造的要求，还要想办法让农民适应和服从改造。

乡村干部的这些特征，给总路线在农村的传播带来了多方面的影响，总路线在广大农村的学习、宣传、贯彻执行不可能是一帆风顺的。

二、乡村干部传播过渡时期总路线的内容和形式

总路线由一系列具体的政策组成，背后包含复杂的社会政治理论。乡村干部本身文化素质不高，他们对总路线的理解也具有难度。为此，中央要求首先对乡村党员干部开展总路线的教育培训。1953年12月11日，《人民日报》发表《教育区乡干部彻底懂得总路线》的社论。社论指出，各地召开区乡干部会议和党员会议，组织基层干部和党员学习总路线，并布置购粮工作、合作互助工作及其他冬季生产工作，收到很大的效果。在总路线提出以后的几个月中，湖南省8万多区、乡干部在学习国家总路线中受到了很大鼓舞，都决心要领导好农村工作，引导农民向社会主义方向前进。在很短的时间内湖北省就已有25万干部参加总路线的学习，有的地区已通过这些干部向广大群众进行宣传。四川省除少数民族地区与个别边远地区外，全省有130多个县的20多万区、乡、村干部学习了总路线。^④ 1953年11月11日，松江县召开1300余人的乡村干部大会，中共华东局第三书记谭震林亲自到会作了关于党在过渡时期的总路线和总任务的报告，会后由县委有计划地领导干部进行了座谈，并引导他们就报告的内容逐段讨论，乡村干部对总路线和总任务都有了一个轮廓的认识。^⑤ 经过学习的干部，政治觉悟和工作积极性都普遍提高，对农村实行社会主义改造的前途也有了较为明确的认识。

对广大农民群众来讲，理解总路线包含的政策难度更大，空泛地宣传说教不会激起他们的兴趣，他们更需要的是乡村干部的解读和口语化的宣传。这些因素决定了乡村干部对总路线的宣传，必须围绕具体的农村政策开展，为政策落实服务。

（一）宣传粮食统购统销政策

粮食是关系到国计民生的重要战略物资，粮食问题对于中共新生政权来说性命攸关。它不仅关系到城市稳固、人心安定、生产恢复、巩固国防、保证经济建设等问题，而且关系到中国最大多数人口，即中国农民和共产党各级政权的关系问题。

① 龙牧：《介绍新湖南报关于李四喜思想的讨论》，《人民日报》1951年9月26日第3版。

② 《中共中央文件选集（1949.10—1966.5）》第15册，北京：人民出版社，2013年，第3页。

③ 刘河：《衡阳县墨江乡干部思想情况调查》，《新湖南报》1951年9月11日第2版。

④ 《教育区乡干部彻底懂得总路线》，《人民日报》1954年1月7日第1版。

⑤ 《中共江苏松江县委采取各种有效方式 向基层干部进行过渡时期总路线教育》，《人民日报》1953年11月30日第3版。

1953年10月16日，中共中央印发《关于实行粮食的计划收购与计划供应的决议》（以下简称《决议》）。《决议》指出，实行统购统销政策，既是引导农民走向互助合作的社会主义道路和对农业实行社会主义改造所必须采取的重要一环，也是党在过渡时期总路线的必不可少的组成部分。《决议》要求“必须动员全党的力量，向广大人民，主要是向农民进行充分的工作，才能完成这个极为艰巨的任务”。《决议》认为，实现这个政策的关键在于教育党员和教育农民，首先是向各级干部和全体党员讲通道理，然后通过他们去向所有农民讲清道理，必须使他们懂得党在过渡时期总路线和总任务。^①为此，中央制定了《中共中央关于统购粮食的宣传要点》。宣传要点包括：什么是总路线；实行总路线，建设社会主义，为什么要统购粮食；为了统购粮食发展建设，农民的任务是什么^②。

统购统销工作是关系到每一个城乡人民群众，特别是关系到每个农民的大事，这是一项极为艰巨的任务。如果说土地是农民的命根子，那么粮食就是农民的生命。要做通农民的思想，难度可想而知。多数干部苦于“没理由说服农民”、“找不到国家与农民间的共同利益之点”，因而表现得很难。^③尽管统购统销政策提出之初，一些干部对此有抵触情绪和错误认识，然而经过总路线的学习，乡村干部对总路线的认识提高了，并能从党的总路线出发，认识粮食统购统销的重大意义。在随后开展统购统销政策的宣传中，乡村干部发挥了重要作用，起到显著效果。

一是结合总路线总任务，宣传收购粮食的目的意义。针对广大农民群众，开展总路线和统购统销政策教育，不断提高他们的社会主义觉悟，使农民明白把余粮卖给国家，是对社会主义建设的应尽责任。如山西省平顺县西沟村农林畜牧生产合作社社长李顺达，积极向广大农民群众宣传总路线，并带头出售余粮。李顺达在参加中共平顺县委召开的扩大干部会议，并听取县委负责同志关于总路线的传达报告后，回忆起自己村庄的农民组织起来摆脱穷困逐渐富裕的经过，以及1952年赴苏联参看到苏联集体农民的幸福生活，认识到总路线的重要意义。会后，他积极宣传总路线。在县、区、乡、村各级干部党员会议上，李顺达作了七次关于苏联集体农民生产生活情况的报告。12月10日，又在山西人民广播电台作了“我是怎样走互助合作道路由穷变富的”演讲录音，向全省农民广播。他还深入本村各户，帮助农民了解总路线的意义。李顺达由于认识到国家工业化对农民的好处，积极把全部余粮1300斤出售给国家。李顺达的爱国行动感动了许多农民。原来打算只出售800斤粮食的社员张小变，又多出售了700斤。全社48户原计划出售余粮9000斤，以后增加到1.4万多斤；全乡也由4.5万斤增加到5.5万斤。^④

二是宣传统购统销的意义和应掌握的政策标准、工作方法。上海市江湾区脱产干部通过学习《人民日报》社论，深刻认识到统购统销的重要意义和应掌握的政策标准、工作方法。受过培养的骨干积极分子，分别在乡干部扩大会、选区群众会、青年会、妇女会上带头表示搞好生产和自报卖粮数字，以实例教育群众，使基层干部和群众提高认识，逐步打消顾虑，纷纷在小组自报卖粮。宝山县第五选区沈炳炳妻说：“我一向不到乡里开会的，不懂哈，通过大会，晓得了道理，把存了三年的116斤小麦，卖给国家。”^⑤江湾区第一选区党员陈金祥、陈龙根，妇女干部孙桂仙等，在收购粮食过程中，积极向群众宣传教育，动员开会，打通思想，帮助群众挑粮，推动了群众卖粮，使该选区卖出粮食28担，超额完成任务。^⑥

三是运用群众语言宣传统购统销政策。运用群众语言宣传政策，是乡村干部的优势所在。山东省莘县五区刘营村干部武法科运用群众语言，积极宣传总路线和粮食统购统销政策，教育群众，使农民群众从切身体验中逐步提高认识，增强认同。武法科在宣传总路线和粮食统购统销政策时，领着开组

① 《中共中央文件选集（1949.10—1966.5）》第14册，北京：人民出版社，2013年，第131页。

② 《中国共产党宣传工作文献选编》第3册，北京：学习出版社，1996年，第611—617页。

③ 《中共中央文件选集（1949.10—1966.5）》第14册，前揭书，第163页。

④ 《李顺达积极宣传总路线并带头出卖余粮》，《人民日报》1953年12月20日第1版。

⑤ 宝山县委：《关于进行粮食统购工作的情况》（1954年6月13日），宝山区档案馆藏档：1-6-005-020。

⑥ 上海市江湾区委：《中共上海市江湾区委员会关于统购统销第一步工作的情况报告》（1954年1月20日），上海市档案馆藏档：A71-2-346-1。

会。在会上，他对中农马丙源说：“这些日子区上工作组和咱乡党总支，在咱村传达总路线，粮食计划收购、计划供应的政策，还领着翻来覆去的讨论，你明白了吧？”马丙源低着头没精打采的说：“明白啦！”看开会的人有些自满情绪，他接着说：“这些日子，咱村里，不论是白天黑夜，干着活，吃着饭，都讲咕社会主义咋的好，拖拉机咋着好，你们说说，拖拉机是从哪里来的？”听完农民群众的回答后，他用村民熟悉的语言解释说：“可以说拖拉机是工人老大哥在工厂里和咱们大家伙在地里，一块干，才造出来的。咱离了工人老大哥一天也不能过。前几天开会，不是已经讨论过了吗？咱穿的细布，点的灯油，还有锅，碗、铲子、刀，耕地用的犁、耙、铍……哪一样不是工人老大哥造的。咱们没有这些东西，就不能干活，就不能吃饭。可是工人老大哥离了咱们也不行哪！工人老大哥在工厂里，干活得吃饭。这就要我们大伙努力生产、多打粮食去支援。所以只要工人老大哥和咱们大家伙，并起膀子，合起来干，才能造出拖拉机，才能实现社会主义。”^①

武法科在会上还讲了自己从县里开会回来，怎样打通他老婆的思想、把外甥小三的思想顾虑解除了等。经过他的宣传教育，刘营村的农民群众对总路线和粮食计划收购、计划供应政策有了正确认识。马丙源的老母亲说：“你说的真对！真好！净些是实在话，实在事。叫你说的我心里光想着快点卖余粮啦！回家再打算打算，多卖点。”武更申说：“以前我想错了，顾虑这，顾虑那的，这会思想可通啦！我一定参加俺三爷武法科的互助组，再把余粮卖给国家……”高玉珍说：“我缺三个月的粮食，我打算要多用代食品，节约粮食。我还要使劲生产，好使明年多打粮食，卖给国家，建设工厂，社会主义好早到来。”^②农民群众觉得“眼睛亮了”、“心里有底了”、“以后的事情更好办了”，就会积极拥护国家的购粮政策，踊跃把粮食卖给国家，生产积极性也空前高涨，纷纷参加互助合作运动，准备扩大农业生产。

（二）大力宣传农业生产互助合作

农业合作化在总路线中占据核心地位。1953年10月15日，毛泽东在同中央农村工作部负责人谈话时指出，“从解决这种供求矛盾出发，就要解决所有制与生产力的矛盾问题”，“个体所有制必须过渡到集体所有制，过渡到社会主义。”^③他特别强调“在农民群众中，有系统地和反复地宣传我党关于农业合作化的方针、政策和办法。在向农民作宣传的时候，不但要解释合作化的好处，也要指出合作化过程中会要遇到的困难，使农民有充分的精神准备”^④。

农业合作化直接关系到农民的切身利益。作为土里刨食的务实主义者，农民对关系到生存的利益最为关注，他们有一套自己的行为准则和评价标准。土地是农民的命根子，农业合作化直接处理的就是土地，如何说服农民加入合作社，改变土地所有制，成为摆在党和政府面前的一大挑战。1953年12月公布的《中共中央发展农业互助合作社的决议》指出：“党的农村工作中最根本的任务，就是用明白易懂而为农民所能接受的道理和方法，去教育和促进农民组织起来，逐步实行农业的社会主义改造。”^⑤乡村干部的宣传和带头作用，在其中发挥着极为重要的作用。

一是联系社员生活实际，通过纵向横向对比开展宣传。如白城县岭下村支部书记纪凤志运用本村鲜活的事例向农民宣传新旧道路的不同，以及走农业合作化的好处。他说：“土地改革时，咱村有五十六匹马，现在有一百二十四匹；原来有四十只羊，现在有二百六十一只。那时候，都是临时互助组，现在有四个农业生产合作社、三个常年互助组、一个季节性互助组。土地改革以前，本村每年才打一千多石粮，今年全村打粮二千九百多石。这就是在毛主席领导下，大家走新道路的结果。今后咱们要照毛主席指示的总路线去走，将来的光景就能更好。咱村贫农马长秀相信党的话，土地改革后就参加互助组，现在入了农业生产合作社，由缺吃少穿，变成日子一年比一年好；农民张凤臣不相信党

① 宋增、敏记：《武法科怎样宣传总路线》，山东：山东人出版社，1954年，第28—30页。

② 宋增、敏记：《武法科怎样宣传总路线》，前揭书，第39页。

③ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第301页。

④ 《毛泽东文集》第6卷，前揭书，第425页。

⑤ 《中共中央文件选集（1949.10—1966.5）》第14册，前揭书，第443—444页。

的话，不参加互助合作组织，跑到城市里想找轻巧活干，结果卖了房子、地，卖了马，还欠人家的债，他现在也后悔了。”^①有的区对比农业生产合作社、互助组与单干的生产，对比供销合作与私商，又以信贷合作对比高利贷，使干部树立了走向合作化的坚定意志。江苏省松江县城西区互助组长张德芳说：“过去只晓得互助组好，产量高，但不知道为什么好，以后领导互助组有方向了。”^②

二是用农民易懂的道理和方法打通农民的思想。农业合作化提出之后，部分农民群众误认为实行农业的社会主义改造，就是“吃大锅饭”、“集体吃饭集体睡觉”^③。要引导个体经济向集体经济转变，必须首先解决个体农民的思想问题，必须面对和回答为什么要改造小农经济、为什么要搞农业合作化等基本问题。乡村干部通过算账的方式，向农民分析小农经济的分散性和落后性：一家一户就是一个生产单位，土地是分成小块经营的，农具还是古老的，耕耘靠人力和畜力，无力采用农业机械和新的耕作制度，收获量低，不能很快扩大耕地面积和提高产量。^④如中共西安县管家村支部领导农民算了几笔账，启发他们懂得“小农经济经不起风吹雨打”的道理，使很多农民深深体会到互助组胜过单干、农业生产合作社比互助组还强。管家村的农民认清这些事实以后，都表示一定把互助组和农业生产合作社办好，今后要打更多的粮食支援工业建设。^⑤再如，前文提及的村干部武法科教育群众时说：“一家一户的进行生产，没个好，笨犁笨耙的，今年一百斤，明年还是百十斤，国家工业化不能支援，生活也不能改善。今年盼明年好，明年还是个破棉袄。再说，咱更不能去当富农地主，走一家发财，千家遭殃的那条旧路，看看现在，咱组织互助组就得了这么大好处，要是成起社来，那好处就更大啦！”^⑥在宣传小农经济对天灾人祸无力抵抗、农业生产互助合作是必由之路的时候，用农民群众明白易懂的语言，开展思想政治教育。比如，“小农经济像三月桃花满树红，风吹雨打影无踪。合作社像苍松，一年四季青葱葱”；“看鸭船联合起来，过长江也不怕了”^⑦；小农经济经不起天灾人祸，“三场病，一场空”；小农经济是一条穷根，“穷根不拔，一定要发芽！”^⑧这些比方形象生动，浅显易懂，贴近生活、贴近群众、贴近实际，使农民群众认清了小农经济和合作社经济孰优孰劣。

三是利用农民群众的接受心理开展宣传。一方面，利用农民讲求实际的心理开展宣传。乡村干部通过本村互助合作组织多打粮食的实际事例，宣传农业合作化的好处。在宣传中，乡村干部指出几年来农民对国家的光荣贡献，指出国家工业化时期农业的重要性和光明前途，适当批评了少数农民不安心农业生产的思想，坚定了农民搞好互助合作的信心与决心。在全村爱国日群众大会上，单干农民黄广顺说：“我家三个劳动力，今年种六垧地，一马一驴，想跟农业生产合作社赛赛。夏锄时，我脚打后脑勺子忙。到秋后我一算，农业生产合作社内的人干一天挣一斗三升粮，一个劳动力净分十八、九石粮；我们爷儿三个才打二十九石九，除去公粮、马料、每个劳动力才匀七石多粮。社员王殿珍一个劳动力，没有马，病了一个多月，还净分十七石粮。我算佩服合作社，它的确比单干强！”^⑨另一方面，利用农民对共产党和毛泽东的崇拜心理开展宣传。白城县岭下村支部书记纪凤志，不仅联系本村活人活事通俗地宣传总路线，而且把总路线和农业社会主义改造与毛泽东结合在一起，跟农民讲搞合作

① 骆子程：《关键在于深入向农民进行总路线教育——白城县岭下村收购粮食工作的经验》，《人民日报》1953年12月19日第2版。

② 《江苏省松江各县各区召开联乡会议 教育农村积极分子认清两条道路》，《人民日报》1953年12月13日第3版。

③ 《必须大张旗鼓地向农民宣传过渡时期的总路线》，《人民日报》1953年11月9日第1版。

④ 《中共中央文件选集（1949.10—1966.5）》第14册，前揭书，第511页。

⑤ 骆子程：《关键在于深入向农民进行总路线教育——白城县岭下村收购粮食工作的经验》，《人民日报》1953年12月19日第2版。

⑥ 宋增、敏记：《武法科怎样宣传总路线》，前揭书，第6页。

⑦ 《江苏省松江各县各区召开联乡会议 教育农村积极分子认清两条道路》，《人民日报》1953年12月13日，第3版。

⑧ 《启发农民自己教育自己》，《人民日报》1953年12月30日第1版。

⑨ 骆子程：《关键在于深入向农民进行总路线教育——白城县岭下村收购粮食工作的经验》，《人民日报》1953年12月19日第2版。

社是毛主席要求的。许多农民说：生活在新中国，你就放心干吧，跟共产党和毛主席走没错。^①

（三）积极宣传国家工业化

总路线的基本内涵是“一化三改”、“一体两翼”：逐步实现社会主义工业化是主体；逐步实现对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造是“两翼”；“一化”是作为世界人口大国重新自立于东方的国家发展战略目标；“三改”是实现这一目标的经济体制保障。总路线宣传提纲强调：“实现国家的社会主义工业化，就可以促进农业和交通运输业的现代化，就可以建立和巩固现代化的国防，就可以保证逐步完成非社会主义经济成分的改造。”^②

在以农业为生的传统农村、在文盲半文盲为主的农民中宣传工业化，面临的困难可想而知。绝大部分农民不知道工业、工厂为何物，不了解工业与农业是什么关系，甚至不懂得国家的工业化与他们自身有没有关系、是什么关系。总的来说，在工业化的宣传上，必须向农民传播工业化的基本知识，同时，要特别讲明工业化与农民自身利益的关系，后者不可避免地成为工业化宣传中的重点和难点。

一是利用自身有限的知识，努力宣传工业化的基本知识。黑龙江白城县岭下村干部，通过国家三年来经济恢复和发展的伟大成就和第一个五年建设计划的远景，宣传国家工业化对农民的好处。农民听到五年后我们国家能出产很多汽车、盖起很多工厂，都异常兴奋。他们还帮助农民分析了几年来国家不断降低工业品价格和提高农产品价格带给农民的好处。如伪满时有一年，本村农民石万金的儿子娶媳妇，拉五石高粱到白城子换回一匹家机布（1.2尺宽的面子，折宽面的布25尺），现在五石高粱能买中等青花旗细布469尺。通过这些事实，使农民认识到国家工业化对农民的好处，鼓舞了农民多打粮食支援国家工业建设的积极性。如一位老农民说：“工业就像水一样，我们农民就像鱼一样。水浅了，鱼就扑腾不开，水深了，鱼才能长大。”^③

二是宣传工业化不仅符合农民的长远利益，也符合农民目前的利益。江苏省松江县召开座谈会，到会代表联系切身经验，讨论了工业和农业、工人和农民的关系，进一步认识到工业和农业的密切关系。有的区委在进行工业化教育时，抓住农民体会最深、兴趣最大的事实，来说明工业化的重要性。如城西在开沈泾塘河时曾使用戽水机，大家都反映“灌水时人不如牛，牛不及机器”。泗泾区民乐乡人民村一个五十多岁的农妇，过去年年在萝卜田里捉虫，两只手都烂了；今年用“六六六”粉治虫，消灭了虫子，产量也提高了，每亩收萝卜40担，她就感觉“六六六”粉好处最大。^④松江县长淞、车墩两乡召开人民代表大会扩大会向干部积极分子进行社会主义教育，乡村干部用具体事实说明工业和农业、工人与农民的关系，使大家懂得国家为什么必须首先集中力量发展重工业。双梅村姚长龙说：“有了重工业，建立了强大的现代化的国防军，美帝国主义碰也不敢碰我们了。”中心村王友林说：“就拿抗旱来说，有了戽水机，戽水就便当得多了。国家有了重工业，我们就可以用机器种田了。”顾锦娟说：“我们用了轧稻机，就比搅稻省力，而且一人抵得上两人用。”^⑤

三是向农民讲清楚工业化与合作化、粮食统购统销的关系。乡村干部围绕实现国家社会主义工业化的奋斗目标，在农民中开展“为了国家的工业化，就要把余粮卖给国家”、“为了国家的工业化，就要走集体化道路”、“教育农民认识实现社会主义工业化对发展农业的重大意义”等宣传教育。湖北省武昌县龚家桥乡黄家老屋的农民代表万达英说：“要过好日子，就要有工业化；要工业化，就一定要把粮食卖给国家。”她把自己的五石余粮卖给国家，黄家老屋的人们大都把她当作好榜样。^⑥刘

① 骆子程：《关键在于深入向农民进行总路线教育——白城县岭下村收购粮食工作的经验》，《人民日报》1953年12月19日第2版。

② 《建国以来重要文献选编》第4册，北京：中央文献出版社，1993年，第704页。

③ 骆子程：《关键在于深入向农民进行总路线教育——白城县岭下村收购粮食工作的经验》，《人民日报》1953年12月19日第2版。

④ 《江苏省松江县各区召开联乡会议 教育农村积极分子认清两条道路》，《人民日报》1953年12月13日第3版。

⑤ 《松江县长淞、车墩两乡召开人民代表大会 扩大会向干部积极分子进行社会主义教育》，《人民日报》1953年12月12日第3版。

⑥ 高长任，梅先若：《万达英是卖余粮的好榜样》，《人民日报》1953年12月24日第2版。

营村干部武法科运用回忆、对比、算账的宣传方法，细致耐心地向农民群众宣传总路线，向农民讲清楚工业化与合作化、粮食统购统销的关系。他说：“照着总路线生产，每亩地还能再多打粮。在过去，生产的粮食，支援前线，八年打败了日本鬼，四年推翻了蒋家朝廷。近两年，世界上的头号强盗——美国鬼，在朝鲜被志愿军打了个鼻乌眼青，龟跑龟爬，缩到三八线以南，不敢动弹，被迫停了战。往后，咱们多打粮，支援工业建设，工业发展了，军队现代化，兵强马壮。美国鬼再捣蛋，咱就打他个落花流水，叫他回老家。”“咱们多打粮，供给工人老大哥。工人老大哥，给咱们造新式步犁、双铁犁、马拉犁、农药、化学肥料。有了这些东西，咱们就能保证深耕细作，免除害虫。”^①“总路线、社会主义，就是要人人有饭吃，有衣穿，过幸福生活。”^②武法科宣传总路线成效显著，其妻女、亲戚及刘营村的群众都深受教育，积极参加互助合作，大搞生产，踊跃卖余粮给国家。

三、乡村干部传播过渡时期总路线的特点和意义

乡村干部对总路线的传播，具有独特的意义和作用，也因为乡村干部在总路线传播中的独特地位，使总路线在乡村的传播也具有自身的特点。

（一）通过丰富多样的形式，在一定程度上将政治宣传成功转化为社会传播

宣传内容选定之后，形式就显得尤为重要。中国共产党虽然积累了丰富的政治宣传、政治动员经验，但社会主义改造与土改等具有很大不同。对农民来讲，土改的利益得失是清楚明确的，但社会主义改造会带来的利益得失却不明确。照搬土改时期的政治宣传、政治动员已经不大可能，必须有新的方法和途径。必须将政治宣传、政治动员转化为适合乡土社会的社会传播特别是人际传播，利用乡土社会的资源，才能更有效地完成宣传动员的任务。

乡村干部为了更好地宣传总路线，采用了适合农民文化特点和理解能力的多样宣传形式。既有经常性的会议传达和组织宣传，又有依靠劳动模范的典型示范，还有农民群众喜闻乐见的地方戏剧、展览和黑板报等，总路线宣传呈现全方位、多层次特点。典型示范是常用的宣传方法，乡村干部在学习、宣传和执行总路线中发挥模范带头作用。如前所述，西沟村农林畜牧生产合作社社长李顺达和五公村农业合作社社长耿长锁，在学习、宣传和实施总路线过程中率先垂范。像李顺达、耿长锁这样来自农民群众中鲜活的典型，在农民群众中有强大的感召力，群众从他们的模范事迹中，对总路线的认知度和认同度不断提高。概言之，乡村干部以丰富多样的方式和途径，将总路线的宣传转化成较为适合乡土社会特点的社会传播，提升了宣传动员的效果。

（二）通过乡村干部意见领袖功能的发挥，有效降低了总路线实施过程中的社会冲突和社会成本

“意见领袖是人群中那些首先或较多接触大众传媒讯息，将经过自己加工后的讯息传播给他人并影响他人意见的人。”^③政治传播是多级传播，意见领袖在社区中具有举足轻重的地位和作用。在总路线宣传中，乡村干部具有社区意见领袖的地位和作用，他们的观点和看法对农民的影响很大。特别是李顺达、耿长锁这样的劳模，既是乡村干部，又是社区意见领袖，他们在总路线的学习、宣传和执行中发挥着先锋模范作用，群众也从他们的模范事迹中不断加强对总路线的认识。作为社区意见领袖，乡村干部了解当地的情况，他们能够针对不同阶层，采用不同的方式方法。比如，对贫农，主要是进行“当家作主”的教育；对新中农的中下中农，主要是启发“依靠谁翻身”的教育，使其认识到只有跟着共产党走合作化道路，才能彻底翻身；对老中农的下中农，着重启发他们懂得“小农经济经不起风吹雨打”的道理。^④

① 宋增、敏记：《武法科怎样宣传总路线》，前揭书，第5页。

② 宋增、敏记：《武法科怎样宣传总路线》，前揭书，第7页。

③ 李元书：《政治体系中的信息沟通——政治传播学的分析视角》，郑州：河南人民出版社，2005年，第146页。

④ 参见陈益元：《合作化运动中的基层政权与农村社会——以1953—1957年湖南省醴陵县为个案》，《科学社会主义》2005年第3期。

在传播过程中，意见领袖具有加工和解释信息、支配和引导受众、通过信息调整协调社会关系等重要功能，意见领袖在社区中的权威地位和意见领袖特有的人际传播作用，能够形成共识，化解社会冲突，降低社会成本。社会主义改造时期的政治传播，一方面，官方的传播渠道还很不完善，而且农民的文化水平普遍较低，很多农村地区，官方的信息还不能通过广播、报纸直接到达农民；另一方面，我国农村具有较强的乡土性，乡村干部的地位类似于传统的乡绅，他们本身就具有国家与乡土社会的中介地位，具有意见领袖的特殊功能。总的来说，对于社会主义改造这样深刻的社会变革来说，我国付出的社会成本是相对较低的。虽然不能说乡村干部对总路线的解释是准确无误的，也不能说他们的传播是完美的、总路线的实施过程是一帆风顺的，但通过乡村干部社区意见领袖作用的发挥，在很多地方确实比较好地化解了改造可能带来的社会冲突，有效降低了总路线的实施成本。

（三）通过沟通国家与乡土社会的政治传播，进一步构建起农民的国家认同

认同是指社会成员的一种趋同、相近的心理感受，即“自我在情感上或者信念上与他人或其他对象联结为体的心理过程”^①。自古以来，中国农民知道天地君亲师，却很少知道现代意义上的国家，缺乏对现代国家的认同。民国以来，虽然政府努力在农民中宣传国家理念，但囿于各种因素，成效并不明显。乡村干部对总路线的宣传，实际上也是国家观念的传播和国家认同的建构，这是超越具体政策的、影响更为巨大的社会传播。总路线通过具体的政策，把个体、村落和国家有机地联系在一起，让农民认识到国家对自身的巨大意义和影响。可以说，乡村干部是最早建立政治性的国家认同的人群，通过乡村干部对总路线的传播，国家理念被有意无意地灌注其中，传达给农民。不管农民在多大程度上理解了“国家”一词的内涵，也不管农民在多大程度上理解了土地、粮食与国家发展的关系，但通过乡村干部结合农民语言的宣传，“为了国家的工业化，就要把余粮卖给国家”、“为了国家的工业化，就要走集体化道路”、“教育农民认识实现社会主义工业化对发展农业的重大意义”这些概念化的语句深入人心，激发了农民对国家的认知和情感以及个人对国家的责任义务。这种国家认同与对中国共产党的认同联系在一起，对中国共产党在乡村权威的树立和政策的推行有很大的帮助。

四、结 语

“宣传是具有明确意图的大众说服。”^②在“说服”大众的过程中，必须适应大众的特点，将其转化为平等的社会传播、人际传播，才能取得较好的效果。总路线在农村的宣传动员，有一个从政治宣传到社会传播转化的过程，作为社区意见领袖的乡村干部有着特殊的地位和作用。乡村干部作为新中国在农村的新兴社会阶层，取代了传统乡村士绅的地位，凭借对新政权的忠诚和对乡土社会的了解，通过多种形式，将农民陌生的政治宣传、政治动员转化为乡土社会的人际传播，帮助农业社会主义改造以相对较小的代价获得了成功。当然，这并不意味着乡村干部阶层在农业社会主义改造过程中的言行都是正确的。实际上，乡村干部阶层本身也在接受改造，他们中的一些人受自身利益的驱使以及文化水平较低的制约，作风简单粗暴，在农业社会主义改造过程中也发挥了消极的影响和作用。

从国家-社会关系变迁的角度讲，农业社会主义改造宣传、实施的过程，是单干农民向集体农民过渡的过程，也是农村社会结构大变革的过程，更是一个国家认同建构建立的过程。农民从宗族身份、宗族关系中彻底解放出来，逐步建立起国家身份认同，真正成为国家的一员。而乡村干部阶层利用其国家与乡土社会特殊的中介地位，成功地将自身打造成为新社会的农村精英。他们中的佼佼者，几乎都是农业社会主义改造中涌现出的模范。此后三十多年里，他们深刻地影响着中国农村，直到改革开放，这一批人才逐步退出精英的历史舞台，与之伴随的，是中国农村新的大变革。

（责任编辑 欣彦）

^① 《近代中国的国家形象与国家认同》，上海：上海古籍出版社，2003年，第126页。

^② 刘海龙：《宣传：观念、话语及其正当化》，北京：中国大百科全书出版社，2013年，第34页。

从方法论的视角看罗尔斯的“政治转向”

孙小玲

【摘要】 反思平衡标示了一种苏格拉底式开放的伦理研究方法，以经验科学和归纳逻辑为范型，具有尊重却不屈从习俗、强调个体自我反省的特点，体现了罗尔斯思想中自然主义和个人主义的一面。与此不同，罗尔斯的契约论方法则明显受到康德和卢梭的影响，致力于构建一个绝对的、准先验的道德视点（原初状态），以理想共同体中的立法为其旨归。本文通过分析两种方法论取向在罗尔斯不同时期的作品中呈现出的复杂张力关系及其微妙变化，表明与罗尔斯“政治转向”相伴随的是他向反思平衡方法的回归，这一回归也界说了罗尔斯的建构主义最终采纳的形态。

【关键词】 反思平衡；原初状态；康德式建构主义

中图分类号：B712.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0068-07

作者简介：孙小玲，上海人，哲学博士，（上海 200443）复旦大学哲学学院教授。

在《政治自由主义》中，罗尔斯一开始就明确指出，他要阐释的是一种独立于所有完备的（comprehensive）道德和哲学学说的政治正义理论。这通常被称为罗尔斯思想的“政治转向”（political turn）。关于这一转向的必要性，罗尔斯自己提供的解释是因为《正义论》第三编中关于稳定性论证的缺陷，这一论证事实上预设了所有公民都基于同一种道德哲学学说，尤其是康德式的自律观接受他的两个正义原则的可能性。但是，恰恰在一种自由的制度下，我们不能期望任何一种完备的学说会得到全体公民一致的认可，毋宁说“合乎理性的然而却互不相容的完备学说之多元性，乃是立宪民主政体之自由制度框架内人类理论实践的正常结果”^①。鉴于这一多元性事实，罗尔斯认为从某种完备的学说出发要求公民认可一种政治原则不仅不现实，而且违背了公民自由地选择自己可以承诺的道德与哲学信念的权利。所以，我们必须在道德与政治之间做出发界分。对于这一区分以及与之相连的政治转向，学者有赞同也有反对，也有对此抱有疑虑者。本文无意介入这一激烈争论，而是试图从罗尔斯的方法论的变化去理解这一转向。

具体而言，我们认为罗尔斯同时启用了两种不同的方法，即具有经验主义色彩的反思平衡法与一种结合了康德与古典契约理论的准先验（quasi-transcendental）的构造与论证原则的方法，并且两者始终处于一种张力关系之中。毋庸置疑，罗尔斯综合两者而发展出其建构主义方法，但在其思想的不同时期，这一综合呈现出不同的形态。在《正义论》中，罗尔斯更多地倾向于一种康德式的准先验方法，并试图为他的两个原则提供一种近乎绝对的证明；而在《政治自由主义》中，罗尔斯在某种意义上回归到他早期更富有开放性的反思平衡法。对后者来说，任何原则建构的起点只能是我们，即一个特定文化中人们共享的信念，所以，也就不存在一个完全超越特定历史文化的先验的视点以及从

^① John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. xvi.

这一视点出发对道德原则的证明。由于其正义原则建构的基础是一种特殊的制度中人们多少共享的政治信念，这些原则的适用范围也仅限于该政治制度中人们之间的政治性关系，我们甚至可以将原则的建构看作一种特定政治文化中人们对自身持有的信念反思与理解的方式。就此而言，罗尔斯的“政治转向”同时表征了一种方法论意义上的自我限制。这当然不是说前者是后者的结果，在罗尔斯那里道德原则的探讨与对伦理方法的研究互为影响，不存在任何因果关系。尽管如此，我们相信对其方法论经常微妙变化的研究，将有利于我们从一个独特视角把握其道德理论的变化。

罗尔斯对伦理方法的探讨可以追溯到写于1951年的《伦理决断程序之纲要》。在此文中，罗尔斯探讨了一种公正地裁决冲突的利益的程序原则的可能性。按照他的构想，我们首先需要获得一组关于日常道德问题的深思熟虑的判断（considered judgment），即有正常道德判断能力与其它智力的判断者在较为理想的主客观条件下做出的直觉性判断，这些判断者不仅不受可能扭曲我们判断能力的情绪的影响，也不受自己的私利和偏好的支配，并且对有关事实有全面正确的了解，对作为其裁断对象的冲突的利益具有同情的知识。基于这些深思熟虑的判断，可以发现一些解释性原则，按照这些原则，任何有正常能力的判断者都可以在无赖于直觉的情形下做出与深思熟虑的判断一致的道德判断。显而易见，罗尔斯在此所言的原则并非实在的（substantive）原则，而是程序（procedural）原则，即规范指导我们道德判断活动的方法。在理想情况下，或许能够获得一个（组）涵盖所有深思熟虑判断的原则，这在罗尔斯看来构成了伦理学的首要目标。但是，在这一探讨性的尝试中，罗尔斯并没有给出任何这样的原则，也没有断言必定存在着这样的原则。尽管如此，仍然有一些东西是明确的，正如罗尔斯一再强调，对伦理原则的探讨是经验性的，其所采纳的是经验科学中广泛使用的归纳法以概括出“所有深思熟虑的判断中不变的东西”^①。深思熟虑的判断不仅构成了原则建构的起点，而且构成了原则的最终证明，在此意义上，这些原则可以被视为对深思熟虑的判断的解释（explication）。

以一种非常纲要的方式，罗尔斯在此勾勒出一条从深思熟虑的判断到原则而后又返归判断以证明原则的方法论路径。在1971年出版的《正义论》中，罗尔斯称此方法为反思平衡（reflective equilibrium）。所谓的反思平衡可以被视为通过反思深思熟虑的判断而获得原则的活动。罗尔斯在《正义论》中强调这一反思的双向性，我们不仅由深思熟虑的判断进到原则而且从原则返归判断，在这双向性的反思进程中不仅可能修正与判断不符合的原则，也可能修正与原则或者其他深思熟虑的判断不相符合的判断。在此，虽然深思熟虑的判断作为反思的出发点而被假设具有一种临时的有效性，但其与原则的关系不再是证明与被证明的关系，而是一种对话性的、互为作用和互相修正的关系，这一互相作用在理想状态下达到一种原则与判断之间的和谐一致，可以称此理想状态为反思平衡的状态。

显然，与《伦理决断程序之纲要》给出的方法有所不同的是，深思熟虑的判断不再具有原先那种基础的意义，作为标准的也不只是判断，而更多地是判断与原则之间的和谐。反思平衡方法在《正义论》中只是作为原初状态及由其获得的原则的一种必要（不一定充分）的证明而被引入。所谓的原初状态（original position）乃是一种假想的状态，追求自身利益最大化的人们，在这一平等的初始状态就应用于社会基本制度的正义原则作出理性的选择。为了保证这一初始状态的公平性，罗尔斯对其设置了诸多限制，包括著名的无知之幕后。原初状态中的人们被假设不具有关于自身特殊性的任何知识，这样在选择原则时他们就不可能有所偏私。在罗尔斯的《正义论》中，原初状态不只是正义原则产生的机制而且还构成了原则的证明，正义的分配原则即是在公平的初始状态获得人们一致同意的原则，这解释了罗尔斯的“作为公平的正义（justice as fairness）”。我们或许可以将基于原初状态

^① John Rawls, *Collected Paper*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, p. 9.

对原则的证明称为一种程序论证明，原初状态描述了一种纯粹的程序，按照这一程序获得的无论何种结果都被认为是公平的，因为“公平的程序将其公平性传导给了结果”。^①

罗尔斯认为他的原初状态的构想是基于对洛克、卢梭、康德的契约论的抽象。按照这一构想，正义原则被阐释为一种原初契约的结果，平等的原初状态则相应于社会契约论中的自然状态。这当然不是说罗尔斯认为存在一种前政治或前社会的状态，原初状态在《正义论》中更多地被用作一种获得正义原则的程序或方法。这一程序在罗尔斯看来同样可以被用来选择与证明对于个人的原则，这样我们就有了一种完善的正当理论，即罗尔斯所言的“作为公平的正当”（rightness as fairness）^②。基于这一理论，我们还可以进一步界定道德价值等概念，从而获得一种完整的道德理论。显然，作为一种方法或程序，原初状态在罗尔斯的《正义论》中具有举足轻重的位置。不仅如此，正如罗尔斯在《正义论》最后一节指出，原初状态代表了看待我们在社会中的地位的一种“永恒的观点”^③，从这一罗尔斯的阿基米德点出发，我们可以建构适用于所有人类社会的正义和其它道德原则。

二

以原初状态观念为核心的契约论方法，与罗尔斯的反思平衡方法处于怎样的关系之中？丹尼尔斯（Normal Daniels）认为前者事实上隶属于反思平衡，换言之，作为产生原则之程序的原初状态自身已经是我们反思深思熟虑的判断的结果。某种意义上，罗尔斯在谈到对原初状态中被选择原则的反思平衡证明时也似乎暗示了这一点，按照罗尔斯的建议，为了获得一种对初始状况的最可取的描述，我们可以从两端进行，首先看一下原初状态给出的程序是否足以产生与我们深思熟虑的判断或者正义信念一致的正义原则，如果不能，我们或者“修改对原初状态的解释，或者修改我们的判断”^④。除此之外，罗尔斯表明“体现在原初状态中的条件正是我们实际上接受的条件”^⑤。但是，即使我们有必要以反思平衡法去检测在原初状态中被选择的原则，也并不表明罗尔斯的原初状态本身是日常政治信念的一个组成部分。相反，正如德沃金（Ronald Dworkin）指出的，“我们通常并不认为只有在原初状态的那种特殊的困境中选择的原则才具有可接受性”^⑥。德沃金并不因此否认原初状态的意义，其所否认的只是将原初状态视为反思平衡的一个要素的观点。^⑦在他看来，原初状态本身预设了一种深层理论（deep theory）或观念，在这一理论阙如的情况下，不能仅仅通过反思而获得原初状态，罗尔斯对原初状态的契约论起源的认可事实上表明了这一点。

对此，丹尼尔斯可能会认为德沃金没有充分重视狭隘（narrow）和广泛的（wide）反思平衡之间的区分。虽然罗尔斯在《正义论》之后才正式明确这一区分，但在《正义论》中，他已经提出两种关于反思平衡的解释。在第一种情况下，反思者仅仅考虑与自己的判断和信念相近的原则，其所获得的原则只是以一种系统的方式描述了他自己的道德感，因此，持有不同信念的反思者当然可能通过反思而达致不同的原则，并且我们不可能在这些原则之间作进一步的裁断。与此不同，在第二种情况下，反思者将所有相关原则及其哲学论证都尽可能纳入自己的视野，其反思活动追求的不再只是原则

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 86.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 108.

③ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 587.

④ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 20.

⑤ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 21.

⑥ Ronald Dworkin, “The Original Position”, in *The University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3, p. 507.

⑦ Frank Snare 指出，尽管罗尔斯试图将原初状态纳入反思平衡的框架，他事实上应用了两种方法即反思平衡的主观方法与原初状态的客观方法，后者构建了一个不同于任何个体视点的无偏私（impartial）的道德视点，并且两者源自不同的道德传统。（Frank Snare, “John Rawls and the Methods of Ethics”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 1, 1975, pp. 102 - 106.）

与信念之间的契合，还包含了在不同原则之间可能作出的取舍。

丹尼尔斯在他对罗尔斯反思平衡法的富有影响的解释中，将广泛的反思进一步阐释为三层级（three-tiered）的复杂反思活动，其所涵盖的不只是深思熟虑的判断与原则，还包括相关的背景理论（background theories），诸如道德人的观念、程序正义观以及相关的社会理论等。^① 所以，即使罗尔斯的原初状态确实如德沃金所说的那样预设了一种深层理论，这一理论也已经被包容于广泛的反思视野中。原初状态或者说罗尔斯的契约论方法，因而可以被视为广泛的反思平衡方法中的一个组成要素。

毋庸置疑，任何反思活动总已经预设了反思者置身其中的背景文化的诸多观念，将这些观念纳入反思视域当然增强了反思的深度与广度，但也可能使得反思活动过于复杂而无法成为可操控的方法。正如哈斯雷特（D. W. Haslett）所言，如果深思熟虑的判断已包括各层级的道德判断，并且这些判断已纳入相关事实，那么引入背景文化与观念并无太多意义，也不能增加达到即使是临时的平衡点的可能性，因为如果深思熟虑的判断因为其可错性不足以支持原则，那么背景文化观念同样不能。^②

事实上，罗尔斯对广义反思平衡的阐释所注重的并非只是其内容的拓展，更多的是不同个体的反思活动之间达到一致（convergence）的可能性。在他看来，伦理学史上的典范性原则已经充分反映了反思的平衡中的判断者之间可能的分歧，通过纳入这些原则，我们就不再局限于自己的判断与原则，而是同时进入与其他反思者的对话之中，反思活动因此具备了一种主体间性的（intersubjective）意义。罗尔斯认为道德哲学所关心的是后一种意义的反思平衡。在《独立的道德理论》中，他进一步要求从事道德理论的哲学家在介入反思时，“区分自己作为道德理论者与持有特定判断与原则的个体的不同的角色”^③，广泛的反思平衡可以被视为从事道德理论的人应当使用的更具有包容性的方法。

但是，这一对反思平衡方法的拓展并没有改变其重经验的特质，因此罗尔斯认为“道德哲学是苏格拉底式的”^④，不仅指其开放性以及与此相伴的不确定性，也指其所特有的对即使是有限的经验或常识性信念的尊重，无论这一经验被纳入深思熟虑判断的范畴还是被视为背景理论的一部分。正如施罗特（François Schroeter）指出的，苏格拉底将自己称为助产师，他认为自己的使命只是帮助学生通过反思将自己直觉到的东西转化为清晰的信念，而不是构造一个不可能实现的理想国。^⑤ 类似的，道德理论在罗尔斯看来主要描述了我们的道德能力，包括我们的正义感的努力，这种描述果然需要寻求原则性概括，但原则必须“表述我们道德感受的特征”^⑥，在这一点上罗尔斯毫不讳言他对注重经验和常识的英国伦理学传统的承继。因此，即使在初步勾勒一种广泛的反思平衡后，罗尔斯也未回避不存在一个唯一的反思平衡点的可能性。^⑦

三

然而，这唯一的平衡点恰好是原初状态所需要的证明，因为原初状态必须被确立为一种纯粹的程

① Norman Daniels, “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 5, 1979, pp. 258 – 259; Norman Daniels, “Reflective Equilibrium and Archimedean Points”, in *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1), 1980, pp. 85 – 86.

② D. W. Haslett, “What is Wrong with Reflective Equilibria?”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, No. 148, 1987, pp. 307 – 308. 丹尼尔斯对广泛的反思平衡的解释假设背景理论不属于深思熟虑的判断，但是，如果深思熟虑的判断如罗尔斯所言的包括所有普遍性层面的判断与有关事实，那么，没有理由认为它们不包括丹尼尔斯的背景理论。当然这一批评不一定适用于罗尔斯，因为三层级反思只是丹尼尔斯对广泛反思平衡的阐释，罗尔斯并没有在深思熟虑的判断与背景理论之间作出明确的层级划分。（Norman Daniels, “Reflective Equilibrium and Archimedean Points”, in *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1), 1980, p. 87.）

③ John Rawls, *Collected Paper*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, p. 289.

④ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 49.

⑤ François Schroeter, “Reflective Equilibrium and Antitheory”, in *Noûs*, Vol. 38, No. 1, 2004, p. 121.

⑥ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 51.

⑦ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 50.

序,以便在这一状态达到的任何契约都是公平的。正是在此意义上,罗尔斯表明,至少在理想意义上,在原初状态与选择的原则之间应当达到一种严格的演绎性。^①所以,并不奇怪罗尔斯在《正义论》中又对其原初状态及其得出的原则追加了另一解释或证明。在这被罗尔斯称为康德解释中,他指出构成康德伦理学核心的是其自律观念,并且自律不能仅被理解为单个自我的立法,而是指人们旨在确立他们在目的王国的行为法则的共同立法。对于康德来说,道德原则无非是人们在一种平等与自由的状态理性选择的结果。按照这一对康德的契约论解释,就其描述了道德立法而言,原初状态可以被视为“对康德的自律和定言命令的程序解释”,与此相应,在原初状态中被选择的正义原则“也是康德意义上的绝对命令”^②,按照这些原则行动表现了我们“作为自由、平等的理性存在物”的本质,并因此而实现了每一个人“真正的自我”^③。所以,原初状态可以被看作本体自我理解世界的一种观察点。当然,罗尔斯并不赞同康德在本体与现象世界之间的截然区分,作为一个程序性观念,原初状态并不否认绝对命令与人类基本生存状况之间的关联,所以反思平衡仍然可以在原则的检测中起作用。但是,无论不同的反思个体之间能否达成完全的契合,无论是否存在一个唯一的反思平衡点,原初状态及其所规范的选择都不会从根本上受到影响,因为只要我们将人视为康德意义上一种自由平等因而是自律的存在者,只要我们渴望实现自己的真正自我,那么我们就必然会采纳原初状态的视点。

换言之,原初状态所基于的是康德式的自我观,而不只是反思平衡的方法。罗尔斯八十年代著名的讲演《康德建构主义》更加明确了这一点。在这一讲演中,罗尔斯第一次以康德式建构主义来命名他的理论的主要方法论机制。按照罗尔斯的解释,其建构主义有三个主导的模式概念(model concepts),即道德人格、良序社会和原初状态。道德人格概念构成了三者的核心。按照这一概念,原初状态的诸构成要素获得了新的解释,比如无知之幕的设置不再只是为了排除可能的偏私性,而是被解释为将人视为自由与平等的道德存在者的要求。更重要的是,不是个人利益可能的最大化,而是道德人格的实现这一高层次利益(higher order interest),被视作原初状态中人们选择正义原则的主导动机,这使得罗尔斯在此对原初状态的界说明显不同于《正义论》中对原初状态的主导性解释。正如盖尔顿(William Galton)指出,即使在罗尔斯追加的康德解释中,“道德人的理念也不是[其原则建构的]基础而是其结果”^④。罗尔斯并不否认他的建构主义对康德式的道德人格的依赖,他从一开始就表明“主导观念是通过一个建构程序来联结一种特殊的康德的人的概念与他的正义的第一原则”^⑤。换言之,原初状态只是按照康德式道德人格观念设置的一个推导原则的程序,能否成功地联结这一观念与原则是判定其有效性的标准;作为一个中介机制,原初状态的意义不在其本身,而在其予以程序解释的道德人格观念,即在于其所预设的深层理论。

这当然意味着罗尔斯需要为其道德人格观念提供足够的支持。在《正义论》中,罗尔斯主要通过勾联康德的自律与目的王国的观念给出必要的论证:我们之所以应当被视为平等与自由的道德存在者,是因为我们具有选择自己善观念以及按照公共的正义原则约束自己的能力,这使得我们有资格参与目的王国的共同立法,即成为自律的存在者。当然,罗尔斯没有追随康德将自律即普遍立法建基于先验自由观念,但与康德一样,他也诉求于我们的本性或者说真正(更高)的自我的观念。给予这一存在论设定,威廉姆斯(Bernard Williams)的问题即“为什么我要意愿康德式的目的王国”并无意义:无论我是否意愿,自律或者目的王国中的立法都具有源自我们本性的必然性。同时,就其体现

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 121.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 253.

③ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 254.

④ William A Galston, “Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls’s ‘Dewey Lectures’”, in *Political Theory*, Vol. 10, No. 4, 1982, pp. 492-519, 496. 奥尼尔也指出,在《正义论》中正义原则的界说并没有预设一个[康德式的]人格理念。(Onora O’Neill, “The Presidential Address: Constructivism in Ethics”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 89, 1989, p. 6.)

⑤ John Rawls, *Collected Paper*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, p. 304.

了我们的本性而言，正义（原则）当然是我们应当追求的善，甚至是高于一切善的善，正义与善因此具有内在的一致性。借此，罗尔斯在《正义论》第三书中最终证成了其良序社会，即其正义原则所完全规范的社会现实性和稳定性。^①

但是，在《康德式建构主义》中，罗尔斯却放弃了这一存在论设定，作为其建构主义基础的平等与自由的道德人格观念，仅被视为民主社会公共文化的一个至少是隐在地被共享的观念：只要我们将自己视为民主社会的公民，我们就在事实上将自己看作与他人平等的自由的存在者，即使我们对此作出不同的、经常是相互竞争的解釋。与此相应，政治哲学的目的是在这一互相竞争的解釋中寻求一种可能的同意和一致，为此我们必须将那些“潜存于我们常识之中的共享的观念与原则”阐释为清晰的原则，但这些原则必须与我们常识中最为关键的信念以及我们的历史传统相契合^②。换言之，政治哲学寻求的是现代民主社会公民对自身政治身份的深入反思和理解，而非“一个适用于所有社会的正义观念”。悖论的是，在对其主导的方法作出康德式解釋的同时，罗尔斯恰恰放弃了阐释一个适用于所有社会的正义观念所必须的视点，即一个康德式的先验视点，从而开启了他的“政治转向”，与这一转向相伴随的是其向反思平衡方法的回归。

四

政治自由主义的核心是一种能够确保民主自由和平等的制度的原则，即政治正义的观念。但我们如何达到这一观念呢？罗尔斯指出，某些信念比如宗教迫害和奴隶制的非正义性，已经构成我们共享的政治信念稳固的部分，“我们把这些已定的确信（considered beliefs）汇集起来，并将隐含在这些确信中的基本理念和原则组成一种连贯的政治正义观念”^③，即一个可为人们接受的政治观念必须在恰当的反思或者说在反思平衡中，与我们在所有普遍性层面上（at all levels of generality）的确信相符合。显然，与《正义论》不同，反思平衡不只是对原初状态中被一致同意原则的一种必要检验，而且直接是我们借以获得原则的方法。换言之，我们并非在屏蔽我们置身的社会历史境遇及其所特有的政治文化信念的状态下去形成正义原则，而是通过深入反思植根于我们特殊的文化中的信念而达成一个可能被共享的政治观念。

既然如此，为什么还要引入原初状态的理念呢？罗尔斯给出的解释是：原初状态是对自由平等的公民之间公平的合作的程序性解释，按照这一解释，“公平合作的条件被视为是为那些介入合作的人一致同意的条件”^④。由于原初状态充分地排除了从公平的观点来说是偶然任意的社会与自然要素，以及各方偏好自身利益的可能性，按照这一程序，我们就可以期望获得正义的原则。就此而言，原初状态在罗尔斯的《政治自由主义》中继续发挥了正义原则产生机制的作用。从方法论的角度看，作为一种程序，原初状态是罗尔斯的建构主义的一个核心要素。建构主义将正确的道德判断与原则看作是实践理性合适与理想运用的结果，即实践理性自身能够给出原则与判断的标准，而无需诉求独立于理性的价值秩序等。这使得建构主义有别于在西方传统占有主导地位的实在论的伦理观。就其认为道德判断的标准内在于理性而言，罗尔斯的建构主义明显发展了康德的理性自我立法的观点。罗尔斯认为康德的自律或者普遍立法具体体现在其定言命令之中，所以，我们应当将定言命令视为一种判断准则的程序，即他所言的定言命令—程序（CI—procedure）。^⑤ 原初状态则是罗尔斯结合康德与古典契

① 关于罗尔斯的善与正当的一致性论证与康德自律观的关系参见 Samuel Freeman 的有关讨论，这一讨论也从“一致性论证”的问题阐述了罗尔斯的“政治转向”的意义和必要性。（Samuel Freeman, *Rawls*, London: Routledge, 2007, pp. 143–174.）

② John Rawls, *Collected Paper*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, pp. 306–307.

③ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 9.

④ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 23.

⑤ John Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, 2000, pp. 162–164, 166–170.

约论所发展出的运用于政治原则选择的程序，因此可以被看作是实践理性由自身产生出的标准（norm of practical reason）。事实上，如果不能给出一个明确的标准或程序，理性的自我立法在某种意义上可能只是一个空洞的宣称。建构主义也因此无法在方法论上与直觉主义相区分，因为正如罗尔斯所承认的，直觉主义与建构主义同样运用了反思平衡的方法。

尽管如此，与《正义论》中对原初状态的康德解释不同，罗尔斯在《政治自由主义》中明确表明原初状态应当被看成一种代表机制（device of representation），因此无需预设任何形而上学的个体观念，包括康德的先验自我。作为一种程序，原初状态只是民主社会公民理性地反思自己所持有的政治信念的产物，“一旦达到反思平衡，政治正义（内容）的原则就可以描述为某种建构程序（结构）的结果”^①。但是，因为理性之于其本身是不透明的，反思平衡状态只是一种理想，所以我们通过反思所获得的程序可能出错，而不可能是一个先验的，即不能被经验证实或证伪的绝对视点。因此，原初状态及其产生的原则需要反思平衡的检测。换言之，与《正义论》不同，并非原初状态，而是反思平衡才构成了原则最终的证明。

另一方面，原初状态的理念又反过来帮助我们厘定思想，“告诉我们正义的原则如何从那些与社会观念和个人观念，以及实践理性的理念本身联系在一起的实践理性原则中推导出来”^②，因此“作为公共反思和自我澄清的手段”而发挥作用。更重要的是，通过一种更深刻的自我理解，“我们可以达到相互间更广泛的一致”^③。换言之，原初状态有助于我们超越个体（狭隘）反思的局限性，达成一种主体间反思平衡的一致性。如同上面指出，对这一主体间的一致性的追求是罗尔斯的广泛的反思平衡的真正要旨，原初状态中的一致同意某种意义上模塑了这一主体间一致的反思平衡的理念，即罗尔斯认为只能在理想的良序社会才有可能的就正义原则达成的完全的（full）反思平衡。^④

所以，如果仅仅从罗尔斯后期的观点看，丹尼尔将原初状态看作广泛反思平衡的一个要素确实有一定的道理，但这一解释却掩盖了两者在《正义论》中明显的张力关系。诚如上文表明，在《正义论》中，原初状态不只是一种可能在进一步反思中被修正的程序，而且被视为一个绝对的、先验的道德视点。这一绝对的视点很难被包容于反思平衡所标识的苏格拉底式的开放的道德研究方法之中。事实上，从它们各自的源起而言，两者代表了两种不同的传统，所以，即使在《政治自由主义》中，两者之间的张力在某种意义上仍然续存于罗尔斯的建构主义方法中。或许可以这么说，原初状态代表了一个理想的视点，而反思平衡代表的是实践的考量，是现实中你我的视点（point of view）。尽管仍然试图在现实与理想中维持某种平衡，罗尔斯在《政治自由主义》中明确表明后者才是评价“公平的正义以及任何其它政治观念的视点”，即反思平衡构成了最终的标准：一个观念是否合理将取决于其从整体而言是否“阐释了我们的较为稳固的关于政治正义的深思熟虑的信念”^⑤。

显然，罗尔斯事实上有两种而不是一种形态的建构主义，其一是以原初状态程序为核心的康德式的道德建构主义。这一建构主义之所以是康德式的，是因为原初状态不仅被视为一种方法论意义上的程序，而且被视为理性自身产生的标准，即理性普遍立法的程序，相当于康德的定言命令，在此意义上，罗尔斯可以将原初状态视为一个康德式的本体的视点。但是，在《政治自由主义》中，罗尔斯则转

（下转第140页）

① John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 90.

② John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 90.

③ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 26.

④ 即使强调不同反思者之间的一致性，反思平衡在罗尔斯那儿始终是个体的活动，所以，完全的反思平衡只是一个理念，而不是如Floyd认为的那样是反思平衡的一个更高的层面，否则我们将难以区分原初状态与反思平衡，也无法理解作为《政治自由主义》的一个核心理念的重叠共识的必要性，后者所描述的正是不同的反思者（活动）之间在政治原则上可能达成的交叠而非重合。（Jonathan Floyd, “Rawls’ Methodological Blueprint”, in *European Journal of Political Theory*, 2015, pp. 4-5.）

⑤ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, pp. 28-29.

何为政治哲学？

——对政治哲学定义的一个再考察

李哲罕

【摘要】 政治哲学作为时下国内研究的热门领域，古今中外各种流派观点纷呈，对一些基本概念（自由、公平或正义等）的讨论甚多，让人应接不暇。但在这热闹景象背后（特别是在当代大众化、全球化、技术化和信息化的时代，诸多经典的政治哲学定义已不敷使用），关于“何为政治哲学”这个元（meta-）问题，亦即政治哲学的定义似乎是自明的，其实是非常模糊和亟需加以考察的。只有通过对各种政治哲学定义进行批判性再考察之后，我们或许才可以找到这个问题的答案。

【关键词】 政治哲学；政治；哲学

中图分类号：B014 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）02-0075-06

作者简介：李哲罕，浙江余杭人，哲学博士，（杭州 310007）浙江省社会科学院哲学研究所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“德国法治国观念研究”（16CZX039）

一、引言

政治哲学的当代复兴已成为一个事实，不过这个事实背后所折射出的，其实是政治哲学所涉及问题的重要性，以及这些问题并未得到有效解决。为解决这些问题，明晰政治哲学的定义就显得非常重要。虽然不明晰政治哲学的定义也可以尝试解决这些问题，但这都是局部的、一时的解决。

在展开本文的讨论之前，首先要探讨下“政治哲学”的词典式定义。对此，尼古拉斯·布宁和余纪元编著的《西方哲学英汉对照辞典》有过一个经典的定义：

政治哲学不同于政治科学，其原因在于政治科学是经验性的和描述性的，它解释一个政府实际上是如何运作的，而政治哲学则是规范性的，它确立那些规定政府应如何运作的准则或理想的标准。事实上这两个领域的界线是不清楚的……当代政治哲学家把分析的技巧和伦理学的承诺带进了他们的研究，他们试图从理论上洞察诸如正义、公平、自由、民主、民族主义、国家、权力、权威、公民身份、权利和义务等基本的政治概念，寻求接受或拒绝特定政治制度的合理根据。政治哲学家评价现存的政治制度和意识形态，如果现存的安排不能被接受，他们有时还试图论证可以替换的政治和社会制度……政治哲学和社会哲学之间不可能存在一条严格的界线，一些社会哲学家，如J. 哈贝马斯已经对近来的政治哲学产生了影响。社会哲学也探讨诸如家庭、宗教和教育这些与制度相关的哲学问题。起源于尼采和他的后继者的对文化和现代性的批判也对政治哲学产生了影响。^①

上述定义作为一般意义的词典式定义代表了一种超越各种具体观点的“综合说”。词典式定义需要兼顾各种观点，展现出政治哲学背后的丰富含义。但这就像为一位要求喝浓缩咖啡的顾客提供几十

^① [英] 尼古拉斯·布宁、余纪元编：《西方哲学英汉对照辞典》，北京：人民出版社，2001年，第774页。

种咖啡的菜单一样，即使这份菜单是按照一定的顺序合理排列的，我们也并不能满足于此。

韩水法是国内学界尝试对政治哲学进行定义的先行者，他早年对“政治哲学”的定义是：

什么是政治哲学呢？政治哲学探讨政治的规范和价值、政治的观念基础以及政治科学的方法论，它同时厘定与分析表述这些规范、价值和观念的概念，论证某些正当的规范、价值和观念构成的方式。正是由于它的规范与方法论的性质，所以它无法归于任何一门经验的社会科学之下，而属于哲学的领域。如果我们可以采用一种更为一般和抽象的表述，那么就可以说，政治哲学关涉人类生活中政治层面的根本问题……政治哲学发展，它的方法和观念的变化，长期以来直接受到哲学基本理论、问题的发展和变化的牵引和影响。^①

本文认同这段引文中所指出的政治哲学“无法归于任何一门经验的社会科学之下”的观点，因为任何经验的社会科学都不能包括政治哲学中关于“政治”的一些非经验的维度（基于“是”与“应当”的基本区分），但这并不意味着政治哲学就可以完全在理念世界中而与经验世界无涉。韩水法的学理背景使其需要在哲学中为了保持“普遍必然性”而试图摒弃任何经验性的杂质（即所谓“纯粹化”）。通过这种划分当然可以与作为经验学科的政治科学作出区分，但政治哲学的基本内涵应该是将“政治”作为研究对象，将“哲学”作为研究方法，那么，作为经验世界的“政治”如果被摒弃掉，政治哲学又何以能够成立呢？

韩水法本人也认识到这个定义的不完备之处，因此在下文又加上一段补充性的话：

政治哲学另一方面又与政治学、法律学以及历史学、社会学等其他社会理论学科有着直接的联系，并且直接受到特定的社会-历史条件的影响，这样就使得政治哲学所探讨的规范、观念等等不可避免地受到这些具体学科以及特定的社会-历史观的影响，它们构成了政治哲学研究的知识的与观念的境域。^②

他在这篇文章后面又提出可以将现代政治哲学分为两类：

在社会-历史的宏观视野下探讨国家、社会和政治的基本规则、规范和价值，它们的性质，它们的历史与社会的渊源等等，乃是古典政治哲学的主流，而在今天它实际上是与宏观社会理论或社会哲学、历史哲学和法律哲学等密切联系在一起的，它们所探讨的问题有许多的交叉与重合。严格地说，这种类型的政治哲学是无法与上述其他学科之间划出一条清楚的界线，而给自己规定明确的范围的。姑且称这类政治哲学为社会-历史视野下的政治哲学。一般来说，在欧洲大陆占主导地位的就是这样一类政治哲学。分析的政治哲学在本世纪才始兴起，尽管它有深远的英国经验主义的渊源……这派政治哲学是分析哲学在政治哲学领域内的扩展，它将自己的研究范围限于分析和澄清政治和政治学的基本概念、表述方式和语言结构、政治学的方法论等。通过这种限定，它在厘清政治哲学的学科范围与基本概念等方面，做出了重大的贡献。^③

将上述三段引文结合起来考察，虽然可以发现韩水法在上述两者之间的倾向性，但是它们也将自我揭示出上文所分析的关于政治哲学中的“政治”是否应该有事实维度这个问题。因此，韩水法的这个附带条件的定义并不能让我们完全满意，我们只能站在他的肩膀上继续探询。其实他在近十年后的文章中很好地修正了自己之前的观点，明确回答了关于政治哲学中的“政治”是否应该有事实维度这个问题，本文的分析正是基于此定义而展开的。

倘若说对观念、原则等的追根究底式的研究，正是哲学的本务，那么这些共同的东西在政治哲学的名义下就是政治的东西，也就是说，无论法、权利、国家还是个人与社会都有某种在政治与政治哲学视野之下共同的东西。于是，就如法哲学乃是关于法和权利的哲学研究，国家哲学乃是关于国家的哲学研究一样，政治哲学就是关于政治的研究，就是关于那些具有共同的政治性质的东西的研究。^④

在现代学科分化的意义上，一门特定学科之所以是特定学科，需要在研究对象、研究方法或同时在此两者上，和其他学科有所差别（尽管这些差别有时并不明晰）。用不同方法研究同一个对象，抑

①②③ 韩水法：《政治哲学在中国》，《读书》2000年第9期，第105页，第105页，第106页。

④ 韩水法：《什么是政治哲学》，《中共中央党校学报》2009年第1期，第29页。

或用同一种方法研究不同对象，就会产生各种交叉学科。这些交叉学科的存在使我们对于某些特定问题的认识更为立体全面。例如，在法经济学中使用经济分析的研究方法去研究法学问题，在法社会学中使用社会学的方法去研究法学问题，在法哲学中使用哲学的方法去研究法学问题，在分析哲学使用分析的方法去研究哲学问题。当然，研究对象和研究方法之间也存在着影响和相互影响的可能性。例如，实证主义就要求排除形而上学的内容，而逻辑学并不适用于调查问卷分析的研究方法。

政治哲学作为一门相对独立的学科，与其他学科一样，首先可以确定的是有其特定研究对象和研究方法。这里关于政治哲学定义的再考察，必然要同时涉及政治哲学的研究对象和研究方法。只有结合研究对象和研究方法的考察，才可以将政治哲学与相近的学科做出大致区分，例如一般哲学和政治科学等。需要留意的是，其中的研究对象和研究方法，是否会因为相互的联结而产生不同于自身一般情况的变化。关于政治哲学史和比较政治哲学等宽泛意义上属于政治哲学的学科则因为指向的是理论史和理论，并非直面“政治”本身，因此本文不做过多展开。

何为政治哲学？从字面意思上理解，政治哲学就是以“政治”作为研究对象和以“哲学”作为研究方法的一门学科。在两者的作用下，政治哲学首先以“政治”这一人类活动的基本领域为其研究对象，借此和哲学的其他分支相区分，例如道德哲学、法律哲学等；其次以“哲学”这种根本性、整全性、反思性和批判性的思维活动为研究方法，表现为哲学的一个分支，具有哲学的一般特性，借此和政治科学等相区分。此外，政治哲学作为哲学中实践哲学的一种（实践哲学以指向人类的基本实践活动为研究对象），也应该具有实践性（并非直接等同于“可操作性”）。简言之，在字面意思上，政治哲学可以比喻为《圣经·旧约》所提及的巴比伦国王尼布加尼撒所梦见的那位全身从上到下分别由金银铜铁铸成、只有脚是半铁半泥做的“泥足巨人”，即它的上半身居于“应然”世界，下半身则居于“实然”世界。

二、作为研究对象的“政治”

虽然日常生活经常接触到“政治”一词，但对“政治”并没有一个明确的、可以让人信服的定义。即使从“Polis”（“城邦”）的古希腊文词源上进行推究也是如此。^①不过可以明确的是，“政治”并非仅限于“政制”，也包括相应的习俗与文化等相对“软性的”事物。同时，正如贡斯当在古人的自由和现代人的自由之间的区分所揭示的一样^②，在不同的时代和不同的地域，人们关于“政治”的理解有很大的差异。在当代语境下，正如尼古拉斯·卢曼所认为的，现代社会的分化使得“政治”已经成为社会这个大系统之下的一个关于权力运作方式的子系统。^③我们研究“政治”为何物时，需要拒绝“去-政治化”及“泛-政治化”，以一种中正的视角去看待“政治”。

在当代语境中，对作为研究对象的“政治”有多种界定，我们首先来考察英美自由主义传统中的界定。在英美学界，政治哲学的流派也有多种，各种观点是相互角逐。本文试图将其“求同存异”于自由主义这个大脉络之下，除方便讨论外，主要原因在于除去个别极端派别后，自由主义传统是英美诸多理论流派的主流。在英美自由主义传统中，对“政治”的界定是“去-政治化”的，即将“政治”等同于“政制”。这在当代英国政治哲学家戴维·米勒对“政治”的界定中显得非常清楚：“我们界定政治哲学为好的和坏的政体（Government）的本性、原因和影响。”^④持此观点，政治哲学无疑会被单纯地理解为研究和反思“政制”，那么它就会割舍掉太多的内容，而显得太过于狭隘。

同时，英美自由主义传统在处理“政制”背后的一些基本价值，即何以衡量“政制”好坏之标尺的价值时，总是倾向于将问题转变为非事实层面的概念分析。毫无疑问，研究中需要借助概念的形

① 参见[英]杰弗里·托马斯：《政治哲学导论》，顾肃、刘雪梅译，北京：人民出版社，2006年，第3页。

② 参见[法]贡斯当：《古人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵译，冯克利校，上海：上海人民出版社，2005年。

③ Cf. Niklas Luhmann, “Soziologische Aufklärung”, in *Soziale Welt*, 1967 (18), S. 108.

④ David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 2.

式，但概念只是对现实的简化（或更为准确地说是凝练），而并非现实本身。这也正是德国历史学派式的观点“特殊性可以上升为普遍性，普遍性无法还原为特殊性”所表达的，我们应该从事实出发，而不应该从概念或原则出发。此外，正如卡尔·施米特所言：“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念。”^①我们当然明了对一些神学的概念并非可以由一般的分析方法进行分析，因为其（神学的概念，以及之后世俗化了的神学概念）背后所指向的是形而上学的领域，同样作为研究对象的“政治”并非完全可以由一般的分析方法进行分析。正是“政治”的这种特性，使得政治哲学区别于政治科学，盖因前者触及后者所无法触及的形而上学部分。

与之相反，施特劳斯及施特劳斯派特别反对新自然科学即现代政治科学所持有的价值中立，也反对历史主义的价值相对，认为“政治哲学”是关于人类永恒问题（“善”）的思考。“所有的政治行动本身都指向了关于善的知识：关于好的生活或好的社会。因为好的社会是完整的政治的善。如果这种指向性变得一目了然，如果人们把获得有关好的生活、好的社会的知识作为他们明确的目标，政治哲学就出现了。”^②在古希腊语境中，单一、静止和永恒的“知识”是与杂多、变化和短暂的“意见”迥然有别的。只有假设在“知识”与“意见”这对古典区分成立的前提下，施特劳斯及施特劳斯派的政治哲学才能得到很好的体现。

英国历史学家柯林伍德有个说法被罗尔斯经常引用：“政治理论的历史不是对同一个问题给出不同答案的历史，而是关于一个或多或少一直在变化着的问题的历史，而其答案也随着问题的变化而变化。”^③“政治”作为与人相关的事物，是具有时间性的。当代复杂的现代社会中的“政治”，已经非常不同于古典时代的“政治”，因此需要检验那些经典的政治哲学定义在当代语境中是否仍然适用，或者是在多大程度上可以得到保留。虽然作为研究对象的“政治”背后确实是有其超出经验的品质，但施特劳斯及施特劳斯派关于政治哲学指向的所谓“知识”的独断说法，实难成立。

关于作为研究对象的“政治”到底是什么，谢尔登·S·沃林有一个相对中肯的说法：“正如其他领域改变其轮廓一样，政治领域的界限也一直处于变动之中，有时包括更多的人类生活和思想，有时则包括少些……但我想坚持的是，在重要和根本意义上，政治领域现在是，并已经是一种创造出来的领域。”^④值得庆幸的是，“政治”是可以被描述的，因此终归也是可以大致理解的。

三、作为研究方法“哲学”

在政治哲学中，相比作为研究对象的“政治”而言，作为研究方法的“哲学”同样是面貌模糊的。从归纳和分析、辩证法、现象学直观到施特劳斯派的“显白”与“隐微”之术等，都可以被归为作为研究方法的“哲学”的名目之下。至于作为研究方法的“哲学”，可以暂且用一种根本性、整体性和反思性的思维活动，或一种混合多种研究方法的研究方法等来进行描述。

存在以下两条不同于作为研究方法的“哲学”的关于“政治”的研究方法，通过考察这些研究方法，可以理解作为研究方法的“哲学”与此二者之间所存在的差异，以及此二者的不足之处。

第一、经济-唯物史观的研究方法。即通过经济-唯物史观考察特定时空条件下社会经济领域，进而反诸研究被其所决定的“政治”。这些以“社会存在决定社会意识”为出发点的研究，大方向（从事实出发）无疑是正确的，但同时难免是教条的、粗糙的。一种政治哲学的研究进路当然不能忽视社会-经济的发展变化对政治领域所造成的必然影响，但也不应该拘泥于这般简单的反映。我们不仅不能将“社会意识”分离于“社会存在”，成为“虚幻意识”，而是必须要正视，正因为与“社会存在决定社会意识”相伴随的“社会意识反作用于社会存在”两者之间相互作用，才构成了作为复

① [德] 卡尔·施米特：《政治的神学》，刘宗坤、吴增定等译，上海：上海人民出版社，2015年，第49页。

② [美] 列奥·施特劳斯：《什么是政治哲学？》，李世祥等译，北京：华夏出版社，2011年，第2页。

③ R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 62.

④ [美] 沃林：《政治与构想：西方政治思想的延续和创新（扩充版）》，辛亨复译，上海：上海世纪出版集团，2009年，第6页。

杂社会历史现象的政治。当然，在这类研究的成果总是习惯性地夹杂着用各类经济指数点缀的图表，这只能让我们认为他们对一个“定性的”问题却尝试用一种“定量的”方法来解决。这种研究方法可以被认为是一种“去-政治化”的方式来研究“政治”。

第二、建制层面与政治科学的研究方法，即通过对政治制度等所谓政治科学的实证化分析与研究来探求对政治问题的理解。政治制度作为一项人为的（artificial）事物，自然是不会完美的（即使哲学家在理论中所构建出来的理想政治制度也多有问题的）。实际上，不完美的制度也可以得到很好地运行，因为政治制度和政治文化两者共同作用才能形成政治生态，因此过多地关注客观建制层面，只能片面地看待问题。政治制度必然会有缺陷，但是这些缺陷是否会被放大为制度本身的致命之处，则需要制度之外的事物来决定。这也是为何在考察政治现实时必须考虑到“政治制度”与“政治文化”之间的辩证关系。这种研究方法也是一种以“去-政治化”的方式来研究“政治”。

接下来，需要考察的是上文提及的英美自由主义传统和施特劳斯及施特劳斯派两种所谓政治哲学的研究方法。英美自由主义传统中的政治哲学研究方法是一种分析-规范的方式。因为它过度关注普遍必然性，所以必然要削去历史-社会等对象而注重问题的分析-规范层面。姑且不论在不同的具体传统之中，自由、公平或正义等“政治哲学”所蕴含价值的具体内涵到底是什么，我们可以很清楚地认识到分析-规范的研究进路其实并不以达致自由作为自身的目的：它所追求的只是概念上的明晰、逻辑上的自洽和命题上的真伪。在哲学上，“真”与“自由”并非等价，逻辑上的连贯与现实中的自由之间隔着一道“鸿沟”。反之，历史-社会的研究进路才是以达致自由作为自身的目的，即使是在特定语境下而非普遍必然的自由。因此，我们在这点上并不能同意分析-规范的方式。

如上文所述，我们还应充分认识到分析-规范的研究进路作为一种“政治哲学”方法论所存在的局限性。按照这种分析-规范的研究进路的设想，我们需要将人类的思想和行为完全“除魅”、完全分析，那么不能被完全“除魅”、完全分析的诸如自由、价值和意义等和人之为人所密切相关的范畴及其所蕴含的魅力也将无处藏匿。在此，要承认英美“政治哲学”并非完全不考虑自由、价值和意义等和人之为人所密切相关的范畴，但他们用分析-规范的研究进路来分析或界定这些对象的尝试，多是空泛或者乏力的。他们通常将这些对象作为一种“阿基米德点”，即不可分析而又自明的对象来加以使用。换言之，英美自由主义传统是留有一道后门的。

施特劳斯及施特劳斯派的政治哲学观点作为英美自由主义传统的对立面，在时下政治哲学研究中占据非常重要的位置。其观点是以一种通过古希腊-古罗马-古希伯来传统的古典自然权利思想资源来对现代英美政治哲学进行阐释。按照他们的见解，这就是“政治哲学”的研究方法。

施特劳斯对“政治哲学”与“政治科学”（上文提及的“知识”与“意见”）之间所做出的区分是非常重要的。他反对现代政治科学与历史学的价值中立和价值相对。他的学生史蒂芬·B·斯密什指出：“政治哲学是一种相当罕见也相当独特的思考，决不能将它与一般意义上的政治语言研究混淆在一起，也不能与上世纪五六十年代风靡一时的枯燥乏味的‘概念分析’混为一谈。政治哲学就是对政治生活的永恒问题的探究，一切社会都必定会遇到这些问题，它们包括‘谁应当统治’、‘应当如何处理冲突’、‘应当怎样教育公民和政治家’等等。”^①当然，施特劳斯及施特劳斯派的政治哲学的方法就是通过对文本的“隐微”与“显白”之术以探求背后的“知识”。其学生内森·塔科夫和托马斯·L·潘高所写的《列奥·施特劳斯与政治哲学史》一文指出：“这使他试图把他们的政治学学说中只有在独特情况下才合乎需要或才是必要的部分（‘公开的’学说），同他们认作永恒和普遍的政治真理（‘隐微的’学说）区别开来。”^②虽然这种解读文本“隐微”之义的手法是一种重要的研究方法，但并非是唯一的研究方法，也并非如施特劳斯及施特劳斯派所认为的那般高深莫测。本文的研究不能完全将施特劳斯及施特劳斯派的观点撇在一边，而且需要承认的是，本文在很多问题上与

① [美] 史蒂芬·B·斯密什：《政治哲学》，贺晴川译，北京：北京联合出版公司，2015年，序第1页。

② [美] 内森·塔科夫、托马斯·L·潘高：《列奥·施特劳斯与政治哲学史》，《政治哲学史》第三版，李洪润等译，北京：法律出版社，2009年，第912页。

施特劳斯及施特劳斯派分享了共同的观点（诸如他们对“政治哲学”与“政治科学”之间的区分等），但本文并不认同施特劳斯及施特劳斯派的古典和神秘的解读术。

政治哲学必然不能从任何抽象的原则出发，而是必须从具体的社会-历史的事实出发，才能通过理论建构（作为研究方法的“哲学”）反诸于具体的社会-历史的事实。可以说，本文所谓的作为研究方法的“哲学”是区别于上述另外两种被称为“政治哲学”的研究方法的，它正好是处在“厚”和“薄”之间一个微妙位置上。它们之间的主要区别如下：它比英美“政治哲学”研究进路更“厚”，更为关注政治现实及其特殊性、偶然性和矛盾性；它比施特劳斯及施特劳斯派“政治哲学”研究进路更“薄”，在试图消除但是并未完全消除（因为正如政治的本质属性所要求的，是不可能被完全消除的）他们的研究所揭示的政治哲学的神秘性或不可理解性的同时，表现得更为平实和现代。正如韩水法所指出的：“一般而言，作为独立学科的西方政治哲学乃是近代以来的西方哲学尤其是实践哲学、政治学、法学和经济学等学科共同发展的产物，是其学术研究之中基础问题分化、综合和融会的结果。”^① 就像和亚里士多德所谓的“混合政体”一样，“混合方法论”自有其好处。美国联邦最高法院大法官斯蒂芬·布雷耶在提及美国联邦最高法院对法律适用问题时指出，“这些现实争议（有时还包含一些道德性争论），很少能在一种单一的理论里找到确定的答案”^②，因此“法官应充分运用传统方法，如文义解释法、历史解释法、习惯解释法、先例解释法，以及对立法意图和预期后果的考虑，追求适当的法律效果”^③。因此，这里也将用“混合方法论”来研究“政治”，“混合方法论”也是正因作为研究对象的“政治”的特殊性质所要求或相符合的。

简言之，本文所谓的作为研究方法的“哲学”，其实质是超越于现代学科体系非自然分立之上的一种根本性、整全性、反思性和批判性的思维活动或一种混合多种研究方法的研究方法。

四、结论：一个新定义，抑或只是一个大致的描述？

如上文所述，“政治哲学”作为对政治这种“实然”对象的“应然”的理论构想，具有一种内在的两面性，即一面是与作为“实然”的政治相关所具有的特殊性，另一面是与作为“应然”的价值判断相关所具有的普遍性。在这“实然”与“应然”两者之间保持特殊性与普遍性二者的平衡与张力，是政治哲学的要义所在（即上文所谓“厚”、“薄”之间的政治哲学）。如果政治哲学过度关注普遍性层面上的抽象物，那么它不仅将失去“经验的试金石”，也将失去使它具有自身独特魅力的特殊性、偶然性和矛盾性即所谓分析的“剩余物”，从而沦为彻底的空洞无物；相反，如果政治哲学过度关注特殊性层面上在此时此地的个别经验，那么它就丧失在非此时此地的一般指导性，即它将丧失自身作为一门哲学理论的特质。所以，比起黑格尔所宣称的作为“时代精神”（Zeitgeist）的一般哲学，政治哲学更体现为一种“时代-精神”。

即使我们做出各种努力，但“政治哲学”中作为研究对象的“政治”和作为研究方法的“哲学”依然有些模糊。这里当然不能达致一个对“政治哲学”的新定义，只能退而求其次，提出一个大致的描述。本文所做的工作诚然并不彻底，但总归比高宣扬的偏虚无主义风格的说法要积极一些：“政治哲学的论述形式及其表达方式，已变为‘无边界’和‘无定义’的地步，以至可以说，当代政治哲学是和政治本身一样，达到了‘高度的不确定’，充分地呈现了政治的可能性本质及其高度‘风险性’。”^④

（责任编辑 任 之）

① 韩水法：《现代西方政治哲学方法》，《中国社会科学》2010年第6期，第81页。

② [美] 斯蒂芬·布雷耶：《法官能为民主做什么》，何帆译，北京：法律出版社，2012年，第117—118页。

③ 同上，第103—104、117—118页。

④ [法] 高宣扬：《当代政治哲学》，北京：人民出版社，2010年，第21页。

“内知觉”、“意识事实”与“现象性原理” ——论理解狄尔泰“体验”概念的基本前提

高 桦

【摘要】 准确理解狄尔泰“体验”概念意味着站在其生命哲学的立场思考哲学问题。“体验”概念表现了狄尔泰生命哲学的丰富性。在近现代德国哲学的框架内，通过考察体验分别与“内知觉”及“意识事实”二者之间的关联，辨析此二者本身的特定含义，澄清狄尔泰提出的“现象性原理”，体验概念与现象学的关系将得到揭示。

【关键词】 体验；内知觉；意识事实；现象性原理

中图分类号：B516.49 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0081-11

作者简介：高 桦，上海人，哲学博士，（上海 200235）上海社会科学院哲学研究所助理研究员。

基金项目：上海市哲学社会科学规划课题“狄尔泰的生命哲学之研究”（2017EZX003）

一般谈论狄尔泰哲学思想的人，很容易不经反思地把“生命哲学”（*Lebensphilosophie*）的标签贴在其身上。在通常的语境中，生命哲学的意思只是将生命作为哲学的对象，或者哲学有一个被称为生命的特殊研究区域。的确，当“生命哲学”这个概念第一次出现在弗里德里希·施莱格尔（Friedrich Schlegel）的著作中时^①，他心目中的“生命哲学”指的是一种“精神内部生命”的哲学^②，可以说，他多半是在一种研究区域的意义上使用这个概念的。但在狄尔泰那里，生命哲学恐怕不仅限于此种含义之中。结合字面意义，我们可以排列出四种解释的可能性^③。

第一，“关于生命的哲学”（*Philosophie über das Leben*）。我们把人类的生命理解为哲学的对象：生命哲学的本质性任务在于，解释人类生命以及生命一般与自然和世界的关系。“哲学只在人类生命中最直接的现实”，“生命哲学能够仍然吸引人是基于以下两方面的理由：其一，它教导我们，哲学反思只有在服务于生命的情况下才具有价值……其二，生命哲学的价值在于，它所包含的思想形式，要比形式逻辑的思想形式更加丰富、更加灵活”^④。

第二，“在生命之中的哲学”（*Philosophie im Leben*）。我们把哲学看作是一种有生命的事情，它本身只在人类生命之中变得可见。哲学本身就是生命中的活动，它必须作为生命之部分而得到把握。在这种理解下，生命之中的哲学必然会进一步引入观察人类生命与生命一般之间关系的方法问题。

第三，“出自于生命的哲学”（*Philosophie aus dem Leben*）。哲学不仅在生命中变得可见，而且牢牢扎根于生命之中，它兴起且产生于生命，因此不能单独地自我确立起来。在这个意义上，生命哲学

① Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner (Hrsg.), *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke*, Band 12, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1964, S. 78.

② Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zur ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1995, S. 21.

③ 狄尔泰的生命哲学具有四种含义的提法最早见于：Dr. Carl Theodor Glock, *Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1939, S. 13-23.

④ Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie: Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1993, S. 9.

不再只意味着哲学把人类生命或生命一般作为研究对象是最高目标，而是说生命作为哲学的根源使哲学获得一种可能性。这种根源意义上的可能性不是哲学自身能够拒斥或逃避的。

第四，“超越于生命的哲学”（*Philosophie über dem Leben*）。人类生命超出自身之外，正如狄尔泰所言：“在生命自身中就存在着越出生命的因素。”^①生命的本质在于不断超越当下且维持多中之一。“在此，它不是一个静止持存的存在，而是一个始终向前变化的过程，一个生动的事件，一条不可预见、广阔流动的河流。”^②“超越于生命的哲学”一方面意味着哲学必须认识到生命自我超越、始终变化的根本特征，另一方面要求哲学自身也是具有时间性的。生命在时间中不断延伸，所以对于我们来说，哲学也不断产生于时间之中，哲学自身具有一种时间性的源头。正如海德格尔所言，在这样一种生命与哲学皆是超越性的境域下，“生命哲学”即是一种同义反复^③。

如果狄尔泰的“生命哲学”涵摄以上四层意义的话，那么我们就必须把它看作是一项立体、有层次的方案。严肃认真对待狄尔泰生命哲学的思想就要求我们去展现生命自身的丰富性，而这种丰富性首先就体现在“体验”这个基本概念之中。

一、狄尔泰体验概念的定位与哲学史来源

无论研究者关于狄尔泰的哲学旨趣与学说目标存在多大分歧，他们至少在一个问题上达成最广泛的一致：在狄尔泰那里，体验（*Erlebnis*）^④概念充当着枢纽式的作用。它不仅能够最直接地展现出狄尔泰生命哲学思想的特点，而且从此概念出发能进而将其他重要思想联结起来。

虽然“体验”概念在狄尔泰哲学思想中具有举足轻重的地位，但我们并不能因此就把此概念延展到它所无法涵摄的区域中。或者更准确地说，体验概念不等于生命哲学的全部。有论者认为：在狄尔泰那里，体验（*Erleben*）、生命（*Leben*）、觉察（*Innewerden*）、生命关联整体（*Lebenszusammenhang*）、生命经验（*Lebenserfahrung*）、心灵之生动的关联整体（*lebendiger Zusammenhang der Seele*）、生命之结构关联整体（*Strukturzusammenhang des Lebens*）、心灵生命（*Seelenleben*）、历史性（*Geschichtlichkeit*）等概念都是无差别的^⑤，因为“在生命之外不存在体验，每个体验只是作为生命的一个组成部分，因此必须被理解为关联整体与结构”^⑥。这种处理体验概念的方法过于简单化。既然体验概念与其他概念处在生命的结构性关联整体之中，那么体验概念与其他概念之间的关系就绝不是一种限于体验内部的“内关系”。体验本身作为一种关联整体结构这个表述，不等于说体验与其他概念的关联整体就不存在了。狄尔泰的一个很重要的洞见恰恰在于：每个具有自身结构的生命单元（*Lebenseinheit*）处于一个相互关联的生命结构整体之中。

与这种宽泛的理解不同，另一种处理方法是把体验概念仅仅限定在狄尔泰的文艺理论之中。说起狄尔泰的体验概念，恐怕大多数人立马想到的是他那本颇受欢迎的文集《体验与诗》（*Das Erlebnis und*

① Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII Band, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, S. 266. 按照通行的引用方式，下文引用《狄尔泰著作全集》（*Gesammelte Schriften*）时将缩写为GS，并以罗马数字给出卷数，以阿拉伯数字给出页数。

② Dr. Carl Theodor Glock, *Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1939, S. 23.

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 46.

④ 笔者在本文中*Erlebnis*这个单词一律翻译为“体验”。不过这个翻译并非完全令人满意。相比英语学界通常译为*lived-experience*（字面意思为鲜活的经验）而言，中文的“体验”容易诱使人们误以为*Erlebnis*本质上只是主体内部私人心理活动的结果，而不能恰当领会狄尔泰的体验概念具有一种共同关联的结构整体，*Erlebnis*去主体化的倾向不能得到很好的把握。为了弥补这一缺憾，有论者尝试译作“经历”。但经历一词又略显平淡，无法突出*Erlebnis*中蕴含的生动性。

⑤ Roberto J. Brie, *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Diltheys Denken*, Diss. Ph. D., Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, 1965, S. 85.

⑥ *Ibid.*, S. 86.

die Dichtung)^①。由这一书名所引起的联想出发，人们很容易会把体验仅仅当作一种诗学、文学或美学意义上的概念。比如卡罗尔·绍尔兰德在《狄尔泰的体验概念》一书中，主要是在一个“文学科学的概念”（ein literaturwissenschaftliche Begriff）意义上来研究狄尔泰的体验概念的^②。

从诗学或文学的角度研究狄尔泰的体验概念当然是有益的尝试，狄尔泰文艺理论的本质特征体现在体验概念中也是无需争论的事实。但是，如果因此就认为体验概念只在文艺理论范围内有效，则仍然未能领会体验、诗学与生命哲学之间的关联。实际上，狄尔泰之所以认为体验与诗（主要是18世纪以来的德国诗歌）之间具有某种共轭的契机，恰恰是因为“这种诗歌不再在天国中寻找生命的意义，而且它并不被科学思想的习惯牢牢固定在现实之原因的关联整体中。从各种生命关涉（Lebensbezug）^③自身中，从产生诗歌的生命经验中，诗歌试图建构一种意义的关联整体（Bedeutungszusammenhang）。在这种意义关联整体中，人们或可听见生命之节奏与旋律”^④。可见，狄尔泰根本不是在一个单纯诗学的畛域内讨论体验的特征，而是明确指出以下两点：1. 诗歌应当在生命经验（体验）中寻找生命的意义；2. 诗歌相比自然科学，跳脱因果律而更贴近生命的体验。根据这两个要求，狄尔泰那里的体验与诗并不是一种简单的并列关系。诗歌天然地具有一种表达生命经验（体验）的倾向性。经由诗歌到体验的道路，生命的意义由此表达出来。理解诗歌的目的在于理解生命的意义。因此，对于狄尔泰思想的整体面貌而言，仅仅将狄尔泰的体验概念视作一种文学概念或有失公允。

严格说来，体验（Erlebnis, Erleben）这个单词本身是一个典型的德语概念，“它无法翻译成其他语言，并且其他语言必须把它当作外来语而接受”^⑤。就德语日常的用法来看，体验一词具有以下意思：首先，当日常生活并不仅仅作为通常的经历消逝，而是由一个特殊的事件突出时，人们就会谈到体验。如果有人提及某件事时说“这对我来说是一个体验”，这就意味着这件事对他而言具有特殊的重要性，并且他以后仍会想起这件事。其次，当我们说“这件事我们也体验过”时，我们就表达了一种直接性：体验到某件事情的人必然不用依靠见证者，因为他本人就是亲历者^⑥。最后，体验这个表达实际上以相同的方式包括了主体和对象这两个方面。当我们说“从这座山远眺是一种美妙的体验”时，我们并不是在与体验到的事情或与主体体验过程分离的情况下这样说的；如果我们想要将体验中主体与对象区别开来，就需要附加的仔细阐明。这些例子初步说明，体验这个表达不仅描述认知的经验，而且描述情感的、价值关涉的经验：只有通过情感上和价值上并非中立的因素的参与，一个风景的表象才成为一种“体验”^⑦。

根据伽达默尔的考察，体验这个单词首先出现在黑格尔那里^⑧。在1827年8月19日黑格尔致妻子的一封信中，黑格尔用了“这是我的整个体验”（Das ist meine ganze Erlebnis）这样一个表述^⑨。伽

① Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Stuttgart: B. G. Teubner, 1905. 后被收录在《狄尔泰著作全集》第26卷中。

② Karol Sauerland, *Dilthey's Erlebnisbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmierung eines literaturhistorischen Begriffs*, Berlin: Walter de Gruyter, 1972, S. 62.

③ 生命关涉是狄尔泰频繁使用的一个术语，指的是周围世界的人和物在生命经验中的具体作用、对自身的促进或压制。这种具体作用是源始性地发生的。“这个持存基础中存在的东西全部包含一种自我之生命关涉（einen Lebensbezug des Ich）。正如所有东西在此都具有一个相对于生命关涉的位置，自我的状态也同样始终根据事物与人对它的关系而改变。这样的人和事情并不存在，好像它们对我来说只是对象且不包含压力或促进，一种追求之目标或意志之约束，顾及之重要性、要求和内在的接近或矛盾，距离和异己性。生命关涉——无论它被限制在给定的时刻还是延续着——使得这些人和我来说的对象成为幸福的承载者，我此在的扩展，我力量的提升，或者它们在这种关涉中限制了我此在的活动空间，它们给我施加了一种压力，它们削弱了我的力量。”（GS VII, S. 135）

④ Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 13. Auflage, Stuttgart: B. G. Teubner, 1957, S. 2.

⑤ Ludwig J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern und München: Francke Verlag, 1967, S. 255.

⑥ Hans Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Dilthey's Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 200.

⑦ Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1974, S. 123 - 124.

⑧ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, S. 66 - 67.

⑨ Johannes Hoffmeister (hrsg.), *Briefe von und an Hegel, Band III: 1823 - 1831*, Hamburg: Felix Meiner, 1954, S. 179.

达默尔认为在黑格尔此处使用的 *Erlebnis* 是作为阴性名词出现的，所以应该早于后来其他作为中性名词出现的场合^①。一般认为作为动词使用的体验 (*erleben*) 已经出现在 18 世纪下半叶的诗歌语言中了。比如在歌德那里可以同时看到 *erleben* 和分词名词化的 *Erlebte*^②，而歌德又是在接受卢梭思想的时候引入了体验这个概念^③。

对于我们的研究来说，重要的是从哲学史找到理解狄尔泰本人的体验概念的两个关键点。

第一个关键点在费希特那里。费希特意识到哲学对于生命来说始终是中介性、异质性的东西，哲学的命题并不直接关涉到生命本身。“知识学 (*Wissenschaftslehre*) 仅仅冒充为一种对生命的模写，而无法假装现实的生命自身。知识学关于智慧、德性、宗教所说的东西，必须现实地付之于体验和生命。”^④ 费希特突出了生命的直接性以及知识学或者哲学的中介性。对费希特而言，生命与体验是先验哲学的知识基础和出发点，主体由生命与体验出发提升理论，主体在理论中达到它本身^⑤。这个观点尤其值得注意。在这里，体验并不是用来批判地反对一种先验的主体性理论的观念，而是成为这个观念的基础和出发点。与习惯贴标签式地理解费希特先验哲学不同，费希特的具体思想毋宁说将体验摆到一个很高的地位。这种哲学倾向对狄尔泰的体验概念乃至整个哲学思想的形成都具有深远影响：“对于这些立场而言，共同的是这个信念，即：绝对无法被绝对地认识到，而只有在一种人的状态的有限实在中表现出来；在人的状态的无概念的—无对象性的内在性和直接性中，主体世界与客体世界中的分裂就不是可以证明的现实了。”^⑥ 可以说，费希特作为在有限性中认识无限性、在人原初无对象性的内在性与直接性中克服二元论的体验概念，在相当程度上决定了狄尔泰体验概念的基本面貌。

第二个关键点在洛采 (*Rudolf Hermann Lotze*) 那里。对于洛采来说，体验并不只是主体的基础，而是真正意义上的经验。在 1868 年的《德国美学史》一书中，洛采是这样使用体验概念的：“歌德与席勒所尤为重视的是，抒情诗歌来源于一种内在的体验 (*einem inneren Erlebnis*)；对于他们来说，关于主观的震惊 (*der subjektiven Erschütterung*) 的描述仍然是不充分的。”^⑦ “内在的体验”绝不仅仅等同于“主观的震惊”，在这一点上狄尔泰肯定是同意洛采的判断的。狄尔泰的生命活动性作为原初经验的结构统一性，正像洛采指出的那样，试图表征历史世界的独特性。在一定程度上，洛采已经将体验概念提升为历史世界中的一种基本的经验整体，用以反对一种独立于“经验的存在” (*das empirische Sein*) 的“纯存在” (*das reine Sein*)^⑧。但是，洛采通过复归到“心灵的需求” (*Bedürfnisse des Gemüts*) 而正确评价形而上学的尝试，却被狄尔泰当作严重破坏科学的混淆而予以拒绝^⑨。从这个意义上说，狄尔泰的体验概念所代表的乃是一种本质上不同于各种经验实证主义的“经验哲学”。

二、内知觉与体验

狄尔泰的体验概念很容易被看作心理学意义上的、囿于主观经验内在世界范围中的东西。比如，

① 伽达默尔对于体验最早来源的考察似不尽确切，已有人对此进行修正。关于体验这个概念的简明词源考察可参见：Karol Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, Berlin: Walter de Gruyter, 1972, S. 1-12; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, S. 66-70; Frithjof Rodi, *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969, S. 80; Konrad Cramer, “Erleben, Erlebnis”, in Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 702ff.

② Ludwig J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie, Bern und München*, Francke Verlag, 1967, S. 257.

③ Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations in a Universal Theme*, Berkeley: University of California Press, 2005, p. 223.

④ Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke* Band II, J. H. Fichte (hrsg.), Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845, S. 396.

⑤ Hans Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 201.

⑥ Konrad Cramer, “Erleben, Erlebnis”, in Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 704.

⑦ Rudolf Hermann Lotze, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1868, S. 643.

⑧ Rudolf Hermann Lotze, *Grundzüge der Metaphysik*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1901, S. 12.

⑨ GS V, S. XIII-CXIV.

早期研究者会把狄尔泰的生命概念以及由之而来的经验立场看作是“非理性的、情感和直接的——活生生的”概念^①。一旦体验概念被贴上非理性主义或心理学主义的标签，就容易让人望文生义，将狄尔泰哲学与西方形而上学传统之间的关系简单地描述为对立状态。

狄尔泰的体验概念是从他原本的心理学研究发展出来的，准确地说，就是从“内知觉”（innere Wahrnehmung）发展出来的^②。在1894年的《描述和分析的心理学的观念》（以下简称《观念》）一文中，狄尔泰第一次为体验概念给出新的心理学理由。通过将这种内部精神生命与外部世界对应，狄尔泰确定“与外知觉相对，这种内知觉以一种觉察（Innewerden）、一种体验为基础，它是直接地被给予的”；“一个在内经验中作为体验而被给予的东西”，“与自然的事件不具备可比性”^③。这里的体验之直接性的特征，可以回溯到《体验与诗》论文集中那篇写于1865年的论诺瓦利斯的论文：“我们真正只知道那些自身已经为我们所知的东西。从这个具有深意的思想出发的结果很自然似乎是：自然凭借自身是不可捉摸的。”^④表面上看，也许有理由断言，至少《观念》时期的狄尔泰仍坚持着“内知觉”与“外知觉”这种明显带有近代知识论烙印的区分。比如在《纯粹理性批判》中，康德认为“借助于外感官，我们把对象表象为外在于我们的……借助于内感官，心灵直观自己本身或者其内在状态”^⑤。若不经辨析，我们可能会直接将康德的这个内外之别当作模型套用到对狄尔泰内外知觉的解释中。如此得出的结论将会是：在狄尔泰那里，外知觉的对象处在外部空间之中，内知觉的对象处在内部时间之中，因此作为内知觉基础的体验就是与外知觉相对的另一知内容。

按照这个结论，狄尔泰体验概念的最高成就将无非是把康德那里形式化的内直观改造成同时兼具形式与内容于一身的内知觉的心理状态。进一步，如果把狄尔泰描述心理学当作“一切精神科学的基础科学”^⑥的话，那么体验只是精神科学内部的一种认识方式，它与自然科学所需要的外知觉的方式有根本性的分野。精神科学的自主性似乎也由这种简单的内外之别得以赢得。

可是，这些看似褒扬狄尔泰的推论恰恰错失了狄尔泰体验概念最重要的意义。狄尔泰在《观念》一文中说：“任何外知觉都以行知觉的主体与其对象的差别为基础。与此相对，内知觉首先并不与一种状态或过程的内部意识不同。通过被意识到，一个状态就为我而存在于此。当我感到悲伤的时候，这个悲伤的感受并不是我的客体；而是说，这个状态通过被我意识到而为我存在于此。为我，是因为我意识到了它。我觉察到了它。”^⑦在这里，狄尔泰显然不再依循近代知识论的思路，将内外知觉的区分限定在直观形式使用场合的不同，而是明确指出两者本质上的不同。外知觉的基础在于主体与其对象的差别，没有这种差别，我就无法知觉外部空间中的事物；对外知觉来说，主体-客体二分的模式是一种使其得以可能的基础性条件。外知觉是近代自然科学尤为仰仗的一种认识外部世界的方式。一个物体的质量等性质通过外知觉而被我认识到，与我偶然的内心状况毫无关联。而内知觉则根本不是这种主体-客体二分基础之上的认识方式。内知觉的对象不是在内知觉之外现成给定的，而是由内知觉本身带来的。对内知觉的对象来说，此时的主体-客体二分模式是失效的，原因不在于悲伤这类内部意识的内容是在我内心中产生、而不是像外知觉对象那样外在于我。内知觉行为与其内容都是同时在内知觉这个过程中被给予的，或者说，内知觉行为与其内容本身是不可分的。

但内知觉这个表达实在是一个容易引起误解与不当联想的概念。为了摆脱种种误会，在一篇题为

① Liliane Frey-Rohn, *Die Grundbegriffe der Dilthey'schen Philosophie*, Diss. phi., Universität Zürich, 1934, S. 27.

② Otto Friedrich Bollow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*, Schaffhausen: Novalis Verlag, 1980, S. 104. 波尔诺夫认为，狄尔泰并没有在动名词 Erleben 和名词 Erlebnis 之间划分出固定的界限：动名词 Erleben 更多关涉的是一种“实在在其中为我们而存在的”领会方式，而名词 Erlebnis 更多侧重于实在本身这一个方面。因此，在本研究中，我们不会对狄尔泰那里的 Erlebnis 和 Erleben 作出明确的区分，而是把它们看作是等价的概念。

③ GS V, S. 170.

④ Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 13. Auflage, Stuttgart: B. G. Teubner, 1957, S. 193.

⑤ KrV, B 37.

⑥ GS V, S. 267.

⑦ GS V, S. 197.

《体验》的小文章中，狄尔泰彻底用体验替代了《观念》中的内知觉：“体验是一种具有不同特征的方式，在这种方式中，实在为我存在于此。也就是说，体验并不作为一个被知觉者或被表象者面对着我，它对我来说并不是被给予的，而是说：通过我们觉察到它，通过像在某种意义上从属于我那样我直接占有了它，体验这个实在就为我们存在于此。体验首先在思想中才变成了对象性的。”^①此时，对于狄尔泰来说，一方面体验与表象、知觉等认识方式的根本分野得到了真正的稳固表述，另一方面上述内知觉与外知觉之间的关系可以得到进一步确认，即内知觉中的无对象性是本源的，外知觉中的对象性是思想的结果而非体验的属性。在晚年的《精神科学中历史世界的建构》中，狄尔泰再次确认了体验的这个规定：“对一个体验的意识和体验的状态，它的为我存在于此以及在体验中为我存在于此的东西，都是同一回事：体验并不作为一个客体与领会者对立，而是说，体验之为我存在于此与在体验中为我存在于此的东西之间是没有差别的。”^②在狄尔泰看来，即使体验可以被区分为内容与行为两个环节，这种区分也不是体验源始就具有的。

这就会涌现出两个棘手的问题。狄尔泰在谈到体验概念时总要连带提及“为我存在于此”（für mich da ist），但又总说体验不是与我对立的对象性的意识内容。那么，为我存在于此但又不作为知觉或表象的内容与我对立究竟是怎么回事？如果“狄尔泰把这种意识内容之为我此在的源始模式称作体验”（Den ursprünglichen Modus des Für-Mich-Daseins von Bewußtseinsinhalten）^③，那么狄尔泰会不会落入一种粗鄙的唯我论之中呢？

要回答这两个问题，必须参考狄尔泰对“现象性原理”的澄清。需要指出的是：在狄尔泰那里，传统认识论意义上的意识事实（意识内容）与体验之间的关系不是一种机械的加工改造的关系，而是好像存在一种原初的、纯粹由表象、知觉而来的意识事实，这一意识事实落入现实生命活动中而被改造为带有各种生命关涉的体验。情况反而是：意识事实本来就必须依附于这种体验之生命关涉，纯表象、知觉的意识事实是后来才从体验中抽象出来的。通过指出传统认识论孤立的意识事实的虚假性，狄尔泰可以理直气壮地反对近代意识哲学的三个神话^④：第一，联想心理学理论中孤立的意识元素，按照与物理事物的类比进行构造，并将意识中的各元素的关系像自然中的过程那样置于相同的法则之下；第二，一个封闭在自身中的意识的神话，对这个意识而言，意识内容作为外部事物的影响且只作为现象而被给予；第三，意识的内在性神话，意识为近代认识论主体-客体模式奠定了基础。

三、对“现象性原理”的澄清

上文提出了狄尔泰“体验”概念所带来的两个问题，现在则要试图给出回答，而回答的关键在于正确理解狄尔泰的“现象性原理”（Der Satz der Phänomenalität）。

（一）狄尔泰本人对“现象性原理”的论述与澄清

狄尔泰曾在两处地方集中讨论了他的“现象性原理”。第一，在1890年一篇题为《论我们关于外部世界实在性信仰之起源及其权利问题的解决》（*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*）的论文中，狄尔泰提出了自己的现象性原理：“哲学的最高原理是现象性原理：根据这个原理，在最普遍的条件下，一切为我存在于此的东西，就是我意识的事实；并且任何外部的事物只是作为一种意识之诸事实或诸过程的联结而被给予我的；对象、事物只是为了意识且在意识中存在于此。”^⑤第二，在大约写于1880年左右^⑥的著名的“布雷

① GS VI, S. 313.

② GS VII, S. 139.

③ Manfred Riedel, “Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften”, in Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, S. 241.

④ Ibid.

⑤ GS V, S. 90.

⑥ 米施的看法：GS V, S. LIII.

劳草稿”（Breslauer Ausarbeitung）中的开头部分，狄尔泰也提到了“现象性原理”。与1890年的说法相比，此处的说法更为完整、更为明确：“所有这些对象，甚至包括那些我与之有关系的人们，对我来说只是作为我意识的事实而存在于此：意识的事实是客体由之得以建构的唯一材料。意识的事实是客体施加的阻力（Widerstand），是客体所占据的空间（Raum），是它们令人感到疼痛的撞击（Applall）和令人舒服的触碰（Berührung）。”^①

乍看，狄尔泰反复论述的这个现象性原理只是笛卡尔—康德意识哲学立场的翻版。一个通常的误解是：“通过现象性原理，狄尔泰影射了那个阿基米德式的‘牢固点’，并且似乎以此来说明，他一方面像经验主义，另一方面又像先验哲学那样，都是为了一个绝对可靠的认识之基础。”^②对于受近代意识哲学洗礼的人来说，在面对狄尔泰的现象性原理时，很容易做出这样的判断：要么把它看作是一种经验—实证主义的立场——任何客体都只是通过我在经验领域内得到的阻力、空间、撞击、触碰而认识的；要么把它看作是一种观念论的立场——任何客体都只是作为现象呈现在意识之中，作为物自体的客体是无法被我们认识的。这两种不当的判断深入人心，以至于体验概念也蒙受相应误解。

不过，狄尔泰本人似乎对这两种误解早有预见，在其著作中已作出了相应的澄清。

澄清一：对于第一种经验—实证主义的误解，狄尔泰的回应是：我们要坚持的是“经验，而不是经验主义”（Empirie, nicht Empirismus）^③。“我哲学的基本思想是：至今的哲学思考从未建立在整体的、完全的、未遭歪曲的经验之上，于是也就从未建立在整体与完全的现实性之上。”^④狄尔泰认为，自贝克莱以来的近代经验主义所理解的经验都只是一种“形而上学的抽象”：“毋宁说，经验主义并不比思辨少些抽象。具有影响的各经验主义学派用像原子那样的各感觉和表象装配起来成为人，而这个人内经验——由内经验的各要素那里，人的表象得以获得——处于矛盾之中：这台机器从来也没有存活于世界之中的能力。”^⑤狄尔泰的意思是，这种近代的经验主义并不是他心目中的经验哲学（Erfahrungsphilosophie），而是一种以未经证明的假设展开的经验构造——恰如先验哲学的先天—理性主义那样，经验主义并没有较少使用假设与构造^⑥。这种形而上学的抽象不能用来说明普遍的习惯、事物或对象，因为“事实上没有人会把表象看作是事物”^⑦。在《布雷斯劳草稿》中，狄尔泰区分了经验与知觉：“经验（empeiria, experientia）是出自于知觉的认识。知觉本身仍然不是经验，而经验存在于判断中并且包含了一种对于事实认识的扩展。我并不会把我在路上对一棵树的知觉称作经验，我也不会把自己关于这棵树存在的直接知识称作经验，而是说，首先当一个知觉包括一种对我的认识的扩展时，它才自为地是一个经验的基础（例如：一个剧烈疼痛的经验）。”^⑧显然，狄尔泰并不是在康德区分经验判断（Erfahrungsurteile）和知觉判断（Wahrnehmungsurteile）的相同意义上作出经验与知觉的区分的，因为康德区分的标准是看判断具有客观有效性还是主观有效性^⑨，而狄尔泰认为经验比知觉包括了更多的非认识的要素，即源始携带着“令人感到疼痛”或者“令人感到舒服”的这些关键要素。经验（Empirie）这个表达所要说的是，认识之客观性如今不再首先由认识主体之“条件总体”（Bedingungs-inbegriff）所决定，而是建立在直接的给予性（unmittelbare Gegebenheit）之

① GS XIX, S. 58. 此一 Widerstand 的问题，后来也被现象学家舍勒和海德格尔关注并讨论，有关于此，可参见 [德] 汉斯·莱纳·塞普：《阻力与操心——舍勒对海德格尔的回应以及一种新此在现象学的可能性》，张柯译，《广西大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 1 期。

② Frithjof Rodi, *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Diltheys*, Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2003, S. 110.

③ GS XIX, S. 17.

④ GS VIII, S. 171.

⑤ GS I, S. 123–124.

⑥ Manfred Riedel, “Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften”, in Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, S. 241.

⑦ GS XIX, S. 18.

⑧ GS XIX, S. 81.

⑨ Immanuel Kant, *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner, 1976, S. 53.

上^①，即真正的经验（体验）本身就蕴含着生命的源始活动。生命经验是人类具体的条件本身，没有一种现实能外在于或超越于生命，因为我们能思考、知觉或表象的任何东西都最终扎根于我们的生存之中。在狄尔泰“经验（Empirie）”的意义上，生命既不是物理的，也不是形而上学的，而是具体经验的。它不能被还原为“实体”、“观念”或“价值”。也就是说，现象性原理中所谈及的对象作为意识事实而存在于此的这种模式，不能还原为感官经验模式，好像对象与我们的关系只能是首先通过感性知觉中介的。作为“哲学的最高原理”，狄尔泰现象性原理的意识模式，实际上是我们把握原初生命经验（体验）所具有的最直接的方式。它比近代认识论所仰仗的感官经验或者知觉表象模式更为根本。狄尔泰认为表象、意志、情感三种意识态度是联系在一起的，在具体的体验中，我们并没有把表象单独抽象出来做成一个特殊的经验主义模式。也就是说，体验这种最直接的方式所把握的意识事实是携带着各种生命关涉的。用海德格尔的话说，狄尔泰的经验中对象与意识的关系是一种应手性（Zuhandenheit），而经验主义中对象与意识的关系是一种现成性（Vorhandenheit）。狄尔泰曾经以一个例子说明体验中意识事实的生命关涉：“一个所爱之人的过世在结构上以特殊的方式与痛苦联系在一起。痛苦与一个知觉或表象的结构性联系是一个体验，它有关于一个我感受到痛苦的对象。”^②我们从来不会中立地、不带有任何痛苦情感地去接受一个所爱之人去世的消息，也不是在白板式地被动接受了这个消息之后再唤起悲伤和痛苦的，而是一开始就是在生命经验的复杂结构中与此条消息发生关系的。由此可见，生命经验原初给予的是周遭事物（Umwelt Ding），而不是经验主义抽象出来的自然事物（Naturding），虽然它们各自谈论的对象是同一个。“玫瑰花作为花朵是周遭事物，玫瑰花作为植物则是自然事物。”^③因此，现象性原理绝非处在狭隘的经验主义范围之内。

澄清二：对于第二种观念论的误解，狄尔泰的回应是：现象性原理不是一种现象主义（Phänomenalismus）^④。“现象主义由科学有意识地批判和限制在现象中，限制在意识中出现的各感觉与各心灵状态中，限制在它们的共存、它们的次序以及它们的逻辑关系之中。”^⑤狄尔泰认为现象主义与现象性原理确实具有某种亲缘关系，它是对现象性原理所作出的理智主义的重新解释，这种解释源自17世纪知性数学自然科学的动机。“这种理智主义的重新解释为人类的认识寻找简单的要素，这些要素要么在感觉中，要么在理智中被明确地给予”，这样，这种重新解释也就把客体视作是由各种感觉及感觉综合的形式组成的^⑥。在这里，狄尔泰指出，17世纪的经验论与唯理论其实是同路人，它们的本质是现象主义，只是前者认为知性的要素在感觉中给予，而后者认为这种要素在理智中给予。对于狄尔泰来说，“观念论的原理（der Satz des Idealismus）实际上只是说，现实、事物、对象都是我们意识的事实。但我们充盈的意识不只是表象，情感与意志的行为是我生命的一个并非无关紧要的组成部分。正如普通生活的日常观察所示的那样，心理事实的这些不同类型并不是互相完全分开的”^⑦。可以看到，与对第一条误解的批驳相似，狄尔泰认为，对该原理所作观念论现象主义的理解之所以会提出现象与物自体的区分，其根本原因同样在于对意识事实的狭隘理解，即将意识事实仅仅理解为表象或知觉。现象性原理所主张的并不是如某种草率、皮相的解释想要展示的那样，好像是一种对象、情感与意识之事实的同一性；它恰恰说出的是，“所有对象的集合以及所有情感的集合都是意识事实这个集合的一个真正的子集。这意味着：1、对象与情感虽然鉴于它们从属于意识事实之领

① Hans Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 70.

② GS VI, S. 314.

③ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, S. 50.

④ GS V, S. 91.

⑤ GS V, S. 91.

⑥ GS V, S. 92.

⑦ GS XIX, S. 20.

域因而是同一的，但相互之间却是截然不同的；2、意识事实的其他类别是可以设想的”^①。进一步，与观念论或现象主义的立场有别，狄尔泰不再持有一种纯粹的意识内在性（*reine Bewußtseinsimmanenz*）的观点，而是认为体验之中的意识事实具有一种生动的生命现实性，它远远超越现象主义的抽象对象而达到生命关联整体之中。狄尔泰曾试图以一种描述现象学式的方式来展现这一点：“清晨我打开窗户，发觉丁香花已开：它的气味侵入我的居室，而现在我记起，昨天相同的时刻我发现它的花朵仍是紧闭着的。所有这些肯定作为体验而在我的意识中发生，而我直接地对此毫无怀疑。我身体的外表及其环境，在最初明亮中炫目的感觉，手压在窗户上及其与此相关的外表的改变，伴随着的肌肉感觉以及随后附加的丁香的气味，最后还出现了一个类似的、但仍未完全与现在印象融合的回忆：所有这些都是体验，都是我意识的事实。但正如我能认识到它是一系列的这些意识事实那样，另一方面，一系列关联整体（*Zusammenhang*）的各环节作为外部的事实从我这里凸现出来并与我对立，而我主张这些外部事实客观实在性所凭借的确定性，像我由之出发而对意识过程确定无疑的确定性那样，同样首先直接地在我的意识中被给予。”^②由这个例子可见，一种纯粹的意识内在性意义上的唯我论的体验概念恰恰是狄尔泰所要拒绝的，体验具有各种类型的意识事实的源始关联。“实际上，这种粗鄙意义上的体验概念描绘的是人类此在的一种危险的退化的形式。在这种退化的形式中，人类不再在与现实的直接关联整体中指向事情本身，而只是指向对于其自身‘内在性’的反映与反作用。体验在此与它的各种生命关涉分开了，并且如果谁在这个意义上谈论他的‘各种体验’而不是事情本身，他就由此显露出自己陷入一种无根基的主体性之中。狄尔泰是在一个与此粗鄙意义相对的广泛的意义上使用体验这个概念的。否则我们毫无疑问地陷入一种主体主义的、心理学主义的对生命的理解。”^③体验是狄尔泰用来规定“内在状态”（*Innerlichkeit*）的一种新概念，它要求拆除那个统治近代认识论奉为圭臬的范式：人首先被设想为是一个封闭在自身中的孤立主体，认识论要探究的是这个主体如何能够通过知觉、表象、经验等认识手段获得关于外部现象世界的知识。近代认识论认为将封闭孤立主体与现成性意义上的世界联系起来的纽带首先只可能是认识，而这种范式所承认的认识方式只是感性与知性二者。因此，如果将这个范式转用到“体验”概念上，必然会认为体验只是通过感性知性对外部世界的给予事物的获得，体验只是从孤立主体之内在的范围向外扩展并建立起与其他主体和对象的世界关系。而狄尔泰的“现象性原理”说明了体验内在地具有一种超越性，这种超越性不需要依靠知觉、表象等派生的中介模式而使实在“为我存在于此”。

（二）“现象性原理”与现象学的关系

从上述对现象性原理的论述看，不利的方面是“狄尔泰使自己适应于当时的语言用法，虽然这种用法对他的思想来说可能不完全合适”^④，比如狄尔泰使用了“客体”“对象”这些表达。但上文已指出，狄尔泰提出这个原理的目的并不是传统认识论领域内意识作为认识中介的问题。狄尔泰所理解的意识事实也不再是一个狭隘的经验主义或者观念论的概念，而是直指最鲜活的生命经验。换句话说，在狄尔泰那里，意识并不是通过主词与谓词的关系来定义的，而是以一个不再被分割的最初的完满经验为前提的。这里涉及的根本不是一个“主体”，即它首先意识到自己并接着意识到通过知觉过程和表象过程中介的事物，只涉及“一种内容一般（*Inhalt überhaupt*）如何为我存在于此的方式与方法之名词化（*Substantivierung*）”^⑤。归根到底，现象性原理说出了两方面的东西：一是所有实在都是为了体验的；二是我们的体验自身就是一种独特的实在，这种独特的实在组成了现实的源始范式。

① Walther Ch. Zimmerli, “Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus”, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, S. 169.

② GS XIX, S. 65–66.

③ Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*, Schaffhausen: Novalis Verlag, 1980, S. 107

④ Otto Friedrich Bollnow, *Studien zur Hermeneutik, Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1982, S. 198.

⑤ Manfred Riedel, “Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften”, in Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, S. 241.

狄尔泰这里关于“体验”的论述，某种程度上与胡塞尔的现象学思想具有亲缘性，狄尔泰与胡塞尔各自使用不同的语言对体验做出了相似的描述。众所周知，在1900至1901年间出版的《逻辑研究》这本现象学开山之作中，胡塞尔把现象学的任务概括为：“在它纯粹的直觉的方法中，现象学以本质性的普遍性——特别是作为思想与认识的现象学——来分析和描述表象的、判断的和认识的体验。”^①在“第五研究”第一章与第二章中，胡塞尔仔细说明了现象学的体验概念。在这个方面，狄尔泰曾经表达过自己在胡塞尔《逻辑研究》中获得的思想滋养：“我必须完全彻底地指出，我多么感激在利用认识论的描述方面作出划时代意义的胡塞尔的《逻辑研究》(1900/1901)。”^②

胡塞尔认为，在体验之实项的内容(der reelle Inhalt)中，“在被体验或被意识的内容与体验本身之间不存在区别。例如，被感觉的东西并不异于感觉。但如果一个体验关涉到一个必须与它本身区别开来的对象，例如外知觉关涉到一个被知觉者，指称表象关涉到一个被指称的对象等诸如此类的情况时，那么这个对象就没有在这里所确定的意义上被体验或被意识到，而只是被知觉、被指称等等”^③。但是，胡塞尔真正感兴趣的不是这个“现代心理学家所指的实在的事件(reale Vorkommnisse)”，不是“这些每时每刻都在变化的事件在多方面的联结和弥漫中组成了每个心理个体的实项意识统一”^④，而是要求一种纯粹现象学的体验概念。胡塞尔认为“我们可以‘纯粹’现象学地把握这个体验概念，也就是说，所有与经验-实在的此在(与人或自然动物)的关系被排除在外；描述-心理学意义上的(经验-现象学意义上的)体验就变成了纯粹现象学意义上的体验”^⑤。胡塞尔坚持现象学的体验概念必须与心理学起源的体验概念区分开来，他的体验概念的特征在于体验是意向性的(intentional)，所以他使用了“意向性体验”一词^⑥。用他自己的话说，他实际上严格区分了体验的实项的内容和意向的内容^⑦。体验实项的内容就是“实项地建构这个全部总体的部分体验之全部总体”，“说明和描述这些部分，是在经验科学的态度中实施的纯粹描述心理学分析的任务”^⑧。因此，在胡塞尔看来，狄尔泰的描述和分析的心理学所处理的课题，大抵可算作是体验之实项的内容而已。“在意向体验上，实项意义上的内容是对最普遍的、在所有领域中都有效的内容概念的朴素运用。”^⑨另一方面，体验之意向的内容包括三个环节：意向的对象、意向的质料和意向的本质。胡塞尔要研究的就是体验之意向的内容中所蕴含的意向性结构。他认为具有心理学起源的朴素的体验概念并不能作为纯粹现象学的基础，因此必须转向一种现象学的态度来观察体验之本质。从这个角度看，胡塞尔最后的成果就是发现了“意向性并不是随后附加在无意识的心理行为之上的，而是说，行为的存在本身就是一种指向(Sich-richten-auf)。意向性并不是一种被搬到体验这里的、偶尔即体验而发生的与不属于体验的事物的关系，而是说，体验本身就是意向性的”^⑩。

实际上，狄尔泰并不是孤立地提及现象性原理，哲学的第一个基本原理不应该与第二个基本原理分割开来^⑪。狄尔泰提出的第二个哲学原理可称作是总体性原理(der Satz der Totalität)：“意识事实——也就是知觉与回忆，知觉与回忆的对象与表象，最后还有各概念——存在于其中的那个关联整体，是一个心理学的关联整体，也就是说，它被包含在心灵生命的总体性之中；相应地：对各种知觉和其他理智过程存在于其中的那个关联整体的说明，在分析整个心灵生命中具有其基础。”^⑫根据狄尔泰的体验概念，心灵生命之总体性显然存在于体验这个领域内。因此，只有结合这两条基本原理统而观之，才能看到：通过引入体验概念以及体验概念在意识事实中的出发点，狄尔泰试图清除传统立场的片面性。体验总是包含自身与世界的一种关涉，所以认识的基础既不能建立在经验主体的感觉(sensation)上，也不能建立在康德超时间有效的先天之上，而是在生命之中。“这些关联作为我们唯

① Edmund Husserl, *Husserliana*, Band XIX/1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1984, S. 7.

② GS VII, S. 14.

③ Edmund Husserl, *Husserliana*, Band XIX/1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1984, S. 362, S. 357, S. 357, S. 391, S. 411, S. 411, S. 413.

④ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, S. 40.

⑤ Frithjof Rodi, *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Diltheys*, Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2003, S. 54; Rudolf A. Makkreel, “Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History”, in *Research in Phenomenology* 12 (1982), pp. 42-43.

⑥ GS XIX, S. 75.

一直接得到的现实在我们的意识中给予，这些关联的底层就是建立在各体验中的生命。”^① 在此意义上，作为各体验的意识之事实（意识内容）就是一切认识最后的、无法进一步还原的根基。生命恰恰由各种体验之连续性组成：“我们几乎可以这样说，在这种触碰的行为中实现的是生命——不是一种理论的过程，而是我们在体验这个表达中所描绘的东西：作用力与反作用力，面对那些自身即是立场的事物的立场，在我们之中并且围绕着我们的生命力（Lebensmacht）——它始终在快乐与痛苦、恐惧与希望中被人们经验到并且存在着。”^② 这里也可以看到，狄尔泰理解的体验之直接的被给予性与胡塞尔理解的体验之直接的被给予性之间存在的一点区别：狄尔泰的直接的被给予性指的是先于知觉、表象等派生意识行为之前的具有生命关涉的体验之本源性呈现，而胡塞尔的直接的被给予性（或本原的被给予性）指的仅仅是在直观中给予意识的各种对象性（Gegenständlichkeiten）的呈现^③。

这里存在一种转化的契机，使得现象性原理在狄尔泰晚期思想中顺理成章地转变成了体验原理（Erlebnissatz）^④：“所有为我们存在于此的东西，只能作为这样一种在当下中被给予的东西而存在于此。即使一个体验消逝了，它也只能作为一种在当下体验中被给予的存在而为我们存在于此。”^⑤ 对比现象性原理与体验原理此二者，大致可以得到这样的印象：一方面，狄尔泰彻底用体验这个概念替代了原先仍显暧昧的意识事实概念，试图摆脱实在论的立场；另一方面，狄尔泰在体验原理中强调当下（Gegenwart）这个时间性图景，“在运用时间性范畴的情况下，现象性原理变成了体验原理”^⑥。狄尔泰对体验原理与意识原理（即现象性原理）之间关系的看法是：“体验原理更为普遍（且更为完满），因为它也包括非现实的东西。”^⑦ 意识事实所处的那个关联整体，实际上是被包括在生命之总体性中的，狄尔泰体验概念中的意识内容以及现象性原理中的意识事实应该在这个总体性中得到理解。

四、小 结

要正确理解狄尔泰的体验概念，就要注意到其语境中的“意识事实”与他称为“表象”的东西之间的差异。他对意识事实的理解相当宽泛：对某物的意识意味着“为我存在于此”，但并不意味着这种“为我存在于此”唯独通过行表象的理智来中介。感情的冲动和意志的过程都以某种方式“为我存在于此”，即使我没有使它们成为我观察的客体^⑧。因此，在这个语境中，狄尔泰的体验概念所谈论的是一种“意识事实之自身占有”（sich selber Besitzen der Bewußtseinstatsache）^⑨ 或一种“意识状态之自身当下存在与确定”（sich selber Gegenwärtig-und Gewißsein eines Bewußtseinszustandes）。尽管狄尔泰与胡塞尔关于直接被给予性以及体验本质结构（生命关涉与意向性结构）的理解不同，但他们二人对体验中意识事实的原初获得的描述仍具有可对话的契机。

（责任编辑 任 之）

① Frithjof Rodi, *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Diltheys*, Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2003, S. 110.

② GS XIX, S. 153.

③ Edmund Husserl, *Ideen I, Husserliana*, Band III, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, S. 11, S. 16. 这里所说的胡塞尔的直接被给予性仅限于《逻辑研究》和《观念I》中的相关内容，并不包括晚期（尤其是内时间意识现象学）的相关论述。

④ 以下这些文献都确切地指出了这一点：Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1995, S. 277; Otto Friedrich Bollnow, “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, S. 30; Dietrich Bischoff, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1935, S. 7.

⑤ GS VII, S. 230.

⑥ Hans Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 216.

⑦ GS VII, S. 230.

⑧ Frithjof Rodi, *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Diltheys*, Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2003, S. 108.

⑨ GS XIX, S. 62.

从逻辑学到诠释学

——爱尔兰根学派建构主义的语言批判

莫 斌

【摘要】 传统的形式逻辑因素如何体现在一种实践原理中，并通过一种方法论的语言批判建构出来？这是爱尔兰根学派建构主义诠释学理论的理论支撑。在任何方法论语言建构之前，都应该去寻找和思考前—理论实践如何为科学的发展指明方向，这是在如何更好地使用人的语言、拓展人类的知识意义而言的。语言的批判依赖于逻辑学自身批判的开放性，同时进入宽泛意义的科学境域，科学理论实际运作的领域就是我们的实际生存。

【关键词】 逻辑学；诠释学；语言批判；爱尔兰根学派

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0092-09

作者简介：莫斌，广西临桂人，哲学博士，（北京 100026）中国社会科学杂志社哲学编辑。

众所周知，现代逻辑肇始于莱布尼茨，对思维活动、语言及对象的理解构成了关于逻辑学性质和研究领域的三种看法：一是认为逻辑学是心理学的一个分支，两者的研究对象都是心理活动，区别仅在于心理学研究所有心理活动的规律，而逻辑学研究的是正确的思维这种活动的规律；二是认为逻辑学就是关于语言的学科，逻辑规律是语言规律；第三种看法的代表是黑格尔，逻辑学处理的就是事物或对象本身，他并不否认逻辑学与思维的关系，但认为思维所揭示和把握的就是事物的本质，因此思维规律和对象的规律是合一的。^① 传统的形式逻辑因素如何体现在一种实践原理中，并通过一种方法论的语言批判建构出来？这正为爱尔兰根学派建构主义诠释学理论的理论支撑。思想是建构的过程。形式与内容的分离使逻辑无法反映现实世界。爱尔兰根学派建构主义哲学关于逻辑学的看法是黑格尔哲学理念及其工作的延续。黑格尔在《精神现象学》表明：没有独立于思想的客观实在；当逻辑研究思想时，它必定也在研究实在。^②

1962年，获得爱尔兰根大学哲学教席的卡姆拉（W. Kamlah）开始与洛伦琛（P. Lorenzen）合作，在1964年共同创立了方法论建构主义的爱尔兰根学派（Erlanger Schule），致力于建构主义科学理论的研究。1967年，卡姆拉与洛伦琛合作出版了《逻辑初阶——合理言说的预备训练》（以下简称《逻辑初阶》）一书，它成为爱尔兰根学派的重要代表作。该书涉及众多问题，虽然表面是一部关于逻辑学的著作，但问题的主线都与“语言的批判”相关。作为该学派的纲领性文件，卡姆拉与洛伦琛充分借鉴了弗雷格以来的逻辑与语言分析工具来分析传统的哲学概念，提倡合乎理性地思考，循序渐进地构筑思想。笔者选择其中几个问题，从不同角度展现《逻辑初阶》的面貌及其讨论的相关主题，同时引入洛伦琛等学者的研究来拓展这些问题的视野：一是逻辑学与人类学的关系，二是基础主

① 参见奚颖瑞：《论19世纪的逻辑学——在数学与哲学之间》，《自然辩证法研究》2010年5期。

② 参见[澳]辛格：《黑格尔》，张卜天译，南京：译林出版社，2015年，第92页。

义、人类学 - 伦理学与语言批判之间的关系，三是爱尔兰根学派建构主义诠释学理论。

一、逻辑学与人类学之间的语言批判

现代逻辑创始于 19 世纪末叶至 20 世纪早期，其发展动力主要来自于数学中的公理化运动，后果是 20 世纪逻辑研究的严重数学化，例如逻辑专注于数学的形式化过程中提出的问题、逻辑采纳数学的方法论、从事逻辑研究意味着像数学那样用严格的形式证明去解决问题。由此发展出来的逻辑被恰当地称为“数理逻辑”，它增强了逻辑研究的深度，对整个现代科学特别是哲学、语言学等产生重要影响。^① 卡姆拉和洛伦琛在《逻辑初阶》中提出：逻辑学的训练与人的合理言说相关，合理言说关涉人的日常生活领域。人的合理言说在“实践性”维度中，逻辑学运作的空间不能脱离人的实际生存领域。^② 爱尔兰根学派的工作意图在于，建构主义方法论充分借助了现代科学发展的成果，期望找到一种普遍有效的描述方法，为（广义上的）科学寻找可靠的根据，注重研究科学的规范基础及其伦理定向的问题。

爱尔兰根学派的“建构主义”类似一种“综合”，与“分析”相对。建构主义哲学与分析哲学都产生于语言学转向之后，都是弗雷格、罗素和维特根斯坦哲学的产物，同时发生于实用主义转向之后。与分析哲学相比，建构主义哲学所从事的实践并不是当作某些被给予的不得不分析之物，而是理解为所建构的东西。这种建构必须遵循方法而行，步步为营，没有循环。^③ 正如康德在“纯粹理性的建筑术”中所说，建筑术就是对各种系统的艺术。系统的统一性就是使普通的知识首次成为科学，所以建筑术就是关于一般知识的科学性东西的学说，因而必然属于方法论。在理性的治下，一般知识不构成梦幻曲，而必须构成一个系统，整体上节节相连。^④ “由此，语言分析总体上能够理性考察诸多对象，我们必须总是在与康德的对话中表明，语言是每一个科学和哲学的可能性的必要条件。如果康德的理性批判作为每一种知识可能性的研究被称为‘先验哲学’，那么就能够说，语言批判使康德先验哲学的遗产得以继续。虽然‘语言 - 哲学’（语言 - 人类学）使语言成为对象，好比法 - 哲学、宗教 - 哲学、自然 - 哲学以及生存 - 哲学各自在其领域中的工作，但是像所有科学一样，作为语言批判的逻辑初阶只是预先处理每一个这样的连字符哲学。”^⑤

方法论建构的起点是逻辑学为代表的现代科学（其中包括数学、物理学等），为了给科学技术实践提供理论支撑，爱尔兰根学派对这些现代科学进行重构，因此语言的批判成为卡姆拉与洛伦琛的共识。《逻辑初阶》的理论任务体现在：“这本书的目的在于促成一项任务的完成，即在当代历史的视野中，呈现哲学与科学——尤其是所谓的精神科学——境遇的面貌。”^⑥ 语言的批判指明了当代理论思考的困境以及批判的必要性：“今日所缺乏的并不是天才的想法或者先驱式的实验——过去我们拥有很多——而是思考和言说的方法，对此我们最终能实现。我们要消除我们相互碰撞间毫无生气的立场和见解，并且可以这样说，在理性的对话中一起建立一个新起点。独白式的繁复书写和相互误解的训练匮乏，存在于几乎所有的领域，不仅仅在哲学和科学的领域中，而且在文学、艺术批评及政治领域中都令人惊奇，即使那些领域的相关者大多没有意识到这些，因为并不存在受过训练的对话体系的

① 参见陈波：《从〈哲学逻辑手册〉（第二版）看当代逻辑的发展趋势》，《学术界》2004 年 5 期。

② Cf. W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, Stuttgart: Metzler, 1996, S. 5.

③ 参见洛伦琛为其著作的英译本所写的序言。P. Lorenzen, *Constructive Philosophy*, trans. by k. R. Pavlovic, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1987.

④ 参见 [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 628—629 页。

⑤ Cf. W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 14 - 15.

⑥ A. a. O., S. 11.

标准和规则。”^①

通过理性言说的训练促使上述任务的完成，就是提供一种支撑实践的方法论工具。爱尔兰根学派虽然也重视形式化方法，但并不是对语言进行一种类似逻辑实证主义的工作。“逻辑初阶适用于任何人。这种训练的范围从优先阐明一些词语开始，宁可要求读者在对事实没有迷惑中自己着手进行。每个人对理性言说训练的潜在疑问都能被意识到，这些疑问在严格的意义上在逻辑学这边，也就是说，形式逻辑作为逻辑结论或真命题来源的理论源于虚假的真命题，并只是在命题逻辑形式的基础上。但逻辑初阶并不仅仅是形式逻辑的前厅，它并不致力于此，并且它完全没有那样的企图和野心，它只是促进形式逻辑——尤其属于每一种理性言说的规则和模型的理论——这就是说，它需要清晰和有序的批评——如同某些历史科学中方面——从繁复的三段论方法中一无所获，或者只是从中采用适当的用法。”^② 理性对话的新起点在相互理解和共同协作上达成，由此，在参照人类学经验的情况下，“对话体系的标准和规则”需要批判性反思，以应合人际间的实际生存经验。据已有逻辑学史的研究，所谓“批判性思维”至少有四种含义：一场起源于美国、后风行于欧美的教育改革运动；一种人格特质和思维习惯；一种旨在培养批判性思维的习惯和能力的课程设置；一套体现批判性思维的气质和倾向的思维技能。能够“批判性思考”的人，是理性地判断和决策、有责任心、充满活力和创造力的人。批判性思维服膺理性、逻辑和真理。^③ 所以，我们处于共同生活与协商中，同时需要对语言的发生和运作机制有所洞察。这是在人类学语境中逻辑学如何过渡到语言批判的问题。

爱尔兰根学派的建构主义科学理论并不打算成为一种僵化的理论，而是旨在从技术实践或伦理—政治实践出发，借鉴形式化的方法，提供一种带有动态性质的语言批判与反思的工具。“这项训练丝毫没有预设数学，它要求每一个人进行理性的反思和与对话者有效的交流，并且期待根据这个基础使人相信：在与合作者的争论中，对话者自身处于持续的开放中。”爱尔兰根学派具有寻求确定性的传统。任何一种研究都需要依凭一种科学的方法来建构，用命题性的公理去建立人类的知识。这是笛卡尔以降的近代哲学所认可的理念。如果存在一种命题性的公理——无论是发现它，还是构造它——那么这些公理的自明性可以作为一切学科知识体系建立的基础，并且构建出各种确定性的知识。“语言批判的必要性并不受制于哲学、神学以及诸多其他精神科学，这个问题在此多半被跳过。即使在精确学科内，源于固执的独断论立场的自说自话仍然存在。一项任务在于：科学与哲学的语言基础需要验证，并规划一个新根据。”^④ 这是爱尔兰根建构主义哲学在逻辑学和人类学语境中被建立的理论视野。

二、基础主义、人类学—伦理学与世界在语言中的显现

在卡姆拉和洛伦琛看来，基础哲学的开端问题归根结底谈论的是自明性的话题。在我们所建立的世界中寻找一个可信赖的基础，类似于阿基米德点式的东西，我们让世界的直观性和相对性逐渐消逝，取而代之的是一个理性的绝对存在大全。“如此这种‘基础主义’可能是错误的吗？它是否苛求思想做这样的探求——它自身获得一个无瑕疵的和绝对无误的开端呢？亦即从步履蹒跚的挫败中努力抽离出独一无二的分支，这难道不也是从毫无希望的理性目标而来的吗？这里应该给予的是不是如此——即最终在这种操劳无度中学会放弃？所有人类的思想应承认这个循环，并从此开始对‘在之中’（inmitten）深信不疑；也就是说，我们‘总是’在语言中言说，并且，在语言筑建的世界中，我们

① A. a. O., S. 11. 通过“语言的创制与使用”与“方法论上的语言批判”两个维度，卡姆拉以批判海德格尔的方式，着重探讨了哲学语言的公共效应问题。参见莫斌：《哲学实践和哲学语言——爱尔兰根学派与海德格尔的对话》，《哲学动态》2014年第7期。

② W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 13.

③ 参见陈波：《逻辑：一个生长和变动的概念》，《学术月刊》2011年12期。

④ W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 12, 14.

总是生活在所有科学中?”^① 基础主义的旨趣谈论的是知识的形而上学起源以及哲学原理在方法论上的开端，它要求获得一种“直接性”（Unmittelbarkeit）。海德格尔在《面向思的事情》中提到：“黑格尔说，有了笛卡尔的我思故我在，哲学才首次找到了坚固的基地，在那里哲学才能有家园之感。如果说随着作为突出的基底的我思自我，绝对基础就被达到了，那么这就是说：主体乃是被转移到意识中的根据，即真实在场者，就是在传统语言中十分含糊地被叫做‘实体’的那个东西。”^② 近代哲学的理性主义传统就是在笛卡尔的纲领下前进的。我们需要用清晰明白的理念去构建我们的知识大厦，自明的理念具有优先的认知地位。同时，它的根据并不在外部世界，而是作为认识主体的人的意识活动。心灵、意识主体自身方面的先验性，是客观知识得以成立的前提和基础，而这是人类学研究的形而上学的基础；同时形而上学作为知识奠基的活动，在整个知识体系中就具有优先地位，人类的整个认知活动都是有意义的，因为我们能获得一种“家园感”。

在继承语言学转向之后的英美分析哲学遗产基础上，爱尔兰根学派语言批判的工作目标是：语言本质上连接着合理言说的可能性与合理思考的可能性，我们需要一种语言批判的重建可能性。他们反对的不是自明性本身，而是不提供类似于笛卡尔式的基础主义方案。他们不需要理性的绝对大全，不依赖于一个建构出来的“绝对基础”。当哲学的语言作为对象进入日常语境时，一种绝对的单一形式与人的日常生存的实践空间是格格不入；特别是绝对律令式的规范性原理落入人的日常生活中时，我们无法真正满足规范的实施所需要的日常语境。在一种人与人交往中的人类学-伦理学语境中，爱尔兰根学派把语言的开放性作为一个普遍的原则接受下来。我们的确需要一种直接性和明晰性，但不是基础存在论意义上去寻找存在的原理。格特曼（Carl F. Gethmann）指出，爱尔兰根学派意义上的基础主义谈论的是“开端之直接性的中介”^③。我们始终在语言中，需要借助作为中介的语言批判。所以建构主义哲学的语言批判纲要在于：我们需要在方法论语言建构开始前去寻找前理论实践，这个实践就是我们自身的语言实践，方法上的语言建构源于此，即它构成了整个理论哲学言说和表达的方式，并支撑着人的日常生存实践。在面对现代的科学语言模式时，在语言的创制和使用上，我们需要重新理解以逻辑学和数学为基础的现代科学语言，并在此基础上构建技术世界。这是人类已然生活着的世界，没有逃避的可能。一种积极生活的可能性在于我们必须为科学指明方向，必须对使用技术手段的目的有所领会。

在卡姆拉和洛伦琛看来，语言已然揭示着世界。“在前理解的框架下，我们能够说世界通过语言被揭示，确切地说，通过谓词项和专名被表达和划分，我们在世界之中领悟自身。”^④ 这个“前理解”的境遇是指：在理论的倾向上，我们不是把语言的世界显现看成世界的建立，并通过科学加以拓展和延伸，而是在世界中，在语言使用中的“前理解”。通过分析谓词项和专名的具体意蕴，可以看到语言的创制和使用如何在日常语言中展开。

首先是谓词项在一个简单的语言行为中的使用。在日常语言交流中，我们会使用“这是一支玫瑰”、“玫瑰是红色的”等表达。卡姆拉和洛伦琛提出，在语言的意蕴中存在一种指示，这样的指示行为得以可能是源于我们对某物有所标示及理解，这借助于我们对现成的语词有所理解。但是，在表达“玫瑰是红色的”时，“玫瑰”和“红色的”都需要解释或阐释，都与基本“形式”有关联即“这是……”。换言之，一种指示首先指向的是“玫瑰”还是“红色”，这不是确定的。因此，当使用“形式”一词时，我们需要区分几种语言的功能，即“说明语言/解释语言”、“教化语言”、“日常语言”。在“说明语言”中，我们会轻易地疏忽我们的表达，或者说，我们过于依赖和听从于“教

① A. a. O., S. 16 -17.

② [德] 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年，第64页。

③ Cf. Carl F. Gethmann, “Fundamentalphilosophie”, in Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 1, Mannheim; BI, 1980, S. 690.

④ W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 45.

化语言”，而不是用“日常语言”来说明某物。^①我们对某物的解释、对某词的使用，虽然有现实的“教化语言”的依据，但总会出现语言使用规则的溢出状况。对“形式”一词的使用需要符合日常语境。在语言日常使用情景中，我们使用“巴松管”、“玫瑰”等名词指示某个对象，采用“这是一支……”和“这是一个”等方式来表达。但人们之间存在误解及沟通困难的事实表明：在对某物某事的认识情境中，我们与语言对话者之间达成共识需要一些前提。例如，“这是一个滑稽可笑的人”和“玫瑰是红的”，引导我们认识并使对话者之间能够交流的仍然是“人”、“玫瑰”等实体，如果对话者不熟知“人”、“玫瑰”，那么在出现的交流空间中，对话者之间不能相互理解对方。我们需要对所指代的东西有所标示。在日常语境中，我们难以解释“这是红的”以及“这个是滑稽的”等表达。比如，老师为了教学方便，往往用红色的玫瑰、红色的铅笔等实体来对形容词“红”作出说明。要之，对于对话者而言，“教化语言”是在作为“名词/实词”意义上被人们熟知的，而我们同时需要在语法上对名词、形容词和动词作出区别。“这是滑稽的”和“这是红色的”往往把某事某物当作对象来陈述。

在一个关于对象的句子中，我们把对象归为“谓词项”。谓词是卡尔纳普（R. Carnap）在《意义与必然性》引入语言分析的^②，而谓词项是卡姆拉与洛伦琛在《逻辑初阶》中为建构主义语言理论而创设的一个新词。谓词项与谓词都从属于语言哲学和逻辑学，但谓词项是为了试图抹平谓词一词的含混性。“语法上的谓词是句子成分，通常被谓词项包括，与之相对，谓词项是[指]语词类型，并且，语词类型在语法上先于主词。”^③那么，在语言行为中，一个谓词项被运用于一个对象上时，述谓是如何实现？卡姆拉和洛伦琛以外语学习作为例子。外语学习涉及两门语言之间的转译，当我们需要恰当地表达一个语词时，需要注意其语词搭配在不同语境中的用法，所以授课老师需要使用足够的正例和反例，表明不同语词在不同的语境中的用法。学习者因此获得一种重构的能力，有足够的自信对所表达的对象自如地言说。例如，在语用学意义上，“这是一个巴松管”同时说出的是“这是乐器”，在熟知和有所区分的意义上，我们同时知道语词“巴松管”和“乐器”；并且我们的言说同时判明“这是巴松管”，而不是“这不是黑管”。谓词项的“商谈”功能起到否定的作用，一个人在肯定意义上能学会自如地言说恰恰是建立在否定性的“商谈”功能上的，这就是正例和范例在日常语言学习中的作用。当我们在语境中对事实仍存有异议时，可以通过命题替代一个事实的方式来进行论断和反驳。例如，“该命题‘这是一支巴松管’是真的”，在日常语言中就变成“对，这个真的：这是一支巴松管”。是关于“巴松管的命题”，而不是“巴松管”成为言说的对象，然后我们可以说谓词项的“真”或“假”。“我们能检验这个问题的可能是，是否这个论断不仅要求真实，而且当它是否有依据时，我们能复盘。”^④“这些谓词项是在可效仿上被引介的。”“对我们而言，‘谓词项使用’的语言运用依据在于直接的可理解性。”^⑤要之，新词“谓词项”对语言分析真正的突破点是：在认可日常语言复杂性的同时，在语法上不再依赖于只是标明句子成分的谓词，语词类型具有言说和命名力量，它是开放的、交互的。谓词与所命名的对象之间的关联因谓词项的“商谈”功能而被拓展，谓词项是指代所有谓词表达方式的整体概念，或者说是一种能合理言说与合理思考的整体语境。^⑥

谓词与对象相关联，它涉及的语法是专名。卡姆拉和洛伦琛列举了两个命题：“伦敦是一座城市”和“这里是一座城市”。显然“伦敦”是一个专名，在日常语言中会使用各式各样类似的专名，

① A. a. O., S. 27-28.

② 参见作者的注释。W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 28.

③ W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 29.

④ A. a. O., S. 30.

⑤ A. a. O., S. 29.

⑥ 具体的讨论可参见：Kuno Lorenz, “‘Prädikator’ in Jürgen Mittelstraß (Hrsg)”, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 3, Stuttgart: Metzler, 1995, S. 315f.

比如街道、学科的名称、人名等，这是我们认知事物、同时相互间能够交流的中介。然而，如果日常交流中对某些专名不了解，那么就有沟通中止的可能，因此需要分析专名在日常语言中的使用。在教化语言传统中，日常语言由专名构成，需要在谓词项的使用中反思“专名”。对于每个对象，我们能给出日常方式中的专名；同时，谓词项能够说出任意一个对象，这是建立在对专名已经熟知、能够去熟知基础上的。作为普通名称的谓词项与专名相区别，它能言说众多的对象，而对每一个专名而言，它的对象是唯一的。这就是在日常语言中会出现问题的地方。名称是对对象而言的，而谓词项是在普遍通用的意义上来使用的。爱尔兰根学派提供了两点认识：一是对表达式“在这里这是……”的使用。当我们必须参与到这个对话的语境中时，相对于专名“伦敦”这个词而言，可以在其他的情境下使用“这里是……”的表达。在所有科学之前，日常言说的语境具有实践的意蕴，科学的言说需要这样的独立情境句。二是定冠词的作用。在日常语言中，定冠词具有对象的标记的功能，这是逻辑学家（特别是弗雷格和罗素）所指出的，但当涉及谓词项和专名之间的关系时，我们对定冠词的功用仍需要详加研究。^①

在世界在语言中的显现中，语言用专名和谓词项揭示着我们的世界。我们在自己的周遭环境中获得一种“在家的”亲熟性和归属感。我们能够借助语言“认出”街道、建筑、熟人、广场、山川及河流等等。“世界的显现”体现在两个方面：世界作为一个谓词项，或者世界作为一个专名。我们对自然语言的理解以及对语言开放性的认同，要求返回语言原初开端，源于语言的世界显现先于生命体之间的相互同化和适应。这里表述的不仅是科学语言方法论的开端，而且是人类学和逻辑学之间的相互契合的原初。我们已然对世界、对人有所认识，是因为我们始终在言说。方法论开端的目的在于哲学和科学思想的自我批判，一种开放中的自我批判。批判的目标是，世界的建立不仅仅是在对象化意义上。合理言说的训练不仅是语言使用的问题，而是在于领会：当世界只是一个专名或一个概念时，世界就是一个对象。对象只是一个表面的谓词项。如果世界是一个谓词项，那么只有在世界中我们能够划分对象；世界自身并不是从其他对象中被划分出来，世界显示出的是自然语言的朴实性；世界能够作为一个专名被领会和理解，与一种可被理解和被传达的言说方式相关。换句话说，这关涉到谓词项。由此，每个人都应该这样认为，如果要在一种合理的方式中对世界有所表达，就必须知道如何引入和使用各种各样的、有所区分的谓词项。^②

卡姆拉和洛伦琛列举了多种如何采用谓词项表达世界的方式：“我们生存在世界中（我们周遭的环境）。”“我们在语言上划分着世界，在此我们通过谓词项和专名划分着对象，从其他的世界中、其他的对象中区分出对象。”“我们在世界中区分对象，而不是作为对象的世界从其他对象中[区分出来]。”“诸多对象，我们在世界中划分它们，归属于世界（我们同样可以说，我们在语言上划分着世界，世界在语言中被揭示）。”^③通过这些例子可以发现，所谓的自明性原则要求语言表达的多样性，并且它们不是单一的公理化、形式化的命题。使用各种各样的、有所区分的谓词项，我们标示了一种语言的开放性和先天情境性，语言的创制蕴含在这一“类形式化”的普遍性原则中，因为合理的言说和思考并不是单向度的，尚需要在人的实际生存中加以领会；语言运用层面的研究恰恰是对单纯的、空疏的普遍性进行补充，补偿的内容是人的日常言说的语境和情境。进一步说，伦理学规范性原则的制定需要两者之间的互补，同时在人的实际生存中，这形成了一个人类学-伦理学的境域。正是在这点上，卡姆拉的哲学人类学能够再次启程，而洛伦琛的拓展性研究体现在《建构主义与诠释学》一文中。在语言的语用层面和创制层面中，卡姆拉与洛伦琛认同存在一个语言的开放的、普遍性的原则。是否“有”一个先天的语法结构或者语言结构？这个结构是一个存在的事实，还是一个创造的

① W. Kamlah and P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens*, S. 32.

② A. a. O., S. 48-52.

③ A. a. O., S. 53.

事实?从前文的论述中,卡姆拉与洛伦琛显然担当了发现者角色:整个人类思考的目的在于“发现”这个结构,大量人类学研究所提供的经验材料都可以对此进行相关说明,而语言批判的另一个目的正是为了返回并还原出这一结构。为表明其运作机制的不同层面,我们通过建构主义哲学与诠释学的关系来进行论述。

三、爱尔兰根学派建构主义方法论中诠释学问题

对爱尔兰根学派建构主义方法论与诠释学之间的关系,卡姆拉与洛伦琛分别有相关论文,其中具有代表性的是卡姆拉的《为“诠释学”一词在狭义上的重新使用辩护》与洛伦琛的《建构主义与解释学》。^① 汪堂家曾撰文《世俗化与科学的诠释学因素——伽达默尔与爱尔兰根学派》考察两者之间的互动和分歧,在“科学的诠释学因素”部分,两者都把科学的解释问题归为语言问题,同时在科学的理想语言与交流语言方面,两者存在分歧。与伽达默尔不同,卡姆拉主要把诠释学作为一种方法论,没有把它上升到纯粹哲学的高度。^② 本文侧重谈论的是:从一种实际操作的规范看,爱尔兰根学派建构主义哲学是如何处理“文本”的?一种“操作主义”的诠释学是如何运作的?整体而言,卡姆拉侧重于“诠释学”一词的再理解,洛伦琛则明确而详细地提出了若干诠释学原则。

实践论证归属于我们的实践生活,实践思维总是与我们所依存的环境相联系。洛伦琛重点分析了科学思考在实践思维的方法训练中导致的三种情况,它们依凭于合理的论证,即认知(Erkennen)、理解(Verstehen)和领会(Begreifen)。认知——一种被给予情境中的论证将导致关于境遇的意见,从而形成情境知识;在诸多自然科学和经验性运作的文化科学中,行为与情境的差异性导致关于行为效用的意见,从而形成原因知识,就此而论,数学和物理学是一种先天的辅助性科学。理解——目的和行为在文化科学中的理解问题。诸多行为蕴含了各种通向目的的手段,我们需要对此进行诠释,同时,在诠释中囊括诸多手段的目的会展现不同的目的结构。领会——在诸多文化科学中,我们领会伦理应用的目的。目的是否被禁止或允许的论证,将导致关于目的的判断。^③ 《逻辑初阶》提供的是一种合理地言说和思考的可能。在这个意义上,爱尔兰根学派所理解的“哲学”,需要对在合理论证中的诸多规范作出论述和说明,并且这样的规范应该适用于所有的语言情境。尤其是合理的语言规范(作为理性语法的逻辑)和关于意见、说明和判断的论证规范,后者就是前文提到的在认知、理解和领会中进行科学思考的理论。洛伦琛用三个术语指代科学理论的领域,即“认知学”(Epistemik)(知识理论)、“视觉学”(Skopik)(理解理论)和“伦理学”(Ethik)(领会理论),并且逻辑学和科学理论合称哲学。^④ 洛伦琛进行区分的根据是科学内部的划分和合理化论证所需要的方法论原则。在建构主义哲学框架下,他提出了新术语“正语言/原语言”(Orthosprache)。逻辑和科学理论奠基于“正语言/原语言”的对话语境,所有语言运用能在其中被随时解释和论证。“原语言是一种严格的符号系统,它具有精巧的逻辑构造;作为规范性语言,它是对交流语言和科学语言进行批判和重组的模型……如果以这种语言为核心对科学语言进行合理重构,科学会有更稳固的基础。”^⑤ 施魏默尔(O. Schwemmer)提到:Orthosprache一词源于希腊词orthos(正确的、恰当的),起初洛伦琛曾经采用“Ortholexikon”。正语言要求每一个词以及每一个符号在其使用方式是明确的,它类似于一门理想语言。与之相对的是“副语言/派生语言”(Parasprache),它服务于正语言在构建中的运作。一种

① Cf. W. Kamlah, *Von der Sprache der Vernunft*, Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität. Mannheim: BI, 1975, S. 164-172; P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974, S. 113-118.

② 汪堂家:《世俗化与科学的诠释学因素——伽达默尔与爱尔兰根学派》,《世界哲学》2008年第1期。

③ P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, S. 113-114.

④ A. a. O., S. 114.

⑤ 汪堂家:《世俗化与科学的诠释学因素——伽达默尔与爱尔兰根学派》,《世界哲学》2008年第1期。

描述的副语言是对诸多情境的阐述，一种正语言的区分能被标示；一种制定的副语言是对目的或目标进行澄清，服务于每一种术语的引介。在直接行为中，描述的副语言应尽可能有所表达，从而对正语言的预期就能达成。^①

在此基础上，洛伦琛把诠释学研究定位为：当以一种科学意图去阅读一个文本时，我们已经理解如何使用语言进行合理的言说和论证，即正语言保证我们能预先调整正在执行的目标，同时在语言使用的开放性中，避免受到未尽审查目标的限制。那么，“科学意图”意味着：在独立的思考和独立的概念体系中去学习，使我们自身的目标得以清晰，并且值得为未来的行为去认知。洛伦琛提供了三种阅读文本情境：1. 教条主义的诠释——在科学意图下阅读的个人，他已然对某些科学的部分知识有所掌握。在洛伦琛的立场上，对某些科学系统的掌握意味着对相应的科学语言有所领会，科学（包括哲学）语言应该称为“正语言”。文本诠释的任务不仅仅是转译，将词与词、意义与意义之间的交换，转换为我们自己所能使用和理解的语言。然教条主义的方式并没有把我们的正语言放入问题中，尽管有许多与之相对的赞誉之词，但一种教条主义的诠释并不足以改进我们的知识。在“作者-文本-读者”的链条中，读者处于中心的地位，一个封闭的循环。“这项任务在于把文本转换为我们的正语言。文本的作者能够被表述为，他已经知道我们所知的东西，这在任何情况下都是成立的。同样，我们也可以说文本的作者仍然不知道我们所知道的东西。”2. 朴素的方法——把文本转换为我们所公认的语言，一种没有受到批判反思的语言。在“作者-文本（公共空间）-读者”链条中，我们需要对公共空间的语言解释模型作出选择，并以此作为诠释的出发点，与教条主义诠释相比照。一种朴素诠释的好处是我们能从文本中学到某些东西，缺点在于它同样缺少我们自己正语言的使用。我们在日常语言运用中的自主性，因自己的言语未受到批判而不能获得系统的知识。洛伦琛尝试为朴素的方法辩护时，指出了两种意义上的诠释模式：文本的作者自己没有说出正语言，如果仅仅通过朴素的方法，我们能否避免与作者的语言领会相偏离？如果我们的目标在于尽可能接近作者的语言领会，那么依凭朴素的方法就只是相对合适的方法；如果同时还假设了文本应在科学意图中被解读，那么对于科学的意图而言，朴素的方法是不合时宜的。3. 系统批判的诠释方法——洛伦琛指出读者掌握逻辑学知识的重要性、逻辑学自身的可批判检测性。具有科学意图的读者能够理解，凡是他们可能谈及的正语言是如何被建构出来的。在单一谓词项和相关谓词项中，可效仿的规范、术语规则和定义、逻辑运算理论等逻辑学知识所具有的特征是，它们永远处于被批判和检测中。相对以上两种模式，这里变成了“作者-文本（逻辑、语言）-读者”。“任何想在科学意图中阅读文本的人，他们都必须的阅读中使用自己最新最好的逻辑学知识。”^②

在批判的诠释中，我们对正语言可能存在两种误解：一是我们假设文本的作者有自己独特的正语言，并且他试图在作者的正语言中说出某种东西；二是读者把从文本中重构作者的正语言当作自身的任务。这里涉及“原义”的问题。在日常语境中，任何人都可以对某事某物拥有自己的看法，否则就没有“一千个读者眼中就有一千个哈姆雷特”之类的说辞；同时，理论研究者却试图重构莎士比亚的“原义”。依据“世界在语言中的显现”观点，诸多词语是否是单一谓词项、相关谓词项或者逻辑演算？哪种可效仿的规范是作者直接地或者间接地为其谓词项而使用的？哪种术语标准是作者使用

^① Cf. O. Schwemmer, “Orthosprache”, in Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, Mannheim: BI, 1984, S. 1099; O. Schwemmer, “Parasprache”, in Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 3, Stuttgart: Metzler, 1995, S. 57. 建构主义哲学的理论主旨在其他领域的拓展及具体运用，尤其是实践哲学视域下建构伦理学的可能性，参见爱尔兰根学派关于建构主义科学理论的重要文献《建构逻辑、伦理学与科学理论》。P. Lorenzen and O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und wissenschaftstheorie*, Mannheim: BI, 1973. 相关研究可参见莫斌：《爱尔兰根学派的建构伦理学与实践哲学》，《现代哲学》2015年1期；莫斌：《实践理性与启蒙精神的复归——以爱尔兰根学派的研究纲要及其方法论为例》，《华中师范大学学报》2016年6期。

^② Cf. P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 115-116.

的？洛伦琛通过逻辑的重构来解答以上的疑难：通过使用逻辑项（诸如谓词项、定义等），它对作者语言相关的使用给予系统地描述，它并不预设我们独特的正语言，在文本中，所谓作者的正语言只是被处理的对象。^① 通过使用逻辑术语，我们可以系统地描述作者相关语言，通过批判的方法，我们可以避免教条主义和朴素的信仰。

我们已了解以上两种诠释状况的基本根据，那么批判诠释就面临如下三种情况：“第一，可审查的、可仿效的、术语化的章程能提供足够的依据去使用作者的一个词汇（或句子）——它与正语言的确切表达是同义的，我们建构出一个根据去处理相关的对象——这就是在我们正语言中的可翻译性。第二、作者的正语言与我们的正语言之间的比较表明：前者包括确切的术语（概念的区别），它至今仍逃避我们系统的反思。在这种情况下，我们不可能把文本转换成作者自己的正语言，但是，我们能在文本的新区别基础上去拓展作者的正语言。第三、把解释转换为正语言的努力或者通过术语的进行拓展，这都会导致矛盾。我们必须系统地检测我们的思考和作者的结论。我们或者改变当前在重新检测基础上的正语言（我们会比一种拓展学到更多），或者反驳作者的结论。”^② 哈贝马斯曾在《关于实际对话的两点意见——纪念洛伦琛诞生 60 周年》一文中充分肯定了洛伦琛及爱尔兰根学派对德国思想界的贡献：“洛伦琛为方法论的哲学奠定了基础，而方法论的哲学从长远观点看也是解决实践哲学基本问题的一种方法。因此，他为实践哲学恢复名誉做出了决定性的贡献。”^③ 哈贝马斯肯定了爱尔兰根学派的方法论哲学提供了一种解决实践哲学基本问题的论证思路；同时指出任何一种人际交往行为中所蕴含的伦理处境以及在行为中道德原则的制定、实施和评估，都能进行理论化的论证与解释。这是一种大方向的一致性，也是众多研究者能够进行对话的理论基础。

总之，爱尔兰根学派提供的诠释学方案是：在任何方法论语言建构之前，都应该去寻找和思考我们的前-理论实践，如何为科学的发展指明方向，这是在如何更好地使用我们的语言、拓展我们的知识意义上说的。“在任何情形下，我们保持一种朴素性去假定：在人们已然使用一种非批判的日常语言和教化语言情况下，我们得以诠释文本。”^④ 对人而言，语言的批判依赖于逻辑学自身批判的开放性，同时进入宽泛意义上的科学境域，科学理论实际运作的领域就是我们的实际生存。

（责任编辑 任 之）

① A. a. O., S. 117.

② A. a. O., S. 118.

③ 参见 [德] 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，郭官义译，北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 329—337 页。哈贝马斯在该文献中也对爱尔兰根学派的思想方案提出了异议及解决方案，这些差异也是当时德国学界争论焦点问题。这需要另外撰文论述，笔者仅粗略总结如下：（1）语言方法上的标准化和规范化，即类似于德语的正字法举措；（2）论证行为是建立在语言行为基础上，语言活动以掌握普通语言行为结构系统为前提；（3）规范性论证在哈贝马斯看来是建立在“真理共识论”上的，看重的是首先人际间的承认，而不是绝对命令意义上行为规范思路。在第三点上，爱尔兰根学派与哈贝马斯同样支持日常交流中有产生共识的空间。然而，爱尔兰学派更重视在方法论的论证建构上先下足够的功夫，否则仅仅有批判和推进的目标却缺乏操作性步骤。

④ P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, S. 118.

胡塞尔现象学解决时间三相位的互不兼容问题

陈群志

【摘要】当代的时间哲学研究产生了许多亟待解决且无法回避的难题，时间三相位的互不兼容问题就是其中之一。麦克塔加以此为前提论证说时间是不真实存在的，从而提出了一个“时间悖论”。但时间三相位真的是不兼容的吗？通过对麦克塔加和胡塞尔现象学时间理论的梳理，可以论证如下观点：其一，时间三相位互不兼容所依托的“时间事件”的解释方式是麦克塔加的病根所在；其二，胡塞尔所阐明的“时间视域”中三相位的兼容统一提供了一种解决难题的方案。

【关键词】时间哲学；现象学；胡塞尔；麦克塔加

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0101-08

作者简介：陈群志，湖南双峰人，哲学博士，（徐州 221116）江苏师范大学哲学系讲师。

基金项目：江苏师范大学人文社会科学研究基金项目“时间理论问题研究”（16XWR007）

谈及时间三相位（过去、现在和将来）的互不兼容问题，主要源自于麦克塔加（J. M. E. McTaggart, 1866-1925）所提出的时间理论。他在《时间的非实在性》（*The unreality of time*）一文^①中区分了两种时间类型：A系列（A series）和B系列（B series），并且论证这两个系列都无法构成时间，真实的时间并不存在。在论证过程中，麦克塔加依据一个重要前提，即过去、现在、将来这三种时间相位互不兼容，一个“事件”在同一时间有且只能具有其中之一。然而，在笔者看来，“事件”在客观时间中具有唯一的位置虽然毋庸置疑，但却不能由此而否定时间三相位的兼容性。因为每一个事件都有其“时间视域”，都应该考虑时间相位中的连续统一体，在此统一体中，时间三相位自然可以兼容。就此而言，胡塞尔现象学能够给予比较合理的解释。因此，本文将依次处理三个议题：第一，时间三相位互不兼容观点的提出及其缘由；第二，“时间事件”的解释方式及其困难；第三，胡塞尔现象学如何阐明时间三相位的兼容性。

一、时间三相位互不兼容问题的来源

前文提到麦克塔加把时间分为两种类型，并论证了时间是非实在的。鉴于本文的主题要求，笔者在此不打算详细探究他如何论证时间的非实在性，而是特别关注时间三相位的互不兼容问题。^②与此相关，需要首先解明以下几点：1. 他所区分的A系列和B系列应该如何理解？2. 时间三相位的互不兼容是怎样提出来的？3. 他的目的是什么？不妨从第一点说起。根据麦克塔加的阐述以及分析哲

^① Cf. J. M. E. McTaggart, "The Unreality of Time", in *Mind* 17, 1908, pp. 457-474.

^② 麦克塔加如何论证时间的非实在性，参见陈群志：《麦克塔加与分析哲学学派的时间理论之争》，《哲学研究》2015年第5期，第81—83页。

学学派的部分 A - 理论家和 B - 理论家（支持 A 系列的称为 A - 理论家，支持 B 系列的称为 B - 理论家^①）的解释，A 系列和 B 系列可以说明如下：

A 系列意味着，把时间看成是将来变成现在或现在变成过去的流逝进程。比如，第 36 届夏季奥运会的举行目前是在相对较远的将来，但随着时间的流逝，它会变得越来越近，从而成为现在正在进行的活动，最终体育活动结束，现在即刻消失，成了越来越远的过去。推而广之，一个典型的事件，它定然会从遥远的将来开始，再进入贴近一些的将来，如此渐渐持续下去，直至变成现在正在发生的事件，只要当此事件正在发生，它就会即刻失去它的现在性质，获得接近过去的存在性质，而过去的程度会持续增加，变成越来越遥远的过去。^② 也就是说，如果时间中的事件是根据过去、现在和将来这样的“时间生成”（temporal becoming）术语进行设想，那就能够把这样的时间系列称为 A 系列。^③

B 系列则表示，考虑时间中诸种事件的发生情况是按照其与另类事件的先后关系来决定的。比如，一般家长会告诉孩子“吃饭前一定要先洗手”（在先）、“做完作业后才能出去玩”（在后）、“不能边写作业边看电视”（同时）等。在这些例子中，各种事件皆处于相互不同的关系中，其中并无任何事件能够被认为是现在正发生的或过去已发生的或将来要发生的。换言之，在时间感知方面，这些事件不具有任何“现在”的属性，自然也不带有“过去”或“将来”的意涵，它们之间只有一种或在先或同时或在后的关系。如果 N 接续着 M，那么就能够说 M 在 N 之先，与之相应 N 在 M 之后。根据纯粹的语言定义，此中的在先与在后的关系是客体与客体之间的关系，而不涵摄任何的时态语词。^④ 如此，倘若时间中的事件是凭借在先、同时和在后这样的“时间关系”（temporal relations）术语来予以界定，那就可以将这样的时间系列看成是 B 系列。^⑤

在此基础上，为了论证时间的非实在性，麦克塔加先是指出 B 系列无法说明时间的本质，能够说明时间本质的只有 A 系列，然后说明 A 系列也不能成立。在这个过程中，上述第二点显得尤为关键，如果时间三相位互相兼容，那么麦克塔加就不可能论证说“A 系列的实在性导致了一种矛盾，必须加以摒弃”^⑥。那么，时间三相位的互不兼容是怎样提出的？

麦克塔加认为，任何“事件”都有一个相对的“时间”位置，例如“现在”作为现在的“事件”相对于“过去”是“将来”，相对于“将来”是“过去”。这是从三种时态来表述的，即每一“事件”都会兼具所有的时间三态。可是，在论证 A 系列的过程中，他指出时间的三种相位（过去、现在和将来）不能被同一“事件”拥有，每一“事件”只能拥有其中之一。因此，如果要试图调和与时间三态与时间三位的矛盾，就只有承认一个“事件”兼具三种时态的同时又拥有三种时间相位中的一位，这是自相矛盾的。对此，笔者曾另文作过简要解释：

先给出相互不兼容的时间三位：G 表示过去，X 表示现在，J 表示将来，那么对于任何事件 a 来说，就会有：

$$(1) Ga \rightarrow \sim Xa; Xa \rightarrow \sim Ja; Ja \rightarrow \sim Ga; Ga \rightarrow \sim Ja; Xa \rightarrow \sim Ga; Ja \rightarrow \sim Xa$$

而根据（英语中）时态的变化，那么每一事件 a 又会兼具所有的时间三态，这样就会得到：

$$(2) Ga \& Xa \& Ja$$

显然，这里的（1）和（2）相互矛盾。若试图调和（1）与（2），就会得到更为复杂的情形：

$$(3) GGa \& GXa \& GJa \& XGa \& XXa \& XJa \& JGa \& JXa \& JJa$$

① Cf. P. Turetzky, *Time*, London and New York: Routledge, 1998, p. 127; K. G. Denbigh, *Three Concepts of Time*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York, 1981, pp. 51 - 55.

② Cf. G. Schlesinger, *Aspects of Time*, New York: Hackett Publishing Co., Inc, 1980, p. 23.

③ Cf. L. N. Oaklander, "The Problem of Time and Change", in *The Ontology of Time*, New York: Prometheus Books, 2004, p. 17.

④ Cf. B. Russell, "On the Experience of Time", in *The Monist*, vol. 25, No. 2, 1915, p. 227.

⑤ Cf. L. N. Oaklander, "The Problem of Time and Change", in *The Ontology of Time*, p. 17.

⑥ J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, vol. II, C. D. Broad, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1927, p. 22.

GGa 是指 a 在过去时态下的过去，英文表示为 “a was past”。依此类推，GXa 是指 a 在过去时态下的现在，XGa 是指 a 在现在时态下的过去，XJa 则是指现在时态下的将来，等等。显而易见，这里的 XGa 和 XJa 不兼容，因为它们就相当于 (I) 情况下的 Ga 和 Ja。如果进一步考虑的话，“XXG”、“XXXG”、“XXXXG”……这种不兼容的情况就会无穷延续。^①

由此，麦克塔加认为 A 系列是无法成立的，进而达到论证时间是非实在性的目的。为达到这个目的，他预设了一个基本前提，即时间三相位的互不兼容。此后，分析哲学学派的一些 A - 理论家对麦克塔加否决 A 系列的观点进行反驳：有学者认为 A 系列不存在矛盾，因而也没有无穷后退的问题出现；也有学者认为 A 系列存在无穷后退的问题，但并不是一种恶性循环。实际上，某些 A - 理论家依然是以麦克塔加所主张的有关 A 系列三相位互不兼容的分析为出发点的。^②

那么，时间三相位真的是不可兼容的吗？胡塞尔现象学的时间理论就主张时间三相位具有可兼容性，过去、现在和将来的不同相位可以共同存在。既然如此，该如何看待这种理论，它又如何能够解决时间三相位的互不兼容问题？带着上述疑问，本文将展开两个方面的探究：首先说明“时间事件”的解释方式和“时间意识”的解释方式的不同，并指出前者存在困难；其次根据胡塞尔现象学阐明过去、现在和将来的兼容统一性，以此应对麦克塔加难题。

二、“时间事件”的解释方式及其困难

麦克卢尔 (R. McLure) 曾指出，作为“事件”的时间与作为“意识”的时间之间具有“反对称性” (asymmetry)^③，正因这种“反对称性”的存在才看起来似乎无法解决麦克塔加难题。其理由是：我们不能因为“时间意识”的诸相位是无矛盾的统一体，就认为不会发生“时间悖论”的情况。事实上，麦克塔加所规定的作为“事件”层面的过去、现在和将来，与胡塞尔所表明的作为“意识”层面的过去、现在和将来不在同一论域。然而，“反对称性”的存在并不能取消以“意识”来解决“事件”层面的问题。麦克卢尔解释说，虽然胡塞尔现象学中的绝对意识河流没有谓项的主词也没有时间谓词，看似无法应对麦克塔加的悖论论证，但是在“回忆”所构造的客观时间中具有述谓结构。用胡塞尔的话说：“在主观时间流中，时间客体性就制作出自身，它的本质在于：它在再回忆中是可认定的，并且因此是各个同一谓项的主词。”^④ 换言之，胡塞尔将会接受回忆的判断，如“M 是现在”、“M 是过去”、“M 是将来”，且并不认为这里有任何矛盾存在。“M 是过去”处于“回忆”之中，而“现在”和“将来”实际上已经先行在此“回忆”中存在着，因此由“回忆”所构造的那些谓项 (过去、现在、将来) 虽然相互排斥，但究其根源，只有通过一种诸如现在和过去之间延续的方式才是可能的，而这种延续的方式是前 - 谓词性的 (pre-predicative)。^⑤ 因而麦克卢尔总结道：

属于同一条河流，谓词性的 A - 定位 (现在、过去和将来) 是共 - 时延展地存在于它们的前 -

① 参见陈群志：《麦克塔加与分析哲学学派的时间理论之争》，《哲学研究》2015 年第 5 期，第 82 页。

② Cf. Q. Smith, “The Infinite Regress of Temporal Attributions”, in L. N. Oaklander and Q. Smith, eds., *The New Theory of Time*, New Haven and London: Yale University Press, 1994, p. 181.

③ 关于“反对称性” (asymmetry) 的含义，必须将其与“对称性” (symmetry) 以及“非对称性” (non-symmetry) 相对照来理解。如果两个项 m 和 n 的关系 R 具有对称性，那么当且仅当 mRn 可以推出 nRm，例如“张三是李四的兄弟”可以推出“李四是张三的兄弟”。如果两个项 m 和 n 具有非对称性，那它们之间就无法给出是否对称的看法，例如“李四喜欢王五”这句话并不能确定王五到底喜不喜欢李四。与此相关，如果说 m 和 n 具有反对称性，则是说 mRn 绝不可能推出 nRm，例如“张三是李四的姐姐”只能推出“李四不是张三的姐姐”。麦克卢尔的“反对称性”基于如下理解：“意识”不是具有过去、现在和将来属性的“事件”，作为“事件”的时间是作为“意识”的时间所构造的，反之则不成立。

④ [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010 年，第 160 页。译文有改动。

⑤ Cf. R. McLure, *The Philosophy of Time: Time before times*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005, pp. 160 - 163.

谓词性的微观结构之中的，它们一起构成了河流交互分化的诸相位，由于同一事件可以是不相交的现在、过去和将来而不需要依据对过去、现在和将来的析取，这些相位提供了一种非倒退的前—谓词性的分离（与统一）原理。此处不存在恶性倒退，因为时间河流的诸相位尽管是分化的，但不是分化为现在、过去和将来（犹如已表明的那样）。简而言之，由于谓词性的A—定位的属性符合于并且可被解释回溯到前—谓词性的连续时间河流的种种分化截面，因此我们没有矛盾。^①

如果说“意识”大体可以解决“事件”层面的问题，那么笔者基本同意麦克卢尔的看法。不过，有两点异议需要提出来：第一，麦克塔加将“时间”与“事件”相联接进行论证才是问题的症结所在，但麦克卢尔没有就此重点着墨；第二，就前面的解释来看，麦克卢尔主要是从述谓结构角度进行辩驳的，这样势必造成对“意识”讨论的歧出。正是在这种歧出之中，他放弃了对“意识河流”和“时间视域”的分析，只是从“回忆”这个视角来应对问题。笔者的看法恰恰相反，“回忆”固然可以作为一个讨论点，但更重要的是胡塞尔时间理论中的“意识河流”和“时间视域”的进路。这两点异议实际上是相辅相成的。

麦克塔加指出，任何一个时间位置的内容构成一个“事件”。^②至于“事件”一词的解释，我们能够从与他同时代的罗素那里得到印证。罗素在《人类的知识》一书中表明，一个“事件”可以定义为“一组共同出现的性质的全部集合”，在此之中，这“一组”的所有性质共同出现并且此外的任何性质都不与这“一组”的每个分子共同出现。换句话说，如果a和b是两个“事件”，而且a发生在b之前，那么b就不会出现在a之前，a和b这两个“事件”有某种性质上的差别。在罗素看来，作为一个经验事实，没有任何已经发生的“事件”或作为“事件”的“时间”会再次出现。^③

罗素的这个看法有着英国经验主义传统，比如，休谟就认为时间的本质就是它的各个部分相互接续但永远无法共存，在先和在后的区分是必然的，“空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性”并且“时间的不可分的刹那也必然充满着某种真实的对象或存在”^④。而在罗素看来，时间和空间一样，只有距离没有长度或点，即只有在前和在后的关系。“事件”并非存在于某一特定时刻，而是并不同时存在的“事件”与“事件”之间有一段“距离”，以此就能够说一个“事件”在另一“事件”之前。没有“事件”能够持续一段时间，一段时间根本就不存在，存在的只是形成一个系列的各种不同的“事件”。^⑤

笔者认为，麦克塔加把“事件”视为时间内容就是在这种范限中得以表述的。当然，像罗素那样的B—理论家思路，麦克塔加也是不承认的，因为他主张B系列是静态系列，无法代表时间的本质。不过，麦克塔加虽然主张B系列不能代表时间的本质，却以“时间事件”的方式来说明A系列，即“一个事件”有三种不同的指向：过去、现在和将来。通过这些指向，“时间事件”能够发生变化，从遥远的“将来”到较近的“将来”再到“现在”，然后从“现在”到较近的“过去”和遥远的“过去”。换句话说，“时间”的变化是与过去、现在和将来的属性相关的“事件”的变化。由此可知，在麦克塔加这里，无论是B系列还是A系列都是在“事件”的论域中进行的。

问题是，如果从客观角度看，每个“事件”与每个实在的存在一样，都在一个唯一的时间中具

① R. McLure, *The Philosophy of Time: Time before times*, pp. 162–163.

② Cf. J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, vol. II, p. 10.

③ 参见[英]罗素：《人类的知识——其范围与限度》，张金言译，北京：商务印书馆，2003年，第101—102页。

④ [英]休谟：《人性论》上册，关文运译，北京：商务印书馆，2004年，第44、52页。

⑤ 参见[英]罗素：《对莱布尼茨的批评性解释》，段德智等译，北京：商务印书馆，2010年，第157—158页。在这本书的第62页，罗素表达了同样的意思：“简言之，存在着唯一的时间，而非存在着诸多实体的所有时间。因此，时间秩序不能够只是某种存在于‘我’的心中的东西，或一系列‘我’的诸多状态之间所蕴涵的诸多关系。再次，还可以追问一下，我们用归因于活动的秩序来取代归因于时间的秩序究竟能够从中得到些什么。我们具有一个状态A、B、C、D……的系列，这样，A的活动关涉到B，B的活动关涉到C，如此等等。然后我们说，这样获得的这个秩序是时间秩序实际意指的东西。”

有其位置，可是如此一来，“事件”就无法说明变化，并且它所拥有的时间三相位肯定是互不兼容的。

而根据胡塞尔现象学的阐明，这个困难会得到一定程度的解决。举例来说，当一段音乐响起时，每一个声音都可以说在客观时间中有其位置，我们把这些位置标示为 A_0 、 A_1 、 A_2 、 A_3 、 A_4 …… A_n ，在 A_0 结束之后取而代之的是 A_1 ，在 A_1 结束之后取而代之的是 A_2 ，等等。当我们听到 A_0 时，对它的体验是当下显现的，而在此体验中的时间可以标示为 T_0 ，以此类推，就会出现 A_0-T_0 、 A_1-T_1 、 A_2-T_2 、 A_3-T_3 、 A_4-T_4 …… A_n-T_n 的对应关系。一般会认为，如果声音 A 是一个接着一个出现的，那么就会具有在时间 T 上相互分离的内容。因为当 A_2 取代 A_1 的时候，此时 A_1 就不再是当下显现的，那么 T_1 也不可能当下呈现，而是已经变成了过去。换句话说，或者 A_1 是“当下存在”而 A_2 是“尚未存在”，或者 A_2 是“当下存在”而 A_1 是“过去存在”，反正两个声音不能同时占据着同一个时间位置。麦克塔加论证 A 系列不成立的一个重要理论依据就在于这样一种不兼容性。不过，在胡塞尔看来，当 A_2 取代 A_1 时，我们虽然不能直接感知到 A_1 ，却能够意识到刚刚曾在的流逝样式 T_1 的存在。因此，从 A_1 过渡到 A_2 不是一种简单的以此代彼的接替，而是有从 A_1 到 A_2 的连续体 T_1-T_2 同时保留在意识中，由此我们可以得到 $T_0-T_1-T_2-T_3-T_4$ …… T_n 的时间连续体。^① 这样的时间连续体才是现象学所关注的“时间视域”，才是“意识进程的内在时间”。

胡塞尔关注的不是世界时间是否实存、一个延续的事物是否实存，而是显现的“延续”本身。同一事物虽然可以在过去、现在和将来都存在，但唯有通过以下方式才能理解：它是从将来到现在再到过去之间的“延续”。“时间意识”是一个客体化意识，如果没有现在、过去、将来的设定，也就没有延续、变化、相互接续的存在。换言之，如果没有这一切，那么就不意味着客观的存在，不意味着“延续”。^② 不过，每个现象都有其“彗尾”，即每个现象都具有诸相位的连续性，现象的连续是一种自身变化，如果“意识”不进行综合，不以认同的方式来设定一个连续者的同一性，那么也就没有“延续”。在绝对意义上的现象领域（客体化之前的体验领域）中，只有一条永恒变化的时间河流。^③ 每个具体的感知都蕴涵着一种渐次变化的整个时间连续体，体验的本质就在于一个点状的相位永不能自为地存在。^④

因此，“时间事件”只有在“时间意识”中才得以理解，只有通过“时间意识”，外部的显现或外部的显现进程的统一才得以构造。“整个延续的对象统一并不只是一个结合的统一，而且还是这样一个统一，它穿过不间断的相位连续性（融合）而伸展，它处在每个相位中，并且从每个相位中选取养分，丰富着这个对象的存在内容，但它自身并不是这些相位的单纯相互连续（而且不是由相位所构建起来的，或不是通过划分而从连续的总体中凸显出来的块片）。如果我在对象的内容方面贯穿这个时间，那么我便具有一个对象的连续性。”^⑤ 如果我们想要清楚地知道整个延续对象的统一，就必须留意到每一瞬间所提供的统一中的杂多。实际上，一个完全统一化的延续对象是无法进行分析的，只有把整个的直观进程分解为多重的时间相位，然后把时间相位的变化纳入到活生生的整个“时间视域”之中才能表述。就此而言，不管是把时间视为一个“事件”接续一个“事件”的过程，还是把时间当成一个“事件”的三种不同指向，都无法真正深入到时间的本质之中。

① 参见 [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 250—251 页。

② 参见 [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 390 页。

③ 参见 [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 388—389 页。

④ 参见 [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 90 页。

⑤ [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 351 页。

三、胡塞尔阐明时间三相位的兼容统一

在麦克塔加看来，过去、现在和将来这样的时间三相位属于A系列，它们是无法被一个“事件”同时具有的。根据他的意思，过去、现在和将来作为时间的诸种差异化结果，自然无法被同一个“事件”同时呈现，能够同时呈现的是“事件”的三种不同的时态指向。笔者认为，麦克塔加及其后继者的分析，普遍采取了一种基于“事件”而来的解释方式，这种解释方式从某种程度上看并没有直接面对时间本身，而是一种对时间所进行的外在化、空间化和原子化说明。在此之中，无论是阐述过去、现在和将来，还是划分在先、此刻和在后，所用的都是单线型的相互外在的描述。然而，如果在意识内来理解，那么任何过去显然是基于现在的过去并显现在现在的“滞留”之中，任何将来显然是现在的将来并显现在现在的“前摄”之中，任何在先都是基于此刻的在先，任何在后也是基于此刻的在后。简而言之，它们在“时间意识”的综合统一中是兼容的。

通常意义上感知时间的核心当然是“现在”，不过在这个“现在”同时还有现在被意识到的“滞留”和拥有期待意向的“前摄”。例如，当我看到一只大雁从空中飞过，我所捕捉到雁影的时间相位是居于时间状态中过去映射的“滞留意识”，事实上每一个“现在”相位都是如此。每一个我所感知到的“现在”的整个内容都在不断的回坠到“过去”，同时指涉着“将来”。如果我看着大雁继续往前飞去，大雁的位置自然发生了变化，而在这个过程中，每个相位都会涵摄着一个系列的背景和前景，背景会越来越模糊，前景会越来越清晰，然后前景变成背景，形成一个“彗尾”。

按照胡塞尔的看法，如果没有背景的存在，就不会有前景的出现，如果没有潜在的那一面，就不会有显现出的这一面。时间意识河流亦是如此，那些新的被再造的现在就是延续着的前景，而在统一的体验流中合成的是一个构造着的整体，其中所编排的意向会使时间背景被意识到。作为统一的方式，延续者在其时间性的构造中持续，它贯穿着现在、此前和此后。如果把时间和空间做类比话，对上述情形的理解可能会更加明朗。就空间事物而言，它们一方面被编排在空间形式和空间世界中，另一方面则编排在空间事物自身及其前景和背景中。与之相似，对时间事物来说，它们一方面被编排在时间形式和时间世界中，另一方面则编排在时间事物本身及其活的现在所变换着的诸时间相位中。^①

虽然可以把每一个时间的开端相位都视为现在，并且其中没有“滞留”或“前摄”的存在，然而，现在必然不能只是现在，它必须是作为时间意识流的片段而存在，必然同时拥有过去与将来的整个体验统一流。如果现在不是活的现在，而只是单一的现在，那么现在所处的就是静态的而非动态的时间河流。当我们感知到桌子的时候，我们总是以某种特定的现在方式，并且又一个新的和持续更新的彼现在紧接此现在，这个过程本质上必然是在一种连续流中进行着的。“每一体验本身是一生成流，是在一种不可能变化的本质型的原初生成中所是的东西：它是一种以本身流动的原初体验相位为中介的滞留和前摄的连续流，在其中体验的活的现在是相对于其‘在前’和‘在后’被意识的。”^②由此可知，过去、现在和将来是作为统一的内时间意识河流的不同相位而共同存在的。

如此就不会出现像麦克塔加那样宣称时间三相位互不兼容，因为过去、现在和将来作为时间河流的诸相位尽管有差异，但不是一种互相排斥的差异，而是以一体的方式在意向体验中构造起自身统一的差异。当我们将目光朝向那些在河流中作为统一之物的被意指的东西时，所感知的“不是一个由各个接续相位组成的简单序列（例如每个现时现在连同一个相位），而是我们对每个个别接续相位都具有一个系列”^③。笔者认为胡塞尔的“时间意识”分析之所以能够解决麦克塔加难题，就在于

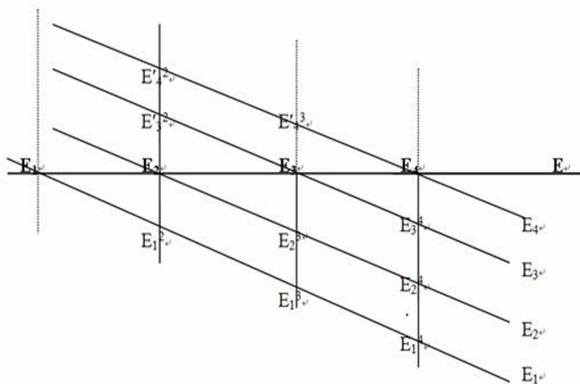
① 参见[德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第99页。

② [德]胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1996年，第190—191页。译文有改动。

③ [德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第164—165页。

这种作为自身统一的“时间视域”的观点。

“时间视域”是指各种时间性当下化的活动空间，在内时间意识的原综合中藉由连续的“滞留”和“前摄”一起构造起自身。我们在感知当前对象的现时状况的同时，这个对象在过去中的个体时间点会“积淀”下来。这种“积淀”之所以可能，是因为曾经贯穿着的过去的客体会以滞留的方式继续贯穿着一个现前的“视域”，并连同贯穿在它的“滞留”和“前摄”的总体“环境”或“光晕”中。^①换言之，在此连续的意向成就的客体中，有完全不再被直观的但却依旧被意识的连续性存在，这种连续性包括“滞留”的连续性和“前摄”的连续性。^②它是一种无限敞开的“时间视域”，每个现时的“现在”时间点都具有其“过去”相位和“将来”相位。如果以“临界点”的方式来理解的话，这些相位自然不可能将自身密集化，因为“临界点”就限定了在前或在后的可能性，但是无疑的是，任何当下感知的现在点都必定会保持其整个内容。比如：当我们听到一段旋律 E 时，所听到的音调可以表示为 $E_1 \cdots E_2 \cdots E_3 \cdots E_4 \cdots$ 这样的演替系列，那么在前者被后者取代时，假设在 E_3 这个时间点的横截面上，我们会同时具有 E_1 、 E_2 、 E_3 、 E_4 （如下图中的 E_1^3 、 E_2^3 、 E_3 、 E_4^3 ），它们的显现是同时的。这种情况不妨使用胡塞尔本人的图示^③（笔者稍有改动）来解释说明：



在这幅图中，横坐标（水平线）E 代表着一条整个的时间意识流，选取其中 E_1 、 E_2 、 E_3 、 E_4 作为音调系列的代表；纵坐标中的四条垂直线代表了意识的实际内容，它们是以 E_1 、 E_2 、 E_3 、 E_4 这些点作为横截面来切开所显示出的内容；横坐标线上所凸显出来的四条垂直线，每一条都涵摄了 E_1 、 E_2 、 E_3 、 E_4 的纵贯统一性，“意识流中的各个点被同时呈现”^④，也就是说它们都是由滞留—原印象—前摄所组成的“时间视域”。四条斜线说明了每一具体的音调如何在整个的过程中总体上保持不变，只是被给予的方式有程度的差异而已。^⑤

于是，对于任何感知的现前点而言，其发生作用都涉及到凸显出来的整个“背景”，这个“背景”作为“时间视域”伴随着一切流动着的当下，每一个当下都在被激发时而显现出其在连续变化中的意义。在整个 E 的流动中，我们能够听到具有相同凸显因素的不同客体（ E_1 、 E_2 、 E_3 、 E_4 ），但实际上只是诸种相同线条（斜线）从一个客体流向另一客体，它们当然不是在关系中（就像麦克塔加所谓的 B 系列）得以构造的，而是在时间形式的相同性和被给予方式的差异性中获得其自身的先天规定。因此，胡塞尔说：

① 参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第531—532页。

② 参见[德]胡塞尔：《欧洲科学的危机和超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2006年，第194页。

③ Cf. E. Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Ed. Rudolf Bernet & Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 22. 中译本参见[德]胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917—1918》，肖德生译，北京：商务印书馆，2016年，第73页。

④ 方向红：《时间与存在：胡塞尔与海德格尔现象学的基本问题》，北京：商务印书馆，2014年，第47页。

⑤ 参见[丹]扎哈维：《胡塞尔现象学》，李伟忠译，上海：上海译文出版社，2007年，第86—88页。

每个相位都是一个意向的体验。在前一个对象化过程中，构造着的体验是内意识的行为，它的对象恰恰是那个构造着时间意识的“现象”。因而这些现象本身就是意向体验，它们的对象是时间点和时间延续连同各自的对象性充盈。而在绝对时间流动的同时，意向相位也在推移，但却以如此地推移，以至于它们以同属一体的方式构造起统一，相互地过渡，就像是关于一个东西的各个现象，这个东西在各个流动的现象中映射自身，从而使我们具有“在样态（Wie）之中的对象”以及在一再更新的样式之中的对象。这个样式的形式是定位：现在者、刚刚过去者、将来者。就对象而言，我们而后可以再次谈论河流，在它之中，现在转变成过去，如此等等。而这是必然通过作为意向体验之河流的体验流的结构而先天地得到在先规定的。^①

显而易见，如果我们对一段旋律中的音调的感知只包含它的现时的感觉点，而没有同时包含在前或在后的各个时间相位的连续性，那么内在事物就根本无法在其统一中被给予。换句话说，如果过去相位不在现在相位中当下化自身，或者将来相位也不在现在相位的前摄中被激活，那么现在也就不可能成其为现在，连续性始终是作为映射的系列而站立于此的。在感知的每个瞬间，这种连续性都具有其真正意义上的实项内容，倘若我们只是在感知中以一个一个“现在-点”的方式来追溯它的相位，那么无论如何也不会发现这个作为现象学事物的声音，甚至就本真意义而言，就是这个声音的现在相位都无法得知。^②因此，“时间视域”作为时间三相位的兼容统一是真实不虚的，即在内时间意识河流中的过去、现在和将来能够一体呈现出来。

四、结 语

就像胡塞尔在贝尔瑙手稿所指出的，原初的时间河流是一个连续统一体，它是由诸种时间相位不受限制的全面整合而建造的。^③如果说时间三相位互不兼容，那么客观的时间序列就无法呈现，因为每个相位被给予的事物都会在向下一个相位的过渡中被持守，只有这种持守不断进行并延续着事物的同一性，我们才会拥有完整的时间感知。由此，为了论证时间的非实在性，麦克塔加冒然以时间三相位的互不兼容作为根据来提出其论证，显然有些不妥。

麦克塔加的作法犯了双重错误：第一，他忽视了A系列作为动态系列的流动变化本质，而试图藉由述谓判断的语言分析来构建悖论。他虽然区分了两种时间系列，但却对A系列（本质上是动态系列）作出一种静态性的解释，从而无法准确把握时间变化和时间流逝的具体形态。第二，他主张过去、现在和将来互不兼容，它们只能相继地属于同一“事件”，而无法同时属于这个“事件”，势必造成对时间连续体自身的漠视。上文已阐明，从一个时间点过渡到另一个时间点不是简单的以此代彼的接替，而是先就有这段时间的连续统一体意识持续保留下来，才能得到整个的客观时间序列。

总之，如果说确定的时间秩序是一个无限序列，其中两段不同的时间之间存在着传递性而永不可能同时存在，一段时间中存在较早的时间和较迟的时间这样的规律是不言自明的，胡塞尔自然也认同。^④但是，如果把时间三相位的流逝特征人为地划归于不可兼容，胡塞尔当然会反对。在他看来，时间三相位的流逝现象“是一个不断变化的连续统，它构成一个不可分割的统一，不可分割为各个能够自为存在的片段，并且不可划分为各个能够自为存在的相位，不可划分为各个连续的点”^⑤。

（责任编辑 任 之）

① 参见[德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第173页。

② 参见[德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第371—372页。

③ 参见[德]胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917-1918》，肖德生译，第72页。

④ 参见[德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第45页。

⑤ 参见[德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第66页。

基础存在论之此在的有限性根基

——基于《康德书》的分析

李日容

【摘要】海德格尔在《康德书》中对康德的《纯粹理性批判》进行了存在论的解读。在他看来，康德从人类知识的有限性本质出发，在追问先天综合判断如何可能的存在论之奠基的进程中，达到了这一奠基的“根柢”亦即作为源始时间性的超越论想象力。海德格尔在《存在与时间》中进一步将超越论想象力生存论化为此在的时间性结构。这表明基础存在论或者说作为此在的形而上学乃是出于此在之有限性的必然。

【关键词】海德格尔；《康德书》；《存在与时间》；超越论想象力；时间性

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0109-07

作者简介：李日容，广东化州人，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讲师。

众所周知，海德格尔在《存在与时间》中要建立的是一种基础存在论。它作为有根的存在论是在存在而非存在物（das Seinende）的层面上，对存在物之存在这个传统形而上学之基本问题的回答；而此在（Dasein）的时间性（Zeitlichkeit）是其核心，在《存在与时间》中是通往存在之意义的必然准备。海德格尔认为，基础存在论作为“人”或此在的形而上学^①是一种必然发生着的形而上学，也就是说，形而上学并不是从此在之外强加给此在的，毋宁说此在生存着就必然是形而上学地或存在论地生存（Existenz）。那么，为什么形而上学必然是此在的形而上学，换言之，基础存在论的“必然性”到底根源于何处？本文将通过对《存在与时间》和《康德与形而上学疑难》（*Kant und das Problem der Metaphysik*，以下简称《康德书》）的考察（尤其是后者）来尝试回答这一问题。在海德格尔看来，《康德书》是《存在与时间》的“历史性”导论。正是通过前者，他澄清或“辩护”了后者中的基础存在论乃是一项严肃的存在论之奠基的事业，而非像人们所误解的那样只是一种“肤浅”的哲学人类学。作为《存在与时间》之“前传”的《康德书》从根柢上揭示了此在的时间性与其有限性的本质关联，因此缺少对这一“前传”的分析，我们既无法深入理解和把握《存在与时间》中的基础存在论思想，也难以真正洞悉海德格尔存在之思的深刻的哲学意图。

^① 在《存在与时间》和《康德与形而上学疑难》中，海德格尔都将哲学确定为属于人之本性的形而上学，而“形而上学”一词在这里也不像在20世纪30年代中期以后那样，仍具有正面的含义。孙周兴指出：“后期海德格尔几乎不再提‘存在论’（*Ontologie*），也忌讳用‘哲学’一词来标识自己的思想。”（参见[德]君特·菲加尔：《海德格尔》，鲁路、洪佩郁译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第130—131页；孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，北京：商务印书馆，2011年，第307页。）

一、《康德书》中本质存在 (Wesen)^① 的有限性与超越论想象力 (transzendentalen Einbildungskraft)^②

海德格尔认为康德的《纯粹理性批判》不是一部认识论（正如新康德主义者所解读的那样）而是存在论的著作，即它不是探讨真正的知识的定义及其“构成”的，而是探讨知识的发源及其存在论基础。由此，康德的“哥白尼转向”就不在于知识与对象两者谁符合谁的问题，而是在于存在物之存在或知识对象的生成是如何得以可能的问题。换言之，这个“转向”不是从“知识符合对象”到“对象符合知识”的反转，而是从“知识如何构成”的静态层面转向追问知识如何得以可能的生成根源。正是在这个意义上，海德格尔认为康德的《纯粹理性批判》是形而上学或存在论的一次奠基，而具体地阐释这一奠基或者说将康德没有想到但却在其思想中已经包含的东西阐释出来，就是海德格尔康德阐释的核心任务。

存在论或一般形而上学的主要任务在于揭示存在物之存在是如何得以可能的，而使得这个“可能”得以可能的就是“超越” (Transzendenz)。在海德格尔这里，所谓“超越”是指超出存在物并使得存在物之存在得以可能的那个境域，它实质上是存在物从“无”到“有”的过程。“有”不是在自在的意义上说的，而是在存在物获得了某种意义因而能够对人“显现”出来的意义上说的；同样，“无”也不是什么都没有，它是在存在或超越意义上的“有”。“虚无意味着：不是一个存在物，但依然还是‘某物’。它‘仅仅用来作为关联物’，也就是说，依照其本质，它乃纯粹的境域。”^③ 康德在《纯粹理性批判》中给出了存在物的存在法相 (Seinsverfassung) 即先天的时空感性形式和知性范畴，它们作为经验对象构成的必要元素，就是存在物之为存在物的“原因”或“根据”，它们的源始统一使得经验对象的生成得以可能，因此存在论知识的内在可能性就在于知性与感性的结合，即超越论的演绎或者先天综合判断是如何可能的。如此，要追问存在论知识的内在可能性，就要弄清楚先天综合判断的本质，而先天综合判断如何可能就意味着先天的“超越”如何可能，也就是说，“综合”意味着“境域”的生成。这表明存在论的知识就是纯粹直观与纯粹思维的统一所“生成”的那个源始境域，就它们的统一活动所形成的境域使得经验对象乃至知识得以可能的意义上，存在论的知识就是超越论的。如果存在论的知识是超越的，那么它们就不是认识论意义上的知识，而是一个使得知识得以

① 鉴于海德格尔对康德的《纯粹理性批判》的阐释主要是他的基础存在论思想的又一（或“历史性”）阐发，因此笔者一般将Wesen与“此在”同等使用，在不同的语境中，为了表达方便或顺畅，有时用“本质存在”，有时用“此在”代之。关于Wesen的含义及其翻译，参见[德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第17页，译者注①。

② 对超越/超越论的 (Transzendenz/transzendental) 概念的澄清是理解海德格尔基础存在论乃至海德格尔哲学的关键，王庆节指出“它是理解和把握当代西方哲学，尤其是以胡塞尔为开端的现象学哲学传统的一个关键性的突破口”。transzendental在康德哲学中一般翻译为“先验的”，意为先于经验并作为经验的先天条件之意，但是鉴于海德格尔对康德先验哲学的存在论解读，笔者赞同王庆节的观点，即在海德格尔哲学以及海德格尔的康德阐释中将其翻译为“超越论的”，以强调这个概念在康德哲学与海德格尔哲学中的不同意涵，笔者认为这主要体现在认识论（康德）与存在论（海德格尔）的区别。在本文中，“transzendental”一词如果在康德哲学的意义上使用，笔者按照一般的译法将其翻译为“先验的”；如果在海德格尔哲学的意义或海德格尔的康德阐释意义上使用，笔者将其翻译为“超越论的”。具体的分析与原由已超出了本文的论述范围，可参见王庆节：《超越、超越论与海德格尔的〈存在与时间〉》，《同济大学学报》社会科学版2014年第1期；[德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前掲书，第11—12页，译者注③。

此外，海德格尔对康德的先验想象力的存在论改造与其基础存在论的构建密切相关，或者说是《存在与时间》中此在之时间性思想的“历史性”阐发，但鉴于本文的侧重点主要是从海德格尔的视角出发来讲他眼中的康德，因此，本文仅着眼于论题本身的进程来论述海德格尔的康德阐释，而不强调或对比两者在想象力思想上的具体异同。王庆节已经对此作了非常清晰的梳理，可参见王庆节：《先验想象力抑或超越论想象力——海德格尔对康德先验想象力概念的解构与批判》，《现代哲学》2016年第4期。

③ [德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前掲书，第117页。

可能的境域。由此，海德格尔将康德的先验知识结构之统一阐释为存在论或超越论的知识，即“纯粹知识的系统整体是对超越的形象”。^①

然而，“先天综合判断如何可能”存在的最大困难，就在于纯粹理性的先天知识如何可能与后天的感性经验相结合。康德虽然没有彻底地解决这一“难题”，但无疑给出了十分重要的“线索”。他认为知性与感性两者最终得以统一，是由于先验想象力所发动的纯粹综合活动及其活动结果的图式亦即时间图型（或先天的时间规定）这个沟通感性与知性的中点；如此，要探讨存在论知识的内在可能性就要回溯到那使其得以可能的“胚胎处”，亦即超越论想象力来澄清知识的“源泉”；而之所以最终会回溯到这里，在于人类知识的有限的本质。在海德格尔看来，《纯粹理性批判》之所以是存在论或形而上学的一次奠基，在于康德从一开始就清楚地将人的有限性置于哲学的开端；而之所以有“哲学”，就在于人是有限的。人的有限性首先体现在人只有感性直观而没有理性直观，即人的任何知识都来源于概念（人的认识同样需要思维）与直观，两者缺一不可。相比之下，神具有源生性的直观，存在物是由它自身所创造的（通过神成形发生），因而它无需思维也不需要感性就能完全通达它。问题是，作为有限的本质存在，人如何能够“通达”并不是它自身所创造出来的存在物？这对于并不能创生出存在物从而必须“依赖”于已然的存在物而存在的有限的本质存在来说，不可不谓是性命攸关的。传统西方哲学（尤其是近代主体性哲学）是建基于主客二分的基础上的，即主体与客体的存在对于其而言是不言自明的。问题在于，诸如主体与客体如何能够“存在”或者其生成的根源何在的更根本性的问题却被“忽略”过去了，导致了以主客二分为根基的主体如何通达客体的问题注定是“无解”的。而在海德格尔看来，康德在《纯粹理性批判》中对人类知识之有限性本质的强调无疑与他的存在之思是“遥相呼应”的。如果人类的认知本身无法创生出存在物，那么人如何能够将在它之外的存在物看作是它的存在物？由此，作为主体与客体生成之基础的、居于人与物之间的更为源初的“关联域”便提上了哲学的“议程”。在海德格尔看来，“人”之所以能够将作为“他者”的物看作是它的物^②，在于“人”能够创生出与其的存在“关联”，“人”创生出何种存在的“关联域”，存在物也就如何来相遇照面，即已然的存在物才能取得它的存在意义从而对有限的本质存在显现出来，而这个“关联域”在《康德书》中就是本质存在的超越论想象力之纯粹综合活动的结果。正是其使得纯粹思维与纯粹直观两者能够相互依存与合一，从而形成超越的境域外观或成像境域亦即式-像（Schema-Bild），如此才会有经验对象乃至知识的产生。也就是说，超越论想象力作为有限的本质存在的一种“能力”，使得本质存在的有限性能够是超越的。在《存在与时间》中，海德格尔将其进一步生存论化为此在的时间性，正是此在的时间性使得此在的有限性能够在其中得以生存。那么，超越论想象力如何创生出与已然存在物的存在“关联域”呢？澄清这个问题，是进一步阐明此在之有限性与基础存在论之必然性关联的基础。

二、“我思”的“本质”：超越论想象力作为源始的时间性

超越论想象力作为有限的本质存在的“能力”之所以能够形象出超越的境域外观或成像境域，在于它具有使得纯粹概念感性化或图式化（Schematismus）的形象能力。这意味着在纯粹直观中就存在着概念的综观（Syopsis）作用，唯有如此，纯粹直观才能是正在领受（hinnehmen）着的自己给

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第118页。

② 根据王庆节的研究，海德格尔在前期的此在的生存论哲学中并无严格的“他者”概念（因为物之意义虽然不是意识主体所给予的，却是作为生存主体即此在的上手交道对象而存在），而在后期哲学中使用的“会死者”这个概念才隐含了一个真正的他者概念，这个他者就是“不会死的诸神”（die unsterblichen Goetter）。笔者认为，这可以看作是后期海德格尔对传统西方哲学的人类中心主义的进一步克服。（参见王庆节：《道之为物：海德格尔的“四方域”物论与老子的自然物论》，《中国学术》2003年第3期，第19—57页。）

出，即给出境域外观从而使有限的本质存在与对象的相遇得以可能。这恰好说明纯粹感性就是有限的直观，其有限性就在于它不能直接创生出存在物，而只能源生出存在物能够来相遇的境域外观一般，而纯粹直观的可领受就是对关联物一般的领受，或者感性直观的可领受活动与关联物一般的形成是一而二、二而一的，它是自发着的领受活动。在超越论想象力之纯粹综合活动的过程中，依存于直观的概念成形并将对象带将出来，也就是说范畴以源初的和本真的概念成像一般而显现出来。因此，以图式化的方式所进行的概念的感性化过程作为统一之表象只是就赋予规则的功能而言的，而非是现成概念的普遍性对个别性的统摄，这也表明概念不是由知性所产生的（因而其综观不是来自于知性的综合作用），而毋宁说概念的综观或产生是源初地植根于以超越论想象力作为基础的纯粹直观与纯粹知性的源初为一的结构整体之中。换言之，范畴源初地依存于纯粹综合与纯粹直观，它们的成形发生与有限的本质存在能够遇上某个“对象”是一而二、二而一的，因此，它与时间有着本质上的关联，从而成就了超越。范畴“伴随着‘让对象化’一起成长形成，因此，它从一开始，当某个有限的本质存在遇上对象之际，就规定着对象，亦即存在物”^①。由此，超越论想象力不是与纯粹直观以及纯粹思维相并列的本质存在的另一种“基本能力”，而是作为知识两枝干的“根柢”，作为本己的能力形成了知识的两个纯粹要素的统一。对于这三者的关系，一方面既不能从经验的一元论亦即本源与派生的角度来把握纯粹想象力与思维和直观的关系（尽管在海德格尔看来，后两者在本质上都可以被“回溯”到前者），因为在形成境域外观的过程中，超越论想象力同样离不开思维与直观这两个纯粹要素，必须是三个能力一起才能形成超越的结构；另一方面也不能把这三者看作是灵魂的三种现成性的能力（仿佛它们的“结合”只是既定元素的外在“相加”似的），而是要把植根于超越论想象力的思维与直观的内在合一看作是一个动态生成的结构整体。在这样一个结构整体中，超越论想象力之所以具有更加源初性的地位在于它是“源”，“源”使得思维与直观合一从而成为“构”，即三者一起才能达到“源构发生”。而“源构发生”之所以可能或者说超越的本质结构之所以能够形成，其根本的“秘密”在于时间。在海德格尔看来，纯粹知识三要素的源初统合正是纯粹综合的三种模式（即纯粹统握的综合、想象再生的综合以及概念认定的综合）在时间中的源初为一，即它是通过时间之三个向度（当前、过去与将来）的源初合一而发生的。

这如何理解呢？首先，纯粹统握的综合是在经验的直观中发挥作用的，而经验直观就是对感性杂多的直接领受，“杂多”体现为彼此相继而有意义。如果我不能区分一个个“现在”，就不能对一个个的感性杂多进行“辩认”，也就无法领受杂多。因此感性杂多必然是存在于前后相继的“现在”时间之中的，唯有如此，才有“流敞”和“集拢”的印象。如果经验直观在“先后相继的现在序列的境域中”恰好把握到它自身所提供的一个个外观即图像，那么它就是“直接的映像活动”，即抓取到“当前在‘现在’中的存在物”。这说明经验直观在每一个瞬间所把握到的就是一个个包含着杂多的外观，因此直观本身就是综合性的。这之所以可能在于纯粹统握着的综合，只有它才能形象出时间的表象即纯粹的直观。简言之，任何一个经验直观都包含着杂多，而杂多要能够被表象为杂多，首先需要心灵能够“在印象的彼此相继中区分时间”^②，也就是说，对经验杂多的领受要以时间的区分为前提。因此，纯粹统握着的综合作为形象出“现在和现在序列”的纯粹综合的活动并不在时间的境域中进行，相反，它是形象出时间境域的东西。唯有如此，“才使杂多成为这样的杂多并被包含在一个表象中”^③，也就是说，经验直观总是当下的关于存在物的直观。这之所以可能，在于纯粹统握的综合形象出“现在之一般的直接外观”，即形象出“现在”的时间，这样它才能把握杂多以及存在物本身。“纯粹直观着的呈现活动（作为给出外观的形象活动）所制造（作为创造活动的形象活动）出的

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第81页。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第128页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，前揭书，第128页。

东西，就是现在本身的直接外观，即总是当今的现在之一般的直接外观。”^① 如此，纯粹统握的综合本身就是“时间性地形象着”，即意味着它具有时间特性。因此，从本质上说，作为自发着的领受活动的纯粹直观就是超越论想象力，而前后相继的现在时间序列及在其中的境域必须建立在纯粹想象力之上，如此纯粹统握着的综合就必须作为纯粹想象力的一种模式而得到理解。又鉴于前者本身就是时间性地形象着，如此，超越论的想象力本身就具有纯粹时间的特性。

那么，纯粹再生的综合呢？康德认为，想象力再生的综合意味着心灵能够表象以前出现过但现在已经不再的表象，唯有这样，心灵才能获得一个完整或统一的表象。如果先前表象过的东西不能再重现，来了新的就忘了旧的，那么一个完整对象的产生就是不可能的；如此，人们在当前所遭遇到的东西就总是一个一个的“新物”而无法对其进行“识认”，人就无法认识任何事物。我们之所以能够认识某物，在于已经预设了再生的综合的可能性，这意味着心灵能够将过去的表象保存下来，并且能在当下中再生出来。这之所以可能，首先需要“心灵”能够“识别出诸如‘先前’‘当时’这样的东西”，即它能够区分出“过去”与“现在”的不同的时间向度，这样它才能将“过去”经验到的存在物保存下来，并在“当下”将其再现出来。“再生模式中的经验综合要成为可能，就必然在事先已经有一个‘不再现在本身’能够先于一切经验地被重新提供出来，并且，它还能够被整合到当下的现在之中去。”^② 这个“不再现在本身”必须通过纯粹再生的综合才是可能的，因此作为再生模式的纯粹综合就形象为曾在本身，这表明纯粹再生的综合就是时间性地形象着。如果说想象力再生的综合是经验的，那么纯粹再生的综合的想象力就是超越论的，“纯粹想象力就是时间性地形象着”，“它完全展开了可能的返回活动的境域——曾在，并且因此把这种‘后面’本身‘形象出来’”^③。所谓“‘后面’本身”是指纯粹再生的综合活动对“不再现在”进行的、保留着的形象活动总是在“现在”那里整合自身。这样，纯粹再生与纯粹统握的综合就是统一的，前者形象出曾在，后者形象出当前或现在，二者统一才能让过去的“当前”来到当下。如此，“每一个‘现在’都是刚刚经过了的现在”，也就是说“现在”中同时有“曾在”。这表明纯粹统握的综合之所以能够形象出统一的现在之外观，还需要“曾在”能够在当下“重现”，如此综合就不可分割地体现为统握与再生这两种模式的统一，亦即超越论想象力的纯粹综合活动形象出时间之当前与曾在的统一。

那么，它又如何通过作为纯粹认定的纯粹综合来形象出时间的“将来”呢？首先，要使一个统一的对象的显现得以可能，就需要将过去的东西与现在在场的东西设为一个统一体，亦即心灵必须能够将再生的综合所产生的东西与当下显现出来的东西设定和保持为同一个东西。这就需要直观统握与想象再生这两种综合已经事先指向那“同一个”的东西，亦即事先指向那个“统一体”，否则就不会有（统一的）对象产生。而那个早已走在“前面”的“统一体”，事实上就是概念的综合，因为概念正是作为统一的表象而“适合于众多”的自一的东西。如果没有统一的概念的综合，那么杂多、我们逐渐直观到的东西、还有再生出来的东西就不会被结合成一个表象。因此，概念的综合就是首要的综合，它导引着直观统握与想象再生的综合，能够为这两种综合之一般“找到某种存在物意义上的完整范围，在这个范围里，这些综合有可能将它们提供出来的和遭遇到的东西仿佛作为存在物显现出来和加以领受”^④。康德把概念的这种综合看作是概念认定的活动，它首要地使得对存在物的经验直观得以可能，但是作为经验性的综合，它必然以某种纯粹的认定或综合的可能性作为前提，否则存在物的经验直观就是不可能的。因此，纯粹的认定活动预先形象出的就是“可持驻性之一般的境域”，这就是想象力的纯粹-前像的活动。鉴于它在本质上比其它两种同时共同隶属的模式更为优

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第170页。

② [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第172页。

③ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第173页。

④ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第176页。

先，所以它具有更加重要的地位。这意味着“将来”这种时间样式在时间性的统一中是优先的，时间的最源初的本质就是从将来到时的。

通过以上的分析可知，纯粹综合的三重模式具有内在的时间特质并且其本身构成了一个不可分割的时间统一体，由此表明超越论想象力就是源生性的时间。作为源始的时间性，它形象出时间之三个向度亦即当前、过去和未来的合一，从而使得纯粹综合能够形象出存在论知识之整体的超越。鉴于超越论想象力就是源生性的时间，作为有限的本质存在的自身性就是时间性，因而“自我”在本质上就是超越的，经验主体及其经验性的时间规定性均以此作为前提条件。如此，作为“自我”的时间与“我思”就不是“互不相容或异质反对”的东西，而是具有源初的自一性。康德之所以认为“我思”与时间是不相容的，在于他混淆了源初的时间性与存在物的时间规定性。在后者的意义上，“我思”不可能是有时间的，毋宁说“我思”就是源初的时间性本身。“正因为自我在它的最内在的本质中源初地就是时间自身，‘我’才可能被不作为‘时间性的东西’（Zeitliches），在这里即是时间内的东西来把捉。”^①也就是说，唯有自我源始地就是时间性本身，实体意义上的无时间的自我才是可能的，不仅如此，超时间、非时间、在时间之中等都只有在源初的时间性的基础上才是可能的。

三、基础存在论的必然性：此在的时间性使其有限性得以“生存”

在海德格尔看来，康德对形而上学的本质根据进行发问，就是对人之基本的“心灵”能力的统一性即对人本身进行发问。康德认为理性的一切旨趣可以归结为三个问题：我能够知道什么？我应当做什么？我可以希望什么？这三个问题最终都可以被归结为第四个问题：人是什么？那么，它们在何种意义上被归结为第四个问题呢？“能够”、“应当”或“希望”这些字眼总意味着发问者自身的有限性，神从来不会追问或关心他能够、应当或希望什么或怎么样，因为它是自足无限的，外在的东西它统统不需要，它无须为自己的“存在”“操心”；而对“我能够、应当或希望……”进行发问的东西，意味着它在本质上就是有限的。这说明对于有限的人类理性来说，它最内在的兴趣总是关联到它自身的有限性，并且对于它来说，至关重要的并不在于消除这种有限性，而是将这种有限性确定下来并在这一有限性中保持自己。正因为人的理性是有限的，它才会追问前三个问题；也正因在“有限性”的意义上，它们才与第四个问题内在地关联起来，也就是说才能够最终被归结到这个问题上。因此，在海德格尔看来，“人是什么”的问题或人的本质有限性作为形而上学奠基的真正成果，是对形而上学的本质根据性进行追问，也就是把对人之有限性的本质进行发问与形而上学的奠基内在地关联起来。尽管康德由于被问题本身所迫而走到了超越论想象力亦即源始的时间性面前，但他却因为它过于“幽暗”而在此道“深渊”面前退缩了（在某种程度上说，仍然局限于传统理性主义哲学的康德必然会在这一“深渊”面前退缩），正是此道“深渊”使得人之有限性的疑难成为了问题。如此，就预示着基础存在论亦即关于人的此在的形而上学的必然出场，并且“只有人的此在的形而上学才能使形而上学成为可能”^②。

那么，如何将作为人之本质的有限性规定为人之存在的基本状况呢？或者说，存在本身与人之本质的有限性关联何在？在《存在与时间》中，超越论想象力的图式化或作为源生性时间的超越论想象力的结构，被进一步生存论化为此在的时间性结构，但人的有限性都是作为形而上学奠基的“拱顶石”而出现的，人总是与存在物相关联。但这种“关联”之所以可能，在于此在之“超越”即此在的存在领会。人之有限性使得它必然发生存在之领会（存在之领会是人之有限性的最内在的本质），从而使得它能够生存，因此它才能作为它所是和所不是的存在物，亦即才能与存在物有关联。

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第186页。

② [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，导言第2页。

“如果存在之领会没有发生，无论人被赋予了多么奇特的能耐，它绝不可能作为他所是的存在物去存在。人是一种在存在物中间的存在物，这样，他所不是的存在物以及他自身所是的存在物，在那里总是一起被公开出来。人的这种存在方式我们称之为生存。惟有在存在之领会的基础上，生存才成为可能。”^① 此在本质上就存在于世界之中，这是由它对存在的领会所决定的，因为此在是有限的，它不得不发生存在的领会，不得不在世界之中。正如有限性是此在的本质结构，因此“在世界之中”就是此在最基本的生存论结构。所谓“在世界之中”，意味着此在通过它的存在领会或它的世界来建立起与自在的存在物的“关联”。因此，此在在世界之中就是存在物之为存在物的根据与前提条件，它通过它的存在领会开展出世界，通过它的世界开展出存在物之存在，即赋予自在的存在物以意义，使得它们通过它的世界而得到“彰显”。这表明建立在存在之领会的基础之上的生存是区分存在物的基础，但是要使得“存在物是其所是和是其如何而是”，人又必须是那个作为被抛的存在物而存在，亦即此在首先和通常总是作为常人而存在，或者说此在的存在总是此在这个存在物的存在。因此，作为常人的此在总是从操劳着的东西，即从现成的存在物方面来领会它的存在，也才会有对存在的遮蔽性。于是，从康德形而上学奠基的成果出发，海德格尔达到了此在的操心结构亦即“先行于自身的-已经在（一世界）中的-作为寓于（世内照面的存在物）的存在”，以及它的时间性之意义即“曾在着的有所当前化的将来”的统一性，此在作为时间性的存在总是时间性之绽出境域图式的整体到时，亦即此在源初地就是一个生存论时间的统一体。^② 对于海德格尔而言，形而上学奠基的复返任务，就是从人的有限性疑难出发，“在亲临-存在的自身过程中（im Da-sein als solchem），将时间性澄清为超越论的元结构”^③。而康德在形而上学奠基的进程中被逼迫着超过流俗的时间概念，退回到将“我思”作为时间性的“我思”，最终使得存在论知识的本质统一性或纯粹理性的感性化得以可能，也就是说以纯粹想象力为基础的超越的本质存在源初地建基在时间性之中。可见，“时间与超越论想象力的本质统一性”不在于时间是纯直观的形式（它在《纯粹理性批判》中一开始就被如此阐释），而是完全由于此在的有限性所必然导致的存在之领会必须是以时间性的方式进行。

此在总是时间性地领会它的存在或者说此在总是以时间性的方式生存，反过来说，此在的存在之领会又体现了此在本质的有限性，或者说使其有限性能够实现出来。“惟有当存在这样的东西在，而且它必须在，有限性才会在那里生存。”^④ 此在的有限性或时间性是人之“最普遍”或人之最源初的“本质”，也就是说它比现成性的人本身更加“根本”，如此，“人是什么”的问题就获得了规定性。由此，有关存在物之存在这个古老的形而上学问题就从这里重新出发，它的奠基活动必然被建立在一种此在的形而上学亦即基础存在论之中，在通向存在之意义的路途上，它既基本又初始。换言之，形而上学的发生乃是出于人的本性，人的有限性使其得以可能和成为必然。由此，人之本质的有限性在哲学史上首次获得一种真正的存在论的意义，而人之有限性也就越发地从根柢上彻底地被暴露出来。这对于传统的人类中心主义乃至人本身的界限来说不可不谓是最深刻的“警醒”，从某种程度上说这也许是海德格尔的存在之思直到今天仍然振聋发聩的根本原因之一。

（责任编辑 任之）

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第217—218页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，2012年，第372页。

③ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第232页。

④ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，前揭书，第218—219页。

“见证”的双重意义

——论海德格尔的“见证”之思

汪隐峰

【摘要】在海德格尔的《存在与时间》中，“见证”概念既极为重要，又备受阐释者的忽略与误解，它多半仅被视为日常此在通过某种现成的经验（畏、良知）而证实了自身能够本真生存的可能性。但从该词日常语义而言，“见证”既意味着“证实”，又意味着“生产”。因此，海德格尔所说的“此在本真能在之见证”不是单纯地对“久以揣度者”即此在的本真能在的证实，更是一种以被“其所见证者”即此在的本真能在决定的方式生存之实行；不是日常此在证实到、观察到本真能在之可能，而是下了决心的此在“生产”了自身的本真能在。对于日常此在而言，“此在本真能在之见证”不是一个现成可得的现象，而是一个有待发生的本己事件。

【关键词】见证；证实；良知呼唤；愿有良知；决心

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0116-07

作者简介：汪隐峰，江西鄱阳人，（广州510275）中山大学哲学系博士生。

海德格尔在《存在与时间》中赋予“见证”（Bezeugung）一个枢纽性的地位。在他看来，此在的本真生存是正确地理解此在这一存在者，因而理解存在本身的唯一途径；唯有依赖某种现象的见证，此在的本真性才是实际的可能性（而不仅仅是一种理论的构想）^①。据此，Antonio Cimino认为，见证“是整个《存在和时间》的方法论和主题框架的一个决定性的组成部分”^②，甚至可以说是“哲学的终极基础”^③，如果《存在与时间》缺乏这一见证的维度，其整个生存论分析就失去了现象上的基础而沦为理论的玄思。海德格尔之后（或者说在奥斯维辛的灾难之后），“见证”成为欧陆思想界的重要话题，列维纳斯、纳贝尔德（Jean Nabert）、保罗·利科、德里达、阿甘本都从各自的视角思及见证。

但在《存在与时间》中，“见证”概念又是一个极度缺乏澄清的概念。这首先可以归咎于海德格尔“并未对‘见证’给予特别的关注，也没有明确和扩展的论述来界定他自己对这个概念的使用”^④。其次，应归咎于“见证”概念本身所具有的“前-概念”特征：海德格尔引入见证概念的初衷本就是为“理论层面上的生存论分析”寻找“现象上的根基”，这一现象本身很难被概念、语词所把捉。上述双重原因使得见证概念在《存在与时间》阐释中备受忽略，总是被当成几乎自明的东西

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第369页。

② Antonio Cimino, “Attestation and Facticity: On Heidegger’s Conception of Attestation in Being and Time”, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44: 2, p. 181.

③ Ibid., p. 190.

④ Ibid., p. 181.

一带而过。

鉴于《存在与时间》中“见证”概念的枢纽性与模糊性，本文将直面这一概念本身。作为下述分析之引导线索的是“见证”一词本身所蕴含的双重语义。“Bezeugung”的动词形式“bezeugen”来自动词“zeugen”，在日常使用中，它既意味着“证实”，又意味着“生产”。以之为线索，本文将揭示出海德格尔见证之思所蕴含的双重理解可能性，即“作为本真性之证实的见证”与“作为本真性之生产的见证”，并强调后一意义的基础性。

一、作为证实的见证

在日常语境中，“zeugen”首先意味着“证实”“作证”，例如“空无一人的街市证实了经济危机的严峻”、“证人的作证向法官、观众揭示出了罪犯的残忍”等。事实上，从该语义来理解海德格尔的“见证”是最常见的阐释方式，这种观点实际上或隐或现地蕴含了如下三个有争议性的主张。

1. 在“证实”意义上的见证是指：通过一个可通达的现象“A”而指示出另一个难以通达的现象“B”，“A”就是证实“B”之可能的“证据”“标志”“症候”，就像我们可以通过对某人“犯罪证据”的寻找而证实其犯罪事实。依此来理解《存在与时间》中所谓的“本真能在的见证”（Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens），意味着一种抽象的理论结构，即此在在生存论层面上的（existenzial）本真能在之可能性，需要一种此在生存活动层面上的（existenziell）实际经验来对它进行证实。对该见证的寻求似乎就是对某一种现成证据的寻找。若这一证据被寻获，就意味着此在在实际的生存活动层面也具备本真能在的可能性，本真性概念本身得以证成。^①

2. 在许多论者看来，“此在本真能在之见证”这一事实恰恰意味着“常人自身并未具有这样的支配性，以至于此在向自身的回返以及此在对自身存在的本真可能性的把握是不可能的”^②。也就是说，日常沉沦着的此在之所以能够证实“自身本真生存的可能性”，得益于“此在之沉沦的不彻底性”。只有主张此在的沉沦是不彻底的，在日常此在的生存（它首先和通常便是非本真的）中才可能有某种本真生存的指引、迹象、征兆。进而言之，此在沉沦的不彻底性恰恰体现在日常此在对自身本真能在的逃避之中，因为“回避”内在地包含“回顾”：对某物的回避，已经蕴含了对那回避之物的某种前反思的理解和唤起。例如，某人对某件不堪回首的往事讳莫如深，但他的这种决绝的回避态度，恰恰意味着即使事到如今，这件事对他而言仍然不是“无所谓”，而是仍旧深深地镌刻在其内心深处，以至于他的每次刻意回避，同时就是旧事的涌上心头。这意味着他尽管在日常生活中压制着这件往事，但这种压制从来都没做到彻底忘怀的地步。对于日常此在之生存处境而言，亦是如此：日常此在的“逃避”，恰恰意味着日常此在总以某种方式对其所避之物即本真生存有所理解（尽管这种理解是非反思的、非专题性的）。海德格尔说：“从存在论上说，唯由于此在在本质上已经被属于此在的那种展开状态带到此在本身面前，此在才可能在它面前逃避。”^③以沉沦为其基本动向的日常此在，即使它总已陷入常人自身的支配中，但它仍然已经以某种方式知晓了其自身（实际上是陷于常人统治下的自身）与本真自身的区别，它的逃避与沉陷恰恰是这种知晓的“见证”。这种对自身本真能在之可能性的见证经验，可以被刻画为一种“在作为常人自身的非本真之生存中的持续的‘自我察觉’”

① Cf. Carol J. White, *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*, ed. Mark Ralkowski, Aldershot: Ashgate, 2005, p. 107; Jan Aler, "Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*", in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Vol. 3, London: Routledge, 1992, p. 21; Christopher Macann, "Who is Dasein? Towards an Ethics of Authenticity", in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Vol. 4, London: Routledge, 1992, p. 230.

② Richard Sembera, *Rephrasing Heidegger: A Companion to "Being and Time"*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2007, p. 163; Cf. Michael Watts, *The Philosophy of Heidegger*, Durham: Acumen, 2011, p. 82.

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第 259 页。

现象。”^①

3. 这种证实现象的存在揭示了日常此在与其本真状态之间的某种连续性。John Macquarrie 在论及此在之生存转变时认为，从一种生存状态到另一种生存状态之“转变”有三种可能性：一是非此即彼的替代关系，B 取代了 A；二是不变因而也就不会转变，A 与 B 都各自持自身；三是 A 转变为 B，作为真正意义上的转变，它是连续性与非连续性的统一。第三种情况正是海德格尔所说的此在之生存转变：一方面“在转变过程中得到维持的是……他作为‘在世存在’的基础存在论结构，但在存在者层次上来说，他的存在完全被重新定向了；因此，存在着一个与过往的真实断裂，他既是同一个人，同时也是一个不同的人”^②；另一方面，如果从非本真状态到本真状态的转变是可能的话（John Macquarrie 认为海德格尔与基督教思想都承认这一可能性），那么，两种生存状态之间必然存在着“连续性”。我们正在寻找的此在本真能在可能性的见证，其实质正是这一连续性的证实，若无此证实现象，此在的日常状态与本真状态之间便如隔天渊，此在的生存转化也将不可能。

综上所述，“作为证实的见证”实质是此在在实际生存活动层面上所经验到的、一种能够证实此在本真生存可能性的现象；这一经验之所以可能，是缘于日常沉沦的不彻底性；凭借这一实际经验的证实，此在的本真性便不再是一种理论思辨的结果，而是具有现象基础的、绝非任意的生存论概念，此在之生存转变也得以可能。尽管不少《存在与时间》的阐释者都持此种解释并停留于这种解释，但这种解释实际上不是一个充分的解释。若仅只固执“作为本真性之证实的见证”这一种阐释路向，它将不得不面临着一些解释上的困难。

1. 上述证实观念仿佛认为对此在之本真能在的见证，可以一劳永逸地被证讫，就像日常语境中，当我一旦找到了某人的犯罪证据，那么对他作为罪犯的指证便已经完成，在后续各种审判中，无需再行寻找便可以不断地援引既有的证据链。但这仍然是一种“非此在式”的理解方式。首先，“见证者”及“其所见证者”之间的关系，绝非两个现成实体之间的关系（例如“结冰的湖边证实了寒潮的来临”）。一方面，就“其所见证者”而言，有待见证的此在之本真状态不是某种隐藏着的、有待实现的理想人格。另一方面，那可以充当证据的现象即良知^③不“只是纯然经验性的事实或某种人类的举止”，也不是“现象学为了确证其分析而能够识别出来的人类的可被观察之特征”^④。作为此在本真能在之见证的良知本身尚待“倾听”才能成为实际的。由此，见证活动的“意向性”结构之两极都是未来的，而非现成的。基于日常的存在观念，甚至可以说见证这一意向活动的两极都“不存在”，都是“无”。其次，此在之本真性与非本真性之间的关系，并非是两个现成的、静止的端点。本真性只是非本真性的变式，此在的本真生存构成了对此在日常沉沦趋向的逆行、反运动（Gegenbewegung），它需要被持续地施加力量才能被保持，而不是某种可以被一劳永逸地跨越过去的彼岸理想世界。因此，此在对自身本真能在的见证，不是在某一个时刻可以被一劳永逸地证讫，而是要时刻地保持在这种见证活动中。

2. 表面看来，对证实的要求正是现象学的本性（若非如此，便沦为思辨哲学的纯粹体系建构）。然而，只停留在这种证实的观念，仍是将海德格尔所理解的现象学过分简单化了。上述证实观念预设了一种定见：此在生存论分析必须基于某种实际的、现成可得的经验，生存论分析所要做的只不过是

① Richard Sembera, *Rephrasing Heidegger: A Companion to "Being and Time"*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2007, p. 163.

② John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Middlesex: Penguin Books, 1973, p. 132.

③ 依据 Kasowski 的考察，在德语中，“Gewissen”最初是对拉丁语中“testimonium”的翻译，后来才被转为对拉丁语“conscientia”的翻译，因此，“Gewissen”一词的源始含义本就是“见证”。Cf. Gregor Bartolomeus Kasowski, *Conscience and Attestation: The Methodological Role of the "Call of Conscience" (Gewissensruf) in Heidegger's Being and Time*, Unpublished PhD dissertation, Université de Montréal, 2011, pp. 255ff.

④ Antonio Cimino, "Attestation and Facticity: On Heidegger's Conception of Attestation in Being and Time", in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44: 2, p. 188.

反思这种经验，并将其中“普遍必然的超越论结构”即此在的“生存论建构”给抽象出来。但上述方法对于海德格尔的此在分析工作来说是难以奏效的。海德格尔不断强调，对此在源始真理的把握只有基于一种本真的此在才是可能的，而此在的本真性对于日常此在而言无论如何都不是现成可得的。现象学描述之现成基础的“缺失”，在海德格尔的“死亡现象学”中达到了顶峰，其所要求的源始死亡之经验恰恰是不可通达的^①。考虑到日常此在首先和通常是而非本真的，现象学分析的基础对于日常此在而言不是现成可得的经验，而毋宁是其生存的转变。

3. 如果坚持“日常无差别状态”与“非本真状态”之间存在着区别的话，那么，上述证实观念与海德格尔对此在日常状态的刻画相冲突。首先，无论是从义理还是文本上看，海德格尔都明显地区分出了“日常无差别状态”与“非本真状态”。在海德格尔那里，本真的此在“选择去选择自身存在”（Wählen der Wahl eines Selbstseins）。对此，可以援引 Béatrice Han - Pile 的做法^②，将其中的两个“选择”分别命名为 C1 与 C2：C2 是“对自身存在的选择”，C1 是“对上述选择的选择”。就我们是否做出“对自身存在选择”而言有三种可能性，同样是对此在在生存活动层面上的三种可能的生存样式形式化表达：一是本真状态 [C1 (C2)]，亦即对“对自身存在的选择”的“选择”；二是非本真状态 [C1 ~ (C2)]，亦即明确地选择了“不选择自身存在”，它在其本己自身面前逃离；三是无差别状态 { ~ [C1 (C2 ⊕ ~ C2)] }，这是日常此在首先和通常所处的那种悬而未决的、无所差别的浮游状态。在此，可以明显看到“非本真状态”与“无差别状态”并不是同一种状态，这种区分也可以在海德格尔的相关文本中找到证据^③。其次，如果坚持认为日常此在中有着某种现成可得的、对其本真能在之可能性的见证，那无异于断言日常此在并非首先处在一种漠然的、未作出抉择的状态，而是首先和通常便已经处在了“明知故犯”的境地：虽然它能够见证自身本真能在，但仍然在本己自身面前决绝地逃离。这明显地与海德格尔对此在日常状态之刻画不符。

二、作为生产的见证

由上节可知，仅仅基于作为“证实”的见证观念，尚无法充分理解海德格尔所说的“本真能在之见证”。为此，需要再引入见证一词所蕴含的另一重含义来深化对此概念的理解。在日常语境中，zeugen 也意味着“生产”“产生”，例如“她生了一个孩子”、“这件事产生了严重的后果”、“这个国家产生了许多伟大的艺术家”等。这一含义对于理解海德格尔的“见证”概念至关重要。Richard Sembera 说：“我们所要寻求的实际本真性之 Bezeugung 是一种行为举止，藉此此在既‘生产’又‘证实’了其本真性之本己可能性。”^④ Daniela Vallega - Neu 也敏锐地洞察到：“见证不是单纯的被动性；‘见证’的德文词是‘Zeuge’，它衍生自‘zeugen’，后者不仅表示‘见证’，‘作证’，而且也有‘生育’的意思。”^⑤ 这实际上也为海德格尔自己所指出，在 1936 年的讲演“荷尔德林和诗的本质”中，海德格尔对见证问题作出重要评论：“‘见证’（Zeugen）一方面意味着一种证明；但同时也意味着：为证明过程中的被证明者担保。人之成为他之所是，恰恰在于他对本己此在的见证（Bezeugung）。在这里，这种见证的意思并不是一种事后追加的无关痛痒的对人之存在的表达，它本就参与

① Iain Thomson, “Death and Demise in *Being and Time*”, in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 261 - 262.

② Béatrice Han - Pile, “Freedom and the ‘Choice to Choose Oneself’ in *Being and Time*”, in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 297.

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第 66、79、98 页。

④ Richard Sembera, *Rephrasing Heidegger: A Companion to “Being and Time”*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2007, pp. 163 - 164.

⑤ [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 125 - 126 页。

构成人之此在……人之存在的见证以及人之存在的本真实行（Vollzug），乃是由于决断的自由。”^① 本节即以此段落为阐释基础，并不断返照《存在与时间》中的相关论述，来阐释作为本真性之生产的见证。

1. 见证不是对早已存在着的某物即本真能在之可能性的一种“事后的表达”（例如，在我掌握某种证明手段之前，该定理的真理性已经是现成的、确凿无疑的，我的证明活动不过是一种“事后的表达”）。即使认为日常此在之生存总已经有了本真生存之“证据”（亦即总已经为良知所唤及），但这一“证据”却只有对那些实行着见证活动的此在而言，才能成为本真生存的“证实”。对于那些未实行此种见证活动而言，这种证据是无意义的，与之相应的见证关系也无从说起。海德格尔在《存在与时间》中举过一个例子：在农耕时代，刮起南风预示着即将下雨，南风是下雨的标志；但这种标志的功能并不是被农民人为地安设在、附属在一个现成的气流现象上面的；毋宁说，正是农作活动本身所牵连出的意义总体，才使南风作为南风被揭示出来；甚至可以说，唯有基于活生生的农作之操劳，南风才“存在”。“南风却绝不是首先作为仅只现成的东西存在，而后才偶尔承担起预兆的功能。毋宁说，恰恰是农耕的寻视以有所计较的方式才刚揭示出南风的存在。”^②

因此，不是日常此在通过某种现成经验而被动地证实了本真能在之可能，而毋宁是下了决心的此在，主动地“生产”了本真能在之可能。那充当本真能在之见证的不是某一现成现象，而恰是本真生存的实行，见证活动中的“那一有待见证者”自身就在这种见证活动中被“生产”出来。这正是见证一词的实行意义（Vollzugssinn）：日常的此在如果要将某一证据（畏之经验、良知）作为“本真能在之可能性的见证”来把握，需要植根于特定的操劳即对自身的本真操劳之中，若根本上缺乏这一操劳（这一操劳的实质恰恰就是本真生存的实行），那么这一“证据”将无法被把握为见证，它对于未实行此种生产义之见证的此在即日常此在而言是锁闭的。

2. 按照常理，我们必定是基于已观察到的事实进行合理地推论，以之作为我们下一步行动的依据。但这并不适用于此在对其本真能在的见证活动，因为日常此在对事实的理解与推论都完全地持留于常人所开放出来的可能性之中，都在一个不断修补圆融的“世界观”体系中得到解释。一种对常人统治之倾听的瓦解，对于日常此在而言，必定显示自身为无可理喻的断裂。因此，日常此在对自身本真能在之“生产”，绝不是合理的、有据的，而毋宁是“决断的自由”之展开，是以深渊为根据的起跳与决断，是一种确信（überzeugung）。

这种确信是全然任意、独断的吗？并非如此，这种确信有其自身的确定性。“确知的一种样式是确信。在确信中，此在唯通过对被揭示的（真的）事情本身的见证（Zeugnis）来规定它向这一事情的有所理解的存在。”^③ 海德格尔的上述说法“似乎乍看起来令人讶异，因为在日常用法中，‘确信’这个词通常仅仅意味着强烈地持有一个人意见，但海德格尔却用相反的方式来解释‘确信’：当我通过对‘被揭开的事物自身’的见证而让自己完全被压倒、征服之际，并且，让它完全决定了我与其揭示之联系，我便处于对它的确信之中”^④。也就是说，确信所具有的确定性意味着此在在确信状态中，使自己处在与“其所确信者”的确信关系中，此在完全让自己的生存方向被它规定、谐调，

① [德] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第38页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第118页。

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第354页，译文有改动。在此，首先值得注意的是“确知（Gewissheit）与确信（überzeugung）”与海德格尔后来所说的“良知（Gewissen）与见证（Bezeugung）”在构词法上的亲缘性，这种亲缘性绝非偶然。

④ Magda King, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, Albany: State University of New York Press, 2001, p. 156.

这种确信能够赋予那以深渊为根据的本真此在一种特有的坚住性，因而赢获其自身持驻性。^①

3. 这种作为决心状态之实行的见证，对于日常此在而言，绝不是 Antonio Cimino 所说的一种人类生存的“事实”^②，而毋宁是未来的、有待奋力争取的。在《存在与时间》的语境中，这最鲜明地体现在“良知呼唤”（Gewissensruf）与“愿有良知”（Gewissen – haben – wollen）的对比上。表面看来，日常此在总已经置身于良知呼唤之中，总已经以某种方式对其自身本真能在有所见证。因此，担负起对此在本真能在之见证使命的乃是良知呼唤。但是，在海德格尔看来，即使始终“有”良知呼唤，但日常此在对其充耳不闻，因为良知呼唤“这东西并非每次都被理解”^③，唯有那想要回返、归属这一呼声者才能与这一呼声遭遇。因此，完整的良知经验作为见证活动之发生，不是来自对良知的被动经验，而是首先来自一种主动的“意愿”（Wollen）活动之实行，“对良知的回应是一种意愿……从根本上来说，生存就是意愿”^④。其次，来自于坚住其中的“拥有”与保持：“拥有意味着把持、保持；对良知的本真理解，不会放过良知的呼唤（好像它只是一个事件），而是将其自身保持在一个持续的准备之中。”^⑤因此，最终担负此在本真能在之见证的不是被动的“良知呼唤”，而是主动的“愿有良知”。本真此在不是偶然地、被动地观察到了某种被称为“良知呼唤”、“畏”的此在，而是那下了决心的愿有良知、为畏之到来准备着的此在。唯有“本真的此在在以下了决心的方式愿有良知之际，为我们提供了揭示此在存在意义的恰当的现象基础”^⑥。这对于日常此在而言绝非现成的，而毋宁是有待争取的未来事件。

对此说法最直观的证据是，在 1925 年夏季学期的马堡讲座《时间概念史导论》（这也是《存在与时间》撰成之前最后的一个稿本）中，在从日常此在向着本真此在的转变之关键点上，海德格尔依赖的仅仅是“愿有良知”概念，而绝无提及“良知呼唤”^⑦。事实上，“良知呼唤”概念不像“愿有良知”概念那样是从海德格尔漫长的讲课稿、手稿撰写中生发出来的概念。按照 G. B. Kasowski 的说法，在《存在与时间》成书前夕，海德格尔在读到舍勒的学生 Hendrik Gerhardus Stoker 的著作 *Das Gewissen*（1925）之后，才将此书中的核心概念“良知呼唤”引入自己的著作。^⑧

① 保罗·利科说：“证实（l'attestation）首先表现为一种信念。但是，这不是一种意见式的信念，因为‘意见’——信念——比起‘épistème’（科学，或者说是知识）更少确定性。既然意见式的信念包含在‘我相信……’的语法中，那么证实就术语‘我信仰……’的语法。因此，它是与见证（témoignage）相关的。”这揭示出了确信状态与信仰状态之间的关联。事实上，这一关联也为海德格尔所认可：“信仰乃是人类此在的一种生存方式，根据其本己的——本质上归属于这种生存方式的——见证（Zeugnis）。”但确信状态与信仰状态之间仍然存在着本质性的区别：信仰“这种生存方式并非从此在中而且并非通过此在而自发地产生的，而是从那个在这种生存方式中并随着这种生存方式而启示出来的东西而来，也即从信仰所信的东西而来产生的。”与之相反，对于本真能在的见证而言，“如果这种见证可以‘让’此在在其可能的本真生存中理解自己本身，那它就会在此在的存在中有其根苗。从而，对这样一种见证的现象学展示就包含着对它源出于此在的存在建构的证明。”（[法] 保罗·利科：《作为一个他者的自身》，余碧平译，北京：商务印书馆，2013 年，第 33 页；[德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014 年，第 59 页，译文有改动；[德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第 369 页，译文有改动。）

② Antonio Cimino, “Attestation and Facticity: On Heidegger’s Conception of Attestation in *Being and Time*”, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44: 2, p. 187, 189.

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第 385 页，译文有改动。

④ Michael Lewis, *Heidegger and the Place of Ethics: Being – with in the Crossing of Heidegger’s Thought*, London: Continuum, 2005, p. 45.

⑤ Magda King, *A Guide to Heidegger’s Being and Time*, Albany: State University of New York Press, 2001, p. 195.

⑥ Mark A. Wrathall and Max Murphey, “An Overview of *Being and Time*”, in *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, ed. Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 30 – 31.

⑦ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1979, pp. 440 – 441.

⑧ Gregor Bartolomeus Kasowski, *Conscience and Attestation: The Methodological Role of the “Call of Conscience” (Gewissensruf) in Heidegger’s Being and Time*, Unpublished PhD dissertation, Université de Montréal, 2011, pp. 64ff.

三、结 语

综上所述，此在本真能在之可能的见证，不是基于现成之物的对证据的观察和演绎的证明，而是一种对自身本真生存之意愿的实行，唯有“愿有良知者”才能成为“见证者”，日常此在不可能被动地由一些外在经验而被推入本真生存中。因为见证不是对“久以揣度者”即此在的本真能在的证实，而是一种以全然被“其所见证者”即此在的本真能在决定的方式向之生存的实行。不是日常此在证实到、观察到了本真能在之可能，而是下了决心的此在“生产”了自身的本真能在。唯有基于一种“生产”意义上的见证观念，一种作为“证实”意义的见证观念才是可行的。

见证概念的上述双重理解可能性，在《存在与时间》之后更彻底地偏向于第二种理解。例如，在《哲学论稿》中，海德格尔说：“死亡〈乃是〉最高的和极端的存有之见证。但这一点只能为那种人所知晓，他能够在自身存在的本真性中经验此-在，并且共同为此-在建基。”^①在此，见证一词似乎同时蕴含了上述两重理解。一方面，“死亡〈乃是〉存有的最高见证”^②说的是此在的最终极的有限性即死亡瓦解了日常此在的自足状态（日常此在总以各种方式抵御着死亡带来的冲力，而在一种自以为的“根基稳固”中浮游、攀援），为这无急难之时代（这种无急难之急难乃是最为深重的急难）赋予了急难（Not），因而使历史性的此在进入与自身存在意义之开端的对峙，而使对另一开端之期备成为可能。在此，此在对自身有死性的经验就成为存有之本质现身的决定性瞬间（Augenblick），死亡不是此在的终结，而是此在之在“此”的敞开。在这里，似乎是将死亡这一现象视为存有之本质现身的证据、证实，因而此处的见证可以视为一种“证实”。另一方面，对此在有死性的本真经验，恰恰依赖于此在能够在自身存在的本真性中经验“此-在”。也就是说，作为存有之最高见证的死亡并不是日常此在随处可见的、现成可得的现象，毋宁说其本身就是有待赢获的：对死亡的本真理解本身就依赖于此在自身的决断与本真生存的实行。因此，“死亡〈乃是〉最高的和极端的存有之见证”，不是说此在通过对日常死亡现象的经验而证实存有之本质现身，而是唯有当此在被其自身的终极有限性所调定、谐调，因而是本真生存之实行，此在成为此-在，那“终有一死者”才有可能成为存有之真理本质现身的处所。在此，见证不是对日常中某一现成现象的拎出以为证明，而是要求日常此在实行一种本真生存的转变。因此，“见证是最难之事”^③。

（责任编辑 任 之）

① [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第337页。

② [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，前揭书，第270页。

③ [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，前揭书，第101页，译文有改动。

论董仲舒春秋公羊学的思想渊源

任蜜林

【摘要】据史书记载，董仲舒所治《春秋》是公羊学。《公羊传》应是一位姓公羊的经师在其以前传经学者的基础上综合成书的，大概形成于战国末年。就孔子弟子看，子夏与《春秋》的关系最为密切。子夏之后，孟子、荀子对《春秋》重“义”的思想都有论述，而在《春秋》三传中《公羊传》最重视此种思想，因此，孟子、荀子思想对公羊学也有重要影响。此外，齐学对公羊学的影响也不容忽视。正是这些因素共同促进了董仲舒春秋公羊学的形成。

【关键词】董仲舒；春秋公羊学；子夏；孟子；荀子；齐学

中图分类号：B234.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0123-09

作者简介：任蜜林，山西曲沃人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“两汉经学的演变逻辑研究”（14CZX026）

据《史记》《汉书》对董仲舒的介绍，可知董仲舒“少治《春秋》”，并在汉景帝时被立为博士。《史记·儒林列传》说：“故汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”《汉书·五行志上》说：“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”据此可知，董仲舒所治的《春秋》是公羊学。那么，公羊学具有什么思想特征？其思想又源自何处？其与孔子以来的儒学有何关系？对这些问题的认识，不仅有助于我们了解公羊学，而且对董仲舒思想的研究也有重要意义。

一、《公羊传》与“公羊氏”

据《汉书·艺文志》记载，当时公羊学的著作有“《公羊传》十一卷”、“《公羊外传》五十篇”、“《公羊章句》三十八篇”、“《公羊杂记》八十三篇”、“《公羊颜氏记》十一篇”、“《公羊董仲舒治狱》十六篇”。其中，除《公羊传》外，其余皆为西汉公羊学学者的著作，如《公羊杂记》当与公孙弘有关，《公羊董仲舒治狱》是董仲舒关于春秋决狱的著作，《公羊颜氏记》是董仲舒后学颜安乐的著作，等等。对于《公羊传》，班固在《艺文志》解释说“公羊子，齐人”。《艺文志》是在刘歆《七略》的基础上编纂而成的。而《七略》又是在汉成帝时刘向等人校书的基础上形成的。《汉书·艺文志》说：“至成帝时，以书颇散亡，使谒者陈农求遗书于天下。诏光禄大夫刘向校经传诸子诗赋，步兵校尉任宏校兵书，太史令尹咸校数术，侍医李柱国校方技。每一书已，向辄条其篇目，撮其指意，录而奏之。会向卒，哀帝复使向子侍中奉车都尉歆卒父业。歆于是总群书而奏其《七略》。”据此可知，经学著作部分由刘向整理。因此，以公羊子为《公羊传》的作者应是刘向的看法。颜师古于此注曰：“名高。”刘向并未说明公羊子的名字，说明其可能并不清楚公羊子的名字。因为《艺文志》对知道确切作者的春秋学著作都作了说明，如在《左氏传》说“左丘明，鲁太史”，《铎氏

微》说“楚太傅铎椒也”，《虞氏微传》说“赵相虞卿”。刘向没有注明“公羊子”有两种可能，一是出于尊敬，一是不知其名。考虑到《艺文志》对孔子后学的著作大多有明确说明，如《子思》说“名伋，孔子孙”，《曾子》说“名参，孔子弟子”，《宓子》说“名不齐，字子贱，孔子弟子”，对《孟子》《荀子》也作了明确说明。因此，《艺文志》“公羊子”的说法应出于当时刘向他们并不知道其确切的名字。同样情况的还有《穀梁传》，《艺文志》也仅有“穀梁子”的说明。在《古今人表》中，班固把“公羊子”、“穀梁子”与“沈子”、“北宫子”、“鲁子”等放在一起，说明他根据的完全是《公羊传》《穀梁传》中所记载的经师，并不知道他们的名字。

据现有资料来看，最早记载公羊高为《公羊传》作者的是谿纬。《春秋说题辞》说：“传我书者，公羊高也。”《春秋演孔图》说：“公羊全孔经。”对于公羊高，桓谭、王充都有论述。桓谭《新论·正经篇》：“《左氏传》遭战国寝藏。后百余年，鲁人穀梁赤作《春秋》，残略，多有遗文。又有齐人公羊高，缘经文作传，弥失本事矣。《左氏传》于经，犹衣之表里，相持而成。经而无传，使圣人闭门思之，十年不能知也。”王充说：“鲁国失礼，孔子作经，表以为戒也。公羊高不能实，董仲舒不能定。”（《论衡·顺鼓篇》）“公羊高、穀梁真、胡毋氏皆传《春秋》，各门异户，独《左氏传》为近得实。何以验之？《礼记》造于孔子之堂，太史公，汉之通人也，左氏之言与二书合，公羊高、穀梁真、胡毋氏不相合。”（《论衡·案书篇》）桓谭、王充生活在东汉初年，当时正是谿纬流行的时代，二人还对谿纬进行了激烈批判，因此，他们二人的说法可能受到谿纬的影响。

对于公羊学的传承，唐徐彦在《春秋公羊传注疏》中引用东汉戴宏《春秋说序》说：“子夏传于公羊高，高传其子平，平传其子地，地传其子敢，敢传其子寿。至汉景帝时，寿乃共弟子齐人胡毋子都著于竹帛，与董仲舒皆见于图谶是也。”^①戴宏，《后汉书》无传，仅在《吴佑传》中有所提及：“佑以光禄四行迁胶东侯相。时济北戴宏父为县丞，宏年十六，从在丞舍。佑每行园，常闻讽诵之音，奇而厚之，亦与为友，卒成儒宗，知名东夏，官至酒泉太守。”据传中所说，吴佑与梁冀、李固、马融同时，都是东汉安帝到桓帝时代的人。李固于汉桓帝初年被梁冀所杀（147年），梁冀于汉桓帝延熹二年被诛（159年），马融卒于汉桓帝延熹九年（166年），吴佑卒于梁冀当政末期或之后，其应该较马融略长。据此可知，戴宏生活年代与马融略相当。

对于戴宏的学问，《后汉书》未有提及，仅说其“卒成儒宗”；至于其学术的具体内容，则不清楚。唐杨士勋《春秋穀梁传注疏》说：“《公羊》《左氏》论难纷然，贾逵、服虔共相教授，戴宏、何休亦有唇齿。”^②贾逵、服虔都是东汉初年著名的《春秋左传》学者。据此可知，戴宏与何休一样，其所传《春秋》应为公羊学。这说明当时唐代学者认为戴宏是传公羊学的。在东汉时期，官方认同的公羊学派是董仲舒一系的公羊学，当时的春秋博士为颜安乐、严彭祖两系的公羊学，而此二人皆为董仲舒的后学。从戴宏的公羊传承谱系可知，他有意抬高胡毋生一系公羊学的地位，令其与董仲舒处于相等的地位。

东汉后期著名的公羊学者何休，所传的公羊学也是胡毋生一派，他在《春秋公羊经传解诂》自序中说“往者略依胡毋生条例，多得其正”，而对董仲舒却只字未提。据史书推断，戴宏的年岁应该比何休略长。戴宏的公羊寿与胡毋生“著于竹帛”的说法对何休也产生了影响。何休说：“孔子畏时远害，又知秦将燔《诗》《书》，其说口授相传，至汉公羊氏及弟子胡毋生等乃始记于竹帛，故有所失也。”（《春秋公羊传·隐公二年》注）戴宏的这一说法在晋代也有影响，如荀崧说：“孔子既没，微言将绝，于是丘明退撰所闻，而为之传……称公羊高亲受子夏，立于汉朝，辞义清隽，断决明审，董仲舒之所善也。”（《晋书·荀崧传》）但何休、荀崧均未有公羊五世单传的说法。

戴宏的公羊学传承应该受到谿纬的影响。除了上面说的“公羊高”外，谿纬还有孔子传《春秋》

① [唐]徐彦疏、阮元校勘：《春秋公羊传注疏》，台北：艺文印书馆，2011年，第3页。

② [唐]杨士勋疏、阮元校勘：《春秋穀梁传注疏》，台北：艺文印书馆，2011年，第189页。

于子夏的说法。《孝经钩命决》说：“孔子在庶，德无所施，功无所就，志在《春秋》，行在《孝经》，以《春秋》属商，《孝经》属参。”商即子夏，参即曾子。《春秋说题辞》说：“孔子作《春秋》一万八千字，九月而书成，以授游、夏之徒。游、夏之徒不能改一字。”可见，除了子夏传《春秋》的说法外，讖纬中还有孔子授《春秋》于子游的说法。按照讖纬的说法，子夏等人参与了《春秋》的制作，因此，孔子要把《春秋》传授于他。《春秋感精符》说：“孔子受端门之命，制《春秋》之义，使子夏等十四人求周史记，得百二十国宝书，九月经立。”戴宏可能根据讖纬中关于子夏、公羊高传《春秋》的说法，炮制了一条单线相传的公羊学谱系。其说显然不可信，其中关于公羊家五世单传的说法更属无稽之谈。这一点前人已有辨明。崔述说：

刘歆所撰《七略》，始有《春秋公羊传》之名，与公羊氏之籍，戴宏序乃有公羊氏之世系及人名，何以前人不知，而后人知之也。且合《仲尼弟子列传》《孔子世家》与《十二诸侯年表》《六国表》《秦本纪》，汉诸帝纪观之，子夏少孔子四十四岁，孔子生于襄公二十一年，则子夏生于定公二年，下讖汉景帝之初，三百四十余年，自子夏至公羊寿，甫及五传，则公羊氏世世相去六十余年，又必父享耄年，子皆夙慧，乃能及之，其可信乎？是故戴宏谓至汉景帝时著于竹帛，亦非也。（《春秋复始》卷一）

崔氏认为，公羊氏的世系和人名，司马迁、班固等皆不知道，后来的戴宏何以知之？另外，从子夏到汉景帝初年有三百四十多年，子夏至公羊寿五代相传的时间与此是不相合的。章太炎说：“公羊受于子夏之说，起于东汉之戴宏，西汉无是言也。董仲舒，传《公羊》者也。刘向谓其师友渊源，犹未及乎游、夏，是矣……公羊氏五世姓名，于史无征。”^①钱穆也认为戴宏的《公羊》传统不可信：“今《公羊传》称公羊子与引子沈子、子司马子、子女子同类。汉初举其书，或言《春秋》，或言传，并不系诸《公羊》。则知造公羊一家数世之传统说者亦妄也。”^②徐复观在崔述的基础上进一步论证了戴宏之说不足信，主要原因有三：一是根据《孔子世家》，孔子到孔安国有十三代。公羊寿应较孔安国早一代，因此子夏传公羊寿只有五代的说法，在情理上是不可能的。二是现存《公羊传》中有“子沈子”“鲁子”“子司马子”“子北宫子”“子女子”“高子”“子公羊子”等经师的话，打破前面一线单传的妄说。三是“《汉书·儒林传》，乐于记述经学的传承。独于《公羊》无只字述及胡毋及董仲舒以前之传承。《公羊传》自武帝时起，为朝、野的显学；若在胡毋以前有传承可述，刘向、刘歆父子及班氏父子，岂有不知之理？”^③他进而推断，戴宏所说的传承谱系是出于《公羊》《左传》在东汉初年的互相争胜，《公羊》家为抬高自己的地位而私自造的，以见其直接出于孔子的嫡系单传。

可见，戴宏的看法是不可信的。《公羊传》引用“鲁子”最多有6次，其次是“子沈子”3次，其余皆1次。从引用次数来看，与其他经师相比，公羊子并没有特殊之处。而且《穀梁传》也引用了“沈子”，说明“沈子”在当时是一位具有较大影响的经师。因此，公羊子在《公羊传》中的地位远没有“鲁子”和“子沈子”重要。之所以称作《公羊传》，徐复观认为“或汉初所传的，是出于子公羊子后学之手，这只能算是偶然的称呼”^④。这种说法有一定道理，然《春秋左传》《虞氏微传》《铎氏微》等名称皆与作者有一定关系。戴宏的说法虽有臆造成分，但可以肯定的是把《公羊传》“著于竹帛”的一定是一位姓公羊的经师。

对于公羊这一姓氏，前人多有怀疑。如罗泌、罗璧、康有为等人就曾对其真实性提出怀疑，朱彝尊、《四库全书总目提要》则对这一说法进行批评^⑤。如《四库全书总目提要》说：“罗璧《识遗》

① 章太炎：《章太炎国学讲演录》，北京：中华书局，2013年，第17页。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2001年，第99—100页。

③ 徐复观：《两汉思想史》第2卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，第199页。

④ 徐复观：《两汉思想史》第2卷，前揭书，第201页。

⑤ 参见黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013年，第53—54页。

称：“公羊、穀梁自高、赤作传外，更不见有此姓。”万见春谓皆姜字切韵脚，疑为姜姓假托。案邹为邾娄，披为勃鞞，木为弥牟，殖为舌职，记载音讹，经典原有是事。至弟子记其先师，子孙述其祖父，必不至竟迷本字，别用合声。璧之所言，殊为好异。”^①《四库》之说甚切。《礼记·杂记下》说：“凿巾以饭，公羊贾为之也。”这说明“公羊”这一姓氏是确实存在的。

二、春秋公羊学的传承与成书

既然戴宏之说不可信，那么春秋公羊学的传承本来应该如何呢？对此，司马迁说：

孔子明王道，干七十余君，莫能用，故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，上记隐，下至哀之获麟，约其辞文，去其烦重，以制义法，王道备，人事决。七十子之徒口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成《左氏春秋》。铎椒为楚威王傅，为王不能尽观《春秋》，采取成败，卒四十章，为《铎氏微》。赵孝成王时，其相虞卿上采《春秋》，下观近世，亦著八篇，为《虞氏春秋》。吕不韦者，秦庄襄王相，亦上观尚古，删拾《春秋》，集六国时事，以为八览、六论、十二纪，为《吕氏春秋》。及如荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒，各往往摭摭《春秋》之文以著书，不可胜纪。汉相张苍历谱五德，上大夫董仲舒推《春秋》义，颇著文焉。（《史记·十二诸侯年表》）

这里对《春秋》形成以后的传承作了大概叙述。孔子作《春秋》后，先是左丘明根据《春秋》写成《左氏春秋》，后又有《铎氏微》《虞氏春秋》《吕氏春秋》。荀子、孟子、公孙固、韩非子等都据《春秋》著书。到了汉代，张苍、董仲舒也受到《春秋》的影响。这里仅提到《左氏春秋》，对于《春秋公羊传》《春秋穀梁传》则没有提及。

章太炎认为，《公羊传》《穀梁传》本诸《铎氏微》^②。“《铎氏微》者，《左氏春秋》之节本也……即《穀梁》亦似曾见《铎氏微》者。有三事可为《穀梁》袭《左氏》之证。一者《左氏经》‘公矢鱼于棠’，《穀梁》作‘公观鱼于棠’；二者《左氏经》‘齐人来归卫俘’，《穀梁》作‘齐人来归卫宝’；三者《左氏经》‘晋荀吴帅师败狄于大卤’，《穀梁》作‘晋荀吴帅师败狄于太原’。此三条不合《左氏经》而合于《左氏传》，知其非贸然以声音训诂易之也。若不见《左氏书》，不致雷同如此。若尽见《左氏》书，又不致有其余之不同。其所见者，盖《铎氏微》也……《公羊》在《穀梁》后，故于此三条得据于《穀梁》。”^③对于“微”，章氏解释为具体而微，即抄撮的意思。然据《荀子》，“微”乃是《春秋》的一个重要特征：“礼之敬文也，乐之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也。（杨惊注曰：微，谓褒贬沮劝，微而显，志而晦之类也。）在天地之间者毕矣。”（《荀子·劝学》）“故《诗》、《书》、礼、乐之归是矣。《诗》言是其志也，《书》言是其事也，礼言是其行也，乐言是其和也，《春秋》言是其微也。（杨注：“微，谓儒之微旨。一字为褒贬，微其文、隐其义之类是也。）”（《荀子·儒效》）根据杨注，可知“微”有微言大义之意。三传之中，《公羊传》最重微言大义。董仲舒以“微其辞”作为“所见世”的写作手法就体现了这一点。因此，《铎氏微》不仅是抄撮，而且是书写《春秋》的一种方式。《汉书·艺文志》记载的“《虞氏微传》”可能就是虞卿对这种写法的解释。可见，《公羊传》《穀梁传》的形成可能与《铎氏微》有着密切关系。

从司马迁的论述可以看出，在《春秋》的诸种解释著作中，《春秋左传》形成最早，其余著作都是在《左传》的基础上产生的。《汉书·艺文志》也指出了这一点，并认为《春秋公羊传》等经历

① [唐]徐彦疏、阮元校勘：《春秋公羊传注疏》，前掲书，第1页。

② 章太炎：《章太炎国学讲演录》，前掲书，第199页。

③ 章太炎：《章太炎国学讲演录》，前掲书，第18—19页。

了一个“口说”的阶段：

古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。周室既微，载籍残缺，仲尼思存前圣之业，乃称曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”以鲁周公之国，礼文备物，史官有法，故与左丘明观其史记，据行事，仍人道，因兴以立功，就败以成罚，假日月以定历数，藉朝聘以正礼乐。有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子，弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也。《春秋》所贬损大人当世君臣，有威权势力，其事实皆形于传，是以隐其书而不宣，所以免时难也。及末世口说流行，故有《公羊》《穀梁》《邹》《夹》之传。四家之中，《公羊》《穀梁》立于学官，邹氏无师，夹氏未有书。

据此可知，孔子所作《春秋》亦有所本，即本于古代的史官。左丘明还参与了孔子制作《春秋》的过程。当时孔子就是以口授的形式把《春秋》传给各个弟子的。左丘明害怕孔子弟子根据自己的喜好随意改变《春秋》经义，因此作传以释经。而《公羊》《穀梁》《邹》《夹》等则是末世口说流行的产物，当时并未形成文本。可见，《春秋》诸传都经历一个口说到著书的过程。在此过程中《左传》最先形成，《公羊》《穀梁》等则形成较晚。刘歆说：“信口说而背传记，是末师而非往古，至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪，则幽冥而莫知其原。”（《汉书·楚元王传》）此说的目的是为了《春秋左氏传》立于学官，他所批评的“信口说而背传记，是末师而非往古”指的就是《公羊》《穀梁》等书。

对于《公羊传》何时“著于竹帛”，历代学者有不同看法。根据戴宏的传承谱系推测，其应作于汉景帝时期。段熙仲说：“按《公羊传》之著于竹帛在景帝时之说，其证则哀三年经‘季孙师、叔孙州仇帅师城开阳’，《左氏春秋》开阳作启阳，《公羊》作开，正为景帝讳之也。又哀六年齐陈乞弑其君舍，《传》陈乞曰：‘常之母有鱼菽之祭，原诸大夫之化我也。’讳恒之字曰常，为汉文帝讳，亦其一证也。”“然《汉书·叔孙通传》云：陈胜起，二世召博士诸儒生，问曰：‘楚戍卒攻蕲入陈，于公何如？’博士诸生三十余人前曰：‘人臣无将。将则反，罪死无赦。’博士诸生三十余人同然一辞，与公羊家说合，知先秦时虽未著竹帛，然口授所传，亦无二致也。又《外戚传》记景帝诛大行奏‘母以子贵’及立皇后事。按《景纪》六年秋九月皇后薄氏废，七年春正月废太子荣，当此之时，大行奏疏已引《公羊传》文（大行非博士，无与于口授），则《公羊》之著于竹帛，不在孝景六年后矣。”^①章太炎则认为其成书于战国末期：

秦二世召博士诸儒生问曰：“楚戍卒攻蕲入陈，于公如何？”博士诸生三十余人前曰：“人臣无将，将即反，罪死无赦。”此本《公羊》之文“君亲无将，将而诛焉”。汉高祖崩，群臣议谥，皆曰：“高祖起微细，拔乱世，反诸正，平定天下，为汉太祖。”“拔乱世，反诸正”亦《公羊》文也。是知《公羊》行于秦汉之际。其人上不及子夏，下不至汉，殆周秦间人也。孟子述孔子之言曰“其义则丘窃取之矣”，《公羊》亦云。此乃《公羊》之袭《孟子》，非《孟子》之采《公羊》也。^②

可以看出，章、段二人所据的证据有些重合，然得出的结论却不同。段熙仲的避讳说法其实不能作为成书的根据，因为成书之后也可以因避讳而改变文字。而秦二世和汉景帝的两件引用《公羊传》的事情，恰恰说明其成书应该在此之前。因此，章太炎的说法比较合理。

根据史书记载，董仲舒“少治《春秋》”，而且所治为《公羊春秋》。因而，董仲舒至少在惠帝、文帝之时就已经开始研究《公羊春秋》，这说明《公羊春秋》在此之前已经出现了。在当时《穀梁春秋》和《春秋左传》已经开始出现。对于《穀梁春秋》，陆贾《新语》已经两次引用。陆贾本人与穀梁学的浮丘伯有密切交流。浮丘伯乃荀子弟子。同时与董仲舒同时的瑕丘江公也治《穀梁春秋》，

① 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，鲁同群等点校，南京：南京师范大学出版社，2002年，第9—10页。

② 章太炎：《章太炎国学讲演录》，前揭书，第17—18页。

是申公弟子。申公则是浮丘伯的弟子。这样看来，汉初的穀梁学都源自荀子。《春秋左传》在汉初同样也产生了影响。《汉书·儒林传》：“汉兴，北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传训故》。”贾谊曾学于吴公，吴公是李斯的弟子，李斯则是荀子的弟子。因此，《春秋左传》的传承也与荀子有密切关系。孔颖达《春秋序》引刘向《别录》说：“左丘明授曾申，申授吴起，起授其子期，期授楚人铎椒，铎椒作抄撮八卷授虞卿，虞卿作抄撮九卷授荀卿，荀卿授张苍。”^①陆德明《经典释文》也有类似的说法，但他在张苍之后，还添加了张苍传贾谊等人的谱系。贾谊生活在文帝时，应出生在秦末汉初。这说明《春秋左传》至少在汉初已经流传了。在《汉书古今人表》中，“公羊子”“穀梁子”与孟子弟子“万章”放在一起，说明其年岁较孟子略晚。根据董仲舒“少治《春秋》”、胡毋生传《春秋》的情况以及上述史料，可以推断《公羊传》的成书当在战国末期。

三、子夏与《春秋》的关系

戴宏的说法虽不可信，但他把公羊学传统追溯至子夏却非无稽之谈。在孔子弟子中，子夏与子游同属文学科。相比德行、政事、言语三科，文学科无疑最有可能传承孔子的经学。扬雄说：“子游、子夏得其书矣，未得其所以书也；宰我、子贡得其言矣，未得其所以言也；颜渊、闵子骞得其行矣，未得其所以行也。”（《法言·君子》）《论语》中有子夏与孔子谈《诗》的情况。孔子去世以后，子夏一派的势力最为兴盛，“子夏居西河……如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。是时独魏文侯好学”（《史记·儒林列传》）。司马迁还说“文侯受子夏经艺”（《史记·魏世家》）、“文侯受经于夏”（《六国年表》）。后汉徐防说：“臣闻《诗》、《书》、礼、乐，定自孔子；发明章句，始于子夏。其后诸家分析，各有异说。”（《后汉书·徐防传》）因此，子夏与经学的关系最为密切。其中最明显的是《诗》学，除《论语》的记载外，汉初的《韩诗外传》也记载很多子夏与孔子讨论《诗》的情况。毛《诗》把其学追溯至子夏。对于《易》学，《说苑·敬慎》记载了子夏与孔子讨论《周易》损益二卦的事情。对于《尚书》学，《孔丛子·论书》记载：“子夏问《书》大义。子曰：吾于《帝典》见尧舜之圣焉；于《大禹》《皋陶谟》《益稷》见禹、稷、皋陶之忠勤功勋焉；于《洛诰》见周公之德焉。故《帝典》可以观美，《大禹谟》《禹贡》可以观事，《皋陶谟》《益稷》可以观政，《洪范》可以观度，《秦誓》可以观议，《五诰》可以观仁，《甫刑》可以观诫。通斯亡者，则《书》之大义举矣。”对于礼、乐，《礼记》记载很多子夏关于礼、乐的论述。

现在重点看子夏与《春秋》的关系。《韩非子·外储说右上》说：“是与兽逐走也，未知除患。患之可除，在于夏之说《春秋》也：‘善持势者，蚤绝其奸萌。’”“子夏曰：‘《春秋》之记臣杀君、子杀父者，以十数矣，皆非一日之积也，有渐而以至矣。’”司马迁说韩非“摭摭《春秋》之文以著书”，可知韩非关于“子夏说《春秋》”的说法是可信的。司马迁还说：“孔子……为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》，孔子曰：‘后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。’”（《史记·孔子世家》）这说明在孔门受《春秋》的弟子中，子夏最具代表性。

董仲舒对子夏与《春秋》的关系也有论述。《春秋繁露·俞序》说：“故卫子夏言，有国家者不可不学《春秋》，不学《春秋》，则无以见前后旁侧之危，则不知国之大柄，君之重任也。故或胁穷失国，抢杀于位，一朝至尔。苟能述《春秋》之法，致行其道，岂徒除祸哉，乃尧舜之德也。”“故子夏言《春秋》重人，诸讥皆本此。”根据《春秋繁露》的编排，从《楚庄王》第一到《俞序》第十七是董仲舒关于《春秋》之义的发明。苏舆说：“此篇说《春秋》大旨，盖亦自序之类。”^②徐复

① [唐]孔颖达正义、阮元校勘：《春秋左传正义》，台北：艺文印书馆，2011年，第6页。

② [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第158页。

观说：“《俞序》即是‘总序’之意；《俞序》第十七，乃是仲舒发明《春秋》之义的这一方面的总序。”^①可见，《俞序》代表了董仲舒关于《春秋》之义的总看法。董仲舒在此两引“子夏”，可以看出其对子夏的重视，也说明子夏与《春秋》的密切关系。

在《俞序》中，除引用子夏外，董仲舒还引用了子贡、闵子、公肩子、世子、池子等人关于《春秋》的看法：

仲尼之作《春秋》也，上探正天端，王公之位，万物民之所欲，下明得失，起贤才，以待后圣……故子贡、闵子、公肩子，言其切而为国家资也。其为切而至于杀君亡国，奔走不得保社稷，其所以然，是皆不明于道，不览于《春秋》也。

故世子曰：“功及子孙，光辉百世，圣人之德，莫美于恕。”故予先言《春秋》详己而略人，因其国而容天下。《春秋》之道，大得之则以王，小得之则以霸。故曾子、子石盛美齐侯，安诸侯，尊天子。

故子池言鲁庄筑台，丹楹刻桷，晋厉之刑刻意者，皆不得以寿终。

子贡、闵子骞、曾子、子石皆孔子弟子。子石，名公孙龙，与名家公孙龙同名而非一人。公肩子，苏舆注曰：“《史记·仲尼弟子列传》：‘公坚定，字子中’，《索隐》引《家语》，《通典》引《史记》，并作公肩。盖复姓，当即此人……《说苑·建本篇》‘公扈子曰：有国家者不可以不学《春秋》……’公扈，疑亦公肩之误。”^②其实《史记》“公坚”本就作“公肩”，盖“坚”“肩”可互通。世子即世硕，《汉书·艺文志》“《世子》二十一篇”下班固注曰：“名硕，陈人也，七十子之弟子。”然据王充《论衡》“宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论性情，与世子相出入”推断，世子亦可能为孔子弟子。子池不详。因此，董仲舒所述之人可能皆为孔子弟子，他们之间并无先后师承关系。而且仅凭董仲舒所引的这些话，无从断定他们与春秋公羊学有何关系。因此，综合各种因素，还是子夏与《春秋》的关系最为可靠。

四、《公羊传》与孟子、荀子以及齐学的关系

子夏之后，儒家与《春秋》关系密切的有孟子、荀子。司马迁说：“及如荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒，各往往摭摭《春秋》之文以著书，不可胜纪。”韩非子关于《春秋》之说，已如前述。《汉书·艺文志》儒家类有“公孙固一篇”，班固注曰：“十八章。齐闵王失国，间（问）之，固因为陈古今成败也。”至于其与《春秋》之间的关系，则不得而知。而《孟子》对《春秋》的论述如下：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。（《滕文公下》）

孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”（《离娄下》）

孟子曰：“《春秋》无义战。”（《尽心下》）

三传之中，唯《公羊》最重“义”。故孟子此说对《公羊》影响甚大。刘师培曾作《〈公羊〉〈孟子〉相通考》，认为“《孟子》之义多近于《公羊》”。“公羊得子夏之传，孟子得子思之传。近儒包孟开谓《中庸》多《公羊》之义，则子思亦通公羊学矣。子思之学传于孟子，故《公羊》之微言

① 徐复观：《两汉思想史》第2卷，前揭书，第191页。

② [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，前揭书，第160页。

多散见于《孟子》之中。”^①刘师培并举七例以证之，其中虽多附会之言，然“其义则丘窃取之矣”见于《公羊》并无疑问。《公羊》曰：“《春秋》之信史也，其序则齐桓、晋文，其会则主会者为之也，其词则丘有罪焉尔。”蒋庆也论证《孟子》与《公羊》相通，如孟子传《公羊》当新王之微言、张三世之微言、尊王大义等^②。此外，《公羊传》的“大一统”思想也见诸《孟子》：“天下恶乎定？……定于一。”（《梁惠王上》）前人多认为孟子为齐学，而《公羊》亦齐学，故二者相通。章太炎说：“公羊齐人，以孟子有‘其事则齐桓、晋文’之言，故盛称齐桓，亦或过于偏护。”^③刘师培说：“孟子之义多近于《公羊》……孟子之学，齐学也。孟子游齐最久，故所得之学亦以齐学为最优。”^④

对于《荀子》与《公羊传》的关系，前人也有论述。汪中《荀卿子通论》谓：“《大略篇》‘《春秋》贤穆公’、‘善胥命’，则谓《公羊春秋》之学。”^⑤“《春秋》贤穆公”，《荀子·大略》原文是“《春秋》贤穆公，以为能变也”。此见于《公羊传·文公十二年》：“秦伯使遂来聘。遂者何？秦大夫也。秦无大夫，此何以书？贤穆公也。何贤乎穆公？以为能变也。”此义不见于《左传》《穀梁传》，为《公羊》义无疑。“善胥命”，指《大略》“故《春秋》善胥命，而《诗》非屡盟，其心一也”。此见于《公羊传》对《春秋经》桓公三年“夏，齐侯、卫侯胥命于蒲”的解释：“胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。此其为近正奈何？古者不盟，结言而退。”其实这条并非《公羊传》特有之义，《穀梁传》也说：“胥之为言，犹相也。相命而信谕，谨言而退，以是为近古也。”惠栋曾引《荀子》周公东征西征之文，以证《公羊》之说^⑥。刘师培作《〈公羊〉〈荀子〉相通考》说：“吾观西汉董仲舒治《公羊春秋》之学，然《春秋繁露》一书多美荀卿，则卿必为《公羊》先师。且东汉何邵公专治公羊学，所作《解诂》亦多用荀子之文……则《公羊》佚礼多散见于《荀子》书中，昭然无疑。故邵公多引《荀子》以释《公羊》也。”^⑦他还举十五例以证荀子多述《公羊》之义。杨向奎据刘师培之说，也认为“《荀子》和《公羊》本属于一派，所以，思想体系有相通之处……《公羊》和荀子属于一个学派，他们都是儒家，而接近法家”^⑧。蒋庆亦举七例以证《荀子》传《公羊》之义^⑨。除传《公羊》外，荀子还传《左传》和《穀梁传》，刘师培同时还作有《〈左传〉〈荀子〉相通考》《〈穀梁〉〈荀子〉相通考》，这说明《荀子》是兼取三传的。然《荀子》对于《春秋》性质的断定，更与《公羊传》接近。荀子说：“礼之敬文也，乐之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”“学莫便乎近其人。礼、乐法而不说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。”（《劝学》）“《诗》言是其志也；《书》言是其事也；礼言是其行也；乐言是其和也；《春秋》言是其微也。”（《儒效》）对于“微”，前面已引杨惊的注释，意为“微旨”。“约而不速”，杨注：“文义隐约，褒贬难明，不能使人速晓其意也。”可见，《荀子》对于《春秋》“微”“约”的看法与《公羊》重义最为接近。

此外，《公羊传》还与齐学关系密切。《汉书·儒林传》说：“穀梁子本鲁学，公羊氏乃齐学。”这与孟子有一定关系，上文已说孟子本来就属于齐学。在汉代的五种《春秋》之传中，有《邹氏春秋》。《汉书·艺文志》有“《邹氏传》十一卷”。沈钦韩曰：“齐有三邹子，莫知为谁。”据《史记·孟子荀卿列传》，“三邹子”分别指邹忌、邹衍、邹奭。邹忌为政客，无著作传世。邹衍著作宏富，

① 黄侃、刘师培：《中国现代学术经典：黄侃 刘师培卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第575页。

② 蒋庆：《公羊学引论》，福州：福建教育出版社，2014年，第65—69页。

③ 章太炎：《章太炎国学讲演录》，前揭书，第200页。

④ 黄侃、刘师培：《中国现代学术经典：黄侃 刘师培卷》，前揭书，第577页。

⑤ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第22页。

⑥ [清]惠栋：《九经古义》卷十三《公羊古义》，四库全书本。

⑦ 黄侃、刘师培：《中国现代学术经典：黄侃 刘师培卷》，前揭书，第597页。

⑧ 杨向奎：《绎史斋学术文集》，上海：上海人民出版社，1983年，第87页。

⑨ 蒋庆：《公羊学引论》，前揭书，第70—72页。

有《终始》《大圣》十多万言。《汉书·艺文志》阴阳家有《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇，其学说主要有五德终始说、大九州说，在当时影响颇大。邹奭著作，据《汉书·艺文志》亦有“《邹奭子》十二篇”。邹奭思想受到邹衍的影响，“邹奭者，齐诸邹子，亦颇采邹衍之术以纪文……邹衍之术迂大而閎辩；奭也文具难施……故齐人颂曰：谈天衍，雕龙奭。”（《孟荀列传》）《史记集解》曰：“刘向《别录》曰：邹衍之所言五德终始，天地广大，尽言天事，故曰‘谈天’。邹奭修衍之文，饰若雕镂龙文，故曰‘雕龙’。”^①可见，《邹氏春秋》最有可能出自邹衍、邹奭，二人有前后影响关系，因此，不管出自何人，都与邹衍的思想有关。二人皆齐人，因此《邹氏春秋》也应为齐学。《公羊春秋》还受到《邹氏春秋》的影响。钱穆说：“凡汉儒治《公羊春秋》，言通三统，改制质文诸说，其实源自阴阳，与邹衍说合。今所谓《春秋邹氏传》，虽不知于三邹子中当何属，又不知其所论者何若，要之或亦与《公羊》家言相近，渊源同自邹衍。”^②王葆玟也指出，《邹氏春秋》应是邹奭的作品，并记载着邹衍的学说，这正是《公羊春秋》的思想渊源。他推断公羊敢参考邹衍的学说和邹奭的著作，才撰写出《公羊传》这部带有阴阳家色彩的儒学作品^③。王氏的说法有些夸大，因为《公羊传》中并没有阴阳五行思想。徐复观说：“《公羊传》中，不仅绝无五行观念……全书没有出现一个‘阴阳’的名词。即是阴阳的思想还未曾介入。”^④但邹衍的思想无疑对汉代的公羊学产生了重要影响，这从董仲舒的《春秋繁露》就能看出，《汉书》说他“始推阴阳，为儒者宗”（《五行志》）。《春秋繁露》专门论述阴阳五行的就有十多篇，其余散见于各篇的阴阳五行思想更是多不胜数。此外，如钱穆所说，董仲舒的三统说、改制说等都与邹衍有着密切关系。

《史记·儒林列传》说：“言《春秋》，于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”《汉书·儒林传》则说：“言《春秋》，于齐则胡毋生，于赵则董仲舒。”从《史记》“胡毋生，齐人也。孝景时为博士，以老归教授。齐之言《春秋》者多受胡毋生”来看，“齐鲁”之“鲁”当为衍文。班固所见到的《史记》可能没有“鲁”字。这说明当时《春秋》有两个系统，一是源于齐国的胡毋生系统，一是出自赵国的董仲舒系统。胡毋生年岁较董仲舒略长，《汉书·儒林传》说他“治《公羊春秋》，为景帝博士，与董仲舒同业，仲舒著书称其德”。二人所传皆为《公羊春秋》，然有所不同。因此，后来公孙弘才在瑕丘江公与董仲舒辩论之后，采纳了董仲舒的公羊学。如果董仲舒的公羊学与胡毋生相同，则公孙弘没必要采纳董仲舒的公羊学。可见，董仲舒的公羊学除受到齐学的影响外，应该还受到赵国学术的影响。赵国属于三晋之学，以法家为主。荀子乃赵人，故其思想杂有法家思想，与鲁之儒学有异。董仲舒对荀子颇有赞美之词。刘向说：“至汉兴，江都相董仲舒亦大儒，作书美孙卿。”^⑤从思想内容来看，董仲舒在德刑并重、人性论等方面与荀子有一定关系。

综上所述，公羊学本身是非常复杂的，既有儒学内部不同学派的内容，也受到法家和阴阳家的影响，这些思想因素共同造就了董仲舒春秋学的形成。

（责任编辑 李 巍）

① [汉]司马迁撰、[南朝宋]裴骃集解：《史记》，北京：中华书局，1959年，第2348页。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，前揭书，第509页。

③ 王葆玟：《今古文经学新论》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第238页。

④ 徐复观：《两汉思想史》第2卷，第202—203页。

⑤ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，前揭书，第558页。

“四端”之心

——孟子对德性理据性的追问

匡 钊

【摘要】孟子对“四端”之心的思考，是为德性与人性的成就寻求一个最终的理据性支持。孟子言性是通过一系列的理论努力将原本表示与生俱来之禀赋的“性”，转化为抽象的对于人之应是的回答，此回答呈现在一个动态成长的过程中而不表现为某种预先确定的“本质”。在此过程中发挥作用并规定了人性发展方向的，就是被视为良知良能的“四端”之心。从后果角度可被评价为善的心之“四端”，只是德性养成的潜能或“才”，而如果希望真正实现有德性的人格，则还需要“扩而充之”的修养工夫。与康德的理性主义相反，孟子所谓“四端”之心是德性的非规范性依据，其构造更接近亚里士多德和休谟的传统。而围绕心所可能建立起来的所谓本体论问题，实际上出现在更为广阔的儒家“为己之学”问题域内部。

【关键词】四端之心；为己之学；善端

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0132-09

作者简介：匡 钊，辽宁营口人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所编辑。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“早期儒家的‘为己之学’”（16FZX003）；孟子研究院课题“孟子的学说和心灵之道及公共生活：历史、语境和当代开展”

从批评“仁内义外”的论点开始，到提出著名的“四端”之心，孟子这些思考的真正诉求，或是为德性的成就寻求一个最终的理据性支持。此种诉求实际上分解为两个相互密切相关的问题。一是为优良人性寻求一个最终的论证根据。对于德性何以成立或者说某些人性品质何以被认定为优秀，以往儒家似视其为不言而喻，这或与儒家将此向度的思考追溯至不容置疑的三代传统有关。到了孟子的时代，随着三代传统不断崩塌，被儒家视为善的那些人性品质、那些自春秋以来便被称道的德性，何以具有此种地位，成为一个潜在的、需要被澄清的问题。二是进一步说明为什么我们作为人能够获得此种优良品质。在实践层面，自孔子始，儒家早已形成一套独有的“为己之学”或者说塑造理想人格的方式^①，但对于相关方式为什么可以在实践中发挥作用，尚缺乏明确的反思性说明。在战国论辩的语境中，儒家的上述不足成为批评者诟病的对象。典型如老子，不但怀疑儒家所继承自三代的“德”不足为法，更以为礼乐设施亦不能挽回世道人心之颓局。以拒杨墨为己任的孟子，面对此天下滔滔，自然需要给予儒家所谓德性及其成就以更强有力的理论支持，树立其之所以成立的必然理由。孟子不断转向人的内心，进一步发扬孔孟之间儒者已经初现端倪的“即心言性”之理路，其未曾明言的问题意识出发点，或即在于上述方面。孟子明确从心灵出发来看待成就人性、获取德性、塑造理想人格品质，也就是使人成为其所应是的成人之道，即“先立乎其大者”：

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”……曰：“耳目之官，不思而蔽于物……心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之

^① 参见匡钊：《孔子对儒家“为己之学”的奠基》，《深圳大学学报》哲学社会科学版2012年第6期。

所与我者，先立乎其大者，则其小者不得夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）

孟子在对公都子的回答中，所涉及到的关于人心的许多见解，比如“大小体”、“心之官则思”等内容，都是对已知的之前儒者和更早传统的继承，近从《五行》，远从《诗》《书》的文本中都能找到语义上的线索。研究聚焦于人心带来的负面的后果，便是在历史上长期将儒家的思想形象局限于心性之学的小格局。如果暂时跳脱出此理论格局，对孟子在早期儒家“为己之学”之全局中地位的把握，应首先从他对于德性理据性的追问与对“四端”之心的规定开始：“孟子欲肯定价值意识为自觉心所本有，只能就本质历程讲。此所以孟子就四端而言性。”^①

一、有性不可谓命

德性的理据性问题在孟子这里与人性之善恶纠结在一起，而后者也是他与告子争论的另一个焦点。孟子言性最大发明在于通过一系列的理论努力，将原本表与生俱来之禀赋的“性”，转化为抽象的对于人之应是的回答。此回答呈现在一个动态成长的过程中而不表现为某种预先确定的“本质”：“在社会体制的‘后面’或者历史‘之前’不存在任何使我们成为人或将我们定义为人的东西。尤其特别的是，不存在那种会帮助我们了解我们的真实所是或怎样才是最好的生活的所谓的‘人性’。”^②

相形之下，告子言性，如《孟子·告子上》中记录的其各种主要论点所示，还停留在与生俱来之生命禀赋的意思上：“性，犹杞柳也；义，犹柷橛也。”“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。”“生之谓性。”“食色，性也。”在告子看来，这样的人性既无法改变也无需改变：“以人性为仁义，犹以杞柳为柷橛。”“人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”这种意义上的“性”不外就是孔子所讲的“命”：“天命、人性二观念，在其演进之初，本属同一范畴。”^③对于命或天命的基本地位，从孔子早已奠定的天人有分的角度看，本属于“不可求”者^④。但孟子在对告子的驳斥中所要强调的是，人性的观念早已由“不可求”者彻底转化为“可求”者了。后一种意义上的“性”，也就是孟子所谓的“求在我者”：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）此“求在我者”与“求在外者”相对：“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）所谓“求在外者”就是孔子早先所谓“不可求”者。在传统解释中，典型如朱熹对此“求在我者”的理解包含着一个问题：“在我者，谓仁义礼智，凡性之所有者。”这个论点或来自孟子本人将恻隐羞恶等四心直接表述为仁义礼智的某些说法，其最大缺陷在于混淆了心性之间的差异，即在一定程度上将人性养成或者德性获得的问题（心的问题），与所欲养成或获得的对象混为一谈（性的问题），或者说将德性的潜能与实现混为一谈。这种混淆带来两个理论问题：一是难以说明人性中恶劣部分的存在，中国传统中相对缺乏对恶的正面讨论和充分警觉，或拜此所赐；二是模糊了“求”“舍”之间在实践层面的巨大张力，这使儒家的学问在汉代流于形式，而对工夫的自觉需待宋人重新努力。在人心的天然能力或禀赋中，可能存在德性与人性被目为善的根据，但这并不意味着人因此便无条件拥有某些先天的、非获得性的品质，否则儒家的全部修身工夫，或者福柯所谓“自身技术”便无从挂搭。在严格意义上，心与性是两回事，人心只是人性之成就的不可或缺的起点，却并不反映后者的完满状态。

孟子所谓“求在我者”的人性，乃是“人之异于禽兽者”。对此，有论者参照孟、告论辩中所举出“白”之类的例子认为：“按照孟子的看法，谈到‘白’这一概念，我们所关注的是对象的抽象共

① 劳思光：《新编中国哲学史》第1卷，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第120页。

② Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. 转引自 Aaron Stalnaker: *Overcoming Our Evil: human nature and spiritual exercises in Xunzi and Augustine*, Georgetown University Press, 2006, p. 36.

③ 傅斯年：《性命古训辨证》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第140—141页。

④ 参见劳思光：《新编中国哲学史》第1卷，前揭书，第102—105页；匡钊：《〈论语〉中所见孔子的天人观》，《孔庙国子监论丛》，北京：燕山出版社，2012年，第259—273页。

同性……但是，‘性’这一概念所表示的，却不是像‘白’一类概念那样的抽象共同性或抽象属性。当我们说‘性’的时候，我们意谓的是一类物在其整体存在上所显现出来的根本的特性……是人与动物相区别的、标示人之所以为人的根本特性。”^①此亦如张岱年先生所言：“孟子所谓性者，实有其特殊意谓。孟子所谓性者，正指人之所以异于禽兽之特殊性徵。人之所同于禽兽者，不可谓为人性；所谓人之性，乃专指人之所以为人者。”^②但在何种意义上将“抽象共同性”或“抽象属性”与“根本特性”、“特殊性徵”或“人之所以为人者”加以区分，却不是非常清楚、显而易见的。较为明显的是，孟子在自己的论辩中，实际上使用了偷换概念之类的手法：告子对于“性”的一般理解，是将其作为事物的某种天然具备的规定性，仍然是有效的；而孟子所关注和谈论的人性，已经超出了此范围，并非如告子所理解的属于人的某种天然禀赋，而是回答人之所以为人的关键所在。暂不考虑其论辩的形式上的有效性，孟子正确地揭示出人性和白之类的观念完全不在一个层面上，那么，白作为一种“抽象属性”和与之不同的性作为一种的“根本特性”或“特殊性徵”所指分别究竟是什么？我们又应该如何将两者加以区分，并进一步将后者与人联系起来？如果在一定程度上参考亚里士多德的看法，或者可以设想，告子所谓白是指事物或某一客观对象的抽象的“属性”（Attribute）。这样的属性，如某物之为白，可以是偶然的，即“偶性”（accident）。虽然告子与孟子均未言及这层意思，但告子的错误显然在于将此种偶然属性，视为与“性”这个概念无异。这种理解在较早的时候或许并不算错，但随着“性”被独立出来、在一系列特殊的用法中被用来指谓人或物的某种特性，理解上的鸿沟就产生了。虽然就目前而言，性这个术语如何具有我们这里所指出的这种特殊用法的观念史细节仍然有待研究，但结合孔子后学与孟子的言论，尤其是孟子与告子的论辩，可较为清楚地看出，孟子对此术语与以往告子所谓白之类的属性或偶性，即白羽、白雪之白之间的差异，所见则更为深刻精细。孟子有意识地指出，“性”所指称的内容是特性，与白之类属性并无交集，其内涵远非后者所能覆盖。孟子在自己的论辩中，赋予“性”这个术语全新的积极用法，这种用法的来路，或许与之前儒者的努力密不可分。但以完全自觉的意识，强调性之为特性，则应是孟子重大的理论发明和哲学推进。如是，更向前推进一步，孟子所完成的最后努力，便是将人性明确视为人之所以为人的根本规定；或者说，他将人的特性进而表达为人的“本质”（essence），即本质意义上的人性，可以为德性所充实，并在这种意义上是“善”的，而这划定了人之不同于禽兽之类的根本所在。当然，如果从亚里士多德的角度看，孟子的思考在这里仿佛出现一个无法容忍的理论跳跃，即将特性直接与本质等同起来，这是不可能被接受的。对此，笔者的理解是：其一，孟子在利用人性来规定人的本质时，实际上已经考虑到人与物相比，近似于亚里士多德所说的那种种属之间的差异，他的判断完全是针对人这一专门的物种而言；其二，孟子在这里遵循了某种目前尚未得到正面研究的、不同于古希腊式的思维程序，这种程序从西方哲学的角度看，便是孟子并没有如亚里士多德那样，从种属关系和定义的角度，清晰揭示上述问题的理论构造。可以肯定的是，相对于告子而言，孟子在谈论人性时，所希望谈论的是人之为人的本质所在而绝非人的某种一般属性，此正如《孟子·尽心下》之“口之于味”章所言“有性焉，君子不谓命也”。

尤为重要的是，上述这种本质并非是被预先决定的，人性并非某种完成时的本质主义概念，而是一个低语义内容的、形式化的概念，有待于从实质上加以充实之后，即通过德性的获得或者向善的努力，方能充分显示出其内容。于是动态地看，人性便是一个变化、成长的过程，也就是说，在孟子这里，人性指的是一个人通过某些内心原则所支配的实践活动来使自己区别于一切非人者的提升、改变自己的过程：“在孟子那里，把一个人从人类兽性中区别出来的东西不是某种不受侵犯的自然赐予，

① 李景林：《教养的本原——哲学突破期的儒家心性论》，沈阳：辽宁人民出版社，1998年，第230页。

② 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第185页。

而是一种暂时的和永远特殊的文化上的细致提升。”^①对此，王夫之曾有相当正确的看法。冯友兰曾引王夫之《尚书引义》卷三言，说“他提出了关于性命的一个重要命题，就是：‘命日受则性日生’”^②，而“性日生”正是对人性的过程性的强调。最终，可以说孟子所言性就人而言，恰恰表述的是一种完全与告子的意见相对的“不自然”的、培养塑造人格品质的过程；而作为其最终成果的人性，则是某种为人所独具、“异于禽兽”的特殊的人之所以为人的规定性或人的本质。进一步，在接续孔子后学思考方向不断强调内心作用的孟子看来，此过程最终应当本人心来加以呈现和解决：“‘性’只是孟子为了建立人类的复杂形象时所需要的词汇表上的一个术语。事实上，‘心’是使得人类和其他动物区分开来的那部分本性的终极‘处所’（locus）。如果正确地加以理解，‘性’只是人心（heart）朝向充分实现其道德能力的天赋趋向。的确，孟子在处理人的问题时，其问题意识（problematique）的中心实际上并不是本性（性）而是人心/心灵（心）。”^③

在以上的理论空间中，孟子的思考在德性理据性寻求的过程中，最终在实践层面和德性的本体论地位问题上均向心灵收束：其一，在工夫论之所以可能的意义上，基于某些心灵能力的精神修炼，为人性的塑造提供了先天的动力与途径；其二，被以往儒家视为理所当然的那些德性何以成立、其必然的来源如何的问题，在孟子看来也须从人心中寻找其根据。抛开具体的精神修炼细节^④，以上第一方面问题以往学者已多有体察，如牟宗三曾参照康德的观点加以说明：“‘纯粹理性如何其自身就能是实践的’……这问题底最后关键，是在‘心’字，即康德所谓‘道德感’、‘道德情感’……最终是指这‘心’字说，所以最后是‘心’底问题。”^⑤这个问题包含两个层次：人心在精神性的意义上，是人性内容的实现场所；修身工夫的精神性维度或者说精神修炼，在孔孟之间儒者便已经开始成为重要的、甚至主导性的力量，如《性自命出》所谓“心术为主”^⑥。至于以上第二方面问题，与形式化的、动态的、成长性的人性为什么是值得追求的最终依据何在有关。在孟子看来，这正在于人心所本来具有的成就德性的自觉能力。如此，人性、人心与德性形成一个完整的系统，人在其中通过各种工夫追求善的理想人格的努力，完全成为不依赖任何外在力量的“求在我者”。如徐复观便曾从类似角度评价孟子言心的贡献：“在孟子以前所说的心，都指的是感情、认识、意欲的心，亦即是所谓‘情识’之心……在自己心的活动中找道德的根据，恐怕到了孟子才明白有此自觉。”^⑦以上问题，最终在孟子对“四端”之心的论述中交织在一起。

二、四心只是善端

反观孟子与告子的全部争论，孟子相对告子那种较为传统和“自然的”人性论，所强调的不外是人性所具有的两个特征：其一，人性的成就是修身努力的结果；其二，此种努力具有确定的必然方向，即以成就被称为德性的那些优良品质为目标。前者上文已论及，而后者一方面与孟子对人性最终能达到某种“善”的判断有关，另一方面直指德性的理据性何在的问题。关于孟子言“善”，如胡宏《胡子知言·疑义》所称“先君子曰：‘孟子道性善云者，叹美之辞也，不与恶对。’”，乃是称许人

① [美] 安乐哲：《孟子的人性概念：它意味着人的本性吗？》，[美] 江文思、安乐哲编，梁溪译：《孟子心性之学》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第96页。类似的观点，即认为孟子言人性并非重在说明其是被“给定的”（given），而更在于强调其作为某种人文意义上的成长与创造，早为张岱年、徐复观、葛瑞汉、安乐哲等诸多学者所主张（参见[美] 安乐哲：《孟子的人性概念：它意味着人的本性吗？》，前揭书，第86-97页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，北京：人民出版社，1995年，第288页。

③ [美] 史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译、刘东校，南京：江苏人民出版社，2007年，第280页。

④ 有关孟子精神修炼细节的讨论，参见匡钊：《论孟子的精神修炼》，《深圳大学学报》哲学社会科学版2016年第5期。

⑤ 牟宗三：《心体与性体（上）》，上海：上海古籍出版社，1999年，第140页。

⑥ 参见匡钊：《简书〈性自命出〉中“道四术”探析》，《江汉论坛》2012年第7期。

⑦ 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第105页。

性的赞叹之辞。对此，或如葛瑞汉所言：“完善孟子人的本性理论的是去掉人的本性是善的主张。”^①实际上，孟子对人性的称许仍然出现在驳斥告子的语境中：

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’，然则彼皆非与？”孟子曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）

在驳斥对手时，颇为“好辩”的孟子有时大概难免因逞口舌之利而有损于思想上的精确与清晰。对人性的观念而言，善的评价本应出现在这个过程终点，但在孟子的话语中，很容易让听者以为这个过程从一开始就是善的；同时，这里将四心直接等同于仁义礼智的表述，也是引发后世争议的源头。^②孟子对“善”这个字的使用，是将其作为对某种一般意义上好的、值得赞扬的行为、言词、人物或事件的评价和修饰。但是，善作为一个正面的评价，其根源不能出于某种公共的约定性或公认。如果把问题还原到这个层面，那么我们基本无法摆脱庄子所设想的那种“彼亦一是非，此亦一是非”的、陷于相对主义泥淖的公共评价混乱。在孟子看来，之所以能够做出如此评价，理由在于对人心中本来具有的成就德性的倾向的认定。从逻辑上讲，人性的全部过程当然既可能是善的，也可能是不善的。那么，为什么人性在孟子这里最终会得到善的评价呢？这是因为人性的成就，取决于德性的获取。具备德性的人，所呈现之人格面貌便可谓善。孟子的思路，或的确可与康德形成一定程度上的对照：“善和恶的概念必定不是先于道德法则（从表面上看来，前者甚至似乎必定构成后者的基础）被决定的，而只是（一如这里所发生的那样）后于道德法则并且通过道德法则被决定的。”^③他们的区别在于，孟子在对人性之善加以认定时，所诉诸的根据并非康德所设想的那种“道德法则”，而是将其基于德性潜能之实现的必然性。从某种意义上讲，董仲舒论人性之时反而把握到了孟子的核心意思：“善如米，性如禾，而禾未可谓之米也。性虽出善，而性未可谓之善也。”（《春秋繁露·实性》）这里的“性”字如置换为“心”字，大概更符合孟子的原意，“心未可谓之善”即心是无善恶的，但这并不妨碍基于此取得的人性成果是善的。这个由无善恶的心得出善的人性的过程，后儒中大约王阳明领悟得最为明确。人心与人的养成的过程，从评价的角度看，实际上是先行于善的；而之所以最终能给予这个过程善的评价，则是由于这个过程最终呈现出的，乃是被认定为优良的德性品质。追问至此，德性何以可能必然实现，或者说人心何以一定具有成就德性的内在倾向，便是一个不得不加以正视的问题。孟子这里给出的答案，便在于人心所先天具有的“四心”。

在谈论此“四心”之前，孟子还提及两个可能会产生误解的观念“情”与“才”。就孟子所言的“情”，朱熹《集注》似乎是从情感之义来看待，并据此做出自己的推论：“情者，性之动也。人之情，本但可以为善而不可以为恶，则性之本善可知矣。”^④无论此“情”所指为何，朱熹将其与“性之本善”联系起来。对此，笔者难以苟同。孟子此处所言的“情”，首先应是取“情伪”之义，其次才有可能涉于情感，应是指人心“实有”向善的先天潜能或倾向（“才”），就人性之实际结果而言，它当然是善的。只是孟子没有立即追加说明，此人性的实际结果并非现成之物，而是修身成德的后果。“才”是对人心具有实现理想人格之潜能的第一个表述，或是为后面引出“四心”做铺垫。善作为对人性之应然的评价，其在现实中的面貌如欲实然如此，则从逻辑上讲，必须获得“求则得

① [英] 葛瑞汉：《孟子人性理论的背景》，[美] 江文思、安乐哲编，梁溪译：《孟子心性之学》，前掲书，第76页。

② 对于孟子言“性善”只是从“善端”和潜能的意义讲，即性“向善”，除前揭张岱年、葛瑞汉等观点外，亦可参见杨泽波：《孟子性善论研究》，上海：上海人民出版社，2016年，第45—46页。

③ [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第68页。

④ [南宋] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第328页。

之”的“求在我者”之德性，而人之所以能够获取德性的第一个保障，便在于人心之才。但是，人心具有此等改变自己的潜能，却并不意味着一定会在现实生命中达成理想人格。这种潜能需要经历实际的修养过程方能成为现实，而上述潜能现实中完全可能因为种种阻碍而无法发挥，致使我们对于德性的追求受到阻碍，并导致现象界总有不善或者说恶的东西存在。孟子的“牛山之木”比喻，便是要说明这层意思。同时，孟子虽然在原则上同意“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），但他似乎没有认真考虑过人心所具有的成就德性的潜能，或者说“才”是否必定具有实践上的强制性。原本应向善之人不能为善，大约不外是因为无知、主观故意或者意志软弱这三方面的理由。孟子虽然意识到人心中追求德性的潜能可能会受到阻碍，但并未清晰区分上述各种情况。实际上，孟子可能是把上述前两个人无法为善的理由混淆在一起。他斥杨、墨之徒为“禽兽”，显然是认为这些人之所以未能最终展示出人性的优美，是因为认识上的错误，否则他“好辩”就显得毫无意义；比较麻烦的是关于纣之类的反面典型，孟子并未明示这种“残贼之人”作恶的理由何在，即他们是出于对人之应是的价值之无知，还是在了解这些价值真相的情况下故意作恶。不能为善的第三个理由，孟子曾先后从两个角度加以考虑：一是曾以“挟太山以超北海”和“为长者折枝”做比喻，主张导致意志软弱的消极影响完全可以通过改变自己的立场而加以克服；二是曾将其与人们因“好货”“好色”之类的私欲遮蔽联系起来，为了克服这些阻碍自身心灵内潜能发展的私欲，孟子简单地提供了“寡欲”的方案。虽然在人性向善的过程中存在上述各种不和谐的状况，但仍不足以否定人心有可能开展出的正面德性与价值，这便是孟子所谓“非才之罪”的意思所在。

回到孟子提出“四心”的基本立场，除了上文引《告子上》中容易发生误会的内容，孟子还在《公孙丑上》中明确将恻隐羞恶等“四心”称为“四端”，以更确切的方式提出“四端”之心的著名论断：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”这个表述彻底摆脱了将德性与人性视为心中现成之物所可能带来的理论后果，也与孟子其他论述形成更为融贯的整体，充分显示出从人心之“端芽”到人性之成就间的距离。从后果角度可被评价为善之心之端，只是德性养成的潜能或“才”。如果希望真正实现有德性的人格，还需要“扩而充之”的修养工夫：“凡有四端于我者，皆知扩而充之矣，若火之始然、泉之始达，苟能充之，足以保四海。”（《孟子·公孙丑上》）

将孟子前后言及的“四心”视为“端”，比直接指其为某种德性本身更为可取且贴合孟子本意。孟子从来没有主张人性无须任何努力、当下即是善的，否则他与各种修身工夫有关的思考就毫无意义。但从他与告子论辩的语境看，孟子在不精确的意义上，完全可以从人心可能获得德性的意义上，称道人心具有德性，也就是从“仁之端”最终可以为“仁”的角度说“仁之端”就是“仁”，或者从无善恶的心可以为善的意义上说心是善的。抛开这种论辩的立场，结合前面已有的对于孟子与早期儒家人性论的讨论，笔者认为孟子的实际观点，乃在于将心之“四端”作为引导人达成理想人格和德性价值的潜能，这种“才”通过适当的修养，一定能够得到必然实现，但却需要大量的努力和漫长的过程。在这个意义上，孟子继续主张“四端”之心不但是“实有”的，即“乃若其情，则可以为善矣”，也是与生俱来的，如同人天生具有“四体”，这就意味着德性养成的潜在苗头“非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）。这样的“四端”之心，任何人普遍具有，用孟子的话说就是“非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳”（《孟子·告子上》）。如果我们能够主动并恰当地培养这种人心之“端”，便都可能达到理想人格境界：“孟子思想中的‘心’具有普遍必然性，又有自主性。这两个特质都表现在孟子的‘心’之作为价值意识的创造者这一点之上。”^①现实中之所以有人因丧失自觉的价值意识而失去这种人的身份并堕落到禽兽的地步，仍然是因为未能妥当对待、滋养心之“四端”。如上文所言，从逻辑上讲一定可以向“善”的心灵之潜能之所以不能发育成熟，不外是因为故意、无知或无能。从《孟子》全书多处对“求则得之”的强调看，孟子最为重视的是第三种情况，也就是如何通过适当的修身工夫克服意志的软弱。这正落入早期儒家“为己之学”的

① 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第96页。

范围之内。

上述讨论意味着，孟子将“四端”之心视为德性的理据性所在，而这点具有前所未有的理论意义。在先秦时代，对类似的根源性观念的探寻，已经在道家谱系内有所突破。老子所谓的“道”是一个外在的超越性权威，但此权威对人而言，却在一定程度上取消了后者对价值的“自由”获得，即人的价值来自以“无为”或“自然”的方式得道或顺应道。这种思路无异于将人置于一个更高的客观权威之下，而这对于坚持天人有分立场，并认为各种价值目标均应是完全取决于人自身的“求则得之”的“可求”者的儒家而言，应当说不是令人满意的答案。孟子将此德性的根据追溯到人心，便避免了上述困难，既坚持了儒家天人有分的基本立场，也突破了以往儒家谱系内部对于根源性观念的探索无所贡献的局面。但孟子的思路也并非完全没有疑问，至少在荀子眼中，这个直指人心的答案，由于在最初的辨识上与人的一般生理或生命禀赋层面的情感活动有关，如孟子“乍见孺子将入于井”的例子所体现出的那样，或许在可说明性方面显得不那么清晰。可能是出于这样的考虑，荀子在自己对类似内容的探究中，放弃了孟子已经建立的思路，转而从“圣人”那里寻找德性的根源，如《荀子·性恶》所谓“礼义者，圣人之所生也”。这种说法的理论后果，实际上仍然倒向了不“自由”的“他律道德”。如果更进一步对圣人如何知礼义之源加以追问，则恐怕荀子也无法提供合理的答案。对完全贯彻并充分理解早期儒家天人有分的思想传统的荀子而言，他的上述观点不能不说是其思想中的一个严重缺陷，荀子似乎没有真正了解从孔子到孟子所强调的“可求”或者“求在我者”的那些仅仅并完全取决于人自身的价值目标的全部意义，即德性的价值在于其获得是“自由”的，人成为自己之应是可以并且能够对于自身之外其他任何东西都应无所依傍。

实际上，孟子所谈论的作为德性根据的心之“四端”，既不是一个生理问题，也不是一个纯粹的理论问题。如果心的问题最终被归于前一方面，那么哲学活动就完全没有意义了。人之所以为人，恰恰不是因为这个物种有生命，而是因为这个物种有“异于禽兽”的意义。同时，对于这些意义的发掘，也并未仅仅停留在理智思辨的层面上，而主要是贯彻在生存（existence）之中的实践问题，或者说“为己之学”问题域中出现的问题，即人的全部意义均来源于他们改变自己、成就德性、塑造理想人格品质的实践活动。探索这个孟子在理论上的真正发明，在于如何理解从“四端”之心开始，德性由某种潜在而得到全幅实现的过程。

孔子早已认为德性作为构成人格品质的要素乃是“内在的”，但他并未明示追寻这些德性的内向转向是对一种现成之物的发现，还是根据某些外在的规范对入自身人格的重建，或者是对原有的某些苗头或者倾向的精心培养与发展。从人如何成就德性的修身过程看，“宽泛地讲，我们可以区分三种伦理修养的过程：发现、重建和发展”^①。上述三种不同的修养模式为不同的中外哲人所主张，从孟子指出仁、义、礼、智这些品质起始于某种具有特定倾向之“端”来看，他所设定的人获得伦理德性的过程是发展和发现式的^②。持论者可能出于对孟子言“性善”之传统理论未加分辨的认可，而认为他对伦理生活的考虑同时具有发展和发现两种理论趣味，但从严格意义上讲，孟子的观点仅同意发展类型的伦理生活，这与典型的柏拉图式的通过回忆来发现人本来完整具备的某些素质根本不同。与此形成对照的是，亚里士多德和荀子对伦理生活的了解属于重建式，而亚里士多德的伦理学模式同时也含有发展式的因素。^③从涉及德性养成过程的角度看，发展和重建式的伦理生活有共同之处，只是它们的起点完全不一样，前者起源于人内在具备的倾向或者潜能，而后者诉诸于外在的法则。从这个角度看，荀子的伦理学属于典型的重建类型，认为人在开始其伦理修养时并不具备任何与德性有关的素质。那么，孟子所据以发展出德性的特定倾向性或者“端”，与什么样的精神性内容有关呢？从“情”即是人天生即能表现出的“情感”的拓展意义看，“四端”之心可被视为与人心特定的情感状态有关。这种情感状态先于思虑，但需要在思虑中才能得到反省性的揭示。这个观点来自对较早儒者

① Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, p. 43.

② Cf. *ibid.*, p. 46.

③ Cf. *ibid.*, pp. 50-51.

观点的继承，上述意义的人之情早已被以郭店简书为代表的儒者认为是人性成长的真正起点。举孟子自己最常用的例子“恻隐之心”而言，上述这种情绪又被孟子称为“不忍人之心”：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。”（《孟子·公孙丑上》）这样的心情被冯友兰与作为人之根本规定性的“仁”联系起来：“他（孟子）认为‘仁’的重要内容是‘不忍人之心’，就是不忍看见别人痛苦的心。”^①至于“不忍看见别人痛苦”可被视为人在情感或情绪方面的诸如“同情—移情”这样的通感：“孟子单挑出同情—移情（‘不忍人之心’）来作为我们人性的独特的和规定性的特征。”^②类似这种“恻隐之心”，“羞恶之心”也可从情绪或者感觉的角度加以理解：“伦理上的羞耻……乃是当我们认为自己（或那些我们与之相认同的人）具有重大品格缺陷时所具有的一种不愉快的感觉。”^③“恭敬之心”作为某种对心情的表述，无疑与以上两种心态类似，而“是非之心”也仍然是对人情感上好恶的表达，包含了基于这个好恶的价值判断而非单纯的真假判断。孟子思考“四端”之心的根本思路，是对作为人格构成之品质的德性加以进一步的追问，通过将其潜能充分情感或情绪化而使之成为对于人之应是的根本规定。孟子通过“四端”表达情绪是德性和人性成长的真正起点，这些内容在孟子看来“可以为善”。

三、作为非规范性依据的四端

德性之成立，取决于人心本有的“四端”之“情”，这就是孟子即心言性的理路。据此加以推论，或可以认为人性和德性之成立的理据性，即“四端之心”，占据某种本体论地位。在此意义上，谈论一种儒家的“形而上学”当然是可能的，但这种形而上学未必具有牟宗三等揭示的面貌。关于四心的本体论地位，需要阐明的是：其一，并非如康德所主张的那种普遍有效的、理性的、绝对的规范或法则；其二，只是修身问题或者说儒家所关怀的“为己之学”的一个子问题域。上述第一方面对于理解孟子的思想更为关键。

与康德的理性主义相反，孟子所谓“四端”之心是德性的非规范性依据，如前文所述，其构造更接近亚里士多德和休谟的传统。“四端”的存在，不是作为某种人心中的先验理性法则或绝对命令，对于后者的起源我们无法追问；而是作为人心的先天成就德性的倾向，可能是社会—生物演化的结果。另一方面，其起作用的方式也并非通过对特定规则的简单遵循与演绎，而需要大量的实践训练、检验以及经验积累。现代认知科学与哲学自然主义的发展，更鼓励我们从孟子、亚里士多德和休谟的角度去看待人的道德活动，而无需额外为其增加一个康德式的论证^④。在更大的社会历史维度上，德性的发展模式与人类的整体演化密切相关；成就德性的理据性，对个体而言是先天的，但对大时间尺度中的人类而言则是经验性的。

孟子的追问抵达“四心”之后，还引出良知良能的问题，孟子由此对德性发展的起点再三做出说明。用孟子自己的话讲，良知是“不虑而知者”，良能是“不学而能者”（《孟子·尽心上》）。站在我们的立场，可以认为“孩提之童”能如此，是社会—生物演化的结果，但孟子本人并未对其加以追问或推测。孟子将“四端”与“良知”、“良能”均托付于个体的先天性，这在解释上为康德式逻辑的渗透留下了空间。如果一定对其进一步追问，则来自现代认知科学和自然主义的回答似乎更为可取。不过，笔者此处并非意在从上述现代哲学发展的角度对早期儒家“为己之学”的合理性加以备述，只是想据此说明孟子乃至早期儒家的整体学术形象与康德式的形而上学想象之间的差距。实际

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，前揭书，第75页。

② [美]杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，段德智译、林同奇校，武汉：武汉大学出版社，1999年，第138页。

③ Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, p. 260.

④ 关于康德伦理学的现代批评以及当代哲学自然主义的发展与儒家思想的兼容性，参见徐英瑾：《儒家政治理想之新唯物主义重估》，《探索与争鸣》2015年第3期；徐英瑾、刘晓力：《认知科学视域中的康德伦理学》，《中国社会科学》2017年第12期。

上,笔者认为利用某些现代哲学工具追问上述孟子思想中观念的遥远起源没有哲学史意义,这个问题不属于孟子而仅仅属于某些具有特定倾向的现代学者,而有关结论恐怕也不会产生针对孟子思想内部构造的新知识,更何况对现有的知识体的融贯的解释,可以无需诉诸于起源的神话。

那么,“四端”之心的本体论地位应如何理解呢?笔者认为,如将上述问题还原到学术史现实,可以清楚看到,其发生是儒家“为己之学”不断发展“倒逼”出的结果。孔子所关心的成德之教,经由其后学和孟子不断向心的问题收缩,最终在孟子这里出现了对德性之理据性的追问与回答;而他提供的答案,只是为了表明,为什么现实实践中某些德性是成立的,且其对于成就理想人格是有效的。而在我们的解释中,似乎也没有必要颠倒这一思想序列,假设孟子预设了某种肇始于特定起点的理论体系,并由此推导出其实践上的后果,即将某种本体论问题置于对德性养成工夫的考虑之前。经由孟子的努力,围绕心所可能建立起来的所谓本体论问题,实际上出现在更为广阔的儒家“为己之学”问题域内部。孟子对“四端”的思考,作为上述问题域的一个支点具有特殊的理论意义,但我们必须避免以其覆盖该问题域之全局。

(责任编辑 李 巍)

(上接第74页)

向一种以反思平衡为核心的解释的建构主义。这一建构主义仍然提供了一个原则建构的程序,以区分于直觉主义的伦理学。但这一程序即原初状态不再构成一个绝对的视点,而只是一种方法论设置,依赖于立宪民主政治文化中人们共享的观念和对这些观念的反思。某种意义上,罗尔斯自己也意识到两者的不同,故将后一种形态的建构主义称为政治建构主义,以区分于康德的道德建构主义。^①

问题是,随着向更具经验主义意味的反思平衡方法的回归,罗尔斯是否最终倒向一种保守的习俗主义(conventionalism)与相对主义?罗尔斯在康德的道德建构主义与他的政治建构主义之间的区分更是强化了这一疑虑。某种意义上,罗尔斯似乎回避了这一问题,但我们可以将其政治转向看成是一种回应:“政治哲学不会从社会和世界(问题)中退缩,它也不要求以它自己不同于任何政治思想和实践之传统的独特理性方法去发现真理。只有当一种政治的正义观念在所有普遍性层次——从最普遍到最特殊的层次——上有助于我们梳理我们已定的正义确信时,它才会对我们具有意义。”^②

对于罗尔斯来说,如果没有一些稳固的政治信念,尤其是关于自由平等的公民之间公平合作的信念,或者如果这些信念不再被公民广泛地分享,那么,民主政制将难以持存。所以,政治哲学的目的不只是建构一种理想的体制与原则,而是苏格拉底式的启迪与教化。在此意义上,正如撒缪尔所见,反思平衡“不只是一种证明方法,而构成了理解所有其它观念的框架”^③。

(责任编辑 任 之)

① 从建构主义在罗尔斯之后的发展来看,对这两种形态的建构主义都有回应。比如,奥尼尔等主要发展了康德式的道德建构主义;另一些哲学家则倡导一种解释的建构主义,按照 Aaron James 的观点,这一建构主义并不必然需要一个明确的程序,这显然与罗尔斯的观点有所差异,即使在《政治自由主义》中,程序仍然具有非常重要的作用。关于何种建构主义构成了实践哲学更为有效的方法是一个有争议的问题,或许不能离开其所应用的对象而作出裁定,罗尔斯显然认为后一种形态更为适合政治哲学。鉴于他在政治与道德理论之间的区分,是否可以说康德的道德建构主义更加适用于道德哲学?我们并不能在罗尔斯那里找到任何明确的答案。作为一个政治哲学家,罗尔斯着重探讨的是一种政治哲学的方法,其最终落脚点在于政治而不是道德建构主义。(Aaron James, *Constructivism about Practical Reasons. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIV, No. 2, 2007, p. 305.)

② John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 45.

③ Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, 2007-2, p. 29.

周敦颐“立人极”思想的三个面向*

李旭然

【摘要】周敦颐继承并创造性地发展了天、地、人三才鼎立的思想，提出“立人极”而成就圣人之道的主张。他所说的“立人极”，指的是人类中完全实现了人性故可与“天地参”的圣人。若在人伦日用中，学习成为圣人的方法，且能“固执之”于日用人伦中，则不需外求便可“立人极”。在追求“立人极”的过程中，得到精神力量的支撑，便是孔颜乐处所在。

【关键词】周敦颐；儒学；立人极；圣人

中图分类号：B244.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0141-07

作者简介：李旭然，贵州贵阳人，历史学博士（洛阳471934）洛阳师范学院马克思主义学院讲师。

在《太极图说》中，周敦颐构建了一个贯通天、地、人及万物的宇宙论体系，人在其中占有特殊地位。圣人又是人之极致者，其实现了人性的全部而能“与天地参”，所以成为圣人便是“立人极”。“立人极”的圣人，因为“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，故关乎天地万物，需从体上说明“人极”何以能立。“人极”非可躐等而至，必从人伦日用中辨析其精义，则如何从现实着手处用力，需从方法上加以说明。此外，“立人极”又因乐在其中，故虽受艰难困苦亦不改平生志业，则又有“立人极”之乐。鉴于此，本文拟从体、方、乐三方面对周敦颐“立人极”的思想加以分析，说明其特色。

一、“立人极”之体

周敦颐在《太极图说》中提出：“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。”^①人在阴阳五行的演化过程中，是有善恶之分的，人的善恶之分却只是相对的，“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”^②。在人而言，虽有善恶之分，又有中正仁义之极，能如此者即是圣人。之所以称圣人为“立人极”者，是因为在《太极图》描述的天地万物演化过程中，无极而太极贯通了一切事物，一旦能知晓这点，便是通透于无极而太极，这样的人便是人之中最出类拔萃的圣人。这一观点也出现在《通书》中：

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。^③

这种说法的意义，等同于《太极图说》的“阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也”^④。既然要立中正仁义的“人极”，就不能停留在具体事物。万物的根本是贯通的，人与万物虽然“万一各正，小大有定”，却必须“是万

* 本文为由中山大学禅宗与中国文化研究院、中国哲学研究所于2016年12月10-11日举办的“宋明理学修身功夫与《四书》诠释”研讨会参会论文，承蒙陈立胜、董平、倪培民诸位教授批评指正，特此致谢。

①②③④ [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第6页，第6页，第32页，第4—5页。

为一”，“立人极”就要符合此根本之“一”，这个“一”便是道、无极而太极，“中”的目标就是道。

以善恶之分系于阴阳五行，且贯穿万物的化生过程之中，表面近似于重视阴阳五行的汉儒思想，然而，对比汉儒之代表董仲舒的相关思想，便知其不然。董仲舒认为，“吾以心之名，得人之诚。人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身”^①。人的身体中，阴阳二气同时并存，从宇宙论讲，这是万物生成的必然结果：“身之名，取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁，身有情欲柢，与天道一也。”^②在周敦颐看来，“人极”既然定之以中正仁义，人所通极的天道必然也是中正仁义的，周敦颐所说的人之“中”者，其实就是天人合一。此外，董仲舒认为“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳，相反之物也……并行而不同路，交会而各代理，此其文与！”^③这是说阴阳是绝对分开的，阴阳不能调和，人性非善即恶^④。周敦颐却认为阴阳既然是一本，阴阳必然是并行而不悖，人性就不能只是非善即恶，而是要与天道之全体相一致。阴阳是天道化生万物的环节和具体显现，天道却不只是阴阳，而是无所不覆、超越了善恶之分、作为善恶的根源的全体，“立人极”的“中”也应如此。否则，圣人之性只能偏执于善恶之一端，无法遍及所有人，如此之善与恶，只是个别的、具体的、脱离了天道的全体，“立人极”也就无从说起。

人生而受到阴阳的气禀限制，偏阴者柔，偏阳者刚，必然与天道之“中”不相符合，在行事时，也就不能“和”于事。为了解决这个问题，周敦颐提出“君子慎动”的主张：“动而正，曰道。用而和，曰德。匪仁，匪义，匪礼，匪智，匪信，悉邪矣。邪动，辱也；甚焉，害也。故君子慎动。”^⑤

《礼记·中庸》认为：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。”这说明人在行动中所依据的道，应时刻与天地之道保持一致。《中庸》又认为保持与天道的一致性慎独的依据，而后才能致中和。中和的方法，在周敦颐看来，即“德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信”^⑥。朱熹认为“所谓道者，五常而已。非此，则其动也邪矣。”^⑦将道德修养与天道联系起来，诚就是道德修养而已，“诚，五常之本，百行之源也。”^⑧在《通书》中，周敦颐将《中庸》的天道之诚与《易传》的乾元结合起来^⑨，阴阳五行也就被诚统一起来。他以诚为圣人之本，仁义礼智性的根源是诚，所以，圣人是中于仁义礼智信、中于诚的。凡人不能生来如此，就必须努力使自己中于诚，具体地说就是要中于仁义礼智信的道德规范，便是自诚，也是力图成为圣人而通极于天地，就是“立人极”。由此，周敦颐通过宇宙论的途径，衍生出圣人的道德属性，就是圣人之所以能“立人极”之体。

为进一步说明圣人何以“中”，周敦颐又对善恶进行细分，认为有刚善、刚恶、柔善、柔恶，其来源是《尚书·洪范》中“一曰正直，二曰刚克，三曰柔克”的“三德”说。孔颖达认为：“此三德者，人君之德，张弛有三也。一曰正直，言能正人之曲使直。二曰刚克，言刚强而能立事。三曰柔克，言柔和而能治。”^⑩《洪范》中的“三德”，在“九畴”的顺序上位列第六，次于第五的“皇极”。其内容是：“皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。”注疏者解之为，“君上有五福之教，众民于君取中，与君以安中之善”，“民有安中之善，则无朋党之恶、比周之德，为天下皆大为中正”^⑪。“三德”本来指的是人君的道德，正直、刚克、柔克是为了使人能“安中之善”，“皇极”就是所有人都要遵从的“中”。

①②③ [清] 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局，2002年，第294页，第296页，第345页。

④ 冯友兰认为：“董仲舒以为若性中有善端，则不能谓之善。”（参见冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第20页。）

⑤⑥⑦⑧ [宋] 周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第18页，第16页，第18页，第15页。

⑨ 此为学界公论，如《宋明理学史》认为《通书》“不是一部单纯的易学著作，渗透了思孟学派关于‘诚’的说教”；卢雪昆指出，周敦颐是“以诚体合释天道”、“太极之道即《中庸》诚道”。（参见侯外庐等主编：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1997年，第66页；卢雪昆：《儒家的心性学与道德形上学》，台北：文津出版社，1991年，第161—165页。）

⑩⑪ [汉] 孔安国传、[唐] 孔颖达正义：《尚书正义》卷十一，黄怀信整理，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海古籍出版社，2007年，第466页，第459页。

“中”不仅是人君应有的德性，也是天下所有人都共有的，为人者必定要得“中”，则“中”不仅有政治意义，更具有道德修养意义。这就与《中庸》的“中”产生关联。

《中庸》的“中”贯通了天、地、人：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”《中庸》之“中”，已经被证明是合上下、内外为一^①，“中”于善恶就是“致中和”的表现之一。孔子很重视“中”，评价子张与子夏的过与不及，就是认为他们都不能“中”^②。周敦颐提出“中正仁义”的人极，就是要求落实到个人的道德修养，人性能“中”于作为善恶之本源的天道，无过与不及，“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。”^③圣人即是人极，但是，在现实中“人极”并未在所有人身上确立，因而这以圣人作为范本，可以教化凡人，凡人也可以向圣人学习而“立人极”，使人自我实现、自我成就，以圣人目标而不断地努力前进，这是“立人极”的现实意义所在。

二、“立人极”之方

为说明“立人极”如何由天道为依据、又能在现实中显发，周敦颐借用并发挥了《中庸》“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”的理论。他从具体的人出发，抽绎出之所以为人者在于“形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣”^④。其立论之基在于人有知，故人能从万物中脱颖而出。人之知在于知善知恶，先秦儒家就已认可。例如，孟子认为人有心思之知，故能集义为人；荀子认为人有知、有义、有节，故不与禽兽同；《礼记·礼运》更是直接提出“人者，其天地之德，阴阳之和，鬼神之会，五行之秀气也”、“人者，天地之心也，五行之端也”。在周敦颐这里，天地的运行因无极而太极的阴阳五行之动静更迭而生生不息，人因此是生生不息的，人的可贵之处在于人通过知而把握了这种生生不息的变化。这种人心不是指具体的一人之心，而是体知了诚的心，即周敦颐所说的圣人之心。否则，局限于一人之心，不能识自身之诚与天地之诚的一致性，便不能通极于天地，也就不能“立人极”。“立人极”之体，即是与天地融为一体，是周敦颐对天人合一概念的拓展。在确立这一目标之后，就需要从方法论的角度加以阐释，由此引出“立人极”之方的问题。

天道即诚，故圣人“立人极”乃是达于诚，凡人只得刚柔善恶之一部分，从总体上来说，是不诚的。抽象的人性需要通过人的活动来体现，心是人的活动主宰，周敦颐的修身工夫落实于人，以使人性自立其“极”，最终符合天地之“极”。

圣人立人极，中正仁义无不具备，《太极图说》将这种状况描述为“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”^⑤。因为诚者自成，万物与万物之理森然俱陈，故圣人不动而为静。其实，《太极图》与《太极图说》已经阐明静极复动的道理，圣人之静而不动也是动极而静，动静统一于圣人，圣人就能够以诚为根据而通天地万物。人生而有气禀之不均，从人自身着手，也就是从人的阴阳动静之中寻求人之所以为人的根本，通过人的自身努力而入于真实无妄的天道，人道与天道合而为一，以诚来贯通始终、体用、本末、上下。这种状态就是在《通书》所说的万事万物统统归结为圣人之诚，也是对《中庸》“至诚无息……如此者，不见而章，不动而变，无为而成”的发挥。

诚贯通终始，万物却是阴阳五行化生而成，易使人觉得万物不能连贯，于是，周敦颐以诚、神、几的贯通，来说明万物为一的特性：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也。”^⑥处于诚之神妙不测中，或动或静，或阴或阳，此即是几。于是，诚、神、几各有功用

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第277页。

② 孔安国解之为“俱不得中”。（参见〔魏〕何晏集解、〔梁〕皇侃义疏：《论语集解义疏》卷第六，沈抱秋、谢雨东校对，上海：上海商务印书馆，1937年，第151页。）

③ 〔宋〕周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第20页。

④ 同上，第6页。

⑤ 同上，第6页。

⑥ 同上，第17页。

上的区别，却又合而为一。这种区分和合一，并非普通人所能理解。周敦颐认为只有圣人方能知晓，故提出“诚、神、几，曰圣人”^①。圣人是儒家理想中的完备之人，被周敦颐看作是能贯通诚、神、几的人。从至诚之天道中，生成了人与万物，却唯有人得天地之灵秀；圣人又是其中最为出类拔萃者，能领悟天地的神妙，并能参透其中的难测之几。在周敦颐看来，人性中已经先天地具有诚、神、几，圣凡之分在于能否自我发掘和自我实现。

由诚之天道而生成的世界是生生不息的，即所谓“天地之大德曰生”（《系辞下》）。周敦颐发挥了这种理论，认为：

天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神。故天下之众，本在一人。道岂远乎哉！术岂多乎哉！^②

随着万物生成，每一物都有其自身的作用和意义，周敦颐称之为“义”。万物各自之“义”，构成了总体的天地万物的生生不息之“仁”，仁义虽有区分，根本上却是一致的，它们的关系等同于作为天、地、人根本的诚与万物中的诚的关系。把握仁义，与把握诚一样，只能由人来完成。人是天地之间最灵秀者，圣人又是人中最灵秀的，圣人通过思而通极于诚，“思曰睿，睿作圣”。圣人体会诚、无极而太极，就能够顺着《太极图》与《太极图说》中展示的万物化生路径，把握诚是如何通过万物的化生而进入到万物之中的。其中也包括人，圣人把握了人之诚，就能够用诚来教化民众，使之顺从于诚的天地化生，这样人的所作所为都是诚的，仁义即在其中。如此，诚为天、地、人之本，圣人也就成了人之本，圣人即诚。所以说，圣人作为人极而参与天地化育，是通过教化来完成的。

通过教化可教人以廉耻，能促使人复归于诚。这是一个思想逐步扩大的过程：由一个人的思想推及所有人的思想——因为人性已被预设为诚的，是以有人与人之间可以相互推及的基础——再推及于天地之思。但是，天地并不思考，只有人在思考，思考天、地、人究竟为何，以人之思来代替天地之思。天、地、人皆诚，人之思诚，即是思天地之诚，因为人的思考，天、地、人也就诚而为一。思及天地，天地之间无不因诚而思，思想即由于诚而无所不通、无所不至，人就能够通过思诚来发掘人性，达到至诚的圣人境界。圣人是合诚、神、几于一身，在思诚时，也要慎于几，体会所谓神的不测，使诚能落入实处，把诚仅仅当作头脑中空悬的抽象本体，不能达到教化的目的。将诚同时贯通于天、地、人中，与具体的思诚、使人自诚的行动结合起来，即是体用合一的道路^③。

《中庸》有“诚之者，择善而固执之者也”之语，圣人之道是诚，成为圣人的途径也在于诚。人的反身而诚，就是使人自诚以至于圣人。反身而诚不是盲目的，诚既然是根本之性，本身即是明，所以诚是静。然而，孔子也自称“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”（《论语·述而》），这意味着没有人是生而即知的，也没有人是生而即诚的，人需要以动的方式去把握诚，要求自明诚，就是以学的方式完成。《中庸》本身即是将诚与学结合起来的，人从出于天，故天道与人道应是一致的，学习如何为人之道就是学诚。天道之诚是要通过人自身的努力才能实现，这就是人的自明诚的意义所在。自明诚的具体路径，就是博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之，这五者就是诚之道，所以要“固执之”^④。以明而诚之动，至于诚而明之静，自诚明与自明诚之天人合一，也就是动静合一。五者中，学是第一位的，由博学开始，才能有审问、慎思、明辨、笃行的渐次展开，则反身而诚以至于诚的动静相即，关键就在明了所以诚者为何物，而后能以此明了何以能诚之道。

圣人学道而与道为一，圣人就随道通达于万物而又不滞于行迹，普通人不能明道，也就不能理解圣人。圣人之学为己，故他人不知，丝毫不减损于圣人的内蕴。圣人所以学者，在于诚，圣人是人，

① [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第18页。

② 同上，第23—24页。

③ 牟宗三却认为周敦颐未能彻底实现体用合一，“濂溪是天道诚体与仁义中正分别平说……两者犹有间而未能一”。（参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海：上海古籍出版社，1999年，第266—267页。）

④ 朱熹认为：“此诚之目也。学、问、思、辨，所以择善而为知，学而知也，笃行，所以固执而为仁，利而行也。程子曰：‘五者废其一，非学也。’”（[宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，2005年，第31页。）

学诚并自诚，能成圣人，如果这种路径为他人所知，并且能身体力行，也就能通向圣。虽然不是所有人都能成为圣人，却为人的发展指明了方向。从这种对他人的影响上看，圣人确实是以诚为依据而感通普通人。又由于诚是即动即静的，则圣人的“寂然不动，感而遂通”，首先应是人有志于学，而后学诚以成圣人，圣人通过自己的言行举止引导他人也学诚，在潜移默化当中使人自觉于诚，人自诚而化于诚。这就是周敦颐对孔子的赞美：“道德高厚，教化无穷。”^①

在周敦颐看来，人生天地间，和天地一样，根本上是诚而真实无妄的，任何与之不相符合的行为，皆是有悖于人性之诚的，不能中于人性，不合于天、地、人共同构成的生生不息的诚的世界，即是妄动为恶。若要避免侥幸心理并且消除之，使人发现自身真实的“幸”之所在，就要对自我之性进行寻根探源式的自我发掘，具体说来就是对自己的行为和心理加以分析。周敦颐将之称为“养心”，提出“圣贤非性生，必养心而至之”^②的主张。通过“养心”，不只是寡欲，更是使心思通明而无丝毫隐瞒，个人的善与不善俱呈现出来，在此之上持续用力，便能达到“诚立，明通”的境界。具体着手之处是知耻改过，“必有耻，则可教；闻过，则可贤”^③。耻辱所带来的羞愧感和负罪感，如果不对自己的行为和心理作反思，是不会产生的。诚实地面对自己之过并能勇于改正，使人之不诚复归于诚，这即是立师教的作用，以圣人之诚来引导普通人“立人极”，也是由人的复性、执性而成人之德行的具体化，这种“立人极”之方的典型代表是颜渊。

三、“立人极”之乐

周敦颐以颜渊为求学圣人之道典范，认为颜渊“睿性通微，实几于圣”^④，故而特别提出“学颜子之所学”^⑤。颜渊生平艰辛，最终在贫病交加中死去，是普通人眼中的可怜人。颜渊常年“一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》），在常人看来，处于这种生活状况下，早已经无任何乐趣可言。但是，颜渊孜孜以求的并非常人之乐。孔子称赞颜渊“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣！今也则亡，未闻好学者也”，“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”（《论语·雍也》）。孔子及后世皆以颜渊为门下最好学，且能有希望跻身于仁者。孔子虽然也有“食不厌精，脍不厌细”（《乡党》）的讲究，他最担忧的却是“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”（《论语·述而》），其实衣服饮食之恶并不在孔子培养人之德性的考察视野之内。而且，孔子还有“君子固穷”（《卫灵公》）的说法，以颜渊对其师孔子“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已”（《论语·子罕》）的推崇来看，颜渊的忧乐与孔子的忧乐是一致的。颜渊对孔子事业的执著追随，即是周敦颐说的“圣希天，贤希圣，士希贤”^⑥的仰慕而拳拳服膺之心。

孔子自称“乐以忘忧”，在其编订的《诗经》中也有“衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥”（《衡门》）的话语^⑦。颜渊作为孔子高足，必然同于其师，笃行于学仁、求仁，以仁为己任而乐此不疲，穷居陋巷而始终不改其乐。孔子自称“若圣与仁，则吾岂敢”（《论语·述而》），圣与仁是结合在一起的，求仁便是求圣，学仁可以至于圣人，孔子和颜渊所乐者就是仁而已。在周敦颐看来，诚是圣人之本，圣人即诚，孔子和颜渊所笃学力行的，其实就是诚，这就回到“立人极”之体。然而，对“立人极”之体的领悟与践履并非唾手可得，而是需要在现实中仔细体会，面对所处的外在环境做出选择的大问题。周敦颐所说的“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。而铢

①②③④⑤⑥ [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第42页，第52页，第21页，第56页，第23页，第22页。

⑦ 清儒王先谦认为今本“乐”乃“瘵”转写所致，以河水“瘵饥”却不觉其苦，仍然自得其“乐”，故《衡门》之诗“言贤者乐道忘饥”，可见儒家不以清贫为苦的传统由来已久。（参见[清]王先谦：《诗三家义集疏》卷第十，吴格点校，北京：中华书局，2013年，第467页。）

视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔”^①，正是强调在面对外界诱惑时，能不易其心志，坚持自得之乐。这继承并发挥了儒家“忧道不忧贫”的思想，二程奉周敦颐“寻孔颜乐处”之教的立意正在于此。由大程见猎心喜的典故可以得见：

猎，自谓今无此好。周茂叔曰：“何言之易也！但此心潜隐未发，一日萌动，复如前矣。”后十二年，因见，果知未。一本注云：“明道年十六七时，好田猎，十二年暮归，在田野间见田猎者，不觉有喜心。”^②

田猎之乐乃是外在的，少年时代的大程自以为已经去除了，实际仍潜伏于心中，并没有真正除去。周敦颐对大程的告诫直指其内心，田猎既非真乐事，又是系于外物而发，则田猎之外，还有其他可欲以求之乐事，与周敦颐追求的“立人极”的圣人中和之道不相符合。周敦颐以为圣人可学而至焉：

“圣可学乎？”曰：“可。”曰：“有要乎？”曰：“有。”“请闻焉。”曰：“一为要。一者无欲也，无欲则静虚、动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶幾乎！”^③

这里认为圣学之要在于“一”，以诚来一以贯之。既然“一者无欲也”，所有的思虑动作都是“动而正”、“用而和”，无欲即是诚。诚的自然顺化在人身上的实现，就是通过人的无为、无欲来实现，但又并非完全的无为、无欲。因为诚的实现还需要人的自诚，使人能复归于诚体。从万物化生上看，诚是万物之体，人是万物中之一，人是诚体的发用，故而人以诚为体。若要人自诚，就是从人自身去求诚体，诚的无为、无欲指的是人要积极主动地去无为、无欲，从而顺应诚的无为、无欲，然而又不能脱离现实的社会人伦。在周敦颐所处的时代与其理论框架中，这种圣人的中和之道便是礼乐，圣人“立人极”之体由礼乐而落实。

对于礼乐的起源，周敦颐的阐释是：

古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若。乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。故乐声淡而不伤，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。优柔中平，德之盛也；天下化中，治之至也。是谓道配天地，古之极也。^④

礼乐的中和能够使心思平和无欲，于是得到平和的天地之大乐，这是由礼乐之“乐”转而为和乐之“乐”。《礼记·乐记》认为音乐是“感于物而动”，圣人作乐是随外物而感动，却非专注于某一物，乃是遍及万物，故能以平和的声音去感化天下人心，由此天下皆能和。“乐”字虽音义有二，和却肯定是乐的前提。这在儒家经典中多有表述，如《诗·小雅·常棣》的“兄弟既具，和乐且孺”，《毛诗正义》解为“乐音洛……为此饫及燕礼之时，兄弟既已具集矣，九族会聚，和而甚忻乐”^⑤；又如《左传·隐公元年》言郑庄公“其乐也融融”，杜预注为“融融，和乐也”，孔颖达疏解为“融融和乐，洩洩舒散，皆是乐之状，以意言之耳”^⑥；再如《论语》中，有若提出“礼之用，和为贵”，皇侃解为“和即乐也。变乐言和，见乐功也”^⑦。周敦颐论和乐，就是将礼乐之“乐”与和乐之“乐”融贯为一，与上述经典解释相一致。由此回到“立人极”的问题，学礼乐而明其中意蕴，便能达至礼乐之和乐，于是就能乐于其中。

颜渊问为仁之方，孔子答以非礼勿视、听、言、动之克己复礼。所谓“克己复礼”，《左传·昭公十二年》引述孔子之言“古也有志，克己复礼，仁也”，《春秋左传正义》训“克”为“胜”，“谓

① [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第40页。

② [宋]程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第七，《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第96页。

③ [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第31页。

④ 同上，第28—29页。

⑤ [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》卷第九，[清]阮元校勘，《十三经注疏》第2册，台北：艺文印书馆，2002年，第322页。

⑥ [周]左丘明传、[晋]杜预注、[唐]孔颖达疏：《春秋左传正义》卷第二，[清]阮元校勘，《十三经注疏》第6册，台北：艺文印书馆，2002年，第37页。

⑦ [魏]何晏集解、[梁]皇侃义疏：《论语集解义疏》卷第一，沈抱秋、谢雨东校对，上海：商务印书馆，1937年，第10页。

身能胜去嗜欲，反复于礼也”^①，近于孟子“养心莫善于寡欲”的说法。《春秋左传正义》的解释，是以克服身体欲望为方法；孟子的说法，则以为心思不能逐于外物^②。周敦颐对此加以发挥，认为“养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立、明通。诚立，贤也；明通，圣也。是圣贤非性生，必养心而至之。养心之善有大焉如此，存乎其人而已”^③。

行礼即是行仁，处处指向人之自身，使自我的道德修养与礼仪践行结合起来，将自己融于中和之道，圣人之道立，所乐者以天地为范围，不再局限于某一具体之乐。于是，颜渊不以富贵为乐：“天地间有至贵至爱可求，而异乎彼者，见其大、而忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。处之一则能化而齐。故颜子亚圣。”^④

周敦颐以颜渊为亚圣，肯定颜渊已入圣人之道，是“立人极”的典范。颜渊悟道，能深刻体悟“立人极”之乐，故能以礼为标准自处，得到了平和之乐，不再受外物的迷惑，于是能无欲而乐，且乐此不疲。周敦颐应也是如此之人，其妻兄蒲宗孟记述周敦颐不以贫穷为意^⑤，他不只于学理上表达了“立人极”之乐，更是身体力行之。孔子与颜渊之乐，被周敦颐体悟并共乐之，可见“立人极”之乐的超时空性。以“立人极”之乐为纽带，孔子慕前圣而守道，颜渊求之而安贫乐道，周敦颐以及后来的理学家接续之，前贤后哲竟然乐而为一，亦是所谓的君子的“信赖社群”的表现^⑥。

四、结 语

周敦颐先于宏大的宇宙论体系中，肯定人为其间最灵秀者，圣人又是人之极致者，“立人极”便是成为圣人。天地之大，成为圣人并非易事。周敦颐引入《中庸》里的“诚”概念，以人之自诚去实现天道之至诚，具体的用力之处，便是于人伦日用中博学、审问、慎思、明辨、笃行，由之身体力行。“立人极”于此，顺应了宇宙与万物的生成变化，个人的道德修养也被提升至天地的境界。对于“立人极”之道，不但能学习之、体会之、更能安之、好之、乐之。大程有感于周敦颐的气象之磅礴，不由生出了“吾与点也”之意。于是，据“立人极”之体，依“立人极”之方，得“立人极”之乐，圣人之性于人伦日用中即得以落实，圣人也就不再是遥不可及者，而是人人都可以成为圣人，汉代讖纬对圣人的神化与附会也就被破除了^⑦。周敦颐作为宋明理学的奠基性人物，黄百家称赞他“破暗”于“心性义理之精微”^⑧，与其“立人极”的思想是分不开的。

(责任编辑 李 巍)

① [周]左丘明传、[晋]杜预注、[唐]孔颖达疏：《春秋左传正义》卷第四十五，[清]阮元校勘：《十三经注疏》第6册，台北：艺文印书馆，2002年，第795页。

② 孙奭以为孟子之说，与荀子所说的“养心莫善于诚”相同。（参见[汉]赵岐注、[宋]孙奭疏：《孟子注疏》卷第十四下，[清]阮元校勘，《十三经注疏》第8册，台北：艺文印书馆，2002年，第262页。）

③ [宋]周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，北京：中华书局，2009年，第52页。

④ 同上，第33页。

⑤ 据蒲宗孟所记，周敦颐仗义疏财，“虽至贫，不计货，恤其宗族朋友。分司而归，妻子饘粥不给，君旷然不以为意也”。（参见《周敦颐集·附录一》，北京：中华书局，2009年，第94页。）

⑥ 杜维明认为《中庸》在讲求自我修养的同时，通过“五达道”、“三达德”、“九经”的社会政治活动，形成人际关系之间的“信赖社群”。在政治活动中，儒学也很重视精神方面的一体性。本文借用“信赖社群”的概念，表达的是不同时期的儒学思想家精神追求上的继承性与一致性。（参见[美]杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第46—80页。）

⑦ 对圣人的神化，由《论语·微子》对孔子降生的描述可见一斑：“叔梁纥与微在祷尼邱山，感黑龙之精，以生仲尼。”（参见[清]赵在翰辑：《七纬（附论语讖）》，钟兆鹏、萧文郁点校，北京：中华书局，2012年，第773页。）

⑧ [清]黄宗羲原著、[清]全祖望补修：《宋元学案》卷第十一，《濂溪学案上》，陈金生、梁运华点校，北京：中华书局1982年，第482页。

论张君劢对政治正当性论证的双重路径

许 兰

【摘要】张君劢以中国传统家国天下及注重人格尊严等思想为其思想“前见”，在理论上选择性地吸收了洛克、卢梭、康德等思想家的人民主权、天赋人权及自由意志等思想，从批判专制政治开始对民主政治进行反向的证成；对人民主权——最高政治权力应来源于人民的同意与授权和宪政自由——政治权力行使应该受到宪法的制约、保障人民的基本权利两个最基本的问题，进行了基于权利论与功利论的双重路径的论证。

【关键词】张君劢；民主；宪政；自由；正当性

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0148-06

作者简介：许兰，河北保定人，（武汉 430072）武汉大学哲学学院博士生，（珠海 519087）北京师范大学珠海分校马克思主义学院讲师。

引 言

提到政治哲学问题，就会涉及政治权力的正当性问题。只要存在政治权力，就注定有支配与服从的关系存在。如果统治者仅仅依靠暴力来维持这种关系，统治成本就会太高，政治秩序也很难稳定。正如卢梭所言：“即使是最强者也决不会强得足以永远做主人，除非他把自己的强力转化为权利，把服从转化为义务。”^①所以政治的正当性就是对支配-服从关系的正当化，或者说是这种关系的道德证成。关于政治的正当性问题，学者们有不同的论述，例如许纪霖认为按照其来源的不同有三种模式，第一种来源于政治秩序的规范性，第二种来自政治权力的认可性，第三种来自权力的效益性^②；吴根友认为政治正当性包括政治权力来源的正当性及行使的正当性^③。这些不同论述在精神上具有内在的相通性。

作为20世纪新儒家之一的张君劢，他提出的政道与治道问题，也涉及政治的正当性问题。近年来，学术界对张君劢政治思想的研究越来越深入，但对于他有关政治正当性的思考却涉及不多。笔者基本认同许纪霖的观点，即在包括张君劢在内的现代思想家那里，民主与宪政在理论上是内在结合、相互补充的^④。从具体的政治实践方面看，张君劢确实对宪政有更积极的追求，但并不能因为他在1946年参加国民党一党召开的“国民大会”这一政治事件，就得出他更注重宪政而忽视民主的结论。在张君劢看来，宪政是民主的宪政，民主是宪政的民主。他几经挣扎才同意有条件地参加此次“国民大会”，其目的更多地是想为民主政治提供一个开始的契机而已。笔者认为张君劢在理论上对人民主权——最高政治权力应来源于人民的同意与授权和宪政自由——政治权力的行使应该受到宪法的制约、保障人民的基本权利这两个最为重要的问题的具体论证方式是：通过对专制政治的批判来反证民

① [法] 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年，第9页。

② 许纪霖：《近代中国政治正当性之历史转型》，《学海》2007年第5期，第13页。

③ 吴根友：《政治哲学新论》，《江西社会科学》2009年第11期，第12页。

④ 许纪霖：《近代中国政治正当性的价值冲突和内在紧张》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版2008年第1期，第25页。

主政治的优越性；基于权利论的基础对人民主权和宪政自由进行功利论的论证。对此，下面将从三个方面进行具体分析。

一、批判专制政治以反证民主政治的优越性

民主政治是张君劢政治思想的基调。他通过对多种政治形式的比较，认定现代的民主政治是最优的政治形式。他说：“吾人将现代之民主政治与东方式之专制政治、与中世纪之帝政、与希腊罗马之民主，互相比较，不能不谓现代之民主政治皆胜于以上三种政治。东方之专制与欧洲中世纪之帝政，以一人之好恶为转移，视今日欧洲之个人生命财产皆有法律为其保障者，其差别不可以道里计。”^①从词源上看，“民主”意味着多数人的统治，政治权力的正当性来源于人民同意或授权。但在“现代汉语语境中，‘民主’一词首先与‘专制’相对，反对专制政治的思想诉求，我们就称之为民主思想或理想，不一定就是民主政治制度的设计”^②，所以在中国思想史上，对“民主”的证成可以说是从对“专制”的批判开始的。张君劢作为民国时期自由主义知识分子，除幼年时期读过几年私塾之外，大部分时间接受的是西式学堂教育，还留学日本和德国学习西方的政治学和哲学，所以他对专制政治的弊病在学理上有着更为深刻和清醒的认识，其批判也就更能切中肯綮。他对专制政治的批判从逻辑上可以看作是对其民主政治理想的反证。

张君劢从现代西方民主政治的标准出发，对中国传统政治思想及政治制度在总体上持否定态度：“就政治就国家之理论言之，则古人之言，绝少可以为新国家建设之凭藉者，此国人所当确认者也。”^③他指出东西方政治思想的根本差异在于东方无国家团体观念，而西方则有：“惟以团体观念为本，然后知国家之为一体，其全体之表示曰总意，全团体号令所自出曰主权，更有政权活动之方式曰政体，与夫本于团体目的之施为曰行政；反之，其无团体观念者，但知有国中之各种因素，如所谓土地、人民、政治，所谓君君臣臣、父父子子是矣。东方唯无团体观念，故数千年来儒、道、法、墨各家政治思想之内容，不外二点：曰治术，所以治民之方术也；曰行政、兵刑、铨选、赋税之条例而已。”^④张君劢的“团体观念”指的是“国家”基于社会契约论，为人民公共团体。只有国家属于公共之物，才会有法律意义上的人民主权。传统中国并没有国家属于人民团体的概念，自然主权也就不属于人民，而是属于一家一姓之君主，即所谓“主权在君”。传统政治理论，尤其是儒家政治思想中的“天意-民心”二元结构，看起来似乎有“主权在民”的意味，但由于“天命”和“民心”过于抽象，“民”并不能通过具体的、可操作的程序性措施使“君”获得或失去权力，对其进行有效约束，所以在具体的政治实践中蜕变为“主权在君”。“其所谓公者，充其量，不过欧洲之所谓 Public welfare，不得谓为此‘公’字涵有团体之意义也。”^⑤这是说统治者行“仁政”、“为公”，至多只是表现为执政为民，与西方现代民主政治的“主权在民”思想相去甚远。张君劢认定传统中国无团体观念，而君主专制政治在理论上的根本缺陷至少表现在以下方面：

其一，主权在君主一人手中，国家等同于君主私产，以君主喜怒为法律，无由制约。“此一人而贤明也，则一国治，一人而昏愚也，则一国乱。除此一人之外，社会上无如欧洲所谓贵族阶级，世世代代保有其社会上政治上之特权，可以牵制此一人所作所为者。故吾国过去政治之大病，第一在于无社会基础。”^⑥君主专制制度的最大问题在于一国的兴衰全然寄托在一个人身上，没有制度和其他社会力量对其权力进行制衡。

① 张君劢：《明日之中国文化》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第52页。

② 吴根友：《明清时期儒家政治制度改革理想》，《哲学评论》第16辑，北京：中国社会科学出版社，2015年，第2页。

③ 张君劢：《民族复兴之学术基础》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第123页。

④ 同上，第115页。

⑤ 同上，第116页。

⑥ 张君劢：《明日之中国文化》，前揭书，第75页。

其二，君主专制有各种祸端。“政治上因君主制度连累以起者，有篡弑之祸、有宦宫之祸、有官戚之祸、有王室子弟相残之祸、有流寇之祸、有群小包围之祸。”^① 这些祸端大多由国家为君主私产而起，尤其是没有法律制度具体规定权力如何更替，所以任何人都可以称应天命而抗暴政，所谓“王侯将相，宁有种乎”。纵观中国几千年的君主专制史，几乎每一次朝代的更替都伴随着血雨腥风，无法走出治乱循环的怪圈，其根源在于无国家团体观念。

其三，君主专制下的国民大多如奴隶，无智识，毫无独立的人格、负责之精神可言，以至于政治体制的近代化转型尤其艰难。“其所造成之国民，则四万万中有蠢如鹿豕者、有奴颜婢膝者、有个人自扫门前雪者、有敷衍塞责者。凡西方所谓独立人格、勇于负责与为国牺牲之精神，在吾绝无所闻，绝无所见。自近年政体改革以还，宪政之难行、选举之舞弊与夫‘做官欲’之强、权利心之炽，谓为皆君主专制政治之造孽可焉。”^② 在张君劢看来，之所以造成国民的奴隶性格，主要原因仍在于无团体之观念。国家既为私产，则不需要国民的品质来保障国家的存在。在中国古代社会，君主管理国家就像牧羊人管理羊群，即所谓“牧民”，能保证百姓利益就已经是圣君明王，国民只需要作顺民就够了。没有所有权，何谈治权？

总之，张君劢对传统专制政治的批判主要是从对传统的国家观念，即“国家为一家一姓之私产”这一根本性观念的批判入手。张君劢主张通过改造国家观念，即把国家由“私产”改造为属于全体人民的团体，让人民拥有主权，进而建立起民主政治，来消除专制的流弊。因此，张君劢对专制政治及其根源的批判可以看作是对主权在民说、政治权力应该来源于人民授权的现代民主政治观念的反向证成。

二、从政治权力来源的正当性角度证成民主

张君劢不仅对中国传统的国家观念进行批判，在理论上还积极构建人民主权即政治权力应该来源于人民的现代国家观念，并对其进行独具特色的论证。在西方近现代政治思想史上，对民主政治的论证大致有权利论和功利论两种不同思路。权利论把自由和权利看作目的本身，认为它们具有内在的价值，并把这种“天赋”的“权利”作为论证政治权力来源合法性的基础，洛克和卢梭的学说就是典型代表。功利论是一种后果论，主要从民主政治带来有益的社会效果方面对民主的正当性进行论证，近代的功利主义学派就采取此种论证方式，即不否认自由的价值，但认为这种价值不具有内在性，自由和权利本身不是目的，而是作为工具和手段能够使个人幸福、社会进步，国家繁荣。张君劢在儒学背景下，从西方近代社会契约论、天赋人权说、人民主权说、密尔的代议制政府论及康德哲学中取其所需，形成了其对民主政治独特的论证方式，即建立在权利论证基础上的功利论的论证方式。

近代以来，西方思想家大多用社会契约论来论述国家的目的和起源。洛克是近代自由主义的奠基者，认为在国家成立之前，人们处于自然状态。在自然状态下，人们受自然法的支配，每个人都是自由而平等的，享有生命、财产、自由等不可剥夺的自然权利，没有国家、政府、统治或统治者。但由于自然状态存在一些“不便之处”，为避免这些不便，人们才通过协议或契约组成国家、建立政府。政府的权力来自人民的同意或授权。政府的目的是更好地保障公民的生命、财产和自由，如果政府没能达到这一目标，公民有权废除他们的代理人甚至是政府这种形式本身。可见，洛克的人民主权体现于人民有权对国家权力进行赋予和剥夺，其依归的基础在于自然法之下人们所享有的权利和自由。卢梭继承了洛克社会契约的思想，但他并没有援引自然法和自然权利观念。他认为人们建立国家是依照理性创建法律进行自我管理。在国家之中，被统治者应该是统治者，国家事务就是普通公民的事物。人们通过契约摆脱自然状态时，即形成“公共人格”，其意志即为“公意”，它的行使就是主权。主

① 张君劢：《明日之中国文化》，前揭书，第76页。

② 同上，第76页。

权不可分割，不可移让，主权者只能自己行使主权，所以他主张直接民主制，由人民直接行使立法权。人的理性不是发现外在的自然法，而是自己立法。可见，人的理性是卢梭人民主权说的理论基础。

张君劢对民主政治的论证最初是权利论的论证策略。“所谓民主，就是由人民直接或间接的决定国家一切重要决定 [……] 国家的事情是人民的事情，亦只有由人民根据自己的利益来决定，不能由别人来越俎代庖。换句话说，国家重要政策的决定，如果人民有权参加，就叫做民主，不然，就不是民主。关于此，陆克氏早已提出被统治者同意之说。亦就是说，国家一切的决定，应得人民的同意，应由人民表示同意。”^① 可见，张君劢接受西方近代的社会契约思想，认为国家就是一个团体，作为团体中的个人拥有统治权，这种权力是通过投票和其他形式的大众参与来实现的。张君劢对民主政治正当性的论证是基于个人拥有基本的、不容移让的自由权利——人权这一理论基础的。对此，他还有另外的说法：“民主政治的出发点，是尊重人权，是由人民自由决定自己的政治制度与生活方式，所谓选举权，议会，与责任政府等等，都是这个出发点的表现。”^② 在他看来，民主政治就是人民基于人的基本权利和自由进行自我管理，这种管理方式通过代议制表现出来。把民主政治、政治权力来源的正当性诉诸于人们先验的自由和权利，这与洛克和卢梭一样，显然属于一种权利论的证成方式。但张君劢的个人基本权利观念没有像洛克一样以自然法为根基，他这样解释人权：“所谓人权的意义，在哲学上看即是康德所谓拿人当目的，不拿人当手段、工具，也就是说人类有其独立的人格，政府应待其人民为有人格之人民，不待之如奴隶。”^③ 可见，张君劢思想中的个人权利是以卢梭与康德的自由意志、理性以及儒家的人格尊严为基础的。正是此种独特的个人权利的思想基础，使张君劢对民主政治的论证又由权利论证滑向了功利论证。

在张君劢看来，民主政治与专制政治的不同之处在于民主政治尊重人的主权，不会压抑人的理性能力，而是通过教育使每个人的理性能力发挥出来。这样，人民就不是无知无识、愚钝不堪的奴颜婢膝者或争权夺利者，而是一个具有自由精神的国民。只有“造成以精神自由为基础之民族文化”^④，才能真正救国。精神自由表现在政治方面即为理性政治。“真正之理性政治必起于良心上之自由，本此自由以凝成公意，于是为政策，为法律”^⑤，唯有尊重、保障个人自由，使公民有参政之权利，才能有好公民与好政治家。精神自由除表现于政治外，还表现于学术、宗教、艺术各领域，张君劢认为个人理性智识即精神自由充分发展，不但个人在政治、道德、法律、学术各方面有所成就，同时整个国家和民族也会因个体分子的推动而得到巩固和发展。张君劢所处时代为中华民族生死存亡之际，如何从理论上创建民族复兴的政治体系成为那个时代的知识分子所面临的重大历史课题。这一迫切的时代任务促使张君劢从对民主的权利论论证过渡到功利论的论证，即民主政治有助于国家稳固发展：“一、国内安定，少武力竞争之事变；二、人民有法律的保障，所以能安居乐业；三、因有思想自由之保障，故学术发达；四、农工商之发展，为前此专制时代所不能望其项背；五、真正民主国家如英、法、美国虽经有史以来之大战，仍然稳渡过去。”^⑥

从功利论的论证角度看，张君劢高度肯定民主政治的基础为理性主义的思想观念，实际上亦包含着一种功利性的诉求，即他与同时期中国的其他思想家们一样，都在学理上为中国的民主政治寻找与西方相一致的思想基础，以便中国人更易接受这一新型的政治观念与政治形式。他认为欧洲的理性主义是中国儒家的旧物，传至欧洲，西方人发挥理性能力，运用于认识自然方面，形成科学知识；运用

① 张君劢：《民主社会党的任务》，翁贺凯编：《张君劢卷（中国近代思想家文库）》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第484页。

② 同上，第486页。

③ 张君劢：《民主政治的哲学基础》，程文熙编：《中西印哲学文集》，台湾：学生书局，1981年，第247页。

④ 张君劢：《明日之中国文化》，前掲书，第85—86页。

⑤ 张君劢：《国民政治品格之提高》，《改造》1921年10月，第2卷第4号。

⑥ 张君劢：《政制与法制》，北京：清华大学出版社，2008年，第67页。

于约束行为，表现为自由意志。“吾国所谓理，所谓道，在闭关时代，不外乎仁义礼智孝悌忠信而已。孰知此理此道，传至欧洲以后，乃变为理性主义，在知识方面为范畴为论理方法，在行为方面为道德为意志自由。”^①他把儒家精神与民主政治和社会主义精神等同，认为都出自于理性。“然则谓儒家之精神，同于民主政治，同于社会主义可也。此非吾人之故意附会，去儒家学说之尘垢，见其精义之蕴藏，则知二者，自出于人心之同然，而非偶然。何也，二者同以理性为出发点故也。”^②西方启蒙时代的理性主义是否真的来自于中国儒家，恐怕很难简单地下定论^③，但张君勱确实看到了二者理论上的相通之处，即二者都尊重理性，只不过儒家偏重于道德理性，而西方偏重于科学理性。

综上所述可知，张君勱对人民主权采用的是权利论证与功利论证有机结合的方式^④。他既肯定个人基本权利的内在价值并把它作为政治权力来源正当性的基础，又注重建立在人的基本权利基础上的民主政治所产生的有益后果。总体而言，张君勱更看重民主政治所产生的功利效果，这与他所处的时代所面临的救亡图存的历史任务密切相关。

三、对政治规范——宪政自由的证成

张君勱的政治哲学思想基础是理性主义。从学理上讲，这很容易使其民主政治理论导向卢梭式的直接民主政治，最后使得公共权力没有得到约束而侵害个人权利。但历史的发展与欧洲的、中国的政治实践，如二战时期的德国政府权力不受约束的灾难性的后果，他在民国政府统治下个人被绑架、报刊停刊等严重侵害人权的恶性遭际，以及他的政治学学科背景，使他对直接民主制的局限性有清醒认识。所以在政治实践方面，他一直主张的是实行洛克、密尔等英国思想家的代议制，同时对宪政有着一贯而持久的追求。

张君勱宪政思想直到上世纪四十年代他起草《中华民国宪法》前后才趋于成熟。他明确指出，国家的目的主要有如下三点：第一，国家的目的是维持人民的生存，所以要保障他们的安全；第二，人民所以要国家是在保障人民的自由；第三，造成一种法律的秩序^⑤。而国家之所以要宪法是因为“宪法乃是一张文书，所以规定政府权力如何分配于各机关，以达到保护人民安全与人民自由的目的”^⑥。

张君勱所追求的宪政与他对国家目的的理论设定是一致的，都是要保护人民的安全和自由。具体的途径就是通过国家的根本大法——宪法提供制度保障，进而对公共权力进行限制。之所以要对政治权力进行限制，其原因在于政治权力对人民的基本权利容易造成侵害。“但是有了国家，亦是件极危险的事，因为国家手上有兵权有警察有法院，它就可以随便逮捕人民，它又可以借国家的名义一定要人民服从它，或者征收人民财产或者要人民的性命，如对外作战时征兵之类。国家权力既如此之大，所以宪法上每件事就是要防止国家的专擅，就是防止国家滥用权力。”^⑦国家掌握强大的暴力机器，如果权力无所限制、无所不至的话，就会侵害人民权利，所以一定要对国家权力的行使划定范围，由此才能保障权力的正当行使。“国家对于人民，无论权力怎么强大，总要划定一个范围，说这是你的

① 张君勱：《张东荪著〈思想与社会〉序》，程文熙编：《中西印哲学文集》，前掲书，第122页。

② 同上，第123页。

③ 关于此问题，朱谦之等人有大量的研究成果。不能说启蒙运动以来的现代西方理性主义来自中国，但受到儒家思想的影响，大体上没有问题。沃尔夫、莱布尼茨、伏尔泰、魁奈等均对中国儒家道德思想有相当大的肯定，康德实际上也受儒家思想影响，只是他以批评的姿态出现的。

④ 从学理上看，对民主的权利论证和功利论证具有不可调和的矛盾之处，但张君勱对此并没有深究，而是勉强对二者进行融合。此种融合的论证方式缺乏理论的融贯性。

⑤ 张君勱：《宪政之道》，北京：清华大学出版社，2006年，第139—140页。

⑥ 同上，第140页。

⑦ 同上，第141页。

命，这是你的财产，这是你的思想和你的行动范围。在这范围内，便是各个人民天生的与不能移让的权利。在这范围内，国家是不能随便干涉强制的。在这范围内，各个人所享有的权利，便叫人权。”^①可见，张君劢对于政治权力行使的正当性——宪法自由的论证与洛克基本上是一致的，即宪政奠基于人的基本权利。但需要指出的是：

首先，张君劢强调宪政与人民宪法意识觉醒的关系。他一生执着追求宪政，亲自投身政治实践，参与起草多部宪法，但这些宪法终因政治强权而沦为废纸。这使他认识到仅仅有一纸文书并不能保证宪政的实行，更重要的是建立宪法的权威，提高民智，加强人民的宪法意识、权利意识。当然他也不赞成只有等全体人民的智识、素质全部提高了才能谈宪政。

其次，与洛克不同，张君劢并不认为国家仅仅有工具的意义，而是认为国家本身具有价值且更为根本。在洛克那里，国家的唯一目的就是保障人民的生命、财产和安全，所以与个人相比并不具有优先性，即国家仅仅具有工具价值，本身并不具有独立的意义。但张君劢受中国传统家国天下思想的影响，认为国家只有保障人权、限制一部分权力，才能更好地维持其统治，突出国家的本体地位。“惟有保障人权，然后政府地位愈加巩固。因为人民有人格，明礼义、知廉耻，自然成为一国中之中坚分子。所以尊重人民，即所以保障政府尊严。一国要希望人权得到保障，第一，要拿人民当人，不可拿人民当奴隶；第二，保障人权，政府权力自然受到限制，但政权上之限制，即所以抬高人民地位，为国家百年大计，是合算的。第三，万不可拿一部分人民作为一党之工具，蹂躏其他人民之权利，这种做法无非政府自身采取卑劣手段，徒使国家陷于混乱，够不上说什么治国平天下的道理。”^②

张君劢在对宪政自由的论证方面，也持一种权利论和功利论双重论证的方式，而且最终的落脚点还是在功利论的论证。这主要是因为当时的中国内忧外患，而外患大到要亡国灭种的程度，故其对宪政的追求不同于洛克等人的思路。张君劢在接受现代西方的政治哲学思想时，并不是简单地照搬照抄，而是结合着中国文化传统与中国社会当时的现实，做了一些颇富中国特色的改动。这一点，我们应当从学术上予以高度的肯定。

四、结 语

从晚清经历“千年以来中国未有之大变局”开始，一直到民国时期，中国的知识分子从来没有停止寻找国家富强之路的脚步，纷纷把目光投向西方。以张君劢为代表的自由主义知识分子扛起了民主宪政的大旗，以图能在亡国灭种的危局中找到出路。在这样的背景下，他们对民主宪政的论证会更更多地倾向于功利论的论证策略。张氏主张改造国家观念，以人民基本权利为基础论证政治权力来源于人民的正当性，同时也以此为基础建立政治权力行使的正当性，最终实现国家富强。不过，由于张君劢对民主宪政的理论有深刻的把握以及对中国传统专制政治的弊病有清醒的认识，所以并没有以富强压制人民权利，而是认为只有保障人民主权和限制政府权力，现代意义的中国国家才会得到巩固发展。

（责任编辑 李 巍）

^① 张君劢：《宪政之道》，前掲书，第157页。

^② 同上，第167页。

有限的个我与扩展的人生

——由印光法师自号“常惭愧僧”引出的回顾与思考

黄家章 黄旭文

【摘要】中国净土宗第十三代祖师印光法师是民国佛教四大高僧之一，在汉传近现代佛教界影响巨大。印光自号“常惭愧僧”，作为一个严守佛教戒律、严谨处世的出家僧人，作为一个被同时代僧俗四众视为大师的出家僧人，他何以深刻地有感“常惭愧”？何以自号“常惭愧僧”？其中的微言大义何在？本文依据有关佛典，印光和虚云、弘一等的修持与思想，对此予以诠释，就众生要面对生死大问题的共性，发掘其中终极关怀的意蕴，一窥印光思想在中国净土宗历史上特有的继往开来之价值与意义。

【关键词】常惭愧僧；印光；信愿行；终极关怀

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)02-0154-07

作者简介：黄家章，(南宁 530022) 广西社会科学院副研究员；
黄旭文，(南宁 530029) 南宁社会科学院助理研究员。

一、印光法师与《印光法师文钞》

中国佛教史中，作为大师级人物的印光法师（1861-1940年），纵向定位被尊为中国佛教净土宗的第十三祖，是生活年代距今最近的一位祖师；横向定位则与虚云、弘一、太虚并列为佛教“民国初四大师”，即中国近代佛教的四大高僧，甚至有佛门论者称誉其为四大师之中的第一人。^①

关于印光法师的纵横历史定位，内涵依据至少有五：一是他的道德与为人；二是他在弥陀净土信仰上的修持及其功夫；三是他的思想与文章，尤其是《印光法师文钞》一纸风行，对中国现代汉传佛教影响巨大；四是他的信仰和思想在其后汉传佛教信众圈中具有极大影响力；五是他对净土宗发展的历史性贡献。概言之，印光的佛学思想是以净土宗的弥陀净土信仰来融摄佛教各宗，“千余年来各宗合流归于净土的趋势至印光而集其大成”^②。

同为民初四大师之一的弘一法师（李叔同），在出家后即诚心拜印光为师，并言“朽人于当代善知识中，最服膺者，惟印光法师”^③。太虚法师则指出：“沿至清季民初，尽一生精力，荷担斯法（引

① 大醒：“印老（引注：印光）不特为净土宗师，实为全中国第一尊宿……论今日中国佛教之大善知识，印老虚老（引注：虚云）为两大砥柱，得弘一法师为雕梁画栋，即成为佛教庄严之殿堂。”在另一文中，大醒说：“在近二十年中的中国佛教界，能尊称为第一流高僧的僧侣，首推印光大师与太虚大师……这个事实，一者可以二老的皈依徒众之数量断定，二者可以二老对中国佛教的实际贡献证实。因印老年高戒长，有几十年的修养功夫，我们恭敬尊重他为全中国的第一尊宿。”比较这两处文字，意思并不完全一致，然而对印光法师作为民国时“全中国的第一尊宿”的历史定位却是一致的。（《印光大师永思集》，《印光大师全集》第5册，台北：佛教出版社，1991年，第2601—2602、2435页。）

② 陈扬炯：《中国净土宗通史》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第541页。

③ 弘一：《致王心湛》，《弘一法师书信》，北京：三联书店，1990年，221页。又，“二百年来”另一说为“三百年来”。参见《印光法师文钞三编》下册，莆田：广化寺，1990年，第1143页。

注：净土法门），解行双绝者，则印光大师也。”^① 印光法师在佛门内地位之崇高，仅举两位大师以上之评语，即不难窥其一斑。

印光法师在中国汉传佛教上的崇高历史定位，跟《印光法师文钞》的传世是密不可分的。传印法师指出，《印光法师文钞》在中国现代佛教史中的地位十分重要和关键：“被誉为‘小三藏’。实为末法之慈航，暗夜之明灯，是现代众生修习佛法尤其净土法门之最佳指南。”^② 于海波先生则从学术的角度指出：“《印光法师文钞》是清末民国时期本愿净著述的集大成者，具有气势磅礴的特点，它的出现，极大地丰富了善导流本愿法门的学说，是清末本愿净著述复兴的重要标志之一。”^③ 在印光法师圆寂的前后，不仅《印光法师文钞》在佛教信众中风行，而且根据《印光法师文钞》编选出的各种语录体著作，较之《印光法师文钞》的风行，有过之而无不及。在这些语录体著作中，有《印光大师嘉言录》《印光大师嘉言录续编》《印光大师文钞菁华录》《印光大师法语》（以上收录在《印光大师全集》第4册），《印光大师开示》《印光大师言行录》《印光大师遗墨》（以上收录在《印光大师全集》第5册），《印光大师遗教摘要》（收录在《印光大师全集》第6册）等，类似著作的版本之多、印数之巨，在20世纪的汉传佛教界，凡是无人可出其左。另外，印光法师的部分单篇论文、书信和往生人物记等，也为不少史料论著编选集所收录。

二、印光法师为什么自号“常惭愧僧”？

在中国净土宗的历代宗师中，在20世纪的中国佛教僧人中，印光法师有一个特别的自号“常惭愧僧”。历史数据记载，印光法师其人：“出家三十余年，始终韬晦，即名字亦不愿人闻知。尝号“常惭愧僧”以自勸。盖本佛说以“惭愧”为庄严之意也。”^④

作为一个严守佛教戒律、严谨处世的出家僧人，作为一个在生前就被视为大师乃至“全中国的第一尊宿”的出家僧人，印光法师何以有“常惭愧”之感？何以自号“常惭愧僧”？其中的微言大义，源自于佛教传统及佛经。关于“惭愧”的意识，释迦牟尼佛曾作专门的演法说，相关的佛经对此有相应的记载，如在《中阿含·习相应品·惭愧经》中，有以下之言：

世尊告诸比丘：若比丘无惭无愧，便害爱恭敬；若无爱恭敬，便害其信；若无其信，便害正思惟；若无正思惟，便害正念正智；若无正念正智，便害护诸根、护戒、不悔、欢悦、喜、止、乐、定、见如实、知如真、厌、无欲、解脱；若无解脱，便害涅槃。若比丘有惭有愧，便习爱恭敬；若有爱恭敬，便习其信；若有其信，便习正思惟；若有正思惟，便习正念正智；若有正念正智，便习护诸根、护戒、不悔、欢悦、喜、止、乐、定、见如实、知如真、厌、无欲、解脱。若有解脱，便习涅槃。^⑤

作为佛教徒，是否有惭愧，与是否能修习爱恭敬、信、正思惟、正念正智、护诸善根即护戒、不悔、欢悦和解脱等，有密切而又一一对应的因果关系，唯有达到解脱的层次后，才能修习至高的涅槃境界。这也是《大宝积经》对佛教信众的要求：“随顺正法……内怀羞耻惭愧庄严故。”^⑥ 可见，“惭愧”对包括净土宗在内的佛教徒而言是一种尤其重要的涵养意识。

那么，一个人如果没有惭愧，他的时日又如何？在印光法师眼里，一个人如果没有惭愧，就可能大言不惭，可能因无底线、无廉耻而胡作非为，可能因无信仰而迷茫，终极关怀也就不能落实，生命不能安顿，生死终未了，典型如五逆十恶者，“由无极惭愧极信仰之心，故不能往生也”^⑦。

在日常生活中，我们不时能见到有修养者自称“惭愧”，这或是江湖高手意识到人外有人的真自

① 太虚：《莲宗十三祖印光大师塔铭》，《印光大师全集》第7册，台北：佛教出版社，1991年，第4—5页。

② 传印：《〈印光法师手书金刚经〉刊印缘起》，《印光法师手书金刚经》，北京：中国书店，2012年，第1页。

③ 于海波：《清代净土宗著述研究》，成都：巴蜀书社，2009年，第265—266页。

④ 《印光大师画传》，《印光大师全集》第5册，台北：佛教出版社，1991年，第2806页。

⑤ 《大正藏》第1册，台北：新文丰出版股份有限公司（影印本），第486页。

⑥ 《大正藏》第11册，台北：新文丰出版股份有限公司（影印本），第306页。

⑦ 《复善觉大师书》，《印光大师全集》第2册，台北：佛教出版社，1991年，第1114页。

谦，或是老到者尤其是睿智者的真客气。与此不同的是，作为对弥陀净土有深厚信仰情怀与理想者，印光法师的“惭愧”，从宗教或宗教哲学的角度看的潜台词却是：彻底地意识到自我生命个体的有限性，痛感现世生命的有限，而佛法的终极目标在于教人了生死^①；为能寻到可以提供无限性的终极关怀，就要立志通过信愿行、通过修持念佛法门，来祈求往生弥陀净土。^②这里，印光法师所深怀的，就不仅是老到者尤其是睿智者的自谦或客气，而是在包容了这种真自谦之外，还内蕴着一种对佛法信仰的洞察、认同、觉悟与自觉践履。因此，他对自己屡有自责并朝乾夕惕，例如：

光宿业深重，现行劣弱。虽起长期，绝无进步。妄念胜于佛念，业识障彼智识。佛慈普被，犹不蒙益。每一思及，惭赧无喻。然佛既不以摄受诤人，光必以死期败烈（死期败烈，北方土语，烈者功烈，败者败坏。如张巡守睢阳，誓立灭贼功烈，以死为期，决不退败，若不死必定要成此功烈，若死才见败坏耳。此语北人常谈，南方来曾未闻，故标其意致耳），哀求加被。即当时不蒙加被，终有加被之日……宜着力念佛求生西方，庶不虚此出家修行矣。^③

写这段话时，印光法师年已47岁。彼时，作为一个在佛教内已有一定知名度和美誉度的中年僧人，他仍在因自己的佛念尚未能完全战胜妄念、智识仍为业识所障蔽，自省到自己修持功夫尚未到火候，油然而生惭愧无比之心，进而因惭愧而知耻，知耻而后勇，更加立志要通过修持念佛法门来求生西方净土，以不辜负自己当初出家修行的发心与选择。所以，他从“惭愧”出发，以自号“常惭愧僧”来时时时警醒自己，对自己、他人修持的总体要求是：

夫欲学佛祖了生死，须从惭愧忏悔、止恶修善而来（惭愧忏悔、止恶修善，即自讼寡过，克己复礼。若能自讼，自然寡过。寡过即克己之实行，既能克己，自然复礼矣）。持斋警策，意甚真切。但须脚踏实地，尽力做去，否则便成妄语中妄语，知之匪艰，行之维艰。^④

纵有修持，总觉我工夫很浅，不自矜夸。只管自己，不管人家；只看好样子，不看坏样子。看一切人皆是菩萨，唯我一人实是凡夫。^⑤

换言之，要真正明晓自己的有限性，即自我的现存和当下修持都是有限的。人人皆有佛性，就未来时态言，人人都会成为菩萨；从现在时态言，自我尚是凡夫。所以，位于此岸现世的我就要严责于己、推重于人，这不仅是道德的要求，更是弥陀净土修持者能往生西方极乐世界的先决条件。

印光法师一生对净土的弘扬，主要面对居士阶层。印光的自我定位，是有缺陷的指路人而非完美的导师：“光自愧道业未成，不敢作师。然复随缘开示者，喻如无足之人，一步难移，安坐三叉路口，有欲直达家乡、不知所趣者，指令得其正道，速达家乡。而归家之人，断不以彼之不能行，并其言而废之也。”^⑥他对自己的这项定位意识的意义与张力，不仅是历史的，还是现实的。今天或未来的阅者能明此一语，即可立刻分辨一切打着各种宗教幌子的所谓“教主”们、伪大师们，因为他们的表现总离不开自我膨胀式的自夸自大与自吹自擂，人前人后全无一丝惭愧心或愧疚心。

三、虚云法师、弘一法师的自我“惭愧”意识与操行

（一）虚云法师的自我“惭愧”意识与操行

“惭愧”意识，在“民初四大师”中，并不仅是印光一人的强调与持守。检视历史文献，不难发现虚云、弘一等大师都不乏类似意识与说道。虚云法师有言：“现在你我出家，行脚参学，都是因为生死未了，就要生大惭愧心，发大勇猛心，不随妄想习气境界转。当知此心本来具足圆满，无稍欠

① 黄家章：《佛法教人了生死——印光的三幅书法及其净土思想与修持的核心点》，《学术论坛》2012年12期，第1—4页。

② 黄家章：《印光思想、净土信仰与终极关怀》，北京：社会科学文献出版社，2013年，第44—76页。

③ 印光：《与康泽师书（1908年）》，《印光大师全集》第1册，台北：佛教出版社，1991年，第130页。

④ 印光：《复高邵麟居士书四》，《印光大师全集》第1册，前揭书，第63页。

⑤ 印光：《印光法师文钞三编》上册，莆田：广化寺，1990年，第527页。

⑥ 印光：《复高邵麟居士书一》，《印光大师全集》第1册，前揭书，第57页。

缺，今须向自性中求，要自己肯定发心。”^①他还屡屡感叹：“我内心的惭愧，谁能知道呢？”^②他早年之所以选择出家，选择用两脚走万里路的苦行，选择向善知识参学，缘由仅在于自己的生死未了，内心就有了两心，一是意识到自我有限性的“大惭愧心”，二是促令自己勇猛精进勤于修持恒久修持的“大勇猛心”。此两心对虚云法师而言真切且迫切，只是外人又有谁知道呢？非亲身感受，非有阅历并萌生对佛法智慧有向往者，对此自然不易感同身受。

正因虚云法师出家后恒怀包括“大惭愧心”在内的两心，他在自己生活的大转型、大起伏与大动荡的数十年里，始终努力中兴十方丛林，到处修复被天灾人祸废圯的古寺，注重清修，以清规来整顿佛门，在苦难连连的年代里孜孜努力地维系着佛法的命脉，其禅功、苦行与成效，为同时代僧侣所仅见，为教内外所重，终成长为近现代中国禅宗的泰斗级大师。他在113岁（1952年）时，尝自书对联作夫子自道：“坐阅五帝四朝，不觉沧桑几度；受尽九磨十难，了知世事无常。”^③文字清晰地道出了自己丰富的人生经历与沧桑的信仰心史。

（二）弘一法师的自我“惭愧”意识与操行

深受印光思想影响、自律甚严的弘一法师，同样不乏惭愧意识。在58岁（1937年）时，他在《南闽十年之梦影》演讲中，有这么一段家常话：

到今年民国二十六年，我在闽南居住，算起来，首尾已是十年。回想我在这十年之中，在闽南所做的事情，成功的却是很少很少，残缺破碎的居其大半。所以我常常自己反省，觉得自己的德行，实在十分欠缺！因此近来我自己起了一个名字叫“二一老人”。什么叫“二一老人”呢？这有我自己的根据。记得古人有句诗：“一事无成人渐老”。清初吴梅村（伟业）临终的《绝命词》（引注：《贺新郎·病中有感》）有“一钱不值何消说”。这两句诗的开头都是“一”字，所以我用来做自己的名字，叫做“二一老人”……也可以算是我在闽南居住十年的一个最好的纪念。^④

在这段以谦冲自责的语气娓娓道来的话语中，尤其是在“二一老人”的自号中，弘一法师确切表达的同样是对自身有限性的自觉意识。人生理想是求完美，但真实的人生却不能摆脱有限的束缚，总是难免有或多或少的残缺。病患是人所具有的诸多残缺中的一种典型状态。弘一法师也有患病时，也需要治疗。不同于无宗教信仰者的是，他能因为生病“而生大惭愧，追念往非，噬脐无及，决定先将‘老法师’、‘法师’、‘大师’、‘律师’等诸尊号，一概取消。以后誓不敢作冒牌交易，且退而修德，闭门思过”^⑤。

同样的道理及依据，在佛前自感惭愧的弘一法师，在59岁时还自述这么一段经历：“我近来得到永春十五岁小孩子的一封信，他劝我以后不可常常宴会，要养静用功。信中说起他近来的生活，如吟诗、赏月、看花、静坐等，洋洋千言的一封信。啊！他是一个十五岁的小孩子，竟有如此高尚的思想、正当的见解。我看到他这一封信，真是惭愧万分了。”^⑥不同的人闻道有先后，明道者、同道者却没有年龄的限制，后生未必不如前辈。弘一法师就因读到这个小孩的信而生愧疚万分的惭愧心，立志自己不能再做一个“应酬和尚”，时间与精力更应该放在专心致志的修持上。

数十年如一日的念佛修持后，弘一法师在临终近圆寂时，才可以发自内心地道出以下千古绝唱：“问余何适？廓尔亡言，华枝春满，天心月圆。”^⑦这十六个字的夫子自道，提出了一个根本性的问题，道出了他自证圆满的修持心境，这种修持心境又与华枝春满的生命境界、天心月圆的宇宙境界相通相融，心曲圆满，此意只可意会难以言传，智慧的余音绕梁至今。

① 虚云：《虚云和尚开示录》，北京：书目文献出版社，1993年，第72页。

②③ 岑学吕编著：《虚云法师年谱》，北京：宗教文化出版社，1995年，第234页，第134页。

④ 《弘一法师年谱》，《弘一大师法集》第5册，台北：新文丰出版公司，1988年，第253页。弘一有自书的“二一老人，一事无成人渐老，一钱不值何消说”之说。参见《弘一大师全集》第9册，福州：福建人民出版社，2010年，第264页。

⑤⑥ 《弘一法师年谱》，前揭书，第242页，第274页。

⑦ 《1942年9月致夏丏尊、刘质平等居士的函》，《弘一大师全集》第8册，福州：福建人民出版社，2010年，第324、302页。

四、惭愧、自身的有限与扩展的人生

印光、虚云和弘一这些大师们的“惭愧”，不仅是感同身受，更是因为自身佛学修养的不断增加与修持的不断深化，感自心生，发自肺腑。这是得道高僧之所以能得道的前提，并作为佛教智慧的一种传统而得以延续^①。而印光法师在这方面，更注重强调“惭愧”的重要性，乃至以此自号，以时时自我警醒。对此，印光之后的净土宗人有着相当高的评价：“以惭愧心，破无明欲；以智慧光，求回头路。大哉惭愧！伟哉惭愧！……惭愧一味，烦恼脱体；惭愧一味，家业如意；惭愧一味，和平可期；惭愧一味，决定生西。”^② 惭愧是一味良药，人能自惭愧，就会生忏悔心，忏悔心生，诚敬随之，苟能日日惭愧，时时忏悔，也就可以破无明，往生弥陀净土。

印光与虚云、弘一等佛学大师承接佛经的意旨，共同阐发深有体会的“惭愧”意识，从智慧和宗教哲学的角度论，再次验证了“凡是明智的人，都接受了自身的有限”^③。生活在现世此岸世界的人都会死亡，绝大多数的人生不满百。将此观照到自身，主动而不是被动地接受这种有限性，就会引发和触及到宗教智慧的开端与核心内容的开端。用周详完美的各种标准来衡量，个体生命难免生老病死，任何人在现实世界都不可能面面俱到，这些事实强化了而不是弱化了佛教智慧中的“惭愧”意识，明智者会自觉主动地从自身做起。在这方面，印光等佛学大师是带头的身体力行者。

按照约翰·麦奎利的研究结论，宗教信仰是一种人的生存态度（an existential attitude），坚信并在实际中寻找外在的资源来充实人生。人之所以需要这样一种信仰，是因为个体的人看到单靠个人有限的资源，个人本身的潜力、人生的意义都不可能充分实现。所以，信仰对宗教人士而言，是体现扩展的人生（wider being）^④。以印光为代表的现代净土宗人，从自我的惭愧起步，步入到往生弥陀净土中落实终极关怀的进程，也就是先意识到自身有限，再通过信仰进入无限（“无量寿”），进而了生死，实现自我扩展的人生。这种意识与作为，源自佛教悠久的人生智慧，对当时与其后中国佛教的发展影响深远。如印光、虚云、弘一法师这些一代宗师，都要真诚地发“惭愧心”，佛门内又岂有人可以没有这种“惭愧心”？如印光、弘一法师那样成就了佛业的大师，都自觉地将自己归类入“常惭愧僧”、“二一老人”之列，佛门内又岂有人能不归类入“常惭愧僧”、“二一老人”之列？佛门作为方外世界，始终是世俗社会的一面镜鉴，面镜自照窥自我内里外表，世俗社会内又岂有人能完全问心无愧？又岂有人能不归类入“二一老人”之列？可见，人生在世，作为时时处处不能摆脱有限性的个体，要萌生惭愧意识已不易，能经常以三省吾身之心来保持这种惭愧意识更不易。

五、印光法师自号“常惭愧僧”观的现代视野与意义

作为典型个案，自视为“常惭愧僧”的印光法师，其扩展人生的作为何在、意义何在值得思考。在晚清与民国时期，在作为观音菩萨道场、“日夜潮声诵普门”^⑤的普陀山，在作为十方净土道场的苏州灵岩山寺，在海天佛国的海潮梵音中，在暮鼓晨钟与声声“阿弥陀佛”的礼佛声中，印光法师与青灯古佛相伴，或在阅藏，或在闭关，或在礼佛，或在回复书信中规劝信众皈依弥陀净土的正信、引导信众修持念佛法门……此情景已写入历史，只堪追忆时。

① 近年一则佛门大德高僧自己“惭愧”故事出自本焕老法师之口，是2011年发生在他的105岁寿宴上，“老人家第一句发言就是向嘉宾道歉。他说为了参加他的寿宴，让宾客都饿着肚子到中午1点还没进餐，他很惭愧。当时所有的人都默念阿弥陀佛，感慨老和尚的慈悲。”（张定平：《大自在：本焕图记》，《晶报》2012年4月8日。）

② 太希居士：《惭愧惭愧》，《印光大师永思集》，《印光大师全集》第5册，前揭书，第2479页。

③ [美] 蒂里希：《永恒的现在》，《蒂里希选集》下册，上海：上海三联书店，1999年，第949页。

④ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Charles Scribner's sons/New York Press, 1997, p. 80. 参见李兰芬：《析基督教视野中的信仰观》，《信仰·运思·悟道》，广州：中山大学出版社，2003年，第5页。

⑤ 高鹤年：《名山游访记》，上海：上海佛学书局，1995年，第189页。

印光法师在海天佛国普陀山留下的历史背影是寂寞的，很多时候是孤独的。他的历史形象主要有三，一是僧人，是持守禁欲与严谨修持的道德形象；二是净土宗的宗师，是虔诚信仰弥陀净土的宗师形象；三是弥陀净土的传道者或指路人，是用般若文字来诲人不倦地阐发弥陀净土信仰的传道形象。他那专注又固执的信仰，最是令人难以忘怀。一言以蔽之，作为“常惭愧僧”，他常怀着一颗惭愧之心，恒怀弥陀净土信仰，坚持天天修持，做着他坚定自信最有价值、最有意义的事。他的道德广为佛教信众所传颂，他的文章成为最能反映出弥陀净土信仰、富含终极关怀意蕴的历史文本之一。他以自己的言行思，成为近现代净土宗的一种象征，使净土宗作为一种提倡和平、建设和谐世界与信仰弥陀净土的宗教，穿越历史，立足当代，在中国近现代社会中更具宗教的形态，那就是：“宗教仿佛是大海最深处的平静的底部。无论在大海表面上有什么样的惊滔骇浪，这一底部仍保持着平静。”^①

在直面中国近现代种种巨大动荡和巨大变故时，印光法师所保持的淡定与宁静的品格，追求升华与超越的信仰及相应的思想，源自传统的佛法智慧及传统的弥陀净土信仰，最终又引导铸造为近现代中国佛教主流的弥陀净土信仰，延续着近现代中国净土宗的命脉与发展。

印光法师再三强调信仰是个人的事，一句“阿弥陀佛”或“南无阿弥陀佛”，出自弥陀净土信徒之口，更深植于弥陀净土信徒之心。他也再三强调信仰不需要轰轰烈烈，不需要表演作秀，只需要平实地做来，只需要数十年如一日地持守，较之热闹轰烈的一切排场，他更愿选择在寂寞的人生场景中坚持自己的修持。信、愿、行三者都重要，最重要的是弥陀净土信仰最终要落实到躬行、落实到具体的修持中：“古人云：力行之君子，得一善言，终身受用不尽。不务躬行，纵读尽世间书，于己仍无所益。如真龙得一滴水，可以遍雨一世界。泥龙纵泡之水中，也不免丧身之祸。”^② 修持要亲身躬行，而且是持续不断的亲身躬行，印光法师就是如此作为，并不断以此来引导净土宗信众。

印光法师的法名为“圣量”，作为净土宗的十三祖，他是离我们时代最近的一位净土宗祖师。净土宗自慧远起到印光止，一千六百多年过去了，佛教四众公推而又被历史学家所公认的，中国净土宗共出了十三代祖师，他们都是不世出的一代宗师。印光法师虽生活在19世纪下半叶与20世纪上半叶，但其思想给人的感觉几乎就是古典传统的。内中乾坤，在于他的修持与思想有着源自佛法经藏“圣言量”所提供的根本支持，他的信仰决定了他的思想与写作的取向，他“充分表达出对‘以法为师’之遗训的推崇与尊重……这也许正是印光取法名为‘圣量’的独特意蕴”^③。对此，有学者指出，分析印光有关净土的所有论述，诚如徐蔚如云，无一语无来历，或据《净土五经》，或据中、印古代高僧大德论疏，在神圣性的源头上，可谓坚实不破。^④

印光法师的思想既继承了佛教净土宗的传统，又因集净土宗的思想大成而自成独特的一家之言，这构成了他的思想的底气：“光之知见，与今人绝不相同。”^⑤ 即使举世滔滔，他的信仰及思想都是独立的，他始终坚持弘扬普惠众生的弥陀净土信仰。

印光法师不是富于鼓动性的佛教思想家，也不是有很多原创观点的佛学思想家，他只是以一个虔诚的净土宗信徒的平实作为，践履着引导佛教信众皈依回归弥陀净土信仰的工作。他毕生的努力在于始终坚持弥陀净土信念，他偏于传统又着眼于具体，如经他认可的佛教徒作朝暮功课所必念经文与必行仪规^⑥，至今在海峡两岸的佛教界中，已是信众每日功课的定式。其中，在台湾：“在礼仪上，台湾佛寺大多是‘禅净双修’。1973年‘中国佛教会’出版了《佛教朝暮课诵》，该书取材于净土宗印光法师认可的灵岩山寺念诵仪规，却声称是‘综合各宗所惯用者’，可见，净土宗对台湾佛寺礼仪有着强烈的影响。”^⑦ 经印光法师认可的灵岩山寺念诵仪规能风行于海峡两岸，穿越了战火及政治、军

① [德] 维特根斯坦：《文化与价值》，黄正东、唐少杰译，北京：清华大学出版社，1987年，第76页。

② 印光：《复某居士书》，《印光大师全集》第2册，台北：佛教出版社，1991年，第979页。

③ 陈永革：《佛教弘化的现代转型：民国浙江佛教研究（1912—1949）》，北京：宗教文化出版社，2003年，第145页。

④ 陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，北京：民族出版社，2000年，第332页。

⑤ 印光：《复净善居士书二》，《印光法师文钞三编》下册，第708—709页。

⑥ 印光：《复陈锡周居士书》，《印光大师全集》第1册，前掲书，第72—73页。

⑦ 李桂玲编著：《台港澳宗教概况》，北京：东方出版社，1996年，第35页。

事、意识形态等隔阂，其信仰、精神所内蕴的价值与意义必是独特的，不会依时世的变迁而稍易。

对于宗教大师而言，真正的技巧在于阐释。印光法师作为净土宗大师，也不例外。对包括印光法师在内的既承前又启后的净土宗大师而言，思想重要，信仰更重要；理论思维重要，形象思维更重要；自我的玄思冥想重要，诲人不倦、苦口婆心的教化更重要。修持则是各种重要中的重中之重。

印光法师对于众生往生弥陀净土、人在现世生存时所应有的道德作为等一系列重要问题，简言之，对“我是谁”“我从哪里来”“我将到哪里去”“我应该如何做”等重要的人生问题，是依据净土宗的教义与个人的体悟，提出一整套阐释性的信仰与教化学说。在这套弥陀净土信仰的体系中，每个人的正常人生虽然看似漫长，其实可用生死两字来概括。有生必有死，看似漫长的人生，其实是苦短的人生，死亡会击穿包括荣耀王者、权贵在内的所有自以为是者的一切装模作样。每个人都是人生苦短，每个生命都是生死关最难，对于包括人在内的众生而言，除了生死，余者都是小事。弥陀净土信仰的整个信仰系统，中心宗旨就是要为此提供一揽子的解决方案，核心就是一个字：了。因此，印光法师要阐释且反复阐释的主题只有一个：佛法教人了生死，佛法就是教人了生死。在某种意义上，这种阐释的重要性不在原创之下，对于宗教信仰尤其是如此。

所以，弘一法师称誉印光法师的文章“如日月历天，普烛群品”^①，梁启超则言“印光大师文字三昧，真今日群盲之眼也”^②。这反映了印光的文章具有重教化、重大众的长处与独特处，也就是引导净土宗的广大信众追求人生信仰的终极关怀，落实其中的导善价值。印光的弘法并不偏于精英佛教、学理佛教、贵族佛教，而是更重视民众佛教、社会佛教、平民佛教，特色之一就是“元典化”的取向，即通过刻经弘法，提倡回归本源佛法之正信，以简择的眼光来唤起社会民众对佛法的正信^③。在立德、立功之余，印光在立言方面同样取得了巨大的成功。

印光所信所思所阐释的价值在于，当一般世俗人依然因常识而沉缅在病老尤其是死亡的悲伤乃至悲恸之时，他秉承佛言祖意，坚定而执着地向世人传承着一种非同寻常地达观直面死亡的信仰，践履着一种非同寻常的达观直面死亡的世俗关怀与终极关怀，相应的宗教仪轨是严谨庄严而又肃穆的，送终者的内心卸除了重负，信仰者心中洋溢着“宗教观的宇宙乐观主义”^④，心境是华枝春满加天心月圆，死亡作为常识中所面临的人生最大难关，也因此而得以超越与振拔。

在印光法师生活的时代，在包括虚云、弘一、太虚等高僧在内的佛教四众眼中，在包括梁启超等在内的著名学者的眼中，印光法师已是一位名副其实的佛教大师。比如，虚云法师对其的评价是：“如大师（引注：印光）之真实行持，脚踏实地，禅讲兼通，而归宗于净土，昌明大法，密护诸宗，常以‘诸恶莫作，众善奉行，敦伦尽分，闲邪存诚，深信因果，老实念佛’等语教人，不标新，不玄奇，所谓‘道在平常日用间’，其一生之功行事迹，及本身成就，昭昭在人耳目，不待余之饶舌也。”^⑤

明师门下，下自成蹊。弘一法师告别了昨日的李叔同，抉择出家后，将周孟由赞誉印光法师为“二百年来，一人而已”之论，称为“不刊之定论”，诚心欲拜印光法师为师。印光法师是中国佛教的一位大师，被另一个中国佛教大师弘一法师视为自己最服膺的大师，视为中国佛教二三百年来第一人的大师。这评价表明印光法师可谓是大师中的大师。

印光思想在净土宗信仰与思想史上的地位，始终有着强烈的继往开来的意味。印光法师的思想得以流传并被佛教四众所推崇，弥陀净土信仰在中国社会有着广泛的群众基础，净土宗已然成为了中国佛教的主流，其中自不乏历史的必然性，也不缺现实的合理性。更重要的是，印光思想、弥陀净土信仰作为正教，作为颇具生命活力的精神信仰，不仅是历史的，也不仅是现在的，还直指未来，其中的后续发展自然也就很值得继续关注。

（责任编辑 李巍）

① 弘一：《〈印光法师文钞〉题词并序》，《印光大师全集》第1册，前揭书，第9页。

② 梁启超：《〈印光法师文钞〉题词并序》，《印光大师全集》第1册，前揭书，第9页。

③ 陈永革：《佛教弘化的现代转型：民国浙江佛教研究（1912—1949）》，前揭书，第140—183页。

④ [英]约翰·希克：《宗教之解释》，王志成译，成都：四川人民出版社，1998年，第216页。

⑤ 释广定：《印光大师纪念文集》，《印光大师全集》第7册，前揭书，第527—528页。

《资本论》的叙事和逻辑

——巨型文本的阅读和创作 程广云 1

马克思早期自由思想变革的五个节点 寇东亮 9

在罗尔斯和诺齐克之间

——略论洛克财产理论的当代位阶 徐峰 17

重申共产主义的可能性

——柄谷行人的经济学-哲学理论 周阳 25

从内在善理论到实践中的关切 陈岗 32

卫生与政治：1950年代前期西南土改卫生工作队研究 李飞龙 40

植根于群众路线的党内协商民主何以可能？

——七千人大会前后毛泽东的探索及启示 罗嗣亮 马丽 50

政治宣传、社会传播、国家认同：乡村干部与过渡时期总路线 余翔 59

从方法论的视角看罗尔斯的“政治转向” 孙小玲 68

何为政治哲学？

——对政治哲学定义的一个再考察 李哲罕 75

“内知觉”、“意识事实”与“现象性原理”

——论理解狄尔泰“体验”概念的基本前提 高 桦 81

从逻辑学到诠释学

——爱尔兰根学派建构主义的语言批判 莫 斌 92

胡塞尔现象学解决时间三相位的互不兼容问题 陈群志 101

基础存在论之此在的有限性根基

——基于《康德书》的分析 李日容 109

“见证”的双重意义

——论海德格尔的“见证”之思 汪隐峰 116

论董仲舒春秋公羊学的思想渊源 任蜜林 123

“四端”之心

——孟子对德性理据性的追问 匡 钊 132

周敦颐“立人极”思想的三个面向 李旭然 141

论张君勱对政治正当性论证的双重路径 许 兰 148

有限的个我与扩展的人生

——由印光法师自号“常惭愧僧”引出的回顾与思考 黄家章 黄旭文 154

CONTENTS

The Narrative and Logic of <i>Capital</i> : The Reading and Composition of Mega-text	Cheng Guangyun	1
Five Nodes in the Transformation of Marx's Early Thoughts on Freedom	Kou Dongliang	9
Between Rawls and Nozick: The Status of Locke's Property Theory in Contemporary Political Philosophy	Xu Feng	17
Reload The Possibility of Communism: An Economic-Philosophy Theory of Kojin Karatani	Zhou Yang	25
From Intrinsic Goodness to Care in Practice	Chen Gang	32

Healthcare and Politics: A Case Study of Healthcare Work Unit in Southwest China in the Early 1950s	Li Feilong	40
On the Possibility of Inner-party Deliberative Democracy Rooted in the Mass Line: Evaluating Mao Zedong's Political Endeavor before and after the "Seven Thousand People Congress"	Luo Siliang Ma Li	50
Political Publicity, Social Communication, National Identity: Rural Cadres and the General Line during the Transition Period of People's Republic of China	Yu Xiang	59

Rawls's "Political Turn" from Methodological Perspective	Sun Xiaoling	68
What is Political Philosophy? : Re-examining the Definition of Political Philosophy	Li Zhehan	75

"Inner Perception", "the Fact of Consciousness" and "the Principle of Phenomenality": The Fundamental Theoretical Premise of Dilthey's Concept of "Lived-experience"	Gao Hua	81
From Logic to Hermeneutics: Erlanger School Constructivism's Critique on Language	Mo Bin	92

Husserl's Phenomenology as a Solution to the Incompactibility of Three Temporal Phases	Chen Qunzhi	101
Dasein's Finitude as the Foundation for Heidegger's Fundamental Ontology: Based on the Analysis of <i>Kantbook</i>	Li Rirong	109
The Double Meaning of Heidegger's "Attestation"	Wang Yinfeng	116

On the Ideological Origin of Dong Zhongshu's Gong Yang School's Theory of <i>Spring and Autumn</i>	Ren Milin	123
The Four Sprouts of Xin (heart/mind): Mencius's Questioning of the Reason of Virtues	Kuang Zhao	132
Three Dimensions of Zhou Dunyi's Concept of <i>Li-Ren-Ji</i> (Building the Ultimate Standard of Human)	Li Xuran	141

On the Dual Path of Zhang Junmai's Argument about Political Legitimacy	Xu Lan	148
The Finite Self and the Expanded Life: Reflections on Master Yinguang's Self-demoralization	Huang Jiazhang Huang Xuwen	154