

MEGA 研究再出发

——纪念马克思诞辰 200 周年

【编者按】：马克思恩格斯的传世文献是马克思恩格斯思想的直接现实。编校可靠而全面的经典文献，本身就是研究和发​​展马克思主义的基础性工作。MEGA 的工作自梁赞诺夫以来既是马克思主义史的一部分，又是推动马克思主义发展的特殊力量，MEGA² 尤其日益显示出这方面的影响和潜力。更深入地检视、开发、运用 MEGA²，补偏救弊，张皇幽眇，推陈出新，进一步提升马克思主义研究，也正是新时代的学术召唤。本组专题论文，以由张一兵教授领衔的南京大学马克思主义哲学研究团队的有关新成果为主，围绕 MEGA²，就编辑原则的历史与问题、新刊布文献对既有理解的推进等方面展示新的思考和探索，寄望于做学术增量，对相关的基础经典文本研究从而对理论研究再做贡献。时逢马克思诞辰 200 周年，这一组稿，也是对这位伟大思想家的一个学术纪念。

面对 MEGA²：马克思哲学研究“再归基”

张一兵

【摘要】在对 MEGA² 开展研究的过程中，必须坚持马克思主义的基本立场，坚持思想史研究的初衷，以独立的、批判性的姿态面对 MEGA²。对 MEGA² 提供的大量新文献应该给予更多的重视，发掘马克思思想发展中一些重要而又不为人知的学术线索，充实和更新我们对马克思的思想史理解。回到 MEGA² 的原文语境，将使我们重新发现许多在马克思的哲学思想构境中至关重要的概念，从而重构马克思主义哲学的话语体系。这是对“回到马克思”的一次再归基。

【关键词】马克思经典文献；MEGA²；阿卡德米版；归基

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0001-04

作者简介：张一兵，山东茌平人，哲学博士，(南京 210023)南京大学特聘教授、马克思主义社会理论研究中心主任。

上世纪 90 年代末，我基于《马克思恩格斯全集》历史考证第二版(以下简称“MEGA²”)提供的新材料，第一次从马克思经济学研究的历史语境出发，探求马克思哲学话语的深层转换过程，出版了《回到马克思》，致力于冲破前苏东传统教科书解释框架的束缚，形成当代中国人对马克思的独立的、原创性的理解。令人欣喜的是，二十年来，国内学界对马克思主义哲学研究的方法论和文本基础进行反思，逐

渐形成高度的自觉与共识。在此期间,MEGA²的新材料、新进展也得到普遍关注,出现不少相关的译介和研究成果。这些年来,我们南京大学马克思主义哲学研究团队不懈努力,在马克思主义哲学的文献译介、概念辨析、文本解读、思想史重建等方面,取得了一些有影响的成果。特别是在2008年和2016年,我们两次与荷兰皇家科学院国际社会史研究所签订了合作协议,双方在信息交流、成果译介、人才培养以及文献建设等方面,正在开展进一步的合作。这些工作在一定程度上引领和推动了中国学界马克思主义哲学研究的学术化与国际化进程。

在与国际同行的交流过程中,我们逐渐确认了自己在马克思和马克思主义哲学研究方面已经取得的优势所在,更加坚定了前进的方向,这就是基于MEGA²提供的新文献、新材料,立足原文语境,推动马克思和马克思主义哲学研究的“再归基”。然而,MEGA²作为考证版全集,本来应为严肃的马克思主义学术研究提供广受重视的坚实的文献基础,却在国内外学界遭遇令人遗憾的两极分化的情况:一些学者围绕MEGA²本身做了大量的介绍性、考据性的工作,却有意无意地用所谓“马克思学”取代了马克思主义,甚至试图用文献学的新成果“解构”马克思主义,这种倾向甚至成为阿卡德米版MEGA²^①编者的工作原则;另一方面,很多马克思主义的研究者固守自己熟悉的语境,大大低估了MEGA²对于马克思主义思想史研究的重要意义,因此,在他们的研究中看不到新的文献基础,也很难看到文献支撑下的新的理论突破。在马克思哲学研究的道路上,如何利用好MEGA²的资源,将文献与思想史研究紧密结合起来,在既有研究的基础上再往前走一步,是摆在我们面前的重要课题。

众所周知,苏东事变之后,新组建的阿卡德米版MEGA²的编辑出版工作屡遭波折,而近年来又出现了一些新的状况。首先是出版规模的一再“缩水”。新成立的“国际马克思恩格斯基金会”将MEGA²的规模由原计划的162卷缩减到114卷。2016年底,这一出版计划再次缩减到79卷:在MEGA²的四个部分中,除第二部分“《资本论》及其手稿”已于2012年出齐之外,第三部分“通信”中尚未出版的全部内容、第四部分“摘录、笔记和批注”中尚未出版的大量卷次,未来均不再以书籍形式出版,而是改成“以数字化形式”在网站上发表。这样,有待出版的便只剩下第一部分“著作、文章和草稿”中的10卷、第四部分中的5卷。其次,MEGA²的出版速度明显放缓。以广受关注的《德意志意识形态》即第一部分第5卷为例,该卷在已有大量前期准备的情况下,原本计划2015年出版,却一拖再拖,直到2017年11月才出版。而且,2009年之后,MEGA²第一部分总共只出版了第5卷和第7卷。这表明阿卡德米版MEGA²编辑团队遭遇了严重的后继乏人的局面,这是令人非常担忧的。如果阿卡德米版MEGA²编者为了标榜“中立性”,继续刻意与马克思主义研究拉开距离,将自己局限在文献考证的小圈子里,拒绝来自世界范围内马克思主义理论研究界的关注与支持,那么,由梁赞诺夫所开创的这一伟大文献编辑事业恐怕前景难料。但无论如何,在马克思主义研究方面,MEGA²仍是需要我们认真对待的最重要的基础性文献资源。

为了扭转学界面对MEGA²时存在的不良倾向,必须有效利用MEGA²所提供的材料,更进一步地“回到”马克思的原初文本与思想语境,在马克思主义哲学研究的领域中争取新的实质性突破,逐步建构起我们中国马克思主义研究学术界独立面对、言说马克思的哲学话语体系。这项意义深远的重大学术工程,需要我们几代中国学者的共同努力,尤其需要青年学者们的积极参与。

其一,在我们基于MEGA²开展研究的过程中,必须坚持马克思主义的基本立场,坚持思想史研究的初衷,以独立的、批判性的姿态面对MEGA²。这也是我多次强调过的观点。也就是说,要用一种基于文献而又超越文献的文本学研究方式,透视MEGA²背后的东西,继而得出自己的学术理解,而不能跟在MEGA²不同历史时期的编辑者们后面亦步亦趋、人云亦云。要正确地看待MEGA²、用好MEGA²,首先就要对苏东剧变以来阿卡德米版MEGA²所标榜的“学术性”、“中立性”保持足够清醒的认识。学术

① 相对于MEGA¹,我们可以按照出版机构的不同,将1990年之前出版的MEGA²称作“狄茨版MEGA²”(由东德马列主义文献权威性出版社Dietz Verlag出版),而将在这之后的称之为“阿卡德米版MEGA²”(由德国专业性学术出版社Akademie Verlag出版)。

化的文本学研究,当然要以可靠的文献为基础,但不意味着固守文献细节、隔绝对思想史背景和理论传统的理解。刻意回避马克思主义、刻意回避甚至扭曲既往研究的成果、刻意将马克思的思想形象碎片化,并不是“去意识形态化”,而是另外一种意识形态强制。现在大家对于 MEGA 编辑的历史已经比较熟悉了,但往往还没有充分意识到,在这种种历史波折背后,潜藏着研究立场与编辑原则的嬗变。因此,今天我们利用 MEGA² 开展研究,必须对其编辑原则和编辑实践中潜藏的问题加以深入辨析。在此基础上,我们在具体研究过程中必须明白,MEGA² 值得我们认真对待,但这绝不意味着对于它所作出的编辑安排和理论判断,我们必须无反思地认同。几十年来,MEGA² 的出版过程总是伴随学术界对相关文本的热烈争论,虽然有时针对的是编辑方案,但究其实质,总还是要回到人们对马克思主义经典文本乃至其思想发展历程的不同学术理解。无论是围绕《德意志意识形态》编辑方案的争论,还是关于《资本论》相关手稿性质与结构的研讨,皆是如此。这说明一切基于 MEGA² 的思想史研究,都内在包含着对 MEGA² 相关内容的再检视、再判断,而且往往会得出与 MEGA² 编者不尽相同的结论,这是很正常的。当然,这并不是说可以无凭无据地随意推翻 MEGA² 提供的文献实证细节,而是要在文本和思想的内在逻辑上多下功夫,以扎实的文本学解读,彰显研究者的自主性空间,对 MEGA² 编辑方案进行必要的理论争执,这也是推动当前马克思主义学术发展的必要工作。另外,在缺乏对 MEGA² 内容的深入分析的情况下,一些国内外的学者以为,MEGA² 中大量新细节的呈现,会冲击马克思作为经典思想家的整体形象。这种观点也是值得甄别和推敲的。如果说 MEGA² 会冲破传统教科书中那个自足性、原理式的理论体系,彰显马克思思想历程的历史性、丰富性和开放性,那当然如此。但是,绝不可能因为 MEGA² 提供了一些新的文献细节、理论线索,就消解了马克思思想本身的原创性、系统性和经典性。在此方面,任何别有用心“解构”马克思主义的尝试都不可能成功,这是由马克思思想本身的质性与重量所决定的事情。同样是因为这个原因,有些关于马克思主义的核心逻辑是否会被 MEGA² 所动摇和消解的担忧也是多虑了。我们今天所面对的问题,不是大家对 MEGA² 的研究太多、太细,而恰恰是真正基于 MEGA² 开展的马克思哲学研究还远远不足、甚至流于表面。

其二,应该对 MEGA² 提供的大量新文献给予更多的重视,发掘马克思思想发展中一些重要而又不为人知的学术线索,充实和更新我们对马克思的思想史理解。马克思的思想面貌并不是一成不变的,不少意义重大的文本在其生前并未出版,而一经出版便引发了思想界的极大震荡,例如《1844 年经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》及《政治经济学批判大纲》。二十年前我在写作《回到马克思》的过程中,MEGA² 出版的马克思的若干手稿、摘录笔记和书信,也为我深入经济学语境,寻找马克思哲学转变的支援性背景提供了重要启示。尽管 MEGA² 的出版并不顺利,但目前已经出版的卷次中有许多值得关注的资料,迟迟未能得到国内学界的关注。比如,关于马克思柏林大学时期的哲学思想背景,过去我们只是关注其博士论文、译为中文的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》,但这一笔记主要写于 1839 年,它并非博士论文的直接准备性笔记。此后,在 1840-1841 年间,马克思进一步扩展了哲学研究的范围,留下了关于亚里士多德、莱布尼茨、休谟、斯宾诺莎等人的摘录笔记,这就是 MEGA² 所出版的《柏林笔记》。马克思毕业后,从柏林去了波恩,在鲍威尔等人影响下,于 1842 年 4-5 月间留下了一批艺术史和宗教史笔记,即《波恩笔记》。这些内容对于我们重新理解作为青年黑格尔派的马克思,无疑是具有补白意义的。再比如,2015 年,MEGA² 第四部分第五卷出版,其中就包含了马克思的四本“曼彻斯特笔记”,其中的很多内容直接体现在后来的《德意志意识形态》中。这也意味着,马克思在 19 世纪 40 年代研究经济学、创立历史唯物主义科学方法论的思想背景第一次得以完整地呈现。如果不了解此时马克思进行第二次经济学研究的特定语境,我们也就无法阐明拜比吉和乌尔等人对现代生产技术的思考、英国政治经济学早期和晚期的理论、李嘉图式的社会主义经济学思想等线索对历史唯物主义哲学建构所起到的促进与推动作用。与此同时,我们还要通过马克思的笔记、手稿,回溯当时对他产生重要影响的一些重要文本和范畴,例如舒尔茨在《生产的运动》中提出的“物质生产”概念、李斯特在《政治经济学的国民体系》中提出的“生产力”概念等,重建我们对历史唯物主义理论脉络的理解。另外,马克思一生还留下了大量

关于农学、化学、地质学等学科的自然科学笔记,对这些笔记的研究,也会为我们思考马克思哲学的方法论性质提供新的线索。

其三,回到 MEGA² 的原文语境,将使我们重新发现许多在马克思的哲学思想构境中至关重要的概念,从而重构马克思哲学的话语体系。近年来围绕马克思的“事物化(Versachlichung)”、“物化(Verdinglichung)”等概念的研究,实质上只是其中的一个缩影。在《回到马克思》第三版中,我已经初步使用学术文本词频统计的方法,清晰地呈现了1845年马克思第二次思想转变过程中,原本在其思想中占据主导地位的人本主义话语的关键词“Entfremdung(异化)”、“Entäußerung(外化)”和“Gattungswesen(类本质)”的骤然缺失,与此同时,作为历史唯物主义主导话语关键词群的“Produktivkraft/Produktionskraft(生产力)”、“Produktionsverhältnisse(生产关系)”和“Produktionsweise(生产方式)”则高频突现,从而直观地说明,只是在《德意志意识形态》中,由生产力、生产关系、生产方式等核心概念构成的历史唯物主义才真正成为全新的权力话语,由此,马克思主义的科学新世界观才真正得以确立。当然,这还只是初步记录了文献统计的部分结果,在我的计划中,我们还将梳理一批被传统教科书体系所忽视的、对马克思哲学具有重要意义的学术概念,基于 MEGA² 的原文语境,逐一进行更为深入的质性分析。比如,在黑格尔和赫斯等人的哲学文本中反复提及的“Dasein(定在)”(后来海德格尔哲学中著名的“此在”也是这个词),它也是马克思哲学文本中的一个高频词,过去和“Sein”一起被译为“存在”。在马克思的历史唯物主义的思想构境中,它特指“一定的(bestimmt)”社会历史情境下、由人的历史性物质生产活动所构建起来的特定存在,马克思称之为“社会定在(gesellschaftliches Dasein)”。这种社会历史构境中的“定在(Dasein)”,既不同于一般性的“存在(Sein)”,也不同于实存性的“生存(Existenz)”,对这一概念的准确理解,不仅关乎马克思哲学的思想史背景,更关乎历史唯物主义方法论的“历史性”特质,关乎历史唯物主义对“物”的革命性理解。再比如,马克思在历史唯物主义的思考中,通过“Zusammenhang(关联/关联与境)”、“Beziehung(联系)”、“Verhältnis(关系)”、“Band(纽带)”等一系列概念,构建了一个十分精细而复杂的关系性的社会历史构境,其中每一个概念都包含特定的逻辑层次和关系内涵,然而,这些内容在我们过去的汉译研究中同样是无法被觉察和开启的领域。在这方面,MEGA² 提供了宝贵的、最全面的一手文献资源,而它至今仍是一座罕有问津的“学术富矿”。

从目前的情况看,MEGA² 的陆续出版不可能提供一个颠覆性的马克思的思想形象,过去我们在马克思思想史研究和马克思主义哲学研究中所取得的重大进展,都将在基于 MEGA² 的新一轮研究中,得到进一步的校准和确证,并在原文语境和当代语境的交织碰撞中焕发新生。我希望能够基于 MEGA² 的丰富内容,通过理论线索的重新构境和原初概念的思想考古,在当代思想境遇中,努力开辟一条中国马克思主义理论研究的重新“归基”之路,使得我们的研究能够凭借更加深厚坚实的思想史基础,构建出更加深邃有力的批判性的思想空间,让中国的马克思主义研究更有深度、更有自信。

在我们第一组关于 MEGA 研究的笔谈中,首先讨论了三个不同时期 MEGA 版的编辑原则,从中既能看到创始人梁赞诺夫所确立的“忠实原文的写作情况”,“收录全部著作、文章和手稿”这两个最重要的基本原则,也可以看到20世纪70年代苏东马列研究院所确定狄茨版 MEGA² 的马克思主义编辑原则,特别是苏东剧变之后,阿卡德米版 MEGA² 所谓去意识形态化编辑方针的虚假性。其次,我们也选择了法国 MEGA 研究情况的综述、国外马克思自然科学札记研究和 MEGA 版经济学研究情况的概要。笔谈的直接目的是想通过廓清理论地平,提供一个我们中国马克思主义 MEGA 研究向前走的理论站点。这是一个全新的开始,希望只会出现在我们不懈的学术努力之中。

(责任编辑 已未)

卡尔 - 马克思的自然科学札记

——1990 - 2016 德国 MEGA² 研究综述

[土耳其] 康加恩/著 韩许高/译

【摘要】许多学者认为马克思提出的是纯粹的社会批判理论，他们忽略了马克思对自然哲学的深厚兴趣。因此，在马克思和恩格斯的学术合作中，恩格斯一直被视为是主导自然科学研究的一方，他的自然辩证法被指责为歪曲了马克思原初的辩证法思想。但近二十年来，随着《马克思恩格斯全集》历史考证版（简称 MEGA²）新文献的出版，马克思在生态学、矿物学、植物学、化学、地质学、物理学等自然科学方面的摘录和笔记得到披露。学界研究的重点开始从对恩格斯自然辩证法的争论，逐渐转移到马克思与自然科学之间的关系。本文旨在介绍当代德国依据 MEGA² 在马克思关注自然科学问题上开展的最新研究。

【关键词】批判理论；马克思主义；生态学；自然科学；马克思恩格斯研究

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2018) 03 - 0005 - 10

作者简介：康加恩 (Kaan Kangal)，土耳其人，慕尼黑大学哲学博士，(南京 210023) 南京大学哲学系暨马克思主义社会理论研究中心副教授。

译者简介：韩许高，河南许昌人，哲学博士，(南京 210023) 南京中医药大学人文与政治教育学院讲师。

几十年来，辩证法是否适用于自然的问题是马克思学界热烈争论的一个主题。一些作者宣称马克思主义自然观和自然科学观是由恩格斯构建起来的。根据这个观点，马克思不像恩格斯那样关心控制宇宙的超历史规律，而是关心社会的特殊规律。可以说，这个反恩格斯阵营主要倾向于在马克思和恩格斯之间划清界限，指责恩格斯通过一些可能最终导向过时的唯心主义的还原主义、科学主义和实证主义来歪曲马克思关于辩证法的原始思想。

令人瞩目的是，在德国 20 世纪 90 年代的 MEGA 研究中，这个争论开始从一个纯粹的马克思 - 恩格斯问题转变为马克思和恩格斯的科学研究问题。德国的新趋势可以按如下论证来阐述：如果可以表明马克思在进行一个包罗万象的、包括各种各样的自然与社会学科的跨学科研究时，在把握自然与社会作为一个整体的相互关系时，与恩格斯把辩证法定义为“普遍的相互联系的科学”是完全一致的^①，那么我们就可以说那个马克思恩格斯在自然辩证法这个方面的老问题算是解决了^②。这个论证转换发生在 MEGA 版本的恩格斯《自然辩证法》MEGA²I/26 (1985) 发行之后的五年中，此时 MEGA 的编辑人员安纳里斯·格瑞斯 (Anneliese Griese)、彼得·耶克尔 (Peter Jäckel)、格德·帕维里希 (Gerd Pawelzig)、彼得·克鲁格 (Peter Krüger) 等人，开始准备出版马克思和恩格斯有关自然科学，包括地质学、农学、化学、农业化学、土壤科学、物理学、技术学、矿物学、气象学、植物学的札记。MEGA 在这些方面最近的编辑成果是 MEGA² IV/31 (1999) 卷出版的马克思恩格斯从 1877 年中到 1883 年初的自然科学札记，以及 MEGA² IV/26 (2011) 卷出版的马克思从 1878 年 3 月到 9 月所

① Engels, *Dialektik der Natur*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. I/26. 1. Berlin: Dietz, 1985, S. 293.

② Anneliese Griese/Gerd Pawelzig, “Bloße Neugier war es sicher nicht. Die naturwissenschaftlichen Exzerpte im theoretischen Schaffen von Marx und Engels”, in *Marx-Engels-Jahrbuch* 12 (1990), S. 66 - 67.

做的有关地质学、矿物学和农业化学的摘录和笔记。就此而言，对MEGA第四部分迄今已经出版的马克思恩格斯自然科学札记做一个概观综述是非常必要的。

本文总结了德国1990-2016年间对MEGA第四部分出版的马克思自然科学札记内容的研究。这个领域的研究的一般趋向是紧紧围绕三个问题：1. 马克思的自然科学札记的内容和背景是什么？2. 马克思为什么对自然科学感兴趣到如此程度？3. 马克思对自然科学的强烈兴趣是否意味着从黑格尔唯心主义到实证科学实在论的反思辨转向？

一、马克思与自然科学

马克思很早就对自然科学感兴趣。例如，马克思早在1830年代末期和1840年代前期对天文学和物理学就有兴趣^①。有证据表明马克思在1840和1850年代研究过开普勒、莱布尼茨、牛顿和黑格尔的理论。在阅读牛顿的《自然哲学的数学原理》时，马克思写下过“老牛顿说的很好”、“老牛顿真了不起”等批注^②。1842年的一份报刊文章表明，马克思熟悉莱布尼茨-牛顿争论^③。在《德意志意识形态》中，马克思认为牛顿“完成了力学”^④。在1853年的专栏中，马克思提到“对立面的联系规律（the law of contact of extremes）”，这与“开普勒定律”和“牛顿的伟大发现”有关^⑤。在《资本论》出版的两年多前，马克思告诉恩格斯自己“又‘逮了个机会’‘拾起了’一点天文学”，这次马克思关注的焦点是“拉普拉斯的星系形成理论，及其如何解释不同天体绕自轴旋转”。马克思提到拉普拉斯的理论已被美国天文学家丹尼尔·柯克伍德（Daniel Kirkwood）向前发展了，后者“发现了有关星体旋转的不同之处的规律”^⑥。马克思总是很享受他在闲暇时间对天文学和数学的研究^⑦。

相较于天文学和物理学，马克思对土壤科学、农学和化学有着更有意识、更专注的兴趣。两位杰出的MEGA编辑格瑞斯与帕维里希提出，马克思早在1850年代就利用自然科学的资源来解决其社会理论面临的一些复杂问题。比如，伦敦笔记的证据表明，马克思在应对人口和地租理论时摘录了国民经济学、农学、社会统计、食物生产、农业化学、生理学、地质学和土壤科学，主要是李比希和约翰斯顿（James F. W. Johnston）的文献^⑧。在1851年《伦敦笔记》对约翰斯顿的《农业化学与地质学讲演录》的摘录中，马克思注意到地球表面的不同圈层通常具有相同的相互联系，使我们能够探测到它们的确切年龄。约翰斯顿就此使用了“地质构造”一词，而马克思正是从这一段摘录的^⑨。马克思在1851年12月到1852年3月间第一次使用了“社会构造”（Gesellschaftsformation）这个词^⑩。在

① Marx, “Hefte zur epikureischen Philosophie. Fünftes Heft”, in *MEGA*², Bd. IV/1. 1. Berlin: Dietz, 1976, S. 111-112.

② Bruno Kaiser/Inge Werchan, *Ex Libris. Karl Marx und Friedrich Engels. Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek*. Berlin: Dietz, 1967, S. 127.

③ Marx, “Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‘Kölnischen Zeitung?’”, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. I/1. 1. Berlin: Dietz, 1975, S. 178.

④ Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA*¹*)*, Bd. I/5. Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann, 1970, S. 49.

⑤ Marx, “Revolution in China and in Europe”, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA*²*)*, Bd. I/12. 1. Berlin: Dietz, 1984, S. 147.

⑥ Marx, “Letter to Engels, 19 August 1865”, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Bd. 42, Moscow: Progress Publishers, 1987, S. 529-530.

⑦ Marx, “Marx an Engels, 11. Januar 1858”, in *MEGA*², Bd. III/9. 1. Berlin: Akademie, 2003, S. 18; Marx, “Marx an Engels, 23. November 1860”, in *MEGA*², Bd. III/11. 1. Berlin: Akademie, 2005, S. 229; Marx, “Marx an Engels, 6. Juli 1863”, in *MEW*, Bd. 30, Berlin: Dietz, 1974, S. 362.

⑧ Anneliese Griese/Gerd Pawelzig, “Karl Marx, Friedrich Engels und die ‘widersinnige und widernatürliche Vorstellung’ von einem Gegensatz zwischen Mensch und Natur”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1991, Argument: Hamburg, 1991, S. 5.

⑨ Marx, “Exzerpte und Notizen Juli bis September 1851”, in *MEGA*², Bd. IV/9, Berlin: Dietz, 1991, S. 288, 292.

⑩ Marx, “Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte”, in *MEGA*², Bd. I/11, Berlin: Dietz, 1985, S. 97.

《1861 - 1863 经济学手稿》中，马克思关注到地质构造和社会构造的相似之处^①。格瑞斯断定，这些资料证明马克思的社会构造概念起源于他对地质学的研究^②。据此，她反对汉斯·彼得·加耶克 (Hans-Peter Jaeck) 的老观点：地质学概念在厘清社会问题方面“仅仅具有类推功能”。在加耶克看来，马克思的概念的真正起源是威尔海姆·舒尔茨 (Wilhelm Schulz) 的《生产的运动》，更不用说黑格尔也有一个类似的概念：塑形 (Formierung)^③。

格瑞斯和帕维里希认为，马克思在 1840 - 1860 年间对自然科学的兴趣可以说是哲学性的，或者高度理论性的。马克思对达尔文进化论的兴趣具有哲学的或政治的性质，因为它在 19 世纪资产阶级科学家的主流自然观和历史观中引起了明显的断裂。马克思利用的农业和化学文献具有附带的或次级的性质，但是农业、化学、土壤科学、食品科学、地理学、植物学和生理学自身变成了 1870 年代而非之前的研究领域^④。

根据耶克尔和穆勒 (Mueller) 的看法，马克思 1870 和 1880 年代的自然科学札记记录了他对世界史、私有财产在不同国家的产生和发展及其与自然科学的关系的深入研究^⑤。事实上，马克思在 1857 - 1858 年间写作《大纲》时，表明他会“以更深、更具体的方式”回到并探讨这些主题^⑥。“史前史、农艺学、俄罗斯与美国土地所有权关系、地质学等学科已经被梳理到了一种迄今为止从未设想过的程度，以便于写成《资本论》第三卷地租那一部分。”^⑦ 马克思在研究托马斯·罗伯特·马尔萨斯的人口理论时非常关注李比希的农业化学^⑧。恩格斯在 1858 年致马克思的信中曾经谈及“有机化学的巨大发展”，并暗示它与黑格尔的辩证法和自然科学知识论的相关性^⑨。在 1866 年的信中，马克思强调其化学研究和地租问题的内在关系^⑩。在《资本论》第一卷中，马克思指出黑格尔发现的质与量的辩证关系及其在政治经济学和自然科学当中的相关性。在其第一版序言中，马克思比较了政治经济学和物理学化学的方法^⑪。马克思在 1867 年阅读了霍夫曼的《现代化学导论》(1866) 及罗斯科

① Marx, “Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuscript 1861 - 1863)”, in *MEGA*², Bd. II/3. 6, Berlin: Dietz, 1982, S. 1972.

② Anneliese Griese, “Die geologischen, mineralogischen und agrochemischen Exzerpte von Marx im Vergleich mit seinen chemischen Manuskripten. Ein Beitrag zu ihrer wissenschaftshistorischen Einordnung”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 2006, S. 46 - 47.

③ Hans-Peter Jaeck, “Die materialistische Erklärung des gesellschaftlichen Formationsprozesses. Zur Entstehung des Kategoriensystems der dialektisch-materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx und Friedrich Engels”, in *Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin*, (Hrsg.) Ernst Engelberg und Wolfgang Küttler, Berlin 1978, S. 76 - 77.

④ Anneliese Griese/Gerd Pawelzig: Karl Marx, “Friedrich Engels und die ‘widersinnige und widernatürliche Vorstellung’ von einem Gegensatz zwischen Mensch und Natur”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1991, Argument: Hamburg, 1991, S. 6; Peter Krüger, “Innovationen in der Geologie um 1860 und die späten Geologie-Exzerpte von Karl Marx. Zu einigen möglichen Motiven seiner naturwissenschaftlichen Studien nach 1870”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.): *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 151 - 178; Peter Jäckel, “Arbeiten zur Physiologie als Quellen der Marxschen Exzerpte zur unorganischen und organischen Chemie”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 189 - 204.

⑤ Peter Jäckel/Volker Mueller, “Karl Marx und seine naturwissenschaftlichen Studien in den 1870er und frühen 1880er Jahren-Einblicke in die *MEGA*² - Forschung”, in *Dialektik* 1991/2. *Geschichtliche Erkenntnis zum Theorietypus Marx*, S. 164.

⑥ Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Teil 2*; in *MEGA*², Bd. II/1. 2, Berlin: Dietz, 1981, S. 400.

⑦ Engels, “Marx, Heinrich Karl”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 22, Berlin: Dietz, 1977, S. 342.

⑧ Anneliese Griese/Gerd Pawelzig, “Bloße Neugier war es sicher nicht. Die naturwissenschaftlichen Exzerpte im theoretischen Schaffen von Marx und Engels”, in *Marx-Engels-Jahrbuch* 12 (1990), S. 72.

⑨ Engels, “Brief an Marx, 14 July 1858”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 29, Berlin: Dietz, 1979, S. 338 - 339.

⑩ Marx, “Brief an Engels, 13 February 1866”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 31, Berlin: Dietz, 1965, S. 178.

⑪ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/5. 1. Berlin: Dietz, 1983, S. 246, 12

(Henry Enfield Roscoe) 与肖莱马合著的《化学简要教程》，并通读该书1869年3月的第二版^①。马克思在1867年摘录兰克(Johannes Ranke)、施来登(Matthias Jacob Schleiden)等的植物、动物和人类生理学著作，在1878-1879年间摘录了农业化学、矿物学和地质学的著作。马克思在1876-1878年间做了热力学理论方面的笔记，在1878-1883年间做了无机化学、有机化学、电学及其技术应用方面的笔记^②。

马克思在1870年代加强了他的自然科学研究，这并不是偶然的，因为此时正是自然科学开始作为一种独立的生产力在资本主义生产方式中越来越具有重要作用的时代。地质学、矿物学、农业科学、化学和物理学开始为探测、分类、培养和处理原材料，为自然资源和能源的运输和转换，为土壤质量和耕地肥力的提高，为有色材料、药品和肥料的生产做出贡献^③。这一发现在恩格斯后来写给伯恩斯坦的信中得到确认：“蒸汽机教会我们如何把热量转化为机械运动，但电力的开发打开了所有形式的能量——热量、机械运动、电力、磁力、光——的相互转换及其工业应用之门[...] 德普勒兹的最新发现，也就是说超高压电流可以通过简单的电报线输送到迄今想象不到的距离，并在目的地得到回收利用而发生相对来说很少量的能量损失[...] 这个发现释放了产品工业几乎所有的本地限制，使利用哪怕是遥远的水力资源成为可能[...] 最终会不可能避免地证明它将是消除城市与农村的对立的有力杠杆[...] 生产力因此会日益迅速地发展到超出资产阶级的控制范围。”^④

对迈耶尔(Lothar Meyer)、肖莱马和罗斯科的化学研究的摘录表明，马克思加深了自己的研究，达到知晓基本化学元素的合成与分解规律及其原子分子结构和成分的程度。但恰恰不是马克思而是恩格斯在《反杜林论》《自然辩证法》等书中扛起这个重任，试图把这些不同的研究领域理顺，整合为一个统一的理论性哲学框架，虽然他并未完成这一工作^⑤。

至于农业化学和地租理论的关系，福尔格拉夫评论到：我们应该记住，恩格斯在1892年描述了马克思早在1860年代对自然科学的关注，而当代的地租概念及其相应的社会理论含义已经发生改变。在《1863-1867经济学手稿》中，马克思写道，资本主义生产方式“把农业从最不发达的社会部门的经验活动转换成了有意识的、农艺学的科学应用”^⑥。《资本论》第一卷这样解释技术和自然科学的作用：“劳动生产力是由多种因素决定的，是由工人的平均技术、科学的发展水平及其技术可应用

① Engels, “Brief an Marx, 16. Juni 1867”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 31, Berlin: Dietz, 1965, S. 304; Marx, “Brief an Engels, 22. Juni 1867”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 31, S. 306; Marx, “Brief an Engels, 27 November 1867”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 391; Marx, “Brief an Engels, 7 December 1867”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 31, S. 405; Marx, “Brief an Engels, 20 March 1869”, in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 32, Berlin: Dietz, 1974, S. 283.

② Peter Jäckel/Volker Mueller, “Karl Marx und seine naturwissenschaftlichen Studien in den 1870er und frühen 1880er Jahren-Einblicke in die MEGA² - Forschung”, in *Dialektik 1991/2. Geschichtliche Erkenntnis zum Theorietypus Marx*, S. 165; Peter Jäckel/Peter Krüger, “Aktualisierte übersicht über die naturwissenschaftlichen Exzerpte von Karl Marx (1846 bis 1882)”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 101-102; Peter Krüger/Uta Puls, “Karl Marx und die zeitgenössische Geologie des 19. Jahrhunderts. Aspekte seiner geowissenschaftlichen Exzerpte vor und nach dem Erscheinen des Kapital”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2001*, S. 200-218.

③ Peter Jäckel, “Unterschiedliche philosophische Zugänge zu den Naturwissenschaften bei Lange, Dietzgen und Marx. Folge 3: Karl Marx”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1994*, Argument, Berlin, 1994, S. 82; Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in *MEGA²*, Bd. II/3. 6. 1. Berlin: Dietz, 1982, S. 2060.

④ Engels, “Brief an Bernstein, 27 February-1 March 1883”, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 35, Dietz: Berlin, 1967, S. 444-445; Gerd Pawelzig, “Wie gut kann Weltanschauung ohne Naturanschauung sein?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1995*, Berlin: Argument, 1995, S. 194.

⑤ Peter Jäckel/Volker Mueller, “Karl Marx und seine naturwissenschaftlichen Studien in den 1870er und frühen 1880er Jahren-Einblicke in die MEGA²-Forschung”, in *Dialektik 1991/2. Geschichtliche Erkenntnis zum Theorietypus Marx*, S. 166-168; Anneliese Griese/ Gerd Pawelzig, “Friedrich Engels’ ‘Dialektik der Natur’: eine vergleichende Studie zur Editionsgeschichte”, in *MEGA-Studien 1995*. 1, S. 33-60.

⑥ Marx, *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, in *MEGA²*, Bd. II/4. 2, Berlin: Dietz, 1992, S. 670.

性、生产力的社会结合、生产资料的利用程度和能力范围、自然关系以及其他因素决定的。”^① 我们也应该记得，地租是剩余价值生产的第一种历史形式，为了提升农业而利用科学知识会直接涉及到不同的租，而非地租^②。

二、政治和哲学背景下的自然科学

耶克尔认为，恩格斯构建哲学基础，并发展出一个理论化的、跨学科的思路的动机之一是政治。1870 年代之后，人们对自然科学的新近发展及其与社会科学的互动有日益增长的兴趣，其证据就在社会民主派出版机构的众多出版物上面，比如《人民历书》（1874 - 1879）、《前进·德国社会民主党中央机关报》（1876 - 1878）、《柏林人民报》等。茨兹出版社已经发行了一系列大众科学读物，包括爱德华·爱微林（Edward Aveling）的《达尔文理论》、奥斯沃德·科尔勒（Oswald Köhler）的《世界的创造与毁灭》、阿诺尔德·杜贝尔 - 伯特（Arnold Dodel-Port）的《摩西或达尔文？》、鲁道夫·波梅里（Rudolph Bommeli）的《地球史》^③。德国社会主义运动对自然科学与哲学很感兴趣的最好例证当然是恩格斯的《反杜林论》。在《反杜林论》第三版的评论文章中，伯恩施坦写道：杜林对马克思政治经济学的批评及其新康德主义在德国社会民主党的很多领导人中间很有影响力，他们中的大部分人“开始通过杜林的眼镜来评判马克思，使之依从于杜林的功劳”^④。狄慈根（Josef Dietzgen）也写过这样的话：那时，德国社会民主党面临的挑战是抓住科学社会主义的哲学基础，以及“辩证哲学”^⑤。在其撰写的恩格斯传记中，卡尔·考茨基认为恩格斯的《反杜林论》连同马克思的《资本论》，是“现代社会主义的核心著作”^⑥；伯恩施坦也称之为“解释现代科学社会主义的根本理论思想的一流教科书，它无所不包的描述带有全部值得注意的科学领域的例子，第一次可被所有人理解”^⑦。

与此相反，桑德库尔勒在恩格斯《反杜林论》及《自然辩证法》的哲学事业和马克思的自然科学研究之间画出分隔线，其证据是青年马克思与黑格尔思辨唯心主义的决裂及其余生向实证 - 经验科学的转换。这一转换伴随着马克思后期对自然科学的兴趣^⑧。桑德库尔勒相信，这可在马克思对黑格尔及青年黑格尔派政治经济学路径的一系列负面评价中显现出来，比如马克思反对拉萨尔“试图用黑格尔的方式来呈现政治经济学”^⑨。在《资本论》中，马克思把自己的“辩证方法”看作是黑格尔

① Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/5. 1. Berlin: Dietz, 1983, S. 21.

② Carl-Erich Vollgraf, “Marx auf der Flucht vor dem Kapital?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1994*, Berlin: Argument, 1994, S. 89 - 91.

③ Peter Jäckel, “Warum studierte Marx in den siebziger und früher achtziger Jahren Naturwissenschaften?”, in *Marx-Engels-Jahrbuch 13 (1991)*, S. 294 - 295.

④ Eduard Bernstein, “Zur dritten Auflage von Fr. Engels’ ‘Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft’”, in *Die Neue Zeit*, 1894 - 1895, Bd. 1, Nr. 4, S. 105.

⑤ Joseph Dietzgen, “Sozialdemokratische Philosophie. I”, in *Der Volksstaat (Leipzig)*, 9. January 1876; Peter Jäckel, “Warum studierte Marx in den siebziger und früher achtziger Jahren Naturwissenschaften?”, in *Marx-Engels-Jahrbuch 13 (1991)*, S. 296.

⑥ Karl Kautsky, “Friedrich Engels”, in *Vorwärts (Berlin)*, 8 August 1895.

⑦ Eduard Bernstein, “Zur dritten Auflage von Fr. Engels’ ‘Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft’”, in *Die Neue Zeit*, 1894 - 1895, Bd. 1, Nr. 5, S. 143.

⑧ Hans Jörg Sandkühler, “Empirie vs. Dialektik? Hegel vs. Aristoteles? Überlegungen im Anschluß an Anneliese Griese”, in *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer*, (Hrsg.) Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt am Main; Peter Lang, 1995, S. 289; Hans Jörg Sandkühler, “Wissenschaftliches Weltbild als naturalisierte Philosophie. Der Theorietypus ‘Marx’ und die epistemologische Bedeutung der Naturwissenschaften im Marxschen Werk”, in *AG Marx-Engels-Forschung. Naturwissenschaften und Produktivkräfte bei Marx und Engels. Marx-Engels-Forschung Heute 3*, (Hrsg.) IMSF, Frankfurt am Main: IMSF, 1991, S. 13, 22, 44

⑨ Marx, “Brief an Engels, 1 February 1858”, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 29, Berlin, Dietz: 1978, S. 275.

辩证法的“直接对立面”，这就意味着马克思回到了有关本质的实在本体论，其对商品实体的分析及其对亚里士多德的一系列引用也可以清楚表明这点。然而，这一转换的性质是模糊的，因为马克思相当吃力地试图在分析研究的经验方法和表述经济范畴的辩证方法的冲突关系中取得平衡^①。马克思在1858年说过：“如果有时间可能做这项工作的话，我会非常愿意写上2到3个印张来为普通读者解释一下黑格尔发现并神秘化了的（辩证）方法的合理方面。”^②在写给拉萨尔的另一封信中，马克思重复了同样的想法：“诚然，黑格尔辩证法是哲学的终极言说，因此更需要剥去黑格尔为它赋予的神秘光环。”^③当然，马克思在其政治经济学中感觉离自然科学更近，把商品形式与生物学的“细胞形式”相比，将商品形式分析比作“显微解剖学”。政治经济学批判应该被理解为物理学家的分析：“物理学家要么在物理现象最典型的、最能避免干扰因素的形式下观察之，要么可能的话就在现象的正常发生条件下做实验。”^④

桑德库尔勒强调，下面这句话让我们有很好的理由去相信，马克思新的理想中的哲学家是亚里士多德而非黑格尔：“我们回到那个伟大的、第一个分析了诸多形式——不管是思想与社会的形式，还是自然与其他形式，包括价值形式——的思想家。我说的是亚里士多德。”^⑤桑德库尔勒也批判了加克尔和克鲁格，因为后者宣称马克思对自然科学的利用服务于经验性地支持政治经济学批判的主题。他认为这并不能解释其原因，只是指明了马克思广泛研究自然科学的不同例证。对他来说，马克思对自然科学抱有强烈兴趣的原因是他相信新的科学理念是由自然科学来呈现的，马克思仅仅是依循了这个趋势。换句话说，马克思放弃了黑格尔的唯心主义，接受了自然科学的经验主义^⑥。

格瑞斯提出了对桑德库尔勒的反对意见，因为马克思是通过黑格尔的《哲学史讲演录》而接触亚里士多德的，并接受了黑格尔对亚里士多德哲学的理解及其在现代经验主义面前为亚里士多德哲学做的辩护^⑦。他断言，相信亚里士多德对马克思的重要性仅具有纯哲学性质，是幼稚的。马克思恩格斯所知道的很多自然科学家都受到亚里士多德的强烈影响。赫尔曼·柯普（Hermann Kopp）的《化学的进展》和《化学史》、李比希的《化学通信》、弗里德里希·阿尔伯特·朗格（Friedrich Albert Lange）的《唯物主义史》，迈耶尔的《现代化学理论》、罗斯科和肖莱马的化学教科书，显示出亚里士多德对现代自然科学的重要影响。无论怎样，格瑞斯不认为晚期马克思放弃黑格尔而接受亚里士多

① Hans Jörg Sandkühler, “Empirie vs. Dialektik? Hegel vs. Aristoteles? Überlegungen im Anschluß an Anneliese Griese”, in *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer*, (Hrsg.) Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, S. 293.

② Marx, “Brief an Engels, 16 January 1858”, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 29, Berlin, Dietz: 1978, S. 260.

③ Marx, “Brief an Lassalle, 31 Mai 1858”, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 29, Berlin, Dietz: 1978, S. 561.

④ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/5. 1. Berlin: Dietz, 1983, S. 11 – 12; Seungwan Han, *Marx in Epistemischen Kontexten*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, S. 151, 174 – 185; Seungwan Han, “Die Metapher der Zelle. Zur Rekonstruktion Marxscher epistemischer Kontexte”, in *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 105 – 128.

⑤ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*, in Karl Marx Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/6. 1. Berlin: Dietz, 1987, S. 91; Hans Jörg Sandkühler, “Empirie vs. Dialektik? Hegel vs. Aristoteles? Überlegungen im Anschluß an Anneliese Griese”, in *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer*, (Hrsg.) Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, S. 294 – 296; Peter Krüger, “Karl Marx und seine naturwissenschaftlichen Studien. Einblicke in die MEGA-Forschung”, in *Dialektik 1992/1. Strukturen der Dialektik*, S. 129 – 130.

⑥ Hans Jörg Sandkühler, “Wissenschaftliches Weltbild und Rationalität empirischer Philosophie. Der Theorietypus ‘Marx’ und die epistemologische Bedeutung der Naturwissenschaften”, in *Dialektik 1991/2. Geschichtliche Erkenntnis-Zum Theorietypus ‘Marx’*, S. 51 – 52.

⑦ Anneliese Griese, “Die naturwissenschaftlichen Studien von Karl Marx. Zwischen philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftsverständnis”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 26.

德的证据是显而易见的^①。

格瑞斯还指出，马克思晚期对自然科学哲学的一些研究完全被桑德库尔勒忽视了，其中两个名字是值得注意的：迈耶尔和恩斯特·马赫。迈耶尔的《现代化学理论》（1872年第二版）是19世纪后半叶标准的化学教科书。MEGA²的IV/31卷记录了马克思对这本书非常深入的研究。这也是登记在马克思阅读书库中的化学书籍之一^②。马克思对这些书籍的初步摘录的一个标题是“论原子理论”^③。格瑞斯观察到，马克思趋向于对准迈耶尔有关原子核分子结构的分析（该领域紧密联系于物理学），这表明马克思对马赫的理论物理学也有兴趣。马克思阅读书库中登记在册的另一本书是马赫的《能量守恒定律的历史和根源》（1872）^④，其中包含了马克思大量的评论，在马克思的创作中至少被提到两次：在1875年的摘录笔记和1877年的书目中。1875年的摘录笔记也记录到马克思是通过普莱尔（Preyer）的《生命研究》（1873）来研究马赫的，前者发现能量守恒定律和朱利叶斯·罗伯特·冯·梅耶尔（Julius Robert von Mayer）与赫尔曼·赫姆霍兹（Hermann Helmholtz）的理论哲学新发现之间存在一些相互关系。从1875年末到1876年初，马克思对阿道夫·菲克（Adolf Fick）的《相互关联之中的自然力量》（1869）做了摘录，注意到那里有一些关于热力学和原子理论的根本思想。在看了杜·博伊斯·雷蒙的（Du Bois Reymond）《新近自然科学中的莱布尼兹思想》（1871）之后，马克思回到原来的主题，进一步阅读了莱布尼兹和笛卡尔的原著。马赫和所有相关物理学文献对马克思的哲学重要性或许就表现在，马赫为那么一种紧密联系于当代物理学的机械理论的机械世界观做了辩护。笛卡尔、莱布尼兹和康德的形而上学体系被19世纪的物理学家复活了，进一步暴露出黑格尔及其追随者的缺点^⑤。恩格斯对物理学的广泛研究是众所周知的，但在恩格斯加给《资本论》第二卷的一个脚注中，我们发现马克思与恩格斯对物理学的理解还有一个相同之处：恩格斯在这里解释马克思采用“潜在资本”和“虚拟资本”概念的背景时指出，“‘潜在资本’概念借自于物理学中的潜在热量概念，现在已经基本上被能量转换理论所取代了。因而马克思在第三部分（后期版本）使用了另一个借自于‘势能’的、类似于达朗贝尔的虚拟速度的‘虚拟资本’概念（F. E）”^⑥。

三、马克思的生态学

就像帕维里希·斋藤幸平（Kohei Saito）和福尔格拉夫的著作所显示的那样，马克思对农学的大量引用及其对自然科学的摘录在学界引起一个新的对马克思的生态学解读。马克思《资本论》中的新陈代谢（Stoffwechsel）断裂概念是有关争论的核心，焦点是研究这个概念的意义、背景及其来源。马克思在第一卷中有一段著名的话：“劳动是……人与自然的过程，是一个人通过其自身活动调节、管理与控制人与自然的新陈代谢的过程。人与作为自然力的自然物质相遇，调动起属于自身的自然力量，以便能够同化利用自然物质……通过这个活动，人对外部自然发生作用，并改变之，且在这个过程中同时改变他自己的自然状况。”^⑦马克思在《资本论》第二版中加了如下一段话：“资本主义生

① Anneliese Griese, “Die naturwissenschaftlichen Studien von Karl Marx. Zwischen philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftsverständnis”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 29–30, 31–32.

② *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels*, in MEGA², Bd. IV/32, Berlin: Akademie, 1999, S. 460/888.

③ Marx, “Zur Atomtheorie”, in MEGA², Bd. IV/31, Berlin: Akademie, 1999, S. 5–21.

④ *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels*, in MEGA², Bd. IV/32, Berlin: Akademie, 1999, S. 433/820.

⑤ Anneliese Griese, “Ist das Wissenschaftsverständnis des vorigen Jahrhunderts eine Grenze der theoretischen Anschauungen von Marx?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1994, Berlin: Argument, 1994, S. 76–78.

⑥ Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Zweiter Band. Hamburg* 1885, in MEGA², Bd. II/13, Berlin: Akademie, 2008, S. 73; Gerd Pawelzig, “Wie gut kann Weltanschauung ohne Naturanschauung sein?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1995, Berlin: Argument, 1995, S. 193.

⑦ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg* 1867, in MEGA², Bd. II/5. 1. Berlin: Dietz, 1983, S. 129.

产方式把人口聚集到了大城市中心，造成了城市人口日益增长的优势。这产生了两个结果：一方面，它浓缩了社会的历史运动力量，另一方面它打乱了人与大地之间的新陈代谢（Stoffwechsel），也就是阻止了人以衣食等形式消耗掉的构成元素回到土壤，因此它阻碍了永恒的自然基础为保持土壤的持久肥力而运转……但是，通过打碎围绕这个新陈代谢的环境，它迫使人们把系统修复当作社会生产的调节规律，并以适于人类的全面发展的方式进行生产。”^①

帕维里希把“新陈代谢”概念的起源追溯到马克思所知道的4位重要自然科学家：摩尔斯克特（Jacob Moleschott）、丹尼尔斯（Roland Daniels）、李比希和约翰斯顿^②。第一线索是在恩格斯写于1876年的《〈反杜林论〉笔记》中发现的：“新陈代谢是最重要的生命现象，这在过去20年间已经被生理化学家和化学生理学家肯定过无数次了，在这里又被赞扬为生命的定义。”^③这意味着恩格斯指向了一场可能在1856年变得重要的争论。这一假设可以从马克思1856年6月21日写给夫人燕妮的一封信中得到证实，信中马克思提到“摩尔斯克特的新陈代谢”概念^④。摩尔斯克特使新陈代谢概念得到通俗化，因此成为该领域几个开拓者之一，其书《生命圈：对李比希〈化学通信〉的哲学回答》第一版发行于1852年，第二版发行于1855年。马克思的信件使我们有理由相信马克思的家庭书库中有这本书，即便该书没有在MEGA的书目列表或其他地方登记过。帕维里希注意到一个他所谓的“奇怪的矛盾”：恩格斯在《反杜林论》的最终版本中将其前述表达改成“30年以来”，而MEGA编辑并没有对此做出说明^⑤。这可能表明恩格斯说的是卡尔·福格特（Carl Vogt）1847年出版的《生理学通信》。该书提出有关新陈代谢的系统解释，没有证据表明马克思在1840和1850年代阅读过它，也不确定马克思是否通过福格特之书第一次接触这个概念。帕维里希认为，更可能的是恩格斯想到马克思恩格斯1840年代的好朋友和共产主义同路人丹尼尔斯，后者写了一部《微观世界：生理人类学手稿》，并在1851年间询问过马克思的意见^⑥。1851年夏天，马克思开始研究并摘录李比希和约翰斯顿，他们正是由于详细解释新陈代谢而成名，后者还因其关于变形的自然科学概念而为人熟知，被马克思在《资本论》中多次引用^⑦。

对马克思从1850年代早期的初次经济学阅读到1867年出版《资本论》的成长之路，斋藤提供了一个更详细的描述，并批评了帕维里希。帕维里希认定：虽然可以推测马克思在1851年初熟悉了新陈代谢这个概念，但他或恩格斯在1856年之前并未在其著作或信件中使用这个词。斋藤认为这是错误的，因为马克思在其1851年的论文《反映》和《伦敦笔记》中多次说到新陈代谢^⑧。斋藤注意到丹尼尔斯与马克思的信件交流，而且更强调马克思恩格斯在他们1851年4月初的一次信件交流中对丹尼尔斯的批判。马克思对恩格斯说道：“附上丹尼尔斯的信。对于他的《生理学》我写了很长。他写给我的信包含了一点东西，也还是我写给他的信的映照。”^⑨恩格斯回复道：“这位朋友强调在人类

- ① Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg* 1872, in *MEGA*², Bd. II/6. 1. Berlin: Dietz, 1987, S. 476.
- ② Gerd Pawelzig, “Wie gut kann Weltanschauung ohne Naturanschauung sein?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1995, Berlin: Argument, 1995, S. 191–192.
- ③ Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in *MEGA*², Bd. I/27, Berlin: 1988, S. 75.
- ④ Marx, “Brief an Jenny Marx, 21 June 1856”, in *MEGA*², Bd. III/8, Berlin: Dietz, 1990, S. 31.
- ⑤ Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in *MEGA*², Bd. I/27, Berlin: 1988, p. 282; Gerd Pawelzig, “Wie gut kann Weltanschauung ohne Naturanschauung sein?”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1995, Berlin: Argument, 1995, S. 192.
- ⑥ Roland Daniels, “Daniels an Karl Marx, 8 February 1851”, in *MEGA*², Bd. III/4, Berlin: Dietz, 1984, S. 308–309; Roland Daniels, *Mikrokosmos. Entwurf einer physiologischen Anthropologie*, (Hrsg.) Karl-Marx-Haus Trier, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.
- ⑦ Gerd Pawelzig, “Zur Stellung des Stoffwechselbegriffs im Denken von Karl Marx”, in Griese/Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx-zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997, S. 133.
- ⑧ Marx, “Reflection”, in *MEGA*², Bd. I/10, Berlin: Dietz, 1977, S. 508–509; Marx, “Reflection”, in *MEGA*², Bd. IV/8, Berlin: Dietz, 1986, S. 233–234; Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx’ Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, S. 79.
- ⑨ Marx, “Brief an Engels, 2 April 1851”, in *MEGA*², Bd. III/4, Berlin: Dietz, 1986, S. 86.

存在物之间起调节作用的‘概念’，这是可以解释的；而你根本就无法说服他，如果他写的生理学并不是生理学。在最终解释中，他可以总是争论说，每当一个实际事件影响人类，它就在人们心中形成一些概念，进而人们对这一事实的反应是这个概念引起的后果。”^①

斋藤也批评施密特的一个看法：摩尔斯克特是马克思的新陈代谢概念的最初来源^②。对于斋藤来说，摩尔斯克特的新陈代谢概念有一个形而上学的内容，对马克思来说是一个太抽象而无法利用的资源。另一方面，被施密特忽视的李比希为马克思提供了更为丰富的可能性^③。这在马克思 1860 年代的著作中显而易见。比如，马克思对恩格斯写道，在展开他对资本主义地租的批判时，“我不得不耕读一番德国的新农业化学，尤其是李比希和舒本涅的书，他们在这方面比所有经济学家加在一起都更重要”^④。在《资本论》中，马克思说：“李比希的不朽贡献之一是从自然科学的观点发展出了现代农业的否定也即破坏性的一面。”^⑤

福尔格拉夫以类似的方式强调了李比希对马克思写作《资本论》的重要性。经过详细审查，福尔格拉夫指出，马克思对李比希的后期阅读以及李比希对马克思的后续影响可以清楚地体现在《资本论》第三卷地租章的第一手稿中发现^⑥。正是在这里马克思引入了在“社会和自然的新陈代谢的相互关系”中“不可修复的断裂 (unheilbarer Riß)”概念。“结果是土壤的生命力被浪费了，而且商业带来的浪费远远超出了国家的界限 (Justus von Liebig).”^⑦ 一年之后 (1866/1867)，马克思意识到这个问题的重要性，并决定不再把它放在准备好《资本论》第三卷之后，而是开始在第一卷中创作这一部分^⑧。

MEGA 第四部分的摘要记录表明，马克思在 1851 年阅读李比希的《农业化学》，但在《资本论》第三卷第一手稿出版之前，马克思对李比希清晰而系统的研究并没有呈现出来。这表明马克思在第一次阅读李比希时并没有发展出对生态危机的批判解读。马克思早期研究李比希的引导线，是后者对通过科学管理和土壤处理来克服农业生态破坏的可能性的乐观态度，这建立在系统使用复合肥料的基础上^⑨。斋藤推测，马克思对李比希的乐观态度的兴趣还有一个额外因素，就是他在 1845 年《曼彻斯特笔记》中对詹姆斯·安德森 (James Anderson) 的《对英国当前的食物短缺的原因背景的冷静研究》(A Calm Investigation of the Circumstances that have led to the Present Scarcity of Grain in Britain, 1801) 的研究。在这里，安德森研究了提高土壤的自然肥力的可能性，并为如下观点做辩护：使用灌溉系统和肥料去提高生产力和谷物价格的积极效果可能会保持不变，甚或下降^⑩。1851 年对安德森另外一本有关欧洲农业的书的研究表明，马克思继续保持了同样的乐观主义思想路线^⑪，而安德森则引导马克思在未来的岁月中进一步阅读李比希和约翰斯顿的文献。

斋藤相信马克思主要是想寻找一个针对李嘉图广为流传的“收益递减律”的反论证。在其级差

① Engels, “Brief an Marx, 3 April 1851”, in *MEGA*², Bd. III/4, Berlin: Dietz, 1986, S. 90.

② Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993, S. 86.

③ Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, S. 88–89.

④ Marx, “Brief an Engels, 13 February 1866”, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 31, Berlin: Dietz, 1965, S. 178.

⑤ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867*, in *MEGA*², Bd. II/5. 1. Berlin: Dietz, 1983, S. 410.

⑥ Carl-Erich Vollgraf, “Marx über die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2014/2015*, Hamburg: Argument, 2016, S. 107.

⑦ Marx, *Ökonomische Manuskripte 1863–1867*, in *MEGA*², Bd. II/4. 2, Berlin: Dietz, 1992, S. 753.

⑧ Carl-Erich Vollgraf, “Marx über die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion”, in *Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2014/2015*, Hamburg: Argument, 2016, S. 107.

⑨ Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, S. 212; Marx, “Exzerpte aus Justus Liebig: Die organische Chemie. . . (Fortsetzung)”, in *MEGA*², Bd. IV/9, Berlin: Dietz, 1991, S. 200.

⑩ Marx, “Exzerpte aus James Anderson: A calm investigation of the circumstances. . .”, in *MEGA*², Bd. IV/4, Berlin: Dietz, 1988, S. 64; Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, S. 202–204.

⑪ Marx, “Exzerpte aus James Anderson: An inquiry into the causes. . .”, in *MEGA*², Bd. IV/9, Berlin: Dietz, 1991, S. 119.

地租理论中，李嘉图认为可用的农业土地是有限的，作为人口增加和粮食需求增加的结果，在长时段内需要更多的资本投入到生产力更弱的土地上。新投入的资本为了生产一定数量的农产品需要更多的劳动量，在最有利的情况下，农产品的价格会随着更不丰产的土地的耕种而上涨；这会允许资本家获得那种作为地租的剩余价值^①。斋藤表明马克思在研究了李比希之后放弃了自己的乐观主义。如此看来，马克思只是简单沿袭了李比希的观点转变：与马克思1850年研读过的乐观主义著作《农业化学》第四版（1842）不同，李比希在这本书的第七版（1862）中引入了一个颇为悲观的观点，对此马克思在1860年代也做了研究。李比希在这里使用“掠夺文化”来表示资本主义生产方式下的农业化学实践所造成的新陈代谢断裂和生态灾难^②。斋藤认为，自然与社会之间的新陈代谢断裂证实了马克思具有一种关于自然中的矛盾的概念，其生态学证明了这一点^③。因此，我们可以认为马克思与恩格斯的思想站在很接近的一条线上^④。

四、结 论

对于马克思的自然科学探索，德国MEGA研究的一般特点是聚焦于马克思素被遗忘的跨学科路径的动机和意图。关于马克思的黑格尔主义和亚里士多德主义、经验主义和辩证法或哲学与科学关系的哲学争论，引起不同的观点。指望这些争论在不久的将来会得到解决是不太可能的。其中，最不易得到解决的问题之一是，马克思后期对矿物学、化学、地理学的自然科学研究，特别是其1880年代的数学研究是否变了一种属于自己的研究领域？如果是的话，达到何种程度？这个领域的很大一部分争论局限于马克思恩格斯已出版的手稿，但这里还有大量东西隐藏在这些手稿中没有得以发表。马克思1856-1866年间对李比希农业化学的研究，对杜林或拉韦尔尼（Lavergne）的人口与农业研究的论战^⑤，1867-1868年间对波佩（Johann Heinrich Poppe）的数学史、弗拉斯（Carl Fraas）的气候学与地理学或莫顿（John Morton）的土壤与农业科学的研究^⑥，1868-1878年间对弗拉斯植物学与矿物学、胡尔别科（Franz Xaver von Hlubek）的农业科学的研究^⑦，1876年对施来登的动植物生理学、兰克与赫尔曼（Ludimar Hermann）的人类生理学的研究^⑧，仍然在等待MEGA编辑和出版。这些肯定都是未解之谜缺失的环节，而它们就马克思恩格斯的思想历程所能提供的新东西肯定又会引起新的质疑、问题和争论。

（责任编辑 已 未）

① Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, S. 161-162.

② a. a. O., S. 187.

③ Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus, 2016, p. S; Kohei Saito, "Marx' Fraas-Exzerpt und der neue Horizont des Stoffwechsels", in *Marx-Engels-Jahrbuch* 2014, S. 119.

④ Kari Väyrynen, "Ökologische Wende der Geschichte: Marx, Engels und die naturwissenschaftliche Diskussion über die Bodenfruchtbarkeit", in *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana* 10, S. 365.

⑤ *Marx-Engels Papers*, IISH B106.

⑥ *Marx-Engels Papers*, IISH B107.

⑦ *Marx-Engels Papers*, IISH B112.

⑧ *Marx-Engels Papers*, IISH B130.

重建马克思的政治经济学批判之路

——MEGA² 第二部分对德国马克思研究的理论促进

张义修

【摘要】 MEGA² 第二部分不仅出版了一大批新的马克思经济学手稿，而且分别出版了马克思的原始手稿和恩格斯的编辑稿，为《资本论》的比较研究提供了文献基础。德国学者利用这些新的文献资料，对马克思政治经济学批判的思想历程进行重新界定和分期，如提出马克思有过《政治经济学批判》和《资本论》两个写作计划，而相关手稿的归属也被重新界划。在对比马克思和恩格斯手稿基础上，德国学者强调，马克思的经济学批判方法论是关系性而非实体性的，他的经济学首要的是逻辑性、抽象性，而非历史性、实证性。这对于我们利用 MEGA² 做好马克思主义思想史研究具有一定借鉴意义。

【关键词】 马克思；MEGA²；资本论；政治经济学批判

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0015-06

作者简介：张义修，辽宁大连人，南京大学-柏林洪堡大学联合培养哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系助理研究员、马克思主义社会理论研究中心研究人员。

《资本论》是马克思一生中倾注最多心血的理论著作，而政治经济学批判是其毕生理论探索的核心课题。随着新历史考证版《马克思恩格斯全集》（*Marx-Engels-Gesamtausgabe*，以下简称“MEGA²”）第二部分“《资本论》及其前期文本（*Das Kapital und Vorarbeiten*）”的出版，人们得以看到马克思及恩格斯准备、写作、修改和编辑《资本论》的全部现存手稿，这为研究马克思的《资本论》及其政治经济学批判提供了空前完整的文献基础。凭借母语的优势，德国的马克思研究者紧跟 MEGA² 的出版进度，利用新的文献资料，提出了一些新观点、新思路，带动了国际学界对相关问题的研究，对于我们利用 MEGA² 做好马克思主义的思想史研究具有一定的借鉴意义。

一、MEGA² 第二部分提供的新文献

这里首先简要介绍一下 MEGA² 第二部分出版的文献情况。该部分共 15 卷，自 1976 年开始出版，至 2012 年全部出齐。其中第 1-4 卷依次出版马克思的 1857-1858 年经济学手稿、1858-1861 年经济学手稿及著作、1861-1863 年经济学手稿、1863-1868 年经济学手稿；第 5-10 卷分别是《资本论》第 1 卷的德文、法文和英文的 6 个代表性版本；第 11-13 卷依次出版马克思《资本论》第 2 册的 1868-1881 年手稿、恩格斯对该册的编辑稿和最终出版的《资本论》第 2 卷；第 14-15 卷出版了马克思《资本论》第 3 册的 1871-1882 年手稿、恩格斯相关的编辑文稿以及最终出版的《资本论》第 3 卷。为说明其中的新文献，特制作简表如下：

MEGA² 第二部分及中文版《马克思恩格斯全集》对应收录情况

卷次	收录内容	中文1版收录情况	中文2版收录情况
1	1857 - 1858 年经济学手稿	第 12、46 卷 (大部分)	第 30 - 31 卷
2	1858 - 1861 年经济学手稿及著作 (含《政治经济学批判》第一分册)	第 13、46 卷 (大部分)	第 31 卷
3	1861 - 1863 年经济学手稿	第 26、47、48 卷 (大部分)	第 32 - 37 卷 (未出齐)
4	1863 - 1868 年经济学手稿	第 16、49 卷 (少部分)	待出版
5	《资本论》第 1 卷德文第一版	第 49 卷 (附录)	第 42 卷
6	《资本论》第 1 卷德文第二版	无	无
7	《资本论》第 1 卷法文第一版	第 49 卷 (片断)	第 43 卷
8	《资本论》第 1 卷德文第三版	无	无
9	《资本论》第 1 卷英文第一版	无	无
10	《资本论》第 1 卷德文第四版	第 23 卷	第 44 卷
11	《资本论》第 2 册 1868 - 1881 年手稿	第 50 卷 (片断)	待出版
12	《资本论》第 2 册恩格斯编辑稿	无	无
13	《资本论》第 2 卷德文第一版	第 24 卷 (收录德文二版)	第 45 卷 (收录德文二版)
14	《资本论》第 3 册 1871 - 1882 年手稿 《资本论》第 3 册恩格斯编辑稿等	无	待出版
15	《资本论》第 3 卷德文第一版	第 25 卷	第 46 卷

概括地讲, MEGA² 新出版的马克思经济学手稿, 具体包括以下内容:

一是 1857 - 1861 年期间的少量经济学手稿。例如, 1858 年写作的《金称量机》, 属于《政治经济学批判 (1857 - 1858 年手稿)》的最后部分; 再如, 1859 年马克思为撰写《政治经济学批判》第 2 分册而编制了一份《引文笔记》(暂未发表), 在此基础上, 1860 年初马克思编制了一份《引文笔记索引》, 这是马克思整理自己笔记中的核心思想、梳理关于资本的论述思路的一份手稿。这部分新文稿已经在中文 2 版中发表。

二是 1861 - 1863 年期间的部分手稿。《1861 - 1863 年经济学手稿》中许多内容是在 MEGA² 中首次出版的, 但由于发表较早, 此前基本已经收录在中文 1 版当中。其中, MEGA² 第二部分第 3 卷第 5 册中收录的《资本和利润》一章引起一定争议: 这一部分曾发表于中文 1 版第 48 卷, 但中国、日本、德国的一些学者认为 MEGA² 编者判定的写作时间有误^①, 因此中文 2 版重新调整了《1861 - 1863 年经济学手稿》的顺序, 并把一些引述自《政治经济学批判 (1857 - 1858 年手稿)》的内容、过去作为《剩余价值理论》附录的内容增补到手稿中。

三是《资本论》的直接性手稿, 主要是 1863 - 1882 年期间马克思为《资本论》第 2、3 册写下的几十份篇幅不一的手稿, 此外还有 1871 - 1872 年期间《资本论》第 1 卷的补充修改手稿。这一部分手稿大多尚无中译文。^② 以上手稿的问世, 刷新了对马克思晚期经济学手稿的思想史分期, 为完整

① 杨金海主编:《马克思主义研究资料》第 6 卷, 北京: 中央编译出版社, 2013 年, 第 233—257 页。

② 徐洋:《试论〈马克思恩格斯全集〉历史考证版 (MEGA²) 第二部分的主要内容和学术价值》,《马克思主义与现实》2013 年第 5 期。

地理解马克思的政治经济学批判历程奠定了基础。

此外，MEGA²的另一大贡献是独立发表了《资本论》第1卷的6个代表性版本，并且在《资本论》第2、3卷的正式版本之外，独立发表了相应的马克思的原稿和恩格斯的编辑文稿，这些文本将为《资本论》的比较研究提供重要的文献基础。下面，笔者将从新出版的经济学手稿和《资本论》的编辑过程两个方面，分别介绍德国学者的相关研究进展情况。

二、重新理解马克思的政治经济学批判历程

就手稿的部分而言，在以往的研究中，人们已经习惯于将《资本论》视为马克思后期的政治经济学批判的唯一集合性成果，而将《1857-1858年经济学手稿》、《1861-1863年经济学手稿》和《1863-1865年经济学手稿》视为《资本论》的“三大手稿”。起初，MEGA²正是基于这种思路，将以上手稿和《资本论》一并放在MEGA²的第二部分集中出版。尽管学界早就知道，马克思的写作计划存在发展和变化，但以往的研究往往采取目的论式的姿态，将这种变化视为《资本论》计划逐渐成熟的过程，并据此面对马克思的全部手稿。然而，随着文献的完整呈现，特别是马克思1865年以后手稿的完整呈现，德国的MEGA²研究者们越发意识到，这种将一切归结于《资本论》的线性解读模式以及“三大手稿”的传统界划并不准确。在他们眼中，MEGA²第二部分的出版，带来的绝不仅是《资本论》创作史的全貌，更是重建马克思后期政治经济学批判道路的崭新可能。

其一，对于马克思后期政治经济学批判的思想分期问题，MEGA²第二部分主要负责人卡尔-埃里希·福尔格拉夫（Carl-Erich Vollgraf）、MEGA²研究专家罗尔夫·黑克尔（Rolf Hecker）等认为，19世纪50年代之后，马克思先后产生了两个相互关联但并不一致的写作计划：一是《政治经济学批判》计划，该计划发端于《1857-1858年经济学手稿》中的《导言》，并在1858年上半年发展为“六册计划”，1859年出版的《政治经济学批判》第一分册是其成果；二是《资本论》计划，该计划不是对“六册计划”的线性发展或取代，而是在1863年初成形的一个新的写作计划，后来演变为“三卷四册”的构想。因此，1857年之后的手稿应该被理解为分属于这两个计划：一方面，《1857-1858年经济学手稿》和《1861-1863年经济学手稿》中的绝大部分不是《资本论》的手稿，而是前一计划中的《政治经济学批判》的手稿；另一方面，1863-1882年的大量手稿（而非仅仅是《1863-1865年经济学手稿》）则属于《资本论》手稿。^①黑克尔强调，只是到了1863-1865年这段时间，马克思才实际地为《资本论》的第2、3册写下第一份系统性的手稿。在《资本论》第1卷出版后，马克思又不得不花时间去调整第1卷中价值形式理论的表述方式，并且参与《资本论》第1卷法文版的出版工作，当时他关于《资本论》后续几卷的写作则始终困难重重。对马克思本人而言，1864-1865年所写作的那些手稿绝不像后来我们看到的那样，直接可以用于《资本论》的第2、3卷。事实上，直到19世纪70年代，马克思的经济学研究仍然在向前推进，这一时期的手稿也是《资本论》手稿中十分重要的组成部分。^②关于《政治经济学批判》的六册计划，福尔格拉夫甚至提出《政治经济学批判》第一分册的出版也不代表马克思严肃地考虑过六册计划的实现，其理由是：不仅后来马克思没有打算实现这一计划（他在《资本论》创作期间对此绝口不提，没有任何打算付诸实践的证据），而且即便在当时马克思提及“六册计划”的相关文本中，他也只是聚焦于第一分册的内容。因

① [德] C. E. 福尔格拉夫、付哲、张凤凤：《对〈资本论〉的新认识——写在MEGA²第2部分结束之际》，《马克思主义与现实》2014年第3期。Rolf Hecker, “Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des Kapital”, in *Kapital. doc*, Hg. Elmar Altvater u. a., Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999, S. 224.

② Rolf Hecker, “Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des Kapital”, in *Kapital. doc*, Hg. Elmar Altvater u. a., Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999, S. 224-227.

此，“六册计划”的提出更可能是马克思为迎合出版商而使用的策略性手段。^①

其二，与思想分期直接相关的，是大量经济学手稿的文本分期和定性。米夏埃尔·海因里希（Michael Heinrich）也主张将《1857-1858年经济学手稿》和《1861-1863年经济学手稿》归为《政治经济学批判》计划手稿。也就是说，1857年至1863年初是马克思按照“六册计划”创作《政治经济学批判》的时期，其中包括了三份重要的文献：《政治经济学批判（1857-1858年手稿）》、《政治经济学批判》第一分册（1859年）、《政治经济学批判（1861-1863年手稿）》。^②事实上，不仅MEGA²是按照《政治经济学批判》计划来命名这三份手稿的，而且《马克思恩格斯全集》中文2版也是这样命名这三份手稿的。同时，海因里希根据MEGA²的新资料，进一步具体划分了《资本论》创作的三个阶段：1. 1863-1865年间《资本论》第1册仅存的手稿及第2、3册的第一稿（见MEGA²第二部分第4卷中的第1、2册），应为马克思《资本论》的第一份草稿；2. 1866-1871年间《资本论》第1卷的修订稿、第2册的第二稿以及第2、3册的若干片断稿（见第4卷第3册、第5卷、第11卷），可视为《资本论》创作的第二阶段的手稿；3. 1871-1881年间《资本论》第1卷的修改稿和第2、3册的若干片断稿（见第6、7、11、14卷），则是《资本论》的第三稿。^③

根据以上观点，参照MEGA²关于相关手稿写作时间的说明，可以这样概括马克思进行政治经济学批判的历程：1857-1858年，马克思开始为《政治经济学批判》创作手稿。他先写了《导言》（后于1903年发表），然后写了最初的分章节的草稿。这部草稿在1939-1941年首次发表，标题为《政治经济学批判大纲》，也就是中文2版《马克思恩格斯全集》中的《政治经济学批判（1857-1858年手稿）》。《导言》和《政治经济学批判（1857-1858年手稿）》构成了马克思1857-1858年一系列经济学手稿的核心内容。1858年，马克思决定把《政治经济学批判》分为六册，并开始写作第一分册，现存手稿为第二章初稿片段和第三章开头部分的手稿。1859年，《政治经济学批判》的第一分册出版。1861年8月，马克思继续写作第二分册。此前，他完成了相关的《资本章计划草稿》和一些索引、提要。这一次研究和写作的范围不断扩大，最终留下了23个笔记本的《1861-1863年经济学手稿》。1862年底至1863年初，马克思确立了新的《资本论》写作计划，此后开始围绕《资本论》第1-3册进行写作。写作并不是按顺序进行的，马克思很可能是在1863年7月至1864年夏天期间写了第1册，然后按第3册、第2册、第3册的顺序继续写作，到1865年告一段落。大约1866年初，马克思重新整理第1册的手稿，为出版做准备。1867年《资本论》第1卷出版后，1867-1868年，马克思又对第3册开头部分进行反复修改，围绕利润率、地租等留下若干份手稿。1867-1870年期间，马克思还对第2册进行反复修改，留下一份新的相对完整的第2册手稿及若干片段稿。19世纪70年代初，由于《资本论》第1卷再版以及个人健康等原因，马克思一度中断了第2、3册的写作。后来，马克思断续留下若干份小篇幅的手稿，涉及地租、剩余价值率、利润率、资本周转、利息等问题，但他始终没有完成第2册的整体修改，也始终没能系统重写60年代留下的第3册的主手稿。直到1881年，马克思还在反复地修改第2册第一篇的内容。

与以上问题相关的还有《资本论》第4册“理论史”的问题。MEGA²提供的文献事实表明，马克思直到去世之前都在围绕未完成的《资本论》第2、3册进行写作，从未真正动笔写第4册。因此，将《1861-1863年经济学手稿》中的部分内容抽出来，直接构成《资本论》第4册《剩余价值理论》的做法，并不符合马克思真实的写作分期和创作过程。

① Carl-Erich Vollgraf, “Nun also wieder der Sechs-Bücher-Plan? Über die Perspektivlosigkeit einer Legende”, in *Beiträge zur Marx-Engels Forschung Neue Folge* 2013, Hamburg: Argument, 2015, S. 7-12.

② *Karl Marx-Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Hg. Rahel Jaeggi, Daniel Loick, Berlin: Akademie, 2013, S. 137-138.

③ *Karl Marx - Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Hg. Rahel Jaeggi, Daniel Loick, Berlin: Akademie, 2013, S. 138.

三、重新理解马克思政治经济学批判的方法论性质

除了新出版的手稿引发关于马克思创作历程的新判断之外,《资本论》第2、3册原稿和恩格斯的编辑稿、刊行稿的同时问世也引起德国学者的关注。这些文献不仅展现出《资本论》背后隐藏的马克思恩格斯关系问题,而且直接使《资本论》一跃成为马克思恩格斯关系问题研究中最重要文本。托马斯·马克思豪森(Thomas Marxhausen)为《马克思主义历史考证词典》撰写了“《资本论》的编辑”词条,细致梳理了马克思和恩格斯对《资本论》的编辑历程。^①围绕恩格斯在编辑中的得失,MEGA²的编辑者和研究者也形成深入细致的讨论。^②总体而言,他们并不简单否定马克思理论的价值或恩格斯对《资本论》所作的贡献,而是希望借此激活对马克思主义相关理论的新探索。所以,问题的重点不在于马克思和恩格斯的思想关系,而在于重新理解马克思的政治经济学批判的方法论,以及相关的若干理论问题。具体表现在以下三个方面:

其一,新出版的文献进一步凸显了马克思的经济学批判方法论是关系性而非实体性的。沃尔夫冈·弗里茨·豪格(Wolfgang Fritz Haug)通过对《资本论》第1卷不同版本的比较研究发现,马克思在《资本论》第1卷第二版中提出:“在诸商品(Waren)的交换关系或交换价值中表现出来的共同东西(Gemeinsame),也就是商品的价值(Werth)。”^③这里的商品概念是复数。在马克思这里,价值并不像李嘉图的理论中那样,表现为单个商品所具有的实体性的东西。然而,不知为何,复数的“商品”却在后来恩格斯编辑《资本论》第1卷第三、四版时被改成了单数。^④豪格强调,马克思所理解的价值不是某种抽象概念,而是在商品交换关系中呈现出来的东西。这正是马克思超越李嘉图的地方。正如费尔巴哈把上帝归结为人的本质那样,政治经济学将价值归结为劳动。而马克思的贡献在于,不仅说明了人的本质何以表现为上帝,而且说明了劳动何以通过商品和商品之间的关系表现为价值。这就是价值形式理论的意义所在。就此而言,“对它的分析成了政治经济学批判的哲学精要”^⑤。另外,也有学者发现,马克思在手稿中曾提到,资本主义生产方式的矛盾在于它使生产力绝对发展的趋势,这种发展会不断地与资本在其中运动的“独特的生产关系(spezifischen Produktionsverhältnissen)”^⑥发生冲突。而恩格斯在编辑《资本论》第3卷时,将这里的“生产关系”改成“生产条件(Produktionsbedingungen)”^⑦。这在一定程度上淡化了马克思的关系性的批判方法论特质。

其二,通过对马克思原稿和恩格斯编辑稿的对比,一些学者强调马克思的批判方法论的逻辑性、抽象性,拒绝将马克思的经济学理解为历史性、实证性的理论。海尔姆特·莱希尔特(Helmut Reichelt)援引在MEGA²中首次出版的《政治经济学批判》第一分册的初稿(Urtext)等文献,进一步证明了他一直强调的观点:马克思的批判深层地延伸了黑格尔的辩证法,是一种非主体性的批判,它以概念分析的形式,阐明了主体背后支配性的客观的抽象力量。^⑧他强调,马克思理论中的价值等范畴是“思维之物(Gedankending)”,马克思分析的并不是经验实证层面的商品交换,而是商品被抽象而

① Thomas Marxhausen, “Kapital-Editionen”, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 7/1, Hamburg: Argument, 2008, S. 136 - 158.

② MEGA - Studien, 1994/2, Hg. IMES, Berlin: Dietz, 1995, S. 3 - 55. 杨金海主编:《马克思主义研究资料》第7卷,北京:中央编译出版社,2014年,第549—622、662—684页。

③ Marx - Engels - Gesamtausgabe, II/6, Berlin: Dietz, 1987, S. 72.

④ 豪格:《十三个尝试——对马克思主义思想的再阐释》,朱毅译,北京:东方出版社,2008年,第104—108页。

⑤ 同上,第139页。

⑥ Marx-Engels-Gesamtausgabe, II/4. 2, Berlin: Dietz, 1992, S. 331.

⑦ Marx-Engels-Gesamtausgabe, II/15, Berlin: Akademie, 2004, S. 254.

⑧ Helmut Reichelt. *Neue Marx-Lektüre: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg: VSA-Verlag, 2008, S. 24 - 29, 99 - 101.

呈现为价值对象的过程。^① 针对这一问题，迪特·沃尔夫（Dieter Wolf）基于MEGA²出版的《资本论》第1卷的不同版本，提出了不同的看法。他认为，马克思区分了理论观察视角中作为思维之物的抽象进程，和现实中商品之间形成的物性的社会关系，前者不能涵盖后者。这是马克思的辩证法不同于黑格尔之处，但这点并未被莱希尔特所理解。^② 在马克思方法的逻辑性这点上，还有一个一度引发热议的问题：“简单商品生产”问题。恩格斯在为《资本论》第3卷所写的前言中提出这一说法，并认为马克思的出发点不是资本主义社会的商品，而是前资本主义社会的商品。汉斯-格奥尔格·巴克豪斯（Hans-Georg Backhaus）等学者对此提出批评意见。他们指出，马克思的分析始终面向的是资本主义社会中的商品，而不是作为资本主义生产的历史前提的商品。更重要的是，马克思的分析方法不是经验性、历史性的，而是逻辑性、辩证性的。^③

其三，在危机、信用等经济学理论问题上，德国学者基于MEGA²提供的新文献，开展新的研讨。例如，关于马克思的危机理论，恩格斯在编辑《资本论》第3卷时突出了利润率趋向下降的规律，而这一规律长期以来被视为马克思危机理论的基础。克里斯多夫·亨宁（Christoph Henning）梳理了学界对这一规律的新看法，为它作为马克思危机理论的核心作出新的辩护。^④ 海因里希则认为，亨宁的论证存在前提性的缺陷，即马克思的危机理论是否真的以利润率趋向下降规律作为其不可或缺的前提和最重要的基础。他认为，马克思对危机的思考并不像恩格斯的编辑稿中表现出来的那样，同这一规律具有如此紧密的联系。^⑤ 对比原稿和编辑稿可以发现，恩格斯将马克思原来一章的内容扩为一篇，并划分为三章，而且用“规律的内部矛盾的展开”这样的标题强化了该规律对于危机的意义。从马克思长期研究危机问题的手稿和笔记来看，他并没有形成系统的危机理论，他有可能在讨论不同类型资本的过程中分析其危机现象，或结合信用来讨论危机，而恩格斯的编辑抹去了这些可能性。^⑥ 再如，《资本论》第3卷第五篇用大量篇幅讨论信用问题，而在马克思的原稿中，对信用的分析在《资本论》计划中的理论地位并不清晰，甚至马克思明确指出“分析信用制度……在我们的计划之外”^⑦，恩格斯却将这一部分放入《资本论》，作为第25章，并将句子改为“详细分析信用制度……在我们的计划之外”^⑧。这样的处理，将马克思开放的探索过程改造成了封闭的、定型的结论。^⑨

总体而言，虽然还有很多学者没有意识到使用MEGA²开展研究的意义，但MEGA²第二部分的出版已经推动德国学界的《资本论》研究进入更高学术化水平的新阶段。德国学者基于MEGA²提供的新文献，或者细化和巩固了自己的研究观点，或者突破了传统研究中若干定论的桎梏，重新梳理了马克思的政治经济学批判之路，提出了个性化的新观点和一些不容忽视的新问题。这些事实表明，有效利用MEGA²相关文献开展思想史研究，将有助于我们以更科学、更开放的姿态，一方面走出传统解读模式的目的论式理解，转向更符合历史事实的过程性理解，另一方面更准确地把握马克思思想发展的内在逻辑，实现学术清理基础上的思想史重建。

（责任编辑 已 未）

① Helmut Reichelt. *Neue Marx-Lektüre: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg: VSA-Verlag, 2008, S. 159 – 160.

② Dieter Wolf, Heinz Paragenings. *Zur Konfusion des Wertbegriffs: Beiträge zur "Kapital" – Diskussion*, Berlin: Argument, 2004, S. 32.

③ Hans-Georg Backhaus. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, Freiburg: Ça ira, 1997, S. 131; *Historisch-Kritisches Wörterbuch Des Marxismus*, Band 3, Hg. Wolfgang Fritz Haug, Berlin: Argument, 1998, S. 119ff.

④ *Marx-Engels-Jahrbuch 2005*, Hg. Internationale Marx-Engels-Stiftung, Berlin: Akademie, 2006, S. 63 – 85.

⑤ *Marx-Engels-Jahrbuch 2006*, Hg. Internationale Marx-Engels-Stiftung, Berlin: Akademie, 2007, S. 49.

⑥ *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Hg. Rahel Jaeggi, Daniel Loick, Berlin: Akademie, 2013, S. 130 – 131.

⑦ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, II/4. 2, Berlin: Dietz, 1992, S. 469.

⑧ 《马克思恩格斯全集》中文2版第46卷，北京：人民出版社，2003年，第450页。

⑨ *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Hg. Rahel Jaeggi, Daniel Loick, Berlin: Akademie, 2013, S. 131 – 132.

对 MEGA 历史上三个编辑原则的比较

李乾坤

【摘要】比较分析 MEGA 历史上三个不同的编辑原则，有助于我们更好地理解和使用 MEGA。梁赞诺夫为 MEGA¹ 制定了完整性、遵循原文、发展史的文本编排顺序等基本编辑原则，但却没有专门制定详细的编辑方针和指南；狄茨版 MEGA² 的编辑原则总体上继承了 MEGA¹ 版原则，在四个方面对其作出推进和发展；阿卡德米版 MEGA² 在编辑原则上最突出的特征就是国际化与去意识形态化，但后一原则更多只是另一种意识形态的宣言。对于三个编辑原则的比较分析，将祛除对 MEGA 的同质性理解。

【关键词】MEGA；狄茨版 MEGA²；阿卡德米版 MEGA²；编辑原则

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0021-07

作者简介：李乾坤，南京大学-柏林洪堡大学联合培养哲学博士，（南京 210023）南京大学马克思主义学院助理研究员。

我国学界以往对 MEGA（《马克思恩格斯全集》历史考证版）历史的研究，常常将 MEGA 视作一个同质性的对象，而较少考虑到它在历史上不同阶段的不同特征。MEGA 的编辑原则，是把握 MEGA 这一伟大工程的重要切入点。MEGA 在历史不同时期共形成三个不同的编辑原则：1927 年 MEGA¹ 编辑原则，1972/1976 年狄茨版 MEGA² 编辑原则，1993 年阿卡德米版 MEGA² 编辑原则。^① 这三个编辑原则之间存在着继承发展关系，也存在一些重要转变。本文将对这三个编辑原则进行比较研究，从而为我们科学地评断 MEGA 的学术价值，利用 MEGA 开展学术研究提供前提条件。

在正式进入三个编辑原则的探讨前，我们有必要对“编辑原则”（Editionsprinzipien）、“编辑方针”（Editionsrichtlinien）和“编辑指南”（Redaktionsrichtlinien）这三个名词作出区别。编辑原则作为统称，是指编辑的理念和指导思想。编辑方针是版本的总体情况，特征、内容、划分、正文卷和副卷的展现方式、索引、修改过程展现原则等。可以说，方针的制定与修改反映了原则及其变化。编辑指南则是从纯技术角度对方针的具体实现手段。1976 年编辑原则中一部分为“编辑指南”，1992 年称作“运用编辑方针的指导”。编辑原则是制定编辑方针和编辑指南的纲领，但 MEGA 在不同时期都未专门撰写成文的“编辑原则”，需要通过前言、编辑方针和编辑指南乃至 MEGA 编辑的实现情况来进行凝练和总结。

一、MEGA¹ 编辑原则

MEGA¹ 与梁赞诺夫这个名字几乎不可分离。梁赞诺夫在推进 MEGA¹ 的编辑出版工程的贡献，一

^① 我们可以按照出版机构的不同，将这之前的 MEGA² 称作“狄茨版 MEGA²”（由东德马列主义文献权威性出版社 Dietz Verlag 出版），将在这之后的称作“阿卡德米版 MEGA²”（由德国专业性学术出版社 Akademie Verlag 出版）。

方面是发现、搜集、整理了大量的马克思恩格斯文献遗产，另一方面是为MEGA¹的编辑出版奠定了基本原则，也为整个MEGA赋予了灵魂。

和MEGA²相比，MEGA¹并未编写一份总体的详细的编辑方针，只是在1927年形成过一份“马克思恩格斯通信集索引编制指南”。但是梁赞诺夫曾多次强调过他所计划的编辑原则，这最初体现在他和奥地利社会民主党人马克斯·阿德勒和奥托·鲍威尔等人共同拟定的“维也纳方案”。“维也纳方案”在历史上第一次提出“主办一套符合一切科学要求的、绝对完整的、系统编排的、可以与手稿以及马克思著作的各个不同版本相对照的、附有导言和内容丰富的索引的马克思著作全集”^①。这既是编辑出版MEGA的一个宣言，也是MEGA编辑原则的初步阐述。科学性、完整性的基本原则已经得到体现，梁赞诺夫甚至还设想可与其他版本进行对照、附有导言和索引这样的具体编辑方针。

1923年11月20日，梁赞诺夫在莫斯科社会主义学院就马恩文献流传情况做报告。在这里，他对第二国际对待马克思恩格斯遗著处理的轻率态度和不科学的方法进行尖锐批评，描绘了他所构想的马恩全集的状况。^②例如，他批判梅林编辑的《马克思恩格斯拉萨尔遗著集》在马克思恩格斯文献收录原则上的模糊性，抨击伯恩斯坦和梅林在编辑《马克思恩格斯通信集》过程中对通信内容的任意裁剪。这些批判折射出梁赞诺夫理想的《马克思恩格斯全集》的编辑原则。在此两年后，梁赞诺夫在与法兰克福社会研究所和德国社会民主党的合作下，正式开启了MEGA¹的编辑出版工作。

MEGA¹的编辑原则最集中体现在梁赞诺夫1927年撰写的MEGA¹第1卷前言中。在这里，梁赞诺夫首先较为全面地回顾了历史上各个计划编辑和已经编辑的马克思恩格斯文集的问题。这些计划大部分是在第二国际的圈子内进行的，例如1850年贝克尔的马克思“文集”计划，恩格斯在19世纪90年代的马克思“全集”计划，以及《马克思恩格斯和拉萨尔遗著集》等。这些文集的总体缺点是不完整性及不忠实原文。

在梁赞诺夫所阐述的编辑原则中，首先就是“忠实地再现原文”。只有忠实地再现原文，才能为马克思和恩格斯的研究提供科学的基础。所谓忠实再现原文，首先体现在完整性。梁赞诺夫主张“通过清晰的编排，准确地再现马克思和恩格斯的全部思想遗产”^③，指出MEGA应当“提供的是……全部以手稿形式遗留下来的未发表过的著作、全部未发表过的文章和未完成稿”，“除了发表马克思和恩格斯本人的全部书信外，还发表第三者写给他们的全部书信”，“全部著作和书信都以原著文字发表”^④，“在再现正文时把重点放在根据原意准确提供原文上，避免任何主观的插入和解释”^⑤。忠实原文的写作情况，收录全部著作、文章和手稿，梁赞诺夫所奠定的这两个最重要的基本原则，堪称MEGA的灵魂。

在MEGA收录文献的编排顺序上，梁赞诺夫主张的是一种区别于严格的编年顺序和逻辑顺序“发展史”顺序：“我们没有采用严格按时间顺序的原则……也没有按照逻辑上的互相关系，按照学科和专题来划分。这两个原则在某种程度上结合起来是必要的，尽管有偏离严格的时间顺序的地方，但发展史的观点仍起主导作用。”^⑥我们后文会看到，MEGA¹这一“发展史”顺序是区别于MEGA²的，这一顺序也深刻影响了此后的39卷版《马克思恩格斯全集》的编排。此外，梁赞诺夫将MEGA的结构划分为三部分：1. 除《资本论》外的著作；2. 《资本论》及其手稿；3. 通信；此外，还另有名目索引和人名索引。在MEGA¹的出版体量上，当时梁赞诺夫的规划是最少40卷。这可以看作是之后MEGA出版的基本构架。

除以上这些编辑原则外，梁赞诺夫还确定了MEGA¹每一卷前言的撰写原则。每一卷的前言，是

① 转引自赵玉兰：《梁赞诺夫与〈马克思恩格斯全集〉历史考证版的渊源》，《中国社会科学》2010年第6期。

② [苏] 大卫·梁赞诺夫：《马克思和恩格斯文献遗产研究的最新进展》，李乾坤译，《江苏社会科学》2017年第1期。

③④⑤⑥⑦ 《马克思主义研究资料》第29卷，北京：中央编译出版社，2015年，第221页，第221页，第225页，第221页，第225页。

MEGA 全部马克思恩格斯文献之外的最主要的由他人写作的部分，具有提纲挈领的关键作用。梁赞诺夫对这一前言的定义是：“各卷的前言一般说明各个著作的写作原因和产生史；介绍研究的成果并且就编辑上的处理作出说明……前言的最主要的使命是为全面研究马克思、恩格斯这一目的奠定第一个而且是最重要的客观基础，也就是说，以科学上无可指摘的形式和顺序再现两位经典作家著述方面的全部业绩。”^①前言部分的地位和意义，将在 MEGA 后面的编辑原则之中看到。

梁赞诺夫的 MEGA¹ 编辑原则，就是将 MEGA¹ 作为提供马克思和恩格斯完整思想体系通过完整、尊重原文的方式再现出来。这种再现，要避免任何主观性的插入和解释，将其原原本本展现给人们。梁赞诺夫的这一基本编辑理念，为之后的全部 MEGA 工程所基本坚持。与此同时，MEGA¹ 作为一个伟大工程的初步探索，再加上当时人力物力各方面的限制，就这一编辑原则的实现情况而言，存在着一系列问题。其中，最重要的就是因为缺乏一个系统、全面、科学的编辑方针和指南，因此在编辑的体例、现代化处理和统一化程度上有很大问题。另一个重要问题是，MEGA¹ 所确立的“发展史的编辑顺序”，完全不同于严格的编年史顺序，发展史的编排顺序，不可避免地要求编辑者在编排文献时，以既有的对马克思恩格斯思想发展的理解干预文献编排。

二、狄茨版 MEGA² 编辑原则

民主德国和苏联在 20 世纪 50 年代末就开始酝酿重启 MEGA 工程。与 MEGA¹ 不同，MEGA² 从一开始就制定了明确、具体的编辑方针和编辑指南，这就是 1972 年版编辑方针（Editionsrichtlinien）。MEGA² 在编辑出版过程中，对这一编辑方针进行多次讨论和修订，最终形成 1976 年编辑方针。

在具体考察这一编辑方针所体现出的编辑原则之前，需要注意 MEGA² 产生的现实论战性历史背景。正如同梁赞诺夫编撰 MEGA¹ 的一个重要初衷是为反对第二国际的理论家们对马恩文献不负责任的出版一样，MEGA² 的产生同样有非常关键的历史背景，这就是同 20 世纪五六十年代达到高潮的西方马克思主义以及西方马克思学争夺话语权。这是既往国内 MEGA 研究中很少被人注意的。在 1975 年出版的 MEGA² 第一部分第一卷的前言，也就是全部 MEGA² 的总的序言中，编辑委员会强调了这一论战性背景。这一序言指出，西方资产阶级思想家在马列主义经典文献上进行“投机”，“频频公布马克思、恩格斯和列宁的原文，并有倾向地予以选择出版，或者加上反马克思主义的前言和评注”^①。正是在对这些经典文献的扭曲利用之上，西方资产阶级思想家“把马克思青年时代的著作同马克思成熟时期的著作对立起来，或者把马克思和恩格斯的思想同列宁的思想对立起来。另一些人则虚构马克思、恩格斯和列宁的学说同当代共产主义运动的理论与实践的对立，或者宣传马克思主义是‘多元论’的错误观点”^②。这份序言指出，这些资产阶级思想家的目的，就是要将经典作家的著作虚构为一种自由主义性质的抽象人本主义，从而将其与共产主义运动和实践向对立，彻底否定马克思主义的革命性。面对来自西方资产阶级学界的挑战，狄茨版 MEGA² 的序言指出：“照原稿语句出版一部科学的马克思恩格斯全集，具有特殊的意义。它将为进一步地透彻研究马克思主义的理论与历史，为所有国家以各种语言出版科学共产主义创始人著作的其他版本提供一个坚实基础。”^③ 可见，MEGA² 的问世有明确的思想史背景，其对完整性、科学性的要求，脱离不了这一大背景。

接下来看狄茨版 MEGA² 的编辑原则。它总体上和梁赞诺夫确定的 MEGA¹ 的基本原则即完整性（Vollständigkeitsprinzip）、遵从原文（Originalsprachigkeit）保持一致。“MEGA 应将科学共产主义奠基

① 《新版马克思恩格斯全集出版前言》，燕宏远译，《哲学译丛》1978 年第 5 期。

② 《新版马克思恩格斯全集出版前言》，燕宏远译，《哲学译丛》1978 年第 5 期。

③ 《新版马克思恩格斯全集出版前言》，燕宏远译，《哲学译丛》1978 年第 5 期。

人的文献遗产完整地、按照原始语言地，并在符合各方面科学要求的前提下进行编辑……”^① 在继承MEGA¹的基本原则的同时，狄茨版MEGA²也对这一原则做了完善和推进。这体现在四个方面：

第一，狄茨版MEGA²对MEGA的性质进行明确定位。在这一定位中，MEGA首先对既有和过去的马恩著作集进行扩充，提供科学研究的版本，“新版的MEGA不仅可以在量上扩充现存的和正在编辑的著作集，尤其提供了一个满足科学研究需要的相应版本”^②。其次，MEGA是其他一切马恩原著读本的文本依据。“MEGA是为进一步的研究和多种多样的阅读及学习版本提供全面、准确的文本依据。”^③MEGA²编者还特别指出：“MEGA作为一部历史考证版全集的特征和科学价值在第二部分，即《资本论》及其手稿部分体现得尤其明显。”^④对MEGA²的定位，符合当时马恩文献的编撰状况和社会、学术研究需要，是对梁赞诺夫所构想的MEGA定位的具体化和时代化。

第二，狄茨版MEGA²为每一卷增加了副卷（Apparat），用以再现修改过程（Textentwicklung）。在保证MEGA的完整性和遵从原文性之外，忠实地再现马克思恩格斯文本形成过程中的修改过程，是狄茨版MEGA²对编辑原则的进一步推进。这无疑是一项巨大的挑战。狄茨版MEGA²直面这一艰巨的任务，要求“在MEGA中，所有著作从第一稿到最后一稿，只要流传下来了，就要完整地收入”^⑤。因此，增加副卷以展现全部异文和注释，是实践MEGA完整性和科学性原则的重要表现。通过副卷对全部修改过程的再现，“将以最直观的形式展现马克思和恩格斯的工作方法，以最为详实的完整性和准确性再现马克思主义的产生和发展过程”^⑥。

第三，在狄茨版MEGA²的结构划分上，在MEGA¹“除资本论以外的著作、资本论及其手稿、通信”的三部分划分基础上，又增加一部分。新增部分就是第四部分马克思和恩格斯遗留下来的大量摘录、笔记和批注。四部分的划分结构成为MEGA²的重要特征。狄茨版MEGA²的编者论述了四部分划分的合理性。这种划分区别于“资产阶级马克思主义家”将马克思的著作按照学科分为哲学、经济学、社会政治学的划分方式，而将马克思恩格斯的著作作为一个统一的整体来看待。^⑦在计划出版的体量上，从梁赞诺夫规划的40卷左右，增加到100卷以上。

第四，狄茨版MEGA²在编辑顺序上，区别于梁赞诺夫为MEGA¹确立的“发展史顺序”，而采取了“编年顺序”。“MEGA四部分每一部分都是按照编年顺序划分。”编年所依据的时间是所有文本写作的时间，而非发表的时间。但考虑到马克思恩格斯文献状况的具体特点，这种编年史顺序在具体文本上有所调整：“……马恩1844年8月之前的著作分开排序，此后则在同一编年顺序中排序……编年顺序的原则要比MEGA¹严格，但也并非机械化处理。”^⑧

以上就是狄茨版MEGA²对MEGA¹编辑原则在四个方面的发展、补充和调整。通过这四个方面可见，狄茨版MEGA²的编辑方针在科学性、严谨性和完整性作出长足推进，具有划时代的重要意义。在狄茨版MEGA²编辑原则的实现上，可以分两方面来看。一方面，从计划卷次看，狄茨版MEGA²的计划卷次一再扩张，到1990年时计划为162卷。但最终按照这一原则出版的MEGA²共47卷，其中苏东剧变之前出版43卷，在此之后还有4卷已编辑完成的卷次出版。另一方面，狄茨版MEGA²所出版的卷次保持很高的科学水准，在后来联邦德国科学委员会的评估中，被认为是一部完

① *Marx-Engels-Gesamtausgabe, Einleitung zum Proband, Editionsrichtlinien*, Dietz Verlag, Berlin 1972, S. 5.

② a. a. O., S. 10.

③ a. a. O., S. 10.

④ a. a. O., S. 17.

⑤ a. a. O., S. 11.

⑥ a. a. O., S. 12.

⑦ a. a. O., S. 12.

⑧ a. a. O., S. 13-14.

全符合科学要求的历史考证版全集。^①

三、阿卡德米版 MEGA² 编辑原则

苏东剧变之后，为拯救 MEGA 工程，来自世界各地的学者 1992 年汇聚法国普罗旺斯埃克斯召开会议，探讨继续推进 MEGA 的方案，通过新的编辑方针。1993 年新版 MEGA² 编辑方针发表，自此，MEGA² 进入全新的阶段。一直以来，一些学者忽视或低估了两个版本 MEGA² 的区别，将它们的编辑原则混在一起，混淆了 MEGA² 编辑两个阶段的不同特征。

1993 年的新版编辑方针尽管完全重新起草，但就编辑原则上，坚持了狄茨版的完整性、科学性这两点最重要的基本特征，延续了既有的结构划分和技术操作原则，只是在表述上做了一些调整。同时，对狄茨版的 MEGA² 编辑原则作出重要调整，集中体现在三方面：一是国际化，二是“去意识形态化”，三是缩减卷次。作出缩减卷次的调整的同时，也得出以下决定：坚持 MEGA² 完整性的原则并不意味着全部著作遗产必须无条件以书本形式发表。^② 实际上，这为大幅缩减第四部分的卷次，以及今天对 MEGA² 的数字化出版埋下了伏笔。这三点调整中，第一点很容易理解：狄茨版 MEGA² 的编辑队伍，完全由民主德国和苏联两国学者组成；阿卡德米版 MEGA² 则由来自德、法、俄、日、荷等多国的专家学者共同参与编辑，承担科学顾问角色。

需要注意的是第二点调整，即“去意识形态化”。MEGA² 新版编辑原则中，最重要的一个特征就是明确提出了去意识形态化的主张。这一主张具体是如何表述的呢？1993 年阿卡德米版 MEGA² 编辑方针前言是这样表述的：“国际马恩基金会确立了这一任务，MEGA……将在国际合作之下，不受任何党派政治的影响，作为纯粹的学术著作继续编辑。”^③ 此外，“国际马恩基金会编委会将对编辑方针的评估和可能做的修订作为首要任务。在这其中的首要原则是，考虑到历史的批判的目的，而排除掉政治的意识形态的操控”^④。问题是，阿卡德米版要祛除的意识形态究竟是什么？这种“意识形态的操控”具体体现在狄茨版 MEGA² 的哪里？这个问题在过去一直是一笔糊涂账。前文已回顾狄茨版 MEGA² 诞生的重要思想语境，就是与西方马克思主义和西方马克思学争夺对马克思的解释权，那么狄茨版 MEGA² 是否如一些人以为的，因为某种政治意识形态的干涉，而在科学性上大打折扣呢？

其实，阿卡德米版 MEGA² 编辑原则所要祛除的意识形态影响，根本不是表现在 MEGA² 的正文中，而是集中体现在 MEGA² 每一卷的导言（Einleitung）中。关于这一点，可以在民主德国的专家罗尔夫·德鲁贝克（Rolf Dlubek）的阐述中找到证据：“这种（意识形态的）立场以一种不加掩饰的方式尤其体现在全集的导言中，以及每一卷导言的总结部分。然而它们也或多或少在其他的副卷部分，比如在注释，人物索引和事件索引的概念定义中展现出来。”^⑤ 前文已经回顾了梁赞诺夫的编辑原则，其实每一卷导言的撰写原则，在梁赞诺夫的 MEGA¹ 编辑原则中就已经提出来。阿卡德米版 MEGA² 所要清除掉的，正是在每一卷的导言以及注释、索引之中的具有“意识形态色彩”的表述，而坚持“中立的态度”。

不论是梁赞诺夫的 MEGA¹ 还是狄茨版 MEGA² 编辑原则的导言，其作用首先在于“说明卷次中著作的内容和意义。它对这一著作的产生、传播和影响的历史进行总结，并阐明编辑者所进行的活

① [德] 赫尔弗里德·明克勒：《从柱顶圣人到经典作家——对〈马克思恩格斯全集〉历史考证版（MEGA²）的回顾和前瞻》，徐洋译，《马克思主义与现实》2013 年第 5 期。

② Jacques Grandjonc 和 Jürgen Rojahn, “Der revidierte Plan der Marx-Engels-Gesamtausgabe”, in *MEGA-Studien*, 1995/2. S. 63.

③ Vorwort, *Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz Verlag, Berlin 1993, S. 9.

④ a. a. O., S. 12.

⑤ Rolf Dlubek, “Die Entstehung des zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Solfalt”, in *MEGA-Studien*, 1994/1, S. 100–101.

动。导言的主要任务是，将卷次中的著作放进马克思主义的发展史之中进行排序，在此之上将马列主义的整体性以及马列主义所有组成部分的整体性在一致的、与全集相应的方式展现出来”^①。显而易见，这一导言一定是以马克思主义的立场撰写的。阿卡德米版 MEGA² 要求祛除这一导言，替换为一个“客观中立的”“引言”（Einführung）。在新版编辑方针中，这一引言包括的内容是：“卷次的构成、其划分以及和其他卷次的关系和它内部的划分；选择和排除某些文献的理由；材料的顺序，与文本特殊特征相应的文本考证分析；在文本考证的结果中涉及的编辑决定（例如确定作者、日期、文本再现方式、文本修订、异文标注以及其他编辑上的特殊性）。”^② 然而，在阿卡德米版 MEGA² 的编辑出版中，却出现一个完全违背新编辑原则的事件。2004 年出版的 MEGA² 第二部分第 15 卷副卷，其引言由法兰克福大学的经济学家舍费尔德撰写。这一引言违背了阿卡德米版 MEGA² 的编辑方针，洋洋洒洒地以一篇长文批判了马克思的价值学说，姑且称之为“舍费尔德事件”。这一事件展现出了阿卡德米版 MEGA² “去意识形态化”主张的暧昧性质。^③

去意识形态化的原则，除体现在将导言替换为引言，避免所有注释和索引中的马克思主义表述立场外，还体现在明确在副卷中关于文献产生、传播和影响史的撰写，原则上仅写到马克思恩格斯生前。因而，去意识形态的举措，其实并没有影响阿卡德米版 MEGA² 正文大部分内容的科学性，而对导言等部分的调整更多是一种形式意义。MEGA² 编委会学术顾问、德国政治学家吉尔·盖尔森也认同这一点。他进一步指出，确立“排除政治和意识形态的影响”的原则，仅仅是在形式上区别于以往由官方所编辑的马克思主义经典文献给公众留下的印象。还有学者指出，新版编辑原则高度强调“非政治、非意识形态”的原则，只是在新时期，参与阿卡德米版 MEGA² 的前东德编辑者的一种自保策略。假如真是这样，那我们不能对他们求全责备。所以，或许可以做出这样一个判断：我们不能因为有“意识形态”而贬损 MEGA² 的意义；“去意识形态”的口号也并未给 MEGA² 在实质上增加任何东西。不仅如此，这种去意识形态的口号在落实的时候，也表现出一些暧昧状况。

对编辑原则的第三点调整即压缩卷次，是阿卡德米版 MEGA² 在编辑出版的另一个重要表现。为实现对 MEGA² 卷次的压缩，各国专家提出了多种不同方案。这些方案经过讨论，最终被采纳加以实施的有如下方面。在第一部分，主要采取这样的措施：A. 放弃过去在第一部分中原文印刷两次的做法（例如《1844 年经济学哲学手稿》的呈现）；B. 在第一部分的附录中收入的著作，只有有充分理由的，才全文发表，否则只是摘要地或通过描述的办法加以发表；C. 不再有很长的前言（Einleitung），只有简短的引言（Einführung）；D. 异文表只要理由充分，将进行缩减。MEGA² 第二部分在当时有第 4 卷第 3 册和第 11 - 16 卷未出版，最终的压缩办法，就是将第 11 卷和第 12 卷合并为一卷。对 MEGA² 第三部分的压缩，最终付诸实践的是放弃了附录部分、删去题词部分，简化资料，并在出版形式上进行调整。第四部分笔记部分是压缩最大的，最终的办法是采取其他出版方式，特别是电子出版方式，与此同时，大大简化了这部分资料。^④

按照新编辑原则出版的阿卡德米版 MEGA²，自 1998 - 2017 年的近二十年里，共编辑出版了 25 卷次，其出版的速度尽管与狄茨版 MEGA² 相比较慢，但是考虑到其编辑队伍的人数，阿卡德米版 MEGA² 在出版效率上并不低。阿卡德米版 MEGA² 的标志性成就有：1. 在 2012 年完成 MEGA² 第二部分《资本论》及其手稿的出版。这在国际范围内引起广泛关注，推动了国际《资本论》研究。2. 在 2017 年出版了第一部分第 5 卷《德意志意识形态》。这一卷的出版一再被推迟，如今终于揭开神秘面纱。围绕《德意志意识形态》的发现、编辑出版问题有近百年的争论史，MEGA² 正式出版的

① “Editionsrichtlinien 1976”，in *Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz Verlag, Berlin 1993, S. 137.

② *Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz Verlag, Berlin 1993, S. 30.

③ 参李乾坤：《走进“学园”后的 MEGA²：对 MEGA² 编辑现状的考察》，《山东社会科学》2018 年第 1 期。

④ Jacques Grandjone und Jürgen Rojahn, “Der revidierte Plan der Marx-Engels-Gesamtausgabe”, in *MEGA-Studien*, 1995/2, S. 66 - 77.

《德意志意识形态》必将带来新的研究和争论。2015 年，德国联合科学会决定继续资助 MEGA² 的编辑出版。与此同时，阿卡德米版 MEGA² 编辑出版也做出重大调整，即自 2016 年起，所有最新编辑的卷次均以数字形式出版，不再出版纸质版，以服务于新世纪以来的新阅读习惯。^①

四、结 语

通过前文论述，可以得出以下几点结论。首先，MEGA 作为一项伟大的事业，自始至终致力于坚持科学性、完整性、遵从原文性的基本编辑原则，这贯穿了 MEGA 的始终。其次，尽管遵从同样的基本编辑原则，MEGA 在历史发展过程中并非一个同质性的存在。在不同的国际环境、政治环境下，历史上三个时期的 MEGA 在编辑原则上存在一些重要差别。再次，通过对 MEGA 历史上三个编辑原则的比较可知，MEGA 这一极为特殊的全集，因为其作者马克思和恩格斯对于人类历史的重要影响，根本无法摆脱在其身上环绕的政治和意识形态的争论。与其天真地相信存在一种纯粹科学、中立的编辑方案，不如坦率接受、直面这点，毕竟马克思主义的科学性绝不仅仅是靠纯粹学术研究来证明的。

伴随着相关研究的推进，如今中国学界早已从认识、了解 MEGA，推进到立足于 MEGA 所提供的全新文献基础，开展批判研究的阶段。某种意义上讲，在面对 MEGA 时，不应再有一种新奇感和敬畏感，而应当以平等的视角审视、利用它。通过对三个不同时期的编辑原则的比较，可以清楚看到 MEGA 在近百年里的多舛命运，发现不同阶段的 MEGA 的异质性。这为我们公允地评判 MEGA 这一人类伟大的精神工程提供参考，更为我们科学地运用 MEGA 开展学术研究提供一个反思性的前提。

(责任编辑 已 未)

^① <http://www.bbaw.de/presse/pressemitteilungen/pressemitteilungen-2015/gwk>

MEGA² 与法国马克思主义思想研究的新动态

刘冰菁

【摘要】自20世纪90年代《马克思恩格斯全集》历史考证版（简称MEGA²）的编辑出版计划重新启动后，国际上掀起了一股基于MEGA²新文献的研究热潮。法国马克思主义研究，一方面依据MEGA²启动了法文版的马克思恩格斯著作编译工程（简称GEME），积极推动MEGA²的国际研究；另一方面，从20世纪90年代初，法国学者就开始利用MEGA²新文献，围绕着《资本论》及其手稿、《1844年经济学哲学手稿》，重新探讨马克思政治经济学批判的理论内涵、马克思思想形成史中的问题式转换、马克思与黑格尔、斯宾诺莎、亚里士多德、青年黑格尔派等理论关系问题。法国学界的思想研究动态，对我们开展MEGA²研究的借鉴意义在于必须处理好文献考据与思想研究间的关系，避免将MEGA²研究等同于文献考据的实证性研究。

【关键词】马克思；MEGA²；法国马克思主义；《资本论》及其手稿；《1844年经济学哲学手稿》

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2018）03-0028-07

作者简介：刘冰菁，江苏苏州人，南京大学-巴黎一大联合培养博士，（南京210023）南京大学马克思主义学院助理研究员。

20世纪90年代初，国际马克思恩格斯基金会重新开启编辑出版MEGA²的计划，新的“解密马克思”风潮就在德国、意大利、日本等国家迅速兴起，作为当代左翼思潮重镇的法国也不例外。法国马克思主义学者，一方面依据MEGA²启动了法文版的马克思恩格斯著作编译工程，开展对马克思恩格斯原始文献的译介工作，为马克思主义思想研究提供坚实的文献依据；另一方面，从20世纪90年代起，他们就基于MEGA²新文献，深入探讨马克思主义思想及其形成史，马克思与黑格尔、亚里士多德、青年黑格尔派等的思想关系等问题。法国学界的研究新动态，对我们如何使用MEGA²来推进马克思主义思想研究具有借鉴意义。

一、MEGA² 在法国：GEME 的马克思恩格斯著作编译工程

作为MEGA²的非母语受众国，法国开展MEGA²研究，必然要解决的首要问题就是关于马克思恩格斯著作的编译、考证的文献学问题。鉴于法国马克思恩格斯著作一直以来就存在着翻译标准不统一、译本零乱分散、疏于流通等问题，在MEGA²工程重新启动后即新世纪之初，原先精心翻译和较为完整出版了马克思恩格斯著作的社会出版社（Les Editions Sociales），主动承担起基于MEGA²的马克思和恩格斯著作编译出版的新工作。

社会出版社，最初是由法国共产党于1944年成立，作为法国共产党的主要出版商，承担了马克思恩格斯著作编译的艰巨任务。1970年后，在法国哲学家吕西安·塞夫（Lucien Sève）担任社会出版社社长之后，就启动了马克思恩格斯著作集的全面编译工作（共出版45卷）。1997年，社会出版

社虽然从法国共产党正式独立出来，但仍拥有过去的马克思恩格斯著作的版权而继续推进相关的编译工作。2000年后，根据MEGA²项目的新工作进度，社会出版社启动了“马克思恩格斯著作编译”（Grande édition Marx et Engels，以下简称GEME），即基于MEGA²、全新编译出版马克思恩格斯著作的计划。该计划的目的是解决法国的马克思恩格斯著作译本零乱分散、疏于流通、翻译标准混乱等问题，为法国马克思主义思想研究提供坚实的文献依据和统一的译本材料。

GEME团队的实际工作主要由伊莎贝尔·伽罗（Isabelle Garo）和让-努马·杜康热（Jean-Numa Ducange）负责，其核心任务是根据MEGA²的新版本，统一翻译、出版并电子化马克思恩格斯的著作、手稿、通信等文本。当下，GEME的主体计划是，翻译MEGA²中的第一部分（马克思恩格斯的著作和文章）、第二（《资本论》及其手稿）和第三部分（马克思恩格斯的通信），第四部分按照手稿的重要性加以挑选和翻译。至今，GEME已经出版了《哥达纲领批判》《1857-1858年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》《剩余价值理论》《青年恩格斯文集第一卷》《马克思恩格斯通信集》四卷本等。虽然，GEME团队近几年的工作进度不尽如人意，但从2015年马克思著作被列入法国哲学会考后，GEME团队重新加快工作进度，在2018年前将会出版《犹太人问题》《黑格尔法哲学批判》《黑格尔法哲学批判导言》等^①。

GEME涉及的不仅是复杂的翻译工作，还积极与MEGA²团队的学者合作，希望通过严格区分马克思不同阶段形成的概念和文本来推进法国马克思主义研究。为此，GEME在出版新版本马克思恩格斯著作的同时，还配合召开学术研讨会，讨论其中的学术发现。比如，在2008年GEME第一部译本《哥达纲领批判》发行之际，举办“翻译和发行马克思和恩格斯文本：国际化和历史性的方法”研讨会^②，邀请了阿姆斯特丹社会历史研究所的迈克尔·克拉克特教授（Michaël Krätke），介绍MEGA²第二部分所透露出的马克思《资本论》的未完成性质；吕西安·塞夫则从法语语境讨论如何翻译和定义马克思的“异化”（Aufhebung）概念，早期是从青年黑格尔学派、黑格尔著作中借用而来，后期则被马克思重新定义。

对法国学界来说，MEGA²和GEME团队的工作之所以重要，不仅在于其尝试提供较为完整和统一翻译的马克思恩格斯著作，还在于他们的工作进展本身就构成了法国马克思主义研究持续关注的对象、法国MEGA²研究的一大热点。最明显的例子就是，在《当代马克思》（Actuel Marx）期刊及其发起的“国际马克思大会”（Congrès Marx International）上，常年可见来自这两个团队的学者参加、汇报最新工作进展和研究成果。在每三年举办的“国际马克思大会”上，特别设立了“MEGA/GEME”的研讨主题，共同邀请两大团队的学者来介绍MEGA²的编辑工作和研究成果，塞弗、伽罗、杜康热、克拉克特都是其中的常客。特别是从第四届国际马克思主义大会开始，MEGA²编辑专家罗尔夫·赫克尔（Rolf Hecker）教授，阿姆斯特丹社会历史研究所的克拉克特教授，日本大东文化大学经济系教授、MEGA²第四部分的日本负责人竹永进（Susumu Takenaga）教授等，都围绕MEGA²的出版情况和新研究成果做了报告。而在《当代马克思》期刊上，克拉克特教授连续发表了以MEGA²新材料为研究对象的文章，如《报章杂志和科学：论马克思报章杂志的工作对其政治经济学批判的重要性》^③、《马克思，我们的同时代者》^④、《最后的马克思和〈资本论〉》^⑤等。

① Alexandre Féron et Guillaume Fondu, “Sur l’ édition de Marx aujourd’hui”, in *Théorie*, 2016. 3 [en ligne] ([https://www. contre-temps. eu/sur-ledition-de-marx-aujourdhui/](https://www.contre-temps.eu/sur-ledition-de-marx-aujourdhui/)).

② “Traduire et diffuser les textes de Karl Marx et Friedrich Engels : approches internationales et historiques”, avec le soutien de la Fondation Gabriel Péri, des éditions sociales et l’ Association GEME, 28 mai 2008.

③ Michael Krätke, “Journalisme et science. L’importance des travaux journalistiques de Marx pour la critique de l’économie politique”, in *Actuel Marx*, 2007, 2 (42), pp. 128 - 163.

④ Michael Krätke, “Marx, notre contemporain”, in *Actuel Marx*, 2011, 2 (50), pp. 15 - 28.

⑤ Michael Krätke, “Le dernier Marx et le Capital”, in *Actuel Marx*, 2005, 1 (37), pp. 145 - 160.

可见，无论是 MEGA² 还是最新启动的 GEME 计划，这些新资料的到来并没有让法国学者局限在文献学的考据工作，相反，他们明确支持并努力为法国马克思主义思想研究提供坚实的文献依据，以便全景式地展现马克思和恩格斯真实的思想形成过程，深化对马克思恩格斯思想的理解。这也是其他法国学者较早地使用 MEGA² 开展研究的根本目的。

二、对马克思《资本论》及其手稿的研究热潮

早于 GEME 计划，法国学者从 20 世纪 90 年代初就开始利用 MEGA² 来推进马克思主义思想研究，其重点在 MEGA² 第二部分中披露的 1857 - 1894 年的《资本论》及其手稿。这批手稿的陆续出版，引起法国马克思主义学者的热切关注。他们基于细致的文献学考据工作，重新审视马克思政治经济学批判的理论内涵，深入探讨马克思与亚里士多德、黑格尔、斯宾诺莎等的思想关系问题，更新了马克思在《资本论》中的关键概念、内在理论逻辑及其转承。从客观角度看，他们是处在 20 世纪 90 年代全球化资本主义所推动的“后马克思”思潮、“后革命”氛围中，试图从 MEGA² 最新披露的《资本论》及其手稿的文本群中，即从无产阶级革命科学指南的马克思主义理论中，重新强调革命的现实性与能性。

首先是米歇尔·瓦代 (Michel Vadée) 在《马克思，关于可能性的思想家》^① 中，率先使用 MEGA² 第二部分中的《资本论》及其手稿，揭示马克思的政治经济学批判理论并非是简单的经济决定论，而是在亚里士多德的“潜能”的影响下、关于“真实的自由的可能性”的革命理论。无产阶级革命的可能性就是始终趋向实现自身的现实可能性，它扎根在人与人之间社会关系的变动之中、而非经济决定论的僵化逻辑内。为支撑这一判断，瓦代以坚实的文献学考据功底，对马克思在《资本论》手稿中“劳动力”概念进行新分析，其批判的靶子就是雅克·比岱 (Jaques Bidet)。比岱曾提出^②，马克思在写作《资本论》第一卷时，放弃了他在准备《资本论》手稿时采用的哲学术语，代之以更为科学的术语。特别是在劳动力的概念上，马克思在准备《资本论》的手稿中使用了“可能性/潜力” (Vermögen, puissance)，而后却启用了客观的“力量” (Kraft, force)。所以，马克思在 1863 - 1866 年间准备《资本论》时使用的是“Arbeitsvermögen”，而在 1867 年出版《资本论》时统一替换为“Arbeitskraft”。比岱认为，这标志着马克思在制定政治经济学批判理论时，接受了更侧重于工业机械的力量概念，从辩证法哲学逐渐转向某种实证主义或是科学主义。

对此，瓦代从文献考据和思想研究两方面做出反驳。首先，瓦代质疑比岱所提出的马克思在劳动力概念上从“Arbeitsvermögen”到“Arbeitskraft”的术语变化。他重新考证 MEGA² 文献后指出，马克思从《1857 - 1858 经济学手稿》开始，就无区别地共同使用“Arbeitsvermögen”“Arbeitskraft”“Vermögen”“potentiell”“potentialiter”等来描述劳动力概念。马克思还在在《1861 - 1863 经济学手稿》中写明“Arbeitsvermögen”就等同于“纯粹的力量” (blosse Kraft)；即使在《资本论》中，马克思两次把“Arbeitsvermögen”作为“Arbeitskraft”的同义词使用。其次，瓦代强调，马克思的劳动力概念，根本就不是倾向于科学实证的概念，而是受到亚里士多德“潜能” (potentia) 概念影响的可能性概念。比如在《资本论》第一卷中，可以看到马克思频繁使用这一概念来描述劳动力：“劳动力的买者消费劳动力，就是叫劳动力的卖者活动。劳动力的卖者也就由此在现实上成为发挥作用的劳动力，成为工人，而在此之前，他只不过在可能性 (potentia, en puissance) 上是工人。”^③ “劳动首先

① Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris: L' Harmattan, 1998. 首次出版是在 1992 年由 Editions Méridiens Klincksieck 出版。

② Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris: L' Harmattan, 1998, pp. 283 - 284.

③ [德] 马克思:《资本论》第 1 卷, 北京: 人民出版社, 2004 年, 第 207 页。

是人和自然之间的过程……他使自身的自然中蕴藏着的潜力发挥出来。”^① 在瓦代看来，这说明马克思的劳动力和劳动过程，受到亚里士多德的“潜能”的启发。所谓“潜能”，强调的是趋向实现自身的现实可能性。因而，马克思的劳动过程实际上强调的是“运动变化的过程”，具有“生成的可能性”^②，也就是实现无产阶级革命的真实的自由的可能性。这正是比岱认同的实证主义的力量概念所缺失的内涵，也是瓦代认为马克思政治经济学批判超越机械决定论、通向革命解放的关键。

无独有偶。1997年，法国哲学家安德烈·托塞尔^③（André Tosel）也根据 MEGA² 第二部分，发现被忽视的斯宾诺莎思想对马克思《资本论》中资本价值理论的影响，认为这帮助导引马克思最终克服黑格尔逻辑学的理论闭环体系在现实中的保守性。他指出，马克思对斯宾诺莎的引用可以划分为两个阶段。第一阶段主要是指在 1841—1857 年前的马克思，一开始马克思抄写斯宾诺莎的《神学政治论》时，将他的理论看作是解决人的思想自由和政治自由的资源之一。而在 1845 年左右，马克思不再将斯宾诺莎看作是关于民主自由的激进思想家，而是归为和笛卡尔、莱布尼茨等形而上学家并列。直到 1857 年后的《资本论》手稿，斯宾诺莎才在马克思那里获得新的重要地位。这是托塞尔区分的第二阶段，他认为此时斯宾诺莎的思想才被马克思吸收到资本价值理论中。托塞尔特别指出，在 1858 年 4 月 31 日马克思写给拉萨尔的信中提到，斯宾诺莎是从自我的内部完整地构建了真正的哲学体系的形而上学家，恰好同年 1 月 16 日马克思在写给恩格斯的信中也这么评价了黑格尔。这种相似性证明斯宾诺莎对成熟时期的马克思有着和黑格尔相似的学术价值。在托塞尔的解读中，这种价值在于经由斯宾诺莎的“实体”，马克思的资本概念不再是黑格尔“实体即主体”的理论范畴，而是作为创造价值的抽象劳动的“实体”。斯宾诺莎的实体概念帮助马克思解决了如何解释资本概念的规定性能够吸纳在这之前它所经历的其它逻辑环节的规定性，即资本只有通过抽象劳动的社会现实过程，才可能在现实的内部获得自己的规定性。托塞尔认为，是斯宾诺莎帮助马克思在《资本论》中避免了黑格尔主义的概念化倾向，即倾向于将实体归为理论范畴，从而取消了资本的现实矛盾运动。

当下，法国关于 MEGA² 第二部分的《资本论》及其手稿的研究，在理论上进入相对平缓的发展阶段，但从他们的持续关注中，仍可见 MEGA² 的《资本论》及其手稿对他们研究马克思主义思想的重要性，似乎隐隐翘首期重整山河的又一代大师的来临。例如，阿兰·比尔（Alain Bihl）在《今天如何重读〈资本论〉？》^④ 中，提到日后法国学界对马克思《资本论》的研究重心，应该基于 GEME 即将完成的 MEGA² 第二部分，从中将可以看到马克思“未完成的《资本论》”的全新研究对象，这是指马克思生前从 1857—1880 年间起码经过 5 次围绕写作《资本论》而进行的政治经济学批判研究。这将呈现马克思在总体批判资本主义生产方式中发生的理论变化，会带来许多值得研究的主题。亚历山大·费隆（Alexandre Féron）和纪尧姆·冯杜（Guillaume Fondu）^⑤ 也在 2016 年指出，根据 MEGA² 第二部分披露的手稿，有助于深化对《资本论》中的马克思恩格斯思想差异的研究。比如，在关于利润率的下降趋势的规律，在马克思的手稿中，并没有像在恩格斯出版的文本中具有这么高的重要性。比如，在恩格斯的改动下，马克思的一些表述具有很多目的论意味。恩格斯给出的《资本论》第三卷的总标题是“资本主义生产的总过程”，其实并不符合马克思手稿中的意向，马克思更倾向于“总过程的构形”。

① [德] 马克思：《资本论》第 1 卷，前揭书，第 207—208 页。

② Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris: L' Harmattan, 1998, p. 280.

③ André Tosel, “Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza”, in *Spinoza au XIX^e siècle: Actes des journées d' études organisées à la Sorbonne*, Tosel, A., Moreau, P., & Salem, J. (eds.), Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 127—147.

④ Bihl Alain, “Comment (re) lire Le capital aujourd' hui ?”, in *Interrogations*, 2014, 17 [en ligne] (<http://www.revue-interrogations.org/Comment-re-lire-Le-capital-aujourd/>).

⑤ Alexandre Féron, Guillaume Fondu, “Sur l' édition de Marx aujourd' hui”, in *Théorie*, 2016, 3 [en ligne] (<https://www.contretemps.eu/sur-ledition-de-marx-aujourd'hui/>).

三、异军突起：关于《1844年经济学哲学手稿》的文本解读

进入21世纪后，法国基于MEGA²《资本论》及其手稿开展的研究进入平缓阶段，《1844年经济学哲学手稿》却掀起新一轮学术探讨。2007年，弗兰克·费希巴哈（Franck Fischbach）依据MEGA²重译出版了《1844年经济学哲学手稿》^①。据此版本，费希巴哈和其他学者深入还原了青年马克思思想发生史的真实过程，揭示了青年马克思更多地受到青年黑格尔派、而非传统认为的费尔巴哈的人本主义哲学的影响。这实际上是在回应法国学界广泛流传的阿尔都塞的“认识论断裂”的判断。根据阿尔都塞的划分，一般认为以1845年马克思《关于费尔巴哈的提纲》改造费尔巴哈为界，1845年前马克思是处在被费尔巴哈抽象的人本主义哲学支配的意识形态阶段，1845年后马克思就进入了创立历史唯物主义的科学阶段。那么，《1844年经济学哲学手稿》中马克思对费尔巴哈人本主义哲学的肯定和发展，就被理所当然地视为是马克思“认识论断裂”之前非科学的意识形态阶段的理论成果。但费希巴哈团队提出异议，认为阿尔都塞大大低估了《1844年经济学哲学手稿》的积极价值，青年马克思在费希特、鲍威尔、赫斯等人的影响下，已经透露出了克服费尔巴哈哲学的线索。

比如，大卫·魏特曼（David Wittmann）在分析名词形式的异化（Entfremdung）概念的来源^②时，指出马克思异化概念的来源不是费尔巴哈，而是青年黑格尔派的鲍威尔。费尔巴哈在《基督教的本性》中，根本没有使用过名词意义上的异化，只用了动词形式的异化（entfremden），用来表示我们没有辨识出外在于我们、但实际上属于我们自己的对象。异化一词直接来自鲍威尔。在鲍威尔的著作中，几乎只使用了名词形式的异化，甚少使用“外化”（Entäusserung）概念，只有在引述黑格尔时才会使用到该词。而且，鲍威尔在批判宗教异化的过程中，如出一辙地指认了在宗教中人们变成“客体的奴隶”、“非本质的表象”，不再在自身中寻找自己的本质，而是认为本质存在于外在于它的事物中。可见，马克思关于“异化”概念的否定性内涵，无疑受到了鲍威尔的影响。

随后，让-克里斯托夫·安格（Jean-Christophe Angaut）在《费尔巴哈式的马克思？》^③中指出，与其说青年马克思在费尔巴哈的影响下将异化概念扩展到新的研究对象中，不如说正是赫斯在《行动哲学》《货币的本质》中将费尔巴哈的异化从理论层面发展到商品世界的社会生活中，才促使马克思取代费尔巴哈的宗教异化理论，在社会生活领域中重新建构了人本学的异化劳动理论。对此，安格具体分析了几组费尔巴哈、赫斯和马克思共享的关键概念，如“类本质”概念。在费尔巴哈那里，人的类本质是爱的共同情感，但赫斯点明这种类本质、类=共同体的背后是交换的实践关系，链接到社会生活中。而马克思所说的在共同体中实现的人的类本质，不仅是费尔巴哈的通过爱而联合在一起的主体间的共同关系，而且是通过活动、特别是生产的活动联合起来的“共同活动”（Zusammenwirken）。这接续的是赫斯在《行动哲学》《货币的本质》中提出的“交往”（Verkehr）活动，即个体的真正的本质是同属于一个共同体的个体之间互相交换生命活动的结果。所以，马克思是受到赫斯改造的费尔巴哈的类本质的影响，才在《1844年经济学哲学手稿》中，将类本质看作是人在自由的、有意识的社会活动中的自我确认，强调的是一种真实的和感性的人类活动的外化过程，而非费尔巴哈所说的爱的共同情感。

① Karl Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, Paris: Vrin, 2007.

② David Wittmann, “Les sources du concept d’aliénation”, in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (ed), Paris: Presses Universitaires de France, 2008, pp. 89–110.

③ Jean-Christophe Angaut, “Un Marx Feuerbachien?”, in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (ed), Paris: Presses Universitaires de France, 2008, pp. 51–70.

最后，费希巴哈^①强调，在青年马克思《1844年经济学哲学手稿》对私有财产的批判和对共产主义的想象中，看到了费希特和赫斯关于私有财产和自主活动的讨论对他的影响。费希巴哈认为，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对私有财产的批判和对共产主义的分析，很大程度上依赖于马克思提出的一对关于人的对象化活动的概念，即“使用”（*appropriation, eine Aneignung*）和“占有”（*possession, ein Besitzen*）。这对概念指出的是对私有财产进行扬弃的重要性，即“私有财产的历史必要性”。私有财产，既是人对对象性地肯定自己感性存在的活动，也包含将人变成劳动的抽象存在的方面。后者使人的自主活动变成他人的奴隶活动，人在对象性活动中对自然的占有也就表现为一种异化，因为这些自然不再是人们用来表现自身生命的存在：“对私有财产的积极的扬弃，就是说，为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的感性的使用（*appropriation*），不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为占有（*possession*）、拥有。”^② 费希巴哈认为，青年马克思关于私有财产不该成为异化的占有、而应是人的生命表现的自主活动的思考，不仅受到赫斯肯定自主活动、否定奴隶劳动的影响，更直接受到赫斯所接续的费希特关于私有财产的讨论，特别是费希特在《法权学说》（1812年）、《国家学说》（1813年）中很早就明确了，私有财产象征的是个体的自由活动在社会关系中的展开，不应沦为对事物的占有，而应是人的存在的行动表达。

其实，费希巴哈团队的工作，显然是基于MEGA²的《1844年经济学哲学手稿》这一特定文本所开展的特例研究，但其学术意义不可小觑。他们依托扎实的文献考据，复原了马克思思想的历史形成过程的理论细节，向我们展示了如何使用MEGA²的文本群，来解析马克思同时代者对马克思思想的影响，更好地把握马克思思想形成史中不同问题式的转化过程，使研究更为具体化、精准化、全面化。

四、借鉴与启示：如何基于MEGA²推进马克思主义思想研究？

从GEME工程、基于MEGA²开展的马克思主义思想研究，可以直观看到法国学界对MEGA²研究态度是非常积极的。这种积极的态度和研究工作，对我们来说具有更重要的借鉴意义，即帮助我们思考一个基础性的问题：如何基于MEGA²推进马克思主义思想研究？

一般认为，围绕MEGA²展开的研究，主要是依据最新的、全面的马克思恩格斯原始文献，再现其创作文本、理论生产的形成过程，来厘清马克思主义的形成史、理论内涵及思想史渊源。最受国内学界诟病的是，MEGA²编委主张尽力呈现马克思恩格斯著作的所有文本，包括各种手稿、读书笔记、通信等未发表文本和公开发表的著作，会使研究很容易陷入吕贝尔开启的以马克思手稿、笔记等未发表文本为主的西方“马克思学”研究，即很容易陷入文献考据而非思想研究，甚至存在着拜文本教而贬低过往马克思主义研究的虚无主义倾向。

但从法国MEGA²研究的最新动态来看，对法国学者来说，MEGA²的存在恰恰是破除吕贝尔开启的西方“马克思学”之后、开展马克思主义研究的新起点。被西方学界所鼓吹的吕贝尔的西方“马克思学”，为法国马克思主义研究带来了一些不良影响。吕贝尔声称自己反对苏联意识形态的编排模式，要还原一个“非教条马克思主义”的马克思。但实际上，他从来就没有掩盖过编辑马克思文本的个人主观倾向：“我们不是要提供马克思未完成作品的‘完整’文本，除了最开始马克思自己单独完成的部分，我们删去了很多手稿中和主题不相干的内容。不过，为了避免剥夺读者可能在阅读这些

^① Franck Fischbach, “‘Possession’ versus ‘expression’: Marx, Hess et Ficht”, in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (ed), Paris: Presses Universitaires de France, 2008, pp. 71–87.

^② [德] 马克思：《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第189页。译文有改动。

不相干的内容的某种‘快乐’，我们选择性地将一部分放到了注释里面。”^① 在法国马克思主义学者眼中，吕贝尔所提供的《马克思文集》并不足以“填补法国没有成熟和完整的马克思恩格斯全集版本的缺失……甚至，根据他的《马克思文集》的逻辑，它是根本剥夺了读者自己判断这些内容的可能性”^②。

正是在苏东意识形态编辑下的经济决定论的马克思主义、吕贝尔“矫枉过正”提出的“非教条马克思主义”的马克思思想之后，法国学者才更加重视 MEGA²，这是法国真正客观、独立研究马克思恩格斯文本的阶段。他们使用 MEGA² 新文献开展了细致的文献考据、文本解读工作，在《资本论》及其手稿，马克思与黑格尔、斯宾诺莎、青年黑格尔派等思想关系问题上提出新观点，就是最好的证明。MEGA² 帮助法国学者再现了马克思恩格斯思想形成的真实历史过程，澄清了马克思主义思想史的重大问题，而没有陷入单一的文献考据研究。

因此，对我们来说，值得借鉴的地方在于：首先，警惕以吕贝尔为代表的、非马克思主义研究的西方“马克思学”，并不等于要放弃使用 MEGA² 披露的文献、开展文献学考据工作；文献学考据并不必然是思想研究的敌人，反而可以帮助厘清、推进马克思主义思想研究的工具。为什么会产生将 MEGA² 研究等同于西方“马克思学”从而一起倒掉的趋势，根本上是由于我们潜在地误认为，在 MEGA² 这份庞大的文本群中，会存在或是被制造出另一个全新的、真理的马克思主义。这既是对我们自己过去马克思主义研究成果的不自信，也是对未知的 MEGA² 的惧怕。MEGA² 之所以重要，不是因为它代表了马克思主义思想研究的唯一标准，而是因为它为马克思主义研究提供了更全面和真实的文本群。最后的研究成果如何，并不是由 MEGA² 决定的，而是由我们如何在过去马克思主义研究成果的基础上进一步深化所决定的。MEGA² 到底会成为一种文献考据的意识形态，还是成为我们推进马克思主义思想研究的有力工具，取决于我们自己的研究态度和方法。因此，我们可以参考法国马克思主义学者面对 MEGA² 的态度：MEGA² 只是用来帮助我们回到研究地平线的工具，让我们能以严谨客观的态度来审视文本中的马克思主义，推进对马克思主义思想的研究而非进行单纯的文献学考据。

其次，在使用 MEGA² 开展研究时，我们更应处理好文献学考据与思想研究之间的关系，认识到任何对马克思主义的文本阐释和思想研究，都无法脱离严格的文献学考据的帮助。同时，马克思主义思想研究绝不能陷入单纯的文献学考据，因为离开了马克思主义的批判立场和对现实问题的关照，纯粹客观、去意识形态化的文献学考据，必然是缘木求鱼、隔靴搔痒。我们既不用吹捧 MEGA² 的研究价值，将其扩大为思想研究的唯一真理依据，也不能将 MEGA² 拒之门外、因噎废食，主动放弃利用新文献开展研究的机会。面对 MEGA² 可能带来的新一轮马克思主义思想研究的机会和挑战，我们理应不加拒斥、不多吹捧、不忧过去、不惧未来。

（责任编辑 已 未）

① Maximilien Rubel, *Avertissement de Œuvres III Philosophie de Karl Marx*, Paris: Gallimard, 1982.

② Eustache Kouvélakis, “Marx encore ! Questions d’ édition de l’ Œuvre marxienne”, in *Futur antérieur*, 1995, 30 - 31 - 32 (4).

MEGA² 注释的技术性错误及体例局限

——以 MEGA² II/10A 关于“工厂视察员报告”的注释为例

相秀丽

【摘要】 MEGA² 注释部分的丰富引文信息学术价值巨大。不过，就最有影响的《资本论》第1卷第四版来说，以 MEGA² II/10 关于“工厂视察员报告”的注释这一局部为实例，核以原始材料，尚可见注释上存在技术性错误和体例方面的某些局限。前者主要是字词、标点转录上的缺漏或错误，后者主要是现有注释模式在处理某些本身就复杂的《资本论》引证时未能有效澄清真正的文本关系。纠错补弊，精益求精，该历史考证版方能完美实现其学术使命。

【关键词】 MEGA²；资本论；工厂视察员报告；注释错误；体例局限

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0035-07

作者简介：相秀丽，哲学博士，(广州 510405) 广州大学继续教育学院副教授。

一、引言

《资本论》第1卷出版已逾一个半世纪，这部经典在编注方面一直处于不断完善的过程中。《资本论》不仅是工人阶级的圣经，也是全人类的精神遗产。只要人类尚未真正解放，它就仍是具有重大时代意义的振聋发聩之声。相应地，有关文献上的编、校、注也就会一直进行，原文以及不同语言的译文也就会处于不断趋向精良的过程中。《资本论》第1卷出版时即带有大量作者脚注，大多数这类注释为的是提供必要的文献信息说明。随后，该卷的第2版以及法文版，不仅正文有修订，还带有新加的一些注释。作者身后，在恩格斯主导下，《资本论》第1卷的第3版、英文版和第4版的注释又有改动或增加。恩格斯去世后，《资本论》第1卷（以及第2、3卷）的注释连同正文一起进入了马克思主义传统中经典文献编校的范围。在这方面，曾经的苏联、东德都有重要业绩，如两版俄文《马克思恩格斯全集》和德文《马克思恩格斯全集》；中国的《马克思恩格斯全集》第1版和正在陆续出版的第2版也有自己独特的贡献。

随着《马克思恩格斯全集》历史考证版（以下简称 MEGA²）的陆续完成和出版，马克思恩格斯文献的编、校、注等工作进入新时代，达到了新高度。其中，MEGA² 第二部分，即“《资本论》及其准备著作”共15卷23册已于2012年8月全部出齐。这部分的编辑成就巨大，正如徐洋所赞叹的：“MEGA² 给人的第一感受是巨大的学术冲击力。MEGA² 的读者仿佛置身于无边无际的珍宝中，在其

学术上的壮丽和纤美面前目瞪口呆。”^①

MEGA²在《资本论》编、校、注方面成就斐然。就《资本论》第1卷来说，MEGA²第二部分包括全部6个早期重要版本——德文一至四版、法文版和英文版。在各版本的资料卷中，有校勘表、异文表，还有细致的说明和注释等。资料卷中十分珍贵的是，给出了与《资本论》的大量引用相关联的原文，这类注释极大地方便了学术阅读和研究。

学术界在受益于MEGA²的成果并且日渐熟悉MEGA²工作方式的同时，也出现了从某种角度或某个层面来说具有自身特点的一些批判性研究。本文即以MEGA² II/10A^②对《资本论》引用“工厂视察员报告”的注释为例，试对MEGA²的注释做一简要评论。“工厂视察员报告”是简称，其全名是*Reports of the Inspectors of Factories to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department*，即“工厂视察员向女王陛下内务大臣所作的报告”。《资本论》高度重视这一材料。该“报告”是系列性的，一般是一年两期，截止于6月底或4月底的一期当年出版，截止于当年12月底或10月底的一期多在次年出版，前后持续数十年。按照《马克思和恩格斯全集》中文第2版第44卷和第46卷的文献索引粗略统计，《资本论》第1卷引用了1842—1867年间出版的“工厂视察员报告”共计34期，《资本论》第3卷引用了1846—1864年出版的“工厂视察员报告”共计26期。

MEGA² II/10A对《资本论》第1卷第四版引用“报告”的注释，主要是给出对应的“报告”原文。对照第一手的报告原文，可以肯定地说，这类注释绝大部分都是准确的。不过，作为对相关原文的转录，也还存在少数文字上的技术性错误，以及由MEGA² II/10A注释体例本身所引发的其它问题，现将这些问题缕述如下，以就教于方家。

二、常规性错误

这是一类文字标点方面的错误。原则上，这也是所有文献编校出版工作都会努力避免但又很难完全避免的共性问题。只是，对于考证版著作集而言，人们自然有更高的期待，希望它的差错越少越好。MEGA²作为考证版，离应有的标准尚存差距，在趋于完善的路上，还有不少这方面的学术工作要做。据笔者管见，此类技术性错误大致包含4种情形。

1. 缺漏标点。例如，在MEGA² II/10A第861页，205. 19—21第3行的“parents conceive”之间丢掉了一个逗号，按原文，正确的文字是“parents, conceive”。同时，由“205. 19—21”所标记的整个注释，其实是原“报告”的一个直接引用，MEGA²在所给的注释中应再加一个层次的单引号，才能使读者清楚这是转引。应该说，MEGA²所给注释中缺漏引号的问题不少，表面上这只是一般的标点问题，实质上还是一类特殊问题，其意味下文将讨论。此外，在准确给出单引号的转录中，也存在时而用德文引号时而用英文引号的标准不一情形。

2. 字词错误。例如，MEGA² II/10A第987页，390. 27—23第2行的“if in fact”在“报告”原文中为“is in fact”；MEGA² II/10A第997页412. 11—18倒数第3行的“they”原文为“the”；MEGA² II/10A第999页，413. 27—46u第2行的“and”原文为“an”；MEGA² II/10A第998页，412. 28—29第2行的“surat cotton”原文为专名“Surat cotton”，等等。

3. 转录串行。例如MEGA² II/10A第987页，390. 19—26中的“…in the jack frame and drawing

^① 徐洋：《试论〈马克思恩格斯全集〉历史考证版（MEGA²）第二部分的主要内容和学术价值》，《马克思主义与现实》2013年第5期，第76页。

^② MEGA² II指《马克思恩格斯全集》（历史考证版）第二部分，MEGA² II/10指该部分的第10卷，即《资本论》第1卷德文第四版。本文用MEGA² II/10T指该卷的文本册（Text），用MEGA² II/10A指该卷的附属资料册（Apparat）——其中包括“注释”（Erläuterungen）。

frame room, about one-third less in hands; in the spinning room about one-third less in expense, and likewise one-third less in expenses”, “报告”原文则为“…in the jack frame and drawing frame room, about one-third less in expense, and likewise one-third less in hands; in the spinning room about one-third less in expenses”。

4. 注释形式不统一。MEGA² II 对“报告”的注释中，对“报告”的称谓在形式上并不统一，有些一并给出了“报告”截止日期的信息，有些只称“报告”。此外，对于“报告”的原页码，有时给出，有时则不给出，而且看不出有一致的区分性标准。

在某些学术讨论中，MEGA² 已经成为最终文本权威，前三类错误在一定条件下显然会误导其使用者。

三、引用层次问题

这主要是指引用层次不分明的问题。众所周知，在现代学术规范中，如果作为直接引用的内容还包含直接引用，习惯上常用双引号中再加单引号的方式进行层次区分，“工厂视察员报告”本身就是这么做的。MEGA² II 注释对“报告”原文的转录，大多数也进行了这种区分，但仍存在不少没有应有区分的转录。虽然这本可视为缺漏标点，但因为这类错误较其它技术性错误多，且引发的含义混淆问题较大，所以在这里特别指出。这类错误居多的原因。一方面是“工厂视察员报告”中使用的直接引用数量本来就多，基数越大，错误的概率也往往越大。另一方面，“报告”的体例和排版方式，容易使转录者忽视原文中的引用，致使错漏增多。下面稍做进一步说明。

“工厂视察员报告”一般由几位视察员共同署名的联合报告（joint report）和若干个负责各地区的视察员单独署名的分报告组成。联合报告往往很简短，分报告则相对较长。在当年的技术条件下，较为正式的信息沟通多依赖信件，因此分报告的叙述，经常大段或整篇引用助理视察员或工厂主的信件。对其中的直接引用，“报告”主要采取两种版式：一是不用引号，独立段落，以小一个字号排版；一是直接引用，字号不变，夹杂在报告叙述中，由前引号领起，后面每行开头都带有前引号，直到引用结束再施以后引号。

粗略统计，《资本论》第1卷对“工厂视察员报告”的直接或间接引用总计200多处。MEGA²的注释卷对这些报告几乎都给出了“报告”原文，其中大多给出报告年份、页码和长短适当的原文，极少数给出更多原文。因为这样的注释体例，而且MEGA²在排版上并无大小字号之别，所以MEGA²给出的部分注释，缺少对原文所包含引用层次的充分标示。以MEGA² II/10A为例，第861页205. 19-21、第896页242. 26-28、第998页412. 20-22和412. 24-28、第1007页428. 41-42和429. 5-10、第1008页430. 32-33等注释都存在这样的问题，即只给出报告原文，却没有明确标示这些内容本是原文中的引用。

显然，这样的注释一方面很容易误导读者，使读者以为原文如此；另一方面，如果《资本论》本身的引用没有区分原文的不同层次，那么，通过MEGA²这种同样缺漏引用层次的注释，读者根本无法看出《资本论》所引用的究竟是什么人的话。MEGA²在注释上总的原则是：“注释提供一切理解正文所需要的说明和提示……注释中很大的篇幅是标明著作中所引用或提到的著作和文学作品的出处，凡涉及理解著作所必需的档案或稀有的、不易得到的文献，还将引证原文。”^① 韦建桦发挥说：“MEGA版编者编写注释的指导思想是要向读者‘提供一切必要的参考资料’，使具有一定文化素养

^① 《〈马克思恩格斯全集〉中文版总前言》，《马克思主义研究资料》第29卷，刘仁胜主编，佐海嫫译，马兵校，北京：中央编译出版社，2015年，第22—23页。

的读者基本上不需要再去查看工具书和参考书。”^① 既然如此，那么就上述实例而言，MEGA² 尚未达到所设的标准。

这里以《马克思恩格斯全集》中文第2版第44卷的一个引用为例。该卷是以《资本论》第1卷第4版为底本的中文版，其第8章脚注160所对应的正文，是对一份“工厂视察员报告”的直接引用，内容如下（为便讨论，简称这一案例为“法官引用”）：

工厂视察员豪威尔叫道：“这种审判把戏亟须改革……或者是使法律适应这种宣判，或者是让一个犯错误较少、能使判决适应法律的法院去执行……在一切这样的场合都多么需要领薪水的法官啊！”^②

1. MEGA² II/10T 第261页，德文第4版原文如下：

10 dieser Gerichte eine offne Verletzung des Gesetzes¹⁵⁹). „Diese Art gerichtlicher Farcen“, ruft Inspektor Howell aus, „schreien nach einem Heilmittel entweder paßt das Gesetz diesen Urtheilssprüchen an, oder laßt es verwalten durch ein minder fehlbares Tribunal, das seine Entscheidungen dem Gesetz anpaßt In allen solchen Fällen, wie sehnt man sich nach
15 einem bezahlten Richter¹⁶⁰!“

2. MEGA² II/10A 第916页给出的注释是：

261.10-15 In „Reports ...“, S. 22: „These decisions produce the injurious effect of disturbing the equal administration of the law, and urgently call for a remedy—either that the law should be altered so as to be made to conform to these decisions, or that it should be administered by a less fallible tribunal, whose decisions would conform to the law. ... When these cases are brought forward I always long for a *stipendiary magistrate*.“

3. “截至1849年4月30日的工厂视察员报告”^③ 第22页报告原文如下：

justices had just upheld, was illegal. These decisions produce the injurious effect of disturbing the equal administration of the law, and urgently call for a remedy—either that the law should be altered so as to be made to conform to these decisions, or that it should be administered by a less fallible tribunal, whose decisions would conform to the law. That the feeling of distrust in the tribunals by which the Factory Act is administered is not confined to the working classes, will be seen from the following communication addressed to me by a gentleman of the highest respectability and intelligence, and who, I know, speaks the sentiments of a large portion of the trade—

It is very ill-judged in any mill-owner to attempt to evade the law; for it is creating a great deal of uneasiness and dissatisfaction among the operatives, and of course it is annoying and disadvantageous to those mill-owners who wish to observe, and do observe, the law, in the plain common-sense view of it, in which every candid and impartial person must regard it. When these cases are brought forward I always long for a STIPENDIARY MAGISTRATE.*

材料1是中文版所依据的德文第4版的MEGA²版式，这里且忽略关于其它引用问题的讨论（该引用确实存在其它问题），仅从引用符号上看，可以说中译文如实地尊重了材料1，把属于直接引用

① 韦建桦：《MEGA版注释管窥》，《马克思主义研究资料》第29卷，前揭书，第650页。

② 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年第2版，第334页。

③ *Reports of the Inspectors of Factories to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department, for the Half-Year Ending 30th April 1849*, London, Printed by William Clowes and Sons, 1849.

的内容都放入了引号内。既是如此，那么按说引号内的内容都应属于视察员豪威尔所说的话。然而，材料3即“报告”原文显示，事实并不是这样。

材料2是对材料1的注释，它只给出了较为简单、信息不足的“报告”原文。材料3是本文所截取的相对完整的“报告”原文，由此可以一窥“报告”原文的一种含有引用的版式。从材料3出发看材料2就会发现，在材料3中，用小字号排版，本应属于视察员所引用内容的“*When these cases are brought forward I always long for a STIPENDIARY MAGISTRATE*”，在材料2中并无相应的引用符号标示。因此，如果只看材料2，是无法发觉材料1中存在的引用问题的。其实这里的“I”（我）并不是视察员，而是一位“gentleman”（绅士），因此把这句话当作视察员的话显然是不对的。

可见，材料2对材料1的注释，缺少与原文相对应的引用层次，因此转录失实，并未真正尊重“报告”原文，而且对信赖且只能看到材料3的读者来说，MEGA²的注释以自身的法度和声誉，客观上遮蔽了材料1本身就存在的引用问题，也可以说材料2反而支持并巩固了材料1的失误。

四、某些体例局限

目前MEGA²的注释体例，使《资本论》引用“报告”上某些更复杂的文本关系无法得到呈现或澄清。以《马克思恩格斯全集》中文第2版第44卷第477页的另一个引用为例。该卷第13章脚注170所对应的正文是对一份“工厂视察员报告”的直接引用，其相关内容如下（为便讨论，称这一案例为“工程师引用”，尖括号中的内容为笔者所加）：

1852年，曼彻斯特附近帕特里克罗夫特的著名土木工程师詹姆斯·内史密斯，在给伦纳德·霍纳的一封信中解释了1848—1852年蒸汽机的改良。他指出，在官方的工厂统计中，蒸汽马力仍然是按1828年的功率计算的（169），这种马力只是额定马力，只能当作实际马力的指数。他还说：

“毫无疑问，重量相同的蒸汽机（往往就是只经过现代改良的同一些机器），比以前平均多做50%的功；在许多场合，同一些蒸汽机，在速度限制为每分钟220英尺的时候，提供50马力，现在则提供100马力以上，而且耗煤量减少了〈引文A〉……同一额定马力的现代蒸汽机，由于构造的改良，锅炉容积和结构的缩小等等，能比以前发出更大的推动力〈引文B〉……因此，虽然同额定马力比较起来，使用的人手数量和过去一样，但是同工作机比较起来，使用的人手数量则减少了。〈引文C〉”（170）

4. MEGA²II/10T第373—374页，德文第4版原文：

25 zweiten auf $\frac{1}{6}$ ||380| zusätzlicher Geschwindigkeit¹⁶⁸). Jas. Nasmyth, der
berühmte Civilingenieur von Patricroft, bei Manchester, setzte 1852 in
einem Brief an Leonard Horner die von 1848—1852 gemachten Verbesse-
rungen in der Dampfmaschine auseinander. Nachdem er bemerkt, daß die
Dampfpferdekraft, in der officiellen Fabrikstatistik fortwährend geschätzt
30 nach ihrer Wirkung im Jahr 1828¹⁶⁹), nur noch nominell ist und nur als In-
dex der wirklichen Kraft dienen kann, sagt er u. a.: „Es unterliegt keinem
Zweifel, daß Dampfmaschinerie von demselben Gewicht, oft dieselben
identischen Maschinen, an denen nur die modernen Verbeßerungen ange-

bracht sind, im Durchschnitt 50% mehr Werk als früher verrichten, und
daß in vielen Fällen dieselben identischen Dampfmaschinen, die in den
Tagen der beschränkten Geschwindigkeit von 220 Fuß per Minute 50 Pfer-
dekraft lieferten, heute, mit vermindertem Kohlenkonsum, über 100 lie- 5
fern. ... Die moderne Dampfmaschine von derselben nominellen Pferde-
kraft wird mit größrer Gewalt als früher getrieben, in Folge der
Verbeßerungen in ihrer Konstruktion, vermindertem Umfang und Bau der
Dampfkessel u. s. w. ... Obgleich daher dieselbe Händezahl wie früher im
Verhältniß zur nominellen Pferdekraft beschäftigt wird, werden weniger
10 Hände verwandt im Verhältniß zur Arbeitsmaschinerie¹⁷⁰). Im Jahre 1850

5. MEGA²II/10A 第 970 – 971 页给出的注释是：

- 373.25–28 Reports of the inspectors of factories ... for the half year ending 31st October 1856 ... London 1857. S. 14: „In his Report for October 1852, our colleague, Mr. Horner, quotes, in extenso, a letter from Mr. Jas. Nasmyth, the eminent civil engineer, of Patricroft, near Manchester, explaining at some length the nature of recent improvements in the steam engine, whereby the same engine can be made to perform more work with a diminished consumption of fuel.“
- 373.31–33 u. 374.1–5 In „Reports ...“, S. 14: „... I am confident, however, that could we obtain an exact return, the result would show, that from the same weight of steam-engine machinery, we are now obtaining *at least* 50 per cent. more duty or work performed on the average, and that, as before said, in many cases, the identical steam engines which, in the days of the restricted speed of 220 feet per minute, yielded 50-horse power, are now yielding upwards of 100 ...“ – Siehe Marx an Engels, 20. August 1862.
- 373.37 „Parliamentary Return“] Factories. Return to an address ... dated 24 April 1861 ... to be printed, 11 February 1862. [London] 1862.
- 373.41 gigs] Gemeint sind: Rauhmaschinen.
- 374.5–8 In „Reports ...“, S. 14: „The modern steam engine of 100 horse power is capable of being driven at a much greater force than formerly, arising from improvements in its construction, the capacity and construction of the boilers, &c. ...“
- 374.8–10 In „Reports ...“, S. 20: „... that although the same number of hands are employed in proportion to the horse power as at former periods, there are fewer hands employed in proportion to the machinery ...“

6. “截至 1856 年 10 月 31 日为止的半年工厂视察员报告”^①第 14 页和第 20 页共三段报告原文如下：

*** In his Report for October 1852, our colleague, Mr. Horner, quotes, in extenso, a letter from Mr. Jas. Nasmyth, the eminent civil engineer, of Patricroft, near Manchester, explaining at some length the nature of recent improvements in the steam engine, whereby the same engine can be made to perform more work with a diminished consumption of fuel. Although the details in Mr. Nasmyth's letter are most interesting, yet it will be sufficient to refer here to his summing up of the results,—which he does as follows:—“It would not be very easy to “get an exact return as to the increase of performance or work done by the “identical engines to which some or all of these improvements have been “applied; I am confident, however, that, could we obtain an exact return, the “result would show, that from the same weight of steam-engine machinery, “we are now obtaining *at least* 50 per cent. more duty or work performed on “the average, and that, as before said, in many cases, the identical steam “engines which, in the days of the restricted speed of 220 feet per minute, “yielded 50-horse power, are now yielding upwards of 100.”**

being employed. The modern steam engine of 100 horse power is capable of being driven at a much greater force than formerly, arising from improvements in its construction, the capacity and construction of the boilers, &c., and thus the nominal power of a modern manufacturing steam engine cannot be considered more than an index from which its real capabilities may be calculated.* The increase of horse power

The facts thus brought out by the Return appear to be that the factory system is increasing rapidly; that although the same number of hands are employed in proportion to the horse power as at former periods, there are fewer hands employed in proportion to the machinery; that the steam

^① *Reports of the Inspectors of Factories to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department, for the Half-Year Ending 31st October 1856*, London, George E. Eyre and William Spottiswoode, 1857.

材料4是“工程师引用”的德文第4版原文，材料5是对材料4的注释，材料6是“报告”原文。这里且不讨论该引用的其它复杂问题（的确存在其它问题）。中译文根据材料4，把材料4显示为属于同一直引用的内容，放入同一个引号之内。从材料4和中译文可以看出，这一直接引用由引文A、引文B和引文C三段内容组成，它们都由“他又说”来统领，看来它们都属于“他”——工程师詹姆斯·内史密斯之所言。然而，事实并不是这样。

从材料5给出的注释来看，373. 31-33u所标示的是对“引文A”的注释，374. 5-8所标示的是对“引文B”的注释，374. 8-10所标示的则是对“引文C”的注释。幸运的是，从373. 31-33u所包含的层次分明的引号，还是能看出这是对“报告”原文的引用的再引用。材料5虽是对材料4德文引文的原文注释，但这些内容是否都属于那位工程师所言？这通过材料5是根本无法判断的。材料6本身虽然也无法让人们直观到问题的答案，不过，它是第一手材料的片断，进一步观察它的上下文不难看到，“引文A”确实属于那位工程师所言，而“引文B”和“引文C”却并不属于工程师所言，它们是“联合报告”作者们的一般性陈述。有关蒸汽机的知识由工程师来表述大概更具权威性，但是，从这里具体的表述看，它们却属于“联合报告”作者们之所言。

从“工程师引用”案例可知，就大多数严谨的引用来说，MEGA²这种只提供对应原文的注释工作基本就够了；但对实际有更复杂文本关系的引用来说，像材料5这样的注释，首先未能澄清文本关系，其次客观上使某些引用问题隐而不彰了，遑论确证此类问题了。

综上所述，常规性错误、层次不分明、体例有局限，是笔者基于MEGA²II/10所见的问题，且集中在与“工厂视察员报告”相关的注释方面。显然，这些问题不必然存在于MEGA²II/10对其它材料的注释中，也不必然存在于MEGA²所有的已出卷次中。本文之所以聚焦于MEGA²II/10，是因为它编注的是《资本论》第1卷德文第四版，即《资本论》最著名最有影响的版本。原则上，毕竟不是所有读者都方便随时查阅原始史料，MEGA²II/10的上述注释问题也就构成了某种天花板，制约着学界的理解和研究，事实上也制约着例如中文版《资本论》的文献学水准。在这个意义上，通过独立的学术研究，使MEGA²本身的有关工作更加精确和完备，使MEGA²未曾涉及的文献学问题多少得到呈现乃至解决，就是在受惠于MEGA²的成就和示范的同时，增益MEGA²的一种好方式。

（责任编辑 已 未）

建国初期新年画运动与主流意识形态优势话语权建构

朱 斌

【摘要】作为一种文化传播与象征符号，年画是中国农耕社会发行量最大、覆盖面最广的大众传播媒介。早先本无新旧年画之称。新年画是抗战时期在中国共产党的文艺方针下成长起来的，党运用其为战斗、为政治、为人民服务。作为全国性的“新年画运动”，则始于新中国成立之初。在建国初期新年画运动中，党和新政权对新年画图像符号进行规训与指导，通过图像符号形式将主流意识形态话语渗透到新年画中，形成一套完整的意识形态图像符号表征系统，在基层群众日常生活场域中建构主流意识形态优势话语权。检索和探求新年画运动的推进过程，既要尊重特定时代政治需要的历史国情，也无法忽视图像符号背后所彰显出来的政治规训与群众需求的时代症候。

【关键词】建国初期；新年画运动；马克思主义；意识形态话语权

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0042-10

作者简介：朱 斌，江西萍乡人，法学博士，（广州 510642）华南农业大学马克思主义学院副教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究青年项目“马克思主义意识形态嵌入中国民众日常生活研究（1949-1956）”（14YJC710062）；广东省扶持马克思主义学院建设项目“十八大以来党的意识形态工作创新研究”（MYZX201713）；2016年广东省“特支计划”青年文化英才

新中国的成立带来翻天覆地的变化，恢复国民经济、推进社会主义工业化建设、建立社会主义制度等取得巨大成就，整个社会的思想文化观念也发生转换，确立了马克思主义在思想文化领域的主导地位。然而，“解放之后，马列主义思想对于人民群众还是陌生的，许多人甚至对此毫无所知”^①，“我们有些党员的理论水平也很低，自己不懂什么叫马克思主义”^②。1951年5月23日，刘少奇在《党在宣传战线上的任务》中强调：“用什么东西教育人民呢？就是用马列主义的思想原则。”^③因此，在新形势、新条件下“用马列主义的思想原则在全国范围内和全体规模上教育人民，是我们党的一项最基本的政治任务”^④。具有悠久历史的年画是基层民众所喜爱的图像符号，其喜闻乐见的形式为党和新政权所采用。新中国成立之初，党和新政权就立刻掀起新年画运动，将主流意识形态渗透到新年画创作之中，形成一套主流意识形态图像符号表征系统。本文试图以建国初期的新年画运动为切入点，回到历史的语境中探讨新年画运动与建国初期主流意识形态优势话语权建构的关系。

一、新年画运动的兴起与发展

作为民众喜爱的艺术形式，新年画经过延安时期的试验取得良好反应，民众对新年画发自内心的

① 《艾思奇全书》第4卷，北京：人民出版社，2006年，第61—62页。

② 《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1992年，第294页。

③ 《刘少奇选集》下册，北京：人民出版社，1985年，第82页。

④ 《建国以来重要文献选编》第2册，前揭书，第292页。

认同感使建国初期新年画运动作为意识形态宣传手段成为顺理成章的选择。

（一）新年画的诞生

年画是与中国传统文化节日“年”紧密结合在一起的民间艺术形式，由民间艺人根据民众的喜好和愿景，将民众日常生活中吉祥、喜庆、欢乐、美好等题材辅以特定的艺术想象绘制成品，供年节时粘贴于门框或室内墙壁上，以作祈福纳祥、驱神辟邪及装饰之用。作为一种文化传播与象征符号，年画成为中国农耕社会发行量最大、覆盖面最广的大众传播媒介，其影响力几乎深入到民众生活的每一个角落，成为道德教化的工具和伦理情感的符号。中国年画忠实记录了中华民族独特的历史文化发展轨迹。早先本无新旧年画之称。“只是到了抗日战争时期，发轫于延安和晋东南地区的反映火热革命生活的新年画运动蓬勃开展起来之后，传统意义上的民间年画才被统称为旧年画。”^①新年画“是抗战时期在中国共产党的文艺方针之下成长起来的，运用民间年画的传统形式来表现当前现实生活内容的年画”^②，也称为“抗战年画”或“斗争年画”。

抗战时期，日本帝国主义在进行武装侵略和军事占领之外，还对其占领区进行文化殖民。其中利用中国年画形式宣扬对华侵略的“合法”性和奴化教育是一个重要手段。如日本侵华机构“勾结汉奸流氓以石印方法印制了一种‘灶王爷’，构图采用了木板形式，下有灶君与灶君夫人并坐，上有二十四节气表，画面两边则印有旨在推行‘强化治安’的反动对联”^③。革命形势要求党和新政权对旧年画的内容加以改造，运用新年画激发民众的抗战意识。因此，抗战新年画不同于传统的旧年画，从祈神纳福的诉求转而服务于革命理想的需要。据《从延安的新年画运动谈起》记载：“1939年沃渣同志在延安鲁艺所刻制的‘春牛图’，要算是最早的一张新年画了。”^④《春牛图》色彩鲜明，主题明确，描绘了一位扛着犁、牵着黄牛耕种自己土地的农民，表现了农民努力生产支援前线抗战的爱国热忱。为配合敌后抗战，保卫边区、表现抗日题材的年画日益增多，如“《放下锄头，拿起枪》、《参加八路，保卫家乡》、《广泛开展敌后游击战争》、《妻子送郎上前线，母亲送儿打东洋》等”^⑤。这些年画充分体现了为战斗、为政治、为人民服务的目的。为了抗战的需要，中共还在延安建立了培养革命文艺干部的“鲁迅艺术学院”，培养了大批喜剧、音乐、美术等方面的文艺人才。自此，年画创作的主体由民间创作者向职业“美术作者”层面转移。

解放战争时期，随着党的革命事业不断推进，解放区不断扩大，先进的印刷机器及技术、民间艺人的加入及其思想改造，尤其是大批投向解放区的美术家们参加到新年画创作队伍中，使新年画有了长足发展。这一时期的新年画作品数量多，内容丰富，形式多样。其代表性作品有“《欢迎二线兵团》、《摘棉花》、《新年乐》、《翻身得地生产好》、《翻身乐》、《庆功图》等”^⑥。抗战至建国前夕，新年画的蓬勃发展使其更趋完美与成熟，也为建国初期新年画运动的开展奠定基础。当前有学者将“抗战时期根据地年画和解放战争期间解放区的年画，与中华人民共和国成立之后的年画，并称为‘新年画’，用以区别此前的所有‘旧年画’”^⑦。新年画的创作内容与创作目的不同于传统（旧）年画，新年画创作者突破封建的民间想象思维，将革命的文化因子嵌入新年画创作中，诠释、贯彻新民主主义文艺路线，具有鲜明的革命性和政治色彩。

（二）新年画运动的肇始

作为全国性的“新年画运动”始于新中国成立之初。1949年7月，中华全国文学艺术工作者代

① 薄松年：《中国年画史》，沈阳：辽宁美术出版社，1986年，第177页。

② 叔亮：《从延安的新年画运动谈起》，《美术》1957年第3期。

③ 王树村：《中国年画发展史》，北京：北京人民美术出版社，2005年，第458页。

④ 叔亮：《从延安的新年画运动谈起》，《美术》1957年第3期。

⑤ 许灵：《战斗的年画——回忆晋察冀抗日根据地的年画创作活动》，《美术》1957年第3期。

⑥ 王树村：《中国年画发展史》，前掲书，第470页。

⑦ 戚家海：《新时期新年画的转型——从新年画的诞生谈起》，《艺术教育》2010年第6期。

表大会在北平召开，在开幕式上“共报道代表614人出席这次会议，计文学工作者207人，美术工作者代表86人”^①。朱德出席开幕式并代表中共中央致词，毛泽东、周恩来多次到会议现场并作讲话。大会于7月19日成立中华全国文学艺术界联合会（简称“文联”）^②；通过《中华全国文学艺术界联合会章程》，成立全国文学艺术工作的统一组织，为发挥艺术的宣传教育职能，贯彻毛泽东文艺思想和加强共产党对文艺的领导奠定组织基础。会后“中华全国美术工作者协会于7月21日成立”^③，随后“中华美术协会上海分会于1949年8月28日成立”^④，“中华美术协会杭州分会于1949年12月4日成立”，“武汉美术工作者协会筹备会，于1949年10月9日成立”，“天津市美术工作者协会于1949年11月20日成立”，“西安市美术工作者协会于1950年1月7日成立”，“济南市美术工作者协会正在筹备成立”^⑤。文联及下属的各协会的成立，为党和新政权有效管理、控制和支配艺术资源，保证自上而下地贯彻执行党的文艺思想，以及开展新年画运动奠定了广泛的组织基础。

建国初期，党和新政权在新年画中注入富有新文化与新时代的内涵，并以政令的形式向全国发布《关于开展新年画工作的指示》，将新年画运动推向全国。1949年10月，文化部成立，周扬任副部长。毛泽东对周扬说：“年画是全国老百姓老老少少特别是劳动人民最喜欢的东西，应该引起注意，文化部成立要发一个开展新年画创作的指示。”^⑥随后周扬与文化部艺术局副局长蔡若虹商议起草关于新年画工作的指示。蔡若虹按照通告形式起草了《关于开展新年画工作的指示》，之后“周扬同志把它带给毛主席看，毛主席说可以，不用修改”^⑦。《关于开展新年画工作的指示》于1949年11月27日在《人民日报》上全文刊发，充分肯定新年画运动是教育民众与传播意识形态的有效形式；对新年画创作的宣传内容、任务及工作重点做了总体安排；对新年画创作的领导机构、创作方法、组织措施及发行网等作了具体规定。全国各美术团体及文教机构积极响应党和新政权的号召，学习、领会、贯彻《关于开展新年画工作的指示》，推动新年画创作。原先从事版画、漫画、国画、油画的创作家改变自己的创作类别，转而投入到新年画创作中，新年画出版与展览也在全国大规模展开。同时，文艺界的领导和一些著名画家，如蔡若虹、王朝闻、叶浅予等在主要报刊及杂志发表推动年画革新的意见与措施，在他们撰写的文章中“新年画运动”一词被反复使用。由此，“新年画运动”之名推向全国。

（三）新年画运动的深入发展

《关于开展新年画工作的指示》发出后，中央人民政府文化部、教育部于1949年12月21日联合发出《关于开展年节、春节群众宣传工作和文艺工作指示》，要求“各地文艺工作团体与文艺工作者积极准备年画、春联等材料，并以各种形式的年节、春节艺术活动，大力宣传人民解放军的伟大胜利，宣传中央人民政府的成立，宣传共同纲领，宣传共产党和毛主席的英明领导，宣传人民解放军的光荣等等”^⑧。各地组织美术工作者认真学习中央的指示，使新年画运动出现蓬勃发展的面貌。据不完全统计，“1949年即有23个地区创作出版了新年画379种，发行数近700万份之多。”^⑨新年画一开始就以它强烈的政治性来表现重要政治内容、反映人民生活 and 理想而获得群众的喜爱。“以1950年的年画而言，90%以上都是反映一年来新中国建设中的新气象，内容上宣传了中国人民解放战争的伟

① 《全国文化大会今开幕》，《人民日报》1949年7月2日，第2版。

② 《文代会胜利闭幕》，《人民日报》1949年7月20日，第1版。

③ 《全国美协成立》，《人民日报》1949年7月23日，第1版。

④ 《全国美协上海分会成立以来的工作报告》，《人民美术》1950年第1期。

⑤ 《各地美术活动简讯》，《人民美术》1950年第1期。

⑥ 蔡若虹：《在党的领导下认真工作》，《美术》1990年第9期。

⑦ 蔡若虹：《在党的领导下认真工作》，《美术》1990年第9期。

⑧ 《关于开展年节、春节群众宣传工作和文艺工作指示》，《山东政报》1950年第1期。

⑨ 薄松年、王树村：《十年来我国新年画的发展和成就》，《美术研究》1959年第2期。

大胜利；宣传了中华人民共和国成立；反映了工农业生产和发扬民主生活。”^① 众多新年画的出现，在新美术战线上树立了榜样。

为推动新年画运动的深入发展，党和新政权在全国掀起一股新年画创作的热潮，并先后举行新年画作品评奖活动。为迎接建国后的第一个春节的到来，在中华全国美术工作者协会及各省市美术工作者协会的领导和发动下，年画工作者投入到紧张的年画创作之中。其创作流程一般遵循如下步骤：确定制作题材和内容——发出征稿函——创作小组讨论——完成初稿——进行初稿观摩会并提意见——修改初稿——到群众中征求意见——修改并出版发行。“1950年春节，新年画的发行量已达到700万张以上，1951年的发行量为1500万张。”^② 新年画作品的内容丰富、主题鲜明，有反映保卫和平的神圣斗争、爱国主义的生产建设、日新月异的幸福生活展望等。这让观看者很容易将美好家园、幸福生活的到来与社会主义制度的优越性、中国共产党的伟大领导相关连。为进一步激发创作者的动力与信心，文化部于1950年和1952年先后举行新年画作品评奖活动，选出了《农民观看拖拉机》《劳动换来光荣》《毛主席大阅兵》《群英会上的赵桂兰》《保卫和平》等具有典型性的获奖作品。这些获奖作品代表了新年画创作方向，为新年画创作提供范例。评奖对新年画创作普及与提高起双重作用，“它不但为美术普及工作打下了基础，而且也为提高美术创作的质量准备了条件；它标志着美术普及工作的深度与广度，也标志着美术创作思想的发展与提高”^③。

到1953年，美术界出现百花齐放的局面，形势的变化打破了新年画一统中国的局面，形成各画种并行发展的格局。许多原来从事新年画创作的同志转而从国画、油画、版画、连环画等创作，加上某些美术工作者轻视普及工作的思想，也给年画创作带来影响。因此，新年画创作的力量相对减弱。1956年2月，美协在北京举办“新旧年画展览会”，被称为“一个敲起了警钟的展览会”。“在1956年的年画里，能真正激发美感，激发对革命理想坚定不移的豪迈的信心的作品，真是太少了，为了保卫和占领这样一种深深为人民喜爱的绘画领域，该是革命的艺术们停止退却的时候了。”^④ 实质上，1953—1956年期间的新年画创作队伍依然可观，好的作品、出版和发行的总数依然不少。“1953年，全国共出版年画789种，发行66,397,000张；1954年出版982种，发行108,738,000张；1955年稍有减低，出版829种，发行92,958,000张；1956年则又有提高，出版1049种，发行112,811,000张。”^⑤

二、新年画图像符号叙事与主流意识形态优势话语权建构

建国初期，党与新政权运用图像符号叙事方式将其政治意图嵌入新年画创作中，通过规训图像与视觉系统达到传播主流意识形态的目的，进而建构主流意识形态优势话语权。

（一）新年画图像符号叙事与马克思主义劳动观的塑造

艺术源自生活，又高于生活。“当艺术和生活一同前进的时候，它总是受到群众的信任和支持。”^⑥ “劳动”是马克思主义理论体系中的一个核心概念，建设新中国与恢复工农业生产是建国初期社会生活的主题，“劳动”在党和新政权的话语体系中得到重新诠释。1949年《关于加强新年画工作的指示》强调：“年画中应当着重表现劳动人民新的、愉快的斗争的生活和他们英勇健康的形象。”^⑦

① 薄松年、王树村：《十年来我国新年画的发展和成就》，《美术研究》1959年第2期。

② 何溶：《与群众紧密联系的年画和连环画》，《美术》1959年第11期。

③ 蔡若虹：《从年画评奖看两年来年画工作的成就》，《人民日报》1952年9月5日，第3版。

④ 陈伊范：《看新旧年画》，《美术》1956年第4期。

⑤ 何溶：《与群众紧密联系的年画和连环画》，《美术》1959年第11期。

⑥ 蔡若虹：《为社会主义艺术更加光辉灿烂而奋斗》，《美术》1959年第5期。

⑦ 《关于开展新年画工作的指示》，《人民日报》1949年11月27日，第4版。

因此，塑造劳动人民的典型形象与马克思主义劳动观成为新年画创作的重要主题。

首先，新的历史时代为新年画塑造马克思主义劳动观提供了丰富题材。1950年《人民美术》的发刊词提出，美术新作品的主题“只要能够启发鼓舞、教育群众的建设新中国之积极性，能够使群众更团结、更坚定、更乐观、更勇敢，能够有益于建设新中国的事业，都可以是而且是我们取材的对象”^①。新年画运动在一个特定时空内，经过广泛的社会动员，版画家、漫画家、国画家、油画家等创作者积极参与，激发了创作热情，提高了创作者的艺术素质。创作者从不同视角，吸收民间年画的艺术语言、表现手法与技巧，反映新中国工农业生产建设的火热场面和劳动者在劳动中自觉愉快风貌，并将体现互助合作、先进生产工具、生产经验交流、劳动英雄、支援前线等促进国家富强、人民幸福的主题融入新年画之中，塑造马克思主义劳动观，几乎每个年份都有经典的作品问世。例如，1949年的《纺织互助》《农民和拖拉机》，1950年的《群英会上的赵桂兰》《劳动换来光荣》《创造新纪录》《互助抢种》，1951年的《得锦旗》《新得的黄牛》《女拖拉机队》，1952年的《工农模范北海游园大会》《养小鸡捐飞机》，1953年的《宣传先进生产经验展览会》《草原上的爱国增产节约运动》《数他劳动强》，1954年的《拔萝卜》，1955年的《“农忙假”的一天》《把生产经验教给实习生》，1956年的《合作生产收成好》《炼铁炉前》等。

其次，新年画图像符号对劳动这一概念进行了重新诠释。新年画创作者就像园丁，不仅创作直观的图像符号，更重要的是在欣赏者的精神园地上培植美丽的花朵。“艺术家用形象刻画人们的精神品质，为的是要提高人们的精神品质。”^②以“劳动”为主题的新年画是新中国主流意识形态的表现形式，是对劳动这一概念的重新诠释。一方面，年画创作者以直观感性的静态图像符号描绘了新中国工农业生产的欣欣向荣风貌，颠覆了“劳心者治人，劳力者治于人”的传统观念，肯定了劳动的价值。新年画描绘劳动人民对美好生活的赞赏与追求的精神面貌，从侧面歌颂了国家的伟大和社会制度的优越性，也包含着对党和新政权的归化与认同。如《新得的黄牛》刻画了“土地改革运动中，农民从地主手里分得了土地和生产工具，新的社会制度和生产关系由此开始”^③。在这生产关系的转变的过程中，农民的喜悦自不待言。作者不仅将这种喜悦的心情通过分得黄牛的形式直观描绘，而且在画上题诗一首：“前天分了房和地，今天拉回大黄牛，犁椎绳索收拾好，明天先耕村东头，只要咱们加油干，往后吃穿不用愁。”^④另一方面，通过对“劳动”及劳动人民“当家作主”的描绘，揭穿过去轻视劳动与轻视工农的观点。劳动光荣成为新中国倡导的主流价值观念，新年画遵循“劳动——翻身——人民当家作主——‘劳动神圣’的光荣——劳动者自我心理认同——对党和新政权的感激——对主流意识形态的接受与认同”的叙事模式与逻辑理路，在民众的内心世界塑造政治觉悟与主人翁地位，将马克思主义劳动观念嵌入民众的日常生活。又如劳模题材的代表作品《群英会上的赵桂兰》^⑤，作者以优秀共产党员赵贵兰和伟大领袖会见为创作题材，采用精细、严谨、和谐的风格，精确地勾勒出赵桂兰在建设祖国的伟大斗争中奋不顾身的人物形象与英勇事迹，表达了她对生活的积极乐观，展现了国家领导人对劳动模范的关心和重视，也传达出马克思主义劳动观在赵桂兰身上的生长与形成。再如，《劳动换来光荣》描写了一对努力生产的年轻夫妻被评为劳动模范，夫妻俩刚从群英会归来受到乡亲们热烈欢迎这一情节，“使从事这种生产的劳动者，知道在他们生活中应该怎样去努力，应该争取什么和爱什么”^⑥。建国初期的新年画创作颠覆了劳心与劳力的传统观念，将马克思

① 《怎样表现新中国而努力——代发刊词》，《人民美术》1950年第1期。

② 蔡若虹：《开辟美术创作的广阔道路》，《美术》1954年第1期。

③ 陈履生：《新中国美术图史（1949—1966）》，北京：中国青年出版社，2000年，第80页。

④ 陈履生：《新中国美术图史（1949—1966）》，前揭书，第80页。

⑤ 1949年12月19日，赵桂兰因保护国家财产致使左前臂被炸飞，被评为全国劳动模范。1950年9月25日，赵桂兰出席全国工农兵劳动模范代表会议、全国战斗英雄代表会议，受到毛泽东等党和国家领导人的接见。

⑥ 钟惦斐：《从今年的年画作品看年画家的艺术思想》，《美术》1950年第2期。

主义劳动光荣观深化到人民群众对幸福生活的追求中，充分肯定了劳动的价值。

再次，新年画从深层次上帮助人们认识劳动生活，发挥主流意识形态的教育功能。建国初期，呈现在新年画创作者面前的重要任务是要深刻认识和表现劳动与新生活，藉以推动新的社会生活样态的形成。新年画不仅满足人们的审美需求，而是更深层次帮助人们认识生活，发挥意识形态的教育功能。如《农民和拖拉机》描绘工人把拖拉机开到农村，农村的男女老少兴高采烈地围在拖拉机的四周仔细打量与认真倾听工人对拖拉机讲解的情形。“不仅表达出摧毁封建枷锁以后的农民生产热情，而且显示了农业生产将要摆脱落后走向机械化的伟大理想，展现了新中国农村发展的远景。画中每个人物，对于这‘铁牛’的出现，都洋溢着发自内心的喜悦……在不知不觉中，将充满对未来热情向往的醇厚的感情传达给了观众。”^①歌颂劳动成为人民生活中新的气象，虽然劳动本身是艰辛的，但在新年画图像中劳动带有强烈的自觉性，广大民众在劳动中感到精神愉悦与自我认同。“人们以忘我的劳动在创造幸福，而这种劳动本身也就是一种幸福，因为它体现了共产主义意识在人们头脑中的发生与成长。”^②图像符号的隐喻是连接客体和意义的桥梁，观众在“劳动幸福与光荣”的感染下，在图像呈现与观看过程中认识到劳动不仅创造了人本身，更与自己的幸福生活和国家的繁荣兴盛密切相关。

（二）新年画图像符号叙事与阶级意识、集体主义精神的激发

“阶级”是马克思主义理论宝库中不可或缺的概念，阶级分析是中共进行民主革命与剖析社会的镜像与理论武器。毛泽东于1920年代发表了《中国社会各阶级的分析》《中国农民中各阶级的分析及其对于革命的态度》两篇文章，在沿用马克思主义阶级理论的基础上，对中国式阶级概念作了详细分析。随着中国革命形势的深入发展，毛泽东革命领导权威地位逐步巩固，毛泽东中国式阶级话语在革命实践中得到应用与传播。然而，源于革命知识分子的阶级话语具有抽象性的特点，在民众的日常生活中很难为文化水平不高的工农群众所理解，在生活实践中也难以用语言解释清楚。在建国初期的新年画运动中，创作者通过图像符号形式将作为“想象的共同体”的阶级意识嵌入新年画创作之中，启迪观看者的阶级观念与集体主义精神，使广大民众从“道德化的个体”转化为“意识形态化的阶级成员”，进而建构主流意识形态优势话语权。

首先，新年画创作者将新年画中表现不同阶级的话语转化为容易为群众理解和接受的具象化、类型化形象符号。建国初期，党和新政权树立主流意识形态优势话语权的关键在于将阶级意识嵌入群众日常生活。其中，最直接的方法就是将抽象的“工农兵”符号具象化、模式化、典型化。在新年画创作过程中，创作者“以手持锄头、镰刀或其它农具代表‘农民’身份与形象，以‘裹头巾’、手持‘旱烟袋’凸显‘老贫农’身份，以‘红缨枪’、‘绿军裤’、‘军帽’、‘胶皮鞋’等代表‘民兵’或‘复员军人’身份，以‘工装裤’、‘带沿软帽’来表现‘无产阶级’身份，而‘眼镜’、‘鸭舌帽’等则是‘知识分子’的典型符号”^③。通过典型化、类型化图像符号，使“阶级”意识的表达与群众内在的认知逻辑相契合。如《保卫和平》通过典型化、具象化的人物形象，如“怀抱婴儿的母亲”、“手持拐杖的荣誉军人”、“满怀愤恨的老大娘”、“紧握拳头的村干部”等具有辩证力量的无声语言，向群众宣传为和平理想作斗争的决心，“发挥了感染人和说服人的作用，使观众第一眼就强烈地感受到和平的可爱”^④。

其次，新年画创作者将表现对阶级敌人的仇恨与斗争的话语采用儿童喜剧、漫画式叙事方式，激发欣赏者的阶级情感。年画主要是在庆祝新年时张贴，烘托喜庆的节日气氛。“吉利”、“俊俏”、“喜

① 鲁丁：《〈参观拖拉机〉和〈保卫和平〉》，《美术》1959年第10期。

② 白英：《问题首先在于对生活的理解》，《美术》1956年第6期。

③ 杨冬：《新中国年画浓墨重彩60年》，《美术》2009年第8期。

④ 鲁丁：《〈参观拖拉机〉和〈保卫和平〉》，《美术》1959年第10期。

庆”是广大民众对新年画的要求，因此新年画中正面表现阶级斗争（如《血衣》《收租院》《逃亡地主又归来》《减租说理》《减租会》《清算图》等）的作品并不占多数。创作者更多巧妙地运用儿童喜剧、漫画式的处理手法，将阶级斗争、敌我矛盾的主题嵌入新年画创作中，创作出许多代表性作品，如《新中国的儿童》《保卫和平》《儿童劳军》《我们热爱和平》《养小鸡捐飞机》《和平代表，欢迎你！》等。这些作品都借助喜剧、漫画中儿童活泼可爱的形象来表现严酷的现实斗争，儿童娇嫩的面部表情与喜庆的年节文化相照应，并运用一些新的“表意”道具来表明阶级立场。“利用了旧年画中娃娃画的形式表现了新中国儿童的爱憎，也结合了当时的政治斗争而使作品具有生动的教育意义。”^①比如《新中国的儿童》借用漫画中“头大身子小”的儿童造型模式，用成人化、典型化服装替换传统肚兜式样的儿童着装，将五个小孩分别刻画成工人农民和中国人民解放军海陆空三军战士的代表，他们目光坚毅、动作刚劲、善恶对比分明，一副痛击以美国为首的“帝国主义落水狗”的生动画面展现在观众面前，使欣赏者的阶级意识与情感被自然而然地调动起来。

再次，新年画创作者通过对生产过程与场面的描述，表现群众的集体主义劳动精神与共产主义理想境界。在马克思主义的阶级斗争理论中，私有制是人类社会一切苦难的根源，消灭私有制、代之以公有制是马克思主义阶级理论的核心要义。建国初期，随着政治形势的逐步发展，党和新政权通过三大改造及人民公社化运动使全体社会成员成了生产资料的主人，并倡导民众树立共产主义理想，要求民众摒弃传统的自私观念，树立集体主义的劳动精神和情怀。新年画创作者积极响应党和新政权的号召，创作出表现集体主义劳动的作品，代表性作品有《纺织互助》《合作生产收成好》《互助抢种》《社里的菜多大呀》《发展副业冬季伐木》《拔萝卜》《妇女互助小组》《变工互助生产发家》等。这些作品一方面深刻描绘了社会主义过渡时期农业生产与农村劳动互助的场景，另一方面表现了在伟大社会主义目标指引下人们对于集体的归属感。比如，《拔萝卜》取材于人们熟悉的成语故事，以三段画形式描绘了儿童发挥团结的力量将萝卜拔出来的情景，表现了互助合作和劳动丰收的主题。作者恰当运用了夸张手法，将“萝卜”夸大，强调儿童拔萝卜面临的困难，最终孩子们通过团结合作将萝卜拔出，每个孩子的脸上都洋溢着成功的喜悦。这幅年画在幼儿园和托儿所都挂着，孩子们都很喜欢。保育员认为这幅年画“内容好，能培养儿童热爱劳动和互助友爱的集体观念”^②。青年人看了这幅画后会发出“人多力量大，大人孩子一个样，合作就是比单干强”^③的感慨。

（三）新年画图像符号叙事与领袖、社会主义合法性认同的形成

建国初期新年画所涉及的主题不仅包括对工农兵的群体塑造，还包括国家领袖，特别是以表现伟大领袖毛泽东为主题的新年画较多，很受群众欢迎。“意识形态是一种具有操作性的价值输送系统，其主要目的在于通过塑造和改变民众的思维方式，以获得他们对输送者合法性的自愿认同。”^④对执政党而言，对其领袖魅力的宣传程度，是其执政能否赢得民众认同的重要环节。“遵义会议确立了毛泽东在中共的历史地位以后，毛泽东的领袖形象已经不断地出现在一些公众的场合之中，而表现领袖与历史、领袖与人们的作品就成了革命美术一个基本的但又是十分重要的题材。”^⑤领袖不仅是党和新政权凝聚力的来源，也是社会主义合法性认同的重要资源，因而建国初期新年画对领袖的图像符号叙事具有重要作用。

一方面，新年画创作以人民领袖为直接表现主题，将领袖提升为国家政权符号。作为连接社会精英与底层民众思想的领袖年画具有震撼人心的力量，是将党和新政权愿景抵达人的灵魂深处的有效传播渠道。在新年画创作中以人民领袖，特别是以毛泽东为创作主题的作品十分常见，如1951、1952

① 薄松年、王树村：《十年来我国新年画的发展和成就》，《美术》1959年第2期。

② 金克浚：《〈拔萝卜〉和〈种瓜得瓜〉》，《美术》1960年第2期。

③ 金克浚：《〈拔萝卜〉和〈种瓜得瓜〉》，《美术》1960年第2期。

④ 王海洲：《合法性的争夺：政治记忆的多重刻写》，南京：江苏人民出版社，2008年，第91页。

⑤ 陈履生：《新中国美术图史（1949—1966）》，前掲书，第8页。

年度全国新年画创作评奖活动中，描绘人民领袖有关的5幅作品分别获得前三等次的奖励。而且，从年画销售情况和群众的赏析喜好看，以伟大领袖为创作主题的年画很受群众欢迎。在新年画创作中直接表现领袖为主题的代表性作品有《毛主席大阅兵》《毛主席和农民谈话》《庆祝中国共产党成立30周年》《劳模会见毛主席》《人人敬爱毛主席》《毛主席和农民版画家》《群英会上的赵桂兰》《全国各族人民大团结》《中国人民伟大领袖毛主席》《给毛主席拜年》《开国大典》、《毛主席和朱总司令》等。这些以领袖为题材的美术作品的主题是歌颂人民伟大领袖毛主席，表现人民与领袖的关系，展现领袖至高无上的政治权威与道德风尚，创作意图在潜移默化中传递给了观众。这些年画在民众对领袖及社会主义的合法性认同的过程中起到了重要作用。如《毛主席和农民谈话》描写了在陕北农民与伟大领袖会见的“最幸福时刻”：“在冬日的农家院子里，一群农民亲热地围着毛主席，专注地倾听他的谈话，主席与人民平起平坐，革命领袖不同凡响的外貌特征集威严、和蔼于一身，围绕在毛主席身边的农民的精神情绪完全沉浸在对领袖的无限敬爱之中，描写出了陕北解放区的老百姓在党的多年教育下所培养出来的那种无限信任党、坚决跟着党走的新的精神面貌。”^①又如《群英会上的赵桂兰》，“画面上具体表现的是毛主席对赵桂兰这一具体的英雄模范人物的关怀，也正是通过会见情节的具体刻画，表现了人民敬爱的领袖毛主席对群众热爱和关怀的伟大主题”^②，在充分展现领袖庄严、崇高形象的同时也展现了群众所热情期望中的领袖形象。再如在《毛主席大阅兵》《庆祝中国共产党成立30周年》《开国大典》等作品中，创作者采用全景式构图，对这些具有仪式意义的历史事件进行描绘，通过画面的形象语言表现领袖的智慧、伟岸与威严，用艺术的方式将领袖塑造成为党与国家的精神象征符号，表现了民众对党和新政权的拥护，表达了对社会主义合法性认同以及对共产主义理想的追求。

另一方面，新年画创作中将领袖画像置于某一特定场景之中，表现领袖的威严以及民众对党和新政权合法性认同。领袖画像是新年画表现主题的一种间接形式，一些作品并没有将领袖本人置于画面中，而是经常将领袖画像置于某一特定场景中，如政治会议、会见人民代表、群众集会等，这些场景具有不同政治象征意义。在这些年画作品中，领袖画像已不再代表个体，而是代表着政治权威、民主政治以及新中国政权，成为与国旗、国徽意义类似的政治图像符号，使民众对领袖人物产生强烈的敬仰之情，增进民众对伟大领袖及其领导下的社会制度的合法性认同。这样的作品比较普遍与常见，如《人人敬爱毛主席》《赶集回来》《结婚登记》《把我们的生产情况告诉毛主席》《新中国的女司机》《工农模范北海游园大会》《向苏联老大哥学习》等。在这些作品中，领袖画像蕴涵着一种教人敬畏、感恩、为忠、为善的政治意蕴。如在《毛主席的代表访问太行山老根据地》中，领袖的画像仅仅在画面场景的一角出现，与画面上的五星红旗及政治会见并置，太行老根据地群众吹着喇叭、拍手叫好，并举起“敬爱的毛主席：你是人民的大救星”、“伟大的毛主席：我们永远跟着你走”的锦旗，画面中每个人的神情都蕴含了领袖给予了群众无限的鼓舞与力量，表达了群众对领袖及其合法性认同。又如，《赶集回来》主要描绘了男女老少看到赶集买回的毛主席画像后的喜悦心情，《人人敬爱毛主席》主要描绘了蒙古族人民兴高采烈欣赏主席画像的场景，两者都深刻表达了民众热爱祖国、热爱毛主席、热爱新中国的政治主题。通过领袖图像符号，党和新政权将主流意识形态自然而然地传递给观众。

三、新年画运动过程中政治规训与群众需求的时代症候

图像符号作为意识形态的隐形机器，在塑造主体方面具有潜移默化的功能。在党和新政权的规训

^① 鹏父：《毛主席和农民谈话》，《美术》1960年第2期。

^② 何溶：《群英会上的赵桂兰》，《美术》1960年第2期。

下，旧年画图像符号被改造成符合主流意识形态要求的新年画。检索和探求新年画运动的推进过程，既要尊重特定时代政治需要的历史国情，也无法忽视图像符号背后所彰显出来的政治规训与群众需求的时代症候。

首先，传统的审美情趣对新年画意识形态化内容的消极抵制。新年画是民间艺术发展过程中的产物，建国初期新年画运动的推行受到政治权力的极大干预，突破了艺术自身的发展规律。实践证明，民众的审美情趣具有很强的延续性和地域性，民众在日常生活中形成的“惯习”成为部分新年画遭受民众消极抵制的障碍，使得党和新政权倡导的主流意识形态无法有效传播。为了适合新形势的要求，新年画从形式到内容对传统年画作作了较大调整，但未能与农民的审美习惯及情趣完全相适应。在广大群众的心目中，年画是与过年联系在一起的，必然带有一种喜气洋洋的面貌，需要一定程度上契合群众迎春纳福、除旧更新的欢乐心情。比如，“灶神是腊月廿三日送灶王爷上天，到春节再迎接回来，可是新年画的内容跟这些民俗活动基本上没有关系，这就严重地破坏了原来的语境和‘象征系统’”^①。因此，缺乏旧传统社会文化记忆的新年画很难激起心理共鸣，与此相对应的是民众对新年画图像心理认同的降低。有观众指出《中苏友好》中“用火把象征光明，用鸽子象征和平，不太切合中国的习俗；一般老百姓不容易看懂”^②。针对新年画创作中的问题，蔡若虹总结出农民群众对新年画有“三不要”（不吉利、看不懂、色彩不鲜明）和“五爱”（最喜爱人民英雄和英雄模范的故事、祖国壮丽山河和国家建设的风景、胖娃娃、美人和有关爱情的故事）的要求。因此，新年画创作如何解决向民族传统年画学习的问题，提高年画作品的思想性与艺术性，满足群众的要求，是新年画创作中的一个重要问题。

其次，新年画运动的政策制定者、创作者及接受者在思想对接上的偏差。新年画运动伊始，就受到政府文化部门的领导与层层组织，创作者的创作风格、方向、范围受政治“规训”。然而，年画作为在基层群众中广为流传的艺术形式，其欣赏者和购买者主要是处在生活底层的农民。毛泽东在1942年就指出：“既然文艺工作的对象是工农兵及其干部，就发生了一个了解他们熟悉他们的问题。”^③ 在新年画运动的推行过程中，新年画政策制定者或运动的组织者，“一方面属于精英阶层，跟创作者具有大致相同的品味；另一方面还要考虑新年画的发行和宣传效果，因而要求创作者有条件地符合农民的审美习惯，在这一点上他们跟农民的要求又比较接近”^④。因此，创作者一方面要贯彻执行官方的政治意图，另一方面要迎合农民的审美趣味与心理诉求。然而，部分新年画创作者未能深刻领会党和新政权的各种政策的精神实质，以至年画主题停止在肤浅的表面现象，给群众造成内容一般化甚至千篇一律之感。比如，1950年“在北京举行的新年画展览会上，一个戴毡帽壳的农民和他的同伴在嘀咕。他的面前是一副《发展副业生产》的图画，画面上有猪有鸡。会场里有好几幅关于副业生产的年画，画面上也是有猪有鸡。为什么老是这几件事情？”^⑤ 群众出现对新年画缺点的抱怨反应了创作者没有从多样性的现实出发表现主题的缺点。也有人批评《合作社养鸡场》画的“一切都像‘天堂’那样洁净，所有的东西都闪耀着一种‘从陆上到海上到处都没有见过的光彩’。这个养鸡场和现实距离的如此遥远，所以他再也不能对农民的日常生活产生什么直接影响”^⑥。尤其是“多数月份牌画作者的作品，显得光洁有余而厚实不足的气氛，他们对于人物形象的处理，常常把一些扭妮作态的都市摩登姑娘搬到劳动农民的家庭中来；显得不相称不真实。这能说作者们的创作不认真负责

① 丰城：《新年画的民间审美趣味》，《外语艺术教育研究》2007年第3期。

② 陈泊萍：《记首都全国年画展览会的群众意见》，《美术》1950年第2期。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第850页。

④ 丰城：《新年画的民间审美趣味》，《外语艺术教育研究》2007年第3期。

⑤ 蔡若虹：《关于新年画的创作内容》，《美术》1950年第2期。

⑥ 陈伊范：《看新旧年画——一个敲起了警钟的展览会》，《美术》1956年第4期。

吗？能说作者们的技术修养不到家吗？都不能的，这只能说主要是作者们对于大众的真实生活体验缺乏。”^①

新年画“在内容上应具有社会主义思想教育的性质，在创作方法上应该是提倡社会主义现实主义的创作方法，在形式和风格上应该是为群众喜乐见闻的”^②。其实，任何艺术的产生与发展都离不开社会生活中人不断产生与发展的需要，正如月份牌画家章育青的感悟：“要体会工农的感情，更要了解他们的喜爱。譬如我们画农民，老是扛了锄头去下地，事实上，农民天天在劳动，天天在看锄头，已经看厌了，还要看锄头，当然他不喜欢看，所以要画新鲜的东西。”^③为了纠正政策制定者、创作者及接受者在思想对接上的偏差，更好地发挥新年画的意识形态教育功能，全国美术工作者协会号召创作者一方面要深入理解党和新政权的政策精神，另一方面要积极深入到农村和工厂中去体味劳动人民生活，对日新月异的现实生活进行细致分析与提炼，并结合党和国家的主流意识形态要求创作生动形象的作品。

四、总 结

新年画是新中国美术史上一个特殊的品种，民众的文化程度普遍不高和传播媒介不发达，使得新年画在特定的历史时期成为大众美术的典型代表。作为建国初期的一种文化与意识形态载体，新年画以“运动”的形式宣告一个新时代的到来。建国初期党和新政权围绕主流形态建设工作，通过推行新年画运动对传统年画图像符号进行重构，进而在日常生活场域中建构主流意识形态的优势话语权，担当了新中国主流意识形态传播的历史使命。它以“文艺从属于政治”“文艺为政治服务”为基本遵循，唤起广大年画工作者创作的激情；以党和新政权的政治主导与介入为特征，带有强烈的意识形态色彩；以建构主流意识形态在日常生活场域中的优势话语权为旨趣，使传统旧年画中的“封建迷信”逐渐被抗美援朝、生产建设、人民公社化等时代题材所替换。“新年画运动完全可以作为共产党文艺思想对以往美术改造的成就标志而载入史册。”“这一运动对共产党文艺思想在新社会体制中的确立，所起到的作用更是无法估量的。”^④中国年画与劳动人民的精神生活世界紧密联系，蕴藏着丰富的意识形态资源。在新时代，承续传统文化资源的影响力，对年画的意识形态功能加以梳理和整合，取其精华，去其糟粕，对当前主流意识形态传播开拓文化路径具有借鉴意义。

（责任编辑 欣彦）

① 陈叔亮：《上海新年画运动记》，《人民美术》1950年第2期。

② 赵坚：《我对年画问题的体会》，《美术》1958年第4期。

③ 《月份牌年画作者的话》，《美术》1958年第4期。

④ 陈履生：《新中国美术图史（1949—1966）》，前揭书，第94页。

毛泽东对计划经济的改革探索及其价值审视

韩 奇

【摘要】新中国成立后，为了迅速推进工业化进程，中国全面学习苏联模式，建立中央集权的计划经济体制。中央集权计划经济体制的确立，在推动工业发展的同时，也存在诸多的弊端。一五计划之后，针对计划经济体制所存在的弊端，毛泽东进行了持续而多方面的改革。毛泽东的改革探索既包括对计划经济体制自身的改革，也包括对计划经济体制的政治与社会后果的改革。相比于苏联计划经济体制，毛泽东的改革探索使得中国计划经济体制具有了自身的特点。从历史延续性来看，毛泽东的改革探索塑造了改革开放独特的初始条件。只有深入中国革命的历史传统，才能够准确理解毛泽东改革计划经济体制的根源和价值。

【关键词】毛泽东；计划经济；苏联模式；科层体制；地方分权

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0052-10

作者简介：韩 奇，政治学博士，(西安 710064) 长安大学马克思主义学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“国家治理视角下毛泽东关于中央与地方关系改革思想研究”(14CKS004)

如何认识改革开放前后两个不同时期的关系，是理解当代中国发展道路的关键性问题。从经济发展历程看，建国后的发展之路是不断突破苏联计划经济体制的局限，并成功建立社会主义市场经济的过程。“时下人们几乎有一个共识，认为中国的改革开放，尤其是经济体制改革能够取得成功，关键性的环节在于有效的突破苏联经济体制模式的束缚，走出一条中国特色的社会主义道路。然而，实事求是地对待历史，在中国的政治领袖群体中率先发起对苏联经济体系模式的反思与冲击的就是毛泽东，率先提出为中国创造社会主义建设新路线的也是毛泽东。”^① 在确立计划经济体制后，毛泽东就认识到计划经济体制的弊端，进而对其进行持续的改革。毛泽东对于计划经济体制的改革探索具有多重维度，只有深入到历史语境和发展脉络中，才能准确理解其改革探索的艰辛历程及其宝贵价值。

一、计划经济体制的特点：基于理论的分析

在社会主义运动的历史中，建立计划经济体制有着深刻的思想渊源。在经典作家著述中，他们基于对资本主义市场经济发展所导致的周期性经济危机的批判，提出了国家对经济活动实行计划管理的主张。恩格斯在《反杜林论》中指出资本主义社会的这种矛盾：“新的生产方式越是在一切有决定意义的生产部门和一切在经济上起决定作用的国家里占统治地位，并从而把个体生产排挤到无足轻重的残余地位，社会的生产和资本主义的不相容，也必然愈加鲜明的表现出来。”^② 关于这种矛盾，恩格斯认为：“一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。

^① 徐俊忠：《毛泽东社会主义建设道路几个问题再探讨》，《马克思主义与现实》2010年第6期。

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第621页。

社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。”^① 在经典作家看来，废除资本主义社会的私有制，建立国家对经济活动的计划管理，将能够克服资本主义生产的无政府状态和周期性的经济危机。经典作家对于资本主义的一系列批判性论述，构成了社会主义经济体制的思想基础，建立计划经济体制成为社会主义运动中的重要目标。

1917年十月革命，布尔什维克夺取政权建立世界上第一个社会主义国家。建政之初，面对军事共产主义政策陷入困境的情况，列宁采取新经济政策并收到良好成效。列宁去世后，随着斯大林领导地位的确立，列宁晚年所确立的新经济政策被以依靠国家指令性计划实现重工业优先发展的新模式所取代。中央集权计划经济体制是斯大林所确立的新发展模式的核心特征。二战后，随着社会主义阵营的形成，计划经济体制被各个社会主义国家采纳，在相当长的时期内成为社会主义经济体制的典范。

从比较历史发展的角度看，斯大林所开创的苏联计划经济体制是后发展国家在较短时间内通过集权的国家体制，迅速实现工业化的重要模式，生产资料的公有制、计划经济、集权国家体制是其典型特征。^② 在苏联模式中，计划经济体制的建立离不开生产资料的公有制改造，二者是相互依存关系。“因为计划经济的实质是国家必须能够直接控制企业和个人的经营活动。这就要求生产资料实行国有或国家能够控制的集体所有制。因为只有在此基础上，才能基本上排斥市场机制，建立起自上而下的、以行政管理为特征的计划经济。”^③ 从这个意义上讲，计划经济体制是苏联模式的核心特征。

在社会协调的意义上，市场经济体制和计划经济体制都是实现社会协调的方式。市场体制是凭借交易方式中的相互作用，以对人的行为在全社会范围内实现协调的一种制度。^④ 市场体制以价格这个无形之手进行“没有协调者的协调”^⑤ 的协调。与依靠市场体制来调节社会经济活动不同，计划经济体制取消了市场自发协调的功能，依靠一套复杂的国家科层体制来协调社会经济活动^⑥，其突出特点是管理的集中化。这种集中管理体现在经济活动的诸多方面：第一，产量在消费和资本形成之间的分配由中央决定；第二，资本在各部门和各企业之间的分配主要由中央主管当局决定；第三，国家为一系列主要商品规定生产指标；第四，每个生产性企业的投入和产出是被规定的；第五，原料、中间商品和资本根据行政命令而在使用部门之间定量供应。^⑦ 从国家对经济活动的控制范围和程度看，国家将经济活动的各个环节完全纳入到自己的控制之下，经济的运转完全依赖于国家科层体系的协调。

计划经济体制的运行需要一个权力高度集中的科层体制以承担起上述复杂的经济管理活动。这种体制具有如下特点：管理权限的高度集中化、管理方法的高度行政化。前者指的是在中央、地方和企业经济管理权限方面，管理经济的权力高度集中在按照专业划分的中央经济管理部门。后者指的是中央制定十分详尽的计划，通过指令性指标的形式逐级下达，下级机关和企业必须执行。其中，决策权集中在中央，经济运转主要靠行政命令和指示完成。为实现上述目标，需要建立庞大的计划管理机构体系，以及设计复杂的经济指标体系。^⑧ 从这个意义上讲，复杂而且权力集中的科层体系是承担起计划经济运行的制度性条件。

计划经济体制之所以具有权力高度集中的特征，与其本质上依靠科层体制实现经济活动的协调密切相关。科尔奈指出，经济活动的协调机制包括：科层协调、市场协调、自律协调、道德协调和家庭

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，前揭书，第633页。

② 罗荣渠：《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京：北京大学出版社，1993年，第154—156页。

③ 武力：《中国计划经济的重新审视与评价》，《当代中国史研究》2003年第4期。

④ [美]林德布鲁姆：《市场体制的秘密》，耿修林译，南京：江苏人民出版社，2002年，第4页。

⑤ 同上，第20—24页。

⑥ [美]林德布鲁姆：《政治与市场：世界的政治—经济制度》，王逸舟译，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1992年，第441—442页。

⑦ [美]雷诺兹：《经济学的三个世界》，朱泱等译，北京：商务印书馆，2013年，第72—73页。

⑧ 陆南泉：《苏联经济体制改革史论（从列宁到普京）》，北京：人民出版社，2007年，第80—83页。

协调。在计划经济体制下，科层协调是运用最广泛、发挥作用最大的协调机制。虽然其他四种类型的协调机制没有完全消失，但都受到极大压制甚至不断萎缩，科层协调却在不断进行自我复制。尽管在人类历史上科层协调机制在社会主义国家诞生以前就已经存在，比如国家行政部门、军队和大公司之中，但社会主义国家第一个将上述官僚机构合并为一个单一结构并将全部社会生活纳入其中。^①更重要的是，随着计划经济体制的逐步巩固和经济规模的增加，社会主义国家的科层组织出现膨胀和扩张的趋势。为了协调和管理这些不同的科层组织，国家通常会设立权力愈发集中和广泛的更高一级科层管理机构。这种现象产生的重要体制根源是经济规模的扩张与计划体制运转所需要的日趋复杂和庞大的科层组织扩张之间的矛盾。因此，在计划经济体制的发展过程中，科层机构的扩张和权力日益集中化趋势，是依靠科层协调的计划经济体制的必然产物。

计划经济体制自身所要求的自上而下的命令与服从管理模式，事实上强化着科层体制的集中化特征。这一特点从计划经济体制的运行过程可以得到理解。这个运转包括三个步骤：1. 自上而下的布置编制计划、任务和控制指标；2. 自下而上的将编制计划草案逐级上报；3. 自上而下的批准和实施编制计划。在经济计划编制和实施的过程中，会涉及到大量的机构和部门之间的协调统一问题。而部门之间存在着的大量讨价还价，需要更高一级的机构协调才能够实现。^②随着计划经济体制的不断发展以及经济活动的日趋复杂化，大量科层协调活动不得不依靠更加集权和更高权威的组织机构来解决。因此，作为一种依靠科层协调得以运转的经济体制，计划经济体制的运转过程同样具有权力高度集中的典型特征。

各个社会主义国家国情不同，但是在发展实践中或多或少具有中央集权的特点。科尔奈观察到，集权统治的权力结构、社会生产的国家所有制、官僚协调，三者之间存在紧密联系。^③换言之，社会主义计划经济体制下，国家权力对经济活动的全面统制，导致庞大而复杂科层体制的出现；而国家力图模拟出市场经济运转的效果则需要高层次的科层协调。经济体制与政治体制由此产生相互强化的机制。针对中国的情况，薛暮桥剖析到：“我国现行的经济管理体制，基本上是学习苏联在斯大林时期采取的办法。它的特点是片面集中统一，主要用行政办法进行管理。”“所谓中央集中统一，实际上是由中央各经济部门分口管理。中央经济领导机关（国家计委、经委等）不可能把各行各业的经济活动都抓起来，具体工作还得交给各业务部门去管。过去中央有几十个主管生产的经济部门，还是管不完全，每个部又分设几个局，分口管理，此外还有财政部门、物资部门、劳动部门等等，分别管理全国的财力、物力、人力。几十只手向下插，使地方无法进行地区范围内的综合平衡。各部、局在分配建设项目的时候，往往容易考虑自己的方便，而不充分利用地方已有的力量，也不充分利用其他部、局的力量。这样把各行各业的经济联系割裂开来，违反现代化大工业所必须遵循的专业化协作原则。”^④可见，高度集权的计划经济管理体制需要复杂的科层体制作为基础，同时其体制运行的逻辑也推动着科层体制的扩张。计划经济体制的逻辑与政治权力集中之间存在着内在一致性，使得二者相互强化。

苏联计划经济的体制性特征可以从计划经济所承担的工业化任务来理解。苏联建立计划经济体制的目标是快速实现国家的重工业化，这就要求国家的核心任务围绕着重工业的建设展开。格申克龙发现，各国工业化的发展呈现明显的阶段性差异，一国的工业化启动越晚，在业已形成的世界经济体系中，越面临着早发工业国家的巨大压力，因而需要采取超常规手段去推动工业化。在他看来，英国的工业化依靠产业自身的积累渐进向前；之后的德国工业化，银行部门发挥着决定性的推动力，金融部

① [匈牙利] 科尔奈：《社会主义体制：共产主义政治经济学》，张安译，北京：中央编译出版社，2007年，第91—92页。

② 同上，第104—110页。

③ 同上，第91—92页。

④ 薛暮桥：《中国社会主义经济问题研究》，北京：人民出版社，2012年，第163—164页。

门与工业部门形成密切联系；到了俄国工业化，则是国家直接承担了工业化面临的资金和技术问题，具有国家干预的典型特征。^①

工业化是一项复杂的工程，尤其是在后发展国家，仅仅依靠市场的自发调节将会难以满足工业化所需的资本、技术和人才等条件，而且早发工业国所形成的竞争压力，使得后发国家工业化阻力重重。国家的干预是后发工业国克服这些困难的出路。苏联启动工业化进程的时间较晚，同时面临着来自英德等国的巨大竞争压力，因而苏联的工业化可谓是国家干预的极端体现：为了积累工业发展的资金，苏联建立起中央集权的计划经济体制，运用国家权力直接服务重工业的发展。^② 因此，计划经济体制可谓是国家主导经济发展的一种极端化模式，是社会主义革命运动塑造的强大国家权威，和摆脱对外依附、实现国家工业化任务二者结合的产物。^③ 苏联能够在短期内实现工业化与其采纳计划经济体制具有直接关系。通过对经济活动的各个环节施加国家严密的计划控制，国家能够汲取工业化发展所需要的资金，这解决了后发展国家推动工业化的核心难题。作为建立计划经济体制的结果，国家权力在经济和社会领域得到前所未有的扩张，科层体制对经济社会的控制体系得到确立。

基于对计划经济体制自身的运转逻辑和国家以计划经济推动工业化发展的简要分析，可知计划经济体制具有如下特点：首先，在发展目标上，计划经济以迅速实现工业化尤其是重工业化为中心任务。为此，通过国家权力将资源从农业剩余中汲取出来并配置到城市工业部门，所以计划经济体制下的城市与农村之间、工业与农业之间存在严格分工，国家在政策上明显偏向城市。其次，计划经济废除了市场在经济活动中的基础作用，转而依靠国家的科层体制来协调所有的经济活动。因此，计划经济体制需要高度集权国家科层体制作为保障，形成国家科层体制权力高度集中的特点。最后，随着经济活动的复杂化，科层体制随之不断扩张，将引发计划经济体制自我强化的过程。体制的自我强化会形成制度主义意义上的路径依赖，其结果是对计划经济体制的改革会随着时间的推移而愈发困难。

从上述分析可知，无论是计划经济体制自身的运转逻辑，还是计划经济体制所承担的工业化目标，采用这一经济体制都会导致一系列特定的制度性结果。考虑到计划经济体制在相当长时期内被视为社会主义的正统经济体制，如何改革这种具有特定目标和运转逻辑的体制，是我们理解毛泽东改革探索之路的重要维度。

二、毛泽东对于计划经济的改革探索

考虑到苏联在世界社会主义运动中的领导地位，苏联所建立的计划经济体制对其他社会主义国家而言，无疑具有强烈的示范作用。新中国建立后，新民主主义起初被作为国家的发展方略。然而，推动工业化建设的紧迫需求、苏联模式的强大示范作用，以及社会主义改造的完成和“一五计划”的顺利实施，促使了新民主主义发展方略的结束，以及计划经济体制作为新的发展战略的建立。^④ 鉴于建国初期中国工业化建设经验的匮乏和与苏联结盟的外部环境，学习苏联模式建立计划经济体制是当时历史境遇下的最佳选择。^⑤ 50年代中期，伴随苏联计划经济体制确立后各种问题的显现，和苏共二十大苏联新领导人对自身发展模式的批评和改革，毛泽东对苏联计划经济体制及其体制弊端有了更加明确的认识，开启了对苏联计划经济体制的反思和改革历程。

就外部因素而言，50年代中期以来，社会主义阵营的改革浪潮为毛泽东改革计划经济体制的弊端提供了外部动力和氛围。苏共二十大事实上开启了战后改革苏联模式的先河，对社会主义阵营各国

① [美] 格申克龙：《经济落后的历史透视》，张凤林译，北京：商务印书馆，2012年，第9—38页。

② 朱天飏：《比较政治经济学》，北京：北京大学出版社，2006年，第74页。

③ 武力：《中国计划经济的重新审视与评价》，《当代中国史研究》2003年第4期。

④ 萧冬连：《筚路维艰：中国社会主义路径的五次选择》，北京：社会科学文献出版社，2014年，第34—36页。

⑤ 陈甫军：《中国为什么在50年代选择了计划经济体制》，《厦门大学学报》哲学社会科学版2001年第2期。

破除对苏联模式的迷信、探索符合自身国情的发展道路具有积极的作用。^① 在苏共二十大的报告中，赫鲁晓夫就斯大林时期苏联在经济发展和管理体制方面的问题，提出了多方面的改革意见。^② 从具体内容看，改革高度集权的计划经济体制是其中的重要内容。这对毛泽东产生了明显的启发作用，将《论十大关系》与苏共二十大的报告加以对比，不难看出毛泽东借鉴吸收了赫鲁晓夫对计划经济体制的相关改革举措。^③

就内部因素而言，毛泽东对经济建设进行的调研让他直接感受到苏联计划经济体制存在的弊端。1955年12月21日到1956年1月2日，毛泽东南下调研，沿途地方干部纷纷向他反映中央对经济统得过死，严重束缚地方和企业的积极性，要求中央下放权力。^④ 在1月份回到北京后，毛泽东连续听取34个部门的工作汇报。^⑤ 时任国务院副总理的薄一波负责组织各部门向毛泽东的汇报工作。据他回忆，毛泽东在听汇报时讲到：“我去年出去了几趟，跟地方同志谈话，他们流露不满，总觉得中央束缚了他们。地方同中央有矛盾，若干事情不放手让他们管。他们是块块，你们是条条，你们无数条条往下达，而且规格不一，也不通知他们；他们的若干要求，你们也不批准，约束了他们……你们条条住在各地的机构，有没有不接受他们监督的地方？”^⑥ 通过与具体部门负责人接触，毛泽东对计划经济体制的弊端有了更为直接的体会。

苏共二十大开启的改革氛围和大量调查研究后的反思，促使毛泽东力图对计划经济体制的弊端进行纠正。1956年春，毛泽东发表了《论十大关系》的讲话。毛泽东在讲话中指出：“特别值得注意的是，最近苏联方面暴露了他们在建设社会主义过程中的一些缺点和错误，他们走过的弯路，你还想走？过去我们就是鉴于他们的经验教训，少走了一些弯路，现在当然更要引以为戒。”^⑦ 从讲话的内容看，毛泽东已经涉及到计划经济体制的若干弊端，并针对农业轻工业重工业比例、积累与消费、中央与地方关系、地区差异等问题阐述了改革主张。^⑧

从计划经济体制确立到大跃进运动这个阶段，针对计划经济体制的弊端，毛泽东推动了如下富有价值的改革探索。

第一，改革中央集权的计划管理体制，进行地方分权的改革。针对当时经济建设所存在的权力过度集中的弊端，毛泽东将地方分权作为改革的突破口。在《论十大关系》的讲话中，毛泽东指出：“中央与地方的关系也是一个矛盾。解决这个矛盾，目前要注意的是，应当在巩固中央统一领导的前提下，扩大一点地方的权力，给地方更多的独立性，让地方办更多的事情。”“我们不能像苏联那样，把什么都集中到中央，把地方卡的死死的，一点机动权都没有。”^⑨ 根据毛泽东的讲话精神，陈云等领导人着手落实改革的举措，拟定了具体的改革方案。1957年10月的八届三中全会通过三个贯彻地方分权改革精神的文件，即《国务院关于改进工业管理体制的规定》《国务院关于改进商业管理体制的规定》《国务院关于改进财政管理体制的规定》。^⑩ 根据新的改革精神，以地方分权为导向的改革在1958年得到全面推动，包括经济计划、企业管理、物资分配等权力被大范围向地方下放。^⑪ 随着经济权力的大规模下放，中央提出推动经济协作区的发展方向。1958年6月1日，中央发布《关于加强

① 左凤荣：《苏共二十大的召开及其影响》，《河南师范大学学报》哲学社会科学版2006年第6期。

② 《中苏关系史纲：1917-1991年中苏关系若干问题再探讨（上）》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第189页。

③ 同上，第200页。

④ 《中国共产党经济思想史（1921-2011）》上册，太原：山西经济出版社，2014年，第371页。

⑤ 《毛泽东年谱（1949-1976）》第2卷，北京：中央文献出版社，2013年，第506-567页。

⑥ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾（上）》，北京：中共党史出版社，2008年，第341页。

⑦ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第23页。

⑧ 同上，第23-44页。

⑨ 《毛泽东文集》第7卷，前揭书，第31页。

⑩ 《陈云文选》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第87-104页。

⑪ 《中国共产党经济思想史（1921-2011）》上册，前揭书，第396-402页。

协作区工作的决定》，将全国划分为东北、华北、华东、华中、华南、西南、西北七个协作区，要求各协作区建立大型的工业骨干企业和经济中心，形成若干具有比较完整的工业体系的经济区域。^①不难看出，为了改变计划经济体制高度集权的弊端，地方分权经历了从管理权力的下放向建设协作区更高阶段的转型过程。

第二，针对计划经济体制过度重视重工业发展以及由此造成的工业与农业的二元隔离，毛泽东力图突破城乡在工农业方面僵化的分割，推动农村工业的发展。1956年4月在《论十大关系》讲话中，毛泽东就重工业、轻工业和农业的关系进行了阐述：“在处理重工业和轻工业、农业的关系上，我们没有犯原则性的错误。我们比苏联和一些东欧国家作得好些。”“他们片面地注重重工业，忽视农业和轻工业，因而市场上的货物不够，货币不稳定。我们对于农业、轻工业是比较重视的。”“我们现在的问题，就是还要适当地重工业和农业、轻工业的投资比例，更多地发展农业、轻工业。”^②从毛泽东的讲话不难看出，他对于苏联东欧过度注重重工业的弊端有着清晰的认识。

针对计划经济体制下城市与农村之间严格工农分工所造成的隔离，毛泽东主张给予农村发展轻工业和小型重工业以更大的空间。在1958年3月成都会议上，毛泽东的讲话就提到农村公社发展工业的问题。^③会议通过的《中共中央关于发展地方工业问题的意见》，以中央文件的形式明确提出农村发展工业的思路。^④同年11月，毛泽东对《十五年社会主义建设纲要四十条》初稿进行修改时指出：“我国人民面前的任务是：经过人民公社这种社会组织形式，高速度地发展社会生产力，促进全国工业化，公社工业化，农村工厂化。”^⑤此后的八届六中全会通过的《关于人民公社若干问题的决议》就明确要求人民公社要办工业，并且将其作为实现农村工业化的发展之路。^⑥在毛泽东的大力倡导和推动之下，50年代后期开始，各地人民公社除进行农业生产，也积极探索小型工业的发展。这些农村小型企业的发展改变了苏联计划经济体制下严苛的城乡之间的工农业分工局面，为农村发展工业开拓了体制性的空间。潘维教授认为：“20世纪50年代后期公社企业的兴起是中国‘农村工业’诞生的标志。”^⑦尽管此后国家对这些企业的政策多有调整，但是它们不断成长壮大，成为之后中国经济领域中的重要力量。通过对这些企业在历史变迁中角色转变的详细考察可知，这些企业在当代中国市场化转型中依旧发挥着独特作用：“从公社企业到社队企业，再到乡镇企业，农村工业始终带有社会主义的一些根本特征。农村工业的发展历程还表明，先前建立的社会主义组织和社会主义传统，为中国农村顺利实现市场化搭建了一座漂亮的大桥。”^⑧概言之，毛泽东对农村工业化的推动不仅改变了苏联计划经济体制下城市对于工业的垄断，推动了农村工业化进程，而且毛泽东的改革遗产在推动中国市场化转型过程中同样发挥着关键作用。

第三，对计划体制下工业管理的一长制和过度依靠技术专家的管理体制进行改革，在经济管理中引入群众参与，尝试推动经济民主的发展。俄国革命胜利后，为了克服经济建设所遭遇的混乱乃至无政府状态，列宁提出在工业管理方面应由集体管理向一长制转变。^⑨列宁的主张遭到多方面的批评和反对，在党内也引起激烈争论。直至俄共九大，列宁的提议才被确定。九大的决议《关于经济建设的当前任务》指出：“必须在工业管理方面逐渐采用一长制，即在各工厂和车间建立完整的、绝对的

① 《中华人民共和国经济史（1949—2012）》，北京：当代中国出版社，2016年，第60—61页。

② 《毛泽东文集》第7卷，前揭书，第24页。

③ 《毛泽东传（四）》，北京：中央文献出版社，2013年，第1759—1760页。

④ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第223—227页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第504页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第11册，前揭书，第598—623页。

⑦ 潘维：《农民与市场：中国基层政权与乡镇企业》，北京：商务印书馆，2003年，第63页。

⑧ 同上，第62页。

⑨ 张树德：《列宁斯大林关于一长制思想的理论与实践》，《当代世界与社会主义》2008年第1期。

一长制，在各工厂管理处推行一长制，在生产行政机构的中上层环节建立简化的集体领导体制。”^①新中国成立后，作为全面学习苏联的结果，一长制的管理体制在中国各级企业建立起来。^②对于计划经济体制下的一长制管理体制，毛泽东并不满意：“他过去说，技术决定一切，这是见物不见人；后来又讲干部决定一切，这是只见干部之人，不见群众之人。”^③在毛泽东看来，生产建设不仅需要专家和规章制度，更离不开人民群众的广泛参与。当时在一些企业中所实施的民主化的管理方式引起毛泽东的浓厚兴趣，并在此基础上总结为“两参一改三结合”：“对企业的管理，采取集中领导和群众运动相结合，工人群众、领导干部和技术人员三结合，干部参加劳动、工人参加管理，不断改革不合理的规章制度。”^④可见，毛泽东对苏联计划经济体制存在的弊端有细致观察和深入思考，力图在理念和体制层面做出调整。陈云曾说：“对苏联的计划经济方法，我们应当既有吸取，也有扬弃。五个并举和群众路线就是针对苏联的一长制和忽视农业等缺点提出来的。”^⑤由于50年代后期大跃进运动的影响，上述宝贵的改革探索成效受到相当影响，但是毛泽东突破苏联计划经济体制管理模式弊端的探索无疑具有重要价值。

大跃进运动作为一场声势浩大的群众性经济建设运动，试图发扬中国革命传统的独特价值^⑥，它既是毛泽东突破苏联计划经济体制的重要尝试，同时也导致毛泽东对计划经济体制产生更加复杂的判断。其结果是经济的恢复不得不重新依靠计划经济体制自身的逻辑来实现。面对大跃进导致的经济混乱，加强中央对于经济活动的集中控制成为克服困境的出路，经济又重回高度集权的状态。大跃进之后的经济恢复阶段，计划经济体制弊端的重现引发毛泽东更深刻的忧虑。

从50年代末开始，随着中苏分裂，毛泽东对苏共二十大以后的改革形成新判断，对苏联计划经济体制的基本认知日趋固化。苏共二十大以后，苏联领导人对高度集权的计划经济体制进行多方面改革，比如引入物质刺激、调整经济核算指标、给予企业以自主权等。^⑦这些改革多少突破了原有体制的弊端，应该承认其价值。随着中苏论战的深入，毛泽东认为苏共领导人偏离了社会主义的正确方向，走上现代修正主义的道路。苏共已经异化为凌驾于人民之上的新特权阶层，苏联正沿着修正主义的道路成为新的帝国主义国家。^⑧毛泽东对于苏联改革的判断不仅影响中苏两党和两国关系的发展，而且强化了他对计划经济体制的固守倾向。郑谦指出：“1957年以后，我们虽然不满意苏联传统模式的弊病，但也没有走上历史已经摆在我们面前的改革之路，反而在一些方面进一步发展了传统模式的弊端。”“调整时期制定和实施的一系列重要的方针政策，虽然已经包含了一些改革因素，但是由于缺乏理论方面的充分准备，特别是缺乏政治民主等方面的相应条件，而未能进一步发展，以致相继被当做资本主义、修正主义加以讨伐。”^⑨60年代后，随着中苏论战的展开和大跃进后经济调整时期特定政策的影响，毛泽东一方面更加坚持苏联计划经济体制的一些特点，另一方面在新的背景下发起对计划经济体制更加剧烈的改革。

基于苏联的改革已经蜕变为修正主义的特定判断，毛泽东力图通过捍卫苏联模式的某些特点来彰显中国社会主义道路的坚定性，他对计划经济体制的维护就是典型体现。在60年代初的经济调整时期，为更好调动农民的积极性，中央一线领导人和部分地方干部尝试改革农村生产经营体制，引入包

① 陆南泉：《苏联经济体制改革史论（从列宁到普京）》，前掲书，第245—249页。

② 田毅鹏、苗延义：《单位制形成过程中的苏联元素——以建国初期国企一长制为中心》，《吉林大学社会科学学报》2016年第3期。

③ 《毛泽东读社会主义政治经济学的批注和谈话》，中华人民共和国国史学会，1998年，第70页。

④ 同上，第806页。

⑤ 《陈云年谱（1905—1995）》下卷，北京：中央文献出版社，2000年，第73页。

⑥ [美]施拉姆：《毛泽东的思想》，田松年、杨德译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第136—145页。

⑦ 陆南泉：《苏联经济体制改革史论（从列宁到普京）》，前掲书，第245—249页。

⑧ 孔寒冰：《走出苏联：中苏关系及其对中国发展的影响》，北京：新华出版社，2011年，第271—316页。

⑨ 郑谦：《中国是怎样从“文革”走向改革的》，北京：北京出版集团公司，北京人民出版社，2016年，第77页。

产到户体制。考虑到市场具有调节资源的功能，在农村适当引入市场也被提上改革议程。在企业改革中，赋予企业更大的自主权，通过奖金制度激励工人积极性的相关举措被采纳。这些改革举措对于克服计划经济体制的弊端具有积极作用，但在毛泽东看来，这些改革具有资本主义性质，因而对其进行严厉批评。

毛泽东对于计划经济有着复杂而且矛盾的态度。一方面，他不满足于计划经济带来的诸多弊端，努力对其进行改革；另一方面，他对基层实施的一些行之有效的改革措施又深怀忧虑，担心改革滑向资本主义方向。这种矛盾的态度导致毛泽东对计划经济体制改革的方向，局限在改变经济体制运行过程和计划经济体制的负面效果上。

第一，计划经济发展所引发的科层体制扩张让毛泽东忧虑不已，通过对官僚主义进行严厉批判，毛泽东努力抵御科层体制的膨胀和干部的特权化。毛泽东对官僚主义的严厉批判，与他所认知的苏联修正主义和建国后党政的官僚化趋势密切相关。如前所述，在计划经济体制成为社会配置资源的唯一方式后，所引发的科层体制膨胀是不可避免的后果。建国后干部数量的增加，机构的膨胀及其所衍生出的官僚主义和官员特权，使得毛泽东非常警惕。^① 60年代后，毛泽东力图通过持续的政治运动、思想学习、劳动改造等方式来遏制上述趋势。^② 同时，毛泽东针对科层体制扩张带来的干部阶层的等级制特征，通过工资制度、军衔制度、干部福利等方面的改革，抑制国家科层体制的扩张的负面结果。

第二，由于外部安全形势的压力和对中央集权的厌恶，毛泽东更加倡导分权化，以地方为导向的发展理念。苏联计划经济体制具有的浓厚中央集权特征，在60年代引起毛泽东的极大反感。1966年3月，毛泽东就农业机械化问题回复刘少奇的信中指出：一切统一于中央，卡得死死的，不是好办法；又此事应与备战、备荒、为人民联系起来，否则地方有条件也不会热心去做。^③ 3月20日在杭州召开的中央政治局扩大会议上，毛泽东再次强调：“上面管的死死的，妨碍生产力的发展，是反动的。中央还是虚君共和好，只管大政、方针、政策、计划，这些也先由地方鸣放出来，然后中央开个制造计划方针的会。中央叫计划制造工厂。中央直管虚，不管实。也管点实，少管一点实。中央收厂收多了。”“我们的国家，秦以来统一了，秦始皇中央集权，停滞了，长期不发展。我们也许走了错误道路，统一，也有好处，发展了，但要长期下去，也不能发展。”“中央计划要同地方计划结合，中央不能管死，省也不能完全统死。计划也不要统死。总而言之，不能太死，要卡，不能卡死。不论农业扩大再生产也好，工业扩大再生产也好，都要注意中央和地方分权，不能竭泽而渔。”^④

毛泽东对计划经济体制的分权化改造既根源于当时军事备战的需要，同时更有其特定的思想基础，二者的相互作用使得计划经济的中央集权特征得到明显扭转。就前者而言，进入60年代，由于中苏关系的破裂，中国的外部安全形势日益严峻。积极备战、抵御外部势力的入侵主导着国家经济建设工作。在备战的引导下，国家计划经济的集权管理模式被分权导向的战备管理模式取代，构建各自为战、自成体系的经济协作区成为现实发展的需要。^⑤ 就后者而言，分权化改革与毛泽东独特的思想倾向密切相关。与苏联中央集权的模式相比，毛泽东更愿意用“虚君共和”来描绘他理想的治理方式。在上述理念作用下，毛泽东不断强化地方政府在计划经济体制中的作用。通过不断深化分权导向的改革，毛泽东推动计划经济体制中以“条条”为特征的运作方式转变为以“块块”为主导的运作

① [美] 阿里夫·德里克、保罗·希利、尼克·奈特主编：《毛泽东思想的批判性透视》，张放等译，北京：中国人民大学出版社，2015年，第152—161页。

② [美] 莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及其后——中华人民共和国史》，杜蒲译，香港：香港中文大学出版社，2005年，第172—180页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第12册，北京：中央文献出版社，1998年，第20页。

④ 顾龙生：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第638页。

⑤ 《中华人民共和国经济史（1949—2012）》，前掲书，第98—99页。

方式,使得中国的计划经济体制呈现地方分权的特征。^①1969年2月召开全国计划座谈会,学习了毛泽东关于经济建设的若干指示精神,其中强调处理条块关系要以“块块”为主。会议下发财政、企业和物资管理体制三个文件,向地方下放权力。^②此后全国计划工作提出,“四五计划”要继续狠抓战备,集中力量建设战略后方,建立不同水平、各有特点、各自为战、大力协同的经济协作区,初步建成我国独立的、比较完整的工业体系和国民经济体系。^③至此,我国计划经济已经走上地方分权为主导的轨道,与苏联计划经济体制形成鲜明反差。对此,经济学家将苏联计划经济体制界定为U型层级结构,而中国呈现出M型层级结构。^④在毛泽东晚年思想中,重视基层、重视地方、通过发动地方积极性来实现建设目标是其思想的明显特征。

第三,在城市和农村关系方面,针对计划经济体制所表现出的城市偏好,毛泽东努力进行纠正,给予农村以政策和资源方面的更多支持,缓解计划经济体制所造成的日趋明显的城乡差距。在计划经济中,基于工业建设的需要,城市无论在国家政策倾向还是资源分配方面都具有绝对优势,而农业作为工业化的资金来源,服从于国家的计划安排。“城乡分治的基本目的,即是采用国家计划控制的方式,保障农业(限定在乡村)服务于工业(限定在城市)。在总体性支配下,城乡互补实际上是以农业、农村和农民的绝对服从于工业和城市为代价的。”“这种以重工业为核心的、依靠计划体制维系的城乡关系,最终不可避免地导致了‘城市偏向’的各种制度、政策和机会结构,而‘指令’则成为城乡互动的强制性机制。”^⑤尽管认同优先发展重工业的目标,但是面对计划经济体制城市偏好所导致的城乡之间越发显著的差距时,毛泽东的不满明显的。这种不满具有深刻的历史根源。迈斯纳认为,基于中国革命的宝贵经验,毛泽东对农村与农民具有特殊的情感和认识,这种倾向成为革命胜利后毛泽东思想的重要特征。^⑥从一定意义上讲,迈斯纳的看法是有道理的,这是革命遗产在毛泽东思想的体现。但是,计划经济体制所导致的城乡分化与社会主义革命所追求的平等理念相悖,同样是毛泽东纠正上述弊端的思想根源。在60年代,纠正城乡之间的不平等成为毛泽东改革计划经济体制的重要方向,尽管这方面的改革仅局限在计划经济体制本身。这种改革涉及众多方面,这里以医疗体制改革略作分析。

新中国成立后,国家在提升民众医疗卫生保障水平方面发挥着决定性作用。由于计划经济体制下以工业建设为核心,因而在国家对医疗资源的投入方面,城市与农村还是存在明显差异。在城市,面向公有制企业职工劳保医疗制度和面向国家公职人员的公费医疗制度为城市居民提供医疗服务。而在农村,随着农业集体化的完成,依托于人民公社,以互助为特点的集体医疗保障制度建立起来。尽管国家采取一定的医疗卫生优惠政策,并针对流行病采取免费医治,对贫困户采取医疗救助,但是就医疗服务而言,城市与农村仍旧存在巨大差异。根据1964年的统计:在卫生技术人员分布上,高级卫生技术人员69%在城市,31%在农村,其中在县以下的仅占10%;中级卫生技术人员城市占57%,农村占43%,其中在县以下的仅占27%。农村的中西医不仅按人口平均比例大大低于城市,而且多数人的技术水平很低。在经费使用上,全面卫生事业费9.3亿余元中,用于公费医疗的2.8亿余元,占30%;用于农村2.5亿余元,占27%,其中用于县以下的仅占16%。这就是说,用于830万享受公费医疗的人员的费用,比用于5亿多农民的还多。^⑦毛泽东对医疗资源在城乡之间分配

① 徐俊忠、郭予填:《毛泽东虚君共和构想的两次实践及其意义的历史检视》,《现代哲学》2011年第6期。

② 《中国经济发展五十年大事记(1949.10-1999.10)》,北京:人民出版社、中共中央党校出版社,1999年,第230页。

③ 郑谦、张化:《毛泽东时代的中国》第3卷,北京:中共党史出版社,2003年,第196—198页。

④ 钱颖一、许成钢:《中国的经济改革为什么与众不同——M型的层级制和非国有部门的进入与扩张》,《经济社会体制比较》1993年第1期。

⑤ 折晓叶、艾云:《城乡关系演变的制度逻辑和实践过程》,北京:中国社会科学出版社,2014年,第70—71页。

⑥ [美]迈斯纳:《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》,张宁等译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第72—85页。

⑦ 《关于把卫生工作重点放在农村的报告》,卫生部基层卫生与妇幼保健司编:《农村卫生文件汇编(1951-2000)》,第27页。

的这种不均等状况是不满的。1965年6月26日，毛泽东做出严厉批评卫生部的指示：“告诉卫生部，卫生部的工作只给全国人口的百分之十五工作，而且这百分之十五中主要还是老爷。广大的农民得不到医疗，一无医，二无药。卫生部不是人民的卫生部，改成城市卫生部或老爷卫生部或城市老爷卫生部算了。”“现在医院那套检查医疗方法，根本不适合农村。培养的医生，也是为了城市。可是中国有五亿多农民。”^①在60年代中期，以“六二六”指示为标志，毛泽东对于农村医疗问题的一系列批评，促使农村巡回医疗工作得到持续深入的发展，农村合作医疗工作全面推行。^②在毛泽东的推动下，医疗资源过度偏好城市的状况得到遏制，农村的医疗卫生事业得到明显发展。尽管这些改革探索或多或少被文革的激进政治运动所遮蔽，但毛泽东纠正城乡之间不均衡的改革努力，对于克服计划经济体制的弊端，无疑具有积极的意义。

三、毛泽东改革计划经济的价值审视

毛泽东对计划经济的认识，经历了从全面接受到不断改革的过程。无论是50年代初对苏联计划经济体制的接受，还是在之后对它的持续改革，在一定意义上讲，毛泽东正是在对苏联计划经济的认知评判中来探索中国的发展道路的。

50年代初期，基于优先发展重工业的需要，我国效仿苏联建立中央集权的计划经济体制。随着苏联计划经济体制的确立，毛泽东开启了对计划经济体制的改革历程。如果说《论十大关系》时期的改革还处在初步探索阶段，那么在60年代之后，毛泽东对计划经济体制的改革则更全面、更为深刻。因此，毛泽东对计划经济体制的改革可以从立与破两个方面来审视。

计划经济的任务是通过国家计划经济实现工业化。由于取消了市场的作用，国家计划成为资源配置的唯一工具。回顾毛泽东对于计划经济的改革历程，不难看出，毛泽东始终坚持国家对经济的计划管理这个核心特征。面对苏联计划经济体制的种种弊端，毛泽东没有将发挥市场功能作为解决问题的选项，即使在当时已经有通过市场调节改革计划体制弊端的局部性改革实践。从历史的角度看，毛泽东对计划经济体制的认同和坚持，很大程度上是时代的产物，因为将计划经济还是市场经济作为划分社会主义与资本主义的核心依据是那个时代的普遍认识，对此应该从历史维度进行理解。

尽管毛泽东始终坚持计划经济的地位，但对其存在的诸多弊端，同样有深切的体会和认识。毛泽东独特的政治理念和中国革命所积累的宝贵遗产，为其改革计划经济体制提供了价值引导，中国特定的国情和历史境遇则提供了改革的契机。第一，出于对计划经济导致科层体制扩张的警惕，毛泽东通过不断发动政治运动的办法来抑制科层体制的自我膨胀及其特权化趋势；第二，基于对计划经济中央集权弊端的反思，毛泽东大力推动地方分权的改革，赋权于地方政府，使得中国的计划经济体制具有显著的地方分权特征；第三，针对计划经济所具有的城市偏好，以及由此导致的城市乡村差距的拉大，毛泽东不断弱化计划经济体制所蕴含的城乡不平等，例如从50年代鼓励农村发展工业，到60年代以来对农村教育、医疗等福利体制的发展，为农村的发展拓展更大空间；第四，毛泽东不满计划经济体制的严格刻板、循规蹈矩，尤其是它严重制约了民众建设的热情。他更加看重民众参与在经济建设中的巨大功能，为此他尝试推动经济管理体制的改革，让民众在经济管理中发挥更大的能动作用。

（责任编辑 欣彦）

^① 《建国以来毛泽东文稿》第11册，北京：中央文献出版社，1996年，第387页；《建国以来毛泽东文稿》第13册，北京：中央文献出版社，1998年，第110页。

^② 姚力：《“把医疗卫生工作的重点放到农村去”——毛泽东“六·二六”指示的历史考察》，《当代中国史研究》2007年第3期。

历史与理论：毛泽东的《共产党宣言》阅读史透视

罗建华

【摘要】自“五四”期间伊始，毛泽东就开始在各类读物上接触到《共产党宣言》的“碎片”，直至1920年在北京首次阅读了全译版，之后阅读了上百次。纵观毛泽东的《共产党宣言》阅读史能够发现，从对这一经典著作不同版本的精心阅读历程中，毛泽东解读和吸纳的思想理论主要包括五个维度：阶级斗争理论，阶级分析方法，独立、个性与自由的思想，改造世界的思想以及理论体系建构的历史性。毛泽东阅读《共产党宣言》的历史及对其中思想理论的科学解读与积极吸收，给予当今马克思主义研究者与实践者的重大启迪是：研读经典文献是掌握马克思主义科学方法论的重要路径，结合现实实践是理解马克思主义本真精神的必经通道，而超越具体论断则是发展马克思主义理论体系的必然要求与内在规定性。

【关键词】毛泽东；《共产党宣言》；马克思主义；阅读史

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0062-08

作者简介：罗建华，云南南华人，哲学博士，（昆明 650500）云南师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：教育部基地重大项目“国外毛泽东学的历史逻辑及其当代评析”（15JJD710004）

马克思与恩格斯合著的《共产党宣言》不仅是最早被完整地译介到中国的马克思主义经典著作之一，也是自“五四”时期伊始的毛泽东阅读史与思想发展轨迹中最不容小觑的影响因素。从毛泽东本人对此书的提及与评论，从其阅读的总次数与频率，以及接受此书中的科学方法论之后，从思维方式与实践范式的格式塔转变等多个维度加以综合判断，该书对毛泽东所构成的影响并不是给他增添几条结论和原则，而是彻底刷新了他的“三观”，使毛泽东的知识与思想结构从“混沌”状态逐渐在马克思主义理论主导下变得清晰与简明，进而使其成为马克思主义者的最关键一环。因此，严肃而深入地考察毛泽东对《共产党宣言》的阅读历史，剖析他从此书中所捕获的马克思主义的本真精神与科学方法论，是理解毛泽东思想发展史尤其是将其放置于马克思主义发展史线索中加以考察时不可或缺的研究域。

一、回溯与考察：毛泽东阅读《共产党宣言》背景与历程

从清末民初伊始，《共产党宣言》的部分章节便开始在国内各类报刊上出现，但在“五四”之前找不到毛泽东读过这些史料的证据，而从“五四”时期开始毛泽东从不同读物零散地读取了《共产党宣言》的不同内容。李大钊于1919年5月和11月在他主编的《新青年》上发表的长文《我的马克思主义观》中大量引用了《共产党宣言》的论断，并做出尝试性的诠释。^①自《新青年》创刊以

^① 陈家新：《〈共产党宣言〉在中国的翻译和版本研究》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第8期。

来，在老师杨昌济的介绍与鼓励下，毛泽东、蔡和森等人成为这一刊物的热心读者，而且深受其影响。^① 据此，大致可以判断这些重要的论断便是毛泽东最早接触的《共产党宣言》“碎片”。而且，自湖南一师就读期间开始，对知识如饥似渴的毛泽东在上井冈山之前几乎从未间断过对各类报刊的阅读。因此，毛泽东也很有可能阅读过在此前成舍我、张闻天、李泽彰所摘译的内容。

尽管毛泽东于1936年7月回忆并与埃德加·斯诺（Edgar Snow）分享过初次阅读《共产党宣言》全译本的重要经历，指出在第二次去北京之时阅读了陈望道的全译本^②，而且陈望道后来也曾回忆，说自己所翻译的《共产党宣言》全译本于1920年4月在上海出版，但令人不解的是，这一版本至今未能找到。^③ 众所周知，时至1920年4月11日，毛泽东便离开北京去了上海。根据现有材料推断，可以肯定毛泽东的记忆存在些许误差，他在北京首次阅读的《共产党宣言》全译本应当是由罗章龙等人组建的共产主义研究小组所油印的版本，而陈望道的译本很可能是后来在上海阅读的。当然，对毛泽东及中国共产党人而言，陈望道译本的影响作用之大是毋庸置疑的。陈望道以日译本为底本重译的仅56页的《共产党宣言》，被以各种形式反复重印直至1938年，成为中国共产党员必读的文献。^④ 在这一时段，由于已明确将自己界定为一个马克思主义者，毛泽东对《共产党宣言》的阅读不再是一种尝试性的理解与选择性的阅读，而是将其视为解决中国革命必不可少的雪中之炭。因而，这种阅读不再是一种单纯的理论吸纳活动，而是充分结合现实革命实践，使这一文本与中国革命实践实现超时空“对话”。

早在1939年底，毛泽东自己就说，对《共产党宣言》的阅读已经不下一百遍，更重要的是在后来的几十年里，他仍旧每年都读此书很多遍。1943年12月14日，毛泽东主持中共中央书记处会议，讨论高级干部学习党的路线问题，决定在未来的半年时间里亲自率领中共中央高层领导学习6本马列经典著作，其中1本便是《共产党宣言》。^⑤ 延安时期是中共以马克思主义理论重塑党的干部队伍的重要时期，也是毛泽东本人阅读马列经典著作的重要时段。这一时期毛泽东力图使马列经典从党员干部扩散到广大人民群众，使这种理论真正起作用于群众，成为群众奋起反抗的精神动力源泉和进行自我改造的科学方法论武器。更为有趣的是，从1954年秋天起，毛泽东下定决心重新开始学英语，而学英语比较好的办法无疑是找准兴奋点，阅读自己感兴趣的英文材料，因此他选择了马列经典著作的英文本，第一本就是《共产党宣言》。相对而言，此书的文字比较艰深，而且英文版的生字比较多，对未曾留洋亦未曾接受过专门的英语阅读技能训练的毛泽东而言，显然有不少阅读障碍。但是，他以超乎常人的毅力攻克了这一困难。在他所读的《共产党宣言》英译本上，从第一页到最后一页，作了大量详细的批注，而且每次重读都会补注一次。^⑥ 可见，毛泽东对《共产党宣言》有很深厚的情感，甚至能用如醉如痴来形容。而毛泽东对此书锲而不舍的阅读，彰显了他对马克思主义经典著作的思想理论资源的青睐，呈现出他无比强烈的求知欲望，以及对博大精深的理论体系持之以恒地加以学习并运用的进取与拼搏精神。

在1955年3月21日《在中国共产党全国代表会议上的开幕词》中，毛泽东引用《共产党宣言》中的“共产党认为隐秘自己的观点与意图是可耻的事”这一著名论断，警示党员干部防止分裂主义入侵党内搞阴谋活动。^⑦ 此时，对“高饶事件”的处理已到最后的定性与处理阶段。1958年1月，毛泽东在杭州主持召开华东四省一市党委第一书记会议时说：以后翻译的书，没有序言不出版；初版要

① 《毛泽东年谱（1893—1949）》上卷，北京：中央文献出版社，2013年，第22页。

② [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，董乐山译，北京：东方出版社，2010年，第147页。

③ 贾林志、王相溪：《考察中译本〈共产党宣言〉的前前后后》，《山东档案》2001年第3期。

④ [日]石川禎浩：《中国共产党成立史》，袁广泉译，北京：中国社会科学出版社，2006年，第35页。

⑤ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：中央文献出版社，2013年，第546页。

⑥ 龚育之等编：《毛泽东的读书生活》，北京：三联书店，2010年，第294页。

⑦ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第391页。

有序言，二版修改也要有序言，还提到《共产党宣言》有诸多序言。^① 1964年8月3日，毛泽东批示其秘书林克：“要找一部《共产党宣言》，一部列宁论帝国主义是垂死的资本主义，都要是新出大字的。”^② 此时的毛泽东，仍然十分渴望在经典著作《共产党宣言》中获取丰富营养。

二、透视与重释：毛泽东对《共产党宣言》的深层理论解读

自从“五四”时期初次接触《共产党宣言》后，这一文本便深刻影响了毛泽东对整个马克思主义理论体系的理解与接纳，这种影响贯穿于整个马克思主义中国化的进程。然而，止步于对这一经典文本的巨大作用的简单肯定是远远不够的，还需要对毛泽东究竟从此书中读出哪些思想理论的问题严加探讨。纵观毛泽东的《共产党宣言》阅读历史，其阶级斗争理论的生成、阶级分析方法的建构、独立自主的精神与自由的个性、改造世界的意识与思想，以及对理论体系建构的长期性的认识等，都与此经典著作有千丝万缕的联系。

（一）阶级斗争理论

毛泽东阶级斗争理论雏形的建构得益于马克思和恩格斯在《共产党宣言》中对阶级斗争的论述。此书开门见山地提出“一切社会的历史都是阶级斗争的历史”的论断，明确指出“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利同样是不可避免的”^③。毛泽东说，读了它“我才知道人类自有史以来就有阶级斗争，阶级斗争是社会发展的原动力，初步地得到认识问题的方法论”^④。由此可以判断，一方面，1920年的毛泽东并未读过恩格斯于1888年为《共产党宣言》所写的序言，因为在这个序言中恩格斯已经纠正了之前的错误判断；另一方面，《共产党宣言》虽不是单纯论述阶级斗争的文本，但毛泽东在最初读此著作时，对阶级斗争的必要性及其实现路径的阐述较为敏感。在1920前后所阅读的马克思主义著作中，毛泽东说“我只取了它四个字：‘阶级斗争’，老老实实地来开始研究实际的阶级斗争”^⑤。重要的是，这种对理论的选择性吸收并不是出自一种感性判断与纯粹的个性化冲动，也不是只抓住文本的只言片语不放，而是深刻结合了当时的宏观历史境遇和政治背景。正如埃德加·斯诺所言：“马克思主义虽然是他思想的核心，但据我的推想，阶级仇恨对他们来说大概基本上是他的哲学体系中的一种理性的产物，而不是本能的冲动。”^⑥ 随着帝国主义以各种形式强行入侵，在全国各地大量掠夺经济社会发展资源，极大压缩了中华民族的生存空间，面对帝国主义和封建主义势力奋起一搏就成了中华民族重获生存空间的唯一路径。《共产党宣言》中的阶级斗争理论维度，恰好契合了当时中国革命一触即发的特定历史境遇，满足了中华民族对科学革命理论如久旱等雨一般的渴求。

对毛泽东而言，阶级斗争理论并不是一种短暂的启蒙，而是渗透到他长期的实践活动中，对他的理论与实践构成深层的持续性影响。毛泽东曾说：“我在写《新民主主义论》时，《共产党宣言》就翻阅过多次。”^⑦ 在《新民主主义论》中，毛泽东提出极具号召力的响亮政治口号：“建立一个新中国。”^⑧ 这个新中国必须在政治、经济和文化等维度上，都实质性地异质于封建社会和资本主义社会，是必须通过阶级斗争将旧世界迅速打破后才有可能建立的崭新国度。因此，直至20世纪40年代，《共产党宣言》所蕴含的阶级斗争理论对毛泽东的影响并未消退，甚至延续至毛泽东晚年。当然，马

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第275页。

② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，北京：中央文献出版社，2013年，第381页。

③ 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第479页。

④ 《毛泽东农村调查文集》，北京：人民出版社，1982年，第22页。

⑤ 《毛泽东农村调查文集》，前揭书，第22页。

⑥ [美]埃德加·斯诺：《毛泽东自传》，汪衡译，北京：中国青年出版社，2013年，第127页。

⑦ 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》上册，广州：广东人民出版社，1996年，第243页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第663页。

克思、恩格斯的阶级斗争理论对晚年毛泽东所带来的影响并不全部是积极的。1966年1月12日上午，毛泽东在武昌东湖客舍听取陶铸等人汇报工作时说道：还是《共产党宣言》上说得对，在阶级社会里，一切阶级斗争都是政治斗争。^①需要注意的是，这些论断本身没有明显漏洞，问题主要在于究竟如何进行政治斗争以及如何把握阶级斗争的限度等问题。

（二）阶级分析方法

毛泽东在读了《共产党宣言》《阶级斗争》《社会主义史》等著作后，才“初步地得到认识问题的方法论”^②。在隐藏于《共产党宣言》的各种方法论中，长期占据毛泽东思想与认识结构主导位置的显然是阶级分析方法。马克思和恩格斯在该书中以极为严谨的方式阐释了这一方法：多重复杂交织的阶级矛盾在资本主义到来后，被强行撕裂为两股绝对对立的力量，即资产阶级和无产阶级。这种对各阶级的深入分析以及对无产阶级巨大革命力量的充分肯定，极大地吸引了毛泽东的注意力。对毛泽东而言，阶级分析方法不仅是一种呈现客观存在的阶级矛盾的方法，而且具有更为深广的认识论意蕴。在40年代初期，他根据当时具体的历史情境得出基本结论：阶级分析方法是“了解情况的最基本的方法”^③。易言之，在毛泽东看来，阶级分析方法是了解真实现实以做到实事求是的基本路径。

对于毛泽东与马克思的阶级分析方法，国外学者大多根据在阶级斗争具体实现路径层面的区别而强调两者的差异性，而不注重剖析两者的内在理论逻辑连续性。譬如，莫里斯·迈斯纳（Maurice Meisner）认为，根据对《共产党宣言》的深入解读能够发现马克思和恩格斯“并不怀疑资本主义生产方式的普遍胜利是现代历史发展的必然”^④，但马克思和恩格斯在对人类社会从封建主义到资本主义的转变过程的论述与剖析中，并没有将农民视为一种具有独立性的创造力量加以描述和阐明；而毛泽东却从理论与实践双重维度上，对潜藏于农民阶级的创造性与革命力量给予极大肯定。这里，迈斯纳的潜台词是，毛泽东对《共产党宣言》进行了一种“扩张式解读”。然而，马克思、恩格斯在《共产党宣言》中所分析的是欧洲的阶级状况以及演变历程，而毛泽东则是根据中国实际做出了相应的从具体结论意义上不同于马克思、恩格斯的客观分析。因此，仅对理论的具体论断加以对照，便武断地抛出结论的研究模式显然是不合适的。

在20世纪40年代初期，毛泽东曾斩钉截铁地强调，必须明白“群众才是真正的英雄，而我们自己则往往是幼稚可笑的，不了解这一点，就不能得到起码的知识”^⑤。毛泽东之所以如此看重群众，不仅是出于救民于水火的热心肠，也不再是像青年时期那种简单的“圣贤救世”思想的呈现，而是基于群众史观的深层滋养，强调潜藏于人民群众之中的革命力量之巨大是无可比拟的，是少量知识精英所不能够取代的。经过对中国革命斗争现状的不断考察，毛泽东发现中国的农民由于常年备受封建地主、民族资产阶级和帝国主义的多重压迫与剥削，拥有的革命性是不言而喻的，而且农民阶级从数量上看比工人阶级具有显著优势。因此，必须以科学的方式积极发动农民阶级这一强大革命主体，而不是将所有的希望都寄托于工人阶级。然而，事情并没有如此简单，因为农民具有两重性。1959年12月17日下午，毛泽东在与党内理论家们一同阅读《政治经济学教科书》时说：农民具有两重性，这是马克思主义历来的观点；《共产党宣言》对这个问题写得蹩脚一点，列宁把这个问题写明确了，斯大林具体化了。^⑥从对《共产党宣言》中的具体论述的点评能够看出，毛泽东明显意识到对经典著作的阅读必须勇于超越具体结论。

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，前揭书，第553页。

② 《毛泽东农村调查文集》，前揭书，第22页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第789页。

④ [美] 迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，陈铭康等译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第31页。

⑤ 《毛泽东农村调查文集》，前揭书，第17页。

⑥ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第4卷，北京：中央文献出版社，2013年，第262页。

（三）独立、自由与个性思想

在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯用慷慨激昂的文字对独立性、个性与自由加以肯定和宣扬。此著作本身就是为共产主义者同盟起草的纲领，其性质与理论目的内在地决定了它必须具备极强的革命号召力。马克思、恩格斯指出资本主义“把人的个人尊严变成了交换价值，它把无数特许的和自力挣得的自由都用一种没有良心的贸易自由来代替了”^①。资本主义将封建等级制度与观念夷平的同时也将人的尊严与自由抹杀了，在超越封建主义弊病后又不可避免地在其内部产生巨大的自身不可调和的矛盾，这种矛盾在其发展过程中逐渐具体地表现为资产阶级与无产阶级之间的绝对对立，因而革命无可避免。只有通过革命方能摧毁阻碍无产阶级和最广大人民群众独立性、个性与自由的机制，也只有通过革命无产阶级才能够祛除自身所具有的诸多诟病，最后获得真正意义上的独立性、自主性、个性和自由。因此，“代替那存在着各种阶级以及阶级对立的资产阶级旧社会的，将是一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体”^②。在“后资本主义社会”里，人将获得自由、充分、全面的发展的资格，也就意味着人的独立性与自主性不再受压制，人的个性亦将得以张扬。

毛泽东在《在中国共产党第七次全国代表大会上的结论》中第十一部分讨论的是党性与个性问题，其中明确地指出，关于独立、自由与个性的问题，“马克思在《共产党宣言》里讲得很清楚”^③。通过对《共产党宣言》的深入阅读，毛泽东捕捉到一个重要的信息：“在资产阶级社会里，资本拥有独立性和个性，而劳动的个体却被剥夺了独立性和个性。”^④ 凭借对中国历史的掌握，并以马克思主义科学方法论—唯物辩证法加以分析，毛泽东得出结论：在中国的封建社会，由于财产被地主阶级所强行占有，地主阶级拥有一定的独立性、个性和自由，却削弱甚至取消了广大人民群众拥有独立性、个性和自由的资格。因此，之所以要将农民和工人组织起来，正是要带领他们一同追求本该属于他们的独立、个性与自由，或者说，通过革命将被地主阶级和资产阶级所垄断的独立、自由与个性归还人民群众。但是，毛泽东并不是在含义完全不变的情况下沿用这些概念，而是有着自己独到的见解，例如说“有两种个性，即创造性的个性和破坏性的个性”^⑤。在他看来，能独立工作甚至有能力和发明世上本不存在的器物，又能本着集体主义精神服从党的统一领导和指挥的人，以及既不随声附和又与盲动主义保持距离的人，才真正拥有创造性的个性；而破坏性的个性主要指只为理论表述上的标新立异、抢人眼球而生造理论概念与框架的行为，以及视个人利益为主要实践目标而不顾及集体利益与长远发展的鼠目寸光的个人主义。当然，独立、个性与自由本身既是实现无产阶级乃至全人类福祉的手段，又是无产阶级需要通过革命实践方能实现的目标，那么对独立、个性与自由的获取就没有“完成时”，而是永远处于“进行时”。

（四）改造世界的双重维度

关于真正的哲学家和真正的马克思主义者应当以改变世界为己任的论断，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中就已明确指出过。这一论断被誉为马克思的哲学宣言和“新哲学”的萌芽与诞生，也有学者称之为“第十一论纲”。当然，马克思在此文中并未对改变世界的具体路径详加讨论。但是，《共产党宣言》则不同，它本身就是为发动群众以改变世界而精心撰写的革命行动纲领。

在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯对理论掌握群众以改造世界的必然性的论证是逐层推进的。首先，积极肯定资本主义相对于封建主义所具有的进步性与必然性，同时指出资产阶级对世界的前所未有的改造力度。毛泽东在《唯心史观的破产》一文中提到，《共产党宣言》所指出的西方资产

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，前揭书，第468页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，前揭书，第491页。

③ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第416页。

④ 《马克思恩格斯全集》第4卷，前揭书，第482页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，前揭书，第416页。

阶级按照自己的面貌用恐怖的方法改造世界。^①他进一步指出，由于西方国家的“新思想”的侵入以摧枯拉朽的力量强行将软弱无力的封建主义思想大厦大规模地敲碎，中国在产生民族资产阶级和无产阶级的同时，也使农民破产而成为“半无产阶级”。资本主义的到来，给予世界一次巨大的改造，这一浩浩荡荡的潮流是无可抵挡的。可是，资本主义在其诞生之初便埋下了祸根：资本主义生产的目的和与之相适应的生产关系，决定了资产阶级与无产阶级的对立是不可调和的，是无法在自身体制之内完成自我更新的，因此需要依靠外界力量对其进行“外科手术”。也就是说，资本主义在彻底改造了封建社会乃至全世界之后，自身又不可避免地要接受无产阶级革命的改造。

马克思、恩格斯的理论的终极旨趣是全人类的福祉，要解放全人类就必依靠工人阶级潜在革命力量的释放。但是，他们的理论分析并不是一开始就站在全人类的立场上展开，而是将自己置于无产阶级一边，因为站在全人类的立场就等于没有立场、没有明确的敌友，其理论也就不可能具有革命性。毛泽东在《在中国共产党第七次全国代表大会上的结论》中指出：“马克思、恩格斯的《共产党宣言》，是放手发动群众的方针。”^②在毛泽东的理论语境中，“群众”一词有着特殊的政治意蕴，并不是所有人都能够囊括于其中，而是有所特指，诸如资产阶级、地主阶级和部分民族资产阶级被排除在这一概念之外，其基本含义与马克思所言的“无产阶级”的概念虽有差异却较为接近。易言之，毛泽东认为要改造世界就必须发动备受压迫、多灾多难的人民群众，而这种思路与灵感恰恰是《共产党宣言》给予的。但是，毛泽东并不满足于该著作所提供的改造世界的基本思路与理论灵感，而是大胆地对其加以推进和发展，首次在马克思主义发展史上提出改造主观世界的命题。^③毛泽东在其最重要的哲学著作《实践论》中曾明确指出，改造世界应当“改造客观世界，也改造自己的主观世界——改造自己的认识能力，改造主观世界同客观世界的联系”^④。至此，马克思主义发展史上关于改造世界的理论，就有了改造主观世界与改造客观世界两个重要的维度。

（五）理论体系建构的历史性

科学理论体系的建构必定建立在理论主体对客观世界的真理性认识基础上，而理论主体对客观世界的认识必然需要一个从低级向高级发展、“由浅入深，由片面到更多的方面”的长期过程。^⑤对客观世界的认识活动之所以必定需要一个长期过程，取决于两个维度：第一，客观事物的本质呈现并非一蹴而就，而是在一个长期的发展过程中逐步展现的；第二，主体认识能力的相对有限性，决定了主体对客观世界的认识不可能一步到位，需要不断累加和拓展。具体到无产阶级对资本主义社会的认识，最初是发轫于感性认识，是基于自发性的斗争实践所产生的粗浅认识，以及基于这样的认识而进行的情绪化的破坏行动。《共产党宣言》的诞生，显然是对资本主义社会及其本质认识的一次重大飞跃，但它却仍不是关于这一问题的最终答案。实际上，此著作的重要性更多地表现为它为资本主义本质的研究破了题，并开了方法论意义上的先河。

1957年3月10日，毛泽东在《同新闻出版界代表的谈话》中谈到：“一八四八年《共产党宣言》出版，只是马克思主义体系形成的开始，还不是马克思主义体系的完成。”^⑥无论毛泽东是否在此前已认识到《共产党宣言》在马克思主义理论体系发展线索中仍处于非完整阶段，可以肯定的是他在此前并未对这一问题表过态，而此时他明确指出它的未完成性，加之1959年所谓的“蹩脚一点”的评论，足见毛泽东已越来越清晰地认识到一种理论体系建构的历史性与过程性。这种对经典著作的点评，从侧面彰显了毛泽东的去权威情结与倾向。如若认识不到经典著作的未完成性，对其内

① 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1513页。

② 《毛泽东文集》第3卷，前揭书，第377页。

③ 刘林元：《要重视实践主体主观世界的改造——论毛泽东改造主观世界的哲学命题》，《马克思主义研究》2006年第5期。

④ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第296页。

⑤ 《毛泽东选集》第1卷，前揭书，第283页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第264页。

在的缺陷与不足不够重视，极容易浇灌出教条主义。这些认识无疑是正确的，甚至是在马克思主义发展历程中不断突破已经有具体结论与论断，以实现真正意义上的丰富与发展的根本前提。关键在于，毛泽东此时对这一问题的强调并非纯粹出于理论问题的探索，而是与其政治实践密切相关。正因为认识主体对客观世界的认识具有过程性，理论体系的建构具有历史性，所以对阶级分析方法以及阶级斗争的具体实现路径的探索亦不是在马克思、恩格斯那里就已完结，而是需要继续在实践中不断加以探究。由此，“不断革命”理论以及让人民群众在斗争中实现自我教育、自我锻炼和自我提升的思想便可获得一种理论支撑。当然，毛泽东的“不断革命”理论不仅仅源自这一特定的理论源泉，也源自他对官僚机制以及由此滋生的腐败现象和两极分化问题的一种抗拒，源自对黄炎培所提出的“周期率”的担忧和对跳出“怪圈”的激进实践尝试。它所涉及的问题以及导致的实践失误与教训无疑都已成为中国革命和建设的历史资源。

三、再思与评价：毛泽东研读《共产党宣言》旅程的当代启示

怎样对待马克思主义是一个永远无法完结的重大课题，由此延伸出来的课题便是怎样对待马克思主义经典著作的问题。在当今社会主义建设中，毛泽东对《共产党宣言》的阅读史，无疑能给我们提供深刻的启迪。

（一）研读经典文献：掌握马克思主义科学方法论的重要路径

学习马克思主义的关键不是将具体论断烂熟于心而是要掌握其中的科学方法论，这并不是后来的继承者们在长期的理论文本阅读与学习中总结出来的，而是在理论体系创建者那里就已明确了。恩格斯在《致威·桑巴特》中指出：“马克思的整个世界观不是教义，而是方法。”^① 马克思的理论给我们提供的不是现成的具体结论与原则，而是构筑了进一步深入探索和研究的崭新出发点和供这种研究和探讨使用的科学方法。因此，对于马克思、恩格斯文本中的具体论断，必须不断将其放入生动具体的实践加以重新理解，在与实践的科学结合中赋予原有理论更加旺盛的生命力。不仅在运用马克思主义的过程中需要破除教条主义的束缚与制约，而且学习马克思主义的过程本身就需要一种去教条和反教条的思路。

列宁曾明确指出：“马克思主义者从马克思的理论中，无疑地只是借用了宝贵的方法。”^② 这一论断不仅是对恩格斯的提示性的话语的延续，更是基于对自身所积极倡导并参与的革命实践的深刻总结与提炼。马克思、恩格斯的文本的生成，最重要的是基于对社会现实的考察与认识，但亦不可否认其基于对理论文本的解读与批评而建构全新理论体系的维度。对于列宁而言，对前人的理论文本的批判即使能使自己的理论逻辑思维得到锻炼和提升，也不足以促成自己对现实问题的科学洞见。对于复杂的社会现实实践而言，生硬、干瘪的理论结论是没有力量的，现实实践需要的是能够正确引导实践主体以解决实际问题的科学方法。

无论是恩格斯还是列宁，都极力强调对方法论的掌握与运用不是建立在对经典文本的忽视乃至舍弃基础之上，相反，必须将大量阅读经典文献视为掌握科学方法论的根本路径。正如毛泽东所言：“读马克思主义理论在于应用，要应用就要经常读，重点读，读些马列主义经典著作。”^③ 只有深入研读经典文献，才能准确理解与掌握马克思主义理论的精髓。

（二）结合现实实践：理解马克思主义本真精神的必经通道

纯粹的理论文本解读工作是相对容易的，这需要的主要是在基本的理论逻辑指引下所构筑的理解

① 《马克思恩格斯全集》第39卷A，北京：人民出版社，1974年，第406页。

② 《列宁全集》第1卷，北京：人民出版社，1984年，第163页。

③ 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》上，广州：广东人民出版社，1996年，第243页。

能力与想象能力，而对现实实践的关照则是复杂多变的，时常是布满荆棘的。毛泽东并不懂德语、俄语或日语，他阅读马列经典著作主要是中译本以及少量的英文版。可是，毛泽东的马克思主义理论水平却不亚于党内那些懂得德语、俄语或日语的理论家们，甚至很快就超越了他们。主要原因在于毛泽东能顺利地越过马克思、恩格斯、列宁经典文本和苏联教科书的理论话语表层结构，敏锐而深刻地洞见隐藏于其中的本真革命精神、哲学思想精髓与科学方法论。毛泽东为何会具备如此超乎常人的本领？最重要的原因在于他能将经典文本置于中国革命实践中加以把握，又运用经典文本中的思想与方法对现实的革命斗争实践加以分析，使理论文本与现实实践形成互动，并在这种互动中生成无与伦比的革命斗争智慧。毛泽东曾斩钉截铁地说：“书斋中不能发展理论。”^①他甚至在《反对本本主义》中明确强调：离开实际调查的结果只能是产生机会主义或者盲动主义，而不是马克思主义。^②毛泽东拒斥隔岸观火式的理论思辨，而力图扮演一个革命与建设理论的践行者角色。

之所以必须结合现实实践才能够正确理解和精准把握马克思主义的本真精神，归根结底，是由于马克思主义本身所具有的突出的实践性。首先，马克思主义理论的创始人在进行理论体系建构的过程中就十分注重对社会现实的关注，尤其是其中的政治经济学理论，它的建构是在对资本主义社会的现实加以深入考察和深刻透视基础上，揭露长期被“公平交易”外衣所掩盖和遮蔽的资产阶级剥削工人的真正秘密，解开资本主义自身无法调和的内在矛盾的谜题。其次，马克思明确指出自己的一切理论皆不是以解释世界而是以改变世界为终极目标，那么这种理论就必须以科学的方式积极掌握人民群众这一历史的真正创造主体。

（三）超越具体论断：发展马克思主义理论体系的内在规定性

超越经典文献中的具体论断、理论话语和表层叙事逻辑，深究暗藏于其中的科学方法论要素，是发展马克思主义理论体系的必然要求和内在规定性。正如恩格斯所言：“我们的理论是发展的理论，而不是必须背得烂熟并机械地加以重复的教条。”^③可见，在马克思主义理论体系创建之初，其创建者便已明确强调其理论提供的不是需要加以顶礼膜拜和严格遵从的“圣旨”，不是用于束缚复杂易变的实践的教条，对理论文本的解读也不应是非反思的死记硬背，而应当带着批判的眼光历史地加以审视和剖析。可是，在马克思主义理论的发展历史进程中，迷恋具体结论以至于出现对理论创建者犹如偶像崇拜一般的情绪化赞扬和吹捧的现象却屡见不鲜。可以说，对具体论断的教条主义式的迷信在马克思主义发展史上并不亚于其他领域，这无疑是在当今马克思主义理论研究者必须深究的课题。

问题显然不在于经典文本本身，而是出在阅读主体对文本的阅读方式上。毛泽东明确指出的，教条主义不是来自马克思、恩格斯的经典著作，而是来自对经典著作的误读与误判。^④对经典文献的研读不能是对词句换一种表述方式进行简单解释，而是需要深入到其内在理论逻辑线索，超越具体结论与论断的束缚与规约。卢卡奇也指出：“马克思主义问题中的正统仅仅是指方法。”^⑤因此，马克思主义理论内在连续性的保障机制不是产生于对具体结论的顽固坚守，而是在于掌握其中的科学方法。易言之，对具体论断的大胆超越不仅是正确理解马克思主义的内在要求，也是对马克思主义加以精准运用的根本前提，是从根本上丰富和发展马克思主义理论体系的本质要求和内在规定性。

（责任编辑 欣彦）

① 《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988年，第421、422页。

② 《毛泽东选集》第1卷，前揭书，第112页。

③ 《马克思恩格斯全集》第36卷，北京：人民出版社，1974年，第584页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，前揭书，第418页。

⑤ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第49页。

爱与幸福

——再论柏拉图解释史上的一桩公案

樊 黎

【摘要】弗拉斯托的论文《柏拉图哲学中个体作为爱的对象》，在柏拉图解释史上产生了持续的影响。弗拉斯托批评柏拉图关于爱的学说既是自我中心的，又是以理念为中心的。本文分别针对这两个批评，梳理了英语学界对弗拉斯托的反批评。我们认为，弗拉斯托对理念中心论的批评，大体上准确地把握了柏拉图关于爱的学说的一大特征；而他对自我中心论的批评，则误解了《会饮》中“爱的阶梯”的意涵：希腊哲学的幸福论伦理学传统。自我与他人的对立并非理解这一传统的适当工具。我们认为弗拉斯托用以批评柏拉图的资源并非同处幸福论传统中的亚里士多德，而是基督教中独特的爱的概念。

【关键词】柏拉图；爱欲；《会饮》；幸福论伦理学

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0070-07

作者简介：樊黎，(上海200092)同济大学人文学院助理教授。

基金项目：同济大学中央高校基本科研业务费

一、一篇论文的两个批评

“爱一个人，我们须是为了那个人的缘故而愿望他好，而不是为了我们自己的缘故——亚里士多德是这样理解的。柏拉图是否也是这样理解呢？”^①弗拉斯托(G. Vlastos)的论文《柏拉图哲学中个体作为爱的对象》自问世以来就引发诸多争论。他在其中用亚里士多德的标准检验了柏拉图关于爱的论述。^②对亚里士多德来说，去爱(φιλεῖν)就是“愿望某人得到你认为是善(好)的东西——不是为了你自身的，而是为了他的缘故(ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ)而去愿望——并尽你所能去做，让它实现”；而一个朋友(φίλος)就是“因那个人之故(ἐκείνου ἕνεκα)而希望并促进那个人的善或显得是善的事情的人；或因他[即朋友自身]之故(αὐτοῦ χάριν)而希望他的朋友存在着、活着的人”。^③弗

^① Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 6.

^② 弗拉斯托并没有展开对亚里士多德的论述。正如他自己指出的，他需要的不是对亚里士多德相关学说的全面分析，而只是一个用以衡量柏拉图相关学说的标准。这个标准与其说是亚里士多德的学说，不如说是其中最简洁明了、最符合一般人直觉的一个规范性陈述。尽管如此，弗拉斯托的论文仍然不失为一个有意义的观察。现代人面对柏拉图关于爱的学说，直觉上会产生某种不满。弗拉斯托的论文准确地抓住了这种不满，并给与了哲学的表达。

^③ 《修辞学》1380b35-1381a1；《尼各马可伦理学》1166a2-5。本文引用的亚里士多德文本，使用的是奥古斯特·伊曼努尔·贝克(August Immanuel Bekker)编订的标准版本：Aristotle, *Aristotelis Opera*, ed. by August Immanuel Bekker, Hermann Bonitz and Christian August Brandis, 5 vols., Berolini: Apud G. Reimerum, 1831-1870。译文由笔者自希腊文译成中文，并参考了廖申白的《尼各马可伦理学》(2003年)译本。

拉斯托认为，柏拉图关于爱的学说并不符合这一标准。他的检验从《吕西斯》开始。按照他一贯的观点，这篇早期对话更多地体现了苏格拉底的哲学，而非柏拉图自己的学说。苏格拉底在与吕西斯的对话中提出了下述问题（210c5-7）：

在我们没有益处的（ἀνωφελῆς）地方，我们能成为任何人的朋友（φίλοι）吗？任何人会爱（φιλήσει）我们吗？

当然不会，他说。^①

这里表达的观点可表述为命题“若 X 是无益的/无用的^②，则无人爱 X”，或其逆否命题“若 X 为人所爱，则 X 是有益的/有用的”。显然，这不仅表达了一种逻辑关系，而且表达了一种因果关系：“X 为人所爱，因为 X 是有益的。”（p1）正如弗拉斯托指出的，在希腊语中，“有益”或“有用”的含义非常广泛，并不限于实际的用处或益处，而是泛指“带来好处”或“造成善”。那么，命题 p1 可重新表述为：“X 为人所爱，因为 X 带来善。”（p1'）

应该指出，弗拉斯托认为这一命题反映了柏拉图学说的对话依旧成立，例如他在其后考察的《理想国》和《会饮》。然而，p1 并没有说明 X 带来的善是带给谁的善。按照弗拉斯托的论述，《吕西斯》在下文中表明（213e ff.），为人所爱的东西会把善带给爱者，正如一位医生会把病人自身的健康带给病人：“A 爱 B，因为 B 给 A 带来善。”（p2）如果我爱一个东西，是因为那个东西对我自己有好处。弗拉斯托由此断言，《吕西斯》对爱的论述是以自我为中心的（egoistic）。^③

弗拉斯托接着考察了《理想国》与《会饮》，试图找出柏拉图的相关学说。《理想国》的政治共同体是通过友爱（*philia*）维系的。用弗拉斯托的话说，理想城邦是一个大家庭。其中，一个人爱着这个家和其他的家庭成员。弗拉斯托发现 p1 或 p1' 完全符合《理想国》的论述：这个大家庭的成员为其他成员所爱，当且仅当他带来了某种善。但弗拉斯托并没有说 p2 是否符合《理想国》的论述。按照他的理解，答案应该是否定的。他声称，在《理想国》中，p1 或 p1' 不是衍化为 p2，而是衍化为下述命题：“（A, B 均为城邦 P 成员）A 爱 B，因为 B 给 P 带来善。”（p3）他也没有进一步反思 p1 与 p2、p3 的关系：在何种意义上，p2 不符合《理想国》的论述？在多大程度上，p2 和 p3 相冲突？既然城邦是一个大家庭（*οἶκος*），那么整个城邦的善和城邦成员自身的（*οἰκειός*）善是什么关系呢？

在考察《理想国》的过程中，弗拉斯托提到《吕西斯》中的“友爱的第一对象”（*πρῶτον φίλον*）概念，并将其等同于《理想国》中的理念或相。所谓 *πρῶτον φίλον*，就是这样一种东西：其他一切友爱的对象被爱，都是为了它的缘故（《吕西斯》219d1-2）。那么，它就是最高的目的。什么东西称得上是友爱的第一对象呢？弗拉斯托指出，《吕西斯》的论述中，唯一能够被当作友爱的第一对象的就是“善”，而柏拉图总是将善理解为使我们幸福（*εὐδαιμονεῖν*）的东西。善（*τὸ ἀγαθόν*）或幸福（*εὐδαιμονία*）是友爱的第一对象。弗拉斯托将其等同于理念，其理由是：在《理想国》中，哲人被称为理念的爱人（501d）。^④

① 本文使用伯奈特（J. Burnet）校勘的柏拉图文本（*Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1899-1907）。译文由笔者自希腊文译成中文。

② 在《吕西斯》的语境中，“无益的”（*ἀνωφελής*）同“无用的”（*ἄχρηστος*）两个词大体上被当作同义词交替使用，例如“所以你的父亲并不爱你，其他任何人也不会爱一个人，假使他是无用的（*ἄχρηστος*）”（210c7-8）。“有益”同“有用”亦然。

③ Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 10. 需要注意的是，egoism 可能但并不一定导致一般意义上“自私”的行为。这里，egoism 的意涵仅仅是指，行为的最终动机一定是“促进我的善”，但并不排除直接的动机是促进他人（例如朋友）的善。

④ Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 19-20. 他的推论大约是这样的：一切为人所爱的东西都是因为友爱的第一对象而被爱的，因而有爱的第一对象是在真正意义上被爱的东西，或真正应该被爱的东西。只有哲人才在真正的意义上爱他应该爱的东西。而他所爱的正是真理，即理念（p. 19）。

与此同时，弗拉斯托还试图运用《会饮》和《斐德若》来证明他的论点。他援引《会饮》中最著名的段落：爱的阶梯（*scala amoris*）。当爱者沿着爱的阶梯到达顶点时，他将看到美本身，或美的理念。“我们之前的一切辛劳都是为了这个”（210e5-6），弗拉斯托引述第俄提玛（Diotima）的说法，借以说明理念是最高目的，或“友爱的第一对象”。

然而，之前的一切辛劳为的是“这个”，并不意味着一切都是为了“这个”，因为“这个”即理念或对理念的观瞻有可能是为了一个更高的目的。实际上，正是在《会饮》中，最高目的被明确地等同于幸福（204e1-205a4）：

那么，她说，要是有人把问题变了一下，用“善”替换了“美”，问道：说说看，苏格拉底，欲求善的东西的人有所欲求；他欲求的是什么？

欲求[善]成为自己的，我说。

善的东西成为自己的之后他将会拥有什么呢？

这问题倒容易回答，我说，他会幸福。

照这么看，她说，因为有了善的东西，幸福的人就是幸福的，所以，也就不需要进一步问，想要幸福的人究竟为了什么而想要幸福？问题似乎到此为止了。

的确如此，我说。

令人困惑的是，弗拉斯托并非没有注意到这一段，但仍然将理念当作爱的最高对象。无论如何，弗拉斯托通过这样一个成问题的观点，得到了他的结论：柏拉图自己关于爱的学说是以理念为中心的（*ideocentric*）：“我们爱的是那个人身上的理念的‘影像’。我们爱一个人，当且仅当他是善的或美的……如果我们所爱的仅仅是他的德性或美，那么作为一个个体，他（她）独特和完整的个性将不会成为爱的对象。”他认定，“柏拉图理论的首要缺陷”是“它并没有提供对整个人的爱，而是对这个人身上最好的品质拼凑成的抽象形象的爱”。^①

正如考斯曼（L. A. Kosman）指出的，弗拉斯托在他的论文中提出两个不同的批评^②，因为“为某人/某物自身而爱他/它”有两种含义^③。首先，为其自身之故而爱某人/某物的意思可以是，不为了某个更高的目的而爱他/它。在另一个意义上，为其自身之故而爱某人/某物的意思是，爱者关注的是被爱者的善，而非爱者自己的善。按照弗拉斯托的分析，柏拉图对话中，爱在上述两种意义上都不是为了被爱者自身而爱。这两个批评恰好对应于“为其自身之故”的两种含义：弗拉斯托一方面批评《吕西斯》中的苏格拉底从未关注将被爱者自身的幸福，即这种爱以自我为中心；另一方面，他批评《理想国》《会饮》《斐德若》中的苏格拉底总是关注体现在被爱者身上的善或美，而非这个人本身，即这种爱以理念为中心。下面将从“理念中心论”出发，检讨弗拉斯托的两重批评。

二、理念与个体

按照弗拉斯托的解读，柏拉图的爱是对理念的爱，他的苏格拉底并不爱某个人，除非这个人体现了美或善的理念。因而弗拉斯托指责柏拉图的爱缺乏个体性。

诸多研究者曾试图为柏拉图辩护。^④一种辩护思路以普莱斯（A. W. Price）为代表，试图表明个

① Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 30-31.

② L. A. Kosman, “Platonic Love”, in Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Van Gorcum, 1976, pp. 54-55.

③ F. C. White, “Love and the Individual in Plato's *Phaedrus*”, in *Classical Quarterly* 40. 2, 1990, pp. 398-399.

④ 其中比较有代表性的有 L. A. Kosman, “Platonic Love”, in Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Van Gorcum; A. W. Price, “Loving Persons Platonically”, in *Phronesis* 26. 1, 1981, pp. 25-34; M. C. Nussbaum, “The Speech of Alcibiades: A Reading of the *Symposium*”, in *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986, pp. 165-199; F. C. White, “Love and the Individual in Plato's *Phaedrus*”, in *Classical Quarterly* 40. 2, 1990, pp. 396-406.

体同理念一样是柏拉图的爱对象。普莱斯认为，柏拉图的爱确实是以理念为中心的，但被爱者在其中并不仅仅扮演工具性的角色。对个人的爱没有“升华”为对理念的爱，也没有被后者所“扬弃”，而是与后者相容，甚至对理念的爱在某种意义上需要对个人的爱，因为“[在爱的阶梯中]上升的一个关键在于，爱者并不满足于他自己同美本身的接触（212a2），而是将他与美本身的后代生育在被爱者身上（参《斐德若》253a：‘他将这些都归功于被爱者’）。通过正确的爱恋，哲人（即爱智者）得以接近他所追寻的智慧（211b）；他与被爱者分享他获得的智慧。[柏拉图]从而赞美了对个人的爱，而不是[用对理念的爱]把它取代了”。^① 简言之，爱的阶梯的顶点包含了对个人的爱。

但这种解读是成问题的。即便我们允许不同文本间的互证，普莱斯引用的《斐德若》文本也不一定支持他的观点，而恰恰可能证明了相反的观点，即被爱者的价值仅仅在于他引发了爱者对天上的美和诸神的回忆。另一方面，按照《会饮》中的说法，观瞻美本身让爱者生育真实的德性。其中并没有提到被爱者或任何个人（211d8 - 212a5）：

想想看，她说，要是一个人瞥见了美本身的样子，纯粹的，洁净的，不孱杂的美，不是沾染了人类的血肉、色泽和其他什么会死的傻玩意的美，而是那神圣的纯然清一的美，这人会怎样？你觉得对一个人来说，朝那边看，借助必须的手段，观瞻美本身，与它在一起，这种生活还可怜吗？难道你不觉得，只有这样，以美本身能够被观看的方式去观看它，一个人才会触及到真实而非它的影像，从而生育真实的美德而非美德的影像。

这段文本清楚地表明，最高意义上的爱人观瞻美本身，也只观瞻美本身。他不通过任何人来观瞻美，也不需要任何人在场。这样生育出来的真实的德性，显然只属于窥见了真理的人，即最高意义上的爱者自己。爱的阶梯的顶端完全没有被爱者个人的位置。

另一种辩护来自考斯曼。他回到《吕西斯》，引述苏格拉底的说法，爱总是对于缺乏的东西的爱（218d - 222b）。而一个人缺乏的，正是在本性上属于自己却被夺走的东西。因此爱的对象总是在本性上属于自己的东西（φύσει οἰκεῖον）。考斯曼认为柏拉图的爱是一种自爱，每个人都欲求成为他本性所是的人，即真实的自我。然而，在《吕西斯》和其他相关对话中，爱总是关于善好的。这如何理解？考斯曼指出，“善”或“美”是一个“不完全的谓词”，即善或美总是和某个具体的描述一起述说主语，例如说某人是一个好父亲、好老师、好公民等。如果不加描述，单纯说某人是好的，那么就表示这个人是个好“人”。“人”是主词所指示的东西的“何所是”（what it really is），或者说本性。因而，某物的善或美，同某物是什么有关。由此，考斯曼认为，爱某人身上的善或美，并不是爱这个人之外的某种东西，而就是爱某人的本性，或者按他的话说，爱那个人“最真实的自我”。^②

考斯曼的方案非常巧妙地把“善”或“美”同被述说之物的存在本性联系起来，其背后是古代哲学的自然目的论传统。但就这一提议的最初目标而言，它对弗拉斯托的回应并不算成功。他试图回应的批评在于柏拉图的爱并不关涉个人，而是关涉个人所体现的善或美的抽象理念。虽然他通过自然目的论把某物的美善同它的本性，或“最真实的自我”相联系，但他所谓的“最真实的自我”其实是一个种类的概念。在他的解释中，被爱者“最真实的自我”不是弗拉斯托想要的个体性，而恰恰是被爱者作为“人”这个类的抽象本质。考斯曼的回应在某种意义上反倒支持了弗拉斯托的论点：在柏拉图那里，爱的对象不是个体。

让我们稍稍调整一下思路。如纳斯鲍姆（M. C. Nussbaum）所言，弗拉斯托希望爱所具有的那

① A. W. Price, “Loving Persons Platonically”, in *Phronesis* 26. 1, 1981, p. 30.

② L. A. Kosman, “Platonic Love”, in Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Van Gorcum, pp. 60 - 64.

种个体性或个人性，反映在《会饮》阿里斯托芬的发言中。^① 这位喜剧诗人讲述了一个这样的故事：我们先前曾是圆球人，后来因为对神不敬，遭到惩罚，被劈为两半。所谓的爱就是我们在世间找寻自己另一半的冲动（189c - 193d）。因此，我们所爱的都是独特的、无可取代的个体。相对地，假如像苏格拉底说的那样，我们爱的是被爱着身上体现出来的美或善的品质，那么原则上被爱者就可以被同样具有这些品质的人所替代。阿里斯托芬的观点不仅是与苏格拉底 - 第俄提玛不同的，而且是绝不能相容的。因为任何理性论说都必须使用抽象范畴或类。^② 如果爱者所爱的是被爱者身上的独特的个性，那么爱就不能被任何理性论说所解释，只能像阿里斯托芬的故事那样，归结为神秘的前定命运：我和他曾经是同一个。这种爱是无法用道理解释的，因此阿里斯托芬故事中的爱人们说不清自己的欲望（192c1 - d2）。反之，如果爱像苏格拉底所说的那样，爱这种感情中总是存在着认知性的因素，一个人的可爱之处总是在于某些可解释的特征，那么对一个爱者来说，可能的被爱者就必定是一类而不是唯一的一个。绝对的个体性与理性是不相容的。

弗拉斯托如果看到这点，就应进一步辨析他的论点，放弃追求独特的个体性，承认被爱者是可替代的，承认在爱中吸引我们的总是被爱者身上的一系列特征，而这些特征总是将我们引向被爱者个体之外的某种普遍之物。接下来的问题就是，这一事实是否意味着被爱者对爱者而言只是一种中介性，甚至工具性的手段？无论如何，在柏拉图哲学中，那种普遍之物——理念——似乎比个体具有更高的价值。就此而言，弗拉斯托没有看错。

三、理念与幸福

弗拉斯托将苏格拉底在《吕西斯》中对友爱的分析称作“精神化的自我中心论”他同时也认为，这一判断同样适用于柏拉图自己，即《理想国》《会饮》《斐德若》中的学说。然而，他在分析“爱的阶梯”时，我们却看不到任何关于自我中心论的论述。爱者从低处向上攀登，直到达到理念。在这一叙述中，对个人的爱不过是其中较低的阶段。如前所述，弗拉斯托将这一特征称为“理念中心论”。他认为，这意味着被爱者不是为了自身的缘故，而是为了理念的缘故而为人所爱的。他进而将理念等同于《吕西斯》中提到的“友爱的第一对象”，因为据第俄提玛说，“我们之前的一切辛劳都是为了这个”（《会饮》210e5 - 6）。那么，这句话是否想弗拉斯托设想的那样，意味着我们爱其他东西，都是为了理念的缘故？

事实上，这并不是第俄提玛的意思。第俄提玛实际是这么说的（210e2 - 6）：

谁要是在爱欲方面被带领到这里，依序正确地观看了（θεώμενος）这种各样美的事物，在爱欲的路途上抵达终点时，他就会突然看见（κατόψεται）这个本性上美得无比神奇的东西。这个东西啊，苏格拉底，我们之前的一切辛劳都是为了它。

显然，“爱的阶梯”上“各种各样美的事物”首先都是被观看的对象。这段旅程的终点则是观看美本身，或美的理念。几行之后，第俄提玛总结了整个过程（211b7 - d1）：

朝爱的秘仪前进，或被别人领着前进朝爱的秘仪前进的正确方式是这样的：先从那些美的东西开始，为了那个美 [本身]（ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ），顺着这些美的东西逐渐上升，好像爬梯子，从一个身体、两个身体上升到所有美的身体，再从美的身体上升到美的操持，由美的操持上升到美的种

① M. C. Nussbaum, "The Speech of Alcibiades: A Reading of the Symposium", in *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986, p. 173. 阿尔喀比亚德的演说也反映了这一特征。他强调苏格拉底是独一无二的，与任何人都类似。按照纳斯鲍姆的解读，阿尔喀比亚德的演说词补充了第俄提玛的教诲（p. 197）。

② 按照《斐德若》中的说法，人类必须有能回忆起理念，“一个人必须按照种类（kat' eidos）理解被说出的东西，通过理性把感官的杂多收集起来成为一”（249b6 - c1）。

种学问(τὰ καλὰ μαθήματα),最后从各种美的学问上升到这样一种学问,这学问不是关于别的,正是关于那美本身,最终认识美之所是(γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν)。

“为了美本身”即“为了观看美本身”,之前的一切辛劳是为了在这一阶段能够观看美的理念,认识美之所是。那为什么这种观瞻被当做最高的目的?第俄提玛接着说(212a2-7):

只有这样,以美本身能够被观看的方式去观看它,一个人才会触及到真实而非它的影像,从而生育真实的美德而非美德的影像。谁要是生育、抚养真实的美德,从而成为被神宠爱的(θεοφιλεῖ)和不死的(ἀθανάτω),如果有人能够成为不死的话。

第俄提玛意图呈现的是观瞻理念与幸福之间的关系,并没有在她的教导中改变立场。她曾明确地把幸福当作最高的目的,或者按照《吕西斯》的说法,“友爱的第一对象”。所有欲求的对象,最终都是因为幸福的缘故而被欲求的(204d1-205a4)。“之前一切辛劳”之所以都是为了观瞻理念,是因为对理念的观瞻构成了人类生活中的最高幸福。我们并非为了理念的缘故而爱他人,而是因为幸福的缘故而观看理念;而为了观看理念,我们必须经历攀登“爱的阶梯”的一系列辛劳。谢菲尔德(F. C. C. Sheffield)敏锐地指出,第俄提玛的中心论点在于“(a)只有获得某种智慧才能够满足对幸福的欲求;(b)就获得智慧而言,美好的身体与灵魂,作为理解的对象,具有某种手段性的价值”^①,理念仅仅在认知的意义上具有某种目的性的价值;幸福则是伦理生活的最高目的。

这一立场同《吕西斯》中苏格拉底的立场一样。p1和p2对《会饮》和其他“理念中心论”的对话同样适用。无论是“苏格拉底式”的对话,还是“柏拉图式”的对话,都共享同样的立场:(我的)幸福是人生的最终目的。在此意义上,柏拉图的爱确实以自我为中心。^②至此,我们修正了弗拉斯托的分析。理念虽然处在柏拉图论述的核心,优先于个人,但理念并不是“友爱的第一对象”;在柏拉图对话中,友爱的第一对象一直是、也只能是幸福。

将幸福看作伦理生活的最高目的,是希腊伦理学的典型形态。无论是柏拉图、亚里士多德,还是斯多亚学派,幸福都被理解作为一种自我完善。而德性,这一希腊伦理学的核心关切,最终着眼于一种以自我完善为目的的伦理生活。因此,在西方伦理思想内部的古今之争当中——争执的双方分别是以亚里士多德为代表的德性伦理学、以康德为代表的法则伦理学——德性伦理学总是被自我中心论所困扰。有意思的是,即使是德性伦理学申辩的现代学者,其理由也无外乎是:如果幸福的生活意味着公正、勇敢、慷慨的生活,那么为自身的幸福而生活就不是以自我为中心的。^③也就是说,支持德性伦理学的一方,仍然同它的批评者共享着同样的道德意识:道德绝不是出于对自身之善的关注。

然而,这并非希腊思想的自我理解。即使在相对晚出的希腊哲学,公正、节制、慷慨这些“利他”的德性取代了阿喀琉斯式的德性,成为伦理学讨论的中心,合德性的行为仍被认为是“为了高贵的缘故”(τοῦ καλοῦ ἕνεκα),即为了让自己成为一个高贵的人。按照亚里士多德的说法,有德性的人总是把荣誉和财富给予他的朋友。这种人不是庸俗意义上的自爱者,而是真正的自爱者,因为他把最好、最高贵的东西留给了自己(《尼各马可伦理学》1168b12-34)。当有德性的人这么做时,他并不像德性伦理学的批评者理解的那样,把自我的幸福置于他人的福祉之前,因为从根本上说,希腊伦理学是一门思考如何安排自己的生活的学问。对自身之善的关注在这个意义上是伦理思考的题中之义,而不是与他人之善构成张力的两极。自我中心主义(egoism)与利他主义(altruism)的二分法并非理解希腊伦理学的合适工具。

① F. C. C. Sheffield, “The Symposium and Platonic Ethics: Plato, Vlastos, and a Misguided Debate”, in *Phronesis* 57. 2, 2012, p. 112.

② 在柏拉图的语境中,对幸福的欲望总是对自己的幸福的欲望。如第俄提玛所言,爱欲总是想让善永远属于自己(τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ, 206a11-12)。

③ J. Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism”, in P. Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest*, Oxford, 2008, p. 209.

四、结 语

在柏拉图式的爱里面，令弗拉斯托不满意的究竟是什么？尽管亚里士多德关于友爱的学说被弗拉斯托认为具备柏拉图学说中缺乏的东西，即为被爱者自身之故的爱，但显然处在幸福论伦理学传统中的亚里士多德，与柏拉图同样深刻地分享着对自身之善的关注。同时，即使是为朋友自身之故的友爱，在亚里士多德看来，也仅仅存在于拥有自足的德性的个体之间；这意味着在某种意义上，弗拉斯托对柏拉图理念中心论的批评同样适用于亚里士多德的友爱学说。^①那么，弗拉斯托究竟想要在一种关于的爱的学说中找到什么？让我们回到他指出柏拉图学说的“首要缺陷”的时刻：

由于优秀杰出的人实在太少，而我们可能爱上的人当中最优秀者，也不能免于丑陋、低贱、平庸、可笑的特征，如果我们的爱只是由于他们的德性和美好，那么个体的独特而完整的个性，将不会成为我们爱的对象。^②

如果“个体的独特而完整的个性”要成为爱的对象，就必须能够在德性和美好之外，同样地去爱个体身上的“丑陋、低贱、平庸、可笑”。柏拉图和亚里士多德的爱人只能爱德性，却没有能力爱这些缺陷。这样一种对卑下微贱者的爱不为希腊思想所知，却是基督教思想中的独特命题：“不是我们爱神、乃是神爱我们、差他的儿子、为我们的罪作了挽回祭、这就是爱了。”（约翰一书4：10）

这是在上者对在下者的爱，不产生于任何缺乏和欲望的爱。弗拉斯托心目中最高的爱，正是这一精神的后裔。希腊人无法理解，如果被爱者不值得被爱，为什么爱者仍然去爱。在此我们无法展开思想史的讨论，只能指出：二者之间的差别，不能简单归结为希腊思想家对某些人类感情缺乏体认，而需要追溯到希腊人和基督教对人性的不同理解。对于希腊人来说，没有缺陷便不会有需要，没有需要便没有爱；因而爱是作为一种有缺陷的存在者的标志。但对于基督教思想，爱恰恰是完美的存在者之完美的标志，它不是人性中向上的动力，反而证明了人身上具有完美的存在者某种形象。

（责任编辑 任 之）

^① 弗拉斯托明确地对亚里士多德学说中的精英倾向感到失望。参见 Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 11.

^② Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 31.

成形与教化

——爱克哈特论“神人合一”

鲍永玲

【摘要】在爱克哈特生活的中世纪晚期（13-14世纪），阿奎那为代表的经院神学达到高峰、已近没落。在这样的历史背景下，爱克哈特作为多明我会的神秘主义者，将希腊哲学、基督教神学和新柏拉图主义融会一体，创造出自己独特而高度灵性化的、以“成形-教化”思想为基础的“神人合一”的神秘主义神学。在源远流长的精神历史里，爱克哈特的灵魂火花、教化循环和神人合一的构想，是德国早期教化观念起源和转化的重要背景。他的教化观念蕴含着一种时代精神的转变，架起了中世纪基督教神秘主义到德国古典观念论之间的桥梁。

【关键词】教化；神的肖像；神秘主义；纯化之路

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）03-0077-09

作者简介：鲍永玲，安徽黄山人，（上海 200235）上海社会科学学院哲学所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金项目“德国启蒙关键概念史和隐喻史研究”（16BZX059）

在爱克哈特（Meister Eckhart，1260-1328）生活的中世纪晚期（13-14世纪），托马斯·阿奎那为代表的经院神学达到高峰、已近没落。在这样的历史背景下，爱克哈特作为多明我会的神秘主义者，将希腊哲学、基督教神学和新柏拉图主义融会一体，创造出自己独特而高度灵性化的“神人合一”的神秘主义神学。他主张上帝融合于万物，万物皆空无^①，万物存在即为上帝的显现；人为万物之灵，基督则是人类的救赎者，人通过“成形-教化”（bilden-Bildung）的过程不仅能与万物合一，与基督合一，也能与上帝合一；人的灵魂内有一种神性的火花（Fünklein）或心灵之光，可以通过“纯化”与作为万有之源的最高神性相连，从而达到无所牵绊的泛爱自由境界。这些倾向使他在1326年被指控为异端。但爱克哈特注重内心信仰、轻视外在善功和圣事的宗教态度、推崇意志而贬抑理性的立场，对宗教改革时期马丁·路德的思想转化起到重要作用。伴随着14、15世纪欧洲文艺复兴的兴起和发展，爱克哈特的神秘主义随之复兴，其中在德国尤为显著，并对其后的宗教改革、新教及虔敬主义、浪漫主义和观念主义甚至现代存在主义等有深刻影响。

一、永恒沸腾的灵魂火花

“教化”（Bildung）被加达默尔视为西方人文主义传统的首要主导观念^②，也是具有强烈德意志民族特点的关键理念。它作为一种带有源初宗教色彩的生命理想，可从黑格尔和德意志运动时期的赫

^① 参胡永辉、周晓露：《艾克哈特对“空”义的阐释及其与僧肇之差异》，《宗教学研究》2013年第2期。

^② Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 15.

尔德、洪堡等追溯到莱布尼茨与沙夫茨伯里，而从17、18世纪的虔敬主义还可以再往前追溯到中世纪基督教神秘主义，尤其是爱克哈特的神人合一论、新柏拉图主义直至《圣经·创世纪》。从具体概念的起源来看，“成形-教化”作为具有精神哲学内涵的新观念谱系，很可能是爱克哈特融合“神的肖像”说、新柏拉图主义的流溢说（Emanation）以及再融合说（Reintegration）在观念史上的新创造。在这一源远流长的精神历史背景下，神秘主义成为打开整个德国哲学精神宝库的一把重要钥匙；而被加达默尔称为18世纪最伟大观念之一的教化，则架起了中世纪神秘主义和德国近代观念论之间的桥梁。从爱克哈特神秘的灵魂火花说到马丁·路德的内在自由意识说，再到波墨的“神智学”（Theosophie），都包含着一种在最高的神秘意识中、最终实现库萨的尼古拉式的“对立同一”（coincidentia oppositorum）的思想。这些精神传统乃是德国早期教化观念起源和转化的重要背景，也是德国古典哲学和古典教育学最重要的思想根源之一。

德语教化观念，归根究底可以说形成于基督教神秘主义“人神肖似性”（Gottesebenbildlichkeit des Menschen）学说的语境里。对中古德语“*bildunge*”（即“Bildung”的早期形式）一词进行历史性探查，会发现该词首先通过13、14世纪的神秘主义者，才从仅仅是感官性的具体含义层面转化进入精神性的神学层面，并作为“神的肖像”（*imago-die*）或“人的肖神性”学说里的专用术语而走上历史舞台。这些词语，即“成形”（*bilden*）、“教化”（*Bildung*）、“肖神性”（*Gottesebenbildlichkeit*），在德语词语构成和概念形成史上彼此关涉而映射，其核心乃是“Bild”（形象、图象、原型或象），而“Bildung”则是动词“*bilden*”的名词化形式。在基督教神秘主义者的思考中，“成形-教化”乃是一个完美化的宗教事件。因为在创世过程中，“人”乃是作为神的肖像而被造。由此，神秘主义者最深的关切，就是追寻一条使人能够回返到人神相似之源始状态的神圣之路，也就是说在灵魂的不断追寻中重新成为神的纯粹“肖像”。在爱克哈特的“成形-教化”思想语境中，即要求人类灵魂趋近上帝，迈向似神的内在性，与灵魂中上帝的纯粹形象“合形为一”。

从词源上看，“*bilden*”和“*Bildung*”的语言母体分别为古高地德语的 *biliden*^①、*bilidon* 和 *bildunga*^②，在从身体感受的意义上皆指涉物质性和材质性的东西即“质料”，由此具有“塑造-摹绘”（*abbilden*）“肖像”（*Bildnis*）、“形体”（*Gebilde*）、“形态”（*Gestalt*）等方面的含义。这些意义指向也确定了创造性的制作生产活动与“范形”（*Bild*, *Vorbild*）、“摹本”（*Abbild*, *Nachbild*）关系具有相重合的要素。拉丁语的“*imitatio*”（摹仿）、“*formatio*”（构形）和“*imago*”（形象）、“*forma*”（形式）之间的联系也与此类似。晚期古高地德语就已将“创造”（*Schöpfung*）称作“*bildunga*”，这里的宗教背景乃是《创世纪》第一章第26节及以下所叙述创世论中的神人关系，即“当上帝造人的日子，他照着自己的形象造人”，人“是上帝的肖像和光荣”。人是按照上帝的形象创造的，人在自己的灵魂里就带有上帝的形象^③，从而形成“人神肖似”的内在联系。人也必须在自身中去造就这种形象。古高地德语的教化一词在当时具有的这一意义指向，显示出中世纪的学者对“形象”（*Bild*）已经进行了内在精神化的想象。这可能是在语义学上极其多样、在哲学影响力上源远流长的拉丁语“形式”观念群的影响下形成的：“*figura*”（体形）和“*imago*”、“*species*”（种属）和“*exemplum*”（范例）等。这些对应的概念簇共同展现出“形式”观念所蕴含的“多样中的统一”，也试图展现出隐藏于显相之后的本质和理念。在这一传统基础上建构起来的“成形-教化”观念，即包括了摹本

① Otto Springer, *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*, Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 50.

② Friedrich L. Weigand, *Deutsches Wörterbuch*, Walter de Gruyter, 1968, S. 237-238; “*biliden*: gestalten, formen, nachahmen, fingere, imitari.” “*bilidōn*, ahd., sw. V.: nhd. bilden, gestalten, darstellen, schaffen, versinnbildlichen, sich vorstellen, abbilden, vormachen, nachahmen, nachmachen; ne. build, perform, imitate; W.: nhd. bilden, sw. V., bilden, *DW* 2, 13.” “*bilidunga*, ahd., st. F. (ō): nhd. ‘Bild’, ‘Abbildung’, Vorstellung, Vorstellungskraft; ne. figure (N.), imagination; W.: nhd. Bildung, F., Bild, Bildung, *DW* 2, 22.”

③ 参见《约翰福音》1: 18, 14: 9; 《歌罗西书》1: 15; 《希伯来书》1: 3。

(Abbildlichkeit) 和原型 (Urbildlichkeit) 之间的整个跨度, 也指向 “imago” 和 “similitudo” (模仿) 活动内在的紧密联系。^① 加达默尔特别指出, 对应于 “Bildung” 这个德语词的拉丁文是 “formatio”, 在英语如沙夫茨伯里处则是 “form” (形式) 和 “formation” (形成)。在德语里与 “forma” 相对应的推导词如 “Formierung” (塑形) 和 “Formation” (成型), 很长时间一直与 “Bildung” 处于竞争之中。自文艺复兴时期亚里士多德主义以来, “forma” 已经完全脱离其技术方面的意义, 而以一种纯粹能动的和自然的方式加以解释。但是教化一词的胜利不是偶然, 因为 “Bildung” 里包含 “Bild” (形象), “形象” 可以指 “Nachbild” (摹本), 也指 “Vorbild” (范本), 而 “形式” 概念则不具有这种神秘莫测的双重关系。^②

因此, 从其漫长的发展史看, 教化观念蕴含着一种极其深刻的时代精神的转变。它起源于早期创世神话, 经过中世纪基督教神秘主义者爱克哈特的神学转化后, 被巴洛克哲学家如波墨 (J. Boehme) 在自然哲学思辨方面继续深化, 并通过克洛普施托克 (F. G. Klopstock) 的史诗《弥赛亚》扩展了其宗教性的精神意蕴。18 世纪下半叶, 这一极具有德意志民族特色的概念逐步向精神性的普遍意义领域过渡, 在赫尔德那里被规定为 “达到人性的崇高教化”, 由此拓展出教育学、美学和历史学的多重维度, 此后又在康德、门德尔松、黑格尔等对启蒙和教化关系的思考中赢得新的深度。尽管随着 1770 至 1830 年间现代教育在德国的逐步兴起, 教化在日常德语中逐渐淡化成为教育的同义词, 然而 “教化宗教” (Bildungsreligion) 一词仍然保存了这个概念最深层和最古老的神秘主义传统。在这样的思想史进程里, “教化” 观念及其派生形式凸显出当时新创造出来的思辨语言的独特价值。它指向这样一个广阔而深入的意义域群: 灵性、内在性、源初性、彻底性和无根基性、理解与不可理解、内观和外影响的辩证统一。就如密教历史学家费弗尔 (A. Faivre) 所指出的, “在爱克哈特思辨词汇的完整意义与词源意义中存在一种灵知”^③。这种哲学思考方式以思辨神秘主义为内核, 突破了中世纪经院哲学中拉丁术语的僵硬外壳, 借此超越了感性的具体意义, 并使当时作为方言土语的中古德语的感性意义内在化, 最终成为在 “活的语言” 中创造出的适应人类灵魂之内在经验和精神直观的新表达。

为了传达出他原创、复杂而异乎寻常的新观念, 爱克哈特修改现有词汇或创造新的抽象词汇, 大胆使用秘闻、隐喻和悖论, 这使他的思想更加晦涩, 也使德语神学和哲学的历史发展都留下他的创造性印记。为了使他的信众领悟属灵的劝告, 他将拉丁文本译成当时尚不发达的德语, 他的许多讲道使用的都是当时的俗语白话。^④ 他永不满足的思辨把他引向 “贫瘠之神”、“平静的沙漠” 和 “深渊” 这些形象的描述, 并用对 “核心”、“根据”、“灵魂的顶点”、“顶峰” 或 “小火花” 的强调来讲述 “圣言” 或 “道” 在灵魂最深和隐秘处神秘而永恒的诞生。“在悟性和欲求停止的地方, 那里是黑暗, 神在那里发出光。”^⑤ 这里的 “小火花”, 就是人身上源生的神性的形象和本质。“上帝在哪里, 灵魂就在哪里, 灵魂在哪里, 上帝就在哪里, 上帝要统治的殿堂就是人的灵魂。”^⑥ “火花” 隐匿在人的灵魂深处, 是良心 (Synteresis)、道和宗教经验意识存在之所。“灵魂不过具有一小滴理性, 一粒火星”^⑦。灵魂之光与理性相等同, 在这里也符合了爱克哈特形而上学的先验结构, 因为人拥有灵魂的火花才能与上帝最终神秘合一。“灵魂在神内将神给予了神本身, 完全与神在灵魂内将灵魂给予了灵

① Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1966, S. 4-6.

② Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 17.

③ [爱尔兰] 汉拉第: 《灵知派与神秘主义》, 张湛译, 上海: 华东师范大学出版社, 2012 年, 第 171 页。

④ 周锴: 《埃克哈特的作品考据及研究建议》, 《理论月刊》2009 年第 6 期。

⑤ Meister Eckhart, *Dieu au-delà de Dieu. Sermons XXXI à LX*, Gwendoline Jarczyk and Pierre-Jean Labarrière (trans.), Paris: Albin Michel, 1999, p. 88.

⑥ [德] 埃克哈特: 《埃克哈特大师文集》, 荣震华译, 北京: 商务印书馆, 2003 年, 第 196 页。

⑦ 同上, 第 183 页。

魂本身一样。”^① 灵魂闪现为理性之光所带来的荣耀，正是神性所赋予人类灵魂的荣耀。在这里，永恒流溢的“灵魂的火花”作为“成形-教化”的人神合一论的基础，正是爱克哈特最富有特色的见解之一。

爱克哈特援引早期诺斯替主义的思辨，提出神性深处有着一一种原始必然的“流溢”。他使用否定神学的表达方式，将隐藏的神性描述为“否定的否定和渴望的渴望”，“高处存在之上，就像最高的天使高处飞虫之上”。^② 爱克哈特强调极端超越的神性时所使用的语言，与早期瓦伦廷派灵知主义者相类似：“这智力推进深远，对神性不满，对智慧不满，对真理不满，甚至对上帝自身不满。说实话，对上帝观念的不满与对一块石头或一棵树的不满并无不同。”^③ 因为“所有的被造物都是纯粹的虚无：我不是说它们微不足道……而是说它们乃是纯粹的虚无”^④。这种源生的神性形象要自我表达和自我实现的原始冲动，是一种赤裸的存在，被爱克哈特描绘为一种“沸腾”（bullitio）或“来自源头（Ursprung）的沸腾”。滚烫的水在源源不断地涌溢翻腾，表达出生命受造于似乎无有、无色和无为的存在。“神触及所有的事物又不为事物所触及。神在所有事物之上，他是一在自身内的自在，他自在地包含一切受造物。”^⑤ 就如爱克哈特的弟子所写：“存在于物质当中的形式，永不停息地沸腾着（continue tremant），就像两片海域之间那沸溢的水流（tamquam in eurippo, hoc est in ebullitione）……这就是为什么，关于它们的一切都无法得到确定或持久的构想。”^⑥

在此，“沸腾”是指对象在上帝或人的心灵当中（ens cognitivum）的颤动或内在张力，“沸溢”（ebullitio）则是指真实对象在心灵之外（ens extraanima）的状况。“形象是完全地融入了赤裸本质的一种纯粹而形式的散发……它是一种生命（vita quaedam），我们可以把它想象成某种在自身当中并且通过自身而开始膨胀并沸腾（intumescere et bullire）的东西，但同时，它又无需考虑向外的扩张（necdum cointellecta ebullitione）。”^⑦ 与赤裸本质相一致的“形象”则变成“知识”，是心灵对象和真实物之间纯粹、完美而绝对的媒介。它既不是一个纯粹的逻辑对象，也不是一个真实的实体；它乃是“成形”，是某种活着的东西如“一个生命”，是“形象”在心灵中的沸腾以及借以被认识的颤动。神的诞生在此显现为“神自神性的沸起”，沸起、沸腾或沸溢作为隐喻，指神自生命源头开始就不断地沸起、翻滚、涌动而充满自身。“所有因不区分而区分的事物，它们越是不区分，就越区分，因为使之区分的正是它自身的不区分。”^⑧ 神的存在是一个丰富而生生不息的动态过程，流出的三种样式是存在、生命和光。这如同一种自流性的形而上学，“我的灵就是神的根，神的灵就是我的根”，“一切被造物都从父流出”，“万物在上帝的永恒不断的生养中流出”。神的“出”就是神的“归”。爱克哈特受奥古斯丁影响，认为回归比流出更为重要，他进而提出留内和守内的观点，作为出和归的整合辩证，并描述出一幅动人的流溢回返的教化循环之景象。

二、流溢回返的教化循环

爱克哈特将教化观念与“自省”、“纯化”这些概念联系在一起，认为普遍精神最早来自于造物

① Saint Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Lucien-Marie de Saint-Joseph (ed.), Paris: Desclée de Brouwer, 2008, p. 800.

② Meister Eckhart, *A Modern Translation*, by Raymond Blakney, New York: Harper & Row, 1941, pp. 247, 219.

③ Ibid., p. 169.

④ [德] 埃克哈特:《埃克哈特大师文集》, 前揭书, 第528页。

⑤ 同上, 第217页。

⑥ Vladimir Lossky, *Theologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: J. Vrin, 1973, 1173n73.

⑦ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke: Die lateinischen Werke*, vol. 3, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994, S. 425-426, "Latin Sermon 49".

⑧ Emilie Zum Brunn (ed.), *Voici maître Eckhart*, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 441.

者，但由于与物质相接触而被玷污；在人类的灵魂与神再度结合之前，这种精神必须被纯化。新柏拉图主义者普罗提诺（Plotinos）已将这个过程称作“奥德赛”，人们“必须刻除自己的不洁”，直到灵魂变成一件“艺术品”，藉由达到自知的状态而变得贞洁。根据这个类似雕刻的隐喻，神秘主义者将“自省”称作“bilden”（成形），指的不再是被动地臣服于神的介入，而是在上帝创造行为之外还需要基督徒个人主动的纯化。存在神性要素的内在性，与看起来无关紧要的整个外部世界相对立。这里，人的“教化”还只是神学、宗教的意义，尚不涉及人的整体生命和修养问题。它是指灵魂内在净化的过程，人应有意识地从物质生活偏离和脱离人相，与灵魂中的上帝形象合形、迈向其似神的内在性，最终具有纯粹的神的样式从而得到更辉煌的荣耀。这些思考使爱克哈特进一步提升了基督教的伦理思想。此后的德国虔敬主义者更将教化视为一种具有美学特性的有机过程，年轻的修士要藉此学习如何修身，进而担负起社会责任。实际上，“教化”观念在此时尚处在深厚的基督教神秘主义背景之中，与后来的教育学（Pädagogik）及其实体性的教育体系并无直接联系，后者也无法使人回想起教化概念内含的最古老的神学意义层面。

在高度思辨而复杂的神学背景中，爱克哈特将教化思考为这样一个过程：“神按照自己的形象创造出人”，因此人的灵魂也要趋近上帝，致力于与灵魂中上帝的纯粹形象合而为一，这就是人的内在目的。“我们应当在我们自己里面成为这个‘一’。与万物分离开来，恒久不变地与上帝合一。在上帝之外，一切尽为虚无。”“从一切属肉体的事物中解脱出来，专心致志，出于这样的纯真而投入到上帝里面去，与上帝合一。”^① 这一过程并非指创世之初发生的事情，而是在人类灵魂中每时每刻地发生。由于神“印刻”（ein-bilden）人的灵魂，这个灵魂就此成了神的形象。它也是充满着“诞生主题”和“突破主题”的新柏拉图主义式的循环过程。^② “教化”的第一阶段，乃是神性在自我认知中的流溢，“这是一种令人惊奇的事物，它向外流溢却又存留于内”^③，通过内在动力之循环和世界形成之循环中整一存在的分裂，形成分离中的主体和客体：

在永恒中，圣父按他自己形象生圣子。“圣言与上帝同在，圣言就是上帝”。圣言与上帝一样，有上帝的本性。而且，我说是上帝在我的灵魂中生的他。不但是灵魂像他、他像灵魂，而且是在灵魂中，因为圣父在灵魂中生圣子，恰如圣子在永恒性中之所为而不是其他方式。圣父不停地生他的圣子，而且，把我生作他的圣子——同一个圣子。实际上，我断言，他生我不只作为他的圣子，也是作为他自己，而他自己作为我自己，以他自己的本性、他自己的存在生我。在那个最深的源头，我来自圣灵，而且只有一个生命、一个存在、一种行为。上帝所有的德行是一，因为他生我就如生他的圣子而没有分别。^④

此阶段有着鲜明的新柏拉图主义思辨的印记：在此过程中初始的是非人称、“阿波非斯式的”（apophatisch）上帝概念，这个词来自古希腊语的“否定神学”（theología apophatiké），神性在这里显现为中性的、自在静止的整一；其次，在神的自我展开的“第一圆环”中，不动的神性更新为动态的原则“神”，成为三位一体的、人格化的上帝概念；最后，从神的自我展开的“第一圆环”向“第二圆环”过渡，在动态的变化交替中“运作的”神和“自在静止的神性”成为世界过程的架式（Schema）。在爱克哈特这里，神乃是他所“不”是者和“无名者”，即非-上帝、非-灵、非-人格、非-形象。“只要人为了上帝而对自己加以否定，从而与上帝合而为一，那他就更成为上帝而不

① [德] 埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，前揭书，第 258 页。

② Petra Hoeninghaus-Schornsheim, *Die Entstehung des Bildungsgedankens in der deutschen Mystik*, Duisburg, Univ., Diss., 1994.

③ Meister Eckhart, *L'étincelle de l'ame. Sermons I à XXX*, Gwendoline Jarczyk and Pierre-Jean Labarrière (trans.), Paris: Albin Michel, 1998, p. 263.

④ Meister Eckhart, *A Modern Translation*, by Raymond Blakney, New York: Harper & Row, 1941, p. 181.

再是被造物了。”^①“神高于所有的言说”^②，没有任何实体、生命、光明、思想、理智能企及与神相类似的程度。因此任何肯定陈述都不适当，而否定陈述却是真实的，即神的本质不可见、不可测、超越一切形象和比喻。“没有任何概念认识——无论是关于造物的，还是关于自己本身的，还是关于神的——能够把人引向与神的神秘契合，这种契合处于一个完全超概念的领域。”^③

在第二阶段，教化是从流溢阶段向神的源始根基（Urgrund）的回返，是神秘的重新融合过程。也就是说，首先是神在灵魂中的诞生，此刻灵魂先是作为“神的肖像”而处在神性诞生的结构之中；随后返回到神的源始性“存在”之基础的隐遁（Abgeschiedenheit）状态里，灵魂“摆脱一切被创造的东西，返回自身，聚精会神，力图在自身中，在内心的最深处，达到自己的原型”；最后，乃是获得福祉、受到拯救的经验，灵魂与神融合为一并在神性之“静”里融为一体。这样，在容纳着整个存在范围的“成形-教化”过程中，邪恶也是一个必要环节，“甚至无，以及恶、匮乏、多样性的来源，也隐藏在真正和完满的存在本身中”^④。因为神的形象真正贯穿于人的生命整体，而非存在于灵魂的某个部分。“只要我们的生命是一个存在，它就在上帝里面。只要我们的生命包容在存在里面，那它就与上帝亲近。”^⑤也就是说，这种内在的贯通是动态和始终进展的，甚至在自我之恶的深处也在活动着。教化被理解为人之“神性化”（deificatio），这种思想在后世也重新出现在舍勒那里。值得注意的是，按照爱克哈特，没有人的灵魂，神就是难以理解的。因为神借助人灵魂才能实现从“让渡自身”（Veräußerung）到“自身再印入”（Wiedereinbildung）的全过程，从而实现由多样到统一的回旋。

对爱克哈特来说，“教化”是绝对的和超越的进程。这样的教化活动不能想象为亚里士多德式的“使……行动”，因为追求目标和实现目标被理解成了两回事。在爱克哈特那里，人类灵魂“没有中介地”（ane mittel）地“成形”为神，亦即没有媒介因，没有混合掺杂，也没有黑格尔意义上的调和。依照“神性的永恒形象”，以纯粹的“形式”作为理念，这些受造物在神的永恒的“示范”（vorbilden）下不再是障碍，而恰恰是通向神的道路。就其自身而言，“成形-教化”乃是超越理性和意志的神的纯粹“在场”和“对神的领受”；是灵中儿子的诞生，是“涌出一股神灵般的爱的泉流”；最终使人向着崇高的神性升华，从内在返回到上帝之中而达到最高的完满。^⑥这个过程同时既是“成形化”（Bildwerden），也是“无象化”（Bildloswerden），“圣子是一种没有形象的形象，他是自身隐秘神性的形象”^⑦；是“一”，是创造中多样的统一，是神作为灵魂之形式的纯粹统一，“（人的）精神应穿过所有的数，从所有的多样性中突围出来，这样，神就进入他内。就像神进入我内，我也进入神内。神引导人的精神进入沙漠，进入到他的一内，在那里只有一个澄明的一，围浸在他的周围”^⑧。也就是说，“自我”和“神”在人的灵魂的最隐秘深处达到同一，形成了“不可分的结合”，即“单纯的一”（ein einfaltiges Eins），“纯净、纯粹、清明的太一”。此刻，“上帝的核心也是我的核心，也是我灵魂的核心，而我的灵魂是上帝灵魂的核心”^⑨。“完美的灵魂不受任何羁绊。它希

① [德] 埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，前揭书，第292页。

② Meister Eckhart, *Et ce néant était Dieu. Sermons LXI à XC*, Gwendoline Jarczyk and Pierre-Jean Labarrière (trans.), Paris: Albin Michel, 2000, p. 168.

③ 张宏伟主编：《西方哲学史》，北京：中国人民大学出版社，2002年，第283页。

④ James M. Clarke, *Meister Eckhart. An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*, New York: Thomas Nelson & Sons, 1957, p. 51.

⑤ [德] 埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，前揭书，第175页。

⑥ Josef Quint (hg.), *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1958, S. 265, 268.

⑦ Meister Eckhart, *Et ce néant était Dieu. Sermons LXI à XC*, Paris: Albin Michel, 2000, p. 103.

⑧ Meister Eckhart, *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, Paris: Albin Michel, 1998, p. 256.

⑨ Meister Eckhart, *A Modern Translation by Raymond Blakney*, New York: Harper & Row, 1941, p. 126.

望晃松与万物的联系并置身万物之上，以便获得神性自由。因为这给灵魂带来极大快乐。”^①

如此，在爱克哈特对人的灵魂的重新思考中，有限、偶然和被造的自我对上帝的绝对必然存在的隶属关系被颠覆了。他从更高的立场出发，甚至把绝对的创世活动也含纳为已被神性化的内在自我：“在我永恒性的诞生中，万物被生。我是我自己的第一因也是任何其他事物的第一因。如果我不在，那么也就没有神在。”^② 在这种“永恒性的顶峰”的突破后，爱克哈特说“他的眼睛和上帝的眼睛是同一个眼睛、同一个视野、同一个认识、同一个爱”^③。他提倡一种取消被造物和创造者之间差别的泛神论观点，“神既不是这也不是那，他不是多样性，而是一”^④。这种灵知化解人类世界的一切奥秘，化“多”为“一”：“上帝不会被事物的数目所分散，人也不会，因为他是一中之一，在其中，所有分开的事物拢聚为一体，没有分别。”^⑤ 在此过程中，灵魂与上帝的交融如同“无词无音的言说”，“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（《马太福音》5：8）。上帝不具有任何定形或固定形象，而是心灵之言、朝霞之光、花朵之芬芳、清泉之奔涌。此后，波墨继续深化了爱克哈特的这些思考，也沿袭了他的语言方式。

三、神人合一的纯化之路

爱克哈特对“成形—教化”观念的灵性思考，植根于他对“形象”概念同样具有神秘主义特性的再建构。这一点尤其明确地体现在他对保罗“in eandem imaginem transformamur（正在被改变成与主同样的形象）”（《哥林多后书》3：18）这句中“transformare”（转化）一词的理解翻译上。^⑥ 在《创世纪》，人是按着“神的形象”造的。这就等于说神所造的人性分有一切善，因为神是完备的善，而人是他的形象，那么这形象必与原型一样也充满完备的善。这里的“transformare”，在神学上乃是特指神圣精神通过“超化”（überformen, überbilden）而形成的灵性转变。在此，“形式”（forma）和“形象”（imago）被看作是“一”，“转化”则被看作是新形式（niuwen forme）的诞生，此时“人的重生就等同于神的重生。去形、印入和超化是神性化的层级”^⑦。这里的“去形”是指去除感性想象，或者说摆脱自己的感知世界和经验的牵绊纠缠。“你不要执着任何的形式，因为神不在任何的形式内，非此非彼”，“在凡有形象的地方，神都隐退了，神性都消失了。”^⑧ 只有当灵魂摆脱这些“形象”，它才可能被引导到灵魂的根基里面并将完整的神印刻其中，从而在神秘的完善过程中超化为神：“神在万物内。神越是在万物内，他就越是在万物外，他越内在就越外在，越外在就越内在。”^⑨

在这种创造和重生的神秘主义语境中，教化观念显示的是原型和摹本之间的内在联系：神自身在

① Mathew Fox (hg.), *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, New York: Doubleday, 1980, p. 366.

② Meister Eckhart, *A Modern Translation* by Raymond Blakney, New York: Harper & Row, 1941, p. 231.

③ Josef Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, München: Hanser Verlag, 1995, S. 216, "Predigt: Qui audit me, non confundetur" Sir 24, 30.

④ Meister Eckhart, *Et ce néant était Dieu. Sermons LXI à XC*, Paris: Albin Michel, 2000, p. 72.

⑤ Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2008, S. 56 f.

⑥ 该句拉丁文为“nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu”。1912年路德版《圣经》（*Lutherbibel*）译为：“Nun aber spiegelt sich in uns allen des HERRN Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der andern, als vom HERRN, der der Geist ist.”《圣经》现代标点和合本译为：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。”中文标准译本译为：“而且脸上的帕子既然被揭去了，我们大家就像镜子返照出主的荣光，正在被改变成与主同样的形象，从荣耀归入荣耀，这正是出于主——圣灵。”

⑦ I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte "bilden" und "Bildung" in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder*, Ellbing, Phil. Diss. Königsberg, 1931, S. 31.

⑧ Meister Eckhart, *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, Paris: Albin Michel, 1998, p. 71, p. 78.

⑨ Meister Eckhart, *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, Paris: Albin Michel, 1998, p. 263.

人中诞生，就像神按照自己的形象创造了人，“圣子与他完全相似，是圣父的完满肖像”^①；因此人应该再次诞生神或塑造神。原型只有通过形象才能成象，而形象却无非只是原型的显现；只有通过形象，原型才能真正成为原始-形象（Ur-Bild）。这一教化过程建立在新柏拉图主义式的形而上学基础上。就如爱克哈特弟子海恩李希·苏索（H. Seuse）对教化的描述：“一个泰然自若的人必须从被造物去形，与基督一起成形，并超化为神性。”^②此外，苏索显示出从思辨神秘主义到情感神秘主义的过渡，这是与基督神秘主义内在联系中教化观念的逐渐心理学化。人类保持着“形象”，“应该将自我构形为这样的形象”，“在爱内，我更像是神而不是我自己……人因此可在爱内成为神”^③，“爱是在行为中，而不是在存在中使其合一”^④。也就是说，“与基督一起成形”，即“自我内在构形为基督”。这种“构形”环节蕴含着优势：“灵魂必须在某种程度上是具象性的，即耶稣的充满爱意的形象……由此他被构造成这样的形象……由此他将被神的精神……超越形象地构成。”^⑤如爱克哈特所言，神释放出神性的东西来创造人，人将自身印刻入神，使这部分重新融合于神性并取消自身的受造物身份，而超化为他的创造者。在这样的纯化之路上，灵魂与神性达到神秘合一（*unio mystica*）：“神奇的想象变成性感的：人被变成他热爱着的直观的东西。”^⑥爱克哈特超验性的“形象”思考，后来被费希特的教化学说所继承。

按照新柏拉图主义，流溢的本质在于流溢出的总是一种剩余物，因此并不会削弱自身。从原始的“一”中流出“多”，自身没有减少什么，存在却因此变得更丰富了。神的“形象”从创世开始，就像处于人类灵魂中的一颗谷种，不断生长、绽开花蕾而显现出来。“你们得以重生，不是出于会朽坏的种子，而是出于不朽坏的种子”（《彼得前书》1：23），“他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中好像初熟的果子”（《雅各布书》1：18）。神的“形象”作为内在于世界的“形式”绝非静止的实体，而是始终萌动并内在更新的动力，由此而驱使人不断向善。就如加达默尔所指出的，古高地德语的“*bilidi*”（即“*bilden*”的早期形式）似乎首先总是意味着“力”（*Macht*）。^⑦只是，“神的形象”在人的躯体里受质料所累，被造物的“形象”所遮蔽，使其变得如同透过模糊的镜子观看而暗淡无光。因此人类必须要重新创造，使神的形象像谷种或者果核一样发芽生长，绽开枝叶和花蕾而最终清晰显现出来。而这又恰恰是人类在最初受造中所获的自由的恩典，也就是说，神性始终在受造的人类中按照普遍形式在展露。人类超脱的动力不是来自人自身，而是作为原型的神的形象的纯粹光照的“流溢”。上帝“用仁爱浇灌灵魂，使灵魂充溢，并在仁爱中把自己交付给灵魂，从而携灵魂超升，直观到上帝”^⑧。人类灵魂需要去除所有与“自性”相联系的“已形成的受造物形象”，向上帝敞开，纯粹的光照不断注入自我的灵魂之中，自我在纯粹性之中也不断进入神的镜像而看到自身。“神比我自己更靠近我；我的存在依赖神靠近我和临在于我的现实。”^⑨我们在神之中才是自我和万物，是“无形象的”永不朽坏的纯粹的神的形式，是完满的印入人类灵魂之中的神性。由此，原型之美在人里面“成形”而恢复神的形象即“复形”，“复活”正是指“我们的人性按它源初的形式重新构造”。人不是静止的存在，而是成长绽放的过程，教化的结果总是处在经常不断的继续和进一步教化中，就如古希腊语的 *physis*（自然）所具有的涌动和生长的含义。

① Meister Eckhart, *Dieu au-delà de Dieu. Sermons XXXI à LX*, Paris: Albin Michel, 1999, p. 146.

② Wolfgang Klafki, *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, Weinheim: Beltz, 1965, S. 29.

③ Meister Eckhart, *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, Paris: Albin Michel, 1998, p. 68.

④ [德] 埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，前揭书，第171页。

⑤ Wolfgang Klafki, *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, Weinheim: Beltz, 1965, S. 29.

⑥ I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte "bilden" und "Bildung" in der Literaturperiode von Gottsched bis Herder*, Ellbing, 1931, S. 31.

⑦ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 148.

⑧ [德] 埃克哈特：《论自我认识》，《德国哲学》第2辑，北京：北京大学出版社，1986年，第189页。

⑨ Meister Eckhart, *Et ce néant était Dieu. Sermons LXI à XC*, Paris: Albin Michel, 2000, p. 69.

这一思想实际上也继承了早期希腊教父的哲学隐喻。克里索斯托（Saint John Chrysostom，约 347 - 407 年）曾用锻铁和麦子这两个隐喻来说明人类灵魂的纯化过程。在锻铁隐喻里，要锻造一个良好的铁器，必先有炼铁的过程，将铁冶炼煅烧。铁一定要经历苦难，经过烈火焚烧，除去原有的外在斑斑铁锈和内在的杂质，才能够铸造成一个合格的器皿。麦子的隐喻是指，麦子冬天下种，要经过地的严寒、种子的蜕变，舍弃自身才可能真正地结出它的果子，换来秋后丰硕的果实，这是生命从不成熟到成熟的过程。铁和麦种都必须经历这样的熬炼，即经历一个净化和纯化自身的过程，新的更丰富的生命才可能就此展开。^① 生命的本质在于舍弃，舍弃而不是拥有才是其真正的内涵。在灵魂的纯化之路上，人的成长重获恩典的尊贵。一方面由恩典中所生长出的是高贵的、与原型一模一样的果子，它已经分开良善和坏恶，不再像麦粒和稗子一样混合生长起来，以致无法分辨；另一方面，这复活成为原型的永驻，从“发生青草”又结出种子，种子又长出与原型一样的植物，它的荣耀、尊贵、强壮和光辉是一种向着神敞开的完成状态。“复活”恢复的是上帝创造之美的普遍形式，就如再生的麦穗高挑挺拔、匀称美观，这样的美和善不再在人的眼目之前隐藏，而是显示着被恢复的丰富而成熟的灵性。在这里，神的创造不仅得到新的理解，而且得到“完全的”理解。这是一条无尽的“纯化之路”（via purgativa），也是一条生命的自我纯化之路。

基督教神秘主义者安格鲁斯·西勒修斯（Angelus Silesius，1624 - 1677）曾说，在每个人面前都竖着一幅他应该成为的形象。只要他还不是，就不会有完满的平静，“每一滴水流入海洋后，就成为海洋。同样的，当灵魂终于上升时，则成为上帝。”从这种语境出发，“教化”是自我认同，是人及其人格理想之间的紧张。在这里，神秘主义的“教化”概念正在渐渐转化为教育学意义的“教化”，它关系到人类整体的生命目的。“人的肖神性，应该在与基督的同化（conformitas mit Christus）过程之中，借助教育（Erziehung）而成为现实。”^② 这里，“同化基督”（conformitas Christi）是相对于“模仿基督”（imitatio Christi）而言，后者主张基督是我们的模范，他的劳作驱使我们向他模仿（ad imitationem），他是我们跟随的对象。此后，克洛普施托克在对宗教神秘主义和世俗化教育学的教化观念做出区分时也继承了这条线索。^③

总体而言，爱克哈特的超验思想虽然被此后持自然神秘主义观点的帕拉塞尔苏斯（Paracelsus）有意回避，却被有第一个条顿哲学家之称的波墨所继承。通过讨论“精神”在语言里“成形”（Bildwerdung）的过程，波墨为基督教神秘主义的“教化”观念赢得新的意义维度。但是教化在这里还不是人文主义的，而是仍旧出自人类源初的语言力量。这样一种教化观念内在联系着马丁·路德的“精神”概念，并指引着其后德国哲学家从历史哲学和语言哲学上对“教化”进行新的理解。这尤其体现在从哈曼经赫尔德、洪堡、费希特到黑格尔的“德意志运动”（Deutsche Bewegung）、浪漫主义运动以及对启蒙运动的反思之中，而在现代伽达默尔的语言诠释学中达到高峰。^④

（责任编辑 任 之）

① 石敏敏、章雪富：《古典基督教思想的“自我”观念》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第340页。

② W. Flitner, “Bildung als Werk der Erziehung”, in *Allgemeine Pädagogik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, S. 116.

③ Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1966, S. 4-6.

④ 按照黑格尔，人类教化的本质是使自己成为一个普遍的精神存在，教化从而就作为个体向普遍性提升的一种内在的精神活动。伽达默尔则确证，哲学正是“在教化中获得其存在的前提条件”，“精神科学也是随着教化一起产生的，因为精神的存在是与教化观念本质上联系在一起的”。（Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 17.）

笛卡尔“我思”的三个发生场域

孙冠臣

【摘要】笛卡尔通过“我思故我在”将“自我”确立为知识的基础，主体性形而上学本质上就是对笛卡尔“我思”的贯彻。因此“我思”的发生场域（反思、表象、现象学）不同，不仅直接规定了主体性形而上学不同的发展方向，而且决定了不同主体性形而上学所能达到的高度。

【关键词】我思；反思；表象；意识

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0086-07

作者简介：孙冠臣，山东平邑人，哲学博士，（兰州 730000）兰州大学哲学社会学院教授。

基金项目：国家社会科学基金西部项目“德国观念论与海德格尔研究”（14XZX013）

自笛卡尔的“我思故我在”（*cogito ergo sum*）确立了近代哲学—科学的起点并规定了它们的发展方向以来，随着人们对“我思”理解的不深入，“自我”、“自我意识”在知识中的基础地位也不断发生变化，主体性形而上学的演变呈现出不同的发展阶段和流派。具体而言，对笛卡尔“我思”的把握，有三个发生场域：一是反思式的发生场域，在这个场域中，“自我反思”不仅主导着我们对笛卡尔哲学的理解，甚至主导着对整个主体性形而上学的理解，形成一种笛卡尔主义的反思范式；二是表象式的发生场域，在这个场域中，主体性形而上学得以完成，“我思”不仅必须能够伴随着我的一切表象，而且“我思”是知识得以可能的至上原理，规定着认识对象的呈现与否以及以什么样的性状给予我们，我思的表象式发生场域成就了康德的知识论；三是现象学式的发生场域，在这个场域中，笛卡尔的“我思”奠定了现象学的主旨，我思与我在的关系也得到完全不同的规定，笛卡尔“清晰明白”的真观念原则得到彻底贯彻，自我意识的明见性、直接性成为可理解的。

一、反思式的发生场域

笛卡尔的普遍怀疑，只有建立在文艺复兴运动重新发现了“人”这个语境之中才是可能的，也就是说，只有在人性（理性）普遍取代神性，成为知识的法庭与保障之后，这种普遍怀疑才可以实施。当神格退隐，大地上只剩下个人（人格）的时候，知识的确实性问题才完全交到人手中。这时，人就会发现：“我”是一个能思想的存在、一个精神、一个理智，尽管这个理智还只是一个有限的理智，还不能仅仅凭借思想、意欲、感觉、好恶来规定世界，更不用说创造世界。但没有了上帝对知识确实性的保障，人又能拿什么来保障知识的确实性呢？唯一可以信赖的就只有这个理智了。可见，笛卡尔对知识实施的普遍怀疑以及由此建立的“我思”哲学，显然是一种自我负责的哲学。

笛卡尔通过沉思发现，人类既不具有一门对我们有效的科学，也不具有一个为我们存在着的世界。所以，笛卡尔的沉思或者普遍怀疑首先针对的是我们关于世界现实存在的“存在信仰”。其次，当笛卡尔的沉思使经验世界成为可怀疑的世界，使其现实确实性失效以后，从事着沉思的“我”、从事普遍怀疑的“我”被给予。最后，“我思”的确实性被清晰明白地确立为知识的基础。需要进一步

说明的是，笛卡尔的“我思”首先给予的不是“我在”，而是沉思本身（我有理性），而且对理性的确认，完全超越了亚里士多德对人是理性的定义。在亚里士多德那里，人与自然是合一的，人的理性沉思是最好的生活方式，希腊人对自然的理性态度是通达人生至高境界的途径。而笛卡尔的沉思（对理性的再次确认）所带来的后果，则是人与自然的完全分离，而且把自然与关于自然的知识也区分开来，自然是外在于人的精神、心灵的广延之物，认识自然就成为精神之物的应有之义与独有功能。

“我思”拥有一个多重的反思结构。单纯的“我思”在没有进行第一次反思时，思想着的我并没有在场：我意识到一朵玫瑰，在意识活动中，一个某物出现在观念中（呈现在眼前）。在这一意识阶段，意识活动只是一段尚没有被命名和赋义的意识流，意识流中出现的这个某物（一朵玫瑰）只有在浅层次的反思介入时，才被命名与赋义。也就是说，当“我思”进一步意识到我是在从事意识活动时，这个某物才被“作为”一朵玫瑰十分清晰、明白地出现在我的观念中。浅层次的反思只是对一个某物作为一朵玫瑰进行命名活动和赋义活动，这时的我思作为意识活动，依然没有让“我”出现。“我在意识着一朵玫瑰”被纳入到深层次反思，也就是将“我在意识着一朵玫瑰”这个句子作为一个观察句子时，“我”作为这个句子的主语出现，我才作为一个特殊主体在场；更深一层，将这个句子作为哲学命题时，作为从事着意识活动的我，思想着的我才会出场，我作为一般精神主体在场。这就意味着，只有在深层次的反思或哲学反思活动中，思想中从事思想活动、意识活动的那个“我”才会十分清晰、明白地呈现在观念中。但是，这个通过借助深层次反思而呈现在观念中的“我”只是一个思想着的我、精神性的我。尽管如此，这个只能思想而没有广延性的精神性的我，被笛卡尔及之后的哲学家们实体化为形而上学的基础即主体，它成为真理的基础、近代哲学的出发点。在此意义上，人们才会评价笛卡尔说，他重建了哲学的基础。胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中说：“笛卡尔的这些沉思在某种完全独一无二的意义上，而且恰好是通过回溯到纯粹的我思（*ego cogito*）而在哲学中开辟了一个时代……哲学做出了一种彻底的转向，即从朴素的客观主义转向了先验的主体主义。”^①黑格尔说：“从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节……在这里，我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”^②海德格尔进一步阐发了笛卡尔、黑格尔将“主体”确立为哲学基础、真理根据的义理：“黑格尔说，有了笛卡尔的我思（*ego cogito*），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基底（*subiectum*）的自我思维，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去的根据（*ὑποχείμενον*），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。”^③

由于笛卡尔没有止步于从我思中提纯出精神性的我，而是直接从我思走向我在——“我思故我在”，必然会遭到一系列的质疑与反驳。《第一哲学沉思集》中的第六组反驳就针对“我思”的确然性提出了质疑：“我们存在是由于我们思想，这个论据似乎并不十分可靠。因为，为了确定你在思想，你必须知道，什么是思想或什么是存在……因而，当你说‘我思’时，你却不知道你说的是什么……甚至都不知道你是否说了什么或者是否思了什么；因为，为了这样做，你必须知道，你知道你所说的，并且还要知道你知道这一点，如此以致无穷；所以可以确定，你不可能知道你是否存在，或者也不可能知道，你是否思想。”^④这个质疑非常重要，它不仅提出了从我思到我在推论是否可靠的问题，更重要的是它提出了反思无穷倒退的问题。知道是一种意识活动，要想知道这个意识活动，就必须进行反思；反思也是一种意识活动，要想知道这一层反思的意识活动，就必须进行第二层的反思；然后是第三层、第四层，以至无穷。显然，只要将思想活动、意识活动、认识活动、反思活动作

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年，第7页。

② [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1978年，第63页。

③ [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，1999年，第75页。

④ [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第398页。

为专题化的、对象化的知识活动，就必然会陷入无穷递归的困境中。

笛卡尔对此疑难的解答，从解释的意义上预示了“我思”发生的第二个场域即表象式发生场域的先天条件。笛卡尔回答说：我们当然要首先知道什么是思想、什么是存在、什么是确然，但当我们说我思想我存在的时候，并不是以一种关于思想和存在的反思性知识为前提条件，无论是通过深思熟虑还是通过一种逻辑论证而得到这种知识，更不是以一种关于反思性知识为知识为前提条件，“相反，人们完全可以通过一种始终先行于反思认识并且为所有人在思想与存在方面先天具有的直接认识来知道这一点，以至于我们虽然会先入为主地接受某些前见，并且会更多地去关注语词，而不是语词的含义，从而自以为没有这种直接的认识，但我们事实上却不可能没有它”^①。正如前面分析反思层次时所提到的，我思想、我意欲、我猜度等，作为意识活动的思想、意欲、猜度等是直接意识到的，或更准确地说是直接体验到的。但笛卡尔并没有说我思想、我意欲、我猜度等的那个从事着思想、意欲、猜度的精神性的我是直接意识到的，而是通过深层次反思才出场的。思想是直接性的，但思想中的我是通过反思间接得到的。同样，维特根斯坦在讨论“我知道我牙疼”这个话题时，曾说“我知道我牙疼”这个句子是没有意义的，“我知道他牙疼”这个句子才有意义，第一人称与第三人称之间的区别在于自我意识这个基础。我们不需要用“我知道”来确认自我意识活动，也就是说，“我”并不在自我意识活动中第一时间出场，但我依然是在那里的。“我发怒”并不需要我知道我发怒，在发怒活动中，我直接意识到我发怒，实际上，一旦我知道我发怒了，也就是说反思（理性）开始介入到发怒活动中，说不定我就不发怒了。

二、表象式的发生场域

康德说：“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象。”^②这句话是讨论“我思”的第二个发生场域即表象式的发生场域的索引。在这个发生场域中，反思式发生场域提到的尚没有反思介入的单纯的意识活动“我意识到一朵玫瑰”就属于直观，“这种能够先于一切思维被给予的表象就叫做直观”^③。但与我思相伴并建立密切关系的表象并不属于感性直观，康德把它称为“纯粹的统觉”，即在一切意识活动中都是同一个东西的“我思”的表象（自我意识）。在这种表象活动中，“我思”一直保持着同一性，并承担着综合统一的功能。在这个意义上，康德“也把统觉的统一性称为自我意识的先验的统一性，以便表示从它产生的先天知识的可能性”^④。“统觉的统一性”成为康德寻求先天知识可能性条件的逻辑极点，“因为在某个直观中被给予的杂多表象如果不全都属于一个自我意识，就不会全都是我的表象，也就是说，作为我的表象（尽管我并没有意识到它们是我的表象），它们必须符合唯一使它们能够在一个普遍的自我意识中聚合的条件，如若不然，它们就不会完全地属于我”^⑤。

因此，在表象式发生场域中，“意识的同一性”成为“我思”的本质规定，是自我意识的固有属性。在康德的知识理论中，这种同一性也为知性的可能性建基，并使对象性的知识成为可能。“一种在直观中被给予的杂多的统觉（apperception [具有同一性的表象，即我的表象]），它的这种完全的统一性包含着一种表象的综合，并且只有通过这种综合的意识才是可能的。”^⑥在康德看来，这种完全的统一性实际上讲的就是表象的综合，“同一性”首先意味着把分散的伴随着各种不同表象的经验性意识统一起来，即通过“我”把各种不同的表象聚集并综合起来，而且意识到同一性就是这些表象的综合。“只有通过我能够把被给予的表象的杂多在一个意识中联袂起来，我才有可能表象这些表

① [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，前揭书，第408页。译文有所改动，黑体为笔者所加。

② [德] 康德：《康德著作全集第3卷：纯粹理性批判（第2版）》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第103页。

③ 同上，第103页。

④ 同上，第103页。

⑤ 同上，第103页。

⑥ 同上，第103页。

象本身中的意识的同一性。”^①“在一个意识中”指的是在“自我意识”中，“这些表象本身中的意识的同一性”是以“某种综合的统一性”为前提条件的，“某种综合的统一性”实际上就是康德在其他地方所讲的知性的应用，是一种概念能力。“‘这些在直观中被给予的表象全都属于我’的思想无非意味着，我在一种自我意识中把它们统一起来，或者我至少能够在其中把它们统一起来；而且即使这一思想本身还不是这些表象的综合的意识，它也毕竟以综合的可能性为前提条件，也就是说，只是由于我能够在—个意识中把握这些表象的杂多，我才把这些表象全都称为我的表象。”^② 笔者曾提出以下观点：康德这里强调“我的表象”恰恰表明“自我意识的本质内涵首先不是一个名词性的‘自我’‘自我性’，而是一个人称代词‘我的’。自我意识的意义并不在于我们在任何意识活动中都有一个精神实体（自我）存在着，而在于它的综合统一功能使所有我思，即我进行的所有意识活动都被我意识为‘我的’，各种表象的统一性就从自我的同一性中获得”^③。在我思的表象式发生场域中，康德没有将着眼点放在“自我”是一个精神性实体上，而是放在自我保持同一性的功能上。在这个意义上，可以说“我思”在表象式发生场域中被功能化了。当康德说“直观杂多的综合统一作为先天地被给予的东西，是统觉本身的同一性的根据，而统觉是先天地先行于我的一切确定的思维的”^④的时候，他并没有将自我实体化，而是功能化了，强调综合统一功能的先天给予性。

需要指出的是，“我思”在表象式发生场域中的表象活动，即伴随着我思的表象活动并不属于感性直观，而是属于知性。康德以自我的综合统一功能的先天给予性为基础所建立的“全部人类知识中的至上原理”即“统觉的源始的综合统一”是属于知性的一项工作。“知性本身无非是先天地进行联结并把被给予的表象的杂多置于统觉的统一性之下的能力。”^⑤ 但统觉的分析的统一性只能以综合的统一性为前提条件，惟有凭借一个预先想到的综合的统一，我才能想象分析的统一。作为各种不同表象所共有的表象，这个表象必须在与其他表象的综合统一中，在我能够在它身上设想使它成为共同概念的那种意识的分析统一之前就预先想到。这样，“统觉的综合统一就是人们必须把一切知性应用，甚至把全部逻辑以及按照逻辑把先验哲学附着于其上的最高的点，这种能力也就是知性本身”^⑥。一个知性虽然在它里面通过自我意识同时被给予直观，但我们的知性毕竟只能思维，而且必须在感官中寻求直观，因此自我的先天综合统一功能再次起作用：“我是就一个直观中被给予的表象的杂多而言意识到同一的自己的，因为我把这些表象全都称为我的表象，它们构成一个表象。但这就等于说，我意识到这些表象的一种先天的综合，这种综合就叫做统觉的源始的综合统一，一切被给予我的表象都必须从属于它，但也必须由一个综合来把这些表象置于它下面。”^⑦

在“我思”的表象式发生场域中，自我不仅具有同一性功能，为统觉的先天综合统一性功能提供动力机制，而且我思的表象活动设了对象以什么样的形状给予我们，因此在康德看来，一切判断的逻辑形式在于其中所包含的概念的统觉的客观统一性。康德从这里出发推演出一切综合判断的至上原则：“每一个对象都服从可能经验中直观杂多的综合统一的必要条件。”^⑧ 显然，康德把“我思”的确然性和同一性设定为“一般经验的可能性的种种条件同时就是经验对象的可能性的种种条件”^⑨ 的根据。对此，黑格尔给予很高的评价：“在《纯粹理性批判》中最深邃和最具真知灼见的是，构成概念本质的统一体被视为自我意识的本原—综合统一体，被视为是我思的统一体，或者说是自我意识的

① [德] 康德：《康德著作全集第3卷：纯粹理性批判（第2版）》，前掲书，第104页。

② 同上，第104页。

③ 孙冠臣：《海德格尔与费希特：哲学史上的一个另类迂回》，《南京社会科学》2017年第11期。

④ [德] 康德：《康德著作全集第3卷：纯粹理性批判（第2版）》，前掲书，第104页。

⑤ 同上，第104页。

⑥ 同上，注释①。

⑦ 同上，第105页。

⑧ 同上，第140页。

⑨ 同上，第140页。

统一体。”^① 康德从某种程度上确实解决了自我的同一性问题，虽然他并没有明确阐明自我是如何设定自我并保持同一的。此外，他也没有彻底解决经验对象的同一性问题，尽管所有的经验对象都是为我的对象，但在不同场合、不同情景中所把握的对象是同一个对象的根据是什么，还是待解的问题。

顺理成章，在康德表象式发生场域中，笛卡尔的“我思故我在”就不是一种推论性命题，“我的实存也不能像笛卡尔所主张的那样，被视为从‘我思’的命题中推论出来的”^②。康德认为“‘我思’是一个经验性的命题，在其自身中包含着‘我实存’的命题”^③，强调“当我把‘我思’这个命题称为一个经验性命题的时候，我由此并不是想说，‘我’在这个命题中是经验性的表象；毋宁说，它是纯理智的，因为它属于一般的思维”^④。而且，作为一般思维的“自我”（灵魂）在知性范围内是不可认识的，它作为自在之物属于本体。

三、现象学式的发生场域^⑤

通过胡塞尔的努力，笛卡尔在现象学中被赋予崇高的地位。从肯定意义说，笛卡尔的“我思”为现象学的主旨建基；从否定意义说，胡塞尔又严厉批评笛卡尔的自我哲学，认为笛卡尔将自我意识作为认识的起点和确定性的基础，实际上将哲学置于主观领域中，从而阻断了哲学与世界的内在关联。胡塞尔主张“回到事物本身”，在“科学”之外、在“最直接的原始数据”中，寻求科学的基础。他所建立的现象学是关于事实的科学，直观使事物在场即纯然现象，在“现象”中即在直接呈现于意识的“现象”中，可以发现科学的新基础。

胡塞尔在其《逻辑研究》第五研究（“关于意向体验及其内容”）中建构了意向体验的现象学，分析了三种意识概念：1. 意识作为经验自我所具有整个实项（reell）的现象学组成，作为在体验流的统一中的心理体验；2. 意识作为对本己心理体验的内觉知；3. 作为任何一种“心理行为”或“意向体验”的总称。^⑥

尽管胡塞尔所枚举的这三种意识概念并没有穷尽意识概念的多义性，但通过明确的定义、并置和对置的方法以及一系列解释，胡塞尔成功揭示了意识、自我意识的本质维度：意识作为意向体验是一种“立义”行为。首先，只要感知、想象、猜测、怀疑、意欲等在我的意识中发生，它们就是“体验”或“意识内容”，而且是“实项”的意识内容，我们可以“纯粹现象学”地把握这些体验，即不依赖经验-实在的关系来把握这些体验。其次，从现象学上看，“事物的显现（体验）不是显现的事物（即被我们误认为在生动的自身性中的‘对立之物’）。显现被我们体验到，它们隶属于意识联系，事物对我们显现出来，它们隶属于现象世界。显现本身并不显现出来，它们是被体验到”^⑦。虽然物理事物和心理事物都是在与现象自我的关系中显现出来，但是，现象客体与现象主体的这种关系必须与体验意义上的意识内容与在意识内容（经验自我的现象学组成）之统一意义上的意识的关系区分开来。前者是两个显现着的事物之间的关系，后者是个体体验与体验复合之间的关系。再次，胡塞尔通过现象学的“纯化”，一个描述心理学的意义就变成纯粹现象学的意义。作为本己心理体验的

① Hegel, *The Science of Logic*, Translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010, p. 515. GW 12: 17-18.

② [德] 康德：《康德著作全集第3卷：纯粹理性批判（第2版）》，前揭书，第271页。

③ 同上，第271页。

④ 同上，第271页。

⑤ “我思”现象学式的发生场域仅限于对胡塞尔早期描述现象学的片段性分析，即仅限于《逻辑研究》第五研究的分析。胡塞尔后来在先验现象学观念中，对纯粹自我所持立场的变化以及对先验主体自我的回归，不作为立论的依据。因为胡塞尔早期描述的现象学与《观念I》后的先验现象学差异比较大，而先验现象学对先验自我的设定，又重新走上笛卡尔-康德所开启的先验反思哲学的道路，尽管更加深刻，重新设定了先验自我作为构造世界、经验自我的核心，不再讨论存在的证明，而是讨论存在设定之意义的澄清，而且提出并初步解决了交互主体性的问题，但已经不能作为独特的现象学发生场域中的事情。

⑥ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第2卷，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998年，第381页。

⑦ 同上，第385页。

内感知，也就是相应性感知，它只能朝向与它一同被给予的、与它一同属于一个意识的体验，这些体验是现象学意义上的体验。在现象学意义上，体验不再是一个外在的过程，与通俗的“体验”概念不一致，在这里起作用的正是胡塞尔关于“实项的内容”与“意向的内容”之间的本质区分。现象学意义上的体验，“它仅仅意味着某些内容是一个意识统一的组成部分，是在一个经验自我的现象学统一意识流中的组成部分。这条意识流本身是一个实项的整体”^①。体验到与被体验是一回事，“自我或意识所体验的东西也就是它的体验，被体验或被意识的内容与体验本身之间不存在区别”^②。因此，在现象学意义上，一个体验意识或一个体验着的“现象学自我”不同于作为一个经验对象的自我。一个纯粹经验的自我只有通过现象学的还原，才会被还原为意识统一，即现象学的自我。

在现象学发生场域中，如果将笛卡尔的“我思故我在”或者直接将“我在”看作是一种在所有怀疑面前都能够保持其有效性的明见性，那么，这里的自我就不可能是经验自我，只能是现象学的自我。明见性不再是交给外在的给予而是直接交给内感知来保障，即用现象学意义上的“体验流的统一”来保障明见性。这样，笛卡尔的“我思”就被胡塞尔通过纯粹现象学还原到“意识统一”，“我思”与“我在”通过意识体验活动同时被给予，同时在一个意识体验活动中被原本的意识到，然后通过现象学还原才成为内在的认识对象。可见，在胡塞尔现象学这里，对经验自我和物理事物作为同一个等级的超越的排斥以及对作为纯粹现象学被给予之物的还原的剩余物即纯粹自我的无条件保留，是保障“我在”明见性的关键。

用现象学语言来说，对象总是处于行为中，某物作为对象在行为中显现出来或在这些行为中被思考。“在这里构成自我现象学核心的是行为，它们使自我‘意识到’对象，自我在它们之中‘朝向’有关对象。”^③行为具有“朝向……”的特征，在这些“朝向”行为中，某物作为对象显现出来。在胡塞尔的现象学中，作为“意向”体验的行为就具有描述性特征。这些特征根据其描述性的本质，一方面不能被还原为其他的心理体验，另一方面作为先天而先行于经验心理学的事实性。为更好地摆脱“心理学之物”的影响，胡塞尔通过区分意向体验行为中的描述内容与意向内容，阐明意识作为意向体验的基底。如果将意向关系纯粹描述性地理解为某些体验的内部特性，那么，这种意向关系很容易就被看成是“心理现象”或“行为”的本质规定性。无论一个对象在意向体验行为中“被意指”“被瞄向”的方式是如何不同，体验具有体现性、意向性特征是相同的。因此，不管对象真实与否、存在与否，只要这个对象在一个意向体验行为中被意指，对它的意指作为一个体验就成立。而且，对意识而言，被给予之物无论是实在存在的，还是被想象出来的，甚至有可能是悖谬的（一朵玫瑰、朱庇特、方的圆），在本质上都是相同的。这些对象、内容毋宁说只是一些意向的内容而已，但那些属于意向体验实项组成的真正内在内容并不是意向的，它们在意向体验行为中没有被意指，不是被表象的对象，相反，它们建基于行为之上，作为必然的基底而使意向得以可能。比如，我看到的不是颜色，而是一朵红玫瑰；我听到的不是声音，而是一段《梁祝》小提琴曲。由此，从现象学的纯粹描述上看，笛卡尔的“我思故我在”在思想活动中体现出来的自我，我的存在并没有被意指，存在作为构建我思想的基底只是意向行为体验的一个“背景”。“我在”的确然性与物理事物一样同属于同等层级的超越范畴。

在这点上，胡塞尔与康德区分开来。在胡塞尔看来，“我思必须能够伴随着我的一切表象”，从自然反思的立场来看，自我在每一个行为中都意向地与一个对象相关是正确的，而且必然会把自我看作是“意识统一”，看作是关系中心；但从纯粹现象学的立场来看，“自我表象一个对象”，虽然在描述中无法回避对象与体验自我的关系，但在现象学的自我中，在这个具体的体验复合体中，某个根据其种类特性被称为“对有关对象之表象”的体验是实项当下发生的，体验自我并不处在一个包含着作为部分体验的自我表象的复合体中。“描述是在客体化反思的基础上进行的；在这种反思中，对自

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第2卷，前揭书，第387页。

② 同上，第387页。

③ 同上，第396页。

我的反思与对行为体验的反思联结成为一个关系行为，自我本身在这个行为中显现为一个借助于其行为而与行为对象发生关系的自我。显然，这里已经发生了一个本质描述性的变化，尤其是原初的行为不再是简单地在此存在了，我们不再生活于其中，而是对它进行关注，并且对它进行判断了。”^① 站在现象学的立场上，胡塞尔明确拒绝“与自我的关系是一种属于意向体验本身的本质组成的东西”这一论断。为彰显现象学的立场，胡塞尔用“意向行为”或“意向体验”取代了康德的“表象”概念。虽然康德将认识限定在现象界，但依然保留自在之物的存在。而胡塞尔完全排除所有经验—实在之物，只考虑意向行为、立义行为，将对感觉的体验称作为对有关对象的感知，被感觉的内容的存在完全不同于被感知的对象的存在。

另外，对于康德没有解决的我所感知的对象是同一个对象的问题，胡塞尔通过将“在展示性感觉意义上的感知内容与在立义性的并带有其他各种重叠特征的意向意义上的感知行为”^② 之间做出严格区分，即在“体验”和“感知”之间做出区分，解决了意识对象的同一性问题。在一个意向体验中，尽管有不同的感觉内容被给予，但它们是在同一个意义上被立义、被统摄。例如，“我看到一个事物，例如一个盒子，我看到的不是我的感觉，而始终是这同一个盒子，无论它做任何旋转和翻身。我在这里所具有的始终是这同一个意识内容”^③。虽然各种不同的内容被体验到，但只有这一个对象被感知到。“这种意向在与被立义的内容的统一中构成了完整具体的感知行为。”^④ 因此，在胡塞尔看来，康德的“统觉”学说就是不充分的，它没有赋予感觉以灵魂，并且是根据其本质来赋予灵魂。在现象学的意义上，统觉实际上就是在体验本身之中，它具有这样一个行为特征：赋予感觉以灵魂，从而使我们可以感知到这个或那个对象之物。这样一个行为本质上就是“立义”或“统摄”行为，“立义”行为在这里被体验，但没有被看到、被听到，被感知到，并不对象性地显现出来；另一方面，对象被感知，显示出来，但却没有被体验。胡塞尔在这里显然没有理会康德所主张的统觉的源始统合统一属于知性的应用这一规定，仅仅强调体验行为中的“立义”，即意义给予的行为，而没有提及意义充实的行为。这一缺漏直到后来在《逻辑研究》第二卷第二部分充分讨论意义给予的行为与意义充实的行为，并将二者最终纳入到客体化的行为中才得以补全。

通过对笛卡尔“我思”三个发生场域的简单分析与论述可知：“我思”在不同场域中的发生，不仅是“我思”自身意义不断丰盈和发展变化的过程，而且代表着不同哲学流派的思想特质，甚至集中彰显着这些哲学流派所能达到的理论高度。在这个意义上，理解“我思”在不同哲学流派中的意义的变化，是我们进入并把握不同哲学流派思想特质的钥匙。自笛卡尔将“我思”确立为知识唯一可靠的基础，它在哲学史中就拥有自身的发展逻辑：从单纯能思想的精神主体成长为具有源始综合统一功能的先验统觉，进而在现象学中“我在”一起实现了自身的明见性。当然，这其中还有我们没有顾及到的费希特、谢林和黑格尔哲学等。因此，这种分析与论述并不意味着笛卡尔的“我思”只有这三个发生场域，更不应和主体性形而上学终结的说辞。实际上，如果赞成谢林和黑格尔的哲学立场，即哲学是自我意识的一部历史，是意识不断自我发展、自我完善、自我实现的历史，那么我们会发现，尽管现代哲学标榜主体性形而上学的终结，但笛卡尔的“我思”“自我意识”依然在现代哲学的不同流派中或潜伏或彰显，总是以不同的姿态出现，不断丰富与发展。

(责任编辑 任之)

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第2卷，前揭书，第417页。

② 同上，第423页。

③ 同上，第422页。

④ 同上，第423页。

作为主观生存处境的死亡

——克尔凯郭尔对黑格尔的批评

严家强 李 萍

【摘要】 相对于黑格尔把死亡当作客观的认识对象，克尔凯郭尔把死亡理解成一种主观的生存处境。克尔凯郭尔所理解的主观并非是一种情感上好恶，而是精神定性下的、个体在内向性中自己规定自己的生存行动。克尔凯郭尔对死亡的思想从对象转向个体的内在，通过把死亡当作自身的生存处境来看待和重新理解死亡与生存的关系。

【关键词】 死亡；主观的；克尔凯郭尔；黑格尔

中图分类号：B534 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0093-07

作者简介： 严家强，广东阳春人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生；

李 萍，广东蕉岭人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

在死亡问题上，黑格尔倾向于把死亡当作客观的认识对象，最后把它消融在客观精神的发展过程中。在这个发展过程中，无可替代的死亡被黑格尔统一到一种“公众”的共性之中。而在克尔凯郭尔看来，黑格尔根本没有抓住死亡问题的本质，甚至连他本身的生存也是自欺欺人。“一个思想家建立起一个巨大的建筑，一个体系，一整个包容了‘存在’和‘世界历史’的体系；而如果我们去观察他的个人生活，那么我们会惊奇地发现这种可怕而可笑的情形：他自己并不住在这个巨大的、穹窿的宫殿里，而是住在旁边的一个工棚里，或者一个狗窝里，或者至多是在一个门房里。如果有人提醒他留意这种矛盾情况，哪怕只是说了一句话，他马上就会觉得是受到了侮辱。”^①

本文试图从克尔凯郭尔的视角出发来探讨黑格尔对死亡的理解，彰显一种对死亡问题理解的生存论立场。相比于黑格尔式的冷漠，克尔凯郭尔把死亡看作是一种主观的生存处境，更能突出主体本身的位置以及从自身的死亡把握到生存所需要的力量，因为死亡也是生存。

一、主观是自我关注（self-focused）

克尔凯郭尔转向主观是因为一种厌憎的情感，而其眼里的主观指向精神。人是精神，而精神是自我，这是克尔凯郭尔所坚持的对人的理解。只要是讨论人范畴内的主题，就要以此作为前提。主观是人的主观，这个人并不是作为整体的“公众”，而是作为内向性中的“那个个人”（the single individ-

^① [丹麦] 克尔凯郭尔：《克尔凯郭尔文集6》，京不特译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第454页。

ual)。“那个个人”既指单个的人，也指处在主观生存处境中的个体。从生存的角度看，主观是精神定性的，而不是日常生活所理解的情感定性。日常生活所谈论的主观主要是从个人好恶的角度出发，强调随心所欲地表达和行动。精神定性的主观蕴涵了“那个个人”的所有内涵，是以“那个个人”作为主语的、一种在内向性中自己规定自己的行动。要实现这种自我规定，首先要从外在转向内在，从关注对象转向关注自我。

克尔凯郭尔把智者们的和苏格拉底作比较。智者们的主张“人是万物的准绳”，而苏格拉底提出要“认识你自己”。智者们的主张很容易产生偏移，因为人的定义是不清晰的，而因前提的不清晰，准绳也就不清晰，由此抛向对象认识也就不清晰。

老练的智者们的深知如何把一个事情颠来倒去，掩盖真相，于是，各种私愤、癖好便放纵而不可遏止了。智者们的掩盖主要原则便是：“人是万物的准绳”；这个原则，就像他们所有其他格言一样，都是模棱两可的，即“人”既可以指深刻和真实的精神，也可以指追随自己的好恶和特殊利益的精神。智者心目中的人只是主观的人，于是，他们就宣布个人好恶是公理的原则，对主体有用的东西是最后的、最有决定性的根据。^①

智者们所指的主观虽然也从人本身出发，但这个“人”却没有脱离外在的范畴。主体受到外在因素的制约，这就决定自身与对象之间的准绳虽是主体所决定的，但从根本上又不是主体所决定的，最终是由外在因素所决定的。当人是从外在的范畴进行定义、而不是从内向性的角度来定性，那么人就还不是精神。精神制约于外在的对象，那么精神也就不是真正的自我。这样的“人”依然无法跳出“公众”的范畴而成为“那个个人”。无法成为“那个个人”，那主观就只是一种外在条件的设定，还不是真正从自我出发的主观。

相较于智者们的，苏格拉底显得不同。他提出要“认识你自己”，这种认识是内向性的，是从具体生存的角度出发，内在地找到自己，并把重心返回到自身。“苏格拉底只是关注他自己。”^②而且，苏格拉底把关注自身当作准绳。通过关注自己，把外在的看作是乌有，这也是他所要彰显的无知。苏格拉底的主观性摆脱了外在的约束，从而保有最大的自由。从关注对象到关注自身，从受外在约束的主观到完全出于精神自我的主观，主观在精神的定性上自己规定自己。苏格拉底把主观性发挥得淋漓尽致，由此赢得比智者们的更大的自由。这种内在自由支撑下所表现出来的无知，极大地扩展了苏格拉底反讽的力量。这种力量，苏格拉底不是运用在形而上的层面，而是从未离开过他自身的生活。“我们在苏格拉底那里看到的是主观性无限的放纵的自由，而这却正是反讽。”^③当主观性表现为内向性地转向主体自身时，主观就变成反讽立场的前提。缺乏这个前提，反讽就难以实现。坚持反讽的立场，能增强主体的主观性，越是反讽越是主观，越是主观越是自由。“在反讽之中，万物被看作虚空，但主观性是自由的。万物越是虚空，主观性也就越是轻盈、越是无所牵挂、越是轻快矫健。”^④

关于死亡问题的思考，克尔凯郭尔把死亡从“公众”那里拉回到“那个个人”的范畴内。死亡的不确定性更是时刻提醒活着的人们，“公众”范畴内的死亡对具体个人没有任何意义，而不知何时会出现的死神则鞭策着人们转向主观。“那个个人”是主观的，更进一步，思考死亡在克尔凯郭尔看来就要归于个人主观的范畴。相应地，思考死亡是“那个个人”变得主观的途径。既然主观性的原则必须从关注对象返回到关注自身，那么思考死亡也必须从思考对象的死亡返回到思考自身的死亡。只有返回到自身，通过对自身死亡的关注，才能深切体会到死亡所带来的冲击，而不是停留在“公众”层面那种事不关己的冷漠无情。

① [丹麦] 克尔凯郭尔：《克尔凯郭尔文集1》，汤晨溪译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第162页。

② Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Trans. by Alastair Hannay, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 123.

③ [丹麦] 克尔凯郭尔：《克尔凯郭尔文集1》，前揭书，第168页。

④ 同上，第207页。

主观性是“那个个人”通过自我关注，在内向性上自己规定自己；而思考死亡问题上的主观性偏转不仅关注对象本身的变化，更表现在从外在到内在的过渡。只有转向“那个个人”的内在，从内向性的角度来把握死亡与自我的关系，才能真正发现主观地理解死亡的重要性。克尔凯郭尔说：“死亡不是一般的死亡，我也不是一般意义上的我，变得主观才能照见真我。”^①把死亡从“公众”那里择出来，切实地拉回到主体自身，这种由外在到内在的主观性是克尔凯郭尔理解死亡问题的重要思路。死亡作为一种无可替代的事件，如果仅仅当作事件本身来看待，那么人就未能脱离动物的范畴。在克尔凯郭尔看来，真正的人是精神、是自我，推动主体和对象建立某种关系。死亡虽然作为自然带给人的终结，但仍不能脱离精神的范畴。帕特里克·史考特（Patrick Strokes）在考察克尔凯郭尔对死亡问题的理解时认为：“具体的，主观的特征在我们理解人类的必死性上没有任何位置，但当我们沉思个人的必死性时，他们突然指出这些我们不可或缺，不可言喻的特性正受到死亡的威胁，而且这种思考的方法冲击着我，正如夺取……不是推理，而是在视觉上的突然转变，我理解‘我会死’这种观念从一种抽象的象征出发来理解我自身转到一种利己主义的关怀和情感认同。这种非演绎的直觉性是克尔凯郭尔思考死亡问题的特征。”^②他把克尔凯郭尔在死亡问题上所理解的主观称为一种利己主义的关怀和情感认同。作为一种非演绎的直觉，表面看是区分对“公众”死亡的理解，但从对象返回到自身，如果仅仅是一种利己主义的关怀及情感认同，那么主观也就仅仅是一种从个人利益和个人好恶角度出发的主观。克尔凯郭尔的主观更主要的是从人作为精神自我的角度出发，把人的死亡从外在拉回精神的内在。把对死亡的关注从对象拉回到自身，并且实现从外在到内在的过渡，最初确实需要一种利己主义的关怀和情感认同来实现这种转向，但主要的还是要转向对自我的关注。

从精神、自我的角度出发，对死亡的理解才能真正从“公众”的层面抽离出来，使它回到“那个个人”的身上。克尔凯郭尔通过对人的重新定性，最终希望重新确立对信仰的理解，但这个过程也把死亡放在一个更为具体、积极的位置。把死亡从单纯的对象性返回到主体自身的内在，意味着死亡不再是一件毫不关己的外在事件，它可以在人的精神自我中产生更多效应。这种效应是积极还是消极，要看“那个个人”是如何在精神自我中安放死亡。苏格拉底把主观性当作他反讽生存的前提，这个前提给他提供足够多的自由，而自由提供足够多的留白，使苏格拉底在对待自身的死亡上既坦然又乐观。通过对待自己死亡的行动，苏格拉底向人们证明了他的主观性具有无穷力量，死亡成为他留下来的最强烈的反讽。这正是克尔凯郭尔所希望实现的，即通过主观的自我关注，让死亡在精神的自我中时刻扮演警醒者。

二、主观即真理（truth）

克尔凯郭尔关于主观的理解除了要避免个人好恶的理解外，还需要明确一种界线，这种界线源自其对黑格尔的不满。从克尔凯郭尔接触到黑格尔的思想开始，他就开始对黑格尔所营造的大而全的客观世界颇有微词，认为这样一个由抽象概念堆砌而成的世界离人们真正生活的世界过于遥远，哲学应该和生活相关联。针对黑格尔的客观抽象，他突出强调了主观的实在性。从这个层面看，克尔凯郭尔主观的界线在于和客观抽象的对立。

在黑格尔那里，真理是思维和存在的同一。这种同一是精神通过思辨所产生的客观抽象的同一；是去掉了特殊性，在普遍性上的同一。黑格尔认为：“在我们现在生活的这个时代里，精神的普遍性已经大大地加强，个别性已理所当然地变得无关重要，而且普遍性还在坚持着并要求占有它的整个范

^① Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, p. 140.

^② Patrick Strokes, “Death”, in John Lippitt and George Pattison (eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 372.

围和既成财富，因而精神的全部事业中属于个人活动范围的那一部分，只能是微不足道的。”^① 对于黑格尔的理解，克尔凯郭尔强烈反感的是：在黑格尔的客观世界里，作为主体的人消失了，只剩下抽象的对象世界。客观认识论所需要把握的无非是把思维及其指向的对象通过思辨的抽象，保留对象的普遍性，并以此作为认识的真理。出于对黑格尔观点的厌恶，克尔凯郭尔指出：“在客观的意义上，思想被理解为纯粹的思想；在同样抽象——客观的意义上这思想又与其客体一致，因此客体即这种思想自身，而真理则变成了思想与它自身的符合。这种客观的思想与实存着的主体没有任何关系；因为我们总是面对着这样一个困难的问题：实存的主体是如何滑入这客体性之中的，在这客体性中，主体性只是纯粹抽象的主体性（因而它又是一种客观的规定，并不意指任何实存的人），因此可以肯定，实存的主体性慢慢化为乌有了”^② 在克他看来，如果真理是可以脱离主体的，如果真理只需要在思维的抽象上实现思维和对象的同一，那么真理就仅仅是一种对主体而言毫无意义的重复。这种真理观如果运用在纯粹思辨的事情或许合适，例如数学推理，但如果将其置于具体伦理生活中则只能是荒谬的。“黑格尔哲学是在一种纯粹的心智不清的状态中，发展并变成了一种实存体系，多则说是完成了这样一个体系——只是没有包括伦理学（而实存性恰恰属这方面）。那种由实存的个人为实存的个人而提出的简单得多的哲学，却尤其特别强调伦理因素。”^③ 在黑格尔的客观体系里，主体被排除在外，这与而克尔凯郭尔走的道路完全相反：黑格尔把主体排斥在思维之外，强调客观反思；克尔凯郭尔则把主体拉回到思维之中，重新把思维的主体放置到思维过程中的重要位置里，强调主观反思。

克尔凯郭尔认为，对于人的生存而言，主观才是真理。主观不是情感泛滥的陈腔滥调，而是强调要返回到主体自身的内在。主观反思是在“那个个人”的语境下实现的，突出了个人在思维与对象中至关重要的作用，更强调反思是从外在返回内在。认识不是如黑格尔般，强调内在的即是外在的、外在的即是内在的，认为思维与存在的同一才是真正的认识。只有没有抽离主体的才是真正的认识。克尔凯郭尔指出：

主观的反思将注意力内转指向主体，渴望在内在性的强化中把握真理。它以这样的方式行进：正如在客观的反思中，客观性成为存在，主观性化为乌有；而在主观的反思中，当主体的主观性达到最后的阶段，客观性便成为了消隐的因素。它一刻也没有忘记，主体是一个生存着的个人，生存是一个生存的过程。因而，作为思维与存在的同一的真理概念是一种对抽象的幻想。就其真理性而言，它只是对造物的一种期待；这并不是因为真理不是这样一种同一性，而是因为认知者是一个生存着的个人，对他来说，只要他生活在时间中，真理就不可能是这样一种同一。^④

黑格尔式的客观真理观完全忽略了主体的位置，不管是在进行思维之前还是在完成思维之后。主观关注的是主体自身，是在对象性的世界里以主体自身为中心，这种中心是在主体自身的内向性上完成的。所有本质上的认识，都应该是主观的反思，是返回到主体自身、和主体密切关联的认识。克尔凯郭尔只有突出主观，才能在当时黑格尔主义泛滥的丹麦找回主体应有的位置。正如阿多诺所言：“在克尔凯郭尔那里既没有黑格尔意义上的主体-客体，也没有包含存在的客体；只有孤立的、被昏暗他物所包围的主观性。”^⑤

在死亡问题上，黑格尔式的客观反思在克尔凯郭尔的反思中是没有任何位置的。把死亡当作一个抽象思维的对象，获得的不是对死亡最本真的认识。死亡作为我们生活中的一个重大事件，甚至是可能会成为对我们整个生活意义的否定，克尔凯郭尔认为如果仅仅从客观抽象的角度进行认识，那么死亡的一些本质性的认识必然会丢失。作为一个抽象概念的死亡，只是一种关于死亡的理念，但死亡的

① [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第50页。

② 熊伟主编：《存在主义哲学资料选辑》上卷，北京：商务印书馆，1997年，第42—43页。

③ 同上，第39页。

④ 同上，第21页。

⑤ [德] 阿多诺：《克尔凯郭尔：审美对象的建构》，李理译，北京：人民出版社，2008年，第34页。

理念并不能使得我们从生活上理解死亡，也不能从死亡那里获得生存的力量。克尔凯郭尔说：“一个人不能在死亡的理念中参与和经验死亡”^① 死亡的理念对于生活中的人们是遥远的，它只是一个抽象得来的、显得冷漠而孤离的概念本身。它和人们生活中真正需要面对的死亡完全不是一回事。

把主体自身从死亡的事实中剥离出来，把死亡变成一个无关己身的抽象概括，似乎可以使面对死亡变得简单。但当我们真正面对死亡时就会发现，抽象的概念马上会远离我们，而死亡所带来的真切体验会时刻萦绕着我们不会离去。死亡所带来的分离、悲伤、恐惧等都不会出现在客观反思的内容中。抽象概念关注的只是死亡的诸多属性的归纳，它不关注死亡本身以及死亡所附带的情感剥夺。只有在主观上反思死亡，真正把死亡看作是主体自身的死亡，才能真正体验到死亡本真意义。情感的包围只是促使主观反思死亡所需要的动力，更为深入的主观反思则要返回主体的内在的。这种内在是指精神的内在，是主体的自我；这种回返也是内向性的表现。克尔凯郭尔赋予精神和前人相区别的专门定性。它作为一种推动主体和对象相联系的关系，既包含外在联系，也包含内在联系，而内向性就是这种内在的联系。主体在主观地反思死亡时，精神推动主体在死亡和自身之间建立一种内在的联系。这种联系不是抽象的概括，而是具体的，是和主体具体的生存状态息息相关的。通过主观反思，通过对自我的回返，精神才能在内在感受到死亡给自身带来的冲击。也只有在这个过程中，主体才能理解死亡真正重要的特质。

克尔凯郭尔说：“死亡会在一个将死之人的死亡时刻上对死亡的理念宣告无效。”^② 当主体真正面临死亡时，就会发现客观反思的死亡概念是多么无力、多么不真实。它和死亡的主体本身是完全疏离的。只有立足于对自身死亡的反思，才能接近死亡最真实的体验，才能抓住死亡给精神自我带来的强烈冲击和反省。这种在内向性中建立起来的反省，对于消除死亡所带来的消极性才能起到关键作用。黑格尔从客观抽象的角度去理解死亡，克尔凯郭尔在自己的日记当中嘲笑他建立了一座大厦，而自己却住在大厦旁边的门房当中。死亡变成和死亡者不相关的抽象概念，那死亡到底是谁的死亡？当真正面临死亡时，克尔凯郭尔认为关于死亡的客观思维会不攻而破，因为通过客观反思得来的死亡理解无法轻易抹去死亡所带来的恐惧。死神如同恶魔，把“公众”通通还原成为“那个人”。

三、从客观认识的对象到主观的生存处境 (subjectively living state)

是否把死亡当作客观认识的对象，是克尔凯郭尔与黑格尔在理解死亡问题上的重要区分。黑格尔把死亡当作客观认识对象。在客观反思中，死亡是作为认识的对象而存在的。这种对象性的联系是在思维与存在的同一中完成的。因为反思主体无法获得关于自身死亡的经验，所以反思者通过对他人死亡经验的总结，归纳出关于死亡的普遍共相，并以此作为反思者对死亡的一般性认识。在对死亡的理解上，这种一般性认识就被认为是思维与存在的同一，也就是关于死亡的客观真理。要得到这种客观真理，死亡首先要成为思维中客观认识的对象，并在思维中完成对对象的把握，而对象是独立于主体之外的。对于客观反思者而言，这种从对象到本质的一般性认识就是关于死亡最本质的认识。客观反思得来的关于死亡的一般性认识必然是全面的，人们能从这个抽象的死亡理念中找到死亡所有具体化的显象 (appearance)。只有把死亡作为客观认识的对象，人们才能把握到关于死亡向我们传达的一切信息。但对于克尔凯郭尔而言，这种认识是导致谬误的关键。

在克尔凯郭尔看来，死亡是人的死亡，不是了解诸如一片树叶为什么会掉落的客观问题。任何与人密切相关的认识，如果不能把认识和人的生存相关联，那么这种认识必然不是本质性的认识。所以克尔凯郭尔说：“一切本质的认识都与生存相关，或者说，只有与生存发生着本质关系的认识才是本

① Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, p. 140.

② Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, p. 141.

质的认识。任何认识，如果不是在内在性的反思中内在地与生存相关联，从本质上就是偶然的认识；它的程度和范围都根本不值一提。本质的认识本质上与生存相关，这并不是指上面提到的抽象思维设定的思维与存在之间的同一性，客观上它也不意味着，认识与作为它的客体而生存的某物是一致的。然而，它意味着认识本质上都与生存相关。”^①从认识规律而言，一旦我们开始对某物进行思考，那么在思维的链条上，某物就会成为对象性的存在。一旦我们思索死亡，死亡自然而然就成为一种对象，一种思索的对象。这种思维惯性便于我们区分主体与客体，即认识主体与认识对象的明确界线，才能得出更为准确的客观认识。但在克尔凯郭尔对死亡的思想中，虽然死亡会成为思索的对象，但死亡不应当作为认识的对象，特别是客观认识的对象。而且，思考死亡并不是主体与客体分开的问题，而是重新建立联系的问题。“克尔凯郭尔对意义估价中的矛盾因素——主体和客体——并没有分道扬镳。它们一直相互交叉在一起。它们的形象叫做内在性。”^②

克尔凯郭尔反对客观认识而提倡内在性的反思，即主观认识。他进一步提出，内在性的反思是和生存相关联的，当主体反思死亡时，要把对死亡的思考和自身的生存处境密切相关起来，这样对死亡的反思才是本质性的反思。死亡也就脱离了孤立的客观对象的存在，而成为主体生存处境中的一环。主体与主体自身的死亡在内在性中密切相关，不把对死亡的思考和自身生存的处境相关联，就不能把握死亡存在的意义。在克尔凯郭尔看来，思考死亡与自身的生存处境相关联，首先是要把握主体自身的特殊性而不是一般性。对死亡的反思是对主体自身死亡的反思。在这种对自身死亡的反思中，能带来深刻反省的不是自身的一般性，而是自身的特殊性。也就是说，作为一个个体自身的特殊性在理解自身的死亡问题上是相当重要的，而作为一个个体的一般性则不能带来任何有益的思考。戈登·D·马里诺（Gordon D. Marino）在考察克尔凯郭尔关于死亡问题的思考时，引述了列夫·托尔斯泰对于伊万·伊利奇死亡之前的心理描述，指出对于克尔凯郭尔而言，死亡对于活着的人的重要性和我们如何去想象死亡的程度以及死亡作为使我们个体化的推动力量是一致的。

伊万·伊利奇看到自己快要死了，经常处在绝望之中。在内心深处，伊万·伊利奇知道他快要死了，但他对这种想法不仅不习惯，而且简直不明白，怎么也弄不明白这一点。他在基泽韦特（德国哲学家）的《逻辑》中所学习的那个三段论的例子：卡伊是人，人都是要死，的，所以卡伊也要死，这个例子他毕生都认为是正确的，但仅仅适用于卡伊，而绝不适用于他。那是指卡伊这个人，一般的人，因此这是完全正确的；但他既不是卡伊，也不是一般的人，他乃是一个从来都有别于所有其他人的完全特殊的人。^③

当伊万·伊利奇快要死时，他在思考死亡问题时发现，原来对死亡的客观性反思，也就是一般性的思考中，死亡是那样的轻描淡写。在客观性反思中，死亡只是作为一个一般性的研究对象那般，这和伊万·伊利奇自身并没有建立任何生存上的关系，而只有认识上的关系。所以伊万·伊利奇才会觉得作为客观反思对象的死亡并不是自身的死亡，原来对死亡的思考完全脱离了他自身的特殊性，那只是“另外一回事”。伊万·伊利奇的特殊性包含了他的成长经历、喜怒哀乐、思想感情，这成就了他自身的特殊性。这种特殊性正是伊万·伊利奇自身的生存处境，脱离了这种生存处境，伊万·伊利奇就不是伊万·伊利奇了。所以要在本质上来把握死亡，这种建立在特殊性之上的生存处境是不可忽视的。只有在思考死亡时把死亡和自身的生存处境相关联，才能获得关于死亡的本真理解。在克尔凯郭尔看来，抓住主体自身的特殊性只是把思考死亡和自身的生存处境相关联的第一步，这是外在的，更为重要的是内在地在内在性中与生存处境相关联。换言之，抓住了自身的特殊性还不够，还要真正拥

① 熊伟主编：《存在主义哲学资料选辑》上卷，前揭书，第22页。

② [德]阿多诺：《克尔凯郭尔：审美对象的建构》，前揭书，第33页。

③ Gordon D. Marino, "A Critical Perspective on Kierkegaard's 'At a Graveside'", in Patrick Strokes and Adam Buben (eds.), *Kierkegaard and Death*, Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 150-159. 中文翻译参见：[俄]托尔斯泰：《伊万·伊利奇之死》，臧仲伦译，上海：上海三联书店，2014年，第185—186页。

有自身的特殊性。这种拥有是在主体的内向性中完成的，也就是要完成精神自我与外在特性的融合。把这种在时间中凝练而成的特性真正变成精神自我的一个不可分离的部分，从而拥有主体自身的特殊性即主观性。要把思考死亡和主体的生存处境相关联，这种内在的建构才是根本的。只有完成这种建构，主体才能真正把握死亡在生存中所应有的蕴涵。

克尔凯郭尔在批评黑格尔的观点时指出：“客观反思的方式使得主体成为附属的，并因此把生存转变为某种无关紧要的东西，某种化为乌有的东西。远离主体的客观的反思方式导致了客观真理，而此时主体及其主观性则变成无关紧要的，真理也如是，这种无关紧要性恰恰就是它的客观有效性；因为一切关注，有如一切择断都植根于主观性。客观反思的方式导致抽象思维，导致数学，导致各种历史的知识；而且总使它远离主体，从客观的观点来看，主体的生存与非生存根本无关紧要，再也正确不过了。确是再也正确不过了，因为正如哈姆雷特所言：‘生存与非生存只有主观的意义。’”^①在黑格尔构建的体系中，为了保证所谓的科学性，在世界精神不断辩证上升的过程中，主观性被完全抽离，只剩下与主体自身毫不相关的客观性。这种客观性完全拒斥主体的生存处境，把一切与主体相关的思想情感都刨除出去。至于对死亡的思想，同样是如此。克尔凯郭尔说：“一个热情的、喧闹的时代将推翻一切摧毁一切，但是，一个革命的时代——这同时是反思的和没有热情的时代——却把表现变成辩证法的技巧，它把每一件东西都保留下来，却狡猾地把它的意义抽空。那不是造反中的巅峰状态，而是把全部关系的内在的现实性还原为一种反思的张力。这种张力使每一件东西保留了下来，但却使整个生活变得意义模糊。这样，每一件东西一方面继续现实地存在，另一方面私下里又通过辩证法的欺骗，提供一个秘密的解释：它不存在。”^②客观反思远离了反思主体自身，也远离了反思主体的生存处境，显然就是远离了意义本身。失去了对生存意义的追逐，生活本身也就变得可有可无。关于死亡的思想，把死亡当作客观认识的对象转向把死亡和死亡者的生存处境密切关联，才能找回死亡的意义所在，生存本身才会更加完整。

四、结 语

克尔凯郭尔把死亡看作是个体自身的死亡，认为个体对死亡的思想只有返回到其自身之死，才是理解死亡的正确方向。为此，克尔凯郭尔批评黑格尔思考死亡的对象性路径，转向一种生存性路径。在黑格尔的客观反思中，死亡只是一个远离了主体自身的对象。死亡作为一个对象这种处理方法可以使得个体暂时脱离恐惧，但却丢掉了死亡对于生存的本质性因素。克尔凯郭尔认为要抓住死亡的本质，首先要抓住死亡在自身生存中所处的位置。他认为生存是一种主观性的生存，而不是如同黑格尔所言的，最终是思维与存在的同一。黑格尔把生存安置于一种普遍性中，而克尔凯郭尔把生存安放到个体自身的内向性中。主观性生存是一种内向性的生存处境，个体在内向性中建立与自我的联系，并因此和外在建立关系。克尔凯郭尔把死亡看作是生存的重要组成部分，死亡又体现为一种主观的生存处境。这种处境使个体在理解自身的死亡后，更能抓住其自身的主体地位。死亡本质上是一种具体生存，而不是抽象的客观对象。

（责任编辑 任 之）

^① 熊伟主编：《存在主义哲学资料选辑》上卷，前揭书，第18页。

^② 同上，第51页。

论“实在与反阻”的意义

——从狄尔泰与舍勒关于实在性问题的共识与争论出发

王嘉新

【摘要】舍勒在晚期作品《唯心论与实在论》中，对狄尔泰关于“实在性”的讨论给出深刻回应，二者共同辩护了通过“反阻经验”（Widerstandserfahrung）来解释外部世界实在性的理论道路。不同于狄尔泰对于人的意识经验的非直接的“反阻经验”的专注，舍勒把对实在性的讨论推进到存在论的论域，辩护狄尔泰拒绝的直接的“反阻经验”。作为对来自生命中心的冲动的反阻，“直接的反阻经验”是“实在”（Realsein）的根本。在舍勒看来，“实在”不只关涉到外部世界的实在，而是关于所有可能的存在领域的实在，是人的全部经验的根本性纬度。舍勒发展出来的这一理论，不但不是海德格尔所批评的对象性的在手经验的理论变形，而且还能与海德格尔的基础存在论形成某种竞争关系。

【关键词】实在；反阻；感觉；生命

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）03-0100-07

作者简介：王嘉新，河北张家口人，哲学博士，（西安 710049）西安交通大学人文社会科学学院讲师。

基金项目：2017 年度国家社会科学基金重大项目（17ZDA033）；西安交通大学基本科研业务费（SK2018029）

自近代哲学以降，实在性问题（Realitätsproblem）就是知识论中最为核心且棘手的问题。用胡塞尔的术语表达，在自然态度下，人们不言自明地默认异己的实物以及外部世界的实在性。然而，一旦进入哲学的理论反思中，外部世界的实在性马上就会变成最为令人疑惑的问题。这一疑难被康德不无夸张地称作“哲学和普遍人类理性的丑闻”^①。不过，从哲学史的角度来看，这个“丑闻”的确促使人们持续地对实在性问题进行反思与研究。在 19 世纪末 20 世纪初的德语哲学中，伴随着心理学和生理学研究的深入，哲学家们不断尝试给这一问题新的哲学解答。^②其中，尤为值得关注的是狄尔泰对于外部世界实在性的反思。狄尔泰从其生命哲学的基本立场出发，以当时最新的生理心理学研究成果为基础，论证了实在性在生命体验中的起源，试图把关于实在性的讨论从笛卡尔主义传统下对理智活动的单一强调中解放出来。更进一步，狄尔泰的这一理论尝试对现象学重新理解实在性的努力产生了

① 康德说：“唯心论尽可以就形而上学的根本目的而言仍然被看作是无辜的（事实上它并非如此），然而哲学和人类普遍理性的丑闻依然存在，即不得不仅仅在信念上假定在我们之外的物（我们毕竟从他们那里为我们的内感官获得了认识的全部材料）的实在，并且，如果有人忽然想到要怀疑这种实在，我们没有任何足够的证据能够反驳他。”（〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2010 年，B XXXIX，第 27 页。译文略有改动。）

② 例如，青年时代的海德格尔在 1911 年曾撰写名为《近现代哲学中的实在性问题》（Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie）的文章对这一问题进行了综述。在这篇文章中，海德格尔引述了哲学家奥斯瓦尔特·屈尔佩（O. Külpe）的话：“实在性问题位于……未来那种哲学的临界处。”（〔德〕海德格尔：《早期著作》，张柯、马小虎译，北京：商务印书馆，2015 年，第 5 页。）

巨大影响。马克斯·舍勒首先意识到狄尔泰这一工作的巨大意义，并且在其晚期的手稿《唯心论与实在论》中，对狄尔泰的思考进行了深刻的批评和回应。舍勒早年的哲学生涯与狄尔泰密不可分。在1895-1896年间，舍勒在柏林密集地参加了狄尔泰的讲座。毫不夸张地说，正是通过对狄尔泰的批评与反思，舍勒才真正获得通达其晚期重要概念“实在”的论述能力。下文将首先展示狄尔泰和舍勒的相同之处与分歧。基于此，舍勒晚期的“实在”概念才能被理解。只有理解了这里的“实在”概念，我们才能有根据地主张，舍勒晚期思考蕴含着一种以实在性理论为内容的“基础存在论”，以及在什么意义上舍勒关于实在的学说潜在地构成了海德格尔版本的基础存在论的竞争对手。^①

一、狄尔泰的立场

狄尔泰关于外部世界实在性的思考，集中体现在他于1890年撰写的长文《如何解决我们对于外部世界实在性的信念的起源及其合理性的问题》中。显而易见，狄尔泰对实在性的讨论并不指向实在性一般，而是明确地把对外部世界实在性的信念作为研究对象。在康德那里，只是诉诸于信念来辩护实在性本身就意味着人类理性的某种失败。在狄尔泰这里，解决实在性问题的思路转换为：对外部世界实在性的论证，既无需贬斥信念，也无需寻求信念之外的理性功能，对实在性的辩护恰恰在于寻找这种信念本身的根据。在狄尔泰看来，信念并不意味着非理性的，相反，信念本身有其人类意识经验中的合理性根据。

在这篇长文中，狄尔泰首先批评了当时的普遍的思维定式，即把“实在和真实仅仅理解为服务于理性功能的概念程式”（die Realität oder Wirklichkeit nur begriffsmäßige Formeln für Verstandesfunktionen）^②。这里，狄尔泰的对话者是赫尔曼·冯·赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz）。后者认为，外部世界的实在性应该被还原为感觉材料之间的某种思想关联（gedanklicher Zusammenhang），并且这种思想关联（Denkzusammenhang）应当从自然科学的经验研究中获得理解。对于赫尔姆霍茨来说，这里的“思想”（Denken）无异于根据因果律（Kausalgesetz）发生的无意识的推导（unbewusste Schlüsse）。这种因果律，作为外部世界实在性的根本保证，在赫尔姆霍茨看来应表现为一种先天给定的超验法则。狄尔泰对赫尔姆霍茨的这一观点并不满意，因为这种超验法则与思想的推导联系在一起，有其自身无法剥离的理智主义预设。在狄尔泰看来，赫尔姆霍茨在晚年偶有提及的意愿冲动（Willensimpuls）才是突破外部世界实在性问题的关键所在。与赫尔姆霍茨相反，狄尔泰不寻求通过建立感觉材料和思想之间的关联，解释外部世界的实在性，而是试图通过分析感觉材料与意愿的内在联系，揭示我们对外部世界信念的来源。在这点上，狄尔泰面对的首先是笛卡尔主义，或者说理智主义传统的强势地位：“自笛卡尔以来，大多数的解释者认为，意愿既不能压制感觉材料，也不能凸显感觉材料，更不能掌控感觉材料。这些解释者们以感觉材料的这个特点为根据，认定并且在理论上践行了感觉材料并不依赖于意愿这一观点。”^③对此，狄尔泰并未直接予以否定，而是指出：基于对感觉材料不依赖于意愿的坚持，而忽视或者否认感觉材料和意愿的根本性关联，会使人们错失理解实在性

① 赛普指出，一方面舍勒和海德格尔的共同策略是指出过去的“唯心论和实在论”之争背后忽视的问题，另一方面舍勒并不同意海德格尔在《存在与时间》中对他的批评，因而《唯心论与实在论》一文包含着回应海德格尔的此在存在论的意图。根本上说，舍勒的“基础存在论”的核心概念是“生命”，并不预设被遗忘了的“存在问题”，或者说并不预设某种存在者与存在之间的解释学循环。（H. R. Sepp, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Nordhausen: Traugott Bautz 2014, S. 209.）同时参阅：[捷克] 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 W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in *Gesammelte Schriften*-Band V, Teubner: Leipzig/Berlin 1924, S. 92, 94.（以下凡引《狄尔泰全集》，均仅给出该全集的简称“GS”、卷数和页码。）

③ *Ibid.*, S. 95.

信念的根本要素的机会。针对这种理智主义的成见，狄尔泰写到：“我不从思想关联出发，而是从在冲动、意愿和情绪中被给予的生命整体出发，解释人对外部世界的信念。”^①

这里，狄尔泰很明显地展示了他的知识论立场与他对生命整体的研究纲领之间的深刻关联。与理智主义进路纯粹关注作为功能性的思想不同，狄尔泰试图在人的生命的体验（*Erleben*）中寻找实在性的起源。而且，逻辑与思想本身只有在“在体验中敞开的生命”（*das im Erlebnis sich erschließenden Leben*）中才能得到理解。与此相应，狄尔泰主张必须充分发掘了感觉（*Empfindung*）的认识论价值，才能恰当解答实在性问题。对于狄尔泰来说，实在性问题不单纯是思想的问题，而是生命本身的问题。^②

问题是，实在性是如何在体验当中产生的？狄尔泰认为，对于实在性的信念首先必定预设了人的内在（*Innensein*）和外在（*Außensein*）之分。这一区分无需通过意识的某种功能实现的，其本身就是意识的性质。在他看来，对于这一性质的进一步解释要回到人的反阻经验（*Widerstandserfahrung*）。这种经验产生于意愿的两种不可分割的状态：第一种状态是意识中的意愿的冲动，第二种状态是对这种冲动的抑制（*Hemmung*）。这两种状态尽管不可分离，但是在狄尔泰看来，它们之间的关系是非对称的，而且是间接的。

首先，意愿的冲动是自发从内在而生的，狄尔泰把它称作“意向”（*Intention*）。狄尔泰认为意愿的冲动可以回溯到冲动的集合（*das Bündel von Trieben*）中。因此，认识主体就是凭其意愿的冲动驱动意向的个体，而对于这个意愿的抑制随即产生，并且伴随着与之无法分离的情绪体验。在这个机制之下，意愿的两种状态是不对称的依存关系。在狄尔泰看来，对于外部世界实在性的信念，恰好在于通过对意向的抑阻产生的主体与外部世界之间的实在性关联。

其次，意愿的冲动和对意向的抑阻从功能的角度来看，必须通过感觉材料的中介。狄尔泰认为，“在冲动的意识和对意向的阻碍的意识之间的中间环节，这个中间环节存在于按压感觉那里，并且总是在那里。因此，我们对于外部世界的意识只是经过中介的。人们不应该通过任何夸张的方式试图轻松地解释对于外部世界的信念，诸如诉诸于意愿的直接的、反阻经验，或者索性诉诸于对直接给予存在的心理学虚构”^③。这里，狄尔泰首先把反阻经验落实在了具体的按压感受（*Druckempfindung*）上，这与当时经验科学的进展是密不可分的。^④对于按压感受作为中间环节的强调，目的在于批评那种把外部世界存在当作是直接未经中介的被给予的观点。在狄尔泰看来，这种观点既无法在哲学上得到论证，也无法在经验科学的研究中获得支持。基于对按压感的哲学反思，狄尔泰把反阻经验理解为意识中的可被经验之物。人和外部世界的实在性关联，就存在于感觉联结（*Empfindungsaggregat*）中。这种意识感觉联结就是意愿冲动和反阻体验的联结点。因此，狄尔泰把我们对于外部世界的直接的实在性信念还原到了意识中的间接的反阻体验上。

二、舍勒对狄尔泰的继承与批评

上文对狄尔泰关于实在性论证的勾勒，为我们提供了进入马克斯·舍勒的实在性理论的基本语境。舍勒早年受狄尔泰生命哲学影响颇深。具体到外部世界实在性的问题，我们更能清楚地发现这两位思想家之间的思想关联。在舍勒看来，狄尔泰本身置身在一个伟大的丰富的思想传统中，这个传统

① *Ibid.*, S. 95.

② Vgl. H-U. Lessing, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, UTB: Stuttgart 2011, S. 65.

③ W. Dilthey, *GS Bd. V*, S. 103. 加黑强调出自笔者。

④ 狄尔泰积极参与了当时心理学的研究。在关于心理学和人类学讲座中，狄尔泰梳理了当时实验心理学的关于按压感受的研究。（Vgl. W. Dilthey, *GS Bd. XXI*, S. 211–215.）

主张“实在是反阻的体验当中给出自身的”^①。狄尔泰的巨大贡献在于，他重新使这一思想在当时的哲学讨论中复活，并且在生理心理学知识的进展中使之更为丰富。而舍勒晚期著作中对实在性问题的回答，正是建立在对狄尔泰思考的继承与批评之上。舍勒继承了狄尔泰开辟的这一问题的基本论域，以及从反阻体验出发寻找关于外部世界实在性根源的基本路径，但是批评狄尔泰对于反阻体验的哲学解读。正如汉斯-莱纳·赛普的概括，这里的核心问题是：“在反阻体验中经验到的实在物，或者说实在本身，是经由意识而获得原初把握的，还是有其本己的体验路径？”^②在舍勒看来，尽管狄尔泰正确地强调了本能型的行为在实在联结产生中的原初作用，但是他却同时把这种行为限制在本能意识（Triebbewusstsein）的范围之内。狄尔泰把实在经验归于意识，总是相对于意识来解释对象的实在性。在《唯心论与实在论》一文中，舍勒正是围绕这一基本点展开对狄尔泰理论的批评。

与狄尔泰一致，舍勒也把“实在”定位在冲动（Impuls）和反阻的关系中，然而舍勒并不接受狄尔泰把这一关系理解为经由“感觉材料”中介的关系，而是力图复活在狄尔泰那里被毫不犹豫地加以拒绝的“直接性的反阻经验”。舍勒明确地表示：“这种被狄尔泰拒绝的‘直接的反阻经验’恰恰是持存着的。”^③舍勒通过对狄尔泰“按压感觉”（Druckempfindung）概念的批评来阐释直接性的反阻关系。狄尔泰把“按压感觉”看作是位于指尖的一个死的感受。在舍勒看来，如果按压感觉仅仅是在皮肤表面的一个死的感官体验，那么它实际上同狄尔泰想要通过这一按压感觉建立起来的反阻经验是矛盾的。如果我们把按压感觉理解成为和具体的感官联系在一起的一种感官感觉，那么按压感中的反阻体验就不可能形成对出于本能系统（Triebsystem）的意向的阻碍。在舍勒看来，与其说反阻体验来自于作为感官感觉的按压感，毋宁说所谓的“按压感”是反阻经验的伴随现象（如果它不是一种错误的概念虚构的话），前者因后者而可能，两者应该严格地加以区分。这里，舍勒当然需要解释为什么反阻体验完全不同于按压感。

舍勒的这一论断依赖于当时最新的生理心理学对负重或者拖拽体验的研究结论。人们发现在负重或者拖拽的行为中，人的用力体验的强度和肌肉的紧张体验的强度并没有严格的相关性。显然，反阻体验关联的是人的力量投入的感受（Krafteinsatz des empfindenen），而肌肉紧张程度则是感官感觉。舍勒认为，这一经验研究揭示的反阻体验和感官感觉的区别，足以证明狄尔泰把人的反阻体验等同于作为感官感受的按压感是“一个根本性的错误”^④。舍勒批评道：“真正的反阻体验绝不是表面的感官经验，而是居于中心位置的我们的冲动（Drängen）与追求（Streben）的经验。”^⑤因此，舍勒把反阻经验界定为体验中居于核心的一个特别纬度。反阻体验的这种中心性特征，也使得我们不能把它和周围的感官体验混同起来，无论这种感官体验是紧张感还是按压感。在这个意义上，力量投入实际上并不是由按压感所带来的。相反，感觉着的人作为力量投入着的源泉奠基着所有在各种感官中呈现的感觉（Empfindungen）。

上文呈现了舍勒就当时的生理心理学语境对狄尔泰的批评。下面需要从纯粹概念分析的角度再次去审视舍勒对狄尔泰的“按压体验”（Druckempfindung）的批评。在狄尔泰看来，运动冲动（Bewegungsimpuls）是由意愿或者意志行为驱动的。仅仅有意愿带来的冲动当然不足以产生反阻体验，反阻体验还需要对意愿冲动的阻碍（Hemmung）。狄尔泰认为这个阻碍是我们一种有意识的经验，并且“按压体验的组件”必须作为阻碍意识的前件同时被给予，才能保证冲动和阻碍在体验中一体两面地同时出现。狄尔泰根据不同感官把感觉区分为各种感觉类型，例如皮肤上的触感、皮下组织的感觉、

① M. Scheler, *Späte Schriften*, Gesamte Werke, Bd. IX, Bouvier: Bonn 1995, S. 210. (以下凡引《马克斯·舍勒全集》，均仅给出该全集的简称“GW”、卷数和页码。)

② H. R. Sepp, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2014, S. 204.

③ M. Scheler, GW Bd. IX, S. 212.

④ M. Scheler, GW Bd. IX, S. 212.

⑤ Ibid., S. 210-212.

肌肉收缩的感觉、关节处的运动感觉等。狄尔泰把反阻感觉（Widerstandsempfindung）当作这些感觉的高一级概念来使用。反阻体验发生在整个冲动体验的系统中，因而与之相应的类按压体验（Druckhafte）也无差别地在各种感觉类型当中存有。^① 在狄尔泰看来，在内关节的部位存在的不仅仅是运动感受，还有按压的感受。

与狄尔泰不同，舍勒想要阐明的是“无中介的反阻体验”。尽管我们看到狄尔泰肯定了反阻体验作为所有感觉类型不可或缺的一个面向，但是在舍勒看来，狄尔泰的反思恰恰遮蔽了真正的无中介的反阻经验。舍勒认为，这种无中介的反阻关联的是力量投入（Kraftseinsatz）。如同负重或者拖拽的例子中所证明的，力量投入并不能定位在任何具体的感受组件中，因而对力量投入的反阻也不包括在四周的感受中。舍勒的核心命题是：在狄尔泰那里反阻经验并不是真正的反阻体验，反阻经验被理解为意识中的属于感觉组件的内容，而这并不是原初绽出的反阻体验。

舍勒观点的革命性在于翻转了反阻与意识的关系。舍勒认为绽出的反阻是意识产生的基础，正是在反阻中的返照（Reflex）使得意识成为可能，而不是相反。因此，想要真正抓住冲动与反阻这一对构成实在（Realsein）的关系，必须把研究从意识概念的限制中解放出来。相反，在狄尔泰那里，意识不仅作为我们思考实在问题的出发点，还是我们反思实在问题的边界。狄尔泰在《描述与分析的心理学概念》一文中写道：“意识无法反观自身的背后，思想处在〔和意识〕的关系中，思想从意识中来并且依赖意识，这个关系是我们永远无法丢弃的前提。”^② 狄尔泰意图在意识中找到外部世界实在性的根据，因为哲学地反思实在性作为思想本身受到意识概念的限制，舍勒则笃定实在性问题的解决一定在意识之外，实在性早在意识的内在经验成形之前就已经起作用了。

舍勒看来，投入（Anstrengend）、发力（Krafteinsetzend）是从本能的生命中心生发的。从生命中心出发的本能冲动当然不会在意识领域缺席。然而，在舍勒看来，狄尔泰把它错认为意愿（Wollen）。在狄尔泰那里，保证主体外部世界存在的反阻关联的是有意识的意愿。意愿、感觉与冲动构成了生命结构的三重奏。舍勒从根本上质疑狄尔泰的三重生命结构的合理性。舍勒认为这里狄尔泰又犯了一个错误：“狄尔泰把反阻称为意愿的经验，明显他想到的更多是有意识的意愿的中心，后者不是属于我们任意的自发的生命中心的本能冲动，而是来自意识中心的意愿。”^③ 从舍勒的观点看，实在性的要素是从对活跃自发的、完全非任意的生命冲动的反阻中产生的，而不是从对有意识的意愿的反阻中产生的。^④ 更进一步，狄尔泰认为，意愿关系到的任意的运动冲动。对外部世界实在性的意识来自于对这种运动冲动的阻碍（Hemmung）。那种对非任意的运动关联到的是本能冲动，对后者的讨论出现在狄尔泰思考的边缘地带。而狄尔泰分析的中心点在于认知主体的实在性经验。在脚注的位置，狄尔泰提到，在生命的初始阶段，运动当然不是任意的。胚胎阶段的生命进行的是某种非任意的活动；在新生儿那里，我们也能看到出于饥渴的非任意的吮吸运动。我们可以说在生命初始阶段的非任意运动中起作用的是一些特殊的本能冲动，后者和有意识的意愿是不同的。遗憾的是，狄尔泰并没有进一步地对这两种本能冲动和意愿冲动做出进一步研究。恰好在这点，舍勒指出，三重生命结构中的冲动和意愿的区别在婴儿的吮吸运动中坍塌了。

舍勒的立场是，本能和意愿的关系应该被颠倒过来。在狄尔泰意义上的，意愿冲动作为驱动力是有问题的。如果说在成熟的意识主体那里，运动意向是从意愿冲动而来，那么毋宁说这种“意愿冲动早已和本能冲动融为一体了”^⑤。在舍勒看来，精神的意愿来自于对本能冲动的阻碍或者去阻碍。意愿应该被理解为一种精神活动的结果，他是通过对本能冲动的否定产生的。因此，作为一种高级的

① Vgl. W. Dilthey, GS Bd. V, S. 103 – 104.

② W. Dilthey, GS Bd. V, S. 194.

③ M. Scheler, GW Bd. IX, S. 214.

④ M. Scheler, GW Bd. IX, S. 214.

⑤ Ibid., S. 215.

精神性活动，意愿不是永续性的，而是不常有的行为（Seltenheitsakt）；与此相反，我们的实在性体验却是持续着的。因此，对于意愿的反阻在舍勒看来是无法理解的。反阻作为实在性体验之锚只能扎在本能冲动和外在世界的环节中。我们最基本的实在信念的根基不在于个人意愿的层面，而在于更深的人的非任意的本能生命的层面。

从整体上说，舍勒认为狄尔泰把实在性问题单面地理解为“外部世界的实在问题”也是不合适的。在舍勒看来，外部世界不能被理解为实在物的总体。一方面，并不是所有在外部世界中呈现出来的对象都是实在的，外部世界同样包括有许多非实在对象，如彩虹、影子、镜像等。另一方面，我们不得不考虑内在世界的心灵对象问题，不能认为意识中发生过的内容和心灵的存在没有实在性。舍勒关心的“实在”（Realsein）不仅是外在对象的实在性，同时也包含我们心灵世界的实在性。在舍勒看来，“实在”不只关涉到外部环境的实在，而是关于所有可能的存在领域的实在，实在是我们全部经验的根本性纬度。^①因而，舍勒认为，狄尔泰并没有把实在性问题的核心意义揭示出来，具体地说，狄尔泰错失的是形而上学意义上的整体性的“实在性”。

换句话说，舍勒关心的是实在性的“实在”，而狄尔泰追问的毋宁说是主体的“实-有”（Realität-Haben）问题。在舍勒看来，实有属于一个特别的场域（Sphäre），即在意识中被给予的外部世界；而“实在”无差别地在所有场域以及可能的场域中在，即“实在一般”（Realität überhaupt）。^②后者作为舍勒的根本关注点，显然与狄尔泰通过反阻经验来解释的“实-有”不同。“实在”毋宁说是前意识的直接的生命冲动与世界关联。反阻在舍勒看来是整体性（Totalität）的反阻，是世界的反阻（Weltwiderstand）。^③

三、小结及进一步思考

基于上面对狄尔泰与舍勒关于实在性争论的观察，我们目前可以得到两个阶段性的结论。第一，就实在性问题而言，狄尔泰和舍勒的分歧在于，作为实在性来源的反阻体验如何被理解，它究竟源自处于中心的生命冲动，还是源自经由感觉过程中介的意愿生命。第二，狄尔泰和舍勒共同之处在于，两者都强调实在性来源于人的生命进程，并且都从“冲动”和“反阻”这对概念出发来解释人的实在性信念。无论狄尔泰对外部世界实在性的研究，还是舍勒对实在性一般的强调，其共同立场都是拒绝把实在理解为（康德式的）纯粹理智的设定活动（Setzungstätigkeit）。二者的共同立场可以成为我们反思胡塞尔和海德格尔对于实在性问题理解的重要的参照。对狄尔泰和舍勒关于实在性争论的再考察，旨在重新把作为实在性的反阻重新带入到现象学语境中。无论是有心还是无意，我们看到胡塞尔和海德格尔都把经验的这一纬度排除在现象学的考察之外。

抛开胡塞尔不谈，舍勒这里提出的“实在”概念，可以被看作在海德格尔的基础存在论之外定义人的“实际性”（Faktizität）的独立尝试。如果可以理解为基础存在论，舍勒的实在性理论将是海德格尔基础存在论的强劲对手。海德格尔显然没有理解舍勒“作为实在的反阻”对于意识和生命的成在（Werden）的核心意义。海德格尔在1925年的讲课稿《时间概念史导论》中处理了狄尔泰-舍勒对于反阻经验的讨论，然而并不充分。海德格尔并不否认反阻现象本身的经验的一部分，但是认为反阻现象显然不是最原初的生命结构的实际性。他认为，恰恰是在“烦”和“意蕴”中展开的世界的世界性使得反阻成为可能；而舍勒那里的反阻或者说意愿行为，关联的是一种在手物。^④显然在

① Ibid., S. 215.

② “场域”概念的分析 and 整理，参见 M. Frings, *Life time: Max Scheler's Philosophy of Time*, Springer: Dordrecht/London, 2011, p. 80.

③ M. Scheler, *GW Bd. V*, S. 217-18.

④ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, Klostermann: Frankfurt am Main 1994, S. 302-303.

海德格尔的思路里，在手的（Vorhandensein）之所以能够作为在手的凸显出来，是在更原初的上手（Zuhandensein）的在场的基础上，或者说在“烦与意蕴”敞开的世界性中。因此，反阻充其量是个“现象特征（phänomenaler Charakter），这一特征是以世界为前提的”^①。实在物以及外部世界的实在性应当还原到此在在世存在的世界性。后来，在《存在与时间》第§43节海德格尔几乎重复了他在《时间概念史导论》的观点。

就海德格尔的观点，有三点值得进一步探讨。第一，上手的概念与在手概念的区分，以及海德格尔由此试图建立起来的实践对于理论的优先性，本身存在着很大的理论争议。^② 第二，即便海德格尔是对的，人类此在与世界的关系就其最原初处确实是上手的关系，即一种原初的目的导向的“实践”活动，那么在舍勒的视角下，上手关系也必然地包含着“冲动和反阻”这一最基本层次。舍勒也完全可以同意，我们在工具性的“实践”活动中，“上手”先于由于目的未实现产生（意向未获得充实）的“对象化”活动，先于由此而产生的带有反思性特征的对象意识，但是，这并不意味着“上手”可以先于反阻。第三，最令人吃惊的是，在海德格尔的眼里，舍勒和狄尔泰的观点并无不同，舍勒用来解释实在性的“反阻”经验是和对象性活动和判断活动联系在一起的。显然，海德格尔对于我们上文展示的舍勒与狄尔泰的根本分歧缺乏了解。因而，他对狄尔泰和舍勒观点的捆绑式处理很难站得住脚。本文已经充分地展示了，舍勒的“实在”概念试图揭示的是意识中的前意识的世界关联。在实在的基础上，意识才通过反身的关系产生，意识毋宁说是“由世界的反阻的受难的结果”（Das Erleiden des Widerstandes der Welt）^③。因此，“冲动-反阻”是先于对象性关系（主体-客体关系）的，因而绝不能被简单地理解为“在手”的关系。海德格尔批评舍勒把反阻经验作为原始生命和世界之间的关系是基于其完全错误的“生物学倾向”（biologische Orientierung）^④。恐怕这也包含着他对舍勒哲学的深刻误解。舍勒对实在的思考显然是借助生物学研究成果的哲学思考，但不是仰生物学鼻息的。“实在”与“反阻”的关系是生物学无法定义的。正是通过辩护这些生物学无法理解的生命经验，舍勒为一种基于“实在”概念的基础存在论赢得了可能。舍勒对于人类此在“实际性”的界定恢复了费希特对于“实在即反阻”的观点，其讨论的实在高于具体科学对于实在的局部讨论，并且为后者提供了存在论基础；同时这种讨论本身又处于和具体科学（感官生理学）的关联中，无法脱离后者被理解。这一点不能不说是优点。

（责任编辑 任之）

① Ibid., S. 304.

② 例如，蒲浩思认为，海德格尔的“上手”概念以及与此相应的此在的“巡视着的操心”（die umsichtige Besorge）实质上是一种带有实践性质的意向活动，巡视（Umsicht）本身包含着最小的无可逃脱的认识性要素（尽管还不是判断式的认识活动），因此，“上手”概念表达的纯然的实践性是不可能的。（参见 G. Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Karl Alber: Freiburg/München 1977, S. 27-41.）在本文的论域中，如果上手本身就包含着无可消除的认识要素，那么“上手”又如何能够支持由此而来的对反阻概念拒斥。

③ M. Scheler, GW Bd. IX, S. 43. 对这一点的详细阐述，参见 M. Frings, *Life time: Max Scheler's Philosophy of Time*, Springer: Dordrecht/London 2011, p. 82.

④ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, Klostermann: Frankfurt am Main 1994, S. 305.

为什么存在者存在而无反倒不存在？

靳 宝

【摘要】“为什么存在者存在而无反倒不存在？”这一形而上学的首要问题直接针对和回应的是“根据律”问题。海德格尔提出此问题根本上是为了解决“作为存在的无”的问题，而对于无的经验只能通过作为现身情态的畏和“深度无聊”来进行。通过对无的两种经验方式的对比阐释，以及无如何向存在的过渡问题的揭示，最终回到了如何占有无的问题。正是在这种占有中，暗含着克服虚无主义的契机。

【关键词】无；存在；根据；畏；深度无聊

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0107-09

作者简介：靳 宝，哲学博士，（兰州 730000）兰州大学哲学社会学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金西部项目“批判哲学的现象学批判”（16XZX009）；中央高校基本科研业务费项目“此在与实践”（17LZUJBWZY090）

“为什么存在者存在而无反倒不存在？”这被海德格尔视为形而上学的首要问题。这个问题直接针对和解决的是莱布尼茨和谢林的“根据律”问题，其经典表述为 *Nihil est sine ratione*，即“没有什么是没有根据的”或者“任何存在者都有一个根据”。众所周知，传统逻辑学是考察思维规则的科学，“同一律”、“矛盾律”和“根据律”是其三大基本规律，而且这三大规律的次序是相对固定的。然而，海德格尔却主张“根据律”是逻辑学的第一条定律，在次序上优先于同一律和矛盾律。一方面，海德格尔不满意传统形式逻辑只考察思想规则，而不考察思想的内在可能性及其条件。他认为要给传统逻辑学进行形而上学的奠基，即寻求和建立哲学的逻辑学或逻辑学的形而上学的始基（*initia logicae*），使逻辑学真正成为“真理的逻辑”。根据海德格尔的分析，根据律不仅是逻辑学的原则，更是形而上学的原则，根据律不再是关乎思想、陈述的规则，而是作为形而上学的逻辑学的第一原则，从根本最能体现和说明逻辑学之形而上学的意义。另一方面，根据律问题作为逻辑学的基本问题与哲学的基本问题即“存在问题”最为紧密，根据律表达式中的“是”与“根据”的结合已经提示了这点，因此，海德格尔力图建立“根据”与“存在”的共属一体性，从而通过对根据律问题的历史性解构引导出他的“此在的基础存在论”，“逻辑学的基本问题，思想之合法性的问题，自行揭示为人的生存的根据问题，揭示为自由的问题”^①。

对根据律问题的探讨贯穿了海德格尔思想的前后期。从1928年的马堡讲座《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》最先开始对根据律问题的专题研究，以及1929年《论根据的本质》一文对此问题的进一步提炼和深化，一直持续到1955年和1956年在弗赖堡大学冬季学期对根据律问题的整体化和全景式的概括解释，可见根据律问题在海德格尔的思想进程中具有重要的作用和深远的意义。本文无意于对以上文本进行具体梳理和专题研究，而是想转换思路，从海德格尔对根据律问题的回应来间接地予以解释，以期揭示传统逻辑学所耽搁的问题即无的问题，并把无的问题置于海德格尔现象

^① Martin Heidegger, *Metaphysische anfangsgründe der Logik im ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1978, S. 25.

学地处理“存在问题”的背景中，对“存在与无是同一的”这个命题做出现象学阐释，进而对“存在的意义”做出新的透视。

海德格尔对“根据律”问题的回应是从“为什么存在者存在而无反倒不存在？”这一质问展开的。这一问句表面上包含两个质问：为什么存在者存在？为什么无反倒不存在？就第一个质问句来说，我们可以进行肯定的回答：因为存在作为根据给存在者进行奠基，所以存在者存在。因此第一个质问句其实问的是“存在”，只不过存在是以传统形而上学的“根据”概念予以替换和解释罢了。

哲学即形而上学。形而上学着眼于存在，着眼于存在中的存在者之同属一体，来思考存在者整体——世界、人类和上帝。形而上学以论证性表象的思维方式来思考存在者之为存在者。因为从哲学开端以来，并且凭借于这一开端，存在者之存在就把自身显示为根据（本源，原因，原理）。根据之为根据，是这样东西，存在者作为如此这般的存在者由于它才成为在其生成、消亡和持存中的某种可知的东西，某种被处理和制作的東西。作为根据，存在把存在者带入当下在场。根据显示自身为在场性（Anwesenheit）。在场性之当前乃在于：在场性把各具本己方式的在场者带入在场性。依照在场性之印记，根据遂具有建基这个特性……为存在者提供根据的形而上学的思想的特性乃在于，形而上学从在场者出发去表象在其在场性中的在场者，并因此从其根据而来把它展示为有根据的在场者。^①

作为根据的存在具有给存在者和存在者整体进行奠基的功能，即存在把存在者带入在场之境而使得具有存在性、在场性。简言之，存在让存在者存在，存在即让在场（Anwesenlassen）。存在作为根据给存在者奠基，存在作为让予者让予出存在者（所让者），在存在者与存在者的存在之间、根据与根据所支撑的存在者之间、让予者与所让者之间，具有明显的差异和区分，这即是所谓的存在论差异。海德格尔前期借助存在论差异思想对整个存在论历史的解构，无非就是破解掉传统形而上学之作为根据的存在（在场性、当前）^②。这也是海德格尔在前期那么重视根据律问题，并把《论根据的本质》一文的主题界定为是存在论差异的原因。

我们更为关注的是第二个质问，为什么无反倒不存在？这种质问直接问无，针对的是传统逻辑学的先天缺陷，即逻辑学是关于思维规则的科学，思维总是关乎思维的对象，但无不是对象，更不能以对象性的把握方式来把握，因此传统逻辑学把无排除在自身的研究主题之外。无游离于我们的思维之外，触及了我们语言言说的根本困难。面对无时，我们总是无能为力，无从表达。然而，海德格尔恰恰要追问无，并把“存在问题”与无联系起来，因此要明确回答“为什么存在者存在而无反倒不存在？”这一质问，就只能推展出“无的存在”或“无存在着”这个悖论性的短语。既然传统的作为科学的逻辑学是以思想、思维来把握存在，而我们不能以思想来把握无，那么我们以何种方式来经验和把握无呢？海德格尔给出明确回答，那就是情调（Stimmung）。Stimmung一词经常翻译为情绪，有时甚至翻译为情意、情感、情怀。情调泛指同感觉相关的情绪或情感体验，具有一定的倾向性，因不同刺激方式和具体的情境环境而呈现出不同的强度反应和变化，因此一般把情调或情绪划入心理学研究范围。不过，在西方思想史上，情调和思想恰恰是一组对立概念，情调代表的是情感，思想代表的是理智，情感总是服从于理智，理智支配情感。情调是一种软弱、游离、模糊、沉闷，而思想追求敏锐、正确和清晰，因此情调充其量只是思想的点缀和渲染。海德格尔当然无意于对情调进行心理学的定位和考查，而是把情调和存在问题联系起来，从存在论的高度看待情调现象。在他看来，不是思想规定情调，恰恰相反，是情调规定和调谐思想，给思想定调，情调是思想的前提条件^③。那么，我们通过何种情调或情绪来经验“无”呢？

① [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，1999年，第68页。

② 此问题可参见丁耘：《是与易》，《儒家与启蒙》，北京：三联书店，2011年，第217页。

③ [德] 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第24页。

一、情绪与无：畏、深度无聊

众所周知，在以《存在与时间》为代表的前期思想中，海德格尔把情调或情绪理解为此在在世之在的一种现身情态（Bedindlichkeit），即此在的基本的生存论环节，也就是从存在论层面对此在的一种存在方式的命名，以此说明此在存在者层面是有情绪地存在着。情调或情绪一般分为两种，一种是让人感到兴奋、愉快、欢快激昂的积极情绪，另一种为让人厌恶、沉闷、伤感消沉的消极情绪。海德格尔选取后者作为此在和世界的展开方式，称之为基本的现身情态（Grundbefindlichkeit），即“畏”（Angst）。除了畏这种基本的现身情态之外，怕（Furcht）也是现身的样式之一，只不过不是基本的现身情态，可见，畏比怕更加源始，畏使怕成为可能，怕根本上来自于畏这种现身现象。正是借助于畏与怕的区分，海德格尔涉及到了世界现象和对无的经验问题。首先，海德格尔指出畏和怕具有共同点，两种具有某种亲缘关系，如怕的东西常常被标识为畏、而有畏的性质的东西被称为怕；两者都来自某种威胁和压迫，并且此在在面这两种威胁时，都会退缩、慌乱、胆怯，甚至逃避。

其次，海德格尔对畏和怕进行“意向性”的考察，得出畏和怕又是有差异和区别的。怕总是有明确的“意向对象”，而畏却没有明确的“意向对象”。“怕之所怕者总是一个世内的、从一定场所来的、在近处临近的、有害的存在者……畏之所畏者就是在世本身。怎样从现象上区别畏之所畏者与怕之所怕者呢？畏之所畏者不是任何世内存在者。因而畏之所畏在本质上不能有任何因缘……畏之所畏者是完全不确定的。”^①怕之所怕者乃是世内的确定存在者，而畏之所畏者不是世内的某种确定存在者。但畏之所以畏，根本上还是来自某物的威胁。尽管畏不知这个威胁者或所畏者是什么，但海德格尔说“威胁者乃在无何有之乡（Nirgends）……但这个‘无何有之乡’并不意味着无，而是在其中有着一般的场所，有着世界为本质上具有空间性的‘在之中’而展开了的一般状态……在畏之所畏中，‘它是无而且在无何有之乡’公开出来。世内的无与无何有之乡的顽梗在现象上等于说：畏之所畏就是世界本身”^②。威胁者来自“无何有之乡”、“无何有之乡不是无”、“在畏之所畏中，‘它是无’”，这些表述看似矛盾，其实不然，海德格尔的意思是畏具有不确定的确定性。畏具有不确定性，是指畏不知道“为何”而畏，也不知道畏之所畏。之所以说畏是确定的，是说畏确实有某种所畏者，即世界本身（“不是无”），但世界不是世内的存在者及其存在者的集合，世内存在者是“有”，世界不是世内存在者，世界便是“无”。世界自行给出、涌迫而来。世界世界化，无之无化。而世内存在者恰恰依靠世界本身的给出，“怕”依赖“畏”，所以畏之所畏者就是作为“无”的世界，“如果说世界是某种 nihil（无），那么绝不是 nihil negativum（消极的无）。世界在其存在者的意义上什么都不是，尽管不是存在者，但仍然是某种‘有’的东西……世界是源始地导致的无，完全在时机化中与时机化相应的无——我们因此称其为 nihil originarium（原初的无）”^③。世界乃是无，并且是“原初的无”，这是《存在与时间》将说而未说的洞见。

如果说海德格尔《存在与时间》中的“存在问题”就是此在的“在世之在”的现象学，就是“世界”问题，那么此在对于畏这种情绪的经验便表达了它的存在及其与世界的关联，进而“存在问题”就落实为通过畏这一情绪对于作为“无”的世界的经验问题。简言之，“存在问题”便转渡为“无”的问题。但什么是“存在”？什么是“无”？“存在”和“无”有何关联？如何从无过渡到存在，并且能否通过情绪、通过何种情绪（只是通过“畏”这种情绪？）来完成这一过渡，进而来经验和把握“无”？就是摆在我们面前的另一问题，但这已经超出了《存在与时间》的思考范围。

在海德格尔的《存在与时间》出版之后的两年里，海德格尔重新思考或推进了《存在与时间》上述遗留的问题。在1929年就职讲座《形而上学是什么？》中，海德格尔便从情绪来考察“无”。与

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2006年，第215页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第216页。

③ Martin Heidegger, *Metaphysische anfangsgründe der Logik im ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, S. 272.

这个讲座同时的还有《论根据的本质》一文，海德格尔在文章开头就交代了两篇文章各自的主题和关联，因此要把这两篇文章对照阅读。据海德格尔交代，《形而上学是什么?》谈的是“无”（Das Nichts）的问题，而《论根据的本质》处理的则是“存在论差异”（Die ontologische Differenz）。“存在论差异”说的是存在与存在者之间的“区别”、“差异”，存在不是存在者，存在不可存在者化，“存在论差异”就是存在与存在者之间的“不”。如果从存在者来界定存在，存在便是无，“无是对存在者的不，因而是从存在者方面经验的存在”^①。由于存在即无，存在存在着，所以存在给出存在者的问题，演变为“无”给出存在者的问题，即“无之无化”（das Nichten des Nichts）的问题。可见“无”不是“没有”、“否定”，而是不断地给出、给予和馈赠，“无”比“否定”和“不”更加的原始，不能说“无”源自于“否定”和“不”，相反，“否定”、“不”源自于“无”。

那么，如何经验和把握作为存在的“无”？海德格尔没有急于回答这个问题，而是开始制订关于“无”的问题，对“无”的发问方式和提问方式进行澄清，一如他在《存在与时间》第二节对“存在问题”的“形式结构”的制订。在他看来，我们不能以传统本质主义的提问方式，即“是什么”（Was ist...?）来提问“无”，而应当问“无之情形如何”（Wie steht es um das Nichts?）或“在哪一种情形中我们占有无”。对科学来说，“逻辑”是法庭，理智是手段，思维是规则，“思维本质上总是关于某物的思维；若作为无之思维，它就必定要违背它自己的本质了”^②，因此“无”不是科学考察的对象和主题，科学面对无的时候无计可施，在本质上拒斥“无”。既然“无”不能通过科学、理性、思维来定义和把握，那么，在何种情形中寻找“无”？“无”毕竟是我们现在所寻求的东西，任何的寻求总是已经设定和确认了它所寻求的东西必须预先存在或现成存在，寻求总有某种起点、途径和通道，以便达到所寻求的东西，因此海德格尔为了能认识和把握“无”，给“无”下了一个“定义”：“无乃是对存在者之全体的否定，是绝对的不存在者（das schlechthin Nicht-Seiende）。”^③

这样，存在者整体或全体就是我们认识和把握“无”的起点，借此我们总算有了一个借力打力的支点。海德格尔的“逻辑思路”是：“存在者之全体必须事先已经被给予。以便能够作为这样一个全体而得到彻底的否定，而无本身这时候就会在这种否定中呈示出来。”^④至此，存在者整体或全体的预先给出就是最根本的问题，那么存在者整体在何种情形下被给予我们呢？在真正的无聊之中！

不论日常生活显得多么琐碎，它始终还把存在者——尽管朦胧地——保持在“整体”之统一性中。甚至当我们并没有专门地忙碌于事物和我们自身时，而且恰恰在这个时候，存在者“在整体中”向我们袭来，例如，在真正的无聊中。当我们仅仅对这本书或者那出戏，这项活动或者那种消遣感到无聊时，离真正的无聊还很远。而当“某人莫名地无聊”时，真正的无聊便开始了。这种深刻的无聊犹如寂然无声的雾弥漫在此在的深渊中，把万物、人以及与之共在的某人本身移入一种奇特的冷漠状态中。这种无聊启示出存在者整体。^⑤

在这里，海德格尔区分了一般的无聊和真正的无聊，认为只有真正的无聊才会给出存在者整体，在《形而上学是什么?》中，海德格尔对什么是无聊以及真正的无聊没有详细地阐述，而在1929年至1930年的讲座《形而上学的基本概念》中却有大幅度的论述。概言之，海德格尔区分了三种无聊情绪：第一种是对某物感到无聊（das Gelangweitwerden von etwas）；第二种是由于某物而对自身感到无聊（das Sich langweilen bei etwas）；第三种是作为“某人莫名地无聊”的深度无聊（die tiefe langweilen als das “es ist einem langweilig”）。很明显，第一种无聊和对象相关，第二种无聊和主体相关，第三种深度无聊就是上面真正的无聊，它不涉及具体的人和物，而是把万物一视同仁、等量齐观，万物一泯、漫无差别。它好像一团迷雾一样包围着存在者整体，存在者整体在这种漫无差别的氛围中并

① [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2015年，第143页。

② 同上，第125页。

③ 同上，第125页。

④ 同上，第127页。

⑤ 同上，第128页。

没有消失，恰恰作为漫无差别而在迷雾中展示自身。这即是真正的无聊启示出存在者整体。此在就在这种深度无聊中被指派给存在者整体即世界，在这种漫无差异的存在者整体中此在发现自己完全被弃之不顾，它既不能沉沦于这个存在者，也不能沉沦于那个存在者，甚至在这个犹如空洞一般的迷雾中，存在者整体对此在来说都是不存在的，换言之，存在者整体自行拒绝、自行隐退了，也就是以否定的方式呈现了自身。此在就在作为存在者整体的、自行拒绝着的世界中存在。正如《左雄传》所云：“无一物而容万物，双照空有；容万物而无一物，则空有俱泯，从容中道。故云‘适得其中’。”^①

一方面，深度无聊启示出存在者整体，从而遮蔽了我们所寻求的“无”；另一方面深度无聊作为此在的现身情态而又否定存在者整体，把我们带到“无”的面前。可以说，深度无聊这种情绪对“无”的经验是以一种悖论的方式实现的，“无聊把形而上学的两极——作为整体的世界和作为个体的生存——以悖论的方式连接在一起”^②。那有没有一种源始的情绪直接把我们带到“无”面前呢？

在这里，海德格尔再一次提到了《存在与时间》里作为基本现身情态的“畏”。只不过这次对“畏”的阐发更加详细和深刻，除了继承《存在与时间》中对畏和怕的区分，海德格尔悄悄地改变了畏的不确定的确定性这一说法，在这里他只承认畏之所畏者只有不确定性，而不可能有确定性。“对……的畏始终就是为……而畏，但不是为这个或那个而畏。我们所畏和为之而畏的东西的不确定性却并不是缺乏确定性，而是根本上不可能有确定性。这种不可能性在一种众所周知的解释中显露出来了。”^③“不可能性”到底是在哪一种“众所周知的解释中显露”呢？这肯定不是指《存在与时间》中对“畏”的解释，而是在下面渲染的更加丰富的解释中：

我们说，在畏中，“某人惶惶不安”。这里的“它”和“某人”是什么意思呢？我们不能说某人对什么惶惶不安。某人整个地就感到惶惶不安。万物和我们本身都沦于一种冷漠状态之中。但这不是在一种单纯的消失意义上讲的，不如说，它们在移开的时候就朝向我们。存在者整体的这种移开在畏中簇拥着我们，趋迫着我们。没有留下任何支持。只留下这个“没有”，而且当存在者脱落之际，唯此一“没有”向我们压来。畏启示无。^④

在畏中，不是“你”和“我”惶惶不安，也不是对什么惶惶不安，而是“某人惶惶不安”（*es ist einem unheimlich*），海德格尔用了独特的无人称句“*es ist ...*”来表达畏这种基本情绪，其中的形式主词“*es*”和不定的代词“*einem*”都用来说明“畏”的不确定性和无缘由，以此说明畏乃是基本的现身情态，对存在者来说具有一种不可摆脱、预先就被置于其中的在先性和规定性。和“畏”相比，“深度无聊”首先给出存在者整体，而后又否定存在者整体，从而让无敞开。而“畏”恰恰使得存在者整体“移开”并且“脱落”，“我们”也在存在者整体中一道脱落了，当这种“脱落”发生之际，无便涌迫而来，让人直接面对无，因此，畏直接揭示无、启示无。正如马里翁所言，“深度无聊”和“畏”在启示“无”的策略和步骤上恰恰是“颠倒的”：

在无聊中，甚至在深度无聊中，存在者的全体进入漫无差别之中并因此而相互疏远，就像在一视同仁的薄雾中那样消逝不见了，这使我自己获得了完全的自由；而在畏中，存在者整体仅仅是为了通过这种无差别状态本身对我威胁才退避到无差别状态中：正是在存在者之全体的这种后退运动中，在构成全部威胁的这种不确定性中，存在者的全体才转过身来，抓住我，扼住我的咽喉——这就是真正意义上的我之所畏。在这里，在畏中，我根本不可能像在无聊中那样在存在者沉没之际时做一个袖手旁观者，我受到存在者的不确定性的围攻。从这以后，与其说不确定性使存在者消失，不如说它也使我同存在者一起消失：实际上，只有在存在者消失到不确定性之中时才威胁到我。于是，我畏无物存在，我更畏诸存在者退到无差别状态中去的运动本身。我畏的是存在者的后退、缺席和无。畏当然什

① 净空法师：《净土大经解演义》第495集，<http://www.fosss.org/JingTu/DaJingJieYanYi/495.html>。

② [德] 萨弗兰斯基：《来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆，2007年，第248页。

③ [德] 海德格尔：《路标》，前揭书，第130页。

④ 同上，第130页。

么也不怕，但这恰恰由于它对无感到畏惧。当“畏的发作”停下来时，我有理由说“这没什么”，因为实际上它就是无本身。^①

在海德格尔看来，无在畏中揭示自身，但无并非作为存在者而揭示自身，畏根本上畏的是无，这就是畏不可能有确定性的真正根据。此外，无通过畏并且在畏中变得可敞开，并不意味着无脱离存在者整体而显示自身，而是与存在者整体一体地来照面，也就是说，在畏中存在者并没有被消灭，恰恰是无随着存在者并且在存在者那里、作为一个脱落着的存在者整体而显示出来了。“脱落着的存在者整体”说明存在者整体在后退、与我们分离，同时转过来身又抓住我们、“扼住我的咽喉”，海德格尔把无的这种特性称为“有所拒绝的指引”，“亦即对脱落着整体的指引——无作为这种指引而在畏中簇拥着此在——乃是无的本质，即无化”^②。当海德格尔把畏理解为此在的基本情绪后，在畏中得到揭示的无便与此在联系在一起了，换言之，存在给出存在者的问题，现在便转换为无给出存在者的问题，而此在乃意味着“嵌入到无中的状态”^③，进而“人成为无的代位者（Platzhalter）”^④。至此，我们便赢获了关于无的问题的答案：无在畏中揭示自身、敞开自身，无不是一个对象，也不是一个存在者，“无乃是一种可能性，它使存在者作为这样一个存在者得以为人的此在敞开出来。无并不首先提供出与存在者相对的概念，而是源始地属于存在之本质。在存在者的存在中，发生着无之无化（das Nichten des Nichts）”^⑤。

二、无向存在的过渡：存在之要求

当海德格尔把畏界定为此在的基本现身情态或基本情绪后，此在的“在世之在”就是“在世之畏”，此在的存在、在世以及“超越”（transzendenz）全都植根于畏中。在畏中，畏使得我们茫然失措、无言以对，从而让我们经验到无。不过，在得到这个结论后，我们还会对海德格尔思路和问题意识产生如下疑问：海德格尔的主导问题是存在问题，尽管存在问题以此在的现身情态（畏、领会）为铺垫和展开，但现身情态经验到的恰恰是无，在存在和无（作为存在的无）之间还是有一定的差异，存在不等同于无，因此畏并没有给出通向“存在的现象”的道路，而只是给出了无。为了让存在者在无中显现出来，为了让“无作为存在而本现”，无在现象学上仍需要得到解释和规定。这种疑问不仅把海德格尔的思想进路——首先制订了无的问题的提问方式，然后把此在的“在世之畏”替换为无——推到了极端，而且也把我们置于一种危险之中，即让我们从无过渡到存在。如果我们承认这种过渡是可能的，那么情调在无向存在的过渡中又以何种方式实现和完成了这一过渡？

在1949出版的《形而上学是什么？》的后记中，海德格尔再次回到畏和无的问题，并对1943年出版的《形而上学是什么？》的正文有可能引起的三种误解进行澄清。正是在这个后记中，海德格尔谈到无向存在的过渡问题，即如何在无中经验存在，只不过在这种经验中，海德格尔把作为基本情绪的畏进行了重新的定位和替换。如前所述，在畏中，一切事物和我们都湮没到漫无差别的状态中，畏从这种无差别状态出发使得万事万物都没有差别，甚至把此在也吞没了，在这种漫无差别的状态中我们经验到了无，因此，无如果要显现的话，只能以无区别的形式显现。畏使得我们无言，这种无言乃是由于我们意识到我们面对的仅仅是漫无差别的存在者整体，因而无言根本上是存在者不再要求我们了、不再对我们说话了。在畏中，存在者不再说话，因为它像一团薄雾一样退隐了、消逝了，它逃避了一切说话的权利，也放弃了全部的要求。为此，海德格尔在后记中重新引入一种要求，把无解释成存在也正是以这种要求为指导线索：存在的要求（Anspruch des Seins）。由于“无乃存在者的不”，

① [法] 马里翁：《还原与给予》，方向红译，上海：译文出版社，2009年，第299页。

② [德] 海德格尔：《路标》，前揭书，第133页。

③ 同上，第134页。

④ 同上，第138页。

⑤ 同上，第135页。

在畏中存在者不再对我们发出要求，不再召唤我们，所以从无向存在的过渡不能从存在者、从无出发，而应当从存在出发。

因为存在者的召唤已经丧失，我们必须——作为最后的要求——诉诸存在的呼声。既然这种过渡无法从无或者存在者出发实施，我们就必须从最终的术语即存在本身来着手进行；这样，无与存在之间的差距只有从最远的终点即存在出发才能被跨越，根本不能从它的近处的开端即无出发；跨越开始于终点——遥远的存在的召唤——而不是开始于起点——我们身在其中的近处的无。^①

在马里翁看来，从依靠基本情绪的此在（存在者、无）向存在的过渡之所以可能，不在于此在给存在提出要求、召唤存在，而恰恰源自于此在遭受到了一种它看不见、也还不了解的存在现象的召唤，因此从畏的生存论分析不可能显示存在的现象，甚至这种分析本身也是多余的。从无过渡到存在，无论如何不是来自无或存在者，唯有存在把人召唤到存在那里。不过，思想上的洞见必须要有文本的足够支持和证明，依照马里翁的分析，“后记”中的三段话完全可以提供有力的支撑：

第一段话是：“因为这个讲座乃是基于对存在之声音（die Stimme des Seins）的留心聆听而思入由存在之声音而来的调谐（das Stimmen）之中，这种调谐占用着人的本质，人由此得以学会在无中经验存在。”^② 这是海德格尔对后记的主题的交代。这种交代首先澄清了对无的误解，也就是把无理解为绝对虚无的东西（das schlechthin Nichtige），从而认为海德格尔主张一种“虚无主义”的哲学。海德格尔认为，在畏中经验的无绝对不是虚无，而是作为存在而成其本质的。在根本性的畏中无必然把存在“深渊般的、但尚未展开的本质”发送给我们，因为没有存在，一切存在者将不存在，就会一直停留于失去存在的状态（Seinlosigkeit）。因此，存在通过无声的调音而调谐存在者，从而让存在者在畏中经验到自身的存在即无，畏就是存在的无声之声、“寂静之音”，就是从存在之音而来的调谐，当“我们进入深渊的惊恐心情之中的无声的调音，畏就是赠送出一种对作为与一切存在者不同的东西的存在的经验”^③。据此，马里翁认为对存在的经验不是来自于畏的生存论分析，也不是来自于现象学对无的解释，而是来自存在本身的切入和突显，即存在之音的召唤。海德格尔认为在一切存在者中，唯有人才能被存在之音所召唤，并且经验到“一切奇迹之奇迹”，即“存在者存在”这一实情。但这有一个前提性的条件，那就是人处于畏的状态中，对畏有一种“期备”，“对畏的期备乃是对迫切性的肯定（das Ja zur Inständigkeit），即对那种要满足至高要求的迫切性的肯定，而只有从这个至高要求而来人之本质才被触动”^④。这种至高的要求就是存在的要求，存在要求人倾听、响应和归属。只有这样，人的本质才被触动，进而以被召唤者的身份进入到畏中而具有了本质性的情调。只有畏“照亮并保护那个人之本质的处所”，只有在畏中人才有归家之感，才会进入存在的敞开状态之中而持存下来。

第二段话是：“这种思想的成果不仅不事计算，而且根本上是从存在者以外的东西那里被规定的；这种思想就是本质性的思想。这种思想不是用存在者来计算存在者，而是在存在中为存在之真理挥霍自己。这种思想应答应存在之要求（Anspruch des Seins），因为人把他的历史性的本质托付给那种唯一的必然性的质朴之物……”^⑤ 海德格尔讲座的主题是作为无的存在，对这一主题的经验只能在畏中来实现，不能依靠传统的思想方式来经验和把握。“逻辑”就是对思想的本质的一种解释，在这种解释中存在成了思想的产品。因此海德格尔反“逻辑”，认为“逻辑”乃是 logos（逻各斯）、logistik 的必然退化。在作为思想的“逻辑”支配下，存在的真理以知识体系的确定性和准确性来要求自己，存在也随之在存在者的对象性中被考察。“精确的思想绝不是最严格的思想”，精确的思想仅仅束缚于对存在者的计算，并且为此而效力，存在之思不是存在者之思，不能依靠存在者的计算而获得

① [法] 马里翁：《还原与给予》，前揭书，第 316 页。

② [德] 海德格尔：《路标》，前揭书，第 497 页。

③ 同上，第 360 页。

④ 同上，第 360 页。

⑤ 同上，第 364 页。

规定，因而它不追求精确而追求严格。精确的思想以思兑现和实现出来的“成果”和现实性来验证和检验自己，而存在之思作为最严格的思，恰恰不以它的成果和现实性来经验，而以对存在的应答和归属为检验标准。只要思想听到了存在的召唤，并且在这种召唤之际而响应存在、归属存在、与存在“同一”就是本质之思。本质性的思应答的是存在的要求，是存在把自身交付给思，使思成为可能。同理，不是人从畏和无出发对存在提出要求，相反，正是存在从自身出发对人提出要求，要求人响应存在，在对存在的响应中把人的本质交付给存在，以此回应存在先行的恩惠或“恩典”，“作为这种恩典，存在已经在思想中把自己转让给入之本质了。从而使人在与存在的关联中承担起存在之看护。原初的思想乃是存在之恩宠的回响，在存在之恩宠中，唯一者自行澄明，并且让‘存在者存在’这样一回事情发生出来”^①。

第三段话是：“牺牲在居有事件之本质中有居家之感，作为居有事件的存在为存在之真理而占用着人……”^② 在这里，海德格尔为了实施存在的要求，启用了居有（er-eignet）一词，而且在1949年的第五版中直接动用了居有和占用“braucht”这两个词来注解这种存在的要求，于是，存在的要求便通过存在本身（居有或本有）而降临到人身上。在马里翁看来，随着居有概念的出现，此在的生存论所取得的成果，即由存在者出发通向存在，现在已经让位给了存在的本己发生。把无解释为存在的主线直接来自于存在本身，无向存在的过渡完全依赖于提出要求的存在。

三、“人是的占位者”：克服虚无主义的契机

无本质上属于存在，无向存在的过渡来自于存在的呼声和要求，存在与无同一，海德格尔对存在与无的关系的表述与黑格尔惊人相似。黑格尔在《逻辑学》中说“纯粹的存在与纯粹的无是一回事”。在海德格尔看来，黑格尔之所以把存在与无相同一，不是因为存在与无作为逻辑学的最基本概念在其无规定性和直接性中是一致的，“而是因为存在本身是有限的，并且只有在那个嵌入无之中的此在的超越中才自行启示出来”^③。这是《存在与时间》的思路，存在只能借助于此在，在此在的领会中开展出来，此在的领会是基于“在世之在”这个超越的结构才有可能，因此存在的有限性就是无的有限性，即只能从“存在者”（此在）出发而得到思考（“存在者的存在不‘是’一种存在者”，“无是存在者之全体的否定”）。

当海德格尔把无的本质界定为“无之无化”，并且把无的问题制订为是形而上学的问题（存在之为存在）时，“海德格尔的‘无’，既不是存在的无（否定性的无），也不是健康和公道的无（缺陷的无），更不是本体论上后于‘自在’的‘自为’的变无。隐藏在有限性和‘无’底下的，是关于‘存在’本身的思想，它在整个西方形而上学的战场（Kampfplatz）上力求为自己开辟一条道路”^④。康德曾经对无的四种类型进行过考察：1. “没有对象的空虚的概念”（理论的东西）；2. “一个概念的空虚对象”（缺乏性的无）；3. “没有对象的空虚直观”（想象的东西）；4. “没有概念的空虚对象”（否定性的无）。这四种无本质上是以知识的直观和概念的关系为标准而区分的，因此不能被海德格尔所认同。海德格尔对于无的思考根本上就是关于“存在”本身的思想，反映的就是存在本身的某种特性（遮蔽、隐匿和缺席），在这个意义来说，对于存在的思想和对于无的思想是等位的、同步的。海德格尔说一部西方哲学史就是存在的遗忘史，其实也可以说是一部无的遗忘史。作为存在历史的一部分的形而上学历史，把存在者作为研究主题，存在者突显出来了，存在便转身而退了，留下的只是虚无，因此海德格尔一再强调不能把他的无混同于虚无，认为“存在之被遗忘状态”属于存

① [德] 海德格尔：《路标》，前揭书，第364页。

② 同上，第365页。

③ 同上，第140页。

④ [法] 皮罗：《海德格尔和关于有限性的思想》，《海德格尔与有限性思想》，孙周兴等译，北京：华夏出版社，2002年，第97页。

在之本质，是“作为存在之天命而起作用的”，因而根本不是人的某种意识的疏忽行为。

存在以一种奇怪的方式缺席。存在遮蔽自身。存在保持在一种被遮蔽的状态中，这种被遮蔽状态又遮蔽着自身……对流行的表象而言，遗忘很容易给人造成耽搁、匮乏、糟糕的印象。我们习惯于把遗忘和健忘一味地看作一种疏忽，这种疏忽往往作为自为地被表象的人的一种状态而能够被人们所发现。我们依然还远远没有对被遗忘状态之本质做出规定。而当我们已经看到了被遗忘状态之本质的广度时，我们自己就很容易陷入这样一种危险：仅仅把遗忘理解为人的所作所为。^①

形而上学的历史作为存在的遗忘史，就是虚无的支配史。存在的被遗忘状态不断侵袭着存在的本质，而且实际上属于“存在之实事本身”。不过，“哪里有危险，哪里就有救赎”，当海德格尔把无的问题制订为形而上学的问题之后，对“形而上学是什么？”和“无的追问就提供了一个契机，即经受形而上学本身就是经受存在（无）的被遗忘状态，只有经受才能朝向形而上学的本质，从而克服形而上学，换言之，经受形而上学才能克服形而上学，经受无才能克服虚无主义。”

对海德格尔来说，无不是虚无，不是虚幻的东西，更不是存在者的否定，无本质上归属于作为在场的存在，因此我们不该拒斥无、否定无，而应当进入无、占有无，“人是无的占位者（Platzhalter des Nichts）”：“这话是说：人为那个与存在者完全不同的东西保留位置，以至于这个位置的敞开状态中可能有某种类似于在场（即存在）的东西。这个不是存在者、但又‘有’（es gibt）的无，并不是虚幻的东西。这个无归属于在场。存在与无并非相互并列地有（es gibt）。两者在一种亲缘关系中相互支持，而对于这种亲缘关系的丰富本质，我们几乎尚未予以深思。”^②“存在存在着”、“无无着”，两者皆“有”，只要我们去追问这个最原始的“有”，这个“有”中那个匿名的它（es），我们就能去深思存在与无的本质统一，然而“这里‘给出’（gibt）的‘它’（Es）指的是什么？它在何种给出（Geben）给出呢？那个通过对这种‘有存在和无’（Es gibt Sein und Nichts）呢？我们不假思索地说：有（es gibt）。存在与无一样很少‘是’（ist）。但两者皆有（Es gibt）。”^③“存在与无一样很少‘是’”，一旦“是”出来，存在与无就降格为存在者，降格为我们借助于概念（谓词）而表达的对象性，无和存在一样，都是源源不断地“有”、显现和给出（gibt）。唯一的区分只在于，存在与无的“给出”或“有”并不是“并列的”，也就是说，存在就是“给出”的它（Es），存在的“给出”优先于无的“给出”，存在在让予（Gelassenheit）中给出自身，存在的“让予”要比无的“给出”更加的原始，正是在存在的“让予”中才有无的“给出”的可能，在这个意义上来说，无也是存在的所让者，无只是存在的伴生物。对海德格尔来说，无主要在作为基本情绪的“畏”和“深度无聊”中给出自身，故后人多指责海德格尔的思想风格阴冷消极。其实，海德格尔也提及另一种给出方式即爱：“这种启示（Offenbarung）的另一种可能性包含在那种欢乐中，即在对某个被爱之人的此在——而非单纯的人格——的当前现身的欢乐中。”^④不过，海德格尔对爱如何启示出存在者整体、进而经验无却惜字如金、言语不详，没有进一步的展开论述。但我们完全有理由相信，与畏和深度无聊“启示”出存在者整体而让我们经验到无一样，爱也可以“启示”出存在者整体而让我们经验到“无”（深爱，失爱，爱的撕心裂肺、无法自拔）。在个体的私爱、情爱、小爱这个意义上讲，爱上一个人不仅是“给出你所有”，更是“给出你所无”，而在普世的博爱、大爱的意义上来说，爱就是“存在”至高的“让予”。

（责任编辑 任 之）

① [德] 海德格尔：《路标》，前揭书，第492页。

② 同上，第497页。

③ 同上，第497页。

④ 同上，第128页。

论德里达对胡塞尔本质直观问题的处理

余君芷

【摘要】胡塞尔认为作为本质的观念之物通过直观来把握，德里达则认为本质的把握必须借助符号。德里达的观点是基于对胡塞尔本质直观问题的困难的深入思考，这种困难涉及胡塞尔直观主义在理念问题和符号问题上的局限性。这种局限性在胡塞尔的文本已经显露出来。德里达对胡塞尔的文本的“解构”尽管偏离了胡塞尔的原意，却准确指出了胡塞尔本质直观问题的困难，并试图提供出解决困难的方案。但由于德里达式的辩证法也未能成功地被主题化，并且德里达对于延异如何把各个层面的非直观和非当下的要素贯通起来以及对于生成运动缺乏必要的阐述，所以德里达用以克服这些困难的方式是不令人满意的。

【关键词】观念之物；本质直观；符号；理念；现象学

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0116-07

作者简介：余君芷，广东韶关人，(广州 510275) 中山大学哲学系博士生。

观念之物 (the ideal) 在胡塞尔处有三种含义：一是指作为精神的构想和想法的观念，如《观念》著作群中作为标题的“观念”；二是指“理想”，是近代自然科学理想化方法的产物；三是指“本质”、“一般对象”^①。作为本质的观念之物是胡塞尔的主要研究对象，这种观念之物具有先天的明见性以及超经验的普遍有效性，这种普遍有效性的根基在于一般之物在经验性的杂多中所保持的同一性。对胡塞尔来说，对作为本质的观念之物的把握是认识的前提，所以认识如何可能、科学如何可能的问题，最终可归结为本质如何被把握的问题。尽管胡塞尔在这个问题上的研究随着时间的推移呈现出进路、深度、清晰度、严格性等变化，但他的一个总观点没有改变，即作为本质的观念之物是通过直观来把握的^②。所以，德里达在《声音与现象》中对胡塞尔的解读是惊人的。对德里达来说，胡塞尔的文本显示了，对于观念对象的直接直观把握恰恰是不可能的。观念之物必须通过符号才能得到把握或者说构造。本文旨在说明，德里达通过对胡塞尔的文本的分析而达成这个结论，并对胡塞尔相关理论存在的根本困难有深刻理解，然而，德里达自己用以克服这个困难的方式却是不令人满意的。

本文第二部分展示德里达在《声音与现象》中试图表明，胡塞尔文本已把符号当作把握观念之物的中介线索，但这与本质直观理论显然相悖。虽然《声音与现象》并未直接讨论本质直观，但德里达对此有着深入思考。第三部分试图表明德里达在《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》(以下简称《引论》)中对本质直观的讨论的确指出了胡塞尔的根本困难，并且认为这个困难的解决在于语言。第四部分通过把《声音与现象》中的基本论点和胡塞尔处透露出这种倾向的文本进行比对，指出语

^① 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，2007年，第229—232页。

^② 这点在《经验与判断》中呈现出较为复杂的情况，将在下文具体展开。

言在观念对象的构造或把握中的作用在德里达处被普遍化和根本化了，而胡塞尔在相关问题上阐述不充分为德里达的这种动作留下空间。德里达在《声音与现象》和《引论》中的努力是一致的，即指出胡塞尔在把握观念之物问题上的疑难，并试图用自己的“延异”概念来提供一个解决方案。第五部分对延异概念作简要阐述，指出德里达对于延异概念的论述并不足以使其成为解决问题的满意方案。

二

在《声音与现象》中，德里达把胡塞尔现象学论证为语音中心主义和在场形而上学，并从胡塞尔的文本中找出超越传统形而上学范式的线索。德里达所说的在场形而上学（la métaphysique de la présence）中所包含的两个方面，就是 *présent* 这个法语词的两个意思：呈现的和当下的。也就是说，在场形而上学就是一种把对象向主体当下呈现作为本原的形而上学。显然，胡塞尔的基于意识意向性理论的含义理论，是在在场形而上学的一个典型：含义的作用就是把含义所指的对象召唤到当下的意识中。那么，为什么这种在场形而上学支撑上的含义理论，乃至在场形而上学本身是成问题的呢？这是因为，符号的可能性恰恰植根于非当下的再现（*représentation*）中，而在在场形而上学把非当下和不在场视作当下在场的变异（*modification*），直观和在场的形而上学由此将会导致符号的“被抹去（*effacement*）”^①。而符号的被抹去是成问题的，是因为对符号的抹去将会掩盖一种更为本源的关系，这种关系便是我与我的死亡之间的关系，也就是比在场本身更为本源的、在场与不在场之间的延异（*différance*）关系^②。这种关系本源性是如何被展示出来的呢？德里达认为，在胡塞尔文本内部所存在的一些张力恰恰表明了这点。所以，对于本源的延异的揭示，德里达并没有另起炉灶，而是在胡塞尔的文本当中清理出诸多的重要线索。

德里达在《声音与现象》中是如何达到这点的？具体地说，他对胡塞尔原先建立好的理论结构在三个层面（这三个层面分别是：实在话语与表象话语的区分、观念性/含义理论、内时间意识）上进行翻转，在翻转的同时完成了一种重新构成（这种重新构成并不意味着建立起一个新的系统，而是用一种所谓“更本源”“更古老”的关系来超越胡塞尔乃至传统形而上学的两难困境），从而达成自己的解构。但是这种翻转和构成并不是德里达凭空添加的，在胡塞尔的文本中实际上已经蕴含了翻转的杠杆，这就是胡塞尔的一个术语：*représentation*（*Repräsentation*）。德里达列出了语言当中所涉及的 *représentation* 的三种含义，即一般意义上的表象、作为体现（*présentation/Präsentation*）的重复与再造的再现（也就是作为体现的变异的当下化）、作为另一种表象的替代者的代表^③。我们要考察的，是观念性/含义理论层面的翻转。

在胡塞尔处，表达所区分于指号的地方在于表达具有含义，这种含义是在含义意向中被构造起来的，含义意向通过赋予表达以意义来激活表达。但是，“意指的本质并不在于那个赋予意义的体验，而在于这种体验的‘内容’，这个体验内容是同一的、意向的统一”^④。作为观念之物的含义在无限杂多的个体表达体验之中维持为同一的，这种同一性并非出于一种形式上的约定或规定，而是出于直观的明见性^⑤。并不是对个别杂多之物的直观，而是对一般对象的直观，因此含义的观念同一性是种类的同—性^⑥。“我明见到，我在重复的表象行为、判断行为中所意指的或所能意指的是同一个东西。”^⑦

德里达认为，这种观念性完全依赖于重复行为的可能性，它是被重复行为构造起来的，绝对的观

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967, p. 57.

② Ibid, p. 60.

③ Ibid, p. 54.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第2卷第1部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015年，第406页。

⑤ 同上，第409页。

⑥ 同上，第410页。

⑦ 同上，第409页。

念性相关于无限重复的可能性^①。对此，也许可以理解为：同一性总是两个及以上的东西之间进行比较和认同才建立起来的，因此同一性总是被建构的，没有一个事先的现成的同一性摆在那里^②。尽管胡塞尔的确把可重复性视为观念之物的一个属性，然而在胡塞尔处，观念的同一性并非是无限重复的可能性的结果，而是其原因。如是，同一性的根源从胡塞尔的“一下子”观念直观把握偏离成了在无限个构造观念的个别活动中的重复。

与这种偏离相应，德里达认为纯粹的直观不可能把握观念之物。他通过对第一研究的解构试图表明，符号不仅不可还原为对对象的直观，而且是对对象的直观的构成性条件，是一种把握观念对象的必要中介。他把第一研究中的内心独白称为现象学的声音，也就是不发出到实在世界、在内心中自听自说的声音，是一种不具有可外感知的外壳的符号。这种声音由于还原了一切外在性而成为把握观念对象的最佳媒介，“观念化与声音之间的共谋关系是永存的”，“一个观念对象是一个其展示可以无限被重复的对象……恰恰是因为它摆脱了世界的空间性，它使我能够不经过世界而表达的意向对象”^③。“现象不断成为声音的对象……对象的观念性显得取决于声音并且在声音之中成为绝对可支配的。”^④在德里达看来，符号和直观是同样本源的，它们之间的差异也是本源的，不能通过一方被还原成另一方而消解这种差异。这种差异的两个方面之间是一种“延异”的关系，这种关系使得对观念之物的单纯直观的把握是不可能的。

《声音与现象》的整个解构策略的实施，在论证的严密性上不免遭到诟病。Claude Evans 认为德里达的解读扰乱了胡塞尔文本本身的一致性，并且歪曲了胡塞尔的理论意图^⑤。而钱捷看到的是德里达对黑格尔式的辩证法操之过急的运用^⑥，并且“在胡塞尔的论证结构中占有极重要地位的有关范畴直观的部分，在德里达的解读中只字未提”^⑦。《声音与现象》中德里达确实未与本质直观理论正面交锋，但实际上他并非对本质直观问题毫无考虑。相反，德里达对这个问题有着非常深刻的思考，胡塞尔尤其在后期对于范畴的思考给德里达提供巨大灵感，下文对《引论》的考察将表明这点。

三

《引论》成书时间是1961年，早于《声音与现象》。《引论》的目的与其说是把读者引向胡塞尔的《几何学的起源》，不如说是通过德里达自己对胡塞尔的激进解读和思考把读者引向现象学的边界之处。之所以说是现象学的边界之处，是因为在《引论》中，德里达把“超越论的历史性”、“理念”、“目的 (telos)”、“语言”等概念串联起来，勾勒出一个使含义和本质以及超越论的现象学得以可能的源初领域。这个领域作为视域，作为背景和目的，作为一种康德式的理念，是一切意识构造的条件。然而这个领域自身的明见性是被胡塞尔简单假定而没有言明的^⑧，而这种没有言明不是偶然的，而是本质上不可能的，因为“理念不可能被亲身给予，它不可能在明见性中得到确定，因为它只不过是明见性的可能性以及对‘看’本身的开启而已”^⑨。也就是说，这个领域不能作为直观的对象，反而是直观得以可能的条件。现象学不能以作为“原则的原则”的直观来考察它自己的根源。

实际上，德里达在《引论》中直接讨论本质直观的文字并不多，只集中在第十章的其中一段。在这里，他比较了两种观念化 (l' idéation)，一种是构造几何学对象的理想化 (l' idéalisation)，另

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967, p. 58.

② 朱刚：《本原与延异：德里达对本原形而上学的解构》，上海：上海人民出版社，2004年，第117页。

③ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967, p. 84.

④ Ibid, p. 87.

⑤ J. Claude Evan, *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*, the University of Minnesota Press, 1991.

⑥ 钱捷：《Vouloir-dire：创意还是误读？》，《哲学研究》1998年第2期。

⑦ 同上。

⑧ [法] 德里达：《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，方向红译，南京：南京大学出版社，2004年，第152页。

⑨ 同上，第153页。

一种是本质直观 (Wesensschau)。前者构造几何学对象,而后者只是对于已构造好的对象的再次把握,所以前者反而比后者更为本源,它是本质直观的条件^①。由于理想化也对应着康德的理念,所以这个论证就汇入到“理念是意识构造的条件,是直观的条件”这个总论证。然而,理想化是本质直观的源头这点,在胡塞尔处仅对几何学对象这种基于理想化的观念对象是适用的,因为胡塞尔早就区分了精确的本质(数学和几何学的对象)与不精确的本质(例如红的本质),后者并没有涉及精确性和理想化,但涉及描述上的严格性,所以对于这两种本质的处理方法构成了数学等先天本质科学与作为本质科学的现象学的区别^②。只要联系《引论》的整个理路去看待这段文本,就会发现德里达对这个问题的思考非常深刻,因为他确实准确地指出了胡塞尔现象学中的一种根本张力,即存在论与目的论的张力。这种张力之所以会成为问题,是因为胡塞尔现象学的研究目的和研究方法是彻底地存在论的,使得目的论的维度得不到支撑。

胡塞尔的现象学研究的目标在于“奠基”。无论是在学科上试图建立一种其原则统摄其他科学的“元科学”,抑或是在意向分析中找寻一切现象的根源和基础所在,“奠基”始终是向被奠基者的先天的可能性条件即其根源的回溯。在《逻辑研究》中,胡塞尔明确把奠基关系规定为存在上类似捆绑的关系:“如果一个 α 本身本质规律性地只能在一个与 μ 相联结的广泛统一之中存在,那么我们要说:‘一个 α 本身需要由一个 μ 来奠基’,或者也可以说,‘一个 α 本身需要由一个 μ 来补充’。”与此相应,用于揭示奠基关系的研究方法是还原,而还原的依据在于直观。无论是本质还原、现象学还原还是超越论还原,在操作上实际都是存在论关系上的加减法(尤其是减法,这也是Reduktion一词的固有意涵),操作的可行性和结果都是通过直观来得到确定的。这是非常单纯的存在论规定。

当然,胡塞尔的研究也是目的论的,这至少体现在三方面:1. 用还原的方式来揭示出各存在领域在超越论主体性中的根源,最终是为了使这些领域的科学有一个稳固的根基;2. 在意向分析的视野中,不仅是建立在含义意向和直观意向上的认识论的意向活动,具有一种达到明见的充实的目的,而且整个意识生活一方面是时间意识中的前摄期待不断被充实的过程,另一方面呈现出一种理性通过按照奠基顺序从低级到高级的意识活动来实现自身的目的论运动;3. 人类历史的目的论在胡塞尔后期的研究中被主题化,并导向一种超越论的历史学的,即历史如何在超越论的主体性中得到构成的研究。这三个方面有根本联系,而直观作为首要的方法始终贯穿其中。然则直观的局限体现在哪里?德里达指出,理念是不可直观的。理念是没有具体规定的一种“无定限”,却对超越论的构成活动及构成内容提供出一种统一性,用康德的话说就是具有一种范导性的作用。这种统一性并不以可见的以及完全的方式给出,它始终是未完成的、被期待的,却是始终以肯定的方式被预设的^③。它作为目的干预着意识活动中的每一步的导向,但这个作用因子是不可直观因此没法给予明见的规定。这就导致直观在动态生成的分析中的作用远远比不上在静态结构分析中的作用,它能够回答“怎么样”的问题,却不能回答“为什么”的问题,无论是动力上还是意义上的“为什么”。

直观方法的这个局限也破坏着胡塞尔对把握观念之物问题的阐述,因为他在论述本质直观是如何发生的问题上表现出巨大的困难。早期胡塞尔把本质直观视为一种与感性的直观类比的“看”的体验,普遍对象的非实在性并不妨碍它向意识的自身当下给予。到《经验与判断》时期,胡塞尔对于本质直观的描述更加精微。在对象上,胡塞尔把知性对象性(“是”以及诸关系模态等范畴)和普遍对象性(诸本质,如红的本质等)依据其不同的被构造方式作出区分;在操作上,知性对象性的构造分成被动阶段和主动阶段(在被动接受性的阶段,对象预先被直观给予;在主动性的阶段,对象在谓词自发性中被构造出来)^④,而对普遍对象的本质直观发展成基于想象的自由变更的“本质变换”。这些发展并没有彻底解决问题,一方面被动阶段和主动阶段的区分被认为只是把对范畴的把握

① [法]德里达:《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》,前掲书,第149页。

② 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,北京:三联书店,2007年,第159—160页。

③ 同上,第152、153、156页。

④ [德]胡塞尔:《经验与判断:逻辑谱系学研究》,邓晓芒、张廷国译,北京:三联书店,1999年,第293—295页。

推向了意识结构的更难以阐明的深处，另一方面本质变换并不能成为本质直观的构成性步骤，因为本质变换的可能性本身就预设了对本质的先行把握即预设了本质直观^①。钱捷把这些困难的原因归结为胡塞尔的描述性方法与明见性原则之间的冲突^②，这种冲突实际上还是由意识的目的论维度与存在论的直观方法之间的张力所造成的。目的论维度被胡塞尔有所描述，却是直观的明见性所不能通达的。德里达从《胡塞尔哲学中的发生问题》开始，经过《几何学的起源引论》到《声音与现象》，所致力于指出和解决的正是这个问题。既然纯粹的直观无法提供出对目的论和发生学的阐明，那么现象学的方法必须像本源地涉及直观那样本源地涉及非直观的要素。德里达认为这个要素，就是语言。

四

前面提到，德里达认为观念之物的把握需要一种不属于直观的中介也就是符号才能进行，从而反对胡塞尔所主张的直接的直观把握。这在胡塞尔《经验与判断》以及《几何学的起源》已有线索。在《经验与判断》中，与普遍对象不同，知性对象在接受性的直观被给予性的基础上还要有一个主动的把握，知性对象才能完整地构造出来。“主动”这个术语除了指有作为我思的自我的参与之外，还指有谓词活动即语言活动的参与：“在每一个判断步骤中所发生的不仅是对先行的且已经接受性地把握到的原始基底的规定和进一步规定；这个基底也不仅是以常新的方式被谓词意指着并穿上了逻辑意义的衣裳；而且，同时还预先建构起来了一种新的对象性，即事态‘S是p’；该事态是产生于创造性的自发性中的。[……]在此成了一个新的判断的主词的那个对象，绝不是什么也可以在素朴的接受性中把握到的东西，相反，这是一个全新类型的对象，一般说来，它只是在谓词自发性的高级阶段作为一种谓词判断作用的结果才出现。”^③

而在《几何学的起源》中，语言的作用在另一个层面上表现出来。胡塞尔试图探寻几何学的非事实性的起源，一种基于超越论主体性的构造的先天的起源。这最终落实到一个问题：“几何学的观念性（正如所有科学的观念性一样）是如何从其最初的个人之中的涌现（在这种涌现中，它表现为在第一个发明者的心灵意识空间中的构成物）达到它的观念客观性的？”^④ 随即他回答：“这是借助于语言达到的，可以说，它是在语言中获得其语言的躯体的。”^⑤ 在几何学对象的明见性的最初产生者的意识之中，最初被产生出来的自明之物可以以回忆的方式不断被同一地唤起；而与他人的语言的沟通则使得这种明见性被同一地传播到他人的意识之中。然而，“通过这样的在一个人身上本原产生的东西向本原地再生产的另一个人的这种现实的传递，理念构成物的客观性上没有被完满地构成”^⑥。完满的客观性的构成意味着“即使在创造者及其同伴并不清醒地处于这样的联系中，或完全不再存活的时候，‘理念的对象’仍然持续存在”^⑦。所以，流逝着的口头语言并不能承担起构成全时性的客观性的任务，而文字使得几何学的理念构成物被“沉淀”下来，使得对原初的明见性不断激活成为可能，从而把理念构成物的客观性实现出来。

要注意的是，我们很难简单判断胡塞尔在这两个文本中的阐述是否与其观念直观理论相冲突。一方面，尽管在上述两种情况中都有语言行为因素的参与，但是直观行为因素在观念对象的构造中始终是奠基性的出发点，这符合“原则的原则”对直观首要性的规定。另一方面，在知性对象的构造中，对知性对象的相应事态的直观并没有把知性对象原初地给予出来^⑧，知性对象是在谓词作用阶段才原

① 钱捷：《超绝发生学原理》第1卷，北京：中国社会科学出版社，2012年，第242、266页。

② 同上，第268页。

③ [德]胡塞尔：《经验与判断：逻辑谱系学研究》，前揭书，第279—280页。

④ [德]胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第433页。

⑤ 同上，第433页。

⑥ 同上，第436页。

⑦ 同上，第436页。

⑧ [德]胡塞尔：《经验与判断：逻辑谱系学研究》，前揭书，第293页。

初地被对象化，这使得“原则的原则”在这里的适用性变成可质疑的，因为对于知性对象的相应事态的直观并不是原初地给予着知性对象的直观，“知性对象性 [……] 原始的预先被给予性方式就是它们在自我的谓词表述举动中的产生过程”^①。这就关系到胡塞尔未能言明的符号 - 含义的被给予性问题。胡塞尔在《逻辑研究》中明确地把符号 - 含义行为与直观行为区分开来，但对于前者的明见性却缺乏规定。《经验与判断》赋予谓词行为在知性对象的构造中不同寻常的作用，然而这种作用是如何可能的，以及它与对于普遍对象的本质直观如何真正区别开，这两个问题仍然缺乏清晰的阐述。

《经验与判断》和《几何学的起源》这两个文本表明，德里达把符号视为把握观念之物的必要中介的做法在胡塞尔处确有根据，但与胡塞尔原意并不完全相符。首先，在《经验与判断》中，谓词仅在知性对象的构成中起必要作用，而普遍对象的构造无此需要。其次，在《几何学的起源》中，语言文字使在个人之中产生的几何对象的明见性超出个人之外而在人类共同体之中传播从而实现一种客观性，使得原来产生于个人之中的几何学认识发展成为一门建立在交互主体性之上的、具有普遍性和全时性的科学，但是语言符号并没有参与个人之中最初的几何学明见性的产生。当几何对象的明见性仅仅出现在个人之中、其客观性还没有实现出来时，它并不会因此成为不明见的；反之，当几何对象的客观性实现出来时，其明见性并不有所增长。几何学的明见性仍是一种具有普遍性的观念明见性，这种明见性不是因为实现出客观性而成为观念的，而是因为它是它本身就是观念的，所以其客观性的实现才是自明地可能的。所以在胡塞尔处，语言对观念对象构成的作用实际上是有限制的；而在德里达的分析中，语言不仅成为构造观念对象的必要中介，而且是意识及其活动即主体性得以可能的条件：意识主体的自身性并不是建立在自身意识也就是作为直观的原意识上，而是建立在一种自听自说的“自感触”（*auto-affection*）的模式上^②，即主体对自身的通达不是直接的直观，而是需要符号（“现象学的声音”）的中介作用。符号的作用被普遍化和根本化了。这固然与胡塞尔的原意不符，但是胡塞尔对于符号的被给予性的明见性以及符号在观念对象的构造中的作用阐明不足，在某种程度上给这种普遍化和根本化留下空间。

五

从前面两个部分可以看出，德里达并非对本质直观问题避而不谈，而是敏锐地观察到胡塞尔的直观主义在理念和符号两个方面的局限性，并且试图在超越直观的范式上作出自己的努力。他试图说明，直观并不能独自作为现象学乃至哲学的全部根基，作为本原的直观需要一种非直观的补充，才能不受他所指出的根本困难的威胁。《引论》和《声音与现象》分别着重把理念和符号论证为直观得以可能的条件，而理念和符号最终统一到对于“延异”（*différance*）的论述当中。

“延异”一词为德里达所造，包含了“延迟”和“差异”两重意思，是一种本源的生成运动。一方面，它以一种无法单纯地还原为当下的时间性为特征。这种时间性以胡塞尔在《内时间意识现象学》中包含了滞留、原印象和前摄的当下时间意识视域模型为出发点。在胡塞尔处，原印象作为一种绝对的当下原本给予的意识，其相对于滞留和前摄的优先性是显而易见的。德里达则强调后者对当下的意识的构造作用。在《声音与现象》中，滞留是一种使得当下得以显现的踪迹^③，而在《引论》中，滞留若没有前摄则是不可能的^④，延异的时间性就蕴含在滞留、原印象和前摄之间辩证的动态关系中。另一方面，延异的运动产生差异，首先是时间性的差异（只有通过原印象与滞留之间的差别，原印象作为绝对当下，其同一性才能被建立起来^⑤），然后是基于时间性差异的一系列差异，

① [德] 胡塞尔：《经验与判断：逻辑谱系学研究》，前揭书，第293页。

② Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967, pp. 88 - 90.

③ Ibid, p. 75.

④ [法] 德里达：《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，前揭书，第151页。

⑤ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967, pp. 93 - 94.

如感知与回忆的差异、直观与符号的差异、观念之物与实在之物的差异、超越论意识与未经超越论还原的心理意识的差异、言语与文字的差异、有限与无限的差异等。延异不仅是这些差异的共同根源，也使这些二元对立的其中一项不能以还原的方式排除另一项，所以直观、观念之物、超越论意识等无法是纯粹的，因为其反面都对其起着辩证的生成作用^①。德里达把延异的运动与语言的作用等同起来，在这里语言仍是符号，却不是一般意义上的符号，而是一种形而上学的“非本原的本原”^②，它的本质就是“原文字”（*arche-écriture*）。一切意识活动，包括观念之物的构造，都脱离不了这种原文字，即语言和符号。所以，德里达并没有试图拆解或推翻胡塞尔的整个体系，而是作了一种“对本源的补充”（《声音与现象》第七章标题），把延异概念嵌入到胡塞尔原本的体系的各个方面，试图在根源处把胡塞尔所致力于作出的一切二元区分统一起来，并在生成问题上给出自己的解决方案。

这个解决方案并不能令人满意。方向红指出，德里达曾试图发展出一种以有限性、必然性、本体性和先验性为特征的辩证法，并在《胡塞尔哲学中的发生问题》一书中以一条注释来把自己的辩证法与当时流行的思潮（海德格尔的《存在与时间》、唐·迪克陶的辩证法、黑格尔的辩证法）区别开来，但是这条注释后来也被他删除，辩证法这个术语在随后的著作中出现得越来越少^③。但这并不必然如方向红所推测的那样导致了德里达对辩证法的放弃，只能证明德里达没能解决把辩证法本身主题化所产生的困难，因为德里达在这以后的著作所主题化的对象都可以追溯到他对这种辩证法的思考所得。这种辩证法是他思想的根源所在，但是德里达并没有很好地把这个根源本身确立起来。

德里达方案的另一个问题在于，他没能运用这个辩证法在克服了胡塞尔现象学的直观主义所引起的困难同时，为生成问题提供一个切实的回答。延异如何生成胡塞尔所指出的这些二元区分？延异的各个层面，即原文字、非当下的时间意识、交互主体性、符号和语言、空间等，是如何在生成中贯通起来的？我们仅在《声音与现象》中，看到一种一气呵成、过于简洁的处理^④。在德里达看来，延异的各个层面的统一性似乎是不言自明的。然而，我们并不知道，时间意识视域中滞留、原印象、前摄的“晕圈”如何使得符号成为把握观念之物的必要中介。也许德里达认为他只需要在根源处作出延异的补充，然后延异就会顺着胡塞尔原先所分析的意识构成流入各个意识层面。然而，在通过超越论现象学这个环节通达了延异以后，对于延异的讨论如何与之前的超越论现象学融贯起来，也就是说，延异回过头来如何“重新获得”意识构成的分析，这是需要讨论却又缺乏讨论的。所以，尽管德里达的延异学说指出了解决胡塞尔生成问题的困难的可能方向，德里达却没有顺着这个方向解决这些困难。胡塞尔在生成问题上的困难是德里达思考的出发点，并且解决这个困难是德里达最初的理论意图，他却没能切实地回答这个问题，这不得不说是—种相当尴尬的境况。

（责任编辑 任之）

① 方向红认为德里达“在《几何学的起源》（此处应系笔误，应该是《引论》）和《声音与现象》都从世间性的角度对先验性作了瓦解”，笔者不太认同这种理解。德里达试图展示的是先验性与世间性之间的辩证关系，即先验性如果没有世间性便不能建立起自身。不是先验性被世间性所瓦解，而是为了通达延异这个根本环节，胡塞尔的那种基于当下直观的超越论主体性虽然是必要的环节，但它必须前进到一种带有理念和符号（未来与过去、非直观）的“替补”的模式中。这可以从德里达在《引论》最后表达的对于现象学的态度之中看出来：“只要历史位于现象学的可能性之后并接受现象学的合法的优先性，那么，对纯粹事实性本身的重视就不再是向经验主义和非哲学的回返。（……）惟有现象学才能通过下面这一点为存在的历史打开含义的绝对主体性，即在经过最彻底的还原之后使超越论的绝对主体性显现为纯粹的主动-被动时间性以及活的当下的纯粹的自身时间化，就是说，如我们已经看到的那样，显现为交互主体性。”“超越论就是差异。超越论就是思想的纯粹的、无休止的焦虑——思想通过超越事实无限性走向其意义和价值的无限性的方式不遗余力地对差异进行‘还原’，就是说，思想通过维持差异的方式对差异进行‘还原’。超越论就是思想的纯粹确信——由于思想只能通过迈向无限地被保留起来的起源的方式而对业已宣示出来的目的进行期待，因此它永远知道它总是要来的”。（参见方向红：《生成与辩证法——德里达〈胡塞尔哲学中的生成问题〉主旨评析》，《南京社会科学》2003年第8期）；[法]德里达：《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，前掲书，第170—171、173页。）

② 朱刚：《本原与延异：德里达对本原形而上学的解构》，上海：上海人民出版社，2004年，第207页。

③ 方向红：《生成与辩证法——德里达〈胡塞尔哲学中的生成问题〉主旨评析》，《南京社会科学》2003年第8期。

④ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, pp. 95-96.

存在、状态与“自然”

——论庄子哲学中的“自然”

罗安宪

【摘要】庄子关于“自然”之论，与他的人生论紧密联系在一起。在庄子哲学里，“自然”是一种状态，一种人的存在状态，一种人的精神状态，也是一种情感状态。这种状态不仅是一种原初状态或不待造作的真实状态，也是一种真美状态。庄子讲“自然”，是将“自然”与人的存在状态联系起来，是要让人明白人的本然，明白本来的生活到底如何。

【关键词】庄子；自然；状态

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0123-07

作者简介：罗安宪，陕西西安人，哲学博士，（北京100872）中国人民大学哲学院教授。

基金项目：中国人民大学科学研究基金项目（15NXL034）

“自然”作为一个概念，主要是一个道家用语，主要见于道家典籍。“自然”一语，《老子》5见，《庄子》8见，《列子》6见。儒家的十三经，无一提及“自然”。先秦儒家者中，只有《荀子》2见。其他重要典籍，《孙子兵法》未见；《墨子》1见，见于《经说上》，为后期墨家著作；《国语》未见；《战国策》1见。

一、“自然”之义

何为“自然”？《老子》《庄子》《列子》只用其语，不释其意。汉以后，王充、郭象始对“自然”作出解释。王充曰：“天动不欲以生，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。”（《论衡·自然》）在他看来，“物自生”、“物自为”即为物之自然。“自生”、“自为”之“自”是相对于“他”而言的。自然之物，谓物之如此，是自己如此，而非他物使然。对此，郭象进一步说明：“然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！”（《庄子注·齐物论》）^①郭象指出，“自生”非“我生”。“自”不同于“我”，“我”是有意的，“自然”、“自生”之“自”是无意的。“自然”即是“自己而然”，这样的“自然”也就是“天然”。“自然”之被称为“天然”，是言其“非为”也。“为”可能来自于内外两个方面：“为”来自外在方面、外部力量，即因“他”而为、因“他”而如此、因外在力量而如此，就此而言，“自然”之“自”是相对于“他”而言的；“为”来自内在方面、内在力量，来自内在的意愿、

^① [清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第50页。

意志，即因“我”而为、因“我”而如此、因内在力量而如此，就此而言，“自然”之“自”是相对于“我”而言的。“自然”是“自己而然”，是“自生”；既不是“他生”，也不是“我生”。“他生”即是因外在力量而生，“我生”即是因内在力量而生。“自然”既没有外在的力量，也没有内在的力量；既没有外在的强迫，也没有内在的压力，所以是“天然”。

因此之故，我们才能明白，在老子的思想系统中，“自然”是一个不同于“自见”“自是”“自伐”“自矜”的概念。

自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。（《老子》第二十四章）

不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。（《老子》第二十二章）

“自见”“自是”“自伐”“自矜”，虽然也是“自”，但其“自”是有意的，是由于内在力量而如此，因“我”而如此。“自见”“自是”“自伐”“自矜”，不同于“自然”，更重要的是：“然”是“非为”，而“见”“是”“伐”“矜”是“为”；“然”是顺向的，是无为、无意，而“见”“是”“伐”“矜”是逆向的，是有意、强为。“自然”是“天然”如此，“自见”“自是”“自伐”“自矜”，是强“为”而如此。

过去讲“自然”，只强调其没有外在力量的一面，没有注意到还有排除内在力量的一面。蒋锡昌说：“古书关于‘自然’一词，约有二义：一为‘自成’，此为常语；一为‘自是’，此为特语……《老子》所谓‘自然’，皆指‘自成’而言。”^①“自然”非是“自是”，亦非“自成”。老子明确反对“自是”，而“自见”“自伐”“自矜”亦是“自成”。刘笑敢说：“自然并不排斥外力，不排斥可以从容接受的外在影响，而只是排斥外在的强力或直接的干涉。这一点对于理解自然的概念和无为的意含是非常重要的。这样说来，自然的自己如此的意思并不是绝对的，并不是完全不承认外力的存在和作用，而是排斥直接的强制性的外力作用。简单地说，自然强调生存个体或行动主体的存在与发展的动因的内在性，与此同时，必然地要强调外在作用和影响的间接性。”^②此说非是。“自然”的关键，正是要排除内外的动因，不只是外部的动因，还有内部的动因。

郭象讲“自生”非“我生”，“自”不同于“我”。又讲“自然”即是“自己而然”，“自己而然”不是“自己而是”。“自己而然”是顺向的，是无意、无愿、无求的，是无内在力量的；“自己而是”是逆向的，是有意、有愿、有求的，是有内在力量的。老子讲“自然”不同于“自见”“自是”“自伐”“自矜”，正是强调“自然”是无内在力量的。老子讲“无为”，也是强调“自然”这一无内在力量、无内在意愿的性质。老子提出“自然”，甚至可以说，其重点不是排除外在力量一面，恰恰是为了排除内在力量、内在意愿一面。

对于“自然”一语的使用，对于“自然”之义的把握，老子与庄子是一致的，但其思想倾向则有所不同。老子思想的主体是社会政治论，庄子思想的主体是人生论。老子讲道，是要为他的社会政治论寻求一个根基；庄子讲道，是要为他的人生论寻求一个根基。老子讲“自然”，是为了明道。在老子哲学中，“自然”是从属于“道”的，“无为”是从属于“自然”的。“道”是第一层次的，“自然”是第二层次的，“无为”是第三层次的。老子要人通过“无为”而达到“自然”，通过“自然”而接近道。由“无为”而自然，由“自然”而与道同在，而归道、而守道，这是老子的思想逻辑。^③庄子讲“自然”，也是为了明道。但庄子讲道、讲“自然”，都是为了将道、将“自然”与人的生活状态联系起来，是要让人明白人的本然，明白本来的生活状态到底如何。

① 蒋锡昌：《老子校诂》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第14卷，北京：宗教文化出版社，2011年，第567页。

② 刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论》上卷，北京：中国社会科学出版社，2006年，第210—211页。

③ 详见罗安宪：《论老子哲学中的“自然”》，《学术月刊》，2016年第10期，第36—43页。

二、社会状态与精神状态的“自然”

人的最初的存在状态是一种什么样的存在？英国哲学家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588 - 1679）与洛克（John Locke, 1632 - 1704）都认为是一种“自然状态”。不过对于“自然状态”的描述，他们二人不甚相同。霍布斯认为在自然状态下，“在没有一个共同权力使大家慑服的时候，人们便处在所谓的战争状态之下。这种战争是每个人对每个人的战争”^①。洛克则认为，自然状态是一种自由而平等的状态，“那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志”^②。

庄子也认为人类最初的状态是一种“自然状态”。

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，泉淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知，而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。由是观之，世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也。道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。（《缮性》）

人类最初的状态是一个“自然”的状态。自然状态之为自然状态，是人的自然状态；人的自然状态，是人的精神的自然状态。自然状态下的人，其精神状态是一个“淡漠”的状态。“古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。”“淡漠”是就人的精神状态而言的。“淡漠”二字在《庄子》书中还有多次出现，都是讲人的精神状态。

游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。（《应帝王》）

夫好知之乱天下也！自三代以下者是已！舍夫种种之机而悦夫役役之佞；释夫恬淡无为而悦夫噉噉之意，噉噉已乱天下矣！（《胠篋》）

夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至也。（《天道》）

夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。（《天道》）

淡然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。（《刻意》）

夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平而道德之质也。故曰：圣人休休焉则平易矣。平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。（《刻意》）

虚无恬淡，乃合天德。（《刻意》）

无所于忤，虚之至也；不与物交，淡之至也；无所于逆，粹之至也。（《刻意》）

纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。（《刻意》）

君子之交淡若水，小人之交甘若醴。君子淡以亲，小人甘以绝，彼无故以合者，则无故以离。（《山木》）^③

“淡漠”的精神状态，是自然状态下人的精神状态，是人原始、原初的精神状态，也是人最高的精神状态。淡漠是道德的体现，是“天地之道”，是“圣人之德”。“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至也。”（《天道》）“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。”（《天道》）“淡然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。”（《刻意》）道本来是自然的，人遵从“天地之道”，即是“游

① [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，2009年，第94—95页。

② [英] 洛克：《政府论》下篇，北京：商务印书馆，1996年，第5页。

③ 本文引文的黑体部分，为作者所加。

心于淡，合气于漠”，是“顺物自然而无容私”。“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私”，即是“圣人之德”。所以，在庄子看来：

至德之世，不尚贤，不使能。上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。（《天地》）

“至德之世”，是最好的社会状态。当然，这种最好的社会状态，不是存在于人类的未来，而是存在于人类的过去。统治者“不尚贤”，老百姓“不使能”；统治者“如标枝”，老百姓“如野鹿”。这就是《老子》第十七章所说的“太上，下知有之”。老百姓只知有统治者，而统治者不是旗帜、灯塔、舵手，只是一个“标枝”、一个死树干，他不过问、不干预百姓的事务，所以民众如野鹿一般，自然而又自在地活动、生存。因此，“百姓皆谓我自然”。在这样一种自然状态，人们的行为都很端正，却不知道什么是“义”；人与人之间相亲相爱，却不知道什么是“仁”；每个人对他人都很实在，却不知道什么是“忠”；每个人的行为都很正当，却不知道什么是“信”。这样的时代和这样的状态是一个“阴阳和静，鬼神不扰”的时代和状态。在这样的时代和状态，“四时得节，万物不伤，群生不夭”。万事万物都不曾受到任何伤害，所有的生类都能得其天年。人虽有知，但却无所用之，这是一个所谓“至一”的时代和状态，是“自然”而无为的时代和状态。“当是时也，莫之为而常自然。”郭象解释说：“任其自然而已”。“物皆自然，故至一也。”^①成玄英解释说：“莫之为而自为，无为也；不知所以然而然，自然也。故当是时也，人怀无为之德，物含自然之道焉。”^②物守其本然之道，是为自然；人守其无为之德，亦是自然。

“人虽有知，无所用之，此之谓至一。”知的最高境界不是“知”的最高使用，而是“知”的不使用。《老子》第七十一章说：“知不知，上；不知知，病。”^③吕惠卿曰：“道之为体，不知而能知者也。知其不知，而以不知知之，知之至者也，故曰知不知，上。虽知其不知，而以知知之，则其心庸讷而宁乎？故曰不知知，病。”^④知“不知”之知，进而不用“知”，这才是“知”的最高境界。

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。（《齐物论》）

“知”的最高境界是“以为未始有物”，是目中无物、不用心、不用知；“其次以为有物矣，而未始有封也”，“封”是界限、区分、差别。“未始有封”，是对物不作区分，不作辨别；“其次以为有封焉，而未始有是非也”。“未始有是非”，是不对事物作是非然否的区别与判断。

人类最初的状态是一“莫之为而常自然”的状态，是“人虽有知”，而“无所用之”的“至一”的状态，是人的精神“淡漠”的状态。“逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。”及燧人氏、伏羲氏为天下，德始下衰，其标志是“顺而不一”。成玄英曰：“燧人始变生为熟，伏羲则服牛乘马……浇淳朴之心，散无为之道。德衰而始为天下，此之谓乎！是顺黎庶之心，而不能混同至一也。”^⑤林希逸曰：“知有理之可顺，则其纯一者已离矣，故曰‘顺而不一’。”^⑥“不一”是有了区分、辨别、用知的心，而不再“至一”如如。“德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。”神农、黄帝之时，德又下衰，其标志是“安而不顺”。成玄英曰：“神农有共工之伐，黄帝致蚩尤之战，

① 参见[清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，前揭书，第551页。

② 参见[清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，前揭书，第551页。

③ 人们一般将“知不知，上；不知知，病。”解释为：知道自己不知道，这是高明的；不知道自己不知道，这是有问题的。这种解释未解其中真意。因为虽然“知道自己不知道”比“不知道自己不知道”要高明，但“知道自己不知道”本身并没有什么高明之处。不留意于知，不留意于知，以不知为知而不用知，才是真正高明的。

④ [宋]吕惠卿：《道德真经传》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第2卷，北京：宗教文化出版社，2011年，第687页。

⑤ 参见[清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，前揭书，第551页。

⑥ [宋]林希逸著、周启成校注：《庄子内篇齐物论校注》，北京：中华书局，1997年，第254页。

袄气不息，兵革屡兴。是以诛暴去残，吊民问罪，苟且欲安于天下，未能大顺于群生者也。”^①“安而不顺”，是为安邦治国而不顺应民众自然纯朴之心。“德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，泉淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。”唐尧、虞舜之时，德又下衰，兴治国化民之术，背离自然之性，以文博为饰。成玄英曰：“离虚通之道，舍淳和之德，然后去自然之性，从分别之心。”^②自此，“民始惑乱”。

老子提倡无为而治，庄子进而连“治”亦反对，反对治国化民。在庄子看来：

闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉。非德也；非德也而可长久者，天下无之。（《在宥》）

“闻在宥天下，不闻治天下。”“在”是自在，“宥”是宽恕。之所以提倡“在”，是因为担心天下之人“淫其性”；之所以提倡“宥”，是因为担心天下之人“迁其德”。尧治天下，天下之人“欣欣焉”而“不恬”，即不淡漠；桀治天下，天下之人“瘁瘁焉”而“不愉”，即不欢娱。尧与桀，其所为相反，而其使人背离自然恬淡的本性，却是一样的。所以，当有人提出如何治天下的时候，庄子一般是反对的。

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜墉之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”又复问，无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《应帝王》）

在庄子看来，“顺物自然”，以淡漠的情怀和心态对待一切，天下自然安宁。“古之治道者，以恬养知。生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”（《缮性》）治道的根本其实不是治，而是“养”，是养护，“以恬养知”，“以知养恬”。

“知”的使命与作为恰恰是不作为，是养护、维护原始的自然而恬淡的本性。

黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之上，故往见之，曰：“我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天下之精，以佐五谷，以养民人。吾又欲官阴阳以遂群生，为之奈何？”广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官也，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣，而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道！”（《在宥》）

黄帝为天子，向广成子请教“至道之精”，广成子认为黄帝不足以语至道。因为至道的根本是自然，而黄帝之所作所为，却有背于自然。

意而子见许由，许由曰：“尧何以资汝？”意而子曰：“尧谓我：汝必躬服仁义而明言是非。”许由曰：“而奚来为轶？夫尧既已黥汝以仁义，而剿汝以是非矣。汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”（《大宗师》）

“黥汝以仁义”，“剿汝以是非”。教人以“仁义”、“是非”，是要教人知善、为善，而仁义、是非之观念一旦形成，就像人的脸上刻了字，人的鼻子被割掉一样，再也不能回到之前的状态，也不能回到原来自然、纯朴的状态。“缮性于俗学，以求复其初；滑欲于俗思，以求致其明；谓之蔽蒙之民。”（《缮性》）企图通过学习与修为，以回复到原始的状态，那更是不可能的，求知、求学，只会使人离原始状态愈来愈远。吕惠卿曰：“缮性于俗，其患常在益生而失其初，而又俗学以求复之，则滋远矣；滑欲于俗，其患常在趣舍，以杂其明，而又思以求致之，则滋昏矣。”^③人本来是自然、是

① 参见[清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，前揭书，第552页。

② 参见[清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，前揭书，第553页。

③ [宋]吕惠卿：《庄子义集校》，北京：中华书局，2009年，第310页。

明，通过学习而求自然、而求明，只能是愈发不自然、愈发不明。

三、情感状态的“自然”

“自然”不仅是一种存在状态，一种精神状态，也是一种情感状态。

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”（《德充符》）

作为一种情感状态的“自然”，表面看来即是“无情”。但此“无情”不是无一切情，而是无“物之情”。“人之有所不得與，皆物之情也。”（《大宗师》）“物之情”即是对于外在之物所具有的依恋、依赖之情。庄子曰：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”“不以好恶内伤其身”，是不受外在事物的干扰，而仍继续保持情感之自然。

夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平而道德之质也。故曰：圣人休休焉则平易矣。平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。故曰：圣人之生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。不为福先，不为祸始。感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，遁天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋。光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。故曰：悲乐者，德之邪也；喜怒者，道之过也；好恶者，德之失也。故心不忧乐，德之至也；一而不变，静之至也；无所于忤，虚之至也；不与物交，淡之至也；无所于逆，粹之至也。故曰：形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭。水之性，不杂则清，莫动则平；郁闭而不流，亦不能清；天德之象也。故曰：纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。（《刻意》）

“恬淡寂寞，虚无无为”，是道德的本然状态，是人精神的本然状态，也是自然的状态。能保守这样本然而自然的状态，“忧患不能入，邪气不能袭”。由此而“德全”，而“神不亏”；由此，“虚无恬淡，乃合天德”。破坏虚无恬淡的本然而自然的状态，一定是有问题的。所以，“悲乐者，德之邪也；喜怒者，道之过也；好恶者，德之失也。”庄子还曾说：

且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困悒中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。（《天地》）

过度的情感、夸张的情感，是不自然的情感，同时也是有害的情感，是要屏除的情感。自然的情感一方面是不夸饰的情感，是自然流露的情感，同是也是真实的情感。

孔子愀然曰：“请问何谓真？”客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀，强怒者，虽严不威，强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主。功成之美，无一其迹矣；事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉，子之蚤湛于伪而晚闻大道也！”（《渔父》）

真情感是内在心理的真实感受，也是其不加造作的自然感受。强与真，一是勉强，一是真实；一是造作，一是自然。林希逸曰：“不精不诚，不能动人，即‘至诚感神’之意也。强哭、强怒、强亲、真悲、真怒、真亲，此六名甚精切。真在内者，神动于外，言有诸中，必形诸外，神动者，精神

感动于外也……真者，天命自然之理也。”^①真是真实无伪，是不待造作而发。“礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。”真者，无伪、无为，故其天然、自然，“圣人法天贵真”，正因其“自然”。

四、余 论

《庄子》一书，“自然”一词共8见，就存在与状态而言共4见，已如前所述。其余4见，大体非实意用法，而是虚意用法，其意大体为“顺其然而已”“顺其自然而已”。

夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，应之以自然。然后调理四时，太和万物。（《天运》）

形充空虚，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。吾又奏之以无怠之声，调之以自然之命。故若混逐丛生，林乐而无形，布挥而不曳，幽昏而无声。（《天运》）

知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。昔者尧、舜让而帝，之、咍让而绝；汤、武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。（《秋水》）

孔子曰：“夫子德配天地，而犹假至言以修心。古之君子，孰能脱焉！”老聃曰：“不然。夫水之于沟也，无为而才自然矣；至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！”（《田子方》）

“应之以自然”，“调之以自然之命”，其意均是“自然而然”的意思，“尧、桀之自然而相非”，有因时而顺势的意思，“无为而才自然”，是不勉强的意思。这些都只是“自然”一词的实际使用，并不具有特殊的意义。

庄子关于“自然”之论，是与他的的人生论紧密联系在一起。庄子论“自然”，非是就自然而论自然，更非就自然事物而论自然，而是就人而论自然，是就人的存在而论自然。在庄子的哲学里，“自然”是一种状态，一种社会状态，一种人的存在状态，一种人的精神状态，也是一种情感状态。这种社会状态、人的精神状态、情感状态，不仅是一种原初状态，是不待造作的真实状态，也是一种真美状态。

（责任编辑 李 巍）

^① [宋] 林希逸著、周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，前掲书，第254页。

一篇罕见地高度评价滕文公的孟子学文献

——湛若水佚文《吊文公词》考释

杨海文

【摘要】明代岭南思想家湛若水1537年途经滕县写下的《吊文公词》，既是一篇被作者的各种文集失收的佚文，有其自不待言的文献学价值；又是一篇罕见地高度评价滕文公的孟子学文献，在人们几乎不把评价滕文公当作问题意识的孟子解释史中，饱含耐人寻味的思想史价值。

【关键词】湛若水；滕文公；《吊文公词》；孟子学文献；孟子解释史

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0130-04

作者简介：杨海文，湖南长沙人，哲学博士，（广州510275）中山大学哲学系教授，（邹城273500）中国孟子研究院泰山学者。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国孟学史”（11&ZD083）

2016年10月下旬至11月上旬，笔者在孟子故里邹城面向社会大众解读《孟子·滕文公篇》。期间，承蒙孟子研究专家刘培桂、殷延禄先生引领，曾到滕州（旧称滕县）姜屯镇拜谒滕国故城文王古台，并收到当地文化学者何锡涛惠赠的《滕国风物》一书。近日探寻滕文公在孟子解释史中的影响问题，倍感资料奇缺。《滕国风物》所录明代岭南思想家湛若水（1466—1560）的《吊文公词并序》^①（特殊情形之外，以下统称《吊文公词》），是非常重要的史料。^②依据惯例，《吊文公词》最有可能的文献来源是滕县地方志。

登录中山大学图书馆网页，得知《日本藏中国罕见地方志丛刊》收有据日本尊经阁文库藏明万历十三年（1585）刻本影印的《[万历]滕县志》。经检阅，《[万历]滕县志》卷4《祠祀志》“滕文公祠”条载有双行小字竖排的湛若水此文。现加标点符号，过录如下：

明尚书湛若水《吊文公词》自序曰：昔吾友丹山赵地曹善鸣过滕县，慨滕文公故国旧迹无有存者，志兴废而未能以书，请予表之。越二年，嘉靖丁酉春，予考绩之北，过其境，问其墓则曰志失其传，问其祠则曰图构未遑，为之徘徊叹息久之。伟文公之志，闵其不就，遂作词吊之。适督学王君道思巡历于此，并以告之，庶其作兴焉。词曰：当战国之末裔，风靡靡而波荡。千乘而君，万乘而王，仁义为迂，功利为长，天德亡而王道丧矣。有滕国文公者，以叢尔之壤、挺然之身，独当仁而不让。闻性善之指，庶几乎天德可弘；学校、井田之制，庶几乎王道可兴；一时闻风者，莫不悦服而愿为之氓，庶几乎王业可成。然而未能以遂然者，其天命之凝耶？人将恶其厉己而害其能耶？抑行之未至于高大光明耶？将时势之未易以乘与？知孟氏王佐之才，而不能举国听焉，何也？然事虽不就，千百年

^① 参见何锡涛编著：《滕国风物》，香港：天马出版有限公司，2012年，第172页。

^② 因何著未注明文献来源，遂向湛若水研究专家、深圳大学教授黎业明请教。以下是其2018年3月22日上午的微信回复：“我查了一下，湛若水的这首诗没有收入《泉翁大全集》及《甘泉先生续编大全》等诗文集，可能是集外佚文。”

之下，凛乎若生，真千古旷世之豪杰，万古王者之师承也已。余入斯境，履地怀贤。战国之君，惟公一人！独彷徨而咨访，慨墓祠之不存，安得不动千古之太息而为之潸然！^①

《滕县志》代有修葺。笔者见到的版本有二：一是前述的8卷本《[万历]滕县志》。它是现存最早的《滕县志》，亦是古代县志的上乘之作，我们据此过录《吊文公词》。二是1717年成书的10卷本《滕县志（康熙五十六年）》，原版现藏上海图书馆。^②

两版对勘，仅有细微差异。其一，康熙版将《吊文公词》单列成条，题作《吊文公词（并序）》，署名“明尚书湛若水（甘泉）”，置于《滕县志（康熙五十六年）》卷9《艺文》^③。其二，康熙版不同于万历版的文字有四处：“慨滕文公故国旧迹无有存者”之“滕”，康熙版无此字；“庶几乎天德可弘”之“弘”，康熙版作“宏”；“将时势之未易以乘与”之“与”，康熙版作“坎”；“千百年之下”之“年”，康熙版作“世”。

所谓“越二年，嘉靖丁酉春，予考绩之北，过其境……”，表明湛若水因北上考绩之故，曾于嘉靖十六年丁酉（1537）途经滕县，并写下《吊文公词》。查黎业明撰著的《湛若水年谱》，湛若水写有《谒孟子祠文》，其小序云：“维嘉靖丁酉三月旦，南京吏部尚书湛若水将赴上都，经过趋谒于先师邹国亚圣孟夫子庙庭之下。”^④黎著“嘉靖十六年丁酉（1537），七十二岁”条记述传主这次鲁南乃至山东之行，仅此一则。这说明《吊文公词》有必要引起湛若水研究者的关注：一是充传主行状之实，二是补《泉翁大全集》《甘泉先生续编大全》之缺。但是，《吊文公词》何以失收，不必做过深的揣测。盖因佚文本是常见之事，所谓全集极少是名副其实的。据悉上海古籍出版社近期拟出版由广东学者点校的《湛若水全集》，《吊文公词》的文献学价值是自不待言的。

《吊文公词》既有填补湛若水研究资料之空白的文献学价值，更因其罕见地高度评价滕文公而饱含思想史价值。众所周知，滕文公是《孟子》中的主要人物之一。另一个习焉不察的事实是：从孟子解释史的角度看，人们对于滕文公的恶评、嘉奖并不多见，滕文公成了可有可无、名存实亡的过客。滕文公真的不重要吗？历史学家班固（32—92）编制《汉书·古今人表》，梁惠王、齐宣王位列第六等（中下），而滕文公位列第三等（上下智人）^⑤。笔者读《孟子》，无数次深切地感到：如果不是滕文公，孟子的思想主张与淑世情怀，在其有生之年，恐怕连一次实践的机会都未必会有；正因有了滕文公，孟子的王道理念与仁政理想，在其有生之年，得以成就一次真正的政治伦理实践^⑥。寡闻所及，湛若水以“战国之君，惟公一人”与赵佑（1727—1800）以“周末第一有志向善之贤君”^⑦相赠滕文公，虽有夸大其词之嫌，却是班固千年难遇的真知音。

接受面相对广泛的孟子解释史能够朗现思想史价值，接受面较为狭小的地方文化史同样可以显豁

① [明]杨承父修、[明]王元宾纂：《[万历]滕县志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，北京：书目文献出版社，1992年，第63页上栏。按，此书与《[万历]罗山县志》《[康熙]罗山县志》《[万历]汝州志》《[崇禎]郟城县志》合为一册。

② 何锡涛先生微信传了涉案内容的照片，特此致谢！

③ 参见[清]黄浚监修，[清]陈际昌、王特先等编修：《滕县志（康熙五十六年）》卷9《艺文》，第16—18页。按，此书系非正式出版物。

④ 参见黎业明：《湛若水年谱》，上海：上海古籍出版社，2009年，第225页。按，《谒孟子祠文》写于邹城，但未被刘培桂的两部文献汇编收录（参见刘培桂编：《孟子林庙历代题咏集》，济南：齐鲁书社，2001年；刘培桂编著：《孟子林庙历代石刻集》，济南：齐鲁书社，2005年）。截止2018年3月28日晚，登录CNKI中国知网——中国学术期刊网络出版总库，以篇名“湛若水（湛甘泉）”+主题“孟子”或“滕文公”检索，均无相关论文显示。由此可见，湛若水与孟子关系之研究亟待得到学术界重视。

⑤ 参见[东汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第3册，北京：中华书局，1962年，第942、944、948页。

⑥ 参见杨海文：《一个义仕派知识分子的淑世情怀》，《社会科学论坛》学术评论卷2007年第4期，第145—146页；杨海文：《浩然正气——孟子》，南昌：江西教育出版社，2008年，第26页；杨海文：《我善养吾浩然之气——孟子的世界》，济南：齐鲁书社，2017年，第30—31页。

⑦ 参见[清]赵佑：《四书温故录·孟子二》“滕文公”条，《续修四库全书》第166册，上海：上海古籍出版社，2002年，第585页下栏。

思想史价值。孟子解释史不重视滕文公，滕县的地方文化史是例外吗？尽管《吊文公词》从一个侧面给出了答案，但为了更全面地了解这一问题，现将《[万历]滕县志》“滕文公祠”条的全文分成三段，并过录如下（“……”代表《吊文公词》，括弧内的文字原为双行小字竖排）：

本性善书院，建始元延祐间，用御史任居敬言，改筑列于学宫。元末，毁于兵，而比丘尼因改筑为庵以居之。国朝成化知县马文盛始复为书院。前殿三楹祀孟子，乐正子、万章配。后更为殿三楹以祀文公，然友、毕战配；两庑各三楹，左祀名宦奚仲、知州薛原义、知县罗斐、县丞顾俊、归需、教谕项堙，右祀乡贤叔孙通、李洞、陆弘、李稷、寒朗、杜琬、曹褒、王嘉宾、李元。其后，前殿与两庑俱圯，而孟子亦废不祠；于后殿为三坛共宇，中祀文公，而左、右祀名宦、乡贤，岁随春秋上丁祭先师毕乃祭，祭用帛一，爵三，铜二，簋、簠各一，籩、豆各六。旧门在庑门内西向其后。万历三年知县杜济时更为二门、大门，各三间丹其壁，则直为文公祠，而书院之名废。

（……训导丁鸣春谒祠诗云：“扰扰群雄事战争，独谈仁义不谈兵。凭凌齐楚今何在，赢得长存善国名。”右一。“为尧为舜性中天，一见闻之即了然。制定三年成孝道，不虚亚圣此真传。”右二。“阡陌开来逐利先，谁能善国重民天。卓然远识惟公在，慕^①古殷勤问井田。”右三。“堂堂祠宇傍宫墙，对越荣瞻俎豆光。学校井田垂世范，千年遗爱并甘棠。”右四。)

余按：书院之设，本以祠孟子而教邑子弟。后增祠文公，而乃附名宦、乡贤于中寝，失其书院之义矣。其后废孟子，专祀文公。文公俨然南面殿上，而名宦、乡贤列两庑，与文公非有君臣之义、师生之分者也。后两庑废，而升名宦、乡贤于文公共宇三坛，并南面似矣。然奚仲始封于薛者，事禹，始造车利用，万世赖之，亦一作者之圣。在文公所当严事，乃犹称车服大夫，为其车服耶？滕不得独祀于名宦，为其封于薛故，奈何贬其侯爵，拙于文公之下？是使文公之灵不妥，而奚公为不享也。至于仲虺，则奚仲之后，为薛人。以其嗣封于薛，当与奚仲并列名宦；以其相汤之故，犹当首乡贤。奈之何弃而不祀？愚意名宦、乡贤当列戟门外东西向，使得从先师以为荣，而奚仲、仲虺、文公共为一祠，别祀之，似于礼为宜。姑记于此，俟议礼者采之。^②

以上引文的第一段文字叙述了滕文公祠的由来。滕文公祠的所在地，最先是元代延祐年间（1314—1320）始建的性善书院（以下称作孟子书院）。四五十年后，书院毁于元末兵燹。原址后来改建成尼姑庵，达数十年之久。明代成化年间（1465—1487），书院得以恢复。所谓“后更为殿三楹以祀文公”以及“其后，前殿与两庑俱圯，而孟子亦废不祠”，据《吊文公词》说的“问其墓则曰志失其传，问其祠则曰图构未遑”，必然是1537年后的事。创建滕文公祠的具体时间已难确考，但《吊文公词》所起的作用不可低估，甚至是至关重要的。令湛若水始料未及的是，万历三年（1575）“直为文公祠，而书院之名废”，孟子书院被滕文公祠彻底取代。

以上引文的第三段文字反思了滕文公祠的做法。《[万历]滕县志》卷1题下标识“邑人王元宾撰次”^③；其他各卷虽无这一标识，只是循例承前省略。所谓“余按”，即是该书实际作者王元宾（生卒年不详）的思考：其一，把滕文公祠建在书院之内，最终又取而代之，架空了书院的教化功能；其二，列于两庑的名宦、乡贤，与滕文公既无君臣之义、又无师生之分，有失祭祀之体统。王元宾主张另建一祠祭祀滕文公等人，言外之意是恢复专祀孟子的书院。从1575年“直为文公祠”到1585年《[万历]滕县志》成书的短短十年之间，就有王元宾这类地方贤达反思滕文公祠的做法，并把它写进县志，这是发人深省的。

孟子书院→孟子书院、滕文公祠并存→滕文公祠，此乃《[万历]滕县志》“滕文公祠”条勾勒的基本史实。兴建滕文公祠是湛若水路过滕县发出的倡议。如果没有身临其境，他会写下《吊文公

① 引者按：原文误作“墓”。

② [明]杨承父修、[明]王元宾纂：《[万历]滕县志》，前揭书，第62页下栏—第63页下栏。

③ 参见[明]杨承父修、[明]王元宾纂：《[万历]滕县志》，前揭书，第5页上栏。

词》，并在尊孟的大前提之下高度评价滕文公吗？《吊文公词》的理论预设是孟子、滕文公并尊的双重主体性，那么，滕县地方官员“直为文公祠”的单一主体性是否会面临侮辱圣贤、非圣无法的指责呢？教导丁鸣春（生卒年不详）的四首诗达不到这一认知高度，但王元宾的“余按”何尝不是含沙射影之论？说到底，滕文公是否值得高度评价，又如何在与孟子的张力之间做出相应评价，正是《[万历]滕县志》“滕文公祠”条从地方文化史角度释放出的思想史价值。

但是，地方文化史的“滕县经验”显然没有对孟子解释史的“滕文公问题”产生多大影响。姑且不论其他地方并不祭祀滕文公，即使他们祭祀类似滕文公者，也很难注意到滕县地方官员与贤达富有思想史价值的做法与反思，更不可能从其相互博弈那里获取应有的启迪。最物质的原因是：任何地方志都是地方性的，印数少，传播范围小，外人一般看不到。最时代的原因是：人们解读孟子，几乎不把是否要评价以及如何评价滕文公当作自身必需的问题意识。换句话说，尽管《吊文公词》是一篇高度评价滕文公的孟子学文献，可谓殊为难得、弥足珍贵，但它只是栖身于一版接一版的滕县地方志，耐心地等待着“不在沉默中死亡，就在沉默中爆发”的历史机遇。

行文至此，需要重提《吊文公词》之为佚文是如何确定的。第一，“四库系列丛书”收有湛若水的十部著作（去除重复者，实为七部），另有校订、注释陈白沙（1428—1500）的两部著作^①。其中，与本文相关的著作仅有32卷本的《湛甘泉先生文集》^②。经检阅，该书无《吊文公词》一文。第二，《泉翁大全集》《甘泉先生续编大全》是现存收录湛若水作品最全的两部著作，台湾2017年12月已出版点校本^③。因中山大学图书馆暂未馆藏，笔者据数据库下载的word文档检测，亦无《吊文公词》一文。^④

（责任编辑 李 巍）

① 参见复旦大学图书馆古籍部编：《四库系列丛书目录·索引》，上海：上海古籍出版社，2007年，第881页右栏—第882页左栏。

② 参见[明]湛若水：《湛甘泉先生文集》，《四库全书存目丛书》集部第56—57册，济南：齐鲁书社，1997年。按，又参见[明]湛若水：《湛甘泉先生文集》（全5册），桂林：广西师范大学出版社，2014年。两者实为同一书。

③ 参见[明]湛若水著，锺彩钧、游腾达点校：《泉翁大全集》（全4册），台北：“中央”研究院中国文哲研究所，2017年；[明]湛若水著，锺彩钧、游腾达点校：《甘泉先生续编大全》（全2册），台北：“中央”研究院中国文哲研究所，2017年。

④ 特别感谢黎业明教授给予本文的提示与帮助，但考证费力不讨好，说有容易说无难，因而战战兢兢，期盼方家不吝指教。

公孙龙子《名实论》新论

——以“物”概念为线索

刘体胜

【摘要】《名实论》中，公孙龙以“物”和“实”为阐述其思想的初始概念，强调对“具体可感之物的实”的认知和推断必须满足“位其所位”的要求。这一“名实论”和庄子、荀子及墨家学派的皆有不同，具有非常独特的哲学意蕴。

【关键词】《名实论》；物；实；位

中图分类号：B225.4 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0134-05

作者简介：刘体胜，安徽六安人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院讲师。

公孙龙是先秦名家的代表人物，《名实论》是表述其正名思想的纲领性文献。但以往对此篇的研究，并未注意到对“物”概念的界定是解读文本的关键。故笔者不揣谫陋，力图在前贤研究基础上，以“物”概念为线索，对此篇作新的考释。

一、关于先秦语境中的“物”

关于《公孙龙子》中名词性“物”的意义，不少研究者把它解释为“事物”，意指“所有存在之物”。但这个界定是模糊而不准确的，容易引起误解，有必要进一步厘清。实际上，在《公孙龙子》文本和先秦语境中，只有凭借感官而可直接感知的具体事物，才可被称为“物”。《名实论》的开篇就开门见山说：“天地与其所产焉，物也。”因天地都是人可直接感知到的，所以由天地而产生的事物，当然不可能是抽象或不可观感的。公孙龙关于“物”的这一内涵界定，亦可在其《指物论》篇中得到验证：意义为“指而谓之”的“指”，其对象必须是可感观的具体之物，否则主体无法做出和完成“指”的行为活动。所以，他在此篇明确说：“天下无物，谁径谓指？”《墨经》亦云：“所知而弗能指，说在春也，逃臣，狗犬，遗者。”与公孙龙相类，墨子认为人们知道何谓春、逃臣、狗犬、遗者，但在实际具体情境中，主体并不能当下指示出这些名称所对应的对象，因为它们是抽象性的或不在场的。^①

名词性“物”的这一内涵界定，在先秦语境中可找到诸多例证。如《老子》第51章云：“道生之，德畜之，物形之，势成之。”万事万物皆由“道”而生，由“德”而畜，并因“物”而“形”。王弼注曰：“何因而形？物也……唯因也，故能无物而不形。”^②《管子·心术上》云“物固有形”，

^① 详见刘体胜：《公孙龙〈指物论〉篇思解》，《学术研究》2011年第7期，第47—49页。

^② 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第70页。

《荀子·解蔽》亦曰“万物莫形而不见”。这说明在先秦语境中，“形”是“物”的一个基本内涵规定，从而决定着“物”的具体可感知性。可见，先秦语境中，名词性“物”的一个基本意义是具体可感之物。因而，被今人归于“物”名义下的那些“不可感知的”事物甚至“抽象的”本体，实际上都不在先秦语境中“物”的外延范围之内。

关于名词性“物”概念的这一内涵界定，目前有学者业已明确揭橥^①，学界争议不大。较为麻烦并引起古今《公孙龙子》研究者争论的，乃是动词性“物”概念的意义。究其原因，“物”作为动词的用法在《公孙龙子》中仅见于《名实论》“物以物其所物而不过焉，实也”一句。要确定其中动词性的“物”概念的意义，必先检讨先秦文本中“物”作动词的相关句例和用法。较早循此诠释理路进行研讨，并取得一定成果的是谭戒甫^②，其诠释理路虽有开拓性，但未能揭示动词性的“物”的准确内涵及其与名词性的“物”概念的关联。

关于动词性“物”的用法和意义，首先要看《左传·昭公二十九年》中蔡墨所说的一段文辞，其意甚是显豁明确，兹援引如下：

夫物物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之，失官不食。官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃坻伏，郁湮不育。故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。龙，水物也，水官弃矣，故龙不生得。不然，《周易》有之，在《乾》之《姤》曰：潜龙勿用；其《同人》曰：见龙在田；其《大有》曰：飞龙在天；其《夬》曰：亢龙有悔；其《坤》曰：见群龙无首，吉；《坤》之《剥》曰：龙战于野。若不朝夕见，谁能物之？

这段文辞的大意是：每一个事物都有与其相应的五行之官，二者关系非常密切；只有水官能修其德而宿其业，龙才为其时之人所朝夕习见和生得，其例证是反映其时水官“宿其业”之盛况的《周易》有许多对龙的描写：龙能潜游、爬行、飞翔，可在渊、在田、在天，其可群亦可战，或谦或亢；据此进而正确地推断出潜龙勿用、利见大人、亢龙有悔、龙战于野等情形。据此可断：**主体对某具体可感之物进行正确地观察、认知和推断，这就是动词性的“物”的意义。**以谭戒甫先生所举的“物地”、“物马”之例去检验此概念界定，亦颇为吻合：草人之官掌管着改良土壤的专业方法，肩负着根据土地状况而因地制宜地决定种植何种作物的职责，草人要称职无疑需要一个前提条件——“物地”，即他能正确地观察、认知和推断这一土地的情况；同样，校人的“物马”亦类此。又如，《仪礼·既夕礼》中“冢人物土”之“物土”类乎上述的“物地”和“物马”。

这个动词性“物”的用法及意义，除上述这四则例证材料外，《荀子》《庄子》亦可见。《荀子·天论》云：“思物而物之，孰与理物而勿失之也？”这句话描述了一个常见的认识现象：主体在竭力思考某物以求能正确地观察、认识和推断它（“物之”）时，结果常不能如其所愿，所以“孰能理物而勿失之也”？在荀子看来，主体要想正确地观察、认识和推断某事物，需要一个前提条件：“精于物”。故《解蔽》提出“精于物者以物物”的命题：只有精通于某物者，才能正确地观察、认知和推断此物的种种情况。这就是荀子的“物物”观。而《庄子·在宥》篇则明确提出，“有大物者”不可囿于某一事物（包括自己）的立场而误以为自己能正确地观察、认知和评判这个世界。惟有“而不物”，即只有站在所有事物而不是某个（类）特定事物的角度去观察、认识和评判所处世界，才符合“以道观物”的要求，从而保证主体的观察、认识和推断是客观正确的。在此意义上，庄子说“而不物，故能物物”。准诸上述，《庄子》中动词性“物”的用法与《左传》《周礼》《荀子》是相同的，其意义是：**主体对某具体可感之物进行正确地观察、认知和推断。**

更进一步，据《墨经·小取》篇，这个意义的动词性的“物”概念，亦可转化为相应内涵的名

① 参见萧汉明：《道家与长江文化》，武汉：湖北教育出版社，2004年，第27页。

② 参见谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，北京：中华书局，1963年，第57页。

词性的“物”概念：

夫物，有以同而不率遂同。辞之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。

夫物，或乃是而然，或是而不然，或不是而然，^①或一周而一周，或一是而一非也。

白马，马也；乘白马，乘马也。骊马，马也；乘骊马，乘马也。获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。此乃是而然者也。

《小取》中的这个名词性的“物”，其意义与前文所讲的动词性的“物”的内涵是密切关联的，仅涉及到词性的变化而已。这个名词性的“物”的意义是：主体关于某具体可感之物的正确观察、认知和推断。申而言之，据上引《墨经·小取》篇材料观之，这个名词性的“物”包含着命题（如“白马，马也”）和推理（如“白马，马也；乘白马，乘马也”）这两个逻辑思维的基本形式，还涉及推理的类型、逻辑规则及要求等。如果上述所论不误，这个“物”概念对于中国名学的研究具有重大的意义：“物”这个中国名辩学的专有名词，至少包含着概念、命题和推理三重内容，而之前中国学界常用西方逻辑学的相关名词来解读名家思想理论，现在则有一个中国名学固有的专有名称来指称它，这就是“物”。

先秦语境中“物”的这两种用法及其意义一旦得到确证，则《名实论》中这个紧随“物”之后的“实”概念的意义就容易界定了。《说文》所谓“实，富也。从宀贯，贯为货物”，段注云“以货物充于屋下，是为实”^②。所以，“实”的本义有财物充实、富足的意思。从“实”这个本义又引申出作为名词性的“实”所包含的两个意涵：

第一，是具体可感之物的质料和性状。如，《管子·心术上》云：“物固有形，形固有名。此言（名）^③不得过实，实不得延名。”《庄子·天道》云：“有形有名。”可见，这里的“实”首先指的是这个具体可感之物的“形”。据此，谭戒甫先生主张，古人认为在具体事物的诸性状中以“形”最为重要，“形名家只认有物的‘形’”^④，故“形”与“名”对言；当然，重视“形”并不否认“实”还包括“貌象声色”（《庄子·达生》）、“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑”（《韩非子·解老》）等其他具体可感的性质。对此，《尹文子·大道上》明确说：“形而不名，未必失其方、圆、白、黑之实。”“方、圆、白、黑”都被纳入到“实”的范围。《大戴礼记·夏小正》中的“缙也者，其实也”一句，亦可证明。

第二，如果名词性的“物”的意义是“对某具体可感之物的正确观察、认知和推断”，那么构成这个“物”的相关具体的观念内容就是这个名词性的“物”之“实”。例如前文所引《墨子·小取》篇关于“物”的“乃是而然”的内容分析：“白马，马也；乘白马，乘马也。骊马，马也；乘骊马，乘马也。获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。此乃是而然者也。”这个作为命题推理之含义的“物”，其每个命题的具体构成内容就都是由对这些“实”的指称所构成。此外，“实”还可以作动词用，有“核实、察实”的意思。如《尚书·吕刑》云“阅实其罪”，这个“实”就作“核实、察实”讲。

二、解读《名实论》

由上述论述，可对今本《名实论》的重要文句疏解如下：

① “或不是而然”此五字旧脱，兹从胡适校增。参见沈有鼎：《墨经的逻辑学》，北京：中国社会科学出版社，1980年，第57页。

② [汉]许慎、[清]段玉裁：《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，2006年，第340页。

③ 据王念孙校补。详见黎翔凤、梁运华：《管子校注》，北京：中华书局，2006年，第775页。

④ 谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，前掲书，第57页。

1. 天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。

如前所述，公孙龙认为“物”的外延包括具体可感的“天地及其所产之物”。“物以物其所物而不过，实也”中第一个“物”字，明显是承接第一句“天地与其所产焉，物也”而言，故其含义很明确。第二个“物”字系动词，据前文可知其含义是：“主体对某具体可感之物进行正确地观察、认知和推断”。顺此理路，“所物”就是指这个主体观察、认知和推断的对象（亦在天地万物的范围内）。“不过”就是不过分的情况。“物以物其所物而不过，实也”的意思是：某物之所以能被正确地观察、认知和推断，即对认识主体表现为一个如其所是而不过分的对象，凭借的是“实”。如前所述，这个“实”的意义是：关于天地万物之质料、性状的正确性的认知内容，是主体能正确地观察、认知及推断某具体情境中的可感之物的前提。比如，主体要正确地认知和推断此物为“白马”，前提是其具有“白”“马”的观念，而且能正确地观察、认知和推断何谓“白”、何谓“马”以及二者的组合。

2. 实以实其所实【而】不旷焉，位也。出其所位，非位；位其所位焉，正也。

道藏本“所实”后原无“而”字，兹据前一句文例而补之。

“旷”，空缺、不及之义。第一个“实”的含义是承接上文“物”而来的：既然主体关于某具体可感之物的正确观察、认知和推断被称为“物”，那构成这个名词性“物”的具体内容就是“实”。如在《通变论》中“马”之“实”至少包括：有尾，而不能有角；而这个“实”，羊和牛都不满足，“羊牛有角，马无角；马有尾，羊牛无尾”。故公孙龙推断羊和牛的集合不能被称为“马”。前文所引《墨子·小取》关于“物”之“是而然”的内容分析，亦类此。此句的第二个“实”系动词，其含义是“核实、察实”。“实以实其所实（而）不旷焉，位也”的意思是：主体以其拥有的这些关于事物之质料、性状的正确认知观念，去核察它的认知对象而不会出现空缺不及的情形，凭借的是“位”。

“位”就是位置的意思，即如果主体要保证自己关于某具体可感之物的观察、认知和推断是正确的，就必须将这个关于认识对象之质料、性状的认知，正确地放到主体已有的“实”的观念系统中，从而使二者相吻合，这样就不会出现亏缺不足的情况。以《白马论》为例，假设主体现在认知的对象是一白马，要保证“这是白马”这一观察、认知和推断（即“物”）是正确的，首先要应用已有的“白”“马”等观念（即主观性的“实”）去说明这匹白马身上所具有的质料和性状（即客观性的“实”）是什么。如果观念与对象相吻合，即“位其所位焉，正也”或“不旷”，“这是白马”的判断就是正确的；反之，二者不吻合或相“旷”，这个判断就是错误的。

因此，“位”的概念在整个公孙龙哲学中至为重要^①，关乎主体观察、认知和推断的正确与否。申而言之，在公孙龙看来，判定主体观察、认知和推断的对错标准，既不在认知对象的身上，即客观之“实”是客观的，本无对错；也不完全在主体这里，即某特定时空下的主体（如人类）关于“实”的知识观念系统本身常是自洽的，亦无所谓对错之分；只有当某客观之“实”和主观之“实”相遇时，才会出现某主体观察、认知和推断的对错情形。公孙龙的这个“名实论”，和庄子、荀子及墨学皆不相同，具有非常独特的哲学意蕴。

3. 以其所正，正其所不正；【以其所不正】，疑其所正。其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也。

道藏本无“以其所不正”一句，兹据谭戒甫先生的校注增补之。

公孙龙认为，要以“正”来矫正“不正”的情况；反之，则要以“不正”来拟议其所“正”。由前文可知，公孙龙所谓“正”或“不正”的关键是：主体要保证自己关于某具体可感之物的观察、认知和推断是正确的，就必须将这个关于认识对象之质料、性状的认知和推断，正确地放到主体已有

^① 曾昭式：《基于“位”范畴的“白马非马”论》，《逻辑学研究》2015年第3期，第33—47页。

的“实”这个知识观念系统中的相应位置上，从而使二者相吻合，此即所谓“正其所实者，正其名也”之意。

4. 其名正，则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行。谓此而此不唯乎此，则此谓不行。其以当，不当也，不当而【当】，乱也。故彼彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼；此此当乎此，则唯乎此，其谓行此。其以当，而当也。以当而当，正也。故彼彼止于彼，此此止于此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，实谓也。知此之非【此】也，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。

“谓此而行不唯乎此”，据上句文例，此句中的“行”应为“此”字之误。道藏本“不当而”下并无“当”字，兹据谭戒甫先生的校注而增补之。

旧注：“唯，应辞也。”据上文可知，公孙龙主张“正其名”要通过“正其所实”而实现，具体的形式化评判标准是“其唯乎其彼此”。这类似《墨经·经说下》所说的“正名者彼此”。就此而言，公孙龙和墨派名家在正名的一些具体规则方面可能是相同的。公孙龙认为，主体在运用自己已有的关于具体事物之“实”的观念知识去观察、认知和推断一个对象时，会尝试着下一个判断，然后给出一个称谓“彼”或“此”。这个称谓“彼”或“此”是否合乎“彼”或“此”之“实”，是判定这个称谓“彼”或“此”正确与否的标准。所以，《名实论》提出“夫名，实谓也”的主张，强调的是事物名称的本质就是合乎“实”的称谓。

(责任编辑 李 巍)

论韩非对“治术”道德性的探寻

李国斌

【摘要】在整合先秦法思想的基础上，韩非尝试探寻并重建“法”的道德基础。在他看来，虽然治术层面的法令或律令是去道德化的，但“法”的道德性却根植于作为整体的人类生活的道德目标。因此，法治绝不单是一套技术化的操作方案，更蕴含了法家树立自身学说之正统性与合理性的价值诉求。

【关键词】韩非；法；道德；德性；心志

中图分类号：B226.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0139-07

作者简介：李国斌，云南大理人，哲学博士，（杭州 310029）浙江大学人文学院博士后。

以“申韩之法”代表去道德化的并且是极端功利主义的治理技术，是先秦法思想研究的通见。^①但作为法家集大成者的韩非对“法”之道德基础的探寻与重构，表明法治不仅是治理实践中用以计算成本效益的技术方案，法家对自身的期待也不仅限于“统治工具”的设计者和操作者（即“法术之士”），还有树立自身学说之正统性与合理性的价值诉求。而这，正是韩非思想中最具时代性与原创性的部分，其核心则是将对“法”的观察从“律令”转向“人”，尤其是人的“德性”。由此，“法”的道德向度就初步显露出来。当然，从韩非思想的复杂性看，他对“德性”的理解始终在道德性与非道德性之间摇摆。某种意义上，这恰恰呈现了韩非思考“法”之道德基础的曲折努力。

一、人性无善恶

韩非的哲学存在一个根本性的焦虑：将人从各式各样的伦理结构中解脱出来，并还原为他的自然性之后，人的生活境况陷入一种彻底的危机和绝望中。这种焦虑是整体性的，上至君主，下至臣民，无不面临因政治、社会和文化急剧变迁所造成的不确定性和幻灭感。焦虑的发生，是由剧烈社会变迁所导致的人的生活方式的转变。这一转变的核心，是人的定义从政治人演变为自然人；人与人之间的关系，从基于“德性”的伦理关系转变为基于“欲求”的自然关联。在韩非看来，自然人如何直面政治生活，是他所生活时代最重要的理论和现实问题，也是他对时代困境给出的答案。

韩非完全放弃依靠人性本身实现通往伦理生活共同体的可能性。在他看来，人性就是人的生性，本无所谓善恶，人的第一属性是他的“自然性”，主要体现在以下几个方面：第一，人是自然的。人性不是其它，就是人和物因生而获得的“德性”。早期观念和思想认为包括人在内的宇宙万物都是“天地合德”的结果，这是一种自然主义观念和态度，集中体现在“德者得也”（《管子·心术上》）的表述中。韩非基本延续了这种观念，并将其作为人性论的立足点。《解老》言：“德者，所以

^① 参见萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第216页；熊十力：《韩非子评论》，上海：上海书店出版社，2007年，第22页；[美]史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2008年，第468页；梁治平：《“法”辨》，《中国社会科学》1986年第4期；杨一凡主编：《日本学者中国法制史论著选（先秦秦汉卷）》，北京：中国社会科学出版社，2016年；李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第96—104页。

建生也。”人性就是其自然本性，不应该包含任何意义上的道德预设。第二，人的自然决定了人的平等。天的荡然公平，使人与人之间存在一种天然的平等关系，表现为法律面前人人平等。第三，人性都是自私的，体现为各式各样的“人情”。“人情”的“私人性”恰恰构成了“法治”之所以可能的基础。^①“凡治天下者，必因人情。”“夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。私者所以乱法也。”（《诡使》）第四，自然人的“社会”生活所描绘的是一种基于“人情”的激烈争斗的状态，它是一种“悲惨”的状态。^②所有人都被卷入冷冰冰的权力争夺和利益算计，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等基本伦理关系丧失了它们应有的约束力，人缺乏一个安全而稳定的生存环境。第五，种种抽象的伦理规范和道德准则，本质上都可以归结为某种基于“力量”和“利益”的分配与交换关系，人与人之间如此，国与国之间也如此。第六，统治秩序的造成，是通过“力量”的等级化而实现的，集中表达为君主所处之“势”。“贤智未足以服众，而势位足以缶贤。”（《难势》）第七，需要有一个统一的、更为强大的力量，来维系整个社会秩序和道德的统一与延续，这个力量就是国家。荀子已经明确国家的世俗权力架构，并认为国家是礼乐教化能够成为现实的基本保障，但他依然坚持儒家对于“王道”的诉求，“王道”的实质是人能够依靠自身德性“自然地”造成有德有序的社会秩序，因此在人的自然性之上添加了人的伦理性，认为“王制”才是国家的最高道德目标所在。韩非则完全放弃了这种情怀，强调国家的本质就是权力和利益结构，完全以功用为目的。

就韩非之前的整个政治、思想和文化传统而言，“自然性”不仅是对传统治道的挑战，也是传统在新时代所面临困境的表达。一方面，人的“自然性”消除了人性本身种种道德属性的天然根基，否定了人类社会可以自然地实现某种良善秩序和道德的可能性，并将人与人之间的关系简化为一种纯粹的权力和利益算计。君臣之间如此，“君臣也者，以计合者也”（《饰邪》）；父母子女之间也不例外，“子父至亲也，而或谯或怨者，皆挟相为而不周于为己也”“此其养功力，有父子之泽矣，而心调于用者，皆挟自为心也”（《外储说左上》）。五伦关系中，最重要的君臣和夫子关系尚且如此，夫妇、兄弟、朋友也可推而见之。韩非对人社会生活境况的描述，已经非常接近西方近代思想史中关于“自然状态”的解释，因此有学者将韩非的思想焦虑解释为一种超前的“现代性”，并认为这种焦虑的核心是道德的一元论与多元论之间的冲突。^③另一方面，人需要在规则和规范之下方能有序地生活，人的“自然性”极大地彰显了重建社会秩序和伦理的迫切性。在礼崩乐坏的现实促逼下，儒家尝试以“复古”的方式重建“周礼”，然而这种努力被证明是失败的。在韩非看来，儒家之所以失败，并非情感上的偏颇或方法上的失误，而是因为他们回避了政治和社会剧变背后的一个根本性问题：个体德性与政治道德之间如何实现统一？或者说，能否直接通过政治方式塑造人的德性，使得个体德性从属于整个秩序的伦理，从而保证整个政治秩序是“有德”的？

在儒家的经典表述中，政治秩序的发生，是以“圣人”创制立业，从而确立人间秩序即“人道”为标志。在这一思想路径中，人的政治生活开始于某种已有的、由圣人所创立的政治秩序和道德，通过“教化”方式被纳入政治秩序中，因此人的“德性”与政治道德之间是高度统一的。政治的权威及其合法性源于政治秩序自身的历史性与道德性的统一，它有效避免了“自然状态”下的人如何造成良善政治秩序的难题^④。在这样一种观念和制度的主导下，个人与国家之间并不存在任何中介，政治是直接的、切身的，政治生活对人而言是基础的、本原的。对政治生活中的个体而言，“政治”的直接形象就是君主及其领导下的官吏，他们不仅是统治者，而且是政治道德的践行者，还是百姓学习和效法的对象。那么，君主和官吏的“德性”便成为一个政治秩序好坏的评判标准。

① 参见冯国超：《人性论、君子小人与治国之道——论〈韩非子〉的内在逻辑》，《哲学研究》2000年第5期。王中江明确指出：“人情论”和“因循论”在黄老学中的重要地位，构成了法律统治的“自然法”基础，并以人情的合目的性为基本的诉求。参见王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第439—455页。

② 参见李猛：《自然社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第178—188页。

③ 参见白彤东：《韩非子与现代性——一个纲要性的论述》，《中国人民大学学报》2011年第5期。

④ [美] 施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第188页；李猛：《自然社会》，前揭书，第90页。

这种观念存在一个巨大的隐患：人的“德性”从属于主导的政治道德，本身并不是一个自然事实，而是儒家“政治”定义直接的推论：贤能之所以能够治理百姓，是因为他们的德性更加接近圣人之德，并且优于百姓。因此，“统治”的本质，是以德性的优劣高下为基础构造的等级序列。人间秩序为圣王“制作”，本就已经蕴含了“德性”与“政治”之间天然的矛盾，体现为官吏和君主必然面临自身的意志及德性与整个统治秩序的道德和伦理之间无法调和的矛盾，这使得“政治”自身就面临“德性”与“技艺”的统一性难题。就其身份和角色而言，政治结构中的官吏显然带有很强的技术性，因此在总体上，“为政”是一门“技艺”。由此，如何协调“为政者”身上“技艺”和“德性”之间的矛盾，便成为古典政治哲学最为基础的课题之一。儒家强调“政者正也”（《论语·颜渊》），试图将“修身”与“为政”完美结合起来，以“教化”方式达成善治的目标。但“身教”的最大弊病是很容易走向“空疏化”，从而演变为彻头彻尾的形式主义。^①“德性”与“技艺”之间的矛盾是根源性的，根植于“政治”自身的属性，因此根本无法消除。在韩非那里，“技艺”与“德性”之间的矛盾被彻底激发出来，由此走向分裂。最终的结果是二者被完全对立起来，并且围绕各自的观念、逻辑和历史，演变为一场激烈的冲突和斗争。对置身政治生活核心的君主和官吏而言，这种矛盾和冲突将他们的思想和生活带入一个十足的困境中：“技艺”和“德性”各自都能造成一种“合理的”统治秩序，并且它们在道德上是相互背离的。从“技艺”出发，功用、效用、有用性、可行性及精密性等，成为现实统治秩序最直接的诉求，代表性的是商鞅的“法治”思想；而从“德性”出发，自私、权术、算计、戒心及阴谋心等，被认为是维系君主权威，从而保障统治稳定的根本，代表性的是申不害的“术治”理路。它们之间的矛盾被导向如康德所说“二律背反”境地。

导致社会生活呈现“二律背反”现象的根源是“德性”，它的实质在于：政治秩序自身是否存在儒家意义上的“政德”，从而使个体德性与政治共同体道德之间达成统一？如果从人的“社会”生活经验出发，这样的共同体道德是不存在的。政治生活中的国家和个人，永远处于一种“分裂”的状态，并且国家相比个人并不具有任何的道德优越性。另一方面，将人纳入某种秩序整体中，削弱甚至于消除人与人之间因权力和利益争夺所造成的困苦状态，使重塑政治共同体的道德成为一个非常复杂却又十分紧要的难题。

二、心志的“渊藪”

由“德性”所导致的一个更深层次的难题，是人的“心志”的复杂性，体现为个体意志和情感的多变性，从而造成“我”的动机对于“他者”而言难以捉摸，反之亦然。换句话说，一个人的“心志”与他的“行动”之间，并不具备天然的统一，我们无从知晓某一行为背后的动机，自然也无法通过外在经验窥测行为的动机和目的。“狂者东走，逐者东走，其东走则同，其所以东走之为则异。”（《说林上》）人类存在一些稳定的行为模式，比如对美食、美色、美味、音乐、权力、财富、知识、爱、荣誉、成就等的追求，又比如饥而欲食、寒而欲暖、劳而欲休等，韩非称之为“人情”。但这些行为模式不仅没能弥合上述矛盾，反而彻底撕裂人的身心。在韩非看来，人类稳定的行为模式，本质上是基于历史经验的生活样式，这些经验在冷峻而理性的权力和利益算计面前，造成人情与人的意志和情感之间的分离。最终的结果是个体身心之间、社会道义与个人私心之间、政治共同体道德与自然人情之间，都走向分裂和对立。人类社会的有序，仅限于对“人情”的节制和引导，它根本无法触及人的内在的意志和情感。

在《说难》篇中，通过剖析行为、语言和权力之间的复杂关系，韩非深刻展现了“德性”的个体取向与社会取向之间的矛盾和张力。“以名举实，以辞抒意，以说出故”（《墨子·小取》）说的是语言、逻辑与事实之间的关系。“故，所得而然也。”（《墨子·经下》）“说”本为“达意”，“辞达而

^① 宋洪兵：《论先秦身教政治的演变》，《政治学研究》2005年第4期。

已矣”（《论语·卫灵公》），其过程是两个意志主体之间的对话和交流。困境的发生，恰恰就是因为彼此独立的两个主体之间，在动机、意志和道德等方面面临冲突和矛盾。“心”在整个困境中占据核心地位。在荀子那里，“心”是一个至关重要的概念：它不仅是认识活动的中心，也是道德实践的发起者，更是道德生活的主导者。“心”的最大难题是“蔽”：“欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。”（《荀子·解蔽》）除“蔽”的办法就是心术修炼，“通过精神修炼建立起道德自我和道德理性”“化‘客观之道’为‘道德自我’，并通过道德自我来调节人的性情，以建立起社会秩序和道德价值理想”^①。这一观念同样面临巨大困难：社会秩序和道德理想的建立，需要以“道德德性”的养成为基础，以认识心和智性来解释“心”，那么人的道德根基应该落在哪里？^②韩非干脆放弃从人性自身寻求道德根基的努力，将人还原为自然个体，进而将道德理解为完全外在于人性的规则和规范系统。在他看来，通过心术修炼实现“自然人”向“道德人”的转变，在理论和实践上都是不可能的，因为在社会生活中，“心”的呈现方式就是“心志”，是人发起一项行动的动机和意志，这些动机和意志复杂多样，毫无规律可言，就像是一个个深不可测的“渊藪”。

君主“势”重，“心志”的复杂性所造成的矛盾和压力，便因此显得更为突出。《喻老》言：“势重者，人君之渊也。”君主抱法处势，不仅独占势位以显权威，“明君贵独道之容”（《扬权》）；还要以“虚静”“静退”“不可见”（《主道》）的方式示人；更要牢牢掌握驾驭臣民的“术”，使其与“渊深”的势位一样深不可测、无从揣摩，是谓“术不欲见”“亲爱近习莫之得闻也”“藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也”（《定法》）。“术”隐秘性的另一面，是其无序性和随意性。换句话说，君主对刑、德“二柄”的使用，没有一套客观的标准，它在提升君主权威的同时，也使君主处于一个更加孤立的地位。

在多变且无序的“心志”面前，因“德性”而来的秩序和道德遭遇前所未有的困难。心志的“渊藪”，使得对恒定“德性”的追求成为遥不可及的目标，至于作为最终道德目标的“人的生活样式”则根本无法企及。人的内在世界是一个完全无法捉摸，故而毫无规律可循的“渊藪”。那么，“法”的范围便局限于人的外在行为，是一个彻底的经验主义立场。经验世界的流变性，使得法律、令沦为应对各种具体事件的工具，却不能解决如下问题：如果“法”只是“治术”，那么如何才能为人寻得一种合理良善的生活方式？法治国家的基本形态是“以法为教，以吏为师”，它意味着“法”不能仅仅作为了惩恶扬善的工具，还要为人的道德生活提供价值引导；与之相应，“吏”的角色并非简单按章办事，还要在实现法治的过程中，将“明法”“循法”“奉法”的良好形象展现出来，作为百姓效法的对象。也就是说，作为“治术”的“法”，远远不能满足秩序和道重建对“法”所提出的要求，与功用、功效和功利为主的“治术”相比，重建“法”的道德根基成为一个更为迫切的难题。

韩非深刻意识到这一问题的严肃性。它作为法家思想的原生性难题，渗入到与“法治”相关的所有问题。因而，韩非需要总结和批判之前的法家思想，在此基础上为“法”寻求全新的道德根基，彻底解决上述问题。《定法》篇中，韩非分别批评了申不害和商鞅，认为申不害“徒术而无法”，商鞅“徒法而无术”，“二子之于法术皆未尽善”。申不害将“法”等同于“治术”，进而将“治术”等同于君主的“心术”，以君主的智能和好恶作为法令依据，“不擅其法，不一其宪令”“利在新故相反，前后相悖”，朝令夕改成为“常态”。最终的结果是以君主的一己之智能讦奸，不仅不胜其能，而且使奸邪之徒愈发纵恣。商鞅重法，但其所重之“法”，是一套客观化、标准化的规则和规范，其施行过程被简化为简单的“数值计量”，将战场杀敌斩首的数量作为晋爵封官的唯一依据，“官爵之迁与斩首之功相称”。然而斩首凭借的是勇力，治官则需要依靠智能，商鞅的做法最终导致“官不当其能”的严重后果。

① 王中江：《儒家的精神之道和社会角色》，北京：中华书局，2015年，第53、58页。

② 牟宗三：《名家与荀子》，《牟宗三全集》第2卷，台北：联经出版集团，2003年，第192—198页。

在韩非看来，“法”和“术”都是“帝王之具”，二者缺一不可，它们的含义及形式都属于“治术”层面，并没有触及“治术”背后的道德。慎到的观念触及了“法”的根本问题，即恒定秩序的来源及维系，认为“法”根源于自然的秩序和分理，具有无可置疑的正当性和神圣性，最好的治国方式便是“法”，“大君任法而弗躬，则事断于法矣”（《慎子·君人》）；“任法”的具体方式是“因循”，“因天之道，因人之情，用人之自为，不用人之为我”（《慎子·因循》）。在慎到看来，法令的背后有一个更为根本的“道”，它构成“法”的道德基础，这也是《威德》篇所说“势位足以为治”的依据。慎到面临的最大困难仍然是“德性”的私人性，“法”与“人”是完全的对立关系，“法”作为秩序和规范力量的提供者，“法治”的意义只是强制和规范，而非法律共同体的建立。

韩非对人之社会心理的描述和反思，开启重新理解“法”的新视野。如果说此前关于“法”的使用和理解，都与“律”“令”混杂在一起的话，那么到了韩非这里，“法”获得独立且尊崇的地位。通过利用来自申不害、商鞅和慎到的思想资源，韩非重建“法”的道德基础：对自然秩序的关切只是“法”的本义，在法治国家中，“法”最重要的意义是“治人”，既包括对人的外在行为的引导和规范，也包括对人的内在意志、动机及情绪的节制和规约。在法治国家，人的内在世界不是一个封闭的独立王国，而应成为“法”所可能的范围，通过塑造一种良善的生活方式，实现人的身心、内外之间的和谐。

三、“法”之道德基础的建立

在礼崩乐坏的现实面前，各式各样的“复古”被证明是失败的，集权国家被证明是政治和社会发展的必然结果^①，而“法治”是集权国家能够建立并长久维系的唯一有效手段。

韩非之前的法家，基本将君主作为“法”的根源，认为“法”就是君主治理国家的工具。《管子·君臣上》言：“有道之君，善命设法而不以私防者也。”“君据法出令，有司奉法而行事，百姓顺上而成俗。”《任法》言：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”《商君书·君臣》言：“古者未有君臣、上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义。地广，民众，万物多，故分五官而守之。民众而奸邪生；故立法制、为度量以禁之。是故有君臣之义、五官之分、法制之禁，不可不慎也。”简言之，“法”的来源是“圣人”制作，它有着深厚的历史渊源及相应的道德正当性。通过叠加“法”之历史与当下的情势之后获得的“法律令”，即《商君书》开篇所说的“更法”“变法”。既然“法”可变，那么“变法”的实质，其实就是君主本人意志的表达。因此，在商鞅那里，“法”毫无疑问以君主的意志为准绳，“法者，君臣之所共操也”（《商君书·权修》），意思就是指君出令而臣奉法。这样，“法”在很大程度上成为君主意志和智力的直接表达，它不仅缺乏公共性，而且很容易演变为实现君主个人意志的工具，一个直接后果便是法律的朝令夕改。《管子·法法》言：“法之所立，令之所行，与其所废者钧，则国毋常经，国毋常经则民妄行矣。”慎子看到这种危机：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。然则受赏者虽当，望多无穷，受罚者虽当，望轻无已。君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏、同罪殊罚矣。怨之所由生也。”（《慎子·君人》）言下之意，“法”应该具有超越君主个人意志和智力的独立性。

韩非将“术”和“法”分开，并且将“术”的含义及使用范围限定于君主本人，本质上是为了重新安排君主与“法”之间的关系。抬高“术”的地位，可以有效保障君主权威和地位的稳定性，因为就一个统一的国家而言，君主无疑占据着至关重要的地位。而在韩非看来，君主无时无刻不处于危机中，“人主者，利害之輶毂也”（《外储说右上》），“主上不神，下将有因”（《扬权》），《八奸》《十过》《奸劫弑臣》《亡徵》等篇目所列君主所面临的危机，可谓是不胜枚举。因此，君主必须

^① 参见赵鼎新：《东周战争与儒家国家的诞生》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第1—2页。

“主道”，而实现“主道”的方式便是“执术”。君主所执之“术”，韩非将其简化为“刑”、“德”所谓“二柄”，“明主之所治其臣者，二柄而已矣”，“杀戮之谓刑，庆赏之谓德”（《二柄》）。^①另一方面，君主“执术”构成对“主道”之现实性的“外在化”，而“道”构成“法”在总体上保持一个统一的目标和道德的根本所在。表面上看，韩非似乎将“术”的地位提到无与伦比的高度，使其与“法”绝对地悬绝开来，君主“因任而授官，循名而责实”，操庆赏爵禄生杀予夺的权柄，却不直接作为“法”的制定者和发布者，所谓“人主者，守法责成以立功者也”（《外储说右下》）。君主“执术”而不擅改法令，理想的君主更是将“道”作为最高的“术”，“用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徙，故圣人执一以静，使名自命，令事自定”（《扬权》）。这就给“法”留下非常广阔的空间，它表达了这样一个观念：“法”不是君主根据个人智力和意志所发布的“法令”，而是有着一个更为深远的起源，这一起源构成了“法”的道德基础所在。

关于“法”的起源，《管子》一书提供了非常丰富的思想资源。《管子·侈靡》言：“故法有常守，尊礼而俗变，上信而贱文，好缘而好馥，此谓成国之法也。”言下之意，“法治”的主要目标在于维系一种基于“习俗”的良善的生活方式，因此“法”有其深厚的历史根源，“所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民也”。因此，在更多场合使用的不是“法”的抽象含义，而是具体的“法令”。《管子·任法》言：“法者，不可恒也，存亡治乱之所从出，圣君所以为天下大仪也，君臣上下贵贱皆发焉。故曰：法古之法也。”也就是说，“法令”有非常明显的目标性和现实性，是君主实现治国目标的手段，“不法法则事毋常，法不法则令不行，令而不行，则令不法也”（《管子·法法》）。但“法令”之本，不能由某些具体的功利性目标构成，而必须有一个更为基础的来源。“法古之法”，是指“法令”只能作为应变之方，“古之法”则构成“法令”直接取法的依据。至于“古之法”究竟为何，《管子》书并没有给出更多说明。将这个问题更进一步，在《管子》书中，“法”的来源有两个：其一，是效法天道的“尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也”（《管子·七法》），它们代表的是某种恒定不变的自然秩序和自然规律，是“法”字的本义。《管子·正》言：“如四时之不贷，如星辰之不变，如宵如昼，如阴如阳，如日月之明，曰法。”其二，是由“道”而来的针对人类社会治理的“法”。《管子·枢言》言：“法出于礼，礼出于知，法、礼，道也。”《心术上》言：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。礼也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎礼，理因乎宜者也。法者，所以同出乎不得不然者也。”《礼记·礼器》云：“礼，时为大。”因此，“法”不是一些教条化的律令，而应该是带有很强时效性和功能性的礼法，它需要兼顾人情和义理，却能在总体上合于“道”的要求。可以肯定的是，这种关于“礼”、“法”和“理”、“义”的观念，带有很强的儒家思想烙印，只不过将其含义限定在“法治”的框架之下，故而沾染了几分法家的色彩。从上述分析可以看出，《管子》一书，杂糅了“道”“理”“义”“礼”“法”等观念，却没能非常清晰地呈现“道”与“法”之间的关系。

这一难题通过黄老道家获得非常好的解决。《黄帝四经·经法》言：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者（也）。故执道者，生法而弗敢犯（也）。法立而弗敢废（也）。故能自引以绳，然后见知天下，而不惑矣。”“道”的形态是“虚无形”，由“道”直接产生的“法”，所体现的是“道”的特征，具体而言，“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，蓄臣有恒道，使民有恒度”，“道”囊括了自然世界和人类社会秩序所有恒定性的规律、规范、法度和道德。“法”的含义是“引得失以绳，而明曲直也”。言下之意，“法”是衡量事物成败的标准所在，然而它仍然是抽象，必须具体化为“刑（形）名”，才能如规矩准绳一般直接衡量和评价事物。“必有刑（形）名，刑（形）名立，则白黑之分已”，“刑（形）名已定，物自为正”（《黄帝四经·经法》）。“大道无形，称器有

^① 韩非的说法是当时一种普遍为人接受的看法。《尹文子·大道上》言：“庆赏刑罚，君事也。”《管子·君臣上》言：“是故人君者，因其业，乘其事，而稽之以度。有善者，赏之以列爵之尊，田地之厚，而民不慕也。有过者，罚之以废亡之辱，戮死之刑，而民不疾也。”《商君书·君臣》言：“明主之治天下也，缘法而治，按功而赏。”《禁使》言：“人主之所以禁使者，赏罚也，赏随功，罚随罪。”

名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。”“察其所以然，则形名之于事物，无所隐其理矣。”（《尹文子·大道上》）“形名”不仅标示着事物的客观性，而且表明该事物在经验层面具有现实性。曹峰强调，“形名”是“道”的体现，本质是“名分系统”和“规则系统”。在《黄帝四经》中，“名”的重要性超过“法”，只有在“名”确立之后，“法”才有可能发挥作用，这是黄老道家比法家更为深刻的地方。^①然而“形名”毕竟存在一个根本性的困境，简单地说，就是其自身的正当性并不是天然的，而是人为的结果。尽管研究者强调“道”之于“形名”的根源性，但仍然没能有效解决这一困难。《管子·心术上》言：“名者，圣人之所以纪万物者也。”《经法》强调：“凡事无小大，物自为舍，顺逆死生，物自为名，名形已定，物自为正。”但“名”的正当性，最终来还是源于君主本人。毫无疑问，在“形名”观念中，“名”具有非常高的客观性和规范性，与“理”甚至是可以互换的。《法经·名理》言：“循名旃（究）理之所之，是必为福，非必为灾。”诸如“审查名理”、“见正道循理”、“循名究理”、“得名理之诚”，其要义无外乎“主执度，臣循理”，说的都是人事之理，是作为治术的名分和刑名。“主执度”强调君主在最终的意义上构成“名”和“理”的正当性的来源；它从另一层面表明，“道生法”的表达仍然存在一个潜在的危机，即“法”可能最终只是获得它的形式，其正当性必须由君主来给予，正如“形”之于“名”的关系一样。我们所期望的“法”具备超越个人意志之上的客观性和道德正当性的目标，并没有在这里实现。

也就是说，“法”无论如何都存在着两个层面的根源：一个是它的“自然”基础。简单地说，“法”来自“天道”。《管子·形势》言：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。”《韩非子·大体》也有类似表述：“古之全大体者：望天地，观江海，因山谷，日月所照，四时所行，云布风动……不急法之外，不缓法之内，守成理，因自然，祸福生乎道法，而不出乎爱恶。”另一个则是它的“道德”基础。既然用于国家治理的“法”必须由人来制定，那么立法者就必须是“圣人”，因为“圣人”的本义就是“聪明人”^②。只有这样，才能保证所立之法不仅合于“天道”，具有客观性和普遍性，而且能很好地用于国家治理，解决方方面面的问题，具有公共性和正当性。简言之，这就是《黄帝四经》所说“道生法”与“主执道”的统一。在韩非看来，无论是“法”的公共性、客观性还是普遍性、道德性，最重要的目的就是为了突破个体的“私欲”和“私心”，如《诡使》言“夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣，私者所以乱法也”。可见“圣人”除了“主道”、“执术”和“无为”外，最重要的特征就是“无私”。而这正是“法”的道德基础所在，也是法治国家整体的道德诉求所在。

不可否认，这种道德诉求与君主操持权术的非道德性之间存在无法消除的矛盾。从逻辑上讲，作为“法”之道德基础的君主，本应该是道德上的圣人，然而韩非消解了“德”本身的道德性，使君主成为表面上“无为无思”、实际上深谙权术并操持生杀赏罚大权的“术士”。另一方面，韩非强调“法治”的本意是希望以一种客观统一的规则来治理国家，使整个统治秩序能在总体上保持其秩序性和规范性。基于这样的目标，就需要尽可能将“法”客观化，使它成为能被直接把握的准则和规范。因此，越是强调“法”的客观性和公共性，就越需要去除“法”所具有的历史性和道德诉求，以至于不得不求助于道家，将“法”还原为自然意义上的客观秩序，却同步消除了“德”对人的基础性，因为“德”字的含义和结构本身决定了它必然导向某种“特殊性”，即通常所说的“德性”无法化约为一个客观统一的目标。

（责任编辑 李 巍）

① 曹峰：《出土文献视野下的黄老道家研究》，《中国社会科学》2013年第2期。

② 参见顾颉刚：《“圣”、“贤”观念和字义的演变》，王元化主编：《释中国》第2卷，上海：上海文艺出版社，1998年，第715页。

游侠之风与晚清道德重建

——以谭嗣同、章太炎为中心

吕存凯

【摘要】晚清士人社会中有一股强烈的游侠之风。在这一时代风潮中，谭嗣同和章太炎起到重要的引领和推动作用。他们通过梳理学术史，将历来处于边缘地带的游侠重新纳入主流视野之中，并以之作为重建道德、革新政治的重要手段。晚清盛行的暗杀风潮作为游侠精神的一种激烈表现，与他们的提倡及其自身的烈士形象有密切关系。而游侠的尚义轻生所指向的，则是他们重建生死观、重新理解个体与他者关系的理论努力。

【关键词】谭嗣同；章太炎；游侠；道德重建；生死观

中图分类号：B25 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0146-09

作者简介：吕存凯，河北衡水人，（北京100871）北京大学哲学系博士生。

根据相关研究，侠兴起于封建制度逐渐瓦解的春秋战国，盛行于两汉。这段历史时期的侠依赖于地域、乡党、宾客等社会基础，多为集团活动的任侠、豪侠，拥有很强的社会和政治影响力。唐宋以后，由于社会结构的变化，侠失去了原有的社会基础，大多变成一种以个人活动为主的“游侠”。这成为后世所理解的侠的基本形象^①。

尽管侠在上述两个发展阶段有诸多不同，但都被目之为侠。这是因为他们具备两个最基本的特征：一是恪守其独有的道德意识，如司马迁所说的“其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之阨困”^②；二是游离于政治统治之外，与政治权威处于对抗地位，如韩非所批评的“侠以武犯禁”^③、班固所说的“以匹夫之细，窃杀生之权”^④。由于第二点，游侠始终受到政治权力的严厉打击和压制，难以进入主流话语体系，这也是汉代以后的正史中不见“游侠传”的原因。而由于第一点，游侠多以传奇形象在世俗文化中广为流传，在民间发挥着不可忽视的影响。此外，“侠”自东汉起就开始突破武的领域，抽象化为一种超越精神，并首先进入儒生文士的道德意识之中^⑤。因此，游侠作为一种象征性意象，在历代士人的精神世界中绵延不绝。

对于晚清士人而言，他们所处的无疑是一个内忧外患的时代。面对“三千年未有之大变局”，他

① 参见余英时：《侠与中国文化》，《现代儒学的回顾与展望》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第320—371页。

② [汉]司马迁：《史记·游侠列传》，北京：中华书局，1982年，第3181页。

③ [清]王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解·五蠹篇》，北京：中华书局，1998年，第449页。

④ [汉]班固：《汉书·游侠传》，北京：中华书局，1962年，第3699页。

⑤ 参见余英时：《侠与中国文化》，前掲书，第379页。

们在提出政治革新要求的同时，也担负着道德重建的任务。在这种时代主题之下，传统的任侠/游侠^①精神被重新发现并加以弘扬。晚清士人不仅著文褒奖，而且身体力行，形成一股强烈的游侠之风，对晚清的革命进程和社会道德产生极大影响。在这一风潮形成和发展的过程中，谭嗣同和章太炎起到重要的推动作用。不过，学界目前对晚清游侠风潮的研究并不多见，而且尚未对谭、章二人在其中的作用予以专门关注。因此，本文将以两人的相关论述为主要考察对象，尝试从思想史的角度对这一风潮进行探究。

此外，在以往的近代思想史研究中，谭嗣同与章太炎一般被认为分属改良派和革命派，或今文经学派和古文经学派，因而显示出较大的差别；但却很少有人注意到两人在行为和思想上的相似之处。就笔者所见，仅有张灏先生曾关注谭、章思想的相似性^②。然而，谭、章二人的相近不仅体现在思想方面，而且体现在对于晚清士风的表率 and 引领方面。因此，本文效颦汪荣祖先生的“康章合论”，进行“谭章合论”的初步尝试。

一、学术与政治：游侠形象的重塑

游侠虽然多以急公好义、锄强扶弱的形象存在于人们的印象中，但也有“以躯借交报仇”的一面。换言之，他们虽然有其固持的道德标准，但多是与个人恩怨相关的私德，未必与晚清的时代主题自觉相符。另一方面，游侠“以匹夫之细，窃杀生之权”，始终处于政治权力的对立面。这种对抗性格当然与晚清激进人士的目标有一致之处，但如何规范其狂放不羁的性格、将其引导到政治变革的轨道上，则是一个有待解决的问题。此外，游侠尽管在民间影响广泛，但并非一个有着明确界定的政治或学术派别，因而始终被摒除在传统学术主流之外。如何改变其在学术史上少人问津的边缘地位，重新引起士人的关注，也需要有所发明。

在晚清思想史上，谭嗣同并非最早表彰游侠的思想家^③，但或许是影响最大的一位。在其著作《仁学》的“自叙”中，他明确提到游侠，认为其源出于墨家之一派：“墨有两派：一曰任侠，吾所谓仁也，在汉有党锢，在宋有永嘉，略得其一体……”^④以任侠出于墨家，很大程度上是由于墨家“兴天下之利，除天下之害”的担当意识和“赴火蹈刃，死不旋踵”的无畏精神，与任侠颇为相像。这让谭嗣同倾心不已，并以墨子“摩顶放踵之志”自任。

任侠的精神，被谭嗣同概括为“仁”。表面上看，他所提倡的任侠之风的根本精神与传统任侠相同，即仁（义）。不过，他对“仁”的内涵有自己独特的规定。在谭嗣同这里，“仁”的价值追求背后是他的“以太—仁—通”的宇宙论，“仁”是宇宙根本精神的体现。具体到伦理原则方面，“仁”并非传统儒家的主流观点强调的“爱有差等”，而是以墨家“兼爱”以及理学中“万物一体”思想为内涵的无差别的普遍之爱。以这种无差等之爱为前提标准，尊卑等级分明的“三纲五伦”遭到严

① 关于“任侠”与“游侠”的区别，前人多有讨论，如方以智、钱穆、余英时等都认为任侠为养士结客、为人所依附者，具有明显的社会集团性质；游侠则指单人或少数的侠客、剑客。以上诸位先生从历史考证的角度分析两者的区别，当属可信。不过，自唐宋以后，“侠”失去原有的社会基础，主要成为一种个人行为，“任侠”与“游侠”不再有明显区分，因而“任”常被解释为“保任”、“放任”之意。晚清士人多用“游侠”，但谭嗣同、梁启超等也间或使用“任侠”。在晚清的语境中，将两者作同义理解应该没有问题。因此，本文主要使用“游侠”一词，但在具体行文则随论述对象而有所变化。（参见余英时：《侠与中国文化》，前揭书，第325—327页；汪涌豪：《中国游侠史》，上海：复旦大学出版社，2005年，第50—51页。）

② 张灏先生指出，谭嗣同与章太炎的世界观同样具有“无我同一”的精神性主题。参见张灏：《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》，高力克等译，太原：山西人民出版社，1988年，第248—262页。

③ 郑观应是较早表彰任侠精神的思想家。他曾仿前人《剑侠传》而辑录《续剑侠传》一书，与原书合刊于世。其序言曰：“余悯世宙之迍邐，慕仙人之神妙，而剑侠一流于今为宜于用为切。苟有其人，何患乎异端，何虑乎强敌！”提倡以剑使用世。参见汪涌豪：《中国游侠史》，前揭书，第152页。

④ 谭嗣同：《仁学自叙》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集（增订本）》下册，北京：中华书局，1981年，第289页。

厉批判，取而代之的是以“朋友”原则为核心的、以自由平等为主要内容的现代伦理规范。

在传统的“三纲五伦”中，君臣关系是最不平等的一种。在谭嗣同看来，“二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣”^①。因此，他寻求一种激烈的政治变革方式来改变君主专制的局面，而以“仁”为己任的游侠无疑可以发挥重要作用。他认为西汉之“内和外威”与日本之变法自强，都与游侠风俗有着密切关系。因而，在中国当时所处的乱世中，也应该提倡游侠，从而提振民气，倡导和培养一种勇敢无畏的社会道德，进而“鼓更化之机”，为反抗君权、伸张民权准备社会基础。

故华人慎毋言华盛顿、拿破仑矣，志士仁人求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾焉。若其机无可乘，则莫若为任侠，亦足以伸民气，倡勇敢之风，是亦拨乱之具也。西汉民情易上达而守令莫敢肆，匈奴数犯边而终驱之于漠北，内和外威，号称一治。彼吏士之顾忌者谁欤？未必非游侠之力也。与中国至近而亟当效法者，莫如日本。其变法自强之效，亦由其俗好带剑行游，悲歌叱咤，挟其杀人报仇之气概，出而鼓更化之机也。儒者轻诋游侠，比之匪人，乌知困于君权之世，非此益无以自振拔，民乃益愚弱而窳败！言治者不可不察也。^②

可见，谭嗣同所提倡的任侠，与传统游侠形象相比有很大转变。游侠所从事的不再是局限于私德私恩的个人行为，而是与改变世风士气甚至世运国运密切相关的公共行为。将狂放不羁的游侠作为“拨乱之具”，实际上是将私德“收编”进公德之中。古代游侠的道德水准和政治主张不一定得到所有人的认同，但谭嗣同所提倡的游侠精神与反对君权、伸张民权的政治理念直接相关联，与近代政治和社会变革的根本趋势相符合，其行为就具有了天然的正义性。因而，游侠成为挽救衰世、革新政治的重要手段。

谭嗣同对游侠形象的重塑，在章太炎的《儒侠》一文^③中得到相当程度的呼应^④。与《仁学》认为游侠出于墨家不同，《儒侠》开篇便明确指出游侠出于儒家：“漆雕氏之儒废，而闾里有游侠。”根据《韩非子·显学》的记载，孔子死后，儒分为八，其中一派为漆雕氏之儒：“不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。”^⑤其坚忍仗义与游侠颇为契合。章太炎提出“侠出于儒”之说，将游侠与儒家联系起来，其目的方面是要以游侠的尚武精神弥补儒家重文轻武的不足，改变儒家的柔弱形象；另一方面是要以儒家扶危拯溺、心系天下的忧患意识引导和规范游侠放纵不羁的性格，将其纳入救亡图存的时代主题中^⑥。因此，他指出游侠立身行事的原则与儒者“杀身成仁”、“除国之大害，捍国之大患”的精神是完全一致的，而那些为国奔走、乃至舍生取义的大侠往往也是大儒。

从学术史看，“侠者无书，不得附九流，岂惟儒家摈之，八家亦摈之”^⑦，始终被排除在传统的学术派别之外。在现实中，游侠则发挥着重要作用：“天下有亟事，非侠士无足属。”^⑧章太炎将游侠分

① 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第337页。

② 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第334页。

③ 《儒侠》主要有三个版本，分别收于《虬书》的初刻本、重订本以及《检论》，均收于《章太炎全集（三）》（上海人民出版社，1984年）。三个版本的具体表述有所不同，但基本内容没有大的改变。本文以《虬书》重订本的《儒侠》为主要文本。

④ 《儒侠》最早发表于光绪二十三年（1897年）九月一日出版的《实学报》第四册，之前尚有《后圣》《儒道》《儒兵》《儒法》《儒墨》诸篇，共同构成章太炎对先秦学术史的梳理。值得注意的是，章氏1897年任职《强学报》时，曾因宋恕得见谭嗣同《仁学》手稿，但认为其“怪其杂糅，不甚许也”。章氏早期文章颇有回应谭嗣同之意，最明显者为发表于1899年的《儒术真论》及《视天说》《茵说》等。其作《儒侠》，或许也有回应谭嗣同《仁学》之意。（参见《民国章太炎先生炳麟自订年谱》“光绪二十三年”条，台北：台湾商务印书馆，1980年，第5页。）

⑤ [清]王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解·显学》，前揭书，第458页。章氏《儒侠》也引用该文作为论据。

⑥ 如他说：“然则任侠岂异于儒哉！独其睚眦报仇为非，以儒兼侠，自无逾轨之事矣。”（章太炎：《蜀汉三言·蜀汉昌言》，上海：上海书店，2011年，第102页。）

⑦ 章太炎：《虬书重订本·儒侠》，《章太炎全集（三）》，上海：上海人民出版社，1984年，第140页。

⑧ 同上，第140页。

为两大类：一是所谓“大侠”，如侯生、北郭子以及平原君、信陵君等人，他们利及朝野，为国之辅弼，是当之无愧的“侠士”；二是“击刺之萌”，即聂政、荆轲等刺客之流，章太炎高度评价“击刺者，当乱世之时，则辅民，当治世则辅法”^①。当乱世可以击杀暴虐百姓的统治者，以灭除天下之弊，“为国民发愤”；当治世之时，若法律无法对奸邪之徒施行应有的惩罚，则需要侠客采取行动，维护社会正义。尽管《儒侠》是一篇学术史论文，但显然是借此呼唤一种“以儒兼侠”的儒侠人格的出现。

为提倡“儒侠”，章太炎特别表彰《礼记·儒行》篇，认为该篇所载十五儒“皆刚毅特立者”。直到晚年，他仍不遗余力加以提倡，指出其中“大氏坚苦卓绝、奋厉慷慨之士”^②“皆以气节为尚”^③，甚至提出将其作为“新四书”之一以教人。这不仅有改变“侠者无书，不得附九流”的边缘地位之意，更重要的是在近代危局中，以之作为儒侠人格的典范，对治当时道德堕废、民气不振的现实局面。故而，他明确表示“救弊之道，必以儒侠相附”^④“今日宜格外阐扬者，曰以儒兼侠。故鄙人近日独提倡《儒行》一篇”^⑤。

当然，就实际历史情况而言，无论认为游侠起源于墨家还是儒家，都是不够准确的。根据现有研究，游侠作为一种特殊的社会群体，起源于春秋战国之际社会结构的巨大变动。游侠的精神与儒家、墨家乃至道家都有相通之处，但并不能由此得出游侠起源于某个学派的结论。^⑥不过，谭嗣同、章太炎立论的主要目的，不是从学术角度探讨游侠的学派归属，而是以学术史为方法，将数千年来为正史和各学派摈弃不载的游侠重新纳入主流视野之内，通过阐发和提倡引起人们的重视，并以此作为重建道德、革新政治的重要手段。在这一重新阐发中，狂放不羁、纵情任性的游侠被吸纳和整合到救治国家、人民这一整体目标之中，与政治和社会变革建立起明确关联，借助其仗剑行侠的破坏作用，为推翻旧的政治和社会体制、建设一种新的制度准备必要条件。

二、作为刺客的游侠：晚清的暗杀风潮

在人类历史上，暗杀作为一种政治斗争的手段长期存在。大致而言，刺客可以分为两类：一类是以刺客为职业者，或是权贵政客所豢养之死士，或是为金钱利禄而奔走之杀手，其行事完全依照主人或雇主之要求，并不区分善恶对错，没有独立的道德操守和主体意识；另一类则如《史记·刺客列传》所载诸人，往往特立独行，无所倚傍，有所坚持的道德准则，或为国事，或报恩仇，无论其行为本身如何，皆有合于道德者。这两类刺客之间有着不小的距离，人们对他们的评价也往往判若云泥。因此，就实而言，游侠与刺客不能等同视之。司马迁在《史记》中虽然对二者均有所褒奖，但分立两传，正是由于二者不可混为一谈。但从道德角度来看，游侠与上述第二类刺客又有不少相似之处。实际上，游侠为抵抗强权，往往会击杀政治人物，以振奋人心、救国救民，此时游侠就同时具有刺客的身份。章太炎在《儒侠》中所举的聂政、荆轲等“击刺之萌”，就是典型的作为刺客的游侠。

在晚清的政治变局中，有一股强劲的暗杀风潮，在很大程度上与游侠精神相关联。梁启超在

① 同上，第141页。

② 章太炎：《〈儒行〉大意》，原载《国学商兑》1933年第1卷第1期；参见章太炎讲演，诸祖耿、王寥、王乘六等记录：《章太炎国学讲演录》，北京：中华书局，2013年，第22页。

③ 章太炎：《国学之统宗》，原载《制言》月刊第54期，前揭书，第1页。

④ 章太炎：《薊汉三言·薊汉昌言》，前揭书，第103页。

⑤ 章太炎：《与张季鸾》，马勇编：《章太炎书信集》，石家庄：河北人民出版社，2003年，第958页。

⑥ 参见彭卫：《游侠与汉代社会》，合肥：安徽人民出版社，2013年，第7—9页。

《清代学术概论》中，在所引《仁学》段落的“任侠”二字之后自注曰“暗杀”^①。这一细节透露出刺客与游侠的结合在晚清社会所产生的广泛影响。晚清的暗杀事件，相当一部分为革命派人士所为。据学者统计，整个辛亥革命时期革命党人的暗杀活动和暗杀预谋不下五十余起^②。一般认为，晚清革命派的暗杀风潮主要受到两方面的影响，一为俄国虚无党的暗杀活动，二为中国传统的游侠刺客刺杀统治者的行为^③。就第二点而言，当时的革命派曾公开呼唤“游侠魂”，并宣言“共和主义、革命主义、流血主义、暗杀主义，非有游侠主义不能担负之”^④，明确将暗杀与游侠联系起来。值得注意的是，革命派的暗杀活动与谭嗣同、章太炎等人对游侠精神的褒奖实有相互呼应之效果，从而共同推动了这一激进风潮。

以晚清两起著名的革命派暗杀事件为例。1905年9月，吴樾在北京正阳门火车站谋炸准备出洋考察宪政的五大臣，事败而死。1907年4月，《民报》临时增刊《天讨》刊载其遗书。在其遗书《暗杀时代》的“暗杀主义”一节中，吴樾开篇就直接引用谭嗣同在《仁学》中提倡游侠的文字，为其所提倡的暗杀主义张目：

谭嗣同有言曰：“志士仁人，求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾焉。若其机无可乘，则莫若为任侠，亦足以伸民气、倡勇敢之风，是亦拨乱之具也。”又曰：“困于君权之世，非此益无以自振拔，民乃益愚弱而寡败。”至哉言乎！可谓明于时事者矣。^⑤

谭嗣同虽然并未明确提到刺客或暗杀，但他所提倡的任侠精神实已暗含此意。更为重要的是，他在戊戌政变时拒绝出走，甘愿以死明志，并倡言“各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始！”^⑥可以说，谭嗣同的主动就义对于当时的士人产生了笼罩性的道德感召力，激励无数志士仁人前赴后继为其理想信念而献身^⑦。正如梁启超所说，他是“中国为国流血第一烈士”^⑧。吴樾引用其文字作为暗杀主义的证明，并非无由。

此外，吴樾给素昧平生、当时正因《苏报》案而身陷囹圄的章太炎写信，表达仰慕之情，申言自己愿“死此不自由”以为诀别^⑨。我们不能确定吴樾是否读过《儒侠》一文，但章太炎、邹容在《苏报》案时主动投狱、欲以死鼓动革命之“尚侠轻生”的无畏精神，无疑激励了包括吴樾在内的诸多青年，二人的道德高度一时无两，不逊于戊戌殉难的谭嗣同，成为革命青年新的道德楷模。这从章

① 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年，第94页。

② 参见严昌洪：《辛亥革命中的暗杀活动及其评价》，《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》上册，北京：中华书局，1981年，第778页。

③ 参见戴学稷：《论辛亥革命时期资产阶级革命派的暗杀活动》，辛亥革命史研究会编：《辛亥革命史论文选（1949-1979）》上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1981年，第518页。

④ 壮游：《国民新灵魂》，原载《江苏》第五期，1903年8月；参见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第574页。

⑤ 吴樾：《吴樾遗书·暗杀主义》，《民报》临时增刊《天讨》，1907年4月25日，《吴樾遗书》第8页。

⑥ 梁启超：《谭嗣同传》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第546页。

⑦ 谭嗣同的就义不仅深深震撼了康、梁、唐（才常）等人，而且对革命青年产生了巨大影响。如邹容曾题谭嗣同遗像曰：“赫赫谭君故，湖湘志气衰；惟冀后来者，继起志勿灰。”陈天华在《猛回头》中也称赞谭嗣同是“轰轰烈烈为国流血的大豪杰”。他的影响超越了后来形成的保皇派与革命派的对立，成为不同政治派别人士共同推崇的志士。1903年《苏报》案之后，邹容、章太炎成为革命派志士的新代表，此后更是接连涌现出各种烈士人物，但谭嗣同的影响并未因此衰退。1910年，上海国学扶轮社出版《章谭合钞》，辑录章太炎和谭嗣同两人的部分著作，合为一集，体现出时人对谭的评价。谭嗣同之死所造成的影响，参见李喜所：《谭嗣同评传》第8章，郑州：河南教育出版社，1986年，第282—296页。

⑧ 梁启超：《仁学序》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第372页。

⑨ 吴樾：《吴樾遗书·与章太炎书》，《民报》临时增刊《天讨》，《吴樾遗书》第28—30页。

太炎出狱东渡后东京留学生欢迎会的盛况可见一斑^①。

又如，1907年7月，徐锡麟枪杀安徽巡抚恩铭并发动起义，旋即失败被杀。章太炎在同年10月所作《祭徐锡麟陈伯平马宗汉秋瑾文》中将他们比作古代击杀人主的刺客：

专诸、聂政，死二千年。刺客之《传》，郁堙弗宣。泰山有士，曰张文祥。睚眦报仇，新贻是创。期死虽勇，未登明堂……韩良狙击，乃中副车。豫让漆身，朽刀割虚。渐离矐目，庆卿断股。剑术粗确，卒何云补？未若君曹，风行霆举。铅丸部发，踣僵胡虏。二十一代，勇夫消沮。剥床斯复，今乎反古。浙虽海滨，实兴项楚。其亡其亡，系于三户。谁云黄鹄，讖书无语？呜呼，哀哉！尚飨。^②

章太炎以豪健之笔，高度赞扬了四人的行为。他不仅称赞徐锡麟等人暗杀成功，较之历史上大多数刺客为善，而且将他们视为湮灭二千余年的刺客精神的复兴。祭文结尾更提到秦末项氏一族起兵反秦的历史事件，将他们的暗杀行为与排满兴汉的民族革命联系起来，认为其足以作为满清覆亡的先声与标志。以章太炎的文笔所具有的感染力与影响力，他对徐锡麟等人的颂扬无疑会进一步激励知识青年投入到革命与暗杀的事业之中。

之所以晚清的革命者以暗杀相号召能群起响应，蔚然成为一股特异之风潮，原因在于他们将暗杀作为革命的一种手段。如当时蔡元培、宋教仁等著文宣称，革命之道有二：一为暗杀，一为暴动^③。由于革命的目的在于推翻异族政府，拯救国家民族，具有无可辩驳的正当性，暗杀作为“革命之道”自然成为一种道德的行为。这与经过谭嗣同、章太炎阐发的游侠精神，无论在为国为民的道德方面，还是在激烈破坏的行为方面，都是相一致的。

需注意的是，从事暗杀活动的革命者大都是“手无缚鸡之力”的读书人，而非专业刺客。上文提到的吴稚、徐锡麟都是当时积极办学、办报的新型知识分子，具有明确的主体意识和思想主张，与蔡元培、陈独秀、刘师培等都是当时“军国民教育会”暗杀团的成员。这些人的暗杀知识往往只是通过非专业的训练获得，因此行动多以失败告终。但这不仅没有吓退后来者，反而感召了更多志士前赴后继地投入暗杀和革命中，形成一种影响范围不断扩大的循环。在晚清的时代语境下，作为刺客的游侠被赋予强烈的道德性，造成了这一轰轰烈烈的时代风潮，不仅推动了革命事业的发展，而且成就了个人精神的光辉。由本节分析可见，如果追根溯源的话，谭嗣同和章太炎实际上早已以自己的言论和行动，对当时的士人产生了巨大影响，在很大程度上开启并推进了这一潮流。

三、生死与道德：生死观的重建

有学者指出，在对游侠的诸多赞美中，“最令晚清志士倾心的，其实是其‘尚侠轻生’（译成儒家语言是‘杀身成仁’）”^④。的确，崇拜流血、渴望牺牲，这种烈士诉求在晚清志士中是普遍存在的心态。怀生畏死本是人之常情，晚清志士却纷纷视死如归。这种奇特现象的出现，不仅是“舍生取义”的传统信念在晚清时代的彰显；在谭、章等人那里，还指向了一种新的生死观。

① 《民报》第六号刊载民意《纪七月十五日欢迎章炳麟叔先生事》，记载了当时的盛况：“章叔先生于六月二十九日出狱，即夜偕本报社特派员二人东渡。留学生闻之，乃于七月十五日，为会于神田锦町锦辉馆，以欢迎之。是日至者二千人。时方雨，款门者众，不得遽入，咸植立雨中，无情容。迨九时许，先生至，人人致其诚款。先生居狱中三年矣，社会情状，无足慰者。与先生同入狱者，有邹君容，今洞不可复见，惟能致爱于先生。且吾人托足异国，始得为会于此，若在内地，将并此不能。此情尤足念也。”（参见《民报》第六号，1906年7月25日，第119页。）

② 章太炎：《祭徐锡麟陈伯平马宗汉秋瑾文》，《民报》第十七号，1907年10月25日，第117—118页。

③ 参见严昌洪：《辛亥革命中的暗杀活动及其评价》，《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》上册，前掲书，第768页。

④ 陈平原：《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》，北京：北京大学出版社，1998年，第292页。

谭嗣同的英勇就义成为他短暂一生中最为光辉的时刻，开启了中国近代历史上影响深远的烈士传统。对他而言，主动就义行为的背后有一种并不复杂但很明确的生死观作为理论依据。在《仁学》所阐发的世界观中，以太是构成宇宙万物的基本元素，其本身是不生不灭的。谭嗣同将张载、王夫之的“气一元论”嫁接到近代自然科学的物质学说，指出物质界的一切生灭灭都只是以太之聚散，并非真正的生灭。同理，生死现象也是如此。他将个体生命分为体魄和灵魂两部分，并指出：

匪直其精灵然也，即体魄之至粗，为筋骨血肉之属……皆用天地固有之质点粘合而成人。及其既散而散，仍各还其质点之故，复他有所粘合而成新人新物。生固非生，灭亦非灭。又况体魄中之精灵，固无从睹其生灭者乎。^①

谭嗣同虽然兼论体魄与灵魂，但其重点显然是后者。他指出灵魂“自无始来，死生流转，曾无休息”^②，乃是不生不灭的。他还从孔、佛、耶各家学说中寻找证据，如耶教之“灵魂”、“永生”，佛教之“轮回”，孔教之“原始反终”、“精气为物，游魂为变”等。在他看来，灵魂而非体魄才是生命的本质。于是，克服死亡恐惧的方式获得新的哲学论证：死亡之所以不再可怕，不仅由于名节比生命更有价值，可以通过名垂青史的方式实现不朽；更重要的是，肉体虽灭，灵魂却不会消亡，死亡本身就是不可能的。

对灵魂的强调，一方面是为了破除世人好生恶死的瞽惑之见：既然灵魂不死，仍有来世，则既可以促使人们心生敬畏、改过迁善，又可以克服畏死心理，激励人们成仁取义：

今使灵魂之说明，虽至闇者犹知死后有莫大之事，及无穷之苦乐，必不于生前之暂苦暂乐而生贪着、厌离之想。知天堂地狱，森列于心目，必不敢欺饰放纵，将日迁善以自兢惕。知身为不死之物，虽杀之亦不死，则成仁取义，必无怛怖于其衰。且此生未及竟者，来生固可以补之，复何所惮而不叠叠。^③

另一方面，灵魂可以超越时空与个体生命的限制，实现普遍的感通，这是以太“通天地万物人我为一身”的体现。因此，谭嗣同极为推崇墨家之兼爱，认为“惟兼爱一语为能超出体魄之上而独任灵魂，墨学中之最合以太者也”^④。由此推论，个体并非局限于体魄躯壳中的“小我”，在“万物一体”的普遍感通中，无一物非我。于是，不以“我之一身”为可私可爱，有我之见得以破除，从而能够“舍其身以为众生之牺牲，以行吾心之所安”^⑤。正如他自述其志曰：“由是益轻其生命，以为块然躯壳，除利人之外，复何足惜。深念高望，私怀墨子摩顶放踵之志矣。”^⑥梁启超阐扬其亡友之精神曰“大仁之极，而大勇生焉”^⑦，可谓最为精准凝练的写照。谭嗣同对生死理解，实际上可以引申出克服小我之私、成就大我之公的含义。此后，梁启超按照这一理路更为明确地阐发出“无我以建立群体”的集体主义道德观，对中国近代历史的发展产生了深远影响。

在《苏报》案中，章太炎坐以待捕，其本意是要主动流血牺牲、为革命造势。他自陈道：“吾辈书生，未有寸刃尺匕足与抗衡，相延入狱，志在流血，性分所定，上可以质皇天后土，下可以对四万万人矣。”^⑧章氏的引颈待戮与谭嗣同的主动就义形成时代呼应。不过，他当时或许仅是激于“致命

① 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第308页。

② 同上，第312页。

③ 同上，第309页。

④ 同上，第312页。

⑤ 梁启超：《仁学序》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第373页。

⑥ 谭嗣同：《仁学自叙》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第290页。

⑦ 梁启超：《仁学序》，《谭嗣同全集（增订本）》下册，前揭书，第373页。

⑧ 章太炎：《狱中答新闻报》，汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，北京：中华书局，1977年，第234页。另据记载，章太炎当时还说：“革命没有不流血的，我被清政府查拿，现在已经第七次了。”参见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，北京：中华书局，1979年，第170页。

遂志”之心，对生死问题未必有深入思考。而经过狱中研读佛典的思想转变期，章氏试图诉诸佛教学说解决生死问题与道德问题。

章太炎在出狱东渡后，提倡一种革命道德。所谓革命道德，“不必甚深言之”，就是“确固坚厉、重然诺、轻死生”^①，是“排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气”^②。这正是他所提倡的儒侠精神。这种革命道德的培养，很大程度上要依靠宗教的力量。他所采用的宗教，是在华严、法相二宗的基础上改造过的佛教：“这华严宗所说，要在普度众生，头目脑髓，都可施舍与人，在道德上最为有益。这法相宗所说，就是万法唯心。一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实在真有。”^③ 华严宗的宗教实践，可以让人们树立普度众生的理想信念；而法相宗的“万法唯心”之说，可以让人们破除对一切外在之物的执着，树立无所依傍、自尊无畏的精神。这种“依自不依他”与“普度众生”的宗教精神，与革命事业的需要正相符合。

法相之理与华严之行的结合，是章太炎东渡之初为革命道德寻找到的宗教和哲学依据。此后，他进一步以唯识学贯通这两个方面，具有更强的理论色彩。他指出，真正的“自我”，就是唯识学所讲的阿赖耶识，“我为幻有，而阿赖耶识为真”^④。常人所执之我，是末那识执持阿赖耶识而生起之“幻有”，并非真实之我。从根本上讲，“无我”（无生）才是真相，好生恶死之心是对幻我的虚妄执着。章太炎的目的很明确：“非说无生，则不能去畏死心。”^⑤ 即要以唯识宗教破除人们的畏死之心，提振社会道德特别是革命者的无畏精神。

另一方面，章太炎所确立的自我并非一己之小我，而是真正之大我。按照他的理解，阿赖耶识并非局限于个体，而是“普遍众生，惟一不二”^⑥的。这与“灵魂”有根本不同：“阿赖耶识为情界、器界之本，非局限于一人，后由末那执着，乃成我相。而灵魂乃个人所独有，此其分齐绝殊，不得无辨。”^⑦ 由于阿赖耶识的普遍性，自我与他者之间得以建立本质的关联，“不以一己为我，而以众生为我”；因此，“以众生同此阿赖耶识，故立大誓愿，尽欲度脱等众生界，不限劫数，尽于未来”。章太炎将度脱众生的行为划分为不同层次，最高者是“一切以利益众生为念，其教以证得涅槃为的”，其次是“财施无畏施等，亦与任侠、宋、墨所为不异，乃有自舍头目脑髓以供众啖者”^⑧。这种利他的宗教精神落实在世俗生活中，就是他大力提倡的革命道德。

从谭、章二人所阐发的生死观来看，近代以来对生死问题的探讨与社会道德的重建直接相关。尽管他们的言说方式和理论指向有很大不同^⑨，但其核心关切是根本一致的：一方面，破除人们对生死的执着，培养勇猛无畏的敢死精神；另一方面，将个体与他者建立起本质关联，使个体生命的意义与民族、国家、社会的命运紧密联系。这两个方面共同构成近代烈士精神的道德内涵，而传统的游侠精神也在新的时代条件下获得新的政治和道德生命力。

① 章太炎：《革命道德说》，《章太炎全集（四）》，上海：上海人民出版社，1985年，第277页。

② 章太炎：《答铁铮》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第375页。

③ 章太炎：《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》上册，前揭书，第274页。

④ 章太炎：《人无我论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第427页。

⑤ 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第418页。

⑥ 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第415页。

⑦ 章太炎：《人无我论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第427页。

⑧ 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第415—416页。

⑨ 就个人与社会的关系来说，章太炎以唯识学建立的“革命道德”并不能等同于谭嗣同、梁启超等所阐发的集体主义价值观。章太炎所确立的“自识”之个体就是价值本身，因此他强烈反对“以社会抑制个人”的“公理”。关于梁启超和章太炎生死观的区别，参见张志强：《生死·道德·革命——晚清“志士”理想中的个体、社会与道德》，《杭州师范大学学报》社会科学版2008年第4期，第18—27页。

四、余论：治乱之间的游侠

本文以谭嗣同和章太炎的相关论述为主，讨论了晚清的游侠之风与道德重建的关系。游侠作为一种长期处于正史之外、为主流学术所排斥的社会和精神现象，在晚清这一剧烈变动的时代被重新发掘出来，成为推动政治和社会变革、挽救民族危亡的重要手段，为晚清志士所提倡和践行。因此，游侠特立独行、尚义轻生的人格形象成为中国近代烈士形象的重要组成部分，也直接指向一种新的生死观和道德观。谭嗣同将游侠视为君权黑暗时代的“拨乱之具”，把游侠的破坏作用收束于挽救国家、民族的政治图景之中。章太炎同样将游侠作为“天下有亟事”之时变革社会的重要选择。这是晚清志士的普遍认同，但却未必完全符合游侠在历史上的真实存在状态。纵观历史，游侠大多活跃于政治动荡、社会混乱之际，在政治与社会秩序基本稳定的时代则沉寂无闻。某些游侠或许会被统治者收编，但作为一种特殊的群体，其本质正是作为政治权威对立面的社会存在。因此，历代统治者在开创之际多会借助游侠之力，但在夺取政权、建立统治之后总会采取各种措施对他们进行打击。

在认识到这种历史规律的前提下，章太炎在褒奖游侠“当乱世则辅民”的同时又提出其“当治世则辅法”的作用，就是需要我们有所关注的。如他所言，在政治清明时代，刑罚往往偏轻，这很容易使某些奸狡之徒逃脱法律的制裁；此时，以游侠对其施行惩罚，能补充法律的不足，使正义得到伸张。章太炎显然希望为游侠在“治世”的存在寻找正当性，但难免有些一厢情愿。法律作为国家实行统治的暴力工具，是一种绝对的、排他性的权力；而游侠往往按照其所秉持的最直接明了的正义观念而行动。无论游侠的行为是否真的符合正义，其“冒法抵禁”的行为都在事实上侵犯了国家权力的排他性，这是任何政治统治都无法容忍的。从国家的立场看，如果任由人们按照自己的正义观念各行其是，政治和社会秩序必然会陷入严重混乱；因此，游侠的行为并非“辅法”，而是“乱法”，是必须进行严厉打击的。章太炎特意提出这点，表明他所秉持的是一种最为直接的正义观，一如他在《复仇是非论》中所说的“洁白”的伦理^①。

(责任编辑 李 巍)

^① 章太炎：《复仇是非论》，《章太炎全集（四）》，前揭书，第272页。

现代生活视野下的儒家修身之学

——以伍庸伯为例

陈探宇

【摘要】伍庸伯的修身之学，主张修身为本，强调身心合一，同家国天下为一体。在功夫上，主张功夫要在诚意上做，合乎儒家的固有理路，并与现代心理学相融通。儒门修身之学可以帮助现代人克服生命中的散乱与昏昧，对于现代人解决生活问题、心理问题、修身养性、提升道德意识，起到很好的借鉴作用。

【关键词】伍庸伯；诚意；修身；现代儒学

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)03-0155-05

作者简介：陈探宇，湖南长沙人，哲学博士，（广州 510275）中山大学博雅学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项基金资助项目“法眼禅师语录研究”（1409001）

《礼记·大学》言：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”^①修身之学是儒家学问的核心，它得之于身心体验与困知勉行，目的是充分发挥人的禀赋与潜能，建立人的自主、自如、自律、自强的生活。对儒者而言，毫忽不能慢，斯须不可离，无终食之间可以违背，是谓学问之本、立身之基。

在现当代中国，传统居于主流的儒家思想，受到西方哲学与中国自身政治变革的双重冲击。在西方哲学思想的冲击下，现代儒家致力于发展自己的形上学体系，试图以儒家的术语和概念，建立可与西方哲学相并立的理论大厦^②。在政治与社会发生巨大变革的历史背景下，现代儒家希望开创自己的政治哲学，形成所谓的“政治儒学”^③。在这样的理论发展背景下，传统儒家的身心性命之学更多地被讲成一种哲学，而与日常生活修养紧密关联的修身之学，却并未引起相应的重视和研究。对“安身立命之学”确有研究，并大力弘扬修身之道的儒家哲人，典型的如马一浮先生，甚至被认为“全然是一个冬烘”“了无一毫新意”^④。

一切学问都是直接或间接地来解决人所遇到的问题，当代社会的普通人，在生活中所遇到的问题，既不是“阐旧邦以佐新命”“解决东西方文化冲突”，也不是“新外王”“建立儒家善政”，甚至不是“心灵无处安顿”“缺乏信仰”等大而化之的思想问题；而是与生活极为切近的问题，如烦躁、失眠、愤懑、无聊等，一言以蔽之，就是自己不能做自己的主。于是，生活常常陷于被动，落入敷衍，流于虚浮的应付，感受不到人之所以为人的滋味和乐趣。要想从根本上解决这些问题，儒家修身之学提供了一条值得遵循且行之有效的路径。然而，修身之学虽广泛见于古代典籍，但毕竟易世时

① [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1859页。

② 这方面的成就，以冯友兰、贺麟、熊十力、牟宗三诸先生之创获为代表。除各家全集之外，可参见方克立、李锦全主编：《现代新儒家学案》，北京：中国社会科学出版社，1995年。

③ 这方面的作品，以牟宗三的“新外王”为最突出的代表。相关著作可参见：《牟宗三先生全集》第10卷《政道与治道》，台北：三民书局，2003年；干春松：《制度儒学》，上海：上海人民出版社，2006年；秋风：《儒家式现代秩序》，桂林：广西师范大学出版社，2013年；[美]安靖如：《当代儒家政治哲学》，韩华译，南昌：江西人民出版社，2015年。

④ 李慎之：《什么是中国现代学术经典》，《开放研究》1998年第5期，第10页。

移，古人的经验离现代人相对遥远，而且散见诸书，难成体系，指示开导也不够精详，因此往往博而寡要，难于效法。笔者认为，在这方面，无妨学习荀子“法后王”的精神，师法近代的儒学先贤，从他们确有成效的修身之道中，取得当今的镜鉴。

广东番禺伍庸伯先生的修身之学，精深切要，条理秩然，可以作为近现代儒家修身之学的一个良好范本。尽管由于种种原因，伍先生的学问事迹隐而不显，但现代新儒家的代表人物梁漱溟先生，曾长期问学于伍先生。梁漱溟先生的人品学问、文章著述，在当代已经广为转播，为世人所钦仰。他一生修养功夫，得自伍先生之处为多：“伍庸伯先生应该是我心里最折服的人，他在我心目中的重量更无人能相比并，而我们彼此间的关系应该亦说是最亲近的和相当深的。”^①据笔者所知，对伍庸伯先生及其儒家修身学的研究阐发，目前还为数不多^②。伍庸伯先生作为近代广东先贤，为学精切笃实，而且与现代生活殊胜相应，断不应长期埋没。笔者希望在这篇文章中总结分析伍庸伯先生的修身学，并借此契机，阐述儒家修身学体系在现代人的生活实践与生命体验中的特殊意义。

一、诚意与身心合一——伍庸伯修身学的进路

伍观淇（字庸伯，1886—1952），以字行，广东番禺人，早年在北洋政府任职，俸入丰厚，为寻求“安心立命之道”，毅然辞去公职，断除所有生计来源而专于学问，“专心致力于寻求真理功夫，务必得一安心立命所在……一切一切要待自己有了安心立命处再说”^③。此种不顾一切追求真理的诚意，非平常人所能有。经过五年上下求索，对古今中西各种思想加以研求比较，终于认识到儒家经典《大学》是修身之本，并集合一批同志之士研求讲习。抗战时期，他主持广东挺进第四纵队的战斗，以游击战的不凡战绩而闻名广东。同时，伍先生又是一位践履笃实的儒家学者。1950年冬到1951年春，伍先生借入京访友之机，应梁漱溟、马仰乾、黄艮庸等友人之邀，以《大学》为中心，讲习修身之学凡12次。此次讲学记录被梁漱溟等整理出来，并配以图表，称为《〈礼记·大学篇〉解说》。伍先生一生秉持“述而不作”的宗旨，讲书而不著述。为介绍伍先生的思想，梁漱溟撰写了《礼记大学篇伍严两家解说序》及《礼记大学篇伍氏学说综述》两篇文字。这些文章，特别是梁氏之“综述”，是研究伍先生修身之学的基本资料^④。伍先生的传记资料则汇编为《抗日儒将伍观淇》一书，由中山大学出版社出版^⑤。

伍庸伯修身之学，致力于身心合一的体验与实践，其功夫境界完全落实于生活中。例如，伍先生有午睡习惯，要睡一刻钟，就可以坦然睡去，按时醒来；抗战时期，领导军队作战之际，也能贯彻如一，足见其心静气平，坦怀无累。^⑥修身之学彻上彻下的功夫主脑，在于“诚意”二字。伍先生认为《大学》最重要的是“格物致知”和“诚意”两章。^⑦“格物致知”讲的是深入认识身心与家、国、

① 《梁漱溟全集》第4卷，济南：山东人民出版社，1989年，第175页。

② 目前关于伍庸伯先生的论文，仅有李锦全：《伍庸伯和他的〈礼记·大学篇解说〉》，《岭南文史》2001年第1期，第38—41页；李锦全：《伍庸伯学术思想述评》，伍焯文、徐耀星主编：《抗日儒将伍观淇》，广州：中山大学出版社，2008年，第40—52页。将伍庸伯与梁漱溟的思想合为一体加以评论的文章，参见王宗昱：《评梁漱溟论〈大学〉及其对朱王的批评》，《北京大学学报》哲学社会科学版1990年第6期，第120—125页。此外，除偶有论文或提及伍先生之学问之外，鲜有相关研究论文与著作（例如龚建平：《〈学〉〈庸〉工夫论概观》，《西安交通大学学报》哲学社会科学版2013年第1期，第56—64页）。

③ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，北京：商务印书馆，2015年，第251页。

④ 梁漱溟将关于伍先生的这些材料集中起来，与严立三《〈礼记·大学篇〉通释》一起，编成《〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》一书。此书由巴蜀书社于1988年出版，署名为“梁漱溟著、编”，后编入《梁漱溟全集》第4卷，其存续文献之功实不可没。但以伍先生之著作归入梁先生名下，终有不妥之处。2015年北京商务印书馆重新出版此书，恢复了伍庸伯先生之署名，以梁先生为编著者，则于事实较为相合，其书名改为《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，最为得体。

⑤ 伍焯文、徐耀星主编：《抗日儒将伍观淇》，前掲书。

⑥ 黄艮庸：《追忆伍庸伯先生（二）》，伍焯文、徐耀星主编：《抗日儒将伍观淇》，前掲书，第229页。

⑦ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第169页。

天下的本末先后关系，落实于对“修身为本”的真切信仰；“诚意”一章则指明身、心、事之间的关系是以“意”为枢纽的。他直指人心，以擒龙探骊之手直抉要旨，指出“要正心修身，即须从意下手”^①。“意”是身与心的集中交汇处，发于心而形于身，是内外隐显的关键。“一个人的身心内外表里，如影随形，相应不离，无隐微之不显现。”^②“长时间种种意的积蓄下来，而整个人格以成。”^③为什么要特别地关照“意念”？因为人的每个意念都不是凭空而来，“一念动与他念有关，一事作与其他事有关，今天动一念，作一事，与明天后天乃至未来很远的动念作事都有影响，不会空过的”^④。

从反面来说，“诚意”就是要避免“不诚”。如果说“诚”是表里内外如一，“不诚”则是指表里内外不如一，并不仅指道德上的自我隐瞒或自我欺骗。道德上的不诚，是自欺而兼欺人；而“不诚”的基本含义，则是指身心不能合一，意志与心灵分离，从而在生活中落于被动，散漫应付。平常人的心思是被动的，受到身体、禀赋、习惯的种种约束而不能自主，外在的表现就是三心二意、心浮气躁。所以，日常生活中丢三落四、失眠、走神等小的表现，其实都是诚意功夫未曾做到的表现。“常人惯有的粗心大意都是不诚，都是自欺。”^⑤“意不诚的人，在自己做人上麻麻糊糊，不认真，散散漫漫不要强，极有可能成为一个坏人，而不可能成功一个好人。”^⑥

如何真正做到诚意而避免不诚呢？修身功夫的前提是“信得修身为本而后精神回到身上来”^⑦，这被称为“微明”“自家明德之用渐启”^⑧，微明乍启，一片虚怀若谷之状，方可致力于诚意之道。这里，必须有具体切实的用功方法。伍先生曾用四句话概括其修身之道：“重点在当下，方向即用力，其道合内外，功夫有无间。”^⑨重点在当下，是说精神集中在当下，自然而完整；方向即用力，是说方向是反着的，时时留心自己；其道合内外，是说修养好的人，既不忽略内在修养，也不忽略外在事务，譬如擦镜子，擦亮镜子和明照万物是一体之两面；功夫有无间，是说不需要刻意揠苗助长，只要改去不良习气，回到天性本然即可。总结成一条，那就是留心自己的意念，把四面八方散落的精神收敛回到自己内心，不散漫，不懈怠，精神逐渐凝聚为一，昭昭然当空四照。这种功夫入手极为简易，不必打坐习静万事不理，无论何时何地都可以试行练习，虽然一开始必然会由于违逆习惯的自动运行而令人感到难受，但久久行之，必有变易气质、熟极而化的时刻。此时，无时无刻而非学，随时随地而有证，生命透出日常琐碎的牵绊而找到自己的进路，趋于自主、自律、自如，日益真切地体认诚意慎独的境界。由于意念的专注、明德的朗照、志向的专一、心态的清明高远，种种外界的牵累和羁绊全如同巨海上的浮沓泡沫，不足为意，最终将达到“清明在躬，不为物累”的身心合一之境。

伍先生拈出“诚意”作为功夫的总纲，然其学问既特重修身之践履，必然有其步步深入的功夫次第。第一步，留心于身（留心一切言动行事）；第二步，留心于隐微之意（言动行事的先导）；第三步，身心合一慢慢惯熟，终至功夫日密，臻于内外一如，不再有间断之时。伍先生将诚意功夫分为两个关口：“人已关”、“内外关”。“人已关”须做到“责己不责人”，深刻认识自己，时时责于己而不责人，就可以算过关，但此时犹有做作的成分。随着意念逐渐更加明澈，外面一切俱收照于内心，到“外即是内，更无所谓外”时，则过了“内外关”。如此，身心内外均能打成一片，时时反观内照，神不外驰，心自精明。“内心自觉随以渐渐开大明强，耳目所接，思虑所动，以至一言一动，皆在觉照之中……外即是内，浑无内外之分了。由此路而上，不难实证天地万物一体之仁。”^⑩

二、伍庸伯修身之学的当代意义

伍庸伯先生的修身之学，具有超越时空的意义，是针对人类生命中所遇到的重要问题，即心思散乱、不能善用其心而提出的一套解决之道，这对于现代人或许尤为重要。现代人心灵遇到的最大问

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第61页，第152页，第50页，第50页，第54页，第47页，第168页，第136页，第181页，第170页。

题，是“有所牵，有所蔽，精神分散而不集中，生命表现无力”^①。这个问题的一大病根在于身心分离、三心二意，假若身心合一、精神完聚，生命的力量就能如源泉混混，不舍昼夜。像程朱理学那样追求“格物致知”，或致力于王阳明所揭橥的“致良知”，未始不能解决问题。但对现代人而言，或失之迂远难求（程朱一系），或失之高峻难攀（阳明一系）。如前所述，伍先生之学恰恰是解决现代人心灵问题的对症之药，是古老儒学贡献给现代社会的一剂良方。它的特色是身心合一，恰恰是针对现代人的身心分离而来的。它以“诚意”为根本，教人把散乱的精神收摄回内心，入手极其简易方便，任何人都可以持循；又有严密的功夫次第，依之而行，可以由生而熟、由浅入深，如登高之梯可阶而升。伍先生的修身学，不但可以解决现代人生活中遇到的种种心灵问题，还为有志于深入研求儒家修养功夫的人士提供了不可多得的取径之资。

伍先生之学，也十分符合当代积极心理学的潮流。根据心理学研究，人脑中的决策系统有两个：自动化系统和控制化系统。自动化系统主管各种情感与欲望，它的演化时间漫长，发展较为成熟，力量极大；而控制化系统负责人的理性与意志，它的演化时间短暂，虽然是“人之所以为人”的显著标志，但其力量常常不足，难以与自动化系统相抗衡^②。美国心理学家乔纳森·海特将这两者形容为“象和骑象人”，即一个小小的骑象人（理性与意志）骑在一头巨大的大象（情感与欲望）之上，认为直接与大象对抗必定失败，应当用巧妙合适的手段去驯服它^③。伍先生的修身之学，正是一种“驯象”的功夫。他不是一味进行道德宣教，也不凭空摹画理想化的境界，而是坦白承认平常人的生活很容易落于自欺与不诚，并且从“诚意”与“微明”入手，强调从生活中调养心性，功夫上“浅深先后分有层次”，易于把握遵循。梁漱溟先生总结伍先生之功夫进路的优点：“刻刻鞭辟近里，随功夫之进而明德以明；澈始澈终，一路下来，其间只有生熟，更无转换。”^④伍先生所强调的诚意功夫，是以真诚而充沛的情感，取代散乱而纠缠的杂念，从而达到一种当下活泼、欣悦不能自己的心理状态。这与积极心理学、认知行为疗法等当代心理学所倡导的科学方法，有异曲同工之妙。

伍先生修身之学之所以适应现代生活，还有一点不容忽视：现代人的事务十分繁忙，学业、家庭、事业占据着有限的时间资源，因此，从事日常的修养功夫，将做功夫和日常做事结合起来就显得十分必要。在伍先生那里，“聪明不向外用，精神回到身上来”绝不是一句虚言，聪明越是向外用，越是损耗的厉害，反而失其聪明，而精神越回到自己身上，越能够做事做得恰到好处。故而，儒家的修身功夫不会流于枯寂孤独的清修，恰恰会在日常的做人做事上体现出来，而日常的做人做事，又随时随地都是在修养身心。真正有儒家学问涵养的人，其在现实生活中待人、处世、应物、理事，必能洞明练达，沉着稳密，胜于不学之人。“流俗每将做人和做事看成两截，以为人好不一定很会做事，而做起事来很能干的，不一定是好人……其实这些观念全是错误的……真晓得做人，一定能够做事；真晓得做事，一定能够做人。”^⑤做事的精明觉察有赖于粗疏昏昧之气的去除，内在力量充裕完备了，向外拓展的空间自然会变得恢廓宏大。修身之学的功夫效验，可以用“心正身修，内外得力”“精神完整地在当下”来概括。“心正身修，内外得力”是指人们打破了私己小我的界限，仿佛投入更大的生命之中，到了物我浑然一体的境界；“精神完整地在当下”是说人们集中于所做的事情，不受外物的牵累而成为真正的自己。这两层意思相反相成，类似于现代心理学中的“心流体验”，可以带来极高的幸福感^⑥。“学者精神振作（集中），心地光明，大有受用。”^⑦

① 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第163页。

② 关于自动化系统和控制化系统的差异与冲突，参见[美]丹尼尔·卡尼曼：《思考—快与慢》，胡晓姣等译，北京：中信出版社，2012年。

③ [美]乔纳森·海特：《象与骑象人——幸福的假设》，李静瑶译，杭州，浙江人民出版社，2012年，前掲书，第20—24页。

④ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第27页。

⑤ 同上，第67页。

⑥ 心流体验（flow experience）是指个人精神专注，完全融入到活动中的感觉，心流体验发生时会给人以高度的充实感和幸福感。参见[美]米哈里·契克森米哈赖：《生命的心流》，陈秀娟译，北京：中信出版社，2009年，第33—36页。

⑦ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第52页。

另一方面，把现代生活的所有问题一概归之于心理问题是不恰当的，而伍先生之学也不是个人主义的自我修养，而是有深切的社会关怀。伍氏之学是体用一如的一本之学，决非如明儒王心斋之“淮南格物”，一味强调爱身、尊身、保身，甚至认为“安身者，立天下之大本也”^①。伍先生的学问纯是从《大学》而出，以修齐治平为蕲向，常称引孟子“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”^②，强调“格物致知”就是从思想上认识家国天下为一体，“修身为本”是要真切体认到家国天下的“本”就是自己，从而具有鲜明的道德意识、担当精神。伍先生的身心修养，使之在抗日游击对敌作战时指挥若定，成为一位有德有谋的儒将。这种以儒学的生命智慧润泽自家生命，以此精神爽朗的生命完成种种有益之事业，达到治国平天下之效的人生历程，也为现代人学习和运用传统文化树立了光辉典范。当今社会，人们遇事容易规避责任，一味责人，很少责己，人心渐趋散漫，争执不休，误会不止，秩序观念混乱，道德日以陵替，原因之一就是人们缺乏自己实为家国天下之本的认识。伍氏之学从身心修养立基，不是空泛的道德说教，但其提振社会道德的价值，却从其调整人心的功效而来，犹如为社会固本培元，其效果是长远的。

儒家之学并非和西方类似的哲学，儒家之学的“精神陶冶”与“心灵磨练”，体现在伍庸伯先生的修身之学上面，更加贴近日常生活中刻刻不停、生生不息的实践。以身体锻炼为喻：终日阅读体育书籍不能使身体变好，只有根据自己身体的状况，长期坚持合宜的体育锻炼，身体才能保持健康状态。同理，儒者的修为不是直接从书册上拷贝下来，而是需要日日不间断地做功夫，否则便不可能收到变易气质之功。伍先生的学问即是如此，这种不间断的功夫着落在日常生活中，又有极其简易平和的特质。如梁漱溟先生所论，伍先生之学可谓“起手平易，人人可以循由；不论天资，只在有志无志；果然力行不怠，迟早有成”^③。

当代的儒学研究者，于儒家修身功夫的研究颇为不足；当代儒家的学术成果可谓洋洋大观，但指点学人用功次第的平实笃诚之作却是凤毛麟角。在不少儒学研究著作中，哲学概念与思辨框架的导出，大多显得过于轻易。伍氏修身之学，特点在于志虑真切，践履笃实，总括而言就是“恳切”二字。相当一部分现代儒家学者，限于教养及学养之不足，其修养之缺欠可谓甚多。当代儒家借力于传统文化复兴的潮流，传播虽然颇为广泛，但大多体现于一般性的道德教训与习俗仪式之中，对人的影响只及于浅层，不能直达本源，收其全功。若能借镜于伍氏之学，将《大学》之道落实于生活中，则能收到知行合一、陶铸人格之效。

不可否认，现代社会是一个多元的社会，有其运行规律和构建准则。人们各自有不同的生活方式和信念结构，亦有自己的选择自由。解决生活问题和心理问题，有诸多方案可以尝试，笔者不认为儒家修身之学是唯一的灵丹妙药，也不认为它能解决现代人的一切问题。但儒家修身之学的确提供了一种基于东方传统文化，又符合现代心理学基本规律的选择，为人生旅程开出一条平正坦荡之路，对于中国人的修身养性，相信能提供很好的借鉴。

（责任编辑 李 巍）

① [清]黄宗羲：《明儒学案·泰州学案一》，沈善洪主编，夏瑰琦、洪波校点：《黄宗羲全集》第7册，杭州：浙江古籍出版社，1992年，第832页。

② 杨伯峻：《孟子译注》上册，北京：中华书局，1960年，第167页。

③ 伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著：《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》，前掲书，第244页。

敬告作者

近期，接到作者反映，有人以我社的名义，假冒我社开办网站（www.xdzxzz.cn），并通过邮件（xdzxzzbjb@163.com）等方式，向作者索取稿件版面费、外审费等。此举对我社及作者造成严重影响，我社已通过“网络违法犯罪举报网站”向有关部门进行举报。

我社特此声明：

我社由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所承办，没有所谓的“官网”，唯一使用的投稿和咨询邮箱是 xdzx@mail.sysu.edu.cn。

我社不会以任何形式向作者收取任何费用。

如果有作者遭遇此类情况，请注意防范、相互转告，并欢迎您向我社提供相关线索。

联系电话：020-84114924

邮箱：xdzx@mail.sysu.edu.cn

联系地址：广州市海珠区新港西路135号中山大学锡昌堂418室（邮编：510275）

现代哲学杂志社
二〇一八年五月二十五日

面对 MEGA ² : 马克思哲学研究“再归基”	张一兵	1
卡尔·马克思的自然科学札记		
——1990 - 2016 德国 MEGA 研究综述	[土耳其] 康加恩 韩许高/译	5
重建马克思的政治经济学批判之路		
——当代德国学者对 MEGA ² 第二部分的研究概览	张义修	15
对 MEGA 历史上三个编辑原则的比较	李乾坤	21
MEGA ² 与法国马克思主义思想研究的新动态	刘冰菁	28
MEGA ² 注释的技术性错误及体例局限		
——以 MEGA ² II/10A 关于“工厂视察员报告”的注释为例	相秀丽	35
<hr/>		
建国初期新年画运动与主流意识形态优势话语权建构	朱斌	42
毛泽东对计划经济的改革探索及其价值审视	韩奇	52
历史与理论: 毛泽东的《共产党宣言》阅读史透视	罗建华	62
<hr/>		
爱与幸福		
——再论柏拉图解释史上的一桩公案	樊黎	70
成形与教化		
——爱克哈特论“神人合一”	鲍永玲	77

笛卡尔“我思”的三个发生场域	孙冠臣	86
作为主观生存处境的死亡		
——克尔凯郭尔对黑格尔的批评	严家强 李 萍	93

论“实在与反阻”的意义		
——从狄尔泰与舍勒关于实在性问题的共识与争论出发	王嘉新	100
为什么存在者存在而无反倒不存在?	靳 宝	107
论德里达对胡塞尔本质直观问题的处理	余君芷	116

存在、状态与“自然”		
——论庄子哲学中的“自然”	罗安宪	123
一篇罕见地高度评价滕文公的孟子学文献		
——湛若水佚文《吊文公词》考释	杨海文	130
公孙龙子《名实论》新诠		
——以“物”概念为线索	刘体胜	134
韩非对“治术”道德性的探寻	李国斌	139

游侠之风与晚清道德重建		
——以谭嗣同、章太炎为中心	吕存凯	146
现代生活视野下的儒家修身之学		
——以伍庸伯为例	陈探宇	155

CONTENTS

Confronting MEGA ² : Revisiting the Home Base of the Research of Marx's Philosophy	<i>Zhang Yibing</i>	1
Karl Marx' Natural-Scientific Excerpts: An Overview of MEGA Research in Germany between 1990 and 2016	<i>Kaan Kangal Trans. Han Xugao</i>	5
Reconstructing Marx's Critique of Political Economy: A Survey of Contemporary German Scholarship on the 2nd Section of MEGA ²	<i>Zhang Yixiu</i>	15
A Comparative Study of the Editing of MEGA in Diachronic Perspective	<i>Li Qiankun</i>	21
MEGA ² and the New Trends of French Marxism Research	<i>Liu Bingjing</i>	28
Some Technical Mistakes of Annotations in MEGA ² and Finiteness of Annotation Mode: Taking Annotations Concerning Quotations from <i>Reports of the Inspectors of Factories</i> in MEGA ² II/10 for Example	<i>Xiang Xiuli</i>	35

New Year's Painting Movement in the Early Years of the People's Republic of China in the Context of Discursive Contest	<i>Zhu Bin</i>	42
Mao Zedong's Exploration in Reforming Planned Economy and its Historical Significance	<i>Han Qi</i>	52
History and Theory: A Look into Mao Zedong's Reading of the <i>Communist Manifesto</i>	<i>Luo Jianhua</i>	62

Love and Happiness: Re-examine a Conflict in the Interpretation of Plato	<i>Fan Li</i>	70
The Way of Purgation: Master Eckhart's Mystic Concept of <i>Bildung</i>	<i>Bao Yongling</i>	77

Three Fields of Descartes' <i>Ego Cogito</i>	<i>Sun Guancchen</i>	86
Death as a Subjectively Living State: Kierkegaard's Criticism of Hegel	<i>Yan Jiaqiang Li Ping</i>	93

A Comparative Study of Scheler's and Dilthey's Views on the Real	<i>Wang Jiaxin</i>	100
On the Existence of Being and the Non-existence of Non-being	<i>Jin Bao</i>	107
Derrida's Solution to Problems in Husserl's Theory of Ideation	<i>Yu Junzhi</i>	116

Existence, State and "Nature": On Zhuangzi's Philosophy of "Nature"	<i>Luo Anxian</i>	123
Examining a Lost Essay by Zhan Ruoshui: On the Value of <i>Paying Tribute to Duke Wen</i> to Mencius Studies	<i>Yang Haiwen</i>	130
A New Interpretation of Gongsun Long's Treatise on Name and Reality: A Clue from the Concept of "Thing"	<i>Liu Desheng</i>	134
Han Fei's Interpretation of the Morality in "Governance"	<i>Li Guobin</i>	139

The Trend of "Roaming Chivalry" and its Relationship with Moral Reconstruction in Late Qing Period: Centering on Tan Sitong and Zhan Taiyan	<i>Lv Cunkai</i>	146
Confucian Self-cultivation from the Perspective of Modern Life: The Case of Wu Yongbo	<i>Chen Tanyu</i>	155