马克思逻辑与历史有机统一方法真相还原

宫敬才

【摘要】逻辑与历史有机统一是马克思政治经济学文献中客观存在并运用的叙述方法。20世纪后半叶以来，这一方法受到了挑战：国内学者的误解和否认，国外学者的否认、反对和批判。这样的理论情势要求我们回归马克思文献，把真相还原出来。马克思对这一方法的表述是“从抽象上升到具体”，这种表述形式与恩格斯对这一方法的概括即“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始”有所区别，但内容一致。这一方法中的“逻辑”指称资本主义生产方式的逻辑，具体表现为资本主义生产方式的经济逻辑、组织逻辑、技术逻辑、法权逻辑、人学逻辑和历史逻辑。这一方法中的“历史”指称资本主义生产方式的历史，具体表现为两个层面，即资本主义生产方式一般层面的历史及其具体化，如产业史、劳动立法史和雇佣劳动形成史等。这一方法的神妙之处在于，展叙出来的资本主义生产方式逻辑是“艺术的整体”，但它源自和基于资本主义生产方式实际发生的历史，是这一历史的科学反映和理论表达。

【关键词】马克思；逻辑与历史有机统一；从抽象上升到具体；资本主义生产方式

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0001－12

作者简介：宫敬才，（保定 071002）河北大学政法学院哲学系。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“马克思《政治经济学批判大纲》中的哲学思想新探”（16AZX001）；河北省教育厅人文社会科学研究重大课题攻关项目“马克思经济哲学的微观研究”（ZD201402）

一、问题的提出

在现有马克思主义语境中，逻辑与历史有机统一方法处于不妙境地，表现在两个方面，一是国内学者的误解和否认，二是国外学者的否认、反对和批判。由于误解、否认、反对和批判的共同作用，逻辑与历史有机统一方法有被排除于马克思方法论体系之外的危险，或者是存在但被误解得面目全非。面对这种情势，原生态地还原马克思逻辑与历史有机统一方法既适时又必要。

（一）国内学者的误解和否认情况

逻辑与历史有机统一方法是哲学思想，马克思主要把它表述和运用于政治经济学文献。特定情势决定了马克思主义哲学和马克思主义政治经济学都会表示对这一方法的态度。问题在于，我国部分学者对这一方法的理解存在误解。例如，大学哲学系专业教材《马克思主义哲学原理》说：“所谓逻辑的和历史的相一致，是指理论的概念体系的逻辑顺序是客观历史发展顺序和认识发展顺序的反映。因此，历史的东西是逻辑的东西的基础，逻辑的东西是历史的东西在理论思维中的再现，是由历史的东西派生出来的。”该书对这一方法的另一种表述是“历史的和逻辑的统一”①。结合马克思政治经济学文献检视这一界定便能发现如下缺陷。第一，提法混乱。既说逻辑与历史统一，又说历史与逻辑统

① 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，北京：中国人民大学出版社，1994年，第455、435页。

一，到底是逻辑统一于历史还是历史统一于逻辑？逻辑与历史统一与历史与逻辑统一，二者之间有本质区别。前者是马克思思想，具有唯物主义性质；后者是黑格尔思想，具有唯心主义性质。马克思一再指出这种本质区别。第二，“画蛇添足”。逻辑与历史有机统一涉及的是理论逻辑与客观历史的关系问题，没有涉及认识发展顺序问题。认识顺序与逻辑顺序正相反，前者是“从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象”，后者则是“从抽象上升到具体”①。第三，没有区分表述方法和认识方法。虽然逻辑与历史有机统一方法具有认识方法的功能，起码能保障理论逻辑的唯物主义性质，但马克思主要在叙述方法意义上论述和运用这一方法。第四，没有指出马克思与黑格尔之间的本质区别。马克思逻辑与历史有机统一方法的直接理论来源之一是黑格尔的历史与逻辑有机统一方法，但应该意识到，概念顺序的颠倒是大事，它真实地表征出唯物主义和唯心主义之间的本质区别。

马克思主义哲学学术专著中存在否认马克思具有并运用逻辑与历史有机统一方法的现象。俞吾金是我国马克思主义哲学研究的标志性学者，其严谨的治学态度和丰硕的研究成果是宝贵的学术遗产，但如此评价并不意味着对其学术观点持完全肯定的态度，对马克思逻辑与历史有机统一方法的理解和评价可为例证。他在《问题域的转换》一书中专辟一节（第三章第三节）讨论马克思逻辑与历史有机统一方法的问题，可惜的是其理解皆错。他说：“马克思没有接受黑格尔关于‘历史与逻辑一致’的观点，但马克思从黑格尔对这一思辨唯心主义的表述中，创造性地形成了自己的历史研究方法。这一历史方法主要由两个方面构成。一方面是‘从抽象上升到具体’的方法。黑格尔关于历史上的哲学系统和哲学上的逻辑范畴大体上按照从抽象向具体的方向发展的见解启发了马克思，使他把‘从抽象上升到具体’概括为一种科学的历史研究方法，尤其是经济史研究的方法。”“另一方面是‘逆溯法’。”② 如上理解的不妥之处是：第一，把作为叙述方法的“从抽象上升到具体”误解为研究方法；第二，把这一方法视为马克思的“概括”，实际情况是这一方法直接来自黑格尔，只是表述稍有差异即“由抽象进展到具体”③；第三，没有意识到“从抽象上升到具体”只不过是逻辑与历史有机统一方法的始源性提法，二者之间没有本质区别。

马克思主义政治经济学的情况也不容乐观。马克思主义理论研究和建设工程重点教材《马克思主义政治经济学概论》说：“历史与逻辑相统一的方法是马克思研究政治经济学的另一重要方法。历史方法是指，在研究社会经济现象时，要按照历史发展的真实进程来把握其发展变化。逻辑方法是指，在研究社会经济现象时，要按照思维逻辑，从简单到复杂，从低级到高级不断引申和展开。”④ 这里，望文生义式的理解跃然纸上。第一，把黑格尔方法误解为马克思方法。历史与逻辑统一的本意是历史统一于逻辑，依存于逻辑，以逻辑为基准而不是相反。这是黑格尔的方法，但不是马克思的方法。第二，把马克思的一种方法人为地分割为两种方法。马克思方法的要义是叙述逻辑与客观历史相一致。离开这一要义来理解逻辑与历史相统一，进而把它理解为两种研究方法，让人无法理解。第三，仅仅是研究方法的界定与马克思本意相冲突，起码是忽略了马克思理解的主要内容即叙述方法。

两个学科的例证表明，我国部分学者对马克思逻辑与历史有机统一方法的误解和否认是客观事实。这种事实需要关注，因为它会在教学中把误解传授给学生。

（二）国外学者的否认、反对和批判情况

马克思思想是国际性学术研究对象，逻辑与历史有机统一方法进入研究视野是情理之中的事情。多数学者承认且肯定逻辑与历史有机统一方法，但不承认进而反对和批判这一方法的学者也客观存在。这就要求我们认真对待反对意见，以便指正诸多反对性观点的错谬之处。

例证一。1963 年，日本学者见田石介出版了《资本论的方法研究》一书。其序言说：“我认为，经济学的方法不仅不是把逻辑进程和历史进程相对应当作原则，而且也不可能是范畴自己展开自己的

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 41、42 页。

② 俞吾金：《问题域的转换》，北京：人民出版社，2007 年，第 289、290 页。

③ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 190 页。

④ 《马克思主义政治经济学概论》，北京：人民出版社、高等教育出版社，2011 年，第 15 页。

过程和先验演绎的过程。”“在作为科学研究的唯一要素——分析、综合之外，马克思的方法也并非有某种特别的重要因素。”在正文中，见田石介把逻辑与历史有机统一方法判定为黑格尔立场，具有蒲鲁东主义性质。① 反传统（即主流观点）的精神应当肯定，但要以尊重事实为前提。反观见田石介的观点，每一个都大错而特错。首先，否认马克思除分析和综合外还有其他方法，这与马克思方法论思想实际尖锐冲突。其次，把马克思逻辑与历史有机统一方法定性为黑格尔立场和蒲鲁东主义性质，无视马克思对他们的批判，与实事求是的要求背道而驰。最后，不区分叙述方法和研究方法地看待马克思方法，出发点就错了。见田石介的观点是没有真正进入马克思方法论语境的必然结果。

例证二。1983 年，美国学者特雷尔·卡弗出版了《马克思与恩格斯：学术思想关系》一书。书中说：“当恩格斯撰写‘历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始’的时候，他直接地走向了马克思的反面。”② 卡弗一箭双雕，既批判了恩格斯对马克思逻辑与历史有机统一方法的概括，又否认了马克思方法的客观存在。

例证三。2008 年，意大利学者马塞罗·默斯托主编出版了《马克思的〈大纲〉——〈政治经济学批判大纲〉150 年》一书。书中说，“恩格斯认为在历史和逻辑之间存在着平行性，而这一点马克思在《导言》中予以断然拒绝。而且，由于这一观点是恩格斯加在马克思身上的，它后来就在马克思主义列宁主义的解释中变得更为贫乏和程式化。”③ 默斯托的话很重，不仅否认马克思有逻辑与历史有机统一方法，而且指责恩格斯人为制造了所谓逻辑与历史有机统一方法并强加于马克思。

上述种种误解、否认、反对和批判都是严峻挑战，它要求我们对下列问题进行认真研究，作出符合马克思原生态思想的回答：1. 上述例证对恩格斯相关观点的反对有道理吗？2. 恩格斯对马克思方法的概括符合实际吗？3. 马克思有逻辑与历史有机统一方法吗？运用这一方法吗？4. 该方法中“逻辑”和“历史”的具体指称对象是什么？5. 如何理解马克思看似反对逻辑与历史有机统一方法的论述？6. 马克思逻辑与历史有机统一方法和黑格尔历史与逻辑有机统一方法是什么关系？结合马克思政治经济学文献来回答这些问题，对确证马克思逻辑与历史有机统一方法的客观存在及其准确含义具有生命攸关的意义。

二、逻辑与历史有机统一方法释义

1859 年，马克思出版了《政治经济学批判》（第一分册）。呼应马克思的请求，恩格斯为这部著作写了三篇书评。其中，第三篇遗失，后人见到的是前两篇。第二篇系统论述马克思方法，说出了一再遭到质疑和反对的如下话语：“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映；这种反映是经过修正的，然而是按照现实的历史过程本身的规律修正的，这时，每一个要素可以在它完全成熟而具有典型性的发展点上加以考察。”④

这是马克思思想研究史上，第一次试图对马克思政治经济学文献中客观存在并运用的方法作出提炼和概括，其中有六个信息需要关注：第一，对政治经济学的批判（叙述）有两种方法，即按照历史或是按照逻辑；第二，在历史中，经济学范畴出现的顺序与它们在逻辑发展中的顺序一致；第三，按照历史顺序批判（叙述）政治经济学缺点颇多，合适方式是逻辑方式；第四，历史从哪里开始，思想（逻辑）进程也应当从哪里开始；第五，思想进程是历史进程的逻辑抽象；第六，思想进程必

① ［日］见田石介：《资本论的方法研究》，张小金等译，北京：中国书籍出版社，2013 年，序言第 2、2—3 页，正文第 86、208 页。

② ［美］特雷尔·卡弗：《马克思与恩格斯：学术思想关系》，姜海波等译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 104 页。

③ ［意］马塞罗·默斯托主编：《马克思的〈大纲〉—〈政治经济学批判大纲〉150 年》，闫月梅等译，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 66—67 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 603 页。

须与历史进程保持一致而不是相反。关注这些信息时，有三个方面的限定条件必不可少：其一，恩格斯论述的是叙述方法而不是研究方法；其二，恩格斯论述的对象是马克思政治经济学而不是其他人的政治经济学，更不是一般意义的政治经济学；其三，马克思政治经济学叙说资本主义生产方式而非其他社会的生产方式，更非一般意义的生产方式。六个信息要点和三个方面的限定条件表明，逻辑与历史有机统一的提法呼之欲出。令人遗憾的是，这样的提法并没有出现。尽管如此，细心品味恩格斯的表述就可明了，马克思逻辑与历史有机统一方法的具体内容已被揭示出来。

说恩格斯的论述提炼和概括出了马克思逻辑与历史有机统一方法需要拿出证据。就提法说，马克思没有说过逻辑与历史有机统一，甚至还说过易于引起误解、表面看含义与此相反的话。但是，马克思确实不止一次地论述逻辑与历史有机统一的方法论思想。例如，“我又把黑格尔的《逻辑学》浏览了一遍，这在材料的加工方法上帮了我很大的忙。”“通过批判使一门科学第一次达到能把它辩证地叙述出来的那种水平，这是一回事，而把一种抽象的、现成的逻辑体系应用于关于这一体系的模糊概念上，则完全是另外一回事。”“不论我的著作有什么缺点，它们却有一个长处，即它们是一个艺术的整体；但是要达到这一点，只有用我的方法。”① 这三处论述都围绕叙述方法问题展开，其中的三种提法需要我们深思：“材料的加工方法”“辩证地叙述”和“我的方法”。三种提法的指称对象是什么？按照见田石介的理解，马克思方法除分析和综合外无它。如果情况真是如此，那么，“我的方法”所指何谓？如果马克思没有逻辑与历史有机统一方法，那么，“辩证地叙述”如何做到呢？如果马克思没有对叙述方法的独特理解，那么，他所说的“材料的加工方法”到底是什么意思？逻辑设问表明，马克思有自己的方法，虽然没有用逻辑与历史有机统一的提法加以固定，但它为马克思方法是客观事实。

在《政治经济学批判大纲》中，马克思对自己的叙述方法作了较为详尽的界定：“抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。”“从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体，把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”②

第一，马克思界定的“抽象”不是指认识方法意义上对经验事实的抽象过程，而是指叙述方法意义上作为认识结果的抽象规定。此时认识过程已经结束，接下来的任务是如何把认识结果逻辑地再现出来。在马克思政治经济学文献中，“抽象”指称的具体性内容是商品。马克思以交换价值为例证说明“抽象”的指称对象，此为思想处于过渡状态的表现。在《政治经济学批判大纲》结尾处，马克思找到真正符合资本主义社会历史实际且适合叙述逻辑需要的抽象范畴：“表现资产阶级财富的第一个范畴是商品范畴。”③

第二，马克思指出，“从抽象上升到具体的方法”限于思维范围之内，“决不是具体本身的产生过程”。这样的界定既强调自己方法的唯物主义性质，也与黑格尔的相关方法划清界限，因为“黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果”④。

第三，马克思论述中的“具体”指称资本，因为“资本是资产阶级社会的支配一切的经济权力。它必须成为起点又成为终点”⑤。这里的“起点”之说岂不与商品起点说相冲突？实际并不会。资本主义社会的历史和逻辑起点是资本，但资本的历史和逻辑起点是商品。这是一种从商品到货币再到资本的小三段论。待到资本范畴逻辑与历史有机统一地展开时，我们就能见到基于资本而来的大三段论。

第四，为什么要“从抽象上升到具体”？在马克思语境中，为什么要从商品开始？虽然商品是资本“洪水期前的存在”，但不从商品开始，就找不到资本的历史和逻辑起点；而找不到这一起点，作

① 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 143、147、231 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 42 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 293 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 42 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 49 页。

为“一个艺术的整体”的资本理论就无法“辩证地叙述出来”。马克思在《1863－1865 年经济学手稿》中详细论证了这点。首先，商品生产和交换是资本主义生产的社会历史性前提，它产生和存在于资本主义社会以前的生产阶段。其次，商品是资本的元素形式，既是资本主义生产的前提，又是资本主义生产的结果。最后，资本主义生产越发展，产品变为商品的趋势就越强劲、越普遍和越主导一切①。在马克思对问题的回答中，逻辑与历史两个层面的内容都顾及到了，这不就是逻辑与历史有机统一吗？

第五，在叙述资本主义生产方式时如何做到“从抽象上升到具体”？或者说，如何做到逻辑与历史有机统一？马克思用逻辑与历史有机统一的小三段论，找到资本主义生产方式的历史和逻辑起点即资本。《资本论》第 1 卷的第一篇和第二篇即《商品和货币》与《货币转化为资本》。一旦从抽象的商品范畴上升到作为具体的资本范畴，大三段论就开始了自己的逻辑行程。《政治经济学批判大纲》是从《资本的生产过程》到《资本的流通过程》再到《资本作为结果实的东西》，而《资本论》是详尽展开，第 1 卷为《资本的生产过程》，第 2 卷为《资本的流通过程》，第 3 卷为《资本主义生产的总过程》。结合马克思政治经济学文献，提出四个问题并加以思考，理解思路就会明确起来：小三段论和大三段论是马克思政治经济学的叙述逻辑吗？小三段论和大三段论符合资本主义生产方式客观的演化历史吗？马克思运用的是逻辑与历史有机统一方法吗？马克思做到逻辑与历史有机统一了吗？对问题做出否定性回答需要胆量，因为如此回答的结果与马克思叙述实践相冲突。而对问题做出肯定性回答则是必须的，因为只有这样才与马克思的叙述实践相一致，才是实事求是的态度。

第六，再次回到恩格斯对马克思叙述方法的概括。他对马克思叙述方法的概括符合马克思叙述实践的客观实际吗？当然符合。既然客观事实是如此，那么，卡弗、默斯托以及其他人对恩格斯的责难符合实际吗？答案是否定的。恩格斯的实际与马克思的实际相一致；卡弗、默斯托以及其他人的实际与恩格斯的实际相冲突，进而与马克思的实际相冲突。

三、逻辑与历史有机统一方法中的“逻辑”

马克思政治经济学文献中，客观存在并运用逻辑与历史有机统一方法这一事实的确立，是可喜可贺的大事，但对于马克思而言如此重要的方法竟然被不少学者加以否认，并以指斥恩格斯概括的形式进行批判。那么，马克思逻辑与历史有机统一方法中的“逻辑”指称何谓？

在马克思政治经济学文献中，对逻辑与历史有机统一方法的“逻辑”有过各不相同的称谓，如“现代社会的经济运动规律”“先验的结构”“思想总体”“思想具体”“方程式”“艺术的整体”等②。由于马克思政治经济学的研究对象是“资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”③，所以这些称谓的具体指称对象是资本主义生产方式的本质。本质的理论凝结是范畴，范畴的展开是判断，判断的有机连接是推理即逻辑，资本主义生产方式的本质是资本主义生产方式内在逻辑的浓缩，进而资本主义生产方式的本质就是资本主义生产方式的逻辑。马克思的过人之处是不停留和满足于资本主义生产方式的一般性逻辑，而是把它具体化，其结果是资本主义生产方式的诸多具体性逻辑，它们有机统一，构成和表征出资本主义生产方式的一般性逻辑。

（一）资本主义生产方式的经济逻辑

资本主义生产方式的唯一目的是追逐剩余价值。这一目的被掩藏于独立、自由和平等交换的意识形态旗帜之下，资本家对劳动者的剥削显示出有别于奴隶制社会和封建社会的特点。但是，资本主义生产方式的经济逻辑仍然具有阶级对立性质，因为劳动者的劳动被强制和劳动成果被剥夺，“辩证地

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 423—431 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 10、22 页；《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 42、43、453 页；《马克思恩格斯文集》第 10 卷，前揭书，第 231 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 8 页。

转化为”资本家的“天然权力”[①]。其中的秘密何在？马克思从两个角度进行揭示：“劳动过程在只是再生产出劳动力价值的等价物并把它加到劳动对象上以后，还越过这一点继续下去。为再生产出这一等价物，6 小时就够了，但是劳动过程不是持续 6 小时，而是比如说持续 12 小时。这样，劳动力发挥作用的结果，不仅再生产出劳动力自身的价值，而且生产出一个超额价值。”“我们以上把产品——生产过程的结果——分成几个量。一个量只代表生产资料中包含的劳动，或不变资本部分。另一个量只代表生产过程中加进的必要劳动，或可变资本部分。最后一个量的产品只代表同一过程中加进的剩余劳动，或剩余价值。”[②] 这里，一个角度是分析劳动者的劳动时间构成，即必要劳动时间和剩余劳动时间；另一个角度是分析产品的价值构成，即生产资料价值、劳动力价值和由劳动者创造的超过劳动力价值的价值。两个角度的分析指向一个目标，被资本家孜孜以逐的剩余价值露出水面。资本主义生产方式的经济逻辑是客观事实，正是这一事实使资本主义生产方式的剥削本质显露出来。

（二）资本主义生产方式的组织逻辑

资本主义生产方式的组织形式是以机器体系为生产手段的现代工厂。这种组织形式具有独特的逻辑，马克思对此进行详尽揭示。第一，资本主义生产方式组织逻辑的社会历史起源。“用资本来进行的生产总是在这样的发展阶段开始的，这时，一定量社会财富在客观上已经积聚在一个人手里，因而表现为资本，它一开始就表现为同许多工人交换，后来表现为靠许多工人。”[③] 第二，资本主义生产方式组织逻辑的资本性质。“工人的联合，像它在工厂里所表现的那样，也不是由工人而是由资本造成的。他们的联合不是他们的存在，而是资本的存在。”[④] 第三，资本主义生产方式组织逻辑的表现样态。在工厂生产过程中，“产品从个体生产者的直接产品转化为社会产品，转化为总体工人即结合劳动人员的共同产品。总体工人的各个成员较直接地或者较间接地作用于劳动对象。”[⑤] 第四，资本主义生产方式组织逻辑中劳动的异化性质。“在资本的生产过程中……劳动就其结合体来说，服务于他人的意志和他人的智力，并受这种意志和智力的支配。”[⑥] 如果说前三种性质是资本主义生产方式组织逻辑的中性描述，那么，第四种性质就是对资本主义生产方式组织逻辑的揭露和批判。单个工人一旦进入工厂，他或她便由“完整的人”变为资本主义生产方式组织逻辑的“附属品”，任由它指挥和摆布，成为它的有机组成部分，没有任何自主意志表示存在的余地。

（三）资本主义生产方式的技术逻辑

资本主义生产方式技术逻辑的典型表现是“用机器制造机器”，机器的智力基础是科学技术及其应用。马克思倾注大量时间和精力研究资本主义生产方式的技术逻辑，获得极为丰硕的理论成果，撮其要者是如下。第一，在资本主义生产方式的技术逻辑中，“机器生产的原则是把生产过程分解为各个组成阶段……应用自然科学来解决由此产生的问题。这个原则到处都起着决定性的作用”[⑦]。第二，资本主义生产方式的技术逻辑具有革命性。它“从来不把某一生产过程的现存形式看成和当作最后的形式。因此，现代工业的技术基础是革命的，而所有以往的生产方式的技术基础本质上是保守的”[⑧]。第三，资本主义生产方式技术逻辑的目的之一是对付工人的反抗。“可以写出整整一部历史，说明 1830 年以来的许多发明，都只是作为资本对付工人暴动的武器而出现的。”[⑨] 第四，资本主义生产方式的技术逻辑具有“杀人的一面”。“在一个工业部门中，社会劳动生产力和结合的劳动过程的

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 673 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 242、257 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 592 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 587 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 582 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 463—464 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 531 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 560 页。
⑨ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 501 页。

技术基础越不发达，这种节约就越暴露出它的对抗性的和杀人的一面。”[①] 由马克思对资本主义生产方式技术逻辑的揭示可以看出，这一技术逻辑是资本家剥削劳动者必不可少且有力的工具，但也有进步性的一面，即推动技术不断发展，为共产主义社会准备物质前提，此为该逻辑的“文明作用”。

（四）资本主义生产方式的法权逻辑

私有财产既是人为活动的结果，又是人为规定的结果。“活动”之说意谓劳动者的劳动创造出满足人之需要的社会物质财富；“规定”之说意在表明，资产阶级政府以法律形式宣布并用国家暴力保障，资本家占有劳动者的劳动成果天经地义、合法合理。马克思指出，资本主义生产方式运行过程中，作为私有财产的“利润和地租只是工资的扣除，是在历史过程中被资本和土地的所有权任意榨取的东西，因而是法律上的合理存在，而不是经济上的合理存在”[②]。马克思的指控切中资本主义生产方式法权逻辑的要害，私有财产的法律合理性，以经济不合理“榨取”为基础、前提。这种经济不合理是如何用法律形式掩盖起来的？马克思以区分剩余资本 I 和剩余资本 II 的形式告诉我们，资本主义生产方式的法权逻辑具有欺骗性。剩余资本 I 是资本所有者与劳动能力所有者以虚假的平等交换形式获得的结果，实际是劳动者自己创造的成果，等价交换原则在这一过程中发挥了掩藏作用。由于剩余资本 II 以剩余资本 I 为前提，所以，资本所有者用于同劳动者交换的等价物是劳动者劳动的成果的真相显露出来。资本主义生产方式的经济不合理性确证了资产阶级法权的不合理性，而这种不合理性以自由、独立和平等交换为意识形态旗帜，多么具有讽刺意味。[③]

（五）资本主义生产方式的人学逻辑

资本主义生产方式经济逻辑、组织逻辑、技术逻辑和法权逻辑的特点使然，资本主义生产方式的人学逻辑也有特点。被剥夺生产资料的劳动者不得不被束缚于资本主义生产方式的经济逻辑，劳动者与生产资料的关系发生历史性变化，生产资料成为有灵性的东西与劳动者对抗，资本主义生产方式的法权逻辑则以暴力和其他手段保护甚至鼓励这种对抗。与此相伴而行的是作为人的劳动者的处境。在《政治经济学批判（1861－1863 年手稿）》中，马克思把这样的人学逻辑概括为“铁人反对有血有肉的人”[④]；在《资本论》中，则用经验事实确证这种人学逻辑的客观存在：“机器劳动极度地损害了神经系统，同时它又压抑肌肉的多方面的运动，夺去身体上和精神上的一切自由活动，甚至减轻劳动也成了折磨人的手段，因为机器不是使工人摆脱劳动，而是使工人的劳动毫无内容。”[⑤] 作为人的劳动者在资本主义生产方式人学逻辑中成为资本的有机组成部分，是物质资本的附属物，他或她以与劳动材料和劳动资料并列的形式成为资本的生产要素。

（六）资本主义生产方式的历史逻辑。马克思说，“资产阶级经济学家们把资本看作永恒的和自然的（而不是历史的）生产形式，然后又竭力为资本辩护，把资本生成的条件说成是资本现在实现的条件，也就是说，把资本家还是作为非资本家……用来进行占有的要素，说成是资本家已经作为资本家用来进行占有的条件。”[⑥] 马克思的揭露直击资产阶级经济学的要害：它对资本的说明与社会历史事实严重冲突，资本的史前史和自身历史都说明资本具有历史性质。这样的性质决定了它必然要走向自己的反面——灭亡。这种发展趋势让资产阶级经济学家和资本家害怕，避免害怕的方式是把资本打扮为具有永恒性质。马克思以科学的历史态度对待资本主义生产方式，结果出现在我们面前，这就是资本主义生产方式的历史逻辑：“资本关系本身的出现，是以一定的历史阶段和社会生产形式为前提的。在过去的生产方式中，必然发展起那些超出旧生产关系并迫使它们转化为资本关系的交往手段、生产资料和需要。但是，它们只需要发展到使劳动在形式上从属于资本的程度。然而，在这种已经改变了的关系的基础上，会发展起一种发生了特殊变化的生产方式，这种生产方式一方面创造出新

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 532 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 292 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 449—450 页；《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 673—675 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 8 集，前揭书，第 354 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 486—487 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 452 页。

的物质生产力，另一方面，它只有在这种新的物质生产力的基础上才能得到发展，从而在实际上给自己创造出新的现实的条件。由此就会出现完全的经济革命，这种革命一方面为资本对劳动的统治创造并完成其现实条件，为之提供相应的形式，另一方面，在这个由革命发展起来的与工人相对立的劳动生产力、生产条件与交往关系中，这个革命又为一个新生产方式，即扬弃资本主义生产方式这个对立形式的新生产方式创造出现实条件，这样，就为一种新形成的社会生活过程，从而为新的社会形态创造出物质基础。”① 这是典型的生产方式三段论，即前资本主义生产方式、资本主义生产方式和后资本主义生产方式。由此，资本主义生产方式的历史逻辑被突显出来。

四、逻辑与历史有机统一方法中的“历史”

马克思逻辑与历史有机统一方法中“逻辑”一词指称的内容已如上述。该方法中“历史”一词的指称内容是什么？这就是资本主义生产方式的历史。在马克思政治经济学文献中，资本主义生产方式的历史包括：一是人类生产方式史语境中作为独立存在形式的资本主义生产方式的历史；二是资本主义生产方式自身产生、存在、发展和趋向灭亡的历史，即资本主义生产方式一般层面的历史；三是资本主义生产方式历史的具体化，即资本主义生产方式内部的专题史。

（一）资本主义生产方式一般层面的历史

马克思经过仔细研究认定，资本主义时代开始于 16 世纪，此为资本主义生产方式历史的起点。从 16 世纪开始到马克思写作《资本论》的 19 世纪 60 年代，计有 260 年左右的时间。在这一时间内，资本主义生产方式经历了两个时期：1. 工场手工业时期，大约从 16 世纪中叶到 18 世纪的最后 30 多年，此为资本主义生产方式幼年期；2. 机器和大工业时期，起始于 18 世纪 60 – 70 年代，持续到马克思写作《资本论》的 19 世纪 60 年代，此为资本主义生产方式成年期，即工业革命开始及其以后的时期。既然如此，那么，二者之间的关系成为真实展示资本主义生产方式历史时必须要说明的问题。

工场手工业与机器大工业两种生产方式的区别有三：技术性质、协作性质和组织的有机性质。在工场手工业中，社会劳动过程的组织纯粹是主观的，是局部工人的结合；在机器体系中，大工业是完全客观的生产有机体，作为现成的物质生产条件出现在工人面前。在简单协作中，甚至在因分工而专业化的协作中，社会化的工人排挤单个工人还多少是偶然现象。机器只有通过直接社会化的或共同的劳动才发生作用，因此，劳动过程的协作性质成了由劳动资料本身的性质所决定的技术上的必然。另一方面，工场手工业与机器大工业有内在联系。作为生产方式的机器大工业并非从天而降，而是在工场手工业生产方式中逐渐生成。在工场手工业中，我们看到大工业的直接的技术基础。工场手工业生产了机器，而大工业借助机器，在它首先占领的那些生产领域排除了手工业生产和工场手工业生产。因此，机器生产是在与它不相适应的物质基础上自然兴起的。

资本主义生产方式历史内部两个时期之间关系的说明是有力证据，马克思对资本主义生产方式历史的了解和感悟已达到专业历史学家的水平。让专业历史学家感到自愧不如的是：作为生产方式的机器大工业首先是经济和技术现象，为工厂带来了惊人效率，使资本家更快更多地榨取剩余价值；但它也是社会历史性现象，直接受到冲击的是生存于这种生产方式中的劳动者。

首先，机器大工业为突破生产的自然约束提供了方便条件，劳动者的劳动时间被延长到无法忍受的长度。“资本经历了几个世纪，才使工作日延长到正常的最大极限，然后越过这个极限，延长到十二小时自然日的界限。此后，自 18 世纪最后三十多年大工业出现以来，就开始了一个像雪崩一样猛烈的、突破一切界限的冲击。习俗和自然、年龄和性别、昼和夜的界限，统统被摧毁了。”② 其次，机器大工业的到来，使成年工人在体力、手艺和技巧等方面的优势变成劣势，机器成为名副其实的

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，前揭书，第 546—547 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 320 页。

“主人”，劳动者只能听命于它，而不是像工场手工业时期那样，劳动工具被劳动者使用和支配。“变得空虚了的单个机器工人的局部技巧，在科学面前，在巨大的自然力面前，在社会的群众性劳动面前，作为微不足道的附属品而消失了；科学、巨大的自然力、社会的群众性劳动都体现在机器体系中，并同机器体系一道构成‘主人’的权力。”① 再次，在机器大工业中，劳动变得相对容易，为妇女和儿童进入劳动力市场打开了方便之门，由此引发出卖妻子儿女的“契约”革命：“从前工人出卖他作为形式上自由的人所拥有的自身的劳动力。现在他出卖妻子儿女。他成了奴隶贩卖者。”② 最后，机器大工业在带来惊人效率的同时也造成人口过剩，让失去工作的劳动者自生自灭。用马克思的话说，“劳动资料一作为机器出现，就立刻成了工人本身的竞争者……工人就像停止流通的纸币一样卖不出去。工人阶级的一部分就这样被机器转化为过剩的人口，也就是不再为资本的自行增殖所直接需要的人口，这些人一部分在旧的手工业和工场手工业生产反对机器生产的力量悬殊的斗争中毁灭，另一部分则涌向所有比较容进去的工业部门，充斥劳动市场，从而使劳动力的价格降低到它的价值以下”③。

这四个方面的内容只能被作为例证看待，机器大工业所造成的社会历史性有害后果绝非仅是例证中涉及到的内容。但是，种种例证告诉我们，马克思对资本主义生产方式历史的有多么深刻和细致，更告诉我们逻辑与历史有机统一方法中的“逻辑”具有多么深厚的历史基础。

（二）资本主义生产方式内部的专题史

在马克思语境中，除上已述及的内容外，逻辑与历史有机统一方法中的“历史”还包括具体层面的内容，即专题性质的历史。这种历史内容之丰富，几乎可以说达到百科全书的程度。把如此丰富的内容逐一展示是不可能的，退而求其次的办法是以例证形式说明问题。

例证一：产业史。在英国，纺织业是工业革命即机器大工业的“长子”。由于机器生产带来惊人效率，这种效率与市场需求之间处于更加复杂动荡的关系中，所以它受经济波动的影响更明显、更广泛、更剧烈。经济繁荣时，大量妇女儿童进入这一行业工作，马克思曾说此时的男性工人“出卖妻子儿女”“成了奴隶贩卖者”。经济衰退时又是另一番景象，别说妇女儿童，就是成年工人也大量失业，所以马克思说“劳动资料扼杀工人”④。马克思如此认知的根据何在？根据就在英国纺织业的历史中。不列颠棉纺织工业在最初的 45 年中（1770 – 1815 年），只有 5 年是危机和停滞状态，但这 45 年是它垄断世界的时期。在第二个时期的 48 年间（1815 – 1863 年），只有 20 年是复苏和繁荣时期，却有 28 年是不振和停滞时期。1815 – 1830 年，开始同欧洲大陆和美国竞争；从 1833 年起，靠“毁灭人种”的办法强行扩大亚洲市场。谷物法废除后，1846 – 1863 年中有 8 年是中常活跃和繁荣时期，却有 9 年是不振和停滞时期。马克思以这样的产业历史事实为根据做出判断，其内在逻辑具有说服力是情理之中的事情。

例证二：劳动立法史。在阶级社会，任何劳动都是法律规范下的劳动。法律由统治阶级制定，为统治阶级服务。从这一角度看，劳动立法的历史同时是劳动者劳动状况、生存状况的历史。为了真实再现英国劳动者劳动状况和生存状况的历史，马克思在《资本论》第 1 卷中系统梳理英国劳动立法（包括工厂立法）的历史，借以说明英国劳动者劳动的历史及其现状。这种立法起自 1349 年，直到马克思写作《资本论》的 19 世纪 60 年代。这样的历史可以划分为两个阶段，一是 14 世纪中叶到 19 世纪上半叶，二是 1833 年工厂法出现到马克思写作《资本论》时期。在前一时期，劳动立法的宗旨是延长劳动时间、增加劳动强度。这样的立法宗旨与统治阶级和资本家的客观需要密切相关。“资本在它的萌芽时期，由于刚刚出世，不能单纯依靠经济关系的力量，还要依靠国家政权的帮助才能确保

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 487 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 455 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 495—496 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 497 页。

自己吮吸足够数量的剩余劳动的权利。”① 在后一时期，资本力量强大起来，加上技术手段（如机器体系）的帮助，使劳动时间延长到突破生理、年龄和道德等界限。这时，个体资本家的贪欲与统治阶级的整体利益发生冲突，以至于国家整体利益受到伤害。伤害的直接表现是女工和童工的过度劳动使整个国家中个人身体素质下降，往往因身高达不到要求而使征兵任务无法完成。在强权即公理的时代，兵源出现问题会直接影响国家安危。统治阶级用立法形式解决问题，立法的宗旨不是延长劳动时间，而是缩短劳动时间。马克思对这种根本性变化的解释是：“英国的工厂法是通过国家，而且是通过资本家和地主统治的国家所实行的对工作日的强制的限制，来节制资本无限度地榨取劳动力的渴望。即使撇开一天比一天更带威胁性的高涨着的工人运动不说，也有必要对工厂劳动强制地进行限制，正像有必要用海鸟粪对英国田地施肥一样。同样盲目的掠夺欲，在后一种情况下使地力枯竭，而在前一种情况下使国家的生命力遭到根本的摧残。”② 马克思对英国劳动立法史的研究成果是英国劳动立法史客观事实的反映。这样的成果是逻辑与历史有机统一方法中“历史”的有机组成部分。

例证三：雇佣劳动形成史。像商品、资本和剩余价值等范畴一样，雇佣劳动同样是马克思政治经济学的核心范畴。马克思在讲到《政治经济学批判大纲》的分篇设想时说：“雇佣劳动就是这一堆讨厌的东西的基础。”③“一堆讨厌的东西”指称的内容是资本和土地所有权等。这说明马克思认为雇佣劳动范畴是政治经济学理论体系核心范畴中的核心范畴。因而，详细说明雇佣劳动范畴具有特殊的重要性。这种重要性表明揭示雇佣劳动的形成过程成为头等重要的任务。

在《政治经济学批判大纲》中，马克思分析了雇佣劳动形成的逻辑起点问题。雇佣劳动不是从天而降或一蹴而就，而是有一个长期且极为残酷的形成过程。这一过程的历史起点的社会历史性前提：一是“劳动者把土地当作生产的自然条件的那种关系的解体”；二是“劳动者是工具有所有者的那种关系的解体”；三是劳动者失去任何生活资料；四是劳动者摆脱了人身依附关系，成为所谓的“自由人”④。在英国，四种社会历史性前提的出现意味着劳动者“殉难史”的开始。

这个重要的历史时刻起步于何时？雇佣工人阶级是 14 世纪下半叶产生的，由于封建家臣的解散和土地断断续续遭到暴力剥夺而被驱逐的人，不可能像它诞生那样快地被新兴的工场手工业所吸收。另一方面，这些突然被抛出惯常生活轨道的人，也不可能一下子就适应新状态的纪律。他们大批地转化为乞丐、盗贼、流浪者，其中部分人是由于习性，但大多数是为环境所迫。因此，15 世纪末和整个 16 世纪，整个西欧都颁布了惩治流浪者的血腥法律。现在的工人阶级的祖先，当初曾因被迫转化为流浪者和需要救济的贫民而受到惩罚。法律把他们看作是“自愿的”罪犯，因为只要他们愿意，是可以继续在已经不存在的旧的条件下劳动的。在统治阶级看来，能劳动却不劳动而甘于乞讨的流浪者是对政治统治的威胁，必须用法律强制手段让他们服从和适应劳动纪律。“这样，被暴力剥夺了土地、被驱逐出来而变成了流浪者的农村居民，由于这些古怪的恐怖的法律，通过鞭打、烙印、酷刑，被迫习惯于雇佣劳动制度所必需的纪律。”⑤

马克思叙述言过其实？事实胜于雄辩。“爱德华六世在即位的第一年（1547 年）颁布的法律规定，拒绝劳动的人，如被告发为游惰者，就要判为告发者的奴隶。主人应当用面包和水，用稀汤和他认为适当的肉屑给自己的奴隶吃。他有权用鞭打和镣铐强迫奴隶从事一切令人厌恶的劳动。如果奴隶逃亡达 14 天，就要判为终身奴隶，并在额头或脸颊打上 S 字样的烙印；如果第三次逃亡，就要当做叛国犯处死。主人可以把他出卖，遗赠，作为奴隶出租，完全像对待其他动物和牲畜一样。如果奴隶图谋反抗主人，也要被处死……这个法令的最后一部分规定，贫民必须在愿意给他们饮食和劳动的地区或个人那里干活。”⑥ 被淹藏于历史陈迹中的细节性事实揭示表明，马克思对以英国为典型的雇佣

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 312 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 276—277 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，前揭书，第 158 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 490—491 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 846 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，前揭书，第 843—844 页。

劳动形成史有非常透彻的了解。这样的历史进入马克思视野，成为逻辑与历史有机统一方法中“历史”的有机组成部分，使马克思在展开资本主义生产方式逻辑时，能以强劲有力的历史事实为客观基础，并把它提升到理论逻辑的高度。

对于马克思语境中具体层面的历史而言，三个例证不算多，但它们能够证明，逻辑与历史有机统一方法中“历史”的具体性含义到底何谓。

五、需要说明的问题

马克思政治经济学语境中，逻辑与历史有机统一方法的主要内容已揭示如上。出于准确理解的必要，还有两个问题需要单独说明。

（一）逻辑与历史有机统一方法的思想来源问题

逻辑与历史有机统一方法并非马克思独创，也非黑格尔率先提出，而是有更早的思想起源。俞吾金认为黑格尔率先提出这一方法[①]，这与历史事实不一致。黑格尔也认为该方法是自己率先提出[②]，这同样不符合历史实际。最早提出并运用逻辑与历史有机统一方法的是意大利学者维柯（1668－1744年）。他在《新科学》中说，“观念（思想）的次第必然要跟随各种事物的次第”，“凡是学说（或教义）都必须从它所处理的题材开始时开始”。在讲到对这一方法的探寻历程时说，“我碰上一些令人绝望的困难，花了足足二十年光阴去钻研”，才找到这个“科学的皇后”[③]。

基于维柯的论述，可以得出两个结论：第一，在学术思想史上，是维柯而非黑格尔率先提出并运用逻辑与历史有机统一方法；第二，与黑格尔相反，维柯对逻辑与历史有机统一方法的理解具有历史唯物主义性质。他是近代以来西方第一个提出较为系统的历史唯物主义观点的人[④]。马克思知道维柯，在《资本论》第1卷中曾用维柯的观点为自己的工艺学历史唯物主义理论作论证.[⑤] 诸多情况表明，维柯逻辑与历史有机统一方法是马克思相关思想的直接理论来源。

黑格尔在许多地方直接或间接地论述历史与逻辑有机统一方法。他在《小逻辑》中说：“哲学史总有责任去确切指出哲学内容的历史开展与纯逻辑理念的辩证开展一方面如何一致，另一方面又如何有出入。但这里须首先提出的，就是逻辑开始之处实即真正的哲学史开始之处。”[⑥] 在《哲学史讲演录》中说：“我认为：历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。”[⑦] 在《法哲学原理》中说，辩证法“给自己以现实，并把自己创造为实存世界”[⑧]。这三处论述基本反映了黑格尔对历史与逻辑有机统一方法的理解。基于他的理解，可以得出如下结论：第一，在黑格尔文献中存在并运用历史与逻辑有机统一方法是客观事实；第二，黑格尔提出和运用这一方法时，针对的对象是哲学叙述逻辑与哲学历史的关系；第三，黑格尔的方法具有十足的唯心主义性质。

马克思在提出和运用逻辑与历史有机统一方法时是否受到黑格尔的影响？马克思是研究黑格尔哲学的顶级专家，其文献和书信每每提到黑格尔，可见马克思受黑格尔哲学影响之深。例如，作为逻辑与历史有机统一方法替代性提法的“从抽象上升到具体”，直接来自黑格尔的《小逻辑》，即“逻辑

---

① 俞吾金：《问题域的转换》，前揭书，第282页。
② ［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49页。
③ ［意］维柯：《新科学》上册，朱光潜译，北京：商务印书馆，1989年，第126、148、159、163页。
④ 宫敬才：《维柯与历史唯物主义》，《河北学刊》2009年第1期。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，前揭书，第429页。
⑥ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第191页。
⑦ ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，北京：商务印书馆，1959年，第34页。
⑧ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第39页。

理念的展开是由抽象进展到具体”。但是，在关注马克思受黑格尔影响的同时，不要忘记更重要的事实是他对黑格尔方法唯心主义性质的批判：“我的阐述方法不是黑格尔的阐述方法，因为我是唯物主义者，而黑格尔是唯心主义者。黑格尔辩证法是一切辩证法的基本形式，但是，只有在剥去它的神秘的形式之后才是这样，而这恰好就是我的方法的特点。”①

维柯和黑格尔两个例证表明，马克思逻辑与历史有机统一方法具有直接的理论来源。它们之间的区别在于，一是适用的对象不同，二是马克思把这一方法加工提炼到博大精深的程度。马克思是逻辑与历史有机统一方法的集大成者。

（二）对马克思貌似反对逻辑与历史有机统一方法论述的理解问题

在《政治经济学批判导言》的《政治经济学的方法》一节中，马克思有如下论述：“把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来排列是不行的，错误的。它们的次序倒是由它们在现代资产阶级社会中的相互关系决定的，这种关系同表现出来的它们的自然次序或者符合历史的次序恰好相反。问题不在于各种经济关系在不同社会形式的相继更替的序列中在历史上占有什么地位。更不在于它们在‘观念上’（蒲鲁东）（在关于历史运动的一个模糊的表象中）的顺序。而在于它们在现代资产阶级社会内部的结构。”② 如何理解这段论述？其中的内容和逻辑与历史有机统一方法是什么关系？对问题的不同回答，决定了是否承认马克思具有并且运用逻辑与历史有机统一方法，也决定了对恩格斯有关马克思逻辑与历史有机统一方法的概括是否持肯定态度。

对马克思逻辑与历史有机统一方法而言，如何理解这段论述是生命攸关的大事情。凡是对逻辑与历史有机统一方法持否定态度者，都把马克思的这段论述作为立论根据③。这就带来具有挑战性且必须回答的问题：否认马克思具有并运用逻辑与历史有机统一方法的论者，对马克思论述的理解正确吗？可以毫不迟疑地对问题作出回答：不正确。

第一，马克思在叙述方法意义上说出如上话语，不严格区分叙述方法和研究方法地理解马克思论述，产生误解是必然结果。第二，马克思不是讲叙述一般意义的经济结构的经济范畴顺序的安排问题，而是讲叙述资产阶级经济结构时经济范畴的顺序安排问题。第三，要叙述资产阶级经济结构，大三段论叙述的逻辑起点是资本而不是土地所有权或地租，马克思给出的理由是“不懂资本便不能懂地租。不懂地租却完全可以懂资本。资本是资产阶级社会的支配一切的经济权力。它必须成为起点又成为终点”④。这样说的根据是客观的社会历史事实。在非资本主义社会历史中，“土地所有权或地租”早于“资本”，而“在现代资产阶级社会中”，“资本是现代土地所有权的创造者”⑤。第四，经济范畴的顺序安排以“它们在现代资产阶级社会中的相互关系”为基准，是逻辑与历史有机统一方法唯物主义性质的内在要求。马克思很重视这一点，特意指出为了保证逻辑与历史有机统一方法运用的唯物主义性质，“有必要对唯心主义的叙述方式作一纠正，这种叙述方式造成一种假象，似乎探讨的只是一些概念规定和这些概念的辩证法”⑥。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，前揭书，第 280 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 49 页。

③ ［日］见田石介：《资本论的方法研究》，前揭书，第 115 页；［美］特雷尔·卡弗：《马克思与恩格斯：学术思想关系》，前揭书，第 103—104 页；［意］马塞罗·默斯托主编：《马克思的〈大纲〉——〈政治经济学批判大纲〉150 年》，前揭书，第 67 页；俞吾金：《问题域的转换》，前揭书，第 288 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 49 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 234 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，前揭书，第 101 页。

资本的价值批判：意义与限度

孙美堂

【摘要】马克思对现代社会所作的价值批判有四个层次。第一个层次是关于异化劳动、资本逻辑、商品拜物教等的批判。不过它限于特定的经济范畴，即资本主义生产方式。第二个层次是对东方社会所作的价值的批判。东方社会的基础是农村公社，束缚人的自由的因素是小生产的狭隘性与专制王权等。第三层次是西方资本主义向东方扩张，东方社会出现的“冲击－反应”机制，以及东西方互动导致的资本主义世界总危机。第四个层次是用“哲学的历史”冷观，把资本主义世界总危机理解为人类历史向自由理想飞跃和突变过程中的“临界点”。

【关键词】价值；资本；东方社会；农村公社；哲学的历史

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0013－09

作者简介：孙美堂，哲学博士，（北京 100088）中国政法大学马克思主义学院教授。

一、问题的提出

现代工业文明从西欧开始，而西欧的工业文明以市场经济和资本主义的形式开始。19 世纪以来，当人们面对前所未有的问题并因此对现代社会作价值批判时，习惯把问题的根源归结为市场经济、商品逻辑和资本主义。这方面最典型、最深刻、影响最大的当然是卡尔·马克思。他对资本主义所作的价值批判，包括异化劳动、商品拜物教、资产者对剩余价值的剥夺，直到资本主义总危机。这些批判产生广泛影响，被后人从两个方面加以扩展乃至泛化。一方面，马克思对西欧资本主义生产方式的价值批判，被平移到东方社会。东方社会尤其是苏联模式的社会主义，也在批“资本主义”，仿佛他们面临的社会问题，也是资本主义导致的。例如，我国“文革”就不顾客观实际地批“资本主义”，给国家和人民带来极大伤害。另一方面，20 世纪以来的西方思想理论界对现代性问题作价值批判时，都或多或少回溯到马克思。例如，萨特、梅洛－庞蒂等剖析人的异化状态，霍克海默、阿多尔诺批判启蒙理性，马尔库塞等批判科学技术对人的统治，葛兰西批判文化霸权，福柯批判知识权力，赛义德、斯皮瓦克、霍米巴巴等的后殖民主义批评，福斯特等抨击生态问题，鲍德里亚等批异化消费和符码消费等，几乎都可以看到马克思批判资本主义商品逻辑的影子。

问题是，对市场、商品逻辑和资本主义作价值的批判是万能的吗？马克思批判资本主义经济形态，其本来意义究竟是什么？这种意义的有效性是否有特定的语境和限度？资本的价值批判在马克思的“哲学的历史”的大框架中，究竟处于什么样的地位？

基于这样的质疑，笔者重读马克思的文本并认为马克思的社会历史批判有四个层次：1. 对资本主义生产方式的价值批判，主要见于《资本论》和政治经济学批判三大手稿（1857－1858，1861－

1863，1863－1865）等文献。这里借助了黑格尔辩证法和物理学方法，以英国资本主义经济形态为原型，意味着商品和资本的价值批判是有其界限和限定的。2．对东方社会所做的批判。这部分比较分散，例如马克思给《纽约每日论坛报》写的系列评论，很可能包括《历史学笔记》。对东方社会，马克思批判的主要是专制王权、小生产狭隘性。3．将东西方看作互动的整体，并试图探讨其互动机制，进而得出资本主义总危机的结论。这项工作在《宣言》《形态》等早期著作中即有端倪，主要见于《人类学笔记》及马克思晚年关于俄国社会发展的几封信，但这项工作没有完成。4．将第三点即东西方互动形成的资本主义总危机，置于人类历史由依附状态到独立自由发展状态的历史系列中，看作历史由必然向自由过渡的临界点。这是借助黑格尔“哲学的历史”观念，对人类历史进行“冷观”。

二、关于资本主义生产方式的价值批判

马克思社会历史批判的第一个层次无疑是对资本主义经济形态的批判。从价值的角度说，就是批判异化劳动、资本逻辑、商品拜物教、剩余价值的剥夺，以及对人的独立自由个性的压抑，对人的类存在、类本质的否定。这个批判主要见于以《资本论》为代表的著作－手稿群。这个价值批判是通过以下几个层次逐级展开的：

1．**使用价值，**即物的有用性，这大体相当于价值论讲的“功利价值”。单纯的使用价值不是政治经济学研究的对象[①]，那是商品学等的对象。不过，在资本主义经济形态中，使用价值能承载价值，从而使交换得以完成，因此作为交换价值的物质承担者的使用价值，成为政治经济学的对象。

2．**价值，**即商品包含的抽象劳动，是在市场这种特殊的情境中呈现出来的价值之间的比例关系[②]，也可以说是在交换关系中才呈现出来的一种权利。人们拥有一定量的价值，意味着他有获取等量价值的其他使用价值的权利。价值的二重性表明：在资本主义经济关系中，使用价值不直接呈现给主体。用价值哲学的说法：没有市场交换这个平台，客体的（使用）价值只是潜在的、可能的；必须借助市场这个平台，借助（交换）价值这个中介，商品的使用价值（＝客体的价值）才成为现实。

3．**市场。**资本主义经济形态及所有相关要素，都需要一个前提——市场。市场是供商品交换的公共平台，是不同主体的价值得以实现的中介系统，因此它是使用价值和价值进一步具体化的条件。没有市场，使用价值就不会借助价值而转移，作为抽象劳动之凝结的商品价值也就不存在，人们无需依照市场尺度把自己的具体劳动转换成抽象劳动，无需依照价值规律与他人进行交换。换言之，没有市场就没有现代资本主义经济形态。

4．**劳动异化与商品拜物教。**在资本主义条件下，人们只有通过（交换）价值才能获得使用价值，只有把自己的具体劳动在市场上化约为抽象劳动才能生存，于是，人必然依赖市场。商品、资本、市场就仿佛获得某种力量与生命，成为某种神秘的东西，反过来决定人的命运。人被物化、异化，成为商品的附属物，人的主体性、自觉自由本质被否定，被物化。

5．**剩余价值的剥夺问题。**在异化劳动和主体性被否定的条件下，工人阶级的命运尤其悲惨，他们不得不出卖自己特殊的商品——劳动力。资本家实际使用的是工人的活的劳动，这实际上不是等价交换，因为工人的剩余价值被攫走了。工人阶级除了承受“商品拜物教”的价值否定外，比其他阶级多了一条：成为资产阶级提供剩余价值、扩张资本的工具。

关于马克思对资本主义商品逻辑所作的讨论和阐释，国内外学术成果汗牛充栋，本文没可能也无

① 这是个有争议的话题，原因在于人们对这个命题的解释不同。就商品的价值必须以使用价值为载体而言，政治经济学当然涉及到使用价值。不过政治经济学研究的不是使用价值本身，而是针对其作为交换价值或价值的伴随物而言。

② “交换价值首先表现为一种使用价值同另一种使用价值相交换的量的关系或比例。”（《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 115 页。）

必要另行解释。我们只想指出：马克思对资本逻辑做价值批判，不是简单的道义谴责，也不是单纯否定；马克思的批判包含不同的意境，既是道义视角下的抨击，也是历史发展尺度上的肯定，更是“哲学的历史”框架下的冷观。

要理解马克思关于资本的价值批判，必须同时理解他的方法及针对的语境。马克思对资本主义所做的价值批判“限于西欧”，以英国作为范例。他还借鉴物理学方法和黑格尔辩证法将其抽象成理想模型；一旦超越这个限定和范围，把资本主义经济形态放到世界市场和全球语境时，他的问题、方法和叙事逻辑必然需要一个巨大的转换。由于这项工作没有完成，所以在历来的马克思主义研究中被遮蔽了。

具体来说，在以《资本论》为主的著作－手稿群里，马克思剖析资本主义生产方式时，主要借鉴两种方法：经典物理学的方法和黑格尔辩证法。这两种方法在资本主义生产方式的剖析中，有异曲同工之妙：将资本主义生产方式典型化、模型化。

马克思曾明确表示他借鉴物理学方法：“物理学家是在自然过程表现得最确实、最少受干扰的地方观察自然过程的，或者，如有可能，是在保证过程以其纯粹的形态进行的条件下从事实验的。我要在本书研究的，是资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系。到目前为止，这种生产方式的典型地点是英国。因此，我在理论阐述上主要用英国作为例证。”① 19 世纪的物理学是经典物理学，是伽利略模型。它相信世界的复杂性背后隐藏着简单性和美；它的方法论特征主要是纯粹、典型、封闭、不受干扰；如果现实中没有这样的理想状态，就人工设计这种场景，这就是实验。

马克思关于资本主义经济形态的研究大体也是这种方法。他以当时资本主义发展最充分、最成熟的英国为原型。而且，他把英国现实的经济形态标准化、典型化：“资本主义生产方式占统治地位的社会财富，表现为庞大的‘商品堆积’。”② 社会的阶级结构也被典型化：“它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为……资产阶级和无产阶级。”③ 在当时的英国（更不用说其他国家）难道没有非本质的经济和社会因素？应该是有的，但按照经典物理学的研究范式，那是“可有可无的”非本质的因素，不予考虑。资本主义经济运动虽然不能像物理运动那样按公式和定律演算，但马克思还是借鉴了物理演算的理念，“把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程”④。

马克思运用的另一方法是黑格尔整体的辩证法。他明确说：“在关于价值理论的一章中，有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。”⑤ 列宁、卢卡奇、阿尔都塞等都讨论过这个问题。为什么要用这样的方法？马克思解释：经济学分析不能用显微镜，也不能用化学试剂，只能借助本质的抽象；不能从人口、占有关系等现实的感性出发，只能从具有普遍本质的范畴出发，这就是商品。商品是资产阶级社会“经济的细胞形式”⑥，它像黑格尔的“绝对观念”，全息式地包含了资本主义全部经济形态。资本主义经济形态的各环节、各阶段，都可以看作是商品的否定、展开和具体化。价值、劳动、剩余价值的产生、生产资本、商业资本、银行与信贷、地租等都可以视为商品的“异在”“自己的他物”，就像黑格尔的逻辑阶段（存在、本质、概念）、自然阶段（机械、物理、有机）和精神阶段（主观精神、客观精神、绝对精神）都是绝对精神的“异在”“自己的他物”一样。他用范畴的矛盾分析来完成资本主义经济形态的现实分析，阐述商品不断否定自己、完成自己的复杂过程。借助黑格尔的辩证法，资本主义经济形态的本质从光怪陆离的感性现象中透析出来，上升为总体性。

换言之，马克思对资本主义生产方式的剖析、对资本所做的价值批判，特指其社会财富可以概括

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 100 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 114 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 273 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 101—102 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 112 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 100 页。

为“庞大的商品堆积”，可以纳入资本的总体性范畴的经济形态；那些不可以做如是归纳与抽象的其他社会形态和经济范畴，例如东方的小农经济和专制王权社会，自然不在此之列。只有当一个社会的全部经济形态可以归结为商品“细胞”及其衍生物时，关于资本的价值批判才有意义。超出资本的总体性范畴，泛泛地套用《资本论》话语；把对资本的价值批判简单地套用到东方社会，在资本从来没有真正发育起来的专制帝国也批劳动异化、资本逻辑、商品拜物教，不符合马克思的本意。对此，马克思（尤其是晚年）有明确交代①。

三、关于东方社会的价值批判

资本主义生产方式是全球性的，它主导的现代工业文明波及全世界，哪怕是最原始的部落。马克思不但清楚地意识到这点，而且是最早对这个问题做深刻分析的思想家。于是，对资本主义做完整的分析，就不止针对资本主义本身，还需越出欧洲，把问题放到整个世界体系中。换言之，这也要关注东方，研究东方。马克思没有也不可能把关于英国式资本主义生产方式的价值批判照搬到东方；它的问题、方法和叙事逻辑，不能简单扩展到非西方国家，不能用同质化的思维理解东方。对东方社会的价值批判必须深入到这些社会的经济基础和历史过程中，把握它们特有的本质特征。因而，对东方社会的价值批判，其问题、方法和叙事逻辑必然需要根本的转型。

那么，马克思究竟如何理解东方社会的基础？如何对东方社会作价值批判？这是个难以回答的问题。马克思并未给“东方社会”这个概念以明确说法，就它的“所指”言，它与“亚细亚生产方式”等有交叉。于是，“东方社会”这个概念从空间上说，包括了从俄罗斯、波斯、印度、中华帝国到世界各地的“土著”；从历史尺度上说，它还泛指资本主义以前的古老的经济形态。而且，马克思对这个问题的探讨远没有像资本主义批判那么成熟。尽管如此，我们还是能看得出马克思的大体思路。

（一）关于东方社会的基础

东方社会形态千差万别，有没有一个能体现普遍本质的总体性范畴，就像资本主义生产方式中的商品范畴那样？对此，马克思如何看？纵观马克思的著作和手稿，他似乎想把农村公社当作东方社会生产方式的基础。

农村公社是以血缘关系为基础的共同体，氏族、部落公共占有土地、森林、牧场等大型不动产；因经济社会发展程度差异，房屋、农具和生活用品等的私有化程度有别。农村公社因发展程度不同，可分为原始公社和农业公社。马克思论部落所有制和亚细亚生产方式，论俄国社会的发展，与恩格斯的通信（1868 年 3 月 14 日），以及晚年写的《人类学笔记》等，都强调农村公社（德国称“马尔克制度”）的意义。需要注意的是，马克思并不是把农村公社与生产方式的某个形态例如封建所有制相对应，而是好几个生产方式共有的现象。例如，马恩在《德意志意识形态》中指出，从部落所有制到封建等级所有制都存在农村公社。封建所有制“像部落所有制和公社所有制一样，也是以一种共同体为基础的”②。农村公社强大的生命力使得它能够穿越几个不同的社会形态得以留存。马克思谈到，他的故乡特里尔就还保存着公社的痕迹。俄国也如此，农村公社“和资本主义生产是同时存在的东西”，“经历了这种社会制度尚未触动的时期而幸存下来”③。

---

① 例如，马克思批评茹科夫斯基：“他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论……会给我过多的侮辱。”他认为《资本论》论及资本主义起源时所说的“对农民的剥夺”，这种历史必然性“限于西欧”。（《马克思恩格斯全集》第 25 卷，北京：人民出版社。2001 年，第 146、455 页）

② 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 70 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 762 页。

（二）价值批判的对象

以农村公社为基础的东方社会的经济形态究竟是什么因素？它以何种方式制约和否定人的主体性和自觉自由本质？马克思是从哪个角度对它们作价值批判的？这显然不是异化劳动和商品拜物教等资本主义因素。相反，马克思充分肯定资本主义对东方专制社会和小生产狭隘性的解放作用，肯定西方对东方的入侵客观上促使封闭保守落后的旧体制解体，为东方社会进入普遍交往创造条件，虽然是以野蛮的方式。例如，马克思谈到不列颠在印度统治具有双重使命：通过资本的集中，在印度建立起大工业，“造成以全人类相互依赖为基础的普遍交往”；“发展人的生产力，把物质生产变成对自然力的科学统治”①。同样，英国对中国的战争的结果使“旧中国的死亡正在临近”，我们会亲眼看到“整个亚洲新世纪的曙光”②。

在东方社会，在资本主义以前的生产方式里，压抑人的主体性和类本质的主要是落后的生产方式，马克思主要批判的是小生产的狭隘性以及由此决定的人的依附状态。例如，封建所有制是“狭隘的生产关系”，“粗鄙原始的土地耕作和手工业式的工业”，“土地占用的等级结构以及与之相关的武装扈从制度使贵族掌握了支配农奴的权力”③。马克思评价当时的中国“天朝帝国万世长存的迷信”、“野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态”、“家长制权威”、“世代相传的愚昧状态”、“与外界完全隔绝”④。资本主义大工业才是突破小生产的束缚，实现人的自由全面发展，使人的类本质和类生活成为现实的条件。只有生产力的普遍发展，人们之间的普遍交往才能建立起来。狭隘的地域性的个人才能为世界性的真正普遍的个人所代替。如果没有这样的发展，就只有贫穷的普遍化，极端贫穷的情况下全部陈腐的东西会死灰复燃⑤。

此外，讨论东方社会（以及资本主义以前的欧洲社会）时，马克思还涉及封建王权、宗教、战争等。例如对中国社会，马克思指出：家长制权威是这个广大国家机器里唯一的精神联系，皇帝被尊为全中国的君父，官吏在各自管区维持这种父权关系⑥；又如，马克思分析了法国小农经济为拿破仑称帝提供社会基础。马克思晚年在紧张地写作《资本论》的情况下，读了大量历史学著作，留下了卷帙浩瀚的《历史学笔记》。由于马克思只是摘录，自己没有直接评论，我们不好断定他的写作动机。不过从其内容看，主要涉及战争、王权和宗教。笔者推测，这应与马克思分析东方社会的基础有关。此外，马克思致恩格斯的信还谈到宗教：“至于宗教，可以归结为一个一般的、从而是易于回答的问题：为什么东方的历史**表现为各种**宗教的历史？”⑦

综上所述，马克思倾向于把农村公社理解为东方社会的基础和总体性范畴，并把其他各种经济社会形态囊括进去。但他似乎又有些犹豫：应该怎样理解宗教、王权等因素与农村公社之间的关系？尽管如此，我们基本可以肯定：在马克思主义者看来，东方社会需要做的，不是从资本的角度作价值批判，而是批判专制王权和小生产的狭隘性对人的否定。在小生产条件下，人的主体性和独立自由个性被低下的生产力和狭隘的交往关系所束缚，人的类存在和类本质处在“自在”的状态。既然如此，人要发展到马克思所设想的自由全面发展的状态，就需要资本主义大工业带来的革命和解放作用。

---

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 773 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 711—712 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 70 页。
④ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 691—692 页。
⑤ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 86 页
⑥ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 691 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 28 卷，北京：人民出版社，1973 年，第 255 页。

四、关于资本主义总危机的价值批判

马克思对现代社会所作的价值批判，第三个层次是对资本主义经济总危机的揭示。需要指出的是，这个危机不能理解为英国式资本主义经济矛盾简单放大的结果，而是西方资本主义经济向东方扩张，形成西方资本主义主导、东方社会“冲击－反应”格局的综合性后果。

马克思是最早指出资本主义大工业导致全球化的思想家（虽然他没使用这个词）。早年，他与恩格斯合作的《共产党宣言》描述了资产者游走于世界各地，开辟世界市场的过程；在《德意志意识形态》中，他们又指出资本主义大工业和普遍交往，使得“民族的历史”被“世界的历史”所取代。

以 50 年代给《纽约每日论坛报》写的系列评论为重点，马克思结合经济、军事、政治等事件，具体阐述了欧洲资本主义向东方扩张产生的后果。在他看来，西方资本主义在东方的殖民统治呈双重效果。一方面，西方资本主义的经济渗透、殖民统治以及对东方国家的战争，给东方造成巨大苦难。从道义上，马克思进行毫不留情的谴责和抨击。例如，他抨击英国“用海盗式的借口经常向中国勒索军事赔款”①；评价英国对波斯的战争是“又一件证实邪恶永存、证实狼和小羊这个寓言的永恒寓意的血腥事件被载入了英国的史册”② 等。另一方面，正是这种残酷的方式，使那些古老的“木乃伊”风化瓦解，促使这些古老帝国从千年迷梦中醒来，迎接新世纪的曙光。例如，他评价英国在印度“强使一部分印度自给自足的村社变成纯粹的农场”③，“它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”④；英国在印度的经济掠夺客观上促成资本的集中，也把现代资产阶级的两大创造，即全人类互相依赖的普遍交往及对自然力进行科学统治的生产力带给了印度。此外，恩格斯的说法可以视为马克思观点的旁证：“过不了多少年，我们就会亲眼看到世界上最古老的帝国的垂死挣扎，看到整个亚洲新纪元的曙光。”⑤

资本主义向东方扩张，按自己的方式改造东方，使得西方与东方错综复杂地交织在一起。于是，西欧与东方各自内部的矛盾与危机，都通过东西方的联系与互动连在一起；西方殖民国家与东方“被殖”国家之间，经济、政治、军事各方面的联系与冲突，都因此放大成世界性的危机。在《欧洲的金融危机——货币流通史片段》《欧洲的金融危机》《对华贸易》等文章中，马克思从原材料、市场、白银流向等角度，详细分析欧洲特别是英国的经济危机、贸易危机与印度、中国等东方市场之间的相关性。他还从战争和军事的角度，对中国革命（太平天国）与文明世界之间的相互影响、“两极相通”的趋势做了评论。

如果说马克思早年主要是在从哲学和时政评论角度分析资本主义总危机，有笼统之虞；那么他晚年的《人类学笔记》等著作和手稿，就试图从政治经济学批判的角度，深入探讨东方社会在资本主义渗透下的“冲击－反应”机制，从东方社会的角度看资本主义世界体系，从而与《资本论》等著作－手稿一起，形成完整的政治经济学批判体系和危机理论⑥。

按照《资本论》的叙事逻辑：商品范畴的自我否定在经过商品的一般形态、生产资本、商业资

---

① 《马克思恩格斯全集》第 12 卷，北京：人民出版社，1962 年，第 605 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 12 卷，前揭书，第 77 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 159 页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 765—766 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 712 页。

⑥ 笔者曾撰文否定了以往关于《人类学笔记》写作动机的诸说。结合马克思当时的理论任务、问题语境和“理论实践”特点（阿尔都塞语）等背景，笔者认为马克思是要探讨以农村公社为基础的东方社会在欧洲资本主义冲击下发展演变的规律，它可以归纳为“一元主导，多相互动，总体危机”的模式。按笔者的理解，“人类学笔记”这个说法显然是不对的。参见孙美堂：《未完成的“哲学的历史”：马克思〈人类学笔记〉主旨再探》，《马克思主义哲学论丛》2014 年第 4 期。

本、信贷、地租等环节后，必然要越出典型资本主义的语境，进入开放的世界体系中，面对东方社会的小生产、专制王权甚至原始的社会形态。马克思的写作计划也的确如此。他有两份简略的写作提纲。在《1857－1858 年经济学手稿》中，马克思说政治经济学批判应该这样写：1. 一般的抽象的规定；2. 形成资产阶级社会内部结构并成为基本阶级的依据的范畴；3. 资产阶级社会在国家形式上的概括；4. 生产的国际关系；5. 世界市场和危机。[①] 在《〈政治经济学批判〉序言》中，他说："我考察资产阶级经济制度是按照以下的顺序：**资本、土地所有制、雇佣劳动、国家、对外贸易、世界市场。**"[②] 这两份提纲大同小异。但《资本论》及手稿群的内容所及，不超过"国家"或"资产阶级社会在国家形式上的概括"这个环节，后面内容连简单的手稿都没有。从问题语境和叙事逻辑看，马克思后面应该越出典型的资本主义经济范畴，研究对外贸易、世界市场等内容，并把东方社会和东西方互动的问题纳进来。资本主义经济形态究竟如何影响东方？在西方资本主义入侵下，东方社会究竟如何反应？它的经济形态如何发展？西方资本主义经济危机与东方社会危机怎样相互影响，构成资本主义总危机？《人类学笔记》应该是从东方的角度回答这些问题。

《人类学笔记》视野广阔：空间上遍及全世界大多数非西方的民族，如美洲、澳洲和太平洋岛屿的原始民族，柏柏尔人等游牧，以及印度、波斯等古老民族；时间上除马克思同时代的资料外，还包括某些已经消逝了但社会形态和演变机制相似的历史上的民族，如古代爱尔兰人。这些民族有大致相同的问题：社会基础是氏族、部落、部落联盟等血族组织，经济基础是农村公社。他们受欧洲资本主义（或外族）入侵与殖民统治，原有的经济和社会基础解体、剧变，社会矛盾因此加剧。

马克思很早就意识到东方社会基础是部落所有制或农村公社，不过他早期尚无专门研究，这从他用过"亚细亚生产方式""部落的所有制""农村公社"（"村社"）等游离不定的说法可看出。要跟《资本论》及整个政治经济学批判相匹配，马克思必须深入研究部落制的形成过程，以及经济与社会组织方式等。在《路易斯·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中，马克思详细研究了诸多氏族、胞族、部落、部落联盟等形式，详细摘录了印第安人部落的职能和特征、易洛魁人联盟的主要特征，还与希腊人和罗马人的部落等组织进行对比研究。他认为"氏族根源于蒙昧时代的状态"，并在野蛮时代的高级阶段发展到它的最后阶段，因此，详细了解野蛮时代的中级阶级是很重要的。16 世纪的印第安人就处于这一阶段，只是西班牙人来后破坏了他们的本真状态[③]。也就是说，还原印第安人等部落所有制的真相，辨析它们与西班牙等殖民者入侵后的改变，是马克思研究的目的。

在《人类学笔记》的其他手稿中，马克思的思路大致相同：某氏族、部落原先有自己的经济组织即农村公社；但随着资本主义入侵和占领，这种古老制度趋于解体；他们被迫卷进资本主义主导的世界体系中。例如，美洲印第安人（又分很多亚种群）原有自己的农村公社，但西班牙人入侵并按自己的需要对之加以改造，于是印第安人的村社基础开始发生重大改变；印度各邦、各部落原有自己的农村公社，但英国人入侵并按自己的需要对之加以改造，于是印度人的村社开始重大改变；柏柏尔人原有自己的农村公社，但法国人入侵并按自己的需要对之加以改造，于是柏柏尔人的村社开始重大改变，等等。这些改变昭示着资本主义大工业时代的东方一种什么样的未来呢？

显然，如果能把东方社会在西方资本主义殖民统治下的"冲击－反应"规律揭示出来，《人类学笔记》就能与《资本论》等政治经济学批判一起，勾勒出资本主义主导的现代工业文明总危机的完整图像。如果缺了这个环节，资本主义总危机就不完整了。

关于西方资本主义主导、东方社会"冲击－反应"资本主义总危机机制，马克思还讲到另一种

① 参见《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，北京：人民出版社，1979 年，第 47 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 31 页。

③ 参见《马克思古代社会史笔记》，北京：人民出版社，1996 年，第 272 页。引号里是马克思说的，后面是笔者概括马克思摘录的摩尔根的说法。

模式——俄国社会的发展。19 世纪的俄国是农奴制为主的帝国，它有独立的主权和强悍的军事力量，自彼得大帝开始它主动学习西方资本主义，故俄国社会发展不同于东方殖民地半殖民地国家。虽然如此，它与后者仍有相似性：传统的农村公社基础受到外来资本主义因素冲击，社会向何处去？在《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》和《给维（伊（查苏利奇的复信》等文稿中，马克思提出了“跨越卡夫丁峡谷”的设想。他反对将西欧资本主义道路简单平移到俄国，反对人们将他针对特殊语境讲的话泛化。他申明《资本论》所述资本原始积累等情形“仅限于西欧”；由于某些特殊的原因，俄国农村公社被完整保留下来，它也因此不需要像西欧那样摧毁这个基础以发展资本主义，而应保留原有的农村公社，同时吸收欧洲资本主义先进的技术和生产方式。这样，“公社能够逐渐摆脱其原始特征……它能够不经受资本主义生产的可怕的波折而占有它的一切**积极的成果**”①；农村公社“能够成为现代社会所趋向的那种经济制度的**直接出发点**，不必自杀就能开始获得新的生命”②。他批抨“社会新栋梁”联合起来杀死“下金蛋的鸡”，主张反哺农业，那样俄国就可以避免欧洲资本主义正在发生的危机，跨越“卡夫丁峡谷”，从而便捷地过渡到共产主义。

马克思心目中的俄国社会发展道路，有点类似我们今天所谓“后发优势”：在资本主义世界体系主导下，后发国家既不能照旧延续原有的历史，也不会照搬西欧模式，而是两大传统的“叠加”；它们不可能重复原发性国家的每一步，而是跨越某些历史阶段。农村公社具有原始共产主义性质的因素，用资本主义工业标准看似乎是劣势；但向共产主义过渡，有可能成为优势。

五、“哲学的历史”视域下的冷观

马克思对现代社会作价值批判的第四个层次，可以表述为“哲学的历史”视域下的冷观。“哲学的历史”这个词是借用黑格尔历史哲学的范畴。黑格尔把历史学划分为原始的历史、反省的历史和哲学的历史。在“哲学的历史”看来，世界历史由某种普遍的法则支配，这就是理性。“‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一个合理的过程”③。历史理性以自由为目的，世界历史最高的合理性就是普遍的自由。“世界历史无非是‘自由’意识的进展，这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。”④“冷观”是指用超然的、形而上的视角看历史，在历史的必然性中认识历史。马克思的历史观分不同境界。在相对具体的层面上，历史观有鲜明的价值立场和自觉的实践使命；但是它还有一层极高的、形而上的境界，用超然的、不带情感和价值立场的纯客观的眼光看待历史，似乎历史的大势是个定数，无法回避，无可逃匿。历史的重大事件是历史合乎规律的产物，历史的具体形态是整个历史链条中合理的环节。个人即使是英雄、伟人，也不能左右历史，他们只是充当历史前进的工具。

黑格尔的历史理性，在马克思那里成了历史规律；历史理性追求自由目标的过程，成了人由依附状态向独立自由个性发展的过程，也是经济的社会形态由低级到高级的发展过程。历史发展中的每一具体阶段都是人与历史从自在到自为、从必然向自由发展的合理环节。这一过程是客观的。“一个社会即使探索到了它本身运动的自然规律……它还是既不能跳过去也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短或减轻分娩的痛苦。”⑤ 正是在这个意义上，马克思说“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程”⑥。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 456 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，前揭书，第 467 页。
③ ［德］黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海世纪出版集团，2006 年，第 8 页。
④ ［德］黑格尔：《历史哲学》，前揭书，第 17 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 101 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，前揭书，第 101—102 页。

马克思关于人类“自然史的过程”之描述是众所周知的，这里无需重复，只想指出：在马克思看来，资本主义大工业已经把人类历史带到了一个临界点、一个突变的前夜。资本主义创造的巨大生产力、普遍交往方式和惊人的物质财富，为人的“类存在”“类本质”的复归奠定了物质基础，为人类向以“个人全面发展”和共同的生产能力为基础的“自由个性”[①] 之突变和飞跃准备了条件。

无序是有序之源。向无阶级社会过渡，需要经过无产阶级与资产阶级间的斗争；向自由全面发展的理想社会飞跃，需要经过资本主义总危机和由此引发的无产阶级革命。资本主义主导的世界体系包含着深刻的矛盾，包括资本主义内部生产方式的矛盾、阶级矛盾以及西方宗主国与东方殖民地之间的矛盾等。每一个因素都可能发酵，每一粒火星都可能引爆资本主义世界的总危机。于是，上文讨论的资本主义总危机，不但具有空间的即世界体系上的意义，还具有时间的意义：从“哲学的历史”视域看，它预示着世界历史将面临重大转折。资本主义的内在矛盾、资本主义向东方的扩张、东方社会的“冲击－反应”，这一切不但意味着资本主义生产方式将要被置换，也意味着整个人类历史到了一个临界点，越过这个临界点，历史就能实现真正的理想与自由。

六、简短的结论

毋庸讳言，后来的历史比马克思预料的复杂得多：资本主义没有像他说的那样灭亡，东方兴起了一些出乎马克思预料之外的社会主义，全球化远比马克思描写的“世界的历史”和“交往的普遍化”发展得深入，西方与东方、资本主义和社会主义，出现了某种互相依存、共生共荣的局面（当然也有斗争）。面对新的历史事实，重新解读马克思的文本，很多问题需要我们重新反思：

第一，当我们借用马克思的资本批判理论分析各种社会问题时，我们所讨论的对象和问题是否符合马克思的本意？是否在他所指称的限度内？劳动异化、资本逻辑、商品拜物教是否可以泛化，不但用于资本主义经济批判，还用于技术、理性和文化的批判？不但用于西方社会的批判，还用于东方专制王权的批判？

第二，对东方社会来说，我们面对的究竟是资本逻辑、商品拜物教问题，还是小生产的狭隘性和宗法王权的习惯传统，是技术、文化、宗教的力量，抑或是它们的混合物？把 19 世纪西欧语境中的资本的价值批判理论拿来剖析我们的现实时，我们需要解决哪些跨文化差异问题？如何解决？

第三，今天，全球化日益深入，东方社会的特权资源与西方社会的资本力量特别是金融资本错综复杂地交织在一起。在这样的语境下，我们究竟该怎样看待那些束缚人、否定人、与人的类存在和类本质相矛盾的因素？人类要进到“真正人的状态”，成为自由而全面发展的主体，我们要扬弃的那些物化因素、异己力量究竟是些什么？

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，前揭书，第 104 页。

“重建”历史唯物主义批判

旷三平　邵晓丹

【摘要】本文将批判和反思“重建”历史唯物主义的思想前提、理论视角、价值取向、精神归旨、研究方法，以表明如下观点：“历史决定论”可以反思但不能冲淡或消解；不能仅仅关注生存实践的“本体”，更要关注生存实践活动于其中的社会存在的“本体”；“以人为本”的价值理念不能诉诸“个人为本位”，而应坚守“社会为本位”的价值取向；历史唯物主义是“真正的实证科学”，也是“真正的哲学”，没有“本体论”追究和承诺的意义，就没有历史唯物主义；“重建”历史唯物主义不是概念的“重构”，而是时代的呼声。

【关键词】历史唯物主义；重建；批判；意义；时代

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0022－08

作者简介：旷三平，湖南衡阳人，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；

邵晓丹，山东高唐人，（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。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地2015年度重大项目“历史唯物主义视域中人的应然性问题研究”（15JJD710009）；广东省哲学社会科学“十二五”规划2015年度项目（GD15CZX01）

“重建”历史唯物主义是一个由来已久的话题，也是一个充满歧义的研究论域。对“重建”历史唯物主义进行批判和反思，旨在为这一“重建”工作清理基础、明确思路、摆正取向、廓清道路。本文所理解的批判和反思，与其说是批评和究问，不如说是对话和讨论。

一、“重建”的思想前提：是反思历史决定论还是消解历史决定论？

否定历史决定论，**可以说是批判或“重建”历史唯物主义的西方学者的一个基本立场。为什么他们要否认决定论呢？**首先，从理论的批判对象看，如波普的历史决定论“诘难”、卢卡奇的“总体性辩证法”修改、萨特的人学“改装”、哈贝马斯的交往理性下的“重建”，大多以斯大林和苏联哲学教科书体系为批判对象。例如，哈贝马斯说：“1938年，斯大林把历史唯物主义法典化，后果严重。自那时以来对历史唯物主义研究，始终受这种理论框架的禁锢。现在，斯大林确认的历史唯物主义解释，需要重建。”① 在他们看来，斯大林和苏联哲学教科书体系直接延续了恩格斯关于历史唯物主义的解读模式，因此，他们大多以制造“马恩对立”为“重建”的指导思想，即把恩格斯的思想排除于历史唯物主义之外，用“文本的马克思”来“重建”历史唯物主义。在他们看来，恩格斯是

① ［德］哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，郭官义译，北京：社会科学文献出版社，2000年，第139页。

所谓“经济唯物主义”“经济决定论”的“肇始者”，因而，他们以明确反对和实际消解历史决定论为思想前提，集中表现就是否认历史规律的客观存在。例如，波普认为“历史决定论方法的基本目的是错误的；历史决定论不能成立”①；否定马克思主义的历史决定论，关键就是否定历史规律的客观存在；“希望我们可以在某一天发现‘社会运动的规律’，好像牛顿发现物体运动规律一样，不过是这些误解的结果。因为根本不存在与物体运动相类似的社会运动，所以不可能有那种规律”②。萨特“批判”马克思主义的历史决定论，主要是否定其客观世界辩证发展的规律学说。对此，法国的伽罗第批评说，萨特“缺乏科学方法，缺乏具体研究和缺乏战斗经验”，落入马克思曾经批判过的“思辨哲学”的窠臼，而“这种向思辨的退却使他丧失了全部马克思主义的常识：——历史既没有规律，也没有意义了”③。

其次，从理论的重新反思看，斯大林和苏联哲学教科书体系对历史唯物主义做简单化、教条化的处理，把历史唯物主义看作是辩证唯物主义在历史领域的简单推广和应用。这实际上阻碍了历史唯物主义理论的进步，甚至把历史唯物主义变成程式化、模式化的教条，丧失了发展活力，成为一个封闭的思想体系。因而，西方学者有理由在理论上重新反思和批判斯大林和苏联哲学教科书体系。之所以把批判的矛头直接对准历史决定论，是因为他们以为历史决定论是支撑该体系的思想基础，甚至是该体系的一个代名词，只要否定了它，整个体系就会轰然倒塌。一些温和的西方学者虽然并不一定公开否定历史决定论、明确否认历史规律的存在，甚至在一定程度上还接受历史决定论，但提出要予以补充和修改。卢卡奇曾主张用“总体性辩证法”来“修改”历史唯物主义。他把“总体性范畴”界定为主体和客体、历史和意识、认识和实践的统一，但“他对总体性概念的强调是离开历史决定论尤其是离开经济基础决定作用的这一马克思主义基本原理的，他把总体性概念对庸俗经济决定论的否定，错误地扩大到对经济优先性、历史决定论的否定”④。在哈贝马斯看来，“批判教条主义……是针对历史唯物主义在‘历史哲学上的’僵化规则，因为它把历史规律当作自然规律来对待”⑤。哈贝马斯没有公开否认“历史规律”的存在，对“历史规律”采取了谨慎的态度，然而他对历史规律做出自己的理解，并通过这种理解否定了马克思和恩格斯对历史规律做出的清晰表达和本真意义，这依然是站在否定历史决定论、否认历史规律存在的思想立场。例如，他在断然分割自然与社会的思想指导下，明确反对马克思用“劳动”范畴解释人类社会的历史和现状。在他看来，“劳动”范畴不能解释人和人的关系，也不能解释人和社会的关系，它只能解释人和自然的关系；人类及其社会的发展不能用“劳动”，而只能用人与人之间交往活动的“语言”来解释；进而，社会发展的根本动力不是什么物质生产力，而是人在交往活动中思想、观点、能力的“内在的学习机制”；而经济基础决定上层建筑的规律，仅仅适用于“一个社会所处的向一个新的发展水平过渡的危机阶段”⑥，也就是说，上层建筑一定要适合经济基础的规律不是社会发展的普遍规律，只是一个同自由资本主义阶段相适应的局部理论，这个没有普遍性的“规律”只是一个没有客观性的、无法称其为规律的“规律”。

西方学者批判或“重建”历史唯物主义的指导思想，或多或少影响到我国学界“重建”历史唯物主义的理论工作，其主要表现是：第一，用非决定论思想补充、修正历史决定论。这种观点认为，马克思主义的历史决定论不是严格的决定论，而应当是决定论与非决定论的统一，研究关注点应是社会规律起作用的多元机制和实现方式、历史规律的客观性、人的活动选择性的关系问题。针对教科书关于历史唯物主义的传统解释，这种观点具有明显的合理性意见和实践性意义。但如果研究的关注点

① ［英］波普：《历史决定论的贫困》，杜汝楫、邱仁宗译，北京：华夏出版社，1987 年，第 1 页。
② 同上，第 91 页。
③ 参见［法］萨特：《辩证理性批判》，徐懋庸译，北京：商务印书馆，1963 年，附录第 19 页。
④ 陈振明：《青年卢卡奇对马克思主义哲学的解释和重建》，《中国人民大学学报》1993 年第 5 期，第 61 页。
⑤ ［德］哈贝马斯：《理论与实践》，郭官义、李黎译，北京：社会科学文献出版社，2004 年，第 481 页。
⑥ ［德］哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，前揭书，第 154 页。

过分偏向历史非决定论、历史选择论、历史主体论的主导思想，历史决定论、历史规律论、历史本质论的主体地位就有可能被弱化、淡化，甚至被消解了。第二，崇尚“扬马抑恩”为“重建”的学术倾向。这种观点不看重恩格斯的学术思想和资源，有关历史唯物主义“重建”工作中提出的新思想、新观点甚或新形态，多以马克思的文本尤其是早期文本为依据。这种学术倾向既不符合历史唯物主义是由马克思和恩格斯共同创立的哲学事实，也容易使“重建”历史唯物主义的思想前提发生漂移和动摇。第三，用人本主义历史观“改装”历史唯物主义。对人的问题、主体的问题没有进行深入的研究和探讨，是传统教科书的一大理论缺陷。运用新的学术资源、手段和方式加强这些问题的深入研究和探讨，是“重建”历史唯物主义活动的应有之义。但是，在本质上，历史唯物主义并非人本主义的历史观，而是唯物主义的历史观。从马克思和恩格斯的经典文本不难发现，他们都十分强调人在历史中的作用、主体在实践中的地位问题，但他们并没有把所有的哲学问题，尤其是重大哲学问题全都归结为人的问题和主体的问题。如果模糊或者怀疑这一点，关于人的问题、主体的问题所作的一切理论努力，有可能背负用人本主义历史观“改装”历史唯物主义之嫌，也有可能在反思历史决定论中自觉或不自觉地冲淡或消解历史决定论。总之，笔者以为，历史决定论是可以反思的，但不能消解。没有历史决定论、否认历史的客观规律、消解历史的内在本质，那么何为历史唯物主义？又何以“重建”历史唯物主义？

二、“重建”的理论视角：是关注生存实践的“本体”还是社会存在的“本体”？

近年来，我国学界在马克思主义哲学研究中，涌现出不少新的研究范式，提出不同的理论观点。笔者以为，其中主张实践在历史唯物主义中具有“本体论”的地位、历史唯物主义视域中的生存实践应当是人的存在和发展的最终基础、历史唯物主义本质上是实践的唯物主义、以“感性的人的活动”为理论出发点形成历史唯物主义的“新世界观”等观点，不妨说，都是或明或暗主张“实践本体论”的不同版本和“改写”而已。这些观点有一个共同的理论视角，就是重点关注生存实践的“本体”，从而形成通过张扬“实践本体论”的基本理念并过度发挥其意义来“重建”历史唯物主义的学术面面观。

在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思说：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从**客体**的**或者直观**的形式去理解，而不是把它们当作**感性的人的活动**，当作**实践**去理解，不是从主体方面去理解。”[①] 他在《德意志意识形态》中认为，“我们的出发点是从事实际活动的人”[②]；“对**实践的**唯物主义者即**共产主义者**来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变现存的事物”[③]；“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，是整个现存的感性世界的基础”[④]。这四段经典的表述，足以说明马克思十分强调“感性的人的活动”“实践”“生产劳动”“主体方面”“从事实际活动的人”的重要地位。我国学界在“重建”历史唯物主义的理论工作中，对此做了深入的文本解读、现代的意义彰显和独到的范式创新，取得丰硕的理论成果。但从该研究中是否一定能推导出“实践本体论”的必然结论，把它无条件上升到理论形态、思想框架和学说体系的高度，借此“翻新”历史唯物主义的经典形态，却是值得认真讨论的。

在历史唯物主义的视域中，实践是人们在一定的历史条件、社会环境和时代背景下从事的现实活动，是在人与世界的对象性关系中展开自己的丰富性、确定自己的现实性和表达自己的能动性。用列

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 54 页。
② 同上，第 73 页。
③ 同上，第 75 页。
④ 同上，第 77 页。

宁的话说，实践是“作为事物同人所需要它的那一点的联系的实际确定者”①。所谓“实际确定者”，如果从实践的内在统一关系上讲，意味着只有在一定的历史条件、社会环境和时代背景下，实践才能成为人们现实的改变世界的活动，才能获得对现实事物的现实理解和现实掌握。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思曾说，实践是人对自然占有的对象性关系，它本质上表现为社会活动，“无论就其内容或就其存在方式来说，都是社会的，是社会的活动和社会的享受”②。在《关于费尔巴哈的提纲》又说：“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化的人类。”③ 在《德意志意识形态》指出：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”④ 在《路易·波拿巴的雾月十八日》中认为：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”⑤ 在《〈政治经济学批判〉序言》中认为：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”⑥ 从这些经典表述看，马克思虽然十分认定实践范畴的“本体论”意义，但他更加注重对社会存在这一范畴的深入剖析和对人的本质的深层把握。可以说，在马克思的心目中，实践范畴是贯通“社会存在”和“人的本质”深层含义的关键点和契合点。就此而言，历史唯物主义的“重建”，其理论视角不能只关注生存实践的“本体”，更要关注生存实践活动于其中的社会存在的“本体”。如果通过张扬“实践本体论”的基本理念并过度发挥其意义来“重建”历史唯物主义，那么历史唯物主义视域中的实践，有可能会陷入抽象化、绝对化的理解。

三、“重建”的价值取向：是个人为本位还是社会为本位？

中国特色社会主义的核心价值是“以人为本”，马克思主义哲学的价值理念也是“以人为本”。因此，选择“以人为本”的价值理念来“重建”历史唯物主义，具有重要的历史和时代意义。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯认为，“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”，但“我们开始要谈的前提并不是任意提出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件”⑦；“我们的出发点是从事实际活动的人”，即“从现实的、有生命的个人本身出发”⑧。“关于现实的人及其历史发展的科学”⑨ 是马克思和恩格斯所创立的历史唯物主义的重要观点，而作为历史唯物主义出发点的是“现实的个人”。就此，笔者以为不能得出“以人为本”的价值理念是“个人为本位”的结论，恰恰相反，只能得出“社会为本位”的结论。这里，涉及到如何理解“现实的个人”这一概念。在《德意志意识形态》中“现实的个人”是这样理解的：“他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”⑩“这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生

① 《列宁选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 419 页。
② 《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000 年，第 83 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 61 页。
④ 同上，第 72 页。
⑤ 同上，第 585 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 32 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 66—67 页。
⑧ 同上，第 73 页。
⑨ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 241 页。
⑩ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 67－68 页。

产的，因而是在一定的物质的、不受他们的任意支配的界限、前提和条件下活动着的。”① “每个个人和每一代所遇到的现成的东西：生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础。”② 换言之，在马克思和恩格斯看来，“现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件”，而“生产力、资金和社会交往形式的总和”是构成“现实的个人”“现实中的个人”及“每个个人”的“现实基础”，他们必须“是在一定的物质的、不受他们的任意支配的界限、前提和条件下活动着的”。这意味着“现实的个人”“现实中的个人”及“每个个人”都是社会中的“个人”，都是社会存在中的“个人”，离开了社会存在及其属性，“个人”只是抽象理解中的、人本主义视域中的“个人”，而不是现实理解中、历史唯物主义语境中的“个人”。

翻开哲学史，旧唯物主义曾批判“形而上学”具有反对“本体论”的态度，只不过“唯物主义在以后的发展中变得**片面**了”“变得**敌视人了**”③。马克思和恩格斯开创的是一种“新唯物主义”，具有“本体论”革命的意义。换言之，历史唯物主义这种“新唯物主义”的立足点是“人类社会或社会化的人类”，而不再是“旧唯物主义”的“市民社会”④。实现由“市民社会”向“人类社会或社会化的人类”的“本体论”转换，是马克思主义哲学发动的一场“本体论”革命，也是历史唯物主义创立的一个基本前提。在马克思的文本中，他十分关注和研究“现存世界”“现实世界”“人类世界”“人类社会”，所以他有理由把“人类社会”作为历史唯物主义创立的一个基本前提；他也十分关注“人”“人的本质”“人的社会关系”“人的发展”“使人的世界和人的关系回归于人自身”⑤，以实现人与社会存在的本体契合，也就是把人的生命意义与社会存在的历史发展完美的结合起来。可以说，在历史唯物主义的视域中，“社会存在”是“人”的社会存在，人是“社会存在”中的“人”。由此，如果以“个人为本位”而不是以“社会为本位”的价值取向去理解“以人为本”的价值理念，所理解的“以人为本”只能是人本主义视域而不是历史唯物主义视域中的“以人为本”。因此，选择“以人为本”的价值理念来“重建”历史唯物主义，绝不是要诉诸“个人为本位”的价值取向，也不是要张扬人本主义视域中“以人为本”的价值理念。哲学史中所谓抽象的“个人”“唯一者”，甚或“此在”的形而上学显现和“个人实践”的人学“改装”，大都极力诉诸“个人为本位”的价值取向，张扬人本主义的价值理念，这正是“重建”历史唯物主义工作应当予以坚定批判的。例如，萨特在《辩证理性批判》中曾批评人们把马克思主义变成一种“人学空场”，使其患了“贫血症”，因而“停滞了”⑥，进而提出要用存在主义的“人学”来“补充”和“改装”马克思主义。所谓的“补充”和“改装”就是诉诸存在主义的“个人自由”“个人存在”和“个人实践”，以显示“个人为本位”的价值取向。笔者以为，“人”当然是历史唯物主义研究的题中应有之义，但这一研究绝不是要归结为“人学”，也绝不是要诉诸“个人为本位”的价值取向，否则选择“以人为本”的价值理念来“重建”历史唯物主义就一定会偏离正确的方向。

四、“重建”的思想归旨：是获取实证科学的知识还是追究哲学“本体论”的意义？

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯说：“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。”⑦ 我国学界有同志据此认为，“历史唯物主义不是哲学而是真正的实证科学”，得出“历史唯物主义是一种形而上学或本体论哲学”的论

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 71—72 页。
② 同上，第 92—93 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 163—164 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 61 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 189 页。
⑥ ［法］萨特：《辩证理性批判》，前揭书，第 19 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 73 页。

断“不能成立”[①]。笔者以为，“历史唯物主义是真正的实证科学”的论断有一定道理，而且可以用恩格斯在《反杜林论》中的一段话进一步佐证：“在以往的全部哲学中仍然独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法，其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。”[②]但是，把历史唯物主义仅仅看作是实证科学而不是哲学，进而把哲学一定理解为“形而上学或本体论哲学”，值得商榷。

首先，把历史唯物主义看作是实证科学是就其**叙述方式**而言的，即对历史的前提和本质不再用思辨的语言而是“用纯粹经验的方法来确认”[③]。如果把历史唯物主义仅仅看作是实证科学，看作是单纯获取实证知识的科学，就很难从理论逻辑、思想进路和精神归旨上来理解历史唯物主义的本质。这就是说，把历史唯物主义看作是实证科学应当有一个理解的限度。其次，马克思从来没有说历史唯物主义只是实证科学，根本不是哲学。在他看来，“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华，是文明活的灵魂”，“是自己的时代、自己的人民的产物”[④]。历史唯物主义当然属于这样的哲学，只不过不是思辨的哲学罢了。这就是说，历史唯物主义是“真正的实证科学”，同样也是“真正的哲学”。最后，把历史唯物主义看作是哲学是就其精神归旨而言的，并不是要重新建构“一种形而上学或哲学本体论”，而是要探究其本体论意义。可以说，建构一种“哲学本体轮”与阐明某种哲学的本体论意义是根本不同的。众所周知，人的生存依赖于世界，出于实在处境和生存需要，人必须了解世界，而对人与世界关系的深刻理解和本体追问是哲学永恒的精神归旨。正如马克思所说的，“哲学不是世界之外的遐想”，“哲学首先是通过人脑与世界相联系”[⑤]。因此，就精神归旨而言，历史唯物主义是对人与世界关系的科学理解，就是“从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实”，是“从世界本身的原理中为世界阐发其原理”[⑥]。卢卡奇认为，“本体论”是关于“存在”的论述和研究：“如果对马克思所有具体的论述都给予正确的理解，而不带通常那种偏见的话，他的这些论述在最终的意义上都是直接关于存在的论述，即它们都纯粹是本体论的。”[⑦] 各种哲学流派和哲学家在创立自己的哲学过程中，都曾激烈地批判或否定“本体论”，但他们最终都无法摆脱“本体论”问题的纠缠和困扰。以此来看，历史唯物主义不能完全回避“本体论”的哲学问题，也不能没有“本体论”的意义。

长久以来，人们常常习惯于在“知识论”层面“重建”历史唯物主义，这种“重建”往往以认知为尺度，以科学为准绳，满足于“知识论”的体系安排，精心于实证化的经验考察，此建设过程中不乏有理论上的“突破”与“创新”，因此，从“知识论”角度来“重建”历史唯物主义是不可否认的。但另一个不可否认的是从“本体论”层面“重建”历史唯物主义。也就是说，历史唯物主义为我们提供了认识和把握社会历史的科学方法，同时表达了人的本质的自觉澄明，坚守了人类自由而全面发展的理想信念。

五、“重建”的研究方法：是概念的“重构”还是时代的呼声？

我国学界关于历史唯物主义的“重建”，在研究方法上存在一种单求“学理化”、沉迷于概念的“翻新”与“重构”的学术现象。“重建”历史唯物主义似乎成了“重建”历史唯物主义的概念和概念体系。康德曾极端反感莱布尼兹－沃尔夫“理性形而上学”的“独断论”仅仅满足于“概念之间

① 段忠桥：《重释历史唯物主义》，南京：江苏人民出版社，2009 年，第 345 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 364 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 67 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 120、121 页。
⑤ 同上，第 120、121 页。
⑥ 同上，第 417—418 页。
⑦ ［匈］卢卡奇：《关于社会存在的本体论》上卷，白锡堃等译，重庆：重庆出版社，1993 年，第 637 页。

的来回探索”，“不考虑可能被给予的对象”，而只在“一个概念和原理的系统中”研究理性。“一旦超出经验，则一切概念，由于缺乏任何直观可以作为它们的根据，都将是毫无意义的。”① 马克思也认为“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度”②。因此，“重建”历史唯物主义不能是概念的“重构”，而是时代的呼声。

第一，紧紧把握时代的主题。和平与发展是当今时代的主题，这是邓小平同志全面把握世界形势的发展变化所做出的基本判断。可以说，这个基本判断十分准确，而且至今仍然没有发生改变。确认时代主题的基本判断，基于战争与革命时代主题的历史唯物主义创立及其各国实践，开始转向了基于和平与发展时代主题的历史唯物主义创新及其中国实现。正如马克思恩格斯在《共产党宣言》1872 年德文版序言中说的：“这些原理的实际运用，正如《宣言》中所说的，随时随地都要以当时的历史条件为转移。”③ 因为“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华，是文明活的灵魂”，“是自己的时代、自己的人民的产物”④。对当代中国来说，时代精神的核心就是要不断地改革创新和坚定不移地走中国特色社会主义道路。历史唯物主义的创新及其中国实现，必须牢牢把握时代的主题，充分发扬以改革创新和中国特色社会主义为核心的时代精神，从而有效应对时代挑战，科学引领时代发展。

黑格尔曾认为，哲学作为时代精神的精华，其任务仅仅是对现有的、实在的东西的理解。但在马克思看来，哲学不仅反映现实、解释世界，而且超越现实、改变世界。也就是说，哲学不仅反映时代的现有方面，而且预示时代的应有方面，即从认识世界到改变世界。“一个本身自由的理论精神变成实践的力量，并且作为一种意志走出阿门塞斯的阴影王国，转而面向那存在于理论精神之外的世俗现实，——这是一条心理学的规律。”⑤ 在马克思那里，哲学通过实践来改变世界，就是所谓的“通过批判旧世界而发现新世界”，而批判包括对“副本”（理论）的批判和对“原本”（现实）的批判。马克思一生致力于通过对“副本”的批判来实现对“原本”的批判。由此，马克思哲学的时代性与实践性和批判性是内在一致的。从这个意义说，历史唯物主义的创新及其中国实现必须紧紧把握和平与发展的时代主题，充分体现中国特色社会主义的实践需要，努力表达锐意改革和力求创新的批判精神。

第二，充分反映实践的呼声。俄国十月革命前，对社会主义来说，历史唯物主义主要还是理论上的一种科学思想、方法和诉求。十月革命胜利后，这种科学思想、方法和诉求已经变为实践上的科学指南、依据和验证，以至于十月革命一度成为历史唯物主义在社会主义革命中的最佳实现方式。随着世界社会主义运动的曲折发展，尤其是苏东巨变后，历史唯物主义的理论方法和实现方式集中表现在建设有中国特色社会主义的伟大实践。也就是说，中国改革开放的伟大事业有理由成为历史唯物主义在社会主义建设中的最佳实现方式。从这个意义上说，离开建设有中国特色社会主义的伟大实践，现时代任何形式的历史唯物主义理论“重建”是令人怀疑的，至少是残缺的。

然而，我国历史唯物主义的理论研究并未完全走出理论与实践二元分离、相互脱节的思想困局。一方面，人们十分注重和满足于基本原理和范畴的研究；另一方面，当代中国的社会主义建设实践又亟待得到科学的总结和系统的解释。这就形成理论研究似乎是可知的但并不可信，实践发展肯定是可信的但又不可知，即没有真正得到科学的总结和系统的解释。因此，历史唯物主义随着时代的发展“要改变自己的形式”，完成现时代的理论“重建”，就必须充分关注引世人瞩目的当代中国问题，积极回应人民大众的呼声与需求，努力回答社会主义实践发展提出的新课题。历史唯物主义要获得现代形式，完成理论“重建”，必须充分反映实践的呼声。这并不是说历史唯物主义只是一个现实的哲学

① ［德］康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978 年，第 89 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 11 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 248 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，前揭书，第 120、121 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 258 页。

“传声筒”，或者只是一部跟在现实后头收拾残局的伦理“救护车”。历史唯物主义作为一种理论贴近现实又超越现实，如果贴得太近反而远离了现实，唯有超越现实才能真正贴近现实。由此，在社会主义革命时代，没有历史唯物主义就没有社会主义革命的成功；在社会主义建设时代，没有历史唯物主义就没有社会主义建设的成功。

第三，敢于面对现实的矛盾。按照马克思主义哲学的常识，在复杂的社会发展过程中，居于支配地位并起主导作用的矛盾是主要矛盾。中国特色社会主义发展已进入新时代，其主要矛盾已转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。这一主要矛盾在社会主义初级阶段的整个过程中处于支配和主导地位。这要求我们首先必须解决好这个主要矛盾，才能有效促进各种次要矛盾的解决。但是，促进各种次要矛盾的解决并不等于解决本身，次要矛盾的解决自有它独特的途径和方式。现阶段，我国社会的各种次要矛盾主要表现出区域之间、城乡之间建设不平衡的矛盾，经济与社会、环保与开发之间发展不协调的矛盾，脑力劳动与体力劳动、效率与公平之间评价不一致的矛盾，资源与分配、财富与阶层之间利益不和谐的矛盾等。一方面，抓住和解决好这些次要矛盾有利于主要矛盾的最终解决；另一方面，这些次要矛盾在一定的时间地点等条件下又会上升为社会的主要矛盾，从而决定着社会发展的基本状况。因此，在抓住和解决好现阶段社会主要矛盾的同时，绝不能忽视和淡化社会各种次要矛盾的解决。这就需要对社会各种次要矛盾有正确的认识、科学的态度和深入的研究。然而，在敢于正视社会主要矛盾已经不成为问题的今天，能否敢于正视社会的各种次要矛盾，是历史唯物主义理论“重建”工作中一个不可回避的重要问题。

第四，努力破解理论的困惑。“重建”历史唯物主义，说到底是一项革新研究范式、破解理论困惑和建立现代形态的思想活动，因此它绝不是一场玩弄概念、编排体系和图解现实的学术游戏。历史唯物主义面对着若干理论的困惑需要破解，这正是理论“重建”的生命意义之所在。例如，从定性上看，历史唯物主义究竟是实证科学还是哲学？如果它是实证科学，就说明它是一种历史科学或社会理论、一种经济理论或阶级学说；如果它是哲学，就意味着它当然具有“本体论”追究的致思和“本体论”承诺的意义。如果它既是实证科学又是哲学，那么关于知识与信念二元对立问题的求解，就是一个值得研究和探索的理论问题。从理论上看，认定历史的必然性如何能与认定历史的主体性保持一致？建立以历史的规律性为认识前提，何以能与建立以历史的目的性为认识前提实现统一？如果关于“保持一致”和“实现统一”的理论求证运用辩证法，显然不能令人完全折服。如果关于“保持一致”和“实现统一”的理论求证再借助实践说，也未必能最终走出“困惑”。从意义上看，“以人为本”的核心价值是否具有普适性？如果有，它与抽象的人道主义何以彻底分道扬镳？如果没有，它又何以从人本主义历史源流中汲取合理思想？从研究上看，笔者并不反对关于历史唯物主义基本原理和范畴的研究，因为说到底历史唯物主义的“重建”毕竟是理论上的“重建”。笔者反对的是孤立地研究基本原理和范畴：一方面就原理研究原理、就范畴研究范畴，另一方面把历史唯物主义的基本原理和范畴与马克思主义政治经济学、与科学社会主义分割开来研究。实际上，“重建”历史唯物主义遇到的、需要力求破解的理论困惑，往往涉及经济学问题的研究和社会主义问题的研究。如果局限于历史唯物主义基本原理和范畴之内，而不研究经济学的重大问题，不研究社会主义的重大问题，就会极大削弱历史唯物主义基本原理和范畴的理论性和实践性，也会完全丧失这些基本原理和范畴在马克思主义学说体系中的相关性和完整性。

（责任编辑　巳　未）

国家治理现代化与马克思主义国家理论的新进展

肖扬东　刘卓红

【摘要】2013 年中共十八届三中全会提出国家治理现代化，2014 年十八届四中全会提出的依法治国是国家治理现代化的进一步深化，2017 年中共十九大提出“新时代中国特色社会主义思想”，重申推进国家治理现代化以及推进全面依法治国的重要性。国家治理现代化在国家论述上有重要突破，极具建设性；国家治理现代化的提出意味着国家社会关系的重构，也是中国国家建设推进与深化。对马克思主义国家理论而言，国家治理现代化的提出是一次重大推进。

【关键词】国家治理现代化；马克思主义；国家理论；新进展

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0030－08

作者简介：肖扬东，江西吉安人，哲学博士，（肇庆 526061）肇庆学院政法学院副教授；
刘卓红，浙江玉环县人，哲学博士，（广州 510000）华南师范大学马克思主义学院教授。

基金项目：2017 年度中国特色社会主义理论体系研究中心重大项目、中央马克思主义理论研究和建设工程重大项目“全面从严治党与国家治理体系和能力现代化研究”（2017YZD13）；广东省社科规划项目“国家治理现代化与马克思主义国家理论的新进展”（GD15CZX04）

2013 年 11 月 12 日，中共十八届三中全会通过《中共中央全面深化改革若干重大问题的决定》，明确提出要推进国家治理体系和治理能力的现代化，以进一步完善和发展中国特色社会主义制度。治理体系和治理能力现代化是一个系统工程，内容极为丰富，概言之，它包含市场、国家、社会三者间边界的重新界定。其中，市场在资源配置中起决定性作用；政府的职能在于保持宏观经济稳定，加强优化公共服务，加强市场监管，维护市场秩序，弥补市场失灵。与此同时，国家治理体系和治理能力现代化还包含社会治理体制的创新，以进一步改进社会治理方式。如果说“治理”“国家治理”更多体现的是国家的工具理性，那么，十八届四中全会提出的“依法治国”则赋予国家治理和公共治理一种“价值理性”。这意味着国家治理或者说公共治理不仅需要从技术上加以完善，以提高行政效率，提供更好的公共服务；还意味着所有国家治理和公共治理活动都要遵循宪法和法律，宪法和法律将成为国家治理和公共治理的最高权威。2017 年党的十九大提出“新时代中国特色社会主义思想”，指出全面深化改革总目标是完善和发展中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化；全面推进依法治国的总目标是建设中国特色社会主义法治体系、建设社会主义法治国家。通过社会主义发展史和政治思想史可知，这是中国共产党和中国人在国家观发展史的一个重大转变[①]，也是马克思国家理论的新推进和新发展。

① 林来梵：《宪法学讲义》，北京：法律出版社，2015 年，第 179 页。

一、从国家批判到国家建设：国家论述的突破

众所周知，马克思很少谈及国家的合法性和正当性，而且其著作不断挑战国家存在的基础，把资本主义国家视作人类“异化”的产物，批判并排斥国家的存在。莱茵报时期，马克思就指认当时的普鲁士国家沦为林木所有者的奴仆，成为林木所有者的耳、目、手、足，“为林木所有者的利益探听、窥视、估价、守护、逮捕和奔波”①。与霍布斯笔下的海中怪兽“利维坦”不同，“林木”质朴轻灵，没有海中怪兽“利维坦”那般暴力嗜血，让人不寒而栗，但却更直观地展示了资本主义国家的“奴仆性”和“工具性”②。1843 年，马克思在《黑格尔法哲学批判》中，锋芒直指黑格尔的国家理想主义，批评黑格尔的国家理想主义不过是“市民社会在自己内部建立起国家和市民社会之间的关系”。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思指出国家同样是建立在特定的生产方式上的，是人类异化的产品。国家由社会产生，却反过来钳制、凌驾于社会之上，因此国家违反了人的社会性、社群的性质或者说人的类本质。1848 年，马克思和恩格斯在《共产党宣言》中总结说，任何一个时代的统治思想始终是统治阶级的思想，“现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了”③。在 1851 – 1852 年撰写的《路易·波拿巴的雾月十八日》中，管理资产阶级共同事务委员会的资产阶级国家有了更为生动和具体的形象，马克思以传神之笔描绘了法国这一现代国家：

> 这个行政权有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器，有 50 万人的官吏队伍和 50 万人的军队，这个俨如迷网一般缠住法国社会全身，并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体……拿破仑完成了这个国家机器。正统王朝和七月王朝并没有增添什么东西，不过是扩大了分工，这种分工随着资产阶级社会内部的分工愈益造成新的利益集团，即造成用于国家管理的新材料，而愈益扩大起来。每一种**共同的**利益，都立即脱离社会而成为一种最高的普遍的利益来与社会相对立，都不再是社会成员的自主行动而成为政府活动的对象。④

鉴于“一切变革都是使这个机器更加完备，而不是把它摧毁”，马克思明确指出“工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的”⑤，而是必须集中自己的一切力量来反对这个国家机器。在 1875 年的《哥达纲领批判》中，马克思再次提及无产阶级专政概念，认为在资本主义社会和共产主义之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期，同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政⑥。根据马克思和恩格斯的设想，无产阶级专政只是一种暂时的、过渡的国家形态，当阶级之间的区分消失后，国家也将随之消亡。

> 当国家终于真正成为整个社会的代表时，它就使自己成为多余的了。当不再有需要加以镇压的社会阶级的时候，当阶级统治和根源于至今的生产无政府状态的个体生存斗争已被消除，而由此二者产生的冲突和极端行动也随着被消除了的时候，就不再有什么需要镇压了，也就不再需要国家这种特殊的镇压力量了……国家不是“被废除”的，它是自行消亡的。⑦

马克思恩格斯之后，列宁对马克思国家理论的发展起到巨大推动作用。1917 年 8 – 9 月间写就的

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 267 页。
② 参见陈周旺：《马克思国家学说的演进逻辑》，《中国人民大学学报》2012 年第 1 期。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 274 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，前揭书，第 675 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 117 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，前揭书，第 314 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，前揭书，第 753 页。

《国家与革命》被认为是马克思主义思想史上的“罕见之作”①，是马克思主义政治著作中论述无产阶级专政的最权威著作②，其基本主题是毁灭和暴力革命③。在该书中，列宁坚持认为，资产阶级国家虽然形式极其复杂，但本质上是资产阶级专政的国家，并以占领冬宫、焚烧内务部、逮捕和处决旧政府的政治官员极为形象地诠释了工具主义国家观。同时，列宁重提并进一步深化了国家异化（寄生、祸害、废物）论，提出要“消灭国家政权——寄生物”④，“‘打碎’现代国家机器”⑤。按照列宁的构想，无产阶级革命实现后，国家官吏可以转变为受委托的简单执行者，变成对选民负责的、可以撤换的、领取微薄薪金的“监工和会记”，“这个开端自然会导致任何官吏逐渐‘消亡’”，“日益简化的监督职能和填制表报的职能将由所有的人轮流行使，然后将成为一种习惯，最后就不再成其为特殊阶层的特殊职能了”⑥。吊诡的是，十月革命后，苏维埃不得不全盘接收布尔什维克曾当作资产阶级制度与之战斗的全部事物，并重新面对一个新的“利维坦”⑦。

马克思的作品本身是否缺少一种关于社会反思物的国家主题，列宁的国家观是否可以直接追溯到马克思的《法兰西内战》，甚至是否过于受到恩格斯的阶级－国家观的影响，这些无疑都有巨大的讨论空间⑧。抛开这些不谈，可以肯定的是，在国家观上，马克思和列宁都是资本主义国家的批判者，认为资本主义国家已经被资产阶级俘获，成为资产阶级利益的代言人。不过，与奥古斯丁、路德等把国家视为一种必要的恶，并极力贬损国家存在的价值和意义不同，马克思和列宁并非悲观主义人性观和历史观的信奉者。在他们看来，国家的善恶取决于掌握权柄者；同时，国家表征着恶但并非必要，至少作为恶的国家将随着产生它的历史条件的消失而消亡。作为资本主义伟大批判的结晶，马克思主义国家理论无疑可以与其他任何一种国家理论鼎足而立，并在世界范围内产生令人惊叹的影响力⑨。

马克思列宁提笔之时，资本主义国家已罹患沉疴，病态日显，国家不断降格为一种疏离大众的异化力量；对未来社会和国家的建构而言，批判资本主义国家对于揭示资本主义主义国家的病理自然意义重大。总体而言，马克思和列宁基于历史唯物主义视域所展开的对资本主义国家的分析和批判是深刻的，是一笔值得珍惜的重要历史遗产。不过，诚如前已述及的，马克思和列宁的国家观主要是对资本主义国家的批判，不是建构性的。马克思未及见证并经历社会主义国家建设，列宁则因为俄国十月革命后不久就去世了，没来得及深入探索思考社会主义国家建设这一论题。马克思列宁之后，受政治情势和意识形态的影响，不少马克思主义者固守成见，局囿于马克思列宁的国家观；面对社会主义的发展，他们未能及时跟进，从理论上对社会主义国家的治理进行新的理论图绘。总之，有关社会主义社会的思考，马克思主义者多有疏忽，并未为此事费心尽力⑩。1949 年开国建政后，中国共产党在社会主义国家建设上进行积极探索，在国家治理上积累了丰富经验，但也出现了严重挫折⑪。国家治理现代化的提出基于中国社会主义国家建设的经验，也是因应新时期而提出的一个新命题⑫，是社会主义中国在新时代治国理政的新探索，丰富并深化了对如何治理社会主义国家的认识。国家治理现代化

① ［美］史丹利·阿若诺威兹、彼得·布拉提斯：《逝去的范式——反思国家理论》，李中译，长春：吉林人民出版社，2011 年，第 46—47 页。

② ［英］密里本德：《马克思主义与政治学》，北京：商务印书馆，1984 年，第 149 页。

③ L. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, *Studies in Ideology and society*, New York: Monthly Review Press, 1972, pp. 219－220.

④ 《列宁选集》第 3 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 135 页。

⑤ 《列宁选集》第 3 卷，前揭书，第 135 页。

⑥ 《列宁选集》第 3 卷，前揭书，第 154 页。

⑦ ［德］马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，2016 年，第 82 页。

⑧ 胡兵：《列宁〈国家与革命〉研究读本》，北京：中央编译出版社，2016 年，第 64—65 页。

⑨ ［英］克里斯多夫·皮尔逊：《论现代国家》，李国兵译，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 81 页。

⑩ Axel Van den Berg, *The Immanent Utopia——From Marxism on the State to the State of Marxism*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 519.

⑪ 《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 91 页。

⑫ 胡鞍钢等：《中国国家治理现代化》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 218 页。

是一个系统工程，涉及全面系统的改革和改进，关系到各领域改革和改进的联动和集成[①]。在不少学者看来，国家治理现代化堪称第五个现代化，开启了中国国家制度建设转型的新征程。工业、农业、国防、科技的现代化，某种程度上是“器物”的现代化，国家治理现代化则把我国的现代化从“器物”提升到制度，核心是制度现代化或政治现代化。国家制度建设是一个国家的“基础设施”和公共产品，其目的旨在为“良治”和“长治久安”创造制度条件、制度环境和制度功能，是一个国家的重要软实力[②]。

二、从国家统治到国家治理：国家社会关系的重构

马克思的历史唯物主义理论体系的建立，首先是从批判黑格尔的国家理论、研究市民社会与政治社会（政治国家）的相互关系开始的[③]。在黑格尔看来，家庭、市民社会是“从属于”和“依存于”国家而存在的外部事物，是一种和国家本质相矛盾且应该被扬弃的非现实因素。马克思接受了市民社会与国家分立的事实，把它看作现代社会的重要特征之一。不过，马克思认为黑格尔对国家、市民社会及家庭关系的理解并不合乎经验现实，并认为现代国家的基础就在市民社会中，因此期待现代国家能以普遍利益之名行动。这无疑是一种幻想。由于马克思把市民社会视作现代国家即资本主义国家的基础，认定国家将极力捍卫私人产权，因此，他把现代国家即资本主义国家看成是管理整个资产阶级的共同事务的委员会，并基于唯物主义和阶级视域确立了作为其主导地位的工具主义国家观。此外，马克思把从资本主义社会向共产主义过渡时期的国家形式称为无产阶级专政，并预言随着阶级对抗的消失，国家将最终消亡。显然，马克思把国家与市民社会加以对立，否认国家的中立性，并主张国家消亡，实际上也就否决了通过社会逐渐改造国家的可能，否认了国家社会长期共存互动的可能性[④]。

20 世纪初期的中国可以说是各种主义轮番登场的时期，也是中国不断实验各种外来制度的时期。最终，马克思主义脱颖而出，成为“黑暗中的曙光”，深深吸引了中国的先进分子和知识分子，并对中国国家的建构产生非常深远的影响。中国共产党自创建时就奉行马克思主义，以马克思主义作为其指导思想。与西方国家建构以民族为起点不同，中国共产党的国家建构以阶级作为主要考量。国家间的“我者”与“他者”的关系不是定位于不同民族，而是定位于不同的阶级。此后，中国共产党走上一条以马克思主义阶级主义建立新国家的道路。马克思的无产阶级专政学说经由列宁、斯大林深化和阐发后，也在中国落地生根，逐渐成为中国国家建构的重要思想资源。

1949 年后，受苏俄影响，中国共产党建立一种全能主义[⑤]体制，这是一种以单位制为细胞、以纵向组织为中介、高度中央集权的体制。这种制度的特点是以行政区划分割整个社会，社会组织呈现为一种蜂窝式状态，通过意识形态、组织结构以及有效的干部队伍来实现对社会生活方面的渗透和整合[⑥]。在这种高度组织化的国家形态中，国家几乎垄断了全部重要的物质财富和信息资源，并以此为基础对社会进行规管。意识形态是社会的软力量，被誉为社会主义中国国家制度的根基[⑦]。作为“观念的上层建筑”“具有符号意义的信仰和观点的表达形式”[⑧]，意识形态在维护现实、解释现实以及确保社会统合和思想统一上起着重要作用，是社会的重要粘合剂。除思想的规管，国家还藉由组织机构

① 《习近平谈治国理政》，前揭书，第 105 页。
② 胡鞍钢、王绍光、周建明主编：《第二次转型：国家制度建设》，北京：清华大学出版社，2009 年，第 8 页。
③ 参见俞可平：《让国家回归社会——马克思主义关于国家与社会的观点》，《理论视野》2013 年第 9 期。
④ 杨学冬：《西方马克思主义的国家理论简评》，《马克思主义与现实》2004 年第 2 期。
⑤ ［美］邹谠：《二十世纪中国政治：从宏观历史与微观行动的角度看》，香港：牛津大学出版社，1994 年。
⑥ 李强：《后全能体制下现代国家的构建》，《战略与管理》2001 年第 6 期。
⑦ Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley: University of California , 1971, p. 1.
⑧ 邓正来主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，北京：中国政法大学出版社，2002 年，第 368 页。

及其相关机制，比如户籍制、单位制、街居制等，甚至是强制性力量的运用，强化对公民的身体规制。

1978 年后，国家开始重视和强调“管理”，即“行政管理”（public administration）和“公共管理”（public management）。行政管理指与政府管理相关，特别是与政府的行政部门对内对外事务相关（主要以行政机关内部事务为主）的管理活动；公共管理则泛指所有公共组织的管理活动。20 世纪 90 年代，“治理”一词开始在西方学术界流行，并逐渐成为一个囊括从公司管理到国际关系的政治流行语。由于“治理”看起来更具中立性，较少政治敏感性和意识形态色彩，因此很快引起国内学者的注意，并迅速在中国学术界流行起来。“治理”理论主张“多元共治”，推崇基于合作网络权威的管理机制。

虽然治理理论还很不成熟，它的基本概念还十分模糊，但它打破了社会科学中长期存在的两分法的传统思维方式，即市场与计划、公共部门与私人部门、政治国家与公民社会、民族国家与国际社会，他把有效的管理看作是两者的合作过程；它力图发展起一套管理公共事务的全新技术；它强调管理就是合作……它把治理看着是当代民主的一种新的实现形式等等，所以这些都是对政治学研究的贡献，具有积极意义。①

2004 年以来，执政党和政府逐渐接受了治理和社会治理所包含的理念，在社会管理体制中为社会协同、公众参与提供了政策空间和机会②。2013 年，中共十八届三中全会通过了《中共中央关于深化改革若干问题的决定》，明确提出要推进国家治理体系和治理能力的现代化，提出要创新社会治理体制，改进社会治理方式，“鼓励和支持社会各方面参与，实现政府治理和社会自我调节、居民自治良性互动”③。

马克思主义是我们国家的主流意识形态，马克思主义国家理论是我们国家的主流国家理论，影响力巨大。其中，最引人注目、传播最广泛的是有关国家是阶级斗争工具、无产阶级专政以及国家消亡的论述。作为一种唯物主义的阶级国家理论，马克思主义认为国家不是中立的，而是具有明显的阶级属性。因此，马克思主义认为国家是阶级统治的工具，国家统治实质就是阶级专政，强调阶级斗争，强调国家对社会的驾驭和控制。国家治理包含国家统治和国家管理的要素，但内涵更丰富。从政治学理论看，统治和治理的区别在于：1. 权力主体不同，统治的主体是单一的，治理的主体是多元的；2. 权威的性质不同，统治是强制的，治理更多是协商性的；3. 权威的来源不同，统治源于暴力机器和国家强制性的法律，治理的来源还包括各种非国家强制的契约；4. 权力的运行向度不同，统治是自上而下，治理则更多是平行的；5. 两者的范围不同，统治的范围以政府的公权力所及为边界，治理以公共领域为边界④。可见，相对于统治的单一性、强制性、僵硬缺乏弹性、自上而下性，治理是多元的、相互的，更具柔性，更注重协商、沟通、对话。概言之，国家治理是基于国家与社会良性互动过程，而非基于国家一味管控和压制社会。在这个意义上，推进国家治理体系和治理能力现代化的表述，被认为是马克思主义国家理论的重要推进，预示着中国国家治理形态进入一个新的发展阶段。

三、从革命建国到依法治国：中国国家建设的推进和深化

革命是唯一使我们直接地、不可避免的遭遇开始问题的政治事件⑤。革命堪称每一个孕育着新社

① 参见俞可平：《作为一种新政治分析框架的治理和善治理论》，《新视野》2002 年第 5 期。

② 俞可平、［德］托马斯·海贝勒、［德］安晓波主编：《中共的治理与适应：比较的视野》，北京：中央编译局，2015 年，第 270—271 页。

③ 《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》，北京：人民出版社，2013 年，第 3 页。

④ 俞可平：《论国家治理现代化》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 2 页。

⑤ ［美］阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2006 年，第 10 页。

会的旧社会的助产婆，是社会运动借以为自己开辟道路并摧毁僵化的垂死政治形式的工具。[①] 始于1789 年法国大革命的现代革命，凝结了开端、自由、创新性、暴力等要素，具有一种明显的进步主义和激进主义内涵[②]。前面提到，中华人民共和国是中国共产党基于马克思列宁主义这一意识形态，动员唤醒民众，通过革命创建而成。20 世纪初期，中国社会四分五裂，处于极度无组织的全面危机情形，革命被认为是克服全面危机的最好选择。在革命和阶级斗争逻辑的驱使下，中国人迎来一个梦寐以求的统一国家，中华人民共和国的建立为社会主义中国的发展奠定了制度根基，打下扎实基础，实现“中国从几千年封建专制政治向人民民主的伟大飞跃”[③]。1949 年之后很长一段时间，中国的国家建构明显受到中国共产党对无产阶级专政理论进行中国化改造后形成的人民民主专政国家理论的影响[④]。人民民主专政是对人民民主与对敌人专政的有机结合，它基于并依赖一个敌我区分的逻辑结构，其实质就是无产阶级专政。如果说革命建国和阶级专政意在建立和巩固人民共和国，在特殊历史时期有其重要的历史意义，值得一再“重拾”和“回望”[⑤]；那么，1999 年把“依法治国，建设社会主义法治国家”原则写入宪法，2014 年史无前例地在党的中央全会单独聚焦“依法治国”，则是中国国家建设的推展和深化，目标是建设中国特色社会主义法治体系、建设社会主义法治国家，以进一步完善和发展中国特色社会主义制度，推进国家治理体系和治理能力现代化[⑥]。

今天，中国已进入新时代，新时代孕育并产生了新时代中国特色社会主义思想。新时代中国特色社会主义思想坚持和发展中国特色社会主义，坚持党的领导、人民当家作主、依法治国的有机统一，这是社会主义政治发展的必然要求[⑦]。中国共产党是中国特色社会主义事业的核心，是一个扎根人民、心系人民的政党。中国共产党人的初心和使命，就是为人民谋幸福，为中华民族谋复兴[⑧]。中华人民共和国以人民为主体，以“人民社会”建设为依归[⑨]，人民是历史的创造者，是决定党和国家前途命运的根本力量[⑩]。全面依法治国是中国特色社会主义的本质要求和重要保障，坚定不移走中国特色社会主义法治道路，建设社会主义法治国家是推进治理体系和治理现代化的必然要求[⑪]。作为一个包容性和整合型概念，人民由不同阶级构成，并不同质[⑫]。“八二宪法”序言明确指出，剥削阶级作为阶级虽然在我国已经消灭，但是阶级斗争还将在一定范围内存在，中国人民对敌视和破坏我国社会主义制度的国内外敌对势力和敌对分子，必须进行斗争[⑬]。不过，在法治的核心原则下，“八二宪法”序言这一有关“阶级斗争”的论述确保了对所谓“敌人”的认定并不是随意的、预先设定的，而是

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 527 页。

② 田飞龙：《中国宪制转型的政治宪法原理》，北京：中央编译出版社，2015 年，第 261—262 页。

③ 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017 年，第 14 页。

④ 田飞龙：《中国宪制转型的政治宪法原理》，北京：中央编译出版社，2015 年，第 263 页。

⑤ ［美］裴宜理：《重拾中国革命》，《清华大学学报》哲学社会科学版 2011 年第 5 期。Elizabeth J. Perry，HanChao Lu. *Narrating the Past to Interpret the Present*：*A Conversation with Elizabeth J. Perry*，*The Chinese Historical Review*，22. 2，2015，pp. 160－173.

⑥ 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，前揭书，第 19 页。

⑦ 同上，第 22 页。

⑧ 同上，第 1 页。

⑨ 参见鄢一龙、白钢、章永乐、欧树军、何建宇：《大道之行：中国共产党与中国社会主义》，北京：中国人民大学出版社，2015 年；鄢一龙：《中国道路辩证法》，杭州：浙江人民出版社，2017 年；潘维：《信仰人民：中国共产党与中国政治传统》，北京：中国人民大学出版社，2017 年。

⑩ 习近平：《决胜全面建设小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党十九次全国代表大会上的报告》，前揭书，第 21 页。

⑪ 同上，第 22 页。

⑫ 王绍光：《国家治理》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 457 页。

⑬ 肖蔚云、王禹、张翔编：《宪法学参考资料》上册，北京：北京大学出版社，2003 年，第 69 页。

依法的标准判定的[①]。可以说，依法治国赋予人民民主专政以新的内涵，进一步强化了人民民主专政，某种意义上也强化了国家治理的正当性，是中国国家建设的推进和深化。

正当性（legitimacy）是拉丁语 lex（法）的衍生语，原义为合法性[②]，意指一种特性。这种特性并非来自正式的法律或法令，而是来自有关于规范所判定的、“下属”据以（或多或少）给予积极支持的社会认可或“适当性”[③]。显然，正当性表达了一种“有权统治”的信念[④]。近代以前，政治正当性源于“神授”“天赋”或“天命”，具有神秘、超验的意涵。近代以来，政治遭遇祛魅，政治正当性开始“下行”，转向人间。依据近代以来占支配地位的社会契约论思想，政治正当性来自被统治者的认可，是自由平等的道德主体自愿同意的人为产物[⑤]。政治的祛魅和自主不仅掀开了政治头上的神秘面纱，还进一步引发工具式国家理性的勃兴。16、17 世纪以降，近代国家的出现同时伴随着“国家理性”（reason of state）这一“思想和意识形态的革命”。“国家理性”的出现与早期西方世界的“理性化”进程密切相关，它的出现意味着一种新型“理性”的出现，意味着“公民理性”的衰落、“工具理性”的崛起以及“利益政治”的凸显。因此，“国家理性”被视为“冷酷的妖怪”，充满“资产阶级的功用意味”[⑥]。

中国古代以天下为中心，其政治具有超越性的源头，这个源头即天命、天道或天理。在中国古代思想中，自我、社会和宇宙是一个秩序整体，中国人依此模式构思世界，形成世界观，中国古代的政治秩序也因此获得其正当性[⑦]。晚清后，天下秩序遭遇挑战乃至崩解，现代民族国家观念出现，近代中国政治秩序的重心开始从天下转移到国家，天命、天道或天理作为超越性政治正当性源头已经失落，并逐渐被公理、公意或民意等所取代，并最终在革命和阶级斗争的牵引下，走上一条以马克思主义建立新国家的道路。如前所述，出于国家统合和稳定考虑而设定的有关“阶级斗争”论述，与依法治国并不矛盾，依法治国事实上赋予了人民民主专政以新的内涵，强化了人民民主专政。需要指出的是，单纯基于阶级和暴力逻辑的马克思主义阶级国家观是一种动荡的国家观，无法稳妥解决国家的正当性问题[⑧]。与此同时，马克思主义把国家当成阶级统治的工具，很大程度上具有浓厚的实用主义意涵，更凸显的是国家的工具理性。国家治理现代化以及全面推进法治国家建设，不仅要提升国家的治理效率，而且需要规范国家，赋予国家一种价值理性。推进国家治理体系和治理能力现代化，需要破除一切不合时宜的思想观念和体制机制弊端，构建系统完备、科学规范、运行有效的制度体系，充分发挥我国社会主义制度的优越性[⑨]。十八届四中全会通过的《中共中央关于全面推进依法治国若干重大问题的决定》明确指出，法律是治国之重器，良法是善治之前提。在此，习近平把法治视为治国理政的基本方式，强调依法治国是治理国家的基本方略，这是中国社会文明进步的重要标志。

四、结　　语

1949 年新中国的成立，无疑是中国当代史的一个重要事件。对于长期受列强欺凌、饱受战火涂

① 陈玉山：《中国宪法序言研究》，北京：清华大学出版社，2016 年，第 167 页。

② 在古代及中古时期，所谓合法更多应从当时的自然法或者上帝的意志来理解。

③ 邓正来主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，前揭书，第 439 页。

④ ［英］海伍德：《政治学关键概念》，苏子乔译，台湾：五南图书出版股份有限公司，2009 年，第 27 页。

⑤ ［英］马克·戈尔迪、罗伯特·沃克勒主编：《剑桥十八世纪政治思想史》，刘北成、马万利、刘耀辉、唐科译，北京：商务印书馆，2017 年，第 332 页。

⑥ 参见周保巍：《“国家理由”，还是“国家理性”？——三重语境下的透视》，《读书》2010 年第 4 期；周保巍：《“国家理由”还是“国家理性”——思想史脉络中的“reason of state”》，《学海》2010 年第 5 期。

⑦ 参见许纪霖：《近代中国政治正当性之历史转型》，《学海》2007 年第 5 期。

⑧ 林来梵：《宪法学讲义》，前揭书，第 178—179 页。

⑨ 习近平：《决胜全面建设小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党十九次全国代表大会上的报告》，前揭书，第 21 页。

炭的中国人而言，这预示着一个统一独立的现代国家的出现，它克服了近代以来困扰中国人的两大历史危机，即国家领导力量的衰败和国家的分裂①。新中国的出现，意味着“战乱频仍、山河破碎、民不聊生的深重苦难”的终结，意味着“中国人民从此站起来了”。不过，共和国奠基于枪杆子和暴力，是暴力革命的逻辑结果②，1949 年后，革命风暴非但未能终止，反而狂飙突进，影响深远。

20 世纪 70 年代末，中国重启国门，开始走上改革开放之路。在此过程中，中国迅速崛起，成为全球化的重要参与者和引领者，在世界舞台上扮演着举足轻重的角色。英国学者马丁·雅克预言说，中国将在 2050 年主宰世界、统治世界③。中国的崛起和强大不仅引发西方世界的关注和侧目，也极大激发了国人的自信，不少知识分子对中国国家有新的期许，希望中国国家能够实现由富强国家向文雅国家或文明国家的转变。甘阳认为，中国国家只有经济上的崛起是远远不够的，还需要文化上的崛起④。许纪霖指出，中国的改革需要有新的突破，不能仅仅满足于提高制度能力⑤。换言之，要实现富强中国向文明中国的转变，仅有制度的理性化、效率化还不够，还必须关注理性化和效率化背后的价值理性。事实上，改革开放以来，中国国家日益理性化，行政效率逐渐提高，治理能力不断加强，已初步实现了中国国家的再造⑥。2013 年中共十八届三中全会提出国家治理体系和治理能力的现代化，某种意义上是中国国家再造的继续，它要求继续加快政府职能转变，深化行政体制改革，以提升和强化国家治理能力。不过，一种具有合宜权力范围而治理能力极强的国家显然还不是中国国家建设的最终目标。如果说改革开放的过程同时也是中国国家能力提升的过程，那么在接下来的改革中，除继续提升中国国家能力外，我们还必须规范国家。为此，必须进一步推进和深化中国国家建设。十八届四中全会通过的《中共中央关于全面推进依法治国若干重大问题的决定》，明确提出要全面推进依法治国，把依法治国确定为党领导人民治理国家的基本方略。在此，习近平进一步强调：依法治国首先是依宪治国；依法治政关键是依宪执政；党要依据党章从严治党、依据宪法治国理政；党领导人民制定宪法和法律，党领导人民执行宪法和法律，党自身必须在宪法和法律范围内活动。可以说，依法治国是中国共产党执政方式最重要、最具现代性，最富有开创性的目标⑦，是国家治理的必然要求，也是中国国家建设的重要目标。对马克思主义国家理论而言，这无疑是一个巨大的推进和发展。

（责任编辑　巳　未）

① 林尚立：《当代中国政治形态研究》，天津：天津人民出版社，2000 年，第 74 页。

② 参见王奇生：《高山滚石：20 世纪中国革命的连续与递进》，《华中师范大学学报》人文社会科学版 2013 年第 5 期。

③ ［英］马丁·雅克：《当中国统治世界：中国的崛起和西方世界的衰落》，北京：中信出版社，2010 年。

④ 甘阳：《文明·国家·大学》，北京：三联书店，2018 年，第 308 页。

⑤ 参见许纪霖：《富强还是文明——崛起后的中国走向何方》，《贵州文史丛刊》2012 年第 3 期。

⑥ Dali Yang, *Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China*, Stanford: Stanford University Press, 2006.

⑦ 陈明明：《在革命与现代化之间》，上海：复旦大学出版社，2015 年，第 302 页。

新民主主义革命时期“核心意识”的发展进路及其启示

彭先兵

【摘要】“核心意识”与领导核心是一种社会意识与社会存在的关系。新民主主义革命时期，“核心意识”依赖和反作用着领导核心的三大演进阶段曲折地向前发展，并推动全党最终取得巨大成功。这三个阶段分别是：以形式的领导核心带领全党试图竞争全国领导核心的阶段，以事实的领导核心指引全党优先进行党内领导核心制度化建设的阶段，以事实和制度（形式）合一的党内领导核心率领全党成为全国领导核心的阶段。这一发展进路的重要启示是：新时代发展“核心意识”（建设领导核心）应以事实为基础，以民主为途径，以法治为保障，这样才能切实推进我国的领导制度和治理体系的现代化。

【关键词】“核心意识”；领导核心；发展进路；启示

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0038－11

作者简介：彭先兵，湖南永州人，法学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副研究员。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“基于马克思主义政治权威观的中国共产党’核心意识’研究”（17BKS057）

“核心意识”是以习近平同志为核心的党中央，为贯彻落实“四个全面”战略布局和实现“两个一百年”目标，针对管党治党宽松软和党的领导被忽视、淡化、削弱的状况而提出的一个新的党建专有名词。从正式提出和后来使用的语境看，“核心意识”有一体两面的内容：一是服从领导核心的集中统一领导，一是维护领导核心的集中统一领导。这两方面内容要具体落实到三个层次：全党是全国核心、党中央是全党核心、党的领导人是党中央核心。“核心意识”的“种子”实际上在中国共产党筹备建党时就已播下。“种子自身还不是树，但已经包含了树的全部色相。”① 就是说，作为“种子”状态的“核心意识”，包含丰富的内容和多样的发展可能性，但究竟怎样发展、凸显什么发展向度，是由建党后的革命实践决定的。在新民主主义革命时期，作为社会意识的“核心意识”，是依赖和反作用着作为社会存在的领导核心，并随其一起曲折发展的。但由于其时还未正式提出“核心意识”这一概念，为表述方便，下面依照新民主主义革命时期领导核心的三大发展阶段，来分析和折射“核心意识”的历史进路。

一

中国共产党建党之时，就是其建树领导核心和培育“核心意识”之始。这是因为建党不能没有核心人物，党的运作不能没有领导者和中枢机构。思想是行动的先导，“核心意识”必定发轫于建党

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 12 页。

之时，尔后随着形势发展和实践需要而交替凸显不同的发展向度[①]。党史有“南陈北李，相约建党”之说，是指陈独秀和李大钊是发起建党的核心人物。中共一大正式建党时推选了总书记，成立了中央局。但这时的领导中枢形式上存在是一回事，事实上是否“权威”“稳定”“成熟”“有能力”是另一回事[②]。一般来说，这两方面应该实现统一，否则后者会成为社会实践的优先需要，革命战争年代尤其如此。当然，这个问题在当时还未突显，因为建党时的总书记和中央局被认为是合适的，特别是总书记陈独秀是党内的众望所归者，更是共产国际看中的重量级人物。至于此后有无问题、有多大问题，还需革命实践来检验。

事实上，作为一个刚诞生、只有很少党员且受共产国际直接领导和资助的革命党，中国共产党的领导人和中央领导机构的产生，因共产国际的包办代替而相对简单，例如陈独秀、瞿秋白、向忠发、李立三和王明（博古）的任免都是由共产国际决定的。这反映了党尚处幼年阶段而缺乏独立自主的能力[③]。当时凸显或强调的是党的阶级基础和夺权目标等全党“何以安身立命”的大问题，即重点围绕全党能否代表和领导自己所属阶级去夺得全国领导核心的问题做文章。在马克思列宁主义政党理论的指导下，中国共产党优先发展了无产阶级先锋队和无产阶级领导权的思想。前者表明全党要成为全国工人阶级的领导核心，后者表明全党要成为全国人民的领导核心。

显然，中国共产党能否成为全国领导核心，首先取决于能否成为无产阶级先锋队，进而取决于能否掌握民主革命领导权。而二者能否实现，要求全党特别是党的领袖和党中央要先具备这方面的思想意识。从党史看，早在 1920 年 11 月为建党起草的《中国共产党宣言》就有这种先声：“组织一个革命的无产阶级的政党——共产党”，“如一九一七年俄国共产党所做的一样”[④]。1921 年，中共一大通过的《中国共产党第一个纲领》规定，本党定名为中国共产党，性质是无产阶级政党。翌年 6 月，首次向全社会公开发布的《中国共产党对于时局的主张》宣称：“中国共产党是无产阶级的先锋军，为无产阶级奋斗，和为无产阶级革命的党。”[⑤] 同期，总书记陈独秀撰文指出：“实行无产阶级革命与专政，无产阶级非有强大的组织力和战斗力不可，要造成这样强大的组织力和战斗力，都非有一个强大的共产党做无产阶级的先锋队与指导者不可。”[⑥] 显然，中国共产党作为中国无产阶级先锋队，不能停留在本党的纲领和宣言，而必须在工人运动中表现出来，进而率领本阶级在即将兴起的大革命中居于领导核心地位。所以，中共二大进一步提出，无产阶级不但“应该集合在无产阶级的政党——共产党旗帜下”[⑦]，还应成为中国的“革命领袖军”[⑧]。值得注意的是，二大通过的《加入第三国际决议案》有个附件是《第三国际的加入条件》，它的译文首次使用了“核心”一词——“应以坚忍的工作在其中组织一些共产党的核心”[⑨]。加入第三国际后，中国共产党有了外力支持，获得更大发展。

然而，由“最强有力的领导支部”联共（布）所控制的共产国际对中国革命的支持并不限于中国共产党。十月革命后，为摆脱内外交困的局面，特别是为免受东西夹击，苏俄政府迫切希望与北洋军阀控制的中华民国尽快建立外交关系，又暗中支持中国的地方实力派、革命党，以削弱北洋军阀政

① 某些内容成为凸显的发展向度，并不表明别的内容不发展，但后者为前者所遮蔽，要有合适环境才能成为新凸显的发展向度。同理，后者成了凸显的发展向度，也不意味着前者湮灭了，它们会在后者的统摄下继续发展。（参见彭先兵、覃正爱：《“现实的人”及其发展向度》，《江汉论坛》2017 年第 9 期，第 58 页。）

② 十三届四中全会前后，邓小平提出“三代领导核心”的重要论断，并多次提及领导核心的标准，其中，“权威”“稳定”“成熟”和“能力”是主要标准。（参见《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 310、319、298 页。）

③ 陈独秀和李立三等曾发出要求独立自主的声音，但因为党尚处幼年时期，在革命方针、战略部署、干部培养、日常经费甚至营救被捕的革命者（包括陈独秀本人）等方面，离开了共产国际的直接帮助和财力资助便无以为继。后来，毛泽东等领导的农村革命根据地，较少依赖共产国际的帮助和资助，因而能较好地进行独立自主的探索。

④ 中共中央党史资料征集委员会：《共产主义小组（上）》，北京：中共党史资料出版社，1987 年，第 50 页。

⑤ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 1 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 97 页。

⑥ 《陈独秀文章选编》中册，北京：三联书店，1984 年，第 199 页。

⑦ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 1 册，前揭书，第 139 页。

⑧ 《“二大”和“三大”——中国共产党第二、三次代表大会资料选编》，北京：中国社会科学出版社，1985 年，第 104 页。

⑨ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 1 册，前揭书，第 144 页。

府的力量或通过革命建立一个亲苏俄的政府。但当时的中华民国是协约国成员，追随西方列强对苏俄采取强硬态度，孙中山的革命党也一贯仰望西方，所以苏俄政府的愿望难以如意。后来，孙中山因陈炯明叛乱陷入革命绝境，转而主动顺应十月革命后的无产阶级革命潮流。苏俄便开始大力支持孙中山领导的国民党，并欲将其改造为联共（布）式的政党。孙中山完成改组国民党的准备工作后，于 1923 年元旦发表《中国国民党宣言》，强调革命要依靠民众。于是，共产国际指令中国共产党以党内合作形式同中国国民党合作，因为它“没有看到中国共产党的强大力量，没有视之为领导力量，只看到中共暂时弱小的一面，甚至把共产党置于国民党的追随者的地位”①。同年 6 月召开的中共三大接受了该指令。这样，在此后兴起的国民革命中，中国共产党形式上不掌握革命领导权。尽管如此，一些早期中共领导人在实际斗争中还是看到了事实上掌握革命领导权、成为政治核心的可能性，即“从全国革命运动的实质看来，本党确成了一个政治核心”，“在许多方面，本党确已渐渐的站在领导地位”②。为反对“一切工作归国民党”的错误主张，瞿秋白率先指出，“中国的真革命，乃独有劳动阶级方能担负此等伟大使命”，“无产阶级在社会关系之中自然处于革命领袖的地位，即使资产阶级的革命亦非劳动阶级为之指导，不能成就”③。稍后，毛泽东也强调“工业无产阶级是我们革命的领导力量”④。但是，因为“共产国际和陈独秀的右倾错误”⑤，特别是政治上对国民党二大、军事上对中山舰事件、党务上对整理党务案的三次大让步，严重削弱了无产阶级领导权，终致中国共产党在大革命中不但没能竞争到革命领导权，反而遭到蒋介石国民党的残酷屠杀和疯狂镇压。对此，毛泽东总结道：“一九二六年到一九二七年的革命，因为无产阶级没有坚决地执行自己的领导权，被买办豪绅阶级夺取了领导。”⑥

大革命失败证明了总书记陈独秀及中央局事实上不堪为领导核心，只是形式上的领导核心。“八七会议”撤了陈独秀的职，作出武装反抗国民党反动派的总方针。此后，中国共产党走上主要通过武装斗争与国民党争夺全国政治核心的道路。红色革命根据地很快在全国呈星火燎原之势，特别是毛泽东等坚持从实际出发领导土地革命，使中央苏区一度取得很大胜利。然而，在遵义会议前，由于共产国际和斯大林的错误领导、直接操控，中共领导人走马灯似地换，但都无法摆脱城市中心论的窠臼，无一例外地重复犯“左”倾错误。在将马克思主义教条化、苏联经验绝对化、共产国际指示神圣化的大背景中，“核心意识”不但没能正常发展，反而出现背离民主集中制的独断专行作风。第五次反围剿后期成立的“三人团”，更是置中央政治局和中革军委于不顾，大权独揽，民主集中制被破坏殆尽，最后导致革命力量在白区损失百分之百，在苏区损失百分之九十，不得不进行长征。后来，邓小平对遵义会议前这段历史的总体判断是“从陈独秀、瞿秋白、向忠发、李立三到王明，都没有形成过有能力的中央”，“都没有形成有力的核心的领导”⑦。需要说明的是，这个总体判断并不否定此阶段就如何建设党的领导体制和实现集中统一领导等问题做过探索，且还有些局部亮点。譬如，一大建党时建立了中央领导机构，在“党纲”中强调“地方委员会的财务、活动和政策，应受中央执行委员会的监督”⑧；二大通过的第一个党章对党的组织和纪律等问题作了规定，其中还有能典型体现“核心意识”的“两个服从”，即“全国大会及中央执行委员会之议决，本党党员皆须绝对服从之；本党一切会议均取决多数，少数绝对服从多数”；三大通过了《中国共产党中央执行委员会组织法》，强调了中央执行委员会的最高指导机关的地位；五大通过的《中国共产党第三次修正章程决案》，在“党的建设”部分首次写入民主集中制，并单列一章规定“党的中央机关”；1928 年 1 月，

① 赵万江：《从共产国际与中国革命的关系看无产阶级政党的独立自主》，《马克思主义研究》2001 年第 4 期，第 25 页。
② 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 3 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 278 页。
③ 《瞿秋白文集》政治理论编第 2 卷，北京：人民文学出版社，1988 年，第 7 页。
④ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 9 页。
⑤ 《胡锦涛总书记在纪念任弼时同志诞辰一百周年座谈会上的讲话》，《光明日报》2004 年 5 月 1 日第 1 版。
⑥ 《毛泽东选集》第 1 卷，前揭书，第 48 页。
⑦ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 10 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 616 页
⑧ 《中共中央文件选集》第 1 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 4 页。

《中央通告第三十二号》强调“集体指导为党的建设一个最严重的问题”，但并非说“党不要有首领，不要有中心，如果是这样的认识，就是无政府主义者”①；六大将民主集中制原则正式写入党章，强调下级组织必须承认和执行上级组织的决议②。在此期间，以毛泽东为代表的中国共产党人作了富有实事求是、独立自主意义的探索。他们坚持从中国实际出发，探索建设“阶级的先锋队组织——共产党”③；“坚持严格的民主集中制，既反对不正当地限制民主，也反对不正当地限制集中”④；坚持反对极端民主化，强调“在组织上，厉行集中指导下的民主生活”⑤；将“支部建在连上”，确立了党领导军队的原则。但是，上述亮点性探索，都因受到共产国际的直接领导和绝对控制，而无法促成有能力的中央、有力的核心的领导。

二

面对长期缺乏党内领导核心而屡遭惨痛失败的残酷现实，中国共产党被倒逼着迅速成熟，通过遵义会议优先选择了事实上的领导核心。这次会议“号召全党同志像一个人一样团结在中央的周围，为党中央的总路线奋斗到底”⑥。这是“核心意识”的发展进入新阶段的总号令。从此，党内领导核心的建设成了显性问题，即由过去那种听凭他人的状态转变为自觉自主的状态。其实，若非共产国际包办代替，党内领导核心的建设早就成为理所当然的头等大事。这是因为中国共产党要成为全国领导核心，不能不先有名副其实的党内领导核心，否则就不可能整合全党力量，更不可能赢得全国政权。

首先，从政党发展的实践逻辑看，任何政党的领导中枢要成熟起来都离不开独立自主。中国共产党的领导核心能否建成的首要问题亦是如此。遵义会议前，党内长期不能形成名副其实的领导核心，关键原因在于共产国际和斯大林乃至列宁的一手操办。无论党的领导人、路线方针等重大问题，还是工作方案、经费预算、筹备会议等一般事务，都由共产国际直接领导着筹划和确定，中国共产党少有决定权，“只有贯彻共产国际所制定的路线和政策的义务”⑦。大革命时，联共（布）和共产国际“把共产党人看作是私生子”⑧，中国国民党称“中国共产党为俄国之子”⑨，时人认为“广州其实是中国的小莫斯科，到过那里的同志都证实了这一点。在那里发号施令的首先是共产国际的同志”⑩。这说明幼年的中国共产党得到了共产国际和苏联的直接领导、大力帮助和诸多庇护，但也因此而饱受错误领导、越俎代庖和无辜牺牲之苦。为此，陈独秀曾抗议道，“中国问题要由中国人自己来解决”，“中国革命应该由中国人自己来领导”⑪。可是，幼年的中国共产党无法做到这一点。陈独秀之后的瞿秋白、向忠发、李立三和王明，更是被斯大林和共产国际变本加厉地操控，因而更缺少独立自主的空间和能力。尤其是数月内由一名普通党员上升为中共领导人的王明，“是共产国际强行扶植上台的教条宗派主义者，是共产国际和斯大林在组织上粗暴干涉中国共产党内部事务的产物”⑫。这样的人怎能独立自主？他只能“百分之百地忠于共产国际路线和布尔什维克”。红军反围剿和长征前期的毁灭性失败，彻底证明由共产国际确定中共领导人的做法是不切实际、不妥当的。最令人发指的是，在第五次反围剿中，由共产国际扶植上台但又不谙国情的王明在国外遥控，由王明指定但又没有领导能力

① 《中共中央文件选集》第4册，北京：中央党校出版社，1991年，第80页。
② 盛继红：《中国共产党党章汇编》，北京：中国人民大学出版社，1991年，第39页。
③ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1996年，第74页。
④ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第985页。
⑤ 《毛泽东选集》第1卷，前揭书，第89页。
⑥ 《建党以来重要文献选编1921－1949》第12册，北京：中央文献出版社，2011年，第66页。
⑦ 郭德宏：《共产国际、苏联与中国革命关系研究述评》，北京：中共党史出版社，1996年，第2页。
⑧ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第3卷，北京：北京图书馆出版社，1997年，第137页。
⑨ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第2卷，北京：北京图书馆出版社，1997年，第579页。
⑩ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第3卷，前揭书，第60页。
⑪ 王树棣等编：《陈独秀评论选编（下）》，郑州：河南人民出版社，1982年，第315页。
⑫ 赵万江：《从共产国际与中国革命的关系看无产阶级政党的独立自主》，《马克思主义研究》2001年第4期，第27页。

的博古在国内操盘，由博古指派但又非本国人的劣等军官李德掌军，这种不能体现半点独立自主的高层权力架构简直近乎玩笑，失败当然在所难免。与此形成鲜明对照的是，在遵义会议上，中国共产党第一次独立自主地解决了军事路线问题，换掉了不合格的中央领导人，选择了一贯敢于、善于独立自主的毛泽东为事实的党内领导核心①，中国革命从此不断走向更大胜利。因此，遵义会议成为“挽救了党，挽救了红军，挽救了中国革命”的历史转折点。此后，以毛泽东为核心的党中央，主要依靠独立自主解决了党内外各种复杂问题，建成了巩固的党内领导核心。仅从大的问题看，党内先后解决了长征后期张国焘另立“中央”的分裂主义、抗战初期王明对抗中央的分裂主义、放弃统一战线领导权的右倾主义、党内长期存在的种种宗派主义和山头主义等。党外则复杂得多，当时苏联为避免东西两线作战，希望中国拖住日本，极看重国民党的力量，通过共产国际一味要求共产党向国民党妥协，但是中共中央只吸取正确主张，抵制住不符实际之处，从而既坚持了统一战线的独立自主原则，又与国民党、共产国际始终保持联系与合作。这“一方面是在保持自己已取得的阵地……另一方面，这就是为了发展阵地”②。在此期间，虽然毛泽东更多是在军队发展和军事战略方面使用独立自主的话语，但实际上这是以领导核心能独立自主为前提的，只是为了妥善处理与共产国际的关系和维持抗日民族统一战线，而在话语上低调而已。当然，党的领导核心建设与其他方面的工作是有机联系在一起的，其他方面独立自主的理论与实践，体现着以毛泽东为核心的党中央的独立自主的思想和主张。

其次，从政党发展的制度逻辑看，任何政党的存在都得以一定制度为支撑和保障，其发展变化也得通过制度来确认，因而中国共产党的领导核心能否建成必然离不开相关的制度建设。“一个国家外部的崛起，实际上是它内部力量的一个外延。内部制度还没有健全的情况下，很难成为一个大国，即使成为一个大国，也不是持续的。”③ 同理，虽然中共中央落脚陕北后有了较稳定的局部执政条件，但要在全国范围内崛起，真正成为无产阶级先锋队和实现无产阶级领导权，就必须将党的制度建设特别是党内领导核心的制度建设视为重中之重。否则，党的高层会因制度不健全而陷入混乱，造成内耗，甚至葬送党的革命事业。事实上，王明回国后能在党内搅起风浪，就与党的领导体制不完善特别是党的领导人在制度和事实上分离有关。遵义会议后，制度上张闻天是党的最高负责人，而战争是长征中压倒一切的问题，所以“三人军事领导小组”的核心人物毛泽东，事实上也是党的核心人物。这种应变之举虽说是明智的，但也使党中央的情况变得有点微妙，因为中国人有讲究名正言顺的传统。而王明挟国际而令中共，使这种状况变得更加复杂，因为古老的中国也有挟天子以令诸侯的传统。显然，这两个传统都不利于毛泽东，所以建设事实与制度一致的领导核心，成为当时党的建设的焦点，党内和国际为之瞩目。在王明未归国前，中国共产党已开始有意识地重点宣传毛泽东。1937 年，“十二月中央政治局会议”首次将毛泽东列名第一位，并制定了《政治局工作规则和纪律草案》和《书记处工作规则和纪律草案》，初步显示了领导核心要在事实和制度上实现统一的大趋势。然而，在这次会议上，毛泽东仍“是孤立的”④，因为遵义会议解决了迫切的军事路线问题，但思想路线和组织问题以及相应的制度一直未理顺，中央领导层的构成基本是长征前的状况，以致“教条主义宗派”在王明归国后举行的这次政治局会议上仍能形成气候⑤，阻滞毛泽东成为制度上的领导核心。此后，王明更是或明或暗地对抗毛泽东，以致一度出现了“两个中央”，数月内中央领导机构颇为混乱⑥。这种状况一直持续到 1938 年六届六中全会。在全会召开前的政治局会上，刚从莫斯科回

① 独立自主已成为党内多数高级领导人的共识，而联系共产国际的电台被打坏也为独立自主提供了客观条件。

② 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 394 页。

③ 郑永年：《中国改革三步走》，北京：东方出版社，2012 年，第 187 页。

④ 《毛泽东年谱（1893－1949）》中卷，北京：人民出版社，1993 年，第 481 页。

⑤ 王明在共产国际担任系列职务，一些会议上与斯大林等同台就座。他通过发电遥控中国共产党，养成了妄自尊大的野心，加上他回国前受到斯大林和季米特洛夫接见，所以回国后敢于挑战毛泽东的领导核心地位。

⑥ 王明对抗中央的事实主要有：在主持长江局（中共中央代表团）期间，将长江局凌驾在中央书记处之上，违背中央的抗战方针，多次擅自以中央名义对外发表宣言、提议，公开主张所谓的“统一指挥”；在 1938 年 2 月中央政治局会议上，响应蒋介石“一个军队”“统一军令”的要求，提出应服从国民党的统一领导；后来还拒让毛泽东的《论持久战》在武汉的《新华日报》刊登。

国的王稼祥传达了共产国际的指示：“在领导机关中要在毛泽东为首的领导下解决，领导机关中要有亲密团结的空气。”① 这才让王明失去了一贯倚为靠山的东西，为建设事实和制度合一的领导核心起了推进作用②。随后举行的全会批评了王明、张国焘等人的分裂主义，同时着力进行领导核心的制度建设。毛泽东在会上提议“在六中全会通过一个中央工作规则”③。他还首次使用了“党内法规”这一概念，即“须制定一种较详细的党内法规，以统一各级领导机关的行动”④。刘少奇也建议“党内要制定一种党规”，“在组织上、党规上保证党的团结，个人服从组织，少数服从多数，下级服从上级”⑤。他在作关于党规党法的报告时，强调“要保证党的团结与统一，除政治上思想上之统一外，条文亦应规定法律上非团结不可”⑥。随后，全会通过了一系列党内法规，基本理顺了党的领导体制。特别是《关于中央委员会工作规则与纪律的决定》确立了“全国代表大会——中央委员会——政治局——书记处”的高层权力架构，使得书记处的核心地位初步树立起来，规定“各中央局、中央分局须完全执行中央委员会、中央政治局、中央书记处的决议和指令，并不得有任何违反中央委员会、中央政治局、中央书记处的文字与行动”⑦，强调各委员不得发表和做出同中央委员会、政治局决定相违背的意见和行为；各委员未经委任不得以中央委员会、政治局的名义发表言论文件；各书记以书记处名义发表训令、电文、文件，须得半数以上书记同意；中央派出之中央局（分局）除地方事件自行决定发表宣言文件，其他均须遵循《决定》之一切要求。而《关于各级党部工作规则与纪律的决定》将二大提出的“两个服从”发展为“四个服从”，强调“全党服从中央，党的一切工作由中央集中领导，是党在组织上民主集中制的基本原则，各级党的委员会的委员必须无条件的执行”⑧。毛泽东在大会上强调：“谁破坏了这些纪律，谁就破坏了党的统一。”⑨ 他还特别申明，“四个服从”是四项最重要的纪律。此后，为加强集中统一领导和增强中央的领导效能，1943 年 3 月，中央政治局会议研究了中央机构的问题，重新决定书记处“由毛泽东、刘少奇、任弼时三同志组成之，毛泽东同志为主席”，“会议中所讨论的问题，主席有最后决定权”⑩。这就从体制上基本确立了毛泽东的领导核心地位。1945 年 4 月，六届七中全会通过的《关于若干历史问题的决议》为建成党内领导核心进一步奠定了党内法规基础。接着举行的中共七大，以党的根本大法形式即新通过的《党章》确立了毛泽东思想为全党的指导思想，确认了六届六中全会规定的中央领导体制，规定了书记处在党中央决策中的核心地位。毛泽东被选举为中央委员会主席、中央政治局主席和中央书记处主席。刘少奇在大会上正式宣布，“我们的党，已经是一个有了自己伟大领袖的党”，“这个领袖，就是我们党和现代中国革命的组织者与领导者——毛泽东同志”⑪。至此，事实与制度统一的党内领导核心完全建成。

最后，从政党发展的理论逻辑看，任何政党均有一定思想理论为指导，且其理论有自身内在的发展逻辑，因而中国共产党的领导核心能否建成，还得看党的理论创新特别是领导核心方面的理论创新。事实上，以毛泽东为核心的党中央，既注重创新领导核心的理论为建设领导核心提供指南，又注重微观阐明建设领导核心的道理和方法。无论独立自主地建设党内领导核心，还是加强党内领导核心的制度化建设，都得以相应的理论为先导。

先看微观说理方面。毛泽东既注重从反面剖析分裂主义、宗派主义和山头主义等的危害，批评闹

---

① 《王稼祥选集》，北京：人民出版社，1989 年，第 141 页。

② 建国后毛泽东曾说，党史上有两次关键会议，一是 1935 年遵义会议，一是 1938 年六中全会。后者也决定了中国的命运，“如果没有共产国际的指示，六中全会还是很难解决问题的”。

③ 《毛泽东年谱（1893－1949）》中卷，前揭书，第 90 页。

④ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 528 页。

⑤ 《刘少奇传（上）》，北京：中央文献出版社，2008 年，第 309 页。

⑥ 《建党以来重要文献选编 1921－1949》第 15 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 749—750 页。

⑦ 同上，第 770 页。

⑧ 《中共中央文件选集》第 11 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 769 页。

⑨ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 528 页。

⑩ 《毛泽东年谱（1893－1949）》中卷，前揭书，第 431 页。

⑪ 《刘少奇论党的建设》，北京：中央文献出版社，1991 年，第 402 页。

独立性和自由主义的偏向，更注重从正面说明“建立领导核心，反对’一国三公’”的道理[①]。他明确指出，中国共产党内部的团结，是团结全国人民争取抗日胜利和建设新中国的最基本的条件；只要我们能团结，“就能在全国人民中形成一个坚强的核心，争取抗日的胜利和建设一个新中国”[②]。他形象地分析说：“一个桃子剖开来有几个核心吗？不，只有一个核心……要形成领导核心，我们党要有领导核心。”[③] 他还专门撰写了《关于领导方法的若干问题》一文，强调重视“斯大林论党的布尔什维克化的十二个条件的第九条中所说建立领导核心问题”；批评“许多同志，不注重和不善于团结积极分子组成领导核心，不注重和不善于使这种领导核心同广大群众密切地结合起来”[④]；明确要求“每一单位的整风，必须在整风过程中形成一个以该单位的首要负责人为核心的少数积极分子的领导骨干……领导者必须善于团结少数积极分子作为领导的骨干，并凭借这批骨干去提高中间分子，争取落后分子”[⑤]。中共中央则发文指示，“建立领导会议的党核心，三至五个人就可以，或由支干会担任，或另行组成，保证党的领导”[⑥]，“以最可靠的一个行政首长为中心，围绕着他组织几个人的小核心，再围绕着小核心组织十几人乃至几十人的中核心，大核心”[⑦]。循此方法和进路，1943 年 3 月，党中央推选毛泽东为中央政治局主席，初步组成党内最大的核心；1945 年中共七大，完全建成以毛泽东为核心的党中央。

再看宏观思想方面，最突出的是与时俱进地提出了“两个先锋队”来引领党内领导核心建设。根据国际国内形势的巨大变化，1935 年 12 月瓦窑堡会议提出，中国共产党是中国无产阶级的先锋队，又是全民族的先锋队[⑧]。不难看出，“两个先锋队”是对大革命时期提出的无产阶级先锋队和无产阶级领导权的整合与创新，沟通了建设党内领导核心和竞争国内领导核心两个问题。前者以“两个先锋队”为目标，后者以“两个先锋队”为前提。反思历史，幼年的中国共产党提出了无产阶级先锋队思想，强调本党是中国无产阶级先锋队，“应站在完全独立的立场上，只维护无产阶级的利益，不同其他党派建立任何相互关系”[⑨]，对其他阶级及其政党“应采取独立、攻击、排他的态度”[⑩]。这种高扬无产阶级政党独立性的做法，忽视了与小资产阶级、资产阶级及其政党的联络联合，明显打上俄国布尔什维克党社会主义革命纲领的烙印。须知，与沙俄历来为帝国主义国家、十月革命前俄国已是资本主义国家、无产阶级是革命主力军等国情不同，中国是个半殖民地半封建国家，无产阶级队伍弱小，农民是革命主力军，而且正面临着日本帝国主义的疯狂蚕食。这个阶段“最重要的特点就是资本主义前的关系还占统治地位，因此，还谈不到纯粹的无产阶级运动”[⑪]。中国无产阶级既要“同专制君主制的残余、地主、非工业资产者和小资产者作斗争”[⑫]，又要与外来的侵略者作斗争。1935 年的“华北事变”完全暴露了日本要灭亡中国的狼子野心，“结束内战，一致抗日”成为全国人民的共识。只有能担起“抗日救亡”历史重任的政党，才算得上是真正的先锋队，才能真正实现自己的领导权。这就是说，成为中华民族的先锋队与实现无产阶级领导权是一致的。这种国情和时代特征决定了中国工人阶级同其他人民群众在民族利益上是一致的，因而中国共产党在瓦窑堡会议适时地提出了“两个先锋队”。毛泽东明确指出：“我们共产党是无产阶级的先锋队，同时又是最彻

① 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 69 页。
② 《毛泽东选集》第 3 卷，前揭书，第 535 页。
③ 毛泽东：《党的布尔什维克化（十二条）》（1942 年 11 月 21 日），参见《毛泽东思想万岁》1968 年武汉版，第 267—273 页。
④ 《毛泽东选集》第 3 卷，前揭书，第 898 – 901 页。
⑤ 《建党以来重要文献选编 1921 – 1949》第 20 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 331 页。
⑥ 《建党以来重要文献选编 1921 – 1949》第 21 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 126 页。
⑦ 《建党以来重要文献选编 1921 – 1949》第 20 册，前揭书，第 533 页。
⑧ 《中共中央文件选集》第 10 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 620 页。
⑨ 《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1980 年，第 178 – 179 页。
⑩ 《中共党史参考资料》第 1 册，北京：人民出版社，1979 年，第 279 页。
⑪ 《列宁选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 277 页。
⑫ 《克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 280 页。

底的民族解放的先锋队。”[①] 他高屋建瓴地分析道，“在一个四亿五千万人的中国里面，进行历史上空前的大革命，如果领导者是一个狭隘的小团体是不行的”，“我们党的组织要向全国发展”[②]，“建设一个全国范围的、广大群众性的、思想上政治上组织上完全巩固的布尔什维克化的中国共产党”[③]。毛泽东把党的建设称为“伟大的工程”。中共中央正式提出，要将党建成“思想上、政治上、组织上完全巩固的布尔塞维克的党，要求全党党员和党的各个组成部分都在统一意志、统一行动和统一纪律下面，团结起来，成为有组织的整体”[④]。总之，将“一个先锋队”发展为“两个先锋队”，标志着中国共产党根本摆脱了此前照搬苏联的做法，实现了对领导核心理论的重大创新，为建设党内领导核心提供了符合中国国情和时代特征的指引和目标，而且“两个先锋队”本身就是中国共产党独立自主思考中国问题和建设党内领导核心的集中表现。

三

建成事实和制度合一的党内领导核心后，中国共产党再度将竞争全国领导核心的问题作为“核心意识”发展的显性向度。党的七大以后，以毛泽东为核心的党中央，整合全党的力量开始显性地向党外大发展，要在全国范围内兑现“两个先锋队”的诺言。这种显性大发展之前有个隐性延伸的过程。此前，为促成、维持抗日民族统一战线，中共中央贯彻了“韬光养晦、徐图将来”的策略。抗战初期，毛泽东指出，“卢沟桥事变发生之后，全中国就在民族领袖与最高统帅蒋委员长的统一领导之下”[⑤]，要公开拥戴蒋介石国民党在抗日民族统一战线中的领导地位，但反对一切经过统一战线，以利于发展“我们的力量”[⑥]。在战胜王明右倾主义的六届六中全会上，毛泽东重申要公开承认国民党在抗日战争的进行与抗日民族统一战线的组成中处于领导和基干的地位[⑦]，而对中国共产党的地位只作含蓄的说明，即“必须保持加入统一战线中的任何党派在思想上政治上与组织上的独立性”[⑧]，“共产党员应在各方面起其先锋的与模范的作用”[⑨]。随着党内领导核心制度化建设的推进、新民主主义革命理论的逐步建立和革命根据地的迅猛发展[⑩]，1940 年 1 月 9 日，毛泽东公开演讲《新民主主义的政治与新民主主义的文化》时自信地说，事情非常明白，谁能领导人民推翻帝国主义和封建势力，谁就是人民的救星。中国资产阶级若不能尽此责任，则它不得不落在无产阶级的肩上，由“无产阶级领导或参加领导”[⑪]。此后，中国共产党坚决反击国民党的反共言行，在成功打退 1941 年春国民党的第二次反共高潮后，造成“国民党地位的降低和共产党地位的提高，形成了国共力量对比发生某种变化的关键”[⑫]。到中共召开七大时，国共双方力量又明显地此消彼长[⑬]，因而毛泽东在大会上自信地指出，别人说天下是我们的，“这个报告中我们没有说这样的话，但有这股神气，我们要准备迎接

① 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 42 页。
② 《毛泽东选集》第 1 卷，前揭书，第 277 页。
③ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 602 页。
④ 《建党以来重要文献选编 1921－1949》第 18 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 7443 页。
⑤ 《中共中央文件选编》第 11 册，前揭书，第 560 页。
⑥ 中共中央在陕北站稳脚后，把抓枪杆子作为重中之重，到 1938 年六届六中全会时，武装力量由长征结束时的几千人发展到 20 余万人，并开始向华北及江南发展。
⑦ 毛泽东：《论新阶段》，《解放》第 57 期，1938 年 11 月 6 日。
⑧ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 524 页。
⑨ 同上，第 521 页。
⑩ 到 1940 年初，共产党军队人数已翻番，达 50 万余，根据地扩大到整个华北敌后。而国民党在抗日战场上节节败退，损失惨重。国共力量对比的差距迅速缩小。
⑪ 《中国文化》第 1 期，1940 年 2 月 15 日。（在后来的文本中，“或参加领导”的字样被删去。）
⑫ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 778 页。
⑬ 因抗战后期国民党军队继续溃败，到 1945 年中共七大时，国民党军队减至 150 万，而共产党有 121 万党员、91 万正规军、220 万民兵和近 1 亿人口的解放区。

胜利”[①]。这意味中国共产党要在全国实现无产阶级领导权了。

1945 年 8 月 26 日，毛泽东公开走出去，参加重庆谈判，就是党内领导核心整合全党力量显性外延的重要标志。另一个重要标志是中共中央整合全党、全军的力量挺进东北。在东北立稳脚后，人民解放战争便在全国展开。经过一年半的战争，歼灭国民党军队 169 万，解放军发展到 200 余万，从而根本扭转了敌强我弱的态势。随着“二十年来没有解决的力量对比的优势问题，今天解决了”[②]，毛泽东在 1947 年“十二月会议”明确提出了推翻蒋介石反动统治的政治、军事和经济等方面的纲领。中国共产党彻底实现无产阶级领导权、成为全国领导核心已指日可待。翌年 4 月，毛泽东完整提出了新民主主义革命的总路线，明确强调新民主主义革命“只能是和必须是无产阶级领导的”[③]。循此总路线，中国共产党很快推翻了蒋介石国民党的统治，取得了新民主主义革命的伟大胜利，成为全国的政治核心。以毛泽东为核心的党中央，领导全党获得解放战争的伟大胜利，原因无疑是多方面的，但关键在于毛泽东所说的“统一战线，武装斗争，党的建设，是中国共产党在中国革命中战胜敌人的三个法宝”[④]。“党的组织，则是掌握统一战线和武装斗争这两个武器以实行对敌冲锋陷阵的英勇战士”[⑤]，所以人民解放战争顺利发展并很快取得胜利的根本原因仍在于党的建设，即一面继续巩固以毛泽东为核心的党中央，一面将全党建成全国的领导核心。在赴重庆谈判前，毛泽东主持中央政治局会议时说明了这个道理。他说重庆可以去、必须去，因为“领导核心还在延安，党内也不会有什么扰乱……因为有了里面的中心，外面也就能保得住”[⑥]。中共中央也掌握了毛泽东所说这个道理，重庆谈判期间就开始着眼全国布局党的建设伟大工程，首先设立了东北局统一领导东北的工作。从重庆归来后，毛泽东为党中央起草了《建立巩固的东北根据地》指示，其中特别提醒在各种斗争中都要“建立党的核心”[⑦]。此后，人民解放军打到哪，党的核心就建到哪。可以说，解放战争在全国胜利的过程，就是把党的核心发展到全国各地区、各行业、各阶层和各团体的过程。这一过程主要做了以下几方面党建工作：

其一，加强党的集中统一领导。革命形势的发展要求抓好党的集中统一领导，以集中力量应对全国规模的战争和进行政治、经济和文化的建设。此前各革命根据地被敌分割且地处偏远，主要依靠独立自主发展壮大，权力被分散是必须的，也在所难免，但由此也产生了地方主义、游击主义、分散主义、山头主义、宗派主义等诸多倾向。这对夺取全国革命的胜利非常不利，因而必须通过加强党的集中统一领导来解决这些问题。为此，毛泽东多次强调“集中领导”“统一领导”的原则[⑧]。中共中央还专门发文要求党员干部再次学习列宁的《共产主义运动中的“左”派幼稚病》的第二章，在印制的该资料的前言中特别地指出，要保持已得的胜利并继续胜利和达到全国规模的胜利，集中的革命纪律便具有头等的决定意义；要为消灭现在工作中某些严重的无纪律状态或无政府状态而进行必要的与适当的斗争，使全党全军达到真正的统一[⑨]。在同年 9 月举行的政治局会议上，毛泽东提出了“军队向前进，生产长一寸，加强纪律性，革命无不胜”的著名口号。为使各级党委善于坚持党的集中统一领导，毛泽东专门撰写了《党委会的工作方法》一文，将“党委书记要善于当‘班长’”列为第一条方法[⑩]。党中央则及时作出决议，要求各级党委必须定期召开代表大会或代表会议，为实行党的集中统一领导提供合法性和民主基础。值得注意的是，鉴于抗战时期，有些根据地闹独立，不应由其

① 《毛泽东文集》第 3 卷，前揭书，第 274 页。
② 《毛泽东文集》第 4 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 333 页。
③ 同上，第 1313 页。
④ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 606 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 2 卷，前揭书，第 613 页。
⑥ 《毛泽东年谱》下卷，北京：人民出版社，1993 年，第 16 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1180 页。
⑧ 同上，第 1176、1207、1216、1275 页。
⑨ 《西柏坡档案（三）》，北京：中央档案出版社，2012 年，第 1033—1034 页。
⑩ 《毛泽东选集》第 4 卷，前揭书，第 1440 页。

发表的意见发表了，应听中央指挥的也不听，于是中央作出关于增强党性的决定、关于党的领导一元化的决定等来纠正，但在纠正时仍给各根据地很大的自治权力。到解放战争时期，中央又发出关于建立请示报告制度的指示，逐步把这种过于分散的状态纠正过来①。但林彪领导的东北局长达半年不配合，毛泽东对此进行了严肃批评，并在事后指出“你们这次检讨是有益的”，不然“就不可能克服完全不适用于现在大规模战争的某些严重地存在着经验主义、游击主义、无纪律状态和无政府状态”②。

其二，加强党对人民军队的绝对领导。抗战结束之际，建立新的中央军事委员会，领导全军在以后的解放战争期间加强党对军队的绝对领导。主要有三方面工作：一是恢复重建军队的各级党委。将晋冀鲁豫军区建立党的各级委员会、团一级设立党委的成功经验加以总结和规范，然后推广到全军，要求营以上恢复建立党委，加强党对军队的领导。二是加强军队的支部建设。在总结各地方军区支部建设经验的基础上，1947 年 7 月，中央军委总政治部颁发《中国人民解放军党委会条例草案（初稿）》，对全军各部队的党支部建设进行规范统一，提高支部的战斗堡垒作用。三是在军队中大力发展新党员。用士兵诉苦、群众评议与集中教育的形式启发战士们的觉悟，大量采用火线入党这一创新性方式发展新党员。这既有效保证了党员质量，又及时壮大了党的队伍，还在军队基层依靠党员的先锋模范作用巩固了党对军队的绝对领导。

其三，实现党对全国农民和农村的领导。农民是中国革命的主力军，解放战争实质上是党领导的农民战争，而土地改革是获得广大农民支持的关键所在。因此，解放战争全面爆发不久，中共中央发出《五四指示》，各解放区先后发动土改。随着土改的推进，党内的官僚主义、思想不纯、作风不正等问题逐步抬头。毛泽东指出：“这个任务如果不解决，我们在农村中就不能前进。”③ 于是，1947 年 9 月，全国土地会议决定在全国开展整党运动。这次运动创造了开门整党这一最健全的整党方法，即“用党内外民主结合的办法来整党审干”④，后期又纠正“左”倾错误，确保整党工作的健康发展。随着解放战争的推进，土改、整党也推向全国，既达到纯洁党的队伍、强化党的战斗堡垒作用，又获得广大农民对党的领导的认同、支持。

其四，实现党对全国工商业和城市的领导。随着战争的推进，人民解放军占领了越来越多的城市。由于革命队伍主要来源于农民，在处理工商业和城市问题时表现出浓重的小生产者的眼光、游击习气，甚至用斗地主的方法去斗资本家，出现很多违反党的城市政策、破坏生产的现象。对此，中共中央高度重视，就如何接收官僚资本企业、保护民族工商业、处理劳资关系、依靠工人阶级、团结各方人士、遵守入城纪律和召开人民代表会议等，及时作出指示，形成一系列正确的方针政策，并通过发现典型和总结经验适时地提升政策水平。例如，1948 年 2 月，党中央发出指示，要求各地、各部队攻占城市后的接管工作都应学习石家庄的经验，并规定比较完善的城市工作政策。从此，接管城市的工作在全国都进行得比较顺利，被解放的城市均能很快地恢复正常的生产生活，从而获得工商业者和城市居民的认同和支持。

其五，实现党对爱国民主运动和青年学生的领导。解放战争时期，中共中央和毛泽东非常重视以学生为主体的爱国民主运动，称之为“第二战场”⑤“第二条战线”⑥。党中央设立城市工作部，各中央局、中央分局设立城工部，各大城市设立学生工作委员会，在党组织周围建立民主青年同盟、民主青年联盟、新民主主义青年联合会等先进青年组织，指导学生党员和先进青年争取学生自治会的领导权，进而在学生运动时能直接、间接地掌握领导权。例如，先后由昆明大中学校学生罢课委员会、抗议美军暴行联合会、华北反饥饿反内战联合会等发起的爱国民主运动，其领导权都经此途径由共产党

① 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 51 页。
② 《毛泽东文集》第 5 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 125 页。
③ 《毛泽东选集》第 4 卷，前揭书，第 1253 页。
④ 《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1997 年，第 300 页。
⑤ 《中共中央关于蒋管区党的斗争方针的指示（1947 年 5 月 23 日）》，《中共中央青年运动文件选编》，北京：中国青年出版社，1988 年，第 653 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 4 卷，前揭书，第 1224 页。

掌握着。平时，这些领导机构致力于搞好学校地下党建设，使之成为团结学生和群众的核心，并由其引导先进青年加入新青联、民青、民盟等先进组织，尔后从中择优发展新党员，逐步壮大地下党的力量。这就一步步地拓展了党对青年学生乃至整个文化教育界的领导。

其六，实现党对民主党派的领导。抗战结束后，为了实现和平建国，原有的、新立的各民主党派都非常活跃，但后来多数遭到实行一党专政的国民党的敌视和迫害，中国共产党大力支持民主党派的民主主张和革命活动，与之建立起亲密的合作关系。当中共中央发出《五一劳动节口号》，号召举行政治协商会议时，各民主党派纷纷响应，承认中国共产党是新政协的当然领导者，并与中国共产党团结合作共同迎来新中国的成立。为此，周恩来总结说："我们的革命是反帝、反封建的资产阶级民主革命……国民党实行一党专政，压迫民主党派，因此他们就要反对国民党的独裁。这种历史条件，使中国的民族资产阶级、各民主党派能够在民主革命时期逐步在国民党与共产党两大党的对立中选择了共产党。当然，单是有了历史发展的有利条件并不能解决问题，关键在于领导，在于党的政策。党领导得正确，才能使历史条件所提供的可能性变成现实。"①

必须指出的是，上述将党的领导核心地位发展到全国的过程都离不开法制所起的促进、规范和保障作用，它们都是与相应的法制建设配套进行的。抗战结束后，为了配合和促进解放战争，党中央在坚持原有革命法制的基础上适时进行一系列新的法制建设，主要有：1. 以《关于健全党委制》《关于建立报告制度的指示》《关于严格执行报告制度的指示》《关于中央局、分局、军区、军分区、军委分会及前委会向中央请示报告制度的决议》《关于组织部业务与报告请示制度的通知》《关于宣传工作中请示报告制度的决定》《关于召开党的各级代表大会和代表会议的决议》等，加强党的集中统一领导和完善民主集中制；2. 以《陕甘宁边区宪法原则》《华北人民政府施政方针》《关于军事管制的指示》《惩处战争罪犯的命令》《关于废除国民党的〈六法全书〉与确立解放区的司法原则的指示》和《中国人民政治协商会议共同纲领》等，宣示党的建政主张和实现党对新政权、民主党派的领导；3. 以《关于恢复军队中各级党委制的指示》《中国人民解放军宣言》等，发展"支部建在连上"的传统和巩固党指挥枪的原则；4. 以《关于土地问题的指示》《中国土地法大纲》等，拓展和实现党对全国农民、农村和农业的领导；5. 以《关于工商业政策》《关于民族资产阶级和开明绅士问题》《东北公营企业战时劳动保险条例》等，实现党对全国工商业和城市的领导。以上各方面法制的内容是交叉重合、有机结合的，共同推动全党成为了全国的领导核心。

综上所述，中国共产党从诞生之日起就萌发了今天所说的"核心意识"。新民主主义革命的不同历史阶段，对"核心意识"的发展和领导核心的建设均作了大量的理论和实践探索，为十八大后正式提出"核心意识"和建设领导核心提供了丰富的历史经验、思想资源和参照方位。其中，最富启示的地方在于：不管领导核心的建设和"核心意识"的发展如何艰难曲折，最终要以形成事实与制度一致的领导核心及相应的"核心意识"为归宿。在民主革命时期主要是以党内法规推进领导核心的制度化建设，在建国后特别是改革开放后则既要在党内法规建设层面，更要在国家法治建设层面推进领导核心的法治化建设。改革开放以来，从邓小平到习近平，往往将制度和法治联系在一起使用。站在新时代高度看发展"核心意识"和建设领导核心的问题，主要任务就是基于事实，发展以法治为方向的"核心意识"和建设以法治为保障的领导核心。现代社会所说的法治与法制有根本区别，后者与国家相始终，有国家就有法制，专制社会也有法制；前者与民主、自由、平等和公正相联系，并不是每一种社会形态都有法治②。因而，在全面依法治国和推进国家治理体系现代化的背景下，必然要求"核心意识"的发展，要以促成领导核心的民主化、法治化为根本方向。只有这样，才能使领导核心既有民主的坚实基础，又有法治的可靠保障。这也是确保产生权威、稳定、成熟和有能力的领导核心的唯一可靠路径。

（责任编辑　欣　彦）

① 《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984 年，第 347—348 页。

② 李清伟、李瑞：《法理学》，上海：格致出版社、上海人民出版社，2013 年，第 368 页。

“苏维埃”内涵演变与中国革命经验国际化

周家彬

【摘要】“苏维埃”传入中国后，长期被作为无产阶级专政的象征，而不是现在所普遍认为的工农民主专政的政权形式。土地革命战争初期，中共发动了一系列武装起义，许多地方党组织甚至提出在苏维埃基础上直接建立无产阶级专政，但均以失败告终。中东路事件后，联共（布）和共产国际要求中共通过发展武装割据、建立苏维埃政权支援世界革命。中共逐渐将苏维埃发展为工农民主专政的政权形式，并将工农民主专政视为一个长期的、稳定的革命阶段。这一举措最终推动了共产国际对“苏维埃”的重新定义，在共产国际执委第十三次全会上，苏维埃被正式确定为工农民主专政的政权形式。上述过程既蕴含着马克思主义中国化的趋向，更体现出中国革命经验国际化的趋向。

【关键词】苏维埃；中国共产党；马克思主义中国化；中国革命经验；国际化

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0049－07

作者简介：周家彬，法学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院讲师。

基金项目：2018 年国家社会科学基金青年项目“中共革命经验对共产国际理论影响研究（1921－1943）”（18CDJ012）

“苏维埃”作为一种政权形式，在土地革命战争时期扮演了极其重要的角色。目前学界已有的研究，主要从四个方面探讨“苏维埃”的内涵：一是实践史角度，厘清苏维埃在群众运动、社会动员等方面的作用；二是国际共运史角度，研究共产国际对中国苏维埃的影响；三是制度史角度，探索土地革命战争时期的苏维埃与后来政治制度的关系；四是思想史角度，追寻苏维埃在整个中共政权思想中的价值。这些研究为后人继续研究苏维埃问题奠定了重要基础。学界多将“苏维埃”视为一种受苏俄影响的工农民主专政的政权形式，但并未探寻其复杂政治内涵，也很少注意到它曾长期被中共视为无产阶级专政的标志。在国际共运中，“苏维埃”在很长一段时间里等同于无产阶级专政。土地革命战争时期，中共将它转变为工农民主专政的政权形式，并推动共产国际重新定义了“苏维埃”的内涵。

本文选择这个案例旨在说明共产国际与中共之间并非是单向的“指导—接受”关系，马克思主义中国化也不是一个单纯的“学习理论—结合实践”过程。中共与共产国际、中国革命与国际共运之间具有一种双向互动关联：共产国际为中共提供了“苏维埃”，中共则推动了它的内涵变化。中共一方面探索如何将马克思主义理论应用于中国革命实践，另一方面又将自身的革命经验国际化，推动了共产国际理论的发展。中国革命经验国际化是与马克思主义中国化相伴而生的另一个历史进程，是中共在革命探索中形成的有益思想和理论，并通过一定渠道逐步向国际共运推广，影响共产国际甚至整个国际共运，不断丰富和发展马克思主义的过程。

一、建党初期“苏维埃”是无产阶级专政的象征

从共产国际诞生之日起，“苏维埃”就在国际共运中与无产阶级专政画上等号，成为共产国际提

倡的无产阶级专政的政权形式。中共建党之初秉承了共产国际这一理念，将建立以苏维埃为形式的无产阶级专政作为奋斗目标。

把“苏维埃”作为“无产阶级专政”的政权形式源自于列宁对俄国革命的设想。1905 年，列宁在《社会民主党在民主革命中的两种策略》中提出无产阶级要领导民主革命，将马恩时代单一的革命目标转变为“民主革命”和“社会主义革命”两个阶段目标。相应地，政权问题由“无产阶级专政”扩展到“工农民主专政”；政权形式从无产阶级专政的政权机构“公社”扩大到推翻沙皇制度的起义机关、民主革命的政权机关“临时革命政府”①。1917 年，俄国“二月革命”期间，“苏维埃”作为无产阶级专政的政权形式取代了列宁之前曾经设想的“公社”②。1917 年 10 月，彼得格勒军事革命委员会接管了临时政府原来掌握的权力，“革命委员会”扮演了“临时革命政府”的角色，成为“工农民主专政”向“无产阶级专政”过渡的政权形式。“十月革命”胜利后，“革命委员会”取消，“苏维埃”成为“无产阶级专政”的政权形式。对列宁而言，“苏维埃”虽然诞生于俄国民主革命中，但由于“二月革命”到“十月革命”、民主革命到社会主义革命之间的转变非常迅速，不存在一个长期的、稳定的“工农民主专政”时期。而且，“十月革命”中“革命委员会”承担了“工农民主专政”的职能，担负了向“无产阶级专政”的过渡作用，因此俄国社会民主工党（布）并未将“苏维埃”作为“工农民主专政”的政权形式。

根据苏俄革命经验，1919 年 3 月成立的共产国际确定“苏维埃”是无产阶级专政的政权形式。随后成立的各国共产党多将这一思想列入政治纲领。1920 年 7 月召开的共产国际二大详细讨论了殖民地、半殖民地革命问题，再次确认“苏维埃”作为无产阶级专政的政权形式，“是向完善的共产主义过渡的唯一适当的国家组织形式”。大会还将殖民地、半殖民地国家划分为封建关系占主导的落后国家与资本主义关系占主导的先进国家两类。针对前者，列宁反对将其革命涂上共产主义的色彩，主张这些国家的共产主义组织应该与资产阶级民主派携手结成临时联盟，而不是建立苏维埃政权。对于后者，共产国际通过的《关于民族和殖民地问题的补充提纲》号召“无产阶级政党应当经常大力宣传苏维埃思想，并且一有机会就建立工农苏维埃”，“这些苏维埃将同先进资本主义国家中的苏维埃政权一起，为彻底推翻全世界的资本主义制度而共同努力”③。

中国早期的共产主义者对“苏维埃”的理解与共产国际一致。1920 年 8 月，蔡和森在给毛泽东的信中表示，苏维埃是“无产阶级革命后的政治组织”，是无产阶级专政的组织形式与重要手段④。11 月，陈独秀使用“无产的劳动阶级专政”一词来表达对“苏维埃”的理解⑤。李达在介绍俄国革命和苏维埃政权时，称苏维埃政权为“劳农会”，认为这是“已有组织的生产者”的“独裁政治”，即“无产阶级独裁政治”⑥。

由于共产国际二大将中国列为殖民地、半殖民地中的先进国家，所以中共成立之时提出的是“推翻资本家阶级的政权”、建立无产阶级专政和“苏维埃管理制度”⑦。随后，受张太雷等人的影响，共产国际又把中国归为初步发展国家，将建立与资产阶级的临时联盟，而非立即建立无产阶级专政苏维埃确定为第一阶段任务。所以，中共二大提出革命分两步走的主张，即先建立民主共和国，再建立苏维埃政权和无产阶级专政。

由上可知，在中共正式打出苏维埃旗号之前，无论是共产国际还是中国共产党，对不同革命阶段的政权形式都有清楚的划分，民主革命时期的政权是各阶级的临时联盟，“苏维埃”是仅属于无产阶级专政的政权形式，是无产阶级专政的象征。

---

① 《列宁全集》第 11 卷，北京：人民出版社，1987 年，第 5、70 页。
② 《列宁全集》第 29 卷，北京：人民出版社，1985 年，第 422—423 页。
③ 《国际共产主义运动历史文献》第 30 卷，北京：中央编译出版社，2012 年，第 644 页。
④ 《蔡和森文集》，北京：人民出版社，1980 年，第 50 页。
⑤ 《陈独秀文章选编（中）》，北京：三联书店，1984 年，第 49 页。
⑥ 李达编译：《劳农俄国研究》，上海：商务印书馆，1922 年，第 30—34 页。
⑦ 《中共中央文件选集》第 1 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 3 页。

二、土地革命战争前后“苏维埃”成为迅速过渡的标志

国共合作破裂后，中共转变政治旗帜，开始尝试建立苏维埃政权。中共打出苏维埃旗帜后，各地暴动迅速升级，纷纷要求在苏维埃基础上迅速过渡到无产阶级专政。此时，“苏维埃”仍被视为无产阶级专政的象征。

南昌起义爆发后，中共认定革命处于高潮之中，开始酝酿建立苏维埃政权。甚至连斯大林都相信中共有实力打倒国民党，中国成立苏维埃不再是遥远的事情。对于建立苏维埃政权的时机，中共界定为两种情形。一是联合左派国民党的策略成功且革命超越资产阶级民主革命的范围时，应建立“革命委员会”指导各地起义；成功后，在保证中共领导权的前提下加入部分左派国民党人。“革命委员会就变成临时的革命政府之性质”，“全省范围之内，应当称为某省临时革命政府”，之后再逐步过渡到苏维埃。二是重建左派国民党的策略完全失败且革命形势高涨时，应模仿俄国“二月革命”到“十月革命”之间的转变。中共希望像“十月革命”一样，利用高涨的革命形势迅速推翻国民党、建立苏维埃政权。在这个过程中，中共也承认革命短期内仍旧是工农民主革命，但认为这只是一个暂时的过渡阶段，无产阶级专政很快就会在苏维埃的基础上建立起来。苏维埃本身就是民主革命突入社会主义革命的部分，即政治革命早于经济革命、文化革命，作为社会主义革命的先导而发生[①]。共产国际、联共（布）中央在苏维埃问题上与中共高度一致，正是在中国可能重演“十月革命”迅速过渡的意义上，斯大林认可中共建立苏维埃的主张。将苏维埃视为无产阶级专政标志的思想，与认为苏维埃将快速转变为无产阶级专政的思想在本质上相同，都强调苏维埃与无产阶级专政的联系，都源于“十月革命”的实践。

最终，中共实践的是第二套方案。1927 年 9 月 19 日，中共中央发布《关于“左派国民党”及苏维埃口号问题决议案》，承认南昌起义与秋收起义中重建左派国民党计划的失败，提出“现在的任务不仅宣传苏维埃的思想，并且在革命斗争新的高潮中应成立苏维埃”，同时提醒苏维埃在中心城市起义成功后才能建立，小县城主要建立革命委员会，应避免建立苏维埃政权，农村依旧执行一切政权归农会的方针，并强调“这是为着不要失掉苏维埃政权的真意”[②]。从字面上看，“苏维埃政权的真意”即苏维埃应该始于大城市。从更深层次看，中共所谓“真意”是指苏维埃要建立于革命高潮中，是革命占领重要区域甚至全国胜利的标志和向无产阶级专政转变的开始，这也是国际共运曾长期坚持的观点。

1927 年初，斯大林提出区分工农民主专政与无产阶级专政的四点标准：一是资本主义的命运，前者将保留部分资本主义，后者则应将资本主义铲除；二是权力归属，前者资产阶级民主派可能在政权中占优势，后者则是无产阶级在政权中占据主导地位；三是权力分配，前者由资产阶级与无产阶级共同控制政权，后者则由无产阶级单独控制政权；四是与农民关系，前者无产阶级要积极争取农民的支持以逐步孤立资产阶级，后者无产阶级虽然要继续坚持工农联盟，但二者的关系是工人阶级实现对农民的绝对领导，通过国家政权带领农民打击资产阶级、建设社会主义[③]。

随着联合左派国民党计划的失败，中共放弃了联合政权的设想，要求建立共产党领导的单一政权，提出没收部分资产阶级财产和工人监督生产的主张。依照上述四点标准，中共只差夺取政权。因此，对中共而言，工农民主专政与无产阶级专政转换的枢纽在于重要区域甚至全国政权的夺取。

秋收起义爆发后，中央才提出苏维埃旗帜问题，因此秋收起义使用的政权口号多是革命委员会。但各地起义迅速升级，纷纷要求直接建立无产阶级专政，进行社会主义革命。1927 年 11 月初，中共中央临时政治局扩大会议敦促全党转变旗帜，强调中国资产阶级民主革命的任务虽然还没有全部完

① 《中共中央文件选集》第 3 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 328—339 页。

② 同上，第 369—371 页。

③ 《斯大林全集》第 9 卷，北京：人民出版社，1954 年，第 166—169 页。

成，但革命马上就要超越民主主义革命进入社会主义革命，并将建立苏维埃的标准由中心城市降低为任何可以割据和固守的区域，既可以是中心城市，也可以是县城乃至乡村[①]。会后各地省委、特委加快了革命进度，此时苏维埃仍被视为无产阶级专政的政权形式。例如，同年 12 月，广州起义曾宣布建立苏维埃，没收工厂、土地。虽然广州起义很快被镇压，但将党内推崇无产阶级专政的风潮推向顶点。此时，毛泽东领导的井冈山地区也认为苏维埃是“无产阶级专政苏维埃政权”[②]。

三、中共在“苏维埃”问题上的两套话语

广州起义失败后，共产国际虽然肯定这是建立苏维埃“英勇的尝试”，但也告知中共，广州暴动建立的苏维埃并非真正意义上的苏维埃，包括海陆丰苏维埃在内的一系列建立在武装割据基础上的苏维埃名不副实[③]。面对共产国际对中共苏维埃实践的质疑，中共一面坚持宣传广州苏维埃的意义，高举工农苏维埃政权口号；一面承认错误，重新制定苏维埃规划。中共六大前后，中共在苏维埃问题上逐渐形成宣传鼓动和实际计划两套话语体系。

1928 年 1 月，在共产国际执委第九次全会上，布哈林提出中国不会像俄国一样出现“二月革命”到“十月革命”期间两种政权对立的局面，中国苏维埃的建立标志着向无产阶级专政过渡的开始，中共现阶段应拆散武装积蓄力量准备暴动[④]。中共六大通过的《政治议决案》既接受布哈林的部分意见，确认现阶段中国革命的性质仍是资产阶级民主革命，又强调中国革命已经具备了无产阶级领导、排斥资产阶级参政和追求非资本主义等条件，所欠缺的只是胜利。中国只要有足够的阶级力量就能建立苏维埃政权和无产阶级专政，继续坚持斯大林关于两种革命四点区别的论述[⑤]。许多学者认为中共六大已经确立了苏维埃即工农民主专政形式的思想，实则不然。虽然在革命性质、苏区地位的问题上，中共与布哈林看法一致，但在苏维埃与革命转变关系问题上，双方仍是各唱各的调。

若综合中共六大通过的《政治议决案》与《苏维埃政权的组织问题决议案》（简称《苏案》）这两份文件，可看出中共此时在苏维埃问题上有两套话语。一方面，对共产国际有关中国苏维埃的质疑，《苏案》肯定“苏维埃应在劳动群众直接选举的基础上组织起来，决不是像在广州（实际上只是革命委员会而非苏维埃），海陆丰和一部份在上海（人民代表会议的形式）一个样子，仅仅根据上层组织的代表集合”。此外，《苏案》明确规定中国不会再现“十月革命”中苏维埃与临时政府二元政权对立的局面，中国革命出现暴动高潮时要先组织革命委员会，革命委员会打倒敌人、巩固政权后才能组织苏维埃政权，这实际上否定了在已有武装割据基础上建立苏维埃政权的主张。[⑥] 另一方面，在宣传上，中共仍坚持广州起义是中国苏维埃革命阶段的开端，宣称广州起义建立的苏维埃意义重大。

六大后，中共在使用的“苏维埃”一词时包含两方面含义：在亮明旗帜或宣传鼓动意义上，它是“革命委员会”与“苏维埃”两组概念的结合体；在中央层面的革命计划中，两者则截然分开。正如前文所述，1905 年，列宁在《两种策略》一文提出革命两阶段与相应的两种政权形式之间的区别；而“十月革命”中，俄国“军事革命委员会”向苏维埃的过渡，实践了列宁的假设。两种政权形式的思想随着共产国际的建立传播到各国。中国革命的“革命委员会”是对俄国“军事革命委员会”的模仿，“革命委员会”与“苏维埃”的关系类似俄国“军事革命委员会”与“苏维埃”的关系，前者是革命的领导机构和临时政权组织，后者则是无产阶级专政的政权形式。

就宣传而言，“苏维埃”是革命委员会与苏维埃的总称，既包括工农民主专政的特点，也有向无

① 《中共中央文件选集》第 3 册，前揭书，第 453—460 页。
② 《井冈山革命根据地（上）》，北京：中共党史资料出版社，1987 年，第 205 页。
③ 《共产国际有关中国革命的文献资料》第 1 辑，北京：中国社会科学出版社，1981 年，第 351—354 页。
④ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第 7 卷，北京：中央文献出版社，2002 年，第 245—249 页。
⑤ 《中共中央文件选集》第 4 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 295—302 页。
⑥ 同上，第 390—403 页。

产阶级专政过渡的特点。例如，1928 年 8 月，瞿秋白在共产国际六大发言，提出革命在中心城市获胜时，“苏维埃”就将成为无产阶级专政的政权机关[①]。就实际工作而言，中共六大放弃了在起义中建立“苏维埃”的举措，不再将它当成起义指导机关，转为革命胜利后的政权形式，建立“苏维埃”就意味着将要开启向无产阶级专政的过渡。“革命委员会”承接了起义指挥机关的角色，承接了工农民主专政的功能，带有临时性、短期性的特点。因此，中共党内出现了奇特的景象：一方面中央大力宣传苏维埃的重要意义，另一方面又反对各苏区建立县级以上苏维埃政权。

具体到拆散武装的问题，中央和地方的思路、方法互有冲突。1929 年 2 月 7 日，中共中央致信毛泽东与朱德，指出目前的核心工作是争取群众，要求他们将武装力量分成小股部队散入湘赣边境各乡村，并提出“朱毛两同志有离开部队来中央的需要”[②]。其他党组织也接到中央分散武装的指示。对中共中央的这一指示，部分组织选择服从，部分选择抵制。以毛泽东为代表的红四军前委批评中央“对客观形势及主观力量都太悲观了”，提出“农村斗争的发展，小区域苏维埃之建立，红军之创造与扩大，亦是帮助城市斗争，促成革命潮流高涨的条件，所以抛弃城市斗争沉溺于农村游击主义是最大的错误，但是畏惧农民势力发展，以为将超过工人的领导而不利于革命，如果党员中有这种意见，我们以为也是错误的”，反对中央分散武装的指示[③]。

四、“苏维埃”重新定义与中国革命经验的国际化

中东路事件后，共产国际又重提在中国建立苏维埃政权。之前共产国际对苏维埃与无产阶级专政联系的强调，直接影响了中共对这一政治信号的判断，对“立三路线”的出现造成了一定影响。中共不得不重新调整对“苏维埃”的认识，以中华苏维埃共和国与国民政府的长期二元对立取代速胜论，将“苏维埃”定义为长期的、稳定的工农民主专政。据此，共产国际改变了对“苏维埃”的定义，指出苏维埃不仅是无产阶级专政的政权形式，而且是工农民主专政的政权形式。

受到 1929 年下半年中东路事件的影响，斯大林曾考虑让中共组织满洲起义，通过推翻张学良、建立苏维埃政权来牵制国民政府。随后，斯大林对这一计划进行修正，将推翻张学良改变为发展武装割据，中共很快付诸实践。土地革命战争时期，中共重要的苏维埃政权几乎都是在中东路事件以后，也就是执行共产国际这一新策略后建立的。

尽管中共的革命策略在斯大林、联共（布）、共产国际的推动下发生重大调整，但与之相应的理论却未能及时调整，这给李立三等选择性地运用六大理论路线、阐发自己的理论创造了空间。1930 年 5 月 15 日，李立三撰文《新的革命高潮前面的诸问题》，认为一省与几省的胜利、苏维埃政权的建立是全国革命高潮的标志。之后，中共中央曾指示苏区成立革命委员会，认为在向无产阶级专政的过渡时期，它是无产阶级专政的雏形，革命胜利后再以苏维埃取代革命委员会建立正式的无产阶级专政。

“立三路线”的出现让共产国际面临一个不小的逻辑矛盾。就共产国际对“苏维埃”的已有认识而言，提出建立苏维埃就意味着革命高潮的到来与无产阶级专政过渡的开启，李立三对“苏维埃”的理论符合共产国际的理论。但事实上，斯大林、共产国际提出在中国建立苏维埃政权，并非认为中国已经具备向无产阶级专政过渡的条件，而仅仅是为了巩固和发展武装割据。此时，共产国际面临着新策略与旧理论之间的冲突和矛盾。因此，共产国际虽然批评“立三路线”在实践中犯了盲动主义的错误，但是对如何理解“苏维埃”与无产阶级专政的关系采取了回避态度。共产国际此时仍不得不承认“建立苏维埃政府的意义，就在于中国共产党正在走向大城市以及最大城市的武装暴动”，“苏维埃”确实预示着革命高潮，“立三路线”的问题在于没能选准起义时机而非错误地理解“苏维

① 《国际共产主义运动历史文献》第 47 卷，北京：中央编译出版社，2013 年，第 132 页。
② 《中共中央文件选集》第 5 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 34—37 页。
③ 同上，第 673—674 页。

埃”的内涵[①]。

在马克思主义中国化的基础上，中共根据中国革命的现实情况提出工农民主专政的长期性问题，解决了共产国际策略与理论之间的矛盾。1931 年，中央苏区召开第一次党代表大会，指出工农兵苏维埃政权与国民政府这两个政权的对立是中国政治的中心问题，工农民主专政将是一个长期过程[②]。中华苏维埃共和国成立后，中共正式放弃了中共六大提出的避免政权二元对立、以“苏维埃”作为革命胜利和迅速向无产阶级专政过渡的标志等思想。对中共而言，“苏维埃”已经成为一种长期存在的、稳定的工农民主专政的政权形式，这标志着中共对“苏维埃”认识的根本转型。

在数次“围剿”中屹立不倒的中华苏维埃共和国，成为苏联之后世界上第二个长期存在的苏维埃共和国，共产国际曾多次称赞中国苏维埃运动对国际共运的贡献。作为其领导力量的中共，在共产国际中的地位日渐上升。1933 年 11 月，中共代表王明曾在共产国际执委会第十三次全会上发表演讲，提出“我党在实践中证明，苏维埃不仅是无产阶级专政的唯一形式，而且也是无产阶级领导下的工农民主专政的最好形式”[③]。

对中国苏维埃的意义，共产国际表示认可。在决议的形成阶段，王明的发言改变了库西宁《关于法西斯主义、战争危险和各共产党任务》报告的内容。库西宁最初的报告仍强调“苏维埃”是无产阶级专政的政权形式，经共产国际执行委员会第十三次全会审议通过的报告将王明有关“苏维埃”的新提法加入，肯定“苏维埃政权是无产阶级专政的国家形式”，也是“无产阶级和农民革命民主专政的国家形式”[④]。

“苏维埃”的新内涵在国际共运中得到逐步推广。1935 年 2 月，米夫所著的《中国争取建立苏维埃的经验》发表于苏联《布尔什维克》杂志，强调中国“资产阶级民主的反帝革命和土地革命在世界历史上破天荒第一次采取苏维埃形式”，“中国革命斗争的具体经验证明，殖民地和半殖民地国家在实践上可以赢得和确立苏维埃政权”，“在此之前，历史上只有无产阶级专政国家形式的苏维埃政权”，因此这是一种“新型的革命国家”，是“无产阶级与农民革命民主专政的国家形式”，相比俄国革命，中国苏维埃革命的首要特点就是“长期性”[⑤]。1935 年 7 月，共产国际执委会提交给共产国际七大的工作报告，也对“苏维埃”新内涵大加赞扬。[⑥]

其实，共产国际很早就开始号召其他国家学习中国革命的经验。例如，1928 年，在共产国际六大期间，共产国际执行委员会书记库西宁和红色工会国际书记、共产国际执行委员会委员洛佐夫斯基等，就曾呼吁殖民地、半殖民地国家学习中国革命的经验[⑦]。1930 年 3 月，共产国际执委远东局也曾提出“殖民地半殖民地国家可以学习中国工农在革命斗争中取得的经验”[⑧]。1930 年 9 月，印度支那共产党模仿中共，在越南北部发动农民运动创建苏维埃，不过很快遭到镇压。[⑨]

从土地革命战争爆发至此，共产国际和中共就“苏维埃”的一系列探索形成最终结论：“苏维埃”在中国，既不是指导革命通过起义直通无产阶级专政的政权形式，也不是经革命委员会之后巩固革命成果、向无产阶级专政迅速过渡的方式。前者直接否认革命的长期性，后者则将长期性放在准备起义上。一旦起义成功，革命委员会向苏维埃、无产阶级专政的过渡就变得十分迅速。这两种观点

---

① 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第 12 卷，北京：中央文献出版社，2002 年，第 354—361 页。

② 《中共中央文件选集》第 7 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 445—459 页。

③ 姚金果、陈胜华编：《共产国际与朱毛红军（1927－1934）》，北京：中央文献出版社，2006 年，第 351 页。

④ 《国际共产主义运动历史文献》第 55 卷，前揭书，第 654 页。

⑤ ［苏］米夫：《米夫关于中国革命言论》，王福曾等译，北京：人民出版社，1986 年，第 450、461 页。

⑥ 《国际共产主义运动历史文献》第 57 卷，北京：中央编译出版社，2013 年，第 76、88 页。

⑦ 例如，洛佐夫斯基表示“中国革命是十月革命后本世纪最重大的事件”，在殖民地、半殖民地革命中，中国革命是最为突出的部分，“最近三年中国的革命斗争积累了丰富经验，需要用很长时间来消化它”，多次强调借鉴中国革命的经验。参见《国际共产主义运动历史文献》第 47 卷，前揭书，第 29—30、459—460、471—472 页。

⑧ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第 9 卷，北京：中央文献出版社，2002 年，第 85 页。

⑨ 《国际共产主义运动历史文献》第 57 卷，前揭书，第 266 页。

都认为中国没有长期的工农民主专政。将“苏维埃”作为“无产阶级和农民革命民主专政的国家形式”确定下来，一方面肯定了工农民主专政的长期性、稳定性，是中国建立苏维埃政权的理论前提；另一方面对中共乃至国际共运而言，“苏维埃”与无产阶级专政逐渐脱钩，象征意义不断减弱，更加接近单纯的政权形式，所附带的强烈的政治暗示日渐消退，为中共提供了更加广阔的策略空间。1935－1936 年，在民族危机背景下，中共能提出的“苏维埃人民共和国”和“民主共和国”口号，正得益于此。

在此过程中，中共将列宁的革命理论与中国革命实际相结合，实现了马克思主义中国化，又将马克思主义中国化的成果反馈给共产国际，推动共产国际相关理论的完善。由此可见，“苏维埃”内涵演变的过程既蕴含着马克思主义中国化的趋向，更体现出中国革命经验国际化的趋向。

余　论

关于共产国际或国际共运对中国革命的影响以及中国革命中马克思主义中国化的问题，学界已有充分研究。但关于中共对共产国际的反馈与影响，中国革命对国际共运的推动，学界的研究较为薄弱。这造成长期以来研究马克思主义中国化的学者，往往过于强调中国社会与中国革命的特殊性。

毛泽东认为马克思主义中国化是马列主义原理的具体运用，是“国际主义的内容”与“民族形式”的结合：一方面，中国应尊重马克思主义的普遍性，意识到中国革命是世界革命的一部分，共产党员是国际主义的马克思主义者；另一方面，在尊重理论普遍性的前提下，将理论应用到中国，与中国特殊的民族形式结合，进而解决实际问题。① 在毛泽东等中国共产党人眼中，马克思主义中国化本质上仍是对普遍性理论的遵循。“实事求是”的思想路线，正是中共重视马克思主义理论普遍性的深刻体现。

中国革命作为世界革命的一部分，与其他国家的革命运动联系紧密，虽然每个国家的具体情况存在差异，但这种差异是建立在普遍联系基础上的差异。马克思主义在各国的应用带有特殊性，但这种应用并非要否定其理论的普遍性。马克思主义中国化不是要将马克思主义转化为狭隘的、民族性的或区域性的理论，而是要在中国实践的基础上进一步丰富和发展马克思主义。毛泽东强调，马克思主义中国化的目标是“用马克思主义的立场、方法来解决中国问题，创造些新的东西”②。中共将马克思主义与中国实际相结合的过程不是要降低马克思主义理论地位，而是要提高全党的马克思主义理论水平，更好地运用普遍性理论指导实际工作。中共在马克思主义中国化的基础上探索中国革命，产生自己的经验。这种经验是马克思主义理论指导实践的产物，是对马克思主义的丰富和发展。正如毛泽东所言：“我们要使中国革命丰富的实际马克思主义化。”③ 中共推动共产国际转变对“苏维埃”内涵认识的历史过程证明，共产国际为中共提供了最初的理论认识，中共在实践理论中不断提出新情况、新问题，使之与中国实际相结合并产生新的思想甚至理论，双方在互动中共同推动了中国经验的国际化，使中国革命经验成为不断发展的马克思主义的重要来源。我们应从中国与世界的互动出发，既关注世界对中国的影响，也重视中国对世界的影响。

（责任编辑　欣　彦）

① 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 534 页。
② 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 408 页。
③ 同上，第 374 页。

试论中国共产党的祭祀礼仪活动

李建勇　于慧婷

【摘要】祭祀文化是中国传统文化的重要组成部分，中国共产党在实践中继承和发展了传统的祭祀文化。十八大以来，习近平参加了多种祭祀礼仪活动。中国共产党人的相关实践说明，对于传统的祭祀礼仪文化可以取其精华、古为今用，服务于社会主义文化建设。

【关键词】祭祀；礼仪；传统文化；社会主义文化

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0056－08

作者简介：李建勇，河南南阳人，（青岛 266520）青岛理工大学马克思主义学院副教授；
于慧婷，河南周口人，（青岛 266520）青岛理工大学马克思主义学院研究生。

基金项目：青岛市哲学社会科学规划项目“习近平总书记礼仪思想与实践研究”（QDSKL140716）

2014 年 2 月 24 日，习近平总书记在中共中央政治局第十三次集体学习时的讲话强调：“要建立和规范一些礼仪制度，组织开展形式多样的纪念庆典活动，传播主流价值，增强人们的认同感和归属感。”① 这指出了礼仪在构建社会主义核心价值观中的重要价值。中国是礼仪之邦，古代文化是礼乐文化，“中国的核心思想就是‘礼’”②。礼仪是礼的行为表达与仪式表现。自古以来，中国人就非常重视将政治、社会、人伦价值和理想的教育融入各种礼仪活动中，有着丰富的礼仪思想与实践，习近平的讲话可以说是对中国传统通过礼仪活动进行思想教化的继承与发展。

中国传统社会有“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》）之说。“祀”即“祭祀”，“戎”即用兵或战争，其中阅兵是国家重要的仪式化活动。关于“戎”，学界从社会学、政治学、新闻学等不同角度，对“9．3 胜利日阅兵”“朱日和阅兵”等进行研究并有一定成果。关于“祀”，学界亦从新闻学、民俗学等角度，对特定事件如“国家公祭日”“烈士纪念日”等有所研究，但或因论题的特殊性，成果相对较少。本文主要从中共党史及马克思主义学科的视角对“祀”这一问题试作讨论，并期待同仁的指正。

一、祭祀文化是中国传统文化的重要组成部分，也是中国共产党革命传统的组成部分

在中国传统社会，祭祀在国家政治与社会生活中占有重要地位。从地位看，儒家的祭祀理论强调

① 《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 165 页。
② 邓尔麟：《钱穆与七房桥世界》，北京：社会科学文献出版社，1995 年，第 7 页。

“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭”（《礼记·祭统》）[①]。五礼包括吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼。其中，吉礼即“祭祀之礼”，在礼仪活动的重要性中居首位。从目的看，儒家的祭祀理论认为“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报反始也”（《礼记·郊特牲》）[②]，即祭祀是为了报本崇德；从功能看，儒家的祭祀理论有“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）[③] 之说，认为祭祀作为一种道德实践和慰藉情感的重要方式，具有凝聚人心、敦睦人伦、传承文明的社会功能。从内容看，儒家的祭祀理论主张“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）[④]，提出“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）[⑤]、“祭祀不祈”（《礼记·礼器》）[⑥]，从而有别于宗教祭祀。冯友兰认为，儒家所提倡的祭礼“根于崇德报功之意，以人为祭祀之对象……则此已为诗而非宗教矣”[⑦]。总之，“儒家祭祀理论的指向是现实的世界……祭祀的目的是非世俗功利性的……它是一种利用宗教形式而实现人文教化、具有深刻道德内涵的礼仪文化体系……消解了祭祀的宗教性色彩”[⑧]。祭祀文化在中华民族的心理积淀中源远流长，是中国传统文化的重要组成部分。

中国共产党既是马克思主义的信仰者，也是中国传统文化的继承者，对传统的祭祀文化同样有继承与发展。纵观历史，中国共产党的祭祀对象主要包括中华民族的先祖、亲人、牺牲或去世的同志、同胞及友人，祭祀礼仪活动形式多样，形成了兼具传统与创新的祭祀新文化，起到了追怀逝者、勉励生者的作用[⑨]。

1. **祭先祖。**中华文明发源于黄帝时代，“黄帝崩，葬桥山”（《史记·五帝本纪第一》）[⑩]。自春秋战国以来，对黄帝陵的祭祀历代不辍。黄帝陵祭祀在唐代被正式列为国家祀典，此后的历朝历代均将黄帝陵祭祀作为国家政治和礼仪制度的重要组成部分。到了近代，黄帝陵祭祀又成为中华民族宣示复兴意志的重要标志。1937 年 4 月 5 日，中共中央派代表林伯渠参加国共两党的公祭黄帝仪式、黄帝陵扫墓礼，这是历史上第一次以中共中央的名义进行祭祖。毛泽东亲写祭文。祭文开篇说：“维中华民国二十六年四月五日，苏维埃政府主席毛泽东、人民抗日红军总司令朱德派代表林祖涵，以鲜花时果之仪，致祭我中华民族始祖轩辕黄帝之陵。”[⑪]祭文正文 56 句，用 8 句概括黄帝的伟业，远绍先祖伟业，其余描述中华民族的现实遭遇和中国共产党对时局的看法，呼吁各党各界求同存异，同仇敌忾，共御外侮。毛泽东的《祭黄帝陵文》在全面抗战即将到来之际起到重要的政治宣示意义，任弼时誉之为共产党人“开赴前线的《出师表》”[⑫]。1994 年清明节，时任中共中央政治局常委、全国政协主席李瑞环亲自前往桥山黄帝陵，参加清明公祭黄帝陵典礼，并在黄帝陵前神道旁，植纪念树一棵。有学者评价这一举动是“中国新时期领导层对于中国传统的主流文化的象征符号的态度所具有的历史意义的重大转变”[⑬]。邓小平、江泽民、胡锦涛等领导人均以题词的方式表达对于中华民族始祖黄帝的纪念。2015 年春节，习近平在陕西视察工作时强调“黄帝陵是中华文明的精神标识”，“轩辕黄帝陵文化积淀十分深厚，对历史文化要注重发掘和利用，溯到源，找到根，寻到魂。找到历史和

① 同上，第 374 页。
② 陈戍国：《礼记校注》，长沙：岳麓书社，2004 年，第 184 页。
③ 张燕婴译注：《论语》，北京：中华书局，2006 年，第 6 页。
④ 同上，第 95 页。
⑤ 同上，第 31 页。
⑥ 陈戍国：《礼记校注》，前揭书，第 374 页。
⑦ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，北京：中华书局，1984 年，第 428 页。
⑧ 曹建墩：《先秦儒家对祭礼的理论阐释及其现代意义》，《浙江学刊》2014 年第 1 期。
⑨ 在中国传统礼仪中，丧礼、葬礼、祭礼既有联系也有区别。本文对三者不作严格区分。
⑩ ［汉］司马迁：《史记》，郑州：中州古籍出版社，1994 年，第 1 页。
⑪ 曲英杰主编：《炎黄汇典（祭祀卷）》，长春：吉林文史出版社，2002 年，第 412 页。
⑫ 亦水：《国共两党领袖人物与黄帝陵》，《党的文献》2005 年第 5 期，第 90 页。
⑬ 萧功秦：《民族主义与中国转型时期的意识形态》，《战略与管理》1994 年第 4 期，第 25 页。

现实的结合点，深入挖掘历史文明中的价值观观念、道德规范、治国智慧，做到以文化人，以史资政”[①]。1962 年，国务院把黄帝陵列为古墓葬第一号，确定为全国重点文物保护单位。2004 年起，黄帝陵公祭成为国家级祭祀。

2．**祭亲人**。《论语·学而》曰：“孝弟也者，其为人之本与!”[②] 孔子将孝的大节界定为三方面：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）[③] 祭礼是孝道的应有之义。1919 年 10 月，毛泽东为去世的母亲写下感人肺腑的《祭母文》并作泣母灵联两副。成为党和国家最高领导人后，毛泽东曾于 1959 年 6 月在回故乡韶山时给父母上坟，以松枝为祭品祭奠父母，并嘱托当地干部给坟墓添土。他说“前人辛苦，后人幸福”，“我们共产党人是彻底的唯物主义者，不迷信什么鬼神。但生我者父母，教我者党、同志、老师、朋友也，还得承认。我下次来，还要去看他们两位”[④]。1944 年 2 月 15 日，八路军总司令朱德母亲钟太夫人去世。4 月 10 日，延安各界为这位平凡而伟大的母亲隆重举行追悼大会，这是中国共产党历史上仅有的一次为党的领导人的母亲举行的公祭仪式。毛泽东、周恩来、刘少奇等领导人分别敬献挽联，谢觉哉代读朱德所写祭文（即《回忆我的母亲》）[⑤]。这篇祭文先发表于延安《解放日报》，建国后又编入《朱德选集》这样一部政治文选以及中学语文教材之中。另根据媒体公开报道，江泽民退休后每年清明节都要回乡祭祖，胡锦涛也在卸任总书记职务后回祖籍安徽绩溪及家乡江苏泰州观瞻胡氏宗祠、前往祖坟祭祖。这些都是对中华民族“孝”文化的继承，从中可见领导人的亲情情结、报本观念和寻根心理。

3．**祭同志**。革命总是要付出牺牲的。对于牺牲或去世的同志，中国共产党以各种方式进行祭祀。这些方式有传统的、也有现代的。其一，传统方式。1942 年 3 月 6 日，时任中共中央职工运动委员会副书记张浩病逝。3 月 9 日，宝塔山下，延河水畔，万人送殡。毛泽东不仅亲作挽联两副，还和朱德、任弼时等为其执绋抬棺。1954 年 11 月，时任解放军财务部长杨立三病逝。12 月 7 日举行追悼大会，周恩来、彭德怀等为其执绋引棺。周恩来说：“杨立三是我的救命恩人，我一辈子都不能忘记。如果我今天不给他抬棺材，心里一定会很不安。虽然我们共产党人是无神论者，不信鬼神，但共产党人不是无情无义的人。而且我良心上也会过意不去，我要不亲自送杨立三一程，他在九泉之下也会不高兴，也会说我无情义。”[⑥] 其二，现代方式。为悼念为革命牺牲的普通战士张思德，毛泽东于 1944 年 9 月 8 日写下著名的《为人民服务》，倡议说：“今后我们的队伍里，不管死了谁，不管是炊事员，是战士，只要他是做过一些有益的工作的，我们都要给他送葬，开追悼会。这要成为一个制度。这个方法也要介绍到老百姓那里去。村上的人死了，开个追悼会。用这样的方法，寄托我们的哀思，使整个人民团结起来。”[⑦] 追悼会、逢十、逢五十、逢百周年的纪念大会或座谈会等，相当于中国共产党对于自己牺牲或去世同志的祭祀[⑧]，是对传统祭祀方式的现代创新。位于天安门广场的毛主席纪念堂是以毛泽东为核心的党的第一代革命领袖集体的纪念堂，是党和国家的最高纪念堂，相当于古代的国

① 参见赵世超：《黄帝陵是中华文明的精神标识》，《陕西日报》2015 年 10 月 9 日，第 5 版。

② 张燕婴译注：《论语》，前揭书，第 2 页。

③ 同上，第 4 页。

④ 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 79 页。

⑤ 梁磊：《延安各界追悼朱德母亲纪实》，《党史博览》2003 年第 10 期。

⑥ 窦孝鹏：《共和国历史上一次超规格的葬礼》，《炎黄春秋》1998 年第 11 期。

⑦ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1005 页。

⑧ 按照 1996 年 7 月 27 日发布的《中共中央办公厅、国务院办公厅关于举办已故党和国家领导同志诞辰纪念活动的通知》，中共中央对于逝世领导人的纪念大会或座谈会均选择在诞辰日（生日）举行，而非逝世日（忌日）。按传统礼仪的类别划分，诞辰纪念属于庆贺礼仪，而逝世纪念属于祭祀礼仪。因此，“纪念”和“祭祀”在形式上是有区别的，但功能上都是对于逝者的追思。中共领导人的逝世日纪念（包括祭祀）多由地方政府或民间自发进行。例如，2006 年毛泽东逝世 30 周年之际，在人民大会堂举行了《太阳最红，毛主席最亲》大型史诗音乐会；2016 年毛泽东逝世 40 周年之际，韶山红色文化旅游行业的从业者代表韶山社会各界人士，齐聚韶山毛泽东铜像广场，自发组织“九月九日念亲恩，四十花篮献主席”的缅怀活动。

家宗庙。瞻仰者在参观过程中通过献花、默哀等祭礼，能得到深刻的革命传统和爱国主义教育。

4．**祭友人。**中国共产党是中国人民和中华民族利益的忠实代表者。对于许多死难或去世的党外民主人士，毛泽东都写下过情真意切的祭文或挽词、悼念诗文。例如，1943 年他书写挽诗悼念殉国的戴安澜将军曰："外侮需人御，将军赋采薇。师称机械化，勇夺虎罴威。浴血东瓜守，驱倭棠吉归，汤沙竟殒命，壮志也无违。"① 1947 年他为病逝的著名民主人士李鼎铭亲题挽词并撰写挽联两副："老成谋国与本党合作无间；民主参政襄边区建设有成。""抱正义感反独裁反内战反卖国大声疾呼为救国；以责任心倡精兵倡简政倡生产睿思远虑建边区。"② 永久立于天安门广场的人民英雄纪念碑铭刻着毛泽东起草、周恩来撰写的"三个永垂不朽"的碑文，说明了中国共产党和整个民族对于为了争取民族独立和人民自由幸福而牺牲的先烈的崇敬与怀念。此外，逝去的外国友人也是中国共产党的悼念对象。1939 年 11 月 12 日，国际共产主义战士白求恩不幸逝世后，延安各界于 12 月 1 日举行追悼大会，毛泽东献了挽词，后写下著名的《纪念白求恩》，号召共产党员要学习白求恩的国际主义精神、毫不利己专门利人的精神、对技术精益求精的精神。毛泽东称："一个人能力有大小，但只要有这点精神，就是一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人。"③

5．**祭同胞。**人民是历史的创造者。中国共产党来自人民，服务人民。虽然作为普通个体的群众一般不成为中国共产党的祭祀对象，但对于整体非正常死亡的群体，党和政府会采取包括公祭等不同方式加以纪念。根据媒体报道，2008 年以来，每年 7 月 29 日唐山地震纪念日，中共唐山市委、市政府都会在地震纪念墙前为罹难同胞举办公祭活动，向罹难者敬献花篮和鲜花。2008 年 5 月 19 日，在汶川大地震发生 7 天时，全国各地深切哀悼遇难同胞。胡锦涛等中央领导集体成员在中南海怀仁堂同全国各族人民一起，向地震遇难同胞默哀，全国下半旗致哀，"这是新中国成立 60 年来，国家首次为自然灾害中普通国民遇难者降半旗致哀，为普通民众设立公祭，使黎民百姓得以配享国哀"④，体现了以人为本的执政理念。在汶川地震周年之际，在汶川县映秀镇漩口中学举行了纪念活动。胡锦涛发表讲话，"向在地震灾害中不幸罹难的同胞们，向为夺取抗震救灾斗争重大胜利而英勇献身的烈士们，表达我们深切的思念"，并在四川汶川特大地震记事墙前献花，"这可以说是国家主导的'头周年公祭'"⑤。2015 年 6 月 1 日，东方之星号游轮在长江上发生重大倾覆沉船事故。6 月 7 日，沉船打捞现场举行公祭活动，时任交通部党组书记兼部长杨传堂参加并主持悼念仪式。值得注意的是，虽然这些公祭的仪式、内涵等与传统民俗有较大差异，但相关活动特意选择在符合传统民俗的"头七"日进行祭祀，仍体现了对于传统的尊重与继承。

二、传承与创新：十八大以来习近平参加的祭祀礼仪活动

习近平强调："不忘历史才能开辟未来，善于继承才能善于创新。优秀传统文化是一个国家、一个民族传承和发展的根本，如果丢掉了，就割断了精神命脉。"⑥ 祭祀文化作为中华民族传统文化和党的历史传统的一部分，受到习近平的高度重视。党的十八大以来，习近平所参加祭祀礼仪活动

① 中共中央文献研究室编：《毛泽东诗词集》，北京：中央文献出版社，1996 年，第 177 页。
② 范忠东：《毛泽东撰写的挽联唁电祭文悼词》，《党史文汇》2012 年第 3 期，第 18 页。
③ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 660 页。
④ 周星：《现代中国的"亡灵"三部曲——唐山、汶川、玉树大地震遇难者的悼念、祭祀与超度问题》，《民俗研究》2017 年第 4 期，第 101 页。
⑤ 同上，第 102 页。
⑥ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 313 页。

主要有：

1．**参加逝世领导人的纪念活动。对于逝世的党和国家领导人，在其“逢十”“逢五十”“逢百周年”诞辰日举办纪念活动，是党内政治生活的惯例。**十八大以来，习近平先后参加了纪念毛泽东诞辰 120 周年、邓小平诞辰 110 周年、朱德诞辰 130 周年等纪念活动并发表重要讲话。相关活动讲话起到纪念历史人物、统一思想的重要作用。在纪念毛泽东诞辰 120 周年之际，习近平还与十八届中央政治局常委一起到毛主席纪念堂，向毛泽东同志坐像三鞠躬，瞻仰毛泽东同志遗容，共同缅怀毛泽东同志的丰功伟绩。值得注意的是，2013 年 10 月 15 日，纪念习仲勋同志诞辰 100 周年座谈会举行，中共中央总书记、国家主席、中央军委主席习近平作为亲属参加座谈会。这一举动具有双重意义：一是对革命家习仲勋的纪念，有利于弘扬老一辈革命家的优良作风和革命精神；二是习近平出席自己父亲的座谈会①，体现他对父亲“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣”(《孝经·丧亲章第十八》)②。这一举动正是对中国传统“孝”文化的继承与发扬，足以说明习近平的道德情怀以及对习俗的尊重，有重要的示范作用。

2．**瞻仰已故领导人雕像并献花。雕像无声却极富象征意义，设置于特定场所的政治人物雕像更富有政治意涵。**毛泽东、邓小平作为中国共产党的第一、二代领导集体的核心，影响深远，建于各地的毛泽东、邓小平雕像就是广大党员、群众心目中的政治图腾。2012 年 12 月，十八大召开后不久，习近平赴广东视察工作，于 12 月 8 日到深圳莲花山向邓小平像敬献花篮。习近平在仪式现场表示：“我们来瞻仰邓小平铜像，就是要表明我们将坚定不移推进改革开放，奋力推进改革开放和现代化建设取得新进展、实现新突破、迈上新台阶。”③ 2014 年 10 月 30 日，全军政治工作会议在福建省上杭县古田镇召开。31 日，习近平带领中央军委全体成员及与会代表参观古田会议旧址，并沿 151 阶台阶而上到毛主席纪念园，瞻仰毛泽东主席雕像并鞠躬献花。古田会议决议确立了思想建党、政治建军的原则，是党和人民军队建设史的里程碑。在这样一个神圣庄严的场所瞻仰毛泽东主席雕像，对全军特别是与会高级将领思考“我们当初是从哪里出发的、为什么出发的”④ 问题，表达继承和弘扬人民军队光荣传统和优良作风的坚定决心，进而对人民军队建设实现正本清源和拨乱反正有着积极意义。

3．**悼念基层优秀党员干部及友人。**迄今为止，习近平曾三次（分别是 2009 年 4 月、2014 年 3 月和 5 月）到河南兰考县视察工作，参加相关活动，并曾专程到县委书记的榜样焦裕禄的纪念园拜谒，致敬忠魂。习近平在 1990 年还写下《念奴娇·追思焦裕禄》，表达自己的哀思：“魂飞万里，盼归来，此水此山此地。百姓谁不爱好官？把泪焦桐成雨。生也沙丘，死也沙丘，父老生死系。暮雪朝霜，毋改英雄意气！依然月明如昔，思君夜夜，肝胆长如洗。路漫漫其修远矣，两袖清风来去。为官一任，造福一方，遂了平生意。绿我涓滴，会它千顷澄碧。”⑤ 1998 年，习近平还曾专门撰文深情怀念已故正定友人、作家贾大山，赞扬其善良正直的品格，称其为“好朋友，好兄长”。古人言：“道始于情，情生于性。”(《郭店楚简·性自命出》)⑥“缘人情而制礼，依人性而作仪。”(《史记·礼书第一》)⑦ 这些诗词文章让人们感受到习近平朴素的平民情怀和伟大的人格魅力。

4．**推动设立国家相关的纪念日并参加祭祀活动。民族的苦难记忆不能忘却，敌人犯下的罪行要告之于后世。**十八大以来对“国殇”的祭祀实现了法制化。2014 年 2 月 27 日，十二届全国人大常委

① 同年中央电视台播放了文献纪录片《习仲勋》，其中有 2005 年习近平面容悲戚地手捧父亲骨灰盒回陕西安葬的镜头。
② 胡平生译注：《孝经译注》，北京：中华书局，1996 年，正文第 39 页。
③ 《习近平在广东视察工作时强调 坚定不移走改革开放的强国之路》，《党建》2013 年第 1 期，第 4 页。
④ 《全军政治工作会议在古田召开 习近平出席会议并发表重要讲话》，《人民日报》2014 年 11 月 1 日，第 1 版。
⑤ 习近平：《念奴娇·追思焦裕禄》，《福州晚报》1990 年 7 月 16 日，第 1 版。
⑥ 李零校注：《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002 年，第 105 页。
⑦ ［汉］司马迁：《史记》，前揭书，第 382 页。

会第七次会议表决决定将9月3日确定为中国人民抗日战争胜利纪念日，将12月13日设为南京大屠杀死难者国家公祭日。习近平分别于2014年、2017年两度赴南京参加国家公祭活动。国家公祭“以国家之名，以历史之名祭奠死难者，能够让沉痛的国殇民难构筑成民族记忆共同体，汇聚起强国复兴意志，为历史公义正名，为和平发展护航，为守卫世界安宁贡献中国力量”①。2014年，十二届全国人大常委会第十次会议决定将9月30日设立为烈士纪念日，每年9月30日国家举行纪念烈士活动。2014年至今，习近平等党和国家领导人每年都要在烈士纪念日赴天安门广场参加庄严的纪念仪式，并向人民英雄纪念碑敬献花篮。全国人大在设立烈士日的决定表明，设立烈士纪念日是“为了弘扬烈士精神，缅怀烈士功绩，培养公民的爱国主义、集体主义精神和社会主义道德风尚，培育和践行社会主义核心价值观，增强中华民族的凝聚力，激发实现中华民族伟大复兴中国梦的强大精神力量”②。

《礼记·祭统》曰：“身致其诚信，诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后可以事神明，此祭之道也。”③ 强调祭祀的根本在于祭祀者要有诚敬，否则祭祀礼仪就只是一种表演。习近平在参加烈士纪念日及国家公祭活动时，所展现出的庄严礼容、所发表的庄敬讲话（烈士纪念日不发表讲话），完全符合“祭之道”，可谓敬之至也。而现场肃穆的场景，足以令观者动容，神圣的情感自然由内而外发扬，在精神上得到洗礼。通过现代媒体的传播，这对社会大众不啻为一场深刻的爱国主义和传统文化教育，所起到的教化作用是巨大的。《礼记·祭义》曰：“礼也者，不忘其初也。”④ 祭祀是为了让人们勿忘先人筚路蓝缕之功，不忘初心。西方政治学者指出：“仪式借助永恒不变的和潜藏着的形式，把过去、现在和将来联系在一起，从而消除了历史和时间。”⑤ 通过相关的祭祀礼仪活动，能让广大党员、群众回到历史场景，在缅怀先烈的同时，不忘初心，为实现中国梦而共同奋斗。

三、若干思考

受文化激进主义、科学主义思潮的影响，传统祭祀活动曾被批判为封建迷信或宗教活动，无论在学理上还是在事实上，这种批判都是站不住脚的，是一种片面化的认识。以“移风易俗”为理由，通过下发“红头文件”用强制性的行政手段禁止或侵夺民间祭祀权利，更是对普通民众情感的漠视和伤害，不利于政治稳定和社会和谐⑥。《国语·楚语下》曰：“祀所以昭息民，抚国家，定百姓也，不可以已。”⑦ 古人的政治智慧不可不察。改革开放后，特别是近些年来，祭祀活动逐渐受到重视。对炎黄二帝、孔子等先圣先贤的大型公祭活动，韶山等地在毛泽东逝世纪念日举办的缅怀纪念活动，各地举行的祭祀革命烈士活动以及清明节民间祭祀的升温，都是传统祭祀文化在当代的发扬与创新。通过温故历史，学习习近平总书记的相关讲话，可以得到如下结论：

1．祭祀文化是中国传统文化的重要组成部分，可以古为今用，服务于社会主义精神文明建设。从马克思主义与儒学的关系讲，马克思主义虽然在思想政治领域居于指导地位，但人们的日常生活内容，包括长幼、夫妻、兄弟、邻居、师生、同事、朋友、熟人等的相处，包括本文所讨论的祭祀礼仪

① 李斌：《国家公祭日，构筑民族记忆共同体》，《人民日报》2017年12月13日，第5版。
② 《全国人大常委会关于设立烈士纪念日的决定》，《人民日报》2014年9月1日，第4版。
③ 陈戍国：《礼记校注》，前揭书，第374页。
④ 同上，第374页。
⑤ ［美］大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，南京：江苏人民出版社，2015年，第13页。
⑥ 2012年，河南周口展开大规模的平坟运动，“如果村干部不带头，就免职；教师不带头，就停课；党员不带头，就开除党籍”，要“一战到底，坚决平，不留死角”。当地老百性质疑平坟只平普通群众的坟：某著名集团老总的祖坟为什么不平？市长为什么不平自家的祖坟？为什么不把周口淮阳的伏羲太昊陵给掘了？运动中带头积极平坟的某村支书虽然得到巨大的政治回报，当选为河南省人大代表，随后却被群众举报，最后被免职查处。参见吕德文、王刚：《周口“平坟运动”》，《决策》2013年第1期。
⑦ 黄永堂译注：《国语全译》，贵阳：贵州人民出版社，1990年，第640页。

等内容，处于作为科学理论的马克思主义的视野之外，但却是作为伦理体系的儒学所关注的主要内容。正如 1963 年周恩来在接见外宾时所讲的：我们中国人办外事所根据的一些哲学思想，如“要等待，不要将己见强加于人”“决不开第一枪”“来而不往非礼也”“退避三舍”等，“来自我们民族的传统，不完全是马列主义的教育”①。可以说，中国共产党人对祭祀的认识与实践，客观上同样主要“来自我们民族的传统，不完全是马列主义的教育”。虽然中国传统的祭祀文化有糟粕性的成份，如“厚葬久丧”的风气和其中的迷信成份就是摈弃的。但健康的祭祀礼仪活动作为承载人性中崇高与良善的仪式载体，确实可以达到促进“民德归厚”的目的，是社会主义精神文明建设所需要的。社会主义核心价值观以中华传统优秀文化为根基，建设社会主义核心价值观不能忽视传统祭祀礼仪活动的价值。正如习近平所说：“传统文化在其形成和发展过程中，不可避免会受到当时人们的认识水平、时代条件、社会制度的局限性的制约和影响，因而也不可避免会存在陈旧过时或已成为糟粕性的东西。这就要求人们在学习、研究、应用传统文化时坚持古为今用、推陈出新，结合新的实践和时代要求进行正确取舍。”② 如何把传统的祭祀礼仪规范与道德人文精神、现代文明更好的结合，需要社会各界共同努力。

2．**健康的祭祀文化是推动家风建设的重要资源，也有利于党风、政风的好转。**《孟子·离娄上》曰：“人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”③ 中国传统社会非常重视家风，毛泽东等老一辈革命家也高度重视家风。1944 年，延安为朱德母亲举行公祭时，刘少奇、周恩来等敬献的挽联便以家风为主题：“教子成民族英雄，举世共钦贤母范；毕生为劳动妇女，故乡永保好家风。”④ 习近平也多次发表关于家风建设的讲话。他强调家庭是社会的细胞，家庭是人生的第一个课堂，家风是社会风气的重要组成部分。“家风好，就能家道兴盛、和顺美满；家风差，难免殃及子孙，贻害社会。”“领导干部的家风，不仅关系自己的家庭，而且关系党风政风。”⑤ 习家有着从严教子、勤俭持家的家风。习近平既是习家家风的受益者，也是传承者。习近平夫妇为女儿取名明泽。“清清白白做人，做个对社会有用的人”，是他们对女儿的期许，也是他们家风的写照⑥。

《礼记·祭统》曰：“夫祭者有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。此之谓十伦。”⑦ 这说明传统的祭礼关心的是人世间的现实秩序，具有延续孝道、敦睦人伦、维持社会秩序的功能。儒家所说的“慎终追远”，按照朱熹的解释，所谓“慎终者，丧尽其礼”要求人们重视去世亲人的丧葬之事，而“追远者，祭尽其诚”要求人们始终不渝地念着去世亲人的德行⑧。二者实质上都要求人们在丧葬与祭祀的仪式仪规中，缅怀先人之泽，追忆先人之德，并借助于对祖先的祭祀，让祖先的美德在后代身上得以继承，成为道德的自觉，借此便可实现民德归厚、乡风朴茂。所以，祭祀礼仪活动能够起到涵育道德与人伦、增强家庭与家族的凝聚力的作用，是一种对子孙后代进行道德教育的绝好方式，是家风传承的重要载体，即所谓“祭者，教之本也已”（《礼记·祭统》）⑨。儒家强调“修身齐家治国平天下”，习近平亦曾引用《礼记·大学》的话寄语人们：“所

① 《周恩来外交文选》，北京：中央文献出版社，1990 年，第 327—328 页。
② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，前揭书，第 313 页。
③ 王刚译注：《〈孟子〉译注》，上海：三联书店，2013 年，第 185 页。
④ 梁磊：《延安各界追悼朱德母亲纪实》，《党史博览》2003 年第 10 期。
⑤ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，前揭书，第 353—356 页。
⑥ 《习近平谈治国理政》，前揭书，第 444—447 页。
⑦ 陈戍国：《礼记校注》，前揭书，第 378 页。
⑧ 参见［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012 年，第 50 页。
⑨ 陈戍国：《礼记校注》，前揭书，第 378 页。

谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。”① 从这个角度讲，祭礼既然有助于修身、齐家，也必然有助于治国、平天下。此外，祭祀历史名人，对良好党风政风的形成也能形成助力。例如，祭祀民族祖先轩辕黄帝，学习黄帝“积德累业、诚著天地、泽被后人”的精神，有助于党员干部以黄帝精神立身行事、引领世道人心、涵养为政以德的政治品格，做到明大德、守公德、严私德。

3．**祭祀礼仪活动是开展统一战线活动、增进民族认同、发扬爱国主义的重要平台。**祭祀作为富于民族传统色彩的礼仪活动，能够以“祖先”“先贤”等符号超越诸多政治意识形态，号召具有不同政治立场的人们。毛泽东在1938年提出“马克思主义中国化”命题时强调：我们这个民族，有它的许多珍贵品格，我们不应该割断历史，“从孔夫子到孙中山，我们应该给以总结。我们要承继这一份珍贵的遗产”②。他还数次提醒人们不要忘记中国人自己的“老祖宗”。从这个角度讲，“黄帝”“孔子”“孙中山”等文化和政治符号是增进民族认同的重要文化、政治资源。在海内外华夏儿女的心目中，黄帝陵、曲阜孔庙孔林孔府、中山陵等安放着祖先、圣人或革命先行者伟大不朽的灵魂，铭刻着炎黄子孙的乡愁。1994年，李瑞环在清明节祭扫黄帝陵后听取有关方面工作汇报时称：“在祖国现代化建设进程中，如何最大限度地把海内外同胞团结起来，把我们民族的巨大潜力挖掘出来，把人们的聪明才智发挥出来，始终是一篇必须下功夫研究的大文章。黄帝是中华民族历史上最有代表性的旗帜。通过整修黄帝陵工程，可以使中华儿女在共同始祖面前，搁置一切歧见，找到共同语言，达到最广泛的团结，从而振奋民族精神，实现中华民族的伟大复兴”③。孔子作为中国文化的象征，凡中华文明所及之处，都有孔庙的存在，祭孔典礼成为绵延中华文化的重要载体。孙中山作为民主主义革命的先行者，为国共两党所共同敬仰。毛泽东、周恩来、邓小平等中共领导人都曾到中山陵拜谒。时至今日，海峡对岸的政党来大陆交流时，到黄帝陵或中山陵谒陵都是必选项目。2005年4月，时任中国国民党主席连战到大陆交流时拜谒中山陵，在博爱广场发表演讲说：“中山先生是今天我们两岸大家共同尊崇的前辈。在大陆，他也被尊称为革命的先行者。让我们大家一起追随革命先行者的脚步，共同来努力，奋发图强，让我们能够在二十一世纪真正地做一个扬眉吐气的中华民族。”④ 这表明开展统一战线工作、增进民族认同、发扬爱国主义，决不能忽视祭祀礼仪活动所具有的独特价值。

（责任编辑　欣　彦）

① 参见《习近平谈治国理政》第2卷，前揭书，第356页。

② 《中共中央文件选集》第11册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第658页。

③ 《李瑞环在陕西听取汇报时指出尽心竭力保护整修好黄帝陵》，《人民日报》1994年4月7日，第1版。

④ 连战：《追随先行者脚步，做一个扬眉吐气的中国人》，《台声》2005年第5期，第5页。

无聊情绪与生活世界
——海德格尔的技术/社会批判及其限度

王　钊　赵卫国

【摘要】现代科学技术对人们生产和生活方式的改变，使得“科学世界”与“生活世界”的关系问题突显出来。由于胡塞尔首先针对科学危机带来的困境而提出生活世界概念及相关问题，致使人们将“生活世界”概念赋予过多的人文主义色彩。海德格尔在《形而上学的基本概念》中分析了三种无聊情绪及其时间根据，并探讨了世界和有限性问题。这些讨论为我们提供了一个视角，一方面使我们得以反观《存在与时间》中本真状态和非本真状态、上手状态与现成在手状态的关系，另一方面以此为基础，探究真正的“生活”世界之不同层面或维度的关系及其统一，在“人文”和“科学”之间找到恰当的平衡。

【关键词】情绪；无聊；时间；有限性；世界

中图分类号：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0064－07

作者简介：王　钊，陕西大荔人，（西安 710119）陕西师范大学哲学系博士生；
赵卫国，山西大同人，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学系教授。

基金项目：2013 年国家社会科学基金项目（13XZX017）

生活世界（Lebenwelt）这个词及其所涉及的话题，主要因胡塞尔的提倡而被热议。德文“Leben”哲学上通常被翻译为“生命”或“生活”，动词“leben”有“活着”“生存”“生活”“过日子”等意思，都可用以描述有“生命”的东西。海德格尔并没有特别关注“生活世界”这个词本身，甚至对较有“人文”情结的“生命哲学”颇有微词，但他确实曾把“Leben”和“Welt”放在一起，说“世界”是“生活”或“生命”的内容所指。可见，他对“生活”和“世界”的解释比较中性，或者说，“生活”世界对于他来说是多层次的，并非是与抽象的“科学世界”相对立的、同样抽象的“诗意栖居”的某种世界。胡塞尔其实也持同样看法，但他和海德格尔一样，不时被当作反科学的人文主义代表。我们不否认两位思想家的人文情怀，但他们的思想是冷静的，人必然面对一个多层次的真实世界，这点也无需思想家来指点。然而，揭示世界的多层次或环节之间的关联、现代技术统治的必然性根据，借以思考克服技术单向度异化的道路，却是有意义的课题。我们可以借助海德格尔在《形而上学的基本概念》中对无聊情绪的分析，展示造成人文主义与科学主义，或科学世界与生活世界分离及统一的深层原因，看到海德格尔从此在生存论分析到现代技术/社会批判的“转向”理路，从而正确看待海德格尔对现代技术的批判之限度，避免过分渲染其人文主义色彩。

一、从此在的现身情态到情绪的客观感染

“情绪”通常被认为是个体主观的内心状态，或兴奋、或忧伤、或平静，由于这种变化不定的非普遍性而不为传统哲学所关注，后来则更多成为心理学的研究内容。人的内心能力一般被分为知、情、意三部分，鲍姆伽登（Alexander Gottlieb Baumgarten）创立美学，曾经就是有感于“情”不被重

视。美学本是哲学层面上的分支，“情”一开始就是在普遍的“情感”或“美感”层面上被谈论的，而由于创立美学的时代正值认识论盛行，情感的主客观问题讨论一直局限于认识论框架。康德哲学试图突破这种框架但并不彻底，《判断力批判》作为联结本体与现象的桥梁，毕竟还没有进入本体领域，因此，情感问题还没有真正提到本体论或存在论的高度。然而，第三批判对于物与主体或存在与人的那种非知识、非道德的交互感应的讨论，可以通过深度挖掘，彰显其当代意义。后来的存在主义将情绪特别是个体的情绪情感突出作为论题来发挥，大多着眼于生存角度。处在这个时代的海德格尔，并没有将康德追求的情感之认识的普遍性，与存在主义崇尚的情绪之生存的个体性对立起来，而是以时间为桥梁，将二者统一到此在感应存在之发生而生存着的历史中。

以时间来连系情绪之客观普遍性与主观个体性，明确见于1929－1930年的《形而上学的基本概念》这部被称为海德格尔秘密代表作的手稿，时间上后于《康德和形而上学问题》和《现象学基本问题》这两部重点讨论时间问题的著作。在以讨论此在的时间性为主题的《存在与时间》中，这种统一还是在此在的生存论语境中被讨论的。“我们在存在论上用现身情态（Befindlichkeit）这个名词所指的东西，在存在者层次上乃是最熟知和最日常的东西：情绪（Stimmung）；有情绪（Gestimmtsein）。”[①]“现身情态”作为“在此”的一个结构环节，描述的是此在的一种当下处身的状况，这种展开状态与另外两个环节“领会”和“话语”共同构建操心结构。我们日常谈到“身处其中的状况”，显然并不完全是从主观方面去理解的，尽管某种状况往往“包含”或“带有”某种情绪。因此，海德格尔此时虽然将情绪（Stimmung）作为最熟知、最日常的、更多被心理学理解的主观内心状况，并且示范性地讨论了“怕”这种情绪，但讨论内容却是“所怕的东西”“怕”以及“为何怕”几个环节构成的一种“客观的”现身状态。而“Gestimmtsein”这个词是“stimmen”（调校、合辙、感染、感应）的被动态，字面意思是“被感染”或“被感应”，更精准地表达出“有情绪”的这种不仅主动主观，而且被动客观的状态。此外，“Stimmung”本身就还有“情调”“氛围”甚至“舆论”等更具客观意味的含义，某个人、某群人乃至整个人类都会营造，或是被卷入某种氛围中，形成某种舆论。于是，此在生存论的话题，借助对情绪的讨论，自然而然地过渡到对技术/社会的批判，这就是海德格尔“转向”的开端。海德格尔的广义技术批判，可以说就是对广义的社会氛围或时代情调，宽泛地涵盖了政治、经济、科学技术、伦理道德等建构模式，即对现代生产生活方式的整体批判，而这涉及到胡塞尔意义上欧洲科学危机带来的“生活世界”问题。这种作为大事件（Ereignis）的现代技术，存在之发生的特定模式，反过来必然会感染或作用到此在。因此，揭示被现代氛围所感染的此在的情绪，旨在唤醒此在响应本真存在之发生的基本情绪，就成了哲学的任务。而无聊情绪的多层次，对应着人面对世界或身处世界的多种状态。于是，此在生存论话语背景下的上手状态（Zuhandenheit）、现成在手状态（Vorhandenheit）、本真或非本真状态，就被转化成对情绪层次的分析，并与世界问题联系在一起，更为根本的是，最终时间被揭示为以上种种之根据。由于此在是时间性的存在者，其有限性造就了其领会存在的多种方式和层次，或者说存在之发生的各种变式，于是，“科学世界”和“生活世界”、非本真状态和本真状态的分裂和统一问题，就可以通过对基本情绪的分析来揭示。

二、第一种无聊情绪与现成在手状态下对时间的安排

分析生活世界与科学世界的关系，可以借用海德格尔对本真状态与非本真状态关系的描述，当然，前者着眼于世界，后者侧重规定此在的生存状态。尽管人们通常也会说二者一而二、二而一，但具体是怎样的统一，海德格尔在《存在与时间》中确实未做过多讨论，只是提到本真状态是从常人非本真状态中“抽离”。按照通常的思维水平，人们往往将本真状态作为非本真状态的“基础”，于

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第156页。

是同样推论说，科学世界基于生活世界。不仅如此，《存在与时间》非本真状态的两种情况，此在操劳于物的上手状态与现成在手状态之间的关系，也被简单地说成是后者“基于”前者。即使海德格尔不用“基于”这样的词，而说上手状态较在手状态更加“原始”，仍然会造成两种状态“地位不等”的误解，关键是两种状态之间的关系并不明朗。海德格尔后来也没再专门讨论这种关系，但我们可以在《形而上学的基本概念》对无聊情绪的分析中，反观非本真状态这两个环节的时间规定根据，而时间的各种变式同时也规定着世界的各个层面或维度，是其分化和统一的根源。

海德格尔逐次分析了三种无聊情绪：第一种是“被某事物搞得无聊”，第二种是“在某事物中自己感到无聊”，第三种是深层次的“某人无聊”。前两种情绪分别对应此在对物操劳的现成在手状态和上手状态，或者说，此在身处于不同层面世界的形态。第三种与本真状态相呼应，留后再谈。第一种无聊情绪的例子是：我们因为计划不周提前来到某个火车站，距离火车到来还有好几个小时，我们因为火车站无法立刻提供乘车服务、需长时间等待而感到无聊。于是，我们不断看表，并尝试用各种无聊举动来消磨时间。我们被车站的“拒绝”搞得无所事事，被我们急需抓紧却拖延着的时间拖住。无聊显然与时间相关，赶走无聊就是消磨时间，没事可做就是某一时间段“空”着而没有被占满，我们没能安排好时间。显然，此时的这种“客观”时间，是作为一个运动参照系对此在显现的，所有事情均发生在这种时间内，相互之间以之为基准而调整配合，这就是我们日常理解为“现在”系列的时间。经典力学思维方式下的科学认同这样的时间，因为它是最客观的基准，于是它成为客观性、普遍性最可靠的保障。《存在与时间》所说的现成在手状态，理论性静观地对待物的情态，就是对作为“现在”系列的时间的一种客观安排或预计。随着现代科学技术的发展而不断精确化，现代人所追求的高效和快捷，实质上就是将时间准确地安排得满满当当，不留空隙。提前几小时就到达车站，显然是前现代的不“明智”、非“科学”之举。有了“空”，人们反而无法忍受，感到无聊至极并极力逃遁到某种操劳中排遣它。时间仍然是领会存在的视域，但在这种形式或层面中，存在是现成存在者的存在，其运动虽然要“在时间内”进行，但与时间本质上是分离的，甚至可以想象存在者全部抽去后剩余的空的空间，以及仍然川流不息的“现在”系列。抽象的科学化时间，的确给日常生活带来了效率，抓紧而不浪费时间成为美德，久而久之，人们只有在时间偶尔没被占满的情况下才会感到无聊，或者说，只要在时间没被安排满的情况下就会感到无聊。现代人表面上也追求“休闲”，但现代休闲无非是用一系列的紧张活动占满安排好的时间，旅游团让我们切身领会这件事情。一旦真的“有时间”了，忙碌惯了的人们反而感到无聊。对时间的静观和安排，伴随着对物、其属性及运动规律的静观或探究，世界也一道成为物的总和，人无外乎复杂的机器，机器一旦停止运动，就“空”下来了，不生产了，就失去了其意义，就会感到无聊。

三、非本真状态下的两种无聊情绪及其时间根据

对“有时间”感到无聊，暗示现代人通常情况下“没有时间”，甚至追求没时间的“充实”，有“农闲”但罕有“工闲”，没听说过“商闲”。那么，时间哪里去了？当然是被安排满了，似乎排满时间就不无聊了，但这只是表面现象。无聊的第二种形式“在……之际自己感到无聊”，揭示出更加复杂而隐秘的情况。海德格尔的例子是：我们受朋友之邀，安排好时间去参加一个晚宴，期间其乐融融，丝毫没有感到无聊，无聊顶多会不经意闪现，比如我们偶尔会用手敲敲桌子，抽几只并不需要的烟，但尽欢归家之后，我们仍然会感到无聊。与第一种情况相比，无聊对象难以发现，不是具体的某个东西，比如使人无聊的车站，而是“我不知其所是”，但事后我们还是感到无聊。难道整个情境即晚宴本身就是无聊的吗？的确如此。可是，期间我们没有任何无聊的感受，而且享受着美食、音乐、有趣的谈话，也没有被时间拖住，不需要抓紧时间，因为已经安排出来了，更不需要消磨或打发时间，甚至觉得时光飞逝。这种情况并不说明没有无聊情绪，而是表明无聊加深了、更加隐秘了。无聊和消磨时间以特有的方式纠缠在一起。“消磨时间潜入被搞得无聊中，并通过彻底弥漫到整个情境而达到一种特有的程度，是第一种形式中借助支离破碎或心神不定的尝试所根本无法达到的。我们发现

不了任何无聊的东西，而消磨时间却达到了相当的程度，它本身支配着整个的情境。”① 可见，我们在宴会上的惬意品尝、优雅闲谈、社交性抽烟本身就是在消磨时间，这种情况下时间仿佛停顿着，展示自身而不流淌，“而这完全或根本不意味着：它消失了，而是说，这种时间之停顿是原始的拖延，而这就意味着逼迫”②。时间以更加原始的方式摆置着我们，因其作用之隐秘，它拖住我们而我们却无所察觉。第一种情况下急促奔流的“现在”，在第二种情况被延展了，延展至整个情境“期间”而停顿着，我们挥霍着它却无所察觉。

可以看出，第二种感染我们的无聊，我们身处这种情绪的方式，对应着《存在与时间》中此在操劳于事物的上手状态。也就是说，我们不知不觉地“使用着”我们现成状态下事先安排好的时间，使用时间的时候，我们不会感觉到时间的“客观”存在。同样，在锤子被得心应手地使用时，我们也不会知觉首先摆在那里的“客体”。上手的锤子，现在被转移到“上手的时间”这种更加根本的语境中来讨论，这一转移使我们更加清楚地看到上手状态与在手状态之间的关系。现在，我们不能简单地说，现成在手状态“基于”上手状态，或者后者比前者更“原始”，两种情态“地位平等”，一种是安排时间，另一种是使用时间，不是安排好了才能使用，也不是为使用而安排，毋宁说两者共同构建了此在的非本真状态。第一种无聊情绪的产生是因为时间安排不当，使用时间发生了中断，延展停顿了的“现在”，退回到流淌着的“现在”，此间“没有安排”，用生存论的术语描述就是说，上手的锤子之使用出了问题，停下来检查一下，于是退回到现成在手状态。这种上手操劳之停止或转移，或许是由于“主观”安排不当，或者是由于“客观”发生故障即“触目”“窘迫”等。但“退回”并不意味着在手状态就位卑一等，而是上手操劳的转移。比如，对锤子真正“进行”“理论考察”时，或科学家“进行”科学实验时，甚至日常使用人工技术物时，同样可能处于使用时间的上手状态。黑尔德在《生活世界现象学》导言中写道：“我们触动电灯开关和打开电视机，而我们在把握这些行为可能性时并不需要特别地去关注：这些对象究竟是怎样的，即从科学－技术看究竟是怎样的。”③ 康德讲人为自然立法，更多着眼于人在理论层面上对世界的建构，即静观式的安排，但人为自然立法绝不限于理论建构，建构要通过具体的技术活动落到实处，从而形成我们真正身处其中的科学世界。我们通常所说知行合一，就是由上手状态与在手状态、使用时间与安排时间共同组建起来的非本真生存状态。我们操劳于物，同样也操劳于时间，使用时间时“现在”的延展或时间的停顿，使我们对这种无聊情绪无所察觉，但无聊没有消失，只是更加隐秘甚至加深了。

四、直面时间所导致的深度无聊

安排时间与使用时间构成此在的非本真状态，此在“有意识”地或“无意识”地、“烦躁”地或“惬意”地消磨着时间。但无论如何打发时间，总得有一个前提条件，那就是有时间。第一种无聊表面是因为不肯“浪费”时间，但却想尽办法用各种举动来打发时间；第二种无聊本身就是起因于不经意挥霍了时间，但却是主动安排的时间。此在到底“有时间”还是“没时间”暂且不论，此在毕竟在消磨时间上还有些主动。更深层的第三种无聊情绪是“某人真无聊”，这句话的德文原文是“Es ist einem langweilig”，如果按字面“完整”翻译应该是“它对某个人是无聊的”，指某个人主观的无聊感是由一个客观的“它”（Es）强加给这个第三格的某个人（einem）的，他被彻底地感染。这种深度无聊将我们置于某种权力范围之中，个人或主体不再有力量，甚至没有机会消磨时间。这种无聊找不到任何例子，它往往出乎意料地发生，当然也可能形成各种情境，但对于每个人都完全不

① Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004, p. 170.

② Ibid., p. 184.

③ ［德］黑尔德：《生活世界现象学·导言》，［德］胡塞尔：《生活世界现象学》，倪梁康、张廷国译，上海：上海译文出版社，2002 年，第 43 页。

同。“当人们星期天下午穿行于大城市的街道的时候，就会自发地受困于：‘某人无聊’。”① 在深度无聊情绪中，此在所面对的不是某个无聊对象，也不是某种情境之整体，而是面对存在者之整体的拒绝，万物瞬间变得漠不相关。另一方面，此在既不因拖延的时间而逗留，也不被停顿的时间所摆置，而是被逼迫到“眼下”这一极端、“眼下”的一瞬间，时间视域本身彰显出来。“时间吸引此在，但不是作为与流逝有别的停留不动的时间，而是说，时间超然于那种流逝及其停顿，时间，向来就是此在本身之整体，这种完整的时间作为一个视域而吸引着。”② 此在被抛地就“有时间”，这种时间超越了日常时间，即“现在”系列的流逝或停顿。此在被迫而非主动地直面或承受整体的时间。

这种描述对应着《存在与时间》中对“畏”的描述，在“畏”这种别具一格的情绪中，此在日常建构的因缘关联消失，此在随之成为孤独的个体，面对的是世界之“在此”本身，存在者之漠不相关的整体。从时间角度讲，就是时间三个维度之聚集，聚集为“眼下”三位一体的本真时间视域。“人们简直宁可要说：在这种‘某人真无聊’情况下，一个人有永恒感，人们感到从时间之流中被拖出。”③ 但这种“超越”时间的永恒感，用生存论的术语说，恰恰是本真此在直面他的死，彰显的是其根本的有限性，此在领会到自己是彻头彻尾的时间性的动物。此在从根本上说是“有时间”的，但这种“有时间”超越日常意义的“有时间”或“没时间”。随着现代社会的高效快捷，此在愈发精确地安排或使用时间，“没有时间”成为此在之常态，“有时间”或是安排出来的，或是因为没安排好而“空”出来的，因为多出时间而无聊，恰恰表达出日常此在“没有时间”。无聊的第一种形式表现得最直接，人们明显感到“空”时间带来的不快；第二种形式的无聊因为忙碌、甚至惬意的忙碌而难以察觉；第三种无聊隐藏最深，然而却是根本性的。“虽然无聊的第一种形式既不是原因，也不是无聊发展到第二和第三种形式的起因或开端，恰恰相反：第三种形式是第一种并由此也是第二种形式之可能性条件。只是由于这种持续的可能性——‘某人真无聊’——潜伏在此在之根本处，人才可能自己感到无聊，或者被其周围的事物和人搞得无聊。”④ 换言之，第三种无聊源于本真时间视域之敞开，此在根本上“有时间”，在这个前提下，他才可能去“安排时间”并“使用时间”，进而才可能“没有时间”。《存在与时间》的最后章节提出问题：“各个此在在实际生存之际‘有时间’或‘没有时间’。它‘取得时间’或‘留不下任何时间’。此在为什么要取得‘时间’，为什么会‘失掉’时间？它从何处取得时间？这个时间与此在的时间性关系如何？”⑤ 残篇来不及对此做详尽回答，借助海德格尔对无聊情绪的分析，可以看出其中的缘由。

五、现代技术作为有限此在对抗无聊情绪的手段

以时间为根据的三种无聊情绪之间的关系，为我们反观此在的本真状态和非本真状态，物对于此在的上手状态和现成状态提供了视角，由此，我们可以进一步说明“科学世界”与“生活世界”的关系。尽管第三种无聊情绪昭示的“有时间”，是前两种情绪昭示的“安排时间”和“使用时间”的前提，但不能以基础主义的思维方式去理解，简单地说“基于”或“源于”。恰恰是安排和使用时间，才表明此在根本上“有时间”，二者是体和用的关系。“无聊”（Langeweile）从字面上看就是片刻（Weile）变长了（lang）。第一种情绪明确表达出对于“长”的时间之反感；第二种无聊虽不易察觉，但也是针对“延展”了的“现在”；第三种深度无聊中，时间“长”到向死而生的此在本真存在之整体。可见，无聊终究是对于“有时间”的无聊，此在切身领会到自己是时间性的存在者，只

① Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004, p. 204.

② Ibid., p. 221.

③ Ibid., p. 213.

④ Ibid., p. 235.

⑤ ［德］海德格尔：《存在与时间》，前揭书，第 457 页。

能在时间视域中领会存在，在其中操劳于世界及存在者。因此，在时间面前感到无聊，就是对此在自身之有限性的无奈或回避。正是这种情绪，致使此在与有限性进行抗争。

《形而上学的基本概念》的副标题是：世界、有限性、孤独性。在讨论无聊情绪后，海德格尔通过与“石头是无世界的（weltlos）”“动物是缺乏世界的（weltarm）”对比，阐明了“人是建立着世界的”（weltbildend）这样的命题，从而回答“世界是什么”。人能够建立世界，就是能够赋予存在者以意义，或将存在者作为存在者本身，或将其规定为某某。不同的无聊情绪，对应着“世界”对此在的不同意义。在第三种深度无聊中，世界作为漠不相关的存在者之整体抛到此在面前，此在“眼下”成为一个孤独的个体，彻底领悟其时间性和有限性。而“眼下”的有限时间视域整体所带来的深度的无聊，又伴随着的某种虚假永恒感，促使此在对抗时间而追求永恒。于是，此在赋予漠不相关的存在者以自己的意义，动用知性的概念和范畴来规范这个世界，使之成为客观实在的相互关联的体系，这就是日常此在操劳组建起来的因缘关联整体。基于这种不变的、普遍客观的意义关联，此在可以立足现在、总结过去、展望将来，用《存在与时间》的生存论术语就是“有所期备有所居持的当前化”，一切都获得了确定性和保障。于是，此在可以安排和规划事物并投入其中，将有限性的被动，转化为建构的主动，“世界”的意义就此以此在为中心发生了转化。

第二种无聊情绪昭示出此在对抗时间求得充实之“忘我”的忙碌，这就是日常操劳在世的上手状态。“现在”的延展意味着“将来”“过去”的“当前”化，此在从“眼下”的孤独个体转变为不死的常人主体，时间变为可计算的视域，“将来”和“过去”的事物尽在主体“现在”的把握中。当然，日常此在的“期备”还不够精确，随着科学技术的发展，精确预期与计算的要求愈发紧迫，“好奇”不断变化翻新，日常世界的技术成分越来越大，“科学世界”不仅掩盖了作为基础的“生活世界”，而且加速了传统“日常世界”的科学化。“由此，便有一种印象蔓延开来，好像周遭一切事物的存在都只是由于它们是人的制作品。这种印象导致一种最后的惑人的假象，以此看来，仿佛人所到之处，所照面的只还是自己而已。”① 当然，对确定性的把握也会偶有失算，失算了的“空”时间非但没有使此在感到悠闲，反而使之产生第一种无聊的情绪，这种情绪明确暴露出此在对于“有时间”深层次的恐惧，暴露出人们寻求填满时间、消磨时间以对抗有限性的强烈需求，人们在“没有时间”时恰恰觉得安稳而有保障。可见，建构技术世界是有限此在的必然命运。此在试图通过把握自己所建构的科学世界之客观规律，逃避或对抗其根本的时间性和有限性以追逐永恒。然而，此在在科学世界中仍然会感到无聊，不经意间仍会被抛到时间面前，前两种无聊昭示出通常被遗忘的、隐秘的第三种深度无聊。无聊情绪的多种形式及其统一，揭示出世界的多层次之间的转换及其统一，对应着此在不同的处身状态。

六、小结：多维度的“生活”世界与技术批判的限度

海德格尔在早期的《对亚里士多德的现象学解释》中，认为“世界”是“生活”或“生命”的内容之所指，“可以形式地说：生活本身与世界相关联，‘生活’（Leben）和‘世界’（Welt）不是两个本身现存着的客体，就像一个桌子前面的椅子与之空间性地关联着。相关性是那样一种关系，即，被践行，被经历的关系……世界是生活现象中内容意义方面的基本范畴”②。在他看来，真正活生生的“生活”世界，就是丰富的多维度世界，是狭义的“科学世界”和狭义的“生活世界”之统一。而“科学世界”较“日常世界”，只是计算和算计愈加精确化，并没有质的不同，日常非本真操劳是由上手和在手两种状态共同建构的，而其共同的前提条件是本真此在之存在。这三种状态的关系，通过三种无聊情绪的纠缠，通过其时间规定更加明确地表达出来。由此可见，海德格尔对技术/

（下转第 77 页）

① ［德］海德格尔：《技术的追问》，《海德格尔选集》，孙周兴译，上海：三联书店，1996 年，第 945 页。

② ［德］海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，北京：华夏出版社，2012 年，第 76 页。

技术时代的时间图像
——海德格尔论无聊情绪

王　珏

【摘要】海德格尔将无聊确立为现代生活基本情绪，但是无聊情绪在什么意义上支配着现代生活仍是一个有待挖掘的主题。本文试图将海德格尔无聊现象学放回到现代人的实际生活处境，阐释无聊与以计算、加速为特征的技术主义运作机制的内在关联，并论证无聊就是当今时代的时间图像。由此，海德格尔的无聊现象学上承帕斯卡、克尔凯郭尔等对现代世界历史命运的判断，下启阿甘本等对机器文化和加速社会的批判。最后本文将简要探讨深度无聊如何可能开启一条克服技术主义危机的道路。

【关键词】情绪；无聊；计算；加速；技术主义；时间性

中图分类号：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0070－08

作者简介：王　珏，哲学博士，（西安 710126）西安电子科技大学人文学院哲学系副教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“海德格尔哲学中的身体问题及其思想效应：探寻现象的深度”（13YJC720036）；2015 年度中央高校基本科研业务费资助项目（7215620903）

海德格尔不是第一个将无聊看作现代生活基本情绪的哲学家，也不是第一个试图从世界历史角度理解现代性处境的哲学家，海德格尔的特殊眼光在于揭示了无聊情绪与人的时间性暨历史性存在的本质关联。不同于任何世界历史范畴，作为基本情绪的无聊实际开展着人在世界中存在的境域，揭示着人此时此地生存着的负担。对海德格尔而言，现代性境况的首要负担是一种无处不在的逼迫（Bedrängnis），一种“现在”序列的强制，并且这种逼迫的根源可以追溯至当代技术主义时间机制的内在强制①。因而海德格尔研究无聊的主要目的之一，就是揭示机器文化是如何透过生存的时间机制而渗透到当代人的日常生活，并从根基上主宰了我们时代的世界历史命运。遗憾的是，无聊情绪与技术主义时间机制之间的本质关联尚未得到充分研究，甚至少有学者注意到。有鉴于此，本文试图通过系统梳理海德格尔论无聊的相关文本，讨论并澄清无聊情绪与技术主义时间机制的内在关联。揭示这种联系可以帮助我们理解技术时代的局限性，并提示我们克服现代性危机的可能性。

一

海德格尔在 1929－1930 年所作的讲座《形而上学的基本概念》中区分了无聊的三种形式，这部分文本通常被看作是解读海德格尔无聊现象学的起点。在解读他对无聊的具体描述之前，我们有必要先了解海德格尔对情绪的一般定义。海德格尔对情绪的生存论阐释，为其无聊现象学奠定了方法论基础。在 1927 年的《存在与时间》中，海德格尔已经将情绪“Befindlichkeit”看作此在在世界中存在

① Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p. 85. 在此，海德格尔明确将逼迫的根源追溯至当代技术主义的时间机制。

的根本方式，通过情绪，主体发现自己总已经被牵连入、被俘获入某个特定情境中。Befindlichkeit 的字面含义是“在……之中找到自己”或“发现自己在……之中”，这不是某种仅仅在我内心存在的感受，也不能单纯地还原为对象的属性。以无聊为例。我们说“某本书是无聊的”，所表述的不只是书独有的客观特性，因为常见发生的情况是，我们在阅读一本有趣的书时也会感到无聊。因而，像无聊这样的情绪具有一种双重特性，即使某个事物（比如一本无趣的书）引发了无聊，它也总是在特别的意义上与主体相关涉，一方面无聊直接源自于主体及情状，另一方面这些体验又从来不仅是某种心理学意义的心理状态、某种局限于主体内部的东西，而是总已经超越了主体，“使无聊感形成的东西，恰恰是从各种事物本身那里向我们迎面袭来”①。准确地说，情绪总已经将我们带到与存在者相交感的态势中。

换言之，情绪的生存论意义在于：情绪源始地开展着此在的“此”，通过有情绪，此在已经被指派向一个世界，在其中我们这样或那样发觉某种东西并由此对之产生回应。至此，我们可以初步给出一个“情绪”的现象学定义：情绪是主体能够置身于一个情境中的能力，在其中某些存在者已经被托付给主体，已经预先占据了主体的注意力，是主体不能不去注意的。这种从生存论上被揭示的情绪现象，总是在一种双重性的结构中呈显自身，既是主观的也是客观的，既是主动的也是被动。

一方面，情绪根底上是此在在存在者中间定位自身、找寻自身、引导自身行动的方式。通过情绪，主体才能拥有一个行动的领域，“从某种情绪出发，我们这样或那样发觉某种东西并由此对之方产生回应”②。关键是，这种关涉的关系不能被理解为任何意义上的一种因果关系，情绪根本不是某种被引发的结果，而毋宁说是自身引发的，植根于此在在处境中理解自身、筹划自身的能力。另一方面，悖论地是，主体的这种行动能力本质上又是被动的，它仿佛是从对象本身那里迎面向我们袭来的，在情境当中抓住我们、驱动我们。如《存在与时间》所言，有情绪这回事本身就揭示了“此在的负担性质“（den Lastcharakter des Daseins）”③；晚一些的《尼采》讲座更明确地将情绪的双重性结构表达为“情绪是我们此在的一种基本方式，凭借这种方式而且依照这种方式，我们总是已经超出我们自己而进入到存在者整体之中”④。因而，海德格尔说：“情绪意味着：我们在自身那里，因而同时也在事物那里，在非我们自身所是的存在者那里发现我们自己的方式。”⑤ 换言之，情绪是主体被抛在存在者中间、生存地承受着当下活动处境的根本方式。因而，直面无聊现象意味着“我们不能将无聊作为本身对主体出现着的情状加以考察，而是必须这样来抓住它，即在我们活动于其中，也就是说，同时试图去消除它们的时候”⑥。

二

从上述生存论结构出发，海德格尔区分无聊的三种形式：“被某事物搞得无聊”“在某事物中感到无聊”“深度的无聊”。这三种形式的无聊都是作为主体在其中筹划自身的活动处境而得到展示。

第一种形式的无聊也是我们日常生活中最熟悉的无聊形式，貌似也最容易被消除。比如，当我在一个平淡无奇的小站等待一辆四个小时后才到达的列车时，我会感到强烈的无聊，这种无聊体验驱使我寻找任何可以消磨时间的对象。我可能会读一读列车时刻表，在站台上走一走，翻翻书报，其间不断看表，感到时间无比漫长。无聊就弥漫在上述所有漫不经心的、无所驻留的消磨活动中。解释无聊现象的关键似乎在于：消磨时间时我们真正消除的是什么？这是海德格尔的切入点。海德格尔首先排

① ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，赵卫国译，北京：商务印书馆，2017 年，第 124 页。
② 同上，第 124 页。
③ ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联出版社，2014 年，第 157 页。
④ Heidegger, *Nietzsche*, trans. by David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, p. 99.
⑤ Ibid., p. 98.
⑥ ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 136 页。

除掉“时间本身”这个答案，虽然这似乎是最现成的答案，如“消磨时间”这个表达本身字面含义所暗示的。这不仅因为时间本身具有一种超越人类活动影响的客观性①，更因为消磨活动指向的并不是时间本身，而是必须等待的那段时间。在改例子中，就是火车开车前的那段等待时间。

可见，导致无聊的，既不是时间本身，也不是事物本身，而是主体遭遇事物的那个情境。就车站而言，我们并不能说它本身是无聊，毕竟车站里有很多人、很多设施、很多事情。可能一个初次出门的孩童，即使是一个小小的火车站也足以让他流连许久、印象深刻。只是对那些急于登车离开的人而言，车站及其周围环境才会显得没什么东西提供，这种自行拒绝的状态让我们感到空虚（leergelassen）。可见，无聊的根源与其说是时间本身，不如说是我们遭遇事物的时间，与事物本身的时间不相符。无聊情绪所开显的正是我所置身的这个情境：在其中仿佛所有事物都抽离了，“它们确实一点也不吸引我们，让我们安静下来”②，在这种空虚背景之下，只有一种时间性的强制凸显自身，将我们束缚在其中。

在无聊中，主体仿佛完全被它所不能掌控的时间所压倒。悖论的是，这种被压倒状态反而会在主体那里引起异常活跃的状态，无聊的主体会迫切乃至绝望地寻求任何可以暂时转移注意力的消遣。严格说来，这种消遣并非真实意义上的活动，因为它没有对象。在消遣中，我们关心的并不是忙碌所及的对象，而是忙碌本身，一种以空虚为驱动的忙碌。我们可以将这种忙碌称为消极的忙碌，一种消极的活动（passive activity）。就其没有对象、不能停留于对象而言，忙碌与无聊共属一体。表面上忙碌压抑了无聊的感受，实质上却加强了无聊感。就所有忙碌都无能于填补主体存在深处的空虚而言，无聊与消极忙碌是一个硬币的两面。这种共属一体在第二种形式的无聊中表现得更为明显。

海德格尔将第二种形式的无聊称为“在某事物中感到无聊”。相比第一种形式，第二种形式的无聊没有明显的触发原因，让我无聊的也不是具体的这个或那个事物，而是整个情境本身。海德格尔以一个晚宴为例：我们受邀参加一个晚宴，晚宴热闹惬意，我整个晚上都很忙碌，忙着交谈、忙着饮酒，但等我回家之后，我却感到整件事都是无聊的，并且就在这个夜晚，就宴会之中我是无聊的。虽然这里的无聊隐藏得更深、更不触目，但除去表面形式的差别，第一种形式的无聊和第二种形式的无聊本质上是连续的，因为它们共享着一种无所事事的、漫不经心的活动空间：在其中，“我们可以进行各种各样的计划或尝试，将自己带进某种特定的忙碌中，在那里，无论是对象还是结果，无论如何都和我们没什么关系”③。第二种形式的无聊弥漫着一种奇特的漫不经心的状态，“我们在宴请时根本没有寻求任何其他的东西……我们根本不可能也不想真正地被充实……我们随波逐流”，“随着这种不再做任何寻求，我们内心某种东西**被抑制了**”④。消遣性质的活动（消极活动）以公共的方式充斥了整个情境：所有人都这么做，我也随波逐流。这种公共性也解释了为什么第二种形式的无聊隐匿得如此深。恰恰因为它竟公开地在场，无聊的强制才如此难以察觉。

相比第一种形式的无聊，第二种形式的无聊在两个方面有所加深。1. 第二种形式的无聊摆脱了情境的偶然性，而自身呈现为一种更广泛的也更隐匿的逼迫性的生存方式，一种《存在与时间》会倾向于用“非本真”标示的存在方式。这种非本真的存在方式有两个特征：“首先是在自我放任的意义上，沉湎于此时此地上演的事物，第二是在把自己丢下的意义上，即丢下真正的本己。”⑤ 这种非本真的存在方式通常以公共的方式在常人的名义下建立为熟焉不察的生活方式。2. 因为缺乏明显的外在触发动机，无聊表明自身植根于此在存在中。就时间性是此在存在根本方式而言，无聊的时间性表达为“停顿的现在”或者说不停流逝意义上的现在的序列，此在完全投身于当下，“从本己的过去

① 正如无论你多频繁地看手表，时间依然不紧不慢地走着，并不因观看的行为而增加或减少。

② ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 153 页。“如果不是每一个事物都有它们的时间的话，就根本不会有无聊”。

③ 同上，第 163 页。

④ 同上，第 179 页。

⑤ 同上，第 179 页。

和本己的将来中被截断”，并因此而无聊着[①]。换言之，无聊来自深层的空虚自我，非本真的自我。

接下来，海德格尔谈到第三种形式的无聊，深度无聊或者本真形式的无聊。在深度无聊中，我为无聊本身而感到无聊（Es ist einem langweilig）。这里的“es”（它）是一个不定代词，也可以用在“（它）下雨”“（它）下雪”这样的句式中。但是如果有人问你究竟是什么下雨、什么下雪，可能你会张口结舌，原因就在于这个 es 是不具体、不可捕捉、无处不在、又从不显现的。对于这种最彻底的、普遍的、无法捕捉的无聊，海德格尔没有给出任何例子，原因在于第三种无聊是超脱情境的，这种最深的无聊剥夺了我们所拥有的一切。在这种无聊中，事物并非一个接着一个地丧失价值，而是一切事物同时坍塌为一个空虚的总体。如果说前两种无聊最终都显现为自身来自钟表时间（“现在”）的逼迫，深度无聊驱使此在运动的方向正好相反，它剥夺了此在的任何活动领域，在深度无聊中存在者整体变得漠不相关。这种最深层的无聊对应的是“此在的一种本质性逼迫的缺席”[②]。换言之，如果说无聊的前两种形式中，此在承担着“现在”或者“现在”序列的强制，那么在深度无聊中，此在反而从任何一种逼迫的情境中解脱出来，深度无聊的此在了无负担（Entlastung）[③]。

了无负担不应该被看作是一种对负担的单纯否定，而毋宁说它是负担的一种极限状态。通过这种极限状态，此在被掷回自身，回到自身可能性的根据。就此而言，深度无聊就呈显自身为此在由非本真存在转向本真存在的关键契机，实现着类似现象学还原的作用。作为一种还原的步骤，深度无聊并没有完全否定主体与存在者之间的联系，它只是将这种联系的效力悬置、冻结了，将这种联系虚无化了。由此，主体得以赢回自由，得以从本己的自由出发将既有的联系、既有的活动境域作为生存的可能性承担下来。

综上所述，虽然有表现方式上的种种差别，但无聊的三种形式共通之处更为明显，都指向某种虚无、某种无意义的状态，并最终由虚无所驱动，即使在第三种无聊中海德格尔试图把握虚无中的某些积极因素。根本说来，始终环绕着无聊的虚无就是现代人的虚无主义处境的生存论表征。帕斯卡已经敏锐地将无聊看作现代性本质的、无法祛除的阴影：没有了上帝，人注定会感到无聊，因为生活中已经没有了真正坚实的满足感[④]。克尔凯郭尔也以与海德格尔极为类似的方式谈论无聊，甚至使用了同一个例子来描述何谓无聊[⑤]。在克尔凯郭尔眼中，无聊就是现代个体生存深处的绝望的投影。在无聊论题上，海德格尔与上述思想家有明显的思想关联，提示我们必须将 1929－1930 年讲座对无聊形式上的现象学分析与现代生活机制联系起来讨论，才能充分理解海德格尔论无聊的思想内涵与实践意义。有鉴于此，下文将转向分析技术主义的时间机制与无聊的内在关联。不仅因为技术是塑造现代生活最重要的力量之一，而且因为海德格尔本人已经明确将技术时代的基本建制与无聊情绪关联起来讨论，比如“加速”等特征。

三

在《哲学论稿》中，海德格尔探讨了当代技术时代（他称之为存在之离弃的时代）的三个基本特征：计算、加速、庞然大物的迸发。而三个基本特征与无聊情绪有千丝万缕的联系，以致我们可以说无聊就是技术时代的时间图像。

首先，计算这个特征源自技术的机器化建制，并以数学为知识模型。技术对现代世界的最大影响与其说在于它所制造出来的东西，毋宁说在于它将一种制造思路确立为与存在者打交道的基本方式，

① ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 185、187 页。

② 同上，第 243 页。

③ Heidegger, *Zollikon Seminars*, trans. Franz Mayer and Richard Askay, illnois: Northwestern University Press, 1987, p. 209.

④ ［挪威］拉斯·史文德森：《无聊的哲学》，范晶晶译，北京：北京大学出版社，2010 年，第 48 页。

⑤ ［德］沃得：《克尔凯郭尔》，鲁路译，石家庄：河北教育出版社，1999 年，第 36 页。克尔凯郭尔曾在日记中如此描述无聊：“我刚刚从一次聚会中脱身出来。我是这类聚会的核心人物，我嘴里笑话连篇，大家都在笑，交口称誉——可我，是的，破折号要划得像地球的半径一样长——走了出去，真想朝自己开一枪。”

海德格尔称之为世界图像的时代。“图像”一词意味着“表象着的制造之构图”①，所有存在者都必须成为可计算的对象才被纳入到存在，因为只有计算才能带来精确性、确定性和可操控性。在有用性、可操控性的伪装之下，计算不仅统治着制造物的世界，而且规定着让世界得以形成、世界内万物得以产生的活动。如海德格尔的弟子阿伦特所敏锐指出的，现代世界就是一个将制造经验普遍化的世界，有用和功利被设定为人的生活和世界的最终标准②。这种制造模式必然会导致一种技术主义倾向，即将一种形式化的、外在的标准强加于世界之上，“所有的存在者都必须被调节到一种可计算的状态”，“不可计算之物只不过是在计算中尚未被掌握的东西而已”③。存在者只意味着被人的计算和计划所征服，被摆置到人的决定和支配领域，唯有这样才成为存在的。海德格尔将这种技术主义的存在方式称为“集置”（Gestell）。“集置”在德语里的日常含义就是某种用具，比如一个书架。作为座架的集置，不仅将所有存在者摆置到它的可订造的、可计算的状态，而且摆置着人，“也即促逼着人，使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽”④。

海德格尔思想的深刻之处在于指出当计算（作为订造着的促逼）成为占统治地位的存在方式时，它便驱除了“集置”之外主体与存在者关系的其他可能性。比如，将土地看作一种可订造、可摆置的原材料，就遮蔽了更古典意义上的农民对土地的耕种关系。“那时候，耕作还意味着关心和照料”⑤，农民回应土地的召唤而栖居于大地之上，农民与土地在自然的节律中共属一体，显然两者之间的联系无法仅仅简化为计算的关系。计算倾向于以钟表时间来分割和组织自然的节律，因为钟表时间可以提供整齐划一的尺度来衡量每一个钟头、每一分钟、每一秒的生产效率。换言之，计算的引入已经分裂了钟表时间与自然节律。在海德格尔看来，自然节律才属于存在者自身的时间性。无聊就产生于计算所确立的钟表时间的强制性与存在者自身显现之间本质的断裂，其情形正如我们在火车站的例子看到的：无聊根源于自我遭遇事物的时间（即计算着的、促逼着的时间性），与事物本身的时间（即那种容许事物从其自身自由显现的原初时间性）之间的错位。如前所述，无聊的原初体验就是一种在存在者中间不在家（Umheimlichkeit）的状态。鉴于计算已经被提升为技术时代人类行动的基本法则，我们不难理解为什么现代生活变得越来越无聊。如果说集置是技术时代的世界图像，那么无聊就是技术时代的时间图像。

技术时代的第二个特征“加速”同样伴随着一种深刻的、挥之不去的无聊体验。“加速”指的是现代社会的速度崇拜现象，以各种各样的方式追求技术“速度”的机械增加⑥。今日我们仍然熟悉加速现象对人们行为的塑造和控制。人们被激励、被吸引去追求不断发展的技术，比如最新款的电子科技产品，以体验更强大、更快捷的反应，并由此习惯于不断加快的获得物品和丢弃物品的时间节奏。海德格尔进一步将这种加速现象追溯至现代人的一种心理倾向，即不再能忍受静止、不再能忍受等待。这种心理倾向的另一面表现是对新奇之物的狂热，对一再以不同方式直接地吸引我们、冲击我们感官之物的饥渴。加速即技术时代的永恒幻象，后者由连续不断的无冲突的“现在”运作组成⑦。不难看出，这种时间体验完全契合海德格尔在 1929 – 1930 年讲座中所捕捉到的无聊的时间性结构，不停流逝的“现在”序列的强制。我们沉迷于加速的方式一如我们沉迷于由逃避无聊所驱动的种种消遣活动。从这个角度看，加速现象的深层机制正是海德格尔讨论过的第二种形式的无聊即“在某事物中感到无聊”。这种形式的无聊常常以隐蔽的方式呈显为一个公共的运作系统，让主体不知不觉地沉迷其中，以至遗忘自身的过去和将来，而仅仅沉湎于这些一个接着一个、旋即被替代、被遗忘的

① ［德］海德格尔：《世界图像的时代》，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，1997 年，第 91 页。

② ［美］阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 120 页。

③ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 84.

④ ［德］海德格尔：《技术的追问》，《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店，2005 年，第 19 页。

⑤ 同上，第 13 页。

⑥ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 84.

⑦ “从加速的观点看，永恒的东西乃是同一者的纯然持续，空洞的‘如此等等’。” Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 85.

“当下”。第二种形式的无聊直接指向绝望的、空虚的主体存在，正如最终加速现象实现自身为一个无人格的、自我增生、自我维持的网络对每个个体的整齐划一的控制。

海德格尔以无聊名义所试图警醒的，正是源于机器文化的加速现象对主体自身存在的侵蚀。在海德格尔开启的这条论证思路上，后续还有多位重要思想家对机器、加速与无聊的关系进行多角度探索，发展并丰富了海德格尔这一最早阐发的思想联系。比如，意大利家哲学家阿甘本出色论证了资本主义当前阶段的机器文化的最突出特点就是机器与其说是通过生产主体来运转的，不如说是通过“去主体”的过程（the process of de-subjectification）来运转。例如，无论背后驱动的欲望有多强烈，对手机上瘾的主体并没能建立起新的主体性，而只是得到一串号码，通过这个号码，主体最终被系统所规训、控制。在能动性和创造性的假象下，今天人们的生活无时无刻不被机器所塑形、污染或控制①。基于同样的逻辑，海德格尔指出，加速对人类生存的最大威胁就是，生命自身运动节奏被机器活动的节奏所代替、所侵蚀，陷入一种永不停息又无目的性的运动，陷入米兰·昆德拉所谓的“生命中不能承受之轻”的危机状态。这种生命运动的形式由对“无聊的畏惧所驱动”②，由对虚无自我的逃避所驱动，构成现代人最深层的异化形式。在此，可以援引昆德拉的一段话来说明加速与无聊在现代生活中共属一体的关系、一段非常海德格尔式的分析：“速度是出神的形式，这是技术革命送给人的礼物……当人把速度性能托付给一台机器时，一切都变了：从这个时候起，身体已置之度外了，交给了一种无形的、非物质化的速度，纯粹的速度。”③ 从这个角度看，无聊即加速的孪生兄弟。一方面，无聊是加速的生存论代价，是生存深层意义感的匮乏；另一方面，无聊又会反过来驱使主体更绝望地依附于机器的速度，以逃避内在的空虚自我。

归根到底，现代生活的最深危机就是破碎、贫乏、苍白的主体与庞大的机器系统的命运性遭遇。这就过渡到海德格尔想讨论的技术时代的第三个特征：庞然大物的迸发。加速的终极表现就是庞大之物的统治。海德格尔教导我们，不能将庞然大物理解为现成意义上存在者的集合。庞然大物首先是一种机制，这种机制首先将可计算性确立为所有人都能同样达到的东西，因为只有如此，量才能被积累起来，才有对计算和加速的诉求；反过来，计算和加速又为庞大之物提供了轨道和支撑。因而，庞大之物乃是这样一种东西，通过它，量成为某种特殊的质，被确立为最高的存在标准（即只有可计算的东西才是存在着的东西），并反过来压制罕有的和独特之物（例如存在之本质现身）。不难看出，庞然大物代表了技术文明的一种完成状态，在其中任何不明确的或不可计量的生命形式最终都会被消灭，留下的只有机器主导下的千篇一律、整齐划一状态。海德格尔将这种庞然大物的统治称为技术主义时代的着魔状态（enchantment），在着魔状态中“一切存在者都逼迫入计算、利用、培育、驯服和规制中”④，包括主体自己。主体是如此着迷于上手事物，以至于主体自身成为这个大的计算系统的一部分，可计算性成为主体与其他存在者发生联系的唯一方式。这也部分解释了为什么在现代生活如此强调准时和精确，因为准时和精确的要求所传达的正是整个系统对每个个体的逼迫，在可计算性的名义下一个庞大系统无差别地吞噬了所有个体。然而，庞大之物的悖论也正产生于此：“一旦在计划、计算、设立和保证过程中的庞然大物从量突变为某种特有的质，那么，庞然大物和表面上看来总是完全能得到计算的东西，恰恰因此成为不可计算的东西。后者始终是一种不可见的阴影；当人成为了主体而世界成了图像之际，这种阴影总是笼罩着万物。”⑤

对理解技术时代的世界历史命运而言，这一阴影起着双重作用。一方面，它最清楚不过地表明，计算和加速所谋求的控制活动恰恰是在存在论上没有根基的，本质上是对存在的离弃，“所到之处

① Giorgio Agamben, *What is an Apparatus ?* Stanford, California: Stanford University Press, 2009, pp. 22 – 23. 阿甘本此处的分析明显受到海德格尔的影响。

② Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 85.

③ ［捷克］米兰·昆德拉：《慢》，马振骋译，上海：上海译文出版社，2011 年，第 2 页。

④ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 87.

⑤ ［德］海德格尔：《世界图像的时代》，前揭书，第 92 页。

……存在者之非本质、非存在者蔓延开来，而且是一种‘伟大’事件假象蔓延开来”①，在此技术时代的虚无主义危机展露无余。另一方面，它既是危机深植之处，也是救赎生长的地方。如果我们敢于直面这一阴影，我们就有可能赢得摆脱整个机器系统的强制的契机，“通过这种阴影，现代世界把自身投入到一个避开了表象的空间之中”②。换言之，一个不可表象的空间也就是一个一切事物同时坍塌的空虚空间。如前所述，这种不可计算性、不可表象性所对应的正是会引发深度无聊的存在者整体的拒绝状态。依照他的教导，从技术主义转向另一种可能的生存方式的关键就在于“不去违抗一种深度的无聊，让自己被其情调所彻底感染，以便从它那里去倾听本质性的东西”③。学会经验和承受这种存在者整体的不可表象状态、不可计算性，是主体开始重新审查与存在者关系的开端，开始摆脱技术主义钟表时间的强制的开端。

四

综上，不难发现，技术时代的三个特征与海德格尔所描述的无聊的三种形式之间有着千丝万缕的联系。这也解释了为什么海德格尔将无聊（而非任何其他情绪）看作现代生活的基本情绪。具体而言，无聊情绪在如下三方面照亮了现代生活的内在机制及其局限性。

首先，无聊作为基本情绪揭示了现代主体总已经置身于其中的普遍处境，一种“现在”序列的强制。引发无聊的最根本原因可以追溯至技术所确立的一种特殊的与存在者打交道的方式——计算。计算所支撑着的控制活动本质上根本不关心存在者的存在，可计算性吞噬了存在者的其他显现方式，将所有存在者都敉平为欲望的无差别对象。从时间性的角度看，无聊表现为主体借以计算、控制事物的钟表时间与存在者自身显现的时间的错位。如果说无聊发源于此在的时间性，那么现在这种时间性必须被更具体地规定为：技术时代中被机器系统驯服的主体的时间性。让人无聊的就是时间，“它就是我们让给自己的时间，我们日常认为熟知的那种形态的时间，我们用它来进行计算的时间”④。正如集置（座架）是技术时代的世界图像，无聊就是技术时代的时间图像：无聊作为主体的存在体验始终见证着集置对现代主体的无时不在的逼迫。

其次，无聊最终指向一个为虚无所驱动的消极活动的空间，无聊构成了现代生活中最普遍的、最熟识的、同时也最隐匿的动机结构。当计算成为人与存在者打交道的主要方式时，也改变了人类行动的主导模式：现在“过程”代替“存在”成为行动的目标和动机，现代加速现象正源生于此。加速的主体并不关心忙碌所及的对象的存在，而只为忙碌而忙碌，沉迷于不断流逝、不断被抹煞的“现在”，并以这种方式彻底遗忘自身的存在；以至于加速主体的行动与其说是由存在的显现所推动的，不如说是被虚无所驱动的。我们像溺水的人一样抓住任何新奇之物，以逃避空虚的自身存在所带来的压力。这构成现代生活中无聊的最深秘密：主体越试图通过消极活动来压抑无聊感，越以机器节奏代替生命自身节奏时，主体自身存在的挫折感越深，无聊感愈加弥漫在现代生活的方方面面。就此而言，无聊就是技术速度侵蚀生活之后的必然结果，并最终表达着技术统治下主体存在的深层无意义感。

最后，无聊情绪的积极意义恰恰在于让我们意识到为技术主义所支配的现代生活已经失去内在目标和意义，并由此唤醒主体的本真决断。在海德格尔看来，如果我们不逃避无聊的压力，而就在无聊之中聆听来自存在的呼唤，无聊情绪就可以转化为一种更深层的、直达主体生存本质、并促发生存决断的深度无聊。由此，深度无聊可以充任现代主体从普遍麻木状态中苏醒的起点。恰恰是对深度无聊的揭示，使海德格尔讨论的无聊概念要比他之前或同时代的思想家都更深刻。其他思想家仅仅将无聊

① Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly, p. 85.

② ［德］海德格尔：《世界图像的时代》，前揭书，第 92 页。

③ ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 239 页。原文所加为着重号，为统一格式改为黑体。

④ ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 235 页。

作为现时代的一个特征，海德格尔则要求将无聊进一步理解为对本真行动的召唤。不可计算的庞大之物既是计算和加速的最终完成形式，也是触发深度无聊的对象，由此开启了在技术时代克服虚无主义危机的开端。要理解深度无聊为什么具有如此颠覆性的力量，我们需要再次回到本文开始所讨论的情绪的双重性结构。一方面，情绪具有被动性，情绪开启着主体总是已经被卷入其中的活动处境；另一方面，情绪归根结底是自身引发的，植根于此在在处境中理解自身、筹划自身的能力，换言之，情绪具有在处境中超越处境的原初力量。这就是情绪本真性的生存论根源。我们可以用睡眠与清醒的辩证关系来说明无聊内在的张力结构。海德格尔曾经将技术时代的无聊比喻为一种类似睡眠的状态，“时间在无聊时走得慢了，我们已经陷入了巨大的昏暗和困境之中”①，而对无聊情绪的现象学分析的目的正是唤醒这种基本情绪，使睡着的人变得清醒。注意不应当将深度无聊理解为一种与睡眠彻底断裂开的清醒状态，深度的无聊毋宁说是一种介于睡眠与清醒之间的失眠状态。失眠的妙处在于它摆脱了睡眠的强制，但没有完全脱离睡眠；失眠毋宁说是一种在睡眠中超越睡眠的状态，并由此给我一种本己的自由和超越当下处境的统一视域，从这种视域出发，我可以自由地选择入睡还是醒来，并将这两种选择都作为自身存在的可能性来承担和实现。就此而言，深度无聊必须理解为一种行动的召唤，这种召唤就来自主体的存在本身，向着主体的当下处境，将我召唤入我的存在的可能性之中。虽然深度无聊并不提供任何具体的行动纲要和指引，但就它能将主体迫入本真的自我决定，而不是轻易遁入消磨时间的活动以逃避存在的重负而言，来自深度无聊的召唤始终是技术时代主体克服现代性危机的一条重要途径。

（责任编辑　哲　之）

（上接第 69 页）

社会的批判，不仅是人文主义性质的，他将技术统治上升为“天命”。对此，人们指责他“泰然任之”无所作为。但他揭示出人因为无聊而试图借技术克服有限性的根据及必然性，这种根据在于人的时间性，在于人必须承受通过时间来领会存在的命运。因为对有限性或时间感到无聊而建立世界，进而建立具有确定性的客观世界，正是这种独特的行动，使此在与“无世界”的石头、“缺乏世界”的动物区别开来。库恩揭示出科学革命“范式”之间的断裂，而范式决不仅限于自然科学领域，其意义在于告诉我们，一切制度创新、社会变革、观念革命，换言之，人不断地重新对于世界赋予各种意义，构成了“生活”世界活生生的历史演进。“生活世界”的原动力，恰恰通过“科学世界”的不断坍塌和重建表现出来，反之“科学世界”的片面化、抽象化所带来的困境，促使人们不断返回“生活世界”。人对抗“一切皆流”的世界而追求存在之永恒性，但又必将被世界洪流无情吞没，这种状况并不一定就导致悲观主义，抗争恰恰表现出此在之力量。此在通过这种抗争及其失败，又领会到存在之超强力量，从而保持人之为人在宇宙中的恰当位置。尼采主张乐观地看待这种生灭交替之悲壮，体验生存意义上有限与无限的辩证法，领会希腊人勇于承受而现代人谈之色变的悲剧精神。如何把握此间的中道，突显世界之多维度的张力，而不是企图在理论或实践中将之抽象统一于某个环节或方面，是对现代人的一种考验。“泰然任之”其实是对人性的锤炼，非此即彼地放任或逃避科学技术，弃置或缅怀生活世界，才真正暴露出现代人的软弱。

（责任编辑　哲　之）

① ［德］海德格尔：《形而上学的基本概念》，前揭书，第 174 页。

亨利生命现象学中的生命言说问题

刘　宏

【摘要】生命言说问题是米歇尔·亨利生命现象学的关键主题。他试图在其文本中揭示生命言说的方式，以便为我们提供一种生命言说的模式。他认为，作为自我感触的生命言说完全不同于关于某物的言。我们也不能以一种对象化的方式去言说生命。那么，它究竟如何得到言说？这构成了亨利生命现象学所要面对的首要难题。他在不同的作品中不断尝试言说生命，尝试展现生命的言说。但事实上，亨利的这些尝试都存在问题，甚至在他不同的文本中存在着一定的张。因此，有必要探讨他的尝试，阐明他作品间的张力，进而解释造成生命言说困境的原因及其解决办法。

【关键词】生命；生命言说；自我感触；米歇尔·亨利

中图分类号：B565.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0078－08

作者简介：刘　宏，（深圳 518060）深圳大学马克思主义学院（社会科学学院）讲师。

米歇尔·亨利在他的作品中讨论了很多议题，既有解释感觉、情绪、意志等传统问题，也有阐发他自己所提出的生命自我感触、生命言说、艺术的本质等新问题。其中，亨利对生命言说的思考占据着他不同作品的关键位置。亨利所做的就是要揭示生命言说的方式，为我们提供一种言说生命的可能性。但是，如果他的这些尝试都存在问题，那么我们就很有必要重新反思他的努力。本文主要从三个方面出发，即亨利如何描述生命、亨利在其不同文本中阐发生命言说方式的尝试、这些尝试面临的问题以及他不同著作之间的张力，试图探寻生命言说的模式以及言说生命的可能性。在此基础上，笔者重点探讨了亨利的这些尝试蕴涵的问题、在他不同的文本中存在的张力以及构成言说生命困局的原因，进而提供一条走出困境的可能性道路。

一、亨利对生命的描述

亨利指出，现象学可以在两个方向上进行界定：一是作为方法的界定，一是通过其研究，对象的界定。他指出，应该排除关于现象学的作为方法的界定，即一种实践着的现象学还原的现象学。这种现象学声称自己达到了确定结果的意向性解释方法。然而，“由于意向性是现象性的原则和唯一标准，它完全控制了显现，并且把显现还原为它的观看，因此意向性不能在它自身之中确立：作为一种使－观看，意向性不得不朝向被观看者，由于它的观看实际上不是其它东西，恰恰是被观看者的被看到，所以现象学意义上的意向对象被它的对象性条件所限定，并且在这个条件中被取消：在注视的对

面被如此设定”[①]。亨利之所以排除作为方法的现象学判定进路，是因为他看到了历史现象学方法存在的问题。这种方法并没有回答纯粹现象性的现象化的方式，即现象之成为现象的原本过程，因此，现象学就停留在不确定性和总体的模糊性中。“还原让胡塞尔同时朝两个方向进行。一是，它引导他到新康德和笛卡尔的方向上，视先验自我为所有自我经验的形式结构；一是，它引导他到另一个方向上，意识在此一直被意向相关物缠绕着，完全被卷入世界中。”[②]

马里翁总结出现象学还原的“发展历程”：1. 胡塞尔进行的“先验还原”，回到先验自我的意向结构，以先验自我构成思维对象；2. 海德格尔进行的“存在还原”，通过此在回到存在的意义，现象学还原意味着我们的目光“从被朴素把握的存在者向存在的引回”[③]，换言之，“按照现象学的最内在的倾向，现象学的追问把自己引向了意向式之存在问题，而首先是把自己引向了存在本身之意义的问题”[④]；3. 马里翁进行的“第三种还原”，回到存有召唤的纯粹形式[⑤]。较之于马里翁的“饱和现象”概念，亨利聚焦于现象学的对象，即生命的自我显现。因为“生命分裂了现象学对象和进入其中的方法之间的同一性”[⑥]，在生命自我显现的中，显现自身得以显现。生命的自我显现是为其他现象奠基的源初显现。揭示这个源初显现的模式就是生命言说的过程。

亨利试图在其作品中探寻生命言说的方式。但是，他从未给出生命的严格定义，只是在他不同的作品给予生命概念以不同的说明。其中，最主要的表述是：1. 生命是在其存在的任何方面都拥有感受自身和经验自身的功能和力量。它是本质的力量和感受，在自身的永久的痛苦与快乐的激荡中与自身同一，是绝对的自我感触，因此在根本上它是不可见者。2. 生命在其不可见的内在性和本质的内在中感受和经验自身，在自身的感触经验中经验自身，拥抱自身，在其自身中经验自身，直接与自身同一。“生命显示自身，也就是说它向自身显现自身，正如哲学上所说的，它是自我显示（自我显现）。这一生命的的本质特性可以在它的任一形式中发现。”[⑦] 概言之，亨利哲学意义上的“生命”蕴涵四个主要特点：

第一，非意向性。生命的显现方式不依赖意向性意识。根本而言，生命是非意向性的自我感触。作为生命自我显现行为的自我感触优先于意向性意识。显现的本质是显现行为的自我显现。它必须是自发的，因此，它是生命的自发感触。

第二，绝对的内在性。生命的本质是生命和它自身的同一，它只能在其自身中感触自身，因此，生命是纯粹的绝对内在。内在性是原初显现的根本形式，是显现的自发形式。在亨利眼中，现象有两种显现模式，即内在性的模式和超越性的模式。后者指事物在意向性表象中的呈现。然而，超越性并不能产生属于自身的现象实在性，因为超越性不能确定地解决超越性自身是如何显现的问题。故此，超越性并非显现的自主性形式。但是，内在性和超越性并不是对立关系。“内在性是超越性的本质，因为前者揭示了后者，准确地说，内在性在其本质中给予了超越性的可能性，在这个意义上，前者揭示了后者。”[⑧] 简言之，生命的绝对内在性是超越性的可能性条件。

---

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, Paris : PUF, 2003, p. 110.

② Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London : Routledge, 2000, p. 12.

③ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Pränomenologie*, Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH, 1975, p. 28. （中译本参见［德］海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，北京：商务印书馆，2018 年，第 27 页。）

④ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 184. （中译本参见［德］海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，第 185 页。）

⑤ Jean – Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigation of Husserl, Heidegger, and Phemomenology*, trans. Thomas A. Carlson, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, pp. 1 – 3.

⑥ Michael O'Sullivan, *Michel Henry : Incarnation, Barbarism and Belief*, New York : Peter Lang AG, 2006, p. 68.

⑦ Michel Henry, *Words of Christ*, trans. Christina M. Gschwandtner, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 38.

⑧ Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard Etzkorn, The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973, p. 312.

第三，感触性。正因为生命的显现就是生命本身，因此它不是对象化的产物，也从不在世界中显现自身，而是一种绝对内在性的自我感受。“在一种生命哲学中，用我的基本术语说，生命是一种自我感触（une auto-affection），也就是说它是通过自身而非世界的感触”①，因此，它发生在与生命直接相关的情绪中。在生命的自我显现中，在情绪中，生命在其自身中感发并揭露自身；它在自身的痛苦和快乐中，在充沛的内在性和活生生的生命中经验自身并与自身同一。它自身的痛苦和快乐是非意向性的，它们也不是关于某物的痛苦或快乐。

第四，不可见性。内在性的生命具有神秘的不可见性，因为“内在性并不以外在显现的方式显现，它是不可见的，这意味着它不在世界中绽出”②。准确地说，“要观看就必须有一段空间的距离。但是，那里并没有距离，启示仅仅在感触性的肉体中没有间距地进行。在这个意义上，一个根本的意义上，生命的这一维度是不可见的”③。作为绝对内在性的生命，它始终是不可见的，以不同于可见的方式显现自身，即它不在超越性的世界视域中绽出，而是在自身中通过自身如其所是地显现自身。

因为生命是绝对内在性的自我显现，它不会在外在化世界中绽出，所以任何文本语言和逻辑都外在于生命的自我显现；而任何文本都运用了语言和逻辑，因此，文本并不能通向生命。那么，我们如何能够通过文本的形式言说生命自身？该如何言说生命？如何可能回归到真正的内在生命呢？

二、亨利探索生命言说的尝试

艺术在马里翁的作品中占据重要地位，他认为美学经验是一种独特的现象，是链接可见者和不可见者的桥梁。马里翁更为关注艺术史，重点讨论了居斯塔夫·库尔贝（Gustave Courbet，1819－1877）、马克·罗斯科（Mark Rothko，1903－1970）、保罗·克利（Paul Klee，1879－1940）的作品。他对艺术的分析侧重于考察可见者和不可见者之间的关系，关注不可见者如何通过绘画这种艺术形式转变成可见者。他认为，不可见者在圣像中在双重意义上横穿可见者，一方面可见者因为不可见者而被打开，另一方面不可见者是可见者得以可能的原因。在他看来，绘画产生了一个全新的现象——毫无不可见者位置的可见者——偶像（idol）。“换句话说，不可见者在其自身中揭示可见者。”④ 因为不可见者的作用，我们当作可见者来知觉的东西才不是混杂而狂想的景观。可见者的成形是得益于不可见者的恩惠。艺术创造了一种新的可见者，与此同时，世界的现象性因为新的可见者而变得更为丰富。伟大的作品实现了一种现象学的还原，使我们的目光朝向纯粹可见性。

而亨利认为，艺术试图揭示的是一种超越事物的隐匿显现，它启示了一个原初的领域，带我们回到生命的原初显现。他聚焦于抽象绘画，特别是康定斯基的作品和理论。亨利试图通过康定斯基的抽象绘画展现生命言说的模式。他指出，康定斯基在西方艺术领域开启了一场革命，这次革命打破了绘画是模仿世界的陈规。对某个物象的表象并非绘画，那只是某个物象的摹本。抽象绘画开创了一种新的绘画显现模式，绘画是色彩和形式而非对某个物象的表象，绘画的自我显现必然是色彩和形式的自我显现。康定斯基的艺术作品和理论表达了言说生命自身内在感受的真实性。“一旦艺术家的情感力量压过了所谓‘如何表现’的物化追求，并为艺术感受释放空间，那么，艺术就开始步入正轨，并且重新追求那曾经遗失的‘表现什么’的答案，这正是艺术生命所赖以呼吸的精神实质。这个‘什

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, *III*, Paris : PUF, 2003, p. 287.
② Michel Henry, *Seeing the Invisible : On Kandinsky*, trans. Scott Davidson, New York : Continuum, 2009, p. 7.
③ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, *III*, p. 289.
④ Jean-Luc Marion, *The Crossing of the Visible*, trans. James K. A. Smith, Stanford : Stanford University Press, 2004, p. 4.

么’的追求，不再是艺术停滞期的那种物质化、客体化的追求，而是对艺术本质和灵魂的追求。”[①] 亨利强调，艺术不该陷入客观主义和物质主义的深渊，而应回归到自身的真精神之中，回到内在的真纯的感受性之中。因此，亨利指出，康定斯基的抽象主义并非是绘画领域的单一精神运动，它表明了所有艺术的内在真理。康定斯基在其作品中系统地分析了作为绘画基本要素的色、点、线、面。在这个意义上，抽象绘画理论代表了所有艺术理论，抽象绘画定义了所有艺术的本质，即所有的艺术都是对生命的言说。艺术要脱离外在世界的束缚，回到内在的生命。在这个意义上，艺术无疑是单调的，也是抽象的，因为它脱离于对外在化可见世界的任何依赖。康定斯基开创的革命揭示了言说生命的话语。不可见的生命是在我们自身中成就自己并且它是优先于可见世界而被给予我们的。

那么，绘画艺术如何言说生命？通过聆听寄居在各种对象内部的内在性回音，康定斯基发现了抽象。“每一种现象都可能以两种方式进行体验，这两种方式不是随意的，而是与现象相关的——它们取自现象的本质，取自同一现象的两种特征：外在性的——内在性的。”[②] 这一发现是对不可见的生命的发现，不可见的生命散布于各种要素之中并支持着它们的存在。无论如何，我们都不断地从两个方面体验着现象，即康定斯基所谓的“内在的”模式和“外在的”模式。

外在的显现模式是对象在视域中的绽出，也就是说，它成为客体呈现在我们面前。现象外在的显现意味着它在世界的绽出并成为可见者。“世界是可见者的世界，因为世界意味着外在性，外在性构成可见性。”[③] 外在性的现象仅仅是因为它的外在性而被我们认识。在世界之中意味着外在性，现象外在性地显现自身，外在性等于显现，在外在性显现中，现象成为显象和可见者。

与外在的模式相对的是现象的内在性模式。“内在性是更古老的和更根本的给予模式。”[④] 现象的内在性显现揭示了现象本身不可见的情感力量。就内在性而言，绘画的元素不是色和形的物质形式，而是它们在自身之中展现的内在情感力量。例如，蓝色展现了一种安宁的情感力量，反映的是生命宁静的话语；白色意味着绝对的静谧，反映了生命降临前的虚空；点和蓝色类似，表达冷静；之型线体现了生命的不安和躁动。康定斯基的抽象主义艺术转变了我们对绘画和艺术的认知，它寻求表达色彩和形式的原初显现，即现象的内在性。色彩和形式的内在性是生命悲婉语言的体验，它们共同描绘着不可见的生命。色彩的运用并非来自对世界的临摹，而是源自它们的内在情感力量，形式的选择则源自它们对生命主体力量的凸显。对色彩的挑选并非源自它们与外在化世界的相似性，而是基于它们的内在情感力量。点、线、面的运用表达的正是生命的一种特殊力量模式。对作为不可见的形式和色彩本身的强调，康定斯基使得构图的法则脱离于外在化的客观世界，并将它们安置在主体性经验的情感中。所以，抽象绘画可以言说生命自我感触中的所有悲婉。

外在的显现模式和内在的显现模式对应着抽象绘画的物质要素和色彩、形式本身。我们必须从两个视点观察绘画，即它的外在物质要素和内在情感力量。前者是绘画的意义，后者是它的内容。“在画布或者纸张上的色彩和形是外在的，然而，任何形都是一种力量，它是内在于我们的生命之中。这种力量就是生命的悸动，是生命的欲望、不可见的力。”[⑤] 在抽象绘画中，“绘画的内容经历了一种本体论的转移，它从一种存在形式转移到了另一种存在形式，从外在转移到内在；意义则依然在可见的光照世界中展现它的存在，在色彩和形式中，在它们的可感显现中展现和被感知”[⑥]。这意味着抽象

① Wassily Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art*, trans. Micheal T. H. Sadler, Auckland : The Floating Press, 2008, p. 35.
② Michel Henry, *Seeing the Invisible : On Kandinsky*, p. 5.
③ Ibid., p. 6.
④ Ibid., p. 6.
⑤ Michael O'Sullivan, *Michel Henry : Incarnation, Barbarism and Belief*, New York : Peter Lang AG, 2006, p. 174.
⑥ Michel Henry, *Seeing the Invisible : On Kandinsky*, p. 9.

绘画最终实现了内容的本体论转换，成为内在化的内容。绘画的内容成了内在的，意味着不可见的生命不再是不可见。例如，“世界上并不存在红色。红色是一种感觉，它是绝对地主观的，最初并不可见。原始的颜色是不可见者，但是它们通过一种投射的程序在各种事物上得以延展”①。它是一种展现，展现了生命的不可见性，描绘的是抽象；它是一种表达，它的目的是言说不可见的生命。这也就是说，“生命 = 悲婉 = 不可见者 = 内在 = 本性 = 抽象”②。

由此可见，我们并不能通过“看”绘画而言说生命。我们只能在欣赏绘画而产生的自我感触中言说着生命自身，在我们倾听色彩和形式变化的音调中言说着生命的本质。绘画的主题是属于纯粹的色彩和形式所显现的生命的悲婉。简言之，绘画艺术是言说生命的模式，在这个意义上，它是通向生命本质的道。

基于康定斯基的美学理论，亨利从中发现了言说生命的可能性，他试图通过康定斯基的作品向我们展现一种言说生命的合理化模式。康定斯基的色彩和形式理论详细地描述了各种色彩和形式的色调、力量。作为绘画要素的色彩和形式向我们展现的是它们的音调。它们的音调是统一的，都表达了生命的情感，生命的主体性和感受性在这些要素中显现自身。同时，生命的自我同一性并不与色彩和形式的变化性、多样性冲突。因为现实中，我们的生命不断地从一种感触过渡到另一种感触，生命这种不断地感触自身的运动即是色彩和形式变化性与多样性的原因。色彩和形式在抽象绘画中的变化就是对自身色调和力量的表达，就是在表达不断地自我感触的生命。

三、言说生命的困境

抽象绘画要素的运用、变化、组合、分解言说着生命的自我显现。“抽象绘画是在其绝对主体性的黑夜中拥抱自己的生命”③，抽象艺术诞生于生命的不断自我感触，“艺术是永恒生命的重生”④。然而，亨利在《野蛮》中又明确表示艺术只是对生命的表象，即在艺术中看到的只是“生命的表象，生命本质本体的表象”⑤。相对于其他哲学，他认为自己处于一种不稳定的状态中，对他而言“难以找到一些概念方式去表达一种截然不同的现象学”⑥。他认为显现不仅指世界的显现，而且包含悲婉的给予和启示。它是感触性，在纯粹的内在性经验自身。“显现具有双重性，一方面，就像我们看到的那样，在一种异质感触中给予；另一方面，则是悲婉的维度，而这个维度是我们从未看到的。”⑦只有生命能够通向生命，它即是终点又是道路，“在生命的本质和最内在存在的意志中，生命是永远不会在现象性的绽出维度中显现自身，即生命永远不会在世界中显现”⑧，所以对生命的表达只能是对生命进行表象。艺术将生命展现在我们面前，但是它只是生命的表象，并不能等于生命。这意味着艺术对生命的言说始终只是对生命的表象。这样，亨利试图言说生命的尝试就陷入困境。

亨利已经意识到这个问题的严峻性。为此，他力图严格、准确地区分两种言说，即世界的言说（word of world）和生命的言说（word of life）。世界的言说是绽出的过程，是“‘外域’的到来，在外

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, III, p. 290.
② Michel Henry, *Seeing the Invisible : On Kandinsky*, p. 11.
③ Ibid., p. 16.
④ Ibid., p. 142.
⑤ Michel Henry, *Barbarism*, trans. Scott Davidson, New York : Continuum, 2012, p. 36.
⑥ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, *III*, Paris : PUF, 2003, p. 289.
⑦ Ibid., p. 289.
⑧ Michel Henry, *Barbarism*, p. 36.

域之中，我们看见之物和我们述说之物被给予我们。言说意味着显现：使—被看见、使—显现”[①]。亨利举例说，我们通过听觉器官听到话语，然而听觉只能听到在我们之外、在世界上的共鸣，即声音、这个世界的噪音或者人类交流的词语。它们是世界上感觉到的声音复合体的一部分。“和视觉一样，我们只能看到在世界之中的可见者。”[②] 我们的感觉是我们进入世界的力量，它们迫使我们接受世界，并在我们之外展示世界。“听是世界言说的模式，这种言说模式在我们之外，在世界之中述说着它自己。”[③] 在这个意义上，聆听意味着声音在世界之中的传播。

生命言说基于生命的显现模式。“先于世界言说而且完全不依靠世界的言说的神秘现实性存在，生命的言说不仅能让生命在场，而且能够生成它言说的现实。”[④] 在这个意义上，它既是给予的生命，又是被给予的生命。“生命显现自身的方式就是生命言说自身的方式。因为生命在自身展现中显现，而不是在世界之中，在超越自身的差异之中显现自身，所以它与其他言说截然不同，世界的言说常常和自身之外的指向物关联，然而生命的言说道出了不同的特性：只是自说自己。”[⑤] 总体而言，亨利在其著作中不断地迂回，试图严格、准确地说明生命言说方式的基本内涵，进而说明我们聆听生命言说的方式。

两种言说分别对应着两种聆听模式，一是意向性的和范畴的聆听模式，一是感受性的和内在的聆听模式。然而，“生命的言说是不可听的”[⑥]，也就是说，意向性的逻辑不能表达生命的言说，我们只能在生命自身倾听生命的言说。这样的言说方式并由此所传递的言说是否意味着，生命的言说只能在个体的自我感触中显现？任何在世界视域中显现都不能揭示生命的自我显现，那么我们如何知道生命言说的意义？两种模式之间如何转换？

相对于其他哲学，亨利认为自己处于一种不稳定的状态，因为对他而言，“难以找到一些概念方式去表达一种截然不同的现象学”[⑦]。因为哲学或者艺术所表达的不是生命的内在的自我显现……表达生命的思想也不是生命本身，思想仅仅是对生命本身的表象。即使哲学和艺术都源自生命，也不能保证它们必然可以准确地言说生命。那么，对不可见者的给予方式的描述应该采取何种方式？难道纯粹地从“内在性”出发的哲学最终只能诉诸于“信仰”吗？

笔者认为，亨利的生命现象学试图兼顾两方面的内容：1. “看”并不依赖于“所见”；2. 这样的现象如何可能。他强调生命的悲婉不依赖于“看”，它是自发感触，又强调我们并不能准确地感受到这种感触。如果我们能准确地感受到这种感触，那么它就不是生命的纯粹悲婉，而仅仅是一种意向对象。

现在问题聚焦于“看”和“所见”之间的关系。众所周知，“看”有三个构成要素：看的能力、看的对象、光照。看的能力首先是和光照相遇，进而发生同类相感的运动，在这个运动中，看的行为把它触及到的物体的运动传播到全身，直抵灵魂，引起我们称之为看的感受。由此可见，构成“看”的三个要素是实现“看”的必要条件而非充分条件。

为清楚明白地分析三个要素之间的关系，可以借助三段论的形式。首先，分析看的能力和看的对象之间的关系。具体而言，三段论一：

---

① Michel Henry, *Material phenomenology and language* (*or*, *pathos and language*), trans. Leonard Lawlor, *Continental Philosophy Review*, Vol. 32, 1999, p. 346.

② Michel Henry, *Words of Christ*, p. 106.

③ Ibid., p. 106.

④ Michel Henry, *Material phenomenology and language* (*or*, *pathos and language*), p. 353.

⑤ Ibid., p. 353.

⑥ Michel Henry, *Words of Christ*, p. 107.

⑦ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, III, p. 289.

1. 看的感受总是与看的行为相关，

2. 看的行为总是与看的对象相关，

3. 结论：看的感受与看的对象相关。

进一步明确“看”其实就是“意向”的同义表达，那么可以用“意向”代替“看”在三段论一的表达。由此，三段论一可转换为三段论二：

1. 意向的感受总是与意向行为相关，

2. 意向行为总是与意向对象相关，

3. 结论：意向的感受总是与意向对象相关。

可见，意向的感受总是与意向对象相关，生命悲婉也总是与意向对象相关，生命的欢愉也总是对美好事物的欢喜。在这个意义上，“欢愉的感受之所以是一种异质感触性（hetero-affectivity）是因为与之相关的对象而非不可对象化的纯粹自我感触”①。这意味着非客体化的行为奠基在客体化的行为之上。根据以上两个三段论的推理，生命悲婉是超越生命自身的，它总是与对某物的感触相关。

如果加入第三个要素“光”，那么三段论二是否会发生改变？“看”和对象的关系之所以可能是因为“光”。这里，“光”是一个条件、功能。如果将亨利哲学中的悲婉概念等同于“光”，那么可以得出这样一个结论：悲婉是意向性和意向对象关系可能性的条件。进一步推理，作为不可见的生命是可见者可能性的条件。基于这样的替换，三段论二的第一个前提将会发生改变。“相关”表明了主项和谓项之间的超越论的联系。可见，意向的感受是意向性得以可能的超越论条件。三段论二的大前提会发生转变则得出：

1. 意向的感受是意向性得以可能的超越论条件，

2. 意向行为与意向对象的关系是意向性的，意向的感受是意向行为与意向对象关系的超越论条件，意向的感受即是生命的悲婉，

3. 因此，生命是非意向性的。

由此，“看”与“所见”分离了，生命不依赖于意向性，成功地论证了生命的言说方式不同于意向性的逻辑述说方式，进而表明对生命的言说可以脱离于世界的语言。

但笔者认为，亨利未必会赞同这种解读模式。因为生命才是逻各斯的原初形式，它是一切思想和推理的基础。为了说明这点，亨利以疼痛为例。我们直接感受到我们的疼痛。我们一般将疼痛理解为物理疼痛。然而，如果我们将疼痛还原为身体－疼痛本身，还原为疼痛本身的纯粹感受要素，那么，在生命的自我感触中，活生生的疼痛“告诉”我们疼痛。这样一种“告诉”形式就是逻各斯的原初本质。生命的自我显现是生命的言说，它是逻各斯的原初形式，是超越性的显现模式的基础，超越性的显现模式是意向性逻辑得以可能的条件。这意味着意向性的逻辑最终奠基在生命之上。因此，我们不能本末倒置地运用三段论言说生命。进而，意向性的语言不能阐明生命的自我显现，那么就不能理所当然地认为意向性的现象学能够准确地描述生命。

笔者认为，言说生命的困境主要集中在两个方面，一是言说－思本身的局限性，一是生命本身的不可见性。言说生命本身就是一个困局。言说－思总是超越性的显现，某物的存在被言说、被思意味着某物呈现在意识之中。但是，显现本身的显现是某物在意识中得以某种方式被给予的基础。“关于某物的意识”在言说某物的过程中实施了一种暴力、一种遮蔽，它遮蔽了显现的自身存在，因为它用存在者的显现代替了显现本身，因为显现全都指向异于自身的他者，朝向外在，于是显现不再是显现本身的显现，而是被显现者的显现。然而，生命作为自我体验自身的自我感触，必然独立于意向性

① Brian Harding, “Auto-affectivity and Michel Henry’s Material Phenomenology”, *in The Philosophical Forum*, 2012, p. 98.

意识，独立于所有可见的超越性视域。“感触性是生命的现象学本质，在这个印象性的肉身之中，意向性的看不复存在，在这个意义上，它是纯粹的非意向性。”[①] 言说－思与生命是完全异质的，对于言说－思而言，生命的悲婉是一种先验感触性（affectivité transcendantale）。

因此，我们试图用“言说”去传达生命本身就已经是对生命的破坏，但如果去除“言说”的方式，就无疑将生命神秘化。“面对”生命，如果我们最终只能是诉诸于信仰，那么无疑又将生命狭隘化。由此，它依旧是个“迷”。

四、结　　语

我们应该如何解开生命言说模式这个“哥丹结”？笔者认为，可以在亨利使用的疼痛例子中发现一条阿里阿德涅金线。这就是身体。

亨利将“自发感触”和“身体”联系在一起，说明生命与身体的同一关系，进而提出三种身体的区分，即主体身体（subjective body）、客体身体（objective body）、有机身体（organic body）。一方面，我是这个身体，我在内在中感触我自己。换句话说，我是身体，我与它各种力量的运用和谐统一，比如我看、我听、我移动我的手、我感触。在这些过程中，我等同于正在进行的看、听、运动的感触。这个主体性的身体是不可见的，它只能自发感触自我。亨利认为，身体的内在感触性涉及的是显现的本质，这种模式是自发感触、自我显现。进而，它直接与生命的自发感触相关。一方面，我是这个身体意味着我与它是外在性的关系。因为我能看到它、触摸到它、将它视为客体。它作为一种对象存在于世界、空间中。另一方面，我的身体又是有机身体，它意味着我作为动物而具有的身体，是我身体各种器官、功能的集合体，它在与世界的交流中完成我作为动物身体的基本需求。

然而，三种身体不是说我具有三个不同的身体，而只意味着我－身体的不同显现模式。一方面，我－身体在绝对的内在中自发感触自身，自我显现为主体性的身体。另一方面，我－身体是自我显现的感触主体，我感受到了我思故我在[②]，换句话说，外在化的身体存在、对它的思想－言说都是奠基于主体性的身体。我是我的身体，我是我的自发感触，身体在同一性中实现了不同显现模式的共现，生命就是在身体同一性的共现中言说自身。简言之，我完全是纯粹的主体性感受自身，生命和身体是天然的统一体，身体是言说生命和生命言说自己的天然舞台，它自显生命的言语和悲婉。

总体而言，米歇尔·亨利对生命言说模式的探讨为当代提供了一种言说生命、言说身体、言说艺术本质的可能性道路。他所开创的新视角不但为我们打开了通向生命言说的大门，而且推动了现代哲学对身体、逻辑语言、艺术思考的进程。

（责任编辑　哲　之）

① Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, *I*, Paris : PUF, 2003, p. 117.

② Michel Henry, *The Genealogy of Psychoanalysis*, trans. Douglas Brick, Stanford : Stanford University Press, 1993, p. 30.

阿伦特与恶的现代性悖论

刘文瑾

【摘要】根本恶与恶之平庸，这两种貌似走向相反两端的对恶的描述，在作为行动主体对自我意图的执迷上是一致的。这种执迷或“过度”（excessive）就是恶的实质，它在阿伦特笔下具有悲剧性的双重面目。阿伦特揭示了恶的现代性悖论：现代性的题中之义是将恶视为特定社会历史条件的产物，将随时代进步而被消除；然而，现代生活的“世界异化”却容易加剧主体行动的盲目与道德自欺，从而导致根本恶的后果。

【关键词】阿伦特；根本恶；恶之平庸；现代性；世界异化

中图分类号：B712　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0086－09

作者简介：刘文瑾，（上海 200241）华东师范大学中文系副教授。

基金项目：2012 年国家社会科学基金青年项目“道德崩溃与现代性危机——围绕列维纳斯、阿伦特和帕托什卡”（12CZX050）

当代人文社科领域似乎始终缺少适当的话语来谈论恶的问题。人们有时出于历史进步的启蒙主义信念而相信，恶是有可能随社会与人性的改良而得到治愈的阶段性丑恶现象；有时通过列举卷轶浩繁的数字、资料与图表，大张旗鼓地庆祝二战后的“长期和平”“武装冲突越来越有节制”与“权利革命”，证明“人性中的善良天使”可以随文化与物质环境，诸如技术、政府、商业或认知等的变化而占据上风，压倒暴力倾向①。回顾 20 世纪，恶不但规模浩大，而且具有一种人们毫不陌生的庸常性。20 世纪科技的高速发展在给人类生活带来诸多福利和便利之时，也成为恶滋长繁茂的催化剂。现代社会的恶不但从未绝缘于当代科层制与技术化的生存方式，甚至借助这种方式推广扩张。人们经由自己的生活经验保留了关于恶的词汇与感受，但若求助于社会学、伦理学、心理学或道德哲学，“善”和“恶”就成为主观性的语焉不详的词汇，需要经由显得更为客观严谨科学的数字与图表来讨论，为“对错”“好坏”“公正与不公”等词汇所取代。这种生活经验与学术话语的反差令人困惑。

如何面对现代社会的恶，是阿伦特一生最重要的牵挂，是她始终在冥思苦想的难题。1945 年，她曾写道：“恶的问题将成为战后欧洲知识分子的基本问题。”②她尖锐地提出了 20 世纪恶的新形态，即“根本恶”和“恶之平庸”。她敏锐地感受到这个问题“准备谋杀他年迈姑姑的人，和丝毫没有考虑他们行动的经济效用……就建造工厂来生产尸体的民族，这二者是有所差别的”③。这差别体现了 20 世纪恶的新形态。

这些问题由于直面时代创痛而获得广泛回响，亦使阿伦特的思想赢得人们的持久关注。她对恶的问题的揭示实际上是对启蒙和现代性问题的挑战，让人不得不重新面对悲剧揭示的人的限度问题。她

① 这方面的代表作如［美］斯蒂芬·平克：《人性中的善良天使——暴力为什么会减少?》，安雯译，北京：中信出版社，2015 年。

② Richard J. Bernstein, *Radical Evil*: *A Philosophical Interrogation*, Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2002, p. 1.

③ ［美］理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，南京：译林出版社，2015 年，第 2 页。

向盲目乐观的理性和科学主义者提出警示，也不同于悲观反现代的浪漫主义和后浪漫主义者，而是让人们在新的社会历史条件下重新思考自由与责任、行动与限度的古老问题。对 20 世纪的社会历史灾难，她通过根本恶对意识形态与恐怖相结合的权力运作模式提出根本质疑，通过恶之平庸对现代科层制中的个体道德责任进行反思，为此超出她一直专注的政治领域，以致责任与道德判断成为她生命晚期的主题。此外，虽不甚明晰，她也表明了根本恶与恶之平庸的内在关联。与其说她带给人们对恶的新发现，不如说她揭示了人性在特殊历史处境下特殊的表现形态。

阿伦特对现代人的生存处境有强烈的悲剧性感受。她对 20 世纪政治与社会灾难的反思很大程度得益于古希腊悲剧智慧，尤其是悲剧对行动在开端启新与被动忍受之间的双重性与脆弱性的洞察，因而能犀利指出极权主义作为人类行动在原因与结果、动机与行为、有能与无能的极度不相称性。她指出，“根本恶”与“恶之平庸”都包含一种由行动者的狂热与盲目而引发的灾祸，而这是平克所代表的乐观的理性主义者们所忽视的。平克虽正确地认识到，恶的问题常表现为“道德标尺的偏差”与“自欺”①，但却乐观地将恶当作“我们认知上和情感上的几个小缺陷”②，并认为虽然这些小“缺陷”能给人类带来巨大灾难，但这些灾难本来是能够避免的，“一旦人认识到我们心理上这种宿命的怪癖，我们的社会生活，以及我们的历史和现实看起来都变了个样子”③。他将写作《艾希曼在耶路撒冷：一份关于恶之平庸的报告》（以下简称《艾希曼在耶路撒冷》）的阿伦特视为“解构纯粹邪恶迷思的先驱”④，却忽视了该书的悲剧性反讽。

对行动的反思，是希腊悲剧的智慧所在。悲剧诞生和繁荣于城邦民主时代、人类文明的第一次启蒙运动时期，本就以教育城邦民众如何恰当行使自由与行动能力为目的，因此对理解 20 世纪人类以寻求伟大或解放为目的的行动之悲剧性格具有启发意义。而阿伦特对 20 世纪悲剧的反思，基于现代性的新型背景展开。这个新历史时代背景，为传统悲剧情节注入了前所未有的催化剂，使行动者的狂热与盲目的对照达到前所未有的激烈程度，由此产生了阿伦特所说的 20 世纪恶的新形态：“根本恶”与“恶之平庸”。这两种看似矛盾的对恶的描述，带有一种共同的“过度”性色彩。行动者的狂热与盲目，缘于对自我意图的执迷，其后果便是阿伦特在《人的境况》中指出的行动沦为制作、制作沦为动物物种生命过程。阿伦特试图通过唤起政治精神和个体道德责任来抵抗这种“过度”。

一、根本恶的“过度”：无所不能的人性与多余的人性

1951 年，《极权主义的起源》出版。阿伦特在在《初版序言》中写道：“如果说在极权主义的最后舞台的确出现了一种绝对恶（绝对是因为它不再出于人能理解的动机），那么可以说，若非这种绝对恶，我们也许永远无法得知恶的真实激进本质。”⑤ 在此书中，阿伦特一方面致力于描绘极权主义制度背后隐藏的、体现在社会组织、法律和心理等方面的动力机制，一方面揭示人类政治、文明和精神方面的各种要素是如何被席卷消融于这难以抗拒的动力机制中，直至发现在这场前所未有的以历史必然性为名、使一切有机性传统要素解体的社会运动进程中，“似乎一切都失去了具体价值，让人的理解力无法辨认，也不再合乎人们的意愿”⑥。

在阿伦特看来，极权主义的特点不仅在于其在地理空间上进行全球性征服的巨大野心，在时间向度上由历史指向未来的目的论统治欲望，更在于试图据其设想来统一规划和创造一种“新人”与

① ［美］斯蒂芬·平克：《人性中的善良天使——暴力为什么会减少?》，前揭书，第 564—569 页。
② 同上，第 657 页。
③ 同上，第 569 页。
④ 同上，第 574 页。
⑤ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1979 (originally published in 1951), pp. viii – ix.
⑥ Ibid., p. viii.

“新人性”，由此剥夺和摧毁个体自由与多样化的人性。因此，她不仅在初版的结尾及高潮部分、此书第十二章第三节“全面统治”中，描绘了极权主义的基本信念——“一切都是可能的”——是如何在集中营进行试验，将人和人性变为“多余”，还在七年后（1958 年）此书的修订版中，添加新的最后一章“意识形态与恐怖”，作为全书的总结。

这画龙点睛的一章指出：作为人类历史上前所未有的政府形式，极权主义制度以永远处于运动状态中的意识形态作为其合法性权威，以恐怖作为推动此运动实现的手段和统治的实质。这种统治企图“使人类自身成为法律的化身”，将人类“物种”（Species）变成“一种积极的、永不失败的法律载体”①。只是该“法律”不同于人类已有各种法律概念。它是规定自然与历史进程的超级力量，是大地上绝对正义的化身，具有科学性的哲学或世界观，跨越了科学与哲学的界限。它既要成为社会的客观外在法则，也要成为个体的主观内在法则，跨越客观与主观、外在与内在的界限；既体现为成文法，又远高于成文法，跨越成文和不成文法的差别。它要代表所有人类，并视所有人为一个人，跨越人类与个体的差别；从此，人不再是人，而只是被发明的“新物种”。

阿伦特指出，希特勒的真正目标不是旧式的民族主义，而是以党卫军为代表的“主人种族”②。党卫军与普通人甚至党员的区别在于，他们是在意识形态上完全坚定的人。同样，斯大林的真正目标也不是要“在一国实现社会主义”，而是无限地“运动”③。这“运动”完全超越了本民族和国家利益，旨在消灭其他“人种”，制造某个“新人种”。无论希特勒还是斯大林，极权统治者“将偶然夺得政权的国家看作是走向征服全世界的国际运动临时司令部，他们从几百年几千年的角度来认识胜利和失败，全世界性的利益总是压倒了他们自己领土的局部利益”④。他们以一种无限遥远的、有关未来的虚构，蔑视直接当下的本国本土现实，以一种“超级意义”⑤ 取消所有具体的现实意义。

阿伦特精辟地指出，正是这种同时作为恐怖和法则的“超级意义”，促成了一种激进的恶的本质的实现，即将人和人性变为多余的。她以集中营为例，描述了通往这一地狱之途的三部曲。其一，取消人的法律－政治人格，使公民的生存状态呈无法可依之态。为实现这一目的，极权统治者有意在集中营里同时混杂刑事犯、政治犯及其他无罪的群体类别，以此取消法律界限，使得国家机器可以无需法律罪名便随意处罚任何个体。其二，通过精心设计某些道德陷阱来摧毁道德人格。例如，株连制让个体的反抗行为给其家人至亲带来毁灭；创造某些条件让受害者卷入极权统治的部分管理罪行中，让犯人担任部分集中营的管理和协助工作，使他们在极端处境、两难处境中对某些极其残酷的选择负责。这些手段充分体现了极权统治的旨趣所在：消灭人之为人的道德依凭，模糊施害者与受害者之间的界限，将所有人都卷入到同一个碾压人性的运动过程中，破坏一切人类团结。最后，在消灭法律－政治人格和道德人格之后，迈入第三步便是水到渠成的事情了，即消灭人的自发性、制造活死人。这是通过精心安排那疯狂折磨肉体和尊严的恐怖行动来完成的。

最终，极权主义制度“成功地”将人变成毫无自发性的傀儡，像巴甫洛夫的狗一样，唯余对环境的机械反应。在此种悬置了法律的制度中，人的性格与个性都是多余的，连死亡也丧失了意义。生命只是一堆纯粹质料，可以毫无法律保护地被任意消灭。就连自杀这种抗议性死亡，其震波也由于人类团结的丧失而消弭。由于这种单子式的孤独，在人类历史上，牺牲前所未有地成为不可能的事情。不是因为无人殉难，而是因为殉难不再具有社会意义，仅余死亡的孤寂。

---

① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 462.

② ［美］阿伦特：《极权主义的起源》，林骧华译，北京：三联书店，2008，第 563 页。“纳粹并不认为日耳曼人就是一个主人的种族，世界属于他们，而是认为，他们应该由一个主人种族领导，就像其他一切民族一样，而这个种族正在诞生。主人种族的曙光不是日耳曼人，而是党卫军。”

③ 同上，第 565 页。

④ 同上，第 563 页。

⑤ 同上，第 606 页。

在阿伦特看来，极权主义最大的问题便是对人性（人的复多性）的改变，而这种改变之所以发生，是因为人企图像神一样无所不能。她曾在给雅斯贝尔斯的回信中说："我不知道根本恶究竟是什么，但在我看来它与下述现象有关：把人变成多余的人……所有这一切都源自（或者更好地说是伴随着）一个假象，即个体的人无所不能（不仅仅是对权力的贪欲）。假如一个人作为人可以无所不能，那么事实上，人作为复数形式的存在就毫无理由了——正如在一神教中，正是上帝的无所不能使得他成为唯一者。"①

卡凡诺在其著作中正确地注意到阿伦特对人性问题的关注。为此，她在解读《极权主义的起源》一书时，引用了阿伦特的一句话作为题记："只有当我们认识到近来事件发生的人性背景，明白发生之事皆由人为，因而能够且必须由人来阻止——只有那时我们才能消除这个世界的噩梦般性质。"②卡凡诺的引用是为了强调，阿伦特之所以视极权主义为"根本恶"，是基于其对人性之自由与复多性的破坏，让这种自由和复多性处于危险之中。阿伦特对"反人类罪"这一前所未有的罪名的提出，便是基于这一理由。她在《艾希曼在耶路撒冷》"结语"中指出，反人类罪是针对人性本身、反"人类生存状况"的一种犯罪，它企图消灭人性的复多性③。对阿伦特而言，人性没有定义也不应当被定义，或者说，人性就是人的自由、差异与不可定义性。"根本恶"的"过度"便在于那种企图定义与"制作"人性的暴力。

二、恶之平庸的"过度"：道德盲视与自欺

阿伦特关于根本恶的描述分析符合人们在 20 世纪的震惊感受，因此成为经典命题。然而，到了 60 年代，她发表的与恶相关的新作《艾希曼在耶路撒冷》，却引发了轩然大波，甚至被视为丑闻。为何会有此种反差？

在此书中，关于艾希曼，阿伦特与绝大多数人所见不同。她看到的不是一个残酷、冷血、自觉的反犹主义者，而是一个"正常""普通"的行政性屠杀代理人，一个"恶之平庸"的典范。虽然"恶之平庸"这个词仅在全书末尾才出现，但全书对艾希曼的观察、描绘和判断都被这种印象所主导：艾希曼怯懦、卑微，声称自己所做的一切事情不过是在遵守上级指示而完成日常工作；他视服从（元首）为天职，除此之外，他真正关心的便是加官进爵，以证明自己的价值；他在法庭上的反应表明，他根本意识不到自己罪行的严重程度，因为他的认识能力"平庸"到根本不足以判断自己的行为，反思其后果。

强调艾希曼的"正常"和"普通"，阿伦特本意不在为其辩护，开脱其罪行的严重程度。她并未像一些著名的犹太思想精英（如肖勒姆和马丁·布伯）以及自己的良师益友雅斯贝尔斯那样，出于某种考虑而反对处死艾希曼。相反，她清楚地表明：在政治中，服从就等于支持，由于艾希曼对大屠杀这桩反人类罪的参与和支持，他理应被处死④。

阿伦特的意图，也不应被简化为对制度性犯罪、功能主义和现代理性的谴责。《艾希曼在耶路撒冷》一书的确对我们思考极权政府的本性以及现代科层制问题具有极大启发，但其不同凡响之处在于，阿伦特并未由于提出了"恶之平庸"，便将罪责仅仅归咎于极权政府或现代科层制而非个体，也未仅仅认为"桶坏了"而非"苹果坏了"。她的意图包括了对彼此互动的两组因素的观照：一方面是现代社会非政治化和功能主义化造成的道德盲视，另一方面是"无思"造成的道德个人主义或道德

① Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Correspondence 1926 – 1969*, ed. Lotte Kohler and Hans Saner, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 166.

② ［美］卡诺凡：《阿伦特政治思想再释》，陈高华译，北京：人民出版社，2012 年，第 17 页。

③ ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，安尼译，南京：译林出版社，2017 年，第 286 页。

④ 同上，第 307 页。

自欺。这两方面相互影响，但并非完全在同一层面观察问题。前者主要从社会学层面展开对道德状况的反思，后者则从超社会学的哲学视野着眼，阿伦特由此开始了生命后期超政治的道德哲学思考。虽然后者为本、前者为标，但人们似乎比较容易强调前者而忽视后者。或许这是由于同前者相比，后者是一个更难解答，甚或无解的问题。

在《艾希曼在耶路撒冷》中，阿伦特指出，在极权主义制度和现代科层制下，普通个人比过去更容易犯下某种巨大的罪行而不惊惧醒悟。“对政治学和社会学来说，有一点无疑非常重要：极权政府的本性，抑或每一种科层制的本性，在于把人完全变成职员，变成行政机器上的小齿轮，从而令他们丧失人性。”①这一观点无疑令许多致力于反思残酷之社会原因的后阿伦特社会科学研究获益良多。

例如，耶鲁大学心理学教授米格拉姆（Milgram）的实验表明②，生活中不乏友善的普通男女，一旦进入权力与服从的结构性关系，就如同被施了魔法，很容易进行角色转换，成为残酷的执行人。而且，施害行为的执行愈是科学化与程序化，施害者同受害者的空间和心理距离愈是间接遥远，行动便愈是残酷。同样，另一位心理学家津巴多（Zimbardo）著名的“斯坦福实验”也试图表明：导致残酷行动的社会原因远远多于个体原因；对残酷的纵容与其说是源自参与者的邪恶，不如说是源自邪恶的社会安排；与其说是“苹果坏了”，不如说是“桶坏了”③。而《现代性与大屠杀》④ 的作者齐格蒙德·鲍曼，批评过去的社会科学研究仅力图将大屠杀经历包容在社会功能失调的理论框架中，认为大屠杀只是现代性的某种失误和歧途，忽视了大屠杀所揭示出来的现代性的一种可能性。他指出：“大屠杀不是人类前现代的野蛮未被完全根除之残留的一次非理性的外溢。它是现代性大厦里的一位合法居民；更准确些，它是其它任何一座大厦里都不可能有的居民。”⑤ 他的著作主旨便是阐明：大屠杀是一个典型（但非必然）的现代现象，其中包含的社会学、心理学和政治学方面的教训，应当进入当代社会的自我认知、制度实践和道德反思。

鲍曼在《现代性与大屠杀》附录、为该书获阿玛菲尔德奖而做的讲演中指出：“这么多年以来——或者可以说一直到今天——阿伦特的呼声一直响彻于荒野。在那个时候，她的分析所遇到的愤怒来自于欲使自我意识无可指责的意图。只有那种认为纳粹罪行与我们、我们的世界和我们的生活样式全无干系的解释，才为人们所接受。这种解释可谓有一箭双雕的作用：既谴责了被告，同时又赦免了胜利者世界的罪过。”⑥ 这段话虽漫画化了人们批评《艾希曼在耶路撒冷》一书的原因，但正确点明了缘何此书虽受诸多谴责，却依然在岁月长河中获得称许的原因，即此书揭示了纳粹罪行与我们、我们的世界和我们的生活样式可能存在着深刻关联。就此而论，确如平克所言，阿伦特成为近半个世纪以来“解构纯粹邪恶迷思的先驱”⑦。

虽然阿伦特强调其意图并非要找出“我们每个人身上的艾希曼”⑧，强调自己是将艾希曼当作独一无二的个体而非象征⑨，但此书的确表明现代科层制有时能极大助长恶的繁茂，以致许多象艾希曼那样犯下可怕罪行的“普通”人，所犯罪行的严重程度与其人格的“普通”程度不成比例。阿伦特的用意不止于此。透过艾希曼，她进一步追问这种集体道德崩溃如何发生，如何离不开每个普通人甚至受害者本人在其中的独特“贡献”。这种“贡献”要么是无知，要么是贪婪，要么是冷漠，要么是

① ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，前揭书，第 308 页。
② Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper Perennial Modern Classics, Reprint Edition, 2009.
③ ［美］津巴多：《路西法效应——好人是如何变成恶魔的?》，孙佩妏、陈雅馨译，北京：三联书店，2010 年。
④ ［英］鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译，南京：译林出版社，2002 年。
⑤ 同上，第 24 页。
⑥ ［英］鲍曼：《现代性与大屠杀》，前揭书，第 274 页。
⑦ ［美］斯蒂芬·平克：《人性中的善良天使——暴力为什么会减少?》，前揭书，第 574 页。
⑧ ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，前揭书，第 305 页。
⑨ 同上，第 305 页。

沉默。由于个体内在“贡献”与外在机制相结合，才发生了这种仅只发生在20世纪、独特却又普遍的现象：浩大的罪行，作为一个浩大的社会工程，是在许多普通人的协作和参与下共同完成的，因此，当人们试图追究罪犯的责任和动机时，竟没有一人能够或愿意承担，由此才产生“恶之平庸”。

因此，恶之平庸并非指罪行平庸、仅指庸人犯罪或平庸的恶，而是指罪责意识与犯罪后果不成比例，甚至是罪责意识阙如。在阿伦特那里，“恶之平庸”固然反映了现代官僚组织方式的结构性缺陷，但更暴露了现代个体责任感的“平庸”，即责任感的缺席与道德自欺。就《艾希曼在耶路撒冷》一书而言，与其说阿伦特在“解构纯粹邪恶迷思”或批判现代性，不如说她更关心现代个体的道德沦丧与灵魂危机。这就是为何她要亲赴耶路撒冷，亲眼目击这位著名战犯，并单单为这个人来写下这本书的原因之一：“本书既不讨论犹太民族历史上最悲惨的一段，也不探讨极权主义问题，不追溯第三帝国时期的德意志民族历史，更不是一篇探讨恶之本质的理论文章。每个审判的焦点都是作为被告的那个人，他有血有肉，有自己的历史，总是有独特的品质、个性、行为方式和生活境遇。”① 对艾希曼作为一独特不可替代之个人的强调，乃是对其独特不可替代之罪责的强调。

阿伦特批评艾希曼“无思”，其实是对他缘何缺乏责任心和自欺的诊断。“无思”是指既没有能力自己思考，也没有能力从别人的角度以及行为后果去思考。阿伦特试图从“无思”与恶之间“吊诡的相互依存关系”中②，得出恶之平庸与道德自欺的内在关联，并认为这才是艾希曼的真正可怕之处。“艾希曼在临终一刻，似乎总结出我们在人类漫长罪恶史所学到的教训——恶之平庸才是最可怕、最无法言喻，又难以理解的恶。”③

阿伦特惊叹艾希曼的“庸常”比蓝胡子恶魔的惊悚更像现代人的噩梦。“从我们的法律制度和我们的道德准绳来看，这种正常比所有残暴加在一起更加可怕，因为它意味着，这类新的罪犯，这些实实在在犯了反人类罪的罪犯，是在不知情或非故意的情况下行凶作恶的，这也是纽伦堡审判中被告及其律师反复强调的。”④ 这意味着许多像艾希曼那样的人有可能会在自己根本意识不到的情况下，犯下后果极其严重的罪行；也意味着许多“正常”的人类已经失去了思考的能力，不再能够为自己的行为负责。在阿伦特看来，这才是我们应当从艾希曼那里发现的教训。“他并不愚蠢，他只不过不思考罢了——但这绝不等于愚蠢。是不思考，注定让他变成那个时代罪大恶极的人之一……这种远离现实的做法、这种不思考所导致的灾难，比人类与生俱来的所有罪恶本能加在一起所做的还要可怕——事实上，这才是我们真正应该从耶路撒冷习得的教训。”⑤

阿伦特强调，“恶之平庸”并不等于“人人都是艾希曼”。这种简化只是以现代科层制决定论来开脱罪责的借口，恰是艾希曼在法庭上为自己辩护的理由。如果人人都有罪，就等于谁也没有罪了，这并不合乎正义⑥。“恶之平庸”其实是提醒人们：与其说人人都“有可能”成为艾希曼，不如说人人都“有责任”避免成为艾希曼。虽然在现代世界，个体行动总是同社会进程交织在一起，个人选择很容易经由经济、社会、媒体、意识形态宣传以及种种国家暴力机构而被收编，进入一个总体性、程序性的系统结构，但社会进程应当被理解为一系列个体行动的结果。每一微小的个体行动，尽管从宏观而言微不足道，但都包含着一种道德选择，对未来产生某种可见或不可见的影响。关键在于人们是愿意承担自己的那份道德责任，还是愿意随波逐流，沉浮于不见个人、只见群体的滚滚红尘。这份出自个体的道德责任，与平克推崇的、基于理性考量得出的“人性中的善良天使”完全无关。

---

① ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，前揭书，第304页。

② 同上，第317页。

③ ［美］阿伦特：《平凡的邪恶：耶路撒冷大审纪实》，施亦如译，台北：玉山社，第279页。Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*, (the Viking Pres, 1963), Penguin Books, 2006.

④ ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，前揭书，第294页。

⑤ 同上，第306—307页。

⑥ 同上，第305—309页。

三、“世界异化”与现代性的“失度”

综上，阿伦特从功能主义和主体角度探究对极权主义的解释。在她那里，正是双方的相互作用构成了自由与命运的冲突，体现了她对极权主义和现代性问题的悲剧性理解。这种理解正是貌似迥异的“根本恶”与“恶之平庸”的内在相关性，使她的思想具有了某种不同于进步主义的保守色彩。

个人企图像神一样无所不能或主持正义，曾是一种体现在古希腊悲剧英雄如俄狄浦斯、安提戈涅身上的情致，也是其最终酿成灾难的过失乃至傲慢自负的道德缺陷。在现代处境下，这种无所不能、傲慢自负的意志尤其容易为历史必然性的科学主义所膨胀。阿伦特在《人的境况》① 第六章“积极生活与现代”中，便着力描绘了这种由唯意志论与科学主义、“内省的信心”与自动化生产过程结合所导致的行动被制作倒转，而制作又被生产过程倒转的危险。

《人的境况》写于《极权主义的起源》之后，很大程度上是对后者未能深入探讨的理论问题的发展，尤其可被视为是对后者修订版增加的最后一章“意识形态与暴力”的补充。《人的境况》和“意识形态与暴力”均写于她对斯大林问题有更多历史性了解与理论性思考之后。这些思考回应和深化了她在《极权主义的起源》中提出的现代性悖论：一方面，人类似乎如上帝一样无所不能地创造历史和未来；另一方面，他们又丧失了对自己所启动的这项行动的判断力与控制力，以致只能任由自己被动地成为一个自动化生产过程中的零件，既无道德，也无希望。

在《人的境况》中，她借用“人在自己那里重新发现阿基米德支点”这一来自卡夫卡的隐喻，揭示了现代人在科学认知、社会生活、精神信仰、道德判断等方面的内省化、自我中心化、原子化、碎片化的面貌，表达了她对现代社会的世界异化（world alienation）、他异性经验丧失的尖锐批评。她指出，现代社会的世俗化过程并不意味着人被抛回世界，而是被抛回自己。“当现代人丧失了彼岸世界的时候，他无论如何也没有赢得这个世界，严格来说，没有赢得生命；他被抛回到生命，被抛入内省的内在封闭领域，在那里他的至上体验是心灵的自我推理过程、自己和自己玩的空无一物的过程。这个过程所剩的唯一内容是胃口和欲望，是他误当作‘激情’的无意识冲动，他认为它们是‘非理性的’，因为他发现他无法‘思考’它们，即无法对付它们。唯一潜在的不朽的东西——像古代的政治国家和中世纪的个体生命一样不朽的，是生命本身，即人类种群生生不息的生命过程。”②在此，阿伦特以敏锐的感受力、丰富的理解力和强大的思辨力，勾勒了现代人是如何由创制世界蓝图的启蒙运动，到走向诉诸心灵、自我的浪漫主义，直至最终走向受制于动物物种、种族主义的生命过程。这是一个由仿佛超越地球的星际探索，到徘徊于最贫乏卑琐的功能化生命，由进步信念抵达堕落深渊的过程。这种悖论性联结实际上提示了“根本恶”与“恶之平庸”之间的互补性关联。

阿伦特对现代人悲剧性生存境况的揭示并非独辟蹊径，而是有其深刻的理论渊源。我们至少可以从中看到托克维尔和马克思·韦伯的身影。

自 40 年代中期以来，阿伦特多次着手研究托克维尔。她从托克维尔对美国革命与法国革命的比较、公民社会与新政治科学的研究中，发展出许多自己的见解。他们都将政治作为自己思想体系的起点与中心以及批判现代性的坐标，都指出了政治行动既开放又受限、既主动又被动、既自由又无法控制的悖论性质，都揭示了大规模现代革命运动和极权运动中共有的“失度”。我们不难从阿伦特对极权主义的思考中辨认出托克维尔在《旧制度与大革命》的洞见。托克维尔的研究表明，当传统不再照耀未来，现代社会的激进民主诉求是如何可能以关于某种“必然性”的宗教形式展开，与极端暴

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, (2nd ed.), Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998. [美] 阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009 年。

② [美] 阿伦特：《人的境况》，前揭书，第 253 页。

力相结合，堕落为前所未有的专制与恐怖形态。他还指出，法国大革命的群众基础，正是那些既彼此相似又彼此冷漠、缺少共同关系性纽带的孤独个体①。沃林正确地说到："在《极权主义的起源》中，阿伦特正是借助于托克维尔的路径来解释有组织的恐怖制度以及与之相应的原子化群众抵制力的丧失，后者是极权社会显著特点之一。"②

韦伯对阿伦特的影响虽不那么引人注目，但亦深刻体现在阿伦特对现代性脉络与问题的追溯。当鲍曼的《现代性与大屠杀》得益于阿伦特的启发，反思社会学对道德问题的理解困顿时，他亦提醒有必要重回韦伯的现代性批判，正视韦伯关于现代性的不祥预感，看到恶同现代性问题之间的微妙关系③。"正是人类手段不断增长的力量，以及人们不受限制地决定把这种力量应用于人为设计的秩序这两者之间的结合，才使得人类的残酷打上了独特的现代印记。"④他认为社会学家应当如韦伯那样清醒地看到："比其他任何已知的社会组织形式组织得更加彻底的社会，已经向技术的不受挑战或不受约束的规则屈服，埋没了他者那张人性的脸，并因此把人类社会性的善恶中性化推到了一个史无前例的深度。"⑤

韦伯在阐述现代科层制、价值理性与工具理性分疏、世俗理性的铁笼以及诸神返魅时，便对现代性悖论做出揭潴。在《新教伦理与资本主义》中，他讨论了近代资本主义精神中，以职业概念为基础的理性行为是如何从新教禁欲主义里产生出来的，并指出其悖论性命运：这种资本主义精神在实现的同时便伴随着一种失去——其宗教基础的死亡，从此，人们的日常生活伦理交由一种世俗理性化来统治，这种世俗理性化在获得经济发展的极大成功之时，逐渐与其精神及文化中的最高价值脱离，成为一种无须掩饰的获利冲动。"专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度"⑥，这是韦伯在书末对世俗理性囚笼中的现代文明做出的著名警告。在"以学术为业"的演讲中，韦伯又指出现代性的另一个悖论：经过理性化祛魅后的世界，难免"诸神复魅"的命运。"今天的'日常生活'也具有某种宗教性质。那些古老的神，魔力已逝，于是以非人格力量的形式，又从坟墓中站了起来，既对我们的生活施威，同时他们之间也再度陷入无休止的争斗之中。"⑦ 对这种状态，科学无法给出终极判断。"在这些神和它们之间的斗争中，起主宰作用的绝对不是'科学'，而是命运。"⑧ 与此同时，每个人必须根据自己的终极立场来决定：在他看来，哪一方是上帝，哪一方是恶魔。

阿伦特与韦伯对现代性的思考有许多相近之处，不仅在于理性化统治带来的善恶中性化影响，也在于看到个体在终极价值上的碎片化和绝对自我中心化处境。阿伦特称这种处境为"世界内置性异化"（innerworldly alienation）⑨："自笛卡尔以来，现代哲学的一个最坚定趋势，以及现代对哲学的最独创性贡献，就是对自我（有别于灵魂、人格或一般意义的人）忘乎所以的关注，并试图把所有经验，对世界的以及对他人的经验，都还原到人和他自身的经验上。马克思·韦伯关于资本主义起源的发现的伟大之处，恰恰在于他证明了一种巨大的、严格意义上世俗性的活动，可以在完全不关心世界，无论如何不享受这个世界的乐趣的情况下发生，相反，这个活动最深刻的动机乃是对自我的忧虑

① ［法］托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，1992 年。
② ［美］理查德·沃林：《海德格尔的弟子》，张国清、王大林译，南京：江苏教育出版社，2005 年，第 57 页。
③ ［英］鲍曼：《现代性与大屠杀》，前揭书，第 14 页。
④ 同上，第 283 页。
⑤ 同上，第 285 页。
⑥ ［德］马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲译，北京：三联书店，1987 年，第 143 页。
⑦ ［德］马克思·韦伯：《学术与政治：韦伯的两篇演说》，冯克利译，北京：三联书店，1998 年，第 40—41 页。
⑧ 同上，第 40 页。
⑨ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 251.［美］阿伦特：《人的境况》，前揭书，第 202 页。中译将"innerworldly alienation"译为"内心世界异化""内在世界异化"，笔者认为此译法没错，只是似乎不如译为"世界内置性异化"更能表达阿伦特的意思。

和操心。现代的标志是世界异化，而非马克思所设想的自我异化。”[①] 而“世界内置性异化”将带来的危险，不只是失去他人和世界的孤独，更是行动的盲目和受命于某个非人格神、某种必然性的奴役。

在此意义上，阿伦特备受争议的“恶之平庸”的观念，便显出其对现代性问题的悲剧反思。悬置艾希曼的历史真实面目问题[②]，阿伦特在《艾希曼在耶路撒冷》中呈现的“理想类型”（Ideal Type）也具有悲剧人物常有的盲目性，造成行动意图与后果间的巨大反差。阿伦特在书中讨论的艾希曼的“无思”，即不能从行为的后果或他人的角度进行思考，是一种既令人费解又在我们的时代十分普遍的现象。这种“无思”换一种表述，便是悲剧人物的盲目。以致有学者指出，阿伦特对艾希曼的恶的解释，是她回归古希腊的自然延伸[③]。但这里有一个问题：在阿伦特笔下，既然办公室里的艾希曼只不过是一个杀人机器的齿轮、一个只关心自己升官晋级的平庸之辈，那么，这个形象又如何能同希腊悲剧中极具行动能力、性格鲜明的英雄角色相提并论？两种剧情类比的相似性何在？

这里的关键是，在当今生活情境中，人们行动的方式已经发生改变。正如战争不能离开长期在办公室与实验室里的新型武器研发与电脑控制，人们的行动也无法离开一系列记录、报告、文件与宣传活动。今天的好莱坞影片中表现的极具杀伤力的反面角色，决不面目狰狞、手持冲锋枪，而是文质彬彬的科学家或文员造型，安静地坐在电脑、仪器与显示屏旁边，随时准备发动下一个程序，甚至自己就是程序中的一个部分。他们远程操控谋杀，却能使自己的双手和良知保持干净。20 世纪，最可怖的行动以极其平静的面貌发生在许多人的日常工作中，仿佛那是一种必然，犹如时光不能停下脚步。阿伦特指出，这最符合希特勒建立千年帝国的野心和方式：“红头文件不单是我们时代的组织化方式强加给纳粹的必然性，也受到了他们的热烈欢迎并被他们强化。如此他们把每一桩每一件罪行记录下来复制至少十份，以留给历史并为了历史。”[④]每份文件都加强了那个非人的组织化程序的能量，为时代造“势”，为人造“命运”。而且，每份文件的背后都有个体的选择和行动在其中。因此，艾希曼虽貌似如其所辩解，仅是国家机器的一个小齿轮，但其所回避的是反人类罪的主动参与者。

阿伦特绝非反对现代性和启蒙运动，但她的确揭示了现代性潜在的危险及其悲剧性质。这种危险和悲剧性来自“世界异化”的命运带给主体的挑战：人的操控性幻欲与技术的不可操控性现实相遇。在此处境下，现代人的主体性遭遇悖论性地放大与缩小，与此同时，恶的动机与后果亦悖论性地不成比例。然而，大或小，很多时候只是一种自欺。阿伦特想让人们从世界异化回归世界的本真。在她看来，只有与他人在一起的政治共同体，或与自己在一起的对话共同体，才是世界的真实尺度。

（责任编辑　哲　之）

① ［美］阿伦特：《人的境况》，前揭书，第 203 页。

② 有关此问题的讨论，可参见刘文瑾：《重省〈耶路撒冷的艾希曼〉——当下美国学界关于“恶的平庸”的论战》，《学术月刊》2017 年第 4 期。

③ Corey Robin, “The Trials of Hannah Arendt”, *The Nation*, May 12, 2015.

④ Ibid.

感觉材料的三种地位：罗素、金岳霖和摩尔

何松旭

【摘要】摩尔提出感觉材料和感觉活动的区分，旨在反驳盛行于当时哲学界的各种观念论学说。罗素早年深受感觉材料理论的影响，把感觉材料作为感觉活动作用于客观物质对象的一个结果，后来又放弃感觉材料和感觉活动之间的区分。金岳霖的“所与说”也是从感觉材料理论发展而来，后来又批判罗素的感觉材料理论。摩尔始终恪守作为直接领悟对象的感觉材料说，只不过早期对感觉材料的存在以及物理对象保持一种维多利亚式乐观，后来则认为感觉材料在没有被“主体”直接领悟的情况下不可能存在，而且还把它径直作为物理对象的“诡谲式”等同物。

【关键词】感觉材料；罗素；金岳霖；摩尔

中图分类号：B561.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0095－08

作者简介：何松旭，浙江奉化人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学马克思主义学院讲师。

摩尔提出感觉材料和感觉活动的区分，旨在反驳盛行于当时哲学界的各种观念论。感觉材料是感觉活动的对象、结果，但其本身不同于感觉活动。观念论的缺陷恰恰在于混淆了感觉材料和感觉活动，把前者还原到后者之中。感觉材料既非心灵也非客观物质对象，也就是说，感觉材料既不是心理学所要研究的对象，也不是物理学所要研究的对象，那么它的地位究竟如何？

罗素早年深受摩尔的影响，把感觉材料作为感觉活动作用于客观物质对象的一个结果。他把感觉材料视为殊相，后来又放弃感觉材料和感觉活动之间的区分。金岳霖的“所与说”也是从感觉材料理论发展而来，后来从实践入手批判罗素的感觉材料理论。他提出“蓝本因”，把实践视为殊相和共相之间的共同作用过程。尽管摩尔首先提出了感觉材料的特殊地位，但其理论意蕴并没有被后人真正理解。摩尔的感觉材料既非罗素这般始爱终弃的一种殊相，也非金岳霖这般不断在殊相和共相之间进行堂吉诃德式可能－现实的辩证运动。他始终恪守作为直接领悟对象的感觉材料说，只不过他早期对感觉材料的存在保持一种维多利亚式乐观，后来则“退藏于密”，不仅认为感觉材料在没有“主体”直接领悟的情况下不可能存在，而且还把它径直作为物理对象的“诡谲式”等同物[①]。

一、罗素的中立的材料

受摩尔影响，罗素在《哲学问题》中对感觉和感觉材料进行区分：“让我们把感觉中所直接认知的东西称作‘感觉材料’……我们将把直接察觉到这些东西的经验称作‘感觉’。这样，只要我们看见一种颜色，我们就有一种对于颜色的感觉，但是，颜色本身乃是一种感觉材料，而不是一种感

① 陈启伟：《西方哲学研究——陈启伟三十年哲学文存》，北京：商务印书馆，2015 年，第 463 页。其中，《论 G. E. 穆尔的实在论思想》（原载于《哲学研究》1987 年第 11 期）一文曾断言：“他的实在论思想实际上前后也有变化，而且不论他自己是否承认，他的思想的最后归趋也是背离了实在论的。”

觉。”[①] 可见，感觉材料不同于感觉，因为感觉是心灵的经验，是属于意识领域的范畴；而且感觉材料是在感觉中被直接认知的东西，是感觉活动的对象。当然，感觉材料也不同于物理对象或者物质。罗素对感觉材料的关注主要集中在感觉材料和物理对象的关系，两者既不同又符合的关系。

对这种符合关系，罗素早在《哲学问题》中就提出三种说法。第一种是本能信仰说。“在视觉中，感觉材料本身被人本能地信为是独立的客体，但论证却指明客体不可能是和感觉材料同一的。”[②] 这里，本能信仰有点类似于无需哲学论证的常识信念。第二种是标志说或代表说。“我们的感觉材料实际上是某种不依赖于我们和我们的知觉而独立存在的东西的标志……颜色、硬度、声音等等不过是它的一些现象而已。”[③] 不依赖于知觉的东西是物理对象，感觉材料是物理对象的标志。比如，我们凭借感官直接感觉到的东西并非物理世界中光的波动，但我们可以直接感觉到光的波动在我们个人空间中的标志即颜色。罗素认为，我们不能直接“认知”物理对象的知识，但是可以通过感觉材料的“摹状”而获得这种知识。后者是一种真理的知识，是超出感觉材料之外的共相。第三种是结果说。“我们暂且同意物体虽不能完全和我们的感觉材料相似，但却可以看成是形成我们的感觉的原因。”[④] 我们身体或者心灵中的感觉经验不会无缘无故突然出现，只有把我们自己放在和物理对象同一个公共空间中，我们才能产生感觉。物理对象作用于感官而产生感觉，造成了作为结果的感觉材料。因此，罗素在与康德知识论的对比中提到：“我们可以把感觉材料认作是物理对象和我们自身相互作用的结果。”[⑤]

标志说从主体认知物理对象的认识论角度来谈论感觉材料，结果说从物理对象作用于主体的发生学角度来谈论感觉材料。此外，罗素还把感觉材料作为殊相，把与感觉材料有关的关系、性质、抽象观念作为共相。“凡是在感觉中所给定的东西，或和感觉中所给定的东西同性质的东西，我们就说它是一个特殊的东西；与此相反，一个共相则是那种能为许多特殊的东西所分享的……”[⑥]

1914 年，在詹姆斯、马赫等人的影响下，罗素拓展了之前的感觉材料理论，主要体现在同年发表的《我们关于外间世界的知识》《论亲知的性质》《感觉材料和物理对象之间的关系》之中。

在《论亲知的性质》中，罗素把“在这个人的心灵之前”出现的感觉材料，视为是在“我”“现在”等这些观念的认识发生之前的“我的当下经验”。这个经验整体包括我经验之外的以及我没有意识到的那部分经验。“不是世界上全部事物，而是某些事物在我意识生命中的任一给与的瞬刻共同集合成一组，可以把这一组称作‘我当下的经验’。”[⑦] 外在于我们的一切事物是无法被我们直接认识的，需要从这种经验中推论出来。“通过科学的语言，我们能根据不同的概率认识关于将来的许多事物，但这些事物都是推论出来的：无一是人们直接认识的。”[⑧] 罗素把这种经验称为“亲知”，以区别于对某个客体的“摹状”。在罗素看来，作为共相的主体也得“摹状”而非亲知。“我们的理论坚持认为：当我们亲知关于客体 O 的经验时，其感觉材料是‘某物亲知 O’这一事实。”亲知的对象是当下经验，也就是“某物亲知 O”这一感觉材料，当然此经验以某种方式相关于客体 O。

在《我们关于外间世界的知识》中，罗素把感觉材料作为其中一种无需进一步论证的、具有确定性的、无可怀疑的“硬”材料；作为对比，“软”材料就是一些派生的信念，包括是否有他人心灵、外间世界的知识等。后者是从前者以某种逻辑证明的方式推出来的。此外，罗素仍然保留了结果说：“因此到此为止，并没有任何充分理由假定，可感对象必有外在的原因。但是哲学上的物自体和

① ［英］罗素：《哲学问题》，何兆武译，北京：商务印书馆，2007 年，第 5 页。
② 同上，第 16 页。
③ 同上，第 19 页。
④ 同上，第 21 页。
⑤ 同上，第 69 页。
⑥ 同上，第 75 页。
⑦ ［英］罗素：《逻辑与知识》，苑莉均译，北京：商务印书馆，1996 年，第 168 页。
⑧ 同上，第 162 页。

物理学上的物质却是作为可感对象以及感觉的外在原因而出现的。”[①] 这种结果说已经发生了变化，即这里的“物质”是以两种方式结合起来的：一种是“独立于我们的意识而持存的某物”，另一种是“依赖于我们而持存的感觉”[②]。也就是说，在这一时期，罗素已经从构造的方式来理解物质。

在 1921 年《心的分析》中，罗素提出改造后的中立一元论，并且直接放弃了感觉和感觉材料之间的区分。“假如我们承认这片颜色可以既是物理的也是精神的，那么从感觉中区分出感觉材料的理由就消失了，并且我们可以说，在看这片颜色时，这片颜色和我们的感觉是同一种东西。”[③] 这并不是说罗素改变了之前的观点，而是罗素一方面把原来属于心灵范畴的感觉划归为心理学的研究对象即精神世界，另一方面把感觉材料与感觉等同起来，仍旧保留原来非心非物的中立地位。感觉材料本身还是殊相，只不过相较于这个殊相本身，罗素更关心感觉材料与物理现象和精神现象之间的关系：“在实践中，我们并不关心在感觉中进入我们经验的实际殊相；我们更关心殊相所属其中并作为标记的整个系统。”[④]

对本能说，罗素本来就不够重视。与之前感觉材料理论的最大不同之处在于，对感觉材料和物理对象之间的关系，罗素彻底放弃了结果说，并且对标志说进行了大幅度改造。

罗素认为，感觉材料构成物质和心灵的基础，是物理学和心理学的一种中立的材料。“我将简要地描述那门基础科学，即我心目中的真正形而上学的性质；在这门科学中，心灵和物质同样地被看作产生于一种中立的材料，这种材料……构成了物理学和心理学都可以建立于其上的基础。”[⑤] 作为殊相的感觉材料以两种不同的方式作为物质和心灵的基础，一种是主动的方式，一种是被动的方式。被动的方式合并起来的是心理学的对象。殊相以两种被动的方式进行合并：在一个给定空间、一个给定时间内的殊相合并被称为“视景”，类似于照相；在一段时间内“视景”合并起来被称为“个人历史”，类似于摄影。因此，心理学领域的意识都是以这种方式相关于殊相。这些由不同的人在不同地点从不同的观察角度的多个殊相的集合，就被构造为物理对象、物质或者事物。之所以被称之为“构造”，原因在于罗素认为这些物质并非“实体”。这是殊相以主动的方式进行合并。正是在后面这种把物理对象构造、推论出来的意义上，感觉材料才被称为某种物质现象的一种标志。

二、金岳霖的所与

与罗素相较，金岳霖对观念论的反驳更为彻底。在金岳霖看来，拈取感觉材料这一概念，还不足以让我们从观念论的窠臼中摆脱出来，因此他提出另一对范畴即“正觉”和“所与”。就为知识提供材料而论，“所与”对应着“感觉材料”，但这两个概念是不同的。

感觉材料有时候被认为是感觉者的内在状况，有时候被认为是感觉活动的一个结果或者对象。而金岳霖的“所与”实际上是正觉的对象，也是正觉的内容。与感觉材料相近的一个概念是“呈现”，呈现是官觉这种官能活动的内容或者对象。正觉是一种特别的官觉，因此，并非所有的官觉都是正觉，只有“正常的官能者在官能活动中正常地官能到外物或外物底一部分即为正觉”[⑥]。同理，并非所有的呈现都是所与，只有作为外物或外物底一部分，即作为正觉的对象或内容的呈现才是所与。金岳霖进一步认为，我们无需从官觉出发去寻找如何获得正觉之路。相反，正觉本已有之，如果我们要从官觉中挑选出其他非正觉的官觉，比如错觉、幻觉等，还得依赖于正觉的校对。严格来说，金岳霖认为不仅所与和感觉材料不一样，而且呈现的地位也和罗素的感觉材料不一样。但是，就算把金岳霖

① ［英］罗素：《我们关于外间世界的知识——哲学上科学方法应用的一个领域》，陈启伟译，上海：上海译文出版社，1990 年，第 55 页。
② 同上，第 56 页。
③ ［英］罗素：《心的分析》，贾可春译，北京：商务印书馆，2010 年，第 122 页。
④ 同上，第 168 页。
⑤ 同上，第 254 页。
⑥ 金岳霖：《知识论》，北京：商务印书馆，1983 年，第 125 页。

的“所与”或“呈现”看作是他特有的“感觉材料”，他也明确拒绝感觉材料的结果说，而且拒绝标志说或者代表说，以及由此而发展起来的构造说。

理解正觉和所与的关系是解开金岳霖知识论的关键。笔者认为，金岳霖对这个问题的认定保留了朴素实在论的看法，这可以被认为是本能信仰说的一个变体。对此，他有个析取论式的辩护[①]：“假如 x 官觉是正觉，x 当然有 III 节所讨论的关系。但是官觉不必是正觉，假如 y 官觉不是正觉，y 当然没有那样的关系。”[②] 因而，金岳霖断言：有正觉，所与就是外物或者外物的一部分，这并不妨碍官觉也可能不是正觉。

首先，金岳霖否认外物、正觉与所与之间是因果关系。“正觉这一件事体也许有它底来因去果；但是这件事体是一关系集合，关系集合是一件事，关系又是一件事；关系集合有因果并不表示关系或该集合中的关系是因果关系。”[③] 正觉的对象是所与，而所与是外物或者外物的一部分。他甚至认为可以仅从正觉中直接分析出所与。外物作为原因作用于个体，在个体中造成所与的结果，只不过是这一事件的“关系集合”。因果关系根本就与这不相干。对那些非正觉的官觉而言，即便官觉的呈现是外物的结果，也不能仅仅按照因果关系从呈现出发推论出外物如何。对正觉而言，因果关系承诺了太多东西；对非正觉的官觉而言，因果关系又不能起到太大的作用，因此，金岳霖才说：“对于是正觉的官觉说，因果完全是多余的；对于不是正觉的官觉说，因果说又说不通。”[④]

其次，金岳霖否认感觉材料与物理对象之间各种各样的“代表说”。对非正觉的官觉而言，呈现代表了某种意义上的外物，但所代表的并不是真正意义上的物理对象。个体在一般非正觉的感觉活动中，并不能直接感知到物理对象。对该个体而言，物理对象是需要从呈现中推论出来或者构造出来的东西。而代表说所处理的问题是物理对象和感觉材料之间的关系，因此两者并不相干。“x 底呈现是不是代表外物呢？这样的官觉虽有环境中的外物，不必有对象上的外物。”[⑤] 对正觉来说，所与就是外物或者外物的一部分，而代表说则是指两个个体之间的一种关系，那么至少意味着代表和被代表的是两个个体，而正觉关系中所与和外物是一个个体。金岳霖列举了以往感觉材料的三种代表说：在照相式的代表中，感觉材料是物理对象的单纯被动反映物；在地图式的代表中，感觉材料是物理对象的一个简单标志，这事实上有点类似于罗素早期的感觉材料观；在图书馆目录式的代表中，感觉材料本身就有秩序，而物理对象按照这一秩序而进行排列。这三种代表说的共同缺陷是以静态的方式来看待感觉材料和物理对象之间的关系，把两者视为不同的两个个体。

这个问题贯穿金岳霖的一生，包括 1936 年发表于《清华学报》的《论手术论》一文中对手术论的批判，以及 50 年代在《罗素哲学》中谈到的“蓝本因”问题。

手术论的提出就是为了抛弃感觉材料和物理对象之间无法解决的符合问题。“一个概念就是与它相应的一套手术”，自然界有很多知识原本就建立在所与的基础上，但在手术论看来，这些知识的真假只有“在手术方面的相融，或概念方面的一致，事实上知识的可靠性反因此而严格”[⑥]。按照这种理论，电子的半径不是指自然世界中电子的真实半径，而是指在实验室的某种研究程序中所运用的手

---

① 邵明把析取法作为金岳霖驳斥唯心主义的真正方法：“在感官感知问题上应用析取的方法，可以说是金岳霖最为重要的一个技术性突破。”“在感知问题上，或在知识论上，金岳霖可以说是最早一个提出这种析取思想的哲学家。大约过了二十多年，一个英国哲学家辛顿（J. M. Hinton, 1923－2000）才开始使用析取法来反对感知上的因果理论。后来在麦克道儿（John McDowell, 1942－）影响深远的文章中析取法被正式作为一种哲学方法加以运用之后，这才逐渐广为人知，并被运用于其他领域……”他认为，尽管金岳霖的析取思想类似于后来麦克道尔等人，但后来塞拉斯和麦克道尔对理由空间的讨论并不会被金岳霖接受，甚至可能会被金岳霖批判。因为金岳霖的“所与”尽管是客观的，而且等同于外物，但不能说是一种莫名其妙的“神话”，只不过金岳霖用自己的“道”来统摄“所与”，而非麦克道尔的理性或者理性的潜能。（邵明：《金岳霖所与理论研究》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 218、209 页。）

② 金岳霖：《知识论》，前揭书，第 166 页。

③ 同上，第 135 页。

④ 同上，第 167 页。

⑤ 同上，第 167 页。

⑥ 《金岳霖全集》第 3 卷下，北京：人民出版社，2013 年，第 1387—1388 页。

术下所能得到的结论。这种观点的确避免了感觉材料理论的各种代表说、因果说所带来的“所与神话”问题。但在金岳霖看来，就像实用主义一样，这把所与的客观性抹杀了。金岳霖在这里已经坚持后来在《知识论》的观点，并没有放弃符合说，“如果有证实问题发生，证实的意义仍是符合，而不是融洽或一致。这样话又说回来了。如果证实的意义是符合，则自然与我们对于自然的知识要分别，概念与我们对于概念的知识要分别”①。

“蓝本因”的说法是金岳霖在50年代后对罗素感觉材料理论的批判，在吸收辩证唯物主义和实践论的基础上提出来的，也是对物质事物与感觉材料之间关系的一个正面的肯定性理论。这个理论颇具隐喻色彩：“客观物质事物与感觉映像之间的因果关系是蓝本因－复制果的关系。建筑师画蓝图，建筑工人按着蓝图把房子盖出来。蓝图是蓝本，盖出来的房子是复制品。”② 在结果说中，外物是作用于个体官能的因，感觉材料则是其结果。这里的原因和结果是建筑工人按照建筑师的蓝图，通过“盖房子”这一实践活动把房子这一复制果给“实现”出来。因此，“蓝本因”的因果不仅已经把原来的结果论颠倒过来，而且纳入到“建筑工人”改造客观世界的实践活动中。金岳霖此时提出这种观点，不免受到时代和环境的影响，但未必不可以把它视为其早年在《论道》中就已经提出的观点的一种发展，即把正觉和所与的关系视为个体的现实过程；甚至未必不可以把知识论的可能－现实的辩证运动过程，与本然世界的无极－太极之道的运行过程相对照。

感觉材料是一种殊相，而所与有所不同。在所与呈现出来时，具有客观的秩序。与罗素不同之处在于，金岳霖不否认呈现也可具有相同的性质，即所与涉及到共相。例如，“这桌子上有两个特殊的洋火盒子，它们的确是两个，的确是特殊的；但是这并不阻止它们之各为洋火盒子。这就是表示：正常的官能个体，在正常的官能活动中，目有同视，耳有同听……等等我们称这样的呈现为客观的呈现”③。为什么说官能个体所呈现的对象是特殊的，但并不能否认此对象也涉及到共相与共相的关联？这是因为，金岳霖并不认为殊相和共相在现实中是割裂的。他认为两者只不过是个体的不同实现方式，在《论道》中甚至把中国传统哲学中的“体用”和“性情”范畴来对应这两种实现方式。不仅如此，他还认为，“说个体底变动有共相底关联，同时也就承认个体底变动居式。说个体底变动有殊相底生灭，同时也就承认个体底变动由能，因为所谓变动所谓生灭在本书底最根本的意义仍是能有出入”④。也就是说，所与呈现的秩序是“共相底关联”和“殊相底生灭”的统一。

三、摩尔的感觉材料

与罗素注重感觉材料和物理对象之间的关系、金岳霖注重正觉和所与之间的关系不同，摩尔始终把感觉材料作为直接领悟（directly apprehend）的对象。一方面，从常识的视角出发，感觉材料和物质客体之间持有一种肯定性的确信；另一方面，从反思或分析的视角出发，感觉材料和物质客体之间持有一种否定性的怀疑。摩尔早期有不少关于“感觉材料”的论文，比较有代表性的上当时未发表的伦敦莫利学院的系列讲座《哲学中的若干主要问题》、“感觉材料的地位”等。笔者认为，1918年《对知觉的一些判断》一文发表后进入第二个时期，即摩尔的感觉材料开始不局限于传统认识论的地位。第三个时期的标志是1939年《外部世界的证明》《对我批评的回应》《感觉材料和物质对象的关系》等文章的发表。在这三个时期中，尽管摩尔都把感觉材料放在上述两个不同的视角下，但其地位却在不断发生变化。

在早期第一个阶段，摩尔对感觉材料的论述主要围绕感觉材料和感觉之间的区分展开。与罗素和金岳霖不同，摩尔始终致力于捍卫常识出发的本能信仰说。摩尔的常识说包含两个层面：一是感觉材

① 《金岳霖全集》第3卷下，前揭书，第1405—1406页。
② 金岳霖：《罗素哲学》，上海：上海人民出版社，1988年，第150页。
③ 金岳霖：《知识论》，前揭书，第133—134页。
④ 金岳霖：《论道》，北京：商务印书馆，1987年，第166页。

料本身是否存在，二是我们是否确实知道与其相关的物理对象的存在。

对第一个层面，摩尔主张在感觉不存在之后，感觉材料的存在是“可以设想的”（conceivable），而且我们有“很强的倾向（disposition）相信”感觉材料的存在，或者反过来说，我们不能确定感觉材料不存在。这种说法在不同地方都有表述，比如“我认为，我看到的颜色的色块在我看到它之后可能还继续存在，这一点是相当可设想的……现在我马上闭上我的眼睛，我就不再看到那个感觉材料了：我对它的看就已经不存在了。但是我决不能确定，感觉材料就不存在了，并且不在那里了。我当然不是说：我认为它很有可能不存在了。但是，我有一个很强的倾向相信它还存在”①。在这一时期，摩尔认为感觉当然是依赖于心灵的，但感觉材料在某种不同的意义上依赖于心灵，而且很容易分辨出两种依赖方式之间的不同。感觉材料的依赖在于它只能被自己私人的感官所直接领悟，而不能被其他人直接领悟。

对第二个层面，我们可以直接领悟感觉材料，但是否“知道”这些东西之外的物质对象存在呢？摩尔“相信”物质对象的存在，但“知道”所需要的不仅仅是某个信念，还需要更多的东西。摩尔坚定主张“知道”外在物质对象存在。对此，摩尔的辩护方式稍微有点绕②。“就算你真的的确不知道物质对象的存在，至少，你不知道你不知道这一点。”③ 摩尔认为，为什么你会主张不知道“物质对象的存在”这一断言，是因为当你主张这一点的时候，你对物质对象存在的信念持有一些观点。那么，如果你对物质对象存在的信念通常所持有的观点是错误的，而且还不同于我们运用常识所相信的东西，那么你就不能断言不知道“物质对象的存在”。正是在这个归谬的意义上，摩尔才说“你不知道你不知道这一点”，从而捍卫了我们事实上通常持有的常识观点。这里，摩尔对通常一般人所持有的物质对象存在的观点的讨论颇为晦涩。他在讲座中否定标记说、各种各样的原因－结果说，也否定密尔－罗素式的构造说。1914 年发表的《感觉材料的地位》中，尽管对感觉材料和物质对象之间的关系稍微乐观，但结论最终还是否定的。

第二个阶段的文本主要有论文《对知觉的一些判断》《捍卫常识》。在这个阶段，摩尔强调把感觉材料作为判断的对象，而不仅仅是感觉活动的对象。“感觉材料是这样一种东西：像这些判断一样的判断似乎总是对这种东西作出的；这种东西看来是所有这样的判断的真正的或根本的对象。”④ 摩尔认为，如果说判断是对感觉材料的判断，那么作为一般判断的主词的那个东西就和感觉材料有关系。借鉴摹状词理论，他说：“当我判断‘这个墨水台是一个好大的墨水台’时，我实际上是在判断‘有且仅有一个墨水台，这是那个墨水台外表的一部分，而且，正是这样的那个墨水台是个很大的墨水台’。”⑤“那个墨水台外表的一部分”是呈现出来的部分，而“这”是指我所看见的感觉材料。任何判断最终都可以被还原到某种感觉材料和呈现出来的部分之间的关系。《捍卫常识》一文也谈到这种还原：“我现在正在感受一只人手，我的这个知识是从一对更简单的命题中演绎出来的——这些命题我只能用这种形式来表达：‘我正在感受这’并且‘这就是一只人手’。”⑥ 摩尔认为这种关系是一种等同关系，“这”“就是”那个墨水台外表的一部分。

对这一结论，摩尔还是运用与之前类似的归谬论证。对这种等同关系持有不同意见的人，你们在

---

① G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London: George Allen & Unwin LTD, 1953, p. 31.

② 摩尔比较喜欢用这种辩护方式。他首先抛出自己的观点，然后对不同意这种观点的各种理论进行“分析”，从这些理论的不成立，反过来论证不能否定自己所主张的观点。这种方法再加上摩尔谦逊的措辞，往往使很多研究者误以为摩尔在这些理论中举棋不定，没有自己的看法。“我没有发现，对于感觉材料和物理对象关系的这个问题，就像其他那么多问题一样，摩尔解决了这个问题，或者对于这种关系是什么形成了某个确定的结论。”“实际上这三种回答穆尔在不同时期不同作品中都曾采纳过，但后来或者自己否定了，或者疑而不决，亦信亦疑。”（相关材料参见 E. D. Klemke, *The Epistemology of G. E. Moore*, Northwestern University Press, 1969, p. 170；陈启伟：《西方哲学研究——陈启伟三十年哲学文存》，前揭书，第 473 页；贾可春：《乔治·摩尔的感觉材料理论》，北京：知识产权出版社，2009 年，第 124 页。）

③ G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 127.

④ ［英］摩尔：《对知觉的一些判断》，《哲学研究》，杨选译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 180 页。

⑤ 同上，第 184 页。

⑥ G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin LTD, 1959, p. 53.

主张这点时，会依赖于一些假设性的证据。如果这些证据并不成立，那么对这种等同关系的反驳也就不成立。只不过对一般人通常持有的假设性证据，除继续反对感觉材料和物理对象之间的结果说、标志说、代表说之外，还要反驳把感觉材料和“感觉上的东西”混同起来的观点。感觉材料不同于感觉出来的东西。从不同角度去看同一个东西，看起来的东西是不同的，但感觉材料只是似乎不同。在不同时间去看一个东西的外表所呈现出来的感觉材料，以及带着蓝眼镜和没带眼镜所呈现出来的感觉材料，尽管看起来不同，并不能说“就是”不同的。感觉材料只是似乎不同。例如，“现在，在我看来可能的就是，当我在一英里之外看一颗树时，相应于这棵树的那个感觉材料感觉起来也许并不真的是比当我只从一百码的距离外看那同一棵树时相应于那棵树的那个感觉材料要小，而只是感觉起来似乎小了”①。被感觉出来的东西直接关联变动不居的感知主体，而“那个墨水台外表的一部分”作为物理对象显然独立于感知主体。正是因为大多数哲学家毫不犹豫地假定了被感觉起来的东西的不同就是感觉材料的不同，而不是似乎不同，使他们误以为感觉材料并不“等同于”那个墨水台外表的一部分。摩尔反过来主张，这种“关系”是终极的不可分析的心理关系，不能进一步解释，比如进一步解释为某种复杂的因果关系。

因此，在第二阶段，摩尔一方面肯定感觉材料“等同于”这个墨水台外表的一部分，另一方面认为自己在感觉上感觉出来的东西是不同的，但这种不同仅仅是在感觉上，而非在直接领悟的感觉材料上，对感觉材料而言，只是似乎不同。对这一“矛盾”，摩尔在《捍卫常识》中提出了一种更费解的说法：“第一眼会采纳一个很自然的目光，该事物的确并不等同于他整个右手，而是等同于（be identical with）他实际上正在看的右手表面的那个部分，但是（在稍许反思之后）他还将能够看到，怀疑该事物是否能够等同于他那只手的表面的那个部分。”② 也就是说，在“自然”视角下，我们确信感觉材料等同于物理对象；而在“反思”视角下，又怀疑感觉材料等同于物理对象。“自然”和“反思”之间的这种看似矛盾的张力，成了第三阶段摩尔所要着力澄清的主题。

第三阶段最著名的论文是《外在世界的证明》以及《感觉材料的主体性》《感觉材料和物理对象之间的关系》《视觉感觉材料》。前者是从康德的对外在世界存在证明的丑闻开始进入讨论的，但摩尔对于是否能够给出“外在事物”的满意证明（proof）的态度颇为微妙，他在文章开头就坦言“这个问题依然值得讨论”。当然我们最关注的还是论文最后部分对“两只手存在”这一命题的证明。

这个论证的前提是“举起一只手，做个手势，说：这里是一只手；……”，结论是“两只手存在”。摩尔断定，我知道前提，即我知道通过某个手势和句子中“这里”的结合（combine）所指示（indicate）出来的在这个位置中有一只手。对于这个前提，摩尔没有证明，也不试图去证明，并认为自己不能证明，相信它不可能被证明。这个前提由两部分构成：第一部分是所表述的部分，可分析为行动和语言两个要素，两者包含同一个对象；第二部分是由被分析的两个要素的结合所指示出来的部分。摩尔的“结合”和“指示”颇难理解。但恰恰是“结合”和“指示”出来的这个东西，构成论证的前提。摩尔断言，这个证明的前提并不涉及未经证明的信念：“我不知道它，而只是相信它，并且情况有可能并非如此，这么说是多么荒谬！”③ 但“知道”这个前提究竟意味着什么？这里只能说，“知道”是通过做个手势并说出句子而“选出”有一只手。

摩尔对于别人对他“如何选出”的晦涩性指控不以为意。之所以别人有这样的质疑，原因在于质疑者本人没有呈现出这个说明，即没有理解摩尔的哲学怀疑。摩尔在回应博斯玛的文章中说：“我们不可能说出博斯玛先生在一个没有对他呈现的说明中发现的晦涩性是什么。”④

感觉材料和作为外在事物的手之间的等同关系的哲学怀疑，意味着“自然”和“反思”两个矛

① ［英］摩尔：《对知觉的一些判断》，前揭书，第190页。

② G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in *Philosophical Papers*, p. 54.

③ G. E. Moore, “Proof of an External World”, in *Philosophical Papers*, p. 146.

④ G. E. Moore, “Relation of ‘Sense-data’ to Physical Objects”, in *The Philosophy of G. E. Moore*, Volume Two, (edited by) Paul Arthur Schilpp, London: Cambridge University Press, 1968, p. 632.

盾的视角可以某种方式并存。笔者称之为“诡谲式”等同关系。没有呈现这点的一般人，在反思时往往伴随着心理上的怀疑。因此，《捍卫常识》一文所提及的“自然”和“反思”两种视角之间的“矛盾”的说法，如果以心理上的怀疑来理解，那么实际上是不矛盾的。“读者会一直感到确信，事实上是他的手外形的一部分的那个被看到的对象等同于他的手外形的一部分，而且对此会持续感到确信，即便是他怀疑这个被直接看到的（我认为他能够选出的）对象，是否就是等同于这个被看到的对象。”① 从自然的眼光看，一般人感到确信的命题是：被看到的对象等同于手外形的一部分。常识告诉我们，我们所看到的东西就是“手外形的一部分”这一物理对象。但反思之后，一般人又会产生心理上的怀疑：被直接看到的对象（感觉材料）是否等同于被看到的对象。因此，尽管一般人反思之后在两者之间举棋不定，但被直接看到的感觉材料，与被看到的对象并不是一个东西，从而这两个命题并不是同一个命题，这点没有问题。因此，这两种视角并非直接自相矛盾。

但是，摩尔真正所要捍卫的观点并非如此。就他的“哲学怀疑”来说，他的反对者做出“矛盾”的指控本身是成立的，尽管反对者并没有捕捉到摩尔的真正观点。“如果它是等同的，那么我在同一个时刻既正在感到确信又正在感到怀疑那同一个命题。”② 也就是说，既感到确信又感到怀疑的命题就是同一个命题：被直接看到的对象等同于被看到的对象，等同于手的外形的一部分。从自然的目光来看，我们确信被看到的对象等同于他的手的外形一部分，假如有问题的话，便有能力依照心灵中呈现的这一等同关系的观念（idea）执行“选出”这一操作；但稍许反思后，又会怀疑被看到的对象（感觉材料）等同于他的手的外形一部分。③ 这就是一个矛盾，但摩尔并没有因为这是一个矛盾而放弃自己的观点，而且认为这恰恰就是感觉材料和物理对象之间的真正的根本性困惑所在。“我的怀疑是一种哲学怀疑，而且，就像其他哲学怀疑，当然不可能通过任何经验性观察而得到平伏。”④ 我们把摩尔的这种哲学怀疑，称为感觉材料和物理对象之间的“诡谲式”等同。

从单纯认识活动的视角看，摩尔的感觉材料的地位变化是一条逐渐靠近客观事物之路：前期是被相信为持存的感觉活动的对象，中期逐渐走出感觉活动成为判断的对象，后期则直接把感觉材料等同于物理对象。但从反思或分析的视角看，摩尔的感觉材料是一条逐渐远离之路：前期只是否定从感觉材料到物质对象的推论、构造活动，后期则直接怀疑感觉材料和物理对象之间的等同关系。最终，摩尔一方面确信感觉材料等同于物理对象，另一方面又对这种等同关系保持一种哲学怀疑。他从未如金岳霖般把具有这种等同关系的两者视为一种必然分析的结果，也始终没有接纳罗素把物理对象从感觉材料出发以这样那样的方式进行构造的方案。

（责任编辑　哲　之）

① Ibid., p. 636.

② Ibid., p. 637.

③ 摩尔在最后一篇论文“Visual sense-data”中进一步主张，我们正在看或者直接看的那个唯一一个感觉材料是不可能等同于物理对象的外形一部分。这里，对等同关系的否定和哲学怀疑不太一样，退回到前文所提到的第二个阶段的主张。这篇论文强调，如果把感觉材料理解为认识论上所看到的唯一一个东西，那么就不能等同于物理对象。Paul Snowdon 没有理解摩尔在文章中是从认识论上否定了等同关系，摩尔实际上主张“迄今为止没有任何哲学家清楚说明两者的这种关系”。(See G. E. Moore, “Visual sense-data”, in *British Philosophy in Mid-Century*, C. A. Mace (ed), London: George Allen & Unwin; Reprinted in *Perceiving, Sensing, and Knowing*, Robert J. Swartz (ed), Garden City, New York: Anchor Books, 1956, p. 136; Paul Snowdon, “G. E. Moore on Sense-data and Perception”, in *Themes From G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*, Susana Nuccetelli and Gary Seay (ed), Oxford University Press, 2007, p. 119.)

④ G. E. Moore, “Relation of ‘Sense-data’ to Physical Objects”, in *The Philosophy of G. E. Moore*, Volume Two, p. 637.

从哲学到“非哲学”
——F. 拉吕埃勒的“非哲学”思想导论

黄其洪　王鸿宇

【摘要】拉吕埃勒是以“非哲学”著称的当代法国哲学家，“非哲学”已经并将继续在国际哲学界产生重大而深远的影响。“非哲学”主要是通过思考两个问题而产生：一是哲学的理论地位，“非哲学”认为从古希腊哲学到分析哲学再到解构主义，哲学家们进行新的哲学思考总是受到由内在性和超越性分裂而形成的结构的制约。拉吕埃勒将这种结构称为“哲学决定”，哲学决定的二元划分直接导致了哲学对元一（One）或实在（Real）的独断和遮蔽。二是元一在哲学中的本体论地位，“非哲学”认为存在（Being）与元一不可混淆，元一先于存在，元一是彻底的内在性，因此不能把元一简化为存在。拉吕埃勒认为“非哲学”既不是元哲学、哲学，也不是反哲学，而是“第一科学”，因为它是对元一的科学的认识。在“非哲学”看来，不仅原有的不同哲学流派之间的地位是平等的，而且哲学与宗教、艺术、文学、自然科学的地位也是平等的，都是对元一的局部、片面和不科学的解释，唯有“非哲学”才是真正的科学。

【关键词】拉吕埃勒；非哲学；元一；哲学决定；第一科学

中图分类号：B565.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0103－09

作者简介：黄其洪，四川隆昌人，哲学博士，（重庆 400715）西南大学马克思主义理论研究中心暨西方马克思主义研究所教授。

王鸿宇，内蒙古化德人，（重庆 400715）西南大学马克思主义学院硕士生。

基金项目：西南大学中央高校基本科研业务费重大培育项目“中国特色社会主义的历史哲学定位及世界意义研究”（SWU1809010）；西南大学中央高校基本科研业务费项目“F·拉鲁埃勒与法国马克思主义的当代发展研究”（SWU1809307）；重庆市重点文科基地重点项目“阿伦·奈斯深层生态学思想研究”（16SKB015）

弗朗索瓦·拉吕埃勒[①]（François Laruelle），法国人，生于 1937 年，是前国际哲学学院和巴黎第十大学的哲学家。他被苏格兰哲学家雷·布拉西耶（Ray Brassier）评价为“今天在欧洲工作的最重要的默默无闻的哲学家”[②]。拉吕埃勒一生的大部分时间都致力于实现一门“哲学的科学”，他将这门“科学”定义为“非哲学”。在“非哲学”发展的最新阶段，拉吕埃勒又常把“非哲学”称为“非标准哲学”。他目前正领导着一个致力于促进“非哲学”事业发展的国际组织，即国际非哲学组织。拉吕埃勒自 1971 年出版《现象与差异》开始，到现在共出版二十多部作品。同时，随着拉吕埃勒的作品不断被译为英译本并出版，他在国际上的影响力越来越大。然而，拉吕埃勒这个名字却一直不为国内研究者所熟悉，对拉吕埃勒的研究也是付之阙如。鉴于此，很有必要写一篇介绍拉吕埃勒的哲学思

① 关于 Laruelle 的译名，我们一开始译为“拉鲁埃勒”，按照中山大学马天俊教授发来的新华社人名译名对照表，按照法文的读音应该译为“拉吕埃勒”，于是我们改变了原来的英语读法，按照法语读法来翻译这个法国人名。由于拙文是国内第一篇介绍和讨论拉吕埃勒思想的文章，所以，这个译名的改变对于国内有可能兴起的拉吕埃勒研究奠定了基础。感谢马天俊教授和《现代哲学》杂志社的及时提醒。

② Ray Brassier, “Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of Francois Laruelle”, in *Radical Philosophy* 121, Sep/Oct 2003, p. 24.

想的文章，以此正式向国内学界引介拉吕埃勒。

拉吕埃勒在《非哲学概述》一文明确指出："非哲学是通过思考两个问题而产生：一个是哲学的理论地位问题，另一个是元一（the One）在哲学中的本体论地位问题。"① 因此，本文也将主要围绕拉吕埃勒主要思考的问题展开对拉吕埃勒哲学思想的介绍。

一、"非哲学"的哲学观

拉吕埃勒认为从古希腊哲学到分析哲学再到解构主义，无论是笛卡尔、康德、胡塞尔、海德格尔还是德里达，他们对哲学进行新的思考总是受制于一个超历史的不变结构，哲学家们深陷其中却浑然不知。拉吕埃勒将这种哲学的、超历史的不变结构称为"哲学决定"（Philosophical Decision）。哲学决定总是通过超验性与内在性的"混合"来确立自己的主导地位。在这种混合中，经验和先验、内在和超验的分离或二分最后又被"综合"在一个更大的统一性之中或某种绝对的先验权威之下（如笛卡尔的"我思"、康德的先验自我意识、黑格尔的绝对精神等）。② "哲学包括着对于普遍领域（通常指存在或大全，但有时在概念上理解为物质本质）的决定的、抽象的分割，分为两个不能再分的方面，一个与具体的和经验的相关，另一个与结构和条件相关。"③ 拉吕埃勒认为内在性和超验性的这种二元结构是哲学的元结构，无论是唯心主义还是唯物主义，哲学家们总是通过以超验性抑制或否定内在性的方式解释世界。也就是说，以往的哲学总是通过超越于元一的外在范畴去规定元一，从而充满了主观性和偶然性，失去了来自元一本身的规定。因此，拉吕埃勒认为西方哲学从赫拉克利特、海德格尔、德里达到德勒兹始终是利用同一性、利用概念对非概念物的强行同一来思考作为差异的存在④。从根本上讲，所有哲学决定在本质上并无二致，都是内在性与超验性的混合。但是，哲学为了把自己确立为绝对的权威和真理的最终模式，它们总会做出区别于其他哲学决定的自身所特有的决定，以不同的方式决定内在性和超越性的具体混合的模式，并就思维与存在的本质和相互关系得出不同的表述。因此，不同的哲学有不同的哲学决定，当然这些不同的哲学决定有时会存在着不相容甚至是冲突。哲学对于实在的解释，"只能说明哲学自身的存在罢了，并不能由此就表明它所宣称的实在的存在"⑤。也就是说，以往的哲学只是以某一种方式去展示或者象征实在，在最好的状态下也只是展示或者象征了实在的某一个维度，而不是实在的全部，哲学对实在做出"决定"或者解释就是使哲学自身与实在相脱离，都是一种超验的外在的东西，而不是实在本身内在的东西。不难发现，拉吕埃勒所说的"实在"或者"元一"与康德所说的"物自身"、诺斯替学派所强调的不可穷尽的"元一"非常类似，尽管为了强调自己理论的独特性，拉吕埃勒否认了这种类似性。

"所有的哲学体系和观点相对于实在而言在本质上都是完全等同的，也就是说属于不同哲学的不同术语在本质上是完全等同的，但又是完全偶然的。"⑥ 哲学完全根植于这种偶然性，哲学史就是关于选择何种哲学决定的争论的历史，争夺决定实在的话语权的历史。决定完全是根据某些"唯心的"规律在经验领域中进行不断切割的过程，是哲学家的一种思想上的操作，是自己以自己为基础，建立在自我的独断上⑦。所有的哲学都是独断地给出一个解释实在的"决定"，也就是说哲学把它对于实

① François Laruelle, "A Summary of Non-Philosophy", trans. by Ray Brassier, in *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, No. 8, 1999, p. 138.

② Anthony Paul Smith, *Laruelle: A Stranger Thought*, Cambridge: Polity Press, 2016, p. 33.

③ Rocco Gangle & Julius Greve, *Superpositions: Laruelle and the humanities*, Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 12.

④ Ray Brassier, "Introduction: What Can Non-philosophy Do?", in *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Volume 8, Number 2, August 2003, p. 170.

⑤ François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, p. 119.

⑥ François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Press, 2013, p. 118.

⑦ François Laruelle, *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*, trans. by Rocco Gangle, New York: Continuum Press, 2010, p. 210.

在的解释当作实在本身的正确呈现。在这种情况下，哲学建立了自己的权威，也确立了它的“真理”。正如拉吕埃勒所揭示的：“哲学的这一特点总是根植于一个独断的决定之中，总是在独断的决定中构建自身，最终证明它本身只是一种思想的运作或者活动。它是一种自我建基，一种哲学的创造，使它本身变成一种神圣的，自我组织和自给自足的存在。”① 拉吕埃勒把哲学的这种自我－决定、自我－命名、自我－建基称为充分哲学原则（Principle of Sufficient Philosophy），这是一种导致具体的哲学理论产生的运作机制。在这种运作机制之下，理性才起到作用。因此，在哲学中，充分哲学原则就成了比理性还要更高的原则，哲学不仅接受着理性的支配，潜在地还接受比理性还要更高的充分哲学原则的规定。

拉吕埃勒不仅批判哲学本身结构的不变性和充分哲学原则，而且驳斥哲学所使用的方法。他认为哲学家们对实在的解释总是以未经证明的假定为依据，所有哲学都是建立在理论的预设中，以自己特有的方式使其自洽，因此，任何哲学都是不可证伪和无可辩驳，且都是同义反复的。无论是演绎还是归纳的哲学方法，所有的哲学方法都认为它们可以完全代表实在。拉吕埃勒认为，康德虽然承认了物自体的不可接近性，但康德的先验演绎仍然相信可以通过他自己的哲学方法来思考或推断实在，这违背了物自体不可被认知的原则，从而走向一种奇特的外在性。实际上，实在或元一是非概念的，或者是前概念的，拒绝思想对它的任何绝对的规定，它先于任何认知或知觉②。

正是因为哲学决定和充分哲学原则造成了对元一或实在的独断和遮蔽，所以，拉吕埃勒要求放弃对实在的哲学解释，对实在采取一种“非哲学”的立场，以还原独立于哲学决定和充分哲学原则之外，内在于自身的，而非内在于思想或逻辑形式的实在。③“非哲学”的立场要想区别于哲学的立场，就必须要找到一条与根据哲学的概念的方式来表现实在的截然不同的进路。拉吕埃勒认为这条进路就是从实在走向思想（拉吕埃勒称之为“按照”或“随着”实在思考），而不是像哲学那样从思想走向实在、用思想规定或表征实在。从实在走向思想就是思想以彻底内在性和不可分割性的元一或实在作为其出发点。但由于元一或实在是彻底的内在性，它对思想的规定漠不关心，所以，“非哲学”和哲学一样无法做到从彻底内在性的实在开始，“非哲学”无法产生对实在的非哲学话语。这里似乎存在着一个不可调和的矛盾：一方面强调要从彻底内在性的元一开始，另一方面又无法做到这一点，也许拉吕埃勒的“非哲学”最富有创造性的地方就在于对这一矛盾的处理。拉吕埃勒认为尽管哲学对实在一无所知，但是不同的哲学以及它们自身的内容却是“实在的”，也就是说，实在是哲学的内在根据和最终原因，不同的哲学及其不同的哲学决定总是可以被归置到与实在的关系。这样，哲学就建立在实在的内在性中，不同的哲学话语就被看作是对实在的不同表达，哲学决定的主导地位就相应地被祛除了。从实在的彻底内在性和对超越领域的拒斥方面看，“非哲学”和哲学一样无法做到从彻底内在的实在开始，但是，因为不同的哲学以及它们自身的内容早已是“实在的”，因此“非哲学”可以使用或借用各种哲学，把它们当作认识实在的材料，以做出对实在的“非哲学”话语。在这里，“非哲学”是以把哲学当作使用材料的方式出现的，它并没有发明一种新的哲学方法，它只是在看待哲学的观点上做出改变。

二、“非哲学”的非本体论

元一（the One）是一个最古老的哲学词汇。纵观整个西方哲学，从巴门尼德到柏拉图，从笛卡尔到康德，直至当代哲学，许多哲学家都谈论过元一。拉吕埃勒把“元一”作为其“非哲学”的理论基础和思考的出发点。但他对“元一”的理解与以往任何哲学家都有所不同。他认为“元一”这

① John Mullarkey & Anthony Paul Smith, *Laruelle and Non-Philosophy*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012, p. 22.

② Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 128.

③ François Laruelle, *Principles of Non-Philosophy*, trans. by Nicola Rubczak & Anthony Paul Smith, London: Bloomsbury Press, 2013, pp. 6.

个哲学词汇最先出现在哲学中，但是哲学为了思考作为差异的存在（Being），最终遗忘了元一[①]。用海德格尔式的话语说，就是自巴门尼德以降的整个西方哲学的历史其实都是元一的意义被遮蔽和遗忘的历史。拉吕埃勒认为元一既不是存在也不是思想，元一先于存在，而哲学常常把二者相混淆，即使是柏拉图以及新柏拉图主义仍认为元一和存在可以互换，但实际上二者有着根本区别[②]。存在是一个哲学的、本体论层面的、超越的概念或规定。元一则是非概念的或者说是前概念的，拒绝任何本体论层面的、哲学的规定，任何本体论层面的规定都会造成元一的“死亡”[③]。因此，拉吕埃勒指责以往的哲学家们总是不断以外在的方式谈论元一，却拒绝阐释元一的本质，最后总是把元一简化为某个哲学概念，因此，他们中没有一个人知道元一的真正本质到底是什么[④]。“非哲学”的任务就是要阐明元一的真正本质。因此，拉吕埃勒在其多部著作中对元一的本质进行阐释，其中，也许《非哲学辞典》这本书对元一的本质阐述得最为清楚。在这本书中，拉吕埃勒用五条不证自明的定理总结了元一的本质：

1. 元一是彻底的内在性，没有超验性的同一，与超验性或分裂无关；

2. 元一是在元一中（in-One）或元一中看（vision-in-One），而不是在存在中（in-Being）或在差异中（in-Difference）；

3. 元一是实在（the Real），因为它拒斥所有的象征（思想、知识等）；

4. 元一是没有给予性的给予（the given-without-givenness）；

5. 元一最终决定（determination-in-the-last-instance）或给予世界 - 思想（作为给予性所给予的对象）。[⑤]

从拉吕埃勒对元一的本质的五条定理式总结可知，他所理解或定义的元一就是实在本身，它拒斥思想对其进行任何绝对的规定或象征，它是前概念的，是早已被给定的，是一种彻底的内在性。也就是说，元一得以可能是完全不依赖自身以外的其他东西，它自己是自己可能的条件，它是绝对的自因。为了强调元一的彻底内在性、内在于自身性，拉吕埃勒把元一的彻底内在性称为元一中的元一（One-in-One）。可见，他所说元一或实在就是一种在哲学上无法被还原或表达的存在，这有点类似于康德的“自在之物”和拉康的“实在界”，但似乎拉吕埃勒的观点更加激进和极端，因为元一是绝对的不可知的，它既不能被经验，也不能通过任何认知或直觉而获得，它抗拒所有由概念运动所决定的辩证分裂和否定[⑥]。“非哲学”在这点上又有点类似于实在论，但这种“实在论”总是讨论元一或实在，而不是去讨论通常实在论所关心的“原子”或物质等。在拉吕埃勒看来，通常的实在论已经不是真正的实在论，因为它们已经陷入某种哲学决定，已经是一种外在的和偶然的哲学规定。

拉吕埃勒认为思想总是通过否定元一的根本内在性，将其通约为存在、差异和他性等超越概念，来填补拒斥实在后的创伤。实在是早已给定的，是非观念的，先于任何哲学的本体论上的规定，是没有给予性的给予，也就是说实在并不是作为经验和先天的超验的综合所给定的。拉吕埃勒认为，即使是内在性哲学家（斯宾诺莎、尼采、德勒兹等）仍然是诉诸于超验性，把超验性放置在一个有限的概念中，天真地以为这样就可以祛除超验性，仍以一种超越的方式保留内在性，而真正的彻底内在性是内在于自身的[⑦]。需要说明的是，拉吕埃勒对“超验性”概念的使用，与通常的使用完全不同。在西方哲学中，通常“超验性”指的是不能在人的感性和知性中被明证性地把握到的东西，是超越于人的经验之外的东西，这是以人为中心展开的思考。而在拉吕埃勒这里，“超验性”指的不是由元一或者实在自身派生出的东西，是不能必然性地返回到元一或者实在的东西，是以元一或者实在为中心

① John Mullarkey & Anthony Paul Smith, *Laruelle and Non-Philosophy*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012, p. 25.
② François Laruelle, *Introduction to Non-Marxism*, trans. by Anthony Paul Smith, Minneapolis: Univocal Press, 2013, p. 23.
③ John Mullarkey & Anthony Paul Smith, *Laruelle and Non-Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p. 25.
④ François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Press, 2013, p. 33.
⑤ François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, p. 166.
⑥ John Mullarkey & Anthony Paul Smith, *Laruelle and Non-Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p. 4.
⑦ François Laruelle, Dictionary of Non-Philosophy, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, p. 170.

展开的思考。如果把这里的元一或者实在可以界定为神的话，那么，拉吕埃勒的这种观点与诺斯替学派和埃克哈特大师的神秘主义极为类似。后者即使不是拉吕埃勒思想唯一的来源，也肯定是他极为重要的思想来源之一。为进一步阐明元一的这种彻底内在性，拉吕埃勒提出“非哲学”的两个重要概念：单边二元性（Unilateral duality）和最终情态决定（determination-in-the-last-instance）。

拉吕埃勒认为元一产生、决定超越领域（存在、思想、意识），但又因为元一是非观念的，先于任何哲学的本体论上的规定，因此它不受由它产生的超越领域的影响，超越领域也不会反过来影响或作用元一。因此，元一与超越领域的关系完全是单向的或单边的。从实在世界到思想世界，它是完全单向的，这类似于“单行道”，元一完全按照单边因果性决定思想领域。这种单边因果性从根本上否定了哲学的互相作用和可转化的幻想，否定了哲学对因果关系的传统定义（例如原因和结果），因为这样的划分如果从元一的彻底内在性来看根本是不存在的①。在某种意义上，拉吕埃勒在这里所做的是“有限化”哲学，因为相互作用的二元性在思想领域仍然允许以辩证的方式存在，但在拉吕埃勒看来，这些都只具有有限的偶然的意义。所有的哲学都不具有真理的地位，都是有限的和偶然的，只有当它们成为元一展示自身的材料或者个案时，它们才具有一定的意义，所有的思想或者哲学都是被元一或者实在单边决定的。如果把元一或者实在看作是一元，而无限丰富的思想和哲学世界为另一元，那么，非哲学的视域也存在二元性，但它们不是相互作用的可逆的二元性，只是元一对思想或者哲学单边决定的二元性。

元一是超越领域的前提条件或单边原因，但它们的具体作用方式是怎么样的？是直接的，还是间接的？如果是间接的，那中介又是什么？为了回答这个问题，有必要引入拉吕埃勒的另一个重要概念：最终情态决定（determination-in-the-last-instance）。他认为元一作用于超越领域完全是通过一种特殊的因果关系起作用，这就是最终情态决定。最终情态（Last-instance）既表示元一是真正的唯一的原因，又表示它是一个偶然的原因。之所以说是“偶然的”，是因为它的作用与它显现的时刻（moment）有关，这个时刻不在当下，而是在未来②。因而，它的显现不是必然的，它是不可穷尽、不可预测的，是一种海德格尔意义上的“悬临”。

针对拉吕埃勒对元一或实在的理解，可能会产生这样的疑问：如果说元一是思想的前提条件或单边原因，那么思想对实在又会有什么样的影响？我们应该怎样看待思想呢？应该认为思想对事物的任何表达都是真理，还是应该认为所有的思想都只是没有根据的意见？有趣的是，拉吕埃勒虽然强调元一的彻底内在性，但并不否定思想，而只是强调要用内在性的思想去展示内在性的元一，强调所有真正有意义的思想必须从元一而来，而不是从外在于元一的某种原则而来；既不应该从个人而来，也不应该从某个族群而来。元一是彻底内在于自身的，因此它对思想不可化约，从根本上独立于思想。但思想最终由元一产生，是元一的一部分，是元一的效果，好像是从元一流溢而出的，这里可见普罗提诺思想的当代回音。思想依赖于元一但又不能反过来影响元一，思想永远不可能抓住它，却可以从中思考，并可能产生关于元一的某些说明，任何特定的思想表达都可以作为理解元一的偶然材料。这样，思想不再先于实在、替代实在，而是思想与实在同一。这种同一不再是逻辑的和形而上学的，而是内在的。“非哲学”就是要建立思想与元一的这种非观念性的和非必然的内在关系。

既然思想或哲学内在于实在中，而不是超然于或凌驾于实在。因此，问题的关键不是试图去思考元一，而是根据元一去思考。那我们如何才能得到关于实在的正确理解呢？拉吕埃勒认为，我们只需要简单地把现存的所有的关于实在的思想加在一起。所有的决定，不管是康德的先验演绎还是“非哲学”早已内在地属于实在，早已是实在的一部分。因此，可以说实在对于所有的决定既是漠不相关的又潜在一致，但实在大于所有决定，所有的决定加起来也不等于实在，只能通过思想力不断地接

① François Laruelle, *Introduction to Non-Marxism*, trans. by Anthony Paul Smith, Minneapolis: Univocal Press, 2013, p. 41.

② John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, New York: Continuum International Publishing Group, 2007, p. 147.

近实在[①]。如果真是如此，那么，所有的理论包括所有的哲学，既不是真理，又不是完全的谬误，都成为真理的环节或者象征，它们之间的地位是平等的，它们之间也不存在谁奠基谁的问题，因而也不存在谁能够还原为谁的问题。既然如此，统治西方哲学长达两千年之久的本体论思维方式就被彻底终结了。从这个意义上说，非哲学是彻彻底底的非本体论。

三、“非哲学”与元哲学、哲学以及反哲学的区别

对“非哲学”与哲学之间的差别和对立的理解，几乎贯穿拉吕埃勒的全部文本。既然我们已经知道“非哲学”处理的基本问题，那么“非哲学”或“非标准哲学”与元哲学、哲学以及反哲学有何区别呢？

首先，“非哲学”不是元哲学。对“非哲学”的第一印象可能会把它看作一种元哲学，但“非哲学”与元哲学有根本区别。通常情况，元哲学的特点大体上可以被概括为以下两个方面：第一，元哲学本身就是哲学，是“哲学的哲学”（philosophy of philosophy）；第二，元哲学是一种自我指涉的（self-referential）研究[②]。从某种意义上讲，元哲学仍局限于哲学的内部，仍是在哲学本身的范围内进行的思考，是哲学内在固有的自我指涉、自我反思的本质的体现，是“反躬自省的哲学”。拉吕埃勒认为，就是因为哲学的过度反思使哲学沉陷在自己的内部，无法跳到自己的外部来认识自身所拥有的不变结构和工作方式，因此，哲学所需要的不是更多的反思，而是更少的反思。“非哲学”的目的不是要成为“哲学的哲学”，而是要把自己塑造成“哲学的科学”。它的任务就是要站在哲学的外面，对哲学予以批判和使用，就是要对哲学进行“简化”，而不是像元哲学那样一味地“强化或叠加”哲学[③]。因此，拉吕埃勒没有声称他的著作是元哲学著作，甚至没有声称他的著作是哲学著作，而是一再强调这些著作是“非哲学”著作。

其次，“非哲学”不是哲学。拉吕埃勒认为“非哲学”不是哲学，而是一种理论。理论允许解释者和被解释者之间的异质性，而哲学却寻求二者的同一，这是非哲学与哲学的重要区别之一。对哲学而言，现象界就如同一面镜子，通过这面镜子，哲学可以进行无休止的自我解释，哲学总是用自己选择的思想来描绘实在，“哲学仅仅是以一种症候的方式来表征真正的实在”[④]，以这样的方式理解哲学，即使是哲学中的唯物主义在本质上也是一种“唯心主义”，唯物主义和唯心主义本质上都是由哲学或理性所构建的世界观，“内在性的实在与哲学上的物质概念有着根本的区别”[⑤]。拉吕埃勒认为在哲学看来，世界和思想是等同的，是世界－思想（World-thought）。“世界从根本上来说是宗教的和虚幻的，而且更特别是亚伯拉罕式的，牺牲实在的感性存在，让位于抽象的思想。”[⑥] 这样的思想－世界是有限的，如果沉陷在这样的思想－世界中，哲学将无法回返到元一，成为外在于元一的偶然意见。从根本上说，“非哲学”反形而上学、反超验性和反意识形态性。“非哲学”旨在将实在从哲学解释、世界－思想中解救出来，以还原内在于自身的，而非内在于思想或逻辑形式的实在。

不仅如此，拉吕埃勒认为，哲学本质上是反民主的、等级制的，而“非哲学”是彻底反等级的，或者说是根本不存在等级的[⑦]。如果说哲学是垂直的，具有某种不平等关系，例如本质与现象、可知

---

① 在一定意义上，思想力这个概念可以理解为传统哲学中主体性所承担的作用在非哲学中的对应物。思想力只是一个做决定的工具，它最终由实在或元一决定的，是实在的工具。

② 刘永富：《元哲学自身的两个元问题：“怎么才算”与“何以可能”》，《学术月刊》2009 年第 2 期。

③ Ray Brassier, “Introduction: What Can Non-philosophy Do?”, in *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Volume 8, Number 2, August 2003, p. 169

④ François Laruelle, *Introduction to Non-Marxism*, trans. by Anthony Paul Smith, Minneapolis: Univocal Press, 2013, p. 23.

⑤ Ibid., p. 41.

⑥ Katerina Kolozova, *Towards a Radical Metaphysics of Socialism Marx and Laruelle*, NewYork: Brooklyn, 2015, p. 87.

⑦ François Laruelle, “What Can Non-Philosophy Do?”, trans. by Ray Brassier, in *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Vol. 8 no. 2, 2003, p. 182.

世界与可感世界等；那么，“非哲学”就是水平的，它力图祛除哲学中的和哲学与其它思想之间的层级关系，创造一种有关思想的民主秩序。传统或标准哲学都把哲学放置在最高位置，认为哲学为科学奠基，哲学是“科学之科学”。例如，笛卡尔就曾在《哲学原理》中明确把形而上学或哲学看作是“树根”，而其他知识形式只是“树枝”，它们都建基于哲学之上，作为“树根”的哲学一旦被驳倒，那么其他知识形式就相应地不足为信①。拉吕埃勒认为，“非哲学”强调实在的彻底内在性，认为哲学只是实在的一部分，哲学对于实在的描述或者反映根本没有正确或错误之分，所有的哲学都是实在的中介。不仅如此，“非哲学”把哲学和科学、艺术、伦理、宗教等其他知识形式（拉吕埃勒称之为局部知识）结合起来，把它们统统当作“非哲学”的材料。作为“非哲学”材料的所有类型的思想地位都是平等的，都是实在的一部分。这样的一种改变是哲学与实在、哲学与其他知识形式之间旧的等级的颠倒，哲学与科学、艺术、伦理学等之间的关系也不再是垂直的关系，而是水平的、民主的关系。

再次，“非哲学”不是反哲学。拉吕埃勒在其多部著作中一再强调，“非哲学”或“非标准哲学”不是反哲学，也不是“哲学终结论”的另一种表达方式。他在《非哲学辞典》中明确指出，“‘非哲学’的‘非’与非欧几里德几何学的‘非’的意义相类似，‘非哲学’之于哲学就像非欧几里德几何学（罗式几何、黎曼几何等）之于欧几里德几何学一样，非欧几里德几何学并不否定欧几里德几何学，而是在一个更广的范围内肯定以及解释与它明显对立的其他类型的几何学”②。非欧几里德几何不是指欧几里德几何以外的所有几何，非欧几里德几何学偏离了欧几里德几何学关于平面上的平行线的第五公设（平行公设），但它并不否定欧几里德几何学或使欧几里德几何学失效，而只是建立了一种更广泛的几何学。“非哲学”把哲学放置在一种更大的理论中来理解，哲学决定被整合到一个更广的范式中，既应用了哲学，也应用了通常被哲学家认为不是哲学的知识领域，如艺术、技术、自然科学等。“非哲学”通过进入各种知识领域，并宣称对该领域的使用将是非 X 的，如非认识论、非马克思主义、非美学、非精神分析、非基督教、非摄影等，实现对这些领域的革命性变革③。这种情况下，哲学就成了“非哲学”的材料，“非哲学”是对哲学的一种使用或利用。“非哲学”不是哲学的更高级的表现形式，拉吕埃勒提出“非哲学”也不是为了修正或取代以前任何哲学家的哲学，而是为了实现哲学本身的内在的彻底的变革。从这个角度讲，“非哲学”不是表征，而是实践。哲学只是一种理论，而“非哲学”不仅是一种理论，更是一种实践。拉吕埃勒认为所有思想都是实践，都是以一种思想的方式去接近和展示实在的实践，并且都是有限的实践，这种有限的实践可能是我们有限的人的一种宿命。因此，从某种意义上讲“非哲学”是站在哲学的“外部”观哲学，它不反对或者否定哲学。这里，拉吕埃勒的思想有阿尔都塞关于“理论实践”概念的影子，他们的思想内在关联性已成为西方学界研究的一个热点。

最后，“非哲学”是“第一科学”。如果只是说“非哲学”不是元哲学、哲学、反哲学，只是一味从否定方面对“非哲学”予以规定，那么，最后对“非哲学”的理解可能会无所收获。因此，从正面对“非哲学”予以规定尤为必要。如果非要拉吕埃勒给出一个肯定的回答，他可能会说“非哲学”是“科学”，而且是“第一科学”，因为它是对元一的科学的认识，它拒绝一切对实在或者元一的自以为是的孤立判断，拒绝那种以为自己似乎已经掌握了绝对真理的自负，心平气和地承认元一的内在性，在元一中观元一，最大限度地打开从元一中释放出来的各种可能性，从而成为一切哲学和一切知识形态的前提和基础。非哲学具有最为彻底的客观性态度，反对一切主观的、偶然的独断。那么，拉吕埃勒是在何种意义上使用“科学”一词呢？拉吕埃勒认为，之所以说非哲学是科学，除前面提到的那种绝对的内在性的客观态度之外，还因为“非哲学”能够系统地揭示哲学所潜藏的不变结构，使我们认识到哲学本身所拥有的生产模式，所以“非哲学”是哲学领域中的“科学”，是“第

① ［法］笛卡尔：《哲学原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1958 年，第 xvii 页。

② François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, p. 97.

③ Anthony Paul Smith, *Laruelle: A Stranger Thought*, Cambridge: Polity Press, 2016, p. 57.

一科学”。这里，可以隐约看到阿尔都塞的结构主义思想对拉吕埃勒的影响，拉吕埃勒对“科学”一词的理解类似于阿尔都塞的理解。阿尔都塞认为马克思主义或历史唯物主义因为揭示了社会历史发展内在深层结构，使马克思主义区别于“非科学”的意识形态，成为社会历史的“科学”。与此类似，“非哲学”因揭示一切哲学生产过程的结构而成为“科学”①。但需要注意的是，拉吕埃勒所说的“科学”与我们所熟悉的“自然科学”完全不同，“自然科学”只能成为拉吕埃勒所说的“科学”中一个很小的组成部分，在这个部分之外还有无限的广阔的内容。

四、对“非哲学”的评论

通过以上的清理不难发现，拉吕埃勒的思想是非常复杂的，具有多样的思想来源，其中尤为重要的是普罗提诺、诺斯替学派、埃克哈特、阿尔都塞和马克思。普罗提诺对元一的设定和信仰、对元一与现象世界的关系的理解，深深影响了非哲学。诺斯替学派对知性概念的有限性的强调、对神的无限性的神秘体验，植入了非哲学的核心地带。埃克哈特对“无”的深刻体验，以一种变形的方式影响了非哲学的否定性方面。阿尔都塞对历史科学结构的强调，启发非哲学对一切哲学生产的先天结构的反思，从而为非哲学批判传统哲学的理论模式的局限性奠定基础。马克思对意识形态的怀疑和批判，影响了非哲学关于一切知识形态的偶然性、主观性的看法。当然，在拉吕埃勒的思想中，海德格尔和德里达等的思想也有着明显痕迹。可以说，拉吕埃勒是一个综合性和创造性很强的人物，他的非哲学对人类知识形态立体结构的解构，对不同哲学或者不同哲学部门的奠基关系的批判，对传统哲学本体论思维方式的自觉地拒绝，都给人一种很后现代的感觉，他似乎是一个十分前卫的人物。但是，拉吕埃勒又强调彻底的内在性和客观性原则，强调大全的科学，反对独断和偏见，而且对元一的认定和尊重可以说超过了所有后黑格尔哲学家，对元一的界定也非常传统，与普罗提诺、埃克哈特和诺斯替学派有相通之处，从这个角度看，他又是非常传统的人物。可以说，在拉吕埃勒极为后现代的面孔下却隐藏着一颗火热的捍卫传统的心，这是一种极为奇特的矛盾的综合。“非哲学”以一种全新的方式重思哲学史以及哲学与其他知识形式的关系，给我们提供了一个看待哲学的崭新视角②。对拉吕埃勒来说，这种“新”的含义与笛卡尔、康德、黑格尔、胡塞尔等在哲学中所实现的变革有所不同，因为他们仍是哲学内部的变革，而拉吕埃勒所实现的变革是哲学外部的变革。这种变革力图站在哲学的外围，重新审视和评判哲学。因此，拉吕埃勒倾向于把自己的“非哲学”称为“异端”，以表达“非哲学”与“哲学”之间的一种彻底决裂的关系。③

在我们惊叹于拉吕埃勒思想的综合性、创造性和新奇性的同时，也发现在他的思想中存在一些不融贯和断裂之处，当然，这并不能构成否定拉吕埃勒思想历史地位的理由。我们相信拉吕埃勒的思想是我们生活于其间的这个时代的一种理论表征。我们生活于其间的这个时代，既是一个前卫的、不断追求新奇的时代，又是一个不断向传统回返的时代，变革与传统、激进与保守同时并存，不同原则之间存在着断裂，一种新的统一性似乎还没有带来，也许我们需要的是等待。

首先，“非哲学”的“科学性”主要就表现在“非哲学”的结构主义或理论的形式主义立场④。结构主义强调结构性、非个体性以及非历史性。持结构主义立场的理论家，毫不例外地强调结构作为理性或观念的存在具有独立性和自主性，把共时态研究方法当作首要方法。他们认为推动事物发展的是事物背后的深层结构，而这种结构往往具有非历史性和非个体性的特征。在这种结构下，历史和个体或要素变成从属于结构的微不足道的存在。根据结构主义的立场或视角看待哲学，无论是何种形式的本体论、认识论和方法论，或什么样的唯心主义、唯物主义，都是哲学以这样或那样的方式凌驾于

① Ian James, *The New French Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 2013, p. 166.

② 黄其洪：《寻找哲学创新的突破口》，《社会科学报》2015 年 12 月 10 日，第 5 版。

③ Ray Brassier, “Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of Francois Laruelle”, in *Radical Philosophy* 121, Sep/Oct 2003, p. 25.

④ Ian James, *The New French Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 2013, p. 166.

内在性的超验的操作。显然，这种对哲学的看法过于笼统和简单，只注意到哲学之间形式的相同，忽视了哲学之间内容的差异；只注重哲学系统内存在的各成分之间的共时性关系，忽视了哲学内在的多样化、差异化和历时性的发展。正如黑格尔在《哲学史讲演录》的导言中提出的著名命题：“哲学史就是哲学。”这个命题的真实涵义在于哲学是历史性的思想，“哲学史上的任何一种哲学——历史性的思想——都不是某个哲学家的‘独白’，而是哲学家之间的‘历时态’的和‘同时态’的‘对话’”①。因此，我们不能离开与哲学史的深层“对话”而孤立地看待和研究哲学。

其次，“非哲学”强调要站在哲学的外部看待哲学。问题是，“非哲学”究竟在多大程度上能够把我们带到哲学边界之外呢？德里达和拉吕埃勒有过一次对话。德里达问：“如果不是从哲学，那你是从哪里得到的非哲学思想呢?”拉吕埃勒回应说：“我是从事物本身得到的。这是我能给出的严谨的答案。因为我的话语标准是严格的内在标准，所以我没有其他的答案。”② “非哲学”的“异端”主张的全部基础在于从元一开始。拉吕埃勒认为元一来自“非反思的先验经验”或“绝对的直接性”，它不需要逻辑或其他什么工具的中介，这是不予证明的又绝对为真或绝对自明的主要假设或定理。因此，这是一种没有任何条件的思想。那么，他是如何知道这一点的？他如何知道他的“非哲学”就与实在一定一致的？我们真的有对元一的直接的经验吗？如何证明一个人已经有了对元一的直接经验？当我们通读拉吕埃勒的主要作品后，发现他本人并没有给出任何证据来证明他对元一的观点是来自于对元一的直接经验。因此，这里存在一个矛盾：一个如此“科学”的理论却不得不在开端处设置一个不加证明的、神秘的前提作为自己所有论述合理性的根据。

再次，如果“元一”或“实在”是彻底内在的、绝对的不可思，那么“非哲学”凭什么断定元一是绝对不可思？又凭什么在思想或语言层面提出“元一”这个概念来指称拒斥思想、拒斥被表征的元一或实在本身？这里似乎也存在一个矛盾：绝对的不可思的元一与关于元一的绝对的观点之间的矛盾。元一不可思，但我可思，我思不可思。因此，拉吕埃勒关于元一的观点只能是一个独断的、神秘的设定。我们完全可以说因为有了关于元一的观点才出现元一的彻底内在性，而不是因为元一的彻底内在性而产生关于元一的观点。既然如此，拉吕埃勒关于元一的观点也是一种思想或超越的概念操作，也是一种哲学、一种世界观。“非哲学”自身也没有逃脱它对哲学的种种攻击，“非哲学”没有像拉吕埃勒所说的那样真正来到哲学之外，而是仍然在哲学之内，虽然拉吕埃勒并不承认这一点。

最后，“非哲学”真的可以使我们摆脱专制和单一的哲学模式吗？即使拉吕埃勒声称自己的“非哲学”不是另一种哲学决定或更大的哲学决定，即使人们接受拉吕埃勒对哲学的解释，认为哲学受“哲学决定”和“充分哲学原则”的支配，“非哲学”本身的性质和地位也会遭到质疑。针对拉吕埃勒对哲学的非难，哲学当然也可以用“非哲学”的方式予以反击，“非哲学”也是另一种哲学决定。“非哲学”就像是“在只有自己知道规则的游戏中，暴力地洗牌”③。拉吕埃勒完全用他自己创造的概念术语，如混合、哲学决定以及充分哲学原则等描述哲学的运作方式和可能性条件，以期否定以往的一切哲学，实现所有哲学之间的无差别，从而赋予自己的“非哲学”以更大的权威。“非哲学”似乎不允许有不同意见的哲学存在，把所有的哲学都看作是对实在的遮蔽，而把自己的“非哲学”看作是对实在的祛蔽，表现出一种惊人的理论“傲慢”。因此，它未尝不是一种专制和单一的哲学模式。拉吕埃勒认为所有的哲学都受制于不变的结构，与此类似，我们也可以说拉吕埃勒的“非哲学”只不过是遵循着与哲学决定不同的另一种决定，也存在不变的水平结构。从这个角度看，拉吕埃勒的“非哲学”仍然未走出哲学决定，没有走出哲学决定对内在性与超越性的“混合”，仍是以一种超越的方式理解内在性、元一和实在。“非哲学”所实现的变革可能并不像它自己所宣称的那样多。

（责任编辑　巳　未）

① 孙正聿：《“哲学就是哲学史”的涵义与意义》，《吉林大学社会科学报》2011 年第 1 期，第 49—50 页。

② John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, New York: Continuum International Publishing Group, 2007, p. 144.

③ Gabriel Alkon & Boris Gunjevic, *The Non-Philosophy Project: Essays by François Laruelle*, New York: Telos Press Publishing, 2012, p. 76.

博奇论自我知识的认识资格

蒙锡岗

【摘要】自我知识是关于某人自己的心智状态的知识。例如，关于某人自己当下的经验、思想、信念或愿望的知识。博奇（Tyler Burge）认为使自我知识成为可能的原因是认知主体按照符合理性规范方式进行操作，它的认识资格来自于认知主体在下判断时是个正常运作的批判推理者，具有批判推理能力，并且自我知识的认识资格不能用简单观察模型以及一阶态度与二阶判断之间有着可靠的因果机制来说明，大多数哲学家对博奇自我知识的认识资格观念提出种种质疑，进而引发一系列的争论。文章深入剖析博奇的自我知识理论及其认识资格，并对该问题所引发的责难以及博奇对质疑的回应做讨论，以期对人的认识能力作深入了解。

【关键词】博奇；自我知识；认识资格

中图分类号：B712.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0112－07

作者简介：蒙锡岗，贵州独山人，博士，（贵阳 550025）贵州财经大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“东西方心灵哲学及其比较研究”（12&ZD120）；贵州财经大学 2017 年青年英才计划项目“心灵哲学背景下马克思主义心身关系问题研究”

“自我知识”也称“第一人称知识”，主要指一个人关于他自己的思想（包括“信念”“判断”“欲望”“怀疑”“意图”等）的知识。笛卡尔首先明确赋予自我知识的权威性，戴维森（Donald Davidson）主张自我知识也存在权威性：“因为我们通常不需要或者不使用证据（尽管有可用的证据）就知道我们相信（以及欲望、怀疑、意图）什么，所以，我们关于自己当下心理状态的真诚声明不会遭遇那种基于证据的结论的失败。因此，真诚的第一人称现在时思想陈述，尽管并非不可错或者不可纠正，却拥有一种第二或第三人称陈述、或者第一人称其他时态陈述所不可能拥有的权威性。”① 那么，我们有什么理由说一个人一定知道自己在想什么？自我知识是如何成为可能的？它的认知资格从何而来？博奇认为使自我知识成为可能的原因是认知主体按照符合理性规范方式进行操作，它的认识资格来自于认知主体在下判断时是个正常运作的批判推理者，具有批判推理能力，并且我们不能用简单观察模型来把握自我知识的权威性。博奇的观点引起皮科克（Christopher Peacocke）、伯侯申（Paul Boghossian）的反对，博奇对二人的质疑进行回应。本文将探讨博奇对自我知识观念的看法以及自我知识的认识资格主张，并对该问题所引发的责难以及博奇对质疑的回应做深入讨论，以期对人的认识能力作深入了解。

① Donald Davidson, “Knowing One’s Own Mind”, in Peter Ludlow & Norah Martin (eds.), *Externalism and Self-knowledge*, Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p. 88.

一、自我知识

“自我知识”是指我们对自己的心智状态的知识。这种心智状态可以是意向的心智状态，如信念、渴望等；也可以是非意向的心智状态，如感受、情绪等①。博奇认为自我知识就是我们对自己的一阶思想进行二阶的自我归属的判断。他把自我知识分为经验自我知识和非经验自我知识。经验自我知识是指认识证据来自于经验的自我归属判断，如“我看我面前停着一辆自行车”“我听到有人在唱歌”；还有某些关于自身感受的自我归属，如“我在痛”“我在痒”所表达的感觉信念。这种自我知识一般而言不会遭受他人的挑战，但因为知觉的内容有发生纯粹错误的可能，即在知觉或感觉机制运行正常时却产生错误表征，所以这些自我归属不具备权威性。非经验自我知识是指认识证据来自于非经验的自我归属判断，如“希望今天上学不要迟到”“我相信明天不会下雨”等。博奇还根据知识的不同特性，把非经验自我知识划分为两类：基本自我知识与非基本自我知识。基本自我知识就是“类－我思”（cogito-like）的思想，如“我正在思考写作需要集中注意力”和“我判断（或怀疑）水比水银更广泛地存在着”②。这些判断的特殊之处在于其真值是脉络上自我证实，也就是进行思考或下判断本身就满足了判断的真值条件，因而是不可错的。为什么这些判断是自我证实的呢？博奇说：“当一个人知道自己正在思考 P 时，他并不是把这个思想 P（或者他正在思考 P）仅仅当作一个对象。一个人正在思考 P 和他正在能构成知识地（knowledgeably）思考他正在思考 P 根本上就是同一个事件。思想和关于（此思考活动）的思想是在同一个心智活动中的。”③ 换言之，当我在思考一个类—我思思想时，这个思想必然会被我同时思考，因为这个思想是这个类－我思思想的一个部分，它被包含在这个类－我思思想之中。因此，它是自我证实的，并且是不可错的。

非经验自我知识的另一个重要的类别就是非类－我思的心理状态的自我归属，如“我判断我相信”“我判断我想要”等。非经验自我知识具有两个特征：一是自我知识的认识证据是环境中立的，而非来自认识者与环境的之间关系；二是自我知识免于纯粹错误，即认识者的认知能力正常运作下，自我归属的判断内容通常为真。非经验自我知识的这两个特点构成它有别于其他知识类型的权威性：除非有某些认知功能的病变或失常，一个思考者通常一定知道自己正在想什么以及具有哪些思想；思考者对自己的思想成份有错误的认识或者无法在主观上辨别不同的思想，也不影响她对自己的想法拥有这样的知识地位，而其他人没有质疑这种知识的余地。那么，我们有什么理由说一个人一定知道自己在想什么？自我知识是如何成为可能的？它的认知资格从何而来？

二、自我知识的认识资格

博奇认为自我知识的认识资格来自认知主体在下判断时是个正常运行的批判推理者，具有批判推理能力，并且不能用简单观察模型来把握。

（一）认识资格

博奇将认知辩护的观念分为两种：“第一种是一般的认知辩护观念，也就是要求人们对自己所接受的命题或认知活动，要具有理由或者事先取得理由。第二种是认知权利的观念，这是指一种不需要被主体理解或取得的认知权利或者保证。而认知权利指的是某种认知资格，只要思考者满足某些条

① 任会明：《自我知识与窄内容——关于心智外在主义及其影响的反思》，杭州：浙江大学出版社，2009 年，第 1 页。

② Tyler Burge，“Individualism and Self-Knowledge”，in Peter Ludlow & Norah Martin（eds.），*Externalism and Self-knowledge*，Stanford，California：CSLI Publications，1998，pp. 111－112.

③ Ibid.，p. 116.

件，他进行相关的判断或推理活动，就是合理的。”① 博奇指出，两者在合理性地支持一命题态度或者认知活动以及在构成认知的权利（right），都具有正面的力量。差别在于，一个人对某些认知活动或结果具有认知权利（entitlement），他可以不知道这些权利为何以及从何而来。博奇主张，在一般的情况下，我们有权依赖我们的知觉、记忆、演绎与归纳推理，甚至他人的话语，而不需要给出理由或者能设想出相关的辩护关系。认知资格不是通过可靠的认知机制产生出来的，认知机制只是形成判断的原因之一，博奇关于认知资格的观点是：

我认为认知辩护概念比正常的正当性概念要来得更宽泛些。一个个体的认知辩护可以是这个个体所拥有的一个信念或其他认知活动或认知状态的正当性。但它也可以是一种资格，此种资格在于这样的一种状态，即按照理性的规范进行适当操作的状态，尽管这个个体也许不能详尽地说明这样的理性的规范是怎么样的。我们对某些知觉信念具有认识资格，对于某些逻辑推论也有资格，尽管我们也许说不出理由或给不出正当性，这种资格在原则上应该是可以被详尽说明的，当然这经常需要艰难的哲学思辨才能达成。②

换言之，认识资格就是一种无需认识主体取得或理解理由的认识证据，只有认知主体按与理性的规范相符合的方式进行操作时才具有认识资格。那么，认识资格来自哪里？博奇指出：

我认为相关的认识资格并非来自于认知与认知对象之间的一种因果性的，知觉的关系的可靠性。它有另外两种来源。一个是在批判思维中相关判断的角色。另一个是在判断与判断的主题材料之间的构成性关系，或者说是在关于一个人的思想的判断与这个判断为真之间的构成性关系。理解并作出这样的判断与成为合乎理性的以及知道这些判断这两者都构成性地联系在一起。要想能够进行批判性思维，并受制于与批判性思维必然地维系在一起的某些理性规范，某些心智活动和状态就必须是能够被复查或审视的，而这样的复查或审视是可以成为知识的。③

对于批判性思维是构成性的是：如果复查者发现被复查的理由或假定存有不足之处，那么立刻就有一个最原初的理由去改变或补充这些理由或假定，而且这个最原初的理由必须是在被复查的材料的角度里，而不仅是在复查的角度里被应用，只有这样才是符合理性规范的。④

（二）自我知识的认知资格

博奇认为主体要作为一个妥善运作的批判推理者，需要满足以下几个条件。第一，要求“批判推理者能够理解理由作为理由，并根据理由的引导去推理”⑤。博奇认为即便是怀疑论者都承认我们有批判推理的能力。批判推理是一种思想者能够认识到理由与推理过程，能够有效地评估这些理由与推理，并进行合理的批评或支持的推理。作为一个批判性思维者，一个人绝不仅仅是推理，他还能认出那些理由，并根据这样的理解去引导推理。第二，要求“批判推理者去设想他的一阶思想，而且这样的二阶思考一定是合理的”⑥。批判推理要拥有心理态度的概念，即能够设想与评估自己心理状态的内容与态度。批判推理者不仅能评估思想内容的真值或内容之间的证据支持或逻辑蕴含关系，而且能够辨识出一命题所伴随的态度属于断言、否定还是假设性的。在实践推理中，一个人也要能够评估与鉴别出某些命题在表达正面态度（pro-attitude），将它与表达信念的命题区别开。第三，要求“批判推理者能够根据理由与态度之间的直接相关地方而去改变或肯定有关的心理态度”⑦。作为一个

① Tyler Burger, “Content Preservation”, in *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 4., 1993, p. 458

② Tyler Burge, “Our Entitlement to Self-Knowledge”, in Peter Ludlow & Norah Martin (eds.), *Externalism and Self-knowledge*, Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p. 241.

③ Ibid., pp. 245 – 246.

④ Ibid., p. 246.

⑤ Ibid., p. 248.

⑥ Ibid., p. 247.

⑦ Ibid., p. 248.

批判推理者，认知主体还必须能够根据理由和态度之间的直接关联，对某些命题做出批评、改变或肯定的许诺，并根据这些理由而改变想法。在这样的过程中，批判推理者必须能够区分主观的许诺以及有客观支持的许诺，并明确表现出改变前者以偏好后者的行为。如果仅仅只是评估一项推理好或不好，却不涉及将这样的标准应用在涉及这些评估的许诺，一个推理就不是批判推理。博奇认为任何批判推理都涉及了推理者的许诺，而批判地评价一个人所具有的许诺会左右一个人是否形成许诺、合理地改变想法或者坚持原有的看法。第四，要求“批判推理者在正常的反思推理中知道自己的理由、态度与推理为何”①。一个人如果系统性地搞错自己的思想为何，那么他的反省肯定不会为自己的批判推理增加任何合理性，也没有任何理性规范能控制与引导被反思的心理态度。

综合上述四个条件，我们可以将批判推理描绘成一种推理者根据理由与态度之间的关系而在思想层面之间做出双向改变的过程。根据第一与第三个条件，推理者可以根据理由而改变他的一阶态度。根据第二个条件，推理者的二阶自我归属也会跟着改变。第四个条件的说明则指出，思想层次之间的改变可以来自相反的方向：推理者可以在后设性的回顾中根据对理由、态度与推理过程的评估而改变二阶判断的内容，因此改变其一阶态度。如此改变想法的合理性与可能性，取决于推理者是否遵循着相关的理性规范进行推理。

（三）反对简单观察模型

博奇把通过某种专属于第一人称角度的感知或观察方式来获知自己想法的说法，称为“简单观察模型”②。这个模型的理论基础是类比知觉知识的认知保证关系。他认为简单观察模型吸引我们用这种方式去说明自我知识，但实际上该模型却无法说明自我知识的权威性。博奇认为，一个人关于自己的命题态度的知识并不是都可以放进简单的观察模型。如果把这种模型应用到自我知识，会导致其与关于自己的命题态度的知识在批判性思维中的功能不兼容。这种应用意味着在认知复查与被复查的思想之间的分割，而这种分割与认知合理性的规范是不相容的。但是这些规范却是所有批判性探询的基础，无论是经验的、数学的、哲学的，还是实践的探询。

具体而言，第一，在批判推理中，我们对自己的思想不容会发生纯粹错误。“由于我们是批判推理者，我们对自己的思想具有一般的认知权利，而这个权利与我们可能在批判思考中犯错是兼容的。”③ 我们可能会粗心大意、具有偏见或者自欺欺人。不过在没有来自这些态度的偏见时，而且我们的心理机制运作正常时，我们对自己的心理状态是不会犯错的。在一般的情况下，搞错自己的心理状态，通常是因为我们的心理机能失调或者有理性缺陷。第二，思考者的认识资格并不是来自任何先在或后设的观察。“我们仅仅依靠施展二阶的、自我归属的能力来思考该思想就能知道自己的思想是什么。我们没有任何用来鉴别该思想的判断标准、测试或程序，我们没必要把这个思想和其他思想进行比较才能知道自己正在思考该思想。”④ 例如，当我判断我正在想今天雨好大时，我并不是透过内省来检查自己是否有这样的想法而知道自己这么想的，而是在做判断的当下就直接知道我正在进行思考以及在想些什么。第三，观察模型默认了知觉表征与知觉主题之间的分离：知觉信念的正确性取决于知觉系统与主题之间有着偶然但真实的接触。知觉表征与主题之间的分离使知觉有出现纯粹错误的可能：在知觉系统正常运作之下，不同的环境条件可能导致同类型但不真实的知觉判断。然而，基本自我知识是不可错的。我对我当下思考的判断总是自我证实的，没有出错的可能，但简单观察模型无法说明这点。

---

① Ibid., p. 249.

② Tyler Burge, *Our Entitlement to Self-Knowledge*, Proceedings of the Aristotelian Society, (New Series), 1996, p. 105.

③ Tyler Burge, “Our Entitlement to Self-Knowledge”, in Peter Ludlow & Norah Martin (eds.), *Externalism and Self-knowledge*, Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p. 251.

④ Tyler Burge, “Individualism and Self-Knowledge”, in *The Journal of Philosophy*, 85 (11), 1988.

三、皮科克和伯侯申的质疑

（一）皮科克的质疑

皮科克同意博奇关于自我知识的分类与主张，也同意批判推理预设了自我归属具有认识资格，然而他不认为批判推理是这种认识资格的来源。皮科克指出：

批判推理需要对自我知识具有认识资格是一回事，宣称自我知识在批判推理中的作用是自我知识认识资格的来源则是另外一回事。因为批判推理的确存在，而批判推理要求对自我知识具有认识资格，因而我们对自我知识具有认识资格。但是这并不能说明我们为什么对自我知识具有认识资格。与这些观点毫无冲突的观点是，批判推理之所以可能，至少因为我们具有对自我知识的认识资格，而这种认识资格是完全可以获得独立的解释的。基于这样一个我将要为它辩护的观念，自我知识的认识资格是批判推理的来源之一，而不是反过来。①

皮科克认为，自我认识与它的主题材料之间的关系可以是因果性的。他举例说明自己的观点：有人问你拿破仑是什么时候被打败的？你试图去回忆，你的记忆给你提供了拿破仑是在滑铁卢被打败的信息。这时，你关于拿破仑是在滑铁卢被打败的心理活动可以是主观的意识活动，这个活动至少暂时地会抓住你的注意力。这个主体性状态是那些不记得或记错了拿破仑在哪里被打败的人所没有的。假如你做出一个第一人称的自我信念归属“我相信拿破仑是在滑铁卢被打败的”，那么这样做是因为你好像记得拿破仑是在那儿被打败的，或者你把你的记忆直接当作是真的②。

皮科克认为，在这个例子中思想者自我归属了一个信念 P，因为他的记忆向他表征了或错误表征了 P 是真的，同时因为他把他的记忆直接看作是对的（至少记忆的某些内容包含 P）。皮科克认为，没有理由否认这个例子的描述中这两个“因为”表达的因果性关系。在这一类型的正常状况下，思想者享有对自己归属信念 P 的权利，而这一自我信念归属也构成知识。在皮科克看来，“在谈论思想者为什么享有作出如此判断的权利时必须提及这个判断所特有的理性的原因”③。

又如，晚上回到家，在鞋柜里看到太太平常穿的室内拖鞋，因此判断说太太不在家。然而我想起太太在我早上出门前说过她打算去买双新的拖鞋，而且打算把旧拖鞋留给客人穿。由于这个信息，鞋柜里有太太的拖鞋不代表她一定不在家，因此我搁置太太不在家的判断，我相信太太在家里。皮科克称，我看到太太的拖鞋在鞋柜里的知觉信念为“一阶思想”（first-tier thought），而我最后形成太太在家里的信念为“二阶思想”（second-tier thought）。“前者是关于环境的想法，不涉及思想之间的理由或支持关系，而后者涉及思想之间的证据、支持或推论关系。”④ 我们可以从一阶思想开始，基于对于理由的敏感度而形成二阶思想与改变二阶思想。在改变二阶思想的过程中可以不涉及任何自我知识，也不涉及对理由、态度或推理过程的概念化反思。

（二）伯侯申的质疑

伯侯申指出，博奇主张我们不能以简单观察模型来理解自我知识，等于说自我知识并非一种认知成就，不需要根据其他的理由就具有知识的地位，至少不根据经验。博奇的这类主张会把自我知识说成一种认知上非实在的知识。理由是：第一，说自我知识是不实质的，就好像是说我们对自己的思想没有注意力可言。在经验认知中，如同我们可以自由地决定要注意观察一枚硬币的哪些侧面，或者要对该侧面投入多少的注意力一样，伯侯申认为我们对自己的思想也有这样的能力。“有些成人比起其

① Christopher Peacocke, *Entitlement, Self-Knowledge and Conceptual Redeployment*, Proceedings of the Aristotelian Society, (New Series), 1996, pp. 127 – 128.

② Ibid., p. 119.

③ Ibid., p. 129.

④ Ibid., p. 130.

他人，能更好的报导他们的内在状态。大多数成人又比小孩来得好。如果自我知识不被设想为一个对信息敏感的能力，可以由教育或疏忽所支配，这又要怎么解释呢?”[①] 第二，自我知识若要成为知识，一定是可错且不完整的。伯侯申指出，一个人可能疏于注意某些物理事件与心理事件的发生；即便此人注意到这些事件的发生，他仍可能搞错这些事件的特征，误以为他们具有事实上没有的性质。事实上，有别于绝对不会搞错当下的思想状态，我们就可能在判断自己的信念、欲望等倾向性心理状态时出错。伯侯申认为，“只有我们将自我知识理解为一种基于观察的认知成就，才能够说明这样的认识缺陷”[②]。

四、博奇的回应

（一）对皮科克的回应

首先，博奇指出皮科克所提的证据构成条件最多只是必要条件，而无法充分说明证据的规范性。因为自我知识有不同的层次，这些层次牵涉到不同的必要能力。皮科克的例证属于较低层级的自我知识，其中的确可以不包含批判推理，但这些低层次的自我知识不是他所设想的情况。博奇认为，在成熟的、高层次的自我归属中，必然会需要主体拥有批判推理的能力。

其次，博奇阐述不同复杂程度的自我归属能力及其所需的条件，指出皮科克所刻画自我知识与批判推理都是属于低阶的、不成熟的能力展现。正规的自我归属需要主体拥有成熟而完整的第一人称概念，而拥有此概念需要主体有进行批判推理的初步能力。自我知识因此无法先于拥有批判推理的能力而发生，其认识证据无法独立于批判推理能力而得到说明。

（二）对伯侯申的回应

第一、博奇回应指出不同的人之间可以有不同的观点。例如，我认为你的某个想法不合理，对你来说不一定如此。因为我可能对你在想什么有出于纯粹错误的判断，或者你的想法与我的背景信息与理由不同。同一个人在不同的时间也可以有着不同的观点，以前对我来说合理的事情，现在不一定合理。一个人在同一时间中可以有不同的观点似乎蕴含着他在推理中有可能会搞错自己有哪些倾向性的、并非总是当下呈现的心理态度。然而，我们能够对自己的思想形成多层次回顾观点，以及这些观点在合理性上可能彼此不一致，并不表示自我知识的认识资格来自于这样的后设观察与评价。知觉知识的认识凭证来自知觉能力的正常运作，有助于对观点之外的环境主题产生偶然但真实的表征，而有时这样的凭证来自我们能够辨别出细致环境差异、排除另类环境条件以避免错误的能力。以这样的模型来看待自我知识，暗示着说认识者对自己思想的回顾观点与该思想的观点可以出自不同观点，而有时认识者必须从回顾观点去比对不同的思想以确定思想的内容。

第二、博奇指出使用观察模型来说明自我归属的可错性时，我们将无法说明自我归属一般会有的权威性。如果一个人搞错因而不知道自己的想法为何，就表示出现观点内部的分离。在这样的情况下，我们的确得诉诸观察模型来说明这样的错误：回顾观点不把被回顾的心理态度看作是隶属同一观点，而当作回顾观点之外的观察对象，而观察者与被观察对象之间本就容易出现纯粹错误的可能。这虽然可以说明错误的可能性，但也会取消第一人称归属与其他人称归属之间的认识不对称性：我判断我相信大象比马还要重，有着我判断你相信大象比马还要重或他相信大象比马还要重所没有的认识权威性。我对他人心理态度不具有认识上的权威，是因为我必须依赖观察他人的行为与相关的推论来获知他人的态度，而在我的判断与推理能力运作良好的情况下，如此的判断还是会出现纯粹错误的可

① Paul Boghossian, “Content and Self-Knowledge”, in Peter Ludlow & Norah Martin (eds.), *Externalism and Self-knowledge*, Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p. 167.

② Ibid., p. 167.

能。但是，我对自己心理状态的判断通常不会有这样的错误。观察模型若把自我归属出现纯粹错误的情况视为常态，就等于是说我们对自己心理状态的判断在一般的情况下都没有认识上的权威性资格。

可见，不管是对基本自我知识还是一般的自我归属，都不适合用观察模型来说明这些自我知识的认识资格来源。当我们是正常运作的批判推理者时，我们就对自我归属必然拥有认识资格。判断自己有哪些态度的认识资格来自按照规范去改变它们的可能性与直接性，而非将它们当作是不属于自己的东西一样去观察或注意。

五、结　　论

本文主要讨论自我知识资格的来源，即什么使自我知识成为可能。博奇的答案是：认识资格是一种无需认识者理解理由的认识证据，来自个体作为批判推理者能够根据理由而改变心理状态的理性能力。他的论证路径是：因为我们是批判的思维者，而批判性思维要求对自我知识具有认识资格。我们怎样才能对自我知识具有认识资格？博奇认为，只有按与理性的规范相符合的方式进行操作时才具有认识资格。同时，博奇认为对自我知识的享有权不能用简单的观察模型来把握，因为我们必须能够从与被复查或审视的思想同一个角度来复查或审视该思想，否则就不能成为批判的推理者。除我之外，没有人可能拥有我的第一人称角度，因而没有人可以运用这样的二阶能力来思考我的一阶思想，也就是说，只有我自己才能获得关于我的一阶思想的自我知识。另外，博奇指出，我们不能用一阶态度与二阶判断之间有着可靠的因果机制，来说明自我知识认识资格所独有的权威性。最高级的成熟自我归属已经预设了思考者批判推理能力，思想者一定能理解判定思想合理与否的标准并认可这些标准的权威性，同时思想者能负起理性上的责任并根据这些标准去改变或认可自己的想法。

（责任编辑　巳　未）

成为“哲学家”的孔子、成为孔子的井上圆了
——近代日本“孔子教”之渊源探析*

［日］佐藤将之

【摘要】井上圆了是在日本明治和大正时代以佛学的复兴、西方哲学的引进、“妖怪学”的提出以及哲学馆（今日的东洋大学）的创立等而著名的启蒙思想家、教育实践家。他撰写的各种著作也对中国启蒙知识分子，如康有为、梁启超、蔡元培等的思想有不小的影响。而且，井上圆了是在“东亚近代化”的历史脉络中第一次举行“祭孔”的人物。本文试图阐明圆了对孔子的相关著作具有“分析性”和“尊崇性”两种态度，但整体而言，他对孔子的推崇具备与对其他三圣不同的额外重要性。也就是说，孔子所提倡的儒家道德哲学就是人人为了进入圆了所提出理想的“哲学界”或“绝对城”境界的不二途径。

【关键词】井上圆了；孔子；哲学堂；日本汉学；日本哲学
中图分类号：B313　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0119－12

作者简介：佐藤将之（1965－），日本川崎市人，荷兰莱顿大学汉学博士，台湾大学哲学系教授。
基金项目：105－2410－H－002－157－MY2

序　言

称得上明治、大正时期的日本最具代表性的启蒙思想家、教育实践家之一的井上圆了（1858－1919，安政5年－大正8年），在其一生中，被确认的182本的单行本与讲义录，以及超过850篇的论文与随笔等庞大著述被遗留下来。② 众所皆知，他对知识的兴趣非常多样，如佛学、纯正哲学、日本主义以及应用这些知识而提出的“妖怪学”等。近十几年的研究阐明，井上圆了撰写的各种著作对中国所谓的“启蒙知识分子”，如康有为（1858－1927）③、梁启超（1873－1929）、蔡元培（1868－1940）等有不小的思想影响。④ 不过据笔者的印象，在研究东亚近代“祭孔”相关问题的著作中很

---

* 2017年9月16日，笔者在日本东洋大学召开的“国际井上圓了学会第6届学术大会”，以《明治时代“哲学者孔子”像の形成における井上圓了》为主题发表讲演。本文与该主题相关，属中文首发；日文版以《井上圓了の思想と行动における孔子への崇尊》为题，由《国际井上圓了研究》（第6号，2018年8月）即将出版。在此，笔者衷心感谢日本成城学园大学经济系陈力卫教授的赐教，日本女子大学文学系的出野尚纪先生和东京大学研究所的寺田光之先生所提供的相关数据和研究讯息，以及《东京人》杂志将泉大悟先生摄影的哲学堂孔子像照片（本文图3）授权刊载。

② ［日］三浦节夫：《井上圓了的初期思想（之一）：真理金针以前》，《井上圓了中心年报》16卷，2007年，第50页。

③ 圓了在1903年（明治36年）的第二次“世界旅行”之际，经过印度大吉岭（Darjeeling），在此地拜访了康有为，进行交换汉诗等交流。其记录在1904年出版的《西航日录》中可看到。

④ 蔡元培青年时将井上圓了的《妖怪学讲议》（全五卷）翻成中文（不过只出版其“总论部分”）的故事，已为相当多中国近代思想史专家所知悉。关于井上圓了的著作介绍给当时中国的情形，中国社会科学院的研究生李立业正在搜集其翻译本和相关讯息。他在“第六届国际井上圓了学会年会”（2017年9月16日），以《井上圓了著作の中国语译及び近代中国の思想启蒙に对する影响》为主题的报告中介绍了其梗概。

少提及的是，经过国家制度和社会意识转变后的东亚世界里，井上圆了是第一位以“近代化”意涵来开始“祭孔”的人物。相形之下，就井上圆了的研究者而言，其“祭孔”的事实属于其生平研究的基本事项：他在东京大学毕业不久的 1885 年（明治 18 年），与赞同他宗旨的同学们一起祭拜了孔子、释迦牟尼、苏格拉底以及康德等哲学“四圣”（请看图 1）；1891 年（明治 24 年），在他自己创立的哲学馆（现在的东洋大学）举行了第一届哲学祭。然而，对井上圆了的相关研究著作很少注意到他的孔子观。换言之，在井上圆了的思想世界中，他所理解“孔子”的为人及其思想，对圆了的思想和行动的角色或思想作用这一题目尚待厘清。这就是本文所试图要阐明的主题。

图 1　四圣图

图 2　《东洋哲学》孔子图

图 3　哲学堂孔子像

一、东京大学时代的井上圆了和“中国哲学”

井上圆了在进入东京大学的同时就开始展开学术研究。[①] 对此时期井上圆了的活动重点的一般印象：一是他在东京大学专门攻读的科目与西洋哲学相关；二是在毕业后不久，他就觉悟“在佛学中有哲学真理”。[②] 但与此相反的是，圆了“正在迈进于理解西方哲学和佛学真理的过程”的东京大学就学时期的著作，即他在此时期实际发表的论文，绝大部分的主题与目前所称的“中国哲学”或“儒学”的学术领域相关。而且，他在东京大学的毕业论文所选择的题目亦非是西方哲学相关或佛学，更不是所谓的“妖怪学”，而竟然是荀子。他将此文命名为《读荀子》[③]，并刊登于东京大学的学术期刊《学艺志林》（第 15 辑，1884 年，明治 17 年，第 182 – 204 页）。[④] 从荀子思想研究的角度来说，这篇论文是东方第一批受到近代教育课程“哲学学科”训练的人所撰写的第一篇荀子哲学论。

① 圆了在东京大学就学期间，以年代来说是明治 14 – 18 年，以年龄来说相当于 23 – 27 岁；以现在来说的话，大约相当于研究所的在学年龄。

② 井上圆了早期著作中被视为最为代表性的《佛教活论序论》（1887 年，明治 20 年）的“绪论”，有相当著名的一段话：“我一直痛感佛教在世间不振，而自负起其再兴之责，于是独力自修其教理已十数年。迄今开始发现佛学教理是完全符合构成西方哲学诸论述之原理。”

③ 《读荀子》这一标题，与日本作为荀子注释噶矢的荻生徂徠（1666 – 1728，宽文 6 年 – 享保 13 年）的《读荀子》完全相同。明治・大正时期的日本荀子研究学者，对徂徠的《读荀子》对日后日本的《荀子》注释的兴盛有很大影响一事，有充分的认识。有关徂徠《读荀子》的“发现”、出版过程、内容及思想意义，详见［日］北田数一：《荻生徂徠读荀子解题叙说》，东京：审美书院，1941 年。

④ 此文后来被收入东洋大学编纂的《井上圆了选集》第 25 卷。《选集》版《读荀子》为了让一般读者也能够容易理解，原文中以片假名（カタカナ）标示的汉文调的表记方式改为以平假名（ひらがな）标示。对初期的圆了来说，东京大学的毕业论文可说处在其思想形成的一个里程碑位置。但这篇论文却几乎在《选集》最尾卷的最后面，似乎如同附录的形式一样被收录。对于这样的事实，笔者不得不有直觉的疑问，或许这反映了担任《选集》编辑的圆了研究者们，对该篇论文的定位费心苦思难以决定的状况吧。

毋庸赘言，圆了以荀子为题目撰写毕业论文这件事，对研究圆了的生平事迹和思想的研究者来说是普遍知悉的事实。笔者进一步推测，青年时期的井上圆了和所谓“中国哲学”领域之间可能有彼此不可分割的关系。于是，以井上圆了研究会第三部会编的《井上圆了关系文献年表》[①] 中的出版著作讯息为线索，笔者开始搜集并阅读圆了著作中与中国哲学相关的文章，深切体认到圆了与中国哲学的关系，对圆了研究来说是一个尚未开发的研究议题。

对此题目，笔者初步研究所厘清的是：在日本近代学术创设时期的东京大学产出的圆了与中国哲学关系的一系列论述，尤其是作为其结晶的《读荀子》，不只是当时日本的荀子研究，而且是到二战之前被称为“支那哲学”即现在称为“中国哲学”的学术领域的开拓尝试。不畏误解地说，圆了和既是前辈也是老师的井上哲次郎（1856－1944，安政 2 年－昭和 19 年），同为日本近代“中国哲学”领域的创始者。[②] 诚然，圆了在《读荀子》一篇中以“令人开活眼”等言词称赞《荀子》的思想。不过，在东京大学毕业后的圆了，不但再也没有专论荀子的任何思想内容，而且连荀子这个名称也几乎没有提及。这可能与圆了对“中国哲学”领域本身很少进行撰写的情况有关。简言之，毕业后的圆了著作中，与荀子和其他中国哲学相关的人物和学说的相关说明，只有在他年轻时期撰写的所谓“支那哲学”和“伦理”通史的著作中可看到，而且其“论述”只是简便的“整理”性说明。

然而，这并不意味着圆了在东京大学毕业后的著作中完全没有谈到与“中国哲学”相关的话题。其实，以孔子为题材，从东京大学毕业后到晚年，圆了写过不少文章。不但如此，如本论所要阐述的，在圆了的思想世界中，孔子占有独特的地位。

根据如上事实和笔者的问题意识，下文将透过对圆了著作对孔子的相关论述的分析，探讨圆了如何理解孔子这个人物的思想和行为，以期理解圆了对孔子、中国哲学以及“圆了的中国哲学”在他的整体哲学、思想系统（西方哲学＋佛学＋妖怪学＋晚年的所谓“修身教会”活动）中的角色。具体而言，本文欲提出如下三个观点：第一、圆了面对孔子的态度或“方式”，不只限于透过阅读相关著作而阐述其哲学“真谛”之类的范围，除学习孔子思想外，他还祭拜孔子其人，也躬身实践其教，甚至模范孔子这样的人格和生涯过程；第二、在圆了一生的言论活动中，对孔子思想的“哲学性”评价似乎有起伏，但到了晚年，他由衷欣赏和崇拜孔子的心向相当明确[③]；第三，涉及孔子和其他三圣（释尊、苏格拉底以及康德）之间的关系。在晚年的圆了思想世界中，孔子的思想与其他三圣相比，应该需要受到最高重视。

二、哲学堂“绝对城”前被安置的“孔子”雕塑之谜

要了解井上圆了的孔子观，首先要介绍两件相当耐人寻味的事实。第一，井上圆了创办的学术杂志《东洋哲学》第一号的“卷头插画”（日语的“くちえ”）就是孔子（请看图 2）[④]，释迦牟尼的图像排到第二号。第二，井上圆了在东京大学毕业后的 1887 年（明治 20 年）创立“哲学馆”，后来发展为哲学馆大学。由于 1902 年（明治 35 年）发生的所谓“哲学馆事件”等而累积的辛劳和精神衰弱，圆了决定从大学经营完全退出，并从次年 1903 年（明治 36 年）起，将后半生的活动重点放在两项活动，即透过全国巡回**直接**启蒙民众的演讲，以及在他过去所购得的土地上开发“哲学堂”。建造作为精神修养的场所、一般民众能够体会哲学智慧的公园，是他在大学经营退休后的活动重点之

① 井上圓了研究会第三部会编：《井上圓了关系文献年表》，东京：东洋大学，1987 年。东洋大学的网站提供了更新版（https：//www. toyo. ac. jp/uploaded/attachment/11651. pdf#search＝%27 井上圓了关系文献年表%27）。

② 详细的论证请参见［日］佐藤将之：《井上圓了思想における中国哲学の位置》，《井上圓了センター年报》第 21 号，2012 年 10 月，第 29—56 页。

③ 这点涉及圓了对“哲学”的价值和（社会）功能的理解变化，可能影响到其对孔子思想的评价。

④ 虽然“本志発刊旨趣”并没具作者名称，但直接出版的《东洋学艺杂志》（第 151 号，1894，明治 27 年 4 月，第 200—201 页）的“杂报”有《东洋哲学》的介绍，说“由井上圓了氏的编辑的名为《东洋哲学》”。

一。对在哲学堂的建筑物、庭院的设备，圆了都取了与哲学、思想相关的名字，如“哲理门”“进化沟”等。在哲学堂的中心场所之一的“绝对城”（图书室）中，圆了安置了雕刻“四圣”的“圣哲碑”。如果考虑如圆了要求参拜哲学堂“本尊”者要念唱“南无绝对无限尊”的事实，以及圆了将实际功能为图书室的空间取名为“绝对城”的意义，那么，在圆了的思想世界中，“绝对城”这样的名称和“四圣”之间有何种关联呢？

通过石碑的基础台侧面刻“如其位次则从年代前后，非有所轩轾也”“大正四（1915）年一月后学井上圆了识并书”的文字可以理解，至少在“圣哲碑”的设计上，圆了对此四位哲圣没有上下地位的区分。也就是说，碑画中“四圣”的地位应该是彼此平等的。到此，虽然我们无法知悉圆了认为“四圣”的石刻图画是能够体现“绝对”的“本尊”本身，还是此“绝对城”较为抽象的境界，与哲人不会同化为一体。但至少不能否定的一点是，圆了认为“四圣”为后世开导了能够提升到此境界的路径或方法，而这应该是圆了在取名“绝对城”的空间中，还安置了石刻四圣图的主要理由。

耐人寻味的是，圆了在此刻画四圣的“圣哲碑”前面，竟安置了孔子的雕像（请看图 3）。为什么圆了要这么做？在附上石碑的赞书中，圆了不是说四圣之间没有“轩轾”吗？更何况，因为圆了决定在绝对域空间不放任何肖像①，所以在其“绝对城”前面安置了石碑。② 那么，将用木材雕成的“孔子肖像”放在此石碑**前面的**意义何在？换言之，在圆了的思想世界中，在“绝对城”**前面的**“圣哲碑（包含孔子的四圣像）”的**再前面的**孔子的雕塑像，应该非偶然的配置。假设圆了只是欣赏此尊孔子像，那么哲学堂本身拥有相当广域的园地，可选择的地方很多。由此，我们可以合理推测，圆了对“四圣刻碑”和孔子木像的配置，一定代表了他本人的某种想法。

根据如上问题意识，笔者分析圆了论及孔子的相关文献内容，认为在哲学堂中“绝对域－刻四圣的石碑－雕孔子的木像”的配置，可能代表了井上圆了原来就有、只是晚年渐渐凸显出的人和哲学之间的一种理解架构。换言之，这可能代表圆了思想世界中的哲学和（在此世界生活且思考的）每个人之间的关系，而藉此理解架构，圆了要展现的是人类如何透过孔子及其他三圣的引导来实践哲学。因此，在厘清此问题的可能解答中，会看见圆了对孔子、中国哲学及在其整体哲学系统中的孔子和中国哲学的定位的一些线索。在此之前，本文先透过对圆了著作的相关论述的探讨，阐述圆了如何理解孔子这个人物的思想和行为。

三、井上圆了对孔子相关的叙述综述

在开始探讨之前，首先要明确一点，即上文提及在井上圆了的思想世界中孔子占独特的地位，也许听起来很吊诡，但他对孔子“特别”的关怀，只看其“孔子论”恐怕还无法充分理解。这是因为圆了和孔子之间的关系并不只在他本人的写作中呈现出来。除了在他的著作中论述或提及孔子的思想和为人外，圆了所做的还有：1. 祭拜孔子；2. 在哲学堂**单独安置**孔子雕像；3. 在他创办的《东洋哲学》推动《论语》和孔子的研究；4. 仿效孔子之例，撰作自己的“论语”。此外，在圆了的生涯中，孔子是被他“追求”的各种对象。由于全面探讨圆了和孔子之间的关系（即如上 2 至 4 的问题）远超过本文的讨论范围，笔者将下文的探讨范围限制在分析圆了对孔子的相关论述，藉此试图回答圆了在哲学堂的“绝对城”前面安置孔子雕像的原因。

接着，我们整理井上圆了讨论过孔子的文章（请参照表 1）。据笔者所参考的范围，圆了没有对孔子思想或《论语》的内容撰写过所谓学术性的专著，如蟹江义丸（1872－1904，明治 5－37 年）

① ［日］井上圓了：《哲学堂案内》，东京：财团法人哲学堂事务所，1915 年初版，1920 年增幅改订三版，第 24 页。

② ［日］三浦节夫：《井上圓了》，东京：教育评论社，2017 年，第 515 页。

的《孔子研究》般的著作[①]。但值得注意的是，圆了第一次（1882 年，明治 15 年）在当时日本“学术界”以最高的学术标准，即在《东洋学艺杂志》出版的论文就是有关孔子的内容（后详述）。[②]同样，圆了生前最后，即在 1919 年（大正 8 年）出版的著作亦是按照《论语》体裁撰写的《大正小论语》。可见，在圆了的思想活动生涯中，孔子从未完全离开过其脑海。目前在可以查阅的圆了著作中，孔子成为文章的主题或其中主要的话题有大概表 1 所列的 15 笔。此外，三笔“附项”中，虽然圆了不是直接探讨孔子，但在明治、大正时期的知识分子对儒家思想的理解中，《易传》、“忠孝”以及其他儒家德目等被自然地看作由孔子第一次提出来[③]，故增加附项供读者参考。其中，在圆了出版的 182 本专书中，《忠孝活论》[④] 一书是唯一专写儒家哲学内容的。

四、井上圆了对孔子的相关叙述的两种态度

当分析如上有关孔子的著作中呈现出的圆了对孔子的态度时，可以发现圆了看待孔子思想的内容和意义具有两种不同的态度：一种是在他的“支那哲学史”阐述中所呈现出的孔子观；另一种是在谈及“东洋哲学”的必要或意义时，从他的心灵有意或无意露出的由衷的对孔子“个人”的尊敬。若从著作时期看，前者的态度基本在他从东京在学时至创立的哲学馆的讲义内容中呈现；后者的态度则体现在 1890 年（明治 23）年出版的《星界想游记》中被提出来，以及次年 1891 年（明治 24）年出版的《孔孟の教え、是より興らん》（《孔孟之教由此要兴起》）一文中成形的对孔子理解的范型。[⑤] 也就是说，在此文中呈现的态度可代表在此后近 30 年直到离世的圆了的孔子观。笔者将此两种不同的态度分别称为圆了对孔子的“分析性”态度和“尊崇性”态度。

不过，在探讨此两种态度前，有两点要先说明。第一，虽然圆了对孔子的“分析性”态度在他的初期著作中出现，而“尊崇性”态度则主要在 1890 年以后，即在他大学毕业的四、五年后的著作中开始出现，但这并不一定意谓着 1890 年以前的圆了的心里完全没有对孔子“尊崇”的心理，其“尊孔”态度应该是从小时候的汉学教育就开始培养出来的[⑥]，而不是在 1890 年前后从外来原因忽然开始的。因此，即便在圆了 1890 之前的著作中，并没有找出对孔子表示尊崇态度的言论，我们也不能因此就得出圆了当时并没有对孔子尊崇心意的结论。第二，无论是“分析”的还是“尊崇”的态度，至少在圆了的著作中，提及孔子时的价值判断标准来源于“哲学”。特别是关于后者的“尊崇”态度，圆了屡次“澄清”对孔子（对其他三圣也一样）是从他的“哲学”立场来“尊崇”的，这与因宗教信仰而崇拜的态度并不相同。其实，如下所述，从青年时代到中年时代，圆了对孔子的观点“转变”可能是随着他对“哲学”的意义和功能的理解的“转变”而产生的。

---

① 此书原为蟹江的博士论文，在 1904 年（明治 37 年）由金港堂出版，但蟹江本人在此出版之前（同年）已逝世。直到昭和初期，该书都被称赞为孔子思想研究的最重要专著。

② 《东洋学艺杂志》是由杉浦重刚（1855－1924，安政 2 年－大正 13 年）等人仿效英国《Nature》杂志，从 1881 年（明治 14 年）开始发行的综合学术期刊。

③ 圆了似乎相当重视《周易》的思想（他将《周易》选为“哲学祭”的“供品”之一），以及它与孔子的关系。这点在本文中无法展开，等下次机会另外专论。

④ 在 1993 年（明治 26 年）由哲学书院出版。

⑤ 此文再收入于《甫水论集》（东京：博文馆，明治 35 年），也在《选集》第 25 卷中。

⑥ 圆了在他的诗集《屈蝼诗集》后面附录的“履历书”中有记录：在向他的第一位汉学老师石黑忠惠拜师期间所学习的文本中，将“山子点”的《论语正文》举类为第一本。《论语正文》是由片山世璠（兼山，1730－1782，享保 15 年－天明 2 年）附训点的文本。其实，圆了的第二位汉学老师木村钝叟由长冈藩被选拔派遣江户“留学”时，向兼山之子朝川鼎（善庵，1781－1849，天明元年－嘉永 2 年）拜师。

表 1　井上圆了“孔子”相关著作一览

	文章名称	出版年	收入刊物	备注
1	尧舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ论ズ	明治 15 年 6 月，1882 年	东洋学艺杂志，第 9 号	东京大学入学（明 14）
2	第 3 段 支那哲学	明治 19 年，1884 年	哲学要领	东京大学毕业（明 18）
3	第 14 章：孔孟的修身学出于假定臆测 第 15 章：孔孟的修身学不合乎逻辑的规则 第 109 章：孔孟之说	明治 20 年①，1887 年	伦理通论	创立哲学馆
4	星界想游记	明治 23 年，1890 年		
5	伦理摘要	明治 24 年，1891 年		
6	孔孟の教え、是より興らん	明治 24 年，1891 年	天则（第 4 篇第 3 号）；再收于《甫水论集》（明 35）	
7	シナ哲学	明治 25 – 26 年，1892 – 1893 年	哲学馆讲义录・纯正哲学讲义	
8	汉学再兴论	明治 30 年，1897 年	东华（第 2 卷第 1 号）	世界旅行，在印度访问康有为
9	儒教本尊说	明治 38 年，1904 年	东洋哲学（第 12 卷第 11 期）	辞职哲学馆大学校长
10	孔圣（孔子）	大正 2 年，1913 年	哲界一瞥	
11	利己利他教	大正 5 年，1916 年	哲窗茶话②	绝对域完成（大 4）
12	知育のみに偏すべからず	大正 5 年，1916 年	哲窗茶话	
13	儒学を修めざるべからず	大正 5 年，1916 年	哲窗茶话	
14	奋斗哲学	大正 6 年，1917 年		
15	大正小论语	大正 8 年，1919 年		逝去
附 1	论ヲ易ズ	明治 19 年，1886 年	学艺志林	
附 2	忠孝活论	明治 26 年，1893 年		
附 3	“义勇”“忠节”“礼仪”“信义”“诚心”“孝道”“友道”“恭敬”	明治 37 – 39 年，1904 – 1906 年	修身教会杂志	

（一）圆了对孔子的“分析性”态度的特点

从圆了自己写的履历表可以知道，他 10 岁开始受汉学训练时就开始学习《论语》，但在东京大学就读之前的圆了具体对孔子或《论语》有何种看法，我们仍然不得而知。目前唯一能看到的相关纪录是，在新潟学校？第一分校（所谓“长冈洋学校”），1876 年（明治 9 年）担任“句读师雇（くとうしやとい）”（相当于现在的“助教”）时的 10 月，圆了为了促进课外的学术交流而创办了活动

① 从序文可知本书于 1886 年（明治 19 年）12 月完成，因此从著述时期而言可视为明治 19 年的作品。

② 被视为是收集 1905 年（明治 38 年）以前的“茶会谈话”的著作。

社团，并为此取名“和同会”。这个名称的典据来自《论语・子路》的“君子和而不同；小人同而不和”[①]。

进入东京大学，即 1881 年（明治 14 年）后，圆了就开始展开其非常旺盛的著作活动。圆了对孔子思想的叙述呈现出其“分析性”态度的著作，基本是他在东京大学修学或毕业没多久撰写的。这些著作有五部，即（1）《尧舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ论ズ》（《论尧舜为孔教的偶像之原因》）、（2）《哲学要领》、（3）《伦理通论》、（4）《伦理摘要》、（5）《哲学馆讲义录・纯正哲学讲义》。其中，《尧舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ论ズ》一文，不只是在圆了针对现在所界定的所谓“中国哲学”领域，而且是在圆了的整体学术著作中，即在如今天所分类的专业“学术期刊”上初次发表的文章。[②] 相形之下，（2）到（5）属于对“哲学”这个主题的入门书或课本中有关“支那哲学”（即中国哲学）部分的叙述。

首先，《尧舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ论ズ》全面挑战了传统经学对尧舜的“圣王”形象。圆了主张，尧舜所在的应该是文明尚未开启的太古时代，不太可能由战国时代所标榜和崇拜的那种德高无比的圣王来治理，因而这种太古君主的“圣王”形象，应该直到战国时代才出现。当时“孔教”正在形成，尧舜是出于儒家的需要而被提倡的“偶像”。此论述值得注意的是，圆了还举佛学徒崇拜千手观音等佛像的例子，而他本人（至少他是“得度”的和尚）似乎并没有在佛像中看出实际的“功力”。在这样的理路中，可以观察出东京大学时代的圆了，不论对“孔教”还是“佛教”，充满从哲学立场要厘清其“信仰”的社会和心理的起源的“哲学”态度。虽然该篇并非专论孔子或《论语》的思想，但从其叙述可知，圆了认为孔子只不过是宗教或一家思想发展的历史人物，应该由哲学史观点来确定其思想定位。

其次，此文刊登于《东洋学艺杂志》，参加此期刊的井上哲次郎在此文的后面还附上耐人寻味的评语：“余在东洋哲学史的儒家起源之单元中，曾经论及尧舜并非孔孟所哓哓赞美的大圣人这一点。今读此篇亦有此意，而如该文曰‘尧舜为孔教之偶像也’者，实为翻案拙见之妙，读者勿忽略。”其实，比圆了此文稍早（几个月而已），井上哲次郎由《东洋学艺杂志》和《修身学社丛书》出版过《泰西人ノ孔子ヲ評スルヲ评ス》（《评泰西人评的孔子》）一文[③]。在该文中，哲次郎主张，当时对东方（思想）的情况“五里雾中”（哲次郎之语）的西方学者评述孔子的论述中，含有不少误解孔子思想之处。若考虑该文也算井上哲次郎对中国哲学相关问题最初期的专论，那么，这意味着在当时东京大学的“学术”环境中，有共同研究和学习领域的哲次郎和圆了，在中国哲学的领域取材时均想到的题目，就是理解“孔子”相关的问题。只是哲次郎的兴趣为西方学者如何理解孔子；而圆了进一步指出，藉由“托古”，即借古代圣王的事迹来提倡自己的理想就是在春秋战国时代“孔教”形成的重要思想特征。虽然哲次郎附上评语的理由令人感觉到他想展显对该文的指导角色的欲望，但他在那一年也上过“东洋哲学史”课程，而圆了是此门课的学生之一，应该或多或少受到哲次郎的观

① ［日］土田隆夫：《井上圓了による「长冈洋学校和同会」の设立とその后の动向》，《井上圓了センター年报》第 21 号，2012 年 10 月，第 37—38 页。

② 在东京大学时代的圆了的著作论题，主要分成中国思想相关与佛教相关两大类。其中佛教相关的论述，都发表于如《开导新闻》等以教团为对象的报纸或杂志，也就是针对一般读者所发表的。这些内容可说是圆了在东京大学入学前就有的时事性和评论性问题意识的延续。相形之下，中国哲学相关的论文是进东大后接触相关课程，如井上哲次郎的“东洋哲学史”（第二学年）、岛田重礼的“支那哲学”（第三、四学年）、中村正直的“汉文学”（第四学年）等讲义的影响下所执笔的。事实上，圆了在东京大学时期除相关中国思想之外的题目出版的“学术性论考”，只有在 1883 年（明治 16 年）发表的《读日本外史》一文。

③ 此文也由《东洋学艺杂志》（第 4 号，1882 年，明治 15 年，第 53－56 页）及《修身学社丛书》（第 23 册，1882 年，明治 15 年，第 9—15 页）出版。今收入《井上哲次郎集》（第 9 卷，东京：クレス出版，2003 年）。

点的启发。①

接着看在《哲学要领》《伦理通论》《伦理摘要》及《哲学馆讲义录·纯正哲学讲义》等四笔著作中，圆了对孔子相关论述的特色。如上所述，此四笔著作中的相关叙述基本是在哲学或伦理学说通史中对孔子或儒家思想的说明。

首先，圆了在 1886 年（明治 19 年）撰写并出版的《哲学要领》一书，可以说是在近代日本“哲学学科”领域形成过程中，在近代日本开始大学教育系统中，由受哲学学科训练的日本知识分子出版的第一本“东、西方哲学通史”。它的主要内容是对西方哲学的说明，主要是基于从 Arnest Francisco Fenollosa（1853－1908）的上课中所学到的内容，以及他对此题目相关文献的阅读心得所构成。而它对东方哲学的说明，也基本承受了 Fenollosa 的理解模式。这主要体现在如下三方面：1. 强调社会和历史演变对思想的影响；2. 认为思想的发展是思想间的“竞争”和“对立”的结果；3. 中国思想家（尤其是诸子百家的个别思想）的特色借由从西方哲学中找出最类似的人物或思潮的方式（如孔子和苏格拉底）来阐述。②

接着，进一步看其论述的具体内容。圆了对中国哲学的叙述在“第三段、支那哲学”的“第 11 节、史论”“第 12 节、比考”“第 13 节、孔老”及“第 14 节、盛衰”等四节中展开。圆了在第 11 节说明整体中国的历史和地理条件；接着在 12 节跟随 Fenollosa 的理解方式，主张将中国的主要哲学家的思想内容与西方哲学家相模拟，在此孔子思想的内容和意义正是可以与苏格拉底对比的；在第 13 节以对照列出的方式阐述孔子和老子两人思想特色之对照性（请参见表 2）。

圆了批评儒家思想的内容，是在与思想之间竞争的相关见解提及的。这点也应该是在 Fenollosa 的影响下提出的。圆了在阐述“支那哲学”最后的第 14 节“盛衰”中说道：

（宋代以后，抗敌儒家的）佛教逐渐衰退，而随之（以儒家思想为主的中国人的）精神思想也丧失势力（中略）。儒学之弊在于向古拜师，而以“述而不作”为主义的地方。在此不太可能有学术能进步之道理。而且在中世以降，因为在世间并没有能抵抗其思想的情形，儒教逐渐酿成恶弊，而学者也守住虚影，而不务活用，导致其国力一起衰退了。③

总之，整体而言，圆了对中国哲学的发展模式和孔－老思想特质的对照，受到 Fenollosa 理解模式的决定性影响（请看表 3）。与把一般哲学理论的原理原则“简单区分”为两派思想的 Fenollosa 的做法相比，本身拥有汉学基础的圆了，以如“人道－天道”、“仁义－道之本末”、“尧舜－伏羲”等儒、道两家的具体思想内容所体现出的两者的思想特质相对照。在此意义上，圆了在《哲学要领》一书中勾勒出的“中国哲学史”，虽然没有比哲次郎的“东洋哲学史”讲义的内容有对各思想家文本内容更加详细的说明，但与哲次郎的“哲学史”实际上只不过是传统的“学案”方式的叙述风格相比，也就是与它只是各文本思想内容的排列的情形相比，圆了的“哲学史”通贯于思想与社会的互动以及思想发展的辨证的原理，因此尚可称得上具备系统的“哲学史”论述。④

---

① 井上哲次郎从 1882 年（明治 15 年）冬天至次年，即在去欧洲游学的前一年，曾经开设过“东洋哲学史”这门课。关于上课的具体内容，迄今保留有两种。一种是由井上圆了亲手记录的笔记，在其开头页有“东洋哲学史、井上哲次郎氏口述、井上圆了”的文字，原本在东洋大学·井上圆了研究中心保管，利用者可以阅览和复印其电子档。另一种是在金泽大学附属图书馆所藏的“高岭三吉遗稿”中所包含的一本笔记。它包含哲次郎“东洋哲学史”相当部分的记录，其文字最近由东京大学博士生水野博太先生打成文字稿并出版。水野在进行校对之际，也参考圆了的笔记，表示高岭的记录是透过抄写其他同学的笔记而成。不过，也应该包含圆了之外其他同学的笔记。请参阅［日］水野博太：《“高岭三吉遗稿”中の井上哲次郎“东洋哲学史”讲义》，《东京大学文书馆纪要》第 36 号，2018 年 3 月，第 20—49 页。

② 圆了还留下 Fenollosa 对“东洋哲学”部分上课内容的笔记。柴田隆行和 Rainer Schulzer 提供此笔记内容的日文翻译。请参阅［日］柴田隆行、Rainer Schulzer（译）：《井上圆了“稿录”の日本语译》，《井上圆了センター年报》第 19 号，2010 年 9 月，第 139—140、145—153 页。

③ ［日］井上圆了：《哲学要领》选集版第 1 卷，第 99 页。

④ Fenollosa 的笔记确实提及 Hegel 对哲学发展的理解方法，但是圆了这种哲学史的理解是否可称为“黑格尔模式”（Hegelian model）？就黑格尔辩证法模式的严格运用而言，笔者只能指出，哪怕圆了的这种中国哲学史模式来源于“黑格尔模式”，圆了也只是按照 Fenollosa 所理解的方式引进了此模式。

表2　井上圆了对孔子和老子的理解的对照表

孔子	老子
人道	天道
世情人事	虚无淡泊
实际	理想
进取	退守
爱他	自爱
关涉	放任
人为	自然
尧舜以下の道	伏羲以上の道
仁义は道の元	仁义は道の末
浅近平易	高远幽妙
在欲社会安宁和增长人心的快乐的目标是一样，只是实现方法有彼此有差异。	

表3　Fenollosa 对第一学派和第二学派的理解的对照表①

第一学派（孔子、孟子、荀子、杨雄）	第二学派（老子、列子②、庄子、韩非子）
正面观点	否定观点
实践倾向	思辨倾向
常识态度	形上态度
道德政治	纯粹哲学
利他	利己
建设的	破坏的
守住人性和人间法则	仿效自然和自然法
关于有限而可知的诸原理	关于绝对而不可知的诸原理
Fenollosa 以墨家思想为统合两者的尝试，但其尝试失败。	

（二）圆了对孔子的“尊崇性”态度

从10岁到15岁之间的四年多，井上圆了分别在石黑忠悳（1845－1941，弘化2年－昭和16年）和木村诚一郎（钝叟，生没年未详）的“私塾”中系统地修习汉学。众所周知，石黑是后来建立日本医疗制度的主要推手；木村则是长冈藩所选拔的三位“江户留学生”之一，在江户的求学时期向片山世璠（兼山，1730－1782，享保15年－天明2年）的第三子③朝川鼎（善庵，1781－1849，天明元年－嘉永2年）拜师，并在回藩后担任了藩校崇德馆的“都讲”（校长）④。正如三浦节夫指出的，这等于说圆了接受了在当时青少年应该能够受到的最高等汉学教育⑤。因此，在此种充满经学风

① ［日］柴田隆行、Rainer Schulzer（译）：《井上圓了“稿录”の日本语译》，第147页。

② 按柴田的列表中“列氏”。

③ 善庵出生时，实父片山兼山已逝世，而其母亲改嫁于朝川默翁。对此，善庵在其养父快去世时才得悉。不过为了报默翁的扶养之恩，善庵终生没改他的姓。

④ ［日］松元剑志郎：《钝叟・况翁・圓了——越后长冈の名望家高桥九郎を交点に》，《井上圓了センター年报》第23卷，2014年，第59—81页。

⑤ ［日］三浦节夫：“（圓了）受到了当时最高的藩黉教育。”请参阅［日］三浦节夫：《井上圓了：日本近代の先驱者の生涯と思想》，第57页。

气的教育环境中，正如其他明治时代的知识分子一般，圆了也应该对孔子与《论语》怀有尊崇之心[①]。只是在东京大学时期，随着西方哲学相关知识的增加，圆了逐渐怀疑儒学经典教义的真理性。如上所述，此疑问在圆了于 1887 年（明治 20 年）出版的《伦理通论》中的“孔孟的修身学出于假定臆测”“孔孟的修身学不合乎逻辑的规则”等叙述中可以观察到。在此之后，直到 1919 年（大正 8 年）逝世之时，圆了在其著作中对儒家哲学是否合乎哲学真理的问题再也没有展开专论。“哲学家”圆了对儒家思想的“哲学问题”这样完全没有“关切”的情形，恐怕是过去井上圆了思想的研究者对井上圆了的孔子观没有任何兴趣的主要原因之一。

不过，如上所述，通观圆了的著作，我们便能够发现其中多处出现了孔子。前文也曾述及，圆了生前最后出版的专书也冠上了“论语”的名字。其实，在明治 23、24 年出版的著作中，圆了表现出对孔子与之前不同的看法。这就是在 1890 年（明治 23 年）出版的《星界想游记》和次年 1891 年（明治 24 年）在《天则》杂志上出版的《孔孟の教え、是より興らん》（《孔孟之教由此要兴起》）。[②] 按照笔者的观察，在此之后，圆了对孔子和《论语》的理解范型，由此两部著作“定形”。

先看《星界想游记》[③] 中有关孔子的相关叙述。根据其序文，这是圆了在其前年住伊豆修善寺温泉旅馆所做过的梦的记录。在此梦中，圆了化成“想象子”游于星界[④]。在此游历中，他访问其它与地球环境比较类似的六种世界，即“共和界”“商法界”“女人界”“老人界”“理学界”（按：科学原理和学者所治理的世界）以及“哲学界”。想象子在访问前面五种世界后，发现均不是完全理想的世界，原本准备要回到地球，但最后不小心进入“哲学界”，让他大开眼界。在那里，想象子碰到了一位仙士。仙士对“哲学界”作了说明：此世界并没有生死的区分，也没有“一定的国土、方位、岁月、古今、贫富、老少、男女、饮食、形体……”，因此这里的人民并没有感觉上的苦乐，只有精神上的欢乐。听到此世界的“真乐”境界，想象子开始想要居住在此世界。但仙士却说：“汝要到此世界的因缘尚未成熟。”根据仙士的说法，为了其因缘成熟，在“有形界”必须先完全尽责“有形界”的义务，于义务完成后，才能至此世界。于是，想象子问“何种义务”，仙士的回答是：

若在汝上有政府，有对政府的义务；若君主在，有对君主的义务；若内有父母，有对父母的义务；若有妻和孩子，有妻和孩子的义务；若有朋友，有对朋友的义务；若有社会，有对社会的义务。有对国家的义务；有对祖先的义务；有对万物的义务；有对天地的义务；有对自己身体的义务。完全尽责这些义务后，才可始居住精神世界永乐。汝可先归到汝本土，而迅速尽责完汝义务，以来此界。[⑤]

到此，想像子问仙士的大名，这位仙士竟然是想像子崇拜的释迦牟尼本人！而且他的左右三位圣贤即孔子、苏格拉底以及康德，也随之忽然出现在想像子的眼前。在想像子左边出现，从“支那过来”的“孔夫子”也告诫想像子：

我在汝本土时，我目睹了世道人心不治，故讲授修身齐家之道，说到仁义道德之大本。然而其后人民还是趋私利，汲汲于小欲，导致忘了大道。此实为道德之罪人也。汝为我记住！在道德之家，就

① 譬如，圆了将自己的汉诗集命名为《屈蝮（くつかく）诗集》，这从“尺蝮之屈，以求信也”一句而来（圆了认为《周易》为孔子的著作）。在此诗集中，圆了用过如“四海皆兄弟”“德不孤必有邻”等句子。另外，如上文所述，圆了在“长冈洋学校”求学时期所组成的从《论语》取名为“和同会”的联谊会。

② 此文先由《天则》第 4 篇第 3 号（明治 24 年）出版，后收于［日］中尾弘家编的《甫水论集》（东京：博文馆，明治 35 年）。东洋大学将之复刊后（东洋大学井上圓了研究会第三部会数据集第二册，1982 年），再收入《井上圓了选集》的第 25 卷。

③ 此书内容对康有为《大同书》的影响，请参阅［日］坂出祥伸《井上圓了“星界想游记”と康有为》（收于氏著《增补改订・近代中国の思想と科学》，京都：朋友书店，2001 年，第 616—636 页）。另外，森纪子指出，避难于东京的梁启超当时目睹了圓了祭拜的“四圣图”，因其中没有耶稣而由康德取代的构图受到冲击。请参阅［日］森纪子：《清末启蒙家梁启超と“四聖畫像”》，《サティア（あるがまま）》第 43 号，2001 年，第 34—36 页。

④ 笔者怀疑，《星界想游记》的主角“游”于星界（等于《庄子》所称的“天”的领域），碰面得道的圣人而请益的故事构图，受到《庄子》内容的启发。关于这一点，笔者欲另撰文阐述。

⑤ ［日］井上圓了：《星界想游记》选集版第 24 卷，第 61 页。

有幸福之园池。若要游于幸福之园池，必需要先进入道德之家。①

在“哲学界”想像子与四圣的对话中，四圣均委托想像子将“‘苦’就是为了抵达乐岸之船”（释尊）、“道德之家就有幸福之园池”（孔子）、“必要明知德之本体而研修之”（苏格拉底）以及“中正完全之哲学”（康德）之话传达给“有形界”的人民。然而如上所引，作者圆了在此段还没有让孔子登场，而竟让释尊直接劝教儒家经典提出来的所谓“五伦之德”的实践。按照释尊所教诲的理路，居住“哲学界”的条件，并不是佛教徒一般要实行的“出家”或“念经修行”等行为，而是儒家所主张的在人间世人伦道德的实践。诚然，圆了在《星界想游记》中让释尊提倡五伦的实践的故事构图，将他思想世界的结构也透露出来：人类的每个人，为了达到“哲学真理”境界的方法并不是出家念佛经；人在世时需要尽责在人间中的责任，还包含效忠于国家、君主和社会。

接着，看《孔孟の教え、是より興らん》（《孔孟之教由此要兴起》）中圆了对孔子的看法②。在此篇的开头，圆了指出，知识的进步往往造成道德礼节的退步，因而比起“知育”，任何社会都要更加重视“德育”的推行。圆了认为可以推进“德育”的方法有“东洋的道德主义”“西洋的道德主义”“宗教道德”“学术道德”“孔孟思想”“佛教”以及“耶稣教”等。但圆了在此强调，当今日本社会所需要的并不是探求“学术的本体和本源”或有关“其善恶之标准”等的论辩，也就是说当今所讨论的“道德之学术”不应等于“伦理学”，而应该是实际的道德之推广。因此，圆了主张：“今余辈索要采取的最佳途径是，**唯停止主义上的争论，而宜将道德体于自身，并助其实践的落实。实这不可不当作我们要采取的第一任务。**”接着，圆了将孔子所生活的2500 年前的情形与圆了所生活的当时比较，来说明当时和近时的社会状况，其道德颓废的情况非常相似。在此，圆了先以讽刺的口气说“不通万般之（科）学孔子”还比不上当今脑袋里富有理论知识的书生，因此孔子对科学的知识实在不够。然后，圆了开始碰触问题的核心：**当今的书生们“尚未知悉孔子之说倡其道理的根本!”他主张：“吾人必须了解孔子的本意并不在于理论，而是实行，并且自勉励自己负起施行其术之责任。**因此他并没有意图由理论本身赢得当时世上的支持，而以实践躬行而欲当时人人之模范。”再者，对井上圆了而言，孔子学说的宗旨在于明修身齐家治国平天下之要道即仁义忠孝，并将一国一社会的安全幸福设定为其目标。因而，圆了指出，虽然我们将孔子学说看作学说，并以伦理学科来讲述，但之所以吾人“尊崇孔子为‘大圣’，而视为吾人的模范”，是因为他就是个实行家。

到了文章后半，圆了开始由《论语》各章句子内容来例证前面的主张内容。譬如，举《论语・学而》（《阳货》也采录同一句）的“巧言令色鲜矣仁”，指出此句就洞察当今日本社会的弊病而言大有裨益。圆了感叹说：“今日的人，唯巧于言语，而疏于实行。譬如说，乡下的少年，从东京归乡，就有凡事好高尚的弊害。对哲学的态度也一样。他们的实际修身上并不尊长辈，向有德者也并没有敬意，忽略礼节法度。”

在结论部分，圆了先说富国强兵和殖产兴业的基础就是“德义”。他痛感《论语》的“警钟”简直预言了“我国现时的社会弊病”，因此，“能救济今日之弊病，岂非实斯道哉!”同时，针对当时推动西化的知识分子对儒家的批判“或人看着我就嘲笑说‘孔孟主义，固陋也!’”，圆了回答说：那是在古老意义上的“孔孟主义”，而今所要推行的“斯道”应该为“在经过二千五百年的历史，而涵养我国人之心，并支配我国道德，已成为我国文化中的金言”般的“道”，因此这样的思想不应该只称为“孔孟主义”，也应为当今日本就有如此特能救济自国局势的教说，当今的日本社会并无需要从外国所引进的道德学说。最后，圆了总结说明其教（孔孟之教）衰退的理由，即“今日的孔孟论者虽然提倡其学说内容的实行，而他们自己却往往无法修行”，如此批判儒者自己无法实践德业。

从此篇的论述，我们可以理解圆了主张的主轴是：1. 当今日本的危机不在于知识分子或人民对“真理”认识不清，而是日本社会道德实践的颓废；2. 此情况与孔子当时的中国春秋时代是一样的；

① ［日］井上圓了：《星界想游记》选集版第 24 卷，第 62 页。

② ［日］井上圓了：《孔孟の教え、これより興らん》，《甫水论集》选集版第 25 卷，第 71—80 页。

3．孔子由于其仁义忠孝的实践和躬身努力，使当时一国一社会能够安全幸福。这就是孔子可被称为“大圣”的原因；4．日本接受孔子这样躬身实践的学说已经很久了，已不能只称之为“孔孟主义”。在此四项主张中，圆了对不伴随实行的道德知识感到嫌恶，直至大概 15 年之后以“修身教会运动”的方式来全面开展。在其终身崇拜的“四圣”中，圆了实践的“修身运动”的楷模应该非孔子莫属。换言之，1891 年（明治 24 年）的圆了认为当时日本社会需要像孔子一般推动道德实践的人；在 1906 年（明治 39 年）的圆了更是如孔子一般，自己直接推动“修身教会运动”来躬身实践日本社会中道德风气的直接提高。

至此，我们应该能够理解圆了为什么在哲学堂——“修身教会运动”的本部——的“绝对城”的“门口”放着四圣的石碑，而在此前面还安置孔子雕像的理由。这就是圆了将在《星界想游记》中的文字主张，呈现于哲学堂的立体空间。在哲学堂中的“绝对城”代表着《星界想游记》的“哲学界”，而此世界由无形构成，四圣的像为雕刻的画像。但为了进入此世界，圆了认为要好好尽力实践儒家所提出的“五伦”（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）之德的责任（就是他在“修身教会”活动中所推动的德目）。此现实世界的规范是由孔子提出来的，因此，“绝对城”的入口还需要孔子。而因为生活在现实世界的我们是“有形”的，安置于“有形界”的孔子雕像如我们实际世界上所存在的“有形物”般，也需要有“有形界”的质感，所以安置以拥有实际质感的木材所制造的雕像。

结　　语

总之，在圆了的思想世界中，从《星界想游记》《孔孟之教由此要兴起》的年轻时代到经营哲学堂以及推动“修身教会运动”的晚年时期，“孔子和儒家伦理道德学说”一直保持着独特的地位：儒家思想就是在居住有形界的人类为了进入“哲学界”（《星界想游记》）或“绝对城”（哲学堂）的不二法门。

1919 年（大正 8 年），井上圆了在大连演讲时引起脑溢血而卒，享寿 61 岁。后来收录相关人士对圆了的记忆的纪念文集中，其弟子田中治六在《先生逸话》中，写到他对圆了生前的印象。田中说：

それでも僕には、
孔孟は如是人であったろうかと、
敬愛の念を毫も失せなかった。
我还是不禁感觉，
孔孟就是吾师这样的人，
而毫无减少向他敬爱之思念。①

田中治六是圆了的弟子之一，在哲学馆曾经讲授西洋哲学和心理学的科目，而且当时以“新佛教运动”的推进者而著名。这样的田中对生前的井上圆了形象的叙述，就像在他的脑海中西方哲学和佛学均完全不存在般。在其生涯中衷心尊崇孔子的井上圆了，在弟子们的思念中终于“成为了”孔子其人。

（责任编辑　李　巍）

① 参见［日］田中治六：《先生逸话》，［日］林竹次郎编：《故井上圆了先生》，东京：正文舍，1917 年（大正 8 年）。

比较主义与中国哲学
——迈克尔·普鸣教授访谈录*

陶　涛　赵静一

【摘要】2018 年，迈克尔·普鸣等教授在剑桥大学组织了“比较主义”研讨会，着重讨论跨学科、多文化之间的比较研究方法，并以一些具体主题为例进行研究尝试。本文以这次研讨会主要涉及到的一些问题为切入点，进一步访谈普鸣教授。其中，主要涉及到的问题包括跨学科研究的重要性与必要性、比较研究的方法与不足，及其研究中国哲学的观点与规划等。

【关键词】比较；跨学科；中国哲学

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0131－05

访谈对象简介：迈克尔·普鸣（Michael Puett），哈佛大学东亚语言与文明系 Walter C. Klein 讲席教授。1994 年在芝加哥大学人类学系取得博士学位，同年入职哈佛大学；研究兴趣主要围绕中国展开，涉及多个学科，如人类学、历史、哲学、宗教等；发表多篇学术论文与专著，如《创造的矛盾：古代中国关于创新与艺术的讨论》（Stanford，2001）、《超凡入圣：古代中国的宇宙论，祭祀与自我神化》（Harvard，2002）等。此外，他因教学工作获奖无数，如 2012 年以来主讲的通识课程“古典中国伦理与政治理论”在哈佛成为注册人数排名第三的热门课程；2013 年由于在研究生教学领域的杰出贡献，被授予“哈佛学院教授”（Harvard College Professor）称号。

访谈人简介：陶　涛，（南京 210023）南京师范大学哲学系副教授；
赵静一（Jingyi Jenny Zhao），剑桥大学达尔文学院/李约瑟所研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目（16CZX058）

赵：2018 年的 Lent 学期，您与凯洛琳·汉弗瑞（Caroline Humphrey）教授在剑桥大学共同主持了为期 8 周的“比较主义”（Comparatism）研讨会。请问您在这个剑桥的生活怎么样，与那个剑桥最大的不同在何处？

普鸣：我非常热爱这里，这个剑桥最大的好处之一是人们十分关注跨学科的学术交流。而在哈佛，我的确很热爱哈佛，只是我们很少进行跨学科对话。当然，学者们也会定期走出自己当下的研究专业，聚在一起讨论问题。而这里截然相反，这里的学者进行了很多跨学科的讨论。此外，剑桥大学的学院制度本身利于不同学科的人们经常见面，还有像李约瑟研究所这样的机构，使研究中国的学者能聚在一起。更何况这里还有 CRASSH（艺术、社会科学与人文学研究中心，Centre for Research in the Arts，Social Sciences and Humanities）这样的中心，可以让不同学科的学者在一起交流、合作。总

* 本文获得访谈对象的授权，原文为英文、未发表，本文为中文首发。访谈时间是 2018 年 3 月 15 日上午 10：30－12：30；访谈地点是英国剑桥李约瑟研究所田家炳厅（KP Tin Hall）。中文版由陶涛、赵静一译。

之，我热爱这里的跨学科氛围。

赵：很高兴听到您这么说。请问哈佛大学有类似于 CRASSH 的机构吗？

普鸣：哈佛大学并没有，它的院系设置主要以专业或特定的研究领域为基础。比如，假若你要做中国研究，我们有费正清中心（Fairbank Center），它非常棒；假若你要研究亚洲，我们的亚洲中心也非常棒；但我们却没有一个类似于 CRASSH 的独立研究机构。而在这里，学者们可以围绕话题提出问题，并把不同领域的人聚在一起，我觉得这非常重要。我们可以围绕经济、政治、文化、社会理论等提出问题，然后让不同专业的学者一起讨论。在此过程中，关于中国的讨论便不再局限于汉学家的范围，而是成为跨学科对话的重要组成部分。

陶：这是否能反映出美国与英国的区别呢？

普鸣：我想是的。我非常希望美国能推动各个学科与研究领域之间的交流。如果回头看看 20 年前的美国，很遗憾，当时人们并不怎么谈论中国。好消息是，现在这个状况已经完全改变了。现在有许多学者学习中国，许多学生对中国感兴趣，有关中国的课程亦不断涌现。这一切都很棒，但我希望我们能迈入下一步。也就是说，我们能否重新思考一切。比如，我们讨论一个问题时，不管是涉及到经济、政治、社会还是文化理论，中国都将成为讨论中不可或缺的部分。只要讨论文学就会涉及中国文学，只要讨论哲学就会涉及中国哲学。这是美国需要迈入的下一步。就此而言，我想英国的剑桥已经遥遥领先了。

赵：其实英国也正在努力迈入这一步。

普鸣：的确。现今，我们哈佛大学有非常好的哲学系，但里面只有西方哲学。如果你想要学习中国哲学，你就要去东亚系。我非常希望将来能有一天，假若学生们想学习伦理学，就能学习到全球各地的伦理知识。我希望届时中国能成为非常关键的部分。

赵：就此而言，我想英国也非常类似，比如哲学系里只有西方哲学。但我认为，美国制度的一个优势在于，教授们可以更加自由地开设自己想要的课程。

普鸣：的确如此，所以我的做法很简单，就是一直开自己的课，比如哲学、伦理理论、社会理论、政治伦理的课程，当然它们都涉及中国。我希望能够通过开设这样的课程，更早地实现我刚才提到的下一步，即中国成为交流中的重要组成部分。

赵：我很好奇，您的学生都是什么背景？他们是来自东亚系、哲学系，还是学习其他学科？他们为何会选择中国相关的课程呢？

普鸣：我很开心，他们来自许多不同的学科。一部分来自东亚系和哲学系，还有许多将来可能成为医生的预科生、未来的企业家、律师等，背景十分不同。可以说，这一代人真的很愿意重新思考自我，无论他们将来选择什么职业，他们都想要追问许多重要的问题，比如我该如何生活、我该如何为构建更美好的世界做出贡献。他们在学习的过程中意识到中国古代经典充分地讨论了以上问题。

陶：就这学期举办的“比较主义”研讨会而言，您和汉弗瑞教授设立这门课程的初衷或目的是什么？

普鸣：这次课程旨在把博士生以及博士毕业不久的年轻学者，即所谓的尚处于职业早期的学者聚在一起。通常情况下，我们都被迫专注于一个特定的领域或专业，并在此范围内撰写学位论文。我们这学期举办“比较主义”研讨会的初衷，便是把这些正在写学位论文或刚完成学位论文的青年学者聚集起来，鼓励、帮助他们以更开阔的视野提出比较主义的问题。我们希望当他们刚刚步入职业生涯时，就能用比较的视野看问题。

赵：不得不说在研讨会开始前，我很好奇研讨会以什么样的形式进行。我们讨论了许多有趣的主题，比如礼/俗（ritual）、“书”和《隐秘的蒙古历史》等，这的确激励我们进行许多深入的跨学科讨论。我们很高兴有这次研讨会，也很高兴您这学期能在剑桥大学开课。

普鸣：这对我来说也是一次难得的经历。除在这里上课之外，这学期我还在哈佛大学开了其他的

类似课程。我发现，通常情况下人们在课程刚开始时都有些顾虑，都觉得自己有自己的专业领域，而对这些比较性的话题，他们担心自己真的无话可说。与之相反，一旦你把舞台搭好，一旦他们接触到不同专业领域的材料，他们自己就开始进行比较了。我始终觉得，假如以更开阔的比较方式思考问题，人类的思维就更加活跃。结果是，在这样的氛围中，学生能更好地、兴旺地繁荣成长（flourish）。在剑桥亦是如此，其实这次的课程都是学生在讨论问题，凯洛琳和我真正想做的事情就是让你们多发言。可以说，这学期的讨论简直太棒了，每次研讨会有两个小时，但我们每次都要超过两个小时。如若不是有人打断，我们会一直交流下去，并且每周都是如此。这简直太棒了。

陶：您刚刚提到跨学科的讨论，您的网站也强调您关注历史、哲学和人类学等学科之间的内在联系，请问您为什么觉得跨学科如此重要？究竟怎样才能做好？毕竟有太多工作要做。

普鸣：我们现在视为理所应当的学科分类，其实肇始于19世纪的欧洲，当然那时基于很好的理由。通过这个历史，我们注意到现有的学科分类只是世界上的一部分人，在一定前提假设的基础之上，组织管理知识的一种特定方式。如今，我们或许已然迈入一个更加全球性的世界，而且我们都开始认真对待来自其他文化的思想。我有时就想，我们可以重新对学科进行分类。或许我们组织管理知识的许多方法都过于以民族为中心、过于以西方为中心了。如果我们打破它，那么是否就可以重新思考知识分类？所谓的哲学、历史学与人类学之间是否还有如此清晰的划分？我们为何一定要接受19世纪欧洲设立的划分标准呢？显然，以中国为例，人类学、哲学和历史学就是内在相联的。

赵：那我们现在还应该按原来的样子保留我们的院系吗？

普鸣：在当下，我的回答是肯定的。但我希望，每个学科都要开始关注全世界的题材，而不限于西方。就我而言，主要是中国文献。我们现在不如先尝试横跨如哲学、历史学、人类学，然后看看结果怎么样。届时，中国将成为交流中的重要部分。若有人学习历史，就要学习中国历史；学习哲学，就要学习中国哲学；要研究人类学，就要关注中国的礼俗理论、政治理论、经济理论等，这是我们正在做的事情。假如我们这样做了，那么到了下一代，我们或许就能够重新规划现在的学科分类。

赵：我们现在稍微深入地讨论一下“比较”（comparison）如何？我与劳埃德爵士（Prof. Sir Geoffrey Lloyd）共同编辑的《古代希腊与中国比较》（*Ancient Greece and China Compared*；Cambridge，2018）收录了您的一篇论文，因此我知道您是比较方法的坚定拥护者。但我逐渐意识到，西方学术共同体似乎对待“比较”有两种截然不同的态度：一方面，确实有些学者意识到在西方古典与其它文化传统之间进行比较的需求；另一方面，部分学者尚存疑虑，担心应该如何进行比较，以及比较过程中存在的困难与挑战。那么，若您要说服别人“比较”是重要并且必要的，您会怎么做？在此过程中，我们会遇到或需要避免哪些错误呢？

普鸣：的确如此，我认为你说得非常对。部分学者有一种抽象感觉，认为“比较”似乎应该被人们接受。但如你所说，事实上的确有一股强大的力量反对它。我觉得我们有必要分析一下原因。因此，让我先来简要说明为何比较是关键的，再转向在此过程中需要避免的错误。

无论何时，如果一个人只研究单一的领域，这样做的危险便是：我们可能陷入该领域特定的前提假设（assumptions），而这些前提假设又基于一定的范式（paradigms），它们都源于我们对前人的继承。你或许认为这些内容太理所应当，甚至没有意识到它们只不过是一种范式。相较而言，比较带给我们的最大好处之一就是，它能迫使我们在实践中看到这一点。比如说，你在研究古希腊的过程中还能认真看待中国，你就会发现古希腊古典文献里的许多前提假设都建立在一定范式之上，而这些范式并不适用于对古代中国的研究。这会立即促使我们重新反思这些范式，或反思许多前提假设。所以，我想比较的关键作用在于，它着实能开拓我们看待事物的思考方式。

说到这，我们已经涉及到一种关键的错误：有些学者在比较时首先会假定一种西方模式，除此之外的一切皆被称为“非西方”的，仿佛它们都是对立的他者并且截然不同。这是一种非常危险的方法，也根本没有促使我们反思范式本身。或者说，它深陷自身的范式之中，而把其他文化，这里尤其

是指中国文化，都简单地呈现为极端的对立面。19 世纪与 20 世纪，许多所谓的比较研究都采用这种方法。它们要么把中国看作不好的对立面，因为中国是他者；要么站在浪漫立场把中国视为更好的文化，但也因为中国是他者。而无论如何看，中国都被简单地定义为西方的对立面。

与之相反，我们进行比较的方式是：先深入讨论某个具体话题，然后看看不同的文化如何讨论该话题。在这个过程中，我们并不把异域文化视为截然对立的他者。因为通常情况下，当你开始这么做，你就会真正开始理解为什么这个文化中发生了这些事、为什么对某一问题会有争论、为什么与之不同的一个文化会走向另一个方向。此后，你就能够开始提出真正有价值的问题。最终，西方将不再成为比较之中的中心。

所以，我想下一个阶段是人们能够有足够的语言根基与背景知识，从而在多个文化传统中展开比较，而且能够真正开始提出更深层的比较问题。我想，如果我们中的小部分人开始积极着手此事，比如你们两人就做得很好，一切都将改变。这或许能让下一代人认识到，比较是可行的，我可以从不同文化中学习语言，提出比较性的问题，从而做出意想不到的好的研究。总之，只要少数人开始着手比较研究，就会激励下一代。我希望在很短的时间内，比较的方法能普及开来。

陶：是的，我完全同意。其实，中国进行比较已经很久了。但是，当我们开展自己的比较研究时，仍会面临一些难题，比如选择合适的方法抑或是否要尽量保持客观等。请问您觉得比较的方法是唯一的吗？或者有哪些方法是更好的？

普鸣：的确，最大的问题之一就是，我们突然发现自己似乎陷入互相冲突的文化困境。在这个文化中，他们相信 X；在另一个文化中，他们相信截然相反的东西。对此，我们的确需要十分谨慎。抽象地看，文化冲突的论述可能是对的，但实质上往往不是。一旦我们发现自己有这种倾向，就要立即反思自己：我们是否带有成见地囿于单一的文化视角，并且带有成见地将其他文化皆视为对立面？这就未能涉及到真正的比较研究。很遗憾，这种比较在过去的两个世纪中占据了主流。

相反，与其带有成见地将文化视为封闭的个体，不如把文化看作复杂的体系，以此为起点找到关注的话题或问题。我们先提出一个问题，比如经济问题、政治问题、文化问题、医学问题，然后看看不同文明是如何解决该问题的，看看为了解决这些问题，已经发展出哪些不同的技术、提出何种争论以及这些争论在历史中的效果如何。如果我们这样做了，就会找到更复杂的方式重新揭示问题的真实面貌，将被迫以崭新的思路考虑它。换言之，我们被迫以更复杂的方式看待文化、思考问题。如果我们能够鼓励学生们开始这样思考问题，他们很快就会发现自己的思路被打开了。你们两个就做得很好，我很高兴已经有两个很棒的例子了。

赵：请问您撰写《哈佛中国哲学课》（*The Path*：*A New Way to Think about Everything*）[①] 这本书是出于怎样的思考？毕竟它与您之前的著作截然不同。您写作的动机是什么？您想传达的信息又是什么？

普鸣：这本书其实源于我正在开设的课程。在此之前，我的绝大多数作品是纯学术著作，它们都基于对中国古典作品的深度阅读与阐释，并试图提出一些跨学科的问题，进而帮助人们反思学科分类。这些书籍的读者受众很窄，都是专业学者。教授这门课程原本是为了帮助学生们接触中国哲学，而我发现学生们都有浓厚的兴趣，确切地说，学生们迫不及待地想要读得更多、想得更多。但是，只有在能够开设中国哲学课程的院校里，学生们才能学到这些。遗憾的是，美国能够开设中国哲学课程的院校并不多，在整个世界范围内就更加稀少。而且，那些众多的已经毕业的大学生或者还在高中的学生怎么办，他们显然无法到这样的课堂中学习。因此，我写作这本书的目的，只是单纯想帮助那些无法在院校里选修这样课程的人，帮他们创造学习中国哲学的机会。当然，在课上我们会布置阅读一

① Michael Puett, Christine Gross-Loh, *The Path*: *A New Way to Think about Everything*, Penguin, 2016. 中译本为：［美］迈克尔·普鸣、克里斯蒂娜·格罗斯－洛：《哈佛中国哲学课》，胡洋译，北京：中信出版社，2017 年。

手文献，这是书籍里不能涵盖到的。但我希望能做到的是，通过这本书鼓励人们今后自己着手阅读中国文献。如果我们能创造一个世界，一个所有人在成长过程中都能阅读中国哲学的世界，就好比他们阅读莎士比亚一样，那将是一个突破。这本书只是实现最终目标过程中很小很小的一步。中国经历了反传统的一段时期，令我们欣慰的是，现在已截然不同。现在中国有股强大的动力在恢复自己的传统，我认为这非常好。

陶：在这本书中，您也涉及了中国传统中的不同学派。您觉得自己属于儒家吗？您怎么看待其他学派？

普鸣：我其实并不认为我属于任何一个学派。我深深地被许多不同的哲学家打动了，比如刚刚提到的孔子，当然还有庄子、老子、孟子、荀子等。他们是截然不同的思想家，经常被归到不同的学派中。有意思的是，假如我们回溯到古典时代，就会发现整个学派分类其实到较晚时候才逐渐成型，甚至在当时如何分类依然存在很多争议。你可以把老子与韩非子归为一类，亦能把老子与庄子归为一类。因为学派分类较晚才出现，所以我觉得我们应该更自由地从哲学角度重新进行分类，并从不同的伟大思想或思想家那里学习，即便他们被归于截然不同的学派。所以，我既爱读孔子又爱读庄子，能从他们那里都有所收获是件非常美妙的事。

赵：那么，您是否能够稍微具体谈谈道家。在我们的现代日常生活之中，您认为道家思想是否依然能给予一定的指导？

普鸣：当然，以庄子为例子。庄子非常有趣，其中一个原因是，庄子的思想似乎彻底推翻了《论语》中的观点。因此，庄子通常被视为反儒家的。但在某种程度上，庄子亦可理解为孔子的极端化。比如以儒家的《论语》为例，它强调克己，强调通过礼的实践打破习俗，从而让我们有能力成为仁者。就此而言，庄子恰恰就是该思想的极端化。只不过“礼”仍然是以“俗”为根基的，而庄子想说的是，我们不如把打破的对象，从习俗扩展到万事万物，甚至连他自己的文本都包含在内。

某种程度上，庄子试图让我们进入一个更极端的世界。在那里，我们或许真的只是蝴蝶，或许只是树木；我们或许能以鸟的视野观察世界，抑或能以虫的视野观察世界。通过打开各种可能性，我想他试图让我们打破万物的具有局限性的视野，有能力看透万物皆处于不断的流变中，并且万物化生的这个过程是生生不息的，即“终则有始”“始卒若环”。这能训练我们以不同的视角观察世界。而我们在多大程度上能看透，则取决于我们在多大程度上能接近他所言的“道”。正如我告诉学生的那样，毫无疑问，你们能够训练自己，让自己具有更开阔的视野，从而超越自身局限性。通过尝试以各种可以想象的、不同的视野思考世界，经过一定时间，我们必然会打破自身视域的局限，并让自己与周围事物之间的关系更加和谐。

陶：我们非常希望能了解您目前的研究以及下一步的工作计划，能与我们分享一下吗？

普鸣：当然，我现在有两个内在联系非常紧密的研究计划。一个是继续深入研究我们刚才提到的中国传统理论中复杂的礼/俗概念，包括研究相关文献如《礼记》，以及许多新出土的关于礼/俗的材料。第二个与之直接相关的计划是研究中国的阅读方法与注释学。我对这方面非常感兴趣。这不仅是一个认知问题，而且是一个非常重要的道德问题。比如，我们并非单纯在阅读《论语》，而是要通过阅读《论语》而从中有所收获。人们从中发展出哪些阅读的策略或方法？既然我们总是通过注释阅读文献，那么注释到底起到什么作用？此项研究的目的就是理解这些阅读策略，以及理解阅读和诠释如何成为一种道德实践。我之所以认为这两个研究计划有非常紧密的内在联系，是因为礼教与文教就像同一个硬币的两面，它们都告诉我们应该如何行事。换言之，这两个研究计划其实是同一个计划，都是为了搞清楚在古代中国哲人眼里，如何通过礼/俗的实践，抑或通过阅读或学习的实践，成为更好的人。

（责任编辑　李　巍）

重思先秦儒家的仁礼之辨

王　正

【摘要】仁礼之辨是先秦儒家道德哲学中的重要论辩，它指向在道德修养和道德实践中到底是从内在资源出发还是遵从外在资源。仁礼之辨渊源于西周、春秋的礼乐制度和礼义、礼仪之辨。孔子虽然对仁礼有轻重先后的划分，但从理想状态上讲，两者应当如鸟之双翼、车之两轮般相辅相成。思孟学派强调内在的仁对外在的礼的先在性和决定性，荀子则更强调礼在道德实践、政治实践中的重要意义。

【关键词】仁；礼；先秦儒家；道德哲学

中图分类号：B222　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0136－06

作者简介：王　正，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副编审。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“先秦诸子道德哲学论辩研究”（17CZX025）

仁礼之辨是先秦儒家道德哲学中一个非常重要的论辩，其意义在于道德的内在资源和外在资源到底哪个更为根本。对这一问题的思考，决定着在道德修养和道德实践中，到底是从内在资源出发还是遵从外在资源。这将直接决定一个儒者的道德哲学的基本思路。不过在具体讨论仁礼之辨前，有必要先回顾仁礼之辨的背景，即中国上古文明所独具的礼乐制度。

一、礼乐文明及春秋士人的反思

礼乐文明是西周人生活的核心，它内容广泛，涵括了典章制度、礼节仪式、道德规范等方面。而西周礼乐文明的形成，与周公“制礼作乐”密不可分。《尚书·洛诰》曰：“公！明保予冲子。公称丕显德，以予小子扬文武烈，奉答天命，和恒四方民，居师；惇宗将礼，称秩元祀，咸秩无文……公！予小子其退，即辟于周，命公后。四方迪乱未定，于宗礼亦未克敉，公功迪将，其后监我士师工，诞保文武受民，乱为四辅。”周成王赞赏周公之德的高尚，并希望周公进一步将他所定之礼乐制度推行于天下。

礼乐制度的目的在于通过礼乐来规范人们的行为、调节人们的心理，进而塑造一个有差异却和谐的政治生活秩序。礼、乐在这一过程中起着不同作用，“中国古人早就意识到必须有一种方式缓解等级制度的内在紧张，这样一种方式必须以与‘礼’不同的特性来补充礼，必须是一种能够增益亲和关系的东西，他们认为这个东西就是‘乐’”①。在礼乐文明中获得益处的是作为生活主体的人，因为礼的作用是规范人的行为、培植人的道德意识，而乐的作用是调节人的性情、陶冶人的情操。礼乐文明要通过良好人格的养成来最终实现政治、社会生活的秩序化、平衡化。在礼乐文明中，天然蕴含了内在化倾向，即以人的养成为关键点，始终关注人的培养和教育问题。礼乐文明自身的内容，实际上对后来的中华民族精神偏重内在化有巨大影响。

首先，礼乐文明关注人格的养成。与其他文明偏重勇士或智者人格的养成不同，传统中国重视的

① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年，第 303 页。

是一种道德的人格，而这规范了日后中华文化关于人的基本思考，即人应当修养自身成为道德高尚的人。祭公谋父在劝谏好战的周穆王时指出："先王耀德不观兵……昔我先王世后稷，以服事虞、夏。及夏之衰也，弃稷不务，我先王不窋用失其官，而自窜于戎、狄之间，不敢怠业，时序其德，纂修其绪，修其训典，朝夕恪勤，守以敦笃，奉以忠信，奕世载德，不忝前人。至于武王，昭前之光明而加之以慈和，事神保民，莫弗欣喜。"（《国语·周语上》）这里指出了勇武的不足用和战争的不当用，认为周之所以能成就王天下的伟业在于代代君王能自修德行，进而使天下之人皆心向往之。所以，在周人的思想中，道德人格是最高的人格，而礼乐文明就是为了培养道德人格而设计的。

其次，礼乐文明注重外在行为规范和内在心理情感的协和。这就规定了后世儒家在处理仁礼关系时更加重视内在的仁的基本理路。在西周时代，礼乐文明主要是针对士大夫以上的统治阶层。按照周代贵族阶层的普遍认识，一个合格的统治者必须是有德的人。因为德和礼有天然的联系，即礼是德的节文。当时的人认为，礼不是什么特殊的东西，而是古代有德者的一切正当行为的方式汇集下来而形成的。所以，一个统治者的外在的行为和仪止应当遵循、符合礼制规范，内在的心灵则应当敬天、崇德、爱民而寡欲。也就是说，一个统治者必须是内外、身心都优良的，并以内在的德行为根本。

最后，礼乐文明作为"以德配天"思维下的具体治理方法，还具有超越的指向，即通过礼乐文明养成的人、始终依照礼乐文明生活的人，就是有德的人、达到至德的人，而这样的人可以向上通达于天。因此，在周人的思想中，"天与人是可以合一的，只要发挥人的主观能动性，遵守制度化的交通规则，通过理性认识和品德修养的双重努力，就能把人的世界提升到神的世界"①。从某种意义上说，这是上古巫史合一传统的遗存，但是它打开了人的超越面向，更为世俗的礼乐生活提供了向上提升的可能。

礼乐文明在春秋时期得到进一步推进，尤其在"礼崩乐坏"之后，礼乐的有效性、正当性、合理性何在，成为人们探讨的重要问题。针对礼乐文明的有效性问题，曹刿指出："夫礼，所以整民也。"（《左传·庄公二十三年》）礼乐对政治和社会生活有重要作用，是用来整齐社会秩序、使生活和谐的最佳方法。因此，当时的士大夫阶层普遍认为，要想解决春秋之衰世的现状，就需要恢复礼乐之治。但他们也大都认识到，简单地从典章制度上恢复周礼是不可能的，这样的恢复只是徒有其表、无有其实的，必须重新为礼乐文明赋予内涵与深意，并重新在人心中建立起礼乐文明的根基。内史过指出："礼，国之干也。敬，礼之舆也。不敬则礼不行，礼不行则上下昏，何以长世？"（《左传·僖公十一年》）没有内心的敬意，礼就无以施行，所以要先通过建立内心的敬意，使礼真正扎根。与此相应，叔齐将礼仪和礼义进行区分："礼所以守其国，行其政令，无失其民者也。今政令在家，不能取也；有子家羁，弗能用也；奸大国之盟，陵虐小国；利人之难，不知其私；公室四分，民食于他；思莫在公，不图其终；为国君，难将及身，不恤其所。礼之本末，将于此乎在，而屑屑焉习仪以亟。言善于礼，不亦远乎？"（《左传·昭公五年》）外在的具体礼仪末节不是最重要的，最重要的是要知晓礼的根本之义，即要想让各个阶层都能够各司其职、各安其所、各得其乐，就必须让他们知晓礼乐文明的深刻内涵。若不能了解礼的根本即礼义，人们就无法真正习得和践行礼乐，就只会离真正的礼乐文明越来越远。礼义与礼仪有别是当时的贤士大夫的共同看法，子大叔认为"揖让周旋之礼……是仪也，非礼也"（《左传·昭公二十五年》）。孔子正是在春秋中后期这批士人思想的基础上，进一步完善仁礼之辨，强调以仁统礼，进而仁礼双彰。

二、"人而不仁，如礼何？"

在孔子的思想中，虽然对仁礼有轻重先后的划分，但从理想状态讲，两者应当如鸟之双翼、车之两轮般相辅相成。仁与礼是统一的，仁是内心的道德情感，礼是外在的行为规范。仁是礼的基础、灵

① 余敦康：《中国宗教与中国文化》，北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 51 页。

魂，礼是仁的体现、落实。没有仁，礼就徒具形式；没有礼，仁就无所依托。[①] 就孔子的问题意识讲，他要解决的是“礼崩乐坏”的问题，他选择的道路是重建礼乐文明。具体来讲，在春秋后期，一方面“天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”；另一方面，夷狄对华夏的军事和文化侵略日盛，华夏民族面临“被发左衽”的危险。对作为华夏文明代表的礼乐制度，孔子认为它是“郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》），这是一种强烈的文化认同。当然，孔子也知道重建礼乐并不是一味复古即可，而是应如“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也”（《论语·为政》），即对周礼也应进行因革损益。孔子指出，在春秋晚期的那个时代应当“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》”（《论语·卫灵公》）。

孔子经过自己一生的政治实践，发现仅仅从礼乐制度上进行改良，并不能实现重建社会文明的任务，因为礼乐制度只是一个形式、一个外壳，真正重要的内容是人本身，即人的情感、人的意志、人的理性。所谓“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）礼乐制度植根并依赖于人的内在自我，所以礼乐制度的问题归根到底是人的问题。由此，孔子认识到要想真正解决“礼崩乐坏”的问题，就必须从人自身的重建着手。这正是孔子提倡教育、开办私学，以求使“学术下于私人”的原因所在。

在孔子的思想中，仁是人更为重要和根本的内在资源。“子曰：‘仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”（《论语·述而》）在孔子看来，仁是人天生的本性，因此为仁全靠自身的努力，不必依靠外界的力量。仁不是一个多么遥远、多么不可及的东西，而是一念即至、召之即来的。人与仁之间没有遥远的距离，意志所向、行为所趋便可达到的。因此，孔子认为：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”（《论语·里仁》）每一个人都可以践行、实现仁。在可能性上讲，仁对于人是没有难度的，只要志向一定、意念一起，继之以工夫实践，就自然可以实现仁了。这里，孔子特别强调人的道德的主观能动性。孔子思想的核心是“仁”，仁对孔子来讲，既是一个根本性、中心性的概念，又是一个广延性很大、涵括性很广的范畴。在“仁”之中，既包含有情感的基础、意志的动力，又包括具体的道德行为、政治实践。在孔子之仁学中贯穿始终的一点是：仁从根本上而言是属于人本身的。此即所谓“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》），仁不是一个干枯的概念，而是依存于鲜活的人的个体生命的，所以它需要人的践履和努力。

由此，孔子认为“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）人如果没有以仁作为内在根据的话，礼乐文明就无从谈起，礼乐制度就只剩个空壳。因此，将仁即人的内在道德主体性首先确立起来，这是优先于礼的。这个仁的主体之建立，关乎孔子整个道德、政治思想体系的建构。

通过以上论述，孔子将仁与人的关系予以贯通和契接，从而肯定仁作为人的主体性的内容，并确定人的道德主体性，由此，“仁是道德主体的自觉活动，是一种修己工夫，是人生境界不断向上超升的不竭动源，它甚至是人之尊严的象征”[②]。可以说，孔子在传统和礼乐文化中发现仁，进而引仁入礼、以礼释仁，赋予礼乐文化以真实意义与内在价值，这是孔子对中国文化的巨大贡献。礼是孔子对传统的继承，仁是孔子的创辟；仁是内在原则，礼是外在规范；仁是绝对的，礼是相对的；仁是常道，礼是变道。所以，孔子的仁礼合一既是继承与创新的合一，又是内在原则与外在表现形式的合一。[③]

仁相对于礼具有先在性和前提性。“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目？’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”（《论语·颜渊》）在孔子看来，成德即成为仁人。要实现这点，一要抑制自己内心中不良的一面，即所谓“克己”；二要依从外在礼乐规范来做，即所

① 钱逊：《孔子仁礼关系新释》，《孔子研究》1990 年第 4 期。

② 颜炳罡：《生命的底色》，济南：山东友谊出版社，2005 年，第 24 页。

③ 颜炳罡：《论孔子的仁礼合一说》，《山东大学学报》哲学社会科学版 2001 年第 2 期。

谓“复礼”。这二者实际上是合一的。“‘克己复礼’在孔子的思想中是一种修养的途径和方法，蕴含着将外在的行为规范内化为心中的道德准则之意。”① 通过约束和克制自己的欲望，就可以使得自己逐渐达到非礼勿视听言动，就能使自己本性中好的一面不断发挥出来，人也就可以践履礼乐文明。

孔子对仁礼关系的处理，在他的礼学传承的主要弟子子游那里多有体现。子游特别重视礼背后的德的意蕴，这与孔子对他的一次教诲有关：子游问孔子什么是孝。孔子回答道：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎?”（《论语·为政》）孝顺不能仅仅停留在外在的能赡养、能合礼，而一定要有内在心理上对父母的尊敬、亲爱。这让子游了解到，古圣先贤之所以创造礼乐，并不仅是为了秩序化人们的生活，更是为了时时提醒人们要关注自己内在的德行；而孔子之所以重视并试图重建礼乐文明，在于他发现了礼乐中的仁，并期冀以此来挽救礼崩乐坏的春秋末世。所以，在仁与礼之间，仁是核心性和在先性的观念。因此，当子夏一派特别重视礼仪细行时，子游批评道：“子夏之门人小子，当洒扫应对进退，则可矣，抑末也。本之则无如之何?”（《论语·子张》）显然，子游更重视的是礼仪背后的礼义——仁。所以，对于丧礼，他指出“丧致乎哀而止”（《论语·子张》），丧礼要表达的是生者对死者的哀思，所以不必追求过度的礼仪的完备，只要能对哀戚之情予以畅快的表达，这个丧礼就是很好的。

三、“仁义礼智根于心”

思孟学派的理论与孔子接近，但他们更加强调内在的仁对外在的礼的先在性和决定性。子思学派在《中庸》中指出：“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《中庸》）这里虽未明言仁礼关系，但是我们知道，和是与礼、外在、已发相对应，中则更多地与仁、内在、未发相对应，所以子思学派实际上是认为内在决定外在、仁决定礼。对“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中”，朱熹认为，这是讲情感未发出时候的宁静状态，就是中。这是人的本性自然的内敛状态，所以是中、不偏不倚。而情感“发而皆中节，谓之和”，指情感发抒出后，能不乖戾、恰到好处，这就是和，是人的本性舒展后的状态。中的状态是根本，是天道贯注到人道后的人做事的根据，即“仁”。而和的状态是顺着本性发用而到达外物，因为它本于天所以自然无所不通，因此是真正的“不可须臾离也”的道路，即“礼”。因此，人若能致中和，就等于实现了天赋予人的本性，人就安立在天地间正确的位置，此所以“天地位焉”；而人以中和应万物，则万物亦得到恰当对待，此所以“万物育焉”。可见，中为和之本，即仁为礼之本，中、和即仁、礼两者共同作用，则人可以实现致中和的中庸。

在郭店楚简《五行》篇中，礼得到进一步的内在化处理。“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行。智形内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之行。”“德之行”和“行”的划分表明，只有形于内的德行才是真正具有道德价值意义的，因此有道德价值意义的礼也必须形于内，也就是以内在的心性为基础。那么礼的内在心性基础是什么?《五行》篇指出，“行而敬之，礼也”，即敬是礼的内在价值来源。若要再追问敬从哪里来，则“仁，义礼所由生也”，所以归根到底仁才是礼的基础和发源。这当然是对孔子思想的继承与发展。

在孟子那里，礼更进一步往内收，这表现在他一方面以四端之心来涵摄礼，另一方面以人伦的观念来融摄礼。对于前者，孟子曰：“人皆有不忍人之心……由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子看来，礼的根本是辞让之心，人的辞让之心向外发出乃形成了礼。因此礼并不是外

① 李存山：《中国传统哲学纲要》，北京：中国社会科学出版社，2008 年，第 195 页。

在的，它实际上是人的自然而然的心理作用所产生的结果。所以“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》），礼也是人的本性的一部分。这样，较之于孔子的仁礼之内外关系，孟子进一步将礼彻底涵摄于心中。

正因为礼涵摄在良知本心中，所以它的发用并不外在于人的生活，而在人的伦理生活，即所谓的五伦：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）。这是传统最重要的五种社会关系以及在其中应该遵守的道德准则，换言之，这就是最基础的礼，而这五种礼的背后都有着强烈的内在资源。“父子有亲”是指父母与子女之间要亲密。人出生后首先形成的人际关系就是自身与父母的关系，没有父母就没有自己，因此儒家把父母与子女的关系称为天伦，列为五伦之首。父母与子女血脉相连，所以他们之间的关系比世界上任何关系都亲密。但由于人的自我的膨胀和对私利的疯狂追求，有时竟会做出不顾父母的事情。所以，孟子强调没有什么东西能比父母与子女的亲情关系更加珍贵，父母要关心爱护子女，子女则必须孝敬父母。“君臣有义”是指君主与臣下之间应该讲道义。在他们之间，义是行为的准则。如果领导者不义，那么他就丧失了领导的资格；如果被领导者不义，那么他就应该受到处罚。“夫妇有别”数指丈夫和妻子应该有所区别。丈夫要遵循作为丈夫的伦理规范，妻子要遵循作为妻子的伦理规范，因为丈夫和妻子的义务不同，所以要有别。“长幼有序”是指长辈与晚辈之间应该有秩序，即要重视社会上不同年龄层的差等关系及相关秩序问题。孟子在这里其实强调的是长辈要爱护晚辈，晚辈要恭敬长辈，这样不同的人群之间既有秩序可循，就能融洽相处。“朋友有信”是指朋友之间应该有信义，这样才能建立平等而相互信任的关系，才是真正的朋友。这五种伦常关系都是既有内在心性基础即四端之心，又有外在仪文表现即礼。其中，作为根本的是内在的心性基础。孟子指出：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”（《孟子·离娄下》）所谓“以仁存心，以礼存心”，表明仁固然是内在的，礼也是内在的、不是外在的，所以在道德修养中，仁礼可以共同滋养人的本心，使人的四端之心进一步发出为符合人伦规范的行为。

可以说，孔子仁礼并重但以仁为本的内在化倾向，经过孔门弟子、子思、孟子的发展后，成为儒者普遍对仁礼之辨的一个基本看法，这也成为后世的主流。不过，荀子对这一看法有不同的意见，他更加看重礼。

四、“伪起而生礼义”

荀子虽然也承认仁的重要价值，但更强调礼在道德实践、政治实践的现实意义。荀子的仁礼之辨建立在他的人性论基础上。荀子认为“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪则性不能自美”（《荀子·礼论》）。荀子的出发点是“生之谓性”，即人的自然生物性存在及趋利避害的本能。“生之谓性”并不意味着就是性恶，如“目好色，耳好声，口好味”实在是无价值评判意义可言。这一思考当然有其意义，荀子深刻意识到人作为动物性的存在这一人永远无法抛弃的身份和立场，意识到这种动物性对人生命和伦理生活的重要影响。荀子的人性论是对他的礼学的铺垫。“凡性者，天之就也，不可学，不可事，礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪，是性、伪之分也。”“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”（《荀子·性恶》）荀子认为，人的道德修养工夫不能从内在流出，因为人性不是价值的来源，一个儒者尚没有那么强的自主性，更不用说普通大众。因此，从某种程度上说，荀子的学说实际上是为了实现大众的普遍教化而提出的，他更着眼于社会效用的层次。荀子指出，人需要师长圣人的教化，更重要的是一定要有可以遵循的礼仪。对于强调经验性格的荀子而言，人性之可以“辨合符验”处是具体行为的展现。而从基本经验上说，人性所经常表现出来的行为并不在于对道德价值的坚持，相反地，人性表现出的好恶之情实常常与道德价值冲突，所以人性不是价值根源的所在。就荀子的陈述来说，他对价值根源的兴趣不高，更关心的是如何在现实中完成人们的道德修养。这就需要靠后天的“伪”的工作，所以本性必须要人为对它来进行加工，

才能达成良好的道德修养。

由此可知，荀子在其“生之谓性”的思路上，承认人现实生存中各种情欲产生的必然性，使得作为普通大众在日常生活的行为都顺“性”而为；但从社会整体的角度考虑，就必须设立礼法，同时“劝学”而教化。这可以对治人们可能由“生之谓性”的泛滥而成的恶。而且，“涂之人也，皆有可以知仁、义、法、正之质，皆有可以能仁、义、法、正之具，然则其可以为禹，明矣”（《荀子·性恶》）。人虽然先天不具备道德本性，但是每个人都有天生的认知理性。因为有这个理性，我们就知道自己的恶本性实际上既对自己不好、也对社会不好，所以要学习礼法来控制它。有了这个动机，我们就会自觉地运用我们的理性去学习。而经过学习古圣先贤的学说和现实的礼乐制度、礼法规则，我们就能在具体的生活实践中，按照道德原则、伦理规范来行动，贯彻制度规则、礼法仪轨等。

荀子之所以重视礼，是因为他认识到“人无礼，则不生；事无礼，则不成；国家无礼，则不宁”（《荀子·修身》），即小到做人，大到治国，做任何事情都要以礼法为依据。之所以如此，在于荀子对礼的起源的认识。“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）礼是因人本性的需要而产生的。人一出生就有很大的欲望，欲望不能得到满足，就会奋力去追求。这种追求如果没有界限，就会产生纷争。纷争便会导致混乱，混乱就会使得群体贫苦交加、难以生存。所以，古代的圣王看到这种情形十分厌恶，便制作礼义来改变它。礼义将人群进行划分，从而使人的欲望得到一定满足，使人的追求得到一定实现，但这种在界限之内的欲望之满足又不至于把物品资源消耗穷尽，这样人群之间就可以和谐共处、共同存在。这种对混乱的厌恶和对存在的需求，就是礼所产生的原因。

可见，在荀子这里，礼被推崇到很高的地位，与此相比，仁不免相形见绌。荀子虽然也提倡仁，并在一定程度上承认仁对礼的生发作用，如他认为“仁者爱人，爱人故恶人之害之也；义者循理，循理故恶人之乱之也”（《荀子·议兵》）。但是他还指出，“将由夫愚陋淫邪之人与，则彼朝死而夕忘之；然而纵之，则是曾鸟兽之不若也，彼安能相与群居而无乱乎！将由夫修饰之君子与，则三年之丧，二十五月而毕，若驹之过隙，然而遂之，则是无穷也。故先王圣人安为之立中制节，一使足以成文理，则舍之矣”（《荀子·礼论》）。也就是说，仁爱虽具有一定的先天性，但若任由它发展而不加以节制则是不好的，必须以礼来进行调控。在荀子这里，仁仅仅是礼生发的一个契机，而不是根本性因素，真正产生礼的是人的认知理性。因此，与孟子的人禽之辨以仁义为根本不同，荀子的人禽之辨以礼为差异所在[①]。在荀子这里，仁礼之间虽然有内外之别，但他更注重外在的礼，而且在一定程度上，仁礼在他这里是不对等的关系。显然，这一思路和此前的孔子、思孟学派都是不同的。其中的原因可能是，荀子迫于战国末年的形势，不得不对外在的制度因素予以更多关注。当然这一关注的后果，在积极的方面，是促成了儒家礼学的制度化、成文化；在消极的方面，则使得礼失去了内在的价值基础，以至于后来被叔孙通、公孙弘等所改造、利用。

综上所述，仁礼之辨的讨论突出了道德修养与道德实践的内外资源的差异。思孟学派更加强调心性的内在资源，荀子则强调礼乐的外在资源。不过，更合理的理解方式可能还是回到孔子那里，即仁礼应当是如鸟之双翼、车之两轮而相辅相成。也就是说，在道德生活中，应同时重视和积极吸取有益的资源于内在心性与外在礼乐，不可偏于一端。只有这样，道德修养才会真正有所成就，道德实践也才会有真实的动力。

（责任编辑　李　巍）

① 参见王正：《先秦儒家人禽之辨的道德哲学意义》，《云南社会科学》2015 年第 2 期。

创新与唤起式教化
——评《通过孔子而思》中的孔子形象及安乐哲的儒学研究

余树苹

【摘要】《通过孔子而思》是郝大维与安乐哲较早期的著作，作者基于对中国哲学“情境本体论”的判断，以概念关联建构的方式，将“义”置于孔子思想的核心地位，阐发孔子思想的创新性，并将孔子的教育方式定义为“唤起式教育”。其诠释的逻辑理路有哲学思考的魅力，也面临诸多质疑：“义”在孔子思想中是否为核心概念？创新性是否为孔子思想的最重要特性？创造性诠释的限度与意义何在？美国汉学家的诠释为我们理解儒学的创造性转化提供了新的思考。

【关键词】安乐哲；义；创新；唤起式教育

中图分类号：B712.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0142－07

作者简介：余树苹，（深圳 518060）深圳大学人文学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）；教育部人文社会科学研究青年基金项目“西方汉学家诠释‘孔子形象’之比较研究”（12YJC720050）

汉学家是中国思想的国外研究群体，其研究在内容与视角上与中国本土学者有一定的差异，也给我们提供了新的思考。美国对中国文化的研究虽只有一百多年的历史，但儒学研究发展很快，到20世纪下半期，美国儒学已经成为海外中国儒学研究的重镇①。其中夏威夷大学的安乐哲教授是代表之一。本文以《通过孔子而思》一书为研究文本，梳理该书的诠释理路，并对安乐哲的儒学研究进行分析评价，思考汉学研究与儒学现代转化的问题。

《通过孔子而思》一书有独特的思考方式和写作目标。作者郝大维和安乐哲认为这种“通过……而思”的方式是孔子独特的思考方式，孔子通过思考古人文化遗产形成自己的思想，作者则通过思考孔子并阐发孔子的思想，希望能够为西方哲学提供资源。“我们希望使孔子的洞识能够成为当下哲学对话的一个潜在参与者”②，“孔子这位中国古典传统最著名的思想家的思想很有可能会成为西方哲学家们开展思想活动的可选择性模式”③。以孔子为西方思想资源并非哲学界的新话题，该书最引人注目的是作者对孔子“创新性”的强调。“我们还应对儒家的‘创造性’的意义保有敏感度，这样才不会真的把孔子这位传统的‘述者’误解为一个纯粹的‘transmitter’，而把握不到他作为一个真正‘圣人’的本来面目。”④ 对孔子创新性的重视，并非此书作者所独有，其他汉学家对此也有不同程度

① 程志华：《由“儒学在美国”到“美国的儒学”：百年美国儒学发展脉络》，《深圳大学学报》人文社会科学版2017年第3期。
② ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2006年，第7页。
③ 同上，第43页。
④ 同上，第27页。

的研究。例如，顾立雅（Herrlee Glessner Creel）认为孔子是改革者、革命者，而非一味泥古[①]；史华兹（Ben Jasmin I. Schwartz）指出，孔子“即使作为传述者，他也仍然可以成为创新者”，弟子们正是因为孔子在传述时附加了一些包含反思性与洞察力的内容而被吸引[②]。可见，不少汉学家以不同方式揭示孔子的创新观念。但《通过孔子而思》的特殊之处在于，它将“创新性”贯穿全书始终，并视为该书的核心观念。作者的研究意图是揭示孔子作为一个“文化实证论者”[③]，如何极为微妙、复杂地将个人、社会、宇宙诸意义涵摄于哲学思考的过程，换言之，孔子如何既承认传统又保持创造性。作者通过概念的分析与关联建构对此进行解答。在其概念的关联建构中，最核心的范畴是“义”。

一、语境本体论中的“义”

孔子的创新性如何体现？在《通过孔子而思》一书中，“义”是一个表征创新的核心范畴，贯穿全书始末，在概念的相互关联中起重要作用。根据该书的论述，可以总结出“义”的三层含义：

第一，“义”是与“我”紧密相连的概念。这首先是从字义得出的结论。繁体字“義”的下部结构恰是个“我”字，作者认为“古典儒家传统中的‘义’，如果不是人的一种突出特性和其个人身份，那也一定是一种自然状态”[④]。如“君子义以为质”（《论语·卫灵公》）、“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）、“禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义”（《荀子·王制》），说明“义”为人所独有，是人之为人而区别于兽或他物的本质特征。同时，“它将审美、道德和理性意义的最终根源都植根于人本身”[⑤]，即“义”不仅在于区别人与物，而且在与人相关的诸多品质中居核心地位，也是儒家思想的根源。

第二，“义”表征的是人的行为的得当、合宜，体现个体的创造性，并将意义赋予世界[⑥]。要理解作者对“义”的内涵的特殊解释，需要对其所理解的中西方本体论的差别先作说明。作者对儒家和西方的宇宙论及在彼此宇宙论下的本体论和秩序作出区分：西方是“超验宇宙论——实体本体论——逻辑秩序”，儒家则是“内在宇宙论——现象（语境）本体论——审美秩序”[⑦]。作者指出，在超验宇宙论与实体本体论中，个体是被先在规定的、不可逾越的（体现在宗教关系中也是如此）。而儒学的宇宙论拒斥任何超验事物或原理的存在，其现象（语境）本体论提供了一个不断变化的环境，一切都是鲜活而未定、需要个体去附加意义。这个意义便是个体为适应语境的变化创造出来的、与语境相“宜”的“义”。作者认为，“‘义’是我主动地、有贡献地与环境融为一体。其中，‘我’创造独特行动，并就此以一种创造性的方式诠释自我。这种创造性包括正反两面，既是‘我’对‘机体’这一概念的表达和贡献，同时也是自我与环境相适应的让步和放弃”[⑧]。

第三，“义”与“礼”“仁”概念相连，并处于核心地位。“礼”作为一种固化的存在或机械化的模仿对象是没有意义的，“礼”需要人的传承，也需要人在礼仪活动中对其进行与语境相适应的改造或创造性诠释。这就是“义”，一种依于“礼”又合于时代变化的双重的“宜”[⑨]。作者将“礼”

---

① See H. G Creel, *Confucius and the Chinese Way* (*Confucius: The Man and the Myth*), Harper&Row, Publishers, Incorporated, 49 East 88rd street, New York 16, N. Y. 1960, Confucius was not appear slavishly devoted to tradition, p. 144.

② ［美］本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程刚译，南京：江苏人民出版社，2004 年，第 68 页。

③ ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，前揭书，第 75 页。

④ 同上，第 107 页。

⑤ 同上，第 68 页。

⑥ 同上，第 115 页。

⑦ 同上，第 14—18 页。

⑧ 同上，第 114 页。

⑨ 同上，第 117 页。

视为开放的资源，人的礼仪行为赋予“礼”以新的意义[①]。不仅如此，作者认为从根源上看，“义”建立了“礼”。“礼”不是先在、超验的，那么“礼”的建立只能与人相关[②]。可见，“礼”从产生到存续甚至重获生命，都依赖于“义”。“礼”与“义”结合产生的结果，则是“仁”。作者对“仁”有与众不同的规定：[③]

1.“仁”与“人”有共同定义，“仁”字中的“二”意指“人”的两个不同层次[④]。

2.“仁”是有具体情境性的，一种情况下为“仁”，另一情况则未必如此[⑤]。

3.“仁”作为过程性术语没有特定的终极限定。

作者将“仁”视为“礼”与“义”之间的动态关系的产品和目标[⑥]。在作者对“仁”的规定中，与“义”有更多的相关性。可见，与通常的理解不同，作者不仅完全撇开将“义”与“利”捆绑起来的讨论，而且认为“仁”与“义”的关系远深于“仁”与“礼”的关系，“礼”与“仁”都依赖于“义”来完成。

二、成人与自我建构

代表着创新性的“义”贯穿于《通过孔子而思》，是作者理解孔子的一个重要维度。重视个体、重视个体的独特性与创新性，“成人”其实就是在不断学习与适应语境的过程中进行自我建构。该书将“自我建构”区分为不同层次，从最初的学、思、知、觉，再到仁、君子、圣人，无一不与“义”相关。在作者的理解中，“成人”（self – realization）的概念不是单一的，而是有“不同维度”，如“仁者”作为人际关系的成长、“君子”作为社会政治的成长、而“圣”是其中最有涵容性的概念。这些不同维度的“成人”状态，都成为儒家的典范。典范“是历史中的圣人得以留存的一个手段，它也是激励创新的方法”[⑦]，“对典范的反应根据个人独特的能力、环境和兴趣而定”[⑧]。作者引孔子对伯夷、叔齐、柳下惠等人的评价，及“择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》）的观点，指出个体应对历史上的典范行为加以审慎的思考和评价，且只应遵从那些与己相宜的行为，也就是必须发挥批判能力（personal judgement）并运用榜样力量发展自我[⑨]。

个体的自主性不仅体现在对典范的学习上，也体现在与“命”和“道”的关系中。与一般所认为的“天命不可违”不同，作者认为“命”建构了存在的因果条件，但这些条件既不是先定的，也不是不可动摇的。人是他自身在这个世界上存在的决定性力量，现有条件及其境遇都会因他的参与而改变[⑩]。即使是天命，也有到底是“环境强加个人以意义”还是“个人主动为情境引入意义”两个不同角度。人与天命之间，个体的自控力越强则主导作用越大，反之亦然[⑪]。由此看来，“命”是与人互动、因人而变化的。“道”亦如此：“‘道’在最根本的意义上，似乎意味着主动筹划以‘开创新路’（road making），进而通过意义扩展逐渐表示‘（筑好的）路’，因而可行于其上。”“道存在于

① ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，前揭书，第 105 页。
② 同上，第 127 页。
③ 同上，第 134—136 页。
④ 同上，第 134 页。
⑤ 同上，第 135 页。
⑥ 同上，第 130 页。
⑦ 同上，第 217 页。
⑧ 同上，第 229 页。
⑨ 同上，第 230 页。
⑩ 同上，第 263 页。
⑪ 同上，第 265—266 页。

人，由人发扬、习得。而且，每个人都是以绝无仅有和在质的意义上不同的方式接受和体现‘道’的。”[①] “‘道’存在的意义不在于被遵守，而是被拓展。”[②] 由此，该书弱化了“礼”“道”与“君子”“圣人”之类的道德典范的模范作用，强调其激起创新和不断超越的另一用途。“成人”作为一个自我建构的过程，其目的只有一个，即自我之“义”的表达。这种“义”与个体的自我建构，同样体现在作者对古典儒家之宗教性的理解上。

在该书中，作者并不执着于古典儒家思想是不是宗教的问题，而是着力阐述孔子思想的“宗教性”。作者认为，西方的宗教性体现为对上帝的敬畏、崇拜和绝对遵从，其行为模式是“感知”“理解”和“反思”[③]。古典儒家体系的宗教性则根本不同：“宗教不强加遵从或附属的命令。而是要求人像一个有权威的典范一样建构自我。”[④] 作者肯定中国传统的宗教性首先是要求对传承的意义和价值的尊敬，这体现为对“礼”的依从。此外，“它要求个体之义（道德判断）能够为传承意义进行主动的赋值、改造和扩展”[⑤]。中国人的“配天”不是一个单纯的依附性行为，而是一种积极的创造性行为，在“天人合一”这一关系中，不仅体现了对天的依赖，更体现了人与天的相互限定[⑥]。可见，作者对儒家宗教性的理解与“天”“道”“礼”等概念相关，并与理解这些概念的思路一致，强调重视创新性。

三、教化：典范与唤起

在学习上，“自我建构”意味着将学习者的“自我”置于整个学习过程的首要位置，以“建构”为目标，既沿袭传统又发现自我并创新传统。依此特点所进行的教育，不是搬出一套教材、摆出几个典范，依样学习、简单模仿，而是一种“唤起”式教育。唤起体现在两个方面：一是典范的作用，二是以“言”“礼”“乐”为教化方式。

1. 重新理解典范的作用

作者指出，理解儒家的典范需要强调两点。其一，“典范不仅是使历史中的圣人得以留存的一个手段，它也是激励创新的方法。对榜样的模仿不是复制，而毋宁是一种将新意义引入我们周围环境的实践”[⑦]。其二，“典范或许既有个人形式也间接带有礼（制度）形式。因此，孔子之吁求周礼，也是对人类适当典范行为的吁求”。换言之，典范既可以是人，也可以是“礼”。作者强调对“典范”的学习不是简单的模仿，其最终目的是以典范为基点进行创新。“模仿行为不应当被解释为严格本质上的一致……它更应当是借助榜样协调自己行为而竭力与之谐和的行为。”[⑧] 因此典范在发挥教化功能时，其表率作用更多体现为对学习者自我能力的“唤起”而非“模仿”：前者是灵动、有活力而富于创造性的，后者则是被动、僵硬、刻板的。唤起不是简单重复式的模仿，也不是强制性的规范。如“君子之德风”一句所提示，君子教育未开化之人，在于唤起其整合和参与到“成人”行动中的潜能，其如春风般的影响力培养和鼓励百姓向一种无需“刑”即可获得理想社会秩序的状况发展[⑨]。“风”是化育而非强制，“草”是善于吸纳而非屈从。这就是说，它们会以一种自然互惠的方式彼此

① ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，前揭书，第279、280页。
② 同上，第279页。
③ 同上，第299页。
④ 同上，第300页。
⑤ 同上，第300页。
⑥ 同上，第301页。
⑦ 同上，第217—218页。
⑧ 同上，第370页。
⑨ 同上，第206页。

影响。

2. 以“言”“礼”“乐”为教化方式

作者认为，对孔子来说，言、礼和乐都是自我成长的形式媒介①，都拥有“唤起”的品格。②“言”为“唤起”教育的重要方式，对此，《论语》文本可以印证。《论语》中多为孔子与弟子之间的对话，教与学的过程多是通过语言进行。语言和音乐是产生深刻喜悦的沟通模式。作者指出，对孔子来说，音乐在严格意义上不是模仿性的，而是力图协调诸独特焦点以构成整个场域的和谐③。“音乐像‘礼’一样，最终的根源还是‘语境中的人’所奉献的‘义’。”孔子遵从并援引传统之“义”，但又要吸收弟子的智巧，是一种不受限于某一理念或某一体系的联合探索。由此，作者认为孔子在教育的过程中并不预设自己一定要教什么。④

以自我建构为目标的教化，是将被动的受教与学习转化为自己主动的觉与行。这样，孔子的教化目的就是培养可以自教自化的人。此处的“唤起”可与王庆节的“示范”作对比。在《道德感动与儒家示范伦理学》一书中，王庆节提出儒家为“示范伦理学”的观点，并指出此处的“示范”既是伦理意义上的示范，也是教育意义上的示范⑤。以典范为示范，通过其德性魅力来感召从而感动甚至感化受教者，而不是制定规则去强制、规范。单就词意上看，“示范”更多表达的是教育者的教化方式，更强调模仿；“唤起”更强调在某种教育方式下在受教者身上所发生的作用，更注重创造。当然，对于受教者的创新性，王庆节也一样强调：“在生活中，我们每一个人都不仅仅是一个道德途中的跟随者，我们同时也是人生道路上的开辟者。”开辟意味不循旧，《论语》中“人能弘道，非道弘人”“为仁由己，而由人乎哉”都是人的主动性与创造性的表现⑥。

四、一点评论

笔者对《通过孔子而思》一书的兴趣，正是来自于上文所叙述的诠释方式：郝大维与安乐哲以“创新”为纲领，以“义”为核心范畴，不仅致力于阐发孔子思想中的创新性，也是创造性解读孔子思想的一种尝试。但如果回到经典来评价他们的诠释，首当其冲会受到质疑的问题将是：“义”是否为孔子思想的核心范畴？将“义”置于礼、仁、天命等概念之先并起统领作用，是否符合《论语》的表达？朱熹在《孟子序说》中引二程言：“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义。”⑦ 孔子重“仁”，至孟子才“仁义”并言。由二程到朱子的这一判断，也是后来学者的共识，似乎不容置疑。在《论语》中，“礼”出现 75 次，“仁”出现 109 次⑧，“义”出现 24 次，由此基本可以作出判断。

另一质疑是关于孔子思想中的创新性、对个体创造力的强调，是否如作者所言般突出。虽然孔子自认“述而不作”“信而好古”，但由其对“仁”的重视及对“礼”的遵循与调整⑨，众多诠释者指出孔子尊古而不泥古，依时代而行并有所创获。但孔子是否有自觉的创新意识并贯穿其思想始终，恐怕很难判断。如此，以经典为依据来质疑该书作者的相关探讨，不仅问题显而易见，答案也不言自明

① ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，前揭书，第 338 页。
② 同上，第 373 页。
③ 同上，第 346 页。
④ 同上，第 371 页。
⑤ 王庆节：《道德感动与儒家示范伦理学》，北京：北京大学出版社，2016 年，第 6—7 页。
⑥ 同上，第 131 页。
⑦ ［南宋］朱熹：《孟子序说》，《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 232 页。
⑧ 参见杨伯峻：《试论孔子》，《论语译注》，北京：中华书局，1998 年，第 16 页。
⑨ 这体现在《论语》提到的孔子在行“礼”过程中从众与违众的问题。如《论语·子罕》提到：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”

——这一评价方式恐怕并不合适。笔者阅读该书的感受是，即便不接受作者的判断，仍会欣赏作者的论证与逻辑。这是很吊诡的地方，也说明他们诠释的内在理路有其合理性。回到经典去评价的路既然不通，只能寻找别的路径。

郝大维与安乐哲的合作颇多，除本文考察的著作外，还有《期待中国：透过中西文化的叙事而思》（*Anticipating China*：*Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*）（1995）、《由汉而思：中西文化中的自我、真理和超越性》（*Thinking from Han*：*Self*，*Truth*，*and Transcendencein Chinese and Western Culture*）（1998）、《逝者的民主：孔子、杜威以及民主在中国的希望》（*The Democracy of the Dead*：*Dewey*，*Confucius*，*and the Hope for Democracy in China*）（2002）等，在国际汉学界颇有影响。安乐哲近期的《儒家角色伦理学》一书，也引起不少讨论。他们在长期的翻译或诠释儒家思想时，有一些一贯的宗旨。例如，孙周兴指出，安乐哲对中国哲学的理解是：关联性思维、关联性语言，一切皆流，关注事物的过程、变化、特殊，而不是终极的存在①。史学冬将安乐哲的诠释解读策略总结为三种原则：一是过程原则，二是创造性原则，三是实用性原则②。这些原则在早期的《通过孔子而思》已经有突出体现，在近期的《儒家角色伦理学》同样被使用。学者们的评价褒贬不一。批评者如韩振华在评价“角色伦理”时指出，与“角色伦理”相关联的是绝对化了的文化相对主义，安乐哲始终关注具体性、特殊性，不寻求普遍性，对相对主义和普遍主义之间应有的张力视若不见③。这一批评虽是针对“角色伦理”概念，但对《通过孔子而思》也可适用。在郝与安的理解中，情境、现象本体论为解释的根本，以此为前提，一切都是变动不居的。如上文所言，不仅“礼”与“仁”如此，“道”与“天命”也是如此；甚至作为老师的孔子，其所教的内容也是不确定的。变易似乎为创新提供丰富的可能性与机会，但也导致其它的后果：有没有什么是我们可以确定的？有没有一定的伦理标准？人的生命更渴求的是流变，还是不变？也许这是关注于“人”问题的郝大维与安乐哲需要面对的问题。

美国人孟巍隆（Ben K. Hammer）是另一类批评者。他指出近现代汉学家们希望将中国思想从西方文化框架中释放出来，提倡“以儒还儒”“以孔注孔”，这样做的后果是人为地将文化之间完全对立起来④。对此，金春峰也早已指出，《通过孔子而思》把中西“哲学”彻底对立起来，论证中国思想是“内在宇宙论”、“反向性思维”、无超越观念、无形上思想、无“两个世界”思想⑤。但在笔者看来，无论如何强调“以儒还儒”“以孔注孔”，至少《通过孔子而思》对创新的执着与个体创造力的彰显，恰是受西方哲学影响的结果。

对于种种评价，郝大维与安乐哲有正面的回应，同时在他们进行中国哲学研究的预设中，也有一些观点可以当作间接回应。笔者认为可以概括为以下几点：首先，他们有身份上的自觉：“我们是哲学家，不要把自己混同于汉学家。”哲学家与汉学家的区别在于，哲学家承认中国传统思想的核心是哲学，了解形上实在论、超越等问题；汉学家在文字、版本等问题上具有权威，但对形上实在论、超越等问题完全不知所云。“汉学家们往往以西方思想文化的框架去解读中国经典，而我则要按照中国思想文化本有的框架来了解中国哲学。”⑥ 其次，他们有策略上的自觉：“我们翻译中国哲学经典时建立了一套策略性框架，旨在使读者重新检讨中国哲学中关键术语的本身之意并能适当运用这些术语。”⑦ 由此，他们形成一套概念的关联结构，如本文所讨论的“义”与其它重要概念的关联，又如

① 孙周兴：《翻译的限度与译者的责任——由安乐哲的汉英翻译经验引发的若干思考》，《中国翻译》2008 年第 2 期。
② 参见史学冬：《比较哲学视野中的〈论语〉研究》，《中华文化论坛》2015 年第 12 期。
③ 韩振华：《早期儒家与德性伦理学：儒学研究中的相对主义话题——兼与安乐哲、罗思文商榷》，《伦理学研究》2012 年第 3 期。
④ 参见［美］孟巍隆：《文化比较的思想误区——兼评安乐哲“儒家角色伦理”》，《文史哲》2016 年第 1 期。
⑤ 金春峰：《中国哲学之与“两个世界”》，《湖南大学学报》社会科学版 2006 年第 3 期。
⑥ 胡治洪、丁四新：《辨异观同论中西——安乐哲教授访谈录》，《中国哲学史》2006 年第 4 期。
⑦ ［美］安乐哲：《我的哲学之路》，《东方论坛》2006 年第 6 期。

情境本体论、创造、角色伦理等，虽然他们在不同著作中有不同的表达，但其旨归是一样的。最后，他们有目标上的自觉："我们要做的不只是研究中国传统，还要设法使之成为丰富和改造我们自己世界的一种文化资源。"① "我想我的责任就是了解中国哲学，并且将它传播到国外去，为发展变化中的世界文化提供资源。"② 这一目标是他们在不同著作与场合中反复强调的。当然，对这一目标的乐观也导致另一类批评。孟巍隆指出，安乐哲"实际所做的是对两千多年以前理想型的儒学与当今西方社会的混乱状态加以比较，换言之，他比较的是儒学设想之美好和西方理念身陷之困境"。换言之，安乐哲用最好的儒学思想与最坏的西方困境作比较，"对两种文明的比较也包含着许多夸张和省略"，"没有考虑到今天绝大多数中国人仍在践行并经历的宗法性孝文化之沉重与压抑；同样没有考虑到两千多年前柏拉图、亚里士多德等西方哲学家即已宣扬的有关社会和谐、家庭和谐的理想"③。

无论褒贬，郝大维与安乐哲的儒学研究立足西方世界，对象是"人"，是对人在现代生存境况的思考，并以儒学为突破口致力于寻求解决的途径。《通过孔子而思》中富于创造性的"人"，《儒家角色伦理学》中处于错综复杂关系中的"人"，都让人印象深刻。安乐哲多处描述多面的孔子：他是慈父、严师、谨悫不阿的士、社群中的友邻、讽谏不已的政治顾问、感激先人的后代、热忱继承特定文化的人，更是在沂水边乐游一天之后咏而归的欢乐合唱队的一员④。其中，"欢乐合唱队"之说颇为有趣。这种对儒家的创造性解读，对人、人与人之关系的洞察，无疑对理解与解决当代的社会难题有一定的助益。彭国翔（同时也是安乐哲部分著作的翻译者）在全球视野中看待郝大维与安乐哲对儒学研究，将安乐哲等的"由境而生"（creatio in situ）与南乐山（Robert Cummings Neville）的"无中生有"相比较，认为"安乐哲所理解的创造性则更为重视创造过程当中每一个当下的价值与意义"，"在不认为价值创造的根源（不论称之为'上帝'还是'天道'）可以全然独立于世界以及人类的经验之外这一点上，与儒家传统更为接近的是安乐哲而不是南乐山"。他还指出，也许安乐哲等所建构的理论系统不能称为一种"新儒学"，但说他们的理论有"儒学色彩"、他们参与了当代儒学的重构则不为过⑤。程志华概括了美国儒学发展"汉学－儒学－哲学"的变化历程，指出"美国的儒学研究为面对现代化和后现代主义思潮的儒学的'现代性转生'提供了一种参考路径"⑥。与安乐哲等强调儒学对美国、对世界的意义不同，彭国翔与程志华肯定了安乐哲的研究对儒学自身发展的意义。所谓的"转生"即转化与生存，这也是儒学在现代的发展需面对的课题。或许回到郝大维与安乐哲所提出的"唤起式教育"可以帮助解决问题：在孔子及儒学的作用下，唤起了郝大维与安乐哲的创造性思维；他们的解读，借用他们自己的界定，是一种"跨文化时代误植"，即借助当代西方哲学内部产生的问题来理解孔子的思想⑦；这是一种创作，孔子和儒学则是其创作的灵感来源。撇开经典的本义，这也是一种有益的尝试，或者更能说是儒学现代转折的一种表现。

（责任编辑　李　巍）

① ［美］郝大维、安乐哲：《可否通过孔子而思》，《读书》1996 年第 5 期。
② 程也：《有哲学，很安乐——专访美国夏威夷大学哲学系教授安乐哲先生》，《孔子学院》2015 年第 4 期。
③ ［美］孟巍隆：《文化比较的思想误区——兼评安乐哲"儒家角色伦理"》，《文史哲》2016 年第 1 期。
④ ［美］安乐哲：《儒家伦理学视域下的"人"论：由此开始甚善》，谭延庚译，《华东师范大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 3 期。
⑤ 彭国翔：《全球视域中当代儒学的重构》，《中国哲学史》2006 年第 2 期。
⑥ 程志华：《由"儒学在美国"到"美国的儒学"：百年美国儒学发展脉络》，《深圳大学学报》人文社会科学版 2017 年第 3 期。
⑦ ［美］郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，前揭书，第 8－9 页。

论陈荣捷与余英时的朱熹“道统”诠释之异

郑秋月

【摘要】朱子学研究者尝试从不同视域探究朱熹“道统”的微言大义，其中陈荣捷与余英时对“道统”的诠释之异尤为典型。陈荣捷以哲学形上学言说“道统”，将朱熹作为“道统”论的集大成者及后世传续“道统”的内涵终结者，从“理学家”身份阐扬朱熹“道统”的哲学价值。余英时从社会政治历史的角度审视朱熹“道统”，将“道统”视为内圣外王兼收并蓄的助推器，从“士大夫”的身份呈现朱熹“道统”的政治旨趣。他们对朱熹“道统”的诠释，既追溯哲学内蕴又体现史学关怀，既呈现差异又彰显互补，是探究朱熹“道统”意义的不同尝试与努力。

【关键词】陈荣捷；余英时；道统；朱熹

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0149－06

作者简介：郑秋月，黑龙江哈尔滨人，哲学博士，（哈尔滨 150028）哈尔滨商业大学马克思主义学院副教授。

基金项目：黑龙江省哲学社会科学研究规划项目“21 世纪北美儒学研究的回顾与展望”（16ZXD01）；教育部全国思想政治理论课择优资助项目“中华传统文化与高校思想政治教育融合的多维度反思与实践研究”（14JDSZK071）

从形上本体论到社会、政治、文化和思想史领域，朱子学研究者尝试以不同理路与方法诠释朱熹“道统”的微言大义。学者们在解释经典和研究立场上有诸多相似，如多以“道统”为朱熹之贡献，以师承关系来探讨“道统”之来源，以理解领悟、挖掘经典深层意蕴为理论旨趣。但在具体诠释视域及方法上，这些立场存在诸多不同，其中陈荣捷与余英时对朱熹“道统”的诠释之异尤为典型。陈荣捷以哲学形上学言说朱熹“道统”，将朱熹作为“道统”论集大成者及后世传续“道统”的内涵终结者；余英时从社会政治历史的角度宏观“道统”，将“道统”视为内圣外王兼收并蓄的助推器，视朱熹为“道统”确立的贡献者，但认为“道统”论并不止于朱子。

一、朱熹与黄幹[①]：谁为“道统”确立者

朱熹是不是“道统”论集大成者，后世所传“道统”是否由朱熹最终完成，这是最受关注、也颇有争议的问题。依陈荣捷之见，道统观念由来已久，虽在历史演进中几经变易流转，但真正揭示古今道统之真谛、系统完整建立“道统”说乃有赖于朱熹的掊击之功。陈荣捷给出的具体解释是，朱熹对“道统”认知与诠释的主要路向是通过对文本内容考证分析以推究证成。如朱熹承认在他之前已有李元刚在《传道正统图》中使用过“道”“统”二字，并大致勾勒出由尧、舜、禹、汤、文武、周公至孔子，经颜子、曾子、子思、孟子以至二程的理路。然而，朱熹认为理解不能脱离文本、诠释亦不能过度，强调李元刚虽言及“道”“统”，但二字并未做连词使用。在一定程度上字与字的分离

① 文中陈荣捷论述所涉及人物为黄榦，余英时论述的人物为黄幹，实为同一人。

不单纯是文本内容的呈现，更是一种彰显不同义理与内涵的手段。这样的表述不足以证明李元刚所言为“道统”之源。朱熹以相同方式判别朱震所言：“臣窃谓孔子之道传曾子……子思……孟子。孟子以后无传焉。至于本朝……程颢、程颐传其道于千有余年之后……良佐之贤亲传道学，举世莫及。”① 通过逐字逐句分析言辞与意涵，可知朱震所言亦只是“道学”，而非“道统”。这样看来，以往圣贤大多只是在对历史流变的描述中意兴所至而有所感发，并非刻意追求“道统”之统摄，如随意疏解，难免会有比附穿凿之嫌。

直至朱熹的《中庸章句序》，“道统”一词才以连词形式第一次被使用：

盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则“允执厥中”者，尧之所以授舜也……若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者……孟氏为能推明是书以承先圣之统，及其没而遂失其传焉……程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪……盖子思之功于是为大，而微程夫子则亦莫能因其语而得其心也。②

在此，朱熹三次谈到“道统之传”，认为“道统”是儒家传道的统序，赞同由孟子首倡传授“道统”，尧、舜经成、汤、文王至孔子，韩愈重申孟子之绪，宋儒延续韩愈之说，伊川首倡其兄明道得不传之学于遗经的基本理路。如此，陈荣捷得出结论，“道统”观念得以全貌呈现并世代相传，毫无疑问归功于朱熹。他还列举宋元明清诸多有影响的言论，佐证朱熹所言“道统”在后世如日中天：

欧阳元（1238－1357）以许衡（1209－1281）“上接周公孔子曾思孟轲以来数君子之道统”。数君子者，指周程朱。明儒薛瑄（1389－1464）所谓许氏“继程朱之正传”是也。薛瑄又云，“至宋二程朱子，既有以接孟氏之传”。胡居仁（1434－1484）则曰“程子遂扩而大之，朱子又集而全之”。康熙帝命李光地（1642－1718）编修《朱子全书》（1714）与《性理精义》（1715），御制序有谓“朱子集大成而绪千百年绝传之学”。李氏进表则曰，“朱子得四王之师承”。如是宋元明清一贯流传，已成公论。③

不仅如此，陈荣捷以记载朱熹及弟子的诸多史料为佐证，言明朱熹本人以继承道统自任的态度极为明显。《大学章句序》云：“河南程氏两夫子出，而有以接孟氏之传……虽以熹之不敏，亦幸私淑而有闻焉。”④《告先圣文》曰：“熹以凡陋，少蒙义方，中靡常师，晚逢有道。”⑤ 朱熹比较含蓄地表达了自己是道统传续之人。其弟子则对此确信不疑，站在拥护其师的立场上纷纷著述以巩固朱熹地位，使朱熹的态度更加明朗。黄榦在《圣贤道统传授总叙说》中云：“先师文公之学，见之《四书》，而其要则尤以《大学》为入道之序……此又先师得其统于程者也。”⑥ 又在所撰《朱文公祠记》中强调：“周程张（张载）子之道，文公朱先生继之。此道统之传，历万世而可考也。”⑦ 同门陈淳亦言：“‘于是濂溪（周子）先生与河南二程先生，卓然以先知先觉之资，相继而出……朱文公即其微言遗旨，益精明而莹白之’。同门李方子（1214 进士）亦云，‘先生身任道统’。”⑧ 总之，依陈氏之见，朱熹在首创“道统”一词后，以儒家“道统”继承者自任，创新并完成了“道统”的建构，成为后世“道统”论的集大成者。

与陈荣捷相比，余英时在《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》一书中明确交代自己将反其道而行，颠覆朱熹是“道统”论正式建立者和道学集大成者的“通常理解”，并做好被视

① ［美］陈荣捷：《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 287—288 页。
② ［南宋］朱熹：《四书章句集注》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 6 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 29—30 页。
③ ［美］陈荣捷：《朱熹》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012 年，第 216—217 页。
④ 同上，第 216 页。
⑤ 同上，第 216 页。
⑥ ［清］黄宗羲著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》，北京：中华书局，1986 年，第 2023 页。
⑦ ［美］陈荣捷：《朱熹》，前揭书，第 216 页。
⑧ 同上，第 216 页。

为轻重倒置、喧宾夺主、受人质疑的准备。此番言论引起极大关注。余英时对朱熹“道统”的诠释到底有何不同，使其直言自己另辟蹊径？最明显的例证之一是：

遍检南宋文献，朱熹的大弟子黄幹才是后世“道统”观念的正式建立者。他的《圣贤道统传授总叙说》（《勉斋集》卷三）一方面发挥《中庸序》的主旨，另一方面则径以“道统”两字统合原《序》“道统”与“道学”两阶段之分，上起尧、舜，下迄朱熹，一贯而下。这样一来，“道统”的涵义改变了，它不再专指朱熹构想中的内圣外王合一之“统”或陈淳所谓“道学体统”（见《北溪大全集》卷一五《杂·道学体统》条）；这正是后世通行之义。①

余英时以为，朱熹正式界定“道统”一词见于《中庸章句序》，此与陈荣捷观点无异。但他强调，朱熹虽是“道统”论的正式提出者，但宋以后流行至今的“道统”论并非出自朱熹，而是由其弟子黄幹完成，黄幹在嘉定七年（1214）所撰《徽州朱文公祠堂记》中，已十分清楚地表达了“道统”的新义：

道原于天，具于人心，著于事物，载于方策：明而行之，存乎其人。（中略）尧、舜、禹、汤、文、武、周公生而道始行；孔子、孟子生而道始明。孔、孟之道，周、程、张子继之；周、程、张子之道，文公朱先生又继之。此道统之传，历万世而可考也。②

可见，黄幹继承了朱熹关于“道统”与“道学”的基本观点。“行”指朱熹所谓“道统”，“明”指所谓“道学”。黄幹发展其师观点，将“道统”“道学”归一，进一步彰显朱熹“道”尊于“势”的观念。依余英时的理解，朱熹与黄幹谁才是后世“道统”观念的正式建立者，是一个值得深入探究的问题。朱熹对“道统”一词的提出确有不可磨灭之功，但黄幹继承并发展其师理论，整合“道统”与“道学”，使其师首创但并未明晰意义的“道统”观念最终确定并得以普遍化、系统化。余英时未因朱熹名声显赫而将“道统”确立之功勉强归之，而是看到黄幹在后世“道统”传承中的点睛之笔，认为黄幹在不牵强附会的基础上将自己的思想赋予“道统”以新诠释，其目的是为提高其师朱熹的地位和影响。

为何陈荣捷与余英时在后世“道统”最终成于谁的问题上有此差异？通过各自诠释呈现出的理论特质，可作如下分析：

其一，陈荣捷晚年学术关注点集中在朱熹研究，曾作诗云“写作唱传宁少睡，梦也周程朱陆王”③。他肯定朱熹在宋明理学及“道统”建构过程中的作用和影响，认为后世“道统”的确立与流传理应归功朱熹。与此相比，余英时认为“道统”在孔子以前的圣人那里业已存在，后来“内圣”“外王”分离后，需要有人通过“道学”将古往圣贤之“道统”传续下去，孔子正起到这个作用；朱熹所提“道统”并非古圣贤之“道统”，而是继承孔子“道学”之“新道统”；而后其弟子黄幹辨明事理，将“道学”“道统”分判离析，才将后世“道统”内涵最终定下；故朱熹有功于“道统”之提出，但不应把全部功劳归于朱熹。可见，陈余二人对待朱熹“道统”问题存在个人情感色彩差异。

其二，陈荣捷继承朱熹“六经注我”的方法，诠释重点不止于朱熹文本，试图确立和巩固朱熹在儒家道统传承中的地位。有学者评价陈荣捷既是一位创造者，也是一位传播者。此言有待商榷，但可见陈荣捷偏爱朱熹研究的学术旨趣。在陈看来，朱熹正式提出“道统”并创造性诠释，赋予“道统”以哲学意义，使其称得上“道统”集大成者。与之相较，余英时认为后世“道统”的核心思想最终由黄幹在朱熹“道统”论基础上完成，不能将主要贡献归功于朱熹一人。从某种意义上讲，余英时是从社会政治历史出发，注意到朱熹、黄幹等人是具有“使命感”和“政治、社会关怀”的儒者，剥离出他们寄希望于“道统”以全面重建新秩序的目的。余英时意识到黄幹的“道统”论既肯定朱熹“道统”论之实质，又在整合“道统”“道学”基础上更完备，所以二者各有其特定价值，

① 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 15—16 页。
② 同上，第 16 页。
③ ［美］陈荣捷：《王阳明与禅》，台湾：学生书局，1984 年，第 238—239 页。

不可从师徒角度做主次排序。

二、哲学特质与政治旨趣：“道统”释义的路径之殊

陈荣捷认为朱熹是“道统”论集大成者，在后世“道统”传承过程中占据重要位置。他通过对朱熹文本解读，知晓“朱子之维新，共有五端”①，即首次使用“道统”之名词、以哲学思想充实“道统”、上溯伏羲、添加周子、本人承继道统，其中尤以哲学思想充实“道统”、赋予道统以新面目为重。他认为朱熹以哲学思想充实“道统”，自此使“道统”成为哲学范畴，“此诚是破天荒之举。纵是武断，不害其为新观念也”②。在他看来，朱熹对“道统”的维新，归根结底是整个新儒学系统建设需要，只有赋予“道统”以哲学思想才能夯实其理本论的哲学根基；而且朱熹以“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”（《尚书·大禹谟》）十六字诠释“道统”，使“道统”具有确定的哲学意义。

朱熹在“道统”上的诸多维新，并围绕理本论哲学体系建构具体展开，其线索是从尧舜溯至伏羲。陈荣捷从朱熹著作中找到多处侧重讲伏羲的文字记载，如“此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极”“道统远自羲轩，集厥大成”“先生（二程）之道，即伏羲、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之道”③。这是朱熹扩充道统谱系以建构哲学体系的主动择取，他在尧舜禹汤之上增加伏羲，显然是想通过由相传伏羲所画之“八卦”牵引出《易》之所言“太极”，环环相扣将打通理气关系所需的“太极”观念提升为新的诠释中心。

陈荣捷指出，朱熹引入“太极”概念以完备其新儒学进而建构理本论，将朱熹把接续“道统”的桂冠赋予周敦颐、并将其纳入“道统”传授之列的必要性清晰勾勒出来。“先生（周子）道学渊懿，得传于天。上继孔颜，下启程氏”，“两程之绪，自我周翁”，“及先生出，始发明之，以传于程氏”④ 等。在他看来，朱熹之所以在尊奉二程之外首推周敦颐，不惜摒弃其师李侗、排除汉唐诸儒、旁置邵子张子，看似只是“道统”传授系统改变，实则是朱熹毕生为建立以“理”为核心的哲学系统所作的努力。朱熹理本论哲学体系的建立，需要用“道统”来支撑；为厘清理气关系，需采用“太极”之说。朱熹因二程虽言“理”却不言“太极”而弃之，因周敦颐著《太极图说》而宏之。朱熹在二程之前加上周子，更注《太极图说解》以固其理，其以周子“太极”思想为重之动因乃明。至于李侗、邵雍、张载等对理本论哲学建构并无助力，且他们所言与理本论存在分野，这是朱熹不愿认可并予以摒弃的原因。

总之，朱熹以哲学思想充实“道统”、上溯伏羲、添入周子，皆为成全其理本论哲学体系。朱熹维新“道统”之贡献，亦由其理学建构而来，绝非偶然。因而，陈荣捷对朱熹“道统”的诠释，以朱熹哲学、理气学说为切入点，所言道统“非历史性或经籍上之系列”。

与之相比，余英时从社会政治历史角度独辟蹊径诠释“道统”。他在《朱熹的历史世界》自序中提醒读者，在实际的历史过程中，文化史和政治史的发展是交织在一起的，不可能清楚分开，二者统摄于士大夫的整体活动中。⑤ 在陈荣捷呈现朱熹“道统”哲学特质后，余英时进一步追问，朱熹为什么要大费周章地去建构理学体系，难道仅仅是为纯粹儒学谱系传承抑或理学集大成者之虚名？余英时认为并非如此。他说通常做法是将朱熹“道统”论与“政治文化”关系做疏离处理，认为朱熹的历史世界只能以“道统”与“道学”为中心，“政治文化”不过居于边缘地位；但依据史料并辅以对“道统”“道学”“道体”问题的厘清，朱熹“道统”论内蕴的政治、学术和思想复杂交织的历史状

① ［美］陈荣捷：《朱子新探索》，前揭书，第 287 页。
② 同上，第 289 页。
③ 同上，第 289 页。
④ 同上，第 289 页。
⑤ 余英时：《朱熹的历史世界》，前揭书，自序第 1 页。

况是能够呈现出来的。

余英时通过朱熹“道统”一词用法的前后比照，以察演变之迹。他认为最早在淳熙八年《书濂溪光风霁月亭》中，朱熹就谈论过“道统”，但涵义未定。正式界定“道统”一词是《中庸章句序》，并在晚年之作《沧州精舍告先圣文》中再次确认。朱熹所言“道统”“道学”有明显差别，即“外王”与“内圣”的分辨。朱熹言“道统”，是指伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹到周初上古圣贤相传的正道。传道者皆是兼具“内圣”之德与“外王”之才的圣人君主，因此有资格“继天立极”以传授“道统”，统治天下。自周公以后，君主背离正道，内圣与外王不复合一。孔子虽贤于尧、舜等人，但因未得到君主之位，惟有走上“继往圣、开来学”的新路。朱熹所言“道学”指孔子或子思而言，并非与上古圣贤所传“道统”同义。

余英时倾向于从“道统”“道学”皆具深刻政治意涵的视角进行诠释，通过社会历史性分析，将朱熹宋代士大夫身份呈现出来，认为其所言“道学”（或“理学”）不仅在中国儒学史上有突破性成就，其政治旨趣更显而易见。透过社会政治历史分析，他认为朱熹“道统”与“道学”虽有差异，但共同基调皆为抬高“道统”与“道学”的精神权威，用“道”来规范“势”，其积极方面是引“势”入“道”，消极方面是持“道”批“势”，这也是宋代理学家共同寻求的长远目标。

三、理学家与士大夫：朱熹身份理解之殊

陈荣捷对朱熹“道统”的诠释主要集中在哲学层面，究其根本是将朱熹的身份确定为理学集大成者，认为朱熹“道统”是理学发展、新儒学系统建构与维新的点睛之笔。换言之，他是以中国哲学家身份关注并研究朱熹的，“以朱言朱”，将朱熹的哲学义理融入自己生命之中，以“互为主体性”方式思考与诠释。一方面，这既可使朱熹“道统”论由理学体系建构的需要而彰显重要哲学价值；另一方面，亦可使人们通过自身对“道统”论解读来体悟其深入研究中国哲学的理论实践。

为突出朱熹“理学家”身份，陈荣捷对经典诠释理路进行精心设计。他首先引周敦颐入“道统”传续之列，突出《太极图说》的重要作用：“朱子以后，《图说》遂为理学之基石。《近思录》以之为首。以后《性理大全》与《性理精义》等书，无不皆然。”① 他认为朱熹此番设计旨在证明周敦颐《太极图说》所言“太极”概念对理学体系建构的功用。“太极”的重要性何在？陈荣捷认为，理是朱子哲学的中心思想，理必搭于气而行，非太极则理气之关系无从厘清。《语类》云：“太极只是一个理字。”他明确指出朱熹重视“太极”概念的关键在于哲学系统建立之需。从朱熹的设计可见，其表扬周敦颐《太极图说》并予以重要地位的原因在于使“太极”成为新儒学哲学之基石，“实以一种具有逻辑性综合性有机性之新儒家哲学系统，不能无此观念也”②。

朱熹之所以大费周章地引入“太极”观念，主要是为了解决理气关系问题，更深层次缘由是解决作为本体的理的问题并塑造新儒学体系。陈荣捷指出：“有如朱子所释，极者至极也，因而太极为事事物物之极致。更明确言之，太极是理之极致。因之，朱子以太极即理。”③ 太极即理，这是朱熹导引新儒学步入理之路向的探索与实践。“太极”观念的引入，太极同于理的思想，使形而上与形而下、理与气、一与多等诸多关系得以厘清，朱熹理本论建构问题得以解决。故周敦颐“太极”观念是理解朱熹哲学之关键，而朱熹太极即理的创见，是新儒学为理学发展的必需。朱熹道统论致力于哲学性努力之目的不言自喻，这也使陈荣捷所言朱熹理学集大成者身份得以确认。

与陈荣捷不同，“道统”在余英时那里不再与“政统”截然两分，他认为朱熹思想中的社会政治关怀是首要的，其“道统”有明显政治色彩。这一思路主要源于对朱熹士大夫身份的确认。在《朱熹的历史世界》中余英时开篇名义：“他之所以能从容发明义理、注释经典、兴建书院，或由于得奉

① ［美］陈荣捷：《朱熹》，前揭书，第 44 页。
② ［美］陈荣捷：《朱子新探索》，前揭书，第 149 页。
③ 同上，第 149—150 页。

祠禄，或由于出任郡守，无一不是凭借着士大夫的身份。以精神造诣与学术成就而言，他自然远远超过了一般的士大夫。然而超过并不等于跳过；若跳过士大夫这一身份不论，他的历史地位便反而不可理解了。”① 余英时从社会政治历史审视朱熹“道统”，着力再现宋代士大夫的政治文化。他认为朱熹等儒者的主体精神在宋代已充分觉醒，开始关注世道人心，并以“文以载道”的方式关注现世，表达其理想性关怀与超越性追求。以朱熹为代表的一批士大夫认为自己的言论理应成为“得君行道”的精神支柱，试图借助王权的力量实现自己的人生理想。

余英时以士大夫之代表朱熹与陆九渊为例，认为超越朱陆之间“理”与“心”形而上之本体的差异，他们在作“致君行道”的努力时所采取的论证方式非常相似，都是将“道统”与“政统”直接挂钩，可谓“殊途同归”。在余英时看来，朱熹的角色只是当时政权巩固和发展的一个工具，如果没有他，统治者同样会选择其他人的类似理论来巩固政权、维护君权。至此，余英时所言朱熹的士大夫身份不言自明。

四、结　　语

“道统”在儒家内部始终代表着一种明确的归属感，彰显了对儒家学说及价值理想的自觉认同与传承、对古圣先贤的自愿尊敬与推崇。在看待陈荣捷与余英时对朱熹“道统”问题“所同不胜其异”的主体诠释及最终结论时，必须清楚意识到，二人对“道统”在朱熹思想中的重要地位和作用的肯定皆不容置疑，但二人最终选择以不同的体悟与验证方式来引起思想上的碰撞，通过多维视域下的理论思考使诠释空间得到进一步拓展，对探究历史问题颇具启发性。陈荣捷从哲学视域理解并诠释朱熹“道统”，余英时从社会政治历史角度审视并考察朱熹“道统”，在各自去取标准之下，自然得出不同结论。

陈荣捷通过明确的哲学立场，肯定朱熹“道统”之哲学形上学的义理阐发之功，夯实朱熹在“道统”传承过程中的理论积淀，加固其在后世“道统”确立中的重要作用与不可替代的地位。余英时通过崎岖曲折、特立独行的史学立场，捕捉朱熹“道统”背后的政治关怀与史学预设，揭示朱熹连同整个士大夫群体所追求的“内圣外王连续体”及以秩序重建为归宿的题中之义。故“理念世界中的哲学家”与“权力世界中的理学家”皆可成为定义朱熹身份的“代名词”。从学术研究的视角来看，研究者或诠释者在实际操作中不时注入含蕴其学术背景、心路体验、表达方式等承载弦外之音的活水，对认识水平的提升和传统论题的新解大有裨益。

陈荣捷与余英时将朱熹“道统”问题纳入诠释学，加深了经典诠释不只是单纯彰显义理表象的手段、归根结底是一种诠释者自身对经典之内容“切己应用”的认识。从某种意义上说，这样的理解绝非是一种以文字解读为中心考据“一词一义”的活动，而是致力于在深层次上唤醒并调动主体的体悟，通过多维视域拓展意义世界与价值境域的活动。正如伽达默尔曾提出的观点所示：“真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。”② 显然，陈荣捷与余英时对朱熹“道统”的不同诠释，体现了朱子学研究的新视野与新方法。这种既“照原意”又“返本开新”，既追溯哲学内蕴与史学关怀，又突破习惯预设与固化思维的差异性诠释，不存在高低优劣之分，都是探究历史的实在与历史理解的实在的努力。

（责任编辑　李　巍）

① 余英时：《朱熹的历史世界》，前揭书，绪说第 4—5 页。

② ［德］伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999 年，第 384 页。

《中论》说诸法不成的两个理路探析

袁军荣

【摘要】《中论》广说诸法不成以显无生之义，其理路有二：一是通过展示各种边见所造成的两难困局来说诸法不成；二是直接向缘起开刀，在世间共许的缘起法上显示诸法不成。若按吉藏“三中说”判定，第一种理路只得“尽偏中”，未达“绝待中”，尚不是中道究竟义。龙树依世间共许的“此有故彼有”说“彼此俱无”，以大乘“无生”义重说因缘相，开显缘起甚深之义。

【关键词】中论；缘起；诸法不成

中图分类号：B94　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）04－0155－06

作者简介：袁军荣，河南许昌人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

《中论》广说诸法不成以显无生之义，大致理路概括为二。首先是对治性的，重点在于说明对手何以是不正确的。这是通过展示各种边见内在的矛盾来说诸法不成。比如《观涅槃品》开篇说：

若一切法空，无生无灭者，何断何所灭，而称为涅槃？

若诸法不空，则无生无灭，何断何所灭，而称为涅槃？①

第一颂的一切法空，是外道见，这里的“空”就是一无所有；若一切法无所有，如“第二头”②一般，自然没有生灭可言。第二颂的“不空”是与一无所有相对的“实有”，实有则自在恒住，也无生灭可言。如此，实无、实有俱是两边，均不成生灭。诸如此类的论破方式广见于《中论》各品。这样的论破方式在破斥邪见方面有其殊胜的作用，但很容易引起这样的想象：实有、实无二见固然与生灭相违，但在实有实无之外，是不是还有生灭可求呢？或者说，在破邪之外，是不是还有正见留存呢？因为它不能让人免除这样的想象，所以若按吉藏“三中说”③ 来判定，诸如此类的论破可谓只得“尽偏中”、未达“绝待中”，尚不是中道的究竟处。之所以说“尽偏中”不究竟，是因为“虽尽于偏，而有于中”④。《中论》则是“尽偏而不留中”的。这尽偏而不留之“中”，吉藏强名其为“绝待中”。对此，龙树到底是如何做到呢？要回答这个问题，就有必要把《中论》说诸法不成的第二个理路展示出来，它不同于前一理路的地方在于：它以缘起本身为考察对象，在世间共许的缘起法上直接显示诸法不成。

① 龙树菩萨造、梵志青目释、姚秦三藏法师鸠摩罗什译：《中论》，中国传统文化研究所，1995 年，第 184 页。相似的偈颂可见于《观成坏品》：“若法性空者，谁当有成坏？若性不空者，亦无有成坏。”（同上，第 152 页。）《观缚解品》：“诸行往来者，常不应往来，无常亦不应，众生亦复然。”（同上，第 115 页。）常与无常亦是两边，无论业行（或众生）是常，还是无常，都不成相续往来的流转。吉藏云：“往来之本不出人法，此二若实，要堕断常。常则天人无交谢，静然不变，何有往来；无常则体尽于一世，谁复往来耶？”（［唐］沙门吉藏撰：《中观论疏、中论科判》，台北：新文丰出版有限股份公司，1986 年，第 278 页。）

② “第二头”指子虚乌有之事，出自《观三相品》：“若法是无者，是则无有灭，譬如第二头，无故不可断。”（《中论》第 2 卷，前揭书，第 72 页。）

③ 《三论玄义》立“四中”，《中观论疏》说“三中”，所谓对偏、尽偏，及绝待中。《论疏》曰：“此三何异？答：玄意（笔者按：应为玄义之‘义’）已明，今重略叙。”（《中论序疏》第 1 卷，［唐］沙门吉藏撰：《中观论疏、中论科判》，前揭书，第 3 页。）可见《论疏》中的“三中”说是《玄义》的撮要，今权且采用《论疏》的说法。

④ ［唐］沙门吉藏撰：《中观论疏、中论科判》，前揭书，第 3 页。

一、《中论》中的一组特殊论式

“此有故彼有，此无故彼无”是对缘起最适切的说明，这一偈颂恰当地表达了诸法彼此相待的缘生性，《中论》确有许多文句是以此形式出现的。但还有一类颂词，说的虽是缘起，但这类颂词的落脚点却是“缘生”的“不成”。通过这些偈颂，龙树似乎表达了对诸法缘生性的极大怀疑。比如，《观因缘品》中，龙树在广说四缘生[①]不成后说：

略广因缘中，求果不可得，因缘中若无，云何从缘出。[②]

在本品结束，龙树又总结到：

果不从缘生，不从非缘生，以果无有故，缘非缘亦无。[③]

在第十七品《观业品》中出现了和上一颂相似的论式：

业不从缘生，不从非缘生，是故则无有，能起于业者。[④]

第二十品《观因果品》也有一颂：

是故果不从，缘合不合生，若无有果者，何处有合法。[⑤]

倘若认为诸法是因缘生的，论主为何说“果（业）不从缘生”，为何说果不从缘的“和合”生呢？这让人颇费思量。下面的几句颂词，说的是彼此相待的因缘性。和上面偈颂不同的是，它们探讨的只是彼此相待的互生，并不涉及缘合生果的问题。但论主对彼此相待的因缘同样表示了怀疑。《观六情品》中，龙树说：

离见不离见，见者不可得，以无见者故，何有见可见。[⑥]

一般认为，“见”和“见者”是相待而成的，“离见”无“见者”可得，这不难理解。但是，怎么“不离见”，“见者”也“不可得”呢？相似的论式还有第二品《观去来品》：

去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。[⑦]

第六品《观染染者品》：

若无有染者，云何当有染，若有若无染，染者亦如是。[⑧]

第十品《观然可然品》：

因可然无然，不因亦无然，因然无可然，不因无可然。[⑨]

“去者”的“不去”，“染者”的“无染”，“因可燃无燃”都让人觉得匪夷所思。更耐人寻味的是，论主得出结论的方式。且看《观去来品》中的一颂：

云何于去时，而当有去法，若离于去法，去时不可得。[⑩]

此颂后半颂说的似乎是“去法”与“去时”的相待而成，前半颂却是对“去时去”的反诘，其意思是“去时无去”。而且，论主是以后半颂作论据来证成前半颂“去时无去”这一结论的。按一般的理解，“去法”和“去时”是相待而成的，论主怎么能以“去法”和“去者”的相待来说“去时无去”呢？《观颠倒品》中，这一论证方式更加明确：

---

① 四缘是因缘、次第缘、缘缘、增上缘。所谓“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。”（《中论》，前揭书，第 28 页。）四缘是诸法生起的四个条件，又是诸法生起的四种方式。在《观因缘品》中，龙树谍定“四缘”之后，广说四缘生不成以显无生之旨。

② 《中论》，前揭书，第 32 页。

③ 同上，第 32 页。

④ 同上，第 128 页。

⑤ 同上，第 148 页。

⑥ 同上，第 44 页。

⑦ 同上，第 35 页。

⑧ 同上，第 53 页。

⑨ 同上，第 90 页。

⑩ 同上，第 34 页。

不因于净相，则无有不净，因净有不净，是故无不净。

不因于不净，则亦无有净，因不净有净，是故无有净。①

这两颂的前三句都在说“净”与“不净”相待的因缘，但第四句的结论却是“无有净”“无有不净”。而且“无净”“无不净”的结论都是从“净”与“不净”的彼此的相互因待得出的。《观时品》也是如此，对过、现、未时间三相，龙树说：

不因过去时，则无未来时，亦无现在时，是故无二时。

以如是义故，则知余二时，上中下一异，是等法皆无。②

第一颂的前三句说因过去而有现在、未来，第四句的结论却是“是故无”现在与未来“二时”。像“不离见，见者不可得”、“去时”的“不去”、“去者”的“不去”、“染者”的“无染”、“因可燃无燃”等诸如此类的偈颂都是在彼此相待的因缘上直接说彼此的不成的。诸法“相待而成”，这本是世间所共许的，但这些偈颂分明在说“相待而不成”。

二、《中论》对彼此相待的难问

若从彼此相待的一般性来总结论主的论证，可把上面的论式写作“因此有彼，故无彼”，或改写为“因彼有此，故无此”。不论如何，“因此有彼，故无彼”这一论证显得过于简单。下面结合《观然可然品》③ 的相关偈颂，进一步说明龙树是如何从彼此相待的因缘着手，来说明彼此俱无的。该品虽然就然可然立论，但依论主之义，该品的论破是通一切法的，因为在本品最后，论主曾经明示：

以然可然法，说受受者法，及以说瓶衣，一切等诸法，

若人说有我，诸法各异相，当知如是人，不得佛法味。④

可见，论主此处是以可然（燃）和然（燃）为喻，类比五阴和我、泥和瓶、缕与衣、受与受者、作与作者等一切具有相待关系的法。因此，我们完全可以把本品的论破方式当作一个范例，来论破一切相待关系和一切“相待而成”的法。龙树对彼此相待的论破是通过设置三组两难困局进行的。

（一）“复成”与“无因”的两难

若因可然然，因然有可然，先定有何法，而有然可然。

若因可然然，则然成复成，是为可然中，则为无有然。⑤

第一颂前半就是“此有故彼有”的标准论式。这里，龙树并不把“此有故彼有”当做一个无须论证的前提，而是把它当作有待考察的对象来难问：如果说是因“可燃”而有“燃”，因“燃”而“有可燃”，那么到底是先有燃而后有可燃，还是先有可燃而后有燃呢？

接下来的一颂，龙树对此中潜在的矛盾进行展示。如果说因“可燃”而有“燃”的作用，那么就有问题了：既然“可燃”是因“燃”而成为“可燃”的，在“可燃”之前必有“燃”法已经成就；既然“可燃”前已有“燃”法成就，还有必要用“可燃”再去成立“燃”吗？这样做岂不是多此一举（复成）！这里，龙树说的“复成”之过，类似于逻辑学的循环论证，像在偈颂中所说的，在论证中总有人会犯这样的错误，即用一个尚待成立的“此”法去成立“彼”法，又用“彼”法成立“此”法。龙树指明其中的问题：你本想用“此”成立“彼”，但又说“此”的成立本就离不开“彼”，“彼”若已成，何必再用“此”成立“彼”呢？

第二颂的后两句，颂词太简单。若展开来讲，应是这样的：如果要避免“复成”之过，除非承

① 《中论》，前揭书，第 167—168 页。

② 同上，第 140 页。

③ “燃”和“可燃”的关系就是“火”和“薪”的关系，由波罗颇蜜多罗翻译，清辨所做《般若灯论释》中，把该品品名译作《观薪火品》。相较而言，鸠摩罗什的翻译更能凸显“燃”与“可燃”的相互因待性：“燃”因“可燃”才能成“燃”，“可燃（薪）”因“燃”才能成“可燃”。

④ 《中论》，前揭书，第 91 页。

⑤ 同上，第 88—89 页。

认“可燃”的成立不需要“燃”法；如果“可燃”不需要“燃”法就成为“可燃”，那么“可燃”的成就便成“无因”的了。若无因，则断不可成。同样，如果用“燃”法成立“可燃”，也会出现相同的问题。论主想避免“复成”之过，却出现“无因”之过；若要避免“无因”之过，却会出现“复成”之过。在“复成”和“无因”之间，论敌一定会出现一个，这是对手不得不面对的第一个两难困局。①

（二）“未成”与“已成”的两难

若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。

若法有待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。②

如果像“燃”“可燃”的关系一样，此法因待彼法而成，彼法因待此法而成，龙树认为还会出现另外的问题：既然彼此是相待而成的，那么在此法、彼法成立之前，就应该没有“法”来成立“相待”的关系；反之，既然“相待”的关系无从成立，怎么可能有因“相待”而成的此法、彼法呢？这又是一个两难的困局：既然法是相待而成的，在没有法的情况下，是什么作为相待的对象呢？没有相待的对象，怎么会有“相待”的关系呢？如果说先有法后有法的相待，那么既然已经有了法的存在，还用得着相待来成立此法、彼法吗？

在这两个偈颂中，龙树批判了相待的彼此二法的实存性以及法的相待关系。不仅“此”与“彼”是相待的，而且“相待的彼此”和“彼此的相待”也是相待的。“相待的彼此”尚不得成，“彼此的相待”焉能成就？或者说，“彼此的相待”尚不得成，“相待的彼此”焉能成就？

（三）“俱成”与“非俱”的两难

如果说的相待而成不是这个意思，不是先有此法然后以此法成立彼法，也不是先有彼法然后以彼法成立此法，而是彼法和此法在相待中同时成就，就没有以上问题。这个辩驳看似有道理，实则对问题的解决没有帮助，虽然在《观然可然品》中龙树没有对燃与可燃的“一时俱成”做出批评。但是在《观染染者品》中，论主提到了这个问题：

染者与染法，俱成则不然，染者染法俱，则无有相待。③

染者和染、可燃与燃的相待关系是一样的。此颂中，论主说如果染者和染法同时成就，则失“相待”之义，青目解释说：“若染法染者一时成则不相待。不因染者有染法，不因染法有染者，是二应常，以无因成故。若常则多过，无有得解脱法。”④ 这种解释的核心是“一时成，则不相待”。依青目之意，若说二法是相待的，此二法必有相生的关系；若二法同时但不相生，则失相待而成之义；若失相待而成义，染者与染法则有“无因”而成的过失。再者，若同时但不相生的二法就是相待，同时存在的法那么多，岂不都是相待关系吗？因此，只要是相待的，就是相生的；只要是相生的，就不能是同时的。⑤ 如果相生的二法不能是同时的，也就无法从上面的两难境地中逃出来。最后，龙树的结论是：

因可然无然，不因亦无然，因然无可然，不因无可然。⑥

综上，通过这样三组两难困局，龙树以世间共许的缘起为考察对象，在彼此相待的缘起上抉择彼

---

① 《观去来品》中，龙树用了相似的论证：“若言去时去，是人则有咎，离去有去时，去时独去故。若去时有去，则有二种法，一谓为去时，二谓去时去。”（《中论》，前揭书，第 34 页。）第一颂的“离去有去时”说的是“无因”之过，第二颂中的“则有二种法”说的是“复成”之过。

② 《中论》，前揭书，第 89—90 页。

③ 同上，第 54 页。

④ 同上，第 54 页。

⑤ 龙树所谓的因果是就法的相生关系而言的，若是相生的，就不是同时的。这不同于西方哲学谈论因果的方式，即把因果放在两个层面来谈，一是事实层面，一是逻辑层面。以父子关系为例，从事实说，一定是先有父亲，再有儿子；但就逻辑而言，如果没有儿子，一个人是不能被称为父亲的，因此父与子应是同时成立的。严格来讲，说“从逻辑层面来说，父与子是同时成立的”也不对。因为西方的形式逻辑与时间无关，它们是一套先验的符号系统，与经验无关，也无涉于时间，谈不上“同时”或“不同时”。龙树所谓的因果是就着众生误认为真实的、因缘和合的世界谈的，他对逻辑层面的“同时因果”并无太大兴趣。

⑥ 《中论》，前揭书，第 90 页。

此的不成，否认了缘生彼此的真实性。

三、《中论》破不破缘起

看了上面的论破，很难不让人产生这样的疑问：龙树的做法是不是破坏了因缘法？缘起是佛教各宗共许之义，相传佛陀也是体悟十二支缘起入道的，龙树真的破了缘起吗？对于这个问题说是说非，给出一个简单的回答，都无助于问题的解决。

缘起虽为佛教各宗所共许，但依佛所说，缘起的甚深处却是难知难了的。《杂阿含经》二九三经说："此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见，所谓一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃。"① 依佛意，这缘起的甚深处是寂灭无生的涅槃。在龙树看来，依文解义的声闻学者并没理解缘起的甚深义，因其不见缘生甚深处之无生。"谓有定性之生，此是不知第一义谛。既不得第一义，亦不知世谛。"② 龙树作《中论》的目的之一，就是引领声闻学者回小向大，令其领悟缘起的甚深义。对于《中论》的旨趣，青目这样说：

（佛陀）先于声闻法中说十二因缘，又为已习行有大心堪受深法者，以大乘法说因缘相，所谓一切法不生不灭、不一不异等，毕竟空无所有……佛灭度后，后五百岁像法中，人根转钝，深著诸法，求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相，不知佛意，但著文字，闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生疑见……龙树菩萨为是等故，造此中论。③

在对缘起的看法上，大乘学者和声闻学者的所见确有深浅之分，声闻学者以"缘生缘灭"说缘起，大乘行者以"不生不灭"说缘起。具体到"彼此相待"的关系，声闻学者虽然看到彼此的相互因待性，但认为实有彼此、实有彼此的相待，没有看到彼此的相因相待和彼此实有性之间的矛盾；也不可能从这种矛盾出发，进一步领会"相待的彼此"和"彼此的相待"的"假名"义。另一方面，声闻学者虽然也承认"此无故彼无"，但认为彼此还是可以有的，彼无只是因为此无，此有彼自然就有。在这种理解中，"此无故彼无"似乎是条件从句，他们并没有对彼此的相待做更深入的考察，也不能免除对相待诸法实在性的想象。在大乘学者看来，彼的无不是因为此的无，彼此相因相待的当下，就是彼此俱无。《观因缘品》的一颂，是对这一问题最简明的概括，该颂说：

诸法无自性，故无有有相，说有是事故，是事有不然。④

《青目释论》说："诸法从众缘生故自无定性，自无定性故无有有相，有相无故何得言有是事故是事有？"⑤ 偈颂中"有是事"是因有，"是事有"是果有，"有是事故，是事有"是"此有故彼有"的另一版本。诸法无自性，所以说"有是事故，是事有"是不然的，即说"此有故彼有"是不然的。"此有故彼有"的"不然"，当下就是"彼此俱无"，这与广见于《般若经》的"色即是空，空即是色"分明是同一理路，五蕴的不成当下即是空。

正是因为"深著法相，但著文字"的声闻学者耽在定性缘起上，龙树才把世间共许的的缘起作为考察对象，在"因此故彼"的相待上直接说彼此的不成。至于《中论》破不破缘起，吉藏给了很好的回答："斯乃是观正因缘明中道，云何名破因缘耶？"⑥ 在对《观因果品》的疏释中，吉藏又自问自答："此品为破因果，为申因果耶？答：品品之中，皆有申破二义。求内外大小性实因果皆悉无从，故名破因果，以计性实之人，即破因果义，故论主须破之。二者，性实因果既除，始得辨因缘因果。即称因缘，则因果宛然而常寂灭，故因中发观，则戏论斯忘也。"⑦ 依吉藏看来，不是龙树破了

① ［南朝宋］（印释）求那跋陀罗译：《杂阿含经》第 12 卷，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 76 页。
② ［唐］沙门吉藏撰：《中观论疏、中论科判》，前揭书，第 98 页。
③ 《中论》，前揭书，第 24 页。
④ 同上，第 31 页。
⑤ 同上，第 32 页。
⑥ ［唐］沙门吉藏撰：《中观论疏、中论科判》，前揭书，第 11 页。
⑦ 同上，第 328 页。

缘起，倒是“计性实之人”不解缘起。

话虽这么说，但显示诸法不成的第二个理路毕竟不同于第一个理路，第一个理路以邪见为考察对象，而第二个理路则以缘起为考察对象，它的申与破都是在对世间缘起的考察上进行的，因此不免引起这样的担心：这样的做法会不会有“所破太过”的危险？正因有这样的担心，后世某些中观师认为：在辨破世间法之前，有必要对“所破事”进行抉择。他们认为：要破除的不是缘起诸法，而是对诸法“自性有”生起的“实执”，“若未了知所破量齐破太过者，失坏因果缘起次第，堕断灭边”①。这样的担心固然不无道理，可能龙树也不会反对：要破的不是缘起，而是对缘起诸法产生的“实执”。问题是：无始以来的实执心普遍存在于众生的一切认识中，这种直感的实在性无时无刻不在缘起法的显现中起作用，对处于凡夫位的众生来说，如何能从栩栩显现的缘起法中拣择出“自性”来破除呢？举例而言：假如一个人想从盐水中煮出盐来，他直接对盐水加热就可以了。若此人想，我要得到的是盐，千万不能把盐毁了，我只应直接对水加热，方能不坏吾盐。试问：若盐水未分，如何只煮水不煮盐；若盐水已分，又何必加热以求盐？“只破自性，不破缘起”，这样的想法看似有道理，在实际操作上根本行不通。在《中观甚深心要善说》中，更敦群培引章嘉国师《证悟之歌》的话反讽这些中观学者，真是“栩栩显现任其存，偏寻兔角来破除”②。他认为，在抉择性空之前，无需对栩栩显现的法作“自性”简别，要一并以正理检验其真实性。

如果把黄金、石土、草木等不加分别地一齐投入火中，能燃烧的就会烧掉，不会燃烧的就会余留下来。同样地，把所有的显现毫无分别地用正理破除，剩下的就只能是如幻之物。既然留了下来，它们必然会继续存在。既然正理不能伤害到它，那又为何要把如幻的缘起法从一开始就拣择出来呢?③

如果不明“所破事”，会不会落入“断见”的泥潭？更敦群培认为，这样的担心也是多余的。

有些人害怕如果瓶子、柱子等被正理破除后，什么都没了，就会落入断见。这是一种毫无必要的担心。亲见瓶子就在面前，凡夫俗子的心里怎么可能产生“此瓶根本不存在”的断见想法呢？就算有这样的想法，但他明确地知道这个瓶子是可见、可触碰的东西，如果同时有“此瓶虽现于我面前，但却根本不是如其显现那样存在”的想法，这即是空有不二的中观见，也就是明白，事物并非如其显现那样存在——这怎么可能是断见呢?④

从佛教学基本格局来看，众生因被无明障蔽才有生生世世的流转，佛教修行的目的就是消除业障超越生死，使众生不再在生死中流转。因此，三期佛教无不广说无常、无我、无生之义。若从佛教本怀去理解《中论》的两种论破方式，就能明白《中论》为何对世间缘起的批判得如此彻底了。《中论》虽以缘起为论端，但却无意捍卫世间缘起，世间自然有世间人来成立。龙树的任务反倒是要指出，世间错认为实的诸法何以是不成立（性空）的，若没有对世间法毅然决然地拒斥，对无常、无我、无生的法印是很难生起信心的。

（责任编辑　李　巍）

① 更敦群培著、智严译：《中观甚深心要善说——龙树意趣庄严论》，北京：中国社会科学出版社，2013 年，附录第 135 页。其中的“量齐”就是界限的意思。

② 同上，第 20 页。

③ 同上，第 21 页。

④ 同上，第 20—21 页。

现代哲学 4 2018
双月刊/2018年第4期(总第159期)/七月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

马克思逻辑与历史有机统一方法真相还原 …… 宫敬才 1

资本的价值批判：意义与限度 …… 孙美堂 13

“重建”历史唯物主义批判 …… 旷三平 邵晓丹 22

国家治理现代化与马克思主义国家理论的新进展 …… 肖扬东 刘卓红 30

新民主主义革命时期“核心意识”的历史进路及其启示 …… 彭先兵 38

“苏维埃”内涵演变与中国革命经验国际化 …… 周家彬 49

试论中国共产党的祭祀礼仪活动 …… 李建勇 于慧婷 56

无聊情绪与生活世界

——海德格尔的技术/社会批判及其限度 …… 王 钊 赵卫国 64

技术时代的时间图像

——海德格尔论无聊情绪 …… 王 珏 70

亨利生命现象学中的生命言说问题 …… 刘 宏 78

阿伦特与恶的现代性悖论 …… 刘文瑾 86

感觉材料的三种地位：罗素、金岳霖和摩尔 …… 何松旭 95

从哲学到“非哲学”

——F. 拉吕埃勒的“非哲学”思想导论 …… 黄其洪 王鸿宇 103

博奇论自我知识的认识资格 …… 蒙锡岗 112

成为“哲学家”的孔子、成为孔子的井上圆了

——近代日本“孔子教”之渊源探析 ……［日］佐藤将之 119

比较主义与中国哲学

——迈克尔·普鸣教授访谈录 …… 陶 涛 赵静一 131

重思先秦儒家的仁礼之辨 …… 王 正 136

创新与唤起式教化

——评《通过孔子而思》中的孔子形象及安乐哲的儒学研究 …… 余树苹 142

论陈荣捷与余英时的朱熹“道统”诠释之异 …… 郑秋月 149

《中论》说诸法不成的两个理路探析 …… 袁军荣 155

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊20＊2018－4

MODERN PHILOSOPHY
No.4 2018 / General No.159 / July

CONTENTS

Back to Marx's View on the Integration of Logic and History ····· *Gong Jingcai* 1
Critique on the Value of Capital: Significance and Limit ····· *Sun Meitang* 13
Critique of "Reconstructing" Historical Materialism ····· *Kuang Sanping & Shao Xiaodan* 22
The Modernization of State Governance and the Development of Marxist State Theory ····· *Xiao Yangdong & Liu Zhuohong* 30

The Evolution of "Core Consciousness" during the New-democratic Revolution Period and Its Significance ····· *Peng Xianbing* 38
Semantic Change of the "Soviet": Chinese Revolution in International Context ····· *Zhou Jiabin* 49
On Chinese Communist Party's Ritual Practices ····· *Li Jianyong & Yu Huiting* 56

Boredom and Lifeworld: Heidegger's Critique on Technique/Society and Its Limit ····· *Wang Zhao & Zhao Weiguo* 64
The Temporal Image of the Age of Technique: Heidegger on Boredom ····· *Wang Jue* 70
On the Word of Life in Michel Henry's Phenomenology of Life ····· *Liu Hong* 78
Arendt and the Paradox of Evil in Modernity ····· *Liu Wenjin* 86

Three Statuses of Sense-Data : Russell, Chin Yueh-lin and Moore ····· *He Songxu* 95
From Philosophy to Non-Philosophy: An Introduction to François Laruelle's Non-Philosophy ····· *Huang Qihong & Wang Hongyu* 103
Tyler Burge on Self-knowledge ····· *Meng Xigang* 112

Confucious, the "Philosopher" and Enryo: A Study of the Origin of the Confucious Worship in Modern Japan ····· *Masayuki Sato* 119
Comparatism and Chinese Philosophy: An Interview with Michael Puett ····· *Tao Tao & Jingyi Jenny Zhao* 131

Benevolence or Appropriateness? A Debate of Pre-Qin Confucianists ····· *Wang Zheng* 136
Creativeness and Evocative Education: An Alternative Interpretation of Confucious ····· *Yu Shuping* 142
A Comparative Study of Two Interpretations of Zhu Xi's Confucian Orthodoxy ····· *Zheng Qiuyue* 149
A Probe into Two Approaches in *Madhyamika-sastra* ····· *Yuan Junrong* 155