# 经典文献的历史命运与全球流布研究专题

## 主持人：鲁路*

**【主持人语】**：2018 年 4 月底，为纪念马克思诞辰 200 周年，原中央编译局马克思主义文献典藏中心（现中央党史和文献研究院马克思主义文献典藏中心）举办了第二届马克思主义文献典藏国际学术研讨会。与会的近十名国外学者来自德、俄、荷、英、意、日收藏马克思恩格斯文献的档案馆、马克思恩格斯纪念馆以及马克思恩格斯文献编辑单位。外方学者与来自中国国内多家单位的学者围绕“马克思恩格斯文献遗存的发现与收藏”这一会议主题展开学术讨论，下文收录的是由其中部分发言经过修改而成的文章。

就马克思恩格斯文献遗存的收藏而言，俄国、德国与荷兰收藏马克思恩格斯文献的档案馆处于一种微妙的三角关系。就俄德关系而言，二战后苏联红军从德国“请”走了包括马克思恩格斯文献遗存在内的大量档案资料，而今天归还这些档案资料，则成为一场旷日持久、前景无望的拉锯战。就德荷关系而言，荷兰人在纳粹这一特定历史时期从德国社民党手中低价收购马克思恩格斯文献遗存，战后即在正常时期却拒绝德国人再以高价回购这批文献遗存，可以说合理性与不合理性并存。就荷俄关系而言，当年出于意识形态原因，俄国人高价收购马克思恩格斯文献遗存的努力无果而终。但荷兰人如今的解释是，当年季诺维也夫以及负责谈判的布哈林被斯大林审判并枪决，才是俄国人谈判无果的原因，也是荷兰人掌握这批文献遗存的合理性所在。与会的上述三国档案馆学者既温文尔雅又绵里藏针地以纯学术语汇，主张各自掌握马克思恩格斯文献遗存的合理性。由于下文刊登的文章远比现场发言精炼，所以我们需要通过下述文章的“微言大义”来重温历史上这一场马克思恩格斯文献遗存争夺战，体会今天收藏这笔文献的价值。

马克思恩格斯文献遗存的收藏联系着在此基础上的著作编辑工作，目前国际上正在编辑出版的马克思恩格斯著作集，有《马克思恩格斯全集》历史考证版、法文版和意大利文版。可惜由于会议筹备时间仓促，法文版编辑代表和会议期间正逗留北京的历史考证版编辑代表未能与会。所以，就马克思恩格斯著作编辑而言，下文刊登的文章无法向读者呈现出同样波澜壮阔的历史画面。历史考证版第一版的编辑出版证明，苏共做出了德国社民党没有做出的成绩。该全集第二版最初由苏联和民主德国两个社会主义国家合作编辑出版，苏东剧变后则主要由德国东西部编辑力量合作出版。这种编辑力量变化的背后潜台词是：欧洲资本主义文明已经超越了马克思恩格斯那个时代的资本主义，以至于它可以大度而宽容地衔接原先由社会主义国家开启的共产主义理论创始人著作全集的编辑出版工作。好在我们可以忽略社会主义国家与资本主义国家在不同历史时期对共产主义理论创始人著作全集的不同贡献，转而为亚洲学界同样为此做出贡献而感到欣慰：在编辑出版《马克思恩格斯全集》日文版之后，日本学者独立负责历史考证版若干卷次的编辑工作，取得并正在不断取得出版成果，为亚洲学者赢得了学术声誉，也鞭策着中国学者最终走出“韬光养晦”的精神状态，争取在若干卷次中留下中国学者做出实质性编辑工作的痕迹。历史考证版的编辑标志着一国学界研究马克思恩格斯思想的学术水平，而这对于正在迈向新时代的中国来说，其价值是毋庸讳言的。

---

* 主持人简介：鲁　路，（北京 100017）中央党史和文献研究院马克思主义文献典藏中心研究员。

# 卡尔·马克思故居珍贵的图书馆藏

［德］雅各·帕帕罗/著　冯　瑾/译

**中图分类号**：B516.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0002－03

**作者简介**：雅各·帕帕罗（Jacques Paparo），德国艾伯特基金会图书馆负责人。
**译者简介**：冯　瑾，（北京 100017）中央党史和文献研究院图书馆员。

弗里德里希·艾伯特基金会图书馆位于德国波恩，是德国境内研究德国历史及国际工人运动的最大的专业图书馆。该图书馆馆藏包括设立在特里尔市卡尔·马克思故居的前研究中心图书馆。在弗里德里希·艾伯特基金会不得不关闭该研究中心之后，该图书馆馆藏中有关卡尔·马克思生活和著作的大量珍贵研究资料在本馆（位于波恩）找到了新的储藏之所。而位于卡尔·马克思出生地特里尔的卡尔·马克思故居博物馆，依然是弗里德里希·艾伯特基金会的组成部分。下面，我将为大家介绍一下该研究图书馆的历史，它不仅是许多马克思研究者必不可少的工具，而且收藏了卡尔·马克思自有藏书的稀有珍本。

卡尔·马克思故居图书档案馆收到的第一批珍贵资料来自玛丽安·丹妮尔斯博士。1971 年，玛丽安将其祖父罗兰·丹尼尔斯的遗产赠予卡尔·马克思故居。罗兰·丹尼尔斯（1819－1855）是科隆市的一名医生，他既是共产主义者同盟成员，也是卡尔·马克思的亲密朋友。罗兰·丹尼尔斯的遗产包括：卡尔·马克思给罗兰·丹尼尔斯遗孀的亲笔信件；两张马克思写有赠语的照片；一本创作于 1837 年的马克思青年时代献给父亲的手书诗集；卡尔·马克思自 1839 年以来写给未婚妻燕妮·冯·威斯特华伦的诗集；罗兰·丹尼尔斯于 1851 年在科隆撰写的题为“Mikrokosmos”的手稿，其中包含卡尔·马克思所作的修正。在此背景下，值得注意的是，这些档案资料现在是社会民主主义档案的一部分，这些档案与波恩的弗里德里希·艾伯特基金会馆藏保存在一起。

1974 年，卡尔·马克思故居博物馆在莱茵兰－普法尔茨州的资助下购得亚当斯的藏书。弗雷德里克·鲍德温·小亚当斯（1910－2001）是纽约约翰·皮尔庞特·摩根图书馆的负责人，也是一位图书收藏家。除乌托邦社会主义的文献之外，他还收藏有科学社会主义文献。他的藏书包括马克思、恩格斯、倍倍尔、李卜克内西、考茨基、蒲鲁东、布朗基、克鲁泡特金等人大约 40 本手稿（主要是信件）以及大约 950 种书籍，其中包括 40 个版本的《共产党宣言》（含第一版），马克思或恩格斯亲笔献词的《资本论》一套，圣西门、傅立叶、卡贝、欧文、魏特林和威廉·汤普森亲笔注解的初版和原版书籍。1974 年 FES 负责人艾尔弗雷德·诺说：“该馆馆藏内容对于博物馆和展览以及卡尔·马克思故居的科学工作而言都非常有趣，它使我们……成为世界上最重要的马克思/恩格斯研究机构之一。”

此后，图书馆收入了一些重要藏品：《神圣家族》第一版，来自芝加哥路德维格·罗森伯格的犹太文物馆藏《新莱茵报》的完整原版；1977 年以来，位于柯尼希施泰因的古籍书店的格奥尔格·绍

尔，向图书馆独家提供了大约 50 种珍贵版本的《共产党宣言》，这些版本均由研究图书馆购得；1979 年，从巴黎古籍书商处购得无政府主义支持者皮埃尔－约瑟夫·蒲鲁东收藏的几乎全套杂志。蒲鲁东在 1847－1850 年间以“Le Répresentant du Peuple”“Le Peuple”“La Voix de Peuple”等笔名在报纸上发表文章，这些报纸是 19 世纪 40 年代法国和国际社会主义的杰出源泉。

1979 年，图书馆还购进了比利时研究人员伯纳德·当杜瓦收藏的社会主义领域的藏书。这批藏书包括：社会主义、共产主义和无政府主义等方面图书约 500 种，其中包括 4 套原版德国布鲁塞尔报纸、第一套法文版《资本论》、马克思女儿劳拉·拉法格翻译的《共产党宣言》法文版、比利时第一版《共产党宣言》；马克思和恩格斯其他著作约 60 种；查尔斯·傅立叶在 19 世纪 30 年代和 40 年代撰写的著作以及傅立叶主义著作约 70 种；关于第一国际和巴黎公社的资料。

由于增加了上述藏品，卡尔·马克思出生地用来存放易损藏品的小房间已达到极限。为了给日益增长的馆藏腾出更多空间，新研究中心在杂志部腾出一个装有空调的新收藏室来收藏需要重点保护的文献，该文献室可存放 2000 册图书。然而，图书馆馆藏的增加还远未结束。

1983 年，图书馆从伦敦流亡者手中购得了弗里德里希·列斯纳（Friedrich Leβner，1825－1910）遗留的 72 本书籍、小册子、活页、备忘录和其他文件。弗里德里希·列斯纳是马克思和恩格斯流亡伦敦时的密友。作为一名社会主义政治家，列斯纳是马克思最早的支持者之一。1856 年他移居英格兰后，与马克思和恩格斯建立了亲密的私人友谊。当马克思与巴枯宁在国际工人协会内部展开论战时，列斯纳明确站在马克思的立场。在本次购得的藏品中，部分珍贵的首版图书题有恩格斯的个人献词。在很多情况下，列斯纳只是简单地将他对马克思和拉萨尔的注释添加到他们的手稿中。

1987 年末，卡尔·马克思故居在伦敦苏富比拍卖行拍得一批有关社会主义的藏品，其中包括 467 种图书。在众多极为罕见的手稿和文件中，一些特殊藏品显得尤为突出。例如，马克思 1853 年撰写的《高尚意识的骑士》，以及 1870－1871 年法德战争期间在国际劳工组织理事会上的两次演讲。这批藏品还包括有关第一国际、社会主义法期间的德国社会民主主义以及俄国社会革命党人的大量书籍。根据记录，这些书籍的原拥有者是斐迪南·拉萨尔和马克斯·耐特劳、犹太劳工总联盟图书馆和两位俄国社会革命党人艾弗拉姆·戈茨/皮埃尔·拉夫罗夫。

1991 年，巴黎著名古籍书商 Léon Centner 向卡尔·马克思故居独家提供其收藏的部分法国革命思想史和法国社会主义藏书。圣西门及其学派的许多原版图书构成了该收藏的主要部分。

1984 年伯特·安德烈亚斯去世，大约 10 年后，其科学遗产出版物、私人藏书等共计近 2 万册，被交托给卡尔·马克思故居收藏。伯特·安德烈亚斯是世界知名的马克思恩格斯研究者，自 1968 年以来一直与卡尔·马克思故居保持着良好关系。其个人图书馆和藏品是欧洲劳工运动和 19 世纪社会主义历史方面为数不多的重要私人收藏。在其 40 年的研究和收藏生涯中，他为自己的专业领域建立了一座科学图书馆，收藏有各种重要资源如杂志、书籍、小册子和活页，涉及约 20 种语言。该批收藏品及其罕见的科学图书和印刷古董，尤其侧重于 1832 年至 1848 年 3 月以前的欧洲时期。此外，卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的所有第一版原版著作，特别是《共产党宣言》的各种版本，几乎都完整无缺。这批收藏品还包括有关斐迪南·拉萨尔和德国早期劳工运动的著作，以及论述欧洲各国及美国接受社会主义情况的出版物。

卡尔·马克思故居图书馆的历史，可以追溯到本文所述的大量收入与购得藏品之前，且打上了德国国家社会主义野蛮行径的烙印。该图书馆和 1928 年开馆的卡尔·马克思档案馆，最初一共约有 1500 种藏书。所有藏品均盖有“特里尔卡尔·马克思故居”印戳及各自签名。卡尔·马克思故居原定于 1933 年 5 月开馆，但未能成功，这是由于国家社会主义者没收了所有藏书，并将其转交给柏林大学，更确切地说是新成立的政治教育学院。1945 年后，这些藏书状况如何，现在依然不甚清楚。大多数书籍被带到莫斯科，红军中有接受过专门培训的检查人员搜寻工人运动和马克思主义来源的文献。后来图书馆又重新购入其中一些书籍，这些书籍在 1945 年左右可能被扣压，并流入古董市场。

1991 年，在戈尔巴乔夫改革时期，莫斯科归还了约 300 册藏书。遗憾的是，留有马克思、恩格斯、拉萨尔和贝贝尔清晰痕迹的珍贵图书依然留在莫斯科。2002 年 11 月，柏林中央图书馆在归还纳粹战利品项目背景下，从此前卡尔·马克思故居第一批藏书中归还了 70 种图书。

除了主要收购、捐赠和遗产之外，卡尔·马克思故居图书馆还从拍卖会和古董书商那里购得了其他书籍和小册子。这些图书被转移到重点保护文献库中。这些书籍主要是马克思和恩格斯著作的各种版本，例如马克思题献给马克斯·奥本海姆的《资本论》一套，其他还有马克思和恩格斯阅读范围内的书籍。部分书籍根据其馆藏痕迹辨认，显然是来自马克思和恩格斯的私人图书，因为书中有卡尔·马克思手写的注释和页边笔记，或者书籍作者写给马克思的献词。至于另外一些从古籍书商处购得的书籍，我们知道这些书目也是卡尔·马克思图书的一部分。尽管这些书的版本并不完全相同，但仍然具有很高的收藏价值，例如一版 71 卷伏尔泰著作、18 世纪以来出版的猪皮封面的罗马和希腊古典作品以及 18 和 19 世纪著名经典作品第一版。

最近八年来，这个独特的图书馆已成为波恩弗里德里希·艾伯特基金会大图书馆的一部分。因此，图书馆的馆藏可继续用于研究马克思恩格斯的生平和著作。最珍贵的卷册保存在一间专为易损藏品新建的储藏室内，而单个手稿则在马克思诞生地特里尔市卡尔·马克思故居博物馆展出。

除此之外，我们继续扩大马克思著作的收藏，增强其科学接受度，并补充重要的基本著作。例如，几年前从赫尔曼·韦伯图书馆收入 300 多种书目。赫尔曼·韦伯是一位主要致力于共产主义研究的历史学家。这批书目中有多种不同版本的《共产党宣言》。

弗里德里希·艾伯特基金会另一项更重要的收购成果是，从马克思的玄孙女弗雷德里克和安妮·隆格处购得大约 40 种书目。这是卡尔·马克思工作用书的一部分，书中的阅读痕迹大部分是马克思阅读时留下的。这些卷册保存在上文提及的空调房内，鉴于其保存状态，仅供公众研究使用。

另外应该提到的是，卡尔·马克思故居于七年前收到一笔捐赠。北京鸿展文化传播有限公司“马克思展览馆”的代表们在其访问期间，将超过 55 个中文版本的《共产党宣言》赠予卡尔·马克思故居，所赠版本均为 1949 年 10 月以前出版的版本。卡尔·马克思故居将这些版本转赠给本图书馆，并与图书馆的其他珍贵藏品一起，安全存放在卡尔·马克思研究图书馆。

长期以来，本图书馆一直在购进德国或国际图书市场上的马克思和恩格斯研究新著作。通过这种方式，我们确保本馆收藏的相关二次文献稳步增加。多年来，我们发布了“德国工人运动史书目”，这就是收藏这些文献最好的证明。该书目包括一个专门研究马克思和恩格斯著作和接受情况的专题。通过这种方式，我们确保本馆继续保持德语国家马克思研究领域最重要机构之一的地位，同时确保卡尔·马克思的思想在波恩也得到妥善保护。

（责任编辑　巳　未）

# 马列主义研究院档案馆马克思恩格斯文献收集历史*

［俄］B. 福米乔夫/著　张　芳/译

**中图分类号**：B512.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0005－04

**作者简介**：B. 福米乔夫（Valerii Fomichev），俄罗斯社会政治史档案馆手稿收藏部门负责人。
**译者简介**：张　芳，（北京 100017）中央党史和文献研究院翻译。

首先我想感谢会议主办方为我提供机会参加马克思诞辰200周年纪念论坛，来纪念这位对世界历史进程产生巨大影响的伟人。在此，我将向您介绍卡尔·马克思文献遗产的收集历史。

1921年1月11日，俄苏中央执行委员会马克思恩格斯研究院成立。自成立初期起，该研究院就积极收集关于社会主义历史、哲学、政治经济学、西欧各国和美国的工人运动历史方面的文献和文件。这项工作与研究院首任院长达维德·波里索维奇·梁赞诺夫密不可分，他受命负责将马克思与恩格斯的所有文献遗产集中于莫斯科，并在此基础上编辑出版文集。1924年7月11日，苏联中央执行委员会做出决议，确认马克思恩格斯研究院是“苏联境内唯一一家负责保管与马克思、恩格斯活动及出版著作相关原件的国家藏馆”①。梁赞诺夫获得大量财政资金用于在海外采购研究院所需书籍和文献。利用这个机会，他几乎每年夏天都去西欧购买文献和书籍，并在欧洲几大首都建立了海外通讯网，授权通讯员购买珍稀手稿。即使在国内战争、大规模饥荒和经济崩溃期间，梁赞诺夫仍然顺利地完成了这项艰巨的任务。他从政府获得许多授权和特权（例如免除进口书籍和手稿的关税），还有大量资金用于在海外采购书籍和文献。在收集文件和文献方面，梁赞诺夫付出了极大的努力和心血。1920年，马恩研究院购买了两座关于社会主义、无政府主义和工人运动史的专业图书馆。这两座图书馆之前属于维也纳收藏家T. 毛特纳和B. 帕彭海姆（有超过20000卷藏书、斐迪南·拉萨尔的文献和家庭通信），以及K. 克鲁伯格（10000册以上政治经济学、空想社会主义方面的书籍，社会主义宣传册和各国的工人出版物）。正是在这两座图书馆的基础上，研究院后来成立了档案馆和图书馆②。

梁赞诺夫从一开始就尝试购买手稿，西欧通讯员的主要任务之一就是出席拍卖会和造访手稿商人，以寻找关于社会主义和共产主义历史的文献。例如，他们曾拜访过巴黎的沙拉韦伊（Charavay）和维克托·捷格兰日（Victor Degrange）、柏林的戴维·所罗门（David Salomon）等手稿商人。由于和K. 卡乌斯基、Ed. 伯恩施坦、R. 希法亭素来相识，1924年10月，梁赞诺夫获得许可，将属于德国社会民主党的马克思恩格斯信件和手稿进行拍照，随后将其出版。1925－1926年，马恩研究院从德国社会民主党档案馆成功复制了马克思和恩格斯遗产的大部分文献（超过55000份照片），以及卡尔·荣格、约安·菲利普·贝克尔、尤利乌斯·莫特勒、莫泽斯·赫斯、约瑟夫·魏德迈、弗里德

---

* 本文原文为俄文，原文标题是《К истории комплектования архива ИМЛ документальныши материалами Маркса и Энгельса.》。

① 法律和命令集，1924年，No. 13、No. 121，第180—183页。

② 《马克思和恩格斯文学遗产在苏联出版及研究历史》，莫斯科，1969年，第135—141页；乔纳森·比彻、瓦列里·福米乔夫：《苏联马克思恩格斯研究院的法国档案－梁赞诺夫与研究院的法国档案》，《当代历史》杂志，No. 1，2006年3月，芝加哥，第119—143页。

里希·阿道夫·佐尔格等人的众多遗稿。除照片复印件外，研究院还购买了马克思、恩格斯、空想社会主义者、巴黎公社和欧洲工人运动活动家的手稿原件①。

研究院不仅收集了马恩文献，还收藏了关于德国唯心主义哲学、英国政治经济学和法国空想社会主义历史方面的手稿和信件，正是在对这些学说进行批判吸收的基础上，马克思创造了新的学说——历史唯物主义和经济理论。

1925 年夏，通过研究院在法国的通讯员 Б. 苏瓦林，梁赞诺夫到访巴黎，购买了大量关于 1789 – 1795 年法国大革命、1830 年和 1848 年革命的文献、巴黎公社及其参与者与领导者的文献。同年 4 月，雨果·海涅曼的女儿朵拉·法比安找到研究院在德国的通讯员 В. 尼古拉耶夫斯基，向其出售她父亲的收藏（超过 130 份）。藏品中除马克思和恩格斯、许多德国社会民主党领袖的信函外，还包括皮埃尔 – 约瑟夫·蒲鲁东的文献、路易·勃朗的信件、圣西门的便笺等。Б. 尼古拉耶夫斯基用 2000 马克买下了全部藏品，并于 1929 年 4 月 17 日通过外交包裹寄往莫斯科②。研究院从特里尔中学档案馆获得了马克思中学作业的摄影拷贝件，从耶拿大学档案馆获得了授予马克思博士学位的文件，从古董店和个人手中买到了费迪南·多梅拉·尼乌文赫伊斯、威廉·布洛斯等人遗产中《资本论》第一卷一些章节的手稿、马克思和恩格斯的信件，还从苏联科学院档案馆获得 П. Л. 拉夫罗夫的档案、《资本论》俄文翻译 Н. Ф. 丹尼尔逊的档案（档案中有他与马克思的通信）。

在研究院领导及西欧各国通讯员的共同努力下，到 1930 年，研究院档案馆已成为欧洲拥有社会主义和工人运动文献数量最多的档案馆之一，当时研究院档案馆中共有 15000 份原件、175000 份照片。到 1935 年，档案馆马克思恩格斯藏品共包含 437 份原件和 55000 张照片，其中有 131 本带有马克思和恩格斯批注的书籍③。

之后，马克思恩格斯藏品增加了大量马克思经济学著作方面的手稿原件。1935 年春，居住在维也纳的历史学家马雷克·克里格向研究院出售自己的马克思手稿④。研究院对这一提议很感兴趣，但怀疑文件的真实性及其获取途径的合法性。1935 年中，研究院从克里格处获得了几份马克思手稿原件：带恩格斯题词的《资本论》二卷手稿（10 页）、数学草稿 1 页、马克思和恩格斯与布朗基主义者的合约、马克思照片原件⑤。手稿的真实性并未引起怀疑，因为档案馆中有这些手稿的照片。克里格也确认了文件来源的合法性，他提供了 1933 年 12 月 18 日德国社会民主党档案馆颁发给他的证明，证明带有档案馆负责人的签名。证明提到 1932 年 4 – 12 月期间，克里格曾在档案馆工作，整理了马克思和恩格斯的手稿，并编写了目录清单。此外，他还提前整理了第三国际和莫泽斯·赫斯的文献，并且向档案馆提供大量经济援助。证明中写道：“为感谢克里格先生从事以上工作所付出的宝贵努力，以及他多次给予档案馆的经济援助，签名人受权赠送给克里格先生以上文献以及马克思、恩格斯及赫斯的大部分手稿，以资奖励。”⑥ 因此，克里格是通过合法途径获得的手稿和文献。克里格建议研究院向他购买马克思的其他原版文件。他给研究院档案馆馆长 В. 阿多拉茨基写信说：“我认为，马克思的手稿遗产是属于苏联的，因为苏联是马克思思想的实践者，我愿意向研究院提供马克思和恩

① 同上。

② 马克思恩格斯研究院档案馆收集新文献的历史，均反映在档案馆馆长办公室与海外通讯员的通信中。这些信件目前收录在俄罗斯社会政治史档案馆第 71 号馆藏 50 编目中。这一过程还记录在档案馆文献收入登记册中（1927 – 1952）。遗憾的是，1927 年以前收入档案馆的所有文献，都只是进行笼统的分组登记，只能确定档案馆收入哪些作者的文献，但文献性质（信件、文章或书籍手稿等）和数量及日期并未注明。每份文件在收入档案馆时，都会加盖研究院的圆形章，章上会注明收入书籍的编号。只要有章就可以准确确定文件收录时间，并且在收入登记册上有专门一栏记录了从何处收集或以何种价格购买文件。此外，自 1928 年 10 月起，研究院档案馆每月开始出版 3 – 4 份机打报告介绍档案馆工作、计划收入和业已收入的文献和资料情况，报告还会公布收录文献目录、档案馆工作计划、文献处理、破译及编目情况。

③ 《马克思和恩格斯文学遗产在苏联出版及研究历史》，莫斯科，1969 年，第 144—147 页。

④ 拉丽萨·米斯科维奇：《马克思的经济手稿是如何流入莫斯科的?》，《马克思恩格斯年鉴》2012 年第 13 期，第 7—21 页。

⑤ 俄罗斯社会政治史档案馆，71 号馆藏编目 3 第 186 号文件第 73—74 页。

⑥ 同上，第 186 号文件第 58 页，第 200 号文件第 84 页。

格斯的手稿。”[①] 1936 年 7 月 1 日，档案馆馆长 B. 阿多拉茨基写信给 H. 斯大林和 B. 莫洛托夫，向他们汇报从克里格处获得的手稿是真实的，建议应该购买马克思的其他文献手稿，并获得许可[②]。1936 年，维也纳商务代表顾问 R. 波多利斯基接受委托，制作了克里格藏品清单，并与他进行谈判。从清单可以看出，除 1861 – 1863 年间的 23 本经济方面手稿笔记本和 1857 – 1858 年间的 5 本经济手稿笔记本之外，克里格还收藏了关于共产主义者同盟和第一国际的珍贵历史文献以及马克思和恩格斯的信件。B. 阿多拉茨基与苏联驻奥地利代表处一秘 R. 波多利斯基、研究院马恩部主任 M. 萨韦利耶维、苏联驻奥地利大使 H. 洛伦茨和克里格之间的通信，以及 B. 阿多拉茨基写给斯大林和苏共中央委员会的信件，反映了谈判的全过程[③]。最终，所有反映《资本论》创作过程的马克思手稿、马克思和恩格斯的信件、共产主义者同盟和国际工人协会的文献被研究院以 2 万金卢布收购[④]。

二战结束后，与克里格的合作仍在继续。1947 年 12 月，克里格提出将他个人收藏的马克思、恩格斯、拉法格、布朗基等第一国际活动家的手稿以及其他文献移交研究院，其中有部分文献从未公开过。1932 – 1933 年间，克里格将这些手稿及文献从柏林运至伦敦，保存于自己亲戚的保险柜[⑤]。1947 年 12 月 31 日，研究院院长 B. 克鲁什科夫写信给苏共中央委员会书记 A. A. 日丹诺夫汇报说：“克里格还没有将全部收藏文献卖给我们。据他自己说，还有马克思和恩格斯的手稿，但遗憾的是不知道具体是哪些，他还有拉法格、布朗基和其他第一国际活动家的手稿。这是极有可能的。这些文献对研究院非常有价值，我们非常希望买到它们。”[⑥] 1948 年 4 月 29 日，波兰外交部部长吉格穆特·莫捷列夫斯基通知苏联驻波兰大使 B. Э. 列别捷夫，将向莫斯科寄送 49 个包裹，并附有清单。这是波兰外交部工作人员马克·克里格所收集的文献[⑦]。包裹很快就寄到研究院档案馆。这样档案馆馆藏中便增加了一套珍贵的原文文献，反映了马克思《资本论》的创作过程和他在第一国际的工作。

1954 年，德国统一社会党中央委员会向研究院移交了马克思私人藏书中的 86 册俄文书籍，书中均带有马克思的批注。1960 年，研究院从柏林获得大量马克思和恩格斯的私人藏书，共 515 册带马克思、恩格斯批注或献词的书籍。其中有 18 世纪法国启蒙思想家孟德斯鸠和卢梭的作品，空想社会主义思想家圣西门和安凡丹文集，英国资产阶级经济学家李嘉图、麦克库洛赫、赛伊、约·斯·穆勒的作品，历史地理书籍、农业化学、统计学、物理、化学和数学方面的书籍，以及世界经典文学著作。在列宁格勒的萨尔蒂科夫 – 谢德林公共图书馆也发现一些带马克思批注的书籍，它们也被收入档案馆。档案馆还从马克思的曾孙以及其他国家的个人手中购买了马克思和恩格斯的私人藏书[⑧]。

马克思和恩格斯的原版文献大部分是从龙格家族，也就是马克思的孙子与曾孙处获得的。梁赞诺夫在第二次去西欧时首次与龙格家族建立联系，并一直保持联系。20 世纪 20 年代初，他成功为马克思和恩格斯遗产的许多文献拍摄照片并制作文献清单，还获得一些书信原件。1931 年 5 月，研究院学术秘书 Г. А. 吉霍米尔诺夫从阿妮塔·龙格处购买了 26 份马克思和恩格斯的文献、85 封写给马克思的关于出版法语版《资本论》的信件，以及马克思女儿的家庭往来信件[⑨]。1936 年 1 月，从让·龙格处获得 151 封马克思的家庭信件。不久之后，梁赞诺夫被捕，与龙格家族的联系便中断了。直到 1936 年，研究院在法国的通讯员阿利克丝·吉伊延才得以与居住在巴黎的让·龙格建立联系。根据研究院的委托，她需要了解龙格家族具体保存的马克思、恩格斯及其家庭成员的文献以及个人物品，

① 同上，第 71 号文件第 98—99 页。
② 同上，第 109 页。
③ 同上，第 71 号馆藏编目 3 第 71、83、186、200 号文件。
④ 同上，第 71 号文件第 97 页，第 83 号文件第 26 页。
⑤ 同上，第 200 号文件第 78 页。
⑥ 同上，第 200 号文件第 88—89 页。
⑦ 同上，第 200 号文件第 97—98 页。
⑧ 《马克思和恩格斯文学遗产在苏联出版及研究历史》，莫斯科，1969 年，第 260—261 页。
⑨ Г. А. 吉霍米尔诺夫：《致斯大林和莫洛托夫的 1936 年 5 月 19 日外国之行报告》，俄罗斯社会政治史档案馆，第 71 号馆藏编目 3 第 186 号文件第 187—196 页。

并编写清单。在让·龙格妻子阿妮塔的协助下，1936 年 1 月 19 日，她完成了这项工作，并将清单寄往莫斯科。1936 年 1 月 9 日，研究院从阿妮塔·龙格处以 6000 法郎购买了清单中的 151 份原稿文献并运至莫斯科，其中包括 83 封马克思与女儿的通信、燕妮亲手抄写的《路易·波拿巴的雾月十八日》前几章的手稿、照片等。此外，研究院还以 4200 法郎的价格向卡尔·龙格购买了马克思死后的石膏面具，以 8000 法郎购买了马克思肖像画颈饰①。让·龙格死后，他的妻子阿妮塔·龙格经济变得困难。1938 年 9 月，苏联驻英国大使夫人 A. A. 迈斯卡娅成功说服她出售马克思的个人物品（两把椅子、五斗橱等）以及 70 多件个人档案。1939 年 8 月 12 日，这些物品和文献用轮船运往莫斯科②。

二战后，档案馆收集马克思恩格斯文献的工作再度活跃。这是由于启动了《马克思恩格斯全集》第二版（MEGA2）出版工作。这段时间，马克思和恩格斯文献藏品中增加了大量复印件、原稿手稿和信件，很多文献是在拍卖会上或私人手中购得。

1948 年，为庆祝《共产党宣言》发表一百周年，马克思的外孙埃德加·龙格携妻子 A. 布兰什造访莫斯科，这是马克思的后代首次造访莫斯科。他们带了几份文件、马克思与女儿的照片以及燕妮年轻时的肖像画作为礼物。埃德加·龙格答应将所有家庭收藏，包括从马赛尔·龙格（马克思外孙，埃德加·龙格的弟弟）处获得的宝贵遗物，共 400 多封信件和 3 本马克思的记事本遗赠给研究院。1950 年 12 月，埃德加·龙格逝世。在给斯大林的信中，研究院院长 П. 波斯别列夫介绍了埃德加·龙格遗留文献的情况，以及获得这些文献的必要性。其中包括 3 本马克思的记事本、几篇文章的草稿、6 封马克思的信、60 封写给马克思的信、约 230 封马克思家庭信件、100 封左右恩格斯的信件③。埃德加·龙格死后，他的妻子于 1950 年 12 月将 400 多份文献转交法国共产党书记雅克·杜克洛。1953 – 1957 年和 1962 年，根据埃德加·龙格的遗嘱，这些资料移交给研究院档案馆。档案馆向 A. 布兰什支付了折合 4000 卢布的外币作为补偿。

1960 年 10 月，马克思的曾外孙马赛尔·夏尔·龙格来到莫斯科。他携带了 200 多份文件作为礼物，其中有《哥达纲领批判》手稿原件、第一次出现的笔记本（上面有 1836 – 1837 年间马克思年轻时写给燕妮的诗），还有 65 份马克思和恩格斯的手稿、120 份家庭通信、让·龙格的调查集、Л. 拉法格（马克思二女儿）的相册以及燕妮父亲的肖像④。1962 年弗雷德里克·龙格（马克思曾外孙）到访莫斯科，他也赠送了一批文件和珍妮·龙格（马克思大女儿）的相册。1963 年、1964 年、1968 年和 1969 年，档案馆从弗雷德里克·龙格和罗贝尔·龙格处获得许多珍贵文献。

1970 – 1971 年，档案馆从马赛尔·夏尔·龙格处又获得 311 份马克思和恩格斯的文献⑤。

1980 年，马赛尔·龙格的遗孀艾米丽·波提切利向档案馆移交了 246 份文献，主要是龙格家族与保尔·拉法格（马克思二女儿的丈夫）的通信。档案馆馆员加林娜·尤金科娃成功地从马克思的曾孙保尔·龙格处获得几份马克思的原版文献，包括法语版《资本论》第一卷。目前，龙格家族仅存有几十册带马克思批注的藏书以及他的一些私人物品。

研究院档案馆还从以下国外组织获取了马克思和恩格斯文献的复印件：德国统一社会党中央委员会马列主义研究院档案馆、阿姆斯特丹社会史研究所、特里尔博物馆、萨尔茨韦德尔博物馆、蒙特勒伊博物馆。另外，还从各国历史学家手中收集了文献复印件：瑞士历史学家别尔特·安德烈亚斯、德国历史学家 B. 施罗德和 X. 蒙扎等。20 世纪 90 年代，马克思和恩格斯文献的收集工作基本完成。

当前，马克思和恩格斯文献收藏中有 15000 多份原件和复印件，是最完整的马克思和恩格斯的文献收藏，足以完整全面地反映他们的生活和活动，足以对马克思的主要理论观点进行研究。

**（责任编辑　巳　未）**

---

① 《马克思和恩格斯文学遗产在苏联出版及研究历史》，莫斯科，1969 年，第 250—259 页。

② 同上，第 71 号馆藏编目 50 第 145 号文件第 16、103 页。

③ 同上，第 208 号文件第 59—60 页，第 212 号文件第 90—91 页。

④ 同上，第 71 号馆藏编目 4 第 247 号文件第 197—201 页。

⑤ 同上，第 71 号馆藏编目 5 第 410、452 号文件。

# 卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯著作的漫漫旅程

［荷兰］马林·范·德·海登/著　张怡文/译

**中图分类号**：B563.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0009－03

**作者简介**：马林·范·德·海登（Marien van der Heijden），阿姆斯特丹国际社会史研究所档案馆手稿复制项目负责人。

**译者简介**：张怡文，（北京 100044）北京交通大学硕士生。

在现存的卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的手稿中，约有三分之二保存在阿姆斯特丹国际社会史研究所（荷兰）。这些手稿在抵达阿姆斯特丹之前，曾流落于西欧各地，并受到各种政治态势的影响。

故事要从卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯自身开始讲起。马克思和恩格斯都出生于德国，尔后游历欧洲各地。1850 年左右，他们才在英格兰定居。马克思被德国、法国和比利时驱逐后，来到了伦敦。恩格斯住在曼彻斯特，他的家人在那里有一家纺织工厂。1870 年之前，马克思及其家人在伦敦经常搬家，经济窘迫。随后，恩格斯搬到伦敦，他抽出大部分时间和大量金钱，来支持卡尔·马克思。此后，马克思一家终于住进了一所体面的房子，马克思终于有了自己的书房来保存自己的著作和笔记，其中包括他多年来一直在欧洲多地转移迁徙时带着的文件。

马克思在梅特兰公园路的最后一幢房子里的书房是什么样子的，现今没有任何照片可考，但我们找到了一些同时代人对其书房的描述。马克思的书房看起来一片混乱，到处堆放着书、文件、空盘子、杯子和眼镜，到处是雪茄烟灰。这不是一个整齐有序的书阁，而是一个多才多艺、不安分的知识分子的工作场所。

1883 年马克思去世后，恩格斯负责监督马克思著作的新版本出版和翻译工作，以及出版《资本论》第 2 卷和第 3 卷。为此，恩格斯继承了马克思的大部分文献，主要是待出版的手稿以及与马克思政治活动相关的文献。其余文献则留存在马克思的家人处，部分是待出版手稿，但大部分是个人文件、信件等。

当恩格斯开始着手处理友人手稿时，他震惊地发现，如马克思多年来所说的那样，《资本论》第 2 卷和第 3 卷手稿尚未完稿，而且他很难从友人的手稿中找到线索。此外，他还必须学会解读马克思难以辨认的笔迹。恩格斯终于在 1885 年出版了《资本论》第 2 卷，在 1894 年出版了第 3 卷。一年后，恩格斯离世。

恩格斯去世后，马克思和恩格斯的著作被认定归德国社会民主党（SPD）所有。德国社会民主党是当时欧洲最大、最具影响力的社会主义政党。谁应该负责保存这些著作，当时党内派系为此相互角逐。可以说，这些著作是工人运动意识形态皇冠上的宝石。成为宝石的守护人是一件至高无上的荣耀。1900 年以后，马克思恩格斯的著作便被运至柏林，送到社会民主党总部，成为所谓社会民主党

档案的一部分。这些著作就这样保存了下来，并可用于研究；但并未完全公开，而是置于社会民主党的监视之下。比如，卡尔·考茨基曾研究过这些著作，马克思和恩格斯之间的书信也得以印刷出版。

俄国莫斯科的马克思恩格斯研究院拥有一批非常重要的马克思恩格斯研究者。该研究所的负责人是杰出的独立科学家达维·梁赞诺夫。在他的指导下，第一版马克思恩格斯文集——MEGA 的编辑工作启动了。这些俄国研究人员不仅研究出版了马克思恩格斯的著作，而且由于该研究院也开始收藏手稿，他们还为该研究所制作了手稿副本。

1933 年，希特勒的国家社会党开始在德国掌权。社会民主党遭禁，部分领导人被逮捕或逃亡国外。就在该党办公室被占领之前，一些人成功地保住了最珍贵的档案资料。马克思恩格斯的著作被秘密带出党部，分成小部分跨越国境，偷偷运到丹麦。这些著作被运送到丹麦哥本哈根，存放在丹麦工人银行的保险箱。这种安排，只有少数社会民主党和丹麦社会民主党的成员知道。

社会民主党流亡领导层开始考虑为这批档案资料的保存寻找更为永久的解决方案。这些著作应该再次用于研究，但是方式和地点应如何安排？苏联流亡人士鲍里斯·尼古拉耶夫斯基（Boris Nikolaevskij），既是一名孟什维克活动家，又是一名历史学家和档案保管员，他扮演了一个关键角色。他曾在柏林为梁赞诺夫工作过一段时间，因此对社会民主党的档案和马克思恩格斯的著作非常了解。他在欧洲拥有庞大的人脉。他甚至曾听说，一位阿姆斯特丹的教授在收集社会史领域的出版物，并试图建立一个该领域的国际研究所。波斯蒂默斯教授是一位国际公认的经济史学家，他对社会和政治运动遗产也非常感兴趣，并不仅限于荷兰的社会和政治运动遗产。他成立了国际社会史研究所，该研究所于 1935 年在阿姆斯特丹正式开始运作，致力于科学研究和出版，旨在成为各类政治潮流濒危档案的安全避风港。波斯蒂默斯和社会民主党领导层开始讨论能否将社会民主党的历史档案转移到阿姆斯特丹，包括马克思恩格斯著作。方案之一是出借，但也讨论过出售。诚然，流亡的社会民主党需要资金来开展活动。尼古拉耶夫斯基一直全程参与讨论，但并未达成协议。

此时，另一个组织联系上尼古拉耶夫斯基，表示对这批档案有兴趣，该组织便是莫斯科马克思恩格斯研究院，它的支持者是包括斯大林本人在内的共产党高级领导人。对于苏联人而言，如果他们能够获得马克思恩格斯的著作，无疑是一件惊天大事，这使他们可以自居为马克思主义思想的真正继承者。对于德国人而言，与俄共在政治意识形态上的分歧是一个问题。此时的斯大林主义政权已变得非常专制，对共产主义运动与社会民主的关系远非友好。另一方面，他们与梁赞诺夫及其团队有长期积极的科学合作经验。而且，苏联人有很多钱，远非这位阿姆斯特丹的教授可比。

截至 1935 年底，社会民主党领导层大多数人同意将这批档案出售给莫斯科，但经过复杂安排，这批档案的所有权在一定年限内仍然归社会民主党所有，并保证在莫斯科建立一所学院研究和出版这些著作。谈判于 1935 年 11 月在巴黎举行，但双方无法就价格问题达成一致。1936 年 3 月，莫斯科方面派出新的代表团抵达巴黎。该代表团由著名党员、前政治局委员、马克思主义理论专家尼古拉·布哈林率领。在开始正式谈判之前，苏联代表团希望看到这批文件，因此他们前往哥本哈根检查文件。途中，他们首先访问了阿姆斯特丹，与波斯蒂默斯会面并参观了刚刚开放的国际社会史研究所，似乎该研究所并没有给布哈林留下什么深刻印象。

苏联代表团回到巴黎，并在一家豪华酒店安顿下来。在这里，与社民党的谈判变得严肃起来。合同草案被拿到桌面上讨论，大部分条款双方都达成一致，只是价格问题仍然未能达成一致。苏联人出价七百万法郎，德国人索价一千万。然后，苏联人突然接到命令撤回莫斯科。他们立即乘火车离开，不再有任何消息。苏联人撤回的原因是，莫斯科开始了大清洗运动，出现了审判俄共前领导人的迹象。布哈林于 1937 年 2 月被正式逮捕，此前被指控犯下右倾主义错误，这次则以阴谋推翻苏联国家政权的罪名遭到指控，并于 1938 年 3 月被执行死刑。他的巴黎之行，尤其是他与尼古拉耶夫基等流亡异见人士的接触，在审判中起到了推波助澜的作用。

苏联人的突然离去，意味着社会民主党只剩下一个可以谈判的候选人，即阿姆斯特丹的国际社会

史研究所。1938 年初，双方达成了一项协议。社会民主党决定出售党文库藏书，包括马克思恩格斯的著作。合同于 3 月签署，合同价格为 72000 荷兰盾，约为苏联两年前出价的十分之一。按照今天的货币汇率计算，价格约为 670000 欧元（近 700 万人民币）。合同签署后不久，该研究所的图书管理员安妮·阿达玛·范斯海尔特马（Annie Adama van Scheltema）便前往哥本哈根检查这批文件，发现所有文件都被整理得井井有条。随后那些年，安妮·阿达玛忐忑不安地在欧洲来来回回，实际上是在抢救那些本可能遭到销毁或查没的档案和藏书。但是，马克思恩格斯的著作没有来得及运到阿姆斯特丹进行分类并供科学研究和出版之用。由于战争的威胁，为了安全起见，这些著作于 1938 年 9 月被带到英国。

事实证明，这是一个明智的决定，一年后即 1939 年 9 月，欧洲爆发战事。1940 年 5 月，荷兰被德军占领，德国工作人员在几天内就接管了国际社会史研究所。研究所的工作人员被遣返回家，一支纳粹特遣队开始搜寻藏书，寻找值得运回德国的东西。这些藏书当然非常珍贵，但它们也可能成为纳粹最大的敌人之一即国际社会主义运动的理论来源。

荷兰在 1945 年 5 月解放，国际社会史研究所开始缓慢恢复。直到 1946 年，马克思恩格斯的著作才抵达阿姆斯特丹。头几年，研究所既缺钱又缺人。得益于美国福特基金会的慷慨捐赠，研究所终于在 20 世纪 50 年代和 60 年代彻底整理完这批藏书。当年完成的目录清单仍然是当今研究学者们工作的基础，也是我们通过网络目录向公众免费提供这批著作数字化版本的框架。

**参考文献：**

Rolf Hecker，“Die Verhandlungen über den Marx-Engels-Nachlaβ 1935/36. Bisher unbekannte Dokumente aus Moskauer Archiven”，in *MEGA Studien* 1995 nr 2，pp. 3 – 25.

Maria Hunink，*De papieren van de revolutie*：*Het Internationaal Instituut Voor Sociale Geschiedenis*，1935 – 1947（Amsterdam，1986）.

Paul Mayer，“Die Geschichte des sozialdemokratischen Parteiarchivs und das Schicksal des Marx-Engels-Nachlasses”，in *Archiv für Sozialgeschichte* 1966 – 1967，pp. 5 – 198.

Ruüdiger Zimmermann，Das gedruckte Gedaächtnis der Arbeiterbewegung bewahren：Die Geschichte der Bibliotheken der deutschen Sozialdemokratie（Bonn，2008）.

https：//socialhistory. org/en/collections/itineraries-kapital

https：//socialhistory. org/en/news/marx-inscribed-unesco-register

https：//search. socialhistory. org/Record/ARCH00860

（责任编辑　巳　未）

# 伦敦马克思纪念图书馆纪念马克思诞辰200周年

［英］梅里安·江普/著　冯　瑾/译

**中图分类号**：B561.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0012－03

**作者简介**：梅里安·江普（Meirian Jump），英国伦敦马克思纪念图书馆负责人。
**译者简介**：冯　瑾，（北京 100017）中央党史和文献研究院图书馆员。

本文将对马克思纪念图书馆悠久的历史和丰富的藏品予以介绍，特别是那些珍贵的特色馆藏；还将介绍马克思纪念图书馆为庆祝马克思诞辰200周年而开展的活动，以及未来几年的计划和重点工作。

马克思纪念图书馆是英国唯一一家专注于马克思主义、社会主义史以及工人阶级运动方面的专业图书馆和教育机构。马克思纪念图书馆坐落于英国的首都伦敦，这座与马克思有着令人骄傲联系的城市。马克思于1849年流亡到伦敦。他在伦敦身处一群革命流亡人士之中，并在这里度过了人生余下的34年时光。起初，他住在城市西部的富人区切尔西，但高昂的租金迫使他很快搬了出来。之后，在伦敦市中心的苏豪区，他找到了一间两室小公寓，这里成了他和家人的栖身之所。由于生活贫困，他的七个孩子只有三个长大成人。

1850年，他得到一张新开放的大英博物馆阅览室的读者证。在那里，他花了大量时间阅读有关英国资本主义和政治经济方面的文章，尤其是《经济学人》的过刊。在伦敦居住期间，他为《纽约论坛报》定期撰写专栏文章，并撰写了《路易·波拿巴的雾月十八日》《政治经济学批判》，以及最重要的《资本论》。在伦敦期间，他不仅是一位理论家，还是一位政治活动家。1864年，他出席了在圣马丁厅举行的国际工人协会成立大会，并在该组织中发挥决定性作用。

1883年去世后，马克思的遗体被安葬在伦敦北部的海格特墓园。社会主义艺术家劳伦斯·布拉德肖（Lawrence Bradshaw）创作的马克思半身像于1956年树立在墓前。每年三月，图书馆都会在墓地组织现场致辞，既有演讲也举行仪式，参加活动的是来自世界各地的访客和代表团。今年的情况很特殊。古巴驻英国大使特雷西塔·索托勒高（Teresita Vicente Sotologo）做了关于马克思著作在当今世界重要性的主题演讲，中国电视台对整个过程进行拍摄。今天，在伦敦这座马克思度过重要岁月的城市里，人们将马克思铭记在他位于苏豪区迪安街寓所的蓝色门牌上，铭记在他墓地的纪念碑上，铭记在马克思纪念图书馆里。

马克思纪念图书馆是一家集图书馆、档案馆、博物馆和教育为一体的慈善机构，坐落在伦敦北部伊斯灵顿区克拉肯维尔·格林的一座独特的18世纪建筑内。1933年马克思纪念图书馆在此成立之前，该地区和这栋建筑物就具有一段引人入胜的激进革命史。克拉肯维尔·格林是图书馆外一小片开放的空地，历史上是伦敦工人聚集抗议或庆祝的场所。例如，“托尔普德尔蒙难者”，他们是英国最早的工会会员，这些农业工人因为加入工会而于19世纪中叶被流放澳大利亚，后来积极分子们就是在克拉肯维尔·格林举行集会，将他们迎回英国。自1890年以来，每年5月1日国际劳动节当天，在克拉肯维尔·格林都会举行集会。工会会员带着旗帜聚集到这里，然后共同前往伦敦市中心。马克

思最小的女儿艾琳娜·马克思是一位伟大的作家、工会会员、女权主义者和社会主义者。事实上，在第一次五一劳动节大游行中，她就在图书馆外发表了演讲。

克拉肯维尔·格林第37a号就是今天图书馆的所在地，它也有一个激进的政治故事。这栋楼初建于1738年，19世纪曾用作学校、咖啡馆、会议场所和工坊等。19世纪60年代，国际工人协会在这里召开会议；我们相信马克思在此期间一定也在这里做过演讲。

几十年后的世纪之交，这座建筑已然成为20世纪出版社的所在地。该出版社是由英国第一个社会主义政党——社会民主联盟创办的出版和印刷机构。在编辑哈利·奎尔奇（Harry Quelch）的负责下，许多马克思主义小册子第一次用英文印刷和出版，很多这些著作今天都收藏在纪念图书馆。

1902年列宁流亡到伦敦。哈利·奎尔奇与这位俄国革命者和作家共用了同一间办公室。列宁就是在这个小小的木板书房中着手编辑《火星报》。这份报纸后来被偷偷运到欧洲并送回俄罗斯。今天，许多游客来到马克思纪念图书馆参观这个房间，我们称之为列宁厅。

还有比克拉肯维尔·格林第37a号更适合建立马克思纪念图书馆的地方吗？这是一个马克思生活了三十多年的城市，这是一个拥有激进传统的地区，这是一座拥有如此迷人的政治历史的建筑。

我们为什么会建立一座图书馆来纪念马克思的生平和著作呢？在1933年马克思逝世50周年之际，一些社会主义者、共产主义者和工会会员在伦敦组建成立马克思纪念委员会，其中包括全国铁路工会联合会成员、劳工研究部以及共产党党员。而共产党在1920年成立，前后不过13年历史。纪念委员会讨论了铭记马克思的最佳方式。此时，法西斯主义和极右政权正在欧洲和世界各地崛起。在德国，纳粹开始焚烧书籍。由此可以预见，轴心国在第二次世界大战期间会进一步造成破坏。因此，纪念委员会决定，建立一座图书馆收藏和保存关于马克思主义科学、社会主义和国际工人阶级运动史相关的图书、档案和手稿，这将是对这位革命哲学家最好的纪念。纪念委员会买下了克拉肯维尔·格林第37a号，在此建立了一座图书馆，最初馆藏大约5000本图书。

85年后，马克思纪念图书馆现收藏有6万多本图书、小册子和期刊。我馆藏书涵盖的主题非常广泛，包括马克思主义哲学、政治经济学和全球社会主义运动史，还收藏了一些重要档案和特色馆藏。馆藏大部分来自20世纪英国杰出马克思主义者和活动家的捐赠，其中许多人与图书馆有交集，参与过图书馆工作。2016年，我们首次通过一项专业收藏政策，制定了未来馆藏发展计划。绝大多数馆藏可以通过在线目录搜索到（www. marx-memorial-library. org. uk）。

考虑到我馆成立时的环境，毫无意外，我馆馆藏中一个主要组成部分是关于英国和海外的反法西斯斗争的文献。我们收藏的最重要档案藏品是有关西班牙内战和国际纵队的相关图书和档案。该档案共包含150多个卷宗，是英国规模最大的同类档案。该批档案包括2500多名英国志愿者的书信、日记、奖牌和横幅，他们曾在1936－1939年期间参加了与西班牙弗朗哥武装的战斗；还有其他国家，包括亚洲志愿者的印刷材料如传单、活页、文章等。

和平是我们馆藏的另外一个主题。我们收集了大量关于国际和平运动的资料，主要聚焦于二战后的时期。这些馆藏是由约翰·德斯蒙德·伯纳尔（John Desmond Bernal）捐赠给图书馆的。伯纳尔是一名科学家、共产主义者、和平活动家，曾一度担任图书馆主席。他积攒了世界和平大会的小册子、期刊和印刷品。世界和平大会是反对资本主义国家实施军国主义的国际组织，其前身是世界保卫和平大会。伯纳尔曾担任大会副主席，并在1959－1965年期间出任世界和平大会主席。

图书馆还藏有大量关于激进出版社和印刷社的出版物。我们藏有整套前文提到的社会民主联盟的《正义报》和英国社会主义日报《工人日报》，即今天仍在出版的《晨星报》。

在此纪念马克思诞辰200周年之际，我们重点关注有关这位哲学家的馆藏。我们藏有马克思签名的国际工人协会会员证碎片。这是我们馆藏的马克思数种手迹之一。我们还收藏艾琳娜·马克思的文献，其中最值得注意的是几封信和一张新近修复的巴黎公社周年纪念集会的海报，而艾琳娜就在此次巴黎公社周年集会上做过演讲。与这张海报一同公诸于世的是艾琳娜·马克思的传记作家雷切尔·霍姆斯（Rachel Holmes）的纪念牌。我们还收藏有马克思主义主要著作的多种罕见版本，包括1885年德国版《资本论》，上有弗雷德里克·恩格斯的签名以及英国社会党出版的1918年版《雇佣劳动和

资本》。此外，我们还藏有刊载马克思专栏文章的《纽约论坛报》的整套副本。

显然，马克思纪念图书馆不仅仅是一个马克思主义理论图书馆，还是一个当代在世界范围重新解读、传播和应用的档案馆。

我们要用这些藏品做什么呢？自 20 世纪 60 年代以来，我们一直是一家在册的教育慈善机构。我们机构的全称是“马克思纪念图书馆和工人学校”。教育一直是我们事业的核心。我们不希望馆藏图书和档案只是保存在书架上或锁在柜子中，只能供该领域少数学者阅读。我们希望将这些图书以及书中蕴含的思想和信息贡献出来，使之成为影响广泛、雄心勃勃的教育计划的一部分。因此，除了在阅览室中向研究人员提供这些书籍和档案外，我们就某一专题如“国家与革命”，举办学习班、讲座、研讨会并放映电影。我们接待学生参观访问，尤其是那些学习马克思主义和相关主题（如革命海报艺术）的青少年。我们策划展览，如最近在全国各地展出了“反对一战的社会主义力量”展览。我们创建了在线展览和馆藏图片库（如英国援助西班牙运动的图片库），使得我们的馆藏能够面向国际受众。此外，我们还开设了关于资本主义、帝国主义和剥削以及其他主题的在线课程。最后，我们还举办国际会议，例如纪念马克思诞辰 200 周年会议。

我们相信，我馆的特色馆藏与政治教育计划之间一定有密切的关系。马克思著作以及我馆收藏的档案和书籍（这正是马克思著作能够激发我们思考的明证），应该供广泛读者探索阅读。只有这样，我们才能真正地理解、重新解读和重新应用它。

这些目标在今天即马克思诞辰 200 周年之际，有着不同寻常的意义。与世界其他地方一样，在英国，2018 年周年纪念到来的时刻十分有趣。数十年来，我们的工党首次选出了一位社会主义领导人——杰里米·科尔宾。新生代在谈论着社会主义，再次探索马克思的思想。当然，这是对西方新自由主义共识广泛质疑的一部分。

在马克思纪念图书馆，公众对马克思主义的兴趣高涨。这也与我们提高公众形象、重启教育工作、推动馆藏管理各个方面专业化水平的工作相吻合。因此，最近几个月我馆参观人数大幅上升。例如，2017 年 9 月，《资本论》出版 150 周年系列讲座非常叫座，我们的演讲厅里多次座无虚席，而且场外还有年轻人排队等候。我们注意到这样一种趋势；伦敦许多学生和年轻的工会会员来到马克思纪念图书馆，志愿参与我们的收藏工作并协助我们开展教育工作。

受到大众高涨热情的鼓舞，我们希望在今年的计划中能够依托这种的热情。2018 年 5 月 5 日，马克思纪念图书馆举办了一场成功的国际会议，参会者超过 300 人。这次会议在伦敦大学东方和非洲研究学院召开，核心主题是探讨马克思著作在今天的重要性。会议从来自中国、古巴、印度、美国等发言人的国际视角中，考察了性别与种族、国家的作用、马克思主义与科技、马克思主义与环境等主题。会议引发了媒体的广泛关注，在某种程度上是由于影子大臣约翰·麦克唐纳（John McDonnell）是我们这次会议的发言人。马克思纪念图书馆还将制作一份遗产纪念出版物，并出版一期我们的年刊——《理论与奋斗》特刊，主要刊载本次会议文稿。

除了今年的庆祝活动外，马克思纪念图书馆还面临着许多挑战和机遇。近年来，我们在吸引新受众、馆藏编目和文献保存方面取得巨大进步。我们的馆藏不仅涉及马克思主义，还包括国内外社会主义斗争方面的相关文献。我们制定了标准化政策和程序，成功完成了外部资助的档案和教育项目，并开始与大学、工会以及其他博物馆和图书馆建立富有成效的伙伴关系。

在今后的一个时期中，我们将考虑对馆舍进行彻底的重新布局，以容纳数量日益增长的馆藏和举办愈发受人欢迎的教育活动。我们还将考虑启动正式的“档案认证”流程，这是一项由英国国家档案馆管理实施的专业计划。我们并不缺乏雄心壮志。随着英国和其他国家的政治环境正在发生变化，我们将在 21 世纪重新审视、重新阅读并重新解读马克思主义的过程中发挥我们强大的作用。

（责任编辑　巳　未）

# 意大利文版《马恩全集》出版记

［意］保罗·达尔维特/著　谢光远/译

**中图分类号**：B546　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0015－04

**作者简介**：保罗·达尔维特（Paolo Dalvit），意大利文版《马克思恩格斯全集》负责人。
**译者简介**：谢光远，（北京 100017）中央党史和文献研究院助理研究员。

由热那亚资本主义研究所（ISC）与米兰大众共产主义出版社（Lotta Comunista）合作出版的《马克思恩格斯全集》现已完成，包括电子版和印刷版。

## 一、两家机构的简介

对这两家机构的简要介绍会帮助我们了解本项目的出版工作是如何组织的。

热那亚资本主义研究所主要在经济理论、经济史、政治史、哲学、科学理论、国际关系史、社会与文化史以及国际工运史等领域，对一些最重要的国家进行深度研究，另一个主要工作是收集反映不同地区经济社会状况的文献资料。该机构独具特色的图书馆收藏了 40000 卷图书，均提供开架阅览并进行了数字化编目。同时，ISC 的图书馆为每册书都编译了极其准确细致的书目信息，以及关于图书作者生平、版本信息的详尽说明。

大众共产主义出版社代表着二战之后一些意大利工人组织的道路选择：这些组织曾经投入反法西斯主义运动和阶级斗争，并且摆脱了斯大林主义的深渊，走向马克思主义和国际主义的主流道路。最初版本重印的《列宁选集》在意大利的出版（这一版本在斯大林主义失败后已经无法找到了），以及对于工人阶级的重大事件及先进分子的研究书目和文献资料的出版，还有一些之前从未在意大利出版过的重要的马克思主义著作，都是这家出版社的贡献。这些贡献使得我们的丛书完整了。当然这一领域还有许多工作仍在继续，也需要新的革命性力量。我们对此充满信心，阅读这些书会振奋这种力量。该出版社的主要目标是为新一代的年轻人提供一种洞察力，可以深入马克思主义创始人的研究领域，同时对马克思和恩格斯社会分析的深度和广度有更好的了解，从而帮助他们更好解释当今世界。

在过去十年中，许多马克思和恩格斯的著作对意大利读者而言是无法获得的，因为许多作品已经绝版，更不用说还有许多从未在意大利出版过的著作。许多年轻人想要接触一些马克思主义作品，所以我们计划提供给他们阅读这两位马克思主义创始人作品的机会。多亏这两家出版机构，意大利的读者能够鉴赏这个完整而有机的科学构想在其生成阶段的样貌。这个科学构想是用来应对现实的，也就是说马克思主义的策略从来都是全球性的。

## 二、马克思主义在何种路径上可用于更好地理解当代世界

为什么马恩著作在今天仍然是有意义的？在一封写于 1890 年 8 月 5 日的信中，恩格斯指出，历史唯物主义“经常被用作一个套语，他们把这个套语当作标签贴到各种事物上去，再不作进一步的研究”；相反，“我们的历史观首先是进行研究工作的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系

的诀窍”。

马克思和恩格斯是研究全球政治状况的理论家，这种政治状况现在被称为全球化世界。举例来说，他们 1856 – 1858 年的工作可以被认为是在那三年间，世界危机从发端到高峰的详尽编年史。他们展现的不仅是经济危机，而是体现为政治、经济、社会、外交和军事紧张的全方位联合危机的全面、充分、真实的景象。这种全面性是需要被强调的，因为只有在全方位的图景上，历史唯物主义才不会被简化为一种对资本主义经济结构的简单分析。而历史唯物主义在这方面的顶尖成就体现于《资本论》的科学论述。

在对当时正在发展的世界市场的分析上，马克思和恩格斯很早就意识到亚洲是全球冲突中的战略性因素。在 19 世纪 50 年代早期，他们是率先认识到这一问题的思想家。明显的事实是，他们在这一时期投给《纽约每日论坛报》的 500 余篇文章中有 100 多篇是关于亚洲问题的。而其他人直到 19 世纪 80 年代仍然认为亚洲是一个消极因素，一个满是农民、千年不变的聚落。马克思和恩格斯首先认识到了资本主义的命运，资本主义被打破、被超越的时刻会是与亚洲紧密相连的。

马克思恩格斯对中国的思考开始于 19 世纪 50 年代早期，这些思考引发了全球性的革命战略，与亚洲尤其是中国的兴起是紧密联系的。这方面最知名的论断就是恩格斯在《波斯与中国》（发表于 1857 年 6 月 5 日《纽约每日论坛报》的文章）中写到的：“有一点是毫无疑义的，那就是古老中国的末日正在迅速到来。”在 1894 年 9 月 23 日给考茨基的信中，恩格斯还表示：“中日战争意味着古老中国的终结，意味着它的整个经济基础全盘的但却是逐渐的革命化，意味着大工业和铁路等等的发展使农业和农村工业之间的旧有联系瓦解，因而中国苦力大批流入欧洲。对我们来说，这是加速崩溃并使冲突加剧到危机的地步。这又是历史的一个奇妙的讽刺：资本主义生产只有中国尚待征服了，最后它征服了中国，但它本身在自己祖国的存在却成为不可能了。”在上述文章中，恩格斯还补充到，亚洲人民革命的失败最终是不可避免的，但是“这种信号作用越强，对他们的好处就越明显”，因为失败会推动他们更加迅速地走向发展之路。

马克思和恩格斯在那一时期最感兴趣的是亚洲各殖民地互相交织的反抗斗争。他们预测过这些斗争会不可避免地带有资产阶级的解决方案，并且与欧洲无产阶级的运动同步进行。其中，我们必定会看到他们对列宁在十月革命时采取的策略的预测。马克思和恩格斯关于亚洲的文章体现了他们杰出的分析能力，对于特定环境的细致研究，在寻找关联性上的辩证艺术，以及根植于工人阶级最高利益的、统合全局的战略眼光。这不仅在《纽约每日论坛报》的文章中，在他们的通信中也可以发现。马克思在 1858 年 1 月 15 日写给恩格斯的信中提到：“印度使英国不断消耗人力和财力，现在是我们最好的同盟军。”

在他们的多边战略视角中，（社会状况）不仅仅局限于经济状况的决定性事实，对于国际关系、国家之间、阶级之间的斗争的分析从起初就是十分重要的。如果考虑到当今的现实，我们可以说马克思恩格斯的研究路径和方法对于解释当今的国际关系和世界体系仍然是有作用的。

## 三、马恩全集在意大利的出版：本项目的开端和进展

在意大利，出版马恩全集的最初尝试是由罗马的 Edizioni Riuniti 出版社开始的（该出版社是意大利共产党旗下的出版社）。这一尝试是紧随莫斯科的国际马恩基金会（IMES）出版英文版的《马克思恩格斯全集》（共 50 卷，1975 – 2005 年间出版）进行的。

ER 出版社从 1972 年开始出版马恩全集，到 1990 年共出版了 32 卷。1964 – 1965 年，他们已经单独印刷出版了三卷《资本论》。1990 年，出版《全集》的计划被中止了，此后再也没有恢复。由于 ER 出版社不再继续出版马恩全集，热那亚资本主义研究所和米兰大众共产主义出版社就面临将这一项目继续下去的任务。

最初我们决定出版那些尚未在意大利发行过的马恩著作，包括：

1996 年，我们翻译并出版了恩格斯的《1870 – 1871 年普法战争笔记》，其中收录了恩格斯 1870

年 7 月 29 日至 1871 年 2 月 18 日间发表在伦敦《帕尔摩报》的全部文章。

1996 – 2001 年，我们翻译了 ER 出版社出版的《马恩全集》（MEO）中未收录的，马克思恩格斯从 1874 – 1883 年，恩格斯从 1883 – 1887 年的部分书信，并于 2002 年进行数字化出版，仅供内部使用。之后这些信件被 ELC 分三卷印刷，分别在 2006、2008、2009 年出版。

1996 – 2002 年，我们选取柏林狄茨出版社（Dietz Verlag）1961 年出版的《论德国与德国工人运动》（über Deutschland und die deutsche Arbeiterbewegung）一书中的多份原稿，将其翻译并数字化，编为《论德国》一书供内部使用。这些文稿此前都没有在意大利出版过。

2001 – 2003 年，我们翻译了马克思恩格斯于 1857 – 1860 年写的《〈新美国百科全书〉条目》，并于 2003 年出版发行。

2011 年，我们翻译并出版了马克思恩格斯在 1854 年 2 月至 1855 年 2 月间的著作。

2014 年，我们出版了恩格斯 1883 年 5 月至 1889 年 9 月的著作。同时，我们还翻译了那些 ER 出版社从未发行的马恩作品。

2013 年，两家机构决定出版一部新的《马恩全集》，共计 50 卷本。这其中包含对 ER 出版社已出版的 32 卷的重版，也包含两家机构补充的新出版发行的马恩文稿卷册。

## 四、内容、来源及翻译

在本次全集的出版中，两家机构对此前由 ER 出版社出版的 32 卷的文稿正文未进行任何修订，仅对部分脚注进行修改。

两家机构本次重版的 MEO（ER 出版社原计划出版的全集）分为两个部分：第一部分（马恩著作部分）共包含 27 卷，有别于最初 ER 出版社计划的 28 卷，因为马克思恩格斯 1878 – 1895 年间的著作被归入 26、27 卷，而不是最初计划的 XXVI – XXVIII 卷。第二部分（《资本论》及其研究准备资料），MEO 原计划分为 9 卷出版，包括“1857 年的最初手稿”、“政治经济学批判大纲”、《政治经济学批判》的最初版本（XXIX，XXX 卷）、《资本论》（XXXI，XXXII，XXXIII 卷）、“剩余价值学说”（XXXIV，XXXV，XXXVI 卷），另外 1 卷为《资本论》的变异和补充（XXXVII）。

由于 ER 出版社只发行了“1857 年的最初手稿”、“政治经济学批判大纲”、《政治经济学批判》的最初版本部分以及“剩余价值学说”两部分，而 XXXVII 并没有出版。即便作为 MEO 出版参考的 Socinenija、MEW 和 MECW（俄文版、德文版、英文版《马恩全集》）也没有出版相应的文稿。因此，本项目决定沿袭 Socinenija 和 MEW 的方法，将《剩余价值学说》单独出版（Socinenija 在 1963 – 1964 年，MEW 在 1965 – 1968 年出版了这一作品），并且出版另外两卷《1861 – 1863 年经济学手稿》（这在 MEGA$^2$ 中是在 1976 – 1982 年出版的）。由于 MEW 仅出版了《1861 – 1863 年经济学手稿》两卷中的第一卷（第 43 卷，1990 年出版），因此两家机构在出版第二卷时参照 1980 年俄文版《马恩全集》的第 48 卷作为文稿来源。

本次出版的第二部分包含 10 卷（由于第一部分的卷册比 MEO 原计划少了一卷，因此两部分卷册之和仍然相同），各卷内容如下：第 28、29 卷为“1857 年的最初手稿”、“政治经济学批判大纲”、《政治经济学批判》的最初版本；第 30、31、32 卷为《资本论》；第 33、34、35 卷为《剩余价值学说》（包含 1861 – 1863 年马克思经济学手稿笔记中的 VI、X – XV、XVIII 部分）；第 36、37 卷为 1861 – 1863 年经济学手稿笔记的 I – V、XVI、XVII、XIX – XXIII 部分。第三部分（书信集）共 13 卷，从第 38 卷开始，本版马恩全集这一部分的编号与 MEO 和英文版《马恩全集》相同。

本次出版的《马恩全集》中的《资本论》（第 30 – 32 卷）采用的是 ER 出版社 1964 – 1965 年出版的版本，该版本是 ER 出版社对由 Edizioni Rinascita 翻译的、在 1951 – 1953 年间出版的《资本论》的修订。

本版《马恩全集》中收录的马克思恩格斯作品大多是出版社的合作研究伙伴们志愿翻译的。德文的参照版本是《马恩全集》（MEW），并且以 MEGA$^2$ 为最新补充。英文的参照版本是《马恩全集》

(MECW)。本版《马恩全集》的第 21、23 卷是由都灵大学的 Gian Mario Bravo 教授领导的团队翻译的。Bravo 教授慷慨地授权我们此次出版他的翻译成果。恩格斯的“战争笔记”(第 22 卷)是根据 1923 年 Friedrich Adler 在维也纳出版的英文版翻译的。至于恩格斯的 3 篇历史文献《论日耳曼人的早期历史》《法兰克时代》《马尔克》,本全集以《日耳曼人的史前人类学》为统一标题,在第 24 卷出版。收录这些文章时,我们选择了帕维亚大学 Paolo Ramat 翻译的、ER 出版社 1974 年出版的版本(以《日耳曼人的历史与语言》为标题)。我们对他的授权表示感谢。类似的,在收录恩格斯另外两篇文章《流亡者文献 V》(又名《论俄国的社会关系》,收录在第 24 卷“马克思恩格斯 1875 年文献”中),以及《〈论俄国的社会关系〉编后记》(收录在第 27 卷“恩格斯 1894 年及之后的著作”中)时,我们采用了 Bruno Maffi 翻译并注释的,首先发表在由他本人主编的《马克思恩格斯论印度、中国和俄国》中的版本。该书在 1960 年 9 月由米兰 Il Saggiatore 出版社出版。第 22 卷中收录的部分文章,我们要感谢米兰第二大学 Mario Cingoli 领导的团队的工作。此外,我们还联系了此前 ER 出版社出版的 32 卷《马恩全集》的所有翻译者,对他们慷慨地免费授权我们再次出版他们的译作表示诚挚感谢。

## 五、编辑标准、数字技术、出版时间表

### 1. 编辑标准

本出版项目的推动者未曾也无法抱有出版一套以 MEGA$^2$ 为范本的科学版本的雄心,因为我们在工具和时间上都很匮乏,更重要的是我们缺乏必需的能力。本项目的目标是创造一种新的工具,能够被当今的青年用来以马克思主义的视角解释现在世界舞台上复杂的社会 - 政治问题,以及提供一个相对完整的马恩著作版本来对照苏联出版的《马恩全集》。这项计划是值得尊重的,其产品价格也是可接受的。所有参与这项出版项目的出版社工作人员均为志愿者,他们承担了翻译、编辑、数字技术支持、校对等工作。

### 2. 数字技术

本次《马恩全集》的出版中,ConText 平台用于文稿的编排。这一平台广泛用于学术著作的出版,尤其是在自然科学和技术领域。为了加快出版进度,使每篇单独文稿都尽快被编入全集,也为了最广泛地实现共享编辑,在最大程度上从各种资源中获益(主要是具备各种技能的非专门志愿者),文稿被分成许多独立的单元(最终划分了 8000 个“文稿单元”),体现了最大程度的划分灵活性。这样,同一部分文稿就能够同时进行多方面的编辑加工。出于同样的原因,本项目曾经因为多种多层次的复杂性而面临瘫痪。例如,ER 出版社出版的《马恩全集》电子版是通过“光学图像识别”技术(OCR),以图片的形式数字化并上传的,由单张图片构成总体的文件(共有 28000 张图片),包括文稿正文、对正文的校对、基于来源文献的进一步校正等。这项工作共有约 100 人参与。为进一步优化这些文稿,同时在编辑方面保证较高的灵活性,我们建立了更先进的网页文档,能够对每份文档建立特定的标签(我们一共设定了 50 种不同的标签)。直到全部编辑工作完成、印稿出版的时候,这种方法才被认为是明智的。即便是同一卷册或者不同卷册中内容的互相参照,我们也用特殊的标签标注出来。这样能够自动建立一个卷册号和页码的参考生成在印刷版中。类似地,每卷中的书目索引名称部分,我们也做了一个标记,可以在该文献中指明它所有的名称和文献来源。这样在印刷版中就能够自动检索出相关信息。

所有这些设计在文稿和项目进度两方面都需要相当精细的规划,持续不断地升级和严格的监测。但是这些设计是十分关键的,尤其是对在相对短的时期内完成这项出版工作而言。

### 3. 出版时间表

两家机构计划于 2018 年第四季度或者 2019 年第一季度开始出版发行这套《马恩全集》,预计到 2020 年完成出版发行工作。

**(责任编辑　巳　未)**

# 弗里德里希·恩格斯
## ——首位文集“负责人”

［意］朱利奥·莫多西/著　冯　瑾/译

**中图分类号**：B546　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0019－03

**作者简介**：朱利奥·莫多西（Giulio Motosi），意大利文版《马克思恩格斯全集》新任负责人。
**译者简介**：冯　瑾，（北京 100017）中央党史和文献研究院图书馆员。

德国社会民主党选举胜利后，针对社会党人的特殊法律接连被废除。1890 年 4 月，弗里德里希·恩格斯写信给康拉德·施米特，称“运动的重心已经移到德国”。从那时起，正如列宁在《马克思主义和修正主义》中所提到的那样，马克思主义成为工人运动公认的理论。恩格斯分析了这一过程中矛盾的方面，确定了党的任务。社会民主党得到巨大的发展，增加了新党员。恩格斯在 1890 年 8 月 10 日写给李卜克内西的信中提到，这些新党员中的许多人没有充分阅读书报机会。恩格斯并没有以行政的方式解决这种大规模入党所带来的问题，而是通过一场公开辩论来解决这些问题，马克思主义的力量可以在这场辩论中充分表现其在信念和政治形态方面的影响力。正如标题所示，这场辩论体现了恩格斯在 19 世纪 90 年代扮演的重要角色——马克思著作的“负责人”，一系列的迹象都表明如此。

除《资本论》外，1910 年以前可以得到的马克思和恩格斯的文本都列在“国际书目”的出版计划之内。“国际书目”是约翰·狄茨出版社出版的一个系列文集，约翰·狄茨出版社是党在斯图加特的出版社的实际创始人。恩格斯于 1890 年 4 月 11 日写信给考茨基说：“狄茨出版社今后将成为比在压迫时期更重要的党内生活杠杆。”

1887－1923 年间，“国际书目”出版了 67 种图书，其中包括马克思和恩格斯的主要著作。1890 年 4 月 30 日，恩格斯写信给左尔格：“《宣言》的新版正在印……我们想再拨五千册到德国去。”同年，《资本论》第一卷第四版在汉堡发行。次年，恩格斯写信给左尔格说，“我现在要准备三本小册子，即再版”《法兰西内战》《雇佣劳动与资本》《社会主义的发展》，“每本印行一万册”。恩格斯修订了这些版本，写了序言，澄清了概念，以便消除困惑，反击不断翻印的“拉萨尔的那些胡言乱语”。

此外，恩格斯多年来一直在从事《资本论》第三卷这一宏大著作的定稿工作。随着《资本论》第一卷于 1867 年 9 月出版，工人阶级终于有了自己的政治经济学，这门科学穿透了现代资本主义社会的生理学和生物学。卡尔·马克思采用辩证方法，从系统的基本单元与商品的《显微解剖学》入手，重建了整个资本主义中剩余价值产生和分配的过程，同时展示了它短暂、易逝的本质。如果说 170 年前的《共产党宣言》赋予了萦绕在欧洲的共产主义幽灵一个身份，那么《资本论》就赋予了它科学方法的力量，以抵御反革命者的攻击和时间的围困。它最初被资产阶级及其知识分子在一场默

不做声的阴谋中忽视了，后来又被破坏、修改、诽谤和剽窃，但随着每次危机而重新被发现，有时因其远见卓识而被钦佩，却总因其革命性的结论而受到抨击。

在 1967 年的春天，值《资本论》完成 100 周年之际，“洛塔·科米斯塔”出版社出版了玛丽亚·格利瑟关于马克思恩格斯研究方法的著作。据这位女作家估算，马克思为了编辑《资本论》，在 1843 – 1867 年间研究了 1500 多本著作并简单作了记录。这位科学家和革命家已融入这一事业。马克思在 1867 的一封信中写道：“我为之牺牲了我的健康、幸福和家庭。”只有在科学和党之间不可分割的联系中，体会他为捍卫国际工人协会而进行的狂热斗争，才能真正悟到他对这份工作的献身精神。

对马克思而言，《资本论》的最终目标是“揭示现代社会的经济运动规律”，他在第一卷中这样写道。在第三卷中，他还写道：“寻找和描述整个资本流动所产生的具体形式。”这种方法，资本主义骨架将其射入骨髓，随之穿于血肉，而后得以彰显。正如列宁所言，“整个资本主义社会形态是个活生生的形态”。如果说阶级意识首先是所有阶级及其政治形式之间相互具体关系的意识，那么列宁的《怎么办》的方法就早已存在于马克思的《资本论》中。马克思主义是应用科学。

对马克思来说，资本主义生产的三个基本特征是：1. 生产资料集中在少数人手中；2. 劳动的合作和分工以及与自然科学联合使得劳动组织本身成为社会劳动；3. 世界市场的建立，今天大家都可以看到。马克思写道：“生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步，这个外壳就要炸毁了。”在这个过程中，在今天的全球范围内，有一点很明显，那便是“资本主义生产的真正限制是资本本身”。在 1846 的《德意志意识形态》中提到，资本是世界市场愿景的科学完成：“怎么办”成为一个全球性的问题。在帝国主义阶段，“各民族普遍相互依存”成为运动和政治实践的法则。资产阶级民族国家与这一根源是全球性的资本之间产生对立，而自由主义成为解决这一对立的尝试。

二战后，出现了一个独一无二的、大范围的资本主义腾飞的特殊周期。这个周期的显著特征是资本主义以比旧资本主义平均速度两倍快速度向新领域扩散，这是“相互依存”的特征之一，它重振了旧资本主义，避免像 30 年代那样陷入保护主义。古老的发达大都市用鞭子和法律，最重要的是用贸易和资本把世界上广大地区从落后状态中解放出来。现在，他们在同样的领域进行复氧，这些领域已经成为充满活力和竞争性的资本主义，在又一个动荡的二十年之后，这些领域将产生新的力量。

“资本主义发展不平衡规律”是马克思主义科学分析的基石之一，列宁把它定义为“绝对定律”。在著名的关于利润率下降趋势的内在矛盾发展的章节中，马克思在第三卷中将其定义为“盲目性规律”，并解释道：在资本主义中，“持续性冲突”产生于消费的有限维度与不断超越消费的生产之间。马克思的解释很重要，因为它已经向修正主义者伯恩施坦作出回答。马克思认为，没有普遍的生产过剩，而是在生产的各个分支中出现不均衡的情况，这无异于说在资本主义生产下，生产的各个分支的比例性是从不相称性中产生的一个连续过程。每个资本主义的平衡都是一个短暂的过程，不均衡是永久的。

恩格斯高度的认同并运用了这一分析。作为《资本论》第三卷的负责人，他写下了一些非常有趣的注释。第一，马克思强调工业家不能联合起来规范生产和价格。恩格斯指出，生产力的增长，特别是在美国和德国，已经超出了交换法则：这种过剩产能产生了一种旨在保护出口类型的“普遍保护主义狂热”，最重要的是催生了涉及整个大生产的“卡特尔”。列宁认为，随着资本主义向帝国主义的转变，“卡特尔”连同垄断成为整个经济生活的基础之一。在二战后的漫长周期，工业资本甚至更多的金融资本的集中态势会变得更强大，而具体的形式“卡特尔”，还有“国家资本主义”，将在 20 世纪最后 25 年的自由主义者重组浪潮中被抵消。第二，恩格斯回看了《资本论》第一卷完成那年即 1867 年之后发生的深刻变化。马克思指出工业循环“周期性自我复制”的趋势。恩格斯观察到，在上次的大危机之后，“新一轮的循环开始了”。

恩格斯看到这一周期的形式和持续时间发生了变化：通常的十年周期似乎变成一种交替，具有更

长期和更持久的性质，恢复期相对较短且不突出，衰退期相对较长且无法解决。恩格斯把这一变化与两种趋势联系起来。首先是世界市场的延伸，削弱了“危机的旧温床”。可见的第二个趋势是卡特尔、托拉斯和保护性关税的出现。恩格斯写道，这些现象预示着一场斗争，这场斗争将决定世界市场的霸主地位，简而之，它将证明每个反对旧有危机重演的因素本身都是更可怕的未来危机的根源。恩格斯想到的不仅仅是一场危机。在《德国的社会主义》（1891 年 10 月）中，他预言了一场战争，在这场战争中，“1500 万到 2000 万武装人员互相残杀，并且会使欧洲遭到空前未有的浩劫”。

1899 年，修正主义者伯恩施坦推翻了恩格斯的结论。考虑到至少在相当长的一段时间内不太可能发生普遍经济危机，他提出假设，即其所描述的趋势“在一定程度上增加了补偿不平衡的可能性”。

1938 年，被认为是“美国凯恩斯”的经济学家阿尔文·汉森使用了与恩格斯非常相似的术语来描述 30 年代周期的特征，即“使企业复苏变得虚弱和无力，这往往会延长和加深萧条的进程”。对汉森来说，这一周期的特殊趋势是长期停滞的本质。

因此，我们在经典周期中有三个变化的版本：恩格斯将“延期”视作可怕的未来战争危机的前提，伯恩施坦认为其可以克服一般危机，而汉森将其视作长期停滞。20 世纪的危机和可怕的战争的历史表明恩格斯是相当正确的，也证明了伯恩施坦是错误的，而战后强劲的发展使汉森的长期停滞论化为泡影。

列宁反对停滞论。他认为，帝国主义的衰败不是停滞的结果，而是生产力迅速发展的结果。生产力的迅速发展，加上战争和社会寄生，导致生产力本身的毁灭。循环变得愈发紊乱，原因在于全球资本基础的大规模扩张正在使发展不平衡的影响倍增，为接下来的危机埋下种子。马克思、恩格斯的科学工作似乎从来没有如此热门过。

（责任编辑　巳　未）

# 《资本论》第1卷首版在日本的收藏和1920年代的马克思热潮*

［日］大村泉/著　盛福刚/译

【摘要】2013年，UNESCO将阿姆斯特丹国际社会史研究所（IISG）收藏的马克思自注本《资本论》第1卷首版（1867）收录进“世界记忆遗产”。《资本论》第1卷首版的发行册数共计1000册，现存世量约有100册。收藏此书原版最多的国家是日本，超过了50册，其中4册是作者赠书，写有马克思的亲笔献词。本文首先考察日本国内大学等研究机构的收藏状况；然后，除介绍笔者所属的日本东北大学收藏的《资本论》第1卷首版以外，还借此机会重点介绍其他2本写有作者献词的赠书。日本学者集中收集《资本论》第1卷首版的时期是在二战以前，尤其是1920年代；最后介绍1920年代日本传播马克思主义文献的热潮及其对中国产生的深远影响。

【关键词】《资本论》第1卷；日本收藏；马克思热

**中图分类号**：B313.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0022－11

**作者简介**：大村泉（Izumi Omura），日本东北大学名誉教授，国际马克思恩格斯财团编辑委员，MEGA编委。

**译者简介**：盛福刚，（武汉 430072）武汉大学哲学学院讲师。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“新MEGA视域下的东亚《德意志意识形态》编辑传播史研究”（17CZX008）

## 一、《资本论》第1卷首版（1867）的收藏机构

最为详细地调查此书在日本国内收藏状况的是松田博。根据松田（2014年）的调查，截止2004年末，日本国内的38所大学（40个机构）和国立国会图书馆，共计收藏了50册原版文献②。其中，写有作者马克思亲笔献词的有4册。

收藏机构多数是在东京、京都和大阪地区以及周边的大学，但仙台有2册、名古屋有4册、广岛有2册，北海道的不在北海道大学而在小樽商科大学，九州的是在熊本学园大学。令人意外的是，二战以前就有研究马克思主义经济学传统的九州大学却没有收藏。《资本论》第1卷首版151年前出版于德国汉堡，首版印刷了1000册。让人惊讶的是，其中日本国内收藏了50册，超过德国和俄国，而

---

* 本文是根据大村的两篇论文（1998a、b，2017），并且综合最新的成果写成的论文。原文是日文，原文标题是《日本における『资本论』第1卷初版（1867）オリジナル刊本の搜集とマルクス/エンゲルス著作翻訳史研究の最新动向》。

② 参见松田博：《经济学古典的将来及其传播状况——以斯密〈国富论〉初版、马克思〈资本论〉初版的收藏状况为中心》，2014年（非卖品，仅收藏于几所大学和研究机构）。本书列举了《资本论》第1卷首版在日本的个人收藏家有森恒夫、杉本俊郎、江夏美千穗等3册，但实际上杉本的收藏信息是错误的。

且其中4册还有作者的亲笔献词①。

## 二、日本国内收藏的4册作者签名赠书

据Rolf Hecker（2017）的统计，世界上得以确认的《资本论》第1卷首版并且写有作者亲笔献词的原件现存有15册，其中4册在日本，分别保存在小樽商科大学，日本东北大学，法政大学大原社会问题研究所和关西大学。下面，我们来考察一下上述4册的签名赠书。

### （一）小樽商科大学收藏的马克思致C. Schöler的签名赠书

小樽商科大学藏本的献词，分两行写有“To my friend Lina Schöler/Lond. 18. Sep. 1867 Karl Marx”的字样。获赠此书的Caroline（Lina）是马克思的女儿们非常敬仰的人物。此书是二战前元小樽商科大学校长大野纯一在柏林的旧书店购入，战后由大野的遗孀捐赠给小樽商大②。

### （二）日本东北大学附属图书馆收藏的马克思致S. L. Borkheim的签名赠书

日本东北大学收藏的签名赠书，扉页上分三行写有“Seinem L. S. Borkheim/Karl Marx/London 19. Sep. 1867”的字样。Borkheim是德国的记者，也是一位民主主义者，参加了1849年的海登－普法尔茨叛乱。叛乱失败后，他流亡至德国国外，1851年在伦敦成为一名商人，1850年代初隶属于伦敦的小资产阶级流亡团体，1860年以后和马克思恩格斯有过交往。马克思恩格斯的书信中也有几次提到他，可知他们的交往相当密切。献词上写的是Seinem L. S. Borkheim，但实际上Borkheim的第一名字是Sigismund，中间名是Ludwig，写成L. S. Borkheim是马克思的笔误。

### （三）法政大学大原社会研究所收藏的马克思致库格曼的签名赠书

法政大学大原社会问题研究所收藏的签名赠书，分两行写有“Seinem Freund Dr. Kugelmann/Hanover, 17 Sept. 1869. Karl Marx”的字样。献词的填写地是汉诺威。这个献词是首版出版2年后，马克思去汉诺威拜访库格曼时填上的。另外，这本书上还有用铅笔写的“1867年9月13日”这一日期。库格曼是医生，并且在汉诺威的国际工人协会（第一国际）中是著名的活动家，对《资本论》的普及做出极大贡献。正是根据他的建议，马克思大幅度修改了《资本论》的价值论章节③。

### （四）关西大学收藏的马克思致A. Philips的签名赠书

关西大学收藏的签名赠书，分两行写有“Seinem August Philips/ Lond. 18 Sept. 1867. Karl Marx”的字样。受赠人A. Philips是马克思的表兄弟，在阿姆斯特丹开办了律师事务所。他的兄弟和儿

---

① 松田的调查还涉及《资本论》第1卷第2版（1872－1873）以及法文版。第2版的调查截止2000年12月末，以下32个机构共计收藏了43册：日本东北大学（2册）、千叶商科大学、一桥大学社会科学古典资料中心（2册）、一桥大学经济研究所、东京经济大学、帝京大学、法政大学大原社会问题研究所（3册）、中央大学、国立国会图书馆、东京大学经济学部（2册）、庆应义塾大学（2册）、早稻田大学、立教大学、明治大学、明星大学、驹泽大学、横滨国立大学、神奈川大学、名古屋大学经济学部、名城大学、京都大学经济学部（2册），京都外国语大学、大阪市立大学（2册）、关西大学、大阪经济大学、大阪经济法科大学、和歌山大学（2册）、神户大学、广岛大学（2册）、广岛经济大学、九州大学附属图书馆、九州大学经济学部（2册）、熊本学园大学。法文版（1872－1875）的原版，以下27个机构共收藏了31册，复制版（Progrès版）在下述17个机构共收藏了18册（其中日本东北大学收藏的一册是吉田震太郎的寄赠本）。北海道大学（Progrès版），东北大学（4册），关东学园大学（2册），一桥大学社会科学古典资料中心、一桥大学附属图书馆（2册，其中一册是Progrès版），东京经济大学（2册，其中一册是Progrès版），法政大学大原社会问题研究所（2册），中央大学（2册，其中一册是Progrès版），帝京大学（Progrès版），东京大学经济学部（3册，其中一册是Progrès版），庆应义塾大学（2册，其中一册是Progrès版），早稻田大学（马克思亲笔签名校阅本），立教大学（Progrès版），专修大学（Progrès版），日本大学经济学部，明治大学，明星大学（2册，其中一册是Progrès版），大东文化大学、神奈川大学（2册，其中一册是Progrès版），名古屋大学经济学部，名古屋商科大学，京都大学经济学部（3册，其中2册是Progrès版），龙谷大学（Progrès版），京都产业大学，关西大学，近畿大学，大阪经济大学，大阪产业大学，神户大学人文社会系图书馆（Progrès版），神户学院大学（Progrès版），广岛大学，广岛经济大学，松山大学，熊本学园大学（2册，其中一册是Progrès版）。

② 关于这一签名赠书的详细情况，参见仓田（1997）。

③ 关于这一签名赠书的详细情况，参见宇佐美（1997）。

子开办的电灯泡公司是当今著名的飞利浦电器公司的前身。马克思为了出版《资本论》的法文版，曾几度向他寻求资金支援，并得到如下回复："作为亲戚和友人，我会向你提供资金上的援助，但这并不是为了政治或革命的目的。"① 赠给 Schöler 和 Philips 的藏书完全没有被阅读过的痕迹，但日本东北大学附属图书馆收藏的版本在前半部分有各种阅读的批注。首版的出版形式是装订本，日本东北大学收藏的赠 Borkheim 的藏书是皮革制本，制本裁边时将装订本的部分批注裁剪掉了，这部分批注是 Borkheim 亲笔写的。他有可能根据这部分批注和马克思恩格斯就部分内容进行探讨，并在 1873 年 5 月 12 日又获赠了改订后的《资本论》第 1 卷的德文第 2 版。

## 三、河上肇收藏的写有马克思献词的法文版《资本论》

以及同样写有献词的马克思赠予恩格斯的《福格特先生》的首版（1860 年）原本由河上肇收藏的写有马克思献词的法文版《资本论》（1872 – 1875）的所有者，是曾经担任东北大学附属图书馆馆长的吉田震太郎（1927 – 2016）。此处的献词分两行写有"Au citoyen C. Pascal/Londres 30. Dec. 1873 Hommage de l'auteuar"等字样。Pascal 是居住于英国布莱顿的牧师，据说马克思在伦敦为营救巴黎公社的逃亡者四处奔走时，他曾经为马克思提供过资金支持。

河上肇收藏的这本书，是他在京都帝国大学时期的门生堀经夫（1896 – 1981）作为留学纪念赠予自己老师的。河上在研究和传播马克思主义的过程中，1928 年被迫辞去帝大教授的职务，后来直接参与政治活动。1932 年受共产党的嘱托，翻译了 1932 年提纲，其后为了躲避官兵的逮捕，1932 年 8 月下旬至 9 月初躲避在栉田民藏（1895 – 1934）的家中。为了答谢这份恩情，河上肇又在这本马克思的签名赠书上写上自己的献词，并把它转赠给栉田。

栉田和堀同属于帝大时代河上肇的门生，在日本马克思主义的普及传播方面，功绩不亚于河上肇。栉田去世后，栉田的个人文库被卖给东北帝大，这本签名赠书留在其遗孀 Fuki（ふき）夫人（1899 – 2001）手中。栉田文库处理完毕后隔了一段时间，Fuki 夫人将这本书转让给当时经手栉田文库的书商吉田震太郎的父亲吉田金造（1897 – 1987）。

据 Fuki 夫人讲，民藏时常将签名赠书放在书房的书桌上，每天都会打开扉页重温马克思和河上的献词以激励自己的研究。签名的赠书，并非河上自己直接赠给栉田本人的，而是河上和 Fuki 夫人在东京神乐坂一家名叫田原屋的书店里交接的。据ふき夫人讲，栉田非常固执，河上肇猜想到如果直接给他，估计他会坚决请辞，所以才交由夫人转赠。另外，考虑到当时的政治状况，河上和栉田白天在咖啡馆里见面也是十分危险的事情。据ふき夫人讲，当时栉田藏匿河上肇时考虑得很周全。当时他已向大原社会研究所递交辞呈，也做好一旦出现意外能够立即转移的准备，甚至为了不给乡邻添麻烦，办好了移籍东京的手续。另外，Fuki 夫人为了不让外人起疑心，分别在两家烟草店购买河上和栉田吸的香烟。河上肇在栉田宅邸侥幸逃过了逮捕，但翌年的 1933 年 1 月被举报触犯了治安维持法，至 1937 年 6 月被迫度过四年多的牢狱生活，但身为学者的他从未变节②。

另外，日本东北大学图书馆还保留着马克思赠给恩格斯的、并写有自己亲笔签名的《福格特先生》的首版（1860 年）③。这本书的献词分两行写有"Seinem F. Engels/London. 29. Nov. 1860. K. Marx"的字样。1895 年恩格斯去世后，由德国社会民主党接收了马克思和恩格斯的藏书，但这本书上没有社会民主党的藏书印或藏书编号。这意味着恩格斯的藏书并没有全部交到德国社会民主党手中。东北大学经爱知大学名誉教授副岛种典（副岛种臣之孙，1912 – 1989）的介绍，购得此书。负

① 关于这一签名签名赠书的详细情况，参见重田（1989）。

② 河上（1985，第 471 页）记录了关于本书的捐赠经过，但其本人的记忆有诸多错误。详情可参见大村（1998）第 11 章第 3 节。

③ 关于这一签名赠书的详细情况，参见服部（1988）。

责购入此书的东北大学的服部文男教授（1923－2010）曾和副岛打过交道，签名赠书以前的收藏者是伊藤述史（1885－1960）。伊藤经神户高商（现神户大学）于 1909 年从东京高商（现一桥大学）的领事科毕业后，同年进入外务省。1927 年出任国际联盟事务局事务官，驻在巴黎；1930 年任事务局副局长；1933－1937 年出任波兰公使；1940 年出任第二次近藤内阁的内阁情报部长，后担当首任情报局总裁。据伊藤的后人讲，伊藤在马克大幅贬值时从柏林购入此书。此外，东北大学还购入蓝色封皮的资本论，这两本书都是伊藤生前特别珍视的文献。伊藤还曾担任 1933 年设立的“昭和研究会”的委员，同样是外交委员会的成员，最开始就强烈反对日德意三国同盟，1939 年曾作为平沼内阁的特使出使德国，与驻德国大使大岛浩针锋相对，最终无奈回国。

## 四、《资本论》第 1 卷首版原件的入手经过、时期与价格

再次回到松田的调查。松田详细调查了各个大学图书馆收藏的《资本论》首版，以及与此相关的学者或图书馆员写的研究文献，尽可能地揭示该文献收藏保管的经过。笔者根据松田的调查，整理出《资本论》第 1 卷首版原件的入手经过、时期以及价格等信息，汇总成表 1。

表 1 《资本论》第 1 卷首版原件的收藏册书、购买时期与价格

| 大学/国会图书馆 | 收藏册书 | 日本最初的收藏者（购买年） | 价格（日元）/备注 |
|---|---|---|---|
| 小樽商科大学 | 1 | 大野纯一（1930） | 250 |
| 日本东北大学 | 2 | 1974/1987 | 900,000/6,000,000 |
| 关东学园大学 | 1 | ? | ? |
| 一桥大学 | 3 | 左右田喜一郎,大冢金之助（1924） | ? |
| 东京经济大学 | 1 | 1969 | 420,000 |
| 帝京大学 | 1 | 福本和夫 | ? |
| 法政大学 | 3 | 1921/向坂逸郎（1923）/高野岩三郎（1927）→宇野弘藏 | 18.20/20,000M/120S |
| 中央大学 | 1 | 1979 | 5,100.000（全 3 卷） |
| 东京大学 | 1 | 1925 | 27 |
| 庆应义塾大学 | 2 | 高桥诚一郎（1921）/1932 | ? /236（全 3 卷） |
| 早稻田大学 | 1 | 1986 | 3,600,000 |
| 立教大学 | 1 | 1967 | 450,000（全 3 卷加其他） |
| 专修大学 | 1 | ? | ? |
| 明治大学 | 1 | 2004 | ? |
| 日本大学 | 1 | 1967 | 1,050,000（全 3 卷加其他） |
| 国士馆大学 | 1 | 1973 | 1,350,000（全 3 卷） |
| 明星大学 | 1 | ? | ? |
| 神奈川大学 | 1 | ? | ? |
| 名古屋大学 | 1 | 1975 | 3,080,000（全 3 卷） |
| 名城大学 | 1 | 1986 | 3,900,000（全 3 卷加其他） |
| 爱知学院大学 | 1 | 1999 | 2,500,000 |
| 名古屋商科大学 | 1 | ? | ? |
| 京都大学 | 3 | 1927/1928/上野精一（1945 以前） | 90/90/? |
| 龙谷大学 | 1 | 新明正道→黑石严→长谷部文雄（1948） | ? |
| 京都外国语大学 | 1 | 1967 | 650,000（全 3 卷加其他） |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 大阪市立大学 | 3 | 福田德三(L. Brentano 1923/1925)/W. Sombart 1929 | ? /100/? |
| 关西大学 | 1 | 1983 | 5,900,000 |
| 近畿大学 | 1 | 1972 | 1,400,000 |
| 大阪商业大学 | 1 | 1983 | ? |
| 大阪经济大学 | 1 | ? | ? |
| 大阪经济法科 | 1 | 1987 | ? |
| 阪南大学 | 1 | 1993 | 6,300,000(全 3 卷) |
| 天理大学 | 1 | 1945 以前(?) | ? |
| 和歌山大学 | 1 | 1968 | 450,000(全 3 卷加其他) |
| 神户大学 | 1 | 八木助市(1934) | 300 |
| 关西学院大学 | 1 | 1973 | ? |
| 广岛大学 | 1 | 森户辰男(1923) | ? |
| 广岛经济大学 | 1 | 1989 | 9,000,000 |
| 熊本学园大学 | 1 | Arakawa(?)(1945 前) | ? |
| 国立国会图书馆 | 1 | 中西寅雄(1925) | ? |

需要注意的是，一桥大学收藏的 3 册中，其中 1 册是图书馆藏书，这是大冢金之助（1892 – 1977）的旧藏书，据说他是 1924 年从海外某个人物手中购得。另外，一桥大学社会科学古典资料中心收藏的 2 册中，一册是 1924 年收购卡尔·门格尔（Karl Menger）文库时所得，另一册是 1929 年接收的左右田喜一郎（1881 – 1927）个人文库的藏书。左右田于 1909 年在图宾根大学取得学位，很有可能在一战以前就购得了首版的原件。帝京大学收藏的一册是福本和夫（1894 – 1983）的旧藏书，后经过铃木鸿一郎（1910 – 1983）的手流至该大学。福本是旧制松江高等学校的教授，1922 – 1924 年作为文部省在外研究员，留学于英法德三国。在德国与科尔施和卢卡奇等人有过深入交往，回国后发表了一系列研究成果。第 1 卷首版很有可能是其在留学期间购得的。法政大学大原社会问题研究所收藏的签名赠书，是栉田民藏在 1921 年为当时总部还设在大阪的大原社研购买的总量达 1642 册的 Wilhelm Hasbach 文库中的一册，价格是 18 元 20 钱，文库总体的价格是 2360 日元 67 钱 8 厘。向坂逸郎（1897 – 1985）旧藏书的一册，是带有马克思栏外批注的文献。向坂于 1923 年从柏林的旧书店购得此书，价格是 2 万马克。向坂去世后，此书被捐赠给大原社研。

另 1 册是宇野弘藏（1897 – 1977）以前的藏书，此书是宇野从其岳父高野岩三郎（1871 – 1949）手中作为礼物获赠的。高野于 1927 年从维也纳的旧书店以 120 先令的价格购得此书。庆应义塾大学的 1 册是高桥诚一郎（1884 – 1982）的藏书，于 1921 年由德国的旧书店购入，夹有 Dr. Adolf Hinberg 的藏书票。全 3 卷首版的其余 2 卷是从瑞士的旧书店购入。全 3 卷当时的价格是 236 日元。这是位于德累斯顿的前苏联的学术研究机构的旧藏书，是研究所遭遇纳粹袭击被迫解散时流失的文献。京都大学经济学部收藏的 3 册分别是 1927 年由国际书房以 90 日元的价格购入，1928 年从村上英四郎书店以 90 日元的价格购入，另外 1 册是上野精一（1882 – 1970）的旧藏书，此书同样有可能是战前购入的。龙谷大学新明正道（1898 – 1984）的旧藏书最初转让给黑正严（1895 – 1949），后来在 1948 年以 75000 日元的价格卖给以翻译《资本论》闻名于世的长谷部文雄（1897 – 1979），随后龙谷大学在 1980 年从长谷部抚子手中购得此书。新明正道是东北帝国大学的副教授，在 1929 年以在外研究员的身份被文部省派到德国留学，他有可能是在德国留学期间购得此书。大阪市立大学收藏的 3 册中的 1 册出自 1929 年购入的桑巴特（1863 – 1941）文库（共计 11572 册），另外 2 册是福田德三以前的藏书。其中 1 册据说是福田自己 1925 年在柏林的旧书店买到的，价格是 150 马克，装订费用 11 马克，共计支出 161 马克。另外 1 册是福田以极低的价格从自己的老师布伦塔诺购入的 7000 册图书中的一

册，大阪市立大学于 1932 年以 100 日元的价格从福田手中购入此书。另外，大阪市立大学于 1929 – 1931 年购入的福田文库（含布伦塔诺文库）总体约 45000 册，共计花费 60000 日元。

以上都是二战以前流入日本的书籍。此外，1960 – 1970 年代前半叶，雄松堂卖给日本东北大学、日本大学经济学部[①]、国士馆大学、京都外国语大学、近畿大学和天理大学的 6 册，以及松江（キノエ）书房卖给东京经济大学和立教大学的 2 册，再加上熊本学园大学 1970 年代从名叫古闲书屋的旧书店购入的原件，都有可能是战前流入日本的。因为古闲书屋的此书原来的收藏者是一位姓 Arakawa 的日本外交官，他从维也纳购入此书，几经转手，古闲昌知于 1950 年代初从九州的旧书市场购入此书，至今还留存有购买记录。此外，根据松田的调查，至少有 4 册没有捐赠给日本国内的研究机构，其中有泽广已 1926 年从德国旧书店购入的原件已捐赠给中国社科院，保存在日本研究所。可以说，共计有 30 册左右的原件是二战以前流入日本的。而且，如上所述，这 30 册的购买者多数不是大学或研究机构，而是个人。二战以后购买首版原件的则无一例外都是大学，而非个人。可以说，二战前后购买的主体发生了很大变化。是什么原因驱使日本学者去购买首版原件？购买背后有怎样的时代背景？考虑此问题时，不能忘记日本 1920 年代掀起的空前绝后的马克思热潮。

## 五、二战前日本的马克思主义热潮及其对中国的影响

### （一）二战前日本的马克思主义热潮

马克思恩格斯著作在日本的翻译，始于 1904 年 11 月 13 日平民新闻第 53 号上刊载的、由幸德秋水（1871 – 1911）和堺利彦（1871 – 1933）共同翻译的《共产党宣言》的译文。从这个译本以后，如果要统计马克思恩格斯著作的日译本的数量，可以归结为如下图表（参见表 2）[②]。

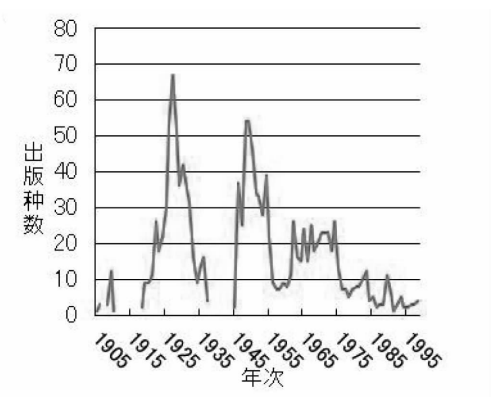


表 2

这一期间（1904 – 1997），马克思恩格斯著作的日译本总数达 1360 种，如果延伸到 2018 年，则大约有 1500 种[③]。从上述图表可以看出，出版大致可以分为三个时期：第一期是 1922 – 1932 年，总数达 427 种；第二期是 1946 – 1956 年，总数达 391 种；第三期是 1962 – 1974 年，总数达 272 种。第

① 日本大学经济学部收藏的文献原件是 1967 年 11 月从雄松堂购入的。全 3 卷的首版及法语版首版为一套，据说全套售价为 105 万日元。另外，第 3 卷首版扉页上还有恩格斯的亲笔签名，参见松田（2014）第 222 页。

② 出处为大村（1999）。

③ 此处无论全集还是分册形式的出版物，一律算作一种。以下如无特殊情况，均以此方法计算日译本的种类。但是，仅依据翻译标题无法找到原著的情况下未将其计算入内，译本的种类数量是现阶段已将判明的数量。

一期出版的高峰是在 1927 年，有 67 种；第二期的高峰出现在 1948 年和 1949 年，分别有 54 种；第三期的高峰是在 1962 年和 1974 年，分别有 26 种[①]。如上节所述，1920 年代共计有 30 余册《资本论》第 1 卷的首版原件流入日本。马克思恩格斯著作的日译本出版种类最多的时期不是二战前后，而是 1920 年代。《资本论》第 1 卷的首版原件大量流入日本的时代背景是 1920 年代出现的马克思主义热潮。下面考察的是这一热潮的真实情况。

最近，久保诚二郎（2017）[②] 做了详细考证，指出二战以前日本的国家权力机关对待《资本论》和《共产党宣言》的态度截然不同。《共产党宣言》首个日译本不是以德文原文，而是以英译本为底本翻译而成的。刊载的《平民新闻》随即受到禁止发行的处分，幸德、堺以及编辑西川光二郎被课以罚金。但在裁判书中有如下表述：如果是纯粹学术研究的史料，即使内容欠妥当，也允许其公开发行。着眼于此的堺在杂志《社会主义研究》的创刊号（1906），补足了《平民新闻》遗漏的第三章的翻译，刊载了全文。二战以前，《共产党宣言》的翻译得以合法刊行，并在报纸上刊载出版广告的，仅此一次。这是因为揭示马克思主义核心内容的这一出版物，对当时标榜天皇不可侵犯性的绝对主义的专制国家而言，是决不允许的、极其危险的一种思想。该书在传播过程中，还存在誊写版以及直接从美国进口的版本，大部分被当局没收扣押，也有一小部分变更了标题得以伪装出版。在这种局势下，二战以前共计有 26 个译本得以出版[③]。

根据久保（2016，2017）的调查，二战以前，出版物在发行前必须要呈交到内务省接受审查。但是，《资本论》在发行时却没有受到查禁。《资本论》的日译本得以递达至日本读者手中，始于松浦要译本（经济社出版部，第 1 卷部分译文）刊行的 1919 年。其后，高畠素之翻译的《资本论》全译本陆续刊行。如上述所示，二战前马克思恩格斯著作日译本的出版顶峰出现在 1922 – 1932 年之间，总数达 427 种，其中《资本论》达 38 种。二战以前出版的最后一个《资本论》的日译本，是 1937 年的长谷部文雄译本（日本评论社，只出版了第 1 卷）。包括这个译本在内，《资本论》的出版未曾受到查禁。1920 – 30 年代日本为何会出现可以说是空前绝后的马克思热潮？

久保认为最大的理由是《资本论》在 1920 年代就已确保了它作为社会科学以及经济学古典文献的地位，多数学者以及知识分子也都认可它的地位。其中，福田德三和河上肇发挥了重要作用。作为一桥大学前身的东京商高的教授，以“马克思学的权威”[④] 入选帝国学士院院士的福田并非马克思主义经济学家。但是，他对马克思以及《资本论》在日本的翻译传播做出了贡献。高畠素之译的《资本论》作为日本二战以前唯一的全译本得以广泛传播，并作为福田策划的《马克思全集》（1920 – 1924 年，大镫阁和而立社）的主要卖点而得以出版发行。另外，被视为福田的竞争对手的河上肇是京都帝国大学的教授，曾因《贫困物语》而风靡一时，在《资本论》以及其他马克思主义著作的研究方面取得丰硕成果。河上是对当时的知识分子和青年学生产生巨大影响的马克思主义经济学家。

---

① 表中存在出版物为 0 的时期，即 1911 – 1917 年和 1938 – 1944 年这两个时期。前者是《共产党宣言》的译者幸德秋水因大逆事件受株连被处死后，社会主义运动陷入冬季，直至一战结束的时期。1937 年发生了东京帝大教授大内兵卫和同为副教授的有泽广已等劳农派的教授集团 38 人因违反治安维持法被集中检举，史称第二次人民战线事件。所以，自 1938 – 1945 年 8 月 15 日战败为止，翻译出版马克思恩格斯的著作受到严厉限制。日本在 1925 年终于废除了限制选举的条例，实现成年男子的普选。与此同时，制定了治安维持法，打压试图以废除私有财产、推翻国体即天皇制为目的的运动。1928 年此法又进行了修订，对以标榜“变革国体”的造反运动的领导人最高可以处以死刑。

② 久保（2016）的论文收录了刊载于 1906 年 3 月 6 日的读卖新闻和东京朝日新闻上的《共产党宣言》的广告。

③ 详见久保诚二郎（2014）以及桥本（2016）的内容。此处的 26 种这一数值出自久保（2014）的论文，是对桥本（2006）的调查进行更正的数值。另外，桥本在 2016 年将 30 余年关于《共产党宣言》传播史的研究成果汇总成书，既介绍了有关德文首版的情况，又系统整理了日本国内的译本。根据桥本的调查，截止 2012 年日本国内共出版了 92 种《共产党宣言》的译本。另外，值得特别介绍的是，他通过对比荷兰、德国、瑞士等国收藏的 10 余本德文首版后发现，庆应义塾大学图书馆收藏的《共产党宣言》的首版是亚洲唯一一本德文首版的原始文献。

④ 参见 1922 年 3 月 13 日的读卖新闻。

另外，二人关于《资本论》还曾展开过学术争论。不仅是河上肇，当时著名的国公立和私立大学的部分教授在学生培养方面也投入很大精力。此外，在东京帝国大学等著名大学中，学生自身设立了新人会和社会科学研究会等学生组织，自发性地投入到马克思研究中。1920 年代至 1930 年代初，马克思的思想捕获了很多学生的心。如久保（2017，第 18 页）所言：“这种高等教育机构的教授与学生对马克思的接受也波及至普通社会。之前宣传社会主义和马克思主义的主要是以堺利彦等明治时期的社会活动家为中心，被国家视为具有危险思想的人物。但是，1920 年代帝国大学的教授、知识分子以及学生开始积极研究马克思，普通社会也将马克思思想理解一种学术研究的资源。”① 其结果是，读卖新闻在 1924 年 6 月 2 日至 8 月 30 日共计 24 次评选“现代名家十书选”时，将《资本论》和河上肇的著作、《论语》、夏目漱石的著作以及尼采的著作，共同列为对现代社会产生深远影响的作品，普通读者也开始购买《资本论》。据久保调查，有关《资本论》的这类广告在 1919 年以后相继出现，正是得益于福田策划的《马克思全集》，高畠翻译的日本首个《资本论》全 3 卷的全译本得以出版。这类广告不仅在全国性报纸上反复刊发，甚至刊载到专门收录天皇敕令的《官报》的广告栏。

随后，高畠的译本经过数次改译，最终收录至改造社出版的《马克思恩格斯全集》（1928 – 1935，全 32 册 +5 册《资本论》），得以广泛传播。改造社版全集是在与以岩波书店为盟主的联盟版全集的竞争中胜出而得以出版发行的。两个全集版于 1928 年 5 – 7 月间在全国性报纸与地方报纸上掀起广告战，使得梁赞诺夫的名字为全国所知（参见图 9），另外，关于改造社河上联盟版全集策划的角逐，请参见大村（2005，2010）的论文。这一广告战对以《资本论》为中心的马克思主义在日本的传播起到重要作用。联盟版和改造社版的竞争中，时任苏联驻日本大使的支持改造社版的特拉亚诺夫斯基（Trajanovski），在 1928 年 7 月 25 日给梁赞诺夫的信中叙述了他支持改造社版的理由：“理由很简单，改造社对我们有利。《资本论》已经发行了 10 万册，《马克思恩格斯全集》的第 1 卷已经发行，有超过 2 万人预购。”（详见大村，2010，第 21 页。）理由十分明了，改造社版的高畠译本的《资本论》的发行量高达 10 万册。当时《马克思恩格斯全集》实行全卷预售制，如果全集有 2 万人预定的话，全集发行的总册书高达 37 ×20，000 = 740，000 册。此外，出版马克思恩格斯著作日译本的还不止改造社一家，可知当时日本国内的马克思热潮的火爆程度。主要著作是《资本论》，一半以上的购买者是大学或者在高等专门学校中接受过高等教育的知识分子或学生。

两次世界大战的间歇期，文部省、私立大学或民间研究所派遣学者的主要目的国是德国，派遣的经济学方向的学者多达 238 名。其中，代表性人物有大冢金之助、久留间鲛藏、栉田民藏、大内兵卫、宇野弘藏、福本和夫、向坂逸郎、石滨知行、加太哲二、风早八十二、本庄荣次郎、黑正严、上原专禄、舞出长五郎、坂元弥三郎、森户辰男、堀经夫、石川兴二、南原繁、末川博、我妻荣、恒藤恭、河合荣治郎、矢内原忠雄、赤松要、中西寅雄、蜡山政道、有泽广已、国崎定洞、堀江邑一、山本胜市、山田胜次郎、服部英太郎、新明正道、杉本荣一、宫川实、平野义太郎等（参见八木，2018）。以上人物都是当时锐意进取的旧制帝国大学、商业大学、旧制高中的副教授或青年教授、还有大原社会问题研究所的研究员，二战结束后都在各自领域领军的学者。其中，还有一些是联盟版和改造社版的《马克思恩格斯全集》的译者，还有几位在德国购买了《资本论》第 1 卷的首版。

改造社版和联盟版的《马克思恩格斯全集》分别以福田德三和高野岩三郎（原东大教授、大原社会问题研究所所长）为中心策划，最终联盟版的准备工作被吸纳进改造社版的出版计划。据八木称，在两次世界大战的间歇期，“日本学者在德国学到最多的是马克思主义经济学，无论是作为政府主要参政党的社会民主党还是攻击它的共产党都以马克思主义为教义，政治文献成了其研究的依

① 参见久保（2017）第 18 页。

据”[①]。当时参与到两个全集版出版的锐意进取的学者，是推动 1919 年由《资本论》的出版竞争掀起的日本马克思主义热潮的主要力量。《资本论》第 1 卷首版的收集也可以看作其中的一环。

写有马克思签名的赠书中，最便宜的是 1921 年大原社会问题研究所购入的文献，时价 18 日元 20 钱，日本关西大学和东北大学购入的签名本则涨至 600 万日元。2013 年，联合国教科文组织（UNESCO）将马克思恩格斯主要著作的首版收录进“世界记忆遗产”。2016 年，流入旧书市场的马克思致爱卡留斯（J. G. Eccarius）的签名本《资本论》以 150 万欧元（约 2 亿日元）的天价成交。这一签名本现展出于中国国家博物馆，收藏人据说是南京的一名富豪。没有签名的首版在二战前最高价是 300 日元，二战后，无论是单本还是《资本论》全 3 卷的套装，成交价格为 40 – 150 万日元。进入 1980 年代后，单册价格超过 300 万日元。日本国内成交的最高价格，是广岛经济大学在 1989 年泡沫的顶峰时期，以 900 万日元的高价购入的一册《资本论》第 1 卷的首版。2016 年，此书流入旧书市场的价格是 1500 – 2500 万日元。最近成交的上述珍贵文献的购买方多数是中国的大学，日本国内的大学限于经济状况已经无力购买。另外，最近二三十年，日本国内工薪阶层平均的年收入约为 400 万日元左右，唯独东京地区是 600 万日元上下。二战后，《资本论》第 1 卷首版在日本的成交价格大约相当于工薪阶层一年的收入。二战前的 1920 年代，售价约为 100 – 250 日元，大约相当于当时小学老师或警察半年的工资，是他们无法承受的价格。但是，对于当时的大学老师而言却不算高。尤其是东大、京大等帝国大学教授的工资出奇的高，年收入约为 6000 日元，是小学教员第一年工资的十倍，副教授也有 2000 日元左右的年薪。对他们而言，150 – 200 日元的价格完全可以承受得起。作为留学德国的纪念品，以及为以后的翻译做准备，他们大量购入马克思恩格斯著作的原版文献。1920 年代，日本国内掀起的马克思热潮、教授的高工资以及当时德国的通货膨胀，客观上加速了《资本论》第 1 卷首版向日本的流入。

**（二）日本的马克思热潮对中国的影响**

日本的马克思热潮不仅加速了文献的流入，也对亚洲特别是中国的马克思恩格斯著作的翻译产生极大影响。正如研究《共产党宣言》翻译普及史的大村（2008a、b，2009）和玉冈敦反复强调的那样，19 世纪后半叶，领先于亚洲各国率先实现近代化的日本知识分子最初面临的课题，是如何将欧美的近代思想用恰当的汉字词汇翻译出来。

Kommunismus/communism（共产主义），Sozialismus/socialism（社会主义），Kapitalismus/capita1ism（资本主义），Klasse/class（阶级），Arbeitslosigkeit/unemployment（失业）等具有代表性的术语，在今天的中日两国已成为日常用语，以上术语是 19 世纪后半叶由日本人创造的词语。其中，资本主义、失业在《共产党宣言》的原文中不存在，其他术语在幸德秋水和堺利彦翻译的《共产党宣言》译本中都已出现。这意味着 20 世纪初《共产党宣言》的日译本登上历史舞台时，这些翻译术语和原文之间已经有明确的对应关系。换句话说，19 世纪末 20 世纪初，日本资本主义确立时期也是解读近代西洋思想的翻译术语的生成时期。

有关近代西洋民主思想的书籍，以及以俄国革命为契机标榜近代民主主义界限的马克思主义思潮，借助这些术语大量流入日本，并受到以普选运动为中心的大正民主思潮的影响，在知识分子和学生中间得以传播。在经历了甲午中日战争、日俄战争以及一战后，马克思主义在关注女工残酷的劳动环境、农民贫困问题以及为工人阶级争取权利的知识分子和学生中间开始传播，是有其时代背景的。其结果是，1920 年代的日本掀起的马克思热潮，市场上卖出了 10 万册的《资本论》。

日本的马克思热潮对中国产生了深远影响。1920 – 1930 年代，大量马克思恩格斯著作被翻译成中文，但多数译者在翻译时依据的并不是德文原典，而是日译本，只在必要时参考了德文原文。《共产党宣言》《资本论》《德意志意识形态》等的首个汉译本，能很好地映射出日本的马克思热潮。日

① 参见八木（2018）第 220 页。

本和中国的马克思恩格斯学者交流的起点，是1920年代的日本马克思热潮时期。大村（2008a，b，2009）、陈力卫（2008）、玉冈敦（2008、2009、2012）和陈长安（2012）曾详细研究过陈望道在1920年翻译出版的《共产党宣言》。盛福刚（2015、2016b）曾对1938年出版的郭沫若译的《德意志意识形态》做过详细的文献考证，否认了以往的学说，阐明了这一译本的主要底本是日译本。另外，盛福刚（2015b，2016）还对陈启修翻译的由上海昆仑书店在1930年出版的首个《资本论》的汉译本做了考察，得出相同的结论。盛福刚的学位论文（2016）基于以上一系列的研究，提出了一个非常有意义的课题。如果找出现行版的中日译本做比较的话，就会发现汉译本中使用的马克思主义的基本术语，很多不同于日译本中的汉字词汇，如Nation/nation、Gemeinwesen/community、Arbeiter/laborer等。二战以前，中日两国译本共同使用“国民”“共同体”和“劳动者”等汉字翻译以上德文词汇，但在今天的汉译本中，已改译为“国民”“公社”和“工人”。不同的翻译术语意味着对马克思恩格斯的原文有不同的理解，在当今以新MEGA的文本为研究出发点的国际学术界，这种术语翻译中的差异，值得两国学者进一步探讨。

**【引用·参考文献一览（日文）】：**


[1] 大村泉:《两种日文版〈马克思恩格斯〉全集的策划(1928)——高野岩三郎和梁赞诺夫的苦斗:共产国际和商业出版的间隙》,《大原社会问题研究所杂志》第617号,2010年3月,第1－24页。

[2] 大村泉:《幸德秋水·堺利彦译本〈共产党宣言〉的成立传承及其对汉译本的影响》,《大原社会问题研究所杂志》第603号,2009年1月,第1－13页。

[3] 大村泉:《中日两国〈共产党宣言〉普及史研究的到达点和课题》,《日本科学者》第43卷第12号,2008年12月,第30－35页。

[4] 大村泉:《中日两国〈共产党宣言〉的传播和翻译史概观》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第49号,2008年6月,第27－36页。

[5] 大村泉:《〈共产党宣言〉普及史研究的到达点和课题》(1)(2),《经济》第130号(第101－118页),第131号(第160－177页),2006年7－8月(与桥本直树、窪俊一共同执笔)。

[6] 大村泉:《高野岩三郎和梁赞诺夫的往返书信(1928－1930)》,《大原社会问题研究所杂志》第559号,2005年6月,第16－35页。

[7] 大村泉:《新MEGA第II部相关的国内外研究文献/马克思恩格斯著作日译本集成》,八朔社1999年版(与宫川彰合著)。

[8] 大村泉:《新MEGA和〈资本论〉的成立》,八朔社1998年版。

[9] 松田博:《经济学古典文献的未来及其传播——以斯密〈国富论〉首版、马克思〈资本论〉首版的收藏状况为中心》,2014年(非公开发行)。

[10] 罗尔夫·黑克儿(Rolf Hecker):《马克思的汉堡时期和〈资本论〉的印刷》,《日本科学者》第52卷第9号,2017年9月,第40－43页。

[11] 仓田稔:《马克思的〈资本论〉德文首版》,成文社1997年版。

[12] 宇佐美诚次郎:《学问的50年》,新日本出版社1985年版。

[13] 重田晃一:《关于关西大学收藏的〈资本论〉第1卷首版》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第8号,1989年,第102－103页。

[14] 河上肇:《河上肇全集》续5,岩波书店1985年版。

[15] 服部文男:《马克思赠送恩格斯〈福格特先生〉(1860)的亲笔献词》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第4号,1988年,第114－115页。

[16] 久保诚二郎:《日本的〈资本论〉像》,《日本科学者》第52卷第9号,2017年9月,第16－21页。

[17] 久保诚二郎:《福田德三的〈马克思全集〉(大镫阁)和马克思主义的形成》,《马克思恩格斯马克

思主义研究》第 58 号,2016 年 3 月,第 3 – 44 页。
[18] 久保诚二郎:《〈共产党宣言〉有无传递到人们手中——以昭和初期的事例为例》,《研究年报经济学—大村泉教授退休纪念号》第 74 卷第 3 号,2014 年 3 月,第 23 – 42 页。
[19] 久保诚二郎:《大原社会问题研究所〈日本马克思主义文献〉(未出版)的意义—二战前大原社研的国际交流和内藤武生的文献目录》,《大原社会问题研究所杂志》第 559 号,2005 年 6 月,第 1 – 15 页。
[20] 八木纪一郎:《两次世界大战间歇期日本文人在德国的研究——经济学家的共和国体验》,《被埋没的近代日本经济学家》第 8 章,八木、柳田编,昭和道 2018 年版,第 208 – 241 页。
[21] 盛福刚:《〈德意志意识形态〉的中日首译本探析》,《马克思主义哲学研究》2016 年第 2 期,第 146 – 156 页。
[22] 盛福刚:《关于〈资本论〉在中国早期传播的考察——以陈启修的日本经历和翻译术语的传承为例》,《经济学史研究》(56 – 1),2015 年第 1 期,第 103 – 116 页。
[23] 盛福刚:《中国首个〈资本论〉全译本的成立过程——对郭大力 + 王亚南译本的考察》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 58 号,2016 年 3 月,第 45 – 74 页。
[24] 盛福刚:《关于马克思恩格斯著作在中国早期传播的研究——以日本的传入途径为中心》(博士论文)。
[25] 桥本直树:《〈共产党宣言〉传播史序论》,八朔社 2016 年版。
[26] 桥本直树:《〈共产党宣言〉在日本的翻译及影响史概观》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 47 号,2006 年 10 月,第 47 – 58 页。
[27] 玉冈敦:《日文版〈共产党宣言〉中翻译术语的变迁》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 53 号,2012 年 12 月,第 11 – 24 页。
[28] 玉冈敦:《栉田民藏〈共产党宣言〉的研究及大内兵卫对其的增补》,《大原社会问题研究所杂志》第 617 号,2010 年 3 月,第 38 – 53 页。
[29] 玉冈敦:《〈共产党宣言〉在日本传播过程中幸德秋水・堺利彦译本(1904、1906 年)的位置》,《大原社会问题研究所杂志》第 603 号,2009 年 1 月,第 14 – 26 页。
[30] 玉冈敦:《〈共产党宣言〉在日本的译本和翻译术语的变迁——1904 年至 1925 年》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 49 号,2008 年 6 月,第 51 – 62 页。
[31] 陈长安:《从“国民”到“民族”——汉译〈共产党宣言〉中民族术语的变迁》,《马克思陈力卫:《〈共产党宣言〉的翻译问题——由版本问题看译语的尖锐化》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 49 号,2008 年 6 月,第 9 – 26 页。
[32] 涩谷正:《〈德意志意识形态〉在日本的翻译史》,盛福刚译,《马克思主义与现实》2011 年第 5 期,第 18 – 26 页。
[33] 涩谷正:《二战前〈德意志意识形态〉在日本的传播史》,《新 MEGA 和〈德意志意识形态〉的当代探究:从广松版到 Online 版》第 11 章,八朔社 2015 年版。
[34] 韩立新:《〈德意志意识形态〉在中国的翻译史概要》,《马克思恩格斯马克思主义研究》第 54 – 55 号,2012 年 9 月,第 37 – 43 页。
[35] 张一兵:《跋》《梁赞诺夫版〈德意志意识形态・费尔巴哈〉》,夏凡编译、张一兵审定,南京大学出版社 2008 年版。
[36] 郭沫若编译:《政治经济学批判》,神州国光出版社 1932 年版。

(责任编辑　巳　未)

# （原）中央编译局以及中国国内收藏马克思书信的若干情况

鲁　路

**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0033－05

**作者简介**：鲁　路，（北京 100017）中央党史和文献研究院马克思主义文献典藏中心研究员。

自梁赞诺夫搜集马克思恩格斯原始手迹以来，马克思恩格斯新文献的不断发现充实了马克思恩格斯著作集，为研究人员提供了必要且尽可能全面的文献资料。近年来最为著名的新发现是，苏黎世城市档案馆新发现了恩格斯致博伊斯特的7封书信①。

做出类似的发现，欧洲学者条件得天独厚。像上述书信就是欧洲学者在自己居住的城市的档案馆发现的。相形之下，中国学者只能借助于中国国内的收藏交易，窥测有无发现新文献的可能。例如，前不久中国国内发现了一篇马克思新文献：他于1860年2月3日致吕西安·若特兰的书信。当年，为了撰写论战檄文《福格特先生》，马克思广泛搜集证据、求助证人。为此目的，他致信若特兰："由于诉讼《奥格斯堡总汇报》一事，日内瓦的福格特教授发表了一份小册子。那些针对我本人的种种诽谤中伤迫使我，为了自己的家庭与友人利益起见而同他对簿公堂。既然我说的这个人诽谤我的全部历史，我就请您给我写一封信（当然是私人信件），在信中实事求是地澄清我在布鲁塞尔担任的荣誉职务、我有幸同您一道参与的政治事务的性质，以及不同国家持极端观点的代表人物。"②

再如，1872年9月，第一国际第五次代表大会在海牙召开。恩格斯在大会上做了关于"社会主义民主同盟"从事破坏第一国际活动的调查报告，巴枯宁被开除出第一国际。此前，在6月18日的会议上，恩格斯等人接受总委员会委托，公开发布召开海牙国际代表大会这一决议。马克思、恩格斯、勒穆修、赛拉叶等人签署了会议记录。会后，恩格斯于1872年6月26日致信赛拉叶和勒穆修书信，请他们公布决议："这里是各项决议，请抄写一份，马上将其寄给勒穆修，以便他尽快寄往必要的目的地。"这一封书信夹杂在赛拉叶的其他文献遗存中，以前从未发现，直至在赛拉叶的文献遗存得以交易的今天，在中国藏家手中重见天日。中国国内私人收藏的这封书信，同编译局收藏的恩格斯1872年9月25日致本杰明·勒穆修的信（图1）相得益彰。在后者，恩格斯同样嘱托勒穆修："我们现在就需要那些笔录，首先来公布会议决议，随后公布上述笔录。请在一周内将上述材料交给马克思。"这种相得益彰的情况表明，编译局开展马克思文献典藏工作，影响了中国国内的收藏取向，以至于中国国内的收藏起到同编译局的收藏相得益彰的作用。

① 相关情况见于MEGA第三部分第13卷。

② 这篇新发现文献的具体情况，参见鲁路：《中国国内新发现的一封马克思书信——马克思致吕西安·若特兰》，《当代世界与社会主义》2008年第2期。

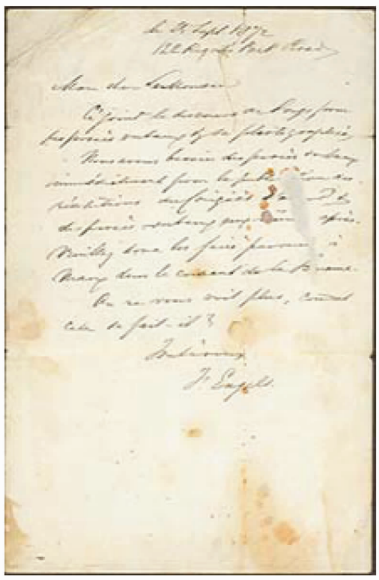

图 1　恩格斯 1872 年 9 月 25 日致本杰明·勒穆修书信

无论是恩格斯致赛拉叶和勒穆修的书信，还是马克思致若特兰的书信，本身数量都有限。而本身数量较多、在中国国内同样收藏较多的，是马克思致科勒特·多布森·科勒特的书信。就其本身而言，截至目前，最为全面的统计是巴加图利亚及其俄国同事取得的结果。马克思致科勒特的书信，在写信时间上，第一封写于 1856 年 8 月 11 日，最后一封写于 1882 年 2 月 10 日，时间跨度约 1/4 个世纪。在内容上，它涉及方方面面，如向对方索取报刊杂志、澄清自己文章的编辑问题、评价当时人物、论述时事问题。其中，较为重要的是 1868 年 11 月 2 日、13 日、19 日、23 日的连续四封书信。

科勒特是《自由新闻》（外交评论）的编辑，马克思于 1868 年 11 月 1 日同他谈到，在英格兰银行提高贴现率至 10% 的情况下，俄国可以根据 1844 年皮尔银行法案提取俄国贷款，将英格兰银行挤破产。第二天，马克思写下上述内容的第一封书信。由于科勒特回信，询问在俄国突然取消贷款的情况下，英国政府能否终止 1844 年法案，从而避免英格兰银行破产，马克思又于上述后三天分别去信，额外加以论述。科勒特提议，发表马克思上述第一封书信，这是马克思在 1868 年 12 月 2 日的《自由新闻》（外交评论）上发表《格莱斯顿先生的 1866 年银行条款是如何获取六百万俄国贷款的》一文的由来。马克思在文中分析 1844 年银行法案的作用，对于他构思《资本论》第三卷涉及同一问题的内容，显然具有启发意义。

同样重要的是他 1866 年 9 月 26 日的书信，分十项讲述德国选举和议会体制。首先，它讲普鲁士下院议员根据均等的人口选出且享受津贴。竞选者不享受津贴，竞选费用由地方政府出，因而作议员与参与竞选都没有条件限制。其次，它讲述参选人员的构成以收入为基础。基本选民根据纳税多少分为三个等级，每个等级推选出名额彼此相等的二级选民，二级选民构成选举团，选举团最终推选出议会成员。普鲁士各地选举模式并不统一，但总的说来，大多采取两级选举体制。马克思关注议会选举，为我们理解他的思想发展提供了一条线索：此时马克思虽未明确放弃武装斗争的想法，却开始关注议会斗争的可能性。恩格斯晚年的书信证明，他的想法同马克思是一致的。就此而言，这封早在 1866 年的书信对他们的思想发展具有一定的预示性。上述在巴加图利亚的统计中的两封书信，概括了马克思一生的两个主要方面，一是理论方面即《资本论》的写作，二是现实方面即对社会政治的关注。可以说，马克思致科勒特的书信是马克思一生的一个影像。

但是，巴加图利亚及其俄国同事仅统计出 23 封书信。根据我们的调查，实际上还有两封书信，即 1862 年 7 月 27 日和 1878 年 6 月 25 日的两封书信。已出版的 MEGA 第三部分第 13 卷收录 1862 年初至 1864 年底的书信，但未刊登前一封书信。第三部分第 23 卷应当刊登 1877 年 1 月至 1879 年 5 月

的书信，可以刊登编译局收藏的这后一封信，但该卷尚未出版。所以，在此先介绍这两封信的内容。

在 1862 年 7 月 27 日的书信中，马克思表示要应拉萨尔的请求，陪同他访问下院，尽管马克思对此一点儿兴趣都没有。在 1878 年 6 月 25 日的书信（图 2）中，马克思向科勒特借阅《自由新闻》（《外交评论》）上抨击布赫尔先生的一篇文章："迄今为止，我只了解布赫尔先生回复我的信的一段话，这段话刊登在（今晚的）《回声报》上。显然，他企图撒一个弥天大谎来脱身。"

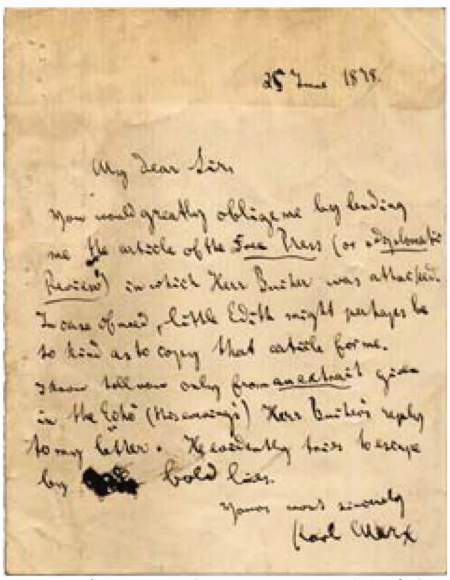

图 2　马克思 1878 年 6 月 25 日致科勒特书信

阿道夫·洛塔尔·布赫尔（1817－1892）于 1848 年革命时期当选普鲁士制宪议会议员，恩格斯在《关于区等级会议的妥协辩论》中讲到，布赫尔当时提出废除区等级会议课税权的议案[①]。因为持这种左翼倾向，布赫尔被判监禁并流亡伦敦，在伦敦作柏林《国民报》通讯员[②]。在马克思与对手的争论中，他也曾支持马克思。例如，马克思在 1860 年 12 月 19 日致恩格斯的信中提到，布赫尔认为"反对福格特的证据是完全可靠的。此外，我的书把'他关于马克思的鼓动活动的偏见'全都摧毁了"[③]。但是，即使在这时，马克思也认为布赫尔属于"流亡者上层"，即不属于普通的工人流亡者群众[④]。马克思用黑格尔的《精神现象学》中的"高尚意识"概念来概括布赫尔等人，暗示正像黑格尔意味的那样，真理在于他们的思想意识的对立面。

威廉四世颁布对政治流亡者的大赦令后，布赫尔返回普鲁士，进入外交部，深受俾斯麦器重，为霍亨索伦家族成员登基西班牙王位而出使马德里，参加在欧洲外交史上举足轻重的 1878 年柏林会议，任会议秘书长，并在俾斯麦下野后跟随俾斯麦到乡下庄园，协助俾斯麦撰写回忆录。布赫尔还曾为俾斯麦与拉萨尔的秘密会见牵线搭桥，因为他与拉萨尔过从甚密，甚至是拉萨尔的遗嘱执行人之一[⑤]，在拉萨尔决斗后继承了拉萨尔全部遗稿，出版了拉萨尔的著作。对于俾斯麦、拉萨尔和布赫尔的关系，马克思有清醒的认识。他于 1851 年 8 月 31 日致信恩格斯说："他们已经进入了一个新的阶段。

① 参见《马克思恩格斯全集》第 5 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 318 — 322 页。
② 参见《马克思恩格斯全集》第 14 卷，北京：人民出版社，1964 年，第 506 页。
③ 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1974 年，第 130 页。
④ 参见《马克思恩格斯全集》第 11 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 120 页。
⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 40 页。

他们投入了那些可尊敬的‘国家要人’的怀抱。”① 燕妮·马克思在 1865 年 3 月 30 日致恩格斯的信中同样说：“拉萨尔已经完全走上了一条歪道，这条歪道把他像他的朋友布赫尔一样引到俾斯麦阵营，引入内阁……”②

普鲁士政府对 1848 年革命的流亡者实行大赦后，马克思也曾一度考虑自己回国的问题，但他最终选择留在英国，并为《纽约每日论坛报》等报刊撰稿。1865 年 10 月 8 日，布赫尔致信马克思，延请马克思为普鲁士官方报纸供稿，甚至提出稿酬由马克思自己决定。布赫尔非常重视马克思，他甚至抄袭过马克思。马克思在一系列私人书信中透露过布赫尔的为人，如在 1856 年 10 月 16 日致恩格斯的信中讲：“伟大的布赫尔在《国民报》上写了一篇关于‘有趣的揭露’的文章，一字一句都是从我的文章上抄袭的；但是不提我的名字并使人推测揭露是来自英国方面。”③ 在 1867 年 12 月 7 日致路·库格曼的信中透露：“布赫尔曾建议我担任《普鲁士王国国家报》的经济问题的通讯员。”④ 还在 1865 年 11 月 21 日致威·李卜克内西的信中透露：“（自己）收到了布赫尔的一封信，邀请我担任《普鲁士国家通报》的金融问题的伦敦通讯员。他向我示意，凡是一生中还想对德国有影响的人，就应当‘投靠政府’。我已经给他写了几行回信，他大概是不会发表的。你当然也不必在报纸上公布这件事，但是你可以私下告诉你的朋友们。”⑤

马克思与布赫尔的公开交涉反映在马克思与恩格斯合写于 1878 年 6 月 12 日的《布赫尔先生》⑥，以及马克思写于 1878 年 6 月 27 日的《答布赫尔的〈声明〉》⑦。马克思从 1878 年 6 月 12 日的《泰晤士报》获悉，布赫尔出任柏林欧洲会议秘书，随即在上述前一篇文章中公开揭露布赫尔的所作所为，而不再限于私下里向朋友透露布赫尔的为人。布赫尔发表声明，竭力遮掩自己作为政府代表同马克思这样一个革命者搭讪的丑闻，引发马克思写下上述后一篇文章，揭露布赫尔靠撒谎来脱身的行径。正是为了写作这后一篇声明而索取材料，马克思写下了上述于 1878 年 6 月 25 日致科勒特的这封书信。

这两封额外发现的书信中，编译局收藏的后一封书信涉及拉萨尔的背景资料呼应了前一封书信涉及拉萨尔的文字，表明随着时间推移，马克思与拉萨尔越来越分道扬镳。而且本文最后提到的这封关涉布赫尔的 1860 年的书信，同最初提到的那封关涉福格特的 1878 年的书信，共同显示出马克思的一个影像，即马克思终生处于论战中，无论是主动的还是被迫的。这同我们讲述巴加图里亚的统计中的致科勒特的书信时所提到的影像相吻合，令马克思的影像愈发活灵活现。这是马克思书信收藏在史料收获、理论收获之外给人的又一重收获。

① 《马克思恩格斯全集》第 27 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 348 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，前揭书，第 587 页。
③ 参见《马克思恩格斯全集》第 29 卷，北京：人民出版社，1972，第 77 页。
④ 参见《马克思恩格斯全集》第 31 卷，前揭书，第 579 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，前揭书，第 491 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 185 — 186 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，前揭书，第 187 — 189 页

**附录：　　马克思致科勒特的书信**

| 编号 | 书写时间 | 发表刊物 | 收藏地点 | 相关内容 |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 1856 年 8 月 11 日 | 中文第一版<br>第 29 卷第 521 页 | 阿姆斯特丹 | 马克思在《自由新闻》<br>（外交评论）中的文章的编辑问题 |
| 2 | 1856 年 8 月 25 日至<br>9 月 13 日之间 | | 阿姆斯特丹 | 马克思在《自由新闻》<br>（外交评论）中的文章的编辑问题 |
| 3 | 1856 年 10 月 23 日 | 中文第一版<br>第 29 卷第 522 页 | 阿姆斯特丹 | 马克思在《自由新闻》<br>（外交评论）中的文章的编辑问题 |
| 4 | 1857 年 3 月 25 日 | 中文第一版<br>第 29 卷第 523 页 | 阿姆斯特丹 | 涉及稿酬 |
| 5 | 1857 年 6 月 5 日至<br>10 之间 | MEGA2 III/8, S. 121. | 阿姆斯特丹 | 涉及稿酬 |
| 6 | 1857 年 6 月 10 日<br>之后 | MEGA2 III/8, S. 122. | 阿姆斯特丹 | 马克思在《自由新闻》<br>（外交评论）中的文章的编辑问题 |
| 7 | 1860 年 3 月 7 日 | 中文第一版<br>第 30 卷第 508 页 | 阿姆斯特丹 | 涉及福格特<br>对马克思的指控 |
| 8 | 1860 年 6 月 1 日 | MEGA2 III/11, S. 5 | 牛津大学 | 伦敦电讯业同俄国<br>介入普奥电讯联盟一事的关联 |
| 9 | 1862 年 7 月 27 日 | | 国内私人收藏 | 涉及拉萨尔 |
| 10 | 1863 年 1 月 25 日 | MEGA2 III/12, S. 320. | 编译局 | 《纽约每日论坛》上的华盛顿<br>通讯对俄国公使的报导 |
| 11 | 1866 年 9 月 26 日 | | 中山大学 | 德国选举和议会体制 |
| 12 | 1868 年 11 月 2 日 | | 国内私人收藏 | 英格兰银行贴现率至 10%、<br>俄国可根据皮尔法案令英格兰银行破产 |
| 13 | 1868 年 11 月 13 日 | | 国内私人收藏 | 提现有可能导致银行危机 |
| 14 | 1868 年 11 月 19 日 | | 国内私人收藏 | 俄国政府贷款 |
| 15 | 1868 年 11 月 23 日 | | 国内私人收藏 | 俄国政府贷款 |
| 16 | 1868 年 12 月 30 日 | | 国内私人收藏 | 俄国沙皇的头衔 |
| 17 | 1869 年 5 月 28 日 | | 国内私人收藏 | 邮寄《俄国信札》 |
| 18 | 1870 年 2 月 19 日 | 中文第一版<br>第 32 卷第 639 页 | 牛津大学 | 俄国公债 |
| 19 | 1871 年 9 月 6 日 | 中文第一版<br>第 33 卷第 290 页 | 阿姆斯特丹 | 澄清自己的著作 |
| 20 | 1872 年 10 月 5 日 | | 国内私人收藏 | 邮寄《资本论》法文版第一分册 |
| 21 | 1876 年 11 月 10 日 | 《新发表的马克思恩格斯著作》 | 莫斯科 | 关于格莱斯顿 |
| 22 | 1876 年 12 月 9 日 | 《新发表的马克思恩格斯著作》 | 莫斯科 | 关于格莱斯顿 |
| 23 | 1878 年 6 月 25 日 | | 编译局 | 关于布赫尔 |
| 24 | 1879 年 10 月 1 日 | | 欧洲私人收藏 | 索取文章 |
| 25 | 1982 年 2 月 10 日 | | 编译局 | 英俄引渡条例 |

**（责任编辑　巳　未）**

# “革命的现代性”：毛泽东重构中国现代性的双重维度

张　明

【摘要】革命与现代性并非处于二元对峙的关系之中，以历史性眼光观察，二者在本质上呈现出“正－反－合”的辩证发展图景。在毛泽东重构中国现代性的理论与实践中，革命与现代性在马克思主义理论指导下实现了有机融合，即“革命的现代性”。它在很大程度上致力于完成双重维度的超越功能：一方面，“革命的现代性”在理论谱系上仍从属于现代性的一般逻辑，因而代表了对前现代意识的变革与超越；另一方面，“革命的现代性”通过革命的手段弥补了现代性进步意识消却的弊病，从而以一种“另类现代性”的方式规避西式现代性的一般弊端。

【关键词】“革命的现代性”；毛泽东；革命；现代性；马克思主义

**中图分类号**：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0038－08

**作者简介**：张　明，江苏南京人，哲学博士，（南京 210046）南京大学马克思主义学院副教授。

**基金项目**：国家社会科学基金青年项目（17CKS006）

现代性在不断展开与拓展的过程中，在某种程度上（至少是客观物质层面），表现为现代化张力不断凸显的动态过程。但是，伴随着现代化的不断推进，尤其是随着合理化过程不断硬化为工具理性与科层官僚制的统治，现代性的弊端逐步呈现出来并引发居于现代生活中的现代主体的深刻忧患。面对现代性的弊病，毛泽东从宏观的理论姿态与微观的具体策略等方面表达了忧患意识，并通过自身的创造性实践，力图规避现代性的弊病，从而创造一种在社会主义框架之内展开的新型现代性方案。笔者认为，毛泽东面对现代性弊病所表现出的忧患意识与革命性措施，从根基上而言是力图创造一种“革命的现代性”（Revolutionary Modernity），即变革西式现代性在其历史发展特定阶段走向自身反面的保守性特征，在实现革命与现代性的理论嫁接基础之上，以“不断革命”（Permanent Revolution）的姿态推动社会主义现代性的建构，并将其导向未来共产主义的理想蓝图。“如果说 20 世纪的中国是一个革故鼎新的革命时代的话，毛泽东为世界思想提供了具有中国特色的中国道路——革命现代性。”① 毛泽东以“不断革命”为中介的“革命的现代性”，致力于从两个维度完成对历史意识的超越：一方面，“革命的现代性”在理论谱系上仍从属于现代性的一般逻辑，毛泽东始终高度重视中国社会主义的工业化与现代化基础，从理论与实践方面展开对中国工业化道路的独立探索，并从思想观念上进行现代化的启蒙与革新，因而代表了对前现代意识的变革与超越；另一方面，“革命的现代性”试图通过革命的手段弥补现代性进步意识退化的弊端，对资本现代性的弊病保持高度警惕的理论姿态，从而展开一种反对资本主义现代性的“另类现代性”探索性实践。

① 李松：《契合与歧异：毛泽东的鲁迅论——兼论毛泽东的革命现代性思想》，《湖南科技大学学报》2009 年第 1 期。

## 一、革命与现代性：一个“正－反－合”辩证历史图景

现代性从其产生之初就意味着一种进步的时间意识，它本质上为一种发展主义和进步主义的欲望所主宰，而这种进步性正是通过与前现代的“断裂”加以凸显的①。也就是说，现代性在其历史发展的源头意义上，表征了一种巨大的革命意识，即以义无反顾之姿态表达对前现代彻底的割裂与革命。倘若要证明自身是现代的，必须要以最彻底、最极端的方式表现出对过去的革命之势，因为现代性在自身的话语逻辑结构中意味着最彻底的革命性。这种革命性不仅体现在人从宗教神学的笼罩中解放出来，而且表现为人对自然的脱离与解放。前者表现为理性精神的生长，而后者体现为工业主义的逻辑。宗教解放所呈现的革命性意义昭然若揭，甚至在韦伯那里已然成为推进现代性与资本主义发展的终极动力机制；而工业主义的革命性意义不仅体现在人对自然的无限征服，因为“工业主义是一种生活方式，包括深刻的经济、社会、政治和文化变化。正是经过了工业化的综合改造，社会才变成现代的了”②。马克思在《共产党宣言》等经典文本中，对工业主义的革命性意义，即促进生产力质的飞跃、社会关系的变革等作出详细阐释，正如“一切坚固的东西都烟消云散了”所描绘的那般。当然，现代性与革命之间的密切关系不仅体现革命构成了现代性的本质属性，而且相当深刻的表现在现代性本身构成了革命的目标。

何谓革命？美国学者亨廷顿曾做出如下阐释：“革命，就是对一个社会据主导地位的价值观念和神话，以及其政治制度、社会结构、领导体系、政治活动和政策，进行一场急速的、根本性的、暴烈的国内变革。”③ 革命与叛乱、起义、造反之间存在着质性差别，它实际上表征了一种关于社会、历史、价值观念等在内的整体性、根本性变革，是现代化所特有的东西，因为它是促使传统社会向现代社会转型的重要手段。“革命是现代化的一个方面。它不是在任何类型的社会中或在其历史上的任何阶段上都可以发生的。它不属于一个普通的范畴，而只是一种有限历史现象。”④ 正如亨廷顿所言，革命包含着复杂的系列过程，它不仅是对现存政治制度的迅速而猛烈的攻击，而且应当包含动员新的政治力量或集团以及最后新政治秩序的建立以及使之制度化的过程。所以，革命既不可能在经济社会发展水平较低的高度传统化国家爆发，也不可能发生在高度现代化的国家，它只能在那些曾经历过经济社会的发展阶段，并且政治现代化远远落后于经济发展的国家爆发。“革命”这一概念伴随着资产阶级力量的崛起，逐步被赋予道义的优先性，从而置于道德的制高点。革命成了重估一切价值的基本法则，一切前资本主义的生产方式与生活方式都应当在革命的手术台上接受检验从而决定取舍。在此意识形态背景下，革命与现代性之间实现了逻辑的同构，即实现与前现代的决裂，因而建构一种现代性的方案构成了革命的根本目的。革命就是为新兴资产阶级实现以资本逻辑为核心的现代性而服务的中介与手段。就“革命”话语在中国“理论旅行”的历史而言，同样体现了其与现代性之间相互融合的密切逻辑关系。中国传统话语资源库并没有作为现代性意义上革命话语的位置，这一单词主要是通过日语（kakumei）转译过来的⑤。就中国当时接受革命的国际大背景而言，“革命”一词已然成为一种代表历史发展方向的普遍意识，成为推动历史发展的“火车头”；对国人而言，似乎只有通过革命形式才能摆脱传统的耻辱，从而一举步入现代之途⑥。可见，在近代革命历史发展的谱系中，无论是在西语环境还是中国语境，革命都表征了一种对现代性的追求与向往。这构成了革命与现代性之间

① 汪民安：《现代性》，南京：南京大学出版社，2012 年，第 6—7 页。
② 汪民安等主编：《现代性基本读本》上册，开封：河南大学出版社，2005 年，第 489 页。
③ ［美］亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，王冠华等译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 220 页。
④ 同上，第 221 页。
⑤ ［德］李博：《汉语中马克思主义术语的起源与作用》，赵倩等译，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 141—151 页。
⑥ 陈建华：《“革命”的现代性：中国革命话语考论》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 164—165 页。

关系的另一维度。

尽管革命与现代性之间存在着一种紧密交错的复杂关系，但随着现代性不断展开，二者之间也发生激烈冲突，甚至在一定条件下走向相互对立的局面。这种情况的发生主要是由两方面导致的：一方面，现代性逻辑的展开在其特定阶段走向自身的反面，即启蒙理性精神在完成其特定历史任务之后走向了自身的对立面；另一方面，作为现代性特殊表现形式的现代化，在其逻辑扩展过程中导致了革命理想的消却。某种程度上，现代化的过程就是工具理性不断凸显的过程，就是不断依赖科学的合理性以及建立在此基础上的理性管理体系、制度等。这是由人类社会历史发展的一般规律所决定的，以革命为特质的历史发展与前进的路径一般经历如下阶段：1. 前革命的启蒙阶段，这主要是革命家的思想鼓动与灌输的过程，是革命理念的启蒙阶段；2. 发动革命，从事一个阶级推翻另一个阶级、夺取政权的阶段，这往往通过“打碎一切”的形式完成对旧制度的整体性摧毁；3. 革命完成后的制度创建阶段，这是在坍塌的旧制度基础上重建一个崭新的制度体系，即毛泽东所言的“善于建设一个新世界”① 的阶段；4. 后革命时代革命理想激情退却背景下，如何实现革命理想的重建阶段。在第三阶段末与第四阶段初，伴随着制度化的建立，往往产生一个由新管理主义管理者组成的政治集团和一个由企业家、科学家、技术人员组成的经济人才群体②。在这样的背景下，新社会主体的革命激情已然被科层式的管理体制与客观物质性工业化过程所逐渐磨灭，人们在新的社会制度与管理体系中以自主或非自主方式进行自我身份的重新定位，成为新社会运行机制的一个组成部分并服从新的管理体系，而原先的革命理想激情在所谓社会的合理化进程中必然消失殆尽。后革命时代理想激情退却的现实境况，表征了历史的循环与前革命时代的复现。因此，重新发动革命、重燃革命的激情与理想主义号召，构成了另一革命的新阶段与新形式。

倘若以动态历史的眼光把握革命与现代性之间的交错复杂关系，在一定意义上，它展现出的不过是一幅“正－反－合”的辩证发展图景，即历史发展的初期革命与现代性合二为一，革命构成现代性的本质特征，现代性则组成革命的终极目标与证明自身合法性的唯一准则。在历史发展的特定阶段，这种原先合二为一的关系发生逆转与异化，革命与现代性开始分裂甚至走向自身的对立面。作为现代性客观维度的现代化，在其展开过程中彰显的合理化与科层化等趋势，严重消解了革命理想激情的表达，导致一种后革命氛围的发生。最后，革命领袖敏锐洞察这一异化形式，通过新的革命形式消解现代性的弊病，从而再次完成革命与现代性的“合题”工作。但这次的“合”与第一次的“正”之间仅仅是形式上的雷同，二者在本质层面有显著区别。作为“合题”的新形式在本质上是以一种革命的现代性方式完成对革命理性启蒙主义的重塑，因而构成一种更高层次的超越。

## 二、超越前现代意识：现代化的追求与现代性忧患的二元结构

革命与现代性之间存在的“正－反－合”辩证关系及其现实展现形式，在毛泽东领导中国革命与建设的具体历史实践中有着鲜明的体现。当然，毛泽东在此问题的理论思索与实践探寻，除受一般意义上现代性与革命之间的张力关系格局影响外，在很大程度上与马克思主义理论的现代性批判，以及中国近代以来现代性问题生发的具体历史情境也密不可分。面对西式现代性冲击及其在中国以殖民主义方式运演的基本路径，毛泽东在马克思主义理论框架的指引下，为中国现代性道路重构了一种带有本民族特色的另类选择路径，即在社会主义的基座上推进中国现代性的建构，并将这种建构奠基于社会主义现代化的基础上，同时对西式现代性的弊病保持高度忧患与警惕姿态，通过系列尝试与探索，力图规避西式现代性的弊病，从而真正建构出一种符合中国社会发展具体历史情境要求的另类现

① 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1439 页。

② ［美］莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，张宁等译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 92 页。

代性方案。但随着革命的胜利，即社会主义制度建立以及社会主义现代化的推进，革命后民族国家的创制与后传统理想主义之间的矛盾，在毛泽东那里集中爆发出来。这种矛盾具体表现在如下三个方面：

第一，革命后的民族国家创制必然面临着新与旧、现实治理与理想设计之间的对立与矛盾。毛泽东领导中国新民主主义革命的胜利，以推翻半殖民地、半封建社会的统治秩序为其前提，革命后如何实现民族国家制度的创建，构成毛泽东思考的重要问题。依据经典马克思主义理论的预设，新社会必须建立在对旧有统治秩序全部打碎的基础上。依据上述经典，毛泽东通过“三大改造”实现了旧统治秩序的摧毁与新秩序的建立。需要着重指出的是，毛泽东更多地是通过建立一整套系统化、理想化的制度体系，以解决始终困扰马克思主义理论与国际共产主义发展史所面临的革命后民族国家创制问题。但是，这种理想化的“一揽子计划”，与动态的政治实践之间存在巨大间距。换言之，求解社会主义发展困境的“一打纲领”，与实际所需要的“一步行动”之间，仍然具有不可一步逾越的距离。这就是毛泽东晚年现代性忧患的重要体现，即寄希望创造一个从根本上能够解决现代社会发展困境的新制度，但却以悲剧性的结果收场①。对此，法国哲学家列菲弗尔曾说，毛泽东在革命后的制度创制问题上不断陷入忧患的关键原因在于，作为社会实践的重要组成部分的政治实践，不是一种由固定结构决定的静态关系，而是根据不断变动的阶级关系和形势变化的需要提出来的，它没有固化的模式②。问题的本质在于，作为困扰晚年马克思的一个重要问题，求解现代性的制度性弊端的关键，主要不在于以先知的方式为未来社会创造出多少种所谓合乎必然性的理想蓝图，而在于通过现实的实践即政治治理术来解决这一个问题。也就是说，在毛泽东那里，要解决现代性制度困境，核心在于为未来社会创造出一整套的理想化制度或路径，诸如指引社会前进的“总路线”、推动社会主义生产力质性跃迁的“大跃进”和实现向理想社会状态过渡形式的“人民公社”。一旦现实政治的走向与其所预设的理想制度之间存在差别，或者是制度在现实化的过程中存在任何变异，都会使他产生巨大的忧患与警惕，进而以“不断革命”的姿态来寻求解决问题的路径。换言之，在毛泽东那里，政治路线始终高于一切。然而，在福柯看来，社会主义发展的根本，主要不是从文本中进行抽象化的概念建构，而是应当着重研究以何种方式治理社会主义，即社会主义治理术的发明问题③。对此，列宁很早就曾谈及。在他看来，根据书本争论社会主义的时代已经过去，现在需要从经验出发谈论社会主义④。也就是说，社会主义的治理问题需要从现实的实践过程中加以总结与思考，而不能单纯寄希望所谓先知式的整体性制度设计。当然，强调从现实治理层面求解现代性的制度弊端，并非意味着将现实治理与理想创制的绝对对立，而是应当实现二者的相得益彰，在理想制度的指引下推进现实治理，在现实治理的保障下夯实理想创制的基础。

第二，作为推进社会主义现代化的手段与革命理想主义目的之间的矛盾，需要引入“不断革命”的理念以缝合二者的沟壑。在经典马克思主义的理论预设中，社会主义作为资本主义的价值反拨及其“对偶性”存在，尽管二者之间存在巨大的质性差别，但社会主义首先是建立在对资本主义发达生产力的充分继承基础上。然而，社会主义在从理论向实践转移的过程中，却是生长在生产力较为落后的现实情境中。可以说，迄今为止的一切社会主义实践运动，都未能在马克思主义经典作家所预想的物质财富极大丰富的基础上发生。毛泽东时代的社会主义也是如此，并且他更多地通过变革生产关系的形式来推动生产力的发展。这一理论早在《矛盾论》中就已经产生，到社会主义革命与建设时期才真正被付诸现实实践。这一不同于经典马克思主义理论，尤其是苏联马克思主义“经济决定论”的

① 刘怀玉：《三思毛泽东——革命传统、革命后民族国家创制与后传统理想主义遗产》，《现代哲学》2014 年第 3 期。
② ［法］亨利·列菲弗尔：《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》，李青宜等译，重庆：重庆出版社，1988 年，第 247 页。
③ ［法］米歇尔·福柯：《生命政治的诞生》，莫为民等译，上海：上海人民出版社，2011 年，第 78 页。
④ 《列宁全集》第 34 卷，北京：人民出版社，1985 年，第 466 页。

理论与实践，在一些国外学者那里被直接视为马克思主义的“异端”。在以“非正统性”方式将生产关系的变革置于优先地位后，巩固发展社会主义构成了毛泽东思想的重心。经典马克思主义理论仅有的几条关于坚持、发展社会主义的“纲领性规定”，主要集中在《〈哥达纲领〉批判》，其中对社会主义的规定性是从生产关系层面作出的，诸如公有制、按劳分配等。在马克思的预设中，社会主义首先是建立在生产力水平高度发达的基础上，自然不需要在社会主义制度建立之后再对生产力的发展给予更多关注。而中国社会主义发展的特殊历史境况，使毛泽东在建国后尤其是在建立社会主义制度后，仍然将发展生产力——推动社会主义的工业化与现代化——作为整个工作的重心，尽管后来转移到“以阶级斗争为纲”，但在毛泽东的深层理论思考中，“抓革命”从根本上不过是为了更好地“促生产”。伴随着社会主义现代化的推进，即发展现代化必须依靠专业化的科层官僚与管理体制，这在毛泽东看来不仅是社会关系与权力关系的变质，更直接导致了危险的社会模式与价值趋向，诸如加大精英与平民之间的价值分野、扩大城市与农村之间对立等。可以说，毛泽东在建立社会主义制度后的主要担忧不仅是经济发展太慢，更是在经济取得一定发展的同时所面临的现代性弊端，即以推进社会主义现代化方式实现的经济增长，正以一种蕴含消除共产主义革命目标的危险方式在进行①。也就是说，原先用以推进社会主义现代化的手段，在其展开过程中反而导致理想主义目标的退却。这一手段与目的之间的矛盾，构成了困扰毛泽东晚年的核心问题。概括而言，他所采取的以整体规避现代性弊端的措施就是“不断革命”的理念，即不断运用革命的方式来整合作为手段的现代化在推进过程中所产生的价值分野，从而保证现代化能够在一种符合理想规定的价值框架内加以推进。

第三，革命现代性的矛盾以及“不断革命”理念，构成了毛泽东自我探索与毛泽东研究的“元问题”。尽管马克思主义经典作家并非将现代化视为评判社会进步的唯一标准——更多强调社会主义民主、公平的评判价值，但他们又将现代化视为推动社会发展的前提。现代化的前提作用，与现代化并非是主要评价标准之间，在某种程度上似乎存在着矛盾的悖论关系。这种悖论式关系也被毛泽东所延续与继承，并成为毛泽东建国后不断求解上述矛盾的真实写照。一方面，毛泽东坚信现代化是中国社会发展的前提条件，但在推动社会主义现代化进程中不断面临其弊端与困境的拷问。例如，不占有生产资料的官僚与资本主义“职业经理人”的区别何在；以经济原则为衡量标准的社会主义与资本主义的区别何在；在经济原则主导下，所谓社会主义的优越性究竟何在，等等。“毛泽东对社会主义‘目的’的追问，对社会主义社会的优越性在于发展生产力还是人民民主的追问，是对社会主义的历史目的论的追问，这种历史目的论预设了生产力的发展与生产关系的改造在社会主义条件下的‘合目的的统一’。”② 也就是说，毛泽东一方面坚持工业化前提，另一方面又追求其预设的理想社会目标。从理想的理论模型而言，二者应当是合二为一的，但在实际运行过程中，二者的不断冲突与矛盾构成了毛泽东现代性忧患的核心内容。有学者认为，毛泽东解决上述现代性困境的途径是发展马克思主义理论。这主要体现在：在人类历史发展的漫长时期确实是经济因素发挥了基础性作用，但是一旦无产阶级开创了经济基础不再起决定性作用的新时代，那么历史唯物主义应当采取新的形式，即超越经济因素的基础性作用，转向社会主义民主制度造就的“主人翁意识”，这才是社会主义优越性所在。毛泽东始终相信社会主义具有克服现代性弊端的能力，这就是通过“不断革命”的理念加以实现的，具体表现在经济维度的革命，如从城市转移到农村的工业化、文化意识形态领域内的革命等。在上述“不断革命”的实践形式中，毛泽东始终将群众运动视为释放现代性矛盾的重要手段。这种释放矛盾的做法，与毛泽东坚信社会主义具有解决现代性矛盾的能力密切相关。问题是，上述矛盾在社会主义现代化的框架中并不能得到有效解决，反而陷入更加无穷交错的矛盾，这就是所谓的“毛

① ［美］莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，前揭书，第 93 页。

② 韩毓海：《“漫长的革命”——毛泽东的社会主义》，公羊编：《思潮：中国“新左派”及其影响》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 168 页。

泽东式的悖论循环”。换言之，社会主义作为资本主义的“替代方案”，其进步性和科学合理性首先是建立在推动生产力发展的维度（工业化和现代化），但高度工业化的历史进程所生产的诸如“三大差别”的“副产品”，却与社会主义现代性设想的思路之间发生深刻矛盾。为解决这一矛盾，用革命的方式对现代性弊端的攻击与批判，在一定程度上又造成对现代化的威胁。这在经典马克思主义理论或毛泽东的思想逻辑中，又构成了对生产力为基础的社会发展进步的威胁。这就是存在于毛泽东深层思想逻辑构架中的革命与现代性之间的二难困境，而这一矛盾从整体性意义上而言构成了影响毛泽东社会主义实践探索的“元问题”。

## 三、超越资本现代性意识：共产主义与现代性重构的历史基座

毛泽东“不断革命”思想的提出，经历了一个不断成熟与完善的过程。早在革命战争年代，毛泽东就对此问题表达过相关理论思考，但并未以系统化理论化方式加以集中呈现。例如，《新民主主义论》关于中国革命发展的阶段性问题，由新民主主义过渡到社会主义革命，乃至最终建立社会主义制度并走向共产主义，构成了革命的不同发展阶段，这一动态的历史发展性实质上就是“不断革命”理念的彰显。以比较系统化的方式提出“不断革命”理论是在建国之后，就目前相关材料的披露看，最初是毛泽东在 1958 年 1 月 28 日最高国务会议的讲话中提出，1 月 31 日通过的《工作方法论六十条（草案）》集中阐释了毛泽东的“不断革命”思想。毛泽东认为，中国的革命是一个接一个进行的，从新民主主义革命到社会主义革命，再到社会主义建设时期思想政治的革命，因此，他提出革命要不断向前推进，而此时继续革命的对象就在于发动技术上的伟大革命①。需要注意的是，此时毛泽东之所以以技术革命作为不断革命的对象，主要是如前所分析的那样，通过推进社会主义现代化以夯实社会主义的物质基础，这是毛泽东建国后一直存在的作为先进的社会主义理想与落后的现实境况之间张力关系所决定的一种“落后的忧患”。他曾多次谈及这个问题，例如，1956 年 8 月 30 日在中国共产党第八次代表大会预备会议第一次会议的讲话曾提出，“你有那么多人，你有那么一块大地方，资源那么丰富，又听说搞了社会主义，据说是有优越性，结果你搞了五六十年还不能超过美国，你像个什么样子呢？那就要从地球上开除你的球籍！”②

当然，从毛泽东提出“不断革命”理念的具体历史情境而言，他当时更侧重于推进经济技术层面的变革，这与后来“不断革命”理论内涵的变化存在明显区别。可以说，在一定意义上，正是社会主义制度建立前后所推动的从经济技术层面的不断革命，才催生了后来不断革命理念的变化，即现代化的推进所带来的现代性弊病，促使毛泽东用“不断革命”的方式来消解。而此时的“不断革命”已经不再是所谓的经济技术革命，而是通过思想政治层面的革命来重构社会主义的现代性，以整合现实治理与理想创制、革命手段与理性目标之间的价值分野③。需要强调的是，毛泽东提出的“不断革命”理论尽管在形式上与托洛茨基的“不断革命”具有很大的相似性，许多学者据此将毛泽东的上述理论直接溯源于托氏，诸如韦政通就曾将“不断革命”视为毛泽东晚年“文革”的理论基础，并将其归根于托氏的“不断革命论”④，但二者之间明显存在着质性差别。毛泽东本人在 1 月 28 日的讲话中就不赞成将他提出的“不断革命”雷同于托氏。托氏的“不断革命”理论的一个重要规定性就是，民主革命需要立即转化为社会主义革命，从而不断革命⑤。很明显，这与毛泽东领导的中国新民主主义革命之间存在明显差别，并且毛泽东后来将“不断革命”视为求解现代性弊端手段的尝试也

① 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 349—351 页。
② 同上，第 89 页。
③ 宋婕：《中国革命的现代变奏——毛泽东革命思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 153 页。
④ 韦政通：《毛泽东与文化大革命》，台北：立绪文化事业有限公司，1999 年，第 108—109 页。
⑤ ［俄］列夫·托洛斯基：《“不断革命”论》，北京：三联书店，1966 年，第 224 页。

是托氏“不断革命”理论所没有的。毛泽东的“不断革命”理论，从根基上具有透视共产主义与重构现代性的双重理论规定性，具体而言：

一方面，“不断革命”构成毛泽东透视共产主义并指引理想走向的重要中介与手段。在毛泽东理论构架中存在的共产主义思想，尽管从总体性的理论规定而言从属于经典的马克思主义理论的设想——“马恩设想”，即作为资本主义现代性之替代性方案而存在的未来社会理想蓝图，主要包括生产资料的纯粹公有制、经济运行方式的纯粹计划经济以及分配方式的纯粹按劳分配，并且毛泽东结合中国历史传统与革命战争的经验对此作出突破性发展，诸如以阶级斗争为纲并辅之以为人民服务的集体主义理念等。在毛泽东的共产主义观中，始终存在着价值与目标的紧张张力关系，即求解人类社会历史发展问题的价值导向与实现共产主义的终极目标之间的冲动。换言之，共产主义的理想目标究竟如何形塑毛泽东现实实践的价值导向，是研究这一问题的重要方面。在经典马克思主义理论视域中，马克思对未来共产主义的理论预设，更多是建立在高度发展的生产力基础上。随着以社会主义的形式实现对资本主义生产方式矛盾的顺利解决，未来社会主义社会作为历史必然性的发展导向，其最终实现已经蕴含着历史的合理性与必然性。这在西方一些学者那里成了批判马克思主义历史哲学是线性进步主义的把柄所在，尤其第二国际理论家将马克思主义理论置于“进步”中心之环的操作路径，更是受到西方学界的责难与批评。本雅明甚至提出，对进步概念的理解必须首先将其置于灾难的基础上，进步主义对于历史唯物主义而言意味着灾难化的开始。①

对此，毛泽东也以隐性方式表达了自己的担忧。他对苏联那种强调单纯依靠经济发展就能保证共产主义到来的线性进步论表达了不同意见，明确将共产主义的未来目标与现实的实践活动相互挂钩，强调在发展物质性前提的同时，仍然要注重对思想政治的不断改造与社会政治行动的不断推进，即以“不断革命”的理念指导现实的社会实践，并在不断变动的实践活动中导向共产主义的理想目标。这也是毛泽东晚年在建立社会主义制度后仍然不断发动革命的重要原因所在，正如他在发动“文革”之初就曾考虑的那样，文化大革命需要七八年再来一次②。迈斯纳曾将毛泽东通过“不断革命”手段实现、维护共产主义理想目标的做法，视为毛泽东主义区别于苏联马克思主义的最大特色所在，因为毛泽东从未相信单纯依靠生产力的进步便可实现共产主义。“毛泽东反复强调，只有自觉地追求马克思主义的目标，完善共产主义社会或组织的萌芽，普及正确的社会价值观并在普及过程中使之内在化，创造共产主义社会的物质前提，共产主义才会实现。”③

另一方面，“革命乌托邦理想”与“客观历史局限性”之间的矛盾性以及在此基础上形成的对“红旗变色”的强烈忧患，需要借助“不断革命”的手段加以消弭。毛泽东在领导中国革命取得胜利后，面临的是一盘散沙、积贫积弱的落后局面，共产主义理想图景的理论规定与现实历史局限性凸显的巨大矛盾性，促使毛泽东必须通过大力发展生产力、推进社会主义现代化的方式以实现上述距离的弥补。有学者认为，在毛泽东晚年思想的框架中，存在着革命现代化相互矛盾的两极，并且晚年毛泽东因为系列因素的综合制约，使得革命倾向压倒现代化倾向，成为支配晚年毛泽东思想与实践的主流话语④。这种观点有其合理之处，问题是革命与现代化其实在毛泽东那里并非一开始就是相互矛盾与对立的两极，而是处于相互融合的统一体中。

革命对现代化前提的扫清以及现代化对革命理想的物质基础性奠基作用，二者之间是相互交织、密不可分的。毛泽东建国后发动的系列革命运动不仅不是对现代化逻辑的压倒，反而是沿着社会主义的道路前进，以革命的方式为现代化的合理性推进提供保障。后来伴随现代化的推进，以及在此进程

① 汪行福：《超越进步主义的意识形态——论历史唯物主义的灾难学视角及其意义》，《复旦学报》2012 年第 2 期。

② 《毛泽东传（1949－1976）》，北京：中央文献出版社，2003 年，第 1419 页。

③ ［美］莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，前揭书，第 104 页。

④ 何云峰：《革命化与现代化：毛泽东晚年思想的两个发展趋向》，《河南大学学报》2011 年第 1 期。

中形成的工具理性的“铁笼”效应与革命理想消逝等现代性弊端不断呈现，引起毛泽东的深刻忧患后，“不断革命”的理念才不断呈现并取得强势话语地位。加拿大学者周杰荣指出，革命与现代化之间的二元互动关系（甚至在特定阶段呈现出的紧张对立关系）是理解毛泽东理论与实践的关键模型，一方面，毛泽东赶超西方、实现现代化的奋斗目标，很大程度是基于中国近现代积贫积弱现实生存情境所形成的；另一方面，他所期冀的理想社会蓝图是在实现现代化的同时，又避免西式现代化道路进程中的弊端，寄希望建立一个消除剥削、压迫的公平、正义的社会结构。在毛泽东的深层逻辑构架中，革命与现代化的两极并非是处于全然排他性（mutually exclusive）的关系格局中，而是通过建构一种“革命的现代化”（revolutionary modernization）来实现这一目标的两极[①]。魏斐德也认为，在毛泽东理论与实践的发展过程中所面临的历史与意志之间的深刻矛盾，本质上就是作为“官僚政治的规范化”的历史与“毛泽东的继续革命”的意志之间的尖锐对立。这一似乎无解的矛盾直接形塑了毛泽东晚年理论与实践的进展，甚至最后以“文化大革命”中的打碎一切的极端主义形式而结尾。[②]

概言之，从现代性产生与发展的历史看，现代性本身就具有强烈的革命意蕴，革命与现代性之间保持了紧密的张力关系。毛泽东以革命的姿态直面中国现代性问题，运用“革命的现代性”统筹中国现代性的当代重构，具有重要的理论价值与现实意义。一方面，革命的现代性的主词是现代性，其以彻底的革命性方式为中国现代性的当代建构构筑了坚实基础，例如以工业化与现代化为基座、以现代性的制度建构为支撑、以思想文化层面的革命性启蒙为保障等。上述关于现代性建构的多维视角，从根基上有利回击历史虚无主义思潮将毛泽东刻意装扮为反现代性的前现代草根浪漫主义者的错误观点。另一方面，毛泽东基于社会主义、共产主义历史基座来重构中国现代性，超越了历史发展的终结论与循环论，为中国现代性的建构开辟了广阔的可能性空间。无论是从中国近代以来现代性求索的艰难历史出发——学习西方现代性却始终面临挨打的窘境，还是从马克思主义关于资本现代性批判的理论维度而言，当代中国现代性的建构都需要立足于社会主义的历史基座来加以推进，区分以资本逻辑为核心的西式现代性与以社会主义为价值导向的中国现代性方案之间存在的质性差别。在建构中国现代性的过程中积极探寻驾驭资本逻辑的路径，不仅是毛泽东“革命现代性”艰辛求索的理论主题，而且是当前推动新时代中国特色社会主义建设所必须面临的重大课题。毛泽东关于中国现代性方案的理论与实践探索，为后世留下了宝贵的历史遗产。这是由一个个开放性的问题所组成的。例如，如何在继续推进现代化的基础上，完成对前现代意识的进一步批判与超越；如何使这种批判性超越得以从物质层面上升到思想深层次结构层面，对前现代意识展开革命性批判；如何在革命与现代性之间，寻求一种相互制衡的恰当张力关系？即一方面使革命的批判性维度不至于无限扩展并成为否定现代性的因素，另一方面又确保不因现代性的制度化建构所产生的惰性，成为压制革命意识的藩篱。上述问题在很大程度上是以一种开放性的姿态存在的，需要结合现实不断变动的实践展开持续、审慎的理论思考。

（责任编辑　欣　彦）

① Jeremy Brown, *City Versus Countryside in Mao's China: Negotiating the Divide*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 2.

② ［美］魏斐德：《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》，李君如等译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 5 页。

# 邓小平与“毛泽东和毛泽东思想”评价问题研究

肖建平

【摘要】“文革”结束后，针对党内外、国内外片面地对待毛泽东和毛泽东思想的严峻态势，以邓小平为代表的党中央抵制错误思潮，科学解决这一评价难题。邓小平等中央领导人先后于1977年十届三中前后提出要完整准确地宣传、掌握和运用毛泽东思想；1978年8月达成尽快将评价问题敲定下来的共识；1978年底的中央工作会议和三中全会确立不纠缠和不匆忙处理的方案；1979年10月的国庆讲话后决定以党中央决议的方式做出评价；1980年3月强调决议最核心的是维护毛泽东和毛泽东思想的崇高地位；还通过十二大的党代会报告、党章和“八二宪法”的崇高形式，合力巩固《历史决议》的精神。这几次策略性调整凸显了以邓小平为代表的党中央实事求是的理论品质和高深的政治智慧。评价过程所体现的立场、观点、方法对其他领袖人物的评价具有指导意义。

【关键词】毛泽东；毛泽东思想；邓小平；历史决议；国庆讲话

**中图分类号**：A849　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0046－09

**作者简介**：肖建平，江西信丰人，博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院博士后。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“关于毛泽东和毛泽东思想评价的研究”（15CKS007）

“文化大革命”结束后，党内外对不少历史问题进行激烈讨论，主要包括“文革”10年和“文革”前17年一些重大事件的对错、得失，以及贯穿于这两个历史时期的毛泽东的功过是非和毛泽东思想的性质地位问题。对“毛泽东和毛泽东思想”的评价是一个密切相关的整体，对其中任何一方的评价都会影响到另一方。这个整体是解决历史问题的关键。对二者的评价事关对中共历史、新中国成立以来历史的态度和认识。正如邓小平所说的：“对毛泽东同志的评价，对毛泽东思想的阐述，不是仅仅涉及毛泽东同志个人的问题，这同我们党、我们国家的整个历史是分不开的。”① 以邓小平为代表的中国共产党人以强烈的历史担当、高远的政治视野、高超的执政艺术推动这一难题的科学解决。

## 一、1977年4月：完整地准确地宣传、理解和运用毛泽东思想

针对毛泽东和毛泽东思想的评价问题，党内外、国内外议论不断、分歧严重，即使党中央高层也莫衷一是。受“文革”的影响，毛泽东的形象、地位和毛泽东思想的性质、内涵等都受到强烈歪曲，有些内容甚至遭到毛泽东本人的否定。“文革”的结束就意味着要加以“重新评价”。在“文革”刚结束的揭批“四人帮”运动期间，当时的党中央部分领导人提出“两个凡是”的方针，坚持毛泽东晚年错误思想。

与此同时，党内高层存在另一种态度，即以邓小平为代表的实事求是的立场、观点、方法。在

① 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第299—300页。

“文革”前后及期间，邓小平反复强调要正确地学习、宣传和贯彻毛泽东思想。早在1960年，他就提出要防止“把毛泽东思想用得庸俗”，避免“把毛泽东思想同马克思列宁主义割裂开来”①。1975年，领导全面整顿的邓小平反思了如何宣传毛泽东思想的问题。他在一次农村工作座谈会上表示赞同罗荣桓“学习毛主席著作要学精神实质”的看法，指出“毛泽东思想有丰富的内容，是完整的一套……我们一定要全面地学习、宣传和实行”②。1977年4月，没有恢复领导职务的邓小平鉴于事关重大，致信党中央，批评了“两个凡是”，认为“必须世世代代地用准确的完整的毛泽东思想”来指导党和国家③。这里的“准确”针对的是歪曲的做法，“完整”针对的是割裂的现象。5月，他向前来探望的两位领导人明示“‘两个凡是’不行”④。7月，他对写信一事作了详细说明，旨在强调“要对毛泽东思想有一个完整的准确的认识，要善于学习、掌握和运用毛泽东思想的体系来指导我们的各项工作”，“毛泽东思想继承和发展了马克思列宁主义”⑤。8月，他同胡乔木、于光远、邓力群讨论十一大讲话稿时指出，“不能用毛主席的只言片语损害毛泽东思想体系。讲毛泽东思想，关键在于发挥根本思想”⑥。不久，他再次指出“毛泽东思想是我们一切领域的指导思想，应当从总体方面完整地准确地表达出来。这是很重要的”⑦。由此，邓小平在多种场合，对多个群体反复强调一条中心思想，即要正确地学习、宣传、理解和运用毛泽东思想。

此外，其他中央领导人如叶剑英、李先念、陈云、胡耀邦等，都呼吁坚持毛泽东思想最根本的东西，支持实践是检验真理的唯一标准的讨论，要求恢复实事求是、群众路线等思想路线和工作路线。1978年7月，叶剑英在一次中央政治局常委会指出：不主张对讨论采取压制态度；对待毛泽东思想不能采取教条主义态度；还建议把《实践是检验真理的唯一标准》这篇文章印发到全国去⑧。李先念批评《红旗》继续“左”，要求刊登谭震林的题为《井冈山斗争的实践与毛泽东思想的发展》的文章，认为“应当登，不登《红旗》太被动了，《红旗》已经很被动”⑨。1978年，陈云在中央工作会议东北组的发言强调要实事求是，有错必纠⑩。胡耀邦赞成邓小平的意见，以“实事求是”反对“两个凡是”。他在中央党校三部第一期学员结业会上谈到真理标准讨论运动时说，“为什么要讨论这个问题，因为我们有许多同志不懂。这个是常识问题，我们有许多同志对常识问题就是不懂，在实际工作中不会解决问题”；“我们要尊重实践论”，反对“天才论”“特权论”“盲从论”；强调“马克思主义是发展的嘛，毛泽东思想是发展的嘛！所以我们要研究新问题”⑪。

由此，针对毛泽东的地位受挑战、毛泽东思想受歪曲、党的优良作风受侵蚀的严峻态势，以邓小平为代表的老一辈革命家根据长期的革命和建设经验，在一系列重要场合抵制对毛泽东和毛泽东思想加以全面肯定和全盘否定的两种错误思潮，并提出科学论断：1. 马列主义、毛泽东思想都是指导思想，二者并不对立、各具意义、相互作用，后者是对前者的继承与发展；2. 要完整准确地学习和宣传、掌握和运用毛泽东思想，要对其抓根本、看实质。邓小平竭力对思想路线进行拨乱反正，强调评价问题要坚持完整准确的指导思想，总结毛泽东思想的实质性的内容。这为后面有步骤、讲策略地处理评价问题奠定了政治基础。

---

① 《邓小平文选》第1卷，北京：人民出版社，1994年，第283页。
② 《邓小平文选》第2卷，前揭书，第36—37页。
③ 《邓小平年谱：1975－1997》上册，北京：中央文献出版社，2004年，第157页。
④ 同上，第157页。
⑤ 《邓小平文选》第2卷，前揭书，第42—43页。
⑥ 《邓小平年谱：1975－1997》上册，前揭书，第170页。
⑦ 《邓小平文选》第2卷，前揭书，第49页。
⑧ 《叶剑英年谱：1897－1986（下）》，北京：中央文献出版社，2007年，第1152页。
⑨ 《建国以来李先念文稿》第4册，北京：中央文献出版社，2011年，第155页。
⑩ 《陈云年谱》下卷，北京：中央文献出版社，2015年，第255页。
⑪ 《胡耀邦文选》，北京：人民出版社，2015年，第91—92页。

## 二、1978 年 8 月：尽快以新的决议对评价问题作出定论

邓小平等领导人对“两个凡是”的抵制，促使真理标准讨论运动很快取得压倒性胜利，实践成为检验是非的根本标准。据此，人们开始反思此前近 30 年的历史遗留问题。

在广泛反思的热潮中，邓小平与陈云对如何解决评价问题进行思考。1978 年秋的一次交谈，他们一致认为应通过作决议敲定一系列历史遗留问题。邓小平说“该拿个东西出来了”，还说“毛泽东思想还是不能丢”。陈云回应说“丢不得。这项工作要细。苏联丢了，结果吃了亏”，“要像延安时搞的决议一样，一次性把一些问题定下来”。邓小平认为，决议里“关于毛泽东的评价要慎重。有些事是毛泽东同志的错误。但关键问题在林彪、江青这些人起了坏作用”，“林彪、江青集团搞了许多‘左’的东西，搞决议要从这个问题上打开缺口”。对此，陈云表示十分赞同。邓小平进一步提出更多细节问题，认为“这些事只有靠我们来做了。不能拖”，还对陈云说“你是老同志，出来把一些历史问题理一理怎么样”。陈云没有给出明确回答，只是肯定说“延安时期，把许多问题弄清楚了，定下了，全党统一了思想”，故而历史问题的决议“非搞不可”①。根据年谱、传记等交代的邓、陈的行迹，这次谈话应是在 8 月下旬②。

这次交谈达成了 4 点共识，初步构思了解决历史评价问题的可行性方案。

第一，谈话的重点问题。陈云认为应学习延安做法，尽快以党内决议的方式敲定历史遗留问题。邓小平表示赞同。陈云是“文革”后最早建议作决议的领导人。在十一届三中全会闭幕会和中央纪委第一次全体会议开幕式的讲话上，他两次指出要尽快作决议。在延安时期，“大家面对面指名道姓地批评和自我批评，认真总结建党以来的经验教训，在这个基础上写出了《关于若干历史问题的决议》。以后就开党的七大，全党同志团结一致，取得了抗日战争和解放战争的胜利”③。他认为，延安时期的《历史决议》很好地起到团结统一的效果，在新形势下，有必要学习这个正面经验，作出新的新中国成立以来的历史决议。

第二，决议的对象问题。谈话涉及的对象有两个：一是对毛泽东和毛泽东思想的评价，二是对“文革”及林彪、“四人帮”的评价。只要重点解决好这两个关键问题，就说明了毛泽东的功过、毛泽东思想的内容和实质，认清了“无产阶级专政下继续革命”理论的破坏性和林彪、江青集团的极左本质，其他的历史、现实、实践问题就迎刃而解了。

第三，决议需要注意的问题。在全国中共党史人物研究会第二次会员代表大会，邓力群的发言谈到，“苏联从否定斯大林、否定斯大林时期开始，直至否定列宁、否定十月革命、否定列宁主义”，“从赫鲁晓夫到戈尔巴乔夫，在苏联搞的就是自己反对自己，自己丑化自己，自己毁灭自己”④。苏联的教训十分惨痛，因此邓、陈一致认为必须深刻汲取教训，我们党决不能“丢”了毛泽东和毛泽东思想，而要全面、历史地对待历史问题，尤其是重大错误，以免重蹈覆辙。

第四，决议的时机问题。谈话认为作决议的时间要尽快，但时机要恰当。决议不可避免会涉及许多敏感人物、事件、文本，必须慎之又慎，否则很可能“火上浇油”，恶化形势，因此要注意作出决议的条件和时机。至于决议的负责人，邓小平提议由陈云担任，但后来由于陈云身体多恙、精力有限，历史重担落在了邓小平身上。

## 三、十一届三中全会：不纠缠和不匆忙解决评价问题

邓小平等的呼吁在党内掀起一些改革浪潮，但由于历史的惯性作用强大，党和国家的航向一时难

① 图们、肖思科：《特别审判——林彪、江青反革命集团受审实录》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 37—38 页。

② 肖建平：《邓小平对出台〈历史决议〉的四次考量》，《上海党史与党建》2017 年第 6 期。

③ 《陈云文集》，北京：中央文献出版社，2005 年，第 453 页；《陈云文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 239—240 页。

④ 《邓力群文集》第 3 卷，北京：当代中国出版社，1998 年，第 346—347 页。

以完全转变过来，后来形势的恶化影响了历史问题的解决。揭开功过评价的“盖子”之后，不但没有制止纷争、反而加剧了社会上极左、极右思潮的滥觞。“西单民主墙”等群众议论历史与现实问题的集会地、《四五论坛》等不规范的油印刊物、“启蒙社”等知识青年的自发组织日益增多。他们关心国家大事、推动社会进步的意愿是好的，但由于发声者自身水平和所知信息有限，又容易被有目的地利用，往往导致好心办坏事。党内也有一些同志对毛泽东晚年的错误、对经历严重歪曲后的毛泽东思想的本质、内容、作用等产生疑惑，相互之间议论不断。各种势力和言论充斥全国，有越演越烈的趋势，“特别是在这次中央工作会议和三中全会前后，民主墙上的大字报越来越多，涉及的问题也越来越多”①。“妄议”和“以讹传讹”的现象普遍，造成社会上出现“三信”危机，即“对马列主义的信仰、对党的信任，对社会主义四化建设的信心问题，主要是怀疑社会主义制度的优越性”②。这给当时的意识形态工作带来极大困扰，也给政局稳定带来威胁。

值此危机关头，邓小平在1978年11－12月中央工作会议和三中全会期间果断改变态度，更加慎重地对待历史评价问题。他提出“不争论”“不纠缠”的方针，“宜粗不宜细”“不必匆忙去做”的原则，以保障国家的安定和团结。1978年11月25日，邓小平在听取工作汇报时指出，“有些历史问题，在一定的历史时期内不能勉强去解决。有些事件我们这一代人解决不了的，让下代人去解决，时间越远看的清楚”，“我们处理任何问题，都要从大局着眼，小局服从大局，小道理服从大道理”③。12月1日，他在党内打招呼会议上指出，“历史问题只能搞粗，不能搞细。一搞细就要延长时间，这就不利。要以大局为重”④。他还亲笔为中央工作会议闭幕会的讲话列了一份提纲，其中第三点写到“解决遗留问题要快，要干净利落，时间不宜长”，“安定团结十分重要，要大局为重”⑤。12月13日，他在正式讲话中明确要求“处理历史遗留问题为的是向前看”，“要大处着眼，可以粗一点，每个细节都弄清不可能，也不必要”，对“文革”等历史问题“总要总结，但是不必匆忙去做”，因为“要对这样一个历史阶段做出科学的评价，需要做认真的研究工作，有些事要经过更长一点的时间才能充分理解和作出评价，那时再来说明这一段历史，可能会比我们今天说得更好”⑥。邓小平的意见得到多数中央领导人的认可。根据多数领导人的意见，十一届三中全会公报中要求“坚持一分为二的科学态度。要求一个革命领袖没有缺点、错误，那不是马克思主义，也不符合毛泽东同志历来对自己的评价”，宣告在“适当的时侯”进行评价“是必要的，但是不应匆忙地进行”⑦。

不纠缠和不匆忙的原则与实事求是并不对立，前者是后者的重要体现。邓小平等中央领导人考虑到：1．政治路线、组织路线的拨乱反正尚未解决，国内外情况复杂多变；2．现实问题任务繁重、时间紧迫，解决它更重要，应把主要精力放在拨乱反正和建设事业；3．历史问题牵扯的东西过于庞杂，相比现实问题，分歧更大且时间太近，难以看清楚，如果没有解决好，不但会越描越黑，而且会加重现实困难的解决。因此，决定暂时不触碰党员干部和人民群众的“敏感神经”，以免加剧对立和分化。当然，这并不意味着消极对待“文革”等历史问题，而是等待时机，当党和国家趋于安稳时再通过决议加以一举敲定。

1979年1月18日党的理论工作务虚会开幕式上，胡耀邦撰写的、得到党中央批准的《理论工作务虚会引言》印发给所有与会成员。它同样强调，对待历史问题，“我们还不宜匆匆忙忙地做判断，匆忙判断往往容易吃亏”⑧。务虚会《简报》第1期也要求思想、理论、宣传界的干部和工作者，“对

① 总249，第五组（51）：《西单民主墙的剖析——范荣康、余焕春同志的联合发言》。《理论工作务虚会》（201－264），天津市档案馆，X0213－C－000013。

② 中央宣传部：《关于三中全会以来的宣传工作向中央的汇报纲领》。《中共中央批转中央宣传部〈关于三中全会以来的宣传工作向中央的汇报纲领〉的通知》，天津市档案馆，X0211－Y－000266。

③ 《邓小平年谱：1975－1997》上册，前揭书，第435—436页。

④ 同上，第445页。

⑤ 同上，第446页。

⑥ 《邓小平文选》第2卷，前揭书，第147—149页。

⑦ 《三中全会以来重要文献选编（上）》，北京：人民出版社，2011年，第11页。

⑧ 《胡耀邦文选》，前揭书，第115页。

很多问题，我们的同志不宜匆匆忙忙作出判断”[①]。这再次强调了三中全会和邓小平的指示。

## 四、“国庆讲话”后：立即以中央决议的方式作定论

三中全会后的理论工作务虚会和真理标准讨论“补课”运动，促使党中央将评价问题提到议事日程。不纠缠和不匆忙作评价的方案有其合理之处。但是，解决现实问题与历史问题也存在相互促进、交汇交融的一面，不管是处理各项实际工作还是讨论教训，都无法绕开对毛泽东和毛泽东思想的评价问题。因此，党内外都大力呼吁对其给出定论。

其一，思想理论界呼吁作出评价。解决历史评价难题是思想理论界与党中央互动的硕果之一。1979 年 1 – 4 月，根据邓小平解放思想、畅所欲言的指示精神，党的理论工作务虚会积极讨论重大问题，呼吁对毛泽东和毛泽东思想作出统一定论。第一组代表对“不匆忙”评价的方针提出质疑，“毛泽东同志作为一个伟大的马列主义者，一位历史人物，是可以评价的，是应该评价的”，“事实上，现在国内外、党内外都在评价他。我们党不主动作出正确的评价，很被动。这件大事，已经摆在党的议事日程上，不能全部留给后人去解决”，“总结我党三十年的历史经验不能不涉及对毛泽东同志的评价”[②]。其中，丁代表从作用层面提出，“三中全会有了一个很好的开端，但问题还很多，很有必要有一个社会主义时期的若干历史问题的决议”，“衷心希望党中央能够尽快地作出社会主义时期的若干历史问题的决议，在全党范围内澄清是非、统一思想，造福于子孙万代”[③]。青海省委宣传部的荆代表从一线工作经历提出，“在日常宣传工作中经常碰到这样的问题，如毛主席在社会主义时期关于革命和建设的理论，哪些是正确的，哪些不正确？毛主席的哪些语录是毛泽东思想体系之内的，哪些是之外的？群众提出了以后，宣传干部说不清。在报纸宣传上为了回避毛主席的缺点、错误，往往把毛主席说过的一些错话，说成是林彪、‘四人帮’的谬论，用毛主席的另一些话来批判，群众看了有意见”，建议“对于毛主席功过的评价现在应提到议事日程上”[④]。这些观点和建议引起热议。

其二，真理标准讨论的“补课”运动继续解放思想，拨乱反正。三中全会后，解放思想，实事求是是主旋律。各界对邓小平在理论工作务虚会作的《坚持四项基本原则》的讲话解读有争议，引发全国“说三还是道四”的议论。有的怀疑风气又变了，中央又要“收”了。但三中全会和四项基本原则两次讲话并不矛盾，都是实事求是，既反“左”又反右。当发现肯定“文革”、否定三中全会的倾向依然严重后，邓小平要求各级党、政、军的机关就实践标准问题进行“补课”[⑤]。1979 年 5 月，《解放军报》《人民日报》根据邓小平的思想观点，发文要求“抓紧补上实践是检验真理的唯一标准这一课，要重新好好学习三中全会文件”[⑥]。7 – 8 月，邓小平在山东、天津的讲话继续强调“补课”。由此引发全国性的“补课”运动，军队系统和全国未开展讨论、开展不深入的地区和部门继续解放思想。党内再次对思想路线、政治路线进行反思和调整。而毛泽东和毛泽东思想评价问题“又在全国上下、党内党外迫切地提了出来”，“国际上也等着我们在这些问题上的态度”[⑦]。

鉴于党内外、国内外的呼声很高，党中央认识到要尽快以中央讲话为契机，尽力解决历史敏感问题。1979 年 6 月，中央常委会一致决定由叶剑英作为代表发表讲话，这次讲话要有新内容、新水平。讲话经反复讨论和修改后定稿。讨论的群体既有民主人士，又有中央和地方的领导干部，还有中央常

① 总 1，综合（1）：《理论工作务虚会开始》。《理论工作务虚会简报》（1 – 70），天津市档案馆，X0213 – C – 000010。

② 总 112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》。《理论工作务虚会简报》（71 – 150），天津市档案馆，X0213 – C – 000011。

③ 总 50，第一组（9）：《丁伟志同志一月二十三日在小组会上的发言》。《理论工作务虚会简报》（1 – 70）天津市档案馆，X0213 – C – 000010。

④ 总 203，第五组（43）：《青海省理论务虚会情况汇报》。《理论工作务虚会简报》（201 – 264），天津市档案馆，X0213 – C – 000013。

⑤ 《邓小平年谱：1975 – 1997》上册，前揭书，第 541 页。

⑥ 《重新学习三中全会文件，补上真理标准问题讨论一课》，《人民日报》1979 年 5 月 22 日，第 1 版。

⑦ 程中原、李正华、张金才：《1976 – 1982：实现转折，打开新路》，北京：人民出版社，2017 年，第 445 页。

委，“是一个集体的创作，是集体智慧的结晶”①。

国庆讲话对评价问题作出回应。它较为充分地概述了毛泽东的功绩，对于他的失误和错误“没有直接的批评，不过暗含着一种批评”；对毛泽东思想，改变了“文革”时的夸大做法，“还是恢复了七大的提法”②。至于更多具体细节问题，准备之后再一一敲定。对此，胡乔木解释说，“这是一个庆祝讲话，不是对过去三十年作全面的总结”，“那样的总结只能在另外的时间经过另外的会议，经过详细讨论，作出正式的专门的文件”③。这里所说的正式“文件”指的就是十一届六中全会通过的党史上的第二个《历史决议》。

国庆讲话为作决议创造了时机，表达了党中央主动回应社会声音，反思新中国成立以来的历史问题和经验教训的态度，引发各界的强烈反响。讲话起草时，有人提出对历史的评价问题“不能拖久了”，“十二大总该解决了”④。讲话后，“大家都希望在开十二大的时候”⑤ 作定论。这表明全党翘首期盼新的决议的诞生。10 月下旬，中央决定立即着手起草毛泽东和毛泽东思想评价等历史遗留问题的决议，以中央决议的方式对它们作出正式结论。

## 五、决议起草初期：最核心的是维护毛泽东和毛泽东思想的地位

理论工作务虚会和国庆讲话为解决历史问题提供了思想、政治的准备。前者是第二个《历史决议》的逻辑起点，后者是迈出最后一步的“探路石”。决议自 1979 年 10 月底开始，至 1981 年 6 月定稿，经历了多次党内外大型讨论，在博采众议的基础上力排错议，在充分民主的基础上充分集中。

邓小平亲自领导决议起草工作和集体讨论，为决议倾注了大量心血。邓小平对决议先后发表 19 次重要谈话。1980 年 3 月 19 日，他对起草小组负责人的谈话是最关键的一次，对决议阐发了三条意见。其中，“最重要、最根本、最关键的，还是第一条”，即“确立毛泽东同志的历史地位，坚持和发展毛泽东思想”⑥。在此后的谈话中，他多次从党史发展的过程来说明毛泽东和毛泽东思想的重要性、特殊性，要求做到坚决维护它们的地位。例如，他强调“如果没有毛泽东同志的卓越领导，中国革命有极大的可能到现在还没有胜利，那样，中国各族人民就还处在帝国主义、封建主义、官僚资本主义的反动统治之下，我们党就还在黑暗中苦斗”⑦；“对于毛泽东同志的错误，不能写过头”，“不能把所有的问题都归结到个人品质上”⑧；“毛泽东思想这个旗帜丢不得”，丢了就是“犯历史性的大错误”⑨。他还在会见意大利记者法拉奇时，再次强调我们党坚决维护毛泽东和毛泽东思想地位的态度。

在中央领导人的关怀下，决议并未等到十二大，而是在十一届六中全会便得以顺利通过。决议充分说明了毛泽东在党和国家的历史地位，以及毛泽东思想作为指导思想的重要意义；还对“文革”10 年、“文革”前 17 年、“文革”后 4 年的重要人物和重大事件作科学分析和判断。1981 年 5 月，在中央政治局扩大会议上，邓小平总结说，“这个文件差不多起草了一年多了，经过不晓得多少稿”，是合乎“三项基本要求”的，可以通过了，党内外、国内外都在等，“所以，不能再晚了，晚了不利”⑩。在六中全会的预备会和闭幕会上，邓小平都对决议作了充分肯定。六中全会会议公报也指出，决议“对于统一全党、全军、全国各族人民的思想认识，同心同德地为实现新的历史任务而奋斗，

① 《邓力群文集》第 1 卷，北京：当代中国出版社，1998 年，第 270 页。
② 《胡乔木文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 132、128 页。
③ 同上，第 127 页。
④ 刘金田：《邓小平与第二个历史决议》，南京：江苏人民出版社，2017 年，第 132 页。
⑤ 《邓力群文集》第 1 卷，前揭书，第 271 页。
⑥ 《邓小平文选》第 2 卷，前揭书，第 291—293 页。
⑦ 《邓小平文选》第 2 卷，前揭书，第 148 页。
⑧ 同上，第 301 页。
⑨ 同上，第 298、300 页。
⑩ 同上，第 305—306 页。

必将产生伟大的深远的影响”[①]。《历史决议》同六中全会一道，具有里程碑意义。

决议通过后，邓小平考虑到很有可能还会冒出各种不同声音，影响党和国家的团结统一，遂在六中全会闭幕会上严肃地说：“今后作为一个共产党员来说，要在这个统一的口径下来讲话。思想不通，组织服从。”[②] 不久，他同中宣部负责人的谈话也强调，要“在党的六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》的基础上，团结一致，整齐步伐，努力工作，使我们的思想战线、文艺战线和其他战线都不断取得新的胜利”[③]。相较而言，邓小平对决议的前期酝酿、中间起草、通过后的贯彻落实等各方面事项都居功至伟。

除邓小平外，陈云也发挥了至关重要的作用。陈云在党内最先建议以党内决议的形式“敲定”历史问题，并对作决议的时机、条件，决议的指导原则、注意事项等作思考；主张在决议“反复推敲，反复斟酌”和“经得起历史的检验”的原则下，把历史问题“一锤子敲定”[④]；总结了毛泽东的主要功绩，强调必须从政治全局来认识确立毛泽东和毛泽东思想崇高地位的重大意义；建议“增加回顾建国以前二十八年历史的段落”；要求补上学习哲学、革命史、党史的要求，以促使党员干部切实掌握实事求是的路线和作风。这既推动了第二个《历史决议》的诞生，又保障了决议的说服力和生命力；既很好地对毛泽东和毛泽东思想、“文革”等重大历史问题作了评价和定论，又为加强党内民主、干部水平和避免历史悲剧的重演提供了方案。陈云虽然不如邓小平那样起决定性作用，但也提出众多不可或缺的建议，在助力解决重大历史问题的过程中贡献卓越。邓、陈二人的大量思考有同有异，互为补充，互相生发，合力推动毛泽东和毛泽东思想评价等历史敏感问题的解决。

## 六、十二大前后：报告、党章、宪法都要写入毛泽东和毛泽东思想

十一届六中全会通过《历史决议》后，为进一步巩固决议的精神和导向，党中央在十二大的政治报告、新党章和 1982 年通过的新宪法中，继续写入毛泽东的功绩和毛泽东思想的地位。这是举全党全国之力确保邓小平所强调的“第一条”原则不被撼动。

党中央对毛泽东和毛泽东思想作评价的时间节点是 1982 年[⑤]。十二大政治报告、党章和“八二宪法”以党纪国法的形式巩固了《历史决议》主题、内容和精神。报告、党章、宪法连同决议，是坚决维护毛泽东和毛泽东思想的崇高地位的“组合拳”。据胡乔木的秘书黎虹回忆，这 4 个文件的“起草任务，多半是齐头并进或相互交叉，延续时间很长”[⑥]。邓小平在指导四者的起草工作时，就有意将其统一起来，合力推动走出旧困境，开创新未来。

中共十二大是极具历史转折意义的会议，既是对三中全会以来改革成果的巩固，更是对今后四化建设的全面推进。胡耀邦、胡乔木对报告付出大量心血，就报告的宏观设计，提出独到见解。胡耀邦认为三中全会以来“各方面都有很大进展”，“但各条战线的问题并不等于都解决了。各条战线、各个部门都要结合十二大的召开系统地总结一下经验，提出各自的工作究竟怎么搞。不能零敲碎打，要从根本上系统总结一下，要搞‘成套设备’”[⑦]。胡乔木则提出“十二大报告既不同于六中全会通过的历史决议，也不同于国庆三十周年叶帅讲话，要求理论性强，有文采，有新意”[⑧]。

经过起草小组近 5 个月的努力，报告达到预期目的。十二大报告指出，历史决议通过前后，“党

① 《三中全会以来重要文献选编（下）》，北京：中央文献出版社，2011 年，第 176 页。
② 《邓小平文选》第 2 卷，前揭书，第 383 页。
③ 同上，第 393 页。
④ 《陈云文选》第 3 卷，前揭书，第 283 页。
⑤ 六中全会通过的《历史决议》对毛泽东和毛泽东思想作出全面评价。一般认为评价的节点是六中全会，事实上，之后的十二大政治报告、党章和“八二宪法”以党纪国法的形式，对毛泽东和毛泽东思想的地位作了更为重要的贯彻和巩固。
⑥ 《我所知道的胡乔木》，北京：当代中国出版社，2012 年，第 424 页。
⑦ 同上，第 749 页。
⑧ 《胡乔木传（下）》，北京：当代中国出版社、人民出版社，2015 年，第 749 页。

依靠广大干部和群众的集体智慧，既对多年来的‘左’倾错误和毛泽东同志晚年的错误做了科学的分析和批判，又坚决地维护了党在长期斗争中形成的优良传统，维护了毛泽东思想的科学真理和毛泽东同志的历史地位”，宣告“在新的历史条件下，在新的伟大实践中，积累新的经验，创造新的理论，把马克思列宁主义、毛泽东思想推向前进”①。这再次巩固了毛泽东和毛泽东思想的地位，也向党内外、国内外表明了党中央的一贯态度。

十二大党章修改的时间相对较长，篇幅较大。邓小平对党章的修改工作提出不少指导性意见和具体性建议。党章有“新”的内容、特点和意义：1. 内容上“清除了十一大党章中‘左’的错误，继承和发展了七大、八大党章的优点，系统地总结了历史上党的建设的经验和反映了党的现实生活的要求”②；2. 特点上取长补短，破旧立新，契合新时期的需求和时代特征；3. 对提高党员干部的综合素质和党组织的战斗力、坚持和改善党的领导，意义重大。邓力群说：“十二大通过的党章，是我们党的历史上最好的党章，这是党内党外一致公认的。”③

十二大党章对毛泽东和毛泽东思想作了科学定位。党章“总纲”写到：“以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人，把马克思列宁主义的普遍原理同中国革命的具体实际结合起来，创立了毛泽东思想”；“中国共产党以马克思列宁主义、毛泽东思想作为自己的行动指南”；“毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的运用和发展，是被实践证明了的关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结，是中国共产党集体智慧的结晶”。总纲明确说明要以毛泽东等人创立的毛泽东思想作为行动指南，既对全体共产党员有指导作用，也意味着一如既往地肯定毛泽东和毛泽东思想的崇高地位。《历史决议》称毛泽东思想是“被实践证明了的关于中国革命的正确的理论原则和经验总结”，但在概括毛泽东思想的内容时，又涵盖了“社会主义革命和社会主义建设”④。这样看来，毛泽东思想的性质中明显少了“建设”一面。十二大通过的新党章就对这个问题作了修改，补上“和建设”3 个字，即“关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结”⑤。这是对《历史决议》的一个小修缮。

宪法是国之重器的“重器”，丝毫含糊不得。1978 年 12 月 26 日，邓小平读完《宪法修改草案（12 月 4 日送审稿）》后，对胡乔木说“宪法序言里要提马列主义、毛泽东思想，条文里不提。要尽快把宪法草案拿出来，用最短的时间修改好”⑥。根据邓小平的意见，分管公检法工作的彭真强调宪法同历史决议、十二大文件在精神要一致，要将这些精神与“四项基本原则”相结合，“现在没有多少人公开反对，实际上有些人并不赞成。我们还是要讲‘四个坚持’，宪法修改草案中要写上去”⑦。“四个坚持”最重要的一个“坚持”，就是必须坚持马列主义、毛泽东思想。

在反复商榷和多方考量后，“八二宪法”继续高度评价毛泽东和毛泽东思想。“序言”指出，20 世纪中国发生的历史变革中，除孙中山领导的辛亥革命外，其余都是“以毛泽东主席为领袖的中国共产党领导中国各族人民”进行的，包括“建立了中华人民共和国”，“逐步实现了由新民主主义到社会主义的过渡”等；强调“中国各族人民将继续在中国共产党领导下，在马克思列宁主义、毛泽东思想指引下，坚持人民民主专政，坚持社会主义道路”⑧。新宪法讲历史、看现实，尽管与决议、报告、党章分属不同的规范体系，但相得益彰，交织成维护毛泽东和毛泽东思想的“红宝书”。

十二大之后至今，党中央继续完善对毛泽东和毛泽东思想的评价。对毛泽东，增加了爱国者、民族英雄、伟大人物、一代伟人等称谓。对毛泽东思想增加了“创造性”的性质定位。毛泽东思想的内容体系也不断完善。例如，毛泽东诞辰 100 周年时，在第 3 部分的“军事”方面增加“国防建设”

① 《胡耀邦文选》，前揭书，第 420、466 页。
② 《胡乔木文集》第 2 卷，前揭书，第 197 页。
③ 《邓力群文集》第 2 卷，北京：当代中国出版社，1998 年，第 57 页。
④ 《三中全会以来重要文献选编（下）》，前揭书，第 156、158 页。
⑤ 《十二大以来重要文献选编（上）》，北京：中央文献出版社，2011 年，第 53—54 页。
⑥ 《邓小平年谱：1975－1997》上册，前揭书，第 793 页。
⑦ 《彭真年谱：1902－1997》第 5 卷，北京：中央文献出版社，2012 年，第 155 页。
⑧ 《十二大以来重要文献选编（上）》，前揭书，第 185—186 页。

的内容；毛泽东诞辰 110 周年时，在第 6 部分增加“外交工作”的内容；有些官方重要著作还增加“关于世界观和方法论”“关于国防建设和外交工作的理论”“关于思考方法和工作方法的理论”等内容。党中央虽然根据时代和实践的变化，对《历史决议》作了一些修改，但并非改变评价，而是在决议、报告、党章、宪法基础上的新补充，旨在继续巩固毛泽东和毛泽东思想的地位。正如龚育之提出的，对决议要在坚持中前进①。《历史决议》毕竟是党内的政治性决议，反映的是 20 世纪 70 年代末、80 年代初的实践发展情况和党内的理论认识水平，存在局限性。但总体而言，它依然是一个伟大的、至今仍具指导作用和教育意义的文本。

综上，以邓小平为核心的党中央解决以“毛泽东和毛泽东思想”评价问题为重点的历史问题，呈现出越来越深入、越来越成熟的趋势。在历史转折关头，邓小平于 1977 年 7 月的十届三中全会提出要完整地准确地宣传、掌握和运用毛泽东思想；1978 年 8 月，同陈云达成尽快敲定评价问题的共识；1978 年 12 月，三中全会确立不纠缠和不匆忙处理的方案；1979 年 10 月，国庆讲话后决定以党中央决议的方式作出评价；1980 年 3 月，强调决议最核心的是维护毛泽东和毛泽东思想的崇高地位；通过十二大的党代会报告、党章和“八二宪法”的崇高形式，合力巩固《历史决议》的精神。这几次决策尽管存在变化和反复，但都是根据具体世情、国情、党情的变化而进行的策略性调整，凸显了邓小平等中央领导人实事求是的理论品质和高深的政治智慧，从侧面体现了毛泽东和毛泽东思想评价问题的复杂性和艰巨性。最终，党中央以恰当的时机和方式解决了评价问题，确立了毛泽东的历史地位和毛泽东思想的指导作用。评价毛泽东和毛泽东思想，同对新中国创立以来的社会主义模式的态度是一体的。肯定毛泽东和毛泽东思想，意味着不是全部摒弃原有基础，而是对它的继承与发展。

评价过程所体现的立场、观点、方法，对敏感人物的评价具有一定的指导意义。其一，认识论意义在于要着眼政治大局，保持宏观全局意识和战略战术思维；要积极遵循问题导向，提高工作的针对性；要“站在今天和明天写昨天”，重在从历史事件中总结经验和汲取教训，而不是陷入其中不能自拔。其二，方法论意义在于要坚持“开门讨论”的方针，有党内外意见又有中央决策，先民主后集中；要坚持全面、历史、辩证的科学方法。其三，现实意义在于要坚决抵制教条主义和虚无主义，避免“翻烧饼”；要将党性与科学性结合起来，在实事求是的基础上恰如其分地作出评价，在不违背事实的情况下分配好得失与对错的分析权重。

一般而言，中国共产党作出决议需要满足三个条件：一是发生了重大事故，并开始作调整，历史航向开始往对的方向前进；二是党的领导核心已经发生变化，并且新的领导人支持作决议的工作；三是党员干部和人民群众比较拥护作决议。由于条件所限，尤其是改革开放 40 年来，没有发生重大变故，新一届领导集体不会作出新的历史决议，更不会否定毛泽东和毛泽东思想②。

（责任编辑　欣　彦）

① 龚育之：《党史札记（一集）》，北京：人民出版社，2014 年，第 195 页。

② 现在网络和民间有传言：新一届领导集体将会作党内第三个《历史决议》，该决议将会更多地否定毛泽东和毛泽东思想。比如，茅于轼、辛子陵等在《红太阳的陨落》一书、《把毛泽东还原成人“一文中，混淆是非，不讲实际，恶意宣扬”毛泽东罪恶滔天“等错误言论；辛子陵在接受《新史记》采访时捏造所谓的“邓小平、胡锦涛关于重新评毛的谈话”，还提出“只有和毛切割，中共才能找回自信和光荣”；网络上流传《万里致信中央政治局重新评价毛泽东“是时候了”》一文。这都是别有用心地歪曲历史和领袖，造成恶劣影响。作新决议的前提是改革开放和社会主义现代化建设时期是错误的、党内外对它的评价分歧很大，所以需要通过决议来统一思想。但事实并非如此，因此没有必要作出新的决议，第二个《历史决议》至今仍起指导作用。至于否定毛泽东和毛泽东思想，更是一厢情愿的想法。如果这么做，等于我们党自己动手挖立足的墙角，自愿步苏联的后尘。三中全会以来，几代党中央领导集体都充分汲取苏联的惨痛教训。新一届领导集体更是要求不能将毛与邓相互否定，不能将改革开放前后历史时期相互否定，而是强调这两个历史时期的辩证统一关系。

# 中国新左派思潮的成因与嬗变略论

竟　辉

【摘要】作为新启蒙思想界自我分化及其与自由主义持续论争的结果，中国新左派思潮凸显了中国市场化改革过程中深刻的社会变革与权力变迁。基于批判资本主义的阶级立场和追求社会公平正义的价值诉求，新左派思潮以心系国家命运、情注弱势群体的政治取向，展现了其意识形态话语的现实意蕴。为准确把握新左派思潮内在的意识形态属性，有必要对其复杂的现实成因和丰富的嬗变历程进行前提性追问。

【关键词】新左派思潮；社会转型；意识形态属性；成因与嬗变

**中图分类号**：B261　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0055－08

**作者简介**：竟　辉，河南商丘人，法学博士，（天津 300350）天津大学马克思主义学院讲师。

**基金项目**：国家社会科学基金重点项目“学术思想理论动态与意识形态建设方略研究”（15AKS014）

中国新左派思潮是相对于中国自由主义这个右派而言的，前者在很大程度上是对后者的一种理论纠偏和实践匡正。但与中国自由主义的百年追忆不同，人们对中国新左派思潮的认知和了解肇始于20世纪90年代中后期，至今算起不过二十余年。对学界而言，关于中国新左派思潮的研究也是处于刚起步的阶段。唯物史观认为，“考察每个问题都要看某种现象在历史上怎样产生、在发展中经过了哪些主要阶段，并根据它的这种发展去考察这一事物现在是怎样的”①。就此而言，有必要从现实成因和嬗变历程的视角，对中国新左派思潮进行前提性追问，以期更好地把握它在多样化社会思潮中所处的历史方位和未来走向。

## 一、当代中国新左派思潮的现实成因

当代中国新左派思潮衍生于20世纪90年代的市场化改革进程，并在与自由主义的论争中一度崛起。究其现实成因，国内社会的急剧变革和国际社会新左派运动的蓬勃兴起，构成了中国新左派思潮得以生成的客观因素。另外，左翼知识分子的主观努力也为推动中国新左派思潮的接续发展提供了主观条件。

### （一）社会的急剧变革直接推动了中国新左派思潮的产生

中国新左派思潮的产生有其特定的社会背景。“从社会变迁的视角而言，市场经济的引入，导致了社会分化与利益的多元化，形成不同的利益集团与社会阶层……他们出于本阶层的实际切身利益，根据自己的价值观，对某些特定观念与价值，自然会产生亲和感；对另外一些思想观念与价值，会产生排斥感。这样，不同的社会思潮就会在不同的社会阶层中，遇到自己的追随者或反对者，新左派思

① 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第26页。

潮在这种条件下应运而生。”[①] 20 世纪 90 年代以来，伴随着市场化改革力度的加大和融入全球化进程的加快，中国的经济社会结构发生急剧而又深刻的变革。一方面，社会主义市场经济建设，促使国人财富集聚和国家财力增强；另一方面，市场化改革过程中涌现的贫富分化、腐败蔓延、国有资产流失等社会不公问题，凸显了中国社会发展所面临的重重困境。如果说 80 年代的中国市场化改革还勉强算是一个社会财富由国家逐渐向社会扩散的过程，那么 90 年代及其后来的中国市场化改革俨然成为一个社会财富由国家急剧向个人集聚的阶段。正是在这一阶段，“中国的经济学自由主义对腐败和权贵资本主义的失语，成为刺激反自由主义的左翼批判思潮崛起的思想诱因”[②]。此时的中国已步入一个利益与阶层严重分化的风险社会，而且这种不同社会集团和社会阶层之间的利益分野投射到思想文化领域。

刚进入 90 年代，中国市场化改革所导致的社会两极分化就出现倪端。孙立平指出，早在 1994 年的中国城乡居民总收入结构中，最高收入的 1/5 家庭占有全部收入的 50．13%，中间的 1/5 家庭占有总收入的 14．35%，最低的 1/5 家庭占有总收入的 4．27%[③]。事实上，在整个 90 年代，中国居民基尼系数的走向自始至终呈现为上升趋势。参照国家统计局相关数据，中国居民基尼系数 1999 年为 0．397，已逼临 0．4 的国际警戒线；而 2000 年为 0．409，已超出 0．4 的国际警戒线。面对 20 世纪 90 年代以来国内社会贫富分化、贪污腐化、道德堕化、阶层固化、环境恶化的趋势，从新启蒙思想界分化出来的部分知识分子，开始质疑并反思中国市场化的改革方向。当亲眼目睹自由主义者在腐败面前的集体失语、在权贵资本面前的殷勤暧昧，有人开始撰文批评中国自由主义的这种保守倾向。他们或借鉴传统社会主义建设经验，或汲取西方左翼批判理论资源，站在真理和道义的制高点，批判中国新自由主义式的市场化改革模式，并基于自身“左”倾立场，为铲除市场弊病和消除社会不公设计解决方案。较早撰文批判中国市场化改革的当属留美新左翼学者甘阳、崔之元等人。90 年代初期，他们陆续在《读书》《二十一世纪》杂志发表《自由主义：贵族的还是平民的?》《制度创新与第二次思想解放》等文论，大加批判中国市场化改革过程中出现的社会不公和腐败现象。90 年代后期，汪晖、韩毓海、陈燕谷等本土人士，也相继刊文批判国内自由主义者以西方市场化、全球化、现代性等理论来指导中国社会建设的做法。正是在这个意义上，中国新左派思潮可以视为是对这些知识分子思想观点的一种系统性、学理性的称呼。

**（二）西方新左派运动间接促进了中国新左派思潮的发展**

西方新左派最初发端于 20 世纪 50 年代的英国，当时英国共产党人为寻求替代等级制政党的新模式而率先使用“新左派”一词。《当代西方思潮词典》对“新左派”的定义是：20 世纪五六十年代，英美等西方主要资本主义国家青年学生造反运动的激进派[④]。在西方社会，新左派作为一场“运动的运动”，涵括了从 20 世纪 50 年代至今的所有为基础性改变而作的斗争，其主体由先前的青年知识分子，迅速扩展至包括工人、农民、学者等在内的不满于资本主义制度和要求彻底解放的所有社会群体。面对当时苏联社会主义发展模式的弊端、发达资本主义国家内部的剥削加深，欧美诸国的年轻人无论是对苏联社会主义民主建设还是对资本主义民主政治发展，都产生双重的幻灭感。为了摆脱制度缺陷带来的价值困惑和思想苦恼，他们借此聚集起来以寻找新的理论出路，宣扬所谓的“新的社会主义思想”；还逐步聚焦于马克思主义、乌托邦社会主义、青年黑格尔主义和无政府主义，致力于建构一个既不同于苏联社会主义亦有别于资本主义的理想社会。由此，新左派运动席卷欧美世界，其批判资本主义制度和向往社会主义社会的政治主张，对中国新左派思潮的发展可谓影响甚深。

---

① 萧功秦：《困境之礁上的思想水花——当代中国六大社会思潮析论》，《社会科学论坛》2010 年第 8 期。

② 许纪霖、罗岗等：《启蒙的自我瓦解：1990 年代以来中国思想文化界重大论争研究》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007 年，第 196 页。

③ 孙立平：《转型与断裂：改革以来中国社会结构的变迁》，北京：清华大学出版社，2004 年，第 46 页。

④ 王森洋、张华金主编：《当代西方思潮词典》，上海：华东师范大学出版社，1995 年，第 485 页。

西方新左派认为，资本主义制度是滋生社会问题的总根源。基于这样一种价值认知，西方新左派运动一开始就将斗争焦点锁定于资本主义制度，指认资本主义社会是一个普遍异化的社会。例如，文化与历史传统被隔绝、人性被物性所湮没和肢解、生活缺乏创造性等异化特质，不仅遮蔽了资本主义虚假自由民主的历史性，而且掩盖了工人阶级被剥削受奴役的现实性。为了克服资本主义制度内在的异化特质，进而争取弱势群体（如妇女、儿童和黑人）的民主权利，消除富裕社会中的贫困现象，西方新左派运动特别强调社会主义理论和实践之于人类解放的普遍意义，并将社会主义视为“遍布世界的宣言”。比如，英国新左派运动的代表性人物艾瑞克·霍布斯鲍姆、爱德华·汤普森、佩里·安德森，就曾论证过社会主义取代资本主义的可能性，认为“社会主义不仅在经济上是可行的，而且也非常符合人们的欲求，也就是说，社会主义社会将彻底改变人与人的关系，那将是一个以尊重人来取代尊重财产，以共有财富来取代贪得无厌的社会”①。可以说，对资本主义制度的批判和对社会主义社会的向往，是贯穿西方新左派运动全程的核心议题。另外，西方新左派运动对“参与民主制”的青睐、对“改良与暴力”革命手段的兼顾、对青年群体主体变革力量的肯定以及对本国殖民战争的抵制，在一定程度上颠覆动摇着资产阶级的统治根基。例如，美国左翼学者阿里夫·德里克就从后殖民主义理论出发，对由发达资本主义国家主导的全球化提出质疑与批评，认为“全球化本身在许多方面正是美国的经济和文化霸权的另一种表达方式，因而实际上充当了向全世界输出美国的经济、政治和文化实践的借口”②。正是受西方新左派运动中这些理论主张的影响，中国新左派人士从域外视角对关注弱势群体、扩大政治参与、反对全球化殖民等问题进行了更深入的思考。因而，无论在理论上还是实践上，西方新左派运动都间接地促进着中国新左派思潮的发展。

**（三）左翼分子的学术努力助推了中国新左派思潮的完善**

中国新左派思潮的兴起是多重因素共同作用的结果。如果说国内社会变革和西方新左派运动为中国新左派思潮的衍生提供了客观条件，那么，左翼知识分子的学术努力则成为推进中国新左派思潮持续发展的主观因素。正如列宁所言：“知识分子之所以叫作知识分子，就是因为他们最自觉地、最彻底地、最准确地反映和表现了整个社会的阶级利益的发展和政治派别划分的发展。”③ 20 世纪 90 年代以来，伴随着市场化改革的深入，中国经济体制变革、社会结构变动、利益格局调整和思想观念变化所衍生的社会矛盾逐渐凸显，人们与之而来的利益诉求也日益强烈。这些矛盾与利益诉求的出现，迫使国内一批左翼知识分子重新审视和反思中国的市场化改革。新左派这一有着浓厚学术性质的团体，就是 90 年代中国新启蒙思想界分化的产物。这时，从新启蒙阵营中分化出来的部分左翼知识分子，主动担当起批判自由主义和消除社会不公的历史重任。他们凭借自身的学术努力，在不断与自由主义者的争论中，完善着中国新左派思潮。

作为自由主义对立面的中国新左派思潮，在与自由主义论战的过程中自然要有其代言人。严格来说，新左派思潮并不是一个系统完备、逻辑严密的理论体系，国内学界对新左派阵营的划分也存有异议。更为重要的是，新左派思潮与自由主义之争，只有在不威胁国家意识形态安全的情况下才能存在。即便如此，官方也尚未对中国的左右派阵营予以准确的概念界定。这表明对新左派思潮代表人物的认定，既没有政府部门的权威指示可以依据，也没有统一的标准可供参照。不过，就当前国内学界而言，通常认为崔之元、甘阳、汪晖、陈燕谷、韩毓海、韩德强、王绍光、张宏良等人是新左派思潮的代表性人物。他们极为关注中国市场化改革过程所涌现的社会不公、阶层分化、腐败丛生等问题，自诩为社会的卫道士、救世主、启蒙者，凭借强烈的问题意识和知识分子的特有良知对市场化改革的弊病展开批判，从而为促进社会平等和实现社会公正摇旗呐喊。无论是对国内社会矛盾的无畏揭示，

① 张亮、熊婴：《伦理、文化与社会主义：英国新左派早期思想读本》，南京：江苏人民出版社，2013 年，第 4 页。
② ［美］阿里夫·德里克：《反历史的文化？寻找东亚认同的“西方”》，王宁译，《文艺研究》2000 年第 2 期。
③ 《列宁全集》第 7 卷，北京：人民出版社，1986 年，第 324 页。

还是与自由主义者的激烈辩论，他们都不满足于口头说教，而是更加注重通过学术影响力来传达自身的思想观点和价值理念。早在 20 世纪 90 年代初期，他们就已经开始借助报刊杂志来表达对社会问题的关注，并就此提出相应的解决方案。即使后来在与自由主义的论战中，他们也多是借助学术性色彩浓厚的期刊杂志和网络平台来传播其理论主张。从最初的《读书》《天涯》《二十一世纪》等纸质媒介，到今天的“共识网”“乌有之乡”“民族复兴网”“毛泽东旗帜网”等网站，都闪现着新左派人士通过学术形式而阐释、宣扬价值理念的身影。就此而言，中国新左派思潮正是这些左翼知识分子学术主张相对理论化、系统化的成果。正是左翼知识分子的学术努力，推动了中国新左派思潮的持续发展。

## 二、当代中国新左派思潮的嬗变历程

不可否认，中国经济转轨所采取的市场化改革模式，极大地促进了人们的思想解放和社会生产力的发展，由此造就了中国经济的繁荣和文明的进步。从全球化背景观照中国现实社会的发展，一方面是难以遮掩的分配不公、贫富分化、官场腐败等社会问题的存在，另一方面是难以改变的由发达资本主义国家主导的不平等的国际经济政治秩序。正是围绕上述两个方面，中国新启蒙思想界再次分化，而其分化的一个重要结果就是新左派思潮的诞生。从 20 世纪 90 年代初算起，中国新左派思潮大致经历了三次嬗变历程。

### （一）20 世纪 90 年代初期是中国新左派思潮的兴起阶段

改革开放以来，受资本逻辑和市场驱动的负面影响，中国经济建设在某些时段遵循了一条发展主义的路线。正是这种将发展效率、资本利润置于首位的实用主义，为 20 世纪 80 年代末和 90 年代初国内贫富分化、腐败丛生等社会不公问题的滋生蔓延创造了条件。然而，这种以严重破坏社会公正为代价的经济发展方式，即使短期内带来可观的经济效益，但从长远来看，它未能产生有利于环境优化、道德提升、民生改善和社会稳定的社会效益。对此，汪晖曾指出：“‘南方谈话’的直接后果是大量开发区的出现和期货市场、证券股票市场和房地产市场的开放，这些因素构成了当代中国新富人阶层的出现与制度性腐败的政策前提和市场条件，提供了不同层次的政治精英与经济精英（国内的和国际的）合二而一的历史条件，这是一个在不平等条件下重新制造社会分化与阶级分化的过程，并孕育着长远的社会危机。”① 在社会分化与社会危机面前，人们不得不为中国摆脱社会转型困境和解决市场化改革矛盾寻找新出路。这一时期，崔之元、甘阳等人对市场化改革路线的质疑和对中国自由主义的批判，成为新左派思潮兴起阶段的主要特征。

甘阳、崔之元分别于 1993 年、1994 年在香港《二十一世纪》杂志发表了《乡土中国重建与中国文化前景》和《制度创新与第二次思想解放》两篇文章。前文立足于改革开放以来中国乡村的巨大变迁，思考冷战后中国社会和文化的发展前景，并尝试通过分析中国乡镇企业崛起特点和民族传统文化固有特征，来否决中国市场化改革所遵循的西方现代性标准。甘阳认为，“如果不充分着眼于乡土中国种种世界独一无二的条件，硬性按照西方现代性的标准去追求经济与社会的分离、企业与社区的相对独立等等，其结果多半不是变落后为不落后，而是将‘落后的优势’变成‘无优势的落后’”②。为此，他提出以“中国现代性”替代“西方现代性”的计划，即让扎根于乡土中国的乡镇企业走出一条不同于西方国家的工业化道路，以确保中国社会的后发优势。后文则从制度创新和理论创新的视角，论证了中国经济政治体制改革无须参考西方自由民主制度的可行性。崔之元通过列举改革开放过程中形成的“股份合作制”“村民委员会选举”等事例，严厉批判了国内自由主义者的“制度拜物

① 汪晖：《去政治化的政治：短 20 世纪的终结与 90 年代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008 年，第 128 页。

② 罗岗、倪文尖编：《90 年代思想文选》第 3 卷，南宁：广西人民出版社，2000 年，第 202 页。

教”情结，并认为将美国公司制等同于“市场经济”、将西方多党制化约为“民主”的做法，严重阻碍了中国现实社会中正在发生的各种制度创新。所以，他主张进行“第二次思想解放运动”，以摆脱国内自由主义者“制度拜物教”的思维定势，进而促使那些在改革开放过程中涌现出来的制度创新能够得到国内外社会的认可和研究。[①] 可以说，这一时期甘、崔等人对中国现实社会问题的价值关切和对中国市场化改革的质疑批判，基本规制了日后新左派思潮的发展方向及其与自由主义的论争主题。

**（二）20 世纪 90 年代后期是中国新左派思潮的突起阶段**

进入 90 年代中后期，中国市场化改革所导致的社会矛盾与问题更加凸显。中国问题专家郑永年通过分析当时我国居民收入分配差距日益扩大的事实，指认收入分配不公已成为中国社会所面临的最严峻的问题，“从各国的发展经验来看，经济高速发展过程中的早期收入分配差异的拉大不可避免，但像中国这样的情形却极为少见。尽管缩小收入差异一直是近年来中国政府所努力的，但没有任何迹象表明情况有所改善，相反，越来越多的证据指向收入分配状况在持续恶化。”[②] 中国严重的贫富分化、贪污腐化、国有资产流失等社会不公正、不公平问题，再次刺激了新左派人士的敏感神经。他们认为，正是市场机制的内在缺陷导致了这些问题，当前国内社会的弊病是资本主义发展阶段出现过的“西方病”“市场病”，未来中国社会发展所面临的最为紧迫的任务就是超越资本逻辑、纠正市场机制和促进社会公正。他们对自由主义一贯倡导的西方现代性理念不以为然，对其抽象的自由化、市场化和民主化观点进行更为猛烈的批驳。在这一时期，新左派思潮与自由主义之间的交锋开始由幕后走向前台。这次思想论争成为继五四时期“问题与主义”之争后，当代中国思想理论界的又一重要文化景观。

最先挑起此次论争的是新左派。1997 年，汪晖在《天涯》杂志发表《当代中国的思想状况与现代性问题》，是此次论争的导火索。在文中，汪晖以左翼批判理论反思西方现代性和中国市场化改革，认为以市场化为导向的现代化转型不仅导致中国进入“资本主义市场社会”，而且把中国纳入到全球资本主义生产体系中。他进一步揭示被市场经济所掩盖的现代社会不平等关系及其权力结构，要求人们冲破对市场能够保障个人自由权利、限制国家权力扩张的迷思和幻想。“经济自由主义的论述掩盖了中国的市场形成与国家改革计划的关系，创造了作为一种自然范畴的‘市场’概念，却丧失了分析市场关系内部的那些支配与被支配的权力关系。这种权力关系不仅是社会腐败的主要根源，而且也是社会资源的不平等分配的基本前提。”[③] 在他看来，中国社会要想根除权力腐败与资源分配不平等现象，就必须摆脱由资本和市场支配一切的市场社会。为了深化对自由主义激进市场化改革的批判，2001 年，汪晖在《台湾社会研究季刊》发表《“新自由主义”的历史根源及其批判——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题》。

面对新左派人士的自由主义批判，国内自由主义者纷纷撰文予以回应，例如朱学勤的《1998 年自由主义学理的言说》、汪丁丁的《启蒙死了，启蒙万岁！——评汪晖关于‘中国问题’的叙说》。这期间，新左派人士（如汪晖、韩毓海、王彬彬、陈燕谷、旷新年）与自由主义者（如朱学勤、徐友渔、汪丁丁、刘军宁、李慎明、盛洪）以《读书》《天涯》《二十一世纪》等杂志为理论阵地，展开一场跨世纪的思想争论。马德普指出，由于新左派思潮与自由主义在基本立场、价值观念、政治主张、国情研判等方面有着根本区别，“二者的争论构成了 90 年代中期以来中国思想界政治争论的中心，也是五四以来有关中国向何处去的一系列重大论战在新形势下的一个延续。”[④] 正是缘于此次思

① 罗岗、倪文尖编：《90 年代思想文选》第 3 卷，前揭书，第 323—328 页。

② 郑永年：《保卫社会（全新修订版）》，杭州：浙江人民出版社，2016 年，第 83 页。

③ 公羊主编：《思潮：中国“新左派”及其影响》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 32 页。

④ 马德普主编：《当代中国政治思潮（改革开放以来）》，天津：天津人民出版社，2016 年，第 94 页。

想争论，中国新左派思潮异军突起。

**（三）新世纪以来是中国新左派思潮的分化、转化阶段**

进入新世纪，虽然像 20 世纪 90 年代那种新左派思潮与自由主义激烈论争的场面不复存在，但两者之间的交锋并未就此落幕，而是蔓延至今。在市场化改革既定国家政策的宏观背景下，相对自由主义而言，新左派思潮并未取得话语优势，其辐射面多存在于底层民众。不过，新左派思潮对平等、公正等价值理念的强调，以及对传统社会主义体制原有思想资源和政治遗产的挖掘，为其革新和发展提供了动力源。问题的关键是，面对中国市场化改革带来的经济科技实力增强和国际地位、国际影响力提高的现实，新左派思潮能否在坚持自身批判立场和革命叙事的同时，始终维持以往与自由主义论争的风采？以“北京共识”的提出和国际金融危机后“中国模式”的热议为界标，中国新左派思潮进入明显的分化和转化阶段。

众所周知，十一届三中全会以来的国内市场化改革造就了中国经济发展史的奇迹，社会主义现代化建设成果世人瞩目。在改革开放所取得的辉煌成就面前，新左派思潮的纯粹意识形态批判显得有些苍白无力。为了顺应国内外发展形势的需要和重塑社会卫道士的角色，新左派思潮唯有不断调整理论主张和实践策略，才能在与自由主义的争锋中扩大民众基础。其实，中国新左派并不是一个统一的思想派别，它自诞生之日起就存在着分化的趋势。比如，甘阳倾向于将中国新左派理解为“自由左派”，特别强调中国新左派是 90 年代国内自由主义知识分子分化的产物，指出“中国‘新左派’之所以是‘自由左派’，即在于他们基本是以当代西方自由主义思想和理论为自己的主要理论参照，而对当代西方保守主义则保持比较保留的态度”①。但是，甘阳对中国新左派思潮的这一理论定位，并没有得到其他新左派人士的认同。如作为新左派旗帜性人物的汪晖，就不赞成用“新左派”与“自由主义”之争来概括当前中国思想理论界的分歧，而且反对一切给别人戴帽子的方式。时至今日，中国新左派阵营内部仍在分化，但这种分化并没有触及或改变新左派思潮固有的左倾批判立场。明确地说，新左派思潮发生转化是近些年的事情。随着 2004 年“北京共识”的提出和 2008 年国际金融危机后“中国模式”的热议，国内新左派人士一反过去对市场经济和改革开放的质疑与批判，转而总结中国市场化改革的成功经验，盛赞“中国模式”。更有新左派人士围绕“中国模式”著书立说，俨然成为“中国模式”的政策设计者和理论阐释者。例如，王绍光认为中国的发展是坚持社会主义方向的结果，汪晖将中国的发展经验归结于中国独立而完备的主权性格。对部分新左派人士主动拥抱改革开放、讴歌“中国模式”的反转态度，许纪霖称之为中国新左派人物的“集体右转”，即全面拥抱国家，主张国家主义。② 可以预见的是，随着我们党和政府对中国经济社会发展顶层设计的加强和完善，未来中国的新左派思潮势必会迎来更加深刻的转化。

## 三、中国新左派思潮的意识形态属性

新左派思潮基于反资本主义的平民主义立场和追求社会公平正义的价值诉求，明显属于无产阶级左翼思想流派。新左派思潮自 20 世纪 90 年代中期进入公众视野以来，就表现出反思传统社会主义理论和实践、批判资本主义现代化模式的双重面目。尤其是在反思、批判资本主义“现代性”和“现代化”问题上，新左派人士以心系国家命运、关怀弱势群体为政治取向，围绕中国市场化改革过程中涌现的各种社会不公正、不合理现象，对外时刻保持着免受西方经济剥夺与政治颠覆的警惕性，对内竭力痛斥国内自由主义者亲近资本主义、忽视底层民众利益的西化语态。这种反思与批判展现了其意识形态话语的现实政治涵义。

① 公羊主编：《思潮：中国“新左派”及其影响》，前揭书，第 212—213 页。

② 许纪霖：《近十年来中国国家主义思潮之批判》，http：//www. aisixiang. com/data/41945. html，2011 - 07 - 05。

一方面，新左派思潮总是站在道义的制高点来审视中国社会的现实问题，借助正统马克思主义的话语表达方式来寻求解决之道，因而能够得到上至领导层、下至普通百姓的同情甚至认可。比如，国内有些人尤其是新左派人士就曾针对改革开放过程中所衍生的两极分化问题，担忧我们所实施的市场化改革政策会产生新的资产阶级，最终把中国引领到资本主义的邪路。① 对于国人的这种认识误区，其实早在改革开放初期邓小平同志就予以了澄清。他指出："现在有人担心中国会不会变成资本主义。这个担心不能说没有一点道理。我们不能拿空话而是要拿事实来解除他们的这个忧虑，并且回答那些希望我们变成资本主义的人。"② 另一方面，新左派思潮固有的理论偏差表明，其在分析和解决中国现实社会问题时背离了马克思主义的立场、观念和方法，终归属于非马克思主义的思想派别。况且，新左派思潮在理论创新和发展上的短视，使其必然会走向与主流意识形态对立的一面。

从理论根源上追溯，中西新左派的理论观点都是来自马克思主义及相关的各种马克思主义的变种。但与西方新左派不同，由于独特的历史传统、现实国情和文化积淀，中国新左派思潮除借鉴传统马克思主义的理论资源外，更多是从西方新马克思主义那里寻找学理支撑。这表明中国新左派思潮既与马克思主义有着一定的"亲缘"关系，也同马克思主义存在内在张力。就前者而言，当代中国新左派思潮十分关注中国社会主义的前途命运，尤为呼吁我们党和政府既要切实维护底层民众的生存与发展权益，又要努力根除现代化建设进程中所出现的偏离社会主义方向的倾向，体现并表达了一种对人民群众利益、国家改革命运、社会发展前途的担忧和焦虑。对于身处社会转型时期的国人而言，面对全球化浪潮的冲击与市场化转轨的压力，新左派思潮的这种担忧和焦虑是再正常不过的事情。就后者而言，新左派思潮对我们党和政府在一定时期一定范围内所推行的市场化、私有化改革策略表现出极为不满的态度，也对上层社会权力精英与知识精英合谋攫取经济利益的行为深感厌恶。所以，在批判和纠正主流意识形态的自由主义偏差方面，新左派思潮扮演了一个匡扶社会正义、拯救人民于水火的角色。因而，新左派思潮与主流意识形态之间始终存在着微妙的"离合关系"。

目前，新左派思潮与主流意识形态进行合作的最大可能在于政治、民生和党建领域。无论是新左派思潮还是主流意识形态，至少在理论主张上都将拥护中国共产党的领导、坚持人民民主专政、维护人民群众根本利益、巩固公有制主体地位作为根本遵循。尤其是在政权诉求方面，通观其演变历程，新左派思潮至今从未有过与主流意识形态争权夺利的想法，顶多是保持民间姿态，要求维护普通民众的权益和监督政府权力的实施。在这点，新左派思潮与主张建立资产阶级宪政民主制度和要求走西化道路的自由主义有明显区别。具体来说，新左派思潮同主流意识形态一样，都强调中国要坚持社会主义制度、坚定社会主义道路的必要性和重要性。在一定程度上甚至可以认为，与主流意识形态相比，新左派思潮捍卫公有制主体地位和巩固、维护社会主义政权的意愿似乎更为强烈。因为新左派思潮将生产资料公有制视为区分社会主义与资本主义的唯一标准，认为公有制既为实现人的自由全面发展和进行社会主义建设提供了物质保障，也为社会主义政权的加强和巩固奠定了物质基础。鉴于此，新左派人士竭力反对国内自由主义者试图通过全面市场化、彻底私有化来弱化党的领导和颠覆社会主义政权的做法。为了避免中国走上西方资本主义的邪路，新左派思潮开出的药方是："在经济上，落实社会经济的民主，让底层民众参与经济生活的决策与管理；在政治上，可以实行人民监督与干部自律相结合；在文化上，承认人的自利性的同时，注重强调国家的整体利益，倡导高尚的理想主义。"③ 可见，在坚守中国社会主义发展方向上，新左派思潮与主流意识形态并无二致。据此，我们有理由相信，在当前高压反腐态势基本形成、全面从严治党成效初显、人民生活水平逐步提升的背景下，在社会主义意识形态建设渐趋收紧的情形下，新左派思潮与主流意识形态在改善民生、加强党建等方面将

① 公羊主编：《思潮：中国"新左派"及其影响》，前揭书，第15—37页。

② 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第111页。

③ 韩德强：《一些新自由主义者如何影响改革一些主流经济学家如何误导改革》，《探索》2006年第2期。

有更多的对话机会和合作空间。

然而，在官方和民间的话语表达上，当代中国新左派思潮也有同主流意识形态不吻合甚至对立之处，主要表现在新左派思潮在对待某些中国化马克思主义理论和市场机制问题上与主流意识形态有较大的认知分歧。与主流意识形态要求用辩证和发展的眼光推进马克思主义中国化、时代化和大众化不同，新左派思潮或一味纠缠于马克思主义经典作家的个别论断（如排斥商品经济），或一贯偏重于从毛泽东晚年时期的思想（如强调阶级斗争）中汲取理论资源，并主张以这些在特定条件、特殊时期所得出的某一论断和思想来指导今日中国的社会建设和国家发展。囿于这种理论固化的思维定势，有些新左派人士强烈反对主流意识形态鼓励私有制经济发展、允许私人企业家入党、淡化阶级斗争观念等一切以市场导向进行改革的做法。汪晖就曾指出，正是受主流意识形态现行“市场理论”的影响，“中国社会主义时代的‘主人翁’现在通过所谓市场改制落入了‘弱势群体’的范畴，但他们并非天生的‘弱势群体’——这是一个人为制造的、完全缺乏公正性和合理性的社会过程的产物。”① 尤其当主流意识形态的市场化改革主张在面对贫富差距、腐败滋生、国有资产流失等社会不公现象而表现得束手无策时，越来越多的人开始对之发出质疑的声音。比如，少数新左派人士以此为据，认为邓小平理论在本质上就是“为特权统治阶级寻找生存依据”，进而要求用“新民主主义论”取代邓小平理论。张木生指出，中国改革开放实施这么多年来，“经济上已经回归‘新民主主义论’，允许发展资本主义。但政治上没有回归‘新民主主义论’，所以还不如新民主主义。两极分化直逼拉美，腐败制度化已见端倪，工人农民成了弱势群体。所以，真理是朴素的，中国需要的民主，用不着向西方叩拜，回到《新民主主义论》《论联合政府》《共同纲领》去。”②

不过，总体来看，新左派思潮与主流意识形态之间的主要分歧还是在经济领域。新左派思潮认为，改革开放以来，我们党在主流意识形态建设方面采取了一条实用主义的发展路线，其对市场化改革方向默许的背后，折射出的是主流意识形态与新自由主义逐渐合流的趋势。这一认识既表明了新左派思潮与中国自由主义在经济主张上不可调和的矛盾，也表征了新左派思潮与主流意识形态之间在发展经济具体政策上的分歧。诚如汪晖所言，以市场化为取向的新自由主义式的经济改革加速了中国私有化进程，不仅导致国有企业仅占国民生产总值的 30%，而且将中国的经济与文化生产纳入到全球资本主义市场中。换言之，主流意识形态所倡导或实施的私有化、市场化改革和融入经济全球化的诉求，在实现中国经济建设与世界资本主义经济体系接轨的同时，也有意无意地使中国成为附属于资本主义世界的市场社会。所以，汪晖指出，“当代改革的社会主义同样是一种作为现代化的意识形态的马克思主义，也是一种实用主义的马克思主义……与改革前的社会主义相比，当代社会主义虽然是一种作为现代化的意识形态的马克思主义，但是，它已经基本不具有前者的那种反现代性倾向”③。正是基于这种认识，新左派思潮认为当代中国马克思主义即中国特色社会主义理论，已经丧失了对西方“现代性”的批判功能，并且抹杀了社会主义与资本主义的本质区别。与此同时，中国市场化改革进程中公有制主体地位受到削弱和民族资本受到盘剥的现实窘况的存在，无疑也稀释了主流意识形态对资本主义制度应有的批判力。

（责任编辑　欣　彦）

① 汪晖：《去政治化的政治：短 20 世纪的终结与 90 年代》，前揭书，第 312 页。

② 张木生：《改造我们的文化历史观》，北京：军事科学出版社，2011 年，第 404 页。

③ 公羊主编：《思潮：中国“新左派”及其影响》，前揭书，第 12 页。

# 胡塞尔晚年著作《形式逻辑与超越论逻辑》（1929 年）的形成始末与基本意涵

倪梁康

【摘要】胡塞尔的《形式逻辑与超越论逻辑》在其思想发展中占有一个独特的位置。它是胡塞尔在弗赖堡大学退休之后专心写作，在几个月的时间里一气呵成的作品。这部作品的统一意义在于一个从传统形式逻辑向超越论逻辑的上升思路。在这个意义上，它首先意味着一种逻辑理性批判。它的整个论述可以被理解为从作为形式逻辑的知识论向作为超越论逻辑学的知识论的过渡，或从客观朝向的形式逻辑学向主观朝向的逻辑现象学的过渡。

【关键词】胡塞尔；形式逻辑；超越论逻辑；逻辑理性批判

**中图分类号**：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0063－06

**作者简介**：倪梁康，江苏南京人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授、现象学文献与研究中心主任，（北京 1000048）首都师范大学哲学系特聘教授。

**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“《胡塞尔文集》中译”（12&ZD124）

## 一

在胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年刊》中，他本人先后共发表过三部论著：1913 年第一辑的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷、1928 年第九辑的《内时间意识现象学讲座》以及 1929 年第十辑的《形式逻辑与超越论逻辑》[①]。

《形式逻辑与超越论逻辑》写于 1928－1929 年冬季学期，它还带有一个副标题“一种逻辑理性批判的尝试”[②]。关于这本书的产生与出版的一个并非完全偶然的起因，可以在路德维希·兰德格雷贝的一个报告中找到。他在为 1939 年于布拉格出版的胡塞尔《经验与判断：逻辑谱系学研究》一书所撰“编者导言”中写道：“鉴于不断增多的构想和研究手稿，胡塞尔在其生命的最后二十年中越来越多地考虑这样一个问题，即在与学生们和同事们合作中找到新的途径来对其研究成果做文献方面的

① 现在作为《胡塞尔全集》第 17 卷出版：Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*, herausgegeben von Paul Janssen, Martinus Nijhoff: Den Haag 1974.

② 该卷的编者保罗·江森认为，该书的副标题指明，《形式逻辑和超越论逻辑》是对胡塞尔在 1906 年的“私人札记”中所表述的那个任务的部分解决：“如果我能够称自己为哲学家，那么我首先提到的是我必须为自己解决这个一般的任务。我指的是理性批判。这是逻辑理性批判和实践理性批判、普遍评价理性一般的批判。。如果不在大致的轮廓中弄清理性批判的意义、本质、方法、主要观点，如果还没有设想、计划、确定和论证它的一般纲领，我就不能真正而又真实地生活。”（参见［德］保罗·江森：《编者引论》，［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 XXI 页，注 1；［德］胡塞尔：《埃德蒙德·胡塞尔的“私人札记”》，倪梁康译，《世界哲学》2009 年第 1 期，第 33 页。）

评估，由于这些成果数量丰富，他觉得仅凭自己已经无法掌控。于是，我在 1928 年受胡塞尔（当时我是他的助手）的委托，将属于超越论逻辑问题范围的手稿归集到一起，从速记稿中誊写出来，并试着对它们统一的、系统的整理。相关的主导线索和基本思想已经包含在胡塞尔自 1919 – 1920 年冬季学期以来在弗莱堡一直举行的一个每周四小时的《关于发生的逻辑学》的讲座中。这个讲座被当作编撰稿的基础，作为补充的还有产生于 1910 – 1914 年期间的一组早期手稿以及产生于二十年代的其他讲座的部分。如此形成的这个构想本来应当成为一部最终由胡塞尔本人亲自编辑完成的著作的出版基础。但这个计划未能实现：我曾将胡塞尔的一篇《关于超越论逻辑问题域之意义》的短文放置在这个编撰稿之前当作引论。在对这篇短文进行补充的过程中，胡塞尔在 1928 至 1929 年冬的几个月里随手就写下了《形式逻辑与超越论逻辑》。它首先脱离了这一编撰稿而自行出版，该书本应成为这份编撰稿的开场白，而这份编撰稿的引论则构成了这本书的胚细胞。”[①] 这里所说的“编撰稿”，就是后来在胡塞尔去世几个月后由布拉格学术出版书局刊印的《经验与判断》。

从兰德格雷贝的这个说明可以清楚得到以下两方面的信息：其一，在早年的相对沉默期和多年的不懈研究之后，胡塞尔本人在后期开始计划，再次借助自己学生和助手的参与，逐步整理发表自己的大量研究文稿。之所以说“再次”，是因为胡塞尔早年的女助手埃迪·施泰因曾对他的《内时间意识现象学讲座》文稿、《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二三卷文稿、《判断理论》文稿等进行过类似的整理，但最终徒劳无果。[②] 而此次的计划可以说是相对成功的：海德格尔、兰德格雷贝和芬克所参与的对《内时间意识现象学讲座》《形式逻辑与超越论逻辑》《笛卡尔式的沉思》《欧洲科学的危机与超越论现象学》《经验与判断》的整理与加工，后来都促成了它们的最终出版。当然，最根本的原因还在于胡塞尔自己实施此计划的决心。

其二，胡塞尔在一开始就有打算首先出版在超越论逻辑学方面的研究成果，因此委托其助手兰德格雷贝进行编撰加工。虽然最后的成果《经验与判断：逻辑谱系学研究》在他去世后才出版，但在对被构想中的《经验与判断》之引论的一篇文字的加工中，胡塞尔完成了《形式逻辑与超越论逻辑》的撰写，并很快在 1929 年将它付诸出版。因此，很大程度可以将《形式逻辑与超越论逻辑》与《经验与判断》视为属于同一问题域的著作，甚至可以将它们算作是一部书的上下卷：前者构成对后者的导引说明，后者则构成对前者的具体展开。倘若不考虑它们之间时隔十年的时代思想背景的变化，只关注它们之间的内在思想脉络，那么甚至可以将这两本书放在一起介绍，即如胡塞尔自己在书信中常常所说的那样，将这两本书称作其后期的“逻辑书”和“第二逻辑书”。

## 二

与撰写《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷的情况相似，《形式逻辑与超越论逻辑》也是胡塞尔在 1928 – 1929 年冬的几个月的时间里一气呵成撰写的[③]。这个撰写的进度一方面与胡塞尔长期的思想准备有关，许多酝酿已经在研究手稿中完成，甚至可以说剩下要做的工作主要只是梳理和誊

① ［德］路德维希·兰德格雷贝：《编者引言》，［德］胡塞尔：《经验与判断：逻辑谱系学研究》（*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*），汉堡：费利克斯·麦纳出版社，1985 年；中译本参见［德］胡塞尔：《经验与判断：逻辑谱系学研究》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999 年，第 XXI 页。

② 参见［德］罗曼·英伽尔登：《五次弗莱堡胡塞尔访问记》，倪梁康译，《广西师范大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 3 期，第 30 页。

③ 参见［德］保罗·江森：《编者引论》，［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 XXVII 页。

写；另一方面，作为主编，胡塞尔承受《哲学与现象学研究年刊》按时出版的压力是显而易见的[①]，他必须根据时间表来完成工作。在 1928 年 12 月 23 日致英加尔登的信中，他写道："我此前和现在都在准备一部论著——按理说它现在应该如我所允诺的那样在尼迈耶那里了。"[②] 书稿在 1929 年 4 月初已经交付印刷。同年的 5 月 15 日 –6 月 10 日，胡塞尔滞留在意大利小镇特雷梅佐，利用这段时间对文稿进行修改。在 1929 年 5 月 26 日致罗曼·英加尔登的信中，他又写道："在特雷梅佐这里我现在必须开始校改《形式逻辑与超越论逻辑》（240 页），而且整天都在进行。"（书信 III，249）

最迟于 1929 年 10 月，《形式逻辑与超越论逻辑》便作为《哲学与现象学研究年刊》第十辑的首篇论著（第 1 –298 页）面市，同时也作为单行本发行。直至今日，这部书的影响始终远弱于胡塞尔的其他身前发表著作，既不如此前的《逻辑研究》《内时间意识现象学讲座》和《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷，也不如随后出版的《笛卡尔式的沉思》与《欧洲科学的危机与超越论现象学》。该书的《胡塞尔全集》考订版编者保罗·江森曾阐述过其中的原因："当胡塞尔的新逻辑学著作在《观念》第一卷发表十五年之后出版时，将现象学理解为观念论的流行看法始终还在起作用，与此同时，人们却并未特别费心去具体地研究这种观念论的新颖之处究竟何在。除此之外，这部论著抽象而特别的论题也曾为并仍在为这样一种研究设置不可小觑的障碍。此后，《形式逻辑与超越论逻辑》的重要性又被《笛卡尔式的沉思》与《欧洲科学的危机与超越论现象学》所含有的普遍引论的系统意义而受到遮掩。尤其还要考虑到，胡塞尔的最后一部著作《欧洲科学的危机与超越论现象学》是在一个变化了的境况中以这样一种方式被接受，这种方式既未给逻辑的以及超越论逻辑的问题域留下许多空间，也完全不利于这些问题域。"[③] 但是，也如江森所言，《形式逻辑与超越论逻辑》实际上是贯穿胡塞尔毕生事业的连续性的一个重要环节。如果忽略它的意义，胡塞尔的总体思想成就在其统一性中的实事关联、进步和变化就无法得到全盘把握。正是基于这个原因，鲁汶大学胡塞尔文库在 1974 年出版了作为《胡塞尔全集》的第十七卷的《形式逻辑与超越论逻辑》考订版，1977 年还刊印了它的两卷本的研究版（Studienausgabe）。

## 三

胡塞尔身前以逻辑学为题发表的著作至少有三部：第一部是《算术哲学：心理学和逻辑学研究》；第二部是《逻辑研究》，尤其是其第一卷《纯粹逻辑学导引》；第三部便是《形式逻辑与超越论逻辑》[④]。此外勉强可以算为一部的是《经验与判断：逻辑谱系学研究》，但这部著作是在胡塞尔去世后才出版的，而且从种种迹象来看，至少其副标题很有可能不是出自胡塞尔之手[⑤]。

与在《形式逻辑与超越论逻辑》和《经验与判断》之间存在着如前所述的内在联系一样，在

① 胡塞尔在这年计划出版《形式逻辑与超越论逻辑》可能还有一个原因：将它当作送给自己的礼物，1929 年他恰好七十周岁。这年要出版的《哲学与现象学研究年刊》也恰好是第十辑。随这辑出版的还有一个补充卷，是胡塞尔的朋友、学生和子女献给他的礼物《胡塞尔七十周岁纪念文集》，其中刊载了包括海德格尔、英加尔登、埃迪·施泰因、柯瓦雷、贝克尔和格哈特·胡塞尔（胡塞尔的长子）等的 12 篇文章。

② 参见《胡塞尔全集·资料》第 3 部，［德］胡塞尔：《胡塞尔书信集》（*Briefwechsel*），［德］卡尔·舒曼编，多特雷赫特等，1994 年。引文出自《书信集》第 3 卷，第 180 页（以下在正文中直接标明"书信"、卷数与页码）。

③ ［德］保罗·江森：《编者引论》，［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 XVIII 页。

④ 当然，目前以逻辑学为题作为胡塞尔遗稿出版的《胡塞尔全集》卷册则远不止于此：第 24 卷《逻辑学与认识论引论·1906/07 年讲座》（1985 年出版）、第 30 卷《逻辑学与普遍科学理论·1917/18 年讲座》（1995 年出版）、第 31 卷《主动综合·出自 1920/21 年"超越论逻辑"讲座》（2000 年出版）；此外，在《胡塞尔全集·资料》中还有第 1 卷《逻辑学·1896 年讲座》（2001 年出版）、第 2《逻辑学·1902/03 年讲座》（2001 年出版）、第 6 卷《老逻辑学和新逻辑学·1908/09 年讲座》（2003 年出版）。

⑤ "逻辑谱系学"的概念在胡塞尔那里从未出现过，即使在这本书中也只出现在由兰德格雷贝撰写的"引论"中。对此的详细讨论可以参见笔者所撰胡塞尔主要著作评论："《经验与判断：逻辑谱系学研究》（1939 年）"。

《逻辑研究》第一卷与《形式逻辑与超越论逻辑》之间也可以把握到这样的关联。1928 年 12 月 23 日，胡塞尔在撰写后者的过程中便向英加尔登介绍了两者的内在联系："它（《形式逻辑与超越论逻辑》）是对作为科学论的逻辑学之观念的展开。首先与《逻辑研究》第一卷相衔接的是形式逻辑和形式本体论，连同深入的现象学分析，而后是向心理之物和超越论之物的过渡，以及向一门实在的（普全的）本体论和现象学的扩展。"（书信 III，242）需要特别注意的是，胡塞尔在这里已经将逻辑学理解为"科学论"或"知识论"（Wissenschaftslehre）。因而，在此意义上，书名中的"形式逻辑"可以理解为形式的知识论，"超越论逻辑"可以理解为超越论的知识论。这不仅是理解后期胡塞尔意义上的"逻辑学"的前提，也是理解早期胡塞尔意义上的"逻辑学"的前提：事实上胡塞尔在《纯粹逻辑学导引》的第 6 节中便考虑过"一门作为科学论的逻辑学的可能性"。

由此可以得出，《逻辑研究》讨论逻辑学和讨论现象学的两卷之间有一个内在的联系，这个联系曾一度被理解为从客观朝向的逻辑学向主观朝向的现象学的过渡。从后期胡塞尔的角度来看，它甚至可以被理解为从作为形式逻辑的知识论向作为超越论逻辑学的知识论的过渡。

《逻辑研究》第一卷的编者埃尔玛·霍伦斯坦曾指出一个事实：胡塞尔当时曾打算将"纯粹逻辑学导引"用作全书的标题，"在这个标题下面，人们不仅可以将第一卷的前九章或前十章合拢在一起思考，而且可以将整个第二卷合拢在一起思考"。后来在《形式逻辑与超越论逻辑》中，胡塞尔不再把第一卷介绍为"纯粹逻辑学导引"，而是介绍为"第二卷的现象学研究引论"①。这两个事实看起来意味着胡塞尔在对逻辑学与现象学问题域的理解和表达方面的前后矛盾，但实际上它们仅仅表明了作为形式逻辑的知识论与作为超越论逻辑的知识论的两种不同说法，而且它们无论如何都共同印证了在《逻辑研究》的两卷之间的内在联系：无论是第一卷内容向第二卷内容必然过渡的联系，还是第一卷内容向第二卷内容必然回溯的联系。它们实际上是胡塞尔在《形式逻辑与超越论逻辑》中表达的在形式逻辑与超越论逻辑之间内在联系的一个早期版本。

在 1929 年 10 月 23 日致吉普松②的信中，胡塞尔写道："也许您会在假期里找到时间来浏览一下我的逻辑书（《形式逻辑与超越论逻辑》），并且纵览它的统一意义，在这里同时包含着一个从传统形式逻辑向超越论逻辑的上升——这是'在前言中'所暗示的'诸途径'之一。"（书信 VI，135－136）在 1930 年 3 月 21 日致凯恩斯③的信中，胡塞尔对前一年出版的《形式逻辑与超越论逻辑》做了相同介绍，只是将"超越论逻辑"转称为"现象学的超越论哲学"："它是一种在形式逻辑理性批判的道路上向现象学的超越论哲学的上升。它会给您带来许多帮助，会带来许多新的东西，同时也为老的东西做出澄清。"（书信 IV，23）此外，凯恩斯还在弗莱堡与胡塞尔的谈话中记录说："在《形式逻辑与超越论逻辑》中，胡塞尔尝试着为朴素逻辑指出一条通往现象学的道路。"④

这些都说明胡塞尔《形式逻辑与超越论逻辑》一书的主要目的在于指明一条从形式逻辑通向超越论逻辑的道路。而作为目的地的"超越论逻辑"，在胡塞尔那里已经具有一个十分宽泛的意义。

---

① 参见［德］埃尔玛·霍伦斯坦：《编者引论》，［德］胡塞尔：《逻辑研究》第 1 卷：中译本倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006 年，第 31 页及该页注释 1；［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 85 页。

② 吉普松（W. R. Boyce Gibson，1869－1935）是英国哲学家，也是胡塞尔《观念》第一卷版 1931 年的英译者。但凯恩斯（Dorion Cairns）在 1935 年 6 月 3 日致胡塞尔的信中便曾告知："吉普松的《观念》译本是绝然不可用的。"（书信 IV，48）。凯恩斯后来是《形式逻辑与超越论逻辑》的英译者，可是他的这个英译本也存在诸多问题。这些问题后来又再转移到李幼蒸的中译本《形式逻辑与先验逻辑》。

③ 凯恩斯（Dorion Cairns，1901－1973）曾于 1924－1926 年以及 1931－1932 年期间在弗莱堡师从胡塞尔。他不仅是《形式逻辑与超越论逻辑》的英译者，也是胡塞尔《笛卡尔式的沉思》的英译者（撇开《形式逻辑与超越论逻辑》的英译不论，他的译本通常被看作是较为可靠的），而且是《胡塞尔翻译指南》（*Guide for Translating Husserl*，Phaenomenologica 55，Martinus Nijhoff Publishers：Den Haag 1973）以及《与胡塞尔和芬克的谈话》（*Conversations with Husserl and Fink*，Phaenomenologica 66，Martinus Nijhoff Publishers：Den Haag 1976）的作者。

④ Dorion Cairns，*Conversations with Husserl and Fink*，1932 年 3 月 11 日，第 28 页。

## 四

胡塞尔使用的“超越论逻辑学”概念虽然来源于康德，但胡塞尔赋予这个语词以完全不同的含义。在康德那里，“超越论逻辑学”的说法意味着一种思维理论（或曰“知性论（Verstandslehre）”），与作为直观理论的超越论感性学（或曰“感性论（Sinnlichkeitslehre）”）相对应，它们共同组成“超越论的要素论”。在康德那里，超越论逻辑有别于形式逻辑的要点在于：形式逻辑并不考虑认识与客体之间的关系，因而它自身是从所有认识内容中抽象出来的；而超越论逻辑并不抽象于所有的认识内容，而只抽象于经验性的认识内容。在这点上，胡塞尔对康德有所批评：“就语词而言，康德的逻辑学从定义开始直至阐述之中都将自己呈现为一种朝向主观的科学——一门关于思维的科学，然而它作为先天的思维科学是与经验的思维心理学相分离的。但实际上他的纯粹形式逻辑学就其意义而言是针对观念的思维构成物的，他没有对它们本真地提出认识可能性的超越论问题。他把一门在其先天性中的形式逻辑视为已经自足地得到论证，这一点是如何发生的呢？他没有想到对形式逻辑领域（即对自在自为地被理解的形式逻辑领域）提出超越论的问题，这一点应当如何理解呢？”① 总体而言，胡塞尔在《形式逻辑与超越论逻辑》中对康德的批评，被江森概括为“胡塞尔责备康德：他让形式逻辑悬浮在超主体之物的空中，却根本没有想到这一点：也从主观的方面去考察形式逻辑”②。一言以蔽之，在胡塞尔看来，康德没有提出形式逻辑如何可能的问题，因此也没有提出、制定和展开确切词义上的和真正意义上的“超越论逻辑”。

这里的情况表明，尽管胡塞尔与康德都将自己的哲学标示为某种意义的“transzendental”，但他们对这个概念的含义理解实际上各有偏重。康德的“transzendental”概念含有双重含义：一是先于经验的，二是使经验得以可能的③。前者与认识方式的“先天性”（Apriorität）问题直接相关，后者则意味着认识活动的可能性条件，即指向“超越是如何可能的”问题，它在康德那里也意味着“理性批判”的问题或反思的问题。事实上，胡塞尔之所以将《形式逻辑与超越论逻辑》的副标题命名为“一种逻辑理性批判的尝试”，其依据正是在于康德赋予“transzendental”的这个含义。

所谓“超越论的反思”或“理性批判”，首先意味着一种将精神的目光从外部事物转回到内心活动的思维取向，或者说，将转向意向相关项的目光转回到构造出这些意向相关项的意向活动。就逻辑学领域而言，意向相关项的方向意味着一门系统的含义“形式论”，而意向活动的方向意味着一门系统的含义赋予活动的“权利论”（Rechtslehre）④，即人如何为自然界立法的“法学”。

这种将客观的含义回溯到主观的含义赋予之行为的做法，当然会引发人们形成这样一种印象，即胡塞尔重又回落到他在《纯粹逻辑学导引》中所批判的那种心理主义的立场。这种批评在《逻辑研究》出版后始终不绝于耳。胡塞尔在《形式逻辑与超越论逻辑》中对此可能的批评预先提出了反驳：“奇怪的是，人们将《纯粹逻辑学导引》视为一种对心理主义的全然（schlechthinnig）克服，却没有注意到，在这里从来没有提到（作为一种普全的认识论错误的）全然的心理主义（Psychologismus

---

① ［德］江森：《编者引论》，［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 267 页。

② ［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 XXVIII 页。

③ 这个双重含义包含在康德为“transzendental”一词所给出的两个主要定义中：“我将所有那些不是与对象有关，而是与我们关于对象之认识方式有关的认识，只要它们是先天可能的，都称作‘transzendental’。”“‘transzendental’……并不意味着某种超越出一切经验的东西，而是某种虽然先于经验的（‘先天的’），但除了仅仅使经验成为可能以外还没有得到更进一步规定的东西。”（［德］康德：《纯粹理性批判》，引论第 VII 节；中译本参见邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年；李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004 年；［德］康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1982 年，第 172 页注释 1。）

④ 胡塞尔曾在其 1917/18 年关于“逻辑学和普遍知识论”的讲座中将一门“普遍的意向活动学（Noetik）”定义为“系统形式的认识权利论”。（参见《胡塞尔全集》第 30 卷，克鲁威尔学术出版社：多特雷赫特等，1996 年，“§ 67. Die allgemeine Noetik als systematisch formale Rechtslehre der Erkenntnis”，第 316 及以后各页。）

schlechthin），而只提到一种完全特殊意义上的心理主义，即对恰恰是逻辑学课题的非实在的含义构成物的心理学化。”①

胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中所批判的实际上是对心理学与逻辑学的混淆，以及在此特殊意义上的心理主义，即将逻辑学加以心理学化或还原为心理学。但胡塞尔在《逻辑研究》第二卷已经开始反对一种可能的逻辑主义，即将心理学加以逻辑学化或还原为逻辑学。如果将逻辑学视作判断理论，那么心理主义是一种仅仅在判断行为（含义赋予的行为、意向活动）中寻找逻辑学根据的做法，而逻辑主义是一种仅仅在判断内容（含义构成物、意向相关项）中寻找逻辑学根据的做法。也就是说，胡塞尔从来没有反对过“全然的心理主义”，它经过必要的修正，可以成为一种真正讨论认识可能性问题的超越论主义；他只反对过特殊的心理主义，即把逻辑学基于心理学之上的做法，即逻辑心理主义。

## 五

《形式逻辑与超越论逻辑》出版后不久，英加尔登在 1929 年 12 月 18 日致胡塞尔的回信中便对它做了一个大致评价：“它（《形式逻辑与超越论逻辑》）是对一个问题域的令人印象深刻的构想。而且它仅仅给出为了理解这个问题域所必须的具体研究和个别分析。对于像我这样已经长年生活在您的思想世界中的人来说，这些个别分析已经足以让我们把握到这个问题域的意义；然而对于疏远者而言，这部著作会带来极度的困难。因为必须深深进入到现象学以及自己的工作之中才能统握住整体，这里必须有具体的阐述。”（书信 III，257）对此，胡塞尔在 1930 年 3 月 19 日的回信中写道：“您的信对我来说是一个巨大的喜悦，这是自我的《形式逻辑与超越论逻辑》出版以来我能够认真对待的唯一反应，而且它的确告诉我宝贵的东西。我准备尽心地对待您的迫切期望，即首先完成第二部逻辑书，实际上我已经为此工作了几个月，但在基尔则有些动摇，因为它的成型比我希望的更慢，因而我会在 1 月份再次着手于此事。”（书信 III，261）接下来，便是关于《经验与判断：逻辑谱系学研究》的另一段成功和不成功的故事了。

最后要提到的是，胡塞尔曾在《形式逻辑与超越论逻辑》出版多年之后（1937 年 3 月）重读了这本书。他在 1937 年 5 月 31 日致其弗莱堡时期的弟子、后来该书的英译者凯恩斯的信中写下自己对此书的感想：“两个月前我（自 1930 年以来第一次）读了《形式逻辑与超越论逻辑》。我必须透彻地研究它，我觉得它很难，但总体上非常满意。这是我最成熟的著作了，只是过于浓缩了。”②

（责任编辑　哲　之）

① ［德］胡塞尔：《形式逻辑与超越论逻辑》，前揭书，第 136 页。

② 参见书信 IV，第 60 页。舒曼在其《胡塞尔年谱》中将凯恩斯误作格里默（阿道夫·格里默为胡塞尔哥廷根的弟子）。参见《胡塞尔全集·资料》（Husserliana – Dokumente）第 1 部，［德］卡尔·舒曼编：《胡塞尔年谱——埃德蒙德·胡塞尔的思想历程与生命历程》（*Husserl – Chronik. Denk – und Lebensweg Edmund Husserls*），多特雷赫特等：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1977 年《胡塞尔年谱》，第 485 页。

# 论施特劳斯与伽达默尔关于历史主义之争

熊翔宇

【摘要】施特劳斯与伽达默尔之间的争论被施特劳斯定位为“古今之争”。这次争论源起于二者之间的“三封通信”，并以历史主义为争论的核心焦点。通过这次争论，施特劳斯最终试图复归古典政治哲学，并以此来克服由历史主义所带来的现代性危机，从而走出“世界的黑夜”。本文试图重新回到这场争论，探究其缘起、维度与理论归宿，挖掘其理论价值和现实意义。

【关键词】施特劳斯；伽达默尔；三封通信；历史主义；古典政治哲学

**中图分类号**：B712.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0069－06

**作者简介**：熊翔宇，河南商城人，（武汉 430074）华中科技大学哲学系博士生。

施特劳斯与伽达默尔之争是由施特劳斯对伽达默尔《真理与方法》（第1版）的思考和回应所形成的“三封通信”而引起，施特劳斯将这场争论定位为“古今之争”（即“古代人与现代人之争”①）。在这场争论中，施特劳斯对历史主义进行详细分析，进而对以伽达默尔为代表的“后－历史主义”展开具体批判，认为这一批判在一般意义上就是对现代性危机的重要审视。在此批判的基础上，施特劳斯试图通过回归古典政治哲学，从而寻求达到对整个现代哲学，甚至对整个时代的拯救的良药。可见，由施特劳斯所引起的这场“古今之争”无论在理论价值方面还是在现实意义方面都有重要作用。本文试图重新回到这场争论，探究其缘起、维度与理论归宿。

## 一、“三封通信”：施特劳斯与伽达默尔之争的缘起

施特劳斯与伽达默尔关于“古今之争”的起因，最初是由二者之间的“三封通信”所引起。通过对这“三封通信”的分析，不仅可以澄清施特劳斯与伽达默尔之争的缘起与经过，而且有助于了解施特劳斯和伽达默尔在历史主义问题上的根本分歧。

在第一封通信中，施特劳斯首先给予伽达默尔的《真理与方法》以很高评价，认为这是“海德格尔分子写出的最重要著作”②，但同时他意识到二者思想的背离之处，并将自己的疑问与困难之点归结为以下方面：第一，施特劳斯并不反对伽达默尔所主张的解释者要反思他的解释学处境，并把文本运用于处境，也赞成不能把一个人的学说当作静观的对象，而要在“真理宣称”中理解它。但施特劳斯反对伽达默尔的“视域融合”理论，认为“视域融合”并不能使读者和文本作者双方视域都得到扩大，而只能使读者视域扩大。对此，施特劳斯以读柏拉图的相关著作为例进行反驳，认为“假如一种对柏拉图学说的修正证明是优于他自己的叙述，却很难讲柏拉图的视域被扩大了”③。所

① ［美］施特劳斯等：《回归古典政治哲学——施特劳斯通信集》，朱雁冰、何鸿藻译，北京：华夏出版社，2006年，第419页。

② 同上，第403页。

③ 同上，第406页。

以，施特劳斯认为解释学处境不应当从伽达默尔的“视域融合”的角度去思考，而应当从“前－历史主义”的角度去理解。第二，施特劳斯认为，虽然在通常情况下人的理解是不完备的，但这并不代表不能达到完备的理解，而伽达默尔否认这一可能性。伽达默尔把历史处境转化为解释学处境，认为由于人之为人的有限性，必然导致不充分的、不完备的理解。这里，伽达默尔坚持理解没有更好、只有不同，人们不会也不可能达到那“同一个高地”，这是一种解释学的民主主义。但在施特劳斯看来，如果这种解释学的民主主义过于宽泛，势必会导致相对主义。第三，伽达默尔强调解释的创造性，而非对作者原意的简单复制。对此，施特劳斯以卡尔·莱因哈特的作品为例，认为莱因哈特只是代文本传达的“中介”，并认为这种做法是最明智的。在施特劳斯看来，我们对文本要做的就是把作者预设的东西弄明白，因为“解释者对作者的理解并不比作者对自己的理解更好”①，所以要回到文本本身，按照作者理解自己那样去理解作者，而不能过度强调解释的创造性。第四，施特劳斯并不否认伽达默尔把作者与解释者之间的区别描述为范例与追随范例的区别，但认为有些伟大的文本没有范例的特性，例如《尼各马可伦理学》与《利维坦》的区别。

对以上几点疑问，施特劳斯认为，其原因首先与伽达默尔的“效果历史”理论有关。在他看来，“效果历史”对解释者来说并非一个必然论题，因为它强调的不是文本而是读者。他也反对近代启蒙运动以来的进步主义和历史主义的观念，认为黑格尔对阿里斯托芬《云》的解释远不如柏拉图在《会饮》中的解释。其次，是与伽达默尔的相对主义立场有关。在伽达默尔看来，所有的人类价值和世界观都是相对的。对此，施特劳斯显然并不赞同。因为存在是基于特定的风尚与德性的存在，而特定风尚与德性具有明见性，所以对存在来说，相对主义并不曾出现过。因此，施特劳斯提醒伽达默尔：“苏格拉底的怀疑既不是那种方法论的怀疑，也不是那种来自‘自身’的怀疑。”② 换言之，苏格拉底的辩证法不仅是怀疑，而且是要通过这种怀疑而走向确定性的真理，是一种对相对主义的克服。

对于施特劳斯的质疑，伽达默尔于 1961 年 4 月 5 日写信进行回应。首先，伽达默尔肯定了施特劳斯相关著作对其思想的促进作用，也肯定如施特劳斯所认为的那样，自己的思想是“把海德格尔转化成一种学术化的形式”，因为他认为这与其作为语文学家必须要把哲学文本解释清楚有关。另外，伽达默尔认为自己并不是完全遵循海德格尔路线，因为其理论的出发点并非是海德格尔意义上的“完全的存在之遗忘状态”。最后，伽达默尔不相信自己的理论存在一种向“前－历史主义解释学”的回返，他始终坚持解释者的有限性和历史性，而这恰恰是以往语文学家和历史学家所忽视的，因为他们只强调文本的原意。

同时，伽达默尔对施特劳斯的质疑进行回应，主要强调以下几点：第一，他认为“视域融合”和“历史意识”的兴起有巨大联系，所以对柏拉图来说，当然不会存在如施特劳斯所担忧的那些后果。第二，对施特劳斯第二、三点的批判，伽达默尔认为自己和他并无分歧，所谓的分歧只是由于施特劳斯太过片面地理解他的论题所招致的。在他看来，莱因哈特并不仅仅是“代文本传达”，50 年后的人们会更好地理解莱因哈特的另外意思，因为“对于一个文本的理解，50 年后的人会比今天的人理解得更加清楚、更加深刻，这就说明了理解的创造性或生产性，解释学的应用绝不是简单的重复和回归”③。第三，他认为《利维坦》也具有一种值得追随的“真理”，即具有范例意义，而非仅仅是错误的教导。

接着，伽达默尔试图通过语言的现实性去解释“效果历史”的现实性，并谦虚地接受了施特劳斯对阿里斯托芬《云》的引证的批评。对此，他认为这是由于自己思考得不成熟、片面且不中正题所导致，因为他只是将“艺术理论”作为其解释学论题的预备。然而，他极力反对施特劳斯对其解释学本体论的毁灭性解释。

---

① ［美］施特劳斯等：《回归古典政治哲学——施特劳斯通信集》，前揭书，第 407 页。

② 同上，第 411 页。

③ 何卫平：《伽达默尔与列奥·施特劳斯之争》，《德国哲学》2013 年卷，第 337—366 页。

对伽达默尔的上述回信，施特劳斯又写信进行回应。在信的开头，施特劳斯把他与伽达默尔思想之间的本质区别定位为“前－历史主义（传统的）解释学”与“后－历史主义解释学”之间的区别。进而，他开始反思这种新解释学（“后－历史主义解释学”）出现的处境，并认为这种反思必将揭示出一种彻底的、史无前例的危机，这一危机就是海德格尔意义上的“世界的黑夜”，换句话说就是现代性危机。然而，这种反思恰恰是伽达默尔所否认的，他对解释学的现代性危机始终保持沉默。对此，施特劳斯认为这与伽达默尔未能就其关于“相对主义”的评论作出回答密切相关。最后，在这封通信中，施特劳斯首次将他与伽达默尔之间的争论定性为“古今之争”。他以修昔底德为例，认为“这一例子也显示出我们之间的根本区别：古代人与现代人之争，在这争论中，我们站在不同的一边；我们诠释学观点的区别只是这根本区别的一个后果”①。

由以上“三封通信”可见，施特劳斯把他与伽达默尔之间的思想分歧在根本上看作是“前－历史主义解释学”与“后－历史主义解释学”之间的分歧，并对伽达默尔的“效果历史”等思想进行批判。尽管伽达默尔对施特劳斯的质疑进行回应，但信件内容过于简单，而且不无遗漏，例如伽达默尔并没有对施特劳斯所提出的关于历史主义和相对主义的逻辑矛盾给予相关回应。总之，这场争论主要涉及解释学与历史主义之间的关系，以及由历史主义所带来的现代性危机等问题。可见，历史主义是施特劳斯和伽达默尔之争的核心维度。

## 二、历史主义：施特劳斯与伽达默尔之争的核心维度

近代以来，随着历史意识的兴起，历史主义逐渐成为“时代的精神”。历史主义的兴起和“古今之争”之间有莫大关系，可以毫不夸张的说，“古今之争”是历史主义得以产生的根本推动力之一。对“古今之争”的思考，对进一步了解历史主义是必要的。

所谓“古今之争”也就是“古代人和现代人的争论”，最初是指发生在 17 世纪末、18 世纪初法国文学界的一场著名争论，其主题是有关古代人的作品和现代人的作品孰优孰劣的问题。从而涌出了以布瓦罗为代表的厚古薄今派和以沙尔·佩罗为代表的厚今非古派。对于“古今之争”，伽达默尔评论道：“17－18 世纪那场著名的‘古今之争’主要是一场文学之争，它表现为对古希腊罗马诗人的不可超越性的捍卫与文学的新古典主义的作家文学的自我意识之间的竞争，而这场冲突最后消融于历史意识之中，以限制古代的绝对典范性而告终，这场争论可视为‘传统与现代之间非历史性争论的最后形式’。”② 可见，古今之争讨论的主题是古与今、过去与现在孰优孰劣的问题。对这一问题的思考促进了人们的历史意识的觉醒，人们开始自觉地并有意识地应用历史的眼光去看待世界，随之，历史主义兴起，并逐渐成为“时代的精神”。

然而，历史主义自其产生之日起就伴随着各种争议，到 19 世纪更是受到猛烈批评，因为历史主义在对过去的沉思中丧失了自己。但在施特劳斯看来，批评的获胜者也没有走出历史主义，而是用一种先进的历史主义即“新”的历史主义取而代之。这种新的历史主义与古典历史客观主义相对，主要以海德格尔和伽达默尔为代表，强调“每一代人应基于自身的体验并着眼于自己的未来，重新阐释过去”③。这种历史主义不再以一种沉思的方式关注问题，而是实践的，它对过去的思考是以对未来的筹划及对当下的分析为基础。

正是基于施特劳斯对历史主义的这一划分，伽达默尔在《诠释学与历史主义》一文中，对此观点进行思考。他认为解释学和历史主义之间有着密切的关系，可以说，解释学的发展受到历史主义观念的影响。另外，在对历史主义作进一步考察的基础上，他把历史主义划分为“第一等级的历史主

① ［美］施特劳斯等：《回归古典政治哲学——施特劳斯通信集》，朱雁冰、何鸿藻译，前揭书，第 419 页。

② 何卫平：《解释学与“古今之争”》，《武汉大学学报》人文科学版 2014 年第 4 期。

③ ［美］施特劳斯：《什么是政治哲学》，李世祥等译，北京：华夏出版社，2014 年，第 49 页。

义”和“第二等级的历史主义”①，认为前者属于历史客观主义，后者是指从海德格尔开始一直到他那里的历史主义，强调“并不存在任何永恒的真理。真理就是与此在的历史性一起被给出的存在的展开（Erschlossenheit）”②。在伽达默尔看来，正是基于“第二等级的历史主义”，对文本的解释不仅要强调作者的意思，更要体现效果历史意识，即考虑读者的历史性。可见，文本与读者之间不再是简单的对象关系，而是一种视域融合，因此，文本的意义在伽达默尔那里是大于作者的原意的，理解不是对文本原意的复制，而是一种再创造、再生产的过程。

施特劳斯对历史主义的态度是和伽达默尔截然不同的。在他看来，历史主义假设作为历史知识的领域的“历史”不同于“自然”，历史必须考虑自己的处境，所以早期学说的当代复兴是不可能的，因为“每种学说本质上都与某种不可重复的‘历史’处境有关”③。历史主义否定存在普遍的适合于任何时代的真理，所谓的真理只是一定时代的特定产物。施特劳斯认为，这种对“自然法”（普遍原则）的否定必将存在自身的危机，即带来相对主义和虚无主义的危机。对于历史主义，施特劳斯澄清道，真正的“历史意识”主张“思想家的任务就是，恰如以往的思想家理解自身那样去理解他们，或者，根据他们本人的解释来复活其思想”④，而绝非历史主义所认为的，能够比过去的思想家理解自身更好地理解他们。“历史主义不是一辆人们想停就停的小马车：历史主义必须运用于自身”⑤，但当它运用于自身时，就会发现悖论和矛盾。因而，对于文本的解释，“我们需要学会一种为作者的同代人所熟悉而我们却不熟悉的术语……甚至一部伟大的著作我们也必须将其放在具体背景中去阅读，但却必须像作者一样去理解它，而不是将其放进我们学者们所编造的背景中加以理解”⑥。

另外，施特劳斯对这种历史主义的批判进一步指向海德格尔，认为海德格尔代表着一种彻底的历史主义，这种彻底的历史主义必将导致一种彻底的虚无主义。面对 19 世纪下半叶的整个西方文明所面临巨大危机，即“晨祷已代之以晨报：不再每天都是同样的东西，不再每天都是对人的绝对职责和崇高使命的相同提醒，而是每天都有并不提醒什么绝对职责和崇高使命的新玩意；专业化，对于越发琐屑之事知道的越来越多；现实中不可能专注于为数很少却彻底左右人的整全性的本质事物；用一种虚假的普遍性、用各种各样缺乏真正激情的兴趣与好奇作为刺激来弥补专业化；普遍的非利士（philistinism）和蔓延的因袭主义所带来的危险”⑦，以海德格尔为代表的存在主义认为，这体现了一种焦虑或者畏的基本经验，而对这种基本性的论证隐含在时代公认的东西里，这公认的东西自身又隐含着一种不安，这种不安对人来说是本质性的东西。施特劳斯把这种不安假设为以往时代所带来的后果，是先前人类活动的自然结果。然而，存在主义普遍认为，回归到对这一不安的古老解释是不可能的（历史主义的观点），因为历史在前进，我们无法回到过去。可见，存在主义对西方文明危机的思考隐含一种进步主义。而且存在主义是不谈标准的，海德格尔的真理观也不谈好坏的标准，只谈遮蔽、去蔽，它不追求一种恒久的法则。在施特劳斯看来，“存在主义始于这样一种认识：我们发现所有客观的、理性的知识之根基乃是一个深渊。最终，支持着一切真理、一切意义的别无他物，只是人的自由。客观地看，最终只有无意义性、虚无”⑧。

因此，施特劳斯认为“历史主义的顶峰就是虚无主义”⑨，而对历史主义的批判在一般意义上就是对现代性危机的审视，就是对虚无主义的批判。在批判的基础上，施特劳斯为这一时代的病症开出

① ［德］伽达默尔：《诠释学 I、II：真理与方法》（修订译本），洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2013 年，第 519 页。
② 同上，第 519 页。
③ ［美］施特劳斯：《什么是政治哲学》，前揭书，第 50 页。
④ 同上，第 56 页。
⑤ 同上，第 61 页。
⑥ ［美］列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西编：《政治哲学史》下卷，李天然等译，河北：河北人民出版社，1998 年，第 1049—1050 页。
⑦ ［美］施特劳斯：《古典政治理性主义的重生》，［美］潘戈编，郭振华等译，北京：华夏出版社，2011 年，第 76—77 页。
⑧ 同上，第 82 页。
⑨ ［美］施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2003 年，第 19 页。

药方，这就是古典政治哲学，他想通过回归古典政治哲学去达到对整个现代哲学，甚至对整个时代的拯救。

## 三、古典政治哲学：施特劳斯与伽达默尔之争的理论归宿

在施特劳斯看来，政治与哲学的结合绝不是一件偶然现象。“哲学力图将意见提升为科学，必然与意见领域发生联系并以之为其基本的出发点，因而与政治领域发生联系。所以，一旦哲学开始反思属于自己的所作所为，政治领域注定会升至哲学关注的焦点。要充分理解自身的目的与自然，哲学不得不从其基本的起点开始，即从政治事物的自然开始。”① 另外，政治与哲学的结合也是人们对“有关好的生活、好的社会的知识”这一目标追求的体现②，所以，政治与哲学之间的同调产生了政治哲学。然而，尽管政治哲学从雅典到现代有着显著的重要作用，但不得不说政治哲学在最近的两代人中已经失去它的信誉。这一信誉的丧失是由一系列的威胁所造。施特劳斯认为，这些威胁主要来自三个方面，即政治自身的哲学化、实证主义和历史主义，尤以历史主义对其威胁最甚。

首先，政治哲学在现代被政治自身的哲学化所取代。“政治哲学向来是普遍的而政治向来是特殊的，这种情况几乎贯穿了政治哲学的整个历史。政治哲学关注的是社会之最好的或者正义的秩序（这种社会由其本性便是最好的或最正义的［by nature best or just］，不拘时地所限），而政治关注的是这一个或那一个特殊社会（一个城邦、一个民族、一个帝国）的存在（being）与福祉（well－being），这种社会存在于既定的时间地点。”③ 但是，政治在当下变得普遍了。例如，在美国城市的贫民窟中发生一件恐怖袭击，骚动可能会波及莫斯科、北京等遥远地区。政治的这一普遍化意味着政治自身的哲学化，而且人们错误地以为这就是政治哲学。所以，政治哲学在当下已被人遗忘。

另外，政治哲学在当代受到实证主义的排挤。实证主义认为科学知识才是真正的知识，而科学知识无法使任何价值判断有效化或无效化，然而价值判断的有效化与无效化是政治哲学的主题，所以实证主义理应把政治哲学当做非科学加以排斥。

最后，历史主义也拒斥政治哲学。早期的历史主义就开始对政治哲学进行严厉的攻击，认为18世纪的政治哲学家如卢梭、孟德斯鸠、洛克等，虽然勾画了正当的和理性的并普遍地适用于任何时代政治秩序，但他们依然宣称“历史的”方法是研究政治事务唯一合理的方法；政治哲学在当下虽然在某种程度上被一些人接受，但都被惯之以历史主义名号。

对于以上批判，特别是历史主义的批判，施特劳斯反驳道：“即便历史能够告知我们，以往的政治哲学都已失败，它告知我们的也不过是，非历史主义的政治哲学到目前为止失败了。但是，这是否仅仅表明，我们没有真正懂得政治事物的本性，以及最好的或正当的政治秩序？这远不是什么历史主义的新发现，它已暗含于‘哲学’这一名称之中。”④ 而且，当下对政治哲学解释的“无政府状态”也并不轻于非历史主义政治哲学的“无政府状态”。

在施特劳斯看来，“政治哲学不是一门历史学科。有关政治事物之本性（nature）的哲学问题，有关最好的或正当的政治秩序的哲学问题，根本不同于史学问题，后者始终关注个体：个别的团体、个别的人、个别的功业、个别的‘文明’，某一从开端到现在的人类文明‘进程’等等”⑤。政治哲学并不排斥历史，只是把历史知识当作其预备和辅助，而非组成部分。今天的政治哲学不仅需要对历史处境进行反思，而且需要对政治哲学史进行研究，但这并不是历史主义的，前者的出现是为了对历史主义所导致的缺陷进行弥补，后者是因为古典政治哲学思想虽然对前人是显白的，但由于在代代相

① ［美］施特劳斯：《什么是政治哲学》，前揭书，第79—80页。
② 同上，第2页。
③ ［美］施特劳斯：《柏拉图式政治哲学研究》，张缨等译，北京：华夏出版社，2012年，第42页。
④ ［美］施特劳斯：《什么是政治哲学》，前揭书，第52页。
⑤ 同上，第67页。

传中，这些思想受到各种意见的影响而发生变化，所以它们对现代人是隐秘的，这就需要对其历史进行回顾。

在此基础上，施特劳斯试图通过回归到古典政治哲学，克服由历史主义所带来的弊端。在他看来，所谓古典政治哲学，其根本特征是“与政治生活的直接关联”①。这一特征使古典政治哲学以德性为其政治生活的目标。所以，尽管在政治生活中各种主张互相冲突，但都冠以正义之名，都是为共同体的福祉着想。因而，施特劳斯明确指出：“说政治哲学问题有古典的解决方案是可能的，因为所有的古典政治哲人有一个根本的同时是特定的一致之处：政治生活的目标是德性，最有益于德性的秩序是贵族共和或混合政制。”②

依此而论，所有的政治秩序都以“最好政治秩序”为标准，“古典政治哲人所理解的最好的政治秩序，无论何时何地，总归是最好的”③。这个不印时地改变而改变的“最好的政治秩序”是永恒的真理，适用于一切时代。“在千百年前出现的某种政治哲学就是那种真正的政治哲学，它在今天的真实性一如最初得到阐明之时。换言之，一种政治哲学不会因为与之相关的历史处境尤其是政治处境的消逝而过时。因为每种政治处境都包含一切政治处境的本质要素：否则人们怎么能以可理解的方式把所有这些不同的政治处境明确称为‘政治处境（political situations）’呢?”④ 由此，我们不能说现代的政治制度比古典的政治制度先进或优越，这种由历史主义所带来的“进步”思想在古典政治哲学面前会黯然失色。

可见，古典政治哲学所具有的这一永恒法则特征就是一种“自然法”，“它可以判定何为正确、何为错误，判定何者具有权能（power），或依据自然固有地（从而时时处处都）有效”⑤。另外，古典政治哲学反对民主的自由，认为这种自由是一切相对主义和虚无主义的庇护所，倡导“德性高于自由”⑥，因为这种德性关注的是共同体、是人性本身。“在古典政治哲学的逻辑中，人性具有两项不可或缺的内容：其一，人的本性是善良的，而道德教化正是挖掘人性之善的基本方式；其二，人是社会中的、政治领域中的人，而非原子式的个体。”⑦ 所以，这个对人的灵魂的整全回归，是对相对主义和虚无主义的有力回击；这个对好的和正义的政治秩序的思考以及对永恒的“自然法”的重建，冲破了历史主义的樊笼。

据以上分析可知，施特劳斯与伽达默尔之争，揭示出由历史主义所引起的进步主义和虚无主义等现代性危机。对此，施特劳斯通过回归古典政治哲学来克服历史主义所带来的问题，从而走出“世界的黑夜”。然而，尽管施特劳斯通过对历史主义的批判，试图走出由历史主义所带来的进步主义和虚无主义的樊笼，但他并没有彻底摆脱作为“时代精神”的历史主义的阴影，因为他无法克服由历史所带来的局限性，即自身无法摆脱历史，无法站在历史之外以观察者的视角去看待问题，不得不受到他所在历史环境的限制。而且，尽管他通过对古典政治哲学的回归为我们解决现代性危机提供了一把金钥匙，但他也没有意识到其理论的归宿实质上和伽达默尔所主张的“实践哲学”有极大关联。在伽达默尔看来，政治哲学在一定意义上就是实践哲学，而理论和实践又是伽达默尔解释学的双重任务。所以，施特劳斯对伽达默尔的批评在某种程度上是不彻底的，自身思想也是有局限的。无论如何，这场争论有助于我们更好地理解二者的思想，更好地反思现代性的危机。

**（责任编辑　哲　之）**

① ［美］施特劳斯：《什么是政治哲学》，前揭书，第 66 页。
② 同上，第 31 页。
③ 同上，第 74 页。
④ 同上，第 54 页。
⑤ ［美］施特劳斯：《柏拉图式政治哲学研究》，前揭书，第 183 页。
⑥ 徐戬选编：《古今之争与文明自觉：中国语境中的施特劳斯》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 119 页。
⑦ 王升平：《自然正当、虚无主义与古典复归——“古今之争”视域中的施特劳斯政治哲学思想研究》，广州：广东人民出版社，2014 年，第 37 页。

# 能动性、反思性与政治
## ——威廉斯与韦伯

陈德中

【摘要】威廉斯认为，近代以来的思想家单一地强调了能动性的主观方面，即能动者的理性反思能力与意志决断能力。而一个完整的人类实践说明还同时需要注意能动性的客观方面，如环境、性情与概念配置的历史性特点。韦伯则更进一步，指出“个体自决原则”与“社会支配原则”的对峙，是个体在现代秩序中的基本命运特征。威廉斯与韦伯之别，在于威廉斯仍强调反思平台之于现代生活的重要性，而韦伯思想则涵盖了这一维度，但远不限于这一维度。遵循韦伯的思路，本文认为，现代社会是透明与非透明、反思与非反思、等级与平等特性并置，我们生活在一个“交叠的现代性”之中。

【关键词】能动性；反思性；个体自决；社会支配；非透明性

**中图分类号**：B561.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0075－11

**作者简介**：陈德中，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“当代西方哲学中的‘政治现实主义’流派研究”（18AZX016）

B·威廉斯与马克斯·韦伯在学术思想上有诸多共同点：他们共享关于政治的“现实主义”立场、历史偶然性主张和社会发展的非线性思维；他们的哲学都有浓重的存在主义气息；他们都青睐尼采；他们都强烈地敏感于社会结构对人的影响。因此，当威廉斯从思考道德哲学转向思考政治哲学时，他特别关注韦伯关于“信念伦理”与“责任伦理”的区分，以及关于国家的定义、政治正当性的说明。威廉斯晚年的两大愿望之一，就是想研究韦伯哲学。

本文所讨论的“能动性”与政治的关系主题，威廉斯与韦伯也共享了同样的思考方法。但深入追溯就会发现，威廉斯坚持现代社会已经完全被置于反思性的平台，启蒙价值成为现代社会不可逆转的选择。因此，同样是对近代理性主义启蒙思想家构成挑战，他们的理论所呈现出的对现代性的态度有很大差异。这种差异将最终影响他们对政治生活以及政治生活中的人的特性之判别。

### 一、能动性的主观方面与客观方面

“能动性”（agency）概念是指对周围环境做出合适反应，进而采取相应行动的特性。“能动者”（agent）是指这样采取行动之人[①]。它的完整内涵既包含与行动者相关的主观方面因素，也包含作为客观限制的结构因素。然而，后者经常被某些学术传统所有意忽略，这为讨论道德哲学与政治哲学设置了障碍。近代以来的理性主义启蒙思想家，就是这样一种学术传统。这一传统本身有一种稳定的概

① 这一翻译是中性的，并无中文表达的“积极主动”含义，当然也不是消极被动的。有的研究者将其译作“行动性”或“行动者”。为避免与其他哲学词汇的中文翻译重复，本文沿用目前这种译法。

念配置，用以解释与理解人的社会行为。其特点是强调“理性而自主的个体”对社会行为的决定性作用。它包含了个人主义、理性主义、意志主义、一致同意这四个基本假设[①]。在这些概念配置的基础上，他们提出约束现代社会生活的规范应该是基于平等的个人的主观意愿而理性地做出的，社会公共生活因而应该满足对于能动者本身的“透明性要求”。显然，由于预设了一个具有理性意志能力的行动者，这个传统很好地强调了“能动性”或“能动者”概念的主观方面的含义。

在上述四个假设中，理性主义强调：你应当把其他人当成与你具有同等理性能力的个人来看待，否则你就没能履行平等待人的义务；个人主义则强调：每个人都是一个单独的个人，谁也不比其他人更多，也不比其他人更少。显然，这些概念一并蕴含了启蒙主义者所承诺的一种“政治正确”。我们将这些概念中所蕴含的这样一些价值承诺称作“启蒙价值”，这一价值的核心是“平等待人”。

威廉斯区分了“理性能动性”与“道德能动性”，这是他对当代道德哲学的一个重要贡献。在《伦理学与哲学的限度》一书中，威廉斯批评康德把道德能动者归结为理性能动者，并且仅仅归结为理性能动者，认为“虽然这个论证关于这种需要所说的不假，但它不足以把所有行为者都引进道德”[②]，因而明确提出道德能动性不同于理性能动性。近代以来道德哲学的最大问题，就是混淆了二者，从而把一种道德的事业窄化成为一种理性的事业。这里，威廉斯批评康德把能动地做出道德行为的个人归结为理性的个人，并且认为我们只需要在理性反思的层面，就可以完全理解和解释人的道德行为。用当代康德主义者科尔斯戈德的话来说：规范性源于反思赋权，我们会“出于反思而行动”[③]。而“出于反思而行动”，换言之就是“思想决定行动”。

威廉斯主张回到使用“能动者”或“能动性”这个概念的本意，指出在使用这个概念时，不但要关注基于能动者本身做出行动的能力，也要关注使得（促成）我们做出某个行动或者阻碍我们做出某个行动的环境约束等结构因素。传统哲学所思考的行动者的理性、意志与行动者的同意等，强调的仅仅是能动者本身的主观方面的因素。与之相对照，我们需要充分注意参与决定行动者实际后果的客观方面的因素。威廉斯批评传统道德学说：

> 依照这种观点，正确的道德判断，以及这种判断的对象，都是免于外在偶然性的，因为就其关联方式而言，它们都是无条件的意志（the unconditioned will）的产物。[④]

> 作为一个能动者的历史就是这样一个网，在这个网中，任何作为意志产物的东西，都被不是其产物的东西所包围和支撑，并且部分由其所形成……谁要认为一个人在这个世界上所做之事与一个人在这个世界上应负之责之间具有重要关联，他就必须更多承认，要想使得其主张有意义，就必须完全依凭其事情之落实（being actual）。[⑤]

这里的事情的落实（being actual），是一个典型的现实主义思维。威廉斯当然不批评理性主义关于人的基本假设，但认为落实与否与判断责任之间关系密切。我们不能仅仅凭借人的主观意图或意愿，而不考虑其是否实际发生而确定一个人是否应该承担责任。换言之，个人的道德责任要想与其行动结果之间具有关联性，就必然需要一个“落实”的概念。只有事情实际地发生了，才能够回溯性地去追问和考察，是什么样的因素使一个人做出某个事情，或者是什么样的因素的存在或干扰使一个人只能够做出或不能做出这件事情。前者追溯行为者的内在能力，比如假定行为者是理性的、有平等意识的、有主观意愿或积极活跃的做事能力的。后者则决定了判断一个行动者对已做某事或没有能够做某事到底是否应当承担责任，或者应该承担多大的责任。如果是环境限制使得一个人不得不做某

---

① 莱斯诺夫称其为契约论的四个基本假定，并认为其他近代思想无非是该思想的“替代性解释”版本。参见［英］莱斯诺夫：《社会契约论》，刘训练等译，南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2005 年，第 14—15 页。

② ［英］威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，陈嘉映译，北京：商务印书馆，2017 年，第 80 页。

③ ［美］科尔斯戈德：《规范性的来源》，杨顺利译，上海：上海译文出版社，2010 年，第 189 页。

④ B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 20.

⑤ Ibid., pp. 29 – 30.

事，而此事的后果假如是负面的，那么这个人就因这种限制条件的存在，可以得到部分免责或全部免责。责任承担与条件约束相关，这是威廉斯所特别强调的道德能动性之不同于理性能动性的重要方面。威廉斯与内格尔把这种环境限制与约束称作“限定条件”（the control condition）①。威廉斯还特别提醒：事实上，“生活于一定的约定之下乃是人的本性”②。

这里，威廉斯的批评还牵涉到对自奥古斯丁以来自由意志传统的系统矫正。近代西方的启蒙主义传统既接受与强化了人的理性能力说，也接受与“自由意志”相关的人的行为意图与动机的学说。因而，他们认为凡行动必有理由与动机，恶的行动以恶的意图与动机为前提。这一思想源自奥古斯丁，并在康德的“自由意志”学说中得到进一步强化，构成近代概念配置的内涵核心③。

因而，威廉斯主张道德的事业是经验的事业而非先验的事业，其道不孤。20 世纪后半叶，麦金泰尔与努斯鲍姆等都持类似主张，其核心思想是：伦理事业并非基于普遍的推理原则，而是基于个体品格、社会标准以及由特殊的社会共同体所界定的那些理想；我们根本没办法从对理性能动性的要求得出任何特定的伦理要求。因此，“理性主义路径与对人类伦理实践多样性的认识无法相容，它也无法认识到这些实践与它们所赖以出现的特定的历史与文化背景的关联程度”④。德卢卡特别指出：“威廉斯主张，能动者是具体的和有限的，其生活富有脆弱性，其伦理观念是反思与经验复杂互动之结果。特别地，威廉斯还寻求重拾经验的道德意义，用它来解释能动性与主体性。对于这一点的承认也紧跟着另外一种考量，即把个体的具体经验看作是道德理论化充分性的标准。”⑤

克雷顿与奈普认为，威廉斯等坚持了一种关于能动性的环境观或性情观⑥。克雷顿认为，一个道德主体的能动性受制于其所身处的环境，如微观方面受制于他是在与哪些人或哪类人在一起，宏观方面受制于他所处的经济时代、社会主导意识、制度框架约束等。奈普认为个人自然养成的性情决定了他所做出的道德行为。

与这种解释相关，本文进一步认为还应该特别注意威廉斯关于能动性的历史观。以“自我”观念乃近代产物为例。与自我、自我所有权、自主、自尊乃至与其相关的前述四个假设，大多是在近代的生活方式之下才得以成就。严格的现代“自我”概念，只是在笛卡尔为代表的“我思故我在”这样的观念产生后，经过近代以来其他思想家（如康德、卢梭）和其他宗教思想的改进演化、法律制度的改进完善之后，才得以最终完成。而意志主义，即关于人的主观意图、选择意向与决定性的概念，其源头可追溯至基督教传统的奥古斯丁。与基督教强调意志或自由意志不同，其他一些类型的文化传统如犹太教、佛教，则并不特别看重这个概念，或者并不强调这样一个概念被现代人所看重的那些核心含义。

威廉斯曾经援引尼采，指出哲学概念均有其历史，我们需要的是一种“有历史的哲学”，我们的哲学观念也应该有其历史。这种主张的核心是任何一种观念的产生都依赖于历史，其发挥作用也是在

---

① Daniel Statman ed. , *Moral Luck*, New York: State University of New York Press, 1993, p. 237.

② B. Williams, *The Sense of the Past*, New Jersey: Princeton University Press, 2006, p. 60.

③ 但行动是否必然能在人的意图与动机中找到合理充分的解释，这其实大有疑问。这里质疑的正是“意志自由”这一分析问题的古老模式。伯恩斯坦认为，阿伦特在其后期思想中选择“恶之平庸性”、抛弃“根本恶”的概念，恰好是要说明社会中所发生的大恶（如纳粹罪行），并不必然可以通过溯及个人的恶的意图与动机来得到解释。平庸无思之人，并无作恶意图，却犯下了出人意料的滔天恶行。（［美］伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，南京：译林出版社，2016 年，第 260—268 页。）

④ Philip Clayton & Stephen Knapp, “Ethics and Rationality”, in *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, no. 2, 1993, p. 151.

⑤ Vanessa De Luca, “Preface for The Legacy of Bernard Williams’ *Ethics and the Limits of Philosophy*” (Special Issue), in *Philinq* Ⅳ, 1, 2016, p. 43.

⑥ Philip Clayton & Stephen Knapp, “Ethics and Rationality”, in *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, no. 2, 1993, p. 151.

一定历史中才得以可能的，并且必将随着历史情景的变化而失去其发挥作用的可能性①。显然，概念配置（configuration）或概念建制成就了时代。我们借助某些概念的稳定配置来思考我们的当下生活，思考我们的相互关系，因而我们生活在某种生活方式中。既然不同的概念因时而来，那么它们也是应势而聚的。这就不难理解，随着时光的流逝，它们同样可能随时而散。一旦这样来考虑概念的生灭，就自然会暗含一种看重偶然性的历史哲学观。追随尼采，威廉斯的确分享了这样一种观念。需要特别强调的是，20 世纪 70 年代以来的政治哲学复兴，将本来有其历史的概念当下化、定格化。为祛除此弊，本文主张政治哲学需要具有历史哲学的维度。

与上述分析相关，需要特别注意以下几点。

第一，威廉斯所批评的哲学传统，指的是近代以来的理性主义的启蒙主义传统。这一传统的核心思想可在个人主义、理性主义、意志主义与一致同意这样四个基本假设中得到体现，而每个假设都有其一个或多个相对独立的来源。近代以来，这些概念的几个不同假设之间的含义相互嵌套，既互相补充又互相制约，通过不同思想家、社会运动的不断调适，最终形成为现代人所接受得稳定的“概念配置”。这个概念架构已经渗透到现代人的生活中。

第二，本文尝试借用传统的“潜能”与“现实”分立的主张来看待威廉斯思想。威廉斯并不否认人的理性能力，以及意志动机在人的实践生活中的作用。但威廉斯所做工作是在提醒我们，不能只局限于从能动者单方面的潜在能力出发去思考与分析我们的道德实践。在人的主观潜能之外，应该同时关注其实际兑现，即敏感于环境结构与环境结构变迁的约束。在“潜能”与“现实”分立的意义上，可以把理性主义者所假定并强调的人类理性能力归纳进“潜能”概念的统摄范围。这样就可以在“现实”即落实兑现的意义这一层面，来理解在现实生活中所遇到的人们理性能力的实际不平等的问题。

第三，威廉斯敏感于落地实现即“兑现”的主张。他所说的“兑现”指的就是促成或阻碍能动者完成某事的外在结构约束。这与韦伯历史哲学的核心定义即“事件发生的概率与可能性”思想高度契合。威廉斯称这一主张为“此时此地”的观点，以对抗理性主义的“彼时彼地”的主张，后者在科斯嘉的“无条件的理性观”的主张中得到充分体现。

理性主义者实质性地假定人人均具有理性能力，进而假定人的这种能力是完全均质无差异的。现实生活中人们在此时此地”所表现出的理性能力的差异，在他们看来并不重要。他们的主张是：针对现实差异，我们需要的仅仅是一点耐心。只要有足够的耐心，多等待一下，我们总能在某个遥远的地方等到人们均等地发挥出其理性能力的时刻。在那样的时刻，我们可以就约束我们彼此行为的规范达成一致意见。而威廉斯认为，真正的政治家所面对的，不是在那个被投射到遥远的未来的那个点、发挥出均等的理性能力的那些人，而是就在这个时刻、这个地方，人们在价值判断与理性能力上表现得参差不齐的人。现实主义的一个重要含义就立足于此。威廉斯敏感于“限定条件”，因而具有一种“政治现实主义”的立场。

概言之，敏感于“阻碍”的想法、限定结构的自身变迁的想法以及这些阻碍及结构变迁如何塑造个体能动者能动性的发挥，构成了在威廉斯的意义上分析能动性概念的主流方向。这个分析如实地

① 在《哲学为什么需要历史》一文中，威廉斯批评了那种认为概念可以没有历史地永远存在的主张。他举例说：“作为一种理想，个人本真性概念大致是在 18 世纪晚期出现。与其一样，（自然状态）这一概念也是一个复杂历史的产物，其中还包括了诸如基督教这样诸多的偶然性。其中的任何一个概念都无法基于人类合作的结构性要求（而这却恰好是最为狭义的哲学所通常设计问题的方式）而预见之，因而必须为我们的哲学所虑及。如果没有对于历史的理解，这些与真挚关联的某些价值可能也就一并被忽略掉，而我们实际的真挚观念也就至多是一堆观念的任意堆积。”进而又补充说：“这里有一个现实的问题：如果自由主义者的价值代表了世界真正的道德秩序，为什么他们自己却又已经表明只是在过去三个世纪左右的时间，只是在某些地方才有了这些价值。”显然，“这里有一个历史解释（historical interpretation）的问题”。（B. Williams, *Essays and Reviews* 1959 – 2002, New Jersey: Princeton University Press, 2014, pp. 409 – 410.）

展现了“能动性”这一概念更为全面的含义，从而纠正了关于能动性概念的有偏颇的传统。在此基础上，威廉斯提出另一个值得特别关注的命题：“伦理理解需要社会解释这一维度。”[①] 换言之，我们需要敏感于能动性概念的客观方面即社会结构的因素。

## 二、个体在现代秩序中的命运

沿着同样的思考线索，可以回溯至韦伯理论。“个体在现代秩序中的命运”这样一个韦伯式主题，可以被视为威廉斯所讨论主题的升级版。在对政治哲学所面临问题的思考上，二者之间存在着密切的理论关联。

在《以学术为业》中，韦伯曾经宣称，随着整个世界的“去魅”，从此以后，任何大先知与小先知的话都不再算数，关于“一个人应该如何生活”这样的人生意义问题，选择的责任全都归于个人。考虑到韦伯对自由主义价值的坚持，我们有理由认为，韦伯的这个判断明确确立了“理性而自主的个体”的现实责任。在韦伯这里，传统社会以批量处理价值的方式形成一个又一个不同的“价值域”，这些价值域使单个的个人分别锚定了一定的“规范体系”或“规范集合”，从而锚定了特定的“生活方式”。但近代以来，传统“价值域”赖以成立的魅力被祛除，价值选择的责任被下放至单个的个人。这就形成了“价值的多元主义”主题。

韦伯关于“价值域”彻底崩塌的判断颇有争议。与此相关，他认为价值选择的责任已经落在“自主的个体”身上，这种判断同样有待深入思考。问题在于，自主的个体在现代生活中能够完全承担自主责任、发挥自主能力吗？在《以学术为业》中，韦伯似乎已经持有这种主张。但通观韦伯的社会科学理论，本文认为韦伯自己并不总是坚持这种主张。在韦伯的其他著作中，现代的生活秩序本身仍然构成一股独立于能动者个体的客观力量，个人的能动性的发挥也必须立基于这个外在的秩序结构对于我们的限制。这就是“个体在现代秩序中的命运”的韦伯式主题。围绕这个主题，不同的研究者进行了侧重点各有不同的阐发。

蒙森（Wolfgang Mommsen）的研究特别点明，韦伯思想中存在一个“个体自决原则”与“社会支配原则”对峙的难题。他注意到，一方面，基于人的尊严这样的基本价值而得出的“个体自决原则”，作为人，应该按其初始意愿而行动，永远不应该屈从于外在决定；另一方面，韦伯又洞察到社会关系终归是一种支配关系，任何形式的民主都不可能根本能改变支配，即其他个人对个人的外在决定[②]。再好的民主也处于这两个原则的紧张关系之中：个体自决作为自由可能性一般条件的原则，和支配原则作为社会秩序物质性前提条件的原则。这种社会秩序使得自由的最大化得以可能[③]。在蒙森这里，“个体自决原则”揭示的是个体自由之可能性，而“社会支配原则”揭示的是使自由之可能性可能得以实现的社会结构条件。因而，韦伯的思考主题转变为“在官僚化的流行趋势下，如何还能保存某种残留的个体行动自由”[④]。显然，韦伯在主观上昌明了“个体自决原则”的重要性，在客观上又认为“社会支配原则”无所不在地发挥着作用。

韦伯所关注的“社会支配原则”属于威廉斯所强调的能动性的客观方面，即一个人行动得以完成或受到阻碍的环境条件。不过它在韦伯这里有更为具体的含义，是指社会合群行为中所形成的“支配－服从关系”中客观存在的支配性特性。或者说，它要表达的是，一个社会必然呈现为一种支配与被支配的权力关系，且这种权力关系是一种不可更改的常态。一个稳定的社会是一种具有等级制

① ［英］威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，前揭书，第159页。

② Wolfgang Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 31 – 32.

③ Ibid., p. 32.

④ Ibid., p. 35.

特色的精英统治，是少部分人对大多数人的统治。

蒙森的这个讨论可联想到韦伯对民主制的态度。韦伯认为，如果相信在现代条件下，人民作为总体可以通过他们自己的选择来决定他们自己的政治命运，这将是幼稚的。他在致米歇尔斯的信中明确表示：所谓的“公众意志”或人民的真实意志这样的概念根本不存在，它们是虚构的。“任何形式的社会主义体系，任何弱化形式的民主，如果它废止了人对人的统治的观念，那都将是乌托邦。”① 也就是说，在韦伯看来，“社会支配原则”不可动摇。假定民主支配总应基于主体的同意，这在韦伯看来显然是琐屑的。但韦伯又认为，现代社会的民主选举本身又具有实质性的重要意义。

韦伯对民主制的这种态度关联于他的“精英主义”的政治理论态度。实际上，在以五大宗教考察为核心的社会学研究著作中，韦伯已经提出世界诸宗教的“担纲者”“社会主导阶层”“宗教达人”“禀赋差异”“魅力型人物”等概念。关联于不同传统宗教生活形态所形成的“规范体系”或“生活方式”，韦伯的看法可以被总结为：在一种宗教生活形式的形成过程中，存在着人们在价值敏感性上的差异。韦伯在考察世界诸宗教形态时，区分了“达人宗教”与“大众宗教”。他特别提醒说：“有个重要的经验事实是：人的宗教禀赋是不平等的，自有宗教以来即是如此。”② “所有强烈的宗教意识里都会产生出一种与卡里斯玛禀赋之差异相对应的身份性分化，此即‘英雄的’或‘达人的’宗教意识与‘大众的’宗教意识之对立。”③ 韦伯特别担心人们不明白“达人”是对宗教价值具有特殊敏感性的人，所以他紧跟着又定义说：“所谓大众，指的是对宗教‘音盲’的人。”④ 也就是说，大众是对宗教价值的盲聋者，而达人是对宗教价值的特殊敏感者。

笔者把韦伯围绕传统宗教生活形态而形成的“价值体系”或“生活方式”总结为：宗教达人引进价值，宗教达人与宗教统治阶层一起确立价值排序方式，对不同价值进行排序并形成价值体系，僧侣阶层维护确立起来的价值体系，知识分子阶层为一定的价值体系的成立提供论证并给出调适建议，一般的民众则锚定这种价值体系，并形成属于自己的“生活方式”。一种既成的宗教价值体系具有“至上性、封闭性与自主性”的基本特征。为了确立一种价值体系，确保内部不同规范判断之间的一致性，“排斥异己”行为在任何规范体系的形成过程中都是存在的。问题是，这种模式仅仅适用于古代宗教形态的“价值体系”的形成，还是同样适用于现代生活方式？笔者的看法是，这种模式同样适用于现代生活形态的形成，只不过其特点略有不同。蒙森的研究与笔者的主张相合。

蒙森的《个人行为与社会变迁》一文对韦伯的合理化理论进行新解，重塑了韦伯历史哲学的基本主张。传统研究倾向于认为，韦伯的合理化理论揭示的是以西方近代文明为代表的资本主义生产方式的独特合理化过程。这种理解暗含历史进程的“方向性”，表现为“准客观的方式”。在此，前资本主义的宗教以及魅力型的政治，都被看作是有待“去神秘化”的意识形态；而资本主义的合理化被看作是一种不可逆的历史进程，具有明显的决定论特征⑤。蒙森指出，上述主张客观地存在于韦伯的早期作品以及《经济与社会》的早期版本；而在其晚期作品，尤其是在其 1920 年所写的新版《经济与社会》中，韦伯给出一个关于合理化的非方向性、非客观化模式的新表述：“合理化在所有的文化领域、以各种不同的形式，在生活的不同部门发生。”我们需要追问的也是“何种领域、何种方向上的合理化”⑥。在蒙森的这种新的合理化理论中，合理化不再是西方制度的特例、现代西方文明的特殊现象，而是所有宗教信念体系的共同特征。一切主要宗教都有一种内在的合理化进程。与韦伯的

① Ibid., p. 31.

② ［德］韦伯：《韦伯作品集 V：中国的宗教·宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 485 页。

③ 同上，第 485 页。

④ 同上，第 486 页。

⑤ Wolfgang Mommsen, “Personal Conduct and Societal Change”, in Scott Lash & Sam Whimster eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin Ltd., 1987, p. 42.

⑥ Ibid., p. 43.

历史社会学理论相结合，尤其是与韦伯的魅力型人物在历史中的作用理论相结合，进而与人是文化（价值）的存在物的主张相结合，由此会得出结论说，历史进程不再是单线的、持续性的。宗教观念塑造宗教生活形式的开端，是对价值具有特殊敏感性的魅力型人物的灵感爆发；而宗教生活形式的惯常化就是合理化。因而，宗教生活形式的合理化过程经常会中断，“不存在一个信念集内在发展的不可避免性”。人类的文明发展是复杂均衡的。①

蒙森进一步提出，魅力型人物对社会生活发生作用，这已不再仅是早期人类历史阶段的现象。魅力型人物在现代政治生活中同样发挥重要作用。韦伯注意到，在现代政治生活中，出现了“反权威主义的魅力型转型”。现代魅力型领导的正当性在形式上依赖于在某一宪政体制框架下的选民的同意。不仅如此，魅力型领导也不再局限于宗教、意识形态或精神领域的统治，同时渗透到社会生活的各个领域，它体现的是个体的创造性的差异②。

也就是说，禀赋差异既体现为对于价值敏感性的差异，也体现为个体能力与性情倾向的差异，同样体现为对不同的商业机会这样的事务的敏感性差异。因此，这种差异普遍存在于从古代宗教达人到政治社会的政治家，再到资本主义生产方式中的资本家身上③。显然，在纠正对韦伯思想的概念误解之后，我们将看到韦伯的“精英主义”世界观是前后一致的。

在拉什与维姆斯特那里，“个体自决原则”与“社会支配原则”的对峙以略为不同的方式再次呈现。他们的表述更接近本文考察的核心。他们注意到：启蒙方案的核心是“试图将人从传统与宗教的枷锁中解放出来，实现人控制自然与社会的梦想”，也就是说，现代社会把自主的能动性归诸于个人④。而与启蒙方案的这种理想相对，现代资本主义生产方式呈现出“纪律化”与“去人格化”的特征。资本主义生产方式在客观上表现为官僚制与技术制度，在主观上表现为自我和他者的去人格化，从而产生“对于人来说的人的非人性”⑤。

韦伯自己已经注意到，资本主义生产方式的发展，早就使得其脱离了传统的共同体伦理如慈善和博爱等，不但如此：“以市场联合为基础的经济日益变得非人格化，它已拥有了自身的非人格法则，不遵从这些法则，就意味着经济失败，往远了说，则意味着经济毁灭。”⑥

在韦伯研究者看来，这种冲突的最终结果在于，官僚制与技术制度的统治“这一点不可逆转，未来一片黯淡：在一个去魅之后官僚化的世界中，个体不再拥有自主性”⑦。也就是说，现代生产方式所形成的秩序具有一种“非人格化”特征，其本身并不必然有利于个体自主。生活秩序有其内在的齐一性，它是一种有组织的合理性形式。“我们被置于不同的生活形式中，每一种生活形式都由不同的法则所支配。”⑧ 显然，个体在现代生活秩序中要想维护自主性，就必须考虑到个体生活于其中的社会秩序。

关于现代生活秩序的去人格化特征，比瑟姆（David Beetham）在《马克斯·韦伯与现代政治理论》一书中有独特的总结。他指出，在近代英国，人们曾迷恋以斯密的“无形的手”为代表的“自然和谐”说、以功利主义为代表的“人为和谐”说。然而，生产的标准化，现代的政治、经济与社会建制，创造了外部的一致性。这是现代建制下的制度的一致性，是客观结构的一致性。由生产的标

① Scott Lash & Sam Whimster eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin Ltd., 1987, p. 8.

② Wolfgang Mommsen, “Personal Conduct and Societal Change”, in *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 49.

③ 这一点特别参见［美］查尔斯·卡米克、菲利普·戈尔斯基、戴维·特鲁贝克编：《马克斯·韦伯的〈经济与社会〉：评论指针》，王迪译，上海：上海三联书店，2014 年，第一部分第一章。

④ Scott Lash & Sam Whimster eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 20.

⑤ Ibid., p. 22.

⑥ Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth & Claus Wittich, 2 Vols, Berkeley: University of California Press, 1978, p. 585.

⑦ Scott Lash & Sam Whimster eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 9.

⑧ Wilhelm Hennis, “Personality and Life Orders: Max Weber’s Theme”, in *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 55.

准化所产生的客观结构的一致性，终结了近代以来英国社会所产生的那种基于个人主义的“天然和谐”与“人为和谐”。最后，比瑟姆以两个著名的韦伯式判断结束分析：到处都在准备着一种新式奴役的牢笼；物质条件与利益格局日益助长“非自由化”①。

另一位著名的韦伯研究者亨尼斯的《人格与生活秩序》一文，分析了社会座架（social constellations）等外在秩序与内在人格形成之关系，认为现代社会中的人格塑造问题是“韦伯的核心主题”②。现代生活中的人格塑造与我们所生活于其中的时代秩序相关，因而与我们对时代秩序特性的认识密切关联。可以说，一个人如果不能对时代有所了解，他就不可能很好地塑造个人人格。对此，韦伯有异常清醒的认识。迪特利奇思（Eugen Diederichs）曾转引韦伯一个未成文的演讲。在这个演讲中，韦伯说：“做你自己吧！任何时候你都生活在一定的‘秩序’中，任何秩序都有其自己的律则性的自主性，这些秩序都有其要求。先生们，只有那些知道如何依时代要求而活之人方有‘人格’。”③

结论很简单，作为“个体自决原则”的现代“人格”概念，这一概念为韦伯所看重。但要塑造和维护“人格”，我们需要敏感于我们所生活的时代制度结构。鉴于韦伯的政治精英主义的立场，即他认为“社会支配原则”将稳定地存在于所有权力结构形态中，我们可以总结说，在韦伯那里，“精英统治不可避免”。

## 三、“理智的绽出”与反思在我们生活中的位置

威廉斯批评近代启蒙思想家只考虑到能动性的主观方面的含义，一味要求公共生活无条件满足相对于能动者的“透明性要求”。威廉斯认为，这种思考方式过于刚性地诉诸了能动者的理由的可给予性与理性的建构能力。与此不同，在《伦理学与哲学的限度》中，威廉斯提出，只要满足人与人之间的诚信无欺，就已经算是满足了人类合作关系中的透明性。这一要求的满足，只需通过我们的理智反思就可以得到确认。威廉斯的意思是：如果在理智反思层面，我已经能够意识到我与权力支配者之间的关系是一种可信任关系，那么权力支配者的权力支配本身就满足了一种透明性要求。威廉斯把侧重点放在人的“理智”，因此，他的透明性仍然是反思意义上的，只不过它是一种理智反思，而不是一种理性反思。

这样，在威廉斯那里，反思性就具有了特殊的意义：第一，反思性毕竟是哲学事业的核心工具，尽管威廉斯已经开始强调这种工具有其局限，并且它并非为哲学事业所特有；第二，反思性弥漫于现代生活的方方面面，构成现代性不可剥除的核心要素。关于后者，威廉斯有几个重要判断。他提出“源于反思，没有回路”，即认为现代人类一旦展开对生活的系统反思，就不可能再回到前反思的生活状态。与此相关，他提出“启蒙的理智不可逆”命题。这样，威廉斯强化了自己的主张：他批评理性主义一味追求公共生活对能动者的理由可说明性，但仍坚持启蒙理想与启蒙价值。鉴于此，可以判定，威廉斯仍然选择留在启蒙阵营内部，他仍然属于“在启蒙之中”。

有意思的是，当威廉斯从道德哲学转向对政治哲学问题的思考时，他开始意识到，人类政治生活似乎并不能够完全满足“透明性要求”。在其晚年著作《真与真挚》第九章结尾，威廉斯已经明确提出了这一点④。

威廉斯的这一批评，始于他在《伦理学与哲学的限度》中对“理性能动性”与“道德能动性”的区分。当近代以来理性主义启蒙思想家提出“透明性要求”时，是以前述的“理性而自主的个体”

① ［英］比瑟姆：《马克斯·韦伯与现代政治理论》，徐鸿宾等译，杭州：浙江人民出版社，1989 年，第 235 页。

② Wilhelm Hennis，“Personality and Life Orders：Max Weber’s Theme”，in *Max Weber*，*Rationality and Modernity*，p. 52.

③ Ibid.，p. 53.

④ Cf. Bernard Williams，*Truth and Truthfulness*，New Jersey：Princeton University Press，2002，p. 232.

这种概念配置为基础的，强调能动者的主观方面，强调社会规范应该与能动者有理由关联或理智反思关联。当威廉斯开始强调“能动性”概念的客观方面，强调社会结构、个体性情以及历史变迁等因素对能动者发挥能定性的约束性作用时，他就已经认识到，关于能动性的负责任的分析，不能局限于世界的可理解性与可赋予理由性，还应揭示这个世界本身逐渐远离能动者发出的主观意向的客观要素，正是这些客观要素构成了能动者赖以行动的栖身之所。需要强调的是，这种栖身之所，其本身具有某种程度的非透明性。

能动性的主观方面要求世界与能动者关联，它要么是能动者出于自己的意志与意愿而展开的，要么是能动者出于自己的理性能力，并参照与他人平等相处、相互尊重等价值而建构出来的。我们不好判断这是否是一种完全的理性行为或理智行为，但是我们知道它要求公共生活与能动者有理智关联或意愿关联。而在能动性的客观方面，无论是出于意志而行动，还是出于理性而行动，或者是出于价值而行动，行动最终落实的结果都独立于行动者的主观性。由于能动性的客观方面是一种环境结构要素、个人性情要素或历史变迁要素，因此其本身具有某种程度的非透明性。

与威廉斯的分析相对照，韦伯关于个人在现代社会中的命运的主题，同样强调社会结构对个人行动的影响。对照威廉斯与韦伯各自的分析可以发现，他们的思想存在重大差异。这种差异主要表现在两个方面。第一，威廉斯强调反思作为一种工作平台，是现代生活唯一的，不可替代的基础。通过进一步强化其反思性主题，威廉斯认定现代生活注定为反思性所笼罩。韦伯则反对这种判定，强调任何个人都注定会锚定一种价值体系，从而生活在一定的生活方式中。如果说反思是一种“理想型”的人类生活方式，那么实际的人类生活就大量呈现出非反思性的特征。这是对理性与理智在人类生活中的位置的判定上的差异。第二，威廉斯在政治上是一个坚定的平等主义者，只是对单一强调能动性的主观方面含义的做法有所修正。而韦伯只是在主观价值层面珍视个体自决原则，但在政治上坚持“精英主义”立场。在韦伯看来，“精英统治不可避免”。在理论上，两人都对单一地强调从人的理性与意志等主观方面（即主观路径）来解释人的行为的近代模式有所怀疑，也都强调与能动者相关的客观结构的限制性因素。威廉斯对客观结构的反思主要体现在，认为它是诸如“道德归责”这样的问题的有机补充，是概念配置正确发挥作用的基本考虑要素，有其存在历史。而韦伯更强化了客观结构的客观性一面，提出整个社会将自动受“社会支配原则”所支配。社会生活注定呈现为一种等级制的特征。这是在价值与支配（非支配）问题上的原则差异。

因而，威廉斯与韦伯的理论差异在于对“反思性”的态度，在于如何判定人类的理性反思在实际生活及理论思考中的位置与作用。这里，笔者尝试沿着韦伯理论的“基于信念的正当性”概念来进行分析，尝试揭示这一点。

韦伯所考察的人类合作行为，其核心是“支配－服从”关系模式。韦伯将“支配”定义为“一项特定内容的命令会得到特定人群服从的机会”①。其实际表现形式是：关系的一方呈现出一种命令，关系的另一方表现出将命令的内容当作是自己行动的准则。就后者而言，其行为表现出“我相信＋我服从”的形式。这里出现一个分析人类合作方式的理想模式。以上述“支配”概念的核心定义为基准可以设定，人类原始的合群秩序是一种浑然不觉的经验模式。比如，一男一女两个人相处做朋友，他们之间的原始关系是不知道怎么着就在一起了。女孩子说，你去给我买瓶水吧，男孩子想都不想就去了。女孩子又说，你去陪我到车站接一下我老同学吧，男孩子又是想就不想跟着去了。根据韦伯的“支配”定义，女孩子发出命令，男孩子毫不犹豫地执行命令。他们之间甚至不会考虑这叫命令、那叫执行命令。这时，两个人之间的关系构成一种合群关系。绝大多数情况下，人与人之间的合群合作关系，呈现出的都是这样一种原始的“浑然不觉”关系。

什么时候两个人的关系会跳出“浑然不觉”模式呢？我们继续假定，女孩子对男孩子说，你把

① ［德］韦伯：《韦伯作品集 VII：社会学的基本概念》，顾忠华译，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 72 页。

你名下的三套房子全部过户到我名下，你每个月的工资全部上交，我每个月给你保留五百元的零花钱。这时，男孩子可能会猛然警觉，下意识地反省质疑：凭什么啊？

笔者把男孩子的这种猛然警觉的状态称作“理智的绽出”的状态。在理智绽出时，我们从一种“浑然不觉”的人类合作状态，一下子应激而跃迁至一种全新的反省与反思的状态。在理智绽出之后，我们开始系统地反省与打量审视原来默会地形成的合作关系。只有在这个全新的理智反思的界面平台上，我们重新叙述原来的合作关系，才发觉我们原来的“浑然不觉”的合作模式，包含的居然是一种基于信念与信任的合作关系。我们想都不想地预设了彼此合作的正当性。韦伯典型地把人与人之间的这种基于信念的合群合作关系称作是“信念的正当性”。同样是在发生“理智的绽出”后，为现代政治学和政治哲学所特别关注的“正当性”概念，被因理智的绽出而进行反省的个人，以“我们之间的关系好像在哪里显得不正当了”这种疑问方式逼显出来。原来的合群合作是浑然不觉的，形势逼人，我现在突然感觉好像哪儿不对了，这就逼显出“正当性”概念。我们开始在理智反思这个新的平台上，运用这些为后来的人们所熟悉的概念，来系统反省我们之间的关系。

这里的含义有多层。第一，“理智的绽出”凸显与肯定了原始合作关系的非反思性、经验性与浑然不觉特性。韦伯理论中对不同价值信念系统的分析，敞开了这种可能性。第二，“理智的绽出”之后，我们跃迁至一个为现代人所熟悉的反思平台，重新审视、整理我们之间的关系。这个新平台其实是学院派哲学家所熟悉的，就是以理智和理性为指导、重新打量审视我们生活的一种反思事业。在反思的平台上，为现代人所熟悉的诸多概念的出现尽皆得以可能。第三，开始进行反思之后，我们以反思的视觉来重新描述我们非反思的合作关系中的诸多前设或暗含假设。我们说人与人之间的关系是一种基于信任和信念的关系，我们说人与人之间的合作存在着正当与否的情况。这些重新描述，以“理智之光”的方式照亮了那些原本不为我们意识到的合作关系诸要素。需要注意的是，这些新的描述只在理智绽出之后，在理智平台建立之后的人身上发挥作用，并不必然是浑然不觉的经验模式中的人所持有的。经验与反思的关系，是主观化的世界与世界被客观化了之后的关系。

反思有其优点，那就是把我们原来浑然不觉的合作关系中的每一个细节，全都置于理性或理智的打量。如果运用得当，通过反思，上述的男孩与女孩的关系就可以得到系统健康的清理，从而将两人的关系提升到一个新层次，两人可能因此而获得一种更为健康稳定的关系。但是反思也有其缺陷，男孩子如果因此而处处时时打量与女孩子的关系，以至达到一种可想而知的极端程度，那么他们之间的关系就有可能因为这个反思平台的出现而变得不再稳定。因此，反思与好生活之间，并不具有必然的因果关联。反思对人类生活来说到底是好的还是坏的，这端赖于我们对反思所运用的尺度与火候。

在“理智的绽出”时，有望将我们置于一个反省与反思的状态，进而将我们置于一个系统稳定的反思平台。在系统反思的意义上，我们已经进入近代以来“理性主义”哲学家，或者说近代以来启蒙哲学家都主张的理性（理智）生活的状态。我们对被反思到的对象进行系统检测。“理智的绽出”使得我们跃迁至一个特定的激发状态。它跟电脑被打开、机器被启动，在本质上是一样的。理智绽出之后，我们可以非常活跃地在这个平面上从事整理、反思、建构乃至想象等活动。但它是我们的特定状态，而不是我们的宿命状态。

苏格拉底说，未经反思的生活不是好生活。所有的启蒙主义者，在这个问题上都有同样的判定：一切未经理智反思的生活，都是不道德的，或者是不值得过的。尽管威廉斯对理性主义思想家的概念配置有系统批评，但他最终坚持认为启蒙在理智上是不可逆的。现代社会已经无可逆转地被全面置于理智反思这样一个大的平台之上。

威廉斯的主张是，我们因为进入到反思无所不在的时代，因此，整个社会再回到非反思状态不再可能。不过，威廉斯似乎预设了社会的反思性可以周全地覆盖于每个人。也就是说，他认为，只要整个社会处于一种反思性状态，个人就不可能非反思地生活。或者，即便在事实上是可能地，在规范上也是不可能的。笔者将威廉斯的这一预设称作“重叠假设”。这一假设把特殊人群对外在世界的系统

反思投射于整个社会，进而将其归结为每个人都可能具有或应该具有的状态。在笔者看来，威廉斯思想中所蕴含的“重叠假设”是一个显见的错误。

与威廉斯的假定不同，韦伯理论以“理想型”作为工作方法，通过设定“理想型”来逼显现实中的人们行为的多变性与特殊性。因此，在韦伯这里，非反思的浑然不觉地合作状态，是人类生活的一种常态。“信念的正当性”所指涉的人类行为，恰好是在“不思”状态之下，人们基于信任而与其他人之间产生的合作关系。具体到人类政治生活，传统型与魅力型都大量包含着“我相信 + 我服从”这种基本的行为模式。它是一种“理智绽出”之前的非反思的合群行为。作为分化出来的职业社会科学家，我们当然可以系统地反省与整理人类不同的合群模式，我们的工作因而具有一种高度反思的特性。但这并不意味着这种反思性是可以传递的。相反，反思不反思，这得由能动者自身所决定。而基于信念的正当性行为，具有典型的非反思性特征。鉴于这种行为本身密切关联于韦伯的精英主义“社会支配原则”思想，因此可以判定，这种类型的行为具有一种等级性的特性。非反思性与等级性结合，这种行为就具有了某种程度的“非透明性”。

可以说，只要“社会支配原则”在发挥作用，这个社会就必然具有某种程度的“非透明性”。与本文第二部分的分析相关，我们可以判定，在人类社会进入到近代以来的资本主义生产方式之后，社会本身以一种“规训”的方式将生产纪律与管理纪律内化。现代化的大生产可能具有这样三个基本特性：非反思性、等级性与非透明性。

包括威廉斯在内的启蒙思想家都坚持现代人类生活具有这样三个基本特性：反思性、平等性与透明性。这与韦伯在其理论中所揭示出的上述三个特性之间形成一种对照、一种反差。当然，韦伯的思想从来都是复杂的，他会同时接受“个体自主原则”与“社会支配原则”的存在。上述三个特性，不过是韦伯悖谬性思维方式所可能揭示的社会生活特性中的一个极端。

本文的立场是，现代世界，两类特性将同时并存。现代世界一方面是“理性而自主的个体”积极能动的建构，另一方面人们出于信念与意愿，以及被裹挟于强加（秩序）与社会规训之中而消极被动服从。两种不同的力量相互推动，共同塑造了我们的现代生活。从这种立场出发，或许可以推断，我们其实生活在一个“交叠的现代性”之中。考察现代政治生活，我们既要关注“平等观念深入人心”这种时代潮流，也要关注“精英统治不可避免”这种政治现实。在“平等观念深入人心”的这个时代，等级制的存在尽管属于“政治不正确”，却无论是在理论还是现实操作中，都是一个可以想见到的必备选项。揭示这点并不关涉政治对错，却关涉到学者的“理智诚实”。

（责任编辑　哲　之）

# 认知权威与时间
## ——布兰顿与麦克道威尔的塞拉斯解释之争

郑辟瑞

【摘要】塞拉斯明确将认识置入规范性语境中，自然与规范的关系问题就表现为自然的逻辑空间与理由的逻辑空间的关系问题。观察报告因其介于两个空间之间的特殊位置而得到塞拉斯及其后学的关注，布兰顿和麦克道威尔在观察报告的权威性来源问题上存在根本分歧。本文以布兰顿和麦克道威尔对塞拉斯《经验主义与心灵哲学》的解读分歧为导引，分判双方的得失，最终借助库克拉的研究，揭示塞拉斯隐含的双重时间观，即自然的逻辑空间与理由的逻辑空间具有不同的时间性，两种时间性对观察报告的权威性来源来说都是不可或缺的。

【关键词】认知权威；理由的逻辑空间；神话；时间

**中图分类号**：B712.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0086－07

**作者简介**：郑辟瑞，（天津 300350）南开大学哲学院副教授。

与同时代其他著名哲学家不同，威尔弗里德·塞拉斯（Wilfrid Sellars）生前的名声仅限于部分学院，去世后才逐渐获得关注。罗蒂认为，塞拉斯和奎因、维特根斯坦一道促成了分析哲学的转向[①]。布兰顿则因其体系性与历史性而将塞拉斯称为堪与皮尔士比肩的、20 世纪中期最伟大的美国哲学家[②]。

长期以来，人们对塞拉斯的认识局限于其长文《经验主义与心灵哲学》，塞拉斯对经验主义基础论的批判是人们谈及最多的话题。近年来，塞拉斯生前发表的论文和讲座稿陆续整理出版，人们才发现塞拉斯的思想无论在论域和态度上都超出了人们过去的认识。塞拉斯不仅关注认识论，而且关注存在论、科学哲学和伦理学，他是一位自觉的体系性哲学家；他不仅以批判哲学史中不同观点而获得哲学治疗，而且是一位建构性哲学家；即便是在《经验主义与心灵哲学》中，他也不仅是“所与的神话”的揭示者和治疗者，而且是在认识论、意义理论和思想理论等多方面上积极的理论建构者[③]。

人们开始关注塞拉斯思想的变化，但并未削弱对《经验主义与心灵哲学》的关注，相反，对塞拉斯整体思想及其变化的深入把握，加深了对《经验主义与心灵哲学》的理解。塞拉斯的继承者们，主要是所谓匹兹堡学派的代表人物布兰顿和麦克道威尔尝试给予《经验主义与心灵哲学》以整体的解释。有意思的是，尽管两者在大多数问题上存在共识，但在最终立场上，布兰顿和麦克道威尔存在重要分歧。这一分歧鲜明地体现在他们对塞拉斯，尤其是《经验主义与心灵哲学》的不同解读上。

① W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1997 [1956], p. 1.

② R. Brandom, *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2015, p. 1.

③ J. Rosenberg, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 34.

# 一

在对《经验主义与心灵哲学》的著名“导读”中，布兰顿指出，“这篇文章的标题是‘经验主义与心灵哲学’，但是塞拉斯从未直截了当地告诉我们，他对于经验主义的态度是什么”①。在他看来，尽管存在某些立场模糊的段落，“整篇文章的主要任务之一是要废除经验主义”②，因而他给予塞拉斯一种“理性主义的”解释。与此相反，麦克道威尔赋予塞拉斯一幅“经验主义的”面相：“塞拉斯或许意在从传统经验主义的残骸中挽救出一种非传统的经验主义，以便他能够向我们表明如何成为好的经验主义者。”③ 他们的争论焦点在于塞拉斯如何理解观察报告的认知地位。在《经验主义与心灵哲学》中，塞拉斯对此问题的讨论始于第 III 章，并在关键的第 VIII 章达到高潮。

布兰顿和麦克道威尔都认同塞拉斯的认识的规范概念：“要点在于，在将一个片段或者一个状态刻画为知道的片段或者状态时，我们不是在给予那个片段或者状态以经验描述；我们是在将它置入理由的逻辑空间之中，置入辩护和能够辩护人们所说之物的逻辑空间之中。”（EPM，§36）④ 他们的分歧在于理由的逻辑空间的界定。麦克道威尔依照塞拉斯的精神，将经验描述理解为“将事物置入自然的逻辑空间之中”⑤。如果借用此概念，我们可以将问题表达为“理由的逻辑空间”和“自然的逻辑空间”的关系。更具体地说，问题在于，感知经验是否能够被置入理由的逻辑空间之中。

《经验主义与心灵哲学》第 VIII 章的标题为“经验知识有一个基础吗?”，塞拉斯通过对经验主义基础论的批判，保留其合理的动机，同时避免其可能陷入所与的神话。因而，塞拉斯假定，如果基础论的动机是合理的，我们就应当承认存在着某个层次的知识，它是非推论的却具有终极的权威。假如推论保证了权威的传递，那么表达非推论知识的陈述其权威就并非来自其他陈述。按照传统的看法，所谓“观察报告”，比如“这是红的”，就是这类陈述。那么，基础论的问题就集中在观察报告的权威性来源问题。“这些陈述如果坦率地做出，就具有权威。不过它们不是推论表达。那么，如何来理解这一权威呢?”（EPM，§32）

依照布兰顿的解释，塞拉斯对观察报告的理解是一种“两层说明”（two-ply account）：“我的主张是，他（塞拉斯）将它们视为两类可区别开来的能力的产物：可靠地在行为上辨别不同类型刺激的能力，与在给予和要求理由的游戏中占据一个位置的能力。”⑥ 布兰顿将对感知判断的这个两因素说明理解为一种康德式策略的版本，即接受性与自发性的合作⑦，我们可以大致将它们标识为“觉识”（sentience）和“智识”（sapience）⑧。

第一种能力是人和鹦鹉共有的，一只鹦鹉也可以被训练得在面对一个红色事物时发出声音“这是红的”。布兰顿承认这种辨别能力是经验知识的必要条件，但非充分条件。第二种能力将真正拥有观察知识的人区别于做出单纯可靠反应的事物，所谓“在给予和要求理由的游戏中占据一个位置”，意味着观察者对事物在场的概念回应可以扮演推论中的前提和结论的角色，它在推论关系网中占据了一个节点。根据这种两层说明，布兰顿主张观察报告只在发生上是非推论的，即它并非以推论的方式而引发，而是在对不同刺激做出不同反应中产生的，但它在构造上必然是推论的，因为它之所以是知识，只在于它可以用作推论的前提和结论。基于此，经验充其量只是观察报告的原因，而非理由。

---

① W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 167.

② Ibid., p. 168.

③ J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009, p. 221.

④ 依照惯例，塞拉斯的“Empiricism and the Philosophy of Mind”缩写为 EPM，引文标注章节号。

⑤ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1996, p. XIV.

⑥ R. Brandom, *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, p. 100.

⑦ Ibid., p. 103.

⑧ Ibid., p. 101.

对于两种能力的关系，布兰顿诉诸语言共同体，在他看来，塞拉斯的观点是："某人的语声是否具有认可一个主张，并且因而运用一个概念的意义，这个问题关系到它如何为语言共同体的其他成员所看待。自我承诺——在认可的维度中占据一个位置——的规范地位是一种社会地位。"① 区别鹦鹉发出的语声和成人的话语，这最终在于同伴的承认。

## 二

基于此，布兰顿批评了塞拉斯在第 VIII 章中的认识论的内在主义。《经验主义与心灵哲学》第 VIII 章包括 7 节（即 § §32 - 38），这一章在该文中具有特殊地位。从整体上来看，该文包括两大主题，即认识论与心灵哲学，这里提到的第 VIII 章 § §32 - 38 节是认识论部分的总结性部分，从而为向心灵哲学的过渡奠定基础。与其重要性形成鲜明对比的是，这部分涉及的论题非常深广，论述却又简约浓缩，仿佛塞拉斯预设了读者已经具有相关的背景知识，因此，对这些章节的阐释本身引发巨大争论。更重要的是，对本章的解释总是构成对塞拉斯整体思想的解释，乃至在认识论基本议题的争论的起源与最终锚地，如何给予它一种融贯的解释，同时意味着如何给出一门在认知权威的起源问题上合理的认识论。

关于观察报告的认知权威，塞拉斯通过对两重障碍的克服来刻画：1. 构成观察报告的权威的是如下事实，"一个人能够从某人做出这一报告这一事实推论出一个绿东西的在场"（EPM，§35）。这是外在主义者也可以接受的，可以通过受到训练的鹦鹉发声"这是绿的"，推论出在它面前有一个绿色的东西，只要鹦鹉是可靠的，尽管我们自己并未看见这个绿色的东西。2. 一个报告要称得上是知识表达，就不仅要具有权威，而且"这一权威必须在某种意义上为某人（这个报告是他的报告）所承认"（EPM，§35）。塞拉斯已经意识到，这才是一个险峻而难以攀越的障碍，关于本章的争论正聚焦于此。

关于上述第二个障碍，需要做出两点说明；1. 塞拉斯在辩护问题上没有采纳外在主义立场，是因为他担心会取消认知的规范性维度，从而陷入普莱斯（Price）所批评的"温度计观点"，即我们无法区别出认知主体和温度计在对刺激的不同反应上的根本差异。2. 观察报告的认知权威需要预设报告者关于标准条件的知识，即"为了一个报告'这是绿的''表达观察知识'，不仅它必须是在标准条件下一个绿东西的在场的一个症候或者符号，而且感知者必须知道，'这是绿的'的诸标记是在某些条件——这些条件对于视觉感知来说是标准的——下绿东西在场的症候"（EPM，§35）。这表面看起来是一个推论：

1. S 说出"这是绿的"，这是在标准条件下绿东西在场的症候；
2. S 说出"这是绿的"，并且 S 知道这是标准条件；
3. 所以，绿东西在场。

基于此，塞拉斯提出一种可能的无穷后退困境：

1. 关于特殊事实的观察知识，比如这是绿的，预设了关于普遍事实"X 是 Y 的可靠症候"的知识；
2. 关于普遍事实"X 是 Y 的可靠症候"的知识预设了在先的观察知识；
3. 如此以至于无穷。

## 三

这正是布兰顿对塞拉斯的批评所在。在他看来，如果塞拉斯认可一种"改良了的外在主义"②，他是可以规避上述无穷后退的困境的。布兰顿所谓的"改良了的外在主义"就是他认可的一种可靠

① Ibid., p. 113.

② W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 160, 注释 15.

主义的外在主义。他对可靠主义认识论的认可在于如下主张："至少在某些情况中，真信念能够算作真正的知识，即便辩护条件并未得到满足（也就是说，候选认知者不能够产生恰当的辩护），如果信念来自某些能力的实施，这些能力在它们实际上得到实施的情况下是真信念可靠的产生者。"① 根据这种可靠主义的立场，报告者对自我权威的承认并非观察报告作为知识的必要条件。与此相应，布兰顿反对麦克道威尔对理由的逻辑空间的个体化，而主张此空间具有本质上社会的阐明，可靠性"恰恰事关社会阐明的推论"②。布兰顿指出，塞拉斯指明的无穷后退的困境在于他对观察报告的权威提出过高要求，我们完全可以接受可靠主义的提议，通过在给予和要求理由的游戏中指派不同角色来避免这一困境。这一策略就是将知识的归派者（attributor）和报告者区别开来，观察报告的权威固然需要对权威的承认，但不必是甚至必然不是报告者本人的承认。报告者琼斯说"这是绿的"，它要被判定为是观察报告，从而具有认知权威性，这并不需要琼斯本人承认此报告的权威，需要的是有人通过可靠性推论而将观察知识规派给琼斯。这样，上述无穷后退的困境就消除了。

和布兰顿一样，麦克道威尔也接受塞拉斯对传统经验主义的批评。塞拉斯说："所与神话所采取的形式之一是如下观念：存在着，确切地说必然存在着一种关于具体事态的结构，（a）每一事实都不但能被非推论地认识到情况如此，而且并不预设任何其他关于具体事态或者普遍真理的知识；（b）属于这一结构的关于事实的非推论知识构成关于世界的一切事实主张——具体的和普遍的——之最终诉诸的法庭。"（EPM，§32）对一种不仅非推论而且无预设的基础信念的诉诸是经验主义基础论的基本主张，这会导致无穷后退。但与布兰顿不同，麦克道威尔坚持对塞拉斯的"经验主义的"解释，认为塞拉斯并未放弃经验作为非推论知识的来源，相反，"根据我对'经验主义与心灵哲学'的阅读，对于塞拉斯在那篇文章中的目的来说，核心在于讲清楚一种经验构想……根据这种构想，在不陷入他所尝试揭示的所与神话之中的情况下，我们能够确切地将经验设想为保障着感知信念"③。

麦克道威尔认为，当布兰顿批评塞拉斯在§§33－37 中因为坚持认识论的内在主义而陷入困境时，他误读了塞拉斯，他将自己的两层说明强加给塞拉斯。事实上，塞拉斯已经明确注意到，如果观察报告的权威依赖于推论，那么，它就丧失了基础论给予它的特殊地位。塞拉斯也认为，这里并没有推论，尽管有着预设，这所说的正是塞拉斯所谓的第二个依赖维度。"如果有一个逻辑维度，在其中其他经验命题依赖于观察报告，也有另一个逻辑维度，在其中，后者依赖于前者。"（EPM，§38）

根据布兰顿的两层说明，塞拉斯的观察报告知识是一种特殊的、可靠地在行为上辨别不同类型刺激的能力的结果，而使其不同于单纯回应的是它被置入到推论阐明实践中。据此，当塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》第 III 章引入"经验"概念时，他关心的是如何从单纯回应，或者说自然的逻辑空间进入理由的逻辑空间。而在麦克道威尔看来，塞拉斯对经验的解释始终保持在理由的逻辑空间中，他关心的根本不是观察报告如何被引入理由的逻辑空间中。可见，在《经验主义与心灵哲学》的核心任务上，布兰顿和麦克道威尔已经存在根本分歧。布兰顿认为，塞拉斯是在多个层次给出一种对观察的两层说明。如果说可靠的辨别回应倾向是在理由的逻辑空间之外的活动，或者至多是进入语言的步骤，那么在推论阐明实践中占据位置的能力是在理由的逻辑空间中从语言到语言的步骤。这一说明使得布兰顿必然面对两种能力的关系问题，因而也需要面对"人们如何被引导进入理由的逻辑空间"的问题。

但这个问题对于麦克道威尔所阐释的塞拉斯则并不存在，在理由的逻辑空间中，"根据塞拉斯的看法，将我们区别于非理性动物的理性能力也必然在事物在感知中被给予我们去知的活动中起作用"④。这样，《经验主义与心灵哲学》关心的不是接受性和自发性的关系。既然自发性已然在接受性

① R. Brandom, *Articulating Reasons*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2000, p. 97.

② R. Brandom, "Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 1995, p. 905.

③ J. McDowell, *Perception as a Capacity for Knowledge*, Milwaukee: Marquette University Press, 2011, pp. 22－23.

④ J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, p. 257.

中起作用，它关心的是如何从观察报告出发，揭示出经验在知识的地位。“他已经开始将经验解释为一种内在片段，后者能够在我们对经验知识的理解中出现，而不使我们陷入所与的神话。”① 这也是塞拉斯将为“说经验包含命题断言”而做出辩护视为他的“一个主要目的”（EPM，§16）的缘故。

为了反驳布兰顿，同时又保持观察报告作为非推论知识的可能性，麦克道威尔不断诉诸塞拉斯上述的第二个“依赖维度”。但有意思的是，如果不陷入外在主义，麦克道威尔就不得不承认，观察报告不仅预设了可靠的认知过程，而且预设了报告者对可靠性的辨识。问题在于，这如何不是一种可靠性推论呢？麦克道威尔认为，塞拉斯的观点是，“她的保障相信事物是绿的，是她能够看见它是。她必须能够主张的可靠性是她能够具有这些经验的一个条件，在这些经验中，她看见事物是绿的；正是这样一些经验保障她相信，并且说事物是绿的”②。换言之，感知经验如果运作良好，它就能为相关的主张提供完备的保障。既然此保障是完备的，那么可能的可靠性推论就是多余的，“是感知状态本身保障人们处于信念之中，此信念因为具有这一保障而算作可知的”③。只有在比如环境的正常性受到质疑，因而不适合性对于认知主体本人来说成为一种可能性的情况下，相关的可靠性推论才被提上日程。“与此相反，一般情况下，光照条件可能在不可探知的情况下是不适合的，这一单纯的事实并未给主体呈现一种可能性，她需要排除这种可能性，在她能够主张通过看就知道事物的颜色之前。”④ 换言之，环境的不适合作为一种可能性要对于经验主张的权威性提出质疑，其前提是它也必须为认知主体本人所意识到，并且被纳入理由的逻辑空间之中。

## 四

现在，我们可以对布兰顿和麦克道威尔对于塞拉斯思想，尤其是《经验主义与心灵哲学》的不同阐释做一小结。布兰顿和麦克道威尔对“‘经验主义与心灵哲学’到底要做什么”存在分歧。布兰顿认为，它的主要任务是对观察做出一种两层说明，同时达至最终排除经验主义的目标。麦克道威尔则坚持，它表明塞拉斯只是批判传统的经验主义，他实际上尝试建立一门改良的经验主义，正是这一目标引导塞拉斯去寻求对感知经验的一种特殊说明。

根据对《经验主义与心灵哲学》理论目标的不同说明，布兰顿和麦克道威尔对理由的逻辑空间的界限以及如何进入理由的逻辑空间有不同看法。布兰顿的两层说明包含了作为接受性的、可靠地在行为上辨别不同类型刺激的能力和作为自发性的推论能力，所以说明两种能力的相互关系就成为布兰顿不得不面对的问题。具体而言，作为可靠地在行为上辨别不同类型刺激的能力的结果的观察报告如何被置入推论维度中，从而被纳入理由的逻辑空间中，成为题中之义。而对麦克道威尔来说，如何进入理由的逻辑空间根本不成为问题，讨论的起点就已经在理由的逻辑空间中。正是在此意义上，麦克道威尔强调，塞拉斯所考虑的知识已经是与语言和自我意识相关的理性行为，作为接受性的感知经验已经渗透了理性的自发性。

基于此，布兰顿和麦克道威尔对上述无穷后退的困境给出不同的解决方案。我们可以将上述困境简化为自我权威性与同时性的不相容性。一方面，观察报告的权威是认知主体自我承认的，是他自己归派给观察报告的；另一方面，这一归派行为应当与报告行为同时发生，事后的归派行为的权威性应当来自它归派给权威性的报告行为本身，为了避免两者的循环论证，它们只能同时发生。这就导致报告的权威只能是推论的结果，从而陷入无穷后退。现在，布兰顿的策略是放弃自我权威性，观察报告的权威性不必由报告者本人所承认，报告者与归派者不必甚至不能是同一人，其著名例子就是鸡性别

① Ibid., p. 226.

② J. McDowell, *Perception as a Capacity for Knowledge*, Milwaukee: Marquette University Press, 2011, p. 13.

③ Ibid., p. 33.

④ Ibid., p. 49.

分辨者[①]。麦克道威尔则试图保留自我权威性，从而保留塞拉斯的内在主义认识论。为了避免内在主义认识论所可能陷入的无穷后退的困境，麦克道威尔强调观察报告的非推论性，它的权威性并不来自可靠性推论，而是来自经验本身。如果借用布兰顿的概念框架，可以说麦克道威尔并不需要报告者与归派者的区别，因而也不会陷入无穷后退的困境。

但是，布兰顿与麦克道威尔的策略都有其困难，他们都不能说明“我们首先如何能够被引导进入理由的逻辑空间”。麦克道威尔从一开始就排除了这个问题，布兰顿则将此问题最终诉诸语言共同体。“一个人必须如何擅于分辨使用语词的恰当前因后果，以便算作把握了它所表达的概念？塞拉斯并未在 EPM 中明确提出这个问题，但是我认为，他的观点是，某人的语声是否具有认可一个主张，并且因而运用一个概念的意义，这个问题关系到它如何为语言共同体的其他成员所看待。自我承诺——在认可的维度中占据一个位置——的规范地位是一个社会地位。”[②] 继承罗蒂的思路，布兰顿主张，一个人要算作进入理由的逻辑空间中因而承担责任，这并不在于此人具有的自然属性，而在于语言共同体对他的承认。

然而，布兰顿的策略并不能区别人的语言和鹦鹉的语声，正如他自己所说，语言－语言的步骤可以和语言－进入的步骤一样通过训练而达成。更重要的是，观察报告的权威不能通过外在的归派行为而被赋予。正如库克拉所说：“现在，使得某物的权威地位有意义，这不是和使得比如它的经验属性有意义同样类型的筹划。某物是有权威的，仅当它是有约束力的，并且对它的权威主体做出主张。更进一步说，为了它真正具有约束力，或者做出一个主张，它的权威必须是合法的。既然这样的‘权威’不会事实上约束我们，就不会有实在的却非法的权威；至多可能是这样的东西，它会是强制性的力量，但对我们并未做出规范性主张。这样，承认权威与至少隐含地承认这一权威已经是合法的，这两者是不可分的——承认权威就是承认它对我们做出的主张。”[③] 权威与对权威的承认必然处于一种奇特的相互关系中，单纯分配给报告者与归派者以不同的社会地位，并不能解决如上的无穷后退问题，对此，塞拉斯本人是有明确意识的。

## 五

为解决此无穷后退问题，塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》§37 提出关键的解决方案：1. S 现在知道“这是绿的”预设了 S 现在知道，说出“这是绿的”是标准条件下绿东西在场的可靠标志；2. 上述陈述要求 S 现在能够引证在先的特殊事实；3. 但这只需要 S“现在知道，因而回忆，这些特殊事实过去的确成立”（EPM，§37）。这里，事实成立和知道事实成立是同时的，而非前后相继。

在 1963 年增加的注释中，塞拉斯特别说明：“我的思想是，人们能够具有直接的（非推论的）知识，关于过去的事实，对此事实，人们并未或者甚至（正如在所设想的情况下）不能在它在场的当时概念化。”（EPM，§37）这样，无穷后退的问题就消失了。

奇怪的是，在这些重要章节中，塞拉斯总是仅仅提出问题和解决方案，却未加论证，这给了人们极大的诠释空间。如果我们以解题的方式来梳理这些章节的内容就可以看到，问题的产生基于塞拉斯坚持的内在主义立场，即观察报告的“这一权威必须在某种意义上为某人（这个报告是他的报告）所承认”（EPM，§35）。而他所提出的解决方案是：S“现在知道，因而回忆，这些特殊事实过去的确成立”（EPM，§37）。这样，回忆如何能够具有权威性来源的地位，这就成为至关重要的问题了。

索萨在其名文《所与的神话学》中批评到：“我们之后对之前观察反应的通达是一种回忆的施行。但是看起来和感知一样，回忆自身要求某种对其可靠性的元意识，当过去在它现在那样的情况下

① R. Brandom, *Articulating Reasons*, pp. 102－106.

② R. Brandom, *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, p. 113.

③ R. Kukla, “Myth, Memory and Misrecognition in Sellars’‘Empiricism and the Philosophy of Mind’”, in *Philosophical Studies*, 101, 2000, p. 165.

施行时。如果说，与感知的施行相关存在着无穷后退问题，那么看起来与回忆的施行也存在着一种同样令人困惑的无穷后退问题。”① 也就是说，回忆对过去观察的可靠性的意识依赖于过去观察本身的可靠性意识。而这会陷入无穷后退，无论是对于感知还是回忆，都存在着具体事实知识和普遍可靠性知识的相互依赖，从而导致无穷后退。

罗森博格则借助于库克拉的分析对索萨提出批评：“库克拉提醒我们注意到，在塞拉斯自己的启示下，既然琼斯并非然后有能力满足所需的内在主义限制，这些行为就不可能真正在它们发生时就是感知或者回忆。她得出结论说，塞拉斯同时承诺接受关于这样的知识样式的两个不相容的故事……在这一点上，库克拉自己的策略是提出一种关于‘构造的误认’和‘构造的误忆’——能够为过去的经验事实建构新的规范事实和新的规范立场的概念行为——的神话学。根据这一说明，塞拉斯关于感知和回忆把握的认知权威的发生的故事就不被视为真正的或者准真正的历史，而毋宁说是反省的神话，塞拉斯用来‘杀死’所与的神话的几个神话之一。”② 库克拉几乎唯一地强调了神话叙事在塞拉斯著作，尤其是《经验主义与心灵哲学》中的重要地位。如果说神话的功能在于通过讲述关于权威起源的故事使此权威合法化，那么塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中正是通过讲述所与的神话、领带商约翰的神话和琼斯的神话而使认知权威合法化，其中，“构造的误认”或者“构造的误忆”是关键环节。

库克拉－罗森博格的解释揭示出塞拉斯对事实的双重性的基本理解：一个观察报告可以同时是自然事实和规范事实，同时处于自然的逻辑空间和理由的逻辑空间中，因而享有两种不同的历史叙事。库克拉对塞拉斯“神话”的阐释揭示出两种叙事以及与此相关的两种时间。笔者认为，这两种时间的交织对感知经验的认知权威来说是至关重要的。

库克拉的两种叙事分别是：第一种叙事是真正的向前看的历史，它说明如何进入理由的逻辑空间的自然进程；第二种叙事则是反省的神话，“同时，如果我们从我们在理由空间中的立场来讲述关于权威的起源的故事，我们的被引进这一空间就总是表明要先于任何我们尝试设置在这一引进的开端的时刻。当我们解释我们如何知道我们所知道的，借助于我们已经犯过的不同错误，承认不同的事实和过去类似的情况，我们必须总是反省地将我们自己理解为已经在这一空间中。换句话说，一旦我们是知者，我们就必然总是记得我们自己已经是理由空间的成员，倘若我们是使用我们的回忆来解释我们的认知地位”③。在这个规范意义上，回忆先于并且优先于感知，回忆以“误认”的方式构造了感知的规范性地位。

事实上，塞拉斯本人也保留两种时间性。在上述以记忆为核心的神话叙事之后，塞拉斯保留了进入理由的逻辑空间的自然历时过程（EPM，§37）。这可以借用布兰顿的例子来加以说明。在对《经验主义与心灵哲学》§37 的阐释中，布兰顿举例说明。比如，一个孩子四岁时学会在看到火时做出可靠的发声回应“火”，但当时，此语声和鹦鹉受到训练后学会的发声并无区别。直到孩子成长到六岁，能够承诺断言并为之负责时，他才进入理由的逻辑空间，他才能够认识到他四岁时曾看到火，“重要的差别不在于回应的倾向，而在于认可的能力”④。更进一步，六岁孩子的规范性地位最终是由社会赋予的，这正是布兰顿对理由的逻辑空间的社会阐明所要揭示的。然而，这里与塞拉斯本来的意图存在差异。事实上，塞拉斯主张的并不是孩子六岁时事后赋予他四岁时的断言以权威，相反，他的回忆表明的是其四岁时的主张已经具有权威，两种时间的交织是必要的。在回忆中，自然历史意义上的在先自然事实才获得其规范性地位，从而被引导进入理由的逻辑空间之中。

**（责任编辑　哲　之）**

---

① E. Sosa, “Mythology of the Given”, in *History of Philosophy Quarterly* 14, 1997, p. 281.

② J. Rosenberg, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, pp. 261－262.

③ R. Kukla, “Myth, Memory and Misrecognition in Sellars’ ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’”, in *Philosophical Studies*, 101, 2000, pp. 182－183.

④ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 161.

# 沉思与慧观：奥古斯丁的冥契主义思想*

汪聂才

【摘要】基督教早期教父学所形成的神学，既有教理神学也有冥契神学，这两方面相互交织在一起。然而，对于奥古斯丁是否是一位冥契主义者，西方学者自20世纪30年代开始争论不休。本文从词源学上分析了“冥契主义”的双重维度，并考察了奥古斯丁两大思想来源中的冥契主义倾向，继而分别从奥古斯丁自传性文本和纲领性文本出发，梳理和解读其冥契体验和冥契主义思想，探寻深陷在其神哲学之中的冥契主义思想，为理解奥古斯丁的思想遗产提供一个维度。

【关键词】奥古斯丁；冥契主义；沉思；慧观

**中图分类号**：B502.49　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0093－09

**作者简介**：汪聂才，安徽潜山人，哲学博士，（肇庆 526061）肇庆学院政法学院讲师，（广州 510275）中山大学广州与中外文化交流研究中心兼职研究人员。

**基金项目**：肇庆学院博士科研启动基金项目（221603）；广州市人文社会科学重点研究基地资助项目

近年来，汉语学界关于奥古斯丁的哲学、教理神学的研究取得可喜进展，但对奥氏思想的另一面即冥契主义（mysticism）[①] 思想或者说冥契神学（mystical theology）的研究，却鲜有涉猎。教父时期所形成的神学，既有教理神学，亦有冥契神学。英国神学家洛思（Louth）认为，神学的这两个方面在根本上是相互联系在一起的，甚至“在这几个世纪里所形成的三位一体和道成肉身的教义，可以说是冥契神学的教理化表述”[②]。马耳他神学家托纳－巴塞特（Tonna－Barthet，1871－1917）也指出：“冥契神学与教理神学有着更多具体的联系，是这精益求精的学问的一个分支。”[③] 在众多教父之中，开启新典范的奥古斯丁，在冥契神学方面如同他在教理神学方面一样，为西方教会和神学奠定了基础。

奥古斯丁是不是一个冥契主义者？这一问题早在1836年已被提出，20世纪30年代再次被提及。1936年荷兰神学家亨德瑞克（Ephraem Hendrikx，1901－1985）否认奥古斯丁是冥契主义者：“奥古

* 感谢匿名审稿老师的深刻点评和中肯意见，使本文得以回炉提高。

① 汉语学界通常将Mysticism、mystical翻译成神秘主义、神秘的，给人留下强烈的反理性印象，与其本意相去甚远。因此，谢扶雅将其翻译为“冥契主义”，以表达“透过沉默的冥思而进达于与超本质的实体相‘契’合而为一”。陈来指出，“神秘主义”译名易引起一些歧义，“但语言乃约定俗成，人创其说，徒增其乱，所以也就无须改译”。笔者认为，有必要更正这一译名，以避免对这一概念的误解，故而采用“冥契主义”。（参见谢扶雅：《导论》，［俄］费多锋编、沈鲜维桢等译：《东方教父选集》，东南亚神学教育基金会、基督教辅侨出版社，1964年；陈来：《心学传统中的神秘主义问题》，《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第441页。）

② Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. x.

③ Antonino Tonna－Barthet, “Augustinian Mystical Theology”, in *Collectanea Augustiniana: Augustine: Mystic and Mystagogue*, ed. by Frederik Van Fleteren, Joseph C. Schnaubelt and Joseph Reino, New York: Peter Lang, 1994, p. 556.

斯丁曾是一位伟大的宗教狂热者，但他不是冥契主义者。”[①] 他的理由是希波主教并不符合当时复兴的托马斯主义的标准[②]。显然，否认奥古斯丁是冥契主义者，与学者们如何理解“冥契主义”这一概念直接相关，他们大多从当时对于“冥契主义”的界定出发进而否认。美国神学家麦金（McGinn）指出，一种预先地在福音和冥契主义之间以及智性的哲学与感性的冥契主义之间的两分法，使学者们很容易就否认奥古斯丁是冥契主义者。颇为吊诡的是，曾否认奥古斯丁是冥契主义者的亨德瑞克于 1975 年承认奥古斯丁是个冥契主义者[③]。因此，在探讨希波主教的冥契主义思想之前，要先弄清楚什么是“mysticism”、何以称为“冥契主义”以及奥古斯丁冥契主义思想的可能来源。

## 一、什么是冥契主义

“冥契主义”并无一个普遍公认的定义。虽然几乎所有论及冥契主义的著作都会尝试回答这一定义问题，但是往往不能明确地界定“冥契主义”或“冥契神学”的涵义。更何况，“mysticism”这一概念是非常近代的词汇，出现于 17 世纪[④]。

Mysticism 可溯源至希腊语 μύω，其最初的含义是关上、关闭，引申为闭上眼或嘴、沉默，而后引申为隐藏、隐秘，与古希腊的密教仪式有关，指对宗教密仪保守秘密[⑤]。与 μύω 相关的另一个动词 μυέω，最初指闭上眼睛和嘴巴来经历奥秘，比喻义指被带入密教、被带入“启示的奥秘”，同样源自古代密教的入教仪式，在《腓立比书》4：12 中出现[⑥]。其名词形式 μυστήριον 是英文 mystery 的词根，在古典希腊语中，意指隐秘的事情、秘密、奥秘等；其复数形式通常指密教、奥秘，指对那些被传授知识、入教的信徒才透露的秘密，不会向普通人透露。在《新约》中同样多次出现 μυστήριον，其含义指“隐秘的意图和计划，秘密的意志”[⑦]。有时是用于指人的隐藏的意志，大多数情况指上帝的隐藏的意志，例如《罗马书》16：25、《哥林多前书》2：7 等；有时也表示一些事物的隐秘意义或奥义，如《旧约》中的一句话、一个名字、一个形象或一个梦境等。在武加大拉丁文圣经中，μυστήριον 有两个拉丁文与其相对应，一是 mysterium，二是 sacramentum[⑧]。后者引申为基督教的圣事礼仪，“指初期教会依据主耶稣之生活与福音所发挥之有形可见宗教仪式的象征及标记，为将上帝的圣宠，经由教会施予领受的人”[⑨]。而形容词 μυστικός（字面意义是隐秘的）在公元 2 世纪的基督教起着重要作用，“它表示神圣经书的内在意义，同样表示圣事的隐秘的力量”[⑩]。

可以看出，古希腊语的 μύω、μυέω、μυστήριον、μυστικός 都与秘不可宣的密教仪式有关。古希腊有多种多样的密教，如厄琉西斯密仪、俄狄浦斯崇拜、俄耳甫斯教等。就宗教仪式方面而言，在希腊

① Ephraem Hendrikx, *Augustinus Verhältnis zur Mystik: Eine patristische Untersuchung*, Cassiciacum, vol. 1, Würzburg: Rita – Verlag 1936, pp. 132 – 149.

② Antonino Tonna – Barthet, “Augustinian Mystical Theology”, in *Collectanea Augustiniana: Augustine: Mystic and Mystagogue*, p. 550.

③ Ephraem Hendrikx, “Augustinus Verhältnis zur Mystik: Ein Rückblick”, in *Scientia Augustiniana: Festschrift Adolar Zumkeller* (Würzburg: Augustinus Verlag, 1975), pp. 107 – 111.

④ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, *vol. I*, New York: Crossroad, 1991, p. xvi; Dom Cuthert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of Augustine*, *Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative life*, London: Loxley Brothers Ltd Sheffield, 1967, p. 4.

⑤ Gellman, Jerome, “Mysticism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mysticism/, 2018 年 1 月 10 日检索。

⑥ James Strong, *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, URL = https://biblehub.com/greek/3453.htm, 2018 年 1 月 10 日检索。

⑦ Joseph Thayer, Greek – English Lexicon of The New Testament: Coded with Strong' Concordance numbers, URL = https://biblehub.com/greek/3453.htm, 2018 年 1 月 10 日检索。

⑧ 同上。

⑨ 参见辅仁神学著作编译会编写：《基督宗教外语汉语神学词语汇编》“Sacrament”条，台北：光启文化事业出版社，2010 年。

⑩ 《神秘主义》，李秋零译自德文工具书《神学与教会词典》。参见《道风 Logos & pneuma：基督教文化评论》第 22 期，李秋零策划，香港：汉语基督教文化研究所，2005 年，第 28 页。

化时期出现的众多旨在“个人救赎”[①] 的秘仪宗教中得以继承。而受到希腊思想和犹太启示传统影响的基督教，在其形成初期逐渐形成自己的宗教仪式。在基督教早期教父的著作中，sacramentum 在拉丁教父那里除了和μύω在希腊教父那里一样指受洗、圣餐等各种宗教仪式外，还进一步扩展到指上帝整个隐秘的救赎计划的显现，包括旧约中的圣史以及最重要的耶稣基督的所有事迹。就哲学思想方面而言，它们后来经由毕达哥拉学派而影响柏拉图：在柏拉图那里个人通过哲学沉思（contemplation）[②]，灵魂可以从肉体解脱出来上升并留存在理念世界之中；到了希腊化时期，灵魂沉思学说在新柏拉图主义那里得以延续。

通过追溯其词源可以发现“mysticism”有着双重维度：一是个人通过理性的哲学沉思从而得见那神圣的超越者；一是在宗教共同体内部，通过宗教仪式、圣事和祈祷等达到人与神的契合。

## 二、奥古斯丁冥契主义思想的来源

奥古斯丁的整个思想，既得益于古典哲学尤其是柏拉图主义哲学，更离不开基督教的传统，其冥契主义思想同样受到柏拉图主义哲学和基督教传统的影响。

### （一）柏拉图主义哲学

公元 385 年，奥古斯丁在米兰开始阅读翻译成拉丁文的“柏拉图学派的书籍”（libri Platonici），了解柏拉图和新柏拉图主义的思想并深受影响。柏拉图关于冥契主义的思想，或更恰当地，关于沉思的学说主要基于三个文本：《会饮》（201D－212A）中爱慕美的上升阶梯，《斐德诺》（243E－257B）中苏格拉底的第二篇讲辞，以及在《理想国》（514A－518B）洞穴喻中追寻至善的上升过程[③]。在此，柏拉图阐述了人的灵魂如何探寻关于理念世界的知识，在沉思（存在、真理、美和善）中，返回到它原本所属的神圣世界。

柏拉图的沉思学说，有几个方面值得关注。首先，如同洛思所开门见山提出的，灵魂沉思学说在柏拉图哲学中并非简单的一个因素，“而是贯穿于其中的主线，并且标志着柏拉图对世界整体认识的特征”[④]。其次，灵魂上升的第一步是自我觉醒和转向，即灵魂意识到自己正身陷于那看起来像是实在的世界之中，同时对它的真实生活有所觉醒，并转向那种生活。就像在洞穴比喻中从感官所呈现的世界中，第一个扭头望向火光并走过去的人。灵魂转向实在世界，意味着它转离身体和感觉，并意识到自己存在的精神性。这构成灵魂上升的重要因素[⑤]。再次，灵魂净化的过程有两个维度，即道德和理性的维度。道德的净化是指美德的操练，诸如正义、审慎、节制及勇气。得到这些德性的目的不在于这些德性本身，而在于由这些德性所保证的结果，即灵魂的宁静和专注。同样，理性的净化被柏拉图置于辩证法的名义之下，整个辩证法的目的就是要使灵魂适于沉思。理性净化的过程也是将严格的抽象和激情融合在一起的过程，使得灵魂对美的理念和善的理念有着浓烈的爱和向往。灵魂经历了美德和理性的净化之后，达到沉思的顶点，即对美或善的理念的沉思，在最高的善的理念光照下获得“真”的知识。这“真”的理念不仅是最真实的实在，更是所有实在的源泉，它会突然临在灵魂而使灵魂进入入神状态。灵魂在沉思中领悟到它与神明的亲缘关系，从而从现象世界中逃离进入神圣世界，加入诸神的队列。

柏拉图关于灵魂上升、沉思的思想，在普罗提诺（Plotinus）那里得到很好的阐释和回应。洛思认为普罗提诺“以一种最纯粹和难以言说的方式代表了人试图向上天回归的内在渴望”[⑥]。普罗提诺

---

① ［美］伊利亚德：《宗教思想史》，晏可佳等译，上海：上海社会科学出版社，2004 年，第 611 页。

② “Contemplation”与“mysticism”一样很难在汉语中找到与之相对应的词，通常翻译成冥思、沉思、默观。

③ 麦金和洛思在他们的著作中都精辟地解读了这三段文本。

④ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, p. 2.

⑤ Ibid., pp. 2－7. 柏拉图在 518B－519D 中指出这一灵魂的转向与教育、教化息息相关。

⑥ Ibid., p. 35.

不仅阐述了沉思学说，实际上，他本人曾有四次真切地体验到与“那超越万有的神”[①] 的合一。在普罗提诺的三层本体体系中，三层本体由流溢和回归相互联系起来。努斯（Nous）从太一中流溢出来，灵魂从努斯流溢出来，物质世界则从灵魂流溢出来。流溢是一个从单一产生杂多的过程，是太一对其单一性的展开；回归是对流溢的补偿，是善把万物吸引到自身。回归是逆着本体的层次向上：肉身化的灵魂到脱离了肉体的灵魂，灵魂到努斯，努斯到太一。“整个回归的过程是一种渴望的活动，这种渴望在沉思中得到滋生和表达。”[②]

普罗提诺的灵魂回归之路同样可以分为以下环节：转向，净化和上升，跃入太一[③]。灵魂的回归之路从灵魂意识到自身开始，认识到“我们的故乡就是我们所来的地方，就是我们的父所在的地方”[④]。灵魂原本是从那故乡而来，但它忘记了那故乡，堕落为“相异之地”（Unlikeness）的居民。灵魂需要寻求真正的自己，恢复它的单纯性以及它与神性的相像。灵魂意识到自身的故乡，但普罗提诺第一个认识到，自我意识也成为灵魂上升过程的障碍。自我意识妨碍灵魂的活动，意味着它缺少纯洁性；同时灵魂可以以此为手段，达到超越这种自我意识的内在单纯层次。净化是灵魂达到单纯的方法，同样包括道德净化和理性净化两个方面。灵魂在净化中上升到努斯的领域，最后需要凭借一跃，灵魂才能“突然地”达到太一，与太一合一从而达到入神状态。太一只可遭遇，不可强求[⑤]。

结合上文对柏拉图与普罗提诺沉思学说的简要概括，可以概括他们的冥契主义、灵魂沉思学说的三个关键方面：第一，灵魂的觉醒与转向，灵魂认识到自身的精神性本性来自实在世界或神圣世界，要从现象世界中脱离，渴望至善或太一；第二，灵魂转向自身并净化自身，净化的过程包括道德净化和理性净化两个维度，从而使灵魂达到宁静和专注；第三，灵魂上升并超越自身，达到入神状态，能够直观至善或太一，与其合一，至善或太一则突然地临在灵魂，灵魂像融入光芒一样融入其中[⑥]。需要注意的是，其一，柏拉图与普罗提诺都倾向于理智主义（intellectualism），虽然他们提到生活中的善，但还是指形而上的善概念。由于纯粹理念或太一都是纯粹理性，人们只有通过理性才能回归故乡。这种过分强调忽略了灵魂的其他方面，即身体和社会性。其二，柏拉图与普罗提诺的冥契主义思想有所区别。首先，普罗提诺的冥契主义更强调向内的灵魂净化。洛思指出，普罗提诺的灵魂上升之旅与柏拉图的重要区别在于，普罗提诺将上升与内在化结合起来。对普罗提诺来说，较高的并不是较遥远的，而是更加内在的（这与奥古斯丁有某种共鸣）。当灵魂接近太一时，它越深入自己，即发现太一就是发现灵魂自己[⑦]。其次，普罗提诺的沉思学说更接近一种个人主义，“从孤独走向孤独”（flight of the alone to the Alone）[⑧]，缺乏柏拉图“哲人王”的那种社会责任感：哲人王走出洞穴沉思绝对的善之后，决定再次返回洞穴。

### （二）基督教冥契主义传统

如果不是狭义地将冥契主义理解为“与神或至高超越者的合一”，而是以之为“属神的临在的意识”和“包括作为生活的冥契主义与冥契主义理论的联系”[⑨]，那么基督教中同样有着冥契主义传统，

---

① 参见［古罗马］波菲利：《普罗提诺的生平和著作顺序》，［古罗马］普罗提诺：《九章集》上册，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 29 页；Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, *The Presence of God*: *a History of Western Christian Mysticism*, *vol. I*, p. 44.

② Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*: *From Plato to Denys*, p. 38.

③ 包利民：《导言一》，［古罗马］普罗提诺：《九章集》上册，前揭书，第 25 页。

④ ［古罗马］普罗提诺：《九章集》上册，前揭书，第 68 页。

⑤ 参见［古罗马］普罗提诺：《九章集》下册，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 5 卷第 5 章第 8 节、第 6 卷第 7 章第 36 节、第 6 卷第 9 章第 8 节等。

⑥ 麦金认为柏拉图主义的冥契主义有三个主要方面：第一，灵魂要与身体、世界相分离；第二，灵魂运动转向自身之内；第三，灵魂上升并进入神圣的领域。Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, *The Presence of God*: *a History of Western Christian Mysticism*, *vol. I*, p. 237.

⑦ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, *The Presence of God*: *a History of Western Christian Mysticism*, *vol. I*, pp. 38 – 39.

⑧ ［古罗马］普罗提诺：《九章集》下册，前揭书，第 941 页。石敏敏译为“从孤独走向遁世”。

⑨ 《道风 Logos & pneuma：基督教文化评论》第 22 期，前揭书，第 26 页。

其依据来源于《圣经》。在耶稣基督身上存在着最大的奥迹：他是道化成的肉身，是神与人的合一，是父在子身上启示自己并临在。这属神临在的直接意识，在十字架和耶稣复活之后，根据圣灵的启示而体现在基督教仪式中对《圣经》经文的倾听和宣讲中，即体现在圣事中。①

《旧约》中有着无数与上帝的相遇、慧观、入神的经文和叙述，其中对基督教冥契主义的历史有着决定性影响的是摩西与上帝的多次相遇和《雅歌》。《出埃及记》第三章中，上帝在荆棘的火焰中向摩西显现并呼叫他的名字，在后来的章节中也多次与摩西对话；《民数记》12：6－8 中上帝“面对面”与摩西谈话。虽然摩西与上帝的相遇、对话似乎只是个人的，但如麦奎利（Johne Macquarrie）所言，摩西的冥契主义并不仅仅是内在的或个人的：“与上帝的内在相遇是其宗教的核心和源泉，但继之以公开的启示，其后又有民族毕生的服务，这些便将祈祷与实际侍奉联系起来，这种联系也一直标志着犹太与基督教传统中最好的冥契主义类型。”②《旧约》中的《雅歌》同样对基督教冥契主义历史有决定性影响，被用作“冥契主义经验付诸语言的辞典”③，成为基督教冥契主义者最喜欢读的书。该书所收的诗歌字面上是赞美男女爱恋的，被赋予冥契主义的含义之后，该书相对于比喻上帝对个人灵魂之爱来说，更多的是比喻上帝对以色列民的爱④。

《新约》则聚焦于“道成肉身”的拿撒勒人耶稣，他是父在子身上启示自己并临在，他自身就是最大的奥迹。在耶稣受难和复活升天之后，上帝临在的意识根据圣灵的使命而体现在早期基督徒团体的礼仪中，体现在圣事、对《圣经》经文的倾听和宣讲中⑤。除福音书的相关部分，保罗书信和约翰书信中也有很多章节成为后来的基督教冥契主义者们所喜爱的源泉，例如保罗的皈依事件（《徒》9：3－6）以及他被提到第三层天的经历（《哥后》12：1－6）。与摩西相似，保罗的冥契主义并非个人的，而是有着社会特征⑥。

因而，无论在《旧约》还是《新约》中，基督教冥契主义都有着团体的、社会的特征。对基督教冥契主义者来说，他们在教会的共同生活内部与上帝相遇，“是以这种生活的奠基性活动为中介的尤其是以研读经书、仪式和圣事、禁欲和祈祷为中介”⑦。

概言之，奥古斯丁冥契主义思想有两个来源，即新柏拉图主义的沉思学说、基督教传统的冥契主义倾向。这两个来源又与“mysticism”涵义的两个维度联系起来：前者主要通过哲学理性和道德净化的沉思方式达到与超越者合一，后者则在基督教团体内通过宗教仪式和生活的方式祈祷上帝的临在。下文将在奥古斯丁的冥契主义文本中发现这两种来源的影响。

## 三、奥古斯丁的冥契主义思想

接下来，我们将梳理、研究奥氏的冥契主义文本，同时了解他的冥契主义思想。奥氏作品中被研究最多的冥契思想文本通常可以分为两类：自传性的（autobiographic）、纲领性的（programmatic）⑧。前者主要是奥氏叙述自身的冥契体验，后者是其在解经、讲道、著述中所阐发的冥契主义思想。

奥古斯丁是一个不仅从阅读前人书籍汲取营养，而且从自身的生存体验中思考哲学和神学的思想家。相对于一些异教哲学家以及其他教父们的沉思学说，奥古斯丁的最显著特点在于，他不仅在其著作中阐述、解释冥契主义思想，而且还真切地经历了冥契体验，并且诉诸于文字。这可以从他的“自传性的冥契文本”即《忏悔录》中考察其冥契体验。学者们普遍认可《忏悔录》中有四段疑似

① 同上，第 26 页。
② ［英］麦奎利：《天人无间——基督教密契主义导论》，吴恩扬、楼世波译，香港：道风书社，2013 年，第 41 页。
③ 《道风 Logos & pneuma：基督教文化评论》第 22 期，前揭书，第 26 页。
④ 同上，第 42 页。
⑤ 同上，第 26 页。
⑥ ［英］麦奎利：《天人无间——基督教密契主义导论》，前揭书，第 53 页。
⑦ 《道风 Logos & pneuma：基督教文化评论》第 22 期），前揭书，第 28 页。
⑧ Antonino Tonna－Barthet，“Augustinian Mystical Theology”，in *Collectanea Augustiniana*：*Augustine*：*Mystic and Mystagogue*，p. 548.

冥契体验的描述：第 7 卷第 10 章第 16 节、第 7 卷第 17 章第 23 节、第 9 卷第 10 章第 23 – 25 节、第 10 卷第 40 章第 65 节。第一段被认为是一次失败的普罗提诺式灵魂上升的尝试，第二段是成功而短暂的普罗提诺式灵魂上升，第三段以“奥斯提亚异象”（vision at Ostia）闻名，被认为是基督教式的冥契体验，第四段的意义则在于其末世论因素①。然而，按照奎恩（John M. Quinn）的分析认为，真正称得上冥契体验的只有第二段和第三段这两次，因而下文将考察这两次冥契体验的自传性冥契文本和与之相关的纲领性冥契文本。

### （一）第一次冥契体验

公元 386 年，在皈依基督教之前，奥古斯丁在米兰开始阅读一些“柏拉图学派的书籍”，令他对一直困扰的两大问题即恶的起源和上帝的本性有了新思考。在新柏拉图主义哲学的影响下，他从普罗提诺寻找到某种共鸣，经历了第一次冥契体验，被记录在《忏悔录》第 7 卷第 17 章。

奥古斯丁的灵魂上升经历了由外而内、由内而上的过程：由外在世界之美到鉴赏美的规则，由变易的思想到永恒不变的真理；由肉体到灵魂，由外感觉到内感觉，由感性到理性，再到照耀着理性的“光明”，“最后在惊心动魄的一瞥中，得见‘存在本体’”②。在这第一次冥契体验中，奥古斯丁追随着新柏拉图主义的方式，在理性的提挈下“清除积习的牵缠，摆脱了彼此矛盾的种种想像”，找寻理性背后的“光明”。正是在这次冥契体验中，他认识到上帝作为永恒真理的本性、“形而上的神性”。但这只是短暂的，很快他“无力凝眸直视，不能不退回到原来的境界”③。

麦金和英国神学家邦纳（Gerald Bonner，1926 – 2013）提醒我们要注意米兰经历的纯理智的特征。毫无疑问这是一次普罗提诺式灵魂上升的沉思：奥古斯丁独自一人以哲学沉思的方式，通过理性的净化而认识到上帝是“永恒真理”（vera veritas）。慧观、洞见“存在本体”的结果，不仅确信上帝形而上的神性和他的善，而且帮助奥古斯丁理解了曾长期困扰他的恶的本性问题以及其他所有事物的存在方式，“懂得在物质世界外找寻真理”④，并且开始阅读保罗书信。

### （二）灵魂的上升与沉思

与第一次冥契体验相呼应，从奥古斯丁早期的哲学对话录《论灵魂的宏量》（*De quantitate animae*，387 – 388）中，可以发现其对灵魂的上升之旅的经典而完整的阐述。在 33. 70 节到 33. 76 节，奥古斯丁阐述了人类灵魂力量的七个等级，这七个等级沿着上升的次序一步步上升。它是人类灵魂净化的过程，也是它走向上帝的过程。奥古斯丁给这七个等级取了相应名称：“第一个，生命；第二个，感觉；第三个，技艺；第四个，道德；第五个，宁静；第六个，进入；第七个，沉思。”⑤ 他还给这七个等级取了一组以“美”来命名的名称，这不得不令人想起普罗提诺《九章集》第一卷中的《论美》⑥。

这七个等级中的前三个等级，灵魂基于自然秩序而存在，并为道德生命奠定自然基础。灵魂以理性知识结束第三等级，进入第四等级即美德，这是净化过程的开始。净化的过程是灵魂恢复“上帝

---

① John M. Quinn，“Mysticism in the *Confessiones*：Four Passages Reconsidered”，in *Collectanea Augustiniana*：*Augustine*：*Mystic and Mystagogue*，pp. 251 – 286；Federick Van Fleteren，“Mysticism in the *Confessiones*—A Controvesy Revisited”，in *Collectanea Augustiniana*：*Augustine*：*Mystic and Mystagogue*，pp. 309 – 336；Robert E. Wright，“Mysticism”，in *Augustine through the Ages*：*an encyclopedia*，ed. by Allan D. Fitzgerald，Michigan：Eerdmans，2009，pp. 576 – 580.

② ［古罗马］奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，2010 年，第 131 页。

③ 同上，第 131 页。

④ 同上，第 133 页。

⑤ Augustine，*De quantitate animae* 35. 79：“dicatur animatio；secundus，sensus；tertius，ars；quartus，virtus；quintus，tranquillitas；sextus，ingressio；septimus，contemplatio. ”

⑥ Augustine，*De quantitate animae* 35. 79：“pulchre de alio；pulchre per aliud；pulchre circa aliud；pulchre ad pulchrum；pulchre in pulchro；pulchre ad pulchritudinem；pulchre apud pulchritudinem. ”“任何渴望将自己恢复到上帝所创造时与上帝相像的样子的人，都要藐视所有有形的东西，并且弃绝整个世界——如我们所见它是有形的：因为灵魂的拯救、更新或者与其创造者的和解，别无他途。”

的形象”所必经的途径[①]。前三个等级是好人和恶人都拥有的，善从第四等级才开始。在这一过程中，灵魂借助上帝的正义的帮助[②]，努力摆脱物质世界的诱惑和对死亡的恐惧。净化之后的灵魂进入第五等级，要维持这样的纯净并认识到自身力量的强大。在第六等级，灵魂更强烈地渴慕真理，“朝着上帝也即沉思真理而前进”（pergit in Deum，id est，in ipsam contemplationem veritatis），甚至能够“引导那平静而正确的凝视朝向那被看者”（jam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est，dirigere）。最后，灵魂进入最高的等级，即“慧观与沉思真理”（visione atque contemplatione veritatis）、“慧观上帝”（visio Dei）[③]。在这里，灵魂不再是短暂的凝视而是一个“居所”（mansio）。奥古斯丁相信“一些伟大而出类拔萃的灵魂”（magnae quaedam et incomparabiles animae）达到了这一阶段，从而能够“面对面的观看”（《哥林多前书》13：12）并认识上帝。

从文本中随处可见的新柏拉图主义术语可以看出，这其中仍然有浓厚的新柏拉图主义色彩：个人通过哲学的理性和道德净化的沉思方式，达到灵魂的上升并短暂地认识上帝。邦纳认为奥氏第一次冥契体验与这里所阐述的灵魂上升的阶段可以相互对应，但前者尚未达到后者的第七阶段[④]。写作该对话录时，奥古斯丁已经离开新柏拉图主义这块“相异之地”，皈依了基督教。与新柏拉图主义的沉思不同，奥古斯丁在这里强调只有在“真宗教”（vera religio）内才能上升到第七等级，才能获得上帝恩典的帮助。“灵魂因为罪而与上帝分离之后”，只有经由真宗教“灵魂才能通过与上帝和解而与上帝结合在一起。”[⑤]

### （三）第二次冥契体验

在奥古斯丁撰写《论灵魂的宏量》期间，他经历了第二次冥契体验，那就是有名的“奥斯蒂亚异象”。公元387年夏天，奥古斯丁与母亲及其他朋友准备回非洲，但因战事而在泰伯河入海口的奥斯蒂亚城逗留。在其母病故前几天的晚上，母子俩促膝长谈，“神游物表，凌驾日月星城丽天耀地的苍穹，冉冉上升”，他们进入自己的内心，“一再升腾，达于灵境”，“飞越而进抵无尽无极的‘膏壤’”，“在那里生命融合于古往今来万有之源，无过去、无现在、无未来的真慧”[⑥]。母子二人的心灵在刹那间接触到了永恒的“智慧”（sapientia）——上帝。不止如此，他们还用另一套术语来讨论他们的经历：所有一切受造物，包括他们自己的心灵都静默了，而直接聆听上帝自己在与他们说话，于是在转瞬之间接触到“永恒的智慧”（aeterna sapientia）。他们相信，这样的“慧观”（visio），这一“理解的瞬间”（momentum intellegentiae），倘若能长久下去，那就是进入了“永恒的生命”（sem-

① Augustine，*De quantitate animae* 3．4：“Ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis，ut omnia corporea contemnat，universoque huic mundo renuntiet，qui，ut videmus，corporeus est，quisquis se talem reddi desiderat，qualis a Deo factus est，id est，similem Deo：non enim alia salus animae est，aut renovatio，aut reconcilaitio auctori suo．”

② Augustine，*De quantitate animae* 33．73：“ut etiam hoc possit adiuvante sane iustitia summi et veri Dei．”

③ Visio 即 vision，从主体说是“观看”，从客体说是观看到的“景象”。此词同样很难找到相应的中文翻译，这里采用张宪教授在翻译皮埃尔·阿多的《古代哲学的智慧》中所采用的“慧观”。

④ Gerald Bonner，“Augustine and Mysticism”，Federick Van Fleteren，ibid，p．130．

⑤ Augustine，*De quantitate animae* 36．80：“Est enim religio vera，qua se uni Deo anima，unde se peccato velut abruperat，reconciliatione religat．”

⑥ ［古罗马］奥古斯丁：《忏悔录》，前揭书，第177页。

piterna vita)，“进来享受你主人的快乐”（《马太》25：21）[①]。

这一次冥契体验虽然在时间上与上一次只相距 16 个月左右，但两者有显著差别。

第一，从奥古斯丁使用的术语可以看出，与米兰的经历相比，奥斯提亚的经历虽然同样有灵魂上升的过程，但并不是凭借理性的主动寻求，而是上帝抬升他们进入“永恒的智慧”，是上帝自身进入他们之内、与他们说话。

第二，母亲莫妮卡的参与使整个冥契体验的性质发生变化。一个未受过哲学训练的女人，能够同有着长期哲学训练的人拥有同样的冥契体验，这对于新柏拉图主义者来说是无法想象的，在当时的教会中也是少有的事情，而能将它记述下来更是绝无仅有。莫妮卡是一位虔诚的信徒，是上帝“忠心的婢女”[②]，她时时祈祷，在灵性生活上是儿子的导师。奥古斯丁说：“尽管他们在将要从事的研究上缺乏训练，如果他们对善（bonus）充满耐心而且温顺，并且甚至在其一生中被允许远离所有的有形物体；那么，那神圣的眷顾，不会远离那些虔诚、纯洁而坚定地寻求关于他们自己和他们的上帝的知识——也就是关于真理的知识——的宗教灵魂。”[③] 这简直就是在说同他母亲一样的普通而虔诚、信仰坚定的教徒们组成的团体即教会。对此，麦金曾正确地指出，奥古斯丁是在微妙地暗示“慧观上帝”（在沉思中上帝的显现），只有在基督的教会共同体内才能够获得[④]。因而，第二次冥契体验不再是孤立的个人体验，而是具有教会的社会性。

第三，与第一次体验通过沉思达到“出窍”（ecstasis）而短暂地凝视智慧、上帝不同，这次他们品尝到“圣神的鲜果”，直接“慧观上帝”（visio Dei）。这样的慧观如果能持久，就进入了永生，即进入了只有死后复活才能蒙受的天国的喜乐。“有时你带领我进入到一种我不能常进的心境，那是这样的一种喜乐，假如它在我里面被永远留住的话，那么便与将来的生命没什么区别了。”[⑤] 因此，奥古斯丁母子在奥斯蒂亚所体验的“慧观”，与沉思达到的出窍状态相似，但超越了它，预先品尝了死后才能蒙受的永恒的真福（eternal beatitude），只不过这品尝是不完全的、短暂的。洛思指出，这种沉思达到的出窍与荣福的慧观（beatific vision）之间的相似与区别，在希腊教父那里非常罕见，在奥古斯丁这里却屡见不鲜[⑥]。故而，这次冥契体验有着末世论的意味，实质上是“那直觉到智慧即是道的人，在复活之前已蒙受了真福”[⑦]。这样的“慧观”并不是人的能力所能达到的，只能是出于上帝的恩惠[⑧]。

在奥氏的其他著作中，还有更多关于“慧观上帝”的纲领性冥契文本，尤其是在《创世纪字解》（*De Genesi ad litteram*）第十二卷中，在此不再详述。前文提及的三段文本足以表明，奥古斯丁冥

---

① *Confessiones* IX. X. 25：Dicebamus ergo：“Si cui sileat tumultus carnis，sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris，sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando，sileant somnia et imaginariae revelationes，omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino（quoniam si quis audiat，dicunt haec omnia：“Non ipsa nos fecimus，sed fecit nos qui *manet in aeternum*”）his dictis si iam taceant，quoniam erexerunt aurem in eum，qui fecit ea，et loquatur ipse solus non per ea，sed per se ipsum，ut audiamus verbum eius，non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis，sed ipsum，quem in his amamus，ipsum sine his audiamus，sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus，aeternam sapientiam super omnia manentem，si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum，ut talis sit sempiterna vita，quale fuit hoc momentum intellegentiae，cui suspiravimus，nonne hoc est：*Intra in gaudium Domini tui*？Et istud quando？An cum *omnes resurgimus*，*sed non omnes immutabimur* ？”中译文参见［古罗马］奥古斯丁：《忏悔录》，前揭书，第 177—178 页。此处所引术语按拉丁文译出，与周译略有不同。

② ［古罗马］奥古斯丁：《忏悔录》，前揭书，第 175 页。

③ Augustine，*De quantitate animae* 14. 24.

④ Bernard McGinn，*The Foundations of Mysticism*，*The Presence of God*：*a History of Western Christian Mysticism*，*vol. I*，pp. 234－235.

⑤ *Confessiones* X. xl. 65：“Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem，quae si perficiatur in me，nescio quid erit，quod vita ista non erit.”

⑥ Andrew Louth，*The Origins of the Christian Mystical Tradition*：*From Plato to Denys*，pp. 133－134.

⑦ John M. Quinn，“Mysticism in the *Confessiones*：Four Passages Reconsidered”，in *Collectanea Augustiniana*：*Augustine*：*Mystic and Mystagogue*，p. 269.

⑧ 《智慧篇》9：15 给出人在此生不能得见上帝的原因：“因为，这必腐朽的肉身，重压着灵魂；这属于土的寓所，迫使精神多虑。”

契思想融合了“mysticism”的双重维度，即个体理性的哲学式沉思和宗教共同体内通过宗教仪式、祈祷以及上帝自身的介入而得以“慧观上帝”，以及新柏拉图主义的哲学沉思与基督教的冥契主义倾向两大思想来源。奥古斯丁用基督教信仰和传统对异教哲学进行“洗礼”。美国神学家 Federick Van Fleteren 指出，在奥古斯丁看来，新柏拉图主义哲学家与基督徒的区别在于：“前者能在此世短暂地达到慧观神圣者（the vision of the divine）；然而只有后者凭借上帝的恩典在死后能够永久地得以慧观神圣者。”①

## 四、结　　语

对于奥古斯丁是不是一位冥契主义者，西方学者依据不同的“冥契主义”定义而争论不休，但都不可否认奥古斯丁著作存在的大量自传性和纲领性的冥契主义思想文本，因而不能否认其神哲学思想中的冥契主义，而且其冥契主义思想与其神哲学思想的上帝观、基督论、恩典论、光照观以及教会论等诸多方面相关。如麦金所言，奥氏的冥契主义思想深陷在他的神学中，以致于我们要单谈他的冥契主义思想实就是对其整体思想的破坏②。此外，奥氏的冥契主义思想影响了后来西方基督教的冥契神学思想，他的许多纲领性冥契文本成为中世纪冥契神学思考的重要文本。麦金指出这些文本包括三个方面：第一，其关于灵魂上升从而沉思属神临在和入神的体验的文本；第二，这种冥契体验之可能的根据在于人作为三位一体的上帝的形象；第三，基督和教会在冥契体验中的必要作用③。

至此，奥古斯丁是不是一个冥契主义者这一问题已不重要了，重要的是如何看待奥古斯丁思想遗产中的冥契主义，如何跨越教理神学与冥契神学的鸿沟而还原奥古斯丁思想本身，如何更全面地了解这位思想博大、深邃的哲人和基督教的圣人。

（责任编辑　哲　之）

① Antonino Tonna – Barthet, “Augustinian Mystical Theology”, in *Collectanea Augustiniana: Augustine: Mystic and Mystagogue*, p. 310.

② Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism, The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, *vol. I*, p. 231.

③ Ibid., p. 231.

# “宗教”概念之前史：RELIGIO 概念在明末清初的译介*

谭　杰

【摘要】作为西方现代宗教（religion）概念的来源，religio 一词在古罗马时期便已产生，最初指古罗马人对未知事物的敬畏和顾虑之情，以及对罗马城邦诸神的崇拜。基督教兴起之后，阿奎那将其定义为附属于四枢德之一的正义的一种道德德性，并确立了“religio 本身－内在和外在行为－过度和缺失的相反恶习”三段式的标准论述。耶稣会士高一志依据利玛窦的文化适应策略将 religio 译为“钦崇”，在《修身西学》中首次系统呈现了阿奎那关于 religio 的三段式标准论述，同时根据中国的具体情况有其创新之处。多明我会士赖蒙笃在《形神实义》中亦译介了这一概念，其论述在参考《修身西学》的同时，也呈现出自己的特色。

【关键词】religio；宗教概念；《修身西学》；《形神实义》；中西文化交流
**中图分类号**：B978　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0102－07

**作者简介**：谭　杰，湖南随洲人，哲学博士，（长沙 410000）中南大学哲学系博士后。
**基金项目**：国家社会科学基金青年项目“晚明传教士高一志‘义礼西学’系列译著整理与研究”（17CZJ012）

## 一、引　　论

在当今人文社科学术中，“宗教”（religion）概念具有无可置疑的重要性。一个受过正常教育的现代人通常会将其视作一个复数的概念：世界上有基督宗教、佛教、伊斯兰教、犹太教、道教等众多宗教。中国学界对这一现代西方宗教概念并不陌生①。它是现代人的宗教概念，因为这一发源于欧洲的概念有一“古典”的西学源头。从西方前现代思想史可知，产生于古罗马时、确立于中世纪的 religio 概念，是天主教的一种重要的道德德性，仅与基督宗教的天主相关。它与现代 religion 概念含义迥异，是构成后者的直接来源。鲜为人知的是，始自 16 世纪、由传教士所开启的东学西渐，在 religio 概念向现代 religion 概念嬗变的过程中扮演了重要角色。比利时著名汉学家钟鸣旦（Nicolas Standaert）晚近的一项研究，揭示了东学西渐对现代 religion 概念形成的影响②。更不为人知的是，早在现代西方 religion 概念以“宗教”之名于清末由日本传入中国的前两百多年，religio 概念已由同一批传教士以“钦崇”之名在明末清初译介入中国。本文希望接续钟鸣旦的研究，探讨“宗教”概念的前史，即 religio 概念在明末清初的东渐。本文将首先介绍 religio 概念在古罗马和中世纪的产生和确

* 感谢梅谦立（Thierry Meynard）教授为本文的写作提供了最初灵感，感谢王格、代国庆、齐飞智、温德（Yves Vende）诸君对本文初稿所提出的批评。

① 参见张志刚：《宗教是什么？——关于“宗教概念”的方法论反思》，《北京大学学报》2006 年第 4 期。

② See Nicolas Standaert, “Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of ‘Religion’”, in Barbara Hoster, et el. eds., *Rooted in Hope: China-Religion-Christianity*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2017, vol. 1, pp. 7－27.

立，然后论述它在明末清初两部传教士汉文译著中的译介，最后做简要总结。

## 二、religio 概念的产生与确立

语言学家在拉丁词 religio 的词源上有两种主要观点：一种认为 religio 来自动词 legere（to read），加上其前缀 re，意为反复阅读，这一说法源自西塞罗（Cicero，公元前 106－43）的《论诸神的本性》（*De Natura Deorum*）；另一种认为 religio 来自动词 ligare（to bind），意为联接，可追溯至卢克莱修（Lucretius，公元前 94－55）的《物性论》（*De Rerum Natura*）。从历史上的用法看，religio 一词最初被古罗马先民用来表达对无法解释的未知或神秘事物的自然的恐惧（fear）和敬畏（owe）的情感。随之产生的是供奉这些神秘事物的崇拜仪式，以及这些仪式是否能成功告慰神秘事物的顾虑（scruple）之情。西塞罗等哲学家赋予 religio 更为系统的涵义，用其来表达对罗马城邦诸神的信仰，以及与之相关的一整套崇拜仪式。与之相关的另一个拉丁词是 superstitio，最初用来指罗马人对外邦神祇的沉迷。公元 2 世纪包括基督宗教在内的众多宗教兴起之后，religio 一词不再专指与罗马诸神相关的信仰，而是被用来表达与某一特定宗教相关的信仰和崇拜仪式。随着基督宗教在与众多宗教的竞争中逐渐胜出，基督宗教成为“真正的崇拜”（vera religio），是对唯一的神的崇拜（religio Dei），与之对应的是对其他神的崇拜（religio deorum），是错误的崇拜（falsa religio）[①]。

进入中世纪，随着基督宗教的发展，天主教会发展出对圣母、天使、圣人等的崇拜。如何理解对天主的崇拜和对圣母、天使、圣人的崇拜之间的关系，成为日益紧迫的问题。在东方教会旷日持久的破坏圣像运动之后，公元 8 世纪后期的第二次尼西亚会议（Second Council of Nicaea）为这一问题提出了解决方案，在对天主的崇拜与对圣母、圣人和天使等的崇拜之间做出区分。前者对应拉丁词 adoratio 与希腊词 latria，仅指向天主这一世间万物唯一的创造者；后者对应拉丁词 veneratio 与希腊词 dulia，指向受造物，其中对圣母玛利亚的崇拜因其特殊的地位而被称作 hyperdulia[②]。

中世纪后期，天主教阿奎那将古希腊哲学与天主教神学相结合，创造了以《神学大全》（*Summa Theologiae*）为代表的天主教伦理学。在这个无所不包的伦理学体系中，religio 的概念仍保留了与基督宗教信仰和仪式相关的基本涵义，但不再主要指涉与神相关的敬畏或顾虑的情感，而是成为一种道德德性（moral virtue）。它在现有《神学大全》唯一的全本中译本中被译作“宗教”[③]，或许是译者为了提示读者 religio 与 religion 之间的直接关联。考虑到二者之间的显著差异，这一翻译有待商榷。本文意在讨论 religio 概念在明末清初的译介，为避免含义上的混淆，仍将使用 religio 这一西文原文，而非《神学大全》所采用的“宗教”这一中文译文。

亚里士多德区分了道德德性与理智德性（intellectual virtue），前者与人的实践行为相关，通过习惯养成[④]。阿奎那继承了亚氏的这一区分，同时继承了源自柏拉图、而后被教父学家安波罗修（Ambrose，340－397）引入天主教教义的“四枢德”（the four cardinal virtues）学说，在《神学大全》第二集依次系统论述了智慧（prudentia）、正义（justitia）、勇敢（fortitudo）、节制（temperentia）四种道德德性，religio 被归入正义的一种附德或功能部分（potentiales partes）。这一做法同样有其古罗马渊源：西塞罗等古罗马作家便将 religio 视作正义的一种附德。正义是与他人相关的德性，将他人所应得的归于他人，而 religio 意味着对天主的敬畏，能够被理解为处理人与天主之间的关系，将天主所应

① 以上关于古罗马时期 religio 概念的论述，主要参考 Warde Fowler，“The Latin History of the Word ‘Religio’”，in *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions Vol II*，Oxford：Clarendon，1908，pp. 169－175；Benson Saler，“Religio and the Definition of Religion”，in *Cultural Anthropology*，Vol. 2，No. 3，1987，pp. 395－399.

② 参见［德］毕尔麦尔等编著：《中世纪教会史》，［奥］雷立柏译，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 86 页。

③ See Thomas Aquinas，*Summa Theologiae*，IIa. IIae. q. 81. a. 1；中译本参见［意］阿奎那：《神学大全》第 10 册，刘俊余等译，台北：中华道明会、碧岳书社，2009 年，第 8 页。

④ 参见［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003 年，第 35 页。

得的归于天主，因而能被合理地归为正义的一种附德[①]。进一步讲，由于 religio 以天主为活动的目的，与以其他的善为目的的道德德性相比，religio 是道德德性中的最卓绝者。[②]

正由于 religio 相较于其他道德德性的特殊之处，在《神学大全》第二集第二部关于正义的附德的讨论中，关于 religio 这一附德的讨论便占据了 30 题，而关于正义其他附德的讨论仅占据 22 题。在论述 religio 本身（第 81 题）之后，阿奎那接着讨论 religio 的内在和外在行为（第 82 – 91 题），最后讨论与 religio 相反的恶习（第 92 – 100 题）。根据亚氏著名的“中道”（mean）学说，与德性相反的恶习又分为过度和缺失两类。值得一提的是，作为过度的恶习的迷信（superstitio），最初指对罗马外邦神祇的沉迷，在此获得不同的涵义，指以不恰当的方式敬拜天主，以及敬拜天主之外的受造物[③]。

阿奎那将 religio 视作一种特殊的道德德性并归入正义的附德之一的做法，及其“religio 本身 – 内在和外在行为 – 过度和缺失的相反恶习”的三段式标准论述，确立了经过天主教洗礼的 religio 概念。此后，西方关于 religio 概念的论述，包括下文将提到的文艺复兴时期的拉丁语伦理学著作，皆遵循了阿奎那的经典论述。

## 三、religio 概念在中国的传入

### （一）《修身西学》

自地理大发现之后，传教士将西方知识传播到世界各地。以耶稣会为代表的众多传教士，在明末将大量西学典籍译介入中国，其中高一志（Alfonso Vagnone，1566 – 1640）在山西绛州与数十位士人合译的《修身西学》，是经院伦理学在中国的首次系统性译介。由阿奎那所确立的 religio 概念，便被高一志译作“钦崇”，藉此首次传入中国。

“钦崇”一词并非高一志新造，最早可见于《尚书·仲虺之诰》的“钦崇天道，永保天命”，后被用来表达对较尊贵对象的崇敬。在明代，“钦崇”一词广泛见于包括经解、文选、地方志、佛教著作在内的各类典籍，常见的表达包括“钦崇天道”“钦崇儒术”“钦崇祭祀”等[④]。明末来华的耶稣会传教士大都精通中文，并对中国典籍多有钻研，特别是《尚书》等中国上古经典。利玛窦（Matteo Ricci，1552 – 1610）在其名作《天主实义》中多次附会《诗经》《尚书》等中国古代经典中的“上帝”“天”等，证明中国古人已有对基督宗教的信仰[⑤]。这一开创性的文化适应策略为当今学者所熟知，查《天主实义》可知，利氏在其中三次使用“钦崇”一词，其中一次更是直接将其与上帝并用（“钦崇上帝”）[⑥]。此外，对比《天主实义》与《修身西学》可知，高一志在《修身西学》中多处大段挪用《天主实义》的段落。初刻于 1615 年的《教要解略》，是其时汉文名尚为王丰肃的高一志对利玛窦出版于 1605 年的《天主教要》所作的注释。此书沿袭了《天主教要》对“十诫”第一诫的翻译，将其译作“钦崇一天主万物之上”，这也是继罗明坚（Michele Ruggieri，1543 – 1607）离开中国之后，“十诫”第一诫中译文的标准表述[⑦]。高一志甚而将其在绛州的寓所命名为“钦崇堂”[⑧]。对坚定支持并奉行利氏文化适应策略的高一志来说，以源自《尚书》、为中国士人所熟知的“钦崇”来翻

---

① See Aquinas, *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 80. a. 1；［意］阿奎那：《神学大全》第 10 册，前揭书，第 1—2 页。

② See Aquinas, *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 81. a. 6；［意］阿奎那：《神学大全》第 10 册，前揭书，第 18—19 页。

③ See Aquinas, *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 92. a. 2；［意］阿奎那：《神学大全》第 10 册，前揭书，第 178 页。

④ 经解类典籍可参见郝敬撰的《尚书辨解》（明万历四十三至四十七年刻本）第 4、7、9 卷；文选类典籍可参见黄淮等编的《历代名臣奏议》（明崇祯刻本）第 2、21、189 卷；地方志类典籍可参见陈镐撰的《阙里志》（明嘉靖刻本）第 7、9、11 卷；佛教典籍可参见憨山德清著的《憨山老人梦游集》（明天启元年释海印刻本）第 1、7、24 卷。

⑤ 参见［意］利玛窦：《天主实义今注》，［法］梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014 年，第 100—101、175 页。

⑥ 同上，第 75、103、197 页。

⑦ 参见田海华：《明末清初耶稣会是对“十诫”的译述》，《国际汉学》第 19 辑，郑州：大象出版社，2010 年。据此文论述，罗明坚最初将“十诫”第一诫译作“要诚心奉敬一位天主，不可祭拜别等圣像”。

⑧ 参见［意］高一志：《励学古言自引》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第 4 册，台北：利氏学社，2009 年，第 6 页。

译 religio，引导中国士人以古人对“天道”的崇敬来理解“泰西”对天主的态度，是一个十分自然的选择。

然而在耶稣会晚明天主教译著中，“钦崇”并非仅与天主相关。在 1631 年初刻于绛州的《圣母行实》中，高氏在第二卷专辟一节解释“钦崇圣母何义”，详细阐述钦崇圣母的理由及钦崇圣母之道，其中有言“人尽天主之臣仆，可不以钦崇天主者钦崇圣母耶”①。罗雅谷（Giacomo Rho，1593－1638）为此书所撰的序言中亦有“于第二卷即发诚信圣母钦崇恐后之心”的说法②。由阳玛诺（Emmanuel Diaz，1574－1659）所撰的《天主圣教十诫直诠》（初刻于 1642 年）在详细解释“十诫”第一诫时，同样认为“钦崇”的对象包括天主、耶稣、圣架（十字架）、圣母、圣人、圣人之遗物③。这一做法显然与欧洲本来的天主教传统有别，因其并未遵从第二次尼西亚会议决议，区分对天主的崇拜与对受造物的崇拜。耶稣会的建立与兴盛和欧洲北部的新教改革运动关联甚大，而新教改革者否认这一区分，认为对除天主之外的受造物的崇拜都会妨碍对天主的崇拜。耶稣会士向来以博学多才著称，包括高一志在内的来华耶稣会士不可能不熟悉天主教神学的这一区分及其在此问题上与新教之间的争端。但他们选择背离欧洲天主教传统，刻意忽略这一神学区分，以“钦崇”一词同时表达对天主和其他受造物的崇拜，或许是由利氏所开启的文化适应策略的另一种呈现：一方面，中国人对彼时“泰西”天主教与新教的相关神学争论全然不知，在远隔万里的中国固守这一区分并无必要；另一方面，中国的佛教、道教和民间宗教均系多神教，高一志仅以“钦崇”一词表达人对天主和圣母的崇拜，并通过《圣母行实》《天主圣教圣人行实》等译著介绍圣母和诸位圣人，能够为天主教塑造多神或主次众神崇拜的印象，从而使其更易于为中国人所接纳。

以上是关于耶稣会士所用“钦崇”译词的分析，接下来将介绍《修身西学》及其关于“钦崇”的论述。《修身西学》共十卷，前三卷简单介绍了善（“好美”）、幸福、人的官能等伦理学概念，然后详细论述了人的十一种感情（第四卷）、人行动的善恶（第五卷）、四枢德（第六至十卷）。根据梅谦立和笔者关于《修身西学》的研究④，此书主要参考了当时的两部拉丁文著作。第一部是撰于葡萄牙可因布拉（Coimbra）的耶稣会哲学学院伦理学教材，是关于亚氏《尼各马可伦理学》的评论⑤（下文简称《评论》）。尽管其标题宣称是关于亚氏伦理学的评论，此书事实上以《神学大全》第二集为基本框架，因为经院伦理学在当时以《神学大全》第二集为标准。《修身西学》基本采用了《评论》的基本结构和论述顺序，但《评论》关于四枢德的介绍十分简略。根据笔者的研究，《修身西学》最后四卷关于四枢德的论述另参考了耶稣会神学家莱修斯（Leonard Lessius，1554－1623）的著

① 参见［意］高一志：《圣母行实》，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》第 22 册，郑州：大象出版社，2014 年，第 334—335 页。此书为清康熙十九年（1680）广州大原堂重刻本。关于《圣母行实》的研究，参见代国庆：《〈圣母行实〉中玛利亚中国形象探析》，《福建师范大学学报》哲学社会科学版 2010 年第 6 期。

② 《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》第 22 册，前揭书，第 208—209 页。

③ 参见［葡］阳玛诺：《天主圣教十诫直诠》，法国国家图书馆藏本（编号 Chinois 7192），第 16—32 页。

④ 参见［法］梅谦立：《晚明中西伦理学的相遇——从〈尼各马可伦理学〉到高一志的〈修身西学〉》，《（台湾）中央研究院中国文哲研究所集刊》第 39 期，2011 年，第 103—145 页；谭杰：《西方伦理学的首次系统传入——高一志〈修身西学〉之来源再探》，《国际汉学》，即刊。关于《修身西学》的其他研究，参见 Thomas Lee，“Alfonsus Vagnoni and His *Western Learning on Personal Cultivation*：the First Introduction of St. Thomas’s Ethical Ideas in Chinese”，《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》，台北：联经出版，2002 年，第 347—378 页；王格：《高一志〈修身西学〉中的“孝悌”观》，《中国基督教青年学者论坛》，上海：上海大学出版社，2013 年，第 29—36 页；Thierry Meynard，“Aristotelian Ethics in the Land of Confucius：A Study on Vagnone’s Western Learning on Personal Cultivation”，in *Antiquorum Philosophia*，7，2013，pp. 145－169（中译本是［法］梅谦立：《孔子土地上的亚里士多德伦理学——高一志〈修身西学〉研究》，谭杰译，《西学东渐研究》第 5 辑，北京：商务印书馆，2015 年，第 98—128 页）；方玥：《高一志〈修身西学〉底本考论》，《清史研究》2014 年第 3 期；谭杰：《另类的仁义——高一志“义礼西学”中的“仁”、“义”观》，《西学东渐研究》第 5 辑，前揭书，第 129—145 页。

⑤ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*；*in libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*，Coimbra，1593.

作《论正义、法律及其他枢德》[①]（下文简称《论正义》）。与《评论》一样，该书同样以《神学大全》的相应部分为主要基础，共四卷（liber），每卷讨论一种枢德。如其标题所示，此书有明显的侧重：与讨论其他三种枢德的三卷（共 112 页）相比，讨论正义和法律的第二卷（605 页）占据了最大篇幅，其中第二卷第六部分（sectio）第 36 至 45 章（caput）专门讨论作为正义的附德之一的 religio。《修身西学》第十卷第七章《钦崇何德》关于“钦崇”的译介，主要参考了《论正义》这一部分的内容。这一章篇幅不大，兹录全文如下（原文无分段，为便于分析，此处做了分段处理，并随文附上《论正义》相应拉丁文概念和句子）：

钦崇之德，西言“肋里若”，敬祀造物主之理也（Religio……est cultus Dei. p. 452）。夫人以圣智、以尊富，为民服事者，宜也；乃物主万物之源，圣智、尊富莫加焉，则小心翼翼，认恩图报，乃宜之至也。（Notandum est, sicut hominibus ob potentiam, sapientiam, virtutem, & cuiusuis perfectionis excellentiam, debetur quidam cultus, seu honor, quo illam eminentiam cum quadam nostri demissione testemur; ita Deo ob singularem & infinitam excellentiam in omni genere perfectionis, quam habet ut Deus est, seu ut primum principium & supremus omnium Dominus, debetur quidam singularis honor, veluti tributum quoddam ab omni creatura rationali; quo illius excellentiam, & suam subiectionem & in omnibus dependentiam testetur. p. 453）人不由此德，施宜之大，正义无自而立矣。详其美功，以四全焉。一仰天主高尊，为万物所生之自；二思人卑，非能自立，必藉怙冒焉；三从内心认主，诚实尊之；四从外礼缛敬，不忘不忽也。（Notandum est, in officio religionis quatuor actus spectari posse…Primus est, Consideratio infinitae maiestatis Dei, & omnia ab ipsa pendere. Secundus est, Consideratio nostri nihili; id est, nos ex nobis nihil esse, nihil habere; sed quidquid sumus & habemus, Dei esse, & a Deo assidue pendere. Tertius, Profunda mentis submissio & inclinatio coram Deo, qua mens haec ipsa interius testetur. Quartus, Eorundem professio exterior, verbis, gestu corporis, vel aliis modis. p. 453）

又自圣德要务，及务功美序，更详之。在内者，曰悱切（devotio），曰祈祷（oratio）；在外者，曰敬拜（adoratio），曰祭祀（sacrificium），曰享献（oblatio），曰许愿（votum），曰誓诅（iuramentum），曰赞誉（adiuratio），曰感谢（laus）。悱切者，事奉天主之心，悱悱切切也。祈祷者，发诚志于物主台前而感格之，致主肯振施所须也。（Oratio est desiderii coram Deo explicatio, ut aliquid ab ipso impetremus. p. 460）拜敬者，表申内悃之礼也。祭祀者，依定节、定物，奉谢物主者也。非在位得权，未能执其物；非依定节，奉事物之真主，不谓之正祭也。享献者，乃人认谢大主之仪也。许愿者，对天主定为美事之情，不可空也。强许、邪许，非对真主，非理之尤，不可许；误许，亦勿践。誓诅者，呼称造物灵尊，质其言之可信也。凡誓非呼称真主，或呼称之于非义者、不正者、无故者、不敬者，皆负乱矢之辜也。赞谢者，感佩主之洪恩，以口、以心、以行，称扬图报，不忘也。独以口，不以心行，非实也。合上观之，钦崇之德，略见矣。

次推夫德之敌有二：一过，一不及。凡不审识造物真主为人物根本，及识认之，而不致力钦崇，亵慢逆命者，不及之谓也。不识真主，从异端左说，误认神佛、日月、天地、山川、人类为至尊至灵，钦崇、祭享、呼称、佩谢之者，皆过之谓也。两者俱获罪于真主矣。[②]

高一志首先论述“钦崇之德”的定义与特征，然后介绍其在内和在外的“要务”，最后介绍两类“德之敌”，这一三段式结构来自莱修斯《论正义》的相关内容，遵循了阿奎那关于 religio 的经典论

① Leonard Lessius, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii, 1605. 此书是莱修斯最为知名的著作，初版于 1605 年，并在 17 世纪多次再版。关于莱修斯生平的介绍，参见 Cecil Chamberlain, “Leonard Lessius”, in Gerard Smith ed., *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, Wisconsin: Marquette University Press, 1939, pp. 133 – 155.

② 参见［意］高一志：《修身西学》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 223—226 页。这是此书的明代刻本。黄兴涛根据此书由上海土山湾印书馆于 1923 年刊刻的铅印本整理了一个点校本（参见黄兴涛等编：《明清之际西学文本》第 2 册，北京：中华书局，2009 年，第 447—507 页）。根据笔者的对比研究，此铅印本应据法国国家图书馆的明代刻本重印，有若干改动和错误，质量不如明代刻本。因此，本文所引《修身西学》以明代刻本为本。

述。第一部分的内容基本译自《论正义》第 36 章《论一般的 religio》（De Religione in genere）第一答疑（dubitatio）《什么是 religio》（Quid sit religio）。第二部分则依照《论正义》第 37－42 章的相关论述，逐一扼要介绍了“钦崇”在内和在外的“要务”（actus）之涵义，但并未如《论正义》那样涉入关于每一行为的繁复讨论。最后一部分介绍了“德之敌”，即《论正义》第 43－45 章所论与 religio 相反的恶行（vitium oppositum），其中包括“过”（excessus）与“不及”（defectus）两种，分别对应《论正义》中的 superstitio（迷信）与 irreligiosus（不虔敬）①。“不及”中的“及识认之，而不致力钦崇，亵慢逆命”可对应《论正义》中的“亵圣”（sacrilegium），但“不审识造物真主为人物根本”似无法对应《论正义》中的“试探天主”（tentatio Dei）②。“过”关于错误的神的崇拜，《论正义》仅提及魔鬼（daemon）、日月星辰（sol，luna，sidus）和必死的人类（homo mortuus），高一志基于其时的佛教和自然崇拜现状，另加上佛像、天地和山川③。

尽管这一章仅五百余字，不像阿奎那和莱修斯的论述那样占据百余页的篇幅，但其系统而完整地呈现了由阿奎那所确立的 religio 概念的标准三段式论述，是 religio 概念在中国的首次系统译介，意义非凡。高一志依据利氏的文化适应策略将其译为“钦崇”，且根据中国的具体情况有自己的创新之处。

**（二）《形神实义》**

耶稣会并非明清之际入华的唯一天主教修会，多明我会于 1632 年登陆福建，几代在华会士同样撰写了一系列汉文书籍，翻译同会大哲阿奎那的代表作，更是义不容辞。赖蒙笃（Raimundo del Valle，1613－1683）于 1673 年刊刻的《形神实义》，基于《神学大全》第二卷译介了经院伦理学。此书共八卷，可分为两个部分：以现代知识体系看，前两卷涉及医学，介绍五官、内脏、血液等“形之粗分”；后六卷关乎伦理学，介绍灵魂、明悟、欲等“形之精分”，“祖诸圣师多玛斯所著《陡录日亚》（夹注：译言超性学也）之言”④。然而，后六卷并非《神学大全》的忠实翻译，赖蒙笃在《形神实义·凡例》中明言：“兹篇序次与原文稍别，非敢变圣师之矩而另创章句，但欲为中国人易晓，不得不曲为汇纂条明，俾观者不至有歧路之叹。”⑤ 这些涉及伦理学的内容详于介绍灵魂（anima，第三、八卷）、明悟（intellectus，第四卷）、欲（voluntas，第五卷），却略于介绍诸德（virtus，第六、七卷）。多明我会晚于耶稣会入华，所活动的福建省是耶稣会重点耕耘的地域，多明我会士翻译西学时参考耶稣会译书，是理所当然之事。《形神实义》涉及伦理学的大部分译词如灵魂、明悟、爱欲等，均可见于《天主实义》等书，很多译词如关于四枢德即智、廉、毅、义，乃至本文讨论的“钦崇”的翻译，则与《修身西学》完全相同。赖蒙笃撰写《形神实义》时参考了《修身西学》，应可确定。第七卷中有《论钦》一章，全文如下（原文无分段，为方便分析，此处同样做了分段处理）：

凡人有当敬之分，即有所极敬之分。当敬之分者，固遵序而有等；极敬之分者，自至独而无可并。盖人类之中，随尊卑之位，以定敬拜之仪，而礼以立。乃于天地人物之上，溯其大原，而为全能之造者，必定其尊崇大礼，不得混加于受造者之虚仪，而钦德要焉。

钦德兼有二义，一属外钦崇，一属内钦崇。外钦崇者，依定制定物隆其献拜之仪，以奉谢物主者也；内钦崇者，依司明司爱，尽其心灵之诚，以伏认物主者也。故外礼之行，本诸内情，而内情之

① Lessius，*De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus*，p. 564.

② Ibid.，p. 591.

③ Ibid.，p. 565.

④ 参见［西班牙］赖蒙笃：《形神实义》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊（第二辑）》第 4 册，南京：凤凰出版社，2017 年，第 36 页。关于《形神实义》的研究，参见代国庆：《清初在华多明我会士对亚里士多德哲学的宣扬——以赖蒙笃〈形神实义〉为中心的考察》，《西学东渐研究》第 5 辑，前揭书，第 61—79 页；代国庆：《试析赖蒙笃〈形神实义〉对亚里斯多德哲学的宣扬》，《再——解释：中国天主教史研究方法新拓展》，台北：台湾文艺，2014 年，第 281—302 页。

⑤ 参见《明清之际西方传教士汉籍丛刊（第二辑）》第 4 册，前揭书，第 42 页。

向，达乎外礼。惟内外合一，而钦德之义始全。

夫钦崇大礼，不向他位，而独向大主者，以各德之理，自有各善之行，然必所行合于所施之宜，其善之行，始称其德之理。如钦德之理，其行之善本在特向天主，以其大权为莫与并，而其妙有为无穷尽，位至高而福至备，则其钦敬之典，亦宜至隆。

世固有既识原主，而不力行当然钦崇者，此不及于敬者也。至有拜奉人物，以为至尊且灵，而反祭享以崇之者，此过于敬者也。过与不及，皆悖敬礼之义，人当精义用敬，以全钦德之施可尔。①

赖蒙笃此处的论述大致可分为四个部分，首先明言钦德乃朝向“全能之造者”的“尊崇大礼”，然后介绍钦德的内外二义，接着强调“钦敬之典，亦宜至隆”，最后论述钦德的过与不及之处。与高一志关于“钦崇”的论述对观，二者的相同之处在于，赖蒙笃的论述同样完整呈现了阿奎那的标准三段式论述；不同之处则在于，赖蒙笃未介绍内外钦崇的细分种类，另强调钦德之典“宜至隆”。

## 四、结论与余绪

产生于古罗马时期的 religio 一词，最初指古罗马人对未知事物的敬畏和顾虑之情，进而被西塞罗等哲学家用来表达对罗马城邦诸神的崇拜。基督宗教兴起之后，阿奎那在《神学大全》中将 religio 定义为附属于四枢德之一的正义的一种道德德性，并确立了“religio 本身－内在和外在行为－过度和缺失的相反恶习”三段式的标准论述。耶稣会士高一志依据利玛窦的文化适应策略将 religio 译为“钦崇”，在《修身西学》中首次系统呈现了阿奎那关于 religio 的三段式标准论述，同时根据中国的具体情况有自己的创新之处。多明我会士赖蒙笃在《形神实义》中亦译介了这一概念，其论述在参考《修身西学》的同时，也呈现出自己的特色。尽管不少同时期的西学汉文著作（特别是涉及“十诫”的书籍）同样使用“钦崇”一词，据笔者所见，惟有这两部著作中关于“钦崇”的论述，较为系统地呈现了 religio 这一重要概念之原委。

差不多在高一志翻译《修身西学》的同一时期，传教士将中国典籍译至欧洲。经由 17 世纪礼仪之争中关于儒家礼仪的争论，18 世纪法国启蒙运动中伏尔泰对中国的推崇和对天主教廷的批评，以及 19 世纪研究东方语言与文化热潮的“东方文艺复兴”（Oriental Renaissance）三个阶段的发酵，古典的 religio 概念逐渐蜕变为现代的 religion 概念。religio 不再是一种道德德性，也不再是基督宗教的专属，而是变成复数的 religions，与任何文化中均可能具有的神圣（sacred）领域相关，而与之相对应的世俗（secular）领域则被从这一概念中剥离开来，成为完全独立的领域②。这一现代的 religion 概念被日本人译为汉文的“宗教”一词，并在清末经日本传入中国③。当《修身西学》在民国重见天日时，religio 概念在西方已蜕变为现代的 religion 概念，读到此书重刊本的民国学人恐怕鲜少能发现，此书中的“钦崇”概念构成其时初传入的西方“宗教”概念之渊源。Religio-religion 概念的古今之变，夹杂着中西文化的交流与相互影响，这一过程着实耐人寻味。

（责任编辑　哲　之）

---

① 同上，第 190—191 页。标点稍有改动。

② See Nicolas Standaert, “Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of ‘Religion’”, in *Rooted in Hope: China-Religion-Christianity*, vol. 1, pp. 7－27.

③ 关于现代西方 religion 概念自日本传入中国的过程，参见 Thierry Meynard, *The Religious Philosophy of Liang Shuming: the Hidden Buddhist*, Leiden: Brill, 2011, pp. 13－18；曾传辉：《宗教概念之迻译与格义》，《世界宗教研究》2015 年第 5 期；［日］渡边浩：《从“Religion”到“宗教”——明治前期日本人的一些思考和理解》，商兆琦译，《复旦学报》社会科学版 2017 年第 3 期。

# 探析与反思鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的两个“两难论证”与“一切皆空”之论证

赵东明

【摘要】本文旨在运用理性思辨与哲学反思的方法，探析与反思关于鸠摩罗什汉译的《中论颂》里，印度佛教哲学家龙树的几个论证。对此，笔者将仔细探研与反思龙树的两个“两难论证”，即考察龙树《中论颂》第二章《观去来品》鸠摩罗什汉译关于“不去”的论证、第十八章《观法品》中龙树破除“（神）我”的论证，以及鸠摩罗什汉译的龙树《中论颂·观四谛品》第二十四章中关于“一切皆空”之论证。本文希冀能通过理性思辨与论证，仔细地进行探析及反思商榷。但需要注意的是理性思辨与信仰教说之间的张力，无论笔者考察龙树这些理性的论证是否值得进一步仔细探析与商榷讨论，我们或许都应该体认到龙树进行这些精彩的理性论证的目的，即要驳斥他的论敌或外道的主张，并且支持与拥护佛陀的教说，为佛陀的教说进行理性的论证与辩护。

【关键词】两难论证；论证“不去”；破除“（神）我”的论证；“一切皆空”之论证

**中图分类号**：B948　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0109－10

**作者简介**：赵东明，台湾桃园中坜人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学哲学系讲师。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“《成唯识论》‘转依’（*āśraya-parivṛtti / āśraya-parāvṛtti*）思想研究”（18BZJ009）

## 一、前　言

公元 3－4 世纪，印度大乘的空宗佛学初传中国时，中国古代的佛学家们依自身对般若（prajñā）“空”（śūnya）义的理解，以及掺杂本土思想的“格义”佛学，发展出对般若“空”义不同解释的“六家七宗”。但真正理解空宗中观学派（Mādhyamaka or Mādhyamika）始祖龙树（Nāgārjuna，约公元 2－3 世纪）的“空”义，却要到公元 5 世纪初，鸠摩罗什（Kumārajīva，344－413，一说 350－409）翻译了龙树的《中论颂》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*，又称《中观论颂》）后，在汉语佛学圈才算有初步正确的理解。这时称得上鸠摩罗什的正传[①]，被秦人誉为“解空第一”[②] 的僧肇（384－414）出现了，而这已是约在龙树之后二百年的事了。

鸠摩罗什所处的公元 4－5 世纪，恰好接近印度大乘有宗瑜伽行（Yogācāra）学派的论师无着

① 吕澂称鸠摩罗什的传承为“关河所传大乘龙树学”。（吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979 年，第 86、100 页）。

② 此语见吉藏（549－623）《百论疏序》：“什（笔者案，指鸠摩罗什）叹曰：‘秦人解空第一者，僧肇其人也。’”（CBETA，T42，no. 1827，232a11－12）。本文所引《大正新修大藏经》（T）的资料，引自“中华电子佛典协会”（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA），出处依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序排列，例如此处表示《大正新修大藏经》册 42、经号 1827、页 232、上栏 11－12 行。以下同此。

(*Asaṇga*，约公元 4 －5 世纪)、世亲（Vasubandhu，约公元 4 －5 世纪）发光的时代。不过，当时的鸠摩罗什不太可能知道诸如“识转变”（vijñāna-pariṇāma）、“自证分”（svasaṃvitti, svasaṃvedana）等唯识学理论。这要等到二三百年后的公元 6 －7 世纪，玄奘（602 －664）到印度留学取经，翻译了有宗瑜伽行唯识学派的许多佛经论典，中国古代的佛学家们才能对这些理论有较完整地认识。同样，诸如 7 世纪的印度中观学派论师月称（Candrakīrti）、瑜伽行派论师月官（Candragomin），中国古代佛学家们也不太可能听闻过。在那个时代，印度与中国，彼此存在着不得不存在的陌生。

当时的印度佛教一方面传至中国，一方面在印度本土又有新发展，因而早期的汉译佛典竟成了现今唯一能溯源印度佛教的资料。例如，鸠摩罗什翻译的青目（Piṅgalanetra，约公元 4 世纪）的《中论释》，就是现存最古老的《中论颂》注释本[①]。因此，汉译佛典实有其弥足珍贵的价值，值得深入探研[②]。故而，本文意欲探析与反思鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的一些哲学论证，藉此探索汉译佛典所记载的一些龙树中观哲学精彩的思辩与论证。

## 二、探析与反思鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的两个“两难论证”

本文意欲深入研析的是龙树的“两难论证”，即“应成法”（prāsaṅga）[③] 或称双刀论证、归谬论证，以及“一切皆空”的论证。因而必须声明的是，这里暂时搁置梵文与汉文之间因翻译而产生的文献学争议，而是以鸠摩罗什汉译《中论颂》里的论证材料进行哲学辩析与反思。这是希望将问题回到哲学思辩与论证，避免因文献争议而引起更复杂繁琐的讨论[④]。笔者认为，龙树的“两难论证”虽然很精彩并成功地辩驳对手，但可能会导致不同哲学教派间对话与论辩的终结。因而，笔者在思辩论证上认同与使用佛教知识论与逻辑学家陈那（Dignāga，又作 Diṅnāga，约 480 －540）[⑤] 所建立的宗、因、喻三支比量的论证式来与佛教之外的其它学派论辩（这并非本文主题，暂不详述），对龙树的论证与破斥方式持保留态度。

### （一）以《中论颂·观去来品》论证“不去”为例

鸠摩罗什汉译龙树《中论颂》第二章《观去来品》关于“不去”的论证，偈颂如下：

① 本文为区分龙树《中论》的颂文与青目的注释，将鸠摩罗什汉译的《中论》区分为龙树的《中论颂》与青目的《中论释》。

② 日本学者辛岛静志也同样肯定和重视汉译佛典。参见［日］辛岛静志：《佛典语言及传承》，裘云青、吴蔚琳译，上海：中西书局，2016 年。

③ “应成法，相似于西洋逻辑中的‘归谬证法’（Reductio ad absurdum），其推论过程是：假设某一主张甲，由甲推论出矛盾，然后断言甲不成立。另一过程是：假设甲不成立，由‘甲不成立’这一假设推论出矛盾，然后断言甲成立。”（杨惠南：《龙树与中观哲学》，台北：东大图书，2010 年，第 201 页脚注 34。）

④ 关于《中论》的相关研究文献与资料，可参考万金川：《中观学知见书目举隅》，《中观思想讲录》，台湾嘉义：香光书香出版社，1998 年，第 231—291 页。

⑤ 美国学者丹·阿诺德（Dan Arnold）这样叙述陈那著作的巨大贡献：“陈那的《因轮》（*Hetucakra*，*Wheel of Reasons*），是一个在一种有效的形式推论的三个项目（因三项）之间之关系上有着巨大影响力的说明。”“《集量论》（*Pramāṇasamuccaya*，*Compendium of Reliable Warrants*）在发展和展开量论的语言上，有着类似巨大的影响力。它实际上融合了知识论的和逻辑学的论述，而实际上构成了后来的印度哲学的模式。我认为这是印度哲学成熟的标志。”（Dan Arnold，*Buddhists*，*Brahmins*，*and Belief*：*Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*，New York：Columbia University Press，2005，p. 3.）

已去无有去，未去亦无去；离已去未去，去时亦无去。(CBETA，T30，no. 1564，3c8－9)①

在这个论证式中，龙树质问论敌②：你所谓的“去”是指“已去”，还是“未去”？论敌不论回答“已去”还是“未去”，都将陷入一种困境，所以这是一个典型的“两难论证”。龙树的辩驳论敌确实很高明、精彩，问题是其辩论的对手（即论敌、外道）能够认同吗？

**1．龙树使用相同语词存在“歧义”以质疑论敌**

在上述“两难论证”里，龙树非常精彩地对“去”这一个名言概念，提出不同的定义（即有着“歧义”）来质疑论敌，也就是将一般日常语境定义与使用的“去”这一词汇，区分成“已去”与“未去”这二个概念。可见，龙树在此处对相同语词的使用是存在着“歧义”的。因此上述这个“两难论证”，其辩论的对手可能完全无法认同甚至拒绝回答③。

其实，论敌可以这样回答：在日常生活中我们会说例如“我明天要去上海”这样的话，如果龙树还要问“去”这一词汇是指“已去”或是“未去”，那么日常生活还有世俗约定俗成且可以作为互相沟通的名言、概念或语言吗？在同一语词存在“歧义”时，我们还能够彼此进行对话与讨论吗？显然，龙树的这个问题其实精彩在运用名言、概念的“歧义”，制造让论敌陷落入两难而无法回答的困境之中。因而，在某种程度上，其辩论的对手没有必要回答龙树的这个因运用语词存在“歧义”而难以回答的两难诘问。

**2．龙树似乎对“胜义谛”与“世俗谛”的区分存在不同标准**

当龙树问论敌“去”是指“已去”还是“未去”时，难道是不认许日常生活如“我明天要去上海”这样的话吗？如果龙树的立场是认为一切唯假名、唯世俗，名言概念是约定俗成的（即认同世俗约定而成的“世俗谛”saṃvṛti-satya），那么为什么这里又不认许日常生活如“我明天要去上海”的“去”这一词汇的成立（即此处又不认同“世俗谛”），反而还质疑论敌呢？这里，龙树对“世俗谛”的使用似乎存在不同标准，不得不让人感到困惑。

另外，如果龙树确实严格地区分“胜义谛”（paramārtha-satya，第一义谛）与“世俗谛”这两个层次，那么“世俗谛”存在着来、去的运动现象，应该也是龙树所承许的。但若“世俗谛”承许来、

---

① 此句的梵文偈颂是：gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate ｜ gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate ｜ ｜ 藏文偈颂是：re zhig song la 'gro med de ｜ ｜ ma song ba la' ang ' gro ba med ｜ ｜ song dang ma song ma gtogs par ｜ ｜ bgom pa shes par mi 'gyur ro ｜ ｜（参见叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011 年，第 32 页。）英文译句的不同版本如下：

（1）“What has been moved，in the first instance，is not being moved. What has not been moved is also not being moved. Separated from what has been moved and has not been moved，present moving is not known.”（David Kalupahana，*Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna：The Philosophy of the Middle Way—Introduction，Sanskrit Text，English Translation and Annotation*，1991，p. 118.）

（2）“Indeed，that which has transpired does not come to pass nor does that which has not transpired. Separated from these（*gatāgata*），the present passing away cannot be known.”（Kenneth Inada（岛田龟男）（tr.），*Nāgārjuna：A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*，p. 44.）

（3）“What has been moved is not moving. What has not been moved is not moving. Apart form what has been moved and what has not been moved，Movement cannot be conceived.”（Jay Garfield（tr.），*The Fundamental Wisdom of the Middle Way：Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*，pp. 6，125.）

（4）“Just as the path traversed is not being traversed，neither is the path not yet traversed being traversed. The path presently being traversed that is distinct from the portions of path traversed and not yet traversed is not being traversed.”（Mark Siderits and Shoryu Katsura（桂绍隆），*Nāgārjuna's Middle Way：Mūlamadhyamakakārikā*，p. 32.）

② 按照前后文脉络看，龙树《中论颂》的论敌应该是指佛教“说一切有部”（Sarvāstivādin）主张“三世实有”的学者。其他如龙树《回诤论》（*Vigraha-vyāvartanī*）中的敌论，一般认为是指“正理学派”（Nyāyika），也可能是指佛教内部的实在论者，如“说一切有部”的学者。不同于学界的既有观点，Chr. Lindtner 主张《回诤论》的论敌应是阿毘达磨论者，其证据是敌论多使用佛教词汇。（Chr. Lindtner，*Nāgārjuniana：Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*，Delhi：Motilal Banarsidass，1982，pp. 70－71，note，110.）。

③ 龙树除使用“两难论证”式辩破其辩论的对手外，还常使用“比量”论证式以及“归纳论证”。也许龙树其实并不认同完全固定形式的逻辑系统（因完全固定化即有所谓的“自性”见），而不是完全拒斥类似西方形式逻辑比量的使用。当然，因为龙树在陈那之前，所以他也不是使用陈那所建立的新因明三支比量。（杨惠南：《龙树与中观哲学》，前揭书，第 257—269 页。）

去的运动，却又在这里将“胜义谛”的不来、不去，拉到“世俗谛”的层面来谈论，并且反驳论敌的日常认知及语言使用，那么显然龙树可能对“胜义谛”与“世俗谛”的区分存在不同标准，这同样让人感到困惑。

由以上讨论可知，龙树论证“不去”的这个“两难论证”，其实还存在值得商榷的地方，是无法让其辩论对手完全认同的论证，甚至还可能导致论敌拒绝回答与对话。

**3．西方学界对龙树《中论颂·观去来品》的论证的讨论**

以上的讨论与解释，是基于鸠摩罗什汉译的龙树《中论颂》第二章《观去来品》。关于《观去来品》的研究，在西方佛学研究界算是个热门议题，比较新近的是 2012 年丹·阿诺德（Dan Arnold）的《龙树反运动论证的迷惑无知：另一观点看〈中论颂〉第二章》一文[①]。在此文，他提到一些前人的相关学术研究，这里顺道稍微谈及一下。

一些现代诠释者认为龙树这个有名的论证及其扩展的论证，按照传统字面述说，被当作是类似于“芝诺诽论”（Zeno's Paradoxes）[②]。在适当地找出龙树论证的此种数学特征方面，单尼尔·英格尔斯（Daniel Ingalls）认为其数学论证的形式源自典型的古希腊哲学传统，即在语言学与文法学的分析上，呈现出对古印度哲学家而言的知识典范的统治。[③] 相对于此，卡马雷士瓦·巴达恰雅（Kamaleswar Bhattacharya）则指出，在经常被引用的《中论颂》中，龙树的论证采用的不是数学的几何学预设前提，而比较像是梵文文法的预设前提。相对于上述这些支持重建当代的数学论证方式的主张者们，巴达恰雅强烈主张“承认龙树与月称之论证的梵文文法学基础是错误者，已经承担了许多不精确说法与朦胧晦涩的责任”[④]。

比较晚近的研究，例如珍·威斯特霍夫（Jan Westerhoff）则在《中论颂》此章节中，区分了三类不同类型的论证。为详细阐述此说，他有效地识别出巴达恰雅分析作为功能的一些相同点，将之取代为“性质缺乏论证”（property-absence arguments）和“性质迭加论证”（property-reduplication arguments）[⑤]。在此种诠释中，龙树的论证被理解为一般就条件而言是性质的实体化（就像是“成为运动的起因”being an agent of motion）。克劳斯·欧特家（Claus Oetke）对威斯特霍夫此种诠释提出挑战。他使用当代的概念工具来说明，如“休姆问题原则，也就是我们若要区分事物的不同，必须设想他们一者独立于另一者”[⑥]，《中论颂》第二章应解释成“给予一个论证形式的例子，如此可以应用到主题（subject-matters）的多样性”[⑦]。他的论点是，所有龙树《中论颂》第二章的论证都应被理解为具有建立“一个形而上学宗旨”（a metaphysical tenet）的“最高目标”（overriding goal）[⑧]。

从以上介绍可知龙树此论证被西方佛学界理解、解释与讨论的复杂性。或许，正如丹·阿诺德的

---

① Dan Arnold, “The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments Against Motion: Another Look at *Mūlamadhyamakakārikā* Chapter 2”, in *Journal of Indian Philosophy*, 2012, vol. 40, pp. 553 – 591.

② See Mark Siderits & J. D. O'Brien, “Zeno and Nāgārjuna on motion”, in *Philosophy East & West*, 26 (3), 1976, pp. 281 – 299; I. W. Mabbet, “Nāgārjuna and Zeno on motion”, in *Philosophy East & West*, 34 (4), 1984, pp. 401 – 420; B. Galloway, “Notes on Nāgārjuna and Zeno on motion”, in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10, 1987, pp. 81 – 87.

③ D. H. H. Ingalls, “The comparison of Indian and Western Philosophy”, in *Journal of Oriental Research*, *Madras*, 22, 1954, pp. 1 – 11.

④ See Kamaleswar Bhattacharya, “Nāgārjuna arguments against motion: Their grammatical basis”, in A. L. Basham, et al. (Eds.), *Corpus of Indian studies: Essays in honour of Professor Gaurinath Sastri*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1980, pp. 85 – 95; “The grammatical basis of Nāgārjuna's arguments: Some further Considerations”, in *Indological Taurenensia*, 1980 – 1981, pp. 8 – 9, 35 – 43; “Nāgārjuna's arguments against motion”, in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 8, 1985, pp. 7 – 15; “Back to Nāgārjuna and grammar”, in *Adyar Library Bulletin*, 1994 – 1995, pp. 58 – 59, 178 – 189.

⑤ Jan Westerhoff, Chapter 6: “Motion”, in *Nāgārjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 129 – 152.

⑥ “the Humean principle that for things to be distinct we must be able to conceive of them independently of one another.”

⑦ “give an example of a form of arguments which can be applied to a variety of subject-matters.”

⑧ Claus Oetke, “Two investigations on the Madhyamakakārikās and the Vigrahavyāvartanī”, in *Journal of Indian Philosophy*, 39, 2011, pp. 245 – 325.

论文标题所示，龙树《中论颂·观去来品》的论证似乎仍存在许多迷惑无知（Deceptive Simplicity）。

**（二）以《中论颂·观法品》破除“（神）我”的论证为例**

鸠摩罗什汉译龙树《中论颂》第十八章《观法品》关于破除“（神）我”的论证，偈颂是：

若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。（CBETA，T30，no. 1564，23c20－21）①

根据鸠摩罗什汉译的青目《中论释》在解释龙树此偈颂时，有详细地反对“（神）我”存在的论证。“（神）我”音译“阿特曼”（ātman），原意指呼吸（由梵文动词呼吸 van 转成之语），引伸为生命的根源、灵魂（soul）、自我（self）等②。青目《中论释》的说法认为，龙树造《中论颂》的目的是要宣扬佛陀关于“一切法不生、不灭，不一、不异……等；毕竟空无所有”的教法，此是“以大乘法说因缘相”；并破斥万事万物由“大自在天”（Maheśvara，即摩酰首罗天，原为印度婆罗门教之主神湿婆Śiva）、韦纽天（Viṣṇu，又译毘纽天、毘湿奴天）③ 等创造之说④。笔者以为，某种程度而言，上面的论述或许可说是一种佛教的“反上帝存在论证”⑤。

**1．龙树自己认许的语词，其辩论的对手不一定能认同**

在上引偈颂，龙树以佛教的基本认知，认为一切法不能超出物质性的“色”（rūpa）与精神性的“受”（vedanā）、“想”（saṃjñā）、“行”（saṃskāra）、“识”（vijñāna）这“五阴”（pañca-skandha，又译五蕴、五众、五聚），以质疑论敌或外道所谓“（神）我”（ātman）的存在。

---

① 此句的梵文偈颂是：ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet ｜ skandhebhyo'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ ｜ ｜ 藏文偈颂是：gal te phung po bdag yin na ｜ ｜ skye daṅ 'jig pa can du 'gyur ｜ ｜ gal te phung po rnams las gzhan ｜ ｜ phung po 'i mtshan nyid med par'gyur ｜ ｜ （参见叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，前揭书，第 300 页。）英文译句的不同版本如下：

（1）“If the self were to be indentical with aggregates, it will partake of uprising and ceasing. If it were to be different from aggregates, it would have the characteristics of the non-aggregates.”（David Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way— Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, p. 263.）

（2）“If the bifurcated self (*ātman*) is constitutive of *skandhas*, it will be endowed with the nature of origination and destruction. If it is other than the *skandhas*, it will not be endowed with the later's characteristics.”（Kenneth Inada（岛田龟男）(tr.), *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, pp. 113－114.）

（3）“If the self were the aggregates, It would have arising and ceasing (as properties). If it were different from aggregates, It would not have the characteristics of the aggregates.”（Jay Garfield (tr.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, 1995, p. 48, 245.）

（4）“If the self were the skandhas, it would participate in coming to be and passing away. If it were something other than the skandhas, it would be something having the defining characteristic of a non-skandhas.”（Mark Siderits and Shoryu Katsura（桂绍隆）, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, p. 195.）

② 释慈怡主编：《佛光大辞典》，台湾高雄：佛光大藏经编修委员会，1988 年，第 3656 页，“阿特曼”条。

③ 释慈怡主编：《佛光大辞典》，前揭书，第 783、3853 页，“大自在天”“毘纽天”条。

④ 鸠摩罗什所翻译的青目《中论释》卷一：**问曰：“何故造此论?”答曰：“有人言万物从大自在天生，有言从韦纽天生，有言从和合生，有言从时生，有言从世性生，有言从变生，有言从自然生，有言从微尘生。**有如是等谬故堕于无因、邪因、断常等邪见。种种说我、我所，不知正法。佛欲断如是等诸邪见，令知佛法故。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。**如般若波罗蜜中说：‘佛告须菩提，菩萨坐道场时，观十二因缘，如虚空不可尽。’佛灭度后，后五百岁像法中，人根转钝，深着诸法。求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相，不知佛意，但着文字，闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生疑见：若都毕竟空，云何分别有罪福、报应等？如是则无世谛、第一义谛，取是空相而起贪着，于毕竟空中生种种过。龙树菩萨为是等故，造此《中论》。”（黑体字为笔者所加。CBETA，T30，no. 1564，1b18－c7）

⑤ 这里用“反上帝存在论证”一词来说明佛教反对印度教的大自在天、毘纽天、梵天等创造万物之神或主宰之说，只是一种借用西方基督宗教（Christianity）的方便权借，用以和西方神学的“上帝存在论证”相呼应与理解。

需要注意的是，鸠摩罗什在汉译青目《中论释》时，仅仅将梵文“ātman”一词翻译成“神”字[①]。这里的“神”字不是指大自在天、毘纽天、梵天等“天神”，而是指人内心中永恒不变的“灵魂”或“自我”。笔者以为，此处的论证在某种程度可延伸成反对大自在天、毘纽天、梵天等存在的佛教式的“反上帝存在论证”。严格来说，这其实是反对“灵魂”、“自我”（ātman，“阿特曼”）存在的一种“反（神）我存在论证”，所以这里不能对鸠摩罗什翻译的“神”字有所误解。

问题是，龙树的辩论对手一厢情愿存在如佛教这样的观点吗？显然，外道的立场应该是：“（神）我”超越佛教所谓“五阴”（五蕴）的定义！因此，龙树在这里以自己认许的语词（“五阴”或“五蕴”），强加在他人所不认许的语词（“五阴”或“五蕴”）上，可能会导致辩论对手并不能真正认同。因为论敌、外道显然不认为一切法不能超出“五阴”（五蕴），至少他们认为“（神）我”就是超出于“五阴”（五蕴）之外！所以，龙树这个破除“（神）我”的“两难论证”式，其辩论对手应该是无法接受、甚至拒绝回答与对话的。

**2．论敌或外道可以选择不回答龙树的两难质疑**

按照龙树的思维逻辑（如果龙树有的话），不只是如上两难的论证型式，即便加上将“（神）我”说成是与“五阴”的关系为“亦是亦异”或“非是非异”，连同之上的“是”、“异”的所谓穷尽一切论证的“四句论破”型式，论敌或外道显然无论如何回答，都会陷入错谬的困境之中。问题是，为什么论敌或外道非得要顺应龙树这样的思维逻辑呢（如果龙树有固定思维逻辑的话）？当他们发现龙树这样做的目的只是在质疑与诘难他们的命题或主张，他们还需要与龙树进行理性的对话和讨论吗？显然，论敌没必要理会龙树的诘难，像傻子一样地落入龙树所设下的“两难论证”陷阱。

龙树如此诘难论敌的“两难论证”，或许可能导致不同哲学教派之间理性对话以及互相理解的终结。就理性的哲学思辩与讨论而言，这可能不是一件好事，而且或许会使事情更加糟糕麻烦。例如，龙树的弟子提婆（Kāṇa-deva，约公元 3 世纪）就因破斥论敌、外道太过，而被论敌、外道割肠破肚而亡[②]。这种悲惨下场并不是没有原因的。因此，笔者认为，我们（例如佛教站在对话的立场）应该更需要一个与论敌或外道共同拥有的理性思辩讨论平台或工具，以进行不同哲学教派之间的理性论辩或对话；而不是像龙树和提婆那样，破斥论敌或外道太过，最终导致哲学论辩或理性对话的不可能与终结。这也是笔者倾向于认同瑜伽行学派的因明论师，如陈那的哲学论证方式的理由。

## 三、探析与反思龙树关于“一切皆空”的论证

在鸠摩罗什汉译的龙树《中论颂·观四谛品》第二十四记载着关于“一切皆空”的偈颂：

---

① 鸠摩罗什所翻译的青目《中论释》是这样注释龙树上面这段文偈颂的：**“有人说神，应有二种：1、若五阴即是神；2、若离五阴有神。”“1、若五阴是神者，神则生灭相。**如偈中说：若神是五阴，即是生灭相。何以故？生已坏败故，以生灭相故，五阴是无常，如五阴无常，生灭二法亦是无常。何以故？生灭亦生已坏败，故无常。神若是五阴，五阴无常故，神亦应无常生灭相，但是事不然。2、**若离五阴有神，神即无五阴相。**如偈中说：若神异五阴，则非五阴相，而**离五阴更无有法。若离五阴有法者，以何相何法而有？**若谓神如虚空离五阴而有者，是亦不然。何以故？《破六种品》中已破，虚空无有法名为虚空。”（黑体字及 1、2 等数字为笔者所加。CBETA，T30，no. 1564，24a15－27）需要补充的是，佛教对外道教派（印度主张有“（神）我”教派等）的质疑是“离五阴更无有法。若离五阴有法者，以何相何法而有？”但这些教派显然认为“（神）我”是离于五阴的，而且认为不需套用佛教的解释来说明（如五阴）。因此，佛教（在这里是龙树、青目）这样的质难，笔者认为外道是不太会认同的。

② 鸠摩罗什译《提婆菩萨传》：“有一邪道弟子凶顽无智，耻其师屈形，虽随众，心结怨恣，囓刀自誓：‘汝以口胜伏我，我当以刀胜伏汝；汝以空刀困我，我以实刀困汝！’作是誓已，挟一利刀伺求其便。诸方论士英杰都尽，提婆于是出就闲林，造《百论》二十品，又造《四百论》，以破邪见。其诸弟子各各散诸树下，坐禅思惟，提婆从禅觉经行。婆罗门弟子来到其边，执刀穷之曰：‘汝以口破我师，何如我以刀破汝腹！’即以刀决之五藏……”（CBETA，T50，no. 2048，187b27－c7）。

未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者。（CBETA，T30，no. 1564，33b13－14）①

这个偈颂有别于龙树经常使用的“两难论证”式，而是基于经验上观察的知识而推论出的“归纳论证”（induction 或 inductive argument）式。龙树的意思应该是：在我们经验范围内，观察到的每一法（事物）即一切法（事物），没有一法（事物）不是从“因缘和合”（意思是“空”）而产生的（偈颂“未曾有一法，不从因缘生”）；所以每一法（事物）即一切法（事物），没有一法（事物）不是“空”（意思是“因缘和合”）的（偈颂“是故一切法，无不是空者”）。但是，仔细思考就会发现，上述论证是一个什么也没有说明的“套套逻辑”（tautology），即“同义反复的重言式命题或表述”。龙树此处在其思维模式中所提出的“一切皆空”，是一个不会错误的“恒真句”，因而在哲学论证上会显得没有意义。

**（一）龙树的论证其实是一种“套套逻辑”**

根据龙树的说法，“空”的意思是“因缘和合”。例如，同样在《中论颂·观四谛品》提到的偈颂：“众因缘生法，我说即是无（空）。”（CBETA，T30，no. 1564，33b11－12）因此，上述“归纳论证”式的偈颂可以写成：

因为〔经验上的〕每一法（没有不是）→因缘和合（空）（“未曾有一法，不从因缘生”）

所以〔经验上的〕每一法（没有不是）→空（因缘和合）（“是故一切法，无不是空者”）

可见，这个论证就像说“没有白雪不是白的”或“没有四足动物不是四只脚”一样，是一个“套套逻辑”。它只是将重义的概念反复再说一次而已，属于“恒真句”（即任何情况下都不可能是错的），因而从某种角度而言等于什么也没有说明。

这里，龙树的论证似乎要说明的是一个属于“常识哲学”的知识，即（经验范围内观察到的）一切事物，没有事物不是从“因缘和合”（“空”）产生的，所以（经验范围内观察到的）一切事物，没有事物不是“空”（“因缘和合”）的。这属于“恒真句”，大概不会有人反驳。龙树的辩论对手虽然也可能认同这点，但他们应该还会认为：虽然每一事物（法）在我们经验观察到的常识知识上都是“因缘和合”（“空”）的，但是它们在最终极意义上却不是由“因缘和合”（“空”）而产生的，而是有一个例如大自在天、毘纽天、梵天甚至上帝（基督教观点）、真主安拉（伊斯兰教观点）的超经验的、永恒不变之神的存在，创造了这些我们经验观察上“因缘和合”（“空”）的事物。这才是真正导致龙树的辩论对手不能认同龙树“一切皆空”（一切皆“因缘和合”）的观点的原因，因为他们显然认为大自在天、毘纽天、梵天甚或上帝、真主安拉并不是“因缘和合”（“空”）的！

**（二）“一切皆空”是一个“全称命题”吗？**

根据英国培根（Francis Bacon）的说法，自亚里士多德以降的三段论式逻辑，是一种“演绎论证”（deduction 或 deductive argument），而“演绎论证”其实并无法告诉我们新的知识，“归纳论证”才可以，因此培根认为这是一种“新工具”，也是近代科学采取的研究方法之一。这里的问题是，龙

---

① 此句的梵文偈颂是：apratītyasamutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate ｜ yasmāt tasmād aśūnyo'pi dharmaḥ kaścin na vidyate ｜ ｜ 藏文偈颂是：gang phyir rten'byung ma yin pa'I ｜ ｜ chos'ga'yod pa ma yin pa ｜ ｜ de phyir stong pa ma yin pa'i ｜ ｜ chos 'ga' yod pa ma yin no ｜ ｜（参见叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，前揭书，第 426 页。）英文译句的不同版本如下：

（1）“A thing that is not dependently arisen is not evident. Four that reason, a thing that is non-empty is indeed not evident.”（David Kalupahana，*Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*：*The Philosophy of the Middle Way— Introduction*，*Sanskrit Text*，*English Translation and Annotation*，p. 341.）

（2）“Any factor of experience which does not participate in relational origination cannot exist. Therefore, any factor of experience not in the nature of *Śūnya* cannot exist.”（Kenneth Inada（岛田龟男）（tr.），*Nāgārjuna*：*A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*，p. 148.）

（3）“Something that is not dependently arisen, Such a thing does not exist. Therefore a nonempty thing Does not exist.”（Jay Garfield（tr.），*The Fundamental Wisdom of the Middle Way*：*Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*，p. 69，304.）

（4）“There being no dharma whatsoever that is not dependently originated，it follows that there is also no dharma whatsoever that is non-empty.”（Mark Siderits and Shoryu Katsura（桂绍隆），*Nāgārjuna's Middle Way*：*Mūlamadhyamakakārikā*，p. 278.）

树上面的“归纳论证”可以告诉我们新的知识吗？笔者认为答案是否定的。上述偈颂实际是一个经验常识：（经验内的）一切事物，没有事物不是从“因缘和合”（“空”）而产生的；所以〔经验内的〕一切事物，没有事物不是“空”（“因缘和合”）的。这是同义反复的重言式命题表述，就是龙树的“一切皆空”（一切皆“因缘和合”）。

这暂且置之不论，我们先借用龙树经常使用的“两难论证”式，来尝试质疑上述“一切皆空”的命题。我们可以反问龙树：“请问你这里所说的‘一切皆空’，是一个‘全称命题’吗？”无论龙树回答是或不是，都要面对两难，因为这很容易造成以子之矛、攻子之盾。

**1. 龙树可能犯了“全称性”指称的错误**

首先，上述“归纳论证”的结论即“一切皆空”，是一个“全称命题”吗？根据龙树在《回诤论》[①] 中说的，其实他自己什么主张或“命题”（即佛教因明逻辑中的“宗”，梵文 pratijñā）也没有提出。这在后魏·毘目智仙（Vimokṣaprajña-ṛṣi，公元 6 世纪初）与瞿昙流支（Gautama-prajñāruci）[②] 汉译的《回诤论》[③] 偈颂有云：

若我宗有者，我则是有过；我宗无物故，如是不得过。（CBETA，T32，no. 1631，14a29－b1）[④]

就龙树而言，“一切皆空”显然不是一个“命题”（“宗”）。问题在于，“一切皆空”（“是故一切法，无不是空者”）这句话，仍然是一个“全称性”的表述或说明（不管它是否是个“命题”或“宗”）。这里龙树的说法其实犯了“全称性”指称错误，因为其立论的基础是站在“经验观察范围内”的“一切”，即（经验内的）每一事物，没有事物不是从“因缘和合”（“空”）而产生的。因此，这里的“全称”词“一切”，前面要加入“在经验观察范围内的”才是合理的。例如，“一切乌鸦都是黑色的”（不管它是否是个“命题”或“宗”），这样的表述或话语在世俗约定俗成的范围内并没有问题。如果龙树“一切皆空”的意思也是在世俗约定俗成的定义上而言，则会产生如下所说第二点问题，因为“空”并不如“黑色”这个语词般，是世俗约定俗成的日常语词。

严格而言，当我们说“一切乌鸦都是黑色的”时，科学家会指正说“除了白子和少数的特例”之外的“一切乌鸦都是黑色的”。所以要特别注意，这里所谓的“一切”含有“或然率”（probability）的错谬问题。换言之，即使龙树认为“一切皆空”不是一个“命题”或“宗”，但他仍然犯了“全称性”指称的问题。这句“一切皆空”，其中的全称词“一切”要加上“（在经验观察范围内的）一切”才是比较妥当的。这是因为，一方面，在我们的经验观察范围，实际上是无法观察到所有的“一切”经验的；另一方面，要是我们观察到有些经验不是“因缘和合”的（即便我们现在观察不到），那“一切皆空”就有问题了。所以，这里的“一切皆空”（事物没有不是“一切皆空”“因缘和合”的），显然在论证上多少会有让人产生疑惑。而且，这种经验观察进路的哲学体系，也是西方

---

① “《回诤论》的梵文原本有二：一是由加亚士瓦尔（K. P. Jayaswal）及罗睺罗·商克达雅那（Rāhula Sāṇ kṛ tyāyana）二人所合编（cf. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, Part III (1937), Patna）；另一是由强士通（E. H. Johnston）及亚诺·库思特（Arnold Kunst）二人所合编（cf. *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. IX, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1948－51 (Bruxelles 1951), pp. 99－152）。这两梵文原本的第二本，则由卡马雷士瓦·巴达恰亚（Kamaleswar Bhattacharya），英译而成底下乙书：《龙树的辩证法（回诤论）》（*The Dialectical Method of Nāgārjuna* (*Vigraha-vyāvartanī*), Delhi: Motilal Banarsidass, 1978）。”（杨惠南：《龙树与中观哲学》，前揭书，第 257—269 页。）

② 瞿昙流支（Gautama-prajñāruci），意译作智希，又称般若留支、瞿昙般若流（留）支、瞿昙流（留）支，南印度人，北魏孝明帝熙平元年（公元 516）来中国。

③ 汉译的《回诤论》是“后魏毘目智仙与瞿昙流支于兴和三年（541），在邺都金华寺所译出。收于大正藏第三十二册。”（释慈怡主编：《佛光大辞典》，前揭书，第 3786 页）。

④ 此句的梵文偈颂是：yadi kācana pratijñā syānme tata eṣa me bhaveddoṣaḥ | nāsti ca mama pratijñā tasmānnaivāsti me doṣaḥ | | 29 | | 英文译句是：“If I had any proposition (*pratijñā*), then this defect (*doṣa*) would be mine, I have, however, no proposition (*nāsti ca mama pratijñā*). Therefore, there is no defet that is mine (*tasmān naivāsti me doṣaḥ*).”以上梵文原文与英译参见：Kamaleswar Bhattacharya (Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes), *The Dialectical Method of Nāgārjuna* (*Vigraha－vyāvartanī*), Text critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, p. 61, 113.

哲学的理性主义者所不能认同的。他们认为有些知识是经验达不到或不从经验而来的，正如笛卡儿（René Descartes）所说的，上帝赐与我们人类心灵内在的理性之光或自然之光即是。

**2. 龙树的“空”是任何世俗上约定俗成的语词概念吗?**

假设龙树的“一切皆空”不是一个“全称命题”，甚至根本不是任何的“命题”或主张（“宗”），而是世俗约定俗成的表述或说明即“假名”（prajñapti），只是为了让我们理解万物实际的情形而有的“方便施设”。龙树的意思应该是：在（在经验观察范围内的）“一切”的众多万法、事物，没有不是“因缘和合”而成的。这是龙树的“空”的意义，而且是世俗约定俗成的一种表述，即“假名”施设的。龙树在此要表述的是，“空”就是“缘起”，就是“因缘和合”，就是远离有、无二边的“中道”之义。这是龙树在《中论颂观·四谛品》提到的“三是偈”或“三谛偈”[①]：

众因缘生法，我说即是无（空）；亦为是假名，亦是中道义。（CBETA，T30，no. 1564，33b11－12）

这里仍会产生一个问题：“空”作为一个表述语词、词汇、概念、名言或语词的“假名”，其实并不是任何世俗约定俗成的日常词汇，而是一个佛教的专门术语。不信仰佛教的印度外道在这里必然质疑，“空”是佛教或龙树自己发明的表述语词、词汇、名言或概念（“假名”），根本就不是任何世俗约定俗成的表述语词、词汇、名言或概念。所以龙树的辩论对手或者一般人，其实应该不太能知道龙树说的“空”到底是在表达什么。如果龙树回应说理解了世俗名言的缘起性与其约定俗成的意义后，自然能了解什么是“空”，那么，龙树的辩论对手在理解了龙树的表述语词后，或许还是不知道龙树这个“空”是哪个地方或国家、地区所使用的世俗约定俗成的词汇或名言。“空”一词毕竟是佛教或龙树在自己的脉络体系下成立的专门术语、表述词汇，而不是任何世俗约定而成的名言、语词。

所以问题并不是论敌、外道不了解“空”的意义，或着龙树说的缘起、“因缘和合”之义，而是龙树自己体系的专门术语、表述词汇到底真正说了什么？他究竟想表述或者否定什么呢?[②] 龙树有真正达到想要表达的目的吗？这应该是我们要再进一步深思的问题。

## 四、结　　语

综合上述的论述可知，对鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的一些论证，需要更深入的理解与反思，才能对汉译青目《中论释》里关于反“神（我）”（意指灵魂或自我）存在的论证有进一步认识。这是印度佛学在哲学与理性上精彩的思辩与论证，也是龙树的思辩智慧的展现。但是，龙树的“两难论证”以及关于“一切皆空”的论证，在理性思辩上可能存在某些值得商榷的问题[③]，而且龙树的论敌或外道完全有理由用同样的方式，不去回应龙树的两难质疑，甚至四句论破的质疑。

为了使佛教之外的人（论敌、外道或其它哲学派别）知道“空”是什么，或许有必要建立一套

---

① 此汉译偈颂出现三个“是”字，故被称为“三是偈”；又因天台智者大师智顗依据此偈颂而有“三谛”之说，故又被称为“三谛偈”。傅伟勋认为智顗的“三谛”思想是一种“创造性的诠释”。吴汝钧（NG－Yu－Kwan）则认为智顗将《中论》此“三是偈”解读成“三谛”之说，在对比《中论》梵文原文后，可知不符合梵文偈颂的仅有“二谛”的涵义：“由这首偈颂发展出三观、三谛思想，是基于《中论》的汉译者鸠摩罗什（Kumārajīva）的错误翻译而来……智顗不懂梵文，自然不读原偈，只读鸠摩罗什的汉译……智顗的误读而发展出三谛、三观，自有它两者的价值在，更可以说是智顗对中观学的二谛说的创造性发展、开拓。但从哲学史、思想史方面看，龙树只持二谛说……不是持三谛说。”（傅伟勋：《从中观的二谛中道到后中观的台贤二宗思想对立——兼论中国天台的特质与思维限制》，《中华佛学学报》第10期，台北：中华佛学研究所，1997年，第385页；NG－Yu－Kwan，*T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*，Honolulu：Ten－dai Institute of Hawaii/Buddhist Studies Program，University of Hawaii press，1993，pp. 30－31；吴汝钧：《佛教的当代判释》，台北：台湾学生书局，2011年，第474页。）

② 关于龙树的“空”究竟指什么，可参见杨惠南的《龙树的“空”》《“空”否定了什么?》《龙树〈回诤论〉中的“空”之研究》。（杨惠南：《龙树与中观哲学》，前揭书，第67—89、161—182、183—232页）。

③ 林镇国认为：“龙树显然区分‘积极性论证’（positive argument/ evidentialist argument）和‘否定性论证’（negative argument/ non－evidentialist argument）二种，批评前者而采取后者。”（林镇国：《空性与方法：跨文化佛教哲学十四论》，台北：政大出版社，2012年，第4页。）

大家都认许的，在最小错谬限度内使用名言、概念、语词与表述的“标准与程序”，因为龙树的“两难论证”或许会使得论敌或外道拒绝与龙树进行任何的哲学论辩与对话。龙树的“两难论证”虽然在思辩上很精彩，但可能达不到真正说服论敌、外道的目的，他没有真正解决双方在哲学立场上的差异，而只是想辩破论敌对方的主张。在龙树之后的中观应成派（Prāsaṇgika，具缘派）也延用这种“两难论证”，形成所谓应成论式。笔者以为，这些“两难论证”不论设计得多么异常精巧，论敌或外道都可能无法真正认同与接受。因此，需要一个共同的理性讨论平台，以便进行不同哲学教派之间（例如佛教与论敌、外道）的理性论辩或对话，例如使用陈那的宗、因、喻因明三支比量论证式。

笔者的用意，绝不是挑剔或反驳龙树或青目中观哲学的理性思辩与论证，而是认为：一方面，在理性对话上，龙树的“两难论证”方式，由于破斥论敌、外道太过，可能会导致不同哲学教派之间理性对话与互相理解的不可能和终结，所以笔者倾向于支持与认同使用陈那的宗、因、喻三支比量论证方式，作为理性沟通的桥梁与工具；另一方面，宗教的论述常常有“理性”与“信仰”之间的辩证张力，多少会表现出“信仰”高于“理性”的倾向，例如基督新教神学家卡尔·巴特（Karl Barth，1886－1968）“信仰的理性主义”① 的神学观点，因而，或许可以说龙树、青目、鸠摩罗什等作为虔诚的佛教徒，应该也有自身某种“信仰”高于“理性”的倾向。

此外，若将时空场景回到 6 世纪的中国，中国佛教天台宗开创者智顗（538－597）自称传承龙树学，结合北方的止观之学与南方的佛教义学，创造出号称“教观双美”“止观双运”，判摄东流一代圣教，建立“五时八教”教判论，并将之组织成“三谛圆融”，而提出终穷究竟极说“一念三千”的理论。同样在公元 6 世纪，中国天台佛学与印度龙树之后的中观学，不论是“中观应成派”还是“中观自续派”（Svātantrik，自起派、自立论证派），在哲学论证与理性思辩上却是相去甚远。从此，中国佛学因中国人重圆融的思想特征②，使谈玄说妙的形上学、本体论大为流行，因而削弱了印度佛学中精彩的哲学思辩与理性论证。这大谈本体与现象（理、事）的圆融与无碍，既是中国佛学的特色，又是其与中国哲学的相似之处。至此，印度佛学中极具精彩思辩与论证的知识论（量论）、逻辑学（因明）与语言哲学，在中国逐渐地被大谈圆融与无碍的形上学所取代。如印顺（1906－2005）所言，大量地谈论形而上之“涅盘智”，而却不再花功夫讨论缘起之“法住智”③ 的“中国佛学”④，从“印度佛学”过渡到“中国佛学”，这种思想转变的缘由值得吾人进一步更深入地探究。

（责任编辑　哲　之）

① 参考张旭：《卡尔·巴特神学研究》，上海：世纪出版集团，2005 年，第 64 页。

② 中村元曾说：“中国人常有以圆来表现完整的东西之倾向。例如说，圣人之心是圆的。汉译佛教经典时，原语本是‘完整底’‘无缺底’这种抽象意味，中国人皆译之为‘圆满’。‘一切具备’（Sampad）也译为‘圆满’。一切诸法，即一切事物的真实本性，玄奘三藏及属于其系统的学者译为‘圆的实性’，圆字全属附加的。天台或华严的哲学，以事物之完全相即为‘圆融’，及至中国判教成立时，遂称佛教中最完全的教说为‘圆教’。以圆形为完整性之表征，乃中国之独自的思维形式。印度人不以圆形（Vrtta）为特别之意义。”（［日］中村元：《中国人之思维方法》，徐复观译，台北：台湾学生书局，1991 年，第 67 页。）

③ 印顺：“这里，觉得佛教中，每有一种错误的倾向，就是不求法住智，而但求涅盘智。”印顺在此虽然没有明言他是指“中国佛学”，但据笔者推测应该差不多。（印顺：《成佛之道》，台北：正闻出版社，1993 年，第 225 页。）

④ 对此，林镇国说：“当宗教土壤不同时，对中国佛教徒来说，因宗教而引生的哲学论辩便不再是迫切的问题。在印度，因明量论最盛之时，也就是宗教派别之间争论最厉害的时代。在中国，面对宗派的对立，判教则成为解决哲学冲突的方法。判教与因明成为区分中国佛教和印度佛教的根本标记。”（林镇国：《空性与方法：跨文化佛教哲学十四论》，前揭书，第 14—15 页。）

# 《文子·自然》研究
## ——兼论对“道法自然”的理解

曹　峰

【摘要】《文子》的《自然》篇详论“道”“无为”“因循”，而略于“自然”，但篇名却为“自然”，说明“自然”必以“道”之“无为”为前提，通过“因循”的方法，然后才能导出。实现了“自然”，“天下大治”便易如反掌。这种政治场景下的自然观是对《老子》类型自然观的传承与发挥。《自然》篇即便成书不在战国中晚期、秦汉之际，其主要内涵也是那个时期黄老思潮的生动写照。《自然》篇的内容还为“道法自然”的解释提供了新思路。河上公的注释和王弼的注释其实包含着两种类型自然观，一种服务于“道性自然”，一种服务于从“无为”到“自然”。

【关键词】文子；自然；无为；因循；黄老道家；道法自然
**中图分类号**：B223.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0119－10

**作者简介**：曹　峰，山西灵石人，文学博士，（北京 100872）中国人民大学教授。
**基金项目**：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）（15XNL034）

## 前　言

“自然”作为中国哲学的独特概念，在相当长的时期，被不同学派反复使用、讨论，生发出极为丰富的内涵，在中国哲学史上具有非常重要的意义，这毋庸多言。然而，同样使用“自然”概念，或者探讨同样文本、同一语境的“自然”问题，由于原文语义的含混以及学者理解的不同，往往产生很大歧义。因此，一方面，有必要从横向对此概念的主要内容、适用范围及与其他概念（包括与西方相似概念）的关系作系统全面的分析和比较，清理出大致框架①；另一方面，有必要从纵向对“自然”在中国哲学史上的演变过程作系统全面的整理，清理出大致线索。当然，这两个工作不能截然分开，而是相互影响、相互促进的。没有一个整体的框架和总体的认识，史料的整理和研究容易就事论事而变成一盘散沙；没有充足、可靠的史料支持，对“自然”概念作横向的逻辑分析，可能会流于空洞和难以验证。相对而言，纵向的史料的整理和研究应该更为强化，因为这方面的研究做得越详尽越透彻，越有助于为横向分析提供坚实的基础。

目前，从史的角度，对“自然”问题作整理和研究者，有杨儒宾编的《自然概念史论》②，这是对自然概念演变史跨度最大的观照，具有开拓性的意义。不过，此书虽然名为《自然概念史论》，但仍然只是几个个案，缺乏系统性。其他如池田知久的《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》

① 已经有学者做过这方面的工作，这往往伴随着观念史的考察。例如，赖锡三：《论先秦道家的自然观》，杨儒宾编：《自然概念史论》，台北：台湾大学出版中心，2014 年；萧平：《老庄自然观念新探》，台北：花木兰文化出版社，2015 年；叶树勋：《早期道家“自然”观念的两种形态》，《哲学研究》2017 年第 8 期。

② 杨儒宾编：《自然概念史论》，前揭书，2014 年。

中第十二章《圣人的“无为”和万物的“自然”》[①]、萧平的《老庄自然观念新探》等专著也对特定历史时期的自然概念演变作过详细考察。但与自然概念在中国思想史上的丰富呈现相比，仍有许多领域尚未涉足，有待更大规模、更大深度的研究。

在先秦秦汉典籍中，以“自然”命名的文献有两篇，一篇是《文子·自然》[②]，另一篇是《论衡·自然》。从篇名看，这两篇都不像《论语·学而》之类，是用首句中出现的文字命名，显然作者是用“自然”一词来概括整章的主题和宗旨，整章的内容都围绕着“自然”展开，因此，这两部文献在“自然”概念研究史上弥足珍贵。过去的研究虽然也常常涉及《文子·自然》和《论衡·自然》，但是对整篇文义作系统研究并探讨其在自然思想史上地位的论文，以笔者管见，似乎并未出现。相对而言，从宇宙论角度展开的《论衡·自然》得到学者重视的程度更高一些，而《文子·自然》的研究相对薄弱。这可能和过去认为《文子》文本不够可靠有关。

## 一、《文子·自然》研究的三个前提

在研究《文子·自然》之前，有三个必须首先面对的前提：1. 如何把握《文子》的真伪问题；2. 如何把握“自然”研究的思路和框架；3. 如何把握与“自然”相关的概念。

在定州简本《文子》问世之前，认为《文子》是一部抄凑《淮南子》而成之书籍的观点几成定论，因此这是一部没有多少价值的伪书，虽然规模不小、内容丰富，却无人青睐。例如，影响甚大的吕思勉《经子解题》根本就不谈这部书籍[③]。定州简本《文子》问世之后，情况发生了很大变化，一些学者倾向于认定《文子》就是先秦古书。例如，李定生、徐慧君《文子校释》一书的前言《论〈文子〉》通过《〈文子〉真伪辨》《文子道论》《文子在哲学史中的地位》三篇文章，一方面依据定州出土简本《文子》的事实，另一方面通过分析《韩非子》与《文子》的关系、《淮南子》与《文子》的关系等，认定《文子》先于《淮南子》，是先秦古籍[④]。然而，定州简本《文子》的情况极其复杂，首先由于保存状况不好，竹简残损严重，使其文献价值受到很大损害；其次，从整理出来的内容看，可以与之对应的主要是今本《文子》的《道德》篇，尤其是《道德》篇中的奇数章。简本《文子》整理小组虽然指出“另有少量内容与今本《道原》、《精诚》、《微明》、《自然》相似”[⑤]，但这部分内容非常少，是否可以对应还存在很多疑问。而今本《文子》80% 以上确实存在与《淮南子》的重合现象。因此，对于今本《文子》的真伪，大部分学者还是抱谨慎的态度，只能确认在先秦时期有过一个《文子》古本，但并不因此可以否认今本《文子》存在抄袭《淮南子》的可能。例如，裘锡圭认为：“有些古书的真伪、年代问题比较复杂，应该注意不要简单化处理……今本《文子》长期以来被很多人看作抄袭《淮南子》等书而成的伪书。通过跟八角廊竹书中的《文子》残简比对，发现今本有些篇（主要是《道德》篇）保存有与竹书本相合的内容（但把书中的那些‘平王问文子’改成了‘文子问老子’）。有些学者因此就把整部今本《文子》当作先秦时代的真书。但是八角廊《文子》简极为残碎，今本中已经跟简本对上的文字，只占全书一小部分。而且今本中的确有很多不像是出自先秦时人之手的内容。有的学者认为，今本《文子》是魏晋时人在古本《文子》残本的基础上，采撷《淮南子》等书，补缀而成。此说比较合理。”[⑥]

笔者认为，今本《文子》的情况确实非常复杂，仅仅因为简本出土，就说今本不伪；或者仅仅比对语言文字就判断谁先谁后，有不够科学之处。今本《文子》性质的判断，要综合考虑多种《文子》文本或者《文子》单篇同时流传的可能性，要结合时代的要求从思想内容的角度做出全面分析。

---

① ［日］池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009 年。

② 本书所引《文子》以王利器撰的《文子疏义》（北京：中华书局，2000 年）为底本。

③ 吕思勉：《经子解题》，上海：上海文艺出版社，1999 年。

④ 李定生、徐慧君校释：《文子校释》，上海：上海古籍出版社，2004 年。

⑤ 《定州西汉怀王墓竹简〈文子〉的整理和意义》，《文物》1995 年第 12 期。

⑥ 裘锡圭：《出土文献与古典学重建》，《出土文献》第 4 辑，上海：中西书局，2013 年，第 13 页。

不管怎样，将《文子》完全视为伪书已经不可能，简本《文子》的出土至少证明《文子》确实有其先秦思想源头，今本《文子》不能与《淮南子》对应的部分可能来源也很早①，甚至今本《文子》不能与简本《文子》对应，而和《淮南子》重合的部分也不能简单地认为就是《文子》抄《淮南子》。简本《文子》的研究可以说只是开启了重新研究《文子》的先声，更为深入的研究有待今后。

回到《文子·自然》篇，目前尚无确凿证据表明简本《文子》中存在《自然》篇的内容，因此直接将其视为先秦文献是不合适的。但简本《文子》的存在，提示我们对包括《自然》篇在内的其他《文子》篇章不能做冷冻处理，其中很可能包含来自先秦的成分。《自然》章不见于古本，而且一些内容与《淮南子》相似。但即便此篇抄凑自《淮南子》，而《淮南子》成书于汉初，其思想意识也反映着战国中后期至少秦汉之际的思想面貌。即便是魏晋之际好事者拼凑出此文，应该很大程度上也利用了先秦的资源。因此，有必要不带偏见地、认真地分析其思想成分，以期得出客观的结论。

细读《自然》篇可以发现，此文总的看来思想紧凑、层次清晰、论说有力，不是杂凑之作，很有研究价值，可以看作是《老子》《庄子》之后对自然观做出重要发展的文献。可惜受各种限制，过去几乎没有对此篇做出全面系统研究的论文。本文一方面想从自然思想史的脉络出发，对其自然观的历史地位做出评判，另一方面也想反过来对《自然》篇的成书时代做出我们的判断。

研究《文子·自然》篇的第二个前提是研究的思路和框架。“自然”概念极为复杂，从先秦到近代，“自然”的意涵有过多种变迁。例如，“道性自然”是不是一个后起的观念？《老子》的“道法自然”是否已经暗含着“道性自然”？在《老子》中“自然”是否已经是和“道”并列的具有本体本源意义的最高概念？学界对这些问题一直存在激烈争议②。本文既然是从文本、思想史的角度出发，就应该搁置争议，努力通过客观的研究，为问题的最终解决提供线索。但作为研究的前提，纵向的思路和横向的框架依然必须把握，不然就有可能淹没在大量材料之中，而无法抓住要领。

首先，从纵向的自然观演变史的角度看，与“自然”关系最为密切的概念有两个，一是“道”，一是“无为”。这里侧重观察“无为”与“自然”的关系。这两个概念常常联袂出现，分析它们出现的频率以及先后，对于自然观的研究具有重要意义。有学者已经指出，如果说“自然”一词最先出现的《老子》那里，至少从文本上看，是先“无为”而后“自然”、“无为”是因“自然”是果、“无为”是方法“自然”是目的的话，那么，后来的情况正好颠倒过来，“自然”越来越向“无为”靠拢，“自然”的意义等同于“无为”，甚至先“自然”后“无为”、“自然”为因“无为”为果、“自然”是方法“无为”是目的③。

对此，杨杰的《“道恒无为”抑或“道法自然”——论道家主旨的典范转变》一文通过详细的数据比对，用另一种方式做出判断④。他指出：“检索‘自然’‘无为’观念在道家文本出现的频率，会发现以严遵、王充为界限，之前，文献以‘无为’诠释道家哲学为主流，其后‘自然’则跃升为更重要的概念。”通过他列举的大量表格可以发现，《老子》中“无为”出现 12 次，“自然”出现 5 次；《黄帝四经》中“无为”出现 3 次，“自然”未出现；《管子》中“无为”出现 11 次，“自然”出现 1 次；《庄子》中“无为”出现 67 次，“自然”出现 6 次；《韩非子》的《解老》《喻老》中“无为”出现 7 次，“自然”出现 1 次；《淮南子》中“无为”出现 59 次，“自然”出现 22 次；今本

① 例如，陈丽桂在详细分析《文子》中不见于《淮南子》的部分后发现，其内容与班固所见古本篇数正相合，依次是《道原》《精诚》《十守》《符言》《道德》《上德》《微明》《自然》《上仁》。因此，她大胆推测：“有无可能今本《文子》去掉百分之八十左右与《淮南子》相重部分之后，所剩下的百分之二十左右之思想内容接近古本《文子》之原貌。”（陈丽桂：《近四十年出土简帛文献思想研究》，北京：中华书局，2015 年，第 121 页。）陈丽桂的研究很有启发，但依然存在通过简单比对来判断真伪的问题，这一方法的缺陷可参见裴健智：《简本〈文子〉研究》，中国人民大学硕士论文，2018 年。

② 参见叶树勋：《老子“自然”观念的三个问题》，《人文杂志》2018 年第 5 期。

③ 对此，池田知久和叶树勋都有详论，只是对这一现象成因的分析不同。[日] 池田知久：《论老庄的“自然”——兼论中国哲学“自然”思想的发生与展开》，《湖南大学学报》2009 年第 6 期；叶树勋：《道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”》，《南开学报》哲学社会科学版 2017 年第 3 期。

④ 杨杰：《“道恒无为”抑或“道法自然”——论道家主旨的典范转变》，《“传统文化的传承与创新”学术研讨会论文集》，北京：华北电力大学，2018 年 5 月，第 201—318 页。

《文子》中“无为”出现 61 次，“自然”出现 15 次。到西汉晚期严遵那里，情况开始发生变化，他的《老子指归》中“无为”和“自然”都出现 90 次。到东汉晚期王充《论衡》那里，变化更为明显，“无为”出现 30 次，“自然”出现 72 次。如果检索汉晋道家注疏以及同期主流的道教经典，这种转变的倾向同样十分明显。这一现象直观地说明了“无为”与“自然”两个概念受重视程度的消长过程，从客观上印证了中国自然观演变史上确实有过“无为”与“自然”主次、因果、先后发生逆转的事实①。

其次，从横向的“自然”观念形态看，历史上的“自然”概念大致可以区分为两类。这方面的研究以近年来叶树勋的系列论文分析得最为详尽，思考也比较成熟。例如，他在《早期道家“自然”观念的两种形态》一文中指出：“总言之，‘自然’在道家话语中具有两种基本词义，一是指自己如此、不受他者影响，一是指原本如此、不是有意造作。其间，分析‘自然’的成因是理解两义的关键：前义是针对外界，强调他力的缺失，‘自’主要指自己；后义则是针对内心，强调自我意志的缺失，‘自’要体现原本之义。”“从‘自然’的成因来看，它们仍是各自有别：前者关注外界，强调没有干涉自己的他力，故说自己如此、自己而然；后者关注内心，强调没有操控自己的意志，故说无意识、不造作。”②

笔者认为，这是目前为止比较清楚、合理、适于分析的框架。如果进一步加以区分，尤其在先秦秦汉之际，“自然”可以分为两类。其一，有明确主语的“自然”，即万物“自然”。这一“自然”强调造成“自然”的原因来自他者，那就是掌握“道”的“圣人”的“无为”。这在《老子》第五十七章“故圣人云：我无为而民自化；我好静而民自正；我无事而民富；我无欲而民自朴”得到最为显著的体现。这是一种典型的政治思想。这里，“自然”只能与导致结果的客体相连，而不能与作为发动者的主体相连。“圣人”一方的“无为”，即政治上的无意识、无目的、不干预、不强制，作为结果必然导致包括人在内的“万物”的“自然”，即不感到拘束、压迫，而能充分实现自我。这种“自然”的场景往往限于政治哲学，以《老子》为代表，因而可以称为《老子》类型的自然观。其二，无明确主语的“自然”，这个“自然”不一定是外在他者之“无为”导致的结果。“自然”的主体可以是天地、万物、人，后来甚至是“道”自身。每个主体都可以因为自己的“无为”，即不自我压抑、不自我扭曲，而导致自己的“自然”，也可以因为自己的“自然”，即无目的、不做作，而导致自己的“无为”。这种“自然”在《庄子》那里已经有了征兆，到后世逐渐盛行。如前所述，这一根本性的转折发生在严遵、王充之后。魏晋之后，更可以用“自然主义”来标榜。典型的“自然主义”观点认为，天地、万物、人的本性都是自然的，因为本性自然，因此天地、万物乃至人天生就“自己而然”“自然而然”，因此必然会走向“无为”。这样，“自然”就上升到“道”的位置，甚至可以表述为“道性自然”（河上公本《老子》），“自然”成了必然。这种自然观可以转化为政治哲学，但不一定像第一种那样，必然表现为政治哲学。

再次，“自然”有着极为丰富的内涵和表现形态，研究“自然”概念并一定非要出现“自然”一词。我们不能局限在有“自然”的地方找“自然”思想。如《老子》第五十七章“我无……而民自……”的表述，并未出现自然一词，但显然是典型的自然思想。先秦秦汉道家文献中大量与“自”相关的用语，很多与“自然”有关。既然在第一种“自然”观念形态中，“无为”是“自然”的前提，那么即便不出现“自然”，而只有“无为”，也需要充分加以关注。同时，与“无为”相关的用语，如“因”“因循”，也必须加以关注。《管子·心术上》云：“无为之道，因也。因也者，无益无损也。”司马谈《论六家要旨》说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。”这里都没有出现“自然”，但我们认为与自然思想有着必然的关联。

① 例如，杨杰在分析《老子指归》时指出：“可见，在严遵处，‘自然’是方法，‘无为’是目的，以天地万物的‘性命自然’实现‘天下无为’，是其政治哲学的根本旨归。”

② 叶树勋：《早期道家“自然”观念的两种形态》，《哲学研究》2017 年第 8 期。

作为一篇研究《文子·自然》的论文[①]，用了这么长的篇幅来论述研究的前提，似乎有些头重脚轻，但由于今本《文子》的复杂性及“自然”概念的复杂性，这样的工作又是必须的。如果不做文本的清理以及概念和研究框架的界定，后面的文字即便再多，也可能会劳而无功、没有价值。

## 二、作为一种政治思想的《自然》篇

依据丁原植的分析，《自然》篇大致可以分为十二章，“其中第一、第三、第十一章，与第六章后段，第七章前两段，不见于《淮南子》；第二章与第五章，见于《齐俗训》；第四章与第六章前段，见于《泰族训》；第七章后段与第八章见于《主术训》；第九章与第十章见于《修务训》；第十二章见于《兵略训》”[②]。可见，《自然》篇既有不见于《淮南子》的内容，也有与《淮南子》重合的部分。仔细阅读这篇文献，并无给人杂凑的感觉。可以说，此篇的条理、结构是比较清晰、稳定的，主题也比较集中，除了极少部分内容似乎与墨家相关外，大部分都是道家的政治思想。此篇处处透露着浓厚的政治气息，作者有非常明确的政治期待，那就是“治天下”“为天下王”“立天下之道”。“自然”的讨论正是在此前提下展开的。此篇虽然名为《自然》，但“自然”的出现频率并不高，与之相关的三大关键词“道”“无为”“因”的出现频率更高，这里先分析这三个概念。

### （一）道

《自然》篇讲了很多“道”，但此“道”主要不是本体意义、发生意义的“道”，而是指道的表现形态及其作用方式，那就是“清虚”“无为”，以及由“清虚”“无为”导致的结果，那就是对世间万物多样性的充分尊重，对各种人才的全面利用和把握。例如：“清虚者，天之明也，无为者，治之常也，去恩惠，舍圣智，外贤能，废仁义，灭事故，弃佞辩，禁奸伪，则贤不肖者齐于道矣。静则同，虚则通，至德无为，万物皆容，虚静之道，天长地久，神微周盈，于物无宰。”

这里虽然不像《老子》那样直接说“道常无为”，像《管子·心术上》那样直接说“无为之谓道”，但说“清虚”是“天之明”、“无为”是“治之常”，正是用形象的手法表示“清虚”“无为”是“道”的作用方式，也是“至德”的体现。“无为”的结果是，“恩惠”“圣智”“贤能”“仁义”“事故”“佞辩”“奸伪”这些人为的、强制的、做作的行为方式不起作用，万物不感受到宰制，能够“万物皆容”[③]。类似这样的表述还有不少，例如，“道立而不教，明照而不察，道立而不教者，不夺人能也，明照而不察者，不害其事也”。这是说如果“道立”和“明照”，就不会去有意识地“教”“察”万物，包括人在内的万物就得以充分发挥其“能”、充分展现其“事”。再如，“天不一时，地不一材，人不一事，故绪业多端，趋行多方”。这是说如同天可以容纳四时、地可以容纳万物，“人”（当然指的是与天地相侔的圣人）不会只集中于一件事，这就必然会导致“绪业多端，趋行多方”的灵动的行为方式。因此，如“圣人之道，于物无有，道挟然后任智，德薄然后任形，明浅然后任察”所示，最高明的统治一定是“于物无有”的，只有“于物无有”失效之后，才会出现“任智”“任形”“任察”的局面。“于物无有”就是老子多次阐述的“生而不有、为而不恃、长而不宰”的“玄德”，在《老子》中，“玄德”就是“无为”的体现，“玄德”必然导致“自然”。对此，笔者另文有详述[④]，这里不作展开。

---

① 基于《文子》的《自然》篇与《文子》其他篇章性质有所不同的考虑，除极个别例子，本文基本上不把《文子》其他篇章出现的“自然”当作直接佐证的材料来用，仅在注释中作为参考材料提及。

② 丁原植：《〈文子〉资料探索》，台北：万卷楼图书有限公司，1999 年，第 381—382 页。

③ 其他文献以及《文子》其他篇章中也有把无机心、去智故视为“自然”者。例如，《吕氏春秋·论人》云：“释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂。”这是说无思无虑、没有机心的本然情状是“自然”。《文子·精诚》云：“是故以智为治者难以持国，唯同乎大和而持自然应者，为能有之。”“圣人……怀自然，保至真，抱道推诚，天下从之如响之应声，影之像形，所修者本也。”“圣人不以行求名，不以知见求誉，治随自然。”这是说圣人的“无意识、不造作”就是“自然”。但《自然》篇在这种场合不使用“自然”，而是使用“无为”。

④ 曹峰：《老子生成论的两条系列》，《文史哲》2017 年第 6 期；《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》，《中原文化研究》2014 年第 4 期。

**（二）无为**

《自然》篇多次提到“无为”，如上文所引“无为者，治之常也”“至德无为”外，还有“所谓天子者，有天道以立天下也。立天下之道，执一以为保，反本无为，虚静无有，忽恍无际，远无所止，视之无形，听之无声，是谓大道之经”，这是说追求“执一”“反本”的“天子”必然回归“无为”之“道”。“天地之道，无为而备，无求而得，是以，知其无为而有益也”，“江海无为以成其大，窳下以成其广，故能长久”，这是说“无为”反而可以无不为。“圣人……常虚而无为，抱素见朴，不与物杂”，这是说“无为”则必然去除欲念、抱素见朴，不受外物牵制。“去事与言，慎无为也。守道周密，于物不宰”，这是说“无为”表现为不强制、不占有、不事事亲为。

“王道者，‘处无为之事，行不言之教’，清静而不动，一度而不徭，因循任下，责成而不劳，谋无失策，举无过事，言无文章，行无仪表，进退应时，动静循理，美丑不好憎，赏罚不喜怒。名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己。”这段话先引了老子的话，然后把话题集中在君主清静无为的御臣之道，其风格颇类似《韩非子》的《主道》《扬权》以及《淮南子·主术》。事实上，这一段的确与《淮南子·主术》开头的话重合，后者还进一步阐述道：“夫人主之听治也，清明而不暗，虚心而弱志，是故群臣辐凑并进，无愚智贤不肖莫不尽其能。”可见，这段话说的是如果君主“无为”“清净”“因循”（用《淮南子·主术》的话讲还有“虚心”“弱志”），就能导致臣下“名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己”，即极大地激发臣下自我监督、自我管理的主动性、积极性和创造性。这里的“事由自然”，显然指的是臣下之事完全能够出于他们的自己而然，这个“自然”当然是君主“无为”的结果。

《自然》篇反对“无为”等于什么也不做的说法，而认为这是一种非常灵活的、全面包容的姿态，其本质体现为“循理”“因资”，但目的在于“举事”和“立功”。“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散，谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。”这里出现了“自然之势”，看上去可以理解为一般意义上的、无特定主语的必然势头，但从前文的“循理”“因资”以及“自然之势”前的动词“推”来看，无疑指的是某一对象的“自然”，由于成就了这些对象的“自然”，才得以“事成”和“功立”。所以这个“自然”的主语还是与高明统治者相对的臣民。当然，“事成”、“功立”之后，依然要坚持“身不伐”“名不有”的无为立场。

**（三）因循**

在《自然》篇中，关于因循的论述要远远超过“自然”，实际上实现“自然”的要义就是因循。《自然》篇的因循可以从两个角度去加以概括，一是因循天道，二是因循人性。

先看因循天道：“是以圣人因天地以变化，其德乃天覆而地载，道之以时，其养乃厚，厚养即治，虽有神圣，人何以易之。去心智，故省刑罚，反清静，物将自正。”高明的统治者能够与天地的节奏相合拍，顺应天地的规律以变化自身的行动，能够“道之以时”，故而使万物得以“厚养”。这种因循可以导致“心智”的不用、“刑罚”的俭省，从而达成一个非常重要的效果即“物将自正”，即万物的自我正定、自我实现。因此，这里的逻辑可以简单化为“因循”→“自正”。下文将会进一步分析，“自正”正是“自然”的表达方式之一。①

---

① 《文子·精诚》篇曰：“老子曰：天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，阴阳和，非有为焉，正其道而物自然。阴阳四时非生万物也，雨露时降非养草木也，神明接，阴阳和，万物生矣。”这是说“天地”“阴阳”的“非有为”“非生”导致了万物的“自然”和“生”。因此，天道是从“无为”到“自然”的，人必须对此加以效仿。《精诚》又说：“老子曰：冬日之阳，夏日之阴，万物归之而莫之使，极自然至精之感，弗召自来，不去而往，窈窈冥冥，不知所为者而功自成，待目而照见，待言而使命，其于治难矣。”这里的“自然”显然也是对万物“莫之使”之后的结果。黄老道家从“无为”与“自然”关系的角度谈天道与人事的对应，上博楚简《恒先》特别明显。《文子·符言》：“善怒者必多怨，善与者必善夺，唯随天地之自然而能胜理。”这个“自然”指的是天地具有必然性的自然规律，也就是天道。《自然》无这一类表达方式。（参见曹峰：《恒先》的气论：一种新的万物生成动力模式》，《哲学研究》2012 年第 5 期；《从自生到自为——〈恒先〉政治哲学探析》，台湾中央研究院历史语言研究所，《古今论衡》第 14 期，2006 年。）

《自然》篇因循天道的内容并不多见，大量的是因循人情，具体表现为主体（往往是统治者）对于万物之性和百姓之性的尊重和顺应。例如：

故圣人之牧民也，使各便其性，安其居，处其所能，周其所适，施其所宜，如此即万物一齐，无由相过。

故先王之法，非所作也，所因也，其禁诛，非所为也，所守也，上德之道也。

老子曰：以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之，故因即大，作即小。古之渎水者，因水之流也，生稼者，因地之宜也，征伐者，因民之欲也，能因则无敌于天下矣。物必有自然而人事有治也，故先王之制法，因民之性而为之节文，无其性，不可使顺教，无其资，不可使遵道。人之性有仁义之资，其非圣人为之法度，不可使向方，因其所恶以禁奸，故刑罚不用，威行如神，因其性即天下听从，怫其性即法度张而不用。

这里并没有讲万物之性和百姓之性究竟是什么[①]，而是把重点集中在因性之后所能发生的奇迹。所谓“以道治天下”，从反面讲就是不怫其性，从正面讲就是因其性。作者借用假想中古之圣人作为例证，因为他们不违逆水之性、土之性，因而能够躲避灾害、获得丰收。尤其是他们能够不易人性、因民之欲，所以可以把事业做得很大，征伐可以“无敌于天下”，统治可以使“天下听从”。这里提到“人之性有仁义之资，其非圣人为之法度，不可使向方”，并不等于作者倾向于儒家之论。从下文“因其所恶以禁奸”可以看出，这里指的是充分利用百姓向善避恶的本能，为之树立榜样，为之设立禁忌，利用百姓自愿遵守、自动服从，大大降低统治的成本，实现最大的政治效应。这就是所谓的“先王之法，非所作也，所因也，其禁诛，非所为也，所守也”，“所守”与“所因”一样，指保守的姿态，统治者不要胡作非为，不要随意变动法令和政策，这才是“上德之道”。“王道者，处无为之事，行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循任下，责成不劳……名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己。”正是御臣之道场景下因循的灵活使用，为的是使臣下放开手脚、有更大的施展才能的空间。“故圣人举事，未尝不因其资而用之也，有一形者处一位，有一能者服一事，力胜其任，即举者不重也，能胜其事，即为者不难也。圣人兼而用之，故人无弃人物无弃材。”正是政治行为中，因人善任导致人尽其才、物尽其用的体现。

## 三、《自然》篇所见“自然”的基本意涵

通过以上对《自然》篇“道”“无为”“因”三个概念的分析，大致可以把握《自然》篇的思想主旨。此文试图借助“道”的作用，通过“无为”的方式，具体落实到“因”的运用，促使高明的统治者能够灵活地处理政事，有效地发挥臣民的作用，从而降低政治成本，最大程度地实现“治天下”“为天下王”“立天下之道”的目标。其总体思想倾向非常符合司马谈《论六家要旨》“虚无为本、因循为用”“事少而功多，旨约而易操”的道家风格。而这种道家正是将道家理论灵活运用于政治实践的黄老道家。因此，“自然”也要放在这样一个整体的视野下考察。在此，首先看《自然》篇出现的“自然”。

其一，“故圣人立法，以导民之心，各使自然，故生者无德，死者无怨。天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗”，这里的“使自然”就是“使民自然”。“使民自然”的前提在于“圣人立法”，仅仅从字面上看，似乎是“圣人”要设立什么具体的法则，其实不然，从前文“天地之道，以德为主，道为之命，物以自正”以及后文所引《老子》“天地不仁”一段来看，这个“法”只是方法而已，而且一定是无为之法，所谓“不仁”正是没有贵贱、没有好恶、没有偏见、一视同仁，从而最大限度地保障百姓的自然不受损害。

① 我们认为《自然》篇的性质属于黄老道家。关于黄老道家人性论与政治思想的关系，王中江指出：“黄老学压根没有试图改变和征服人性的打算，因为他们看来，人的自利和自为性情无法改变，也无需改变。”（王中江：《黄老学的法哲学原理、公共性和共同体原理》，《简帛文明与古代思想》，北京：北京大学出版社：2011 年，第 448 页。）

其二，“王道者，处无为之事，行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循任下，责成不劳……名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己”。这段话前文分析过，这应该是君主操控臣下的场景，君主秉持“处无为之事，行不言之教”的“玄德”，借助清静因循之术，使得臣下能够自我约束、自然管理，从而达致“事由自然，莫出于己”的最佳状态，即事情都由臣下自己去做，完全不用君主操劳。这个“自然”毋庸置疑是臣下的“自然”，是君主“无为”的结果。

其三，“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散，谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势。”这段话前面也分析过，这里“无为”和“自然”的主语显然不同，“无为”不是活死人那样什么也不做，而是不让“私志”“嗜欲”侵害到君主的公心，从而能够让下面的人放开手脚去“举事”“立功”。这里“推”的主人是君主，“推自然之势”指的是尽量不要让下面的人感到束缚与压力，从而最大程度地激发他们的主动、积极、自发、自愿。与之类似的表述也见于《文子·道原》“故天下之事，不可为也，因其自然而推之……所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也”，这就更清晰地表达了一方“无为”（不先物为）而另一方“自然”的前后、因果、主次关系。

基于以上的分析，可以说以上三则“自然”都是“无为”（因循）的结果。“自然”和“无为”的主体显然是不一样的。这正符合老子类型自然观从“无为”到“自然”的理路。

《文子·道原》以下这段话可以说是《自然》篇思想的总结，其中“无为”“因”“自然”三者的关系得到高度的体现。“故天下之事不可为也，因其自然而推之，万物之变不可救也，秉其要而归之。是以圣人内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也；无不治者，因物之相然也。”

其次，“以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之，故因即大，作即小。古之渎水者，因水之流也，生稼者，因地之宜也，征伐者，因民之欲也，能因则无敌于天下矣。物必有自然而人事有治也”。这段话的逻辑非常清晰，正因为高明君主的“非易人性”以及“因其所有而条畅之”，所以能够“大”、能够“人事有治”。所以，整个思想立场也符合《老子》由主体“无为”导致客体“自然”的含义，即主体的不干涉导致客体自发性的充分满足。如果把“物必有自然”和“人事有治”一样看作是“无为”的结果，那就是万物获得了他们的“自然”。如果把“人事有治”的前提看作是“物必有自然”，这样“物”具有必然性的“自然”就成了“人事有治”的前提。再从“以道治天下，非易人性也”看，“物”的“自然”似乎可以理解为“物”的本性，如果这一推测成立，那么这的确是值得注意的现象。虽然“自然”还是客体的“自然”，但已经从本性的意义去理解，这是思想史上的一个重要转变，可能为后来“道性自然”的说法开启了先声①。

再次，《自然》篇中出现的“自 X”类语词。“故善用兵者，用其自为用，不能用兵者，用其为己用，用其自为用，天下莫不可用，用其为己用，无一人之可用也。”这是说用兵过程中，要让士兵为他们自己而战，而不是为“己”（这里指君主）而战。这暗含了人都是为自己的利益着想的，君主要充分利用这一特性，让士兵为自己的利益而战，尽量不要把自己的意愿强加给士兵，可以说这也是一种“无为”，只有这样才能让士兵“自为用”。如果把“自为用”理解为“自然”，是完全没有问题的②。《自然》篇还有“自正”的说法，“天地之道，以德为主，道为之命，物以自正”，“去心智，

① 《下德》云：“夫至人之治，虚无寂寞，不见可欲，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，循自然之道，缘不得已矣。漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴，不忿争而财足，施者不得，受者不让，德反归焉，而莫之惠。”“循自然之道”看似有“至人”本性自然的意思，所以紧跟“缘不得已”。但是从后文“漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴”看，可能指的还是因循“民”的“自然之道”。究竟如何，尚难判断。

② 同样的思路在先秦文献尤其黄老道家文献中极为多见。如《慎子·因循》篇：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我……人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。”这段话虽然设置于政治场景，与本篇的用兵场景有所不同，但本质是一样的。而且“天道因则大，化则细”一段也见于《自然》篇，可见《慎子·因循》篇和《自然》篇有着完全相同的思想倾向。《慎子》用《因循》作为篇题，《文子》用“自然”作为篇题，性质是一样的。

故省刑罚，反清静，物将自正”，这两个“自正”前文已有分析，指的是实施无为之法后，百姓的自然得到最大限度的保障，百姓自己可以管理自己，正合《老子》第五十七章云“我好静而民自正”之意。无疑，这里的“自正”是无为的产物，是“自然”的体现。至于“名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己”中所见“名各自命，类各自以”正是政治场合“事由自然”的体现。类似的话见于《黄帝四经·经法·道法》的“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也”。以此为前提，其结果就是“凡事无小大，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名刑已定，物自为正”，那就是万事万物都能够确定自己的位置，自己决定自己的命运，自己做自己的主人。这里没有出现“自然”，但正是“自然”题中应有之意。

总之，《文子·自然》中看似“自然”一词并不多见，但整篇宗旨都和“自然”相关。这是一篇寻求天下大治的政论，其思想逻辑可以展现如下：首先高调宣扬“道”的作用和形态表现为清静无为，效法“道”的圣人也必然清静无为，其应对万事万物的手段是因循，因循天道，更多因循人情，其结果必然导致万事万物的“自然”，只有实现万事万物的“自然”，才有可能最终实现天下的大治。笔者认为，《自然》篇的自然观有三个特征。第一，这是一种《老子》类型的自然观，“无为”（包括“因循”）一定是“自然”的前提，“自然”是“无为”的结果。“无为”和“自然”的主体是不一样的，只有高明统治者的“无为”（不干涉、不强制）才能保证臣民的自发、自觉、自我实现。这和“无为”“自然”指向同一对象或者同一主体的自然观显然不同。第二，《自然》篇自然观通过因循等问题的论述，对《老子》类型自然观做了创造性的发挥，尤其将其具体落实到了御臣、治民、用兵、一统天下等许多具体的政治场合，和《黄帝四经》《慎子》等黄老道家类文献的倾向高度一致，因此即便其成书不在战国中晚期、秦汉之际，其主要内涵也是战国中晚期、秦汉之际黄老思潮活生生的写照。第三，《自然》篇有将“自然”朝着物之本性方向解释的可能性，这样“自然”就可以理解为基于事物本性的不得不然①，接近王弼说的“不学而能者，自然也”②。这为后来“道性自然”说的成立打下了基础，开启了先声。

## 四、余论：如何理解“道法自然”

《文子·自然》为中国自然观的历史演变提供了丰富资料，可以让我们更加清楚地观察到战国中后期、秦汉之际的黄老道家对老子类型自然观的传承转化。它还有助于对《老子》“道法自然”的理解，这是非常重要的学术价值。

《老子》“道法自然”是一大公案，《老子》中仅此一句，虽然特别重要却没有进一步的说明，所以历代关于“道法自然”的解释特别丰富却又歧义百出。争论的焦点主要在于：“自然”究竟是道的“自然”还是“物”的“自然”？在《老子》中，“自然”是不是一个可以和“道”相匹敌的本源本体性的概念？例如，王中江指出，“道法自然”意味着宇宙论层面强调“道”顺任万物“自然”，政治领域则强调圣人应按照“道”的方式，顺任民众“自然”③。罗安宪则认为“无为”和“自然”都是“道”之性状，无法将“自然”仅仅限定于“物”或“民众”，所以“无为”和“自然”没有前后主次之分，也可以连用为“自然无为”④。

论述“自然”为“道”之属性者，河上公《老子》注与王弼《老子》注为最典型。河上公本对《老子》第二十五章“道法自然”的注释是“道性自然，无所法也”⑤。学者一般只注意“道性自然”

① 《文子·上义》云：“老子曰：治人之道，其犹造父之御驷马也……不用适然之教，而得自然之道，万举而不失矣。”这里“自然”之意就可以理解为基于“本性”的必然之道。

② 参见王弼对《老子》六十四章“学不学，复众人之所过”一句的注释。楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第166页。

③ 王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期。

④ 罗安宪：《论老子哲学中的“自然”》，《学术月刊》2016年第10期。

⑤ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第103页。

一句，而忽视“无所法也”。而王弼在二十五章的注释中既说“自然者，无称之言，穷极之辞也”，把用于形容“道”的“无称之言，穷极之辞”给了“自然”，使“自然”具有本体本源的地位；在前文又说“法自然者，在方而法方，在圆而法圆。于自然无所违也”①，这往往是学者所忽视的。河上公本为何既说“道性自然”，又说“无所法也”？王弼为何先说“法自然者，在方而法方，在圆而法圆。于自然无所违也”，再说“自然者，无称之言，穷极之辞也”？这非常值得深思。在河上公和王弼的心目中，“自然”既有道之属性的意涵，也有“道”所要效法的对象所具有的特征。从“在方而法方，在圆而法圆”看，只能认为这里“法”的是万物，因为只有万物才具有或方或圆的特征，而道是不方不圆的。因此，把“道法自然”理解为“道效法万物之自然”完全成立。那么，道为何要效法万物之自然？河上公和王弼都给出答案，即道无所法，道不像“人法地、地法天、天法道”以特定之物作为自己的效法对象，“道”没有特定的效法对象。换言之，“道”以万物作为自己的效法对象，所以王弼才会说“在方而法方，在圆而法圆”。可见，这个“自然”是指向万物的。河上公在注释“道法自然”前面“天法道”时也说“道清静不言，阴行精气，万物自成也”②，显然这也是道无为而万物自然的思路。“道法自然”表明“道”以充分实现万物的“自然”作为自己的职志、理想。这一观点得以成立，是《文子·自然》给了我们很大启示，提供了丰富佐证。《自然》篇说：

夫道者，体员而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。

圣人天覆地载，日月照临，阴阳和，四时化，怀万物而不同，无故无新，无疏无亲，故能法天者，天不一时，地不一材，人不一事，故绪业多端，趋行多方。

这是说道无定势，变化无常，“绪业多端，趋行多方”。之所以能有这样的神明，就在于道能够“怀万物而不同”，能够“体员而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明”。高明的统治者只有像“天不一时，地不一材”那样，做到“人不一事”，没有偏向、好恶，才能博采众长，把臣民的主动性、积极性最大程度调动起来，取得最高的政治成效。这不正是道“无所法”的最好诠释吗？“体员而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明”看上去是强调道能够包容一切，但也显然包含顺应万物而不加违逆的意思，因此与“在方而法方，在圆而法圆。于自然无所违也”可以相应。《管子·心术上》云“因也者，舍己而以物为法者也”也是此意，尽量不显示统治者的个人意志，像“太上，下知有之”那样，像“治大国若烹小鲜”那样，把对民众的影响、对政治的干涉降低到最低点，舍弃自己的意志，以万物（民众）的感受、需求作为最高的法则，这才是“道法自然”的真意，只有这样才能把“道法自然”和《老子》全篇的含义有机地整合起来。

总之，在形成于东汉、魏晋时期的河上公《老子》注以及王弼注那里，可见关于“道法自然”的两种解释。一种解释把“自然”视为道的属性，使“自然”抬升到形而上的地位。这在《庄子》那里已有端倪，《文子》的《自然》篇也有征兆，到严遵、王充之后开始大为流行。另一种解释则是更为早期的观念，即把“自然”视为万物的“自然”，这种“自然”必须以“无为”（因循）为前提，是“无为”（因循）作用下的结果，而且往往在政治语境下使用。河上公注及王弼注忠实地保留了这两种解释方向，我们不能只注意前者，甚至将其视为早已有之的、唯一的解释，而应该充分注意后者存在的合理性。《文子》的《自然》篇恰恰为后者提供了极好的文献资料。反之，《自然》篇政治场域下由“无为”而“自然”的解释进路，也证明了《自然》篇的基本内容与战国中晚期、秦汉之际的时代思想相吻合，即便文本形成较晚，其主要内容的形成也不可能晚到西汉晚期之后。

**（责任编辑　李　巍）**

① 楼宇烈校释：《王弼集校释》，前揭书，第 65 页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，前揭书，第 103 页。

# 郭象“自然”观念的内涵及其相关问题

叶树勋

【摘要】“自然”是郭象哲学中极为重要而又内涵复杂的一个概念。它在不同的话语场合中具有不同的含义，需要区分语境进行解析。透过含义的多样性，也可发现郭象有一根本理解，即“自然”作为事物活动的普遍形式，意味着事物的活动既非由于他者作用，亦非出于自我故意，而是自发地由其本然在发展。这反映了郭象对万物生成及其存在发展的基本看法，由此可对其他重要概念，诸如“自生”“独化”“玄冥”等作出更充分的理解。郭象经常在“天”“人”语境中阐述“自然”与“人为”的关系，一些通常属于“人为”的情况却被归为“自然”。问题在于，“自然”的尺度本来是模糊的，郭象利用了这一模糊性，拔高“自然”的尺度以涵括更多的人事。由此来看“名教”与“自然”的关系，可以更充分地发现问题的实质。

【关键词】自然；郭象；玄冥；天；尺度

**中图分类号**：B235.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0129－09

**作者简介**：叶树勋，广东河源人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师。

**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”（16ZDA106）

“自然”是道家哲学的一个核心概念，魏晋玄学在继承早期道家“自然”思想的同时，又围绕这一观念做出很多新阐发，尤其是在郭象哲学中。对此，学界已有一定程度的探讨，但相比于它在郭象哲学中的重要性和复杂性，现有的研究仍显得不够充分。一方面，多数研究是基于“自然”与“名教”的关系展开探讨，容易忽视“自然”在其他方面的丰富内涵。另一方面，“自然”是一个经常出现却又语义含糊的概念，如果对它的语义未有清晰的把握，那么对相关哲学问题的理解也容易出现偏差。因此，我们需要对它的用法和含义做充分的解析，以此为基础，多方面探讨它在郭象哲学中的内涵及其所涉的理论问题①。

## 一、“自然”观念的语义考察

在具体解释郭象所言“自然”之前，我们先从语义学的角度对它的用法和含义做整体上的考察，以便接下来更清楚地把握郭象“自然”的意义。在中国思想史上，“自然”这个概念首见于《老子》。从老子的使用看，它表示事物的活动及其状态是“自己如此”，不受他者的影响。老子以后，“自然”成为众多思想家的常用语词，在老子原义之外渐渐发展出其他含义。其中，有一种是古代比较常见、现今也经常使用的，即表示行动不刻意、不做作。此义始于《庄子》，后来成为和老子之义并行的两种常用语义。但由于两义的界限不是很明显，研究时难免会将其混淆，从而对相关的理论问

① 本文对郭象哲学的探讨以《庄子注》为据。关于《庄子注》的作者，历来有争议。对此，本文遵从目前的多数说，即认为此书主要是郭象的著作，其间对向秀的注有所吸收。

题产生误解。

问题的关键在于，虽然我们常将“自然”理解为不刻意、无目的，但实际上这不是它的直接词义。“自然”在此是指原本如此（“自”表原本），而不刻意则是此状态的成因，就好像不受他者作用是自己如此的成因那样。可见，“自然”作为一个状态语词，所描述的状态包括两种：一是自己如此、不受他者影响；一是原本如此、并非出于故意。在这一合成词中，“然”之义是确定的（指示代词，表示如此、这样），但“自”兼含“自己”和“原本”两义①，其义随语境改变会有不同方面的侧重。因此，全面来说，“自然”的含义是“自己原本如此”，逻辑上同时排除了他者的作用和自我的故意；但在具体的话语场合中，它往往只强调某一方面的排除，因而出现两种相对有别的词义②。

以上所述是“自然”的基本含义，在此基础上，它还引申出其他方面的含义，诸如本性、原理、必然、当然等义。这些义项和基本义有不同程度的关联，可以说是后者在不同场合的延伸③。此外，现代汉语中的“自然”很多时候是指实体性的大自然、自然界，这种意义在古汉语中并不明显，不过某些用法中的“自然”也和自然界具有特殊的关联。在此问题上，小尾郊一的观点值得注意。他认为“自然”的实体义在中国古代并不显见，但某些情形下它特指自然物的“自然”，强调自然界的事物是最“自然”的④。这种情况在某种程度上成为后来“自然”实体义的一个渊源。正如王中江所指出的，近代以来，在翻译的影响下，传统“自然”观念中稀薄的实体义被放大了，明显具有了指称大自然、自然界的意义⑤。

## 二、郭象所言“自然”的多种含义

通过前面的解析，我们获得了理解郭象“自然”的语义学基础。在《庄子注》中此词共出现 170 余次，很多情况下用作两种基本义；其他方面的含义，除实体义以外，诸如原理、本性、必然、当然等义，都有不同程度的表现。总的来看，“自然”在《庄子注》中的用法和含义包括以下几种情形。

首先，“自然”表示事物活动自己如此、非由他者。此义在郭象话语中很常见，如：

起索真宰之朕迹，而亦终不得，则明物皆**自然**，无使物然也。（《齐物论》注）⑥

然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已，明物之**自然**，非有使然也。（《知北游》注）

我既不能生物，物亦不能生我，则我**自然**矣。**自己而然**，则谓之**天然**。（《齐物论》注）

这里的“自然”强调事物活动由己力完成，非依赖他者。此义的“自然”往往和郭象对贵无论的批判有关。贵无论主张一切“有”皆以“无”为本。这一万物之本被郭象理解成事物自身以外的造物者，在他看来，万物的生成变化只是“自然”，并不存在事物之外的造物者。正所谓“造物者无主”（《齐物论》注），“有者常自然”（《则阳》注）。可以说，郭象对贵无论的批判在很大程度上是通过“自然”的这一意义来实现的。

其次，表示原本如此、非由故意的“自然”同样出现很多，如：

有**心**则累其**自然**，故当刳而去之。（《天地》注）

---

① “自”的本义是鼻子，后具有“自己”“原初”“从……”等引申义。参见邹晓丽：《基础汉字形义释源——〈说文〉部首今读本义》，北京：中华书局，2007 年，第 39 页。

② 关于这方面的情况，参见叶树勋：《早期道家“自然”观念的两种形态》，《哲学研究》2017 年第 8 期。

③ 关于“自然”的多种语义及其演变情况，参见叶树勋：《道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”》，《南开学报》哲学社会科学版 2017 年第 3 期。

④ ［日］小尾郊一：《中国文学中所表现的自然与自然观——以魏晋南北朝文学为中心》，邵毅平译，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 23—24 页。

⑤ 王中江：《近代中国“自然”观念的诞生》，方维规主编：《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》，北京：北京大学出版社，2015 年，第 206 页。

⑥ 本文引文中的黑体字，是笔者为突显关键语词而使用的字体格式。

醉**故**失其所知耳，非**自然**无心者也。（《达生》注）

（若夫不刻**意**而高，无仁义而修）[①] 所谓自然。（《刻意》注）

**谋**而后知，非**自然**知。（《庚桑楚》注）

在此，“自然”所否定的因素不是外部力量，而是源于自我内心的故意，如“心”“故”“意”“谋”等词都是指这一方面的因素。郭象亦言“不为而自然”（《逍遥游》注）、“率性自然，非由知也”（《天地》注），在此“为”和“知”的意义与“心”“故”等词类似[②]。此义的“自然”用于解释事物活动的所以然，也是对人事行为的一种规范。

上述两义的出现，是由于在不同的语境中“自然”强调不同的方面。全面来看，它的意义包含了无他力和无故意的双重否定。根本而言，郭象所理解的“自然”包含了双重意义，只是在很多时候他根据言论的具体需要，强调其间的某个方面。在他看来，“夫物未有无自然者也”（《徐无鬼》注），所有事物都按照“自然”的形式存在，它们的活动既不是由于他者作用，也不是出于自我故意，而是自发地顺乎本然在发展。

在此情况下，“自然”便具有了表示事物活动普遍原理的意义，并且此时它往往和“道”的概念有关，如：

**道在自然，**非可言致者也。（《知北游》注）

**自然**既明，则物得其**道**也。（《天道》注）

类聚群分，**自然**之道。（《德充符》注）

这里的“道”不是指具有超越意义的本根之“道”，而是指事物运动变化的规律、原理，而“自然”是指这一原理的内容。所谓“道在自然”是说“道”的实质在于“自然”。所谓“物得其道”是说事物依“道”活动，即按照“自然”的形式活动。在此，“自然”没有单方面强调无他力或无故意，而是包含了这两个方面。如“类聚群分，自然之道”是说事物以类聚、以群分，这是“自然”的原理，没有别的事物使之如此，也不是它们有意如此。

要言之，在此语境下“道”与“自然”均是指事物活动的普遍原理，“道”言其名，“自然”言其实。在“道”与“自然”的关系上，郭象的理解比起庄子有很大改变。在庄子思想中，“道”与“自然”有关，但二者的内涵各自不同，“道”主要是指具有超越意义的本根，而“自然”是指具体事物的状态。但在郭象这里，“道”作为本根的超越性被消解了，转而成为一个以“自然”为实质、表征事物活动原理的概念。

接下来看“自然”表示事物本性的情形，此义在郭象话语中也经常出现，如：

人安能**故**有此**自然**哉？**自然**耳，故曰**性**。（《山木》注）

夫率**自然之性**，游无迹之涂者，放形骸于天地之间。（《知北游》注）

（其**性**过人，而又乃以人受天）用知以求复其**自然**。（《天地》注）

在此，“自然”或形容本性，或直接指称本性，旨在说明事物的属性既非他者所与，亦非自己有意获有（有时候它侧重于某个方面，如第一段中它强调“故”的缺失）。可见，此间的“自然”仍含自己原本之义，只不过它所指涉的已不再是事物活动的状态，而是转向了事物内有的属性。

“性”是郭象哲学中很重要的一个概念，就其主要意义而言，所指的并非事物共有的普遍之性，而是个体各自所有的特性。对此，郭象又称为“性分”，或谓之“素”“质”。在谈及这些概念时，他也用“自然”以作描述，如说“自然之分”“自然之素”“自然之质”等，其义都和“自然之性”相当。根本而言，事物之所以“自然”，是以其内有的“性分”为依据的。在郭象思想中，如果要追问一个“谁自然”的问题，直接来说便是“物各自然”（《齐物论》注），而实质上则是“性分”

① 引文括号内文字表示《庄子》原文，下同。

② 此间所涉的对“为”“知”的否定，以及上述对“无”的批判，都和“自然”密切相关。这些情况涉及郭象哲学中有无之辨的重要内容，笔者将在其他地方展开详细讨论。

“自然”。

除以上情况，“自然”在有些地方还具有必然之义。这时候它往往和“不得不然”或“必……”的表述相联系，如：

言此皆**不得不然而自然**耳，非道能使然也。（《知北游》注）

夫**自然之不可避**，岂直君命而已哉！（《大宗师》注）

圣人生非以起大盗而大盗起。此**自然**相生，必至之势也。（《胠箧》注）

在此，“自然”是描述某种无可避免的变化趋势。此义和基本义也相关，当一种趋势既非他力所然、亦非出于故意，往往也必定如此。

这种语境下“自然”往往和“命”的概念有关，如说：

达**命**之情者不务**命**之所无奈何也，全其自然而已。（《养生主》注）

**不知其所以然而然**，谓之**命**，似若有意也，故又遣命之名以明其自尔。（《寓言》注）

（然而至此极者，**命**也夫）言物皆**自然，**无为之者也。（《大宗师》注）

“自然”和“命”的关联主要是基于二者所共有的必然之义，即第一段所说的“无奈何”的情况。第二段，郭象解释了为何要以“命”的名称来说明“自然”。第三段以“自然”解释庄子所言的“命”，指出“自然”是说“无为之者”，体现必然义和第一种基本义的关联。

最后来看“自然”在某些语境下所含的当然之义，此义在它和“天理”的关联中表现比较明显，如：

故知君臣上下，手足外内，乃天理**自然**，岂真人之所**为**哉！（《齐物论》注）

臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧；各当其能，则天理**自然**，非有**为**也。（《天道》注）

天理**自然**，**知故**无为乎其间。（《刻意》注）

这里的“自然”意谓应当如此，强调某物事存在的当然性。它的基本义在此也有体现，如其间对“为”“知（智）故”的否定，便是强调非有意的一面。所不同的是，这里还具有价值评判的意味，更强调应当之义。此外，“天理自然”此语后来在宋明理学中很流行，从话语渊源来看，它较早出现于嵇康的《答难养生论》，而郭象《庄子注》中也多次出现，说明在魏晋时期这已是一个固定用法。

以上区分了《庄子注》的不同语境，对“自然”的用法和含义进行了大致解析。这几种义项并非可以截然分开，除了前文所述的语义联系，在思想内涵上它们也有内在的关联。归总来看，透过上述的多种含义，可发现郭象有一根本理解，即“自然”作为事物活动的普遍形式，意味着事物的活动既非由于他者作用、亦非出于自我故意，而是自发地由其本然（性分）在发展，此乃郭象对万物生成及其存在发展的基本看法。接下来，我们将围绕“自然”与几个概念的关系，进一步探讨此等意义在郭象哲学中的展现。

## 三、“自然”与“自生”“独化”“玄冥”

如我们所知的，一个概念在某种学说中的意义不可能是孤立的，它总是在和其他概念的相互关系中发生意义。前面解析“自然”的含义时，已在不同程度上涉及它和“道”“理”“性”“命”的关系，在此进一步关注“自然”与“自生”“独化”“玄冥”等概念的关系。这几个概念是研究郭象哲学常常关注的，探讨“自然”和它们的关系，不仅可以深入把握“自然”的意义，也可以对郭象哲学的相关问题做出更充分的理解。

在事物如何生成的问题上，郭象的一个基本观点是“自生”，这一概念的意趣和“自然”密切相

关。正如杨立华所强调的，理解“自生”应当以“自然”的意义为基础[①]。何以要如此？在郭象的话语中，不仅“自生”经常出现，而且大量出现其他的“自 X”语词，诸如“自化”“自造”“自为”“自足”“自成”等。更宽泛来看，道家本就有好言“自 X”的传统，如老庄言论频频出现“自化”“自正”“自朴”“自作”等词。关于这类语词，池田知久曾恰当指出，“自然”作为一个抽象概念，正是对它们的概括和提炼[②]。笔者想补充的是，“自然”的概括作用主要是基于“然”的指代功能，此字作为一个指示代词，是对众多“自 X”语词中“X”的指代，实际上也就是对世间无数种事物状态的抽象化。基于此，可以将“自然”视作艾德勒（Mortimer J. Adler）所说的“大观念”（Great Ideas）[③]，而那些“自 X”则是指“自然”在各种情境下的具体展开[④]。因此，所谓“自生”其实是“自然”大观念在生成论场合的一种表现。

在郭象看来，事物都是按照“自然”的形式活动，此情况具体到事物的生成也不例外，这便是“自生”概念的旨趣所在。对此，我们往往是关注其间对他者作用的否定（非他生），实际上这只是“自生”意义的一个方面，此外它还包括对自我故意的否定（非故生），这也是“自然”的题中之义。如：

生物者无物而物自生耳。自生耳，**非为生也**，又何有为于已生乎！（《在宥》注）

生者皆**不知所以生而自生**矣。万物虽异，至于**生不由知**，则未有不同者也。（《齐物论》注）

“生物者无物”义同“造物者无主”，这是对“他生”的否定。“非为生也”则是说事物不是为了生而生，它们的出现并无目的，这是对“故生”的否定。第二段的“不知所以生”同样体现了对“故生”的否定。这里不是说作为主体的人无法认知作为客体的事物为何而生，而是说事物自身不知道自己为何而生，它们“自然而然”便“生”了，并没有什么目的。在此问题上，汤一介曾指出，“自生”包含了非他生、非有故、非有因这三个相互联系的涵义[⑤]。这是很精辟的解释，前二者分别反映了“自生”的两个方面，第三个则是对前二者的总括。如果进一步追问“自生”为什么会有“非有故”之义，那么当我们把它放在“自然”的大语境中，将会对此问题看得更加充分。

“自生”的概念不仅为郭象所用，在魏晋时期它也是其他思想家常用的概念。对此，曹峰曾概括为两条线索：一是以《列子》为代表的以“道”为前提的“自生”，这延续了老子既说道生万物、又说生而不有的观念；另一种是以郭象为代表的不以“道”为前提的“自生”[⑥]。笔者很赞同这种分析，郭象消解了老庄意义上的“道”，他所说的“自生”非以此“道”为前提。在此尝试补充的是，郭象取消“道”的超越性，但没有否认“道”的存在，而是将其理解成作为活动原理的“自然”。就此来说，郭象思想中的“自生”也以“道”为前提，当然，这里的“道”和第一条线索的“道”已有很大的不同了。

在郭象哲学中，与“自然”密切相关的还有“独化”概念，这也是他在阐述事物生成演化时常用的一个术语。如：

然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然**自得而独化也**。（《大宗师》注）

若责其所待而寻其所由，则寻责无极，卒至于**无待**，而**独化**之理明矣。（《齐物论》注）

类似于对“自生”的理解，一般也是强调“独化”对他者作用的否定，事实上“独化”还包含

① 杨立华：《郭象〈庄子注〉研究》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 108—109 页。

② ［日］池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009 年，第 551—552 页。

③ ［美］艾德勒：《哲学是每个人的事——六大观念》，郝庆华、薛笙译，北京：北方文艺出版社，2014 年，第 10—13 页。

④ 全面地说，“自 X”包括了两类用法：一类是强调用法，“自”充当状语，强调某种状态是自己完成或本来如此，如“自然”“自正”“自化”等；另一类是照应用法，“自”是宾语前置，意味着某种行为作用于自身，如“自是”“自见”“自伐”等。这里说的属于“自然”大观念的“自 X”是指那些同属强调用法的一类。关于“大观念”的视角以及“自 X”的语法分析，萧平已有较详细的探讨。（参见萧平：《老庄自然观念新探》，台北：花木兰文化出版社，2015 年，第 31—33、68—78 页。）

⑤ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京：北京大学出版社，2009 年，第 140 页。

⑥ 曹峰：《“自生”观念的发生与演变：以〈恒先〉为契机》，《中国哲学史》2016 年第 2 期。

了对自我故意的否定。如第一段中，“外不资于道”是体现前一种否定（此处的“道”是指郭象所批判的作为造物者的“道”），而“内不由于己”则是体现后一种否定（此处的“己”是指与“自然”相对的“己意”），这正好反映了“自然”的两个方面。可见“独化”与“自然”的意义其实是相通的，其间“独”与“自”的意味可谓异曲同工，都是一并排除他力和我意的影响。由此可知郭象为何将“独化”和“自得”结合来讲（“自得”属“自然”大观念），而所谓“无待”其实也包含了两个方面的否定，并不限于“不待乎外”的意义。

郭象在讲述“独化”问题时，常常将它和另一个重要概念——“玄冥”——联系在一起。所谓“独化于玄冥”，是郭象哲学中极为重要的一个命题：

是以涉有物之域，虽复罔两，未有**不独化于玄冥**者也。故造物者无主，而物各自造，物各**自造**而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复**玄合**，而非待也。明斯理也，将使万物各反所宗于体中而不待乎外，**外无所谢而内无所矜**，是以诱然皆生而**不知所以生**，同焉皆得而**不知所以**得也。（《齐物论》注）

我们先看“玄冥”的概念。仅就词义而言，“玄冥”似乎意味着一种难以测知的神秘之境。但从郭象的叙述看，“玄冥之境”并不神秘，它所指的无非是事物的“自然”境况。如上引文段中，郭象的阐述正好体现了“自然”的两个方面，“造物者无主”至“而非待也”主要是说外无他力的情况，而“不知所以生”“不知所以得”则是反映内无故意的方面（如同“自生”所涉的“不知”）。由此，便能具体把握“外无所谢而内无所矜”的意义，此句是对“自然”两方面的高度概括：事物活动不依赖外力，对外没什么需要感谢；事物活动也不是有意地显耀自己，它们的表现并无目的。

接下来看“独化于玄冥”。对此，余敦康曾以个体和谐进至整体和谐的角度进行解读[①]。此间是否有和谐的意义，可能还需再探讨，但这种思路是很有启发性的。相对来说，“独化”更关注个体的情况，而“玄冥”更强调事物活动的整体性。正如王中江所言，“玄冥”是指一种深远幽隐的境况，事物在这一境况中“自生”“独化”，彼此达到一种冥合状态[②]。如前所述，所谓“自生”“独化”，都是“自然”的具体表现，因此可知“玄冥”作为一种整体状态，其实是以个体事物的“自然”为其具体内容。

综上可知，对于郭象哲学中备受关注的“自生”“独化”“玄冥”等概念，可以而且应当放在“自然”的语境中进行解读，在关系的互动中将会有更充分的理解。“自生”“独化”是“自然”在特定情境下的具体表现，对此通常只关注其间对外界因素的否定，而实际上对自我意志的否定也是很重要的方面，这体现了郭象对目的论的批判。此外，“玄冥”并非意谓不可知的神秘之境，作为事物活动的整体状态，它的实质在于“自然”。世间所有事物都按照“自然”这一普遍形式在活动，此境况之抽象总合便是“玄冥”。

## 四、“天”“人”分际与“自然”的尺度

对于“自然”这一普遍的活动形式，郭象不仅用“玄冥”等语词进行摹状，还经常用“天”的概念进行阐述。郭象也常在“天”“人”的语境中阐述“自然”与“人为”的关系。但让人意外的是，很多通常属于“人为”的情况，却被郭象归入“自然”的范畴。为何会如此，由此反映了郭象在“自然”观念上的何种理解？这便是接下来需要探讨的问题。

在“自然”的意义上使用“天”，这种情况在《庄子》中已很常见。郭象在注解时继承了这种

① 余敦康：《魏晋玄学史》，北京：北京大学出版社，2016 年，第 382—383 页。

② 王中江：《郭象哲学的一些困难及其解体——从“性分论”和“惑者说”来看》，《道家学说的观念史研究》，北京：中华书局，2015 年，第 393 页。

使用[①]，并且对二者的关系曾给出直接的界定，如：

物无非天也。天也者，自然者也。（《大宗师》注）

天者，自然之谓也。（《大宗师》注）

凡所谓天，皆明不为而自然。（《山木》注）

而在另一处，郭象明确指出，所谓“天”不是指神灵，也不是指某个实物，它的意义仅仅是作为活动形式的“自然”：

以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！……莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。（《齐物论》注）

之所以用“天”来叙说，正是为了阐明“自然”的境况。这种意义的“天”并非指头上的苍天，也没有什么实物具体与“天”对应。因此，所谓“天然”，其实是说“无使之然”，也就是“自然”，此乃“天道”的表现。如前所述，在郭象这里“道”的超越性被消解，成为一个以“自然”为实质、表征活动原理的术语。由上可知，“天”的意义其实与“道”类似。关于“天”“道”与“自然”，郭象曾有综合的表述：

天者，自然也。自然既明，则物得其道也。（《天道》注）

在此，“天”与“道”在“自然”的意义上得到统一。“物得其道”和“物无非天”的意趣并无二致，均是强调“自然”作为活动形式的普遍性。

汤用彤和钱穆是较早关注郭象“自然”的学者，都很重视“自然”和“天”“道”的关系。汤先生指出，郭象所言“天”与“道”都是说“自然”，二者的实物性虽取消，但其支配性却加强[②]。汤先生所言的支配性，应是指“自然”作为活动普遍形式的意义。钱先生则强调，郭象以“自然”释“天”、又以“自然”非“道”[③]。钱先生所说的“道”是指郭象所批判的具有超越性的“道”，若从郭象所肯定的“道”来看，则同样是以“自然”释“道”。

进一步，郭象不仅通过“天”的概念阐述“自然”，而且经常在“天”“人”相分的语境中阐发“自然”与“人为”的对立关系，如：

任其自然，天也；有心为之，人也。（《庚桑楚》注）

（忘人，因以为天人矣）无人之情，则自然为天人。（《庚桑楚》注）

使天性各足而帝王道成，斯乃畸于人而侔于天也。（《大宗师》注）

在这些话语中，“天”“人”的相分并非意味着自然界和人类社会的对立，而是指作为两种不同性状的“自然”和“人为”的分立。这里的“人”即“人为”，是指“有心为之”，与之相对的“自然”则是强调无智故的一方面。不过，在其他地方郭象对“天”“人”又作出不同的阐述，认为“人之所为”也是“自然”：

（知天之所为，知人之所为者，至矣！）知**天、人之所为者，皆自然也**；则内放其身而外冥于物，与众玄同，任之而无不至者也。（《大宗师》注）

庄子原是要区分“天”“人”，但郭象却将其解释成“天、人之所为”皆属“自然”。如此，便和前述的“天”“人”分立出现了矛盾。此情况也见于以下：

**人皆自然，**则治乱成败，遇与不遇，非人为也，皆自然耳。（《大宗师》注）

郭象在此强调“人皆自然”，认为人事当中的治乱成败、各种际遇，皆非“人为”，而是属于“自然”。一般来说，治乱成败等现象已属“人为”的范畴，但郭象的看法却不同于此。在《庄子注》的很多地方都可以看到，一些通常属于“人为”的情况都被他归为“自然”，除上述以外，以下的看法也很典型：

---

① 当然，这并不是庄子和郭象使用“天”的全部情况，在某些情况下“天”也指实物性的大自然之天。

② 汤用彤：《郭象的自然观念》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社，1999年，第286—287页。

③ 钱穆：《郭象〈庄子注〉中之自然义》，《庄老通辨》，北京：三联书店，2005年，第443、450页。

若夫任**自然**而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。（《在宥》注）

臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧：各当其能，则天理**自然，非有为也**。（《天道》注）

礼者，世之所以**自行**耳，**非我制**。（《大宗师》注）

这里的“自行”属“自然”的大观念，“非我制”的“我”是指具有主观意志的自我，和“非有为”的“为”相类似，都是表示那些违背“自然”的主观因素。在郭象看来，无论是具体到君臣关系，还是广泛地就礼制而言，这些情况都不是“人为”，而是“自然”存在。他之所以作此认定，一个主要的依据在于，这些现象并非人有意为之（“非有为”“非我制”），而是自然而然就存在。

此外，在学习的问题上，郭象的看法也比较独特。一般来说，人的学习活动是一种以智识为主导的行为，已超出了“自然”的领域。但在郭象看来，学习仍不离“自然”的范畴，它的意义恰在于实现“自然”：

夫自然之理，有积习而成者。（《大宗师》注）

习以成性，遂若自然。（《达生》注）

由外入者，假学以成性者也。虽性可学成，然要当**内有其质**，若无主于中，则无以藏圣道也。（《天运》注）

郭象认为人的天性当中含有某些潜质，而学习不过是将这些潜质实现出来，因此学习及其所得仍属“自然”。

综合来看，在“天”“人”关系上郭象有很多地方都不同于通见。问题不在于郭象对人事的理解有何不同，而在于他所理解的“自然”的范围比通见要大很多，因而很多一般属于“人为”的情况都被归入其间。按郭象的理路，既然“物无非天”，人又是“物”的一种，那么人事中当然有属于“天”的情况。即此来看，“人皆自然”在某种程度上确实是成立的，这是“物皆自然”在人身上的具体表现。问题在于，我们不可能将所有的人事都看作“自然”，否则就取消了“人为”的存在。因此“人皆自然”成立的“程度”到底有多高，或者说，“自然”的尺度（不妨想象一个结构图，“自然”的范围在下，“人为”的范围在上，二者之间存在一个界线，这一界线也就是“自然”的尺度）。应该怎么界定，成为问题的关键。

针对这一情况，一种可能的做法是，将“自然”的尺度降到最低，即将所有与人的智识有关的活动都排除在外，只有那些与智识无关、纯属动物本能的活动才属“自然”。但这是一种极端的理解。正如麦克道威尔（John McDowell）所指出的，人的理性活动其实也有属于“自然”的部分，这是有别于本能活动（第一自然）的另一种“自然”（第二自然）[①]。由此，可以进一步说，“自然”包括了“普遍的自然”和“特殊的自然”，人作为“物”的一种，和其他事物共有“普遍的自然”，而人基于特有的智识而开展的活动则是人“特殊的自然”。若按此泛化而言，则会得出一切人事皆“自然”的结论。这又走向另一个极端，也不符合对“自然”的一般理解。因而，需要在两种极端之间寻求一个合适的尺度，可以对人的智识作出明确的划分，界定哪些属于“自然”、哪些不属于“自然”。问题是，在人的智识中很难找到这样一条界线，也就是说，在评判人事活动时，“自然”的尺度其实是模糊不清的。

由此，问题不仅在于郭象扩大了“自然”的范围，更深入来说，“自然”本身就缺乏一个明确的尺度。郭象利用了其间的模糊性，将“天”“人”的界线往上提，扩大“自然”的范围，使得更多

① ［美］麦克道威尔：《心灵与世界》，韩林合译，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 115—118 页。麦氏认为“第一自然”当中已含有“第二自然”的潜能，人的教化或学习是这一潜能现实化的过程，这和郭象所言“内有其质”的学习不无相似。关于郭象和麦克道威尔的“自然”观念，韩林合曾有比较研究。（参见韩林合：《游外以冥内——郭象哲学研究》，北京：商务印书馆，2016 年，第 68—69 页。）

的人事活动都可归入其间。在此问题上，王中江曾从性分论的角度指出，郭象所说的“性分”一般是指事物的本性，但他又把牛马穿络、人的社会分工也看成是牛马或人的“性分”，这样，所谓“性分”又不限于事物的本性[①]。王先生所论反映了郭象思想中的“性分”其实并没有清晰的界定，这和“自然”缺乏明确的尺度在根本上属同一个问题，这既是郭象学说的一个困境，也是“自然”观念本身的困境[②]。

基于以上的讨论，我们再来看“自然”与“名教”的关系，便可以更充分地发现问题的实质。一般地，我们都以“名教即自然”来概括郭象在这方面的看法，这种概括的合理性近来受到一些学者的质疑[③]。笔者认为，这一命题并没有违背郭象的学说，关键是从何种角度来理解。问题不在于郭象对“名教”的理解有何不同，而在于他利用了“自然”尺度的模糊性，将“天”“人”的界线往上提，因而“名教”中的很多内容都可归入“自然”的范畴。郭象试图以此实现二者的统一，但这种统一建立于模糊的尺度上，这是其学说困境之所在。进言之，就此问题在魏晋的整体表现看，学界通常认为阮籍、嵇康代表了一种分离的态度，而王弼和郭象代表了一种调和的立场。郭象和阮、嵇的区别是很明显的，但郭象和王弼的差异却容易被忽视。认为王、郭二人都是基于调和的立场，未尝不可；关键在于，王弼是压低“名教”的人为性以使它符合“自然”，而郭象是拔高“自然”的尺度以涵括更多的“名教”内容，此间差异不可不察。

## 五、结　　语

至此，我们考察了“自然”在郭象哲学中的内涵及其相关的理论问题。这一语词在郭象言论中的含义是很多样的，对此需要区分语境进行解析。透过含义的多样性，也可发现郭象有一根本理解，即“自然”作为事物活动的普遍形式，意味着事物的活动既非由于他者作用、亦非出于自我故意，而是自发地由其本然在发展。这反映了郭象对万物生成及其存在发展的基本看法，由此也可对其他重要概念，诸如“自生”“独化”“玄冥”等，做出更充分的理解。“自生”“独化”作为“自然”的具体表现，包含了无他力和无故意的双重意涵，后者所反映的对目的论的批判，需要引起注意。至于“玄冥”的概念，并非意谓神秘之境，而是指“物各自然”这一普遍状态的抽象化。

对于这一普遍状态，郭象也用“天”的概念进行阐述，并且在“天”“人”的语境中阐发“自然”与“人为”的关系。比较特别的是，一些通常属于“人为”的情况被郭象归入“自然”的范畴。问题在于“天”“人”的界线是模糊的，而郭象利用了这一模糊性，将“自然”的尺度往上提，以涵括更多的人事。由此来看“名教”和“自然”的关系，便可以更充分地发现问题的实质。尺度的模糊性不仅是郭象“自然”学说的问题，根本上来说这是“自然”观念本身的问题，此间的情况比较复杂，还有待进一步探讨。

（责任编辑　李　巍）

① 王中江：《郭象哲学的一些困难及其解体——从“性分论”和“惑者说”来看》，《道家学说的观念史研究》，前揭书，第380页。

② 劳思光曾指出，所谓“自然”之说有基本困难，即毕竟何种存在状态或活动应作“本性”或“自然”看，另需一标准，否则并反“无为”之活动亦可看作“自然”，则此种理论即全部倒塌矣。劳先生的观点很有启发性，本文所论的尺度即劳先生所言的标准，是“自然”学说中存在的一个大问题。（参见劳思光：《新编中国哲学史》第2卷，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第147页。）

③ 参见吕锡琛：《郭象认为“名教”即“自然”吗?》，《哲学研究》1999年第7期；杨立华：《郭象〈庄子注〉研究》，前揭书，第189—190页；韩林合：《游外以冥内——郭象哲学研究》，前揭书，第66—67页。

# 道教“元神”与中国古典生命哲学

翟奎凤

【摘要】“元神”是道教内丹的重要标志性范畴，在魏晋南北朝早期道教经典中就已经开始出现，但多是“大神”的意思，其外在人格神意味比较浓厚。宋代“元精”“元气”“元神”的并列出现，标志着道教内丹理论的成熟。在丹道思想中，“元神”既与“道”“太极”“天地之性”等先天本体贯通，又与人的“精”“气”“心”等主体生命贯通。这在《永乐大典》被表述为“先天元神”“自己元神”，两者实际上是一体的。这种一体性表明中国哲学天人合一的思想特征。丹道各派多认为上丹田泥丸宫为“元神”所居之室。在丹道思想影响下，宋元明清时期的中医理论建构也多用“元神”一词，发展了道教元神思想，使之更富有现实性和养生意义。南宋之后的道教元神理论，吸收了佛教的“识神”说。在与“识神”的对比叙述中，“元神”越来越接近佛性。“元神”在明代心学一系的儒者特别是郝敬的著作中经常出现，被借来表述儒家思想。这从侧面反映了明后期儒佛道相融的思想图景。

【关键词】道教；内丹；元神；泥丸；识神

**中图分类号**：B95　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0138－10

**作者简介**：翟奎凤，哲学博士，（济南 250100）山东大学儒学高等研究院教授。

**基金项目**：山东省“泰山学者工程专项经费资助”

道家修行重视炼“神”，《庄子》《淮南子》等书中都有着丰富的养神思想。“神明”“精神”“形神”等词语在先秦两汉道家典籍中也经常出现。但“元神”一词出现得比较晚，它在魏晋南北朝道教形成时期开始出现，后来逐步成为道教的一个核心词语。早期上清经典《洞真太上素灵洞元大有妙经》一般认为作于晋代①，其中“洞渊洞玄混化内真生官宝名”下云“太上神仙洞渊洞玄素耀阴晖元神太极元皇耀灵元化玉童，讳幽精，字变通，作飞云三建髻，衣素文裙”②。这种人格化的“元神”在北周武帝敕纂的《无上秘要》及后来的道教典籍中也多有出现，这与当时道教流行的存思的修行方法有密切关系。六朝时《上清太上帝君九真中经》论第九真法说“帝昌祖君，帝皇元神，镇守紫房，宫在泥丸，黄阙金室，混为九魂，魂生万变，乃成帝君”③，陶弘景《真诰》“岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保津液而不亏，闭幽术于命门”④，这里的“元神”仍未脱外在人格神的意味，但都把元神与泥丸（大脑中心的空灵处）联系对应起来，这与后世道教主流所说泥丸为元神所居之宫的看法是一致的。

唐代王悬河编《三洞珠囊》论辟谷引《吐纳经》说“绝谷不食，元神之道也”⑤，从其下文所说辟谷坚持七天后“常欲轻举……上通神明”、八天后“神行八极”、九日后“神气日坚固”、十天后

① 参见夏先忠：，《六朝上清经用韵研究》，成都：西南交通大学出版社，2010 年，第 191 页。

② 《大有妙经》，明正统《道藏》本。

③ 《九真中经》卷上，明正统《道藏》本。

④ ［梁］陶弘景撰、赵益点校：《真诰》卷 6《甄命授第二》，北京：中华书局，2011 年，第 98 页。

⑤ ［唐］王颙河编：《三洞珠囊》卷 4，明正统《道藏》本。

“诸神来至……若鸳云中微翔，道以得矣”来看，这里的“元神”大概是通神的意思[①]。五代谭峭《化书》说“悲则雨泪，辛则雨涕；愤则结瘿，怒则结疽。心之所欲，气之所属，无所不育。邪苟为此，正必为彼。是以大人节悲辛，诫愤怒；得灏气之门，所以收其根；知元神之囊，所以韬其光；若蚌内守，若石内藏，所以为珠玉之房”[②]，此“元神”可能与老子所说“谷神”的意思接近[③]。《太清中黄真经》[④] 说“内养形神除嗜欲者，乃无相之真形也。太上言：真道养神，伪道养形。将灵谷元神入于天谷之中，密固根源，养之耳”[⑤]，此“灵谷元神”大概可以与《化书》所说“元神”相通，天谷即泥丸宫。

一般认为道教内丹形成于唐末五代，以钟吕金丹为标志。后世所论元神也基本是在内丹的视野下展开的，上述可谓是道教前内丹时期的元神思想，也可以看作是内丹思想的酝酿期。下面具体分析道教内丹中的元神思想，及其影响下中医的元神思想。

## 一、道教内丹与中医的元神思想

“元神”是内丹形成发展的重要标志性范畴。唐末五代施肩吾所编《钟吕传道集》中多次出现“元神”一词，如钟离权说“若以耗散真气而走失元阳，元阳尽，纯阴成，元神离体，乃曰死矣”[⑥]，又说“自凡而圣，运阴阳真正之气，而补炼本身之元神，其功不可以备纪”[⑦]，这里“元神”是人的生命存在的最高主体，是修炼元神是成道的根本。施肩吾在《西山群仙会真记》中也说“以阴息投阳胎而生真气，真气生元神，神形合为一，与天地齐年”[⑧]，这里主张元神从真气而生。钟离权还说“肾中生气，气中有真一之水。使水复还于下丹，则精养灵根，气自生矣。心中生液，液中有正阳之气。使气复还于中丹，则气养灵源，神自生矣。集灵为神，合神入道，以还上丹而后超脱”[⑨]，这段话实际上已经表达了内丹“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道”的中心思想。

精气神是道家道教养生三宝，更是内丹理论的基石。精气神学说渊源甚早，《太平经》中就有比较成熟的精气神思想[⑩]，但内丹理论成熟当以元精、元气、元神观念的提出为标志。这一观念体系较早出现于托名张伯端的《金丹四百字》[⑪]，其序文强调“炼精者炼元精，非淫佚所感之精；炼气者炼元气，非口鼻呼吸之气；炼神者炼元神，非心意念虑之神。故此神气精者，与天地同其根，与万物同

① 《大戴礼记·易本命》曰“食谷者智惠而巧，食气者神明而寿，不食者不死而神”“绝谷不食，元神之道”，与此“不食者不死而神”的思想非常类似。

② ［唐］谭峭撰，丁祯彦、李似珍点校：《化书》，北京：中华书局，1996 年，第 23 页。

③ 杜甫《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》诗云：“谷神如不死，养拙更何乡？”清仇兆鳌注曰：“谷神，谓身中空窍处有元神也，即丹田之说。故庾信诗云：‘虚无养谷神。’旧解谷为养，则谷神上不当更加养字矣。”（［唐］杜甫著、［清］仇兆鳌注：《杜诗详注》第 1 册，北京：中华书局，1979 年，第 93 页。）

④ 任继愈主编的《道藏提要》，谓此书“当出于北宋以前”。（任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991 年，第 583 页。）

⑤ ［唐］九仙君撰、中黄真人注：《中黄经》卷上，明正统《道藏》本。

⑥ 沈志刚：《钟吕丹道经典译解》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 55 页。

⑦ 沈志刚：《钟吕丹道经典译解》，前揭书，第 87 页。

⑧ ［唐］施肩吾：《西山群仙会真记》卷 5，明正统《道藏》本。

⑨ 沈志刚：《钟吕丹道经典译解》，前揭书，第 95 页。

⑩ 精气神源流的详细考察，参见钟肇鹏：《论精气神》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第 9 辑，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 201—224 页。

⑪ 今人多认为此书是“白玉蟾神通之笔”，“《金丹四百字》极有可能是白玉蟾所作而通过马自然为中介而托于张伯端”。（丁培仁：《北宋内丹道述略》，《中国道教》2003 年第 5 期；盖建民：《道教金丹派南宗考论——道派、历史、文献与思想综合研究》上册，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 106 页。）

其体，得之者生，失之者死”[①]。白玉蟾的再传弟子李道纯《中和集》云“以外药言之，交合之精，先要不漏，呼吸之气，更要细细，至于无息。思虑之神，贵在安静。以内药言之，炼精炼元精，抽坎中之元阳也，元精固，则交合之精自不泄矣。炼气炼元气，补离中之元阴也，元气住，则呼吸之气自不出入。炼神炼元神也，坎离合体成乾也，元神凝则思虑之神泰定。其上更有炼虚一着，非易轻言，贵在默会心通可也”[②]，此元精、元气、元神说于《金丹四百字》而言有着明显针对性，可以看作是对其思想的进一步阐发。《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹决》（简称《青华秘文》）论幻丹云“幻丹者，未静心田，遽采一阳。故斯时也，一阳奕生，非真阳也；气非元气，乃呼吸之气也；精亦非元精，乃淫泆之精也；神亦非元神，乃情欲之念也。夫人方学道，更欲为仙，得非欲念乎？以欲念而交会阳生，此幻丹之所以有也”[③]，此论元精、元气、元神，与《中和集》《金丹四百字》可谓一脉相承。《青华秘文》题为紫阳真人张伯端撰、远师真人王邦叔授、东和希古渔人刘元一受，有学者认为“盖源出张伯端口述，而南王邦叔笔录者”[④]。后人怀疑《青华秘文》非张伯端作的一个重要原因是其中一段引用到北宋张载的话：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。形而后有气质之性，善返之，则天地之性存焉。”[⑤]“天地之性”“气质之性”的说法是北宋大儒的重要发明，之后为朱熹所大力称颂阐扬[⑥]。张伯端要早于张载，因此《青华秘文》当为后人托名张伯端所作，明代《正统道藏》已收录此书，说明该书在明之前已是道门中流行的经典。王邦采、刘元一事迹不可考，《青华秘文》与他们的关系非常大。白玉蟾对朱子非常敬重，他的丹道思想融合理学的一些词汇，《青华秘文》与白玉蟾一系关系应该非常密切。“元神、欲神”的说法，与之类似的是“元神、识神”，后者在道门中讨论更多[⑦]。

尽管《青华秘文》作者有争议，但其丹道思想之丰富深刻颇为后人重视。《青华秘文》以元神为“先天以来一点灵光”“先天之性”“本元之性”，《性命圭旨》进一步说“命蒂元气，性根元神”[⑧]，伍守阳也说“元神，即元性”[⑨]，这把元神、元气与性命密切关联在一起，内丹之道实际上就是性命之道，正是在这点上，儒、道、佛在宋明时期有着深度对话和融合。以元神为灵光、太极，《性命圭旨》说“原人自父母之生以前，本体太虚而已矣，其余之所谓无极者乎？既而父母媾精，而后一点灵光而已矣，其余之所谓太极者乎？而一点灵光，原从太虚中来者，我之元神也”[⑩]，李道纯直接说“太极者，元神也”[⑪]，黄元吉说“尤要知元神无迹，元气中之至灵处，即元神也”[⑫]，“混混沌沌之中，忽有一点灵光发现，此即我之元神也”[⑬]。以元神为元气之至灵，此种由气而神的主张，丘处机

① ［清］闵一得著、董沛文主编、汪登伟点校：《古书隐楼藏书道教龙门派闵一得内丹修炼秘籍》下册，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 906 页。

② ［元］李道纯撰，［明］蒋信编，张灿辉、刘晓林点校：《李道纯集》，长沙：岳麓书社，2010 年，第 50 页。

③ 《青华秘文》卷上，明正统《道藏》本。

④ 陈兵：《金丹派南宗浅探》，《世界宗教研究》1985 年第 4 期。

⑤ 《青华秘文》卷上，明正统《道藏》本。

⑥ 天地之性、气质之性的说法为张载所提出，后为朱子所大力阐扬，朱子认为张载此说极为有功于圣门。

⑦ 与元神对举的识神，应该与《青华秘文》《中和集》所说“欲神”“思虑神”相当，但《青华秘文》没用流行的“识神”一词，似亦表明《青华秘文》形成于“元神”“识神”在明代流行之前。

⑧ 《性命圭旨·元集·性命说》作者不详，成书时间是宋至明朝。参见冯国超主编：《性命圭旨》，长春：吉林人民出版社，2005 年，第 37 页。

⑨ 伍冲虚《天仙正理直论增注》本序并注。（［明］伍冲虚，［清］柳华阳著、静虚子校订：《伍柳天仙法脉》，北京：宗教文化出版社，2012 年，第 8 页。）

⑩ 冯国超主编：《性命圭旨·乾坤交媾去矿留金》，前揭书，第 209 页。

⑪ ［元］李道纯，［明］蒋信编著，张灿辉、刘晓林点校：《李道纯集》，前揭书，第 179 页。

⑫ ［清］黄元吉著、蒋门马校注：《乐育堂语录》卷 1，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 253 页。

⑬ 同上，第 414 页。

曾强调说“气真方可现元神”[①]，孙不二也说“圆通此灵炁，活泼一元神”[②]。相反，《青华秘文》说“元神见而元气生，元气生则元精产”[③]，阳道生说“元神见则元气生，元性复则元气生”[④]，皆主张由神而气。从理上讲，元神应该是非阴非阳、超越阴阳属性的，但一些道士认为元神为真阴、阴精，如张三丰说“阳里真阴，即是自家元神，属三魂；下窍真阳，即是身中元气，属七魄”[⑤]，又说“龙为真性，汞为灵知，又为元神，俱属阴；虎为真情，铅为真知，又为元精，俱属阳”[⑥]。这样看来，元神为阴，而元精元气为阳，黄元吉也说“先天之神为离中之空阴，则元神即阴之精也”[⑦]。但伍守阳认为“盖谓阳神，即元神之所成就纯全而显灵者，常依精炁而为用”[⑧]，这样来看，元神当属阳。

一般认为，元神在泥丸、上田、脑（也称鄞鄂、天谷），如《道枢》说“天谷者，泥丸之宫也。上赤下玄，左青右白，其中有黄焉，斯元神之府也，谷神真一之至灵者也”[⑨]，《青华秘文》说“神室者，元神所居之室，鄞鄂是也”[⑩]，俞琰《周易参同契发挥》说“巍巍尊高，谓泥丸宫在昆仑峰顶，乃元神所居之位”[⑪]，“自朝至暮，元神常栖于泥丸也”[⑫]，“脑为上田，乃元神所居之宫。人能握元神，栖于本宫，则真气自升，真息自定，所谓一窍开而百窍齐开，大关通而百关尽通也”[⑬]。但阳道生《真诠》反对此说“元太虚曰：‘自古及今谁不知心为神室，何又有人说神栖于泥丸宫？此仙宗误认图象之过。’盖泥丸为清虚之府，神栖泥丸者，言元神清莹，超出精气之上，非居脑也”[⑭]，又说“盖神返绛宫，无为自然，故谓之移神入乾鼎，亦非神栖泥丸。迨夫温养之时，只是神常无为，气自升降，亦未尝朝朝暮暮栖泥丸也。此皆由于仙宗设譬，画图种种著相，后人执泥丸遂至淆讹，流于用意搬运而不自觉”[⑮]。绛宫为心室，“朝朝暮暮栖泥丸”显然是批评俞琰的。那么，元神在心，还是在脑呢？对此，黄元吉有综合发挥：“究竟元神在人身中，藏于何所，长于何地？有曰‘方寸之地为元神之居’，有曰‘玄关之内为元神之宅’，又曰‘天谷元神，守之自真。’此三处，皆元神之所栖。但不知下手之初，何处为始？《易》云：‘洗心退藏于密’是。又闻古云：‘方寸之地，吾身之堂也。玄窍之内，吾身之室也。’众人则守神于方寸之地，耳目得入而摇其精；修士集神于玄窍之间，耳目无门而窥其隙。如此看来，下手之时，即当集神于玄关窍中，虚无圈内，庶几混混沌沌，杳杳冥冥，无人无我，何地何天，方能养成不二元神。若不藏于隐幽之地，而常于方寸中了了灵灵，未有不驰于尘情俗虑，而日夜无休息也。何谓天谷？盖人头有九宫，中有一所，名曰天谷，清净无尘，能将元神安置其中，毫不外驰，则成真证圣即在此矣。所以《黄庭经》云：‘子欲不死修昆仑。’是可见守此天谷有无限妙蕴也。”[⑯] 黄元吉认为元神集于玄关一窍，乃头中天谷，虽有调和之意，但大体上亦主脑而非心。从理上说，元神无方所，但就其功能展现的集中区域而言，应在上田玄窍即泥丸宫。

---

① ［元］丘处机撰、赵卫东辑校：《丘处机集·大丹直指》，济南：齐鲁书社，2005 年，第 127 页。
② 《孙不二女功内丹次第诗十四首》第 13，徐兆仁主编：《金丹集成》，北京：中国人民大学出版社，1990 年，第 213 页。
③ 《青华秘文》卷上，明正统《道藏》本。
④ ［明］阳道生：《真诠》下之上，明嘉靖刻本。
⑤ ［明］张三丰撰、方春阳点校，《张三丰全集》卷 2《返还证验说》，杭州：浙江古籍出版社，1990 年，第 11 页。
⑥ 同上，第 412 页。
⑦ ［清］黄元吉著、蒋门马校注：《乐育堂语录》，前揭书，第 379 页。
⑧ ［明］伍冲虚，［清］柳华阳著、静虚子校订：《伍柳天仙法脉》，前揭书，第 66 页。
⑨ ［宋］曾慥编：《道枢》卷 9，北京：中央编译出版社，2016 年，第 86 页。
⑩ 《青华秘文》卷中，明正统《道藏》本。
⑪ ［东汉］魏伯阳等撰，周全彬、盛克琦编校：《参同集注：万古丹经王＜周易参同契＞注解集成》第 1 册，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 362 页。
⑫ 同上，第 404 页。
⑬ 同上，第 436 页。
⑭ ［明］阳道生：《真诠》下之下，明嘉靖刻本。
⑮ ［明］阳道生：《真诠》下之下，明嘉靖刻本。
⑯ ［清］黄元吉著、蒋门马校注：《乐育堂语录》卷 2，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 27 页。

中医与道家关系密切。受道家影响，中医在明清时期也多谈元神。南宋刘昉《幼幼新书》引《颅囟经》说："二月为胎，形兆分也……八月元神具，降真灵也。"[①] 这是中医谈元神比较早的出处。到了明代，中医开始大谈元神。中医谈元神，更多是与人的具体生理机能联系起来。明初医学家戴原礼说"人以胃气为本，无胃气则死，盖元精、元气、元神不可一日无水谷以养之"[②]，这与道教所说"绝谷不食，元神之道也"有很大不同，显示了中医的现实立场。养生家杜巽才认为"人身元神出入目中，五脏精华亦聚于目"[③]，强调了目与元神的密切关联。李时珍说"脑为元神之府，而鼻为命门之窍"[④]，此说与道家以元神栖于泥丸上田一致。此种观点派生出"脑主元神"说，与《黄帝内经》"心主神明"说有所不同，到底是"脑主神"还是"心主神"，至今中医界争论不休。李时珍还认为"草还丹"可以"益元阳，补元气，固元精，壮元神"[⑤]，张璐认为"参附可以壮元神"[⑥]，《寿世正编》所载《孙真人养生歌》曰"用心不已走元神"，又说"五辛不节损元神"[⑦]，因此，思虑、药物、食物都会影响元神。一些医家认为脉与元神关系甚大，李中梓说"脉本身中之元神，和会后天谷气以周流于一身者也"[⑧]，万全说"曰元精、曰元气、曰元神者，本身之真精、真气、真脉也"[⑨]，这样元神随脉息流贯全身，脏气也有其元神。张介宾说"若此者，呼之不应，遣之不动，此以脏气元神尽去，无可得而使也"[⑩]，"久痢阳虚，或因攻击寒凉太过，致竭脾肾元神而滑脱不止者，本原已败；虽峻用温补诸药，亦必不能奏效矣"[⑪]。有学者强调"心主神明"也是血脉作为中介的，因为"血藏神"，由此来说，"心主神"与"脑主神"是可以贯通的。元神在中医看来是生命力的根本，明代的吴崐注《黄帝内经素问》"气归精也"为"真阳之气依于元精"，注"精归化"为"元精依于元神"[⑫]，此亦可见道教内丹对明代中医发展产生很大影响。明代的徐谦认为"天庭印堂，元神所归也，气血又元神之所统也"[⑬]，此以天庭印堂为元神所归，与主流道教泥丸说有所不同，但无论如何，元神可谓是生命力的根本所在，养生贵在养元神。

## 二、道、佛、儒交融下的元神思想

道教的发展深受佛教影响，在元神问题上，道佛交融的最大视点是元神、识神说。"识神"一词在魏晋南北朝的佛教典籍中就已经出现，但多在纯佛教的语境下使用，元神与识神的关联出现可能较早见于南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》"或入地狱，镬汤火然，万劫长夜，受无极苦，惟是受业识神，罪魂尸魄，受此业报，于汝元神，有何荣悴?"[⑭] 业报轮回的是识神，而元神则清静自在，此元神类似于佛教所说不生不灭的法性真如。到了明代，道门中谈论元神、识神逐渐多起来。陆西星说"盖人有元神，有识神，元神则虚静恬淡，寂寞无为，乃本然之性，识神则见境生情，贪着其事，气

① ［宋］刘昉：《幼幼新书》卷 2，北京：人民卫生出版社，1987 年，第 23 页。
② ［明］戴原礼：《推求师意》卷下，清文渊阁《四库全书》本。
③ ［明］杜巽才：《霞外杂俎》，明嘉靖刻医药摄生类八种本。
④ ［清］李时珍编纂，刘衡如、刘山水校注：《本草纲目》下册，北京：华夏出版社，2011 年，第 1301 页。
⑤ 同上，第 1404 页。
⑥ ［清］张璐撰、胡双元等校注：《张氏医通》，太原：山西科学技术出版社，2010 年，第 428 页。
⑦ 《寿世正编》卷上，［清］佚名辑，清刻化材三书本。"五辛不节损元神"，明代高濂《遵生八笺》（明万历刻本）所载《孙真人卫生歌》曰："五辛不节反伤神。"
⑧ ［明］李中梓撰、包来发校注：《诊家正眼》卷上，北京：中国中医药出版社，2008 年，第 14 页。
⑨ ［明］万全：《万氏家传养生四要》卷 4，清乾隆六年敷文堂刻万密斋书本。
⑩ ［明］张介宾著，孙玉信、朱平生校注：《景岳全书》卷 2，上海：第二军医大学出版社，2006 年，第 29 页。
⑪ ［明］张介宾著，孙玉信、朱平生校注：《景岳全书》卷 24，第 510 页。
⑫ ［明］吴崐注、山东中医院中医文献研究室点校：《内经素问吴注》，济南：山东科学技术出版社，1984 年，第 21 页。
⑬ ［明］徐谦：《仁端录》卷 5，清文渊阁《四库全书》本。
⑭ ［宋］蒋叔舆编：《无上黄箓大斋立成仪》卷 28，明正统《道藏》本。

质之性是也”[①]，此以元神为本然之性、识神为气质之性，类似于宋儒天命之性、气质之性的说法。《性命圭旨》明确以元神为天命之性、识神为气质之性，其《八识归元篇》说“释氏谓人之受生，必从父精母血与前生之识神三相合而后成胎。精气受之父母，神识不受之父母也。盖从无始劫流来，亦谓之生灭性。故曰：生灭与不生灭和合而成八识也。盖造化间有个万古不移之真宰，又有个与时推移之气运。真宰与气运合是谓天命之性。天命之性者，元神也。气质之性者，识神也。故儒家有变化气质之言，禅宗有返识为智之法”[②]，又说“今人妄认方寸中，有个昭昭灵灵之物，浑然与物同体，便以为元神在是。殊不知此即生生死死之识神，劫劫轮回之种子耳”[③]，提出要“变种性为佛性，化识神为元神”[④]。融汇儒、道、佛是《性命圭旨》的重要风格，但从这段话可见在理论形态上，佛对道的深刻影响，其谓“真宰与气运合是谓天命之性”，与儒家的理解并不一致。形成于清代的《太乙金华宗旨》，其第二章专门论元神、识神，说“惟元神真性，则超元会而上之，其精气则随天地而败坏矣，然有元神在，即无极也，生天生地皆由此矣。学人但能守护元神，则超生在阴阳之外，不在三界之中，此惟见性方可，所谓本来面目也。凡人投胎时，元神居方寸，而识神则居下心。下面血肉心，形如大桃，有肺以覆翼之，肝佐之，大小肠承之”[⑤]，又说“一切好色动气皆魄之所为，即识神也”[⑥]。以上材料可见，道家是积极融摄了佛家的“识神”观念，但佛家对道家的元神观念并无积极回应，甚至认为“元精元气，不出元神，元神者识之别名也”“知虚空亦是神识幻出，无上道眼方能觑破，天仙现种种胜境毕竟不十分光明，不十分正大。岂如净土一切如来同共光明，遍彻一切”[⑦]。道教有“炼神还虚”之说，这显然是贬低道教。

关于元神、识神，明代阳明后学查铎对此也多有阐发。他说“神一而已，然有元神，有识神。识神者，从神发知也。《阴符经》云：‘人知神之为神，不知不神之所以神。’神之为神，识神也，有为也，人心也。不神之所以神，元神也，无为也，天心也。世人皆识神用事，不知有元神，若神神相守，则识神为用，而元神为主，其实总是一神，惟一切用神处，不离根也，非以神守神之谓也”[⑧]，这里以元神为天心、识神为人心，类似宋儒道心、人心之说。查铎还说“元神即天命之性，识神即周子神发知也。人多认发处为知，故其知多至离根，譬之石中有火，击石火出，人但见击出之火，不知火原蕴于石中，击出之火有起灭，石中之火原无起灭，若是击出之火，犹是真体，间不容发。今人多从延烧燎原处认火，虽亦是火，离根远矣。故元神、识神原是一个，但有体用之别耳。能默识此体，于一切发处，时时委顺于神，不以己意参之，此即所谓不识不知、顺帝之则也”[⑨]，此明确以元神为体、识神为用。查铎生前大力宣讲王畿、钱德洪之学，他的元神、识神说融合了佛老的一些思想，但总体上还是代表了儒家对此问题的汇通与融合。此外，明代的魏校曾说“三代而下学圣人甚难甚难，知识神之为神，不知全其元神也”[⑩]。可见，元神、识神说对明代儒学的相关讨论也产生了一定影响。

儒门中泛论元神之处也颇多。元代大儒吴澄在《曾君希辙以道法游诸方征予赋诗》中说“静守元神非寂照，动驱祖气因想取”[⑪]，许谦在《题金月华药物火候二图》中说“两图先后互体用，守中

① ［明］陆西星撰、蒋门马点校：《南华真经副墨》，北京：中华书局，2010 年，第 434 页。
② 冯国超主编：《性命圭旨·元集》，长春：吉林人民出版社，2005 年，第 94 页。
③ 同上，第 104 页。
④ 同上，第 230 页。
⑤ 徐兆仁主编：《全真秘要》，北京：中国人民大学出版社，1988 年，第 200 页。
⑥ 同上，第 202 页。
⑦ ［清］彭希涑：《净土圣贤录》卷 8 之《袁列星》，清刻本。
⑧ ［明］查铎：《查先生阐道集》卷 2《与舒继峰司寇书》，清光绪十六年泾川查氏济阳家塾刻本。
⑨ ［明］查铎：《查先生阐道集》卷 2《再与舒继峰书》，清光绪十六年泾川查氏济阳家塾刻本。
⑩ ［明］魏校：《庄渠遗书》卷 15《复毛希秉》，清文渊阁《四库全书》本。
⑪ ［元］吴澄：《吴文正集》卷 98，清文渊阁《四库全书》本。

谓可存元神”[①]，这反映了吴、许两位大儒对道教有较深了解，也从侧面说明了元神一词在道教中的广泛流行。明代陈献章（白沙）说：“元神诚有宅，灏气亦有门，神气人所资，孰谓老氏言？下化囿其迹，上化归其根。至要云在兹，自余安足论。”[②] “元神诚有宅，灏气亦有门”为唐代道士谭峭《化书》原文，在白沙看来，这是儒道可以共享的真理。王阳明与弟子也多次论及元神问题，如有学生问“仙家元气、元神、元精”，王阳明说“只是一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神”[③]；学生陆原静问“元神、元气、元精，必各有寄藏发生之处？”阳明回答说“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉？”[④] 阳明对道家的元神思想进行儒家化解释，以良知来统贯精气神，把精气神看作是良知存在与展开的不同状态，元神为良知之妙用。一些阳明后学及晚明儒者也喜欢用元神一词来阐发其思想，王畿说“良知虚寂明通，是无始以来不坏元神，本无生，本无死”[⑤]，魏校说“人心元神，昭昭灵灵，收敛停畜，因其真机，引而伸之，触类而长之，自有无穷之妙，若专内遗外，日用间分本末作两段事，如此仍是支离也”[⑥]，此元神也类于阳明之良知。

明代儒者论及元神最多的当属郝敬。他把元神与《中庸》的“中”“诚”等观念贯通起来，说“中者在中之义，宛然在中，不容拟议，是乃万事万物元神，无处不在，而无迹可寻”“是名曰中，此太一元神，天之所以为命，人之所以为性”[⑦]，又说“元神，即是诚”[⑧]。元神又类似于道，郝敬说“一段元神，与天地相终始，其来无首，其卒无尾”[⑨]，“日用横来直去，无非本命元神”[⑩]。这种元神也可以说是仁、良知、明德。他说“阳者天地之元气，人心之元神，即仁也，元神清虚，洞朗如镜”[⑪]，“知者太虚之元神，在人为明德”[⑫]，“聪明睿知，知之元神；文理密察，知之旁通”[⑬]。郝敬所说“知”即阳明之良知。同时，郝敬还从易象数学的角度把元神理解为“一”。他说“一者天地之元神，数之至尊”[⑭]，“一者万化之祖炁，八卦之元神”[⑮]，“天下之理统于一，天下之数生于一，一者造化元神，万事万物之权舆也”[⑯]，“数者道之节目，一者数之元神，易所以穷神知化者”[⑰]。从这些材料来看，郝敬更多是从本体的角度来理解“元神”。

在晚明，三教合一蔚然成风，儒学融入不少佛老的元素，元神一词就具体展现了道家对儒学的深刻影响。邹元标在诗作《马上吟》中说：“时逢闲处练元神，过眼浮荣未是真。”[⑱] 郑善夫甚至认为“静坐养元神，元是吾儒底事”[⑲]，直接把养元神看作儒家应有的修养功夫。王文禄说“《大学》孔门

① ［元］许谦：《白云集》卷 1，《四部丛刊续编》景明正统本。
② ［明］陈献章撰、孙通海点校：《陈献章集》卷 5《赠世卿》，北京：中华书局，1987 年，第 300 页。
③ ［明］王守仁撰、萧无陂校释：《传习录》上，长沙：岳麓书社，2012 年，第 32 页。
④ 同上，第 95 页。
⑤ ［明］王畿撰、吴震编校：《王畿集》卷 5《天柱山房会语》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 119 页。
⑥ ［明］魏校：《庄渠遗书》卷 4《答唐应德》，清文渊阁《四库全书》本。
⑦ ［明］郝敬：《礼记通解》卷 18，明九部经解本。
⑧ ［明］郝敬：《礼记通解》卷 18，明九部经解本。
⑨ ［明］郝敬：《论语详解》卷 8，明九部经解本。
⑩ ［明］郝敬：《论语详解》卷 7，明九部经解本。
⑪ ［明］郝敬：《周易正解》卷 8，明郝氏九经解本。
⑫ ［明］郝敬：《谈经》卷 8，明崇祯山草堂集增修本。
⑬ ［明］郝敬：《礼记通解》卷 19，明九部经解本。
⑭ ［明］郝敬：《周易正解》卷 18，明郝氏九经解本。
⑮ ［明］郝敬：《谈经》卷 1，明崇祯山草堂集增修本。
⑯ ［明］郝敬：《谈经》卷 1，明崇祯山草堂集增修本。
⑰ ［明］郝敬：《论语详解》卷 4，明九部经解本。
⑱ ［明］邹元标：《愿学集》卷 1，文渊阁《四库全书》补配清文津阁《四库全书》本。
⑲ ［明］郑善夫：《少谷集》卷 22，文渊阁《四库全书》补配清文津阁《四库全书》本。

元理，《中庸》孔门元神”[①]，也从侧面反映了元神一词在当时社会思想文化界的广泛影响。戴洵说“主人翁盖即释家之本来面目，仙家之元神，儒家之独也”[②]，如此理解，则元神是贯穿主客的本体。晚明林兆恩倡三一教，融汇儒、道、佛于一体，他的《元神实义》一文专论元神。他说“元神无知也，而无所不知；无觉也，而无所不觉；无识也，而无所不识。而识神虽曰有所于知，而知非其所知；虽曰有所于觉，而觉非其所觉”[③]，此论让我们想起僧肇的《般若无知论》，此元神可谓即是佛性，他自己也明确说“余之所谓元神者，非今汝之所谓元神，乃释迦之所谓元神也”[④]。元神的佛性化，亦可见明末三教汇通中佛教思想势力的强大。

## 三、文学与生活世界中的元神

唐代文学家的作品中出现已有“元神”一词，当然这些文学家本身与道教的关系就很密切。如诗仙李白是当时著名道士胡紫阳的好友。紫阳仙逝后，李白在《汉东紫阳先生碑铭》中说“劫运颓落，终归于无。惟元神不灭，湛然清都”[⑤]，言下之意，常人去世后，元神散灭，但得道成仙后，元神不灭。唐代著名诗僧寒山在《昨到云霞观》诗中云：“心月自精明，万象何能比，欲知仙丹术，身内元神是。”[⑥] 显然，寒山这里是针对外丹来强调内丹才是真正的仙丹，元神象征着大道金丹。这也反映了唐代内丹思潮的兴起；内丹重视心性修炼，而恰在心性上，佛道两家有着很强的共鸣，据考寒山与道教也有密切关系[⑦]。

元代杂剧戏曲兴起后，神仙道化剧开始涌现，“元神”一词也跟着出现在戏曲戏剧中，如元末明初贾仲明杂剧《吕洞宾桃柳升仙梦》第四折说“争奈俗缘未退，故着你元神磨障，今日绕得行满也”[⑧]，透露出修练元神是当时内丹修行的共识。

明清时期神魔小说兴盛，著名的如《西游记》《封神演义》等小说就充满浓郁的佛道气息，“元神”在这些小说中出现的频率比较高，颇能反映道教的思想意蕴。《西游记》出现“元神”一词达17次，有三回的题目都带元神，如第2回“悟彻菩提真妙理，断魔归本合元神”、第33回“外道迷真性，元神助本心”、第82回“姹女求阳，元神护道”。这些元神是丹道思想的体现，也融合了佛家的智慧。《西游记》多处讲“出元神”，如第27回“那怪见棍子起时，依然抖擞，又出化了元神，脱真儿去了，把个假尸首又打死在山路之下”[⑨]，元神真身能自由出入在道门中也算是很高的功夫了。有两回讲“养元神”，如54回“女帝真情，指望和谐同到老；圣僧假意，牢藏情意养元神”；还有说勾人元神的，如40回“叫人一声，人不答应还可；若答应一声，他就把人元神绰去，当夜跟来，断然伤人性命”，这里的元神就有点类似灵魂。从这些来看，《西游记》确实折射寓意着很深的道教内丹修炼要旨和奥秘，虽然也融合了佛教特别是禅宗的精神，但主体是讲道教内丹修炼，这也是宋明以来丹禅合一思潮的反映。《封神演义》中出现“元神”一词达24次，多处讲“运元神”。如第34回《飞虎归周见子牙》“且言乾元山金光洞有太乙真人闲坐碧游床，正运元神，忽心血来潮。——看官

① ［明］王文禄：《海沂子》卷3，明百陵学山本。
② ［明］朱谏：《雁山志》卷2，明万历刻本。
③ ［明］林兆恩：《三教正宗统论》第8册，明万历刻本，《四库禁毁书丛刊·子部第19册》，北京：北京出版社，1997年，第186页。
④ 同上，第187页。
⑤ 瞿蜕园、朱金城校注：《李白集校注》卷30，上海：上海古籍出版社，1980年，第1736页。
⑥ ［清］彭定求等编：《全唐诗（下）》卷860，郑州：中州古籍出版社，1996年，第4922页。
⑦ 参见刘长东：《略论寒山与道教的关系》，《传统文化与现代化》1996年第6期。
⑧ 张月中、王钢主编：《全元曲（下）》，郑州：中州古籍出版社，1996年，第1481页。
⑨ 《西游记》的引文出处是：［明］吴承恩著、黄肃秋注释、李洪甫校订：《西游记（下）》，北京：人民文学出版社，2010年，第671、492页。

但凡神仙，烦恼、嗔怒、爱欲三事永忘。其心如石，再不动摇；心血来潮者，心中忽动耳”，这段话对神仙运元神时“心中忽动”的原因作了解释，运元神大概如老子所说“致虚极，守静笃”，心中忽动，是因缘的自然感通。元神是生命之主，通过法术可以把人的元神“拜掉”。如第 48 回《陆压献计射公明》“古云；‘神仙不寝’，乃是清净六根，如何今日六七日只是昏睡！且不说汤营乱纷纷计议不一。且说子牙拜掉了赵公明元神，散而不归，——但神仙以元神为主，游八极，任逍遥，今一旦被子牙拜去，不觉昏沉，只是要睡”，神仙没了离了元神也就不神了，走了元神，只能昏睡。当然，也可以自己主动把元神遁出，如第 75 回《土行孙盗骑陷身》“杨戬运动八九元功，将元神遁出，以左肩迎来”。《封神演义》中也多次把元神与泥丸宫作关联性叙述，如第 47 回《公明辅佐闻太师》“把黄龙真人泥丸宫上用符印压住元神，轻易不得脱逃”，看来泥丸宫与元神的密切关联在明清道门中已成为常识。同时，在《封神演义》也有客观意义上的宇宙、造化“元神”，如第 99 回《姜子牙归国封神》“乃敕封尔掌人间之时症，主生死之修短，秉阴阳之顺逆，立造化之元神”①。

《西游记》《封神演义》的作者一直有争议。从上述讨论看，其作者一定对道教内丹有着相当深入的了解，从侧面说明了道教内丹元神思想的深刻影响。鉴于佛教对元神并无太多讨论，甚至流露出对道教的元神说有些不屑，那么，《西游记》《封神演义》中“元神”一词的反复出现，说明这两部小说与道教内丹派关系是比较密切的。《三宝太监西洋记通俗演义》（简称《西洋记》），也是明代的一部神魔小说，里面出现“元神”也有十余次，比较有意思的是第 12 回《张天师单展家门，金碧峰两班赌胜》，讲和尚与道士斗法，比赛“出神游览”：“天师得了旨意，越加精神，就于金阶之下，闭目定息，出了元神”“只见天师面部失色，形若死尸”；与此同时，和尚也出神，“原来天师出神去了，长老站在丹墀之中，眼若垂帘，半醒半睡，也在出神”；显然，此和尚出神更加自如，而且跑得快，比天师的神回来得早。天师吹嘘说他出神去扬州赏琼花了，和尚就问他可否带些琼花回来，天师说“人之神气出游，止可见物知事而已，何能带得对象来也”，意思是元神出游是很难把实体物带回来的，但是和尚向大家展示了他随天师神游扬州带来的两瓣新鲜的琼花，于是大众哗然，可见和尚比天师功力高强。天师为什么回来得迟呢？原来“长老把根九环锡杖横在半路中间，天师的元神遇着个毒龙作耗，沿路稽迟，及至长老收起了锡杖，天师才得回来”② 。几番神游较量，天师均败下阵来。

明末冯梦龙纂辑白话短篇小说《警世通言》《醒世恒言》颇能反映社会生活之情景，其中一些语句用到元神，如“魏生渐觉清爽，但元神不能骤复”③，“奴又与上元夫人求得玉雪丹二粒，员外试服一粒，管取百病消除，元神复旧”④，“那知县一来是新起病的人，元神未复”⑤。元神的影响甚至及于文学评论，如范凤翼《范勋卿诗文集》文集卷二“夫人心之日月是文章，而元神之鼓吹是诗赋，文章亦有光之鼓吹而诗赋亦有声之日月也，故诗赋与文章固二而一者也”⑥。以至于影响到茶文化，茶也有其元神，明代张源《茶录》“今时制茶，不暇罗磨，全具元体。此汤须纯熟，元神始发也”⑦。

清代纪昀的笔记小说《阅微草堂笔记》中所载鬼怪狐仙讽喻故事里，也多处有“元神”一词的出现，如《姑妄听之（四）》“狐哀鸣曰：……以剽窃之功为猎取之计，乘人酣睡，仰鼻息以收余气，

① 《封神演义》引文出处是：［明］许仲琳著、李时人校点：《封神演义》，杭州：浙江古籍出版社，2011 年，第 191、281、446、273、611 页。

② ［明］罗懋登：《三宝太监西洋记》，北京：华夏出版社 1995，第 101 页。

③ ［明］冯梦龙：《警世通言》卷 27，北京：华夏出版社，2013 年，第 284 页。

④ ［明］冯梦龙：《警世通言》卷 30，北京：华夏出版社，2013 年，第 320 页。

⑤ ［明］冯梦龙：《醒世恒言》卷 29，北京：华夏出版社，2013 年，第 428 页。

⑥ ［明］范凤翼：《范勋卿诗文集》卷 2《抽存堂逸稿序》，明崇祯刻本。

⑦ 陈祖架、朱自振编《中国茶叶历史资料选辑》，北京：农业出版社，1981 年，第 140 页。

如蜂采蕊，无损于花，凑合渐多，融结为一，亦可元神不散，岁久通灵，即我辈是也”[①]。这虽然是对一些没有自己思想的老学究的嘲讽，但此“元神”也反映了宋明以来道教内丹思想的一般性观念。袁枚《子不语》所载《仙人顶门无发》更是一则调侃故事：“癸巳秋，张明府在毗陵，遇杨道人者，童颜鹤发，惟顶门方寸一毛不生，怪而问之，笑曰：‘汝不见街道上两边生草，而当中人所践踏之地不生草乎?’初不解所谓，既而思之，知囟门地方，故是元神出入处，故不生发也。道人夜坐僧寺门外，僧招之内宿，决意不可。次早视之，见太阳东升，道人坐墙上吸日光，其顶门上有一小儿，圆满清秀，亦向日光舞蹈而吞吸之。”[②] 这个故事也部分折射了道教演元神、婴儿出窍的丹道思想。此外，宋明时期，一些史书及文人书信文章中也常出现“元神”一词，如黄克缵《数马集》云“惟愿益颐元神，为苍生自重，某不胜恳祷之至”[③] 等，比较接近中医养生意义上的元神。无论如何，从宋元特别是明清时期“元神”一词在多领域广泛运用看，足见道教内丹在当时社会的盛行。

## 四、结　　语

《永乐大典》卷2948、2949全是论神的条目，其中论“元神”列了三条义项，概括精辟，可以用来作为本文的结尾。一是“受厘元神”。这个词较早见于《宋史》载颜延之《天地郊迎送神歌》，其中曰“告成大报，受厘元神”。《永乐大典》引《海录碎事》的解释说“厘福，元大也”，那么元神就是大神的意思，与道教初期的人格神的元神观类似。二是“自己元神”。《道法精微》曰：“虚靖天师张君曰：‘神若出，便收来。神返身中气自回，如此朝朝还暮暮，自然赤子产真胎。’萨真人曰：‘时人错认墨和朱，一点灵光便是符。精神不散元阳住，万怪千妖尽扫除。’王景阳曰：‘空劫之前是我身，无形无象亦无名。黄金透石俱无碍，一点灵光到处明。’饶碧虚曰：‘人言心下一陀空，精气元神聚此中。何以痴人容易感，盖缘不识主人翁。’又：‘自己元神即先天一气之体，先天一气即自己元神之用。故神不可离于气，气不可离于神。神乃气之子，气乃神之母。子母相亲，如磁吸铁。’刘真人曰：‘非法非真非色，无形无相无情。本来一物冷清清，有甚闲名杂姓。动则鬼神潜伏，静时天地交并，视之不见听无声，默叩须还相应。’又《心传录》云：‘一人各具一乾坤，中有巍巍一至尊。统御万灵三界伏，不知徒尔弄精神。’”三是“先天元神”。《道法精微》曰：“先天元神，太极之祖也。虚无自然，包含万象。视之不见，听之不闻，变化无方，去来无碍。清静则存，浊躁则亡。《玉皇心印经》云：‘神能入石，神能飞形。’太上曰：‘虚业静神，道自来居。’《道德经》云：‘谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根’，前有之矣。《心传录》云：‘灵台清静才方现，略有纤毫便不见。出离生死永长存，争奈凡夫不识面。’”[④] 这三种元神观应该说与“神”的人格义[⑤]、本体义、主体义[⑥]基本相应。当然，主体义的“自己元神”与本体义的“先天元神”是内在贯通一体的，这种主体即本体的生命哲学体现了中国哲学天人合一的基本理念。

**（责任编辑　李　巍）**

---

① ［清］纪昀：《阅微草堂笔记》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第306页。

② ［清］袁枚撰，申孟、甘林点校：《子不语》，上海：上海古籍出版社，1998年，第317页。

③ ［明］黄克缵：《数马集》卷32，清刻本。

④ ［明］解缙等纂：《永乐大典（第2册）》卷2948，北京：中华书局，1986年，第1515页。

⑤ 关于人格义的元神，除早期道教及祭祀中所说“受厘元神”为天神、大神外，唐宋元明时期还有一种祭“本命元神”的观念。宋洪遵《翰苑群书》卷5载有“祭本命元神”，元代王恽《秋涧集》卷63也有“祭元神祝文”清代钱泳《履园丛话》卷14《鼻中人》一文说“有唐与鸣者，东乡人，偶画卧椅上睡熟，忽鼻中出两小人，可二寸许，行地上疾如飞，家人惊异，将攫之，仍跃入鼻中，而寤询之，具述梦状始知短人者，即唐之元神也”。此类怪诞及术数之元神，本文不再具体讨论。（参见陈于柱、张福慧：《敦煌具注历日见载“本命元神”考辨》，《敦煌学辑刊》2010年第4期。）

⑥ 关于“神”在中国哲学的三种义含，参见翟奎凤：《先秦神观念演变的三个阶段》，《社会科学研究》2014年第2期。

# 《墨经》分科研究方法省思

何　杨

【摘要】清末以降，《墨经》研究的主要方法是：根据来自西方的各门学科知识来解读《墨经》条目。分科研究促进了近现代的墨学复兴，便于今人初步了解《墨经》。但是，该方法也使研究者集中关注《墨经》的某类学科条目，易于忽视该类条目所属语境，进而出现根据主观看法（尤其是近现代学科知识）改变条目次第、轻易校改原文等诸多问题。《墨经》研究应该以文本为基础，在社会文化语境下，结合《墨子》和相近时代的相关文献进行本土解释。

【关键词】《墨经》；《墨子》；分科研究；科学
**中图分类号**：B224　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0148－06

**作者简介**：何　杨，哲学博士，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系讲师。
**基金项目**：国家社会科学基金项目（16CZX053）

《墨经》包括《墨子》之《经上》《经下》《经说上》《经说下》四篇[①]，由约 180 条经文和相应的说文构成[②]。其书素称难解，自汉讫明，研习者极少。西晋鲁胜注《墨经》，今仅存其序。清中叶毕沅注《墨子》，认为《墨经》“讹错独多，不可句读”[③]。清末，因受西学影响，不少学者尝试从数学、力学、光学、逻辑学等学科视角，对《墨经》中的相关条目展开研究，进而开启了分科解读《墨经》的研究范式，影响至今[④]。分科研究使得曾经几不可读的《墨经》获得丰富的诠释，促进了近现代中国的墨学复兴。然而，该方法以后出、外来的学科观念审视《墨经》，以致于研究者常常篡改原文，以合己意。诚如沈有鼎所言：“过去诂解《墨经》的人，除了早期的几位如孙诒让等不计以外，余者常常望文生义，先构成了一个主观成见，于是利用《墨经》一书脱误本来极多这话作为理由，任意改窜《墨经》的文字来适合自己的成见。”[⑤] 时至今日，《墨经》诸多条目的解释依然是众说纷纭、莫衷一是。虽然影响《墨经》原文理解的因素很多，但研究方法至关重要。本文拟对这种分科治墨的研究方法予以考察，进而探究《墨经》研究的合理方法，以推动墨学的进一步发展。

① 一般而言，《墨经》（或称《墨辩》）有广狭二分，广义《墨经》还包括《墨子》中的《大取》《小取》，本文所指为狭义《墨经》。

② 经文和说文原本分列，因此，后人根据个人理解引说就经时，有极少数条目有经无说或有说无经。

③ ［清］毕沅注：《墨子》，《墨子大全》第 11 册，北京：北京图书馆出版社，2002 年影清乾隆四十九年（1784）毕氏灵岩山馆刻本，第 249 页。

④ 关于墨学史的总体情况，参见郑杰文：《中国墨学通史》，北京：人民出版社，2006 年。关于近现代墨学的复兴详情，参见崔清田：《显学重光》，沈阳：辽宁教育出版社，1997 年；张斌峰：《近代〈墨辩〉复兴之路》，太原：山西教育出版社，1999 年；郑杰文：《20 世纪墨学研究史》，北京：清华大学出版社，2002 年；张永春：《清代墨学与中国传统思想学术的近代转型》，合肥：黄山书社，2014 年。

⑤ 沈有鼎：《墨经的逻辑学》序，北京：中国社会科学出版社，1980 年，第 1—2 页。此外，沈有鼎所言《墨经》为广义《墨经》。

## 一、《墨经》分科研究的历史回顾

一般认为邹伯奇（1819－1869）较早注意到《墨经》含有来自西方的科学知识[①]。邹伯奇对天文、数学、物理、地理等学科均有研究，所著《学计一得·论西法皆古所有》（1844）认为《墨经》含有西洋数学（如“《经上》云‘圜，一中同长也’即《几何》言‘圜面惟一心，圜界距心皆等’之意”）、重学（即力学，如“《经说下》‘招负衡木’一段”）、视学（即光学，如“《经下》‘临鉴而立’；‘一小而易，一大而正’数语”）等知识[②]。

邹伯奇的观点得到其友人陈澧（1810－1882）的进一步阐发。陈澧引用《几何原本》《海岛算经》和《九章筭术》刘徽注等文献解读《墨经》算法；引证《墨经》条目表明“西洋人制镜之巧，不过窪、突二法，而墨子已知之”；提出《经说下》“‘挈，有力也’，‘引，无力也’，疑即西人起重之法”[③]。其后，出现了不少以数学、力学、光学等自然科学知识诠释《墨经》的著述，例如张自牧的《瀛海论》（1876）与《蠡测卮言》（1878）、殷家儁的《格物补笺》（1876）、冯澂的《光学述墨》（1894）、王仁俊的《格致古微》（1896）等。

作为校释《墨子》的集大成之作，孙诒让的《墨子閒诂》（1895 年初本，1910 年定本）在注释《墨经》时，援引了邹伯奇、陈澧等人的见解，也采用西方科学知识解读《墨经》，此外还注意到《墨经》的逻辑学说。1897 年，他致信梁启超：“尝谓《墨经》……为周名家言之宗。窃疑其必有微言大例，如欧士论理家雅里大得勒之演绎法，培根之归纳法，及佛氏之因明论者。”[④]

1904 年，梁启超在《新民丛报》第 3 年第 1、2、3 号连载《墨子之论理学》，采用西方传统逻辑研究《墨子》，认为“墨子所谓辩者，即论理学也”，“《墨子》全书殆无一处不用论理学之法则，至专言其法则之所以成立者，则惟《经说上》《经说下》《大取》《小取》《非命》诸篇为特详”[⑤]。后来，梁启超借鉴胡适等人的研究成果，撰写了《墨子学案》（1921）和《墨经校释》（1922）。在他看来，逻辑学为《墨经》中最重要的部分，“《经》中论名学原理者约居四之一，其他亦皆用‘名学的’之演绎归纳而立义者也”[⑥]。与《墨子之论理学》相比，《墨子学案》第七章《墨家之论理学及其他科学》对墨家逻辑的论述显得更为详实，此外，他还基于《墨经》条目阐述形学（几何）、物理学、经济学等学科思想；而《墨经校释》则常借助来自西方的自然科学和社会科学知识予以诠释。

与梁相似，清末民初不少学者皆注重对《墨经》逻辑的阐发，如章太炎《诸子学略说》（1906）和《原名》（1909）、章士钊《逻辑指要》（1917 年写成，1943 年出版）、胡适《先秦名学史》（1917 年写成，1922 年出英文版）和《中国哲学史大纲（卷上）》（1919，后于 1930 年改名为《中国古代哲学史》）等。此外，胡适还例举了《墨经》中有关算学、形学、光学、力学、心理学、人生哲学、政治学、经济学等内容的条目。[⑦]

可见，梁启超、胡适均已注意到《墨经》所含的各种学科知识。其后，张纯一《墨学分科》（1923）明确采用分科治学的方法整理《墨子》。他将墨学分为教育、政治、宗教三纲，并细化为：

---

① 持此观点者颇多，参见梁启超：《〈墨经通解〉序》，《墨子学案》附录三，《饮冰室合集》专集之三十九，第 8 册，北京：中华书局，1989 年，第 84—85 页；栾调甫：《二十年来之墨学》，《墨子研究论文集》，北京：人民出版社，1957 年，第 140 页；陈柱：《历代墨学述评》，《墨学十论》，上海：商务印书馆，1928 年，第 189—190 页；A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, The Chinese University Press, 1978, pp. 70－71.

② ［清］邹伯奇：《学计一得》，《邹徵君遗书》，戴念祖主编：《中国科学技术典籍通汇·物理卷》第一分册，郑州：河南教育出版社，1995 年，第 1012 页。

③ ［清］陈澧：《东塾读书记》卷十二《诸子书》，黄国声主编：《陈澧集（贰）》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 241—242 页。

④ ［清］孙诒让：《与梁卓如论墨子书》，《籀廎述林》，北京：中华书局，2010 年，第 382 页。

⑤ 梁启超：《墨子之论理学》，《子墨子学说》附录，《饮冰室合集》专集之三十七，第 8 册，北京：中华书局，1989 年，第 56 页。

⑥ 梁启超：《墨经校释·读墨经余记》，《饮冰室合集》专集之三十八，第 8 册，北京：中华书局，1989 年，第 7 页。

⑦ 参见胡适：《中国古代哲学史》，欧阳哲生编：《胡适文集（6）》，北京：北京大学出版社，2013 年，第 274－275 页。

1．教育：教育学、算学、形学、微积分、物理学、力学、机械学、测量学、地圆说、热学、光学、声学、医药学、生物进化说、生理卫生学、心理学、唯识学、他心通、气象学、论理学、伦理学；2．政治：政治哲学、法理学、理财学、军事学；3．宗教学。在他看来，广义《墨经》为“墨子用教高材生者”①，因此这六篇文献（尤其是《墨经》）是其论证墨家教育类学科的核心文献。此外，他还引证《墨经》条目论述墨家的政治哲学、法理学、理财学、宗教学。

进一步，是集中处理《墨经》，将各条目依照学科分类予以整理。较早者有张其锽的《墨经通解》（1931），该书认为《经上》“上列言性行、修为、政治之义，下列言名数质力及人群相用、宇宙相推之理”；《经下》次序“错无可理”，乃“以类为次，关于言辩学者得半，置于上列；关于言修身、心理、政治、经济、数理、天学、光学、重学者得半，置于下列”②。其后，谭戒甫的《墨经分类译注》（1957 年成书，1981 年出版）将《墨经》分成十二类：名言类、自然类、数学类、力学类、光学类、认识类、辩术类、辩学类、政法类、经济类、教学类、伦理类。与之类似，孙中原的《〈墨经〉分类译注》（2006）亦分十二类：世界观、认识论、逻辑学、方法论、历史观、经济学、政治学、伦理学、数学、力学物理学和简单机械学、光学、心理学，其中前八类属于哲学和社会科学，后四类属于自然科学。台湾学者陈癸淼的《墨辩研究》（1977）则将广义《墨经》分成七类：伦理学、知识论、逻辑思想、辩论学、宇宙观、科学（包括力学、化学、数学、光学、经济学）、论人③。

综上，近现代《墨经》研究的主要方法是：基于来自西方的学科分类观念进行分科研究。由诸多研究成果看，该方法的确促进了墨学（尤其是《墨经》）的复兴。不过，各家分类多有差异，以下谨以分科颇为明显的研究为代表，讨论分科研究的方法问题。

## 二、《墨经》分科研究的方法讨论

对清末民初的学者来说，发掘《墨经》中的数学、力学、光学、逻辑学等学科思想，常常受到学术救国等实用取向的影响④。撇开这种取向不论，由于是将《墨经》置于来自西方的近现代学科框架中，因此有助于《墨经》与近现代学术接轨，便于今人初步了解《墨经》。正如陈癸淼所言：“将同性质、同范畴之各条加以组织，然后以现代学术之眼光作一综述，以使此二千余年前之古代学术能纲举目张，并以新面孔呈现于现代人之眼前。”⑤ 孙中原亦言：“本书的分类，只是为了便利读者在理解时，更容易同现代和西方的知识系统接轨。这是古为今用和洋为中用的一种努力。”⑥ 如果说《墨经》研究旨在面向现代、古为今用，那么将准确理解的近现代学术恰当地用于《墨经》研究，有其合理之处。不过，理解《墨经》文本原意仍是这种研究不可忽视的前提条件。实际上，诸多分科研究者亦以准确理解文本为己任。

然而，中国古代文本的原意和来自于西方的近现代学科知识或难以兼顾，如梁启超指出研究《墨经》时“借材于域外之学以相发，亦可有意外创获”，但“标异太过，任情涂附，则以凿汨智，求深益晦，其失又不止如啖赵之狎侮仲尼、荆舒之唐突仓颉而已”⑦。由于《墨经》的作者及其所处

① 张纯一：《墨学分科》，《墨子大全》第 28 册，北京：北京图书馆出版社，2003 年影 1923 年排印本，第 617 页。

② 张其锽：《墨经通解》叙，《墨子大全》第 39 册，北京：北京图书馆出版社，2003 年影 1931 年独志堂印本，第 11—12 页。

③ 除上所述，20 世纪中叶以来还有大批著述研究《墨经》中的各种自然科学与人文社会科学，例如：沈有鼎《墨经的逻辑学》（1954－1955 年连载于《光明日报》，1980 年结集出版）、葛瑞汉《*Later Mohist Logic, Ethics and Science*》（1978）、陈孟麟《墨辩逻辑学》（1979 初版，1983 修订）、方孝博《墨经中的数学和物理学》（1983）、杨向奎《墨经数理逻辑》（1993）、周云之《墨经校注今译研究——墨经逻辑学》（1993）、梅荣照《墨经数理》（2003）等。限于篇幅，此不赘述。

④ 相关讨论可参见张永春：《清代墨学与中国传统思想学术的近代转型》，前揭书，第 125—155 页；何杨：《胡适的中国古代逻辑史研究》，《兰州大学学报》社会科学版 2017 年第 2 期，第 93—99 页。

⑤ 陈癸淼：《墨辩研究》，《名家与名学：先秦诡辩学派研究》第 3 部，台北：台湾学生书局，2010 年，第 230 页。

⑥ 孙中原：《〈墨经〉分类译注》，《中国逻辑研究》附录一，北京：商务印书馆，2006 年，第 549 页。

⑦ 梁启超：《〈墨经通解〉叙》，前揭书，第 85 页。

时代并无来自西方的近现代学术分科观念，更不会依照近现代学科观念来编排诸条目，因此，如果根据后出、外来的学术分科观念来审视《墨经》，并且未能证明这些学科与《墨经》学说是同类性质的学问，那么《墨经》的文本顺序难免打乱、文字难免篡改、文义难免附会。分科研究将部分文本（如“光学”类条目）从其所隶属的整体文本（如《墨经》或《墨子》）抽取出来，在研究时可能导致研究者只集中处理相关内容的条目，而忽略这些条目的上下文、这些条目与其他条目之间的关联以及《墨经》条目与其他《墨子》篇章的联系，进而脱离整体文本语境以及文本所处的历史文化背景，而主要依靠现代学科知识进行理解与评价，从而容易出现任意比附的情况。对此，汪奠基曾批评道：

> 《墨经》的科学思想，主要是从实际经验总结得来的。它的许多定义，如“平、中、直、圜、方”等等，都是以当时百工习用的经验为根据的……近人更有用现代物理学、力学和光学等来解释景、鉴、力、负、挈诸概念的，如果作为帮助了解《墨经》的参考材料说，这样作也未尝不可，但说这种解释就是《墨经》的认识，那就比附失真了。我们认为《墨经》的科学是战国时代的科学。如果一一用近代科学概念或术语附会起来，那不仅无益于《墨经》本身的逻辑认识，而且对古代科学历史本来面目，将会大加损害。①

从具体研究成果看，分科研究的明显表现有二：1.《墨经》诸条目原有次序的改变；2. 大量原文的篡改。针对表现一，研究者的常见辩护是《墨经》原文本无严格次序。例如，陈癸淼说：“墨辩各条之次序均无义理上及文理上之连贯性。”② 谭戒甫说：“《墨经》各条的意义原有一些是前后连贯的，尤其特殊的如光学八条就是顺序排列着；但其它大部分却都是散开的。”③ 不过，上述观点是依据后世学者对《墨经》的主观理解。与之相反，有些学者尝试不改变原有次序，进行具有连贯性的体系化解读。例如，伍非百将《经上》主旨视为“正名”，依次分为散名和专名两编；《经下》主旨为“立说”，依次分为名辩本论、名理遗说、名辩问题三编。每编又依次分成数章④。此外，杨宽、汪奠基、曾昭式等也主张不改变原文次序⑤。

从分科研究者内部看，亦有研究者主张存有次序。例如，张其锽认为“《墨经》分列，当有义例”，上列、下列各有类别⑥；当然，为了符合其观点，他对部分条目的次序作了调整，如将《经上》第 3 条“体，分于兼也”和第 4 条“必，不已也”对换，因其对条目“体”解读为“分析为物理数学之奥，故次言之”⑦。此外，即便是分科研究者通常也会承认部分条目存在次序，例如《经上》第 3－6 条（即知、虑、知、）、第 7－9 条（即仁、义、礼）、《经说下》的“光学”条目等。由此看来，《墨经》作者并非完全随意编排条目。那么，何以部分条目有次序，部分条目却无次序？是原本如此，还是研究者未能把握古人的用意呢？对此，分科研究者需要给出合理的解释。

针对表现二，其常见辩护是《墨经》原文本就存在讹、脱、衍等诸多错误⑧。虽然原文在历代传抄过程中，的确会发生错误。但是，以此为理由，在无文献版本依据的情况下，主要依靠研究者个人学识（尤其是来自西方的近现代学科知识），采用理校方法校改原文，很容易产生新的错误。梁启超就意识到这种困难，一方面指出“此经因传写之值乱及讹谬太甚，若拘拘焉望文生义，则必有‘举烛尚明’‘孝经八十宗’之失，故宜以大胆运锐眼，力求本来面目于今本行墨之外”，另一方面又强

---

① 汪奠基：《中国逻辑思想史料分析（第一辑）》，北京：中华书局，1961 年，第 285—286 页。

② 陈癸淼：《墨辩研究》，前揭书，第 229—230 页。

③ 谭戒甫：《墨经分类译注》自序，北京：中华书局，1981 年，第 3 页。

④ 伍非百：《墨辩解故·新考定墨子辩经目录》，《中国古名家言》，北京：中国社会科学出版社，1983 年，第 7—16 页。

⑤ 参见杨宽：《墨经哲学》，《杨宽古史论文集》，上海：上海人民出版社，2003 年，第 525—650 页；汪奠基：《中国逻辑思想史料分析（第一辑）》第七章《墨辩的逻辑科学思想分析》，前揭书，第 266—401 页；曾昭式：《先秦逻辑新论》第五章《〈经上〉〈经说上〉〈经下〉〈经说下〉释义》，北京：科学出版社，2018 年，第 214—262 页。关于《墨经》诸条目的连贯性和整体性的解读，将另文探讨。

⑥ 张其锽：《墨经通解》叙，前揭书，第 11—12 页。

⑦ 同上，第 27 页。

⑧ 参见梁启超：《墨经校释》自序，前揭书，第 1—2 页；陈癸淼：《墨辩研究》，前揭书，第 229 页；孙中原：《〈墨经〉分类译注》，前揭书，第 548 页。

调“稍掉以轻心，则指鹿为马，移张冠李，厚诬作者，治丝益棼”①。从实际校释成果看，应多属后者。因此，早在 1931 年，陈寅恪就曾批评：“今日之墨学者，任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比。”②

试以“光学”条目为例。姑且不论条目次第、条目划分、标点断句等问题，仅从文字校改方面考察，若以《道藏》本《墨子》为原文依据，通常都对这部分文字进行或大或小的修改。例如，张其锽、梁启超、谭戒甫、孙中原都认为有八条“光学”类条目。对这八条，张其锽全都作了修改③，其他三位修改了其中七条④。与他们不同的是，张纯一认为有一条说文可以分成三条，其中两条并无经文，从而认为“光学”条目有十条，并修改了五条⑤。虽然校改文字的原因繁多，但基于来自西方的光学知识理解《墨经》条目，是其中的一个重要原因，如谭戒甫在校改时常引光学理论为据，校改原文的理由在于与“今光学理不合”⑥。

综上，采用来自于西方的近现代学科观念研究《墨经》固然有助于今人初步了解《墨经》的基本内容，但从对文本固有含义的理解看，该方法依然存在诸多问题。

## 三、关于《墨经》研究方法的思考

关于如何研究中国古代文本，鞠实儿等曾以《九章筭术注》为例，提出和实施了一套本土化研究程式，其特点是“拒绝使用任何当时当地不存在的元素来解读和解释文本”⑦。在笔者看来，该程式要义有二：其一，基于文献学、汉语言文字学的研究，获取需要解释的文本材料；其二，基于文本形成的社会文化语境解释文本。应该说，前者为各门中国传统学问研究的共识，后者所言“社会文化语境”主要包括“影响文本生成的社会文化事件和作者所使用的本土概念、方法和学说等”⑧，该概念需要根据具体文本进一步澄清。以下，拟结合该本土化研究程式谈谈《墨经》的研究方法。

首先，有必要完成一部《墨子》（包括《墨经》）的集校集释，为后续研究提供文献基础。对此，栾调甫在总结 20 世纪初期的墨学研究时曾指出：“《墨子》既无善本，旧校亦多误谬。宜聚诸本，重为校勘，分别章句，刊定读本。次则旧注多疏，且复依违不决。宜合诸家，重为考辨，定所弃取，纂为集注。”⑨ 迄今为止，通常还是公认孙诒让的《墨子閒诂》在《墨子》校释方面的权威地位，然而孙诒让所见版本有限，而且对《墨经》的校释所获不多，因而存有不足。后来不少学者对其进行补正，其中，尤其是吴毓江的《墨子校注》（1944）在搜集版本方面收获颇丰。在《墨经》注释方面常常引作代表的还有高亨《墨经校诠》（1958），不过此书改字甚多。相比于孙诒让、吴毓江等人所处的时代，今天所能掌握的《墨经》版本显然更多，例如严灵峰的《无求备斋墨子集成》（1975）收录了 20 世纪 60 年代之前的 90 余种墨学著作；《墨子大全》（2002－2004）则收录 2003 年前的 300 余种墨学著作，尤其是第一编收录明清版本 30 余种。关于集释，近现代以来注释颇多，需要注意甄别优劣，阐明注释的依据及其合理性，并根据观点异同进行分类处理。

其二，《墨经》各条目的论说往往较为简略，然其作为墨家的经典要义，在《墨子》其他篇章中也多有体现。实际上，《墨经》所述内容不仅常多次出现在《墨经》中，而且出现在其他《墨子》

① 梁启超：《〈墨经通解〉叙》，前揭书，第 85 页。
② 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 280 页。
③ 张其锽：《墨经通解》，前揭书，第 226—240 页。
④ 梁启超：《墨经校释》，前揭书，第 66—69 页；谭戒甫：《墨经分类译注》，前揭书，第 64—84 页；孙中原：《〈墨经〉分类译注》，前揭书，第 637—641 页。
⑤ 张纯一：《墨学分科》，前揭书，第 639—641 页。
⑥ 参见谭戒甫：《墨经分类译注》，前揭书，第 70、75、80、83 页。
⑦ 鞠实儿、张一杰：《中国古代算学史研究新途径——以刘徽割圆术本土化研究为例》，《哲学与文化》2017 年第 6 期，第 26 页。
⑧ 同上。
⑨ 栾调甫：《二十年来之墨学》，前揭书，第 146 页。

篇章中。因此，有必要基于整本《墨子》来解读各条目，将《墨经》置于《墨子》一书的文本语境之中，在其他篇章中寻找《墨经》诸条目诠释的合理性依据（正因如此，以上提出应给《墨子》作集校集释），此即一些学者所言的“以《墨》证《墨》”①、“让《墨经》自己来注释自己”②。以《经上》第一条“故”为例，其说文中的“体”“端”等术语在《墨经》其他条目中皆有论述，如第二条为“体”，并举“尺之端”为证，第七条为“仁，体爱也”，还有“端，体之无序而最前者也”（《墨子·经上》）、“端：是无同也”（《墨子·经说上》）、“尺，前于区穴而后于端，不夹于端与区内”（《墨子·经说上》）等。此外，从论证方法看，《墨子》诸篇应该也有所关联。墨子在《非命》诸篇提出的三表/法也为《墨子》其他篇章所共用，虽然《墨经》诸条目都较为简略，但并非缺乏论证，如《墨经》常用“若”字标明例证，《经下》则常以“说在”标明理由。如果将三表/法和《墨经》的论证结合起来考察，将不仅有助于《墨经》的校释，也有助于对三表/法本身的认识③。

值得一提的是，除了传世文献，有不少出土文献与墨家存有关联，如信阳长台关楚简《申徒狄》、上博简《容成氏》、清华简《鬼神之明》等；而其他出土文献对于解读《墨经》条目亦有帮助，如裘锡圭曾参考马王堆汉墓帛书、银雀山汉墓竹简等出土文献解读条目“佴”“䜣”“廉”“令”④。

其三，《墨经》所讨论的术语与话题也为相近时代所共同讨论，如故、类、知、辩、仁、义、礼、信、忠、孝、名实、同异、坚白、无厚等皆为战国诸子所讨论，因此，有必要结合这些相近时代的文献予以研究。例如，关于“坚白”之说，不仅《墨经》多次论及，如“坚白，不相外也”（《墨子·经上》）、“坚白，说在因”（《墨子·经下》）、“坚白之撄相尽”（《墨子·经说上》）、“无坚得白，必相盈也”（《墨子·经说下》）等；而且其他诸子也多有论说，最为典型的是《公孙龙子·坚白论》，还有“离坚白，若悬寓”（《庄子·天地》）、“合同异，离坚白”（《庄子·秋水》）、“以坚白同异之辩相訾”（《庄子·天下》）、“坚白同异之察，入焉而溺”（《荀子·礼论篇》）、“坚白无厚之词章，而宪令之法息”（《韩非子·问辩》）、“坚白之察，无厚之辩外矣”（《吕氏春秋·审分览·君守》）等。

最后，除了术语、话题的相关性，《墨经》思想也与相近时代其他文献相关，这也就是要将《墨经》置于更大的社会文化语境之中。回到本文所讨论的分科治墨方法，虽然我们难以在先秦时期找到来自于西方的近现代学科观念，但这并不表示先秦时人就没有对学问进行分类。例如，《周礼·地官》谈及六艺（礼、乐、射、御、书、数），《论语·先进》谈及孔门四科（德行、言语、政事、文学）。墨子则提出了与孔门四科类似的三分，即“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事”（《墨子·耕柱》）。其中，谈辩相似于言语、说书相似于文学、从事相似于政事。因此，若能结合先秦时人的学问分类（尤其是墨家的三分）研治《墨经》，或可对其作出更贴近固有含义的理解。当然，这待进一步的工作。

综上所论，从墨学复兴的维度看，近现代以来的分科研究的确功不可没；从理解文本固有含义的维度看，分科研究则存在诸多问题（如根据来自于西方的近现代学科知识改变条目次第、轻易校改原文等）。实际上，从一个多世纪的《墨经》研究情况看，对于如何理解《墨经》，最为重要的是引说就经、旁行、牒字等体例的发现，而非光学、力学、逻辑学等学科知识的发掘。如今的《墨经》研究应该回到原典，在其形成的社会文化语境中，基于《墨子》文本内证和相近时代相关文献的互证，予以本土解释。

**（责任编辑　李　巍）**

---

① 杨宽：《墨经哲学》，前揭书，第 528 页。

② 沈有鼎：《墨经的逻辑学》序，前揭书，第 2 页。

③ 参见何杨：《论证实践与中国逻辑史研究》，《逻辑学研究》2017 年第 3 期，第 151 页。

④ 裘锡圭：《〈墨经〉“佴”“䜣”“廉”“令”四条校释》，《裘锡圭学术文集》第四卷，上海：复旦大学出版社，2015 年，第 423—429 页。

# 王懋竑《家礼》辨伪的逻辑进路与思想意义*

陈　峰　肖永明

【摘要】《家礼》是否为朱熹所作，是元明以来儒者聚讼纷纭的学术公案。清儒王懋竑以精于朱学著称，撰作《家礼考》《家礼后考》《家礼考误》诸篇以证《家礼》非朱熹之书，在清代学术史、朱子学研究领域影响深远。近百年来，学者虽多反驳王懋竑之说，却对王懋竑辨伪《家礼》的逻辑进路缺乏完整清晰的了解。王懋竑辨伪《家礼》的逻辑进路包括征于古今礼书、验诸人情风俗、考之朱熹行年等三方面。王懋竑将相关史料置于具体时空背景下进行考辨，对还原朱熹礼学思想的发展过程具有重要意义。

【关键词】家礼；朱熹；王懋竑；白田草堂存稿；辨伪

**中图分类号**：B249.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2018）05－0154－07

**作者简介**：陈　峰，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院博士生；
肖永明，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院教授。

**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“中国‘四书’学史”（13&ZD060）

《家礼》为中国近世中重要的儒家礼书，其流传广远、影响深刻，自不待言。然《家礼》是否为朱熹所作，元明以来的学者虽多用心于此，聚讼纷纭，此问题却始终悬而未决。清儒王懋竑（1668－1741，字予中，江苏宝应人，世称白田先生）从朱子行年以及《家礼》的内容与效用等维度对《家礼》进行辨伪，力证“《家礼》非朱子之书”之说，撰成《家礼考》《家礼后考》《家礼考误》等篇，在清代学术史及朱子学研究史上产生重要影响。

《四库全书总目》深取白田之说，《清史稿》更称白田此说“辨伪得真”，精于礼学研究的清儒亦不乏与白田同调者。尽管如此，反对白田此说的声音从未停止。自清儒夏炘、黄式三略加驳正后，20 世纪以来的日本、中国学者群起反对“《家礼》非朱子之书”的观点，其荦荦大者有阿部吉雄（1936）、兼永芳之（1958）、钱穆（1971）、高明（1982）、上山春平（1982）、卢仁淑（1983、2000）、陈来（1989）、束景南（1991、1993）、伊佩霞（Patricia Ebrey，1991）、吾妻重二（1999、2004）等。主张《家礼》为朱熹所作的观点逐渐成为主流、“定论”，甚而有学者认为《家礼》真伪的辨析已题无剩义①。

清代以来，学者对《家礼》真伪这一学术公案的判断呈现如此两极的差别，除了学术范式转移的因素外，更因朱熹研究的特殊性所致。正如钱穆所说：“朱子读书多，著书多，所著书中所牵涉之问题多，此三多，为古今诸儒所莫逮。”② 白田以朱子研究名世，是以历史考订方法断定行年著述前后，再因文义、义理以求思想的框架与细节，其辨伪《家礼》亦不出于此。百余年来，学者反驳修正其说，却未能对白田《家礼》辨伪的逻辑进路进行深入探讨，多数研究仅在力证朱熹作《家礼》时稍作提及，也有视而不见、误读误判之处。因此，回顾这一学术公案，有必要对白田辨伪《家礼》

* 本文在撰写、修改过程中得到了德国汉堡大学傅敏怡教授（Prof. Dr. Michael Friedrich）的指教，在此谨致谢忱！

① 周鑫：《〈朱子家礼〉研究回顾与展望》，《中国社会历史评论》第 12 卷，天津：天津古籍出版社，2011 年，第 432—466 页。

② 钱穆：《朱子学提纲》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年，第 215 页。

之说进行重新省思。本文将白田辨伪《家礼》的逻辑进路分为三个方面，即征于古今礼书、验诸人情风俗、考之朱熹行年。在呈现《家礼》辨伪的具体展开时，间附己说，以伸白田之说，进而彰显白田此说的思想意义。

## 一、征于古今礼书

在《家礼》之前，三《礼》、《书仪》在儒家礼书中的地位最为重要，其中《仪礼》是记载先秦士大夫习礼用仪的文献。汉唐儒者虽以《仪礼》深奥难读，却仍以《仪礼》为儒家礼学的核心文本。北宋以降，儒者为实现“一道德，同风俗”的理想，不断试图编纂、修订儒礼，司马光纂《书仪》对《仪礼》多有采择。朱熹曾谓：“《仪礼》，礼之根本，而《礼记》乃其枝叶。”① 因而，朱熹一生编纂诸礼，对《仪礼》格外重视。白田以《仪礼》《家礼》对读，特重汉注唐疏，指出《家礼》与《仪礼》牴牾之处。《家礼考误》举例甚多，此处略述其要。

《家礼》有与《仪礼》明显牴牾者，白田据《仪礼》之注疏以指正其误。如昏礼中，“妇盥馈”一节，先食而后酒。白田以为“《昏礼》妇赞成祭，卒食一酳，无从酳，以酒洁口也”，而“《家礼》改斟酒在前，荐馔在后”②，已变乱仪节次序。又如士昏礼中主人之仪，《士昏礼》载：“主人不降送。”郑玄注曰：“礼不参。”贾公彦疏曰：“礼宾、主宜各一人，今妇既送，故主人不参也。”《家礼》于“主人出迎”下附注：“若族人之女，则其父从主人出迎，立于其右，尊则稍进，卑则稍退。”白田以为《家礼》此注“是有两主人矣，殊乖‘礼不参’之义”③。白田受到晚明以来经史考据之学的影响，在考辨《家礼》时尊尚汉注唐疏，多循郑玄、贾公彦之说以析《家礼》之误，自然能引起乾嘉以降考据学者的共鸣。而《家礼》与《仪礼》经传相矛盾者，白田并未予以充分讨论④。今姑以丧礼为例。丧礼部分，《家礼》大功以下无负版、衰、辟领，与《仪礼》五服俱有负、衰、适相违异；《家礼》称“凡妇人皆不杖”，而诸经（《问丧》《丧大记》《丧服小记》）皆有妇人杖文，如姑在为父杖，母为长子杖之例。《家礼》与《仪礼》《礼记》的诸多牴牾之处，与朱熹尊崇《仪礼》《礼记》的态度是相违异的。

有《家礼》删节《仪礼》而致误者，《家礼考误》多沿此而立论。如《仪礼·士冠礼》载：“宾醮冠者，冠者即自西阶适东壁，北面见于母，而后宾字冠者，宾出就次，冠者见于兄弟，入见姑姊。”而白田以为：“今《家礼》去先见于母一节，见于祠堂后，乃见父母。若非宗子之子，则先见宗子及诸尊于父者于堂，而后就私室见于父母，是先祠堂而后父母，犹之可也；若先宗子及诸尊于父者而后父母，不亦颠倒之甚乎?”⑤《仪礼》于冠礼此节有明文记载，然《家礼》特重宗法，强调宗子之地位，变动次序，既与《仪礼》相违，亦可能与人情不类。又如《士昏礼》载纳采、问名、纳吉、请期、纳征、亲迎六礼，白田指出“《家礼》去问名、纳吉，止用纳采、纳币，以从简便，而忘请期一节”⑥，进而引述杨复“请期有不可得而略者，当补入”之说，主张昏礼遵循古礼，不应漫加节略。

又有《家礼》改动《仪礼》而失原义之例。《仪礼》所载冠礼，于主人、大宾、赞冠者、受冠者之仪节服饰俱有成文。《仪礼》载大宾三加于受冠者，皆称“乃祝，坐如初。乃冠，兴，复位”、

① ［宋］黎靖德编：《朱子语类》卷 84，北京：中华书局，1986 年，第 2186 页。
② ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 242 页。
③ 同上，第 241 页。
④ 关于《家礼》与《仪礼》违异之处，参见彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012 年第 3 期。关于《家礼》与《仪礼》违异之处，参见彭林：《朱子作〈家礼〉说考辨》，《文史》2012 年第 3 期。苑学正认为朱子不据古礼，不应以《仪礼》判定《家礼》之正误，参见《朱子作〈家礼〉说祛疑》，《中华文史论丛》2018 年第 1 期。
⑤ ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 240 页。
⑥ 同上，第 242 页。

“宾揖之，即筵坐，柈，设笋，宾盥正纚如初”（《士冠礼》）。《家礼》改“坐”为“跪”，以为“宾揖将冠者，即席西向跪。赞者即席如其向跪，进为之柈”；后宾诣将冠者前以祝，“乃跪加之。赞者以巾跪进，宾受，加之，兴，复位，揖”；宾授皮弁、爵弁，俱为读祝后“跪加之”①。白田以为《仪礼》所载已有明文，《书仪》亦与《仪礼》同，而《家礼》未辨“坐”“跪”古今异义。故白田称：“今《家礼》皆改坐为跪，非也。古者席地而坐，坐与跪一也，但少异耳。在今日则大有不同者。《书仪》一依古礼，故皆坐。”②《家礼》改坐为跪，不如从《仪礼》原文为正。

此外，白田《家礼》辨伪中有较大篇幅用于比对《书仪》与《家礼》之异，展现《家礼》对《书仪》的删节、改动之处，遍及冠、昏、丧、祭等礼。更重要的是，《书仪》立足于同居共财的大家族，《家礼》更重以祖先祭祀为核心联结的宗法结构；《书仪》重“家长”，而《家礼》重“宗子”；《书仪》有“影堂”之制，而《家礼》所无；《家礼》设祠堂、祭田、墓田，乃《书仪》所未及。凡此种种，皆可说明《书仪》与《家礼》的歧异。

## 二、验诸人情风俗

白田既从文献互勘中指摘《家礼》之误，又从人情风俗的角度论述《家礼》对社会教化的效用。若朱熹撰作礼书不能达于人情、求于施用，则礼书仅为空言赘语。《家礼》虽在明代被收入《大明集礼》《大明会典》《性理大全》，但来自学者、民间怀疑乃至排斥却始终不绝如缕。白田将《家礼》与当时人情风俗相验，指出《家礼》过度强调宗法，抬高宗子的地位，与人情相违。《家礼》中重视祠堂、祭田之制，其中亦有甚多窒碍难通之处。据《家礼序》称“施行之际则又略浮文、敦本实”③，但明清以来仍有不少学者批评《家礼》礼文晦涩、礼节繁复，白田亦从此角度进行论辩。

《家礼》极重宗法，延续了先秦宗法制度中的大宗、小宗之别，家族礼仪不少由宗子主导，进一步强化了宗子在家族中的地位。尽管秦汉以来恢复宗法的议论从未停止，但皆无法见诸实行。《家礼》以宗法为旨，特重大宗、小宗之别，似有恢复古礼之意。事实上，宗法中的尊卑往往与现实人情中的长幼亲疏相违。白田辨《家礼》时便指出：

后世封建既废，无别子为祖、继别为宗之例。凡为大宗者，其始皆继高祖之宗也。然传之六七世至十余世，则当云大宗，而不得仅云继高祖之宗矣。其二世以下，继高祖之宗；五世则迁，故曰小宗。今士大夫家谱牒具在，有传之十余世至二三十世者，推本而言，自有大宗，而不得仅以继高祖之宗为宗子矣。今《家礼》一以继高祖之宗为主人，以大小宗论，则去大宗而就小宗；以远近论，则舍同父之兄弟而就同高祖之三从兄弟，其于进退，皆有所不可矣。④

白田着眼于秦汉以降宗法无法复行的现实，结合明清以来家族形成发展的情势，家族传衍至六代以下，固可建立宗子之制，然宗子并非《家礼》中所称继高祖之宗。“《家礼》一以继高祖之宗为主人”，是因家为主体，当以祖孙、父子、兄弟为核心；而《家礼》有祠堂之制，以宗族宗法为主，故于宗子之说难以相协。又《家礼》所载礼仪中多以宗子主礼，昏礼中见宗子如舅姑等，皆显与人情相悖。

《家礼》卷首《通礼》便是论述祠堂、祭田之制。其论祠堂时称：“生而异居，则预于其地立斋以居，如祠堂之制，死则以为祠堂。”⑤ 白田辨称：“此非人情，乃生而自为祠堂也。若其子为父立

① 旧题［宋］朱熹：《家礼》卷 2，《朱子全书》第 7 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 891 页。
② ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 239 页。
③ ［宋］朱熹：《家礼序》，《晦庵先生朱文公文集》卷 75，《朱子全书》第 24 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 3627 页。
④ ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 240 页。
⑤ 旧题［宋］朱熹：《家礼》卷 1，《朱子全书》第 7 册，第 876 页。

之，则尤不可。凡此于古无所据，而以今推之，又有不可通者。若朱子所著之书，恐必不尔也。”[①]《家礼》又论祭田、墓田之制，称“初立祠堂，则计见田。每龛取其二十之一以为祭田，亲尽则以为墓田。后凡正位、祔者皆放此。宗子主之，以给祭用”[②]。白田深以《家礼》此语为误，并逐句进行反驳。其谓：

初立祠堂，置祭田，自为义举以合族可矣，乃计见田，每龛割其二十之一，宗子主之，以为祭用，是宗子得分割族人之田以为己用，可乎？……又云“亲尽则以为墓田”，是每龛各有一定之数，不知又如何区别之也。又云“上世初未置田，则合墓下子孙之田计数而割之”，今世士大夫家远墓有七八世者，有十余世者，墓下子孙有不相往来者矣，孰得而割其田？……若立祠堂而遍割族人之田，是万万不可行之事，曾谓朱子所著之书，而妄为此虚谈也！[③]

明清以来宗族的兴盛，多为子孙兴盛后回溯建构而成宗族组织，白田所谓以义捐田亩而奉祀祖先，乃是明清社会的普遍现象。“立祠堂而遍割族人之田”，揆之人情风俗，即便是家族五世之内已不可行，更不可能推行于巨家大族之中。

此外，《家礼》于礼节亦有增设之处，如“始祖亲尽则藏其主于墓所”[④]。《书仪》祭及曾祖，而程颐以高祖有服，须祭及四代。白田据朱熹之说以驳《家礼》之制：“朱子谓古者官师一庙祭，四代已为僭，若始基之祖，只存得墓祭。作《家礼》者忽有祧主不毁、百世不改之说，不几以士庶而同于帝王家乎？且迁于墓所，不知何地可以藏之？”[⑤] 所增之礼既无古礼可征，亦更显繁复，难以施行。

## 三、考之朱熹行年

儒者制礼作乐，不惟须采摭古礼以示传承圣贤教化之义，亦须对礼制因时损益，从而适应人情风俗之变。对于修纂礼书的儒者而言，古今礼制风俗的异同是一把双刃剑。对古今礼俗的去取，既为儒礼的因革提供了巨大空间，也面临着学理推阐与现实操作之间的巨大张力。白田辨伪《家礼》时径称“古今之变不同，《家礼》率以意推之，于古非有所据，于今又难以行”[⑥]，试图从《家礼》的编纂动因与历史影响这两个角度作证己说。即便如此，我们仍然无法断言《家礼》非朱子所作。假定《家礼》确为朱熹所作，朱熹对《仪礼》《书仪》必然有所采摭，但也并非照搬古礼，《家礼》与《仪礼》《书仪》的差异也可以从朱熹礼学发展的前后差异予以解释；从人情风俗的角度来论证《家礼》窒碍难行，然风俗人情有古今之异，也有地域之别，儒者仅据后世的情形以评析《家礼》，难以服人。因此，白田更上溯一层，从考订朱熹行年入手，重在考释朱子相关书信的内容与时间以驳李方子《朱子年谱》之非。其论辩次第是：先论朱熹于母丧间未撰《家礼》，继而论定朱熹曾编《祭仪》，僧寺所遗之书为《祭仪》而非《家礼》，再录朱熹弟子对《家礼》之种种歧说以佐证。

朱熹殁后，门人李方子撰《朱子年谱》，于乾道六年庚寅下列“《家礼》成”一条，称：“乾道五年九月，先生丁母祝令人忧。居丧尽礼，参酌古今，因成丧葬祭礼。又推之于冠昏，共为一编，命曰《家礼》。”[⑦] 李方子原本不可得见，此说被收载于周复《家礼附录》、戴铣《朱子实纪》、李默《紫阳文公年谱》之中。诸书所载虽详略不同，然均将朱熹撰作《家礼》分为三个阶段，即乾道五年九月朱熹始撰《家礼》、朱熹已撰丧葬祭礼并续撰冠、昏礼以成书，白田考辨《家礼》亦从这三个阶段予以考察。若依李方子说，《家礼》编纂前后历时甚久，为何《家礼》之名仅见于《家礼序》？朱

① ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第238页。
② 旧题［宋］朱熹：《家礼》卷1，《朱子全书》第7册，第876页。
③ ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第238页。
④ 旧题［宋］朱熹：《家礼》卷1，《朱子全书》第7册，第879页。
⑤ ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第244页。
⑥ ［清］王懋竑：《家礼考误》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第242页。
⑦ 引自［清］王懋竑：《朱子年谱考异》卷1，北京：商务印书馆，1941年，第263页。

熹一生著述不倦，每著一书必与友朋门人往复论难，为何朱熹于《家礼》编纂过程不着一语？白田指出《年谱》与《家礼序》的内容差异，认为“李公晦叙《年谱》，《家礼》成于庚寅居祝孺人丧时。《文集·序》不纪年月，而《序》中绝不及居丧事”①。朱熹书信谈及母丧处，称“哀苦之余，无他外诱，日用之间，痛自敛饬，乃知敬字之功”②，“穷居且尔，忧苦之余，无复仕进意，杜门修身，以毕此生而已”③，并无修丧葬祭礼之事。进言之，若《家礼》成于己丑、庚寅间，朱熹两年间频繁致书张栻、吕祖谦、林择之、蔡季通等人，而诸书皆以辨析中和已发未发、持敬穷理为主，仅庚寅《与吴晦叔》称“文叔出示近与诸公更定祭仪，其间少有疑，辄以请教，幸与诸公评之”④，只以献疑为说，并无自撰之事。又白田指出“公晦从游在戊申后，其于早年，固所不详，祇叙所闻以为《谱》”⑤，除《家礼序》外，朱熹对《家礼》未置一辞，则李方子之记当属传闻而得，且与朱熹论学书信明显牴牾。

白田辨李方子之误记，得到后来学者的肯定。但笃信《家礼》为真的学者认为，即便李方子所记之误，乃是在于《家礼》编纂之年岁，不可因李方子之误记否认朱熹纂修《家礼》之事。乾道八年（壬辰）至九年（癸巳）间，朱熹与汪应辰、张栻、吕祖谦往还论学，朱、张、吕三家文集中皆载朱熹此时撰修《祭仪》。后又拟修《仪礼附记》《礼记分类》，终而欲汇集《仪礼附记》《礼记分类》而成《仪礼经传通解》。朱熹《文集》《语类》中涉及“礼书”之处甚多，其中《又与季通书》有“已取《家礼》四卷”之语，其文云：“《礼书》未附疏，本未可写，以见喻再三，恐亟欲见其梗概。已取《家礼》四卷，并已附疏者一卷纳一哥矣。其后更须年岁间方了。”⑥ 白田考证此书，指出：

> 此书在丁巳（1197）、戊午（1198）间，乃蔡谪道州后也。《家礼》指《通解》中《家礼》。今按《通解》目录：《士冠礼第一》、《冠义第二》，此《家礼》之一。《士昏礼第三》、《昏义第四》，此《家礼》之二。《内则第五》，此《家礼》之三。《内治第六》，此《家礼》之四。《五宗第七》，此《家礼》之五。《亲属记第八》，此《家礼》之六。与蔡书“《家礼》四卷”，指前四卷而言也。⑦

此“《礼书》”指《仪礼经传通解》，当无疑义。受白田的启发，可对朱熹《文集》《语类》中所谓“礼书”进行考察，通过体例、内容、时间等方面与今传《家礼》进行比对，皆不能相合。

反对白田的学者如束景南，在《朱熹年谱长编》乾道五年条将李方子的“《家礼》成”改为“修订《祭仪》（《祭礼》）稿成”⑧，并以朱熹答吕祖谦信（三十九、四十七）为证，推论朱熹从始编《祭仪》到纂定《家礼》的过程。《答吕伯恭》（书三十九，乙未末，1175）称：“欲修吕氏《乡约》、《乡仪》及约冠、昏、丧、祭之仪，削去书过行罚之类，为贫富可通行者。”⑨ 束景南认为“约冠、昏、丧、祭之仪”即李方子“因成丧葬祭礼”、“又推之于冠昏”之载，以此书为朱熹作《家礼》之铁证。若揆之文义，朱熹所谓“约冠、昏、丧、祭之仪”，是承接修订蓝田吕氏《乡约》《乡仪》而来，“削去书过行罚之类”，即就吕氏《乡约》中《过失相规》《罚式》等条而言。“礼书”是增订吕氏《乡约》《乡仪》而来，是乡礼而非家礼。果如束景南之说，为何《家礼》于吕氏不及一字？又《答吕伯恭》（书四十七，丙申春，1176）称：“熹所欲整理文字头绪颇多，而日力不足……礼书亦苦多事，未能就绪。书成，当不俟脱稿，首以寄呈求是正也。”⑩ 此书与前引《答吕伯恭》相距不及半年，所谓修纂“礼书”，亦当指改订吕氏《乡约》《乡仪》之事。朱熹谓“不俟脱稿”而

① ［清］王懋竑：《家礼考》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 235 页。
② ［宋］朱熹：《答林择之》，《晦庵先生朱文公文集》卷 43，《朱子全书》第 22 册，第 1969 页。
③ ［宋］朱熹：《答王近思》，《晦庵先生朱文公文集》卷 39，《朱子全书》第 22 册，第 1759 页。
④ ［宋］朱熹：《与吴晦叔》，《晦庵先生朱文公文集》卷 42，《朱子全书》第 22 册，第 1906 页。
⑤ ［清］王懋竑：《家礼考》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 235 页。
⑥ ［宋］朱熹：《答蔡季通》，《晦庵先生朱文公续集》卷 3，《朱子全书》第 25 册，第 4708 页。
⑦ ［清］王懋竑：《家礼后考》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 236 页。
⑧ 束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 422 页。
⑨ ［宋］朱熹：《答吕伯恭》，《晦庵先生朱文公文集》卷 33，《朱子全书》第 21 册，第 1458 页。
⑩ 同上，第 1465—1466 页。

“首以寄成求是正”，若朱熹于淳熙二年后确有纂修“礼书”之事，那为何淳熙三年后朱熹与吕祖谦诸信却无一言及此？因此可以推知，朱熹曾有意改订吕氏《乡约》《乡仪》以新成“礼书”，故“礼书”既非《家礼》，更不可与朱熹此前所撰《祭仪》等同。

“礼书”非《家礼》，既无异辞，而学者认为以朱熹《祭仪》之作与庚寅相近，《祭仪》当为《家礼》之一部分。其实白田早有辨析，以朱熹曾作《祭仪》，僧寺所亡为《祭仪》而非《家礼》。

《文集》朱子《答汪尚书书》、《与张敬夫书》、《吕伯恭书》，其论《祭仪》《祭说》往复甚详。汪、吕书在壬辰、癸巳，张书不详其年，计亦其前后也。壬辰、癸巳距庚寅仅二三年，《家礼》既有成书，何为绝不之及，而仅以《祭仪》《祭说》为言耶？①

《答吕伯恭书》云：“《祭礼》略已成书，欲俟之一两年，徐于其间，察所未至。今又遭此期丧，势须卒哭后乃可权宜行礼，考其实而修之，续奉寄求订正也。”此书在壬辰。按：与汪、张、吕书皆言《祭仪》、《祭说》，张、吕有答书，各见本集，其年可考。然后此与诸家书未有及此者，疑其不久即亡之也。②

陈来《朱子〈家礼〉真伪考议》则指出，吕祖谦晚年撰《家范》，其中有引“朱氏《祭仪》”三条，与今传《家礼》所载大体相同，可以推论《家礼》在吕祖谦逝世前已有草稿③。吕祖谦《祭仪》所引朱熹之处，只称“朱氏《祭仪》”，而后附朱熹跋文称：

右吕氏《祭仪》一篇，吾友伯恭父晚所定也。闻之潘叔度，伯恭成此书时已属疾，自力起奉祭事惟谨。既又病其饮福受胙之礼犹有未备者，将附益之，而不幸遽不起矣。使其未死，意所厘正，殆不止此。惜哉！淳熙壬寅（1182）二月既望，朱熹书。④

吕祖谦殁于淳熙八年（1181），若《家礼》此时已有成书，吕祖谦所引不当仅有“《祭仪》”，朱熹跋文亦不能不及于此。又朱熹曾欲修《仪礼附记》，《文集》中有《问吕伯恭三礼篇次》、《答潘恭叔》论《仪礼附记》之体例，由此可证吕祖谦未卒前，朱熹已拟作《仪礼附记》，此后试图扩大规模、修订体例以成《仪礼经传通解》之草撰，皆未及修撰《家礼》之事。至于吕祖谦《祭仪》中所引“朱氏《祭仪》”之处，并不能证明朱熹所撰《祭仪》为今传《家礼》之部分，因为朱熹所撰《祭仪》诸本，流传甚广（《语类》论“祭仪”处可证），更有可能是《家礼》编纂者据朱熹《祭仪》附益而成。由于《祭仪》已佚，其内容仅可据朱熹与张、吕书信与朱门后学所载略知一二，与今传《家礼》已大不相同。今以陈淳诸说为例。陈淳代陈宪跋《家礼》，其文称：

先生之门人临漳陈淳安卿者，为予言《祭仪》始得王郎中子正传本三卷，上卷编程子《祭说》及《主式》，中卷自《家庙》《时祭》以至《墓祭》，凡九篇，而《时祭》篇中有分卜日、斋戒、陈设、行事凡四条为文，盖一统而无分纲目，下卷则列诸祝词而已，盖最初本也。⑤

据此，《祭仪》初本载程颐《祭说》，今传《家礼》所无。所谓“一统而无分纲目”，与《家礼》体例不同。最可注意的是，初本有“《家庙》”一篇，而今传《家礼》称“祠堂”，据古礼“庶民祭于寝，士大夫祭于庙”之义，不称家庙而“特以祠堂名之”，以示礼下庶人、教化推行之旨。祠堂之制为今传《家礼》的核心内容，若朱熹有改家庙为祠堂之深意，为何《祭仪》仍用家庙之名？《祭仪》曾有多本流传，陈淳曾向朱熹问《祭仪》，朱熹答曰：

温公仪人所悼行者，只为闲辞多，长篇浩瀚，令人难读，其实行礼处无多。某尝修《祭仪》，只就中间行礼处分作五六段，甚简易晓。后被人窃去，亡之矣。⑥

陈淳之录在庚戌（1190）、己未（1199）之间，为朱熹晚年所答。据此，朱熹明白指出遭窃之书

① ［清］王懋竑：《家礼考》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第235页。
② ［清］王懋竑：《家礼后考》，《白田草堂存稿》卷2，《清代诗文集汇编》第220本，第236页。
③ 陈来：《朱子〈家礼〉真伪考议》，《中国近世思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第242—263页。
④ ［宋］吕祖谦：《祭礼》，《东莱吕太史别集》卷4，《吕祖谦全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第356—357页。
⑤ ［宋］陈淳：《代陈宪跋〈家礼〉》，《北溪大全集》卷14，《宋集珍本丛刊》第70册，北京：线装书局，2004年，第81页。
⑥ ［宋］黎靖德编：《朱子语类》卷90，北京：中华书局，1986年，第2313页。

为《祭仪》，而此《祭仪》只就司马光《书仪》梳理分别。而今《家礼》所载祭祀诸礼，与《书仪》差别甚多，已见前文所辨。因此，陈淳诸说，可见《祭仪》先后差异，而皆与《家礼》所载不合。综上所述可以推断：朱熹曾作《祭仪》多种，皆非今传《家礼》之部分；撰作《祭仪》之后，朱熹欲修《仪礼附记》《礼记分类》《仪礼经传通解》等书，其间及于“家礼”（家庭家族之礼），而与今传《家礼》已不可同日而语。

## 四、余　　论

朱熹学术思想的来龙去脉，应回归到具体的历史时空予以考察。白田辨伪《家礼》，以考订朱熹行年为核心，同时征于古今礼书、验诸人情风俗，分别从礼书撰作缘起、过程、影响等方面，综合论定“《家礼》非朱子之书”。然而，白田辨伪《家礼》亦有矫枉过正之处，如以《家礼序》为后人“因《三家礼范跋》语而依仿以成之者”，并称“《家礼》重宗法，此程、张、司马氏所未及，而《序》中绝不言之”[①]。但《家礼》重宗法，并非必然于序文申言；张载特重宗法，在宋儒中昭然可见。《家礼序》不题撰作时间，启人疑窦。若揆之《朱子文集》中《家礼序》前后诸文，朱熹皆自题时日，如《送张仲隆序》（乾道四年）、《程氏遗书后序》（乾道四年）、《赠徐师表序》（乾道五年）、《东归乱稿序》（乾道三年）、《周子太极通书后序》（乾道四年）、《语孟集义序》（乾道八年）等，可以推断《家礼序》作于乾道三年至八年之间，这或许是李方子《年谱》乾道六年中载“《家礼》成”之缘由。又《家礼序》称“究观古今之籍，因其大体之不可变者，而少加损益于其间”，即与陈淳所述朱熹依《书仪》而作《祭仪》之事相近。结合上文所论，《家礼序》可与《祭仪》之作相证，可知朱熹有意修订家礼，后又欲推之乡礼，继而有编纂《仪礼经传通解》之举。

不可否认的是，今本《家礼》自元明以来流传深远，对于近世社会的礼俗影响甚巨。而《家礼》的诸多版本与历史影响，与《家礼》是否为朱熹所作这一问题，属于不同层次的问题，不可等量齐观。如论者以元刻本《纂图文公家礼集注》前有朱熹手书《家礼序》，便可确信《家礼》之真[②]。刻书者出于特定目的而摹拟手书，在古籍流通史上屡见不鲜，《家礼序》手书的真伪与《家礼》真伪也并非同一问题。自元代武林应氏始揭《家礼》之伪，明代及清初的学者多以古礼今俗以考订《家礼》之误，仍信《家礼》为朱熹草拟未定之稿。直至白田通过细读朱熹文献，对前代诸说进行批判，以证《家礼》非朱子之书，《家礼》文本形象经历了由“误”到“伪”的变迁。当乾嘉考据学兴盛之时，学者以古为是，尊尚《仪礼》，故白田之说能得到钦定之论以及考据学家的认同。近代以来，学风丕变，学者或因朱熹地位之高、《家礼》影响之广而立论，虽多从考订朱熹著述行事之早晚以驳斥白田之说，但对白田辨伪的逻辑进路并未深考。本文在分析白田辨伪逻辑的同时，搜求文献以佐证白田之说，益信其说之不诬。总之，朱熹虽未撰作《家礼》，但这无法否认朱熹对家庭、家族之礼的重视。而将白田此说置于朱熹礼学思想、著述发展的阶段内予以考察，可知朱熹撰作《祭仪》《仪礼附记》《礼记分类》以至《仪礼经传通解》的学思历程，更可反映朱熹撰修礼书时由“修身”“齐家”而及于“治国”“平天下”的思想关怀。

**（责任编辑　李　巍）**

① ［清］王懋竑：《家礼考》，《白田草堂存稿》卷 2，《清代诗文集汇编》第 220 本，第 235 页。

② 参见毛国民：《〈朱子家礼〉真伪考的历史回顾与探索》，《现代哲学》2018 年第 1 期。文中提及朱熹亲笔署名为“仲悔义书”，实则为“仲晦父书”，且文中所谓“左方手书”非“朱子家季子”（朱在）所为，朱在断不能称其父为“朱子”，此跋当是清代藏书家瞿镛所撰。

现代哲学 5 2018
双月刊/2018年第5期(总第160期)/九月号

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

经典文献的历史命运与全球流布研究专题 …… 鲁　路　1

卡尔·马克思故居珍贵的图书馆藏 ……［德］雅各·帕帕罗/著　冯　瑾/译　2

马列主义研究院档案馆马克思恩格斯文献收集历史
……［俄］B. 福米乔夫/著　张　芳/译　5

卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯著作的漫漫旅程
……［荷兰］马林·范·德·海登/著　张怡文/译　9

伦敦马克思纪念图书馆纪念马克思诞辰200周年
……［英］梅里安·江普/著　冯　瑾/译　12

意大利文版《马恩全集》出版记……［意］保罗·达尔维特/著　谢光远/译　15

弗里德里希·恩格斯
——首位文集“负责人” ……［意］朱利奥·莫多西/著　冯　瑾/译　19

《资本论》第1卷首版在日本的收藏和1920年代的马克思热潮
……［日］大村泉/著　盛福刚/译　22

(原)中央编译局以及中国国内收藏马克思书信的若干情况…… 鲁　路　33

“革命的现代性”：毛泽东重构中国现代性的双重维度 …… 张　明　38

邓小平与“毛泽东和毛泽东思想”评价问题研究 …… 肖建平　46

中国新左派思潮的成因与嬗变略论 …… 竟　辉　55

胡塞尔晚年著作《形式逻辑与超越论逻辑》（1929 年）的形成始末与基本意涵
…… 倪梁康 63
论施特劳斯与伽达默尔关于历史主义之争 …… 熊翔宇 69

能动性、反思性与政治
——威廉斯与韦伯 …… 陈德中 75
认知权威与时间
——布兰顿与麦克道威尔的塞拉斯解释之争 …… 郑辟瑞 86

沉思与慧观：奥古斯丁的冥契主义思想 …… 汪聂才 93
“宗教”概念之前史：RELIGIO 概念在明末清初的译介 …… 谭 杰 102
探析与反思鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的两个“两难论证”与
“一切皆空”之论证 …… 赵东明 109

《文子·自然》研究
——兼论对“道法自然”的理解…… 曹 峰 119
郭象“自然”观念的内涵及其相关问题…… 叶树勋 129
道教“元神”与中国古典生命哲学…… 翟奎凤 138

《墨经》分科研究方法省思 …… 何 杨 148
王懋竑《家礼》辨伪的逻辑进路与思想意义…… 陈 峰 肖永明 154

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊24＊2018－5

**MODERN** PHILOSOPHY
No.5 2018 / General No.160 / September

CONTENTS

Topics on Historical Fortune and Global dissemination of Marxist Classic Literature ····· *Lu Lu* 1
Valuable Liberary Collections of Karl Marx House ····· *Jacques Paparo Trans. Feng Jin* 2
Collections History of Papers of Marx and Engels in Marxism-Leninism Institute Archive ····· *Valerii Fomichev Trans. Zhang Fang* 5
The Long Journey of the Papers of Karl Marx and Friedrich Engels ····· *Marien van der Heijden Trans. Zhang Yiwen* 9
Marx Memorial Library, London on Marx's Bicentenary ····· *Meirian Jump Trans. Feng Jin* 12
The Italian Edition of *Marx and Engels Works* in 50 Volumes ····· *Paolo Dalvit Trans. Xie Guangyuan* 15
Friedrich Engels, the First *Curator* of Collected Works ····· *Giulio Motosi Trans. Feng Jin* 19
Collections of Capital vol. 1 in Japan and the Upsurge of Marx in 1920s ····· *Izumi Omura Trans. Sheng Fugang* 22
The Collection of Marx's Letters in CCTB and China ····· *Lu Lu* 33

The Modernity of Revolution: Two Dimensions of Mao Zedong's Reconstruction of Chinese Modernity ····· *Zhang Ming* 38
A Study on Deng Xiaoping and the Evaluation of Mao Zedong and His Ideas ····· *Xiao Jianping* 46
On the Origin and Metamorphosis of Chinese New Left ····· *Jing Hui* 55

The Formation and Basic Implications of Husserl's *Formal and Transcendental Logic* (1929) ····· *Ni Liangkang* 63
The Historicist Argument between Strauss and Gadamer ····· *Xiong Xiangyu* 69

The Historicist Argument between Strauss and Gadamer Agency, Reflexivity and Politics: Williams and Weber ····· *Chen Dezhong* 75
Cognitive Authority and Time: Brandom Sellars's Conflicting Interpretations ····· *Zheng Pirui* 86

Contemplation and Vision: Augustine's Mysticism ····· *Wang Niecai* 93
The Pre-history of the Concept of Religion: The Translation of the Concept of Religio in Late Ming and Early Qing Period ····· *Tan Jie* 102
An Analysis of Nāgārjuna's Two "Argument of Reduction to Absurdity" and the Argument of "Everything is Empty" in Kumārajīva's Chinese Translation of Mūlamadhyamaka-kārikā ····· *Zhao Dongming* 109

A Study on Wenzi-Nature: A Interpretation of "Tao as Nature's Way" ····· *Cao Feng* 119
On Guo Xiang's Idea of Nature ····· *Ye Shuxun* 129
The Taoist "Meta-Deity" and Classical Chinese Life Philosophy ····· *Zhai Kuifeng* 138

Critical Reflections on Discipline-based Studies of Mohist Canon ····· *He Yang* 148
Wang Maohong's Doubt over the Authorship of *Family Rituals*: Logic and Significance ····· *Chen Feng & Xiao Yongming* 154