

从必然王国向自由王国飞跃的历史力量

——马克思劳动概念中的自由维度

李 萍 张淑妹

【摘要】 马克思自由王国中的自由劳动常常被理解成一种人类理想存在方式，在自由劳动实现之前，人类的劳动似乎充斥着迫于谋生的无奈与强制，这是对马克思“自由劳动”思想的过度发挥。人类物质生产水平的发展和物质的不断丰富是人类实现自由劳动的必要条件，但物质的极大丰富与发达的社会生产力无法直接推论出人类自由劳动必然会实现，它只能作为人类自由劳动实现的基础。马克思在《资本论》中对劳动概念的阐释表明，最初的人类劳动实际上已经蕴藏了人类自由的维度。即劳动概念不仅仅蕴含人类解放与自由发展的图景，还具备人类获得解放与向往自由的力量。因此，作为人类的存在方式，“自由劳动”的最终实现是指向未来，但这是以马克思“人类劳动”中蕴含自由维度为前提的，马克思的劳动概念在马克思的历史叙事下产生巨大的历史推进作用，成为人类解放的现实力量。

【关键词】 《资本论》；劳动；自由

中图分类号： B516.7 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660 (2018) 06-0001-06

作者简介： 李 萍，广东梅州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授；

张淑妹，江西吉安人，（广州 510275）中山大学马克思主义学院博士生。

基金项目： 2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国特色社会主义实践与主流意识形态建构研究”（16JJD710016）

马克思的“自由劳动”常常被理解成一种人类理想存在方式，“自由劳动”是伴随着人类物质生产的发展和物质极大丰富而自然实现的。关键的问题是，在马克思那里，物质的极大丰富与发达的物质劳动生产力究竟是人类自由劳动实现的原因还是基础？这是理解马克思关于“劳动”概念及其历史唯物主义思想的重要问题。

一、对马克思自由劳动概念的澄清

关于未来自由王国的人类自由劳动，马克思有过一段相当著名的论述，在那段关于必然王国与自由王国的论述中，马克思强调真正自由王国的自由劳动开始于必然王国的彼岸。但是，他使用“王国”、“此岸”和“彼岸”这种类比的描述并没有带给人们关于自由劳动概念的更清晰的理解，反而引发了理解上的争议。

这个争议包括两个方面。其一，根据马克思的讲法，即自由王国存在于物质生产领域的彼岸。有学者将必然王国与自由王国划分为物质生产与非物质生产两个领域。如李延明认为，“从马克思根据物质生产和非物质生产来划分必然王国和自由王国来看，必然王国指的是人的物质生产活动领域……

自由王国指的是人从事物质生产活动以外的其他活动的领域”^①。但有学者不同意这种划分，如张文喜指出，“自由王国与必然王国的划分并不简单地对应于物质生产领域和非物质生产领域的划分，而是包含着深刻的历史发展的逻辑递升意义”^②。其二，根据马克思的讲法，即自由王国始于必要性劳动终止的地方。一些学者将必然王国与自由王国对立起来，认为这句话暗示着，必要王国中的人类劳动因为是必要的，所以是不自由的。如高兹指出，“工作是强制性的，它是一种受外在力量支配、决定的活动……工作是不自由的”^③。但另有学者不同意这种判断，如赛耶斯指出，“工作的必要性并非必然意味着工作是不自由的”^④。

根据上述的争论，我们可以总结出关于马克思自由劳动概念的核心议题。第一，如何理解马克思的自由劳动，是把自由劳动理解为一种非物质领域的人类活动，还是理解为一种人类社会历史发展的阶段？第二，如何理解人类自由劳动的实现，是把自由劳动的实现理解为人类从不自由劳动到自由劳动的历史跨越，还是一种人类自由劳动发展与实现的历史渐进过程？

赵家祥在《必然王国与自由王国的含义及其关系》这篇文章中，分析并融合了关于马克思必然王国与自由王国之关系的多种角度的理解，他的观点可以说涵盖了关于马克思自由劳动概念的多种理解路径。分析赵家祥的文章有利于我们对马克思自由王国这个主题进行聚焦，便于澄清马克思的自由劳动概念。赵家祥认为必然王国有两种含义，自由王国也有两种含义。在他看来，必然王国与自由王国既可以是两个不同的人类实践领域，也可以是不同的两个人类历史时期。

其一，把必然王国与自由王国理解为两个不同的人类实践领域。他认为必然王国中的自然必然性王国是永恒的必然性王国，因为人与自然之间的物质变换过程存在于一切人类社会形式中。而与自然必然性王国相对的自由王国是指“存在于物质生产的彼岸，是作为目的本身的能力得到发展的自由活动领域或自由活动时间”^⑤。他认为，这种自由劳动是资本主义社会中资产阶级才得以享有的劳动状态。

其二，将必然王国与自由王国的关系理解为两个不同的人类历史时期。从必然王国到自由王国是一种人类历史时期到另一种人类历史时期的飞跃，指从历史必然性王国到真正的人类历史时期的自由王国的飞跃。表现为从一种“不是感到‘自由和幸福’，而是厌恶这种劳动”^⑥的劳动状态，飞跃为“人在劳动中不是感到痛苦，而是感到愉快”^⑦的劳动状态。由此判断：“从必然王国向自由王国的飞跃中的必然王国和自由王国指的是两个历史时期意义上的必然王国和自由王国，因为只有这个意义上的必然王国和自由王国，才存在从前者向后者飞跃的问题。”^⑧即两个不同人类实践领域意义的必然王国和自由王国，不存在从前者向后者飞跃的问题。从他的观点中我们能够很容易发现，他的观点涵盖了关于马克思自由王国问题的多种解读路径，虽然这个问题的争论性质好像在他的分析框架中以分类的形式消解掉了，但是从另一个角度看，这个问题的可商榷性却因为主题的聚焦而更为突显了。

第一，关于如何理解马克思的自由劳动概念。根据赵家祥的分析，马克思的自由劳动主要涉的是人与人之间的社会关系，而与自由劳动相对的必然王国中的人类劳动则侧重反映人与自然的关系。两者指涉不同的人类实践领域，一种是非谋生的物质生产领域，一种是谋生性质的物质生产领域。马

① 李延明：《必然王国、自由王国的两种含义》，《教学与研究》1987年第4期，第77页。

② 张文喜：《自由王国的内涵及其和必然王国的关系——兼与欧力同志商榷》，《杭州大学学报》1995年第4期，第18页。

③ Andre Gorz. *Farewell to the Working Class, An Essay on Post-Industrial Socialism*, translated by Michael Sonenscher, London: Pluto Press, 1982, PP. 1-2.

④ [英] 肖恩·赛耶斯：《马克思主义与人性》，冯颜利译、任平校，北京：东方出版社，2008年，第79页。

⑤ 赵家祥：《必然王国与自由王国的含义及其关系》，《北京大学学报（社会科学版）》2013年第6期，第48页。

⑥ 赵家祥：《必然王国与自由王国的含义及其关系》，《北京大学学报（社会科学版）》2013年第6期，第47页。

⑦ 赵家祥：《必然王国与自由王国的含义及其关系》，《北京大学学报（社会科学版）》2013年第6期，第53页。

⑧ 赵家祥：《必然王国与自由王国的含义及其关系》，《北京大学学报（社会科学版）》2013年第6期，第54页。

马克思的“自由劳动”是人类社会历史实践的发展阶段，是从必然王国到自由王国的历史飞跃。在这个意义上，他将马克思的自由劳动分成两个层次以化解两种理解之间的张力。然而，他的分析和论证并不能支持他的观点，他的观点所暴露出的问题却在一定程度上澄清了马克思的自由劳动概念。

本文以为，马克思并没有在区别自然与社会历史的意义上阐述人类劳动。马克思在《资本论》第一卷论述劳动过程的内容，并不旨在强调人与自然之间的劳动过程存在于一切人类社会形式当中，是人类生活的永恒主题。根据马克思论述上下文的语境，这种解读似乎是存在问题的。马克思这样写道：“虽然使用价值或财物的生产是为了资本家，并且是在资本家的监督下进行的，但是这并不改变这种生产的一般性质”^①。“劳动过程首先要撇开每一种特定的社会的形式来加以考察”^②。在这个意义上，马克思是为了探究生产的一般性质而去撇开特定社会形式的劳动，可见马克思并不是在区分自然与社会历史的意义上强调要“撇开”社会形式来考察劳动的。“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程”^③。“人自身作为一种自然力与自然物质相对立……当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然”^④。马克思这段话阐释了在人与自然的劳动过程中，人是如何使用自己的自然力去改变自然的，并不是强调“劳动首先是人和自然之间的过程”，因为马克思关于蜜蜂与人类劳动的那段著名类比就在这句引文的不远处，马克思这部分想要论述的是“……专属于人的那种形式的劳动”^⑤。在还原了马克思的语境之后，我们发现马克思所谓的关于人与自然之间的劳动过程的论述，与其说强调的是人与自然劳动关系的必要性，不如说是人在自然之中的特殊性。正如马克思所言，人的劳动本身就赋予了人类劳动的特殊性质。在这个意义上，马克思对人类劳动过程的论述始终强调的是人类劳动的特殊性质，即人的劳动关涉到人的目的或意志的自我实现。这意味着，把马克思的必然王国的人类劳动与自由王国的自由劳动区别为两种不同的人类实践形式是值得商榷的，因为马克思的论述恰恰证明了无论是人类的物质生产领域还是在其他的实践领域，人类劳动应该体现的是人的意志，这是马克思自由劳动概念的真意。

第二，关于如何实现人的自由劳动。从这个角度来看，以上的存疑也是可以商榷的。赵家祥认为只有两个人类历史时期意义的必然王国和自由王国才存在历史的飞跃。在此，这意味着他自觉地规避了以谋生性的物质生产劳动来理解自由劳动的历史实现。以谋生性的物质生产劳动来理解人类自由劳动的历史实现，将意味着从必然王国到自由王国的飞跃，表现为人类改造自然能力的提升，呈现为物质生产力不断发展和物质不断丰富历史过程。但是，谋生性的物质生产常常被理解为一种充满强制性和痛苦的不自由劳动。这样就将马克思的劳动概念理解成一种谋生性质的物质生产活动，并狭义地将马克思的劳动概念理解成一种人的自我实现方式。然而这种历史叙事是存在着问题的，一方面，发达的物质生产力和物质的极大丰富只能作为人类自由劳动实现的基础而不是实现的原因。另一方面，从不自由人类劳动到人类自由劳动的历史跨越缺少一个历史渐进的过程。所以，如果将人类自由劳动的实现理解为一个人类的历史实践过程，在这个过程中“消灭了资本主义生产方式，从而消除了可以自由支配的时间和剩余劳动时间的对立，使所有的人都能享受可以自由支配的时间”^⑥。这意味着，人类自由劳动的实现是一种人类自由劳动发展与实现的历史渐进过程。

由此，我们可以给马克思的自由劳动进行一些澄清。首先，马克思的自由劳动指向未来的人类历史阶段，这意味着自由劳动并不是一种非物质实践领域的劳动。其次，人类自由劳动的实现是一个历

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第207页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第207页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第207—208页。

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第208页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第208页。

⑥ 赵家祥：《必然王国与自由王国的含义及其关系》，《北京大学学报（社会科学版）》2013年第6期，第55页。

史渐进的过程,不存在一种从不自由劳动到自由劳动的历史跨越。正如马尔库塞曾精准地指出,人们对马克思劳动概念的理解被经济学的范式所禁锢,这致使经济学那种强调满足人的需求的劳动概念不能够在普遍的意义上“断定劳动在人的整个存在中的地位、意义和作用”^①。劳动概念被限制和缩小为一种“总是被限制为被领导的、非自由的活动”^②。而马克思使用的劳动概念远超出经济学的谋生性物质生产的范围。在经济学领域中,人们对劳动的理解源于人必须要满足自己的需要而劳动。但马克思并不是在这个意义上定义人类劳动的,正如我们都很熟悉的那样,他将劳动当作一种人类区别于其他动物的生存和发展方式,是人类自身发展的特殊活动形式。

马克思的劳动概念不应该仅仅被理解为一种谋生性质的物质生产,我们应该看到在人类物质生产劳动之中,马克思对人类劳动的理解蕴含的人类自由发展和自我实现的维度。胚胎在母体中生长为完全体之前就具备完全体的所有特征。种子在土壤中吸收养分成长为参天大树前就具备大树的所有特点。在《资本论》中,马克思一起手谈人类劳动时便赋予了人类劳动一种人类解放与自由的力量。

二、马克思的劳动概念与人类自由之境

马克思的劳动概念描述了人类自由劳动的一般场景,它具有两种特征:第一,人类劳动具备一种天然的人类劳动价值认同,即劳动首先表现为人通过自身体力和精力的消耗而与自然的物质能量进行转换的活动,如“一分耕耘一分收获”;第二,人类劳动突出了人类在劳动过程中的主体地位,在人与自然之间的劳动过程中,人赋予了劳动人的目的、意志和希望。

“最初,大自然的赐予是丰富的,或者说,顶多只要去占有它们就行了”^③。马克思在《资本论》里描绘了一幅人类自由生活的图景。在这个图景中,我们能够感受到一种人与自然之间的劳动过程,一种因为劳动要挥洒汗水,也因为劳动而感到踏实满足的人类生活。“商品首先是一个外界的对象,一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物”^④。这个关于商品的描述实际上具有一种远超商品概念的特殊意味。商品首先是一个外界的对象,在成为商品之前它甚至最初只是一种自然物。而“劳动首先是人和自然之间的过程,是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程”^⑤。似乎可以想象一种远离商品交换的情境,在这个情境中,人类通过自己的劳动,通过耗费人的脑、肌肉、神经、手等与自然首先进行一种互动。在这一过程当中“他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的”^⑥。而在并不轻松的劳动过程中,人的意志和目的被凸显出来。人的目的通过作用于自然物上的劳动而达成让人获得一种精神和肉身的满足,这似乎勾勒了一种原初的关于人类自由的样式。“真正自由的劳动,例如作曲,同时也是非常严肃,极其紧张的事情”^⑦。在这个意义上,马克思对劳动的论述中蕴含着一种最为简单却根植于人类自然生存状态的自由样式,克服障碍的劳动过程表现为人与自然之间的物质和能量的交互过程。而这个过程也可以说是对人类自身劳动消耗的肯定。换句话说,人与自然在物质和能量上的交互过程意味着,自然物质形态的变化成为人在劳动过程中自我能量消耗的标记,这种标记将人的劳动过程以一种物质形式记录下来成为人类劳动成果的积累。从这个角度出发,人与自然的劳动过程,为马克思挖掘出人的劳动价值

① 马尔库塞:《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》,李小兵等译,上海:三联书店上海分店出版,1989年,第206页。

② 马尔库塞:《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》,李小兵等译,上海:三联书店上海分店出版,1989年,第207页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第617页。

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第47页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第207—208页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第208页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第616页。

与可普遍计量的一般劳动奠定了基础。可是，容易被人忽视的是，在马克思对一般劳动计量的数学换算中实际上已经勾勒出了人与自然之间进行的物质能量转换。这种劳动背后实际上已经蕴藏着马克思期许的人类自由生产的一般生活场景，它揭示了人作为与其他生命不同的生命形态面对自然时应有的实践态度。

在人与自然的劳动过程中，马克思的劳动概念还体现了人在劳动过程中的主体地位，这种主体地位非常鲜明地彰显出人作为人而区别于其他动物的特征。马克思写道：“劳动者利用物的机械的、物理的和化学的属性，以便把这些物当做发挥力量的手段，依照自己的目的作用于其他的物。”^① 在这里马克思使用黑格尔“理性的狡计”的类比来描述劳动过程，“理性的狡猾总是在于它的起中介作用的活动，这种活动让对象按照它们本身的性质互相影响，互相作用，它自己并不直接参与这个过程，而只是实现自己的目的”^②。人类利用物的属性满足自己的目的，正如理性的狡计，让对象按照自身的性质相互影响、相互作用而最终实现上帝的目的。在这个比喻中，马克思自信地将人置于上帝位置“俯视”作为“众生”的物，但是物的机械、物理、化学的属性却不像“对象”可以依着各自的意志相互影响。物没有意志，但人有自己的意志。在这个意义上，自然物与人的关系在劳动的过程中被刻画为一种人支配物的“不平等”关系，在这“不平等”关系的背后，我们能够感受到一种作为人的骄傲。世间万物皆为人所御、所用，这是何等的骄傲！在这个意义上，劳动不仅仅是人以辛劳与汗水通过在自然中的劳动满足人的需求的过程，更体现为人类作为一种类的存在对自然不断地进行征服和改造。而对自然的征服背后给人类带来的振奋与激情最能体现出人的自由意志。

显然，马克思并不仅仅把人类劳动当作人类社会的一种经济或者仅仅满足于人维持生命的物质生产活动，而是在承认这些物质生产内容的基础上赋予人类劳动一种特殊含义，即人类劳动是作为一种区别于其它动物的特殊活动。在这个意义上，马克思的劳动概念中蕴含了一种关于人类自由发展与人类解放的力量。我们可以在马克思的论述中觉察到他对人类自由生产生活的一般场景的勾勒，即劳动首先表现为通过自身体力和精力的消耗而与自然的物质能量进行转换的活动，在这样的活动中，人类劳动具备一种天然的劳动价值认同，如“一分耕耘一分收获”。其次，马克思的劳动概念突出了人类在劳动过程中的主体地位，马克思采用类似黑格尔“理性的狡计”的比喻让人在劳动的过程中居于类似上帝的位置。在这个意义上，人类劳动的过程，虽然彰显为自然物质的形态变化和不同自然物质的组合，但它最终体现的是人的意志。在人与自然物质的交互活动中，人始终居于劳动过程的主体地位。这种主体地位最终赋予了人类劳动一种人的目的、意志和希望。而正是因为马克思的劳动概念蕴含着关于人的目的、解放或自由的历史力量，它能够作为批判资本主义生产方式的有力武器，才能指向未来的人类理想社会。

三、马克思的劳动概念与资本主义生产之境

马克思的劳动概念是批判资本主义社会的有力武器，它是映照资本主义生产方式不够自由的镜子。马克思的劳动概念揭示了资本主义社会中雇佣劳动的剥削本质，揭开了资本主义商品拜物教的秘密。

在资本主义生产方式下，劳动力之所以成为一种特殊的商品是因为劳动力的使用价值和价值之间的量上差异。资本家用工人单位时间内生产的劳动产品作为劳动力的使用价值，而把维持劳动力一天的精力和体力消耗所需的社会必要劳动量看作劳动力的价值。在资本主义社会，这种量上的差异无论对资本家还是对工人来说，都并不意味着不公平。马克思的劳动概念在一定意义上让这种量上的差异

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第209页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第209页注（2）。

彰显为一种社会上的劳动不平等,在这种不平等的劳动关系之中,工人处于资本主义生产方式之下的强制的、受剥削的、不够自由的劳动中。但在资本主义社会中,商品生产领域不够自由和公正的劳动事实,被商品流通领域自由平等交换的表象所掩盖。

在《资本论》中,马克思揭露出在资本主义社会的生产方式下,资本家对工人的剥削和工人被强制劳动是如何具有社会合理性。他给我们展示了商品世界的拜物教性质。劳动表现为商品社会特有的社会规定性,个体的劳动不再直接显现为劳动产品与劳动的关系,而是被人与物和物与物之间的关系所掩盖。社会生产领域中的不平等都被商品流通领域的等价交换的表象所遮掩。在资本主义社会中,口袋中拥有货币就意味着享有自由。但社会流通领域的自由平等并不能遮掩社会生产领域中的实际不平等。底层工人的悲苦生活无时不刻在揭示着这个事实。但是,社会生产的资本主义性质又在无时不刻地让无产阶级疑惑,为什么一切都看上去是合理的,但无产阶级却始终无法摆脱自己的命运呢?马克思批评政治经济学家将现实的社会形式描绘成一种人类社会的自然形式,而其中所蕴藏的社会生产领域中的不平等则被商品拜物教蒙上了一层神秘面纱。

“完全不同的劳动所以能够相等,只是因为它们的实际差别已被抽去,它们已被化成它们作为人类劳动力的耗费、作为抽象的人类劳动所具有的共同性质”^①。商品拜物教以物与物的关系和物之间的社会关系的方式来理解人的关系,这种方式本身会给人带来一种神秘性和迷惑性。在商品社会的劳动交换中,物与物的关系更是掩藏了社会交换背后的不平等和资本宰制的力量。在资本主义社会越来越精细的分工过程中,资本主义的剥削会更为隐蔽,力量会越发强大。而资本主义的灭亡是一个长期的历史过程,只有在人类物质生产力不断发展,具备了相应的社会物质基础和一系列的主客观条件,才能打破商品拜物教的神秘面纱。马克思的理论贡献在于,他以一种理论的方式使人们能够觉察到商品拜物教的本质,一旦商品拜物教的神秘面纱被揭开,我们便能看到资本主义社会中不充分的自由劳动。最后,一旦资本主义社会的劳动不够自由的面纱被揭开,我们便会向往一种真正的自由劳动。

正是因为马克思的劳动概念呈现了人类自由的生产生活的图景,正是因为马克思的劳动概念蕴含了对真正的自由劳动的期待,我们才能发现资本主义社会的商品拜物教性质的面纱,我们才能够觉察到该如何地努力打破这“现实世界的宗教”。因此,马克思的劳动概念是映照资本主义生产方式不够自由的镜子。

结语:马克思劳动概念的历史之力

马克思赋予人类劳动一种自由解放的力量,这意味着马克思的劳动概念绝不仅仅是物质生产活动,而是包含了他对人类自由发展的历史前景的展望。因此,必然王国与自由王国绝不是一般意义上的两种不同人类实践领域的划分,更不是从不自由的劳动到自由劳动的转变,而是在人类社会历史过程发展中,从必然王国的不够充分的自由劳动到自由王国中真正的自由劳动实现的过程。在这个过程中,马克思的劳动概念所蕴藏的自由维度始终起着非常重要的作用,是人类从必然王国向自由王国飞跃的历史力量。

总之,正是因为劳动概念已经具备了人类自由的维度,马克思才能对资本主义生产方式开展有力有效地批判,正是因为马克思的劳动概念已经蕴藏了人类自由劳动的基本样式,人类的自由发展与自我实现才能够在真正意义上成为具有现实可行性的奋斗目标。

(责任编辑 已 未)

^① 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第91页。

历史唯物主义之“物”的三重规定性

马建青

【摘要】历史唯物主义是马克思思想的重要组成部分。要真正理解历史唯物主义，便需要认真对待其中包含的一个关键概念：“物”。在历史唯物主义看来，考察“物”不能仅仅停留在“物”的自然性或自在性，而是要深入探究“物”背后的历史意蕴和社会政治意蕴。可以说，考察“物”始终需要一种批判性的思维、一种历史的视角。由此，“物”不再是与人无涉的自在之物，而是表现为人的对象化活动的对象和产物，在其现实性上表现为一定社会关系的总和，而在资本主义社会中具体表现为“物化”的关系。如此，历史唯物主义从社会之“物”出发进入到人的历史中，探究“物”在何种意义上是属于人的，又在何种意义上是可以成为人的。

【关键词】历史唯物主义；物；实践；社会关系；物化

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2018）06 - 0007 - 06

作者简介：马建青，山西和顺人，哲学博士，（哈尔滨 150080）哈尔滨理工大学马克思主义学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“列菲伏尔城市现代性思想研究”（14BZX002）

众所周知，历史唯物主义是马克思思想的基础性构成部分。对历史唯物主义的把握程度，直接影响到对马克思整个思想体系的理解程度。换言之，如果我们不能真正领会历史唯物主义的科学内涵，就无法从整体上理解马克思思想科学性和价值性。而要真正理解历史唯物主义，便需要认真对待历史唯物主义这一术语中的一个关键构成概念：“物”。在某种意义上，“物”是支撑历史唯物主义的基石之一，也是我们走进历史唯物主义的入口。事实上，马克思和恩格斯本人并未就此做出明确说明，尽管他们在很多场合都提到唯物主义。似乎在他们看来，只有真正理解了他们的历史观，就能理解“物”的整体内涵。但是在马克思和恩格斯之后，有些人将历史唯物主义中的“物”等同于庸俗唯物主义所理解的纯粹的自然之“物”，由此将历史唯物主义降低到自然唯物主义层面，消解了其解释社会历史的效力。无论是出于“保卫马克思”的目的，还是出于“走进马克思”的目的，我们都需要在历史唯物主义的框架下，甚至在马克思思想的整体构架中澄清“物”的整体内涵。

一、作为实践对象的“物”

在西方哲学史上，马克思之前的哲学家们通常是形而上学地思考“物”的。他们倾向于将整个世界抽象地分割为精神世界和物质世界，同时将物质世界分割为相互对立的现象世界和“物自体”世界。比如，巴门尼德关于真理世界和意见世界的划分，柏拉图关于理念世界和感性世界的划分，亚里士多德关于形式因和质料因的划分，以及后来康德关于现象界和“物自体”的划分。这种二元论是大多数哲学家不自觉设定的前提。当洛克提出“白板说”时，他便假定在“白板”之外存在一个可以被反映的“物”。即使笛卡尔将整个知识的大厦建立在“我思”的基础上，但作为“物质世界”的实体仍然是存在的。按照这种方式，“物”便被抽象为一个与人无涉并与人相对立的自在存在。在

这种二元论的哲学构架中，人们认识“物”的方式表现为两种：一是旧的唯物主义所采用的方式，即“物”只有通过我们的直观或感性才能被认识，贝克莱的“存在即被感知”便以一种极端的方式表现了这一点；二是唯心主义者强调的方式，“物”只有在从属于“精神”的条件下才可能被认识。这两种方式要么是从“物”本身认识“物”，要么是从与“物”相对立的“精神”认识“物”。这两个派别都没有认真地对待它们所设定的前提。思维与存在、物质与意识、人与“物”是否就是对立的？事实上，思维与存在内在既对立又统一。如果将二者的对立放大，并外在地寻求某种统一，注定是错误的，也是徒劳的。黑格尔注意到这个事实。他解决这个问题所表现出来的深刻的辩证性和巨大的历史感极大地影响了马克思。

对这种形而上学的解释方式，马克思给予严厉批判。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思批判道：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。”^① 这里，马克思明确指出，传统哲学在观“物”时存在的问题是，没有将感性客体理解为人对象性活动的结果，或者说不懂得实践。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯发展了这种实践观。尽管马克思对费尔巴哈甚是欣赏，但还是不满于他的唯物主义的“直观性”。因为费尔巴哈看到的只是抽象的“物”本身，换言之，只是那些可以通过“普通直观”或“高级的哲学直观”看到的東西。“他没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中的每一代都立足于前一代所达到的基础上，继续发展前一代的工业和交往，并随着需要的改变而改变它的社会制度。”^② 甚至我们认识的樱桃树，也只是一定的实践活动的结果。因此，我们所遭遇的物质世界不是别的，正是我们通过实践活动创造的世界。正是因为它是我们活动的对象和结果，因而它才可能对我们而存在，才可能进入我们的认识并与我们发生关系，毕竟我们无法把握那些与我们完全不相干的存在。“当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践中按人的方式同物发生关系。”^③ 如果脱离开人的感性活动来把握“物”，那么就将“物”的社会历史内容架空了，空余一个空洞的纯粹之“物”。所谓最初的、先于人类历史而存在的那个自然界，实际上就是存在着的“无”。我们怎么可能去把握一个“无”？即使有些人声称自己抓住了“无”，他们又该做如何解释呢？或许他做什么解释都可以。正如康德批判以往的实体学说的时候提供的思路一样，我们不可能在经验范围内形成关于超验实体（上帝、灵魂、世界）的知识。

因此，马克思不再是就“物”本身而研究“物”，而是从实践活动理解“物”，将其理解为革命的实践活动的对象和结果。“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，正是整个现存的感性世界的基础。”^④ 人在自然界中是一种“脆弱”的存在，他没有任何一种特殊的专能结构，因此也不可能完全适应自然。于是，人必须改造自然，创造“第二自然”或社会，以便维持自身的生存，展开自己的生命。在“第二自然”中，“物”的纯粹自然性已然丧失，具有了社会性和对象性。也就是说，它不再是什么与人无涉的存在者，而确实地表现为人的活动的对象和结果。尽管这个作为“物”的統一的社会世界一开始表现为外在的于人的、不受人支配的甚至打算将人的力量化为乌有的异化力量，但就其本质而言，它仍不过是人的本质力量的外化。如果只是“直观”地观“物”，那么我们便会认为它就是一个外在于我们并与我们相对立而存在的“物自体”。但如果从实践论或人类学的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第54页。显然，这种立足于实践来理解“物”的观点也被恩格斯继承了。恩格斯曾明确讲：“既然我们自己能够制造出某一自然过程，按照它的条件把它生产出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那么康德的不可捉摸的‘自在之物’就完结了。”（参见《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第279页）

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第76页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第190页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第77页。

角度来考察，我们得出的结论就完全相反。“物”不是别的，就是我们的活动、力量、本质。因此，作为“物”的自然界表现为“人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体”^①。显然，马克思认为“物”无非是一个载体、一种具象、一个“小世界”，在其中表现或反映出来的是人的活动力量以及人的活动所创造的“大世界”。只有深入观察那些“小世界”中的“大世界”，我们才可能真正地把握“小世界”。换言之，只有基于实践，在社会历史的整体中才能理解“物”。因此，马克思从来没有孤立地考察“物”本身，而是在劳动、实践、生产力、生产关系、经济基础、上层建筑、商品、资本、货币等一系列概念构成的“家族”中将“物”的社会意蕴呈现出来。直接来说，“物”也就表现为“事物”。这样，人和“物”便在人的活动基础之上实现了统一，避免了旧哲学将人和“物”对置而形成的人与“物”相对抗的二元论困境。

二、作为社会关系表现的“物”

马克思的学术兴趣点在于社会历史，而且他是运用实践活动以及由实践活动形成的社会关系来解释这些问题的。据此，马克思倾向于从社会关系的角度来理解“物”。商品、货币、资本、机器乃至人的身体都是具体的社会关系的要素。事实上，从学理角度我们也可以做出如上推论。如果将“物”理解为人的实践活动的对象和结果，也就内在包含着将“物”理解为社会关系的表现。实践并不孤立地就是实践本身，它在改造客观对象的过程中必然会形成和发展出丰富多样的社会关系，于是“物”便表现为社会关系的凝聚。只有在一定的社会关系的总和中，“物”才逃离了它的抽象性和空洞性，获得具体的规定性，才成为我们活动的对象。问题在于，马克思实际上是否肯定这种观点？

通常的看法是，“物”在逻辑上是在先的，因为关系是“物”之间的关系，离开物也就谈不上任何关系。按照这种观点，分析的进路应该是从“物”到关系，而不是相反。固然关系离不开“物”，但是关系一旦形成和确立之后，便成为“物”的制约性要素，同时“物”也表现为关系。因此，从关系作用于“物”这个角度看，“物”也离不开关系，离开关系也就无所谓“物”。所以，马克思在谈到自然存在物与自然界（自然存在物之间的关系）的关系时说：“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活。”^②可以说，“物”与关系之间的关系不仅表现为谁决定谁，而且更重要地表现为相互作用。正如环境改变人、人也改变环境，因此从关系到物的进路同样是成立的。而且对于作为活动产物的社会存在来说，实践在逻辑上是优先的，即社会关系在逻辑上是优先的。因此，从社会关系的角度来理解“物”是自然而然之事。

有大量直接的文本证据表明，马克思将“物”视为社会关系的表现。在《1844年经济学哲学手稿》这部早期的重要文本中，马克思明确指出，“物本身是对自身和对人的一种对象性的、人的关系”^③。这里，他强调人是在本质力量的外化中来确证自身的，是在对象世界中肯定自身的。“物”因此表现为对象，进一步表现为人的力量以及人的关系。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思将人本质归结为“一切社会关系的总和”^④。而在另外的场合，他又说：“人本身单纯作为劳动力的存在来看，也是自然对象，是物，不过是活的有意识的物，而劳动本身则是这种力在物上的表现。”^⑤马克思之所以既把人视为“社会关系的总和”也视为“物”（自然存在物），是因为他持的是一种关系主义的视角。在讲到人的意识时，他也说“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的”^⑥。这里强调的是意识的能动性，但其言外之意是“我”是一种关系性的存在。将这种思路放在

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第161页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第210页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第190页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第56页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第235页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第81页。

“物”上也适用。恩格斯在谈到经济学研究对象的时候也明确指出：“经济学所研究的不是物，而是人和人之间的关系，归根到底是阶级和阶级之间的关系；可是这些关系总是**同物结合着**，并且**作为物出现**。”^①可见，“物”在其现实性上是一定社会关系的表达或反映。当然，这并不意味着我们不可以谈论“物”，不过在谈论时应该从关系的视角来把握“物”。

在马克思那里，关系不再是一个对“物”而言外在的东西，或者说是人们强加的可有可无的东西，而是内在于“物”中的属性，是“物”的内在组成部分。一个“物”如果在自身之外没有自身的对象，或者没有成为任何“物”的对象，也就不是对象性的存在。如果它不是对象性的存在，没有处于对象性的关系中，它的本质便无法外化出去、无法实现，因而也就是“非存在物”。说一个“物”是现实的就意味着它是对象性的或者处于对象性关系中的。那种脱离社会关系的“物”只是思维想象的结果，是抽象的产物。事实上，早在1844年，马克思已经形成了这种内在关系的观点。比如，他说：“太阳是植物的**对象**，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正像植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量的**表现**，是太阳的**对象性的本质力量的表现**一样。”^②关于太阳和植物之间的关系，人们或许可以从因果范畴出发认为太阳是植物的原因或者相反。但马克思认为，太阳和植物之间并非单向的因果关系，而是相互确证、彼此表现的关系。太阳就是植物的一部分，植物也是太阳的一部分。虽然这里谈到的是自然之物，但同样适用于社会历史领域中的事物。扩展来说，任何一个社会领域中的“物”都有一个它为了实现和确证自身而外化出来的关系“世界”或社会世界。这个“世界”不是什么别的东西，就是“物”自身，只不过表现出外在性而已。正是这个关系的世界规定了它恰好是这个而不是那个东西。如果说内在关系是“物”的内容，那么考察“物”就必须回到这种关系中，阐明与之相关的其他任何一个事物。在一个要素中看到其他要素，反之亦然。因此，马克思很多场合都用到“反映”“表现”“确证”“同一的”“相等的”等词汇。他要强调的是不同事物之间相互影响、相互作用的关系。比如，他说：“分工和私有制是相等的表达方式，对同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。”^③这里，马克思不只是给出一个貌似简单的说明，而是指出分工是私有制的前提条件，因而也是它的一部分，反之，私有制也是分工的一部分。

这样一种内在关系哲学似乎是一种整体主义，因为马克思要求我们要在整个社会关系中来考察“物”，但事实并非如此。虽然整体主义在不同的时代有其特有的内涵，但其基本主张是强调整体的优先性和实在性，特殊性是从属于整体性的。虽然马克思也肯定要在整体的关系中来考察部分或要素，但他不承认整体的绝对优先性，因为讲“优先性”就或多或少将部分对整体的作用关系悬置了。对辩证法相当熟悉的马克思来说，这是难以接受的。整体与部分是相互作用的，整体表现为部分与部分之间的相互关系，这里并没有谁具有绝对优先性的问题。谁优先于谁这种观念本身就是形而上学思维的产物。他不仅要在整体中审视部分，而且要在部分中看到整体；在统一中看到差别，在差别中看到统一。当然，马克思不是要排除社会关系中的因果关系，而是强调必须先承认这种相互作用的存在，继而考察“物”，因为这种相互作用的关系是内在于“物”之中的。照此来看，将历史唯物主义庸俗化地理解为经济决定论是错误的，尽管马克思在很多场合都强调过生产力的决定作用。

三、作为物化关系表现的“物”

如果我们承认“物”是社会关系的表现或反映，那么对“物”的考察就必须前进到对社会关系的考察。但是，社会关系在不同的历史条件下具有不同的表达形式，理论该以何种关系形式作为对象呢？或者，理论是否需要直接把握全部的社会关系？显然，直面全部的关系是不可能的。在马克思看

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第44页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第210页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第84页。

来，我们需要真正地理解资本主义社会的生产关系，如此便在一定程度上接近了其他社会关系形式。那些以萌芽形式出现的关系，只有在资本主义这个社会形态中才获得充分发展。“资产阶级社会是最发达的和最多多样性的历史的生产组织。因此，那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来，其中一部分是还未克服的遗物，继续在这里存留着，一部分原来只是征兆的东西，发展到具有充分意义，等等。人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。”^①

当面对资本主义这种成熟的生产组织时，马克思看到的是一个物质财富堆积的世界。在其中，“物”首先表现为商品，而后转化为货币，最终体现为资本。“物”受资本统治和支配，成为资本的附庸和奴隶。如果说作为“物”的商品还表现为具体的、可感知的、功能多样的存在，那么货币则将其抽象化为一个干瘪的普遍性存在，因为只有那些能用货币交换的东西才是实在的。而资本逻辑更是将“物”的异质性抽象化为空无。这里，“物”的绝对价值或多样价值被消灭了，只有在交换过程中体现出来的相对价值，一种只是被资本认可的价值。反之，一切物只是表现出资本的同一化逻辑，一种抽象的逻辑。凭借着资本的魔力，一个可计量的巨大的商品世界建立起来了。任何一个人只要生存于这个社会，就必须面对这个物质世界，进而用物与物的关系将主体性的特征表现出来。“人们自己的一定的社会关系……在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。”^②这种物化的结果是人的异化。按照马克思的想法，“物”是人的本质力量借以外化进而确证自身的存在。如果物被抽象为“无”，那么人的本质力量又将如何安放？显然，在资本主义条件下，“物”不再是确证人自身的力量。反之，它似乎具有某种强大的力量，表现外在于人、同人相敌对、否定甚至消灭人的存在，即“死劳动对活劳动的统治”^③。也就是说，这个颠倒的世界将人和物的原初的对象性关系割裂了。物的同质意义的抬升带来的是人的意义的消解。

那么，“物”的权力来自何处？换言之，它为什么会表现为一种异化的力量呢？无疑，“物”的权力不是来自于“物”自身，因为它只是一个客观的存在，那就只能来自于一种外在的力量。马克思在不同场合谈到了这种力量形成的机制。

从主观层面来说，“物化”得到承认需要人们去“拜”“物”。人们之所以去“拜”，源于人们的一种认识错觉，将表现出来的东西当作自在的东西来看待。正如宗教的幻境一般，人创造了上帝，却将其膜拜。在此意义上，“物化”确实在人的认识中有着根据。我们观“物”的方式会直接影响到“物化”是否产生。如果只是直观“物”本身，那么它的“神秘性”便无法打破。所以，马克思在批判庸俗经济学时指出，它们将“物”的独立性视为其自然属性，并深陷于商品世界的泥潭中而无法自拔。但如果将“物”视为社会关系，那么它的“神秘性”也将不复存在。所以，马克思做的工作便是分析和揭示资本主义生产方式的运动规律，阐明它的内在矛盾以及解体的必然性，从而打破“物”的神话，消灭人的异化。

从客观层面来说，“物化”是资本主义生产方式的特殊产物。资本的本性便是无止境地追逐利润，为此它可以不惜一切代价。这意味着它必须尽可能地将一切“物”同质化为可交换的商品，人也难逃厄运。同时，它会尽可能地将一切“物”细化、分化、量化，以便提高资本的利润率。在前一种情况下，作为同一化逻辑的资本代表的是普遍利益；在后一种即社会分工的条件下，资本具体化为人们的特殊利益。于是，普遍利益和特殊利益之间形成分裂。正是这种分裂使得人们将这种普遍利益视为一种外在的异化力量。所以，马克思说：“只要分工还不是出于自愿，而是自然形成的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他相对立的力量，这种力量压迫着人，而不是人驾驭着这种力量。”^④虽然这里强调的是社会分工在异化形成中的作用，但分工和私有制实际上是同一个东

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，前揭书，第23页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，前揭书，第139页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第467页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，前揭书，第85页。

西，这就意味着私有制是异化形成的根源。当然，并不是说以前的私有制不存在“物化”，只不过资本主义私有制将其放大和普遍化了。可见，“物”并不是什么权力主体，它无非是人们在一种难以理解普遍利益的情况下所产生的“幻觉”。要彻底消灭作为权力主体的“物”的神秘性，就需要对这个颠倒世界实行再颠倒。在马克思看来，物化只是一个更大的社会整体的一种表现，消灭物化必须从根本上进行革命，而不能局限于政治革命或文化革命。换言之，要对社会关系做根本性的颠倒才能根除“物化”。只有在一种良性的社会关系中，“物”与人的敌对关系才会转变为“物”与人的相互确证，继而人才能真正实现自身的尊严和价值。

四、结论：“物”与“历史”

“物”的三重规定性是一个统一的整体。在其中，“物”的实践论的规定性是根本性的，因为实践是人和“物”、自然和历史分化和整合的基础，也是社会关系形成的基础。而且，只有在实践论的语境中，谈“物”的社会政治意蕴才是合法的。“物”的社会性的规定性在一定程度是实践论的规定性的现实表现和具体展开，同时从关系论的角度丰富了前者。“物”的政治经济学的规定性（即作为物化力量的“物”），则是第二重规定性在资本主义社会中的具体表现，是对第一重规定性的更为具体的展开。这三重规定性共同说明了“物”与人、社会、历史本就是统一的，尽管也是对立的，并在有些情况下表现出分裂。

由此来看，历史唯物主义中的“唯物”并不是将“物”抬高到至高无上的地位，让人臣服于“物”，也不是将“物”仅仅从本体论或认识论的层面来考察，视其为一个自在的“物自体”。对马克思来说，仅仅直观“物”，停留于“物”的自然属性，远未触及问题的根本。只有深入到“物”的后面，上升到人的层面，探究“物”背后的社会政治意蕴（实践活动、社会关系、生产关系、生活意义等），才能窥探“物”的秘密。“唯物”仅仅在逻辑的意义上代表一种立场、一个入口、一个出发点。考察“物”需要一种历史的视角、一种历史的思维。正如“历史”是一个显微镜和放大镜，透过它人们可以看到“物”的结构。因此，历史唯物主义一方面表现为从社会的物质存在出发来探究历史，另一方面表现在历史语境中考察“物”。在此，“物”与“历史”是统一的。统一的中介恰恰就是人的实践活动。如果只看到“物”便会陷入庸俗唯物主义的境地，便倾向于认为“物”是一个外在于人并可脱离开人的自在存在；如果只看到“历史”便会陷入思辨历史哲学的境地，便倾向于认为历史是一个外在于“物”的东西。

事实上，将“物”与“历史”辩证地统一起来加以考察，这种思路表现了历史唯物主义的价值性或哲学性。人从根本上说是一个悖论性的存在：既是有限的存在，又是趋向无限的存在；既是受制约的存在，又是超越性的存在；既是自然的存在，又是社会的存在。这种悖论在人与“物”的关系层面表现为“物”制约人，人也超越“物”。马克思真正要追问的是，我们生活其中的“物”的世界在本质上是什么样的，在什么意义上是我们的，以及在什么意义上可以成为我们的，换言之，我们如何才能真正在“物”中实现我们自己。这里，一种对人的价值关怀始终是在场的。马克思看到，“物”虽然制约人，在某些条件下甚至否定和消灭人，但是“物”也可以促进个人的自由和全面发展，人也可以通过自己的活动超越“物”。“物”只有在促进人的发展和社会的进步方面才获得历史性的肯定。关键在于变革社会关系以便充分激发“物”实现人的价值的潜能。

在商品经济条件下，我们更应该重视马克思关于“物”的深刻洞见。在这个以“物”的庞大堆积表现出来的世界中，如何才能最大程度地避免马克思所讲的“物化”？如何才能借助于“物”而不迷失于“物”？如何在与“物”的打交道中来保持和丰富生命的内涵？或许，我们可以按照马克思的思路从生产力发展或生产关系调整的角度来给出答案。无论如何，在商品世界中需要有一种批判性的视角，一种超越性的维度，一种历史的视野。在一定程度上，当每个人都在意识上超越了“物”以及“物”的界限，我们才有可能现实地通过“物”而超越“物”的世界。

（责任编辑 已 未）

从启蒙的角度看真理标准大讨论

——为纪念真理标准大讨论四十周年而作

王晓升

【摘要】从历史的角度来看，1978年开始的真理标准讨论开启了中国走向现代化的序幕，在思想上它具有启蒙的意义。其启蒙的意义表现在它破除了偶像崇拜，把实践作为检验真理的标准。然而任何一种实践都包含了某种价值因素，即使是探索真理的实践中，也无法完全避免价值因素的干扰。正如黑格尔和法兰克福学派对启蒙的分析所揭示的那样，启蒙会带来一些消极后果。实践标准也会由于其中所包含的价值因素而产生一定的消极后果。这种消极后果表现在，当价值原则取代真理原则，并成为标准的时候，实践标准就会被庸俗化，功利原则取代了真理原则。因此，在使用真理标准的时候，我们必须把价值原则和真理原则统一起来，既不能用价值原则否定真理原则，也不能用真理原则否定价值原则。

【关键词】真理标准；实践；价值；启蒙；功利主义

中图分类号：B013 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2018)06-0013-08

作者简介：王晓升，江苏射阳人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学系、国家治理研究院教授。

基金项目：中央高校基本科研业务费资助（2018WKZDJC005）

从思想文化上来说，改革开放四十年来所取得的巨大成就是建立在关于实践标准的大讨论的基础上的。今天，“实践是检验真理的标准”这句口号不仅始终发挥着思想解放的作用，而且已经在不同程度上融入了我们的精神之中，成为我们各项社会实践的指南。如果我们把它与西方历史上所曾经发生的启蒙运动加以比较的话，那么我们可以毫不夸张地说，这也是中国现代思想史上一次伟大的启蒙运动。它不仅破除了偶像崇拜，而且作为一种思想原则极大地推动了中国社会主义现代化事业的飞速发展。今天，从启蒙的背景上来思考这样一场伟大的变革是完全必要的。

一、实践标准中的两难

从真理标准讨论的一开始，人们就关注一个重要问题：真理的标准究竟是实践上的检验还是逻辑上的推论。当时，人们在争论中所得出的结论是，实践是检验真理的唯一标准，同时逻辑证明在检验真理中也发挥重要作用。当然，这种重要作用表现在它对实践证明具有辅助作用。这种观点已经成为当代社会中人们的共识，并成为教科书中的权威理解^①。应该说，这个结论概括了这个讨论的基本成果，体现了人们在这场争论中所达到的基本共识。在这场讨论中，人们还注意到实践标准的确定性和不确定性；注意到实践标准的检验也不是一次能够完成的；注意到有些理论上的成果首先要从逻辑上加以检验，而后才能从实践上加以检验。实际上在真理标准的争论中，关于实践标准和逻辑标准的关系的讨论涉及到一个问题，即有效性和逻辑上的正当性的关系问题。这就是我们后来所讨论的真理和

^① 参见《马克思主义哲学》，北京：高等教育出版社、人民出版社，2009年，第295—297页。

价值的关系问题。逻辑标准所侧重的是真理性，而实践标准所侧重的是有效性。

实践标准的讨论在当时不仅仅是一个理论问题，而且更重要的是一个政治问题。因此，我们需要从政治的角度来思考它所产生的社会作用。其社会作用首先表现在它对于人的思想所具有的启蒙作用。实践标准的提出从社会意义上来说，是针对当时的“两个凡是”的。“两个凡是”指的是“凡是毛主席做出的决策，我们都坚决维护；凡是毛主席的指示，我们都始终不渝地遵循。”显然，“两个凡是”中还包含了对于权威人士的迷信和崇拜，而不对他的有关思想进行理性的分析和进一步的检验。从一定的和有限的意义上来说，这种迷信和崇拜类似于欧洲中世纪神学，它使信仰高于理性。而实践标准的讨论就如同当年的启蒙思想一样，要求把“真理”放在理性的天平上重新思考。实践的标准类似于英国的经验主义标准，而逻辑标准类似于欧洲大陆的唯理论的标准。正如当年的唯理论和经验主义从思想的根基上动摇了中世纪的天主教神学一样，四十年前的实践标准的讨论动摇了个人崇拜思想的基础。它开启了中国改革开放的新时代。从一定的和有限的意义上来说，正如当年的启蒙运动为资本主义在欧洲的发展扫清了思想上的障碍一样，实践标准的讨论为中国特色社会主义道路的发展扫清了思想上的障碍。

实践标准对于中国社会所产生的巨大的积极意义是有目共睹的。在一定程度上，它可以与欧洲历史上启蒙运动对于欧洲社会所产生的巨大的社会作用加以比较。如果这种类比是可以被接受的话，那么实践标准和启蒙的理性也具有类似之处。在这里，我们似乎可以在一定程度上利用黑格尔当年对于启蒙和信仰关系的分析方法来对这两者进行对比和剖析。按照黑格尔的分析，启蒙和信仰在心理结构上是一样的（关于这种相似性，我们后面分析）。同样，实践检验标准和“两个凡是”在理论的深处有着深刻的理论联系。“两个凡是”从根本上来说是要维护毛泽东的权威地位。而毛泽东的权威地位是在长期的革命和建设实践中确立起来的。从这个意义上来说，毛泽东思想是科学的理论体系，是经过实践的检验的。既然这个理论经过了实践经验，那么这个理论无疑就可以而且应该作为行动的指南和理论的标准。当然，按照黑格尔的说法，真理是一个体系。而毛泽东的个别言论或者个别说法可能是错误的，但是这并不否定毛泽东的思想体系是正确的。当然，按照实践标准，对于毛泽东思想的正确性，我们仍然需要通过长期的实践来不断地检验。所以这个理论也可以在实践中得到不断地坚持和发展。从这个角度来说，对“两个凡是”的批判就是全面准确地理解毛泽东思想。如果我们把“两个凡是”理解为对于毛泽东思想的盲目信仰的话，那么我们可以说，“两个凡是”的批判实际上是对毛泽东思想的权威地位在更高层次的确认，而不是从根本上动摇毛泽东的权威地位。从这个意义上来说，“两个凡是”被扬弃了。如果这个分析是正确的，那么无论是“两个凡是”，还是实践标准的理论，都没有离开实践标准。只是如何理解和运用实践标准上的差别。前者忽视毛泽东思想产生的实践基础，而后者把实践标准看作是高于理论原则。如果说“两个凡是”从实践检验，特别是实践的成功而被确立起来的话，那么实践检验标准以及其后在中国社会主义建设所取得的成功也把实践标准作为权威确立起来。

然而值得我们重视的是，在实践标准以及其后的理论讨论中出现了关于“真理与价值”的关系的讨论。这个讨论实际上是真理标准的讨论的延伸，也是对于真理标准的一个有极其重要意义的理论反思。从理论上来说，如果实践是检验真理的标准，那么实践就不应该包含情感和价值的因素。因此，当时就有人提出，如果要把实践作为真理的标准，那么我们就应该把其中目的因素（即价值因素）剔除^①。因为，情感和价值的因素干扰了人们对于真理的探索。这个观点当然在哲学界受到了大多数学者的质疑。但是，它却把我们引导到实践标准中真理和价值的关系。于是，人们发现这其中存在着真理和价值之间的区分。人们区分了真理原则和价值原则：真理原则就是要按照世界的本来面目来认识世界，它要求人们在认识中是价值中立的；而价值的原则却相反，它以人的需要和目的来认识和改造世界。学者们认识到，在人的实践中真理原则和价值原则是结合在一起的。理论上的这个成果

^① 吴建国、崔绪治：《坚持实践观上的唯物主义一元论》，《中国社会科学》1980年6期。

实际上对于真理的实践标准提出了进一步的思考。按照真理和价值关系的基本理论，如果实践要作为检验真理的标准，那么这种实践似乎应该是追求真理的实践，而不应该是实现价值目标的实践。然而我们用来检验真理的实践实际上都是带有价值目标的实践。中国革命取得了成功，这证明了毛泽东思想的准确性，改革开放之后，中国改革开放的成功实践证明了实践标准的正确性。两种实践中都包含了一定的价值观的实践，都不完全是追求真理的实践。

由于这个原因，在当代中国的理论界，人们越来越不满足于实践检验，因为各种实践检验都存在着缺陷。而这种缺陷就表现在理论界以及大众在思想上所出现的冲突和矛盾。少数人怀念文化大革命时代的“一大二公”，对当前的市场经济持一种怀疑态度。这是因为，在我们的改革过程中也存在着一些不能令人满意的地方。有些人片面夸大这些问题，并借此来否定改革开放的成果。而另外一些人，对于这样的观点进行了猛烈的批判。实践标准本来可以用来判断这里的是非。但是，这个标准却可以被用来证明完全相反的东西。于是，我们在这里必然要提出一个理论问题，同样的实践，作为检验真理的标准应该不受任何质疑，如今这个标准本身却经不起检验了。这当然不是实践标准错了，而是我们对于实践标准理解和运用上出现问题。因为，实践标准中包含了真理原则和价值原则两个方面。如果人们只是从价值原则出发来看待真理标准，那么这就必然会出现这样的情况，同样的标准可以验证两种相反的理论。在这里，人们忽视了实践标准中的真理原则。如果在实践标准中，人们只是从价值原则出发，而忽视了真理的原则，那么真理标准就会被庸俗化。而在上述的争论中争论双方所采用的标准都是以成功为标志的实践标准，而成功的背后所隐藏着的是价值原则。其中所存在的问题值得我们进一步思考。

二、两种启蒙辩证法

我们在前面说过，实践标准的讨论具有启蒙的意义。我们可以从反思启蒙的角度来反思实践标准。在反思启蒙的理论中有两种启蒙辩证法值得我们重视。一个是黑格尔对于启蒙和信仰的分析，一个是霍克海默和阿多诺对于启蒙的分析。

黑格尔在《精神现象学》中分析了启蒙和信仰之间的关系，指出了启蒙（纯粹识见）和信仰在心理结构上的一致性。它们都对当时的现实世界持怀疑态度。对于它们来说，现实世界是一个颠倒的世界，充满幻象与虚伪。信仰不满于现实，它们超越现实，它们要追求绝对本质，不过这个绝对本质在遥远的彼岸。启蒙也对现实表示不满，它们也追求本质，不过对于启蒙来说，本质在于自我。它们都否定了颠倒世界提供给人们的直接观念，而确信其他更本质性的东西（自我或者绝对本质）。

然而问题出来了，如果信仰和启蒙在认知结构上是一致的，那么启蒙就不需要在理论上和实践上否定信仰了。启蒙认为，信仰是谬误、迷信和偏见的大杂烩。信仰之所以出现，是有两方面原因的，一是因为大多数群众思想简单、朴素，缺乏反思，他们简单地接受了宗教迷信。另一方面，一些教士们虽然有反思，虽然对于迷信和偏见中的问题有所认识，但是，他们为了自己的利益而愚弄群众，并且和专制政体狼狈为奸，相互勾结从而保证自己的利益^①。黑格尔认为，启蒙的这两种分析都是有问题的，如果广大群众接受信仰仅仅是因为思想简单、朴素、缺乏反思，那么启蒙就可以像香气那样悄悄扩散，或者像病毒那样慢慢地入侵就可以打垮信仰了。然而事实上启蒙和信仰之间展开了“兵戎相见的暴力斗争”^②。启蒙之所以对信仰展开暴力斗争是因为，启蒙认为，信仰是有意图的，是企图迷惑群众而获得自己的利益。

然而当启蒙批判信仰的时候，启蒙没有发现，他批判信仰实际上也是批判它自己。这是因为启蒙和信仰在认知结构上是一致的。启蒙认为，信仰所崇拜的上帝是人自己所塑造出来的。人按照自己的

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟 王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第82页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟 王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第85页。

形象塑造了上帝，又把上帝作为崇拜的对象。实际上启蒙在这样批判信仰的时候，它没有发现，他自己所认识的对象也是自己所构造出来的。人所认识的对象都是自己改造过的对象。他在对象中所认识的本质就是它自己。当启蒙批判信仰的时候，说信仰是胡编乱造，但是他却没有自己追问自己，为什么信仰塑造的对象就是胡编乱造，而它自己塑造对象就不是胡编乱造呢？在上帝的来源问题上也出现了类似的问题。启蒙认为，上帝是从外部被悄悄塞进人的头脑之中的。实际上启蒙对于上帝的这种理解与它自己的认识结构是一致的。在认识中启蒙也认识到人的知识中有些东西不是人在自己的头脑中自己塑造的，而是从外部而来的。于是它也按照这种模式来理解信仰。这样一来，好像人们信仰的上帝与人的对于上帝的崇拜无关。信仰认为，上帝不是外来的，不是被人（牧师）悄悄地塞进自己的头脑的。实际上没有信仰的行动就不会有上帝。在黑格尔看来，启蒙明显地存在着相互矛盾的地方：就认识来说，它一方面认为，意识中有陌生的东西，另一方面又认为这种陌生的东西是意识特有的本质，是意识所接受的本质的东西。就信仰来说，它一方面认为，上帝是被教士偷偷塞进人的意识中的，另一方面又认为，它是意识自己创造出来的，是意识自身特有的本质。启蒙的这种相互矛盾的说法恰恰表明它自己在说谎^①。

当然，黑格尔也承认，启蒙对于信仰的批判是要信仰认识到，信仰在自己的不同观点中所存在的矛盾。比如，一方面信仰说上帝是绝对的本质，另一方面又用经验的东西来证明这种绝对的本质。对于黑格尔来说，既然上帝是绝对本质，那么它就不能被经验地把握。然而，在黑格尔看来，启蒙这样做的时候也有自己的缺陷。启蒙没有看到，启蒙和信仰之间的共同点，即它们具有共同的心理结构。启蒙没有看到它对信仰的否定实际上也是对于自己的否定。黑格尔说：“它（启蒙）既没有在这种否定物中，在信仰的内容之中认识自己本身，它因此也没有把它所提供的思想跟它所提供出来的思想所反对的那种思想两者结合起来，联系起来。”^② 启蒙在批判信仰的时候，启蒙说信仰所崇拜的不过是石头、木头。而信仰的回答说，是的，它所崇拜的是木头和石头，但是这种木头和石头与绝对本质是不同的。显然，这里有两个东西，一个是经验的东西，一个是超越的东西。启蒙从现世的角度来看待神像，把它看作是石头、木头等，而信仰从超越的角度来看神像。

而启蒙对信仰的批判就是让信仰认识到它有两个尺度，两个眼睛。一个是彼岸世界的尺度，一个是此岸世界的尺度。启蒙对信仰的批判让信仰意识到了它的这两个尺度之间的矛盾^③。在这样的情况下，信仰只能在两个世界中选择其中一个，或者选择现实世界，如果这样，那么它就与启蒙完全一致了；或者它选择彼岸世界。当它选择彼岸世界的时候，它失去了现实世界的内容，而只能停留在彼岸世界的空洞的思想形式中。然而信仰又不能停留在空洞的思想形式中，于是，它就把这种空洞的思想形式，把绝对的本质当做渴望的对象。绝对的本质虽然无法达到，但是却可以是渴望的对象。在精神上可以信仰上帝，在现实世界中他们照样尔虞我诈。于是黑格尔指出，在这里，“信仰事实上就变成了与启蒙同样的东西。”^④ 这就是说，信仰和启蒙一样，把现实的世界和彼岸世界分离开来，把彼岸世界作为自己向往和渴望的对象。它们的差别在于，启蒙达到了自己的目标，它把彼岸世界架空了，成为纯粹向往的对象。它对于回到现实世界的生活非常满足。而信仰虽然也把这两者分离开来，它是被迫回到现实世界的，它不满足于现实世界中尔虞我诈的生活^⑤。教徒们要定时到教堂忏悔。

然而当启蒙满足于现实世界的生活的时候，却陷入了一种精神上迷茫，因为它“失掉了它的精神世界。”^⑥ 在黑格尔看来，有用性是启蒙的核心概念。这就是说，启蒙虽然也认为要掌握绝对真理，但是这种东西只能作为纯粹向往的东西。而它满足于在现实世界中实现自己的目的。对于启蒙来说一

① 邓晓芒：《黑格尔〈精神现象学〉句读》第7卷，北京：人民出版社，2016年，第173页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第100页。

③ 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第105页。

④ 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第106页。

⑤ 邓晓芒：《黑格尔〈精神现象学〉句读》第7卷，北京：人民出版社，2016年，第332—333页。

⑥ 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第106页。

种东西是不是正确的，就看它是不是符合自己的目的，是否有用。然而这样一种实用标准是与人的意志有关的。当启蒙从有用的角度来看待信仰的时候，它便认为，信仰也可以被保留，因为，它是有用的。甚至有人会认为，宗教是一切有用的东西中最有用的东西，它是有用性本身。对于信仰来说，这是一种平庸的恶。它丢掉了对于绝对真理的追求，而启蒙认为，这种所谓的绝对真理不过是大而空洞的东西而已。

有用性是与人的意志和企图有关的。当启蒙把有用性作为基本概念的时候，它实际上就把有用性和真理相脱节。而有用性是由主体的意志所决定的。按照黑格尔的说法，“有用的东西直接即是意识的自我”^①。一个人可以根据自己的意志来确定一种东西是否有用。而启蒙运动中的这种意志主义观念在法国大革命中就表现为绝对恐怖。砍下一棵人头就如同砍下一棵白菜。实践标准中包含这真理的原则和价值的原则两个方面。这就如同启蒙对于信仰的关系是一样的。启蒙虽然也承认信仰，这是因为信仰是用的，而与绝对真理无关。如果说实践标准中也包含了真理的原则，那么这种真理的原则在也不过是纯粹的向往的对象。

由于启蒙放弃了信仰，而把有用性作为自己的基本概念，因此，当启蒙号称它遵循理性的原则的时候，它所谓的理性原则不过是一种“知性”原则，而不是黑格尔所主张的那种理性。法兰克福学派把这种理性原则称为工具理性。法兰克福学派的早期代表人物霍克海默和阿多诺在他们的《启蒙辩证法》中对于由这种工具理性所产生的后果进行了猛烈的批判。如果说在黑格尔那里，这种工具理性要为法国大革命中的恐怖负责的话，那么这种工具理性在现代社会中要为德国法西斯主义的出现负责。与黑格尔对于启蒙的批判一样，在霍克海默和阿多诺看来，这种工具理性的最显著特征就是用逻辑的方法、理性的方法来控制自然。这就是说，人们为控制外在自然而达到自己目的的时候，人的内在自然也受到了控制。而对于人的内在自然的控制主要表现在对人的情感、感觉能力方面的控制。而当人的情感等感觉能力等方面受到控制的时候，人失去了情感，失去了和他人之间建立人际关系的能力。而法西斯主义的暴徒就是在这样一种文化氛围中成长起来的人。他们对于大屠杀也同样地麻木不仁。

霍克海默、阿多诺以及黑格尔对于启蒙理性的分析对于我们深入思考改革开放以来所出现的问题具有一定的启发意义。

三、有用世界中的自我迷失

启蒙在批判神学的时候，强调理性。不过这种理性变成了一种工具理性。而实践标准在批判两个凡是的时候，实际上在不同程度上也会出现类似的问题。这就是按照成功与否来判定真理，判断社会政策。这在很大程度上就把实践标准庸俗化。当实践标准的庸俗化的时候，一种实用主义的价值观就会盛行开来。在前面的分析中，我们已经指出，一种东西是否有用是与人们的意志和情感等价值因素有关的。于是，对于一些人有用的东西，对另一些人就可能没有用，对于一些人来说是成功的东西，对于另一些人来说就不成功。因此，当人们用一种实用主义的标准来看待实践标准的时候，理论上的争论就不可避免了。

本来，从认识论意义上来说，在获得了某项研究成果、得出某种结论之后，人们得通过一系列实验来检验这个成果或者结论。在这里实践是检验理论的真理性的标准。但是，实践标准还可以从一个更广泛的意义上理解。任何一种实践活动都可以被理解成为一种检验标准。工人的劳动是检验工人劳动能力的标准，医生的医疗活动可以成为检验国家医疗改革政策有效性的标准。教师的研究活动可以成为检验教师科研能力的标准。于是，实践标准可以成为社会生活一切行为的基本准则。如果人们在生活中把实践标准当作一种基本准则，那么我们就可以说，实践标准已经融入了人们的生活中，成为

^① 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟 王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第114页。

人们社会生活中的一种基本精神品格。实践标准的大讨论为形成这种精神品格提供了动力。这是实践标准的普遍化。这种普遍化当然有它的积极意义，任何一种教条主义观念、任何一种对于权威的信仰都无法在这样一种精神品格中立足。但是，在这种普遍化之中也潜在地包含了庸俗化的可能性。如果实践标准被庸俗化，那么实用主义、功利主义和相对主义就会盛行开来。如果实践是检验真理（正当性）的唯一标准，那么国家制定的权威政策为什么必须不折不扣地被执行呢？于是上有政策、下有对策的做法就会出现。既然实践是检验真理的唯一标准，那么法律和道德的规范所应有的威严就会荡然无存。在这样一种庸俗化的实践标准面前，一切权威、信仰、绝对的东西都会被否定。这自然也会出现中国革命中的烈士们被恶搞的情况。

在这里，我们看到，如果人们用价值原则来冒充、取代、削弱真理原则，那么这个标准就变成了一个具有巨大的弹性的尺子，根本上失去了检验标准的作用。我们把这种用价值标准削弱、贬低乃至否定真理原则，并潜在地用价值原则取代真理原则的做法称为实践标准的庸俗化。在这里，价值原则失去了真理原则（权威、信仰和绝对是被检验过来的理论）的束缚。其具体的做法是，如果一种理论在实践中满足了实践者的期待，那么这个理论就是正确的。这实际上是用有效性来取代正确性，用价值原则取代真理原则。有效性之所以能够被用来冒充或者取代正确性是因为，一种理论之所以能够取得一定的效果是因为它在一定程度上包含了某些正确的东西，至少包含了实现目标的手段的正确性。如果手段不正确（无效的），那么人们也无法达到所期待的目标。但是手段的正确性却不能被用来确证目标本身的正确性（正当性）。西方学者所批判的工具理性实际上就是这种情况。这就是在实践中，人们只管实现目标的手段的有效性，而不管实践所达到的目标是否正确。韦伯揭示西方科层制度所存在的问题也是指这种情况。在科层体系中工作的人员只顾有效地完成自己职位上的工作，而不顾这项工作的目的。在当代社会，这种情况往往是以隐秘的形式出现的。如果科学家所进行的科学研究不是为了追求真理，而是要实现个人利益，那么科学研究只是实现他的个人利益的手段。虽然手段是正当的，所追求的目标虽然不够高尚但也是无可厚非的，但是，当人们把科学研究变成手段的时候，科学研究的结果是否正确就变得不那么重要了。在这样的情况下，数据造假等情况就会发生。在这里，真理性被有效性所取代。一种科学实践的成果究竟是否正确已经不重要了，重要的是它对研究者所产生的实际利益如何。在科学实践中，一旦真理原则被价值原则所取代，那么大量的伪装的真理就会出现。

实践标准庸俗化的另一种情况是，在实践中，人们所确立的目标是正确的，但是用来达到这种目标的手段是不正确（正当的）。显然当我们用实践标准来进行评判的时候，我们不能只看结果，而不看达到这种结果所采取的手段。在某些地方，少数领导干部为了实现本地区的经济增长采取了各种不正当的手段。如果我们只考核干部的政绩，而不考虑这种政绩得以产生的手段，那么这实际上就是把实践标准庸俗化。同样在考核一个学者的科学研究能力和水平的时候，如果我们也按照庸俗化的实践标准，只看结果不看产生这种结果的手段，比如我们只是看文章的发表的数量以及发表的档次，那么这无疑在不断地鼓励伪装的真理的不断出现。在当代社会，我们在评价各种社会政策，评价一个科技工作者，评价一个领导干部，甚至评价一个普通人的时候都用实践所产生的结果来评价它（他）们，甚至是一种可量化、可计算的结果来评价它（他）们。实践是检验真理的标准变成了实践的结果、特别是可以量化的结果是检验一切、评价一切的标准。我们之所以说只看结果的实践标准是一种庸俗化的实践标准是因为，这种实践的结果都潜在地把价值原则置于真理原则之上。少数地方用不正确的手段所取得的经济效果是以牺牲其他地区甚至整体的利益为代价的。对于少数人所产生的有效性破坏了总体上的正当性。

为了达到人们通常所期待的结果，人们采取了各种策略性的方法来达到这种结果。于是商人可以昧着良心赚钱，干部可以昧着良心出政绩，学者可以采取一切手段出成果。如果这种情况成为一种普遍的社会现象，那么这就不仅仅是我们的社会各个领域中的评价体系的问题，就不仅仅是我们可以通过优化社会评价体系来解决的问题，而是整个社会心理乃至人们精神层面上的普遍问题。人们对待一

切社会实践只是看它们所产生的被期待的结果，而且是一种可以量化的结果。这种精神实际上就是一种实用主义，即有用就是真理的精神。这也是一种变味了的功利主义，即追求个人效用最大化的精神。在市场经济不断发展的今天，实践标准就会变成为在一定程度上被灌注了这种功利主义和实用主义的标准。这也是实践标准庸俗化的社会原因。

在这里，特别值得我们重视的是，按照黑格尔的分析，在对于信仰的批判中，启蒙失去了信仰，陷入了精神上的迷茫。在实践标准中，本来有两个维度，一个是真理的维度，一个是价值的维度。但是，在庸俗化的实践标准中人们放弃了真理的维度，而只关注价值的维度。在这样的情况下，人们失去了对于“绝对”，对于崇高的信仰。成功就是一切，至于所谓的理想、信念都是一些空话和大话，是一些华而不实的东西。启蒙当时就是这样批判信仰的。当少数共产党员也用这种带有启蒙色彩的工具理性的态度对待信仰的时候，他们也把信仰当作是假大空的东西。即使他们也在口头上宣传信仰，实际上也是采取了一种启蒙的态度，即功利的态度。他们之所以信仰是因为，这种信仰对于他们有用。如果少数党员以这样一种态度来对待共产主义的信仰，那么这些党员常常会越出底线，贪污腐败的现象也就由此出现了。

所有这些现象中都潜藏着这样一种实用主义原则。在功利的面前、在成功和失败面前，人们不是坚持原则，而是放弃了原则。从做人的角度来说，这种放弃原则的做法实际上就是放弃自我。这是为什么呢？这是因为，一个人在自己的行动中，没有认真思考，人应该把自己作为目标还是手段。当然，我们承认，人在任何行动中既把自己当作目标，也把自己当作手段。但是，在任何情况下，人都应该首先把自己作为目标，而当把自己作为手段的时候，他只是为了把自己作为目标服务的。而人究竟在什么意义上作为目标呢？如果从动物的角度来理解人，那么人的目标就是维持自己的生命，获得更好的物质利益。于是在这里，功利的原则必然是首位的。如果人超越了这种功利的目标，而把自己作为一个人来理解，即作为自觉自由的存在者来理解，那么人就有超越功利的特性。人作为目的就是要努力实现这种自觉自由的存在者的地位。在这样的情况下，人就可以作为自由者摆脱各种物质的诱惑或者权力的诱惑而追求真理，讲真话。否则，人就会屈从于物质或者权力的力量，把自己当作实现物质或政治利益的手段。从这个角度来说，如果一个人拘泥于功利的目的，那么这个人必须把自己当作手段，而且仅仅被当作手段。在这样的情况下，一个人不仅把自己作为手段，而且更乐于把自己变成别人实现目标的手段。有些人甚至会把自己成为别人的手段看作是一种荣誉。这就如同江湖上那些大哥与兄弟之间的关系一样。兄弟们乐于成为大哥的工具，甚至把自己变成大哥的工具看作是个人的荣誉。更可悲的是，在这样的环境中所有人都会追求自己的工具地位。从功利的角度来看，一个人只有被利用了才有价值。从这个角度来看实践标准，一个人只有被利用了，他才是成功的。在社会中，如果所有的人都努力追逐自己的被利用，努力使自己成为工具，那么这个社会的人还有可能成为主体吗？这个社会还有自我和人格吗？这就是我所说的功利世界中的无我性^①。

四、走向工具理性和价值理性的统一

从上面的分析中，我们可以看到，实践标准从提出的一开始就包含了庸俗化的可能性。这是启蒙辩证法所提示我们的。而在中国文化以及中国的社会经济的环境中，实践标准的庸俗化就会从可能变成现实。实践标准的庸俗化在社会不同的领域中已经蔓延开来，在某些地方甚至相当严重。今天在我们重提实践标准的时候，在我们强调实践标准所产生巨大社会效益的同时，我们也不应该忽视实践标准被庸俗化的可能性。然而，我们强调实践标准被庸俗化的可能性并不是要否定实践标准。这就如同黑格尔分析启蒙辩证法不是要彻底否定启蒙，而是要把启蒙推向一个新的高度。如果说启蒙所倡导的理性是知性，是一种工具理性的话，那么今天我们在强调理性的时候，这种理性是一种更加全面的理

^① 王晓升：《论功利世界中人的无我性》，《武汉科技大学学报》社会科学版2017年5期。

性。同样的道理，今天我们讲实践标准，必须超越那种庸俗化、功利化、实用主义化的实践标准，而真正地把价值原则和真理原则统一在一起，真正做到真理和价值的统一。我们批判实践标准的庸俗化，就是要把实践标准提高到新的层次上。

实际上要实现真理和价值的统一，这并不是一件容易的事情。在哲学史上，人们对于这种统一的认识也经历过一个曲折的过程。康德在他的《纯粹理性批判》中，把人的认识能力区分为感性、知性和理性。知性就是用范畴等整理感性材料并进行推理而形成客观知识的能力。而理性就是追求绝对本质的能力。在康德看来，在追求绝对本质的时候，人就会陷入二律背反。而黑格尔认为，理性所陷入的这种二律背反恰恰表明，理性应该是辩证的，而不应该如同知性那样走向一种形而上学的思维方式。比如形而上学的思维方式就是只看到量，而看不到质。而辩证法则把质和量结合在一起。今天我们在经济发展中强调质，但绝不是只讲质不讲量，而是质和量的辩证统一。在黑格尔看来，任何事物都是包含着矛盾的，而正是这种矛盾推动事物向前发展。康德是站在知性的立场上看待理性。因此对于康德来说，理性的结果是消极的。而黑格尔则真正从理性的立场上来看到矛盾。他看到了矛盾双方的统一。如果从追求绝对本质的角度来说，这种统一就是达到真理和价值的统一，或者说，真善美的统一。在康德那里这种真善美的统一是通过审美判断达到的。而在黑格尔那里，这是通过宗教、审美和哲学等不同层次的理性追求而达到的。从理论上来说黑格尔的辩证法就是用来克服启蒙的知性思维的有效方法。如果我们把黑格尔这个思路用来分析实践标准的话，那么我们可以说，在实践标准中，真理的维度和价值的维度是存在着相互冲突的，但是这绝不意味着，我们在这种冲突面前只能选择其中的一个而放弃另一个。这就是说，这两者是可以统一在一起的。真理就体现在这种统一中。当然，这种真善美的统一既不是一蹴而就的，也不是遥不可及的。它是在人克服矛盾的实践中不断实现的。人在自己的实践中同时都包含这三个方面。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出人不仅会按照外在的尺度，而且会按照内在的尺度以及按照美的规律来改造世界。这实际上就是指真理标准和价值标准的统一^①。而我们在自己的工作中就应该贯彻马克思的思想。

当霍克海默和阿多诺在《启蒙的辩证法》中批判工具理性的时候，他们进一步指出了工具理性的缺陷。他们追求的是那种“客观理性”^②，这种理性实际上就是黑格尔所说的那种追求绝对的理性。如果说黑格尔对于启蒙辩证法的批判是从方法上（本体论）来进行的，那么霍克海默和阿多诺更多地从文化和政治的角度来批判启蒙辩证法。他们同样强调工具理性和价值理性的统一。从实践标准的角度来说，我们就是要在实践中坚持真理原则和价值原则的统一。这就是一方面要坚持真理，用真理来引领价值，另一方面也要借助于真理来实现价值。如果失去了真理的引领，失去对于绝对和崇高的信仰，那么对于真理的探索就会变成工具理性的行为。反过来，如果实践中失去对于价值的关注，那么真理的追求就变成唱高调，而缺乏实现目标的有效手段。只有把这两者统一在一起，实践的标准才能真正有助于中国的现代化建设。

（责任编辑 已 未）

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第58页。

② Max Horkheimer, “Gesammelte Schriften” Band 6, Fisher Verlag, Frankfurt am Main, S. 28.

20 世纪初俄国知识分子

政治 - 伦理冲突与精神转向的当代性阐释

户晓坤

【摘要】1905 年革命锻造了俄国知识阶层作为一个政治范畴的强烈自我意识，20 世纪初俄国政治文化与社会生活之间的冲突、沙皇俄国从君主专制向君主立宪过渡的复杂历史境遇以及改革过程，使知识阶层对激进主义与保守主义的政治立场产生犹疑摇摆与精神转向，并尝试通过现实策略或理论建构的政治实践超越“左”与“右”的二元对立、探索自由主义中间道路。知识阶层从政治 - 伦理构成俄国政治制度与政治行为的精神根基与道德体认出发，反对无批判地依循西方“政治的真理”，洞见到抽象的普遍原则对于个体精神生活与社会道德责任的内在瓦解与摧毁。时至 21 世纪，对特定民族国家精神传统与“历史的真理”的回溯及当代性阐释，成为理解俄罗斯现代政治生活的必要思想进路。

【关键词】俄国知识分子；政治 - 伦理；激进主义；自由主义

中图分类号：B512 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2018）06 - 0021 - 07

作者简介：户晓坤，（上海 200433）复旦大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社科基金重大项目“21 世纪世界马克思主义发展状况与前景研究”（16ZDA001）

近年来，19 世纪末 20 世纪初俄国知识分子阶层的思想流变与内部冲突，受到俄罗斯学界的广泛重视。原因在于俄国被迫通过君主立宪发展有限的民主政治与市场经济，与苏联解体后俄罗斯资本主义转轨具有历史的相似性，即努力构建符合现代文明样式的政治 - 经济制度与社会秩序。20 世纪初俄国政治局势中各方势力以及知识分子阶层的思想主张与现实策略错综复杂且充满了矛盾斗争，这一情势在 21 世纪俄罗斯政治生活中依然可见端倪。究其根本，仍然是横亘百年之久的西方主义和斯拉夫主义、传统主义与现代主义、保守主义和自由主义、古老俄罗斯和现代文明之间的分裂与冲突。十月革命似乎在表面上使一切思想冲突走向历史的终结，然而苏联解体后被遮蔽的根源性冲突在今天仍然暴露出来，21 世纪俄罗斯学者再次将“二择其一”的道路探索作为知识分子的责任，将资本逻辑全球化背景下超越西方资本主义的系统性危机与俄罗斯现代化的迫切任务内在勾连起来。历史道路的“抉择”作为当代性问题被积极地提示出来，向着俄罗斯精神传统、道德情感与“历史的真理”回溯，成为理解 21 世纪俄罗斯社会现实、政治生活及其未来图景的必要思想进路。

一、1905 年：俄国知识分子的分裂与转向

1905 年对于俄国知识分子而言，“相当于欧洲的 1848 年……是每个人何去何从都必须选择的年代，是一个具有‘分水岭’意义的年代”^①，暴力革命还是和平改革、接受无政府的混乱状态还是维

^① 金雁：《倒转“红轮”：俄国知识分子的心路回溯》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 70 页。

护相对稳定的专制政府？知识分子所面对的恰恰是无法回避或妥协的“二择其一”。身处历史岔路口的极端处境锻造了俄国知识阶层作为一个政治范畴的强烈自我意识，用司徒卢威的话来说，他们只是在1905-1907年的革命中才发现了自我。作为区别于从事一般智力活动、掌握着高尚伦理文化的社会阶层，知识分子成为俄国历史传统与宗教意识形塑下的独特“道德-伦理现象”，其整体命运深深卷入并嵌于近代以来俄国社会政治变迁与精神文化重塑之中。

俄国知识分子的内在特质“不仅在于其专业品质，而且还在于其对同胞、社会和全人类命运所负有的道德责任。知识，精神性和正直，坚定地遵守道德原则……”^①正是基于这一阶层自我认同的精神基础与身份意识，俄国知识分子在复杂的历史境遇与社会变革中成为审视者和批判者，以先知式的洞见对理性主义、秩序化时代与现代文明保持着精神疏离与道德独立性，并以某种强烈的价值形式、宗教情感与文化反思捍卫生命个体的内在道德体认、自由、责任与良知。俄国知识分子群体转型与角色建构中的内在分裂与精神转向，折射出特定民族国家现代化进程的复杂矛盾与内外冲突，而1905之后俄国各方力量的政治博弈、随之而来的二月革命与十月革命也迫使这一阶层不断剥离附着于社会表层的激进情绪与立场差异，展开深刻的自我反省与自我改造。

1906年俄国在激进的社会动荡与流血冲突中走上了君主立宪之路。然而依循西方化模式的“维特改革”试图通过“宪法”与自由派结盟以维持“杜马君主制”的中间道路左右维艰，并未遏制自由主义反对派彻底革命、瓦解君主制的激进运动，导致改革的支持力量向着杜马反对派与强硬保守派退却，在上下、左右无法在体制内妥协的情势下，斯托雷平作为保守反动右翼使改革转向了暴力镇压的宪政专制：一方面以铁血手段平复蔓延于城市与农村的混乱和动荡；另一方面通过土地私有化使农业摆脱传统村社，加快现代化市场经济改革。在遭到左翼和自由主义反对派、体制内宪政派与极右翼的反对之下，寡头专制的改革方向被迫陷入停滞。长久以来俄国特殊社会结构所形成的累积性矛盾、上下阶层对立与不公正改革在疾速转型中促进了社会情绪的“雅各宾化”、“群众的功利主义”与“革命崇拜”，与当时知识分子所倡导的政治激进主义迅速融合、嫁接，导致革命情势不可逆转。^②

按照西方政治文明的逻辑，沙皇俄国具有“父权制政治文化”特征，个人的政治生活在根本上是由伦理责任、对社会秩序以及传统习俗的忠诚与遵从来规定的，然而在上述情势下这种服从与隐忍的道德情感转向了冷漠与残忍。1905-1907年间，不同阵营的思想立场与政治主张由于当局改革举措与社会上下层矛盾冲突而发生了深刻转变。自由主义反对派主导下反对沙皇政府的恐怖攻击、罢工、农民抗争、暴动等激进运动释放出了对社会秩序以及传统文化、宗教道德的瓦解和破坏力量。暴民政治的毁灭性后果使俄国知识分子开始对“政治的真理”——西方政治制度所依循的自由民主法则——产生了恐惧和质疑，基于强烈的道德责任感对激进革命及其暴力后果反躬自省、叩问内心，一些俄国知识分子甚至转向保守主义，正如梅尼日科夫斯基所言：“世界上没有比俄国知识分子所处的处境更绝望的处境了，——处于两种愤怒之间：来自上面的、专制体制的愤怒与来自下面的、与其说是仇恨的、不如说是不理解的盲目的民间自发势力，——但有时不理解比任何仇恨都坏”^③。

知识分子向着自由-保守主义中间道路退却的深层社会根源与思想根源，成为当今俄罗斯学界反思现代革命不可跨越和回避的思想环节，或言之，必须通过对历史真理的追溯直面并回应俄国政治激进主义产生的根源性问题。20世纪初自上而下的现代化转型形成了俄国政治文化与社会生活之间的紧张从等级分层社会向现代功能分化社会的过渡，不仅意味着建立新型资本主义经济关系与物质生产方式，而且要求重建社会关系的组织原则，并将其巩固在政治体制中。转型阶段的俄国政治文化内部表现出异质性的冲突结构，即在社会文化实践、价值取向和道德态度方面是上下割裂的，不断发展的新兴公民社会与统治权力机构、社会的自发活力与保守主义政策之间的冲突增加。

① A. A. Галкин, *Крестный путь российской интеллигенции*, Власть, 1998, №4.

② A. C. Ахизер А. П. Давыдов, *Социокультурные основания и смысл большевизма*, Новосибирск, 2002, с. 175.

③ [俄] 梅尼日科夫斯基:《重病的俄罗斯》，李莉等译，昆明：云南人民出版社，1999年，第23页。

立宪政府因袭历史传统的专制统治惯性地对社会生活各个方面施加控制，对进步的恐惧反而破了统治阶层的政治权威与政治认同，“恐惧气氛在统治阶层中占主导地位，于是，由于俄国现实生活的分裂和俄罗斯国家的无组织性，这种气氛一直在俄国当局那里居主导地位。尽管改革为俄国社会提供了许多值得肯定的东西，但是在短期内社会生活的许多矛盾不仅无法解决，而且它们还会进一步加深……”。^① 立宪政府因袭历史传统的专制统治惯性地对社会生活各个方面施加控制，对进步的恐惧反而破坏了统治阶层的政治权威与政治认同，初期“激进主义政治文化”转变为与专制主义意识形态相对抗的社会力量和政治运动。“对于以西方输入的自由主义或社会主义学说杂拌而成的万灵药，左翼丧失信心，而以愈加严格批判之道看待西方理想，而且如同右派，向国内建制与适合国情的解决法里寻求活法；即令如此，左翼右翼的对立鸿沟仍不断增阔”^②。针对功利主义、激进主义的政治斗争与政治行为开展具有深刻精神性的道德反省与自我批判，导致了知识分子群体的内部分裂。

知识分子精神转向的深层思想基础在于外来思想资源——无论是自由主义还是马克思主义——与其自身精神文化根基之间的冲突。20 世纪初一部分俄国知识分子从“合法马克思主义者”转变为自由主义者，经济决定论构成了自由主义知识分子的思想共识，即将发达资本主义视为构成社会主义的必要前提，由于经济基础决定上层建筑，因此在生产力落后的俄国必然经历较长时期的资本主义阶段，司徒卢威、别尔嘉也夫、弗兰克等路标知识分子基于上述逻辑转向反对民粹派的社会革命。然而，经济决定论作为俄国自由主义知识分子的共识基础，必然与自身的精神文化根基与宗教道德情感形成悖论与冲突，即作为价值准则的个人自由能否通过物质利益或者经济进步来保障？他们深刻地洞见到：西方资本主义所依循的功利主义与个人主义内在地消解着个体价值及其社会责任、义务和良心等传统伦理的实体性内容，导致个体的精神世界陷入空虚与疏离，宗教价值与道德规范被物质利益的无限扩张所排挤驱逐，自由竞争作为人们追求财富的内在动力，导致人与人之间的实体伦理关系分崩离析，这种建立在“一切人反对一切人的战争”基础上的消极自由转变为对于个体生命施加权威的“抽象的权力”。

在陷入内在思想冲突的自由主义知识分子看来，建立在经济决定论基础上的客观主义历史观成为横亘在俄罗斯未来的思想障碍，集体的平庸使个体价值与特殊性淹没于群众之中。“因此，从 1895 年到 1902 年，以司徒卢威为代表的这些人便出现了从‘唯物主义’转向‘唯心主义’的趋势。客观‘进步’的尺度逐渐让位于主观‘道德’的评价……如布尔加科夫先是指出，重视经济进化的唯物史观与强调心中良知和道德律令的康德‘批判唯心主义哲学’必须结合起来，后来就对‘批判唯心主义’的评价越来越高”。^③ 俄国知识分子在经过了 1905 年革命之后发生了两个方向的蜕变，一是转变为支持宪政的保守主义，寄希望于通过与政治精英的联合实施渐进革命；二是对政治激进行动背后的激进主义文化展开深刻反思，批判抛弃自身精神文化传统、盲目追随西方自由主义对个体精神世界的摧毁，“抽象的普遍原则”必然戕害生命个体的道德生活实践，进而诉诸于回归东正教的精神信仰重建政治生活的伦理根基。

二、在“左”与“右”之间：俄国知识分子政治—伦理冲突的精神根基

对于 1905 年革命之后知识分子群体面对激进主义与保守主义的政治立场现出的情感困顿、犹疑摇摆、思想冲突与精神转向而言，当代学者朱可夫认为需要从政治—伦理作为俄国政治制度形成的精神根基这一前提出发方能够理解。俄罗斯文化传统的道德形而上学性质决定了其政治实践的伦理向

① [俄] 安德兰尼克·米格拉尼扬：《俄罗斯现代化之路——为何如此曲折》，徐葵等译，北京：新华出版社，2002 年，第 29 页。

② [英] 以赛亚·柏林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2011 年，第 8 页。

③ 金雁：《倒转“红轮”：俄国知识分子的心路回溯》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 142 页。

度，这是现代西方政治文明所依循的抽象法理原则所不能够解释的，并构成其“历史的真理”。^① 俄罗斯知识分子深刻自省于对民族国家所应承担的政治责任、义务与良心，并试图给予革命以道德评价，在“俄罗斯是否有未来”的深切忧虑中，努力去理解和澄清“爱国主义”、“自由主义”、“民族主义”、“自由”、“民主”等抽象原则背后的“历史的真理”——在特定民族国家社会生活的历史演进中所形成的、具有内在约束性的法则——而非简单接受某一终极目标规划下的制度建构及其抽象的政治原理。对于激进主义的强烈道德批判与向保守主义、甚至专制主义的大踏步倒退，迫使俄国知识分子直面“俄罗斯的命运”以及历史道路抉择，迫使其在经历了思想的出离后重新回到原点，在自身民族的精神文化传统中为新的政治生活以及政治行为提供可理解的、具有现实性的道德准则。^②

20世纪初俄国的专制反动政策和激进主义革命形成一个悲剧性的悖论关系，一方面激进主义与保守主义之间的互不妥协使追求立宪的中间道路失去了现实的可能性，表现为“维特改革”的不可持续；另一方面，在激进主义土壤中所形成的政治力量必然抱有对革命的不切实际的幻想、以及对西方民主政治的肤浅理解，他们无法触及俄罗斯的灵魂，对于西方自由民主之抽象的普遍性毫无批判能力，反而释放了对社会生活与个体生存的破坏性与反动性，使革命丧失了道德反思和政治-伦理的约束，转变为骚乱的暴徒。左翼阵营中一部分自由主义知识分子出版的《路标文集》正是对激进主义的集体谴责，“在俄国革命的实践中他们发现，接续了平民知识分子思想传承的民粹主义运动失败后转向恐怖主义的暗杀行为和不择手段的黑社会组织模式与他们的追求是不同的”^③。

路标知识分子对于革命的后果所产生的强烈内省和忏悔，恰恰产生于俄国贵族和知识阶层在古典基督教文化形塑下的传统道德本能，尽责、无私、正直、诚实，这种个人的道德本能在历史演进中形成了独特的政治-伦理，即正义、义务、责任、荣誉、良心、团结以及道德和法律自律原则。路标知识分子深切地洞见到，这种“历史的真理”正在被“政治的真理”所破坏，前者意味着个体生命实践的内在质地，它使个体对于自身命运以及共同体承担起不可推卸的道德责任，而后者作为抽象的普遍原则将社会割裂为孤立的原子个人，并将个体的道德责任转嫁给国家、阶级、历史的终极目的等无人格的社会整体、未来秩序或乌托邦信仰，从而抽空了个体生命实践的具体内容。赫尔岑终身所捍卫的自由立场正是对上述差异的具体诠释，因为“任何遥远的目的、任何凌掩一切的原则或抽象名词，都不足以辩解自由之受压制，或欺骗、暴力以及暴政。人生俯仰动止所寄托的道德原则，须是我们依当下本有处境而实际凭倚的原则，而非我们根据或许有、可能有、应该有的情况而采取的原则”^④。赫尔岑所谓的“自由”是特定历史情境中实际个体的自由行动与道德必需，是建立在特殊原则基础上的绝对价值，无法以应然的方式外在附加于具体内容之上。

在外部局势的压力之下，各方社会力量的政治实践不断背弃自身的精神根基。当别尔嘉耶夫阐明：“我永远是极端的敌人，不管这个极端是社会主义还是专制主义”，意味着路标知识分子试图超出“左”与“右”的政治立场对立，无论是自由主义或是斯拉夫主义都不足以说明或判定其向右转或向后退却的性质。俄国的政治-伦理传统深深扎根于个体的道德本能和具体生命实践之中，而无西方政治制度得以确立的理性主义原则和知识论传统，能够使俄国完成现代化秩序建构的，并非抽象的普遍原则或制度化秩序，而是生命个体的道德责任与内在精神的自觉，如不经历由此向内而行走的精神性路径，任何外在的现代化努力（政治的、经济的或技术的）对于俄国而言都是极其危险的。

这种道德本能以及由此而形成的政治-伦理不是空洞虚无的主观主义或个人情感，而是无法剥

① О. А. Жукова, *Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века*, Вопросы философии, 2016, №1.

② О. А. Жукова, *Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века*, Вопросы философии, 2016, №1.

③ 金雁：《倒转“红轮”：俄国知识分子的心路回溯》，北京：北京大学出版社，2012年，第166页。

④ [英] 以赛亚·柏林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2011年，第125页。

离、无法舍弃、无法摆脱精神根基或内在灵魂。或者说，俄罗斯民族历史道路的任何一个发展方向，必定以此为出发点，脚踏根基、由此而发生。与此同时，路标知识分子触及到了西方自由主义的虚无本质，即将个人自由让渡于某种形而上学的抽象原则，逃避现实，道德冷漠与败坏，“这些抽象事物——历史、进步、人民福利、社会平等——都曾是无辜者被献祭其上而未引起主事者良心丝毫不安的残酷祭坛”^①，在路标知识分子宗教哲学外观下所隐藏的，恰恰是对西方文明最悲观的直观，即对于经济进步、议会改革以及作为算术泛神论的民主政治所许诺之自由的破坏性的深刻直观。

朱可夫认为，20 世纪初俄国知识分子向着保守主义的退却，不是政治立场的选择，而恰恰是超越二元对立政治立场的努力，不是政治行动的权宜之计，而是对政治 - 伦理之精神根基的捍卫，归根结蒂是对西方政治文明样式的审慎与怀疑。正如别尔嘉耶夫所指出的，“俄国历史造就了具有如此精神结构的知识阶层。这种精神结构与客观主义和普遍主义相悖离，具有这种精神结构则不可能去崇尚客观的宇宙真理和价值。俄国知识阶层不太相信普遍法则，因为他们认为类似的想法和法则将妨碍与专制制度的斗争和服务于‘民众’的事业，而民众的利益则是高于世界的真与善的”^②。相隔百年时空跨度与现代化之努力，当代学者依然洞见到两种政治制度之现实根基的本质性差异，直觉到将西方文明的自由主义原则施加于这个依循宗法伦理传统历史建构起来的东方社会的非现实性，并依循自身“历史的真理”对俄国现代化之路开展出自省式探索。

这一内在精神之路对俄国社会现实与未来图景的通达，要求对社会转型过程中的政治行为和政治制度之道德根基或伦理前提进行内在审视。相对于抽象的政治原则与法律制度而言，道德伦理是具体的、历史的、现实的精神性实体，它构成“一个民族意识的其他种种形式的基础和内容”^③，正如黑格尔所言，没有一个国家的政治制度是人为主观制造出来的，“……每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的性质和形成；民族的自我意识包含着民族的主观自由，因而也包含着国家制度的现实性”。^④ 这种现实性对于俄国现代化之路而言是无可弃绝的“活在今天的过去”，对于这一特定民族精神根基的理解和体认，方能使俄国现代化的所有外在努力获得某种内在的自我约束，并且使之成为能思的和能批判的。

朱可夫由此明确指出，特定社会行动者的政治活动以及社会政治制度中包含明确的（意识形态）或隐藏的（道德直观）前提，俄罗斯精神文化或宗教认同中的道德理想和价值信念，构成了其寻求政治文明现代化的必要前提。^⑤ 路标知识分子政治立场的转向，作为对俄国政治生活之伦理根基的捍卫，迫使之后的改革者们必须直面如下问题：如何对政治现象、政治立场以及政治行为模式的现实性做出判断？如何为政治生活确立坚实的道德基础？

三、超越“左”与“右”：自由主义中间道路的政治实践及当代性理解

俄国知识分子基于对自身历史传统与文化根基的深刻洞察与体认，从内在精神向度思虑俄国革命与现代化转型中政治行为的道德前提以及政治制度建构的现实性问题，“这些制度和价值观越是具有从外部强加的性质，越是与深入到人民精神深处的东西相脱离，那么精神损失的概率就越大，这一民族对这些制度和价值观以及它们最初创造者和体现者产生的敌意、自卑或各种畏惧憎恶心理的综合症概率也就越高”^⑥。十月革命与苏维埃政权的建立并未在根本上终结所有的思想争论与冲突，20 世纪

① [英] 以赛亚·柏林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2011 年，第 106 页。

② [俄] 基斯嘉柯夫斯基等：《路标集》，彭甄等译，昆明：云南人民出版社，1999 年，第 9 页。

③ [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2006 年，第 48 页。

④ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬等译，北京：商务印书馆，1961 年，第 291 页。

⑤ О. А. Жукова, *Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века*, Вопросы философии, 2016, №1.

⑥ [俄] 安德里尼克·米格拉尼扬：《俄罗斯现代化之路——为何如此曲折》，徐葵等译，北京：新华出版社，2002 年，第 17 页。

20年代被驱逐的自由主义知识分子流亡欧洲，被称为“俄罗斯侨民”的别尔嘉耶夫、伊林、米留可夫、司徒卢威等著名流亡者在思想争论中依然保持清晰度和紧迫感，深怀对祖国的思念承担起反思俄国革命道德意义与政治责任的使命。具有张力的时空距离使流亡知识分子立足于对现代文明的总体性关怀，开展出对20世纪初俄国两次革命与自身精神转向的深层反思，与欧洲知识分子的跨文明对话使其更加理解世界历史展开进程中俄罗斯民族的独特命运。

米留可夫与司徒卢威作为行动中的自由主义知识分子在保守主义中间路线的思想困顿与斗争中，试图通过现实策略或理论建构的政治实践超越“左”与“右”探索第三条道路。然而较长时间以来，自由主义的中间路线作为政治保守主义和激进主义双重挤压下的附属品，其现实性的政治主张往往被忽略与否定。在米留可夫看来，对俄国转变时期表层社会文化心理的分析，构成了理解俄罗斯当代政治生活的重要思想资源，并通过民族情感与现代国家的关系、政治策略与政治—伦理的区分等问题的当代性理解与阐释，为特定民族国家的现代化主张积极提示出不可避免的思想环节。^①

在1905年革命中米留可夫在主张立宪君主制，争取自由主义和社会主义者之间的联合以防止激进革命与保守政府的第三条道路，列宁认为立宪民主党标志着俄国资产阶级“第一次开始形成一个阶级，形成一支统一的和自觉的政治力量”。^②立宪民主党的激进策略宣告失败后，米留可夫调整为妥协策略，“中心思想是‘保全杜马’、由‘强攻’专制制度转为‘正确围攻’，并成为立宪民主党在第二届国家杜马中的政治策略”^③。然而斯托雷平在解散第二届杜马后开始实行恐怖统治，幻想破灭后米留可夫被迫流亡并深刻地意识到，革命已经开始便不可能采取中间立场。在国家对于经济和社会的调节方式上，他所捍卫的古典自由主义立场在俄罗斯土壤上似乎转化为某种另类的自由主义。

作为“俄罗斯侨民”的米留可夫在流亡期间试图再次寻求中间道路，要求以民主俄国取代旧的统治阶级习惯与方法；尝试通过与社会民主党联合加剧俄国内部斗争的心理基础，进而从内部反对布尔什维克，“新策略”的其思想基础包含着与布尔什维克政权走向和解的内在逻辑。其政治立场的转变遭遇到左翼和右翼学者的嘲讽，然而“事情远非如此简单，新策略实质上是米留可夫面对顽固坚持暴力的右翼和趋向与布尔什维克和解的少数思想转变者之间寻找的一种中间策略……单纯的思想转变者容易屈服于苏维埃政权，而单方面的革命会脱离俄国，在屈服与脱离之间，应该寻找一种明智的对人们斗争的成绩有益的‘结合体’”^④。米留可夫意识到，政治斗争现象背后更为深刻的基础在于俄罗斯的民族情感与国家认同，因此有必要建立民族主义与国家主义内在统一的国族意识，民族感情不仅不违背国家生活，反而本身就是其发展的必然结果和内在要素。与此同时，米留可夫要求区分国家和民族、爱国主义和民族主义的边界，避免情绪性的爱国主义以及沙文主义。

司徒卢威从俄罗斯文化传统与“个人生活”理念的结合阐述自由思想，寻求自由文化与俄罗斯宗教传统价值观的融合。司徒卢威在1906年便已经完全意识到，“右翼”和“左翼”已成为国家和民族精神文化的最大危险，中间道路的信念源于其将自由主义、爱国主义与民族主义整合在自己的政治思想与政治经验之中，并将政治实践建立在国家与民族统一原则的基础上，即“民族统一给予任何国家坚实性和稳定性。对自身任务的民族理解、自觉感是公民社会政治、社会统一力量的前提”^⑤。司徒卢威放弃欧洲基督教文化抽象的普遍性、以及古典自由主义所形成的个人与国家之间的对立，而认为民族传统与国家稳定以及个人的权力、自由之间可以在一个更高的层面上实现统一。

对于“何为真正的爱国者？”这一问题具有两个标准：政治上的权宜之计和政治生活的道德准

① O. A. Жукова, *Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века*, Вопросы философии, 2016, №1.

② 《列宁全集》第16卷，北京：人民出版社，1988年，第25页。

③ 张建华：《俄国知识分子思想史导论》，北京：商务印书馆，2008年，第235—236页。

④ 张建华：《苏联知识分子群体转型研究（1917—1936）》，北京：北京师范大学出版社，2012年，第280页。

⑤ 张建华：《俄国知识分子思想史导论》，北京：商务印书馆，2008年，第242页。

则。前者的核心要义在于：什么样的内外政策与俄罗斯民族和国家利益是一致的？如果说，“个别与特殊问题没有全盘解决法，只能通之以一时的权宜处理，而且这些一时权宜之计在根本上必须敏感于各个历史情境的独特性，并且善能回应纷杂个体与民族的特殊需求”^①，后者则回答另一个问题，即政治与精神文化领域以及公共生活的具体行动所应遵循的内在真理是什么？司徒卢威认为，俄罗斯文明的内在气质构成了民族国家结构和社会参与者选择政治行为与政权类型的思想基础，任何一种选择都背负着历史、俄罗斯、社会、人与神的道德责任，俄罗斯的社会政治经验、哲学世界观和价值观塑造了政治行为的道德责任和伦理内容。在上述前提下，司徒卢威反对简单地革除一切传统，而倡导依赖国家历史文化传统，通过君主立宪制来实现政治自由，而斯托雷平改革只是在特殊政治时刻的道德技巧上与司徒卢威的政治自由在某种意义重合，向统治阶层在政治上的权宜之计做出适度的让步与妥协。朱可夫认为，试图理解自近代以来俄罗斯现代化转型在精神和政治层面的内在对立必然追溯到 20 世纪初的思想冲突，这一主题的当代性在于，其积极提示出俄罗斯作为特定民族国家的现代化努力需要依循的“历史的真理”，而非抽象的政治真理，这种基于道德体认的政治选择，一旦触犯，所有革命的根基都是极其不稳固和危险的。^② 俄罗斯需要用更长的时间实现政治生活中的道德重建以及社会关系的协调与和解，即将现代公民国家融入自身的民族文化（以国家主义为核心）、精神思想与政治传统中。澄清 20 世纪早期俄国知识分子的政治 - 伦理冲突与精神转向，通过对政治运动背后的道德动机与价值观念的话语分析，才有可能克服“历史的真理”与“政治的真理”之间的冲突。

俄国知识分子阶层在政治实践与斗争策略上表现出“左”与“右”之间的犹疑摇摆与精神转向，恰恰源于对俄罗斯民族精神根基的深刻洞见以及对西方自由主义原则的审慎怀疑。“所有历史、心理的文献证明，俄国知识阶层只有在知识与信仰综合的层面上才能转向一种新的意识。在将理论与实践、‘现实 - 真理’和‘现实 - 公正’进行有机结合中，这一综合将真正符合知识阶层价值需求”，^③ 别尔嘉耶夫为俄罗斯文明复兴所提示出的这一可能方向，只有在现代西方文明之历史限度的不断迫近中方能够被真正开启，这种拒绝为实现空泛真理而摒弃一切的道德动机，为文化创造带来了新的生机活力，并形成人与人之间新的社会结合方式。或言之，只有当人们的精神活动扎根于生生不息的、具体的生命实践并历史地开展出来，才能使政治的真理获得现实性。

对于 21 世纪思虑特定民族国家的现代化道路而言，俄国知识分子精神转向的思想性与当代性，远远超出了政治立场的表面对立以及政治行为中的权宜之计。这一阶层在政治生活领域中以自省式的知觉热切地关注于道德与社会、信仰与责任的内在质地，以及个体的特殊性与绝对价值的实质性内容、民族情感与国家认同之间的现实关系等，上述努力同样超出了他们所处时代能够理解的范围，作为“活在今天的过去”直接回应了现代文明的重大基本问题，其自身所遭遇的困境与冲突、所表现出极端与怀疑，恰恰是现代性自我展开的困境与冲突，“俄国的民族特性，善于以某种特殊的极端方式，表达人类处境中的某些普遍特征；许多人也认为，俄国知识阶层的历史意义，在其以病态夸张的形式体现人类对绝对价值的渴求”。^④ 如果未能将知识阶层的政治 - 伦理冲突与精神转向上升到对整个现代文明的精神关怀与内在反省高度，那么这一民族独特的精神结构与道德信仰也将在现代性同质化与客体化的趋势中湮没不彰。

（责任编辑 已 未）

① [英] 以赛亚·柏林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2011 年，第 ix 页。

② О. А. Жукова, *Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века*, Вопросы философии, 2016, №1.

③ [俄] 基斯嘉柯夫斯基等：《路标集》，彭甄等译，昆明：云南人民出版社，1999 年，第 19 页。

④ [英] 以赛亚·柏林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2011 年，第 xiii 页。

道德适应中的信任

李建华 刘 刚

【摘要】随着不确定性场景愈发成为人们始终无法避免的情形，以及道德适应更加不可预测化，信任的价值随之凸显。通过对信任研究进路的理论梳理，我们认为信任可以在理性或道德的路径中找到确定性意义。人类历时的道德生活样态总是充溢着复杂性，而信任与复杂性简化联系在一起，信任通过简化信息机制、学习机制、符号控制等方式简化了道德适应过程。为此，我们可以通过提高对象的熟悉度、行为的一致性，主张乐观、真诚、责任等人格因素养成以及相关制度建设来培育道德适应中的信任观。

【关键词】道德适应；信任；不确定性

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0028-07

作者简介：李建华，湖南桃江人，哲学博士，（金华 321004）浙江师范大学特聘教授，（长沙 410083）中南大学博士生导师，长江学者；

刘 刚，湖南南县人，（长沙 410083）中南大学公共管理学院博士研究生。

基金项目：国家社科基金重大项目“中国政治伦理思想通史”（16ZDA103）

道德适应是人实现道德社会化的重要途径，其中需要有信任因素的介入。信任问题在道德适应过程中普遍存在，由信任而产生的互惠是人们道德交往得以顺利实施的重要条件，“一切时代任何高尚的交往都致力于深入思考道德问题”^①。然而，在道德适应的现实语境中，人类命运共同体倾向于这样一种不断得以强化的主观偏见，那就是以为只有在熟悉而确定的道德环境中信任才会发生。在社会转型与文化多元的时代背景下，这样的偏见有时不免狭隘，因为确定性在道德适应的过程中必然存在某个临界点，而在当下社会，超出这一临界点的不确定性场景却日渐增多。饶有意味的是，尽管道德适应的行为诉求往往基于确定的他者展开，而道德适应环境的稳定性或确定性却已经或正在成为一种历史陈迹。不确定性的迅速增长使得道德适应中的或然性难以用决定论的思维加以合理把握，信任的价值在道德适应更加不可预测化中凸显，并因此成为一种社会的稀缺资源。同时，由于道德适应的发生场域不是一个人的“鲁滨逊的世界”，亦不是众人皆为敌的“霍布斯丛林”，而是因信任产生合作的“风险社会”之中，因此对于信任的理论研究显得尤为重要。事实上，“信任在哲学中的隐蔽如同它在实践中的隐蔽。哲学家要么忽视它的存在，要么假定它已经存在”^②。对于信任的研究可以把对孤立的道德个体关注转为对道德适应整体方向的还原，并从信任中获得有别于以往的适应方式与存在意义。

一、信任：理性抑或道德

对于信任而言，理性抑或道德，不仅在行动意义上反映了道德适应主体的决策倾向，更是在共同

① [德] 尼采：《作为教育家的叔本华》，南京：译林出版社，2012年，第9页。

② 郭慧云、丛杭青、朱葆伟：《信任论纲》，《哲学研究》，2012年第6期。

体意义上建构出截然不同的两种社会模式。相对理性主义而言，信任更多的是对结果的预测与利益判断；而以道德为基础的信任更多体现的是一种非理性的乐观主义价值。简而言之，道德适应中的信任基础有两种解释路径：“一是依赖理性的对结果的判断；二是依赖几乎与生俱来的道德”^①。

在理性主义建构的研究视野中，信任并不蕴含伦理因子。信任绝不只是来源于过往的经验判断，而是在于，从主体间的交往过程中创建出稳定的系统——这些系统更好地包容并简化这个世界的复杂性——并且使他信任这些系统的功能（卢曼，1967）。信任体现了一种互动关系，通常可以表达为：A 信任 B 会实施某一事项 X。信任不能过度依赖于确定性的环境，而应寻求与他者新型的交往模式，这种新型的互动模式将脱离“确定性”的框定，或者说不再受即刻体验、过往经验、路径依赖的束缚。显而易见，这种关系的维持实现了社会关系的根本性扭转，陌生人、不确定性不再成为信任关系的唯一度量，人们的交往并不一定要以熟悉的方式呈现。当然，人们交往的结果最终受各自利益的驱动，这时信任成为一种包含预测性的理性策略，人际关系的熟悉程度只不过是信任者信心的重要来源之一（哈丁，1992）。因此，预测为人们的交往活动提供了判断的基础。尽管信任取决于主体意识作用下自我行为在交际过程中的转向，但对威廉姆森等经济学家而言，信任的反思仍是一种理性计算下的理论构成。“若要对象化地把握物并描述物，理论化的关注是必须的”^②。信任被解释为一个事关利益计算的理论化过程。如果把信任寄托于计算的“经济人”理性基础上，其结果必然是把持续性获得更高的利益视为是否乐观评估对方行为的根据。倘若以此为依据，我们终会发现基于计算的信任往往会受到交易数量的限制。以利益计算为基础的信任一旦遭到破坏，展开社会合作的双方关系就会终止。然而，在市场经济时代的主体间行为又总是以此为基础与起点的，以至于人们在此种模式下的社会互动中很难确定持久且唯一的他者，从而不得不运用更多的理性方式（诸如制度）去代替可计算的信任。“市场的合作力量确实过弱，以至于无法确保人们采取可靠的符合道德的行为”^③。契约化方式成为赢得信任的一种可能取向。在公共领域里会出现一些使得人们能够取信于陌生人的规则，尽管信任在吉登斯看来是一种不可靠的对象性期待，“物化”的信任关系在实践交往中更多地展现为“理性的计算”，但信任在一定范围内可以通过一套相同的契约化制度系统得以构建，那么一个“契约式信任”便告形成，而且具备了信任的两个特征：对他者的判定与个人关系之外的世界得到人们有倾向的界定。在这套共同体系的协助下，人们通过契约联结在一起，低交易成本地在陌生的社会、陌生的场合与陌生的人群展开合作。“随着社会结构的革命性转型，工业社会排斥人们之间信任关系的结构和机制到了开始消解的时候，信任将会重新在‘信念’形态中包含着‘可化约’的内容，成为建构人们之间信任关系的基石。”^④ 契约式信任虽然不能像熟人、亲人那样具有天然的依赖性，但它以契约的方式嵌入到公共生活领域，为陌生人之间的交往提供了可能，而这种可能在现实生活中往往又是必须的。

对于非理性主义而言，道德之于信任必然意味着什么。布雷斯韦特认为，“信任本质上是一种道德主张”。邓恩则认为，“信任作为一种人类情感，往往建立在亲密的熟悉性或巨大的社会距离之上”。依此推论，陌生的客观环境显然容易迫使人们彼此怀疑，而这种怀疑并非与道德情感毫无关系。正是出于对陌生人的不信任，才会出现诸如切斯特菲尔德的主张“自身私事，宜守口如瓶”。这种充溢着道德情感的社会效应使得陌生人身上披上了一件“非道德”的枷锁，使得人们无法透过现实的因素给他者进行“角色定位”。饶有意味的是，尤斯拉纳对于信任的道德基础辩护是基于对理性建构主义的不信任，于是转而以道德的立场寻求信任的价值。在与陌生人的对话中，他指出“信任

① 周怡主编：《我们信谁？——关于信任模式与机制的社会科学探索》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 3 页。

② Husserl, *Collected Works, Volume 6*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, p108 - 109.

③ [德] 米歇尔·鲍曼：《道德的市场》，肖君、黄承业译，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 26 页。

④ 张康之：《有关信任话题的几点新思考》，《学术研究》2006 年第 1 期。

是一种价值，它不取决于个人经验，也不取决于人们在公民群体中与他人的交往和非正式的社会交往”。信任意味着一种乐观主义的世界观：世界是一个美好的地方，我们能使它更好。正如尤斯拉纳通过实证研究所观察的那样，基于信任的乐观主义价值观一旦形成会折射到人们的行动上，他们通常会通过实际行动对前景把控以使得“未来会更好”。这种乐观主义的世界观不是单纯的“用过去追求未来”，而是意味着人们社会化过程中的道德信任观的习得，“它的基础既是道德的又是集体经验的（尤斯拉纳，2002）”，更重要的是这样的信任模式是稳定而持久的，在自我与他者的信任博弈中，“我该信任谁”成为一个可以明晰的问题。在人际交往中，向别人展示自己的乐观世界是一种让自己信任感增加的较好方式。当然，道德信任的适用性并不仅限于正常人际交往的道德生活世界之中，而具有更宽泛的普适性，它从深层次上展示了人类此在的先天性伦理因子。然而，基于道德的价值观又是如何与人们交往中所迫切需要的“信任”产生关联呢？福山提出以价值观共同体作为构建信任的基础，这种基础具有无可置疑的实践性。按照亨廷顿在分析文明冲突时对于共同体意识的理解：“离开了文化，地理上的邻近不会产生共同性，而可能出现相反的情况。……合作有赖于信任，信任最容易从共同的价值观和文化中产生”^①。

以上是我们对信任理论研究进路的理论分疏，就道德适应中的信任建构而言，本研究认为理性与道德之间不是非此即彼的对立存在。由理性或道德意向划分出来的信任分析框架，将道德适应主体间描述为确定性意义的东西表达出来并被寄予期望的信心。道德适应的自我如果没有这样深刻的体验，如果在主体间交往情境中无法给互动双方带来更为愉悦的感受与效率，同时它无法对这种状况进行针对性解释，无法判断对象，那么信任将无法建立。反之，如果信任找到其中任何一种形式，允许它以理性或道德的路径找到确定性意义，那么它就可能在道德适应中维持下去。

二、信任对道德适应过程的简化

人类道德生活的复杂性与不确定性是得到学者们广泛认知的。在面对道德适应复杂性的突然遭遇时，人们往往不知所措，信任则是在人与社会的互动框架中自然形成的。吉登斯就曾指出，“在不确定性及多样选择的情形下，信任和风险的概念有着特殊的应用价值”^②。倘若在道德适应过程中缺乏信任，我们发现互动的道德主体容易处于一种模糊的恐惧状态，人们会为此付诸各类行动以缓解恐惧，去重新理解和界定对他者信任的程度。“人们在文化接触中依据自己的道德认知形成一个理性的道德临界点，以此为界限，或排斥或接受”^③。从这一意义上讲，信任体现更多的是对现实世界的认同问题。同时，信任也不再被视为一成不变的事情。相反，它被看成一种可变量之间的动态关系，一种自我与他者抑或是自我与社会的关系重构。因此，道德适应中，信任需要在人们关系建构的可能性框架中找到其特定的意义所在。

人类历时的道德生活样态总是充溢着复杂性，人们之所以存在道德不适应是由于社会的可能性超出了其正常反应的边界。因此，在人们的实际交往中，人们有时会倾向于用怀疑代替信任。这可能基于保守性是人作为生命体的天性。保守倾向的一个基本理由是，一种行为模式的持续沿袭，会降低行为风险与使用成本，于是路径依赖便被镶嵌入行为之中。因为在道德适应中，由于对每个道德主体而言，都有其对世界的首次接触，并且以他们所喜欢的方式去经历事情，他者的出现也许成为自我未来风险的来源。此时，信任他者的机会成本就可能比保持自我稳定的风险要高得多。保守倾向可能会导致另一种结果——将某些确定的他者或清晰的社会路径视为高度信任且无可置疑的，是无需任何其他

① [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，1999年，第136页。

② [英] 吉登斯：《现代性与自我认同：现代晚期的自我与社会》，赵旭东等译，北京：三联书店，1998年，第3页。

③ 刘刚、李建华：《论道德适应》，《中州学刊》2017年第8期。

理由来加以推崇的。在传统的农业社会，我们在跟熟人交往的过程中自然而然形成了信任的关系，在日常的道德生活、经济生活、政治生活中我们会习惯性的与熟人打交道。但这并不意味着，在与陌生人，或在陌生社会中，进行类似的人际活动会产生更坏的结果。。与熟人的交往显然方便、放心，因循日久，对熟人信任本身被赋予了某种情感价值，如此将情感价值当做终极价值来依赖，就道德适应的行为效果而言，刚开始是可以完全适用的，可是当道德环境变迁，譬如经济全球化、新型城镇化等宏大的社会背景将封闭的社会场景从隔离的传统空间中展现出来，传统的道德个体受现代文明的辐射出现了思想观念的转变，人们置身于存在空间的转换之中，人们的生活方式受到外界的侵扰而发生改变，人与人的交往关系也悄然随之发生转变。这种过于依赖情感价值的保守倾向有时会成为道德适应本身的障碍。虽然我们不主张夸大情感因素的效果去认识信任与思考信任，但是，倘若将人的共生共在也理解为一种情感的延续，那么从情感角度去认知道德适应中的信任也许是一个好的出发点。当然，我们应注意不要把信任仅仅看成由关于情感的感性意识所促成，而应把它当成抵御机会主义的二阶策略。当我们面临复杂的道德适应局面时，通常会忽略长远目标而谋求短期所得的诱惑，而信任的情感价值化能帮助我们抵御这一诱惑：如果将信任视为值得追求的意义所在，是道德适应中值得珍视的部分，而不只是被煽动起来的非理性冲动，我们就能更好的抵御机会主义。

按照卢曼的假设，“信任与复杂性简化联系在一起，更具体地讲，是因其他人自由进入世界复杂性的简化。信任发挥功能以便理解并减少这种复杂性”^①。可以认为，信任能简化道德适应的过程。确切地说，信任是一种道德适应的信息简化机制。我们清楚道德适应得以顺利进行的关键是获得他者的认同，而对于适应主体而言存在信息不对称，人们如何在繁杂而充满未知性的信息流中得以自处？一种合理的方式是通过对外界有意识地加以选择来确立自己，把不紧要的信息加以筛选、过滤，“系统将有选择地解释世界，透支它所拥有的信息，将世界的极度复杂性简化到它能够有意义地定位自己的程度，因此获得它经验和行动可能的结构”^②。我们说道德适应是一种选择的过程，也包含着道德主体可以通过信息加工的内在秩序来取代外部无组织的复杂性，人们通过选择信息而实现的交往行为既是人对自我的确证，也是确定性代替复杂性的过程。而这种信息加工的内在秩序建构意味着信任的确立——一种心灵的复制与探访，在既有的信任语境下，道德适应双方会由于持续的合作而获得信任度，相反，陌生的道德适应方的存在会使得对不确定性信息的排除需要以他者的配合为前提。信任机制只需要掌握并处理那些对道德适应行为结果起关键作用的信息，以应对复杂的外部世界。因而，对于道德适应中信任的把握，需要超越“为我”还是“为他”的道德立场，承认信任中的“他在性”，选择性地处理信息以降低行为成本。

信任作为一种指向未来的态度，它并非单纯地受到外部环境复杂性的干扰，我们必须习得如何去信任。我们承认在道德适应中信任作为简化信息的机制发挥着重要作用，在流程意义上，我们经常使用“收集、排查、选择信息”来描述其运行模式，而这一运行模式作为信任的经验机理有必要在道德适应主体间传播，因为在信任的要义中还存在“理解信息、了解他人、被他人了解”的需要。人们在道德适应中需要信任，更重要的是去学习怎样去信任。同时信任的学习过程又是动态的、无止境的，新的道德环境、新的适应对象都不断地向道德主体提出新的问题。在家里，由于父母、兄弟姐妹之间血缘关系的联结，信任的初期形式找到了复杂的道德适应环境中的第一个确证，由于道德适应场所的归宿感较强，他者世界与意义的建构是匿名的，信任的透明性让人们无需关注信任本身。关于信任的学习是一个普遍化的过程，当我们走出家庭步入社会，信任的学习机制随之变得复杂。我们尝试把好的信任经验从父母迁移到朋友，甚至陌生人。或者可以这样说，各种人际关系以及加深、扩展人际关系的道德适应行为，都可以理解为信任关系的重温、检验与学习。

① [德] 尼克拉斯·卢曼：《信任：一个社会复杂性的简化机制》，瞿铁鹏、李强译，上海：上海人民出版社，2005年，第40页。

② [德] 尼克拉斯·卢曼：《信任：一个社会复杂性的简化机制》，瞿铁鹏、李强译，上海：上海人民出版社，2005年，第42页。

在卢曼看来，符号控制也与信任有着密切关联。这同时也是信任机制对道德适应过程简化功能的重要体现。在复杂道德适应过程中，我们可以通过符号暗示——一种简化的标识框架来决定是否继续选择信任。信任将道德适应主体与周遭环境变成符号复合体，这一复合体在一定程度上表征了人格信任系统的符号以及特有道德环境下的回应信号。正是由于这个原因，道德适应主体所追求的信任在某种意义上是一种独一的存在。这一存在所拥有的交往秩序具有对应性的特征，那就是与具体适应环境的对应性。依此，可以这样描述道德适应中信任的过程：信任发端于道德主体人格化的具象，逐步演化为独立的符号系统，最终回归于特定的道德适应情境。当然，符号控制作为信任机制中让复杂性简化的方法必须在一定的界限内实施，而且必须满足这样的预设：各种界限，以及对信任的质疑方式，都能得以识别并做清晰的界定。颇意味的是，尽管我们无比重视符合控制的功能价值，而道德适应中符合控制的作用方式却倾向于不确定性。我们甚至发现在某些场合不必费心地证明信任的正当性。一方面，对于无比信任我们的人我们无需证明；另一方面，这种自证行为可能成为信任的一个分化源头，甚至导向不信任。因为当我们执意于对信任的专门论证，实质上是在否认信任本真的功能。这在道德适应的现实世界中也能得到很好的验证。用通俗的网络流行语来解读就是“懂我的人，不必解释；不懂我的人，何必解释”以及“解释就是掩饰、掩饰就是编故事”等。当我们在符号控制上导向不信任时，我们提供的证据越多，信任的程度与需求反倒减少，而关于信任所涉及到的事项或行为反倒没那么重要了。由此我们发现，在道德适应的真实情境中，复杂性是不可避免的风险，不信任也具有主体间性与客观性。我们对信任的期望不是在于它能消除道德适应的所有难题，而是在于它是道德适应复杂性问题的最初表达方式与可能的解决方式，或者说它能实现对道德适应过程的简化。

三、道德适应中的信任机理

在道德适应的信任语境中，“有一个似非而可能是的论点：非决定论色彩越强，控制力也就越大”^①。道德适应的环境显然要比以往传统封闭的环境要复杂：它包含的可能性与不确定性要远多于以往那种决定论占主导的社会。在此意义上，信任机制展现出较高级别的秩序、一种较少的可能。在不确定性环境下，人们的行动显然对于信任有更多的依赖。人们希望在道德适应的过程中形成一种乐观的期待，并以此为基础寻求行为的可靠与成功。如果说乌尔里希·贝克所言的全球化、现代性将人们带入了风险社会，那么信任机制确实能在一定程度上赋予社会以确定性，尽管这种确定性是在不确定的环境中建立起来的。需要指出的是，我们在道德适应环境中形成信任的诸多线索并没有完全消灭风险，只是说减少了风险发生的概率。因为道德适应行为是面向未来的主体关系建构，而未来作为形式化的符号从本质上是很难预测的，从这个意义上来看，信息不对称是人们未来适应行动过程中的常态。过往的道德信任与未来的适应行为并没有绝对的因果关联，换句话说，信任的基础并不是道德适应行为实施的原因，而信任的证实亦不是道德适应行为的最终结果。当然，我们对此可以做出期待的是两者存在概率上的正相关关系。应当看到的是，信任是道德适应过程中的文明成就，它不排斥风险、不规避不确定性。随着道德适应环境的日趋复杂化，道德主体必须与那些“在场”或“不在场”的他者进行交往，信任是一种乐观的回应方式，作为道德适应中人类理想关系的生存样态，也意味着人的“道德性”属性的复归。

既然信任在道德适应中有其积极的一面，那么人们应当依循哪些路径，寻求可能为道德适应中的信任提供支持？道德适应对象的熟悉度无疑是一个关键的因素，它甚至直接影响道德适应主体的行为判断。从信任的发生次序来看，我们总是先信任亲人，然后才是朋友与陌生人。在信任经验发端伊始，道德适应主体间的亲密关系所具有的信任特征受到了家庭的保护，人们甚至还相信自己是相互能

^① [加拿大] 哈金：《驯服偶然》，刘钢译，北京：中央编译出版社，2000年，第2—3页。

够保持“纯粹人性”的人。随着朋友、陌生人的相继出现，与道德主体相关的私人性的经验关系由此进入了公共领域。人们试图用以家庭为代表的私人领域的信任经验去观察他者世界。一方面，道德适应中的信任问题可以借助从家庭这一私有领域生长出来的观念获得澄清；另一方面，我们也不宜过度夸大熟悉度在信任中的作用。一般情况下，在私人领域中高熟悉度使信任问题甚至不会成为人们关注的话题，一旦我们开始加以考虑，那么稍微地怀疑可能会让彼此熟悉的人变得难以想象的陌生。在道德适应的具体环节中，由于不确定性因素的增长性与不可消除性，人们本能地期望把可能相处的道德适应对象由陌生人演化为熟人。人们总会不遗余力的攀关系，谈交情，以缓解陌生感在人们内心所形成的不确定性压力。不可否认，“老乡见老乡，两眼泪汪汪”的老乡情节、“我寄愁心与明月，随风直到夜郎西”的朋友之谊都是人们在道德生活世界中的真实感情写照。然而，值得注意的是，当我们因信任需求而不断地找寻安全感时，不确定性风险容易把对熟悉度的追求物化为潜规则的极端运用。因此，“熟人信得过”、“熟人好商量”这种人情至上的道德适应行为逻辑是我们需要极力避免的。排除以上极端的情形，尽可能地提高道德适应对象的熟悉度仍然是人们在道德适应进程中的期望所在。这一期望的实现，或者说这一目标能成为道德适应中具有现实意义的行为指南，肯定是包含在当前新时代背景下道德适应中的信任机制构建中的。

但是，我们现在遇到的是这样一种情境，对熟悉度的追求与高度复杂性、不确定性的道德适应现状之间显现出了矛盾，在风险社会，我们越来越感受到只通过熟悉度获取信任会面临着诸多不适应。这种不适应经常性地转化为一种对道德适应主体的压力。同时我们发现，对于他者的信任总会演变成一种连续性的期待，这就为我们提供了另外一个思考的维度：如果道德适应行为确能维持一致性与稳定性，那么适应主体就可以获得较好的信任度。这一信任度通常体现为声誉与透明度。道德适应中的信任对象倘若享有一定的声誉，那些对他而言不好的经历都会得到有效的重新解释。这就很好地解释了为什么对一个有影响力的权威人物而言，我们总对他抱有一种莫名的信任。为此，在政府领域我们通常提倡实行“阳光行政”以增加公开性，有效地拓宽我们参政议政的渠道。在企业领域我们往往倡导实施标准化生产与流程再造，让消费者全程了解企业产品的生产、物流过程。从本质上说，这些行为的实施都是为了提升信任度。可以说，只有当道德适应主体的行为保持一致性，在道德适应对象心中形成一定的声誉度与透明度，作为道德适应态度真实反应的信任才得以可能。对此，吉登斯认为信任构成了本体性安全的基础，而他所指代的本体性安全即“对它们的自我同一性的连续性和环绕者行动的社会环境及物质环境的恒常不变的信心”（吉登斯，2000年）。我们总是容易在熟悉的人、连续的行动及惯常的社会环境中寻找到安全感，就像大家所津津乐道的德国哲学家康德，他总是习惯性的在下午三点出现在其家乡柯尼斯堡的小路上散步。也许这种行为的一致性与规律化能够给康德带来心理的安全感与充实感。在经济全球化的今天，各种符号意义使道德适应主体的“自我”得以确认，然而这种确认往往是短暂的差异化的存在。符号世界的流动性与适应对象的异质性都使得道德适应主体社会角色认同的短时性。毋庸置疑，从道德适应的整个流程来看，信任的在场与缺场深刻影响着道德适应行为的效果。当道德适应行为保持一致性，信任主体间关系就会在道德适应情境中找到合适的立足点，这种情境结构具有相对持久的特性。也就是说，我们之所以给予陌生者以信任，很重要的考量是两者将会继续相遇，道德适应主体间将不得不展开对话、合作，而行为的一致性让交往主体减少了沟通成本，提高了交往效率。从这个意义上来看，道德适应主体总是处于不断寻觅自我、调整自我、评估自我的状态，对一致性与惯常性的追求成为保持自我主体统一性与持续信任他者的关键所在。

不过，对于道德适应对象熟悉度与行为一致性的追求还只是关涉信任最初的可能性，此外，还有人格认知方面的影响。信任通常建立在道德适应主体的行为选择之上的人格表达和再确认。道德适应行为在很大程度上被视为是行为主体有倾向意义的人格表达，这与其说是纯粹的因果关系问题，不如说是，道德适应中不言自明的、规范化的或者限定了的因果关系问题。社会期望在很大程度上决定了

道德适应主体行为是否归因于人格的表达。人格吸引成为维持信任的一个比较稳定的因素，对此我们主张乐观、真诚、责任等方面的人格因素养成。一是乐观，亦即乐天、积极的世界观，一种充满正能量的处世哲学。托尔斯泰曾就此指出，“生活，就应当努力使之美好起来。”经过大量研究证实，乐观主义相较于悲观主义而言更容易成为普遍信任者与被信任者。换句话说，乐观主义者在面对陌生人或陌生社会时倾向于积极信任的态度，他们更容易信任他人以及被他人信任。我们发现在同样是关于陌生人问路的问卷调查中，积极回应者相较于冷漠者而言，在道德适应场合中更容易受到他者的信任。二是真诚，亦即真率诚挚，从内心打动他人从而获取信任。《庄子·渔父》指出，“真者，精诚之至也，不精不诚，不能动人。”哈贝马斯就特别看重真诚，认为它是人们理想交往的基础条件，“在涉及客观世界时，互动者的陈述必须真实；在涉及主观世界时，互动者的陈述必须真诚；在涉及社会世界时，互动者的陈述必须正确”（哈贝马斯，1989年）。这里需要说明的是真诚不同于真实，信任不一定是绝对的真实。人们在道德适应过程中允许存在一定的不真实——一些善意的谎言体现的是富含人情味的真诚。三是责任，亦即职责与任务，具有一定的强制性，产生于社会关系的相互承诺之中。马克思曾指出，“世界上有许多事情必须做，但你不一定喜欢做，这就是责任的涵义。”奥弗则强调信任之于道德“不是出于轻率的习惯或因为这‘符合他的秉性’，而是出于一种尊重信任的道德责任感”^①。所有的自我表现都必然包含责任，而若想在道德适应中赢得他人的信任，就必然把自我表现发展成为他人所期待的那样。在风险日益增多的道德适应环境中，人格魅力确能提供更多的信任机会。这使得道德适应主体将自己的计划与行动置于他者的信任之上，要么另其失望，要么尽到相应的责任。

信任的建立以行为动机为基础，道德适应行为依赖的经验必须表现为人格的表达与再确认，然而道德适应行为只有在制度、规范的框架约束下才归因于人格，可见，制度建设是道德适应过程中信任建立的重要环节。在一个相对陌生的环境中，道德主体及其行为的演变是动态的，尽管一致性是我们的追求；而规范是静态的，制度的一致性为道德主体的心理预期提供明确的保证，更重要的是，人们遵循人所共知且达成共识的规范，实现了一种“发生在制度之中，必然是其结果”的行为预期，信任不再是一个问题，而是毫无疑问的习惯性反应。在道德适应过程中建立起来的道德规范对相互影响的选择会发生效力，人们在日常道德生活中所进行的有序的道德适应行为经验是可以被复刻与传播的，当我们把这种给人带来安全感的经验上升到制度层面，它可以给新的道德主体行为及结果带来可预期性。在张康之看来，制度信任更是契约精神的体现，“正是因为人们之间存在根深蒂固的不信任问题，以至于必须建立起一种基于契约规则的信任机制，并让这种机制把人们整合进信任关系之中”^②。他认为，我国的信任方式正经历着习俗性信任到契约型信任的转变，在公共生活领域中，我们需要制度化的设计为信任提供保障，他主张把制度划分为三种形式，即权力制度、法律制度与道德制度。就我们现实的道德适应状况而言，人们普遍感到了一种信任危机，我们要从现实国情出发，建设符合我国现阶段道德适应状况的、基于社会主义核心价值观的制度信任体系。基于此，2017年10月18日，习近平同志在十九大报告中明确指出，“要培育和践行社会主义核心价值观，把社会主义核心价值观融入社会发展各方面，转化为人们的情感认同和行为习惯”。而诚信作为社会主义核心价值观的基本道德规范为道德适应主体的信任行为提供了指南。

（责任编辑 已 未）

① [美] 马克·E·沃伦：《民主与信任》，吴辉译，北京：华夏出版社，2004年，第47页。

② 张康之：《走向合作的社会》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第205页。

论新时代中国社会生态化治理新范式

王遐见

【摘要】进入中国特色社会主义新时代，需要依据社会生态化变革规律和全面建设美丽中国的战略目标，对我国的社会生态化治理范式进行重构。我国主导性与多样性统一的社会生态化治理基本范式主要有三大特征：坚持国家对社会生态系统公共事务处理的主导性原则，体现科学性；坚持官民协同维护地方生态自治及多样性发展的原则，体现革命性；坚持生态公共治理成效的验证与主体价值实现的验证，体现实效性。全面分析该范式形成根据可以发现，其直接思想来源是现代生态学的主导性与多样性原理；其文化依托是一元主导与多样性发展的生态化社会主义价值观；其哲学依据是历史决定论与主体选择论相统一的哲学思想。根据十九大报告有关要求，应积极构筑中国特色社会主义生态化治理新范式，主要包括：完善共产党领导与民主协商相契合的政治生态化法治体制；构建公共管理与公共服务相贯通的政府-社会生态化协同治理模式；推进政府主导与社会共治的环境生态化综合治理范式；创建先进性与一般性相耦合的文化生态化联动治理范式；提升高新技术引导传统产业优化升级的产业生态化集群效应；营造国企主导性与非国企多样性发展的经济生态化共同治理结构。

【关键词】新时代；生态化治理；范式；美丽中国

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0035-09

作者简介：王遐见，江苏阜宁人，（南京 210023）南京财经大学马克思主义学院教授。

基金项目：2016 年度江苏省社会科学基金重大项目“习近平总书记构建中国特色哲学社会科学重大命题研究”（16ZD004）；2016 年度江苏省社会科学基金一般项目“繁荣哲学社会科学视域下按社会要素贡献分配机制研究”（16ZHB001）

社会是一个经济效益、社会效益与生态效益相统一的复合生态系统，生态学原理不仅适用于自然生态，也适用于社会生态。经过 40 年的改革开放，我国社会治理结构已获很大改善。然而面对国内外复杂多变的形势和风险挑战，特别是相对于新时代党的伟大历史使命和人民日益增长的美好生活需要而言，仍存在一定的差距。我们应当以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，贯彻落实党的十九大报告，抓住新一轮全面深化改革的机遇，根据新时代社会主要矛盾特点，把握各种社会矛盾斗争的焦点，以主导性与多样性统一的生态化治理基本范式为主线，推进社会结构优化调整，重构中国特色社会主义生态化治理新范式，为决胜全面建成小康社会和建设富强民主、文明和谐、美丽的社会主义现代化强国提供理论支撑和思想引导。

一、当代中国社会生态化治理范式本质特征

改革开放以来，中国共产党因地因类制宜，基于对社会主义初级阶段国情的准确定位，在不断输入正能量和新信息的同时，领导人民依据主导性与多样性相统一的生态化社会结构优化范式，进行制度设计、体制改革及机制创新，不仅在明晰产权与社会主导方向基础上，正确辨识社会发展过程中的不安全因子和生态不稳问题，而且通过设计有关预警体系，及时防范与纠偏社会生态系统的熵基因，增强社会抗逆能力，社会生态系统与资源环境之间已形成并将继续完善其互动运作的良化演进机制，

从而在整体统一性与分层多样性的新一轮社会体制深化改革中，初步实现了社会复合生态系统的自我完善和发展。

社会生态化改革是生态危机引发的必然走向。社会生态化包括狭义和广义两方面含义。狭义或本义上是指直接从事生态环境保护和生态资源开发利用管理的生态性企业或部门，需要按照生态平衡规律和经济发展规律加以以生态系统设计、规划和变革。广义或转义上是指所有企业或部门都要按照生态平衡规律和经济、社会发展规律推进生态性建设、生态化变革，推动生态效益、经济效益和社会效益同步提高，实现人与自然和谐共生、共享发展，既包括有关单位硬物质环境及主体对直接从事人与自然关系中产生的负生态效应承担必要的责任和生态化建设使命，也包括某个领域软文化环境及主体对处理非生态问题、推进正生态效应和良性循环的制度设计或价值取向（本文主要从广义上探讨）。十八大报告提出将生态文明渗透进社会各领域，十九大强调生态文明建设的目标是美丽中国。推进社会各领域的生态文明建设意味着，美丽中国是贯穿社会各领域的共同价值取向，它跟新时代人们追求美好生活的要求相对应，跟经济生态、政治生态、文化生态、社会生态和环境生态等各领域五位一体建设的现代文明总体布局相对应，成为建设中国特色社会主义现代化强国、实现中华民族伟大复兴的中国梦题中应有之义，包含着追求美好和谐、风清气正、扫黄打黑、排污惩恶、反腐倡廉、平衡协调、安全健康、结构优化、功能强化、文明绿色、有机环保等价值意蕴和生活旨趣。

同以私有制为基础的封建社会的社会结构以及以往计划经济条件下单一、封闭、僵化的社会体制相比，以主导性与多样性统一为系统内在本质规定的社会生态化治理基本范式，在社会体制结构优化调整中已经并将继续凸显三大社会特征：

（一）坚持国家对社会生态系统公共事务处理的主导性原则，体现科学性。新中国成立以来，尽管我国社会生态基础仍很薄弱，也发生了一些大挫折，但在党的领导下，我们克服了诸多复杂的困难和问题，开辟了中国特色社会主义现代化建设的新道路。这些成绩的取得，得益于我们坚守了社会主义的基本性质和根本方向。例如，实事求是地明确我国历史方位是处于社会主义初级阶段，在制度安排上明确社会主义公有制主体地位不变；积极推进社会体制改革，明确在改革开放中必须始终坚持四项基本原则，保持社会主义制度自我完善和发展的改革性质不变。国家主导的原则也体现在国家对社会生态系统公共事务的处理中，一定程度上保证了生态文明建设的科学推进。

（二）坚持政府和民间协同维护地方生态自治及基层主体多样性发展的原则，体现革命性。在共产党领导下，建立人民当家作主的民主制度，实行最广泛的社会主义民主，为个体自主自由地发展创造必要的政治条件；通过所有制结构调整、市场化与民主化体制改革，进一步解放社会生产力。随着社会主义制度和市场经济体制的日趋完善，各种社会生态主体的积极性、主动性、创造性得到显著增强。同时，在同一切阻碍生产力发展的旧体制、旧思想的批判斗争中，社会生态系统不断由内在矛盾的优化调整和生物多样性发展而更加地勃发生机和活力，各种创造社会财富的潜能必将在生态化革新中得到更充分的释放。

（三）坚持生态公共治理成效的验证与主体价值实现的验证，体现实效性。一个生态系统的运行是属良性循环还是恶性循环，可以通过对生态环境变化的效果，即生态客体价值和生物种群主体价值的体现程度进行综合评价。改革开放以来，中国共产党领导人民基于开放的生态性社会实践，积极探索具有中国特色的社会主义生态道路，沿着党在社会主义初级阶段基本路线和经济“三步走”战略的生态足迹，举国上下同心协力，突破各种艰难险阻，运用生态理性、宏观调控、市场调节、依法治理等负反馈调节手段，规范和约束非理性行为，抵制各种不良因子的负效应，坚持以实践为检验真理的唯一标准，以人民价值实现为最高宗旨，使中国正以举世瞩目的业绩初步展示并将更充分展示整个社会的生态恢复，社会机体内部环境已在保性稳态中持续进化。

这三个本质性特征与邓小平同志提出的“三个有利于”标准基本一致。判断各项工作是否符合社会生态化治理范式特点，就意味着必须检验其是否符合“三个有利于”标准。首先，当社会生态主体行为符合社会主义初级阶段国情时，表明符合有利于发展当代中国社会主义社会生产力的标准。生产力标准是体现生态物质文明建设规律的科学的根本性历史标准，既是满足社会需要的手段，也是

实现主体利益的物质来源和客体化价值准则。其次，当社会生态主体行为符合社会主体与市场主体的多样性自主发展要求时，表明符合有利于提高人民生活水平的标准。人民生活水平标准是革命和建设的最终目的性价值标准，既是社会主义生产目的的体现，也是人们从事各种社会活动的原动力。再次，当社会生态主体行为体现出实践验证与价值验证的统一时，表明符合有利于增强社会主义国家的综合国力的标准。综合国力标准是实效的多样性综合保障标准，既是国家实力的标志，又是实现民生多样性公共福利和社会保障的依托。社会生态化治理范式的三个主要特点及其基于邓小平的“三个有利于”标准所表现出来的三条基本价值取向，共同体现了当代中国社会治理结构在实践基础上科学性与革命性相统一的总特征。^①

二、中国社会生态化治理基本范式的形成根据

社会形态的发展是合规律性的自然历史过程与合目的性的主体自觉选择过程的统一。我国现阶段主导性与多样性相统一的社会生态化治理基本范式，也是在主客观条件共同作用下历史地形成的。

（一）思想来源：现代生态学的主导性与多样性原理

复合生态系统动力学告诉我们，由社会与自然两个维度构成的复合生态系统，为保持自身的动态平衡和良好势头，必须在与外界环境的交流中科学规划和设计，规范主体行为，明确主导性治理目标，并通过占主导地位的核心力量支配作用，维持和谐的生态秩序，实现社会效益与生态效益的协调增长；同时，由于生物主体的独立存在和本能自发作用、以及生态位的合理性，各种群又势必呈现多样性发展，竞相迸发出勃勃生机。人类社会是以人为主体的、以资源环境为依托、以社会体制为经络、以物质能量信息流动为命脉的经济—社会—自然复合生态系统，理当遵循生态系统的各种运行规律。党的十八大强调：“必须树立尊重自然、顺应自然、保护自然的生态文明理念，把生态文明建设放在突出地位，融入经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面和全过程，努力建设美丽中国，实现中华民族永续发展。”^② 使命呼唤担当，使命引领未来。进入十八大以来的新时代新阶段，我们应当在全面建设美丽中国的价值取向下，运用现代生态学原理及方法，重构社会各领域的人工生态系统，推进社会生态化变革。

（二）文化依托：一元主导与多样性发展的生态化社会主义价值观^③

以马克思主义及其中国化理论成果构成的党的指导思想，是我国教育科学文化建设和思想道德建设的灵魂，规定着社会主义物质文明、政治文明、生态文明建设的方向，在本体论上体现我国现阶段文化生态系统的一元主导性特征。同时，由于开放的市场经济带来多元文化的博弈和碰撞，使社会生态主体的价值选择和思维方式呈现出多向度拓展。经过 40 多年的快速发展和改革开放的全面深入，我国社会主要矛盾已转变为人民日益增长的美好生活需要与不平衡不充分的发展之间的矛盾。后现代建构主义倡导的自主探究式教育模式，在我国教育系统中盛行与辐射，激起教育体制现代化变革，引发社会生态中的个体思想解放和自主创新，等等。这些都使现有价值观呈现出多样性的特征。因而，在习近平中国特色社会主义新时代，一元主导与多样性发展的生态化社会主义价值观，将为社会生态化治理范式提供重要的价值观支撑。此外，随着我国意识形态领域的深化改革，必将在认识论上进一步强化马克思主义及其中国化理论成果的时代化认同及大众化传播，可持续地发挥生态化社会主义价值观在整个文化生态环境中牵引导向、价值指认、个性塑造、灵魂凝聚与动力鼓舞的功能。

① 参见王遐见：《社会生态化革命——基于社会生态学理论创新与实践模式研探》，北京：线装书局，2013 年，第 152 页。

② 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的讲话》，北京，人民出版社，2012 年，第 39 页。

③ 为保持社会生态系统与环境之间的动态平衡与循序渐进，当代社会机体势必以和平与发展为要义，坚持以人为本，努力实现主体与客体关系的和谐协调可持续发展，从而折射出主导性、开放性、多样性、个体性、创新性、整合性等特征。一元主导与多样性发展相结合的生态化社会主义价值观，正是当代中国社会存在的正确反映，体现马克思主义时代化要求和社会生态化规律。（参见王遐见：《论生态化社会主义价值观》，《哲学研究》2012 年第 7 期。）

（三）哲学依据：历史决定论与主体选择论统一的哲学思想

历史唯物主义告诉我们，在生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动构成的社会基本框架中，社会基本矛盾是社会发展的基本动力，生产力是社会系统运行的最终决定力量，规定了衡量社会进步的根本历史标准。社会生态系统的历史进化，一方面，是由自身内在矛盾遵循着生产关系一定要适合生产力发展规律、上层建筑一定要适合经济基础规律，实现由低级到高级的持续发展，从而形成社会形态客观的辩证的自然演化过程，由此规定了社会生态系统的本质特征和一元化主导方向；另一方面，作为社会生态主体的人民群众是创造历史的根本动力，作为生产主体要素的劳动者和管理者通过利用、改造自然，生态劳动的社会化实践，创造出生态社会生存和发展所需的物质财富与精神财富，并作为社会革命和生态化变革的主力军自觉选择社会制度和发展道路，实现生态社会历史“剧作者”与“剧中人”的多样性创新价值，由此规定了衡量社会进步的最高价值标准。当代中国社会生态系统的发展，就是我国人民在尊重客观历史规律和自然规律前提下，自觉选择适合自己的科学理论、社会制度、发展道路、价值取向，自主多样性地创造社会生态文明、物质文明、政治文明与精神文明的过程，是合规律性的历史标准与合目的性的最高价值标准相统一的过程，是世界物质统一性与发展多样性融合的唯物辩证法规律，是当代中国生态社会演化中的真实写照和历史逻辑。马克思主义哲学告诉我们，对立面的转化、统一需要一定的中介条件，只有找到矛盾对立面双方联结、沟通的关键或关节点、矛盾斗争的焦点与阈值，分清事物的变化是否突破度的边界，才能对症下药、有的放矢。因而，在实际工作中，我们要善于研究和把握领导力量与主体力量、主导性与多样性统一的联结节点，或找到化解矛盾的突破口，抓住工作重点或中心环节，充分引导和激发各种生态元素潜能，有效防范和消除不良风险变量，及时促进社会生态系统内外部矛盾向符合客观规律的方向转化。

三、构筑新时代中国特色社会主义生态化治理新范式

1978年底党的十一届三中全会拉开了改革开放的序幕；1984年十二届三中全会作出《中共中央关于经济体制改革的决定》，加快了以城市为重点的整个经济体制改革，大张旗鼓地吹响了全面改革开放的号角。经过30多年的努力，我国已经按照主导性与多样性相统一的社会生态化治理基本范式，实行政治、经济、社会、文化和环保等体制结构性调整，基本形成了具有中国特色的社会发展模式。但这种发展模式依然存在诸多局限，“更加突出的问题是发展不平衡不充分，这已经成为满足人民日益增长的美好生活需要的主要制约因素”^①。我们必须根据党的十八大关于全面推进社会各领域生态文明建设的要求，十八届三中全会作出的完善和发展中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化的战略目标，以及党的十九大报告明确提出的新时代中国特色社会主义新思想新判断新使命新目标，更加自觉地从社会生态化变革和结构调整的战略视角出发，运用现代生态学原理和方法，创新社会生态化治理体制，积极完善社会生态化治理范式和治理结构，大力提升发展质量和效益，充分激发社会组织和公民参与公共治理的生机活力，全方位推进生态文明和美丽中国的建设。

第一，完善中国共产党领导与民主协商相契合的政治生态化法治体制。十九大报告提出：“要尊崇党章，严格执行新形势下党内政治生活若干准则，增强党内政治生活的政治性、时代性、原则性、战斗性，自觉抵制商品交换原则对党内生活的侵蚀，营造风清气正的良好政治生态。”^②一个民主法治的政治生态系统，欲保持其良好的运行态势，必须在政治体系的“内生态”方面，以历史的文化传统性、力量的核心主导性、目的的人民主体性、体系的开放有序性和运行的监督制衡性为主体运行准则；同时，在政治体系的“外生态”方面，应以社会为中介，使政治、社会与自然三者之间形成协调和谐的动态平衡关系，既要优化政治生态系统内主体力量公共治理关系结构，又要通过民主化与法制化的程序，规范治理主体对待环境治理的态度、决策及成效评估。在基本方略上，“要改进党的

① 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第11页。

② 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第61页。

领导方式和执政方式，保证党领导人民有效治理国家；扩大人民有序政治参与，保证人民依法实行民主选举、民主协商、民主决策、民主管理、民主监督；维护国家法制统一、尊严、权威，加强人权法治保障，保证人民依法享有广泛权利和自由”^①。新中国成立以来，按照民主集中制的原则，确立和完善了人民民主专政的国体结构以及人民代表大会根本政治制度，实施共产党领导的多党合作与政治协商基本政治制度。在这种政权组织的架构中，既强调拥护和加强共产党对总揽全局、协调各方的核心领导作用，发挥党政干部对贯彻落实各项方针政策的主导性功能，又强调团结和依靠广大人民群众的基础力量，发挥人民对实现社会各项事业奋斗目标的主体性功能；既强调坚持共产党的执政地位，强化治国理政的执政能力建设、社会资本建设、政德法治建设，又尊重人民和党员的主体地位，拓宽国家政权机关、政协组织、党派团体、基层组织、社会组织的协商渠道，着力构建程序合理、环节完整的协商民主体系；既强调共产党人的“三个代表”作用，强化党员干部的模范带头作用，又强调尽量满足广大人民群众的各种诉求，发挥价值主体评价功能；既强调国家治理的政治文明建设，又重视生态治理的政治保障，强化环保法律法规建设，将环保指标纳入干部政绩考评体系和国民经济核算体系，巩固社会生态系统的有机性与安全性，努力打造既有民主又有集中、既有纪律又有自由、既有统一意志又有个人心情舒畅的生动活泼的生态稳定型政治局面。在社会转型期，尽管近年来我国反腐败斗争形成压倒性态势，取得显著成效，但一些地方政府和单位仍存在制度漏洞，职能交叉重迭，人为干政，执法不严，监督机制和责任追究机制不健全不严厉；以权谋私、钱权交易的“寻租行为”和“搭便车”现象已由以往的直接显性转为间接隐性，特别是在基层中，官僚主义、形式主义和奢靡之风仍很盛行，引起民众极大反感。笔者认为，腐败问题产生的症结是领导干部的权力滥用，根本原因是党政机构及其领导人职权边界的规章制度不健全^②。解决当前党政干部的领导作用与人民民主多样性诉求之间的矛盾，关键在于完善领导机构及干部职权边界的法律法规和规章制度。因此，应当遵守社会生态位和物种耐性限度的原则，制定规范健全的制度，构建干部治理素质常态化培育机制，强化领导人的民主政治意识和生态政治意识，让领导机构及干部认清公共权力的根本来源并把握好权力边界，坚持职业操守和环境负责制，依法照章办事，严格奉行决策权、执行权、监督权三位一体机制。同时，政府应有效利用统一战线这一法宝，推进协商民主，积极发挥各民主党派、工商联组织参与国家大政方针及对政治、经济、社会生活中重要问题的政治协商、参政议政、民主监督作用。

第二，构建公共管理与公共服务相贯通的政府－社会生态化协同治理模式。关于社会治理，十九大报告提出的基本要求是：“加强社会治理制度建设，完善党委领导、政府负责、社会协同、公众参与、法治保障的社会治理体制，提高社会治理社会化、法治化、智能化、专业化水平。”^③现代系统学的结构决定功能原理告诉我们，分布式优于集中式和环式。理顺政府与社会的关系、树立科学的政府治理方式，对整个社会治理结构的优化具有至关重要的意义。进入21世纪初，我国正处于体制转轨、人均国民收入突破1000美元的重要历史关口，党和政府提出社会主义和谐社会理念，不仅注重坚持生态趋同适应性原则，倡导以实现社会主义现代化强国为治理目标的主导价值观，有效发挥政府公共政策引导、公共关系协调、公共资源配置、公共行政行为监管等公共管理功能，根本保障民众利益与社会可持续发展，维持社会生态序整体性“和谐统一”；同时坚持生态趋异适应性原则，倡导“民本共治、共同富裕”的社会价值观及诚信为本的公民价值观，联合有关社会组织协同开展公共服务，努力按照民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的行为规范要求，妥善协调好人与自然、人与社会、人与人之间的关系，维护社会生态多样性“和而不同”。当然，与经济发展水平相比，目前我国社会建设仍明显滞后，公共资源的公共性生态性弱化；低收入弱势群体和待岗人员的生存、生计、生命安全、生活问题尚缺乏足够的基本保障；政府对民众垂直管控的多，横向民主的少，许多机构职能重叠，行政干部过多且职责不明，行政事务繁杂，办公浮躁成效

① 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第56页。

② 参见王遐见：《权力边界论》，《中国社会科学》（内部文稿）2014年第2期，第135页。

③ 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第48页。

差；有些机关事业单位借新一轮机构调整和干部轮岗神之机，考察不严格，轮岗随意调配，突击提干，增设不合规定的副职和新岗位，将一些资质差、缺乏领导才能的员工或“亲信”匆忙提到重要领导岗位，导致干部总量大幅提升，与简政放权的改革意图大相径庭；部分社会组织能力发育不健全，“社区行政化”这一社会运行机制又日益显露出不足，不但行政成本高，而且效率低下。这些非生态性的不和谐、不公正、不公平因素，在很大程度上制约社会组织参与公共事业管理的积极性和自治的成效。新时代解决制约社会公共治理问题的关键是“转变政府职能，深化简政放权，创新监管方式，增强政府公信力和执行力，建设人民满意的服务型政府”^①，从而建立以简政放权为中心的“政府—社会”生态化协同治理模式。鉴于我国现阶段公共治理制度不健全、治理主体素质不高、社会自治能力较差等局限，应当继续坚持公共管理、公共服务与维护公共利益三位一体的原则，切实践行“领导就是服务”^②的执政理念，建设“管理—服务型”的善治政府和过渡模式；而不能将中央确立的建设“服务型政府”战略目标误解为现时只讲服务不讲管理，只匆忙放权“抛彩球”，而不顾“接球对象”的承受能力、“游戏规则”的完善程度及社会条件的成熟程度，以致诱发市场失灵扭曲和良莠挤压失控的非生态状态。与此相应，按照十八届三中全会的要求，应“支持和发展志愿服务组织。限期实现行业协会商会与行政机关真正脱钩，重点培育和优先发展行业协会商会类、科技类、公益慈善类、城乡社区服务类社会组织，成立时直接依法申请登记。加强对社会组织和在华境外非政府组织的管理，引导它们依法开展活动”^③。为提高社会治理效能，政府应根据社会生态子系统相对独立性特点，逐渐放权给民间非政府组织，实行“分布式”生态治理，按单元或子系统的特性、功能、成效和办事程序进行合理分工，依靠健全的制度和法律规范各种社会组织行为，充分显示其组织性、协调性、非营利性、自治性、公益性等特征及其公共服务职能；应运用矩阵理论，在纵向分权之间建立密切的横向分工协作关系，纵横结合，主次分明，立体治理，形成政府内部纵向分层治理与外部社会组织横向多样性开放治理相交融的动态发展的耗散结构，有效激发社会生态系统各要素吸纳新能量与协作创新“分力”功能，以及对母系统整体“合力”集成的功效，从而在优化配置系统内外资源基础上，最佳地发挥政府主导与社会主体多样性协同治理的互补效应、协同效应和整合效应^④。政府还应进一步加大对各种社会组织的扶持力度，以及对政务信息化建设的投入，积极搭建协商民主与公共治理的发展平台，以公正守信为本，完善社会信用体系及民本共治权益保障机制，提升政府的公信力、执行力和生态协调治理能力，在大力推进社会公共治理能力现代化和制度化建设的基础上，确保社会安定有序。政府与社会生态化协同治理的成效，根本取决于民生改善与保障的程度。民生是民众生存之本，是生态社会的最基本问题。政府应当遵循生命共同体生存平等和相互依存的原则，培育与践行基于历史唯物主义的当代中国民生观^⑤，并以此为准则，以改善与保障民生为工作重点，完善2013年新劳动法推进机制及城乡统筹的社会保障体制，确保人民安居乐业；将社会治理的强国目标与利民富民的治理方式相统一，打造共建共治共享的社会治理格局，加紧推进以全民共富为战略取向的全面小康社会建设，适时提升政府—社会生态化协同治理模式的战略内涵。

第三，推进政府主导与社会共治的环境生态化综合治理范式。近些年通过政府相关部门的努力，环境治理取得明显成效。然而，环境污染问题并未得到彻底解决，这直接威胁到人民的生命安全和社会的生存发展。我国现在仍有一半左右的企业采用“高投入、高消耗、低质量、低效益”的粗放型经济增长方式，不少地方政府和企业的决策者面对日益恶化的资源环境与生态问题，或者危机意识不强，或者行为短视，或者措施不力。新时代解决环境问题、提升环保生态化治理能力，关键在于推动

① 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第39页。

② 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第121页。

③ 《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》，北京：人民出版社，2013年，第50页。

④ 参见向忠德、匡远配：《耗散结构、协同效应与财政支农资金的整合》，《湖南行政学院学报》2011年第1期，第66—67页。

⑤ 当代中国民生观是根据马克思主义民生观的一般原理，结合中国社会主义初级阶段国情所形成的关于看待民生问题的思想和方法的总和。改善与保障民生，不仅是满足社会主体多样性的基本社会保障问题，也是生态文明建设的基本价值取向。（参见王遐见：《基于历史唯物主义的当代中国民生观》，《哲学研究》2013年第12期，第119页。）

所有企业尽快实行生态化集约型经济发展方式。政府应当以体现生态性、文明性、服务性、透明性、善治性为基本价值诉求,以提供生态公共产品为基本职责,以尽快落实生态化集约型经济发展方式为中心工作,以生态化范式为革新主线,从理念、规则与操作三个层面系统构建“生态型政府”,切实履行好生态管理、生态服务与生态发展的责任^①;应进一步加大对高校、科研院所及企业有关环保技术合作攻关的投入,对企业生态环保型技术改造提升补助力度,引导企业以质量与效益为中心,在生态工程建设中实行劳动、资金、能源、技术密集相交叉的集约经营模式,实现企业系统运行的高产出与协调发展;应基于环保体制市场化改革取向,督促企业遵守“谁污染谁付费”的原则,加强环境污染的源头治理和绿色建设;应推动企业积极培育生态伦理意识,强化生态环保战略认知,自觉履行社会责任,构建生态化价值观管理模式;应扶持和激励公众参与生态公益活动、维护生态环境和人文环境,从而有效形成和落实十九大报告提出的“构建政府为主导、企业为主体、社会组织和公众共同参与的环境治理体系”^②;通过牢固树立社会主义生态文明观,加大生态系统保护力度、改革生态环境监管体制,坚决制止和惩处破坏生态环境行为,推动形成人与自然和谐发展的现代化建设新格局,切实为建设生态文明、环境优美的中国做出我们这代人的努力。

第四,创建先进性与一般性相耦合的文化生态化联动治理范式。十九大报告很重视文化体系、文化事业和文化产业发展,提出“要坚持中国特色社会主义文化发展道路,激发全民族文化创新创造活力,建设社会主义文化强国”^③,努力打造并向世界展现“真实、立体、全面的中国”^④。一个生态系统的良好运行,必须通过对外开放,不断传递能量和信息,使系统内部和外部要素之间保持密切而广泛的交流和联系,并通过这些活动彰显先导性前进力量的优势,带动一般要素的连锁反应,维系系统运行的良性循环与进化态势。经过多年努力,我国文化生态系统已呈现出先进性与一般性相耦合的特质和发展态势。文化领域的先进意识形态,文化产业的公益产品,企业生态性的公共产品、公共服务及文化建设,各单位的生态文明环境建设等,均渗透着先进文化和现代文明,基本符合生态文化主导性发展规律。然而,受制于传统平均主义和狭隘功利主义的惯性思维,近期中国文化领域仍存在许多有失偏颇的扭曲现象,如工作上重经验、轻理论,科研上重应用、轻基础,学科建设上重理工、轻人文,待遇上重一般、轻突出,用人上重老好人、轻能人,文化产品上重通俗畅销的大众易读物、轻科学珍贵的专业精华品。受实用主义、嫉贤妒才、拉选票等心理所支配,知识产权模糊,对从事社会科学研究的用户及科研经费投入与使用,存在明显的分配不公问题,使科学文化创新严重贬值,挫伤知识分子的积极性。新时代解决文化领域先进主导性与一般广泛性矛盾的关键,应是构建以“尊重知识、尊重人才”为主导的生态性公共文化市场体系,完善奖勤罚懒的公共文化激励约束机制。各有关企事业单位及政府部门,应把握文化系统生态化治理建设的正确发展方向,充分激发先进文化成果和先进工作者的导向、凝聚、示范、鼓舞等功能,夯实文化软实力现代化基础,强化立德树人教育,努力培育“四有”公民,充分释放文化产业生态文明的正能量;应求真务实地奉行“双百”方针和“三不主义”(不抓辫子、不戴帽子、不打棍子)方针,既弘扬主旋律,又提倡多样性,注意区分学术问题、思想认识问题、政治问题的界限,积极推进文化创新和群众性文化活动;应遵循生态系统有机性规律,统领文化业态战略布局,进一步完善和贯彻有关知识分子政策与知识产权保护政策,加大对科研项目的有效投入和对先进工作者的奖励力度,着力推进科研攻关和协同创新,充分激发先进文化和能人的示范效应;应进一步开放文化市场,保护国家文物和人文景观,积极提供绿色文化产品,完善公共文化服务体系,加大网络文化和大众传媒的社会主义文化阵地建设投入,加强科学知识的大众化普及教育,维护一般群众公共文化权益和多样性发展需求,对阻碍生态文化元素发育、导致生态滞留的非生态污染成分严加约束,从严监管文化产品交易行为,从重依法惩处学术腐败和假冒伪

① 参见余超文:《论生态型政府的价值与范式》,《环境与可持续发展》2013年第1期,第32页。

② 《党的十九大报告辅导读本》,北京:人民出版社,2017年,第51页。

③ 《党的十九大报告辅导读本》,北京:人民出版社,2017年,第40页。

④ 《党的十九大报告辅导读本》,北京:人民出版社,2017年,第43页。

劣文化产品，坚决“扫黄打非”，抵制西方不良思潮侵袭，促进文化市场和意识形态的健康发展，提升人文生态环境的自净能力和修复能力，构建传帮带的人文生态梯队联动机制，造就落后学习先进、先进辐射一般的连锁反应链。

第五，提升高新技术引导传统产业优化升级的产业生态化集群效应。十九大报告强调建设现代化经济体系，提出“支持传统产业优化升级，加快发展现代服务业，瞄准国际标准提高水平。促进我国产业迈向全球价值链中高端，培育若干世界级先进制造业集群”^①，同时积极建设创新型国家，“加强国家创新体系建设，强化战略科技力量。深化科技体制改革，建立以企业为主体、市场为导向、产学研深度融合的技术创新体系，加强对中小企业创新的支持，促进科技成果转化”^②。相对传统产业而言，现代产业发展更依赖以高新技术为“发动机”的内涵式发展，其产品和服务均显示出技术含量和文化附加值，现时社会因素对实现区域产业结构的优化、产业组织和环境的有效治理也产生日趋重要的影响。一个完善的产业生态化治理体系，必定是以高新技术为内存牵引力，充分利用大型企业技术优势及各相关企业分工协作的自组织力量，并同政府政策、社会组织、文化传统、环境条件等外在社会因素密切配合，形成生态化产业治理的整体全力和集群效应。十八大以来的新时代，科学技术特别是高新技术产业在我国经济发展中的地位和贡献日益突出。政府逐步加大公共基础设施、环保及创业创新能力的信息化建设投入，加强产业政策和经济技术环境信息的引导，鼓励和支持高新技术引领传统产业升级改造，努力探索建设中国特色的新型工业化、信息化、城镇化、农业现代化道路。同时，由于经济发展起来之后的新时代，社会生产力呈现发展不平衡不充分的特点，政府有必要倡导不同水平和规模的经济单位根据生产社会化趋向、现代企业制度和现代市场经济规律，积极采用多样性的经营方式和资产组织形式，优化配置资源。实践证明，“社会主义要赢得与资本主义相比较的优势，就必须大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果，吸收和借鉴当今世界各国包括资本主义发达国家的一切反映社会化生产规律的先进经营方式、管理方法”^③。当前，在我国许多地区，政府对企业组织协调不够，高新技术对传统制造业及环保产业的集群优势还不明显，对促进传统产业升级改造以及地区经济结构优化调整的功能未得到充分释放，高新技术特别是环保技术的人才紧缺，产学研协作创新不强，亟需政府对社会组织和企业有效发挥宏观调控作用，发展园区经济，完善产业配套环境，以拥有高新技术的大型企业为龙头，推进有关中小型企业 and 机构的分工协作，构建产学研政协同创新机制，推进区域产业结构、产品结构和产能结构的优化调整，完善现代服务业体系，充分激发发现代产业的生态多样性发展和生态化治理集群效应^④。

第六，营造国企主导性与非国企多样性发展的经济生态化共同治理结构。十九大报告强调进一步贯彻新发展理念、优化所有制结构，提出“必须坚定不移贯彻创新、协调、绿色、开放、共享的发展理念。必须坚持和完善我国社会主义基本经济制度和分配制度，毫不动摇巩固和发展公有制经济，毫不动摇鼓励、支持、引导非公有制经济发展，使市场在资源配置中起决定性作用，更好发挥政府作用，推动新型工业化、信息化、城镇化、农业现代化同步发展，主动参与和推动经济全球化进程，发展更高层次的开放型经济，不断壮大我国经济实力和综合国力”^⑤。这表明新时代的中国经济结构调整战略，应当依据主导性与多样性相统一的原则，进一步梳理和协调好国企与非国企的经济关系，应

① 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第30页。

② 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第31页。

③ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第373页。

④ 迈克尔·波特在《国家竞争优势》一书中首先提出产业集群（Industrial Cluster）概念。他通过对10个工业化国家的考察发现，产业集群是工业化过程中的普遍现象。产业集群效应是指集中于一定区域的特定产业的众多具有分工合作关系的不同规模等级的企业，与其发展有关的各种机构、组织等行主体，通过纵横交错的网络关系紧密联系在一起生态化空间集聚体，代表着介于市场和等级制之间的一种新的空间立体治理的经济组织形式。全国百强县之首的江苏昆山，在政府推动下，以高新技术为主导的产业生态化集群效应明显，对拉动区域经济结构优化与经济增长、构建区域协作创新系统、提升区域竞争力发挥了重要作用。该地方政府、企业与社会组织协同治理的先进经验已经成熟，应提炼为国家治理理念和制度加以推广。（参见〔美〕迈克尔·波特：《国家竞争优势》，李明轩、邱如美译，北京：华夏出版社，2002年。）

⑤ 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第21—22页。

致力于两大重点工作：

首先，完善国企主导地位与非国企共同发展的生态性所有制结构。一方面，强调公有制是社会主义经济制度的基础和在国民经济中的主体地位，明确国有经济控制国民经济命脉，对经济社会和生态的可持续发展起主导作用。这是决定社会根本性质之所在，是国家长治久安之本，我们决不能动摇此根基。另一方面，鼓励、支持、引导各种非公有制经济成分并存共处、平等竞争、和平发展，明确非公有制经济是我国社会主义市场经济的重要组成部分，充分肯定其符合增强综合国力、巩固社会主义物质基础、满足民生多样性消费需求、安排就业等生态主体多样性的价值功能。新时代解决国有制主导地位与多种所有制发展之间矛盾，关键在于理顺政府与市场的关系，强化以价值规律为基础的市场机制对资源配置的决定性作用。政府应当遵循生态系统主导性与生物个体的自主性、多样性发展规律，一方面，继续发挥国有企业对关系国计民生的公共资源和国民经济支柱产业的主导地位和主导作用，加大对公益性国企投入，调控能源原材料及粮食等初级产品价格，确保市场物价的合理性与稳定性，维护公民对公共资源、公共产品、公共服务的社会福利性权益，奠定国家安全的物质基础；另一方面，应在引导市场化经济体制改革中，反省和纠正错位、缺位和越位问题，切实推进政企分开，在界定公共资源产权基础上，进一步扩大企业经营自主权，对公共基础设施和环保建设项目多采取面向市场的招投标方式，逐渐减少政府对项目行政审批的特权；同时进一步增加政府对集贸市场基础设施及其信息化建设的有效投入，增强经济信息透明度和市场管理制度建设，加强法律法规对不正当交易行为的规范约束，加大对假冒伪劣商品的监管和打击力度，促进公平竞争、正当竞争和有效竞争，引导企业资本和社会资本的合理流动，加快统一开放、竞争有序，并与国际市场接轨的生态化现代市场体系建设进程。

其次，完善共同富裕的主导价值取向与按要素综合价值分配相整合的生态性分配体制。十九大报告强调，在发展中补齐民生短板、促进社会公平正义，通过深化社会保障体制改革，“保证全体人民在共建共享发展中有更多获得感，不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕”^①。在促进生产发展基础上，“完善促进消费的体制机制，增强消费对经济发展的基础性作用”^②。在我国经济发展不平衡不充分的新时代，生产资料公有制为主体的性质决定必须实行按劳分配为主体、多种分配方式并存的分配制度，以求在人民根本利益一致基础上实现共同富裕；而由于多种所有制的市场竞争，势必造成分配方式的多元化及苦乐不均的利益格局，由此折射出来的贫富“马太效应”及财富分配不公现象，是与经济可持续发展原则及公平正义原则相悖的，这从客观上反映出国有制主导地位弱化问题以及完善国家宏观调控体系的必要性。实现共同富裕，关键在于强化旨在维护和提高中低档群体收入的政府宏观调控。解决新时代收入分配不公问题，关键在于政府应在生态化分配体制改革中，依据生态系统协调与平衡的原理，遵守社会生态系统主体利益共有共享、收入分配公正公平的原则，根据价值判断与经济判断相统一的尺度，综合评价生产要素贡献与社会要素贡献的价值。一方面，依据对企业生态主体行为的经济效益、社会效益与生态效益的综合评估，确定合理的综合经济价值标准，构建企业按生产要素综合价值分配机制；另一方面，依据对社会生态主体行为的经济价值、社会价值与生态价值的综合评估，确定合理的综合社会价值标准，构建政府按社会要素综合价值分配机制。通过统分结合的财税体制改革，加大政府对财产收入差距和民生改善的宏观调控力度，合理运用公共财政转移支付、税收调节等经济杠杆及有关法律法规手段，坚决取缔和打击非法所得，有效抑制过高收入，提升和保障中低档收入，有力促进社会资源的正态分布和全民共同富裕目标的实现，整体推进社会生活生态化公平化发展。

（责任编辑 欣彦）

① 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第23页。

② 《党的十九大报告辅导读本》，北京：人民出版社，2017年，第33页。

“矛盾”概念衍变与运用的历史考察

杨 亮 陈金龙

【摘要】在儒家主张“礼之用，和为贵”的秩序规范下，具有对立、抵触等否定性意涵的“矛盾”一词，在中国古代并不是重要的社会政治概念，而具有唯物辩证法意涵的“矛盾”概念，是通过译介马克思主义理论从日本和苏联传入中国的。随着瞿秋白将“矛盾”概念引入中共主流话语，“矛盾”逐渐成为批判和解构帝国主义、官僚资产阶级等敌对势力的重要概念。此后，毛泽东对“矛盾”概念进行了理论建构，使“矛盾”作为辩证法的实质与核心得以阐释和说明，辩证法也借“矛盾”实现了大众化。在革命与建设的时代转换中，只有将敌我矛盾、阶级矛盾等斗争性“矛盾”概念弱化，并聚焦表征生产与需要的社会主要矛盾，才有助于推动社会发展与进步。

【关键词】矛盾；语义；语用；变迁

中图分类号：K203 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0044-08

作者简介：杨 亮，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院博士研究生；

陈金龙，历史学博士，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国共产党纪念活动史的文献整理与研究”（15ZDB044）

在近现代中国急剧变化的历史进程中，纷繁复杂的矛盾构成了冲突与发展的基本要素，而对矛盾的分析与运用则成为马克思主义中国化的重要组成部分。在革命、建设与改革的时代变换中，“矛盾”因其独特的工具价值和历史底色，被建构成一个沿用至今的社会政治概念，且衍生出阶级矛盾、敌我矛盾、人民内部矛盾等系列概念。新中国成立以来，学术界对矛盾、社会主要矛盾等进行了多层次、多维度的分析和研究，取得了丰硕的理论成果。但从概念史的维度对“矛盾”概念本身及其移植、衍变、运用等方面的探讨仍显不足。事实上，马克思主义中国化的历史进程是通过系列概念中国化来推进的，社会现状也是通过具有特定意涵的概念来描述和呈现的，而且概念本身的变迁与运用往往蕴含相关主体学习、吸收、重构外部思想观念的过程。因此，对超越中国传统形式逻辑的“矛盾”概念进行历史性分析与探讨，既可还原其语义、语用的演变历程，也可呈现概念在表征和推动社会变迁过程中的重要作用。

一、“矛盾”概念的跨国移植与语义衍变

从语源学上来看，“矛盾”一词在中国诸多典籍中都曾出现，但学术界公认最早见诸先秦《韩非子·难一》一文，即“楚人有鬻盾与矛者，誉之曰：‘吾盾之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之盾，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立。”^① 这里的“矛盾”意指言说互相抵触，不能同时成立。此后，这一含义固定

^① [清]王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，第380—381页。

下来,被后世所沿袭。在经史子集中,矛盾往往表述为“自相矛盾”、“互相矛盾”、“前后矛盾”,且一般用来描述个体言说或行文前后不一致。在传统儒家主张“礼之用,和为贵”的秩序规范下,矛盾更具否定性意涵。因此,“矛盾”一词在中国古代并不是重要的社会政治概念。

“矛盾”一词在明治维新前以汉字的形式传至日本,成为日文词汇,为对立、敌对、斗争之意^①。1903年7月,日本学者幸德秋水在参考借鉴《共产党宣言》《资本论(第一卷)》和《社会主义从空想到科学》的基础上,创作了《社会主义神髓》一书。书中“矛盾”一词,对译德文Widerspruch。Widerspruch是德国古典哲学的重要词汇,在黑格尔那里被提升到辩证法的高度,成为关键的辩证哲学概念。他指出,“认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质。这种矛盾的性质构成我们后来将要指明的逻辑思维的辩证的环节”^②。“同一矛盾原则是构成其他一切自然现象的基本原则,由于有了内在矛盾,同时自然被迫超出其自身”^③。马克思恩格斯在批判吸收黑格尔辩证矛盾概念的基础上,将其运用于分析资本主义社会生产方式。恩格斯认为,“社会化生产和资本主义占有之间的矛盾表现为无产阶级和资产阶级的对立”^④,还“表现为个别工厂中生产的组织性和整个社会中生产的无政府状态之间的对立”^⑤,“社会的产品被个别资本家所占有。这就是产生现代社会的一切矛盾的基本矛盾”^⑥。而《社会主义神髓》一书也有许多相类似的论述,如“然则今之劳动,协同者也,今之生产,社会者也。而是等生产,乃不为社会所共有,仍为地主资本家个人所领有,岂非一大矛盾乎。此大矛盾也,在予等视之,可信为现时社会一切罪恶,皆由此胚胎而来”。^⑦可见,幸德秋水在《社会主义神髓》一书中转述了马克思恩格斯关于资本主义社会矛盾的分析和判断,且直接沿用了马克思恩格斯著作中矛盾的语义指涉与语用界限。即“矛盾”概念一方面超越传统否定性的对立、冲突、抵触的意涵,具有统一、超越、转化的积极意义;另一方面超越个体界域,成为指向社会政治经济领域,且具有唯物史观特质的辩证矛盾。

《社会主义神髓》出版后,颇受欢迎,“同年的十一月已出到六版。一九〇五年又出第七版”。^⑧此书之所以在日本如此畅销,是因为明治维新后日本资本主义工商业发展迅速,阶级矛盾引发的工人运动此起彼伏,社会主义运动随之兴起,《社会主义神髓》正好迎合了日本社会分析资本主义矛盾的需要。此书同样受到中国留日学生的关注和推崇,吴玉章1903年“在日本东京曾经读过幸德秋水的《社会主义神髓》”。^⑨该书出版两三个月后,第一个中译本就由“中国达识译社”翻译,《浙江潮》编辑所在日本东京发行。^⑩随后《社会主义神髓》在日本还出版两个不同的中译本。^⑪而在中国本土出版的是1911年至1912年杜亚泉以高劳为笔名在《东方杂志》上连续刊载的译本。此书之所以受到中国人的关注,并在短时间内由不同群体译出四个版本,主要有以下三个原因:一是中日甲午战争惨败使洋务运动走向破产,中国知识分子的目光开始转向日本,效仿日本、向日本学习成为救亡图存的重要路向。受此影响,部分知识分子官派或自费到日本留学,形成一定规模的留日学生群体。二是清

① [德]李博:《汉语中的马克思主义术语的起源与作用:从词汇—概念角度看日本和中国对马克思主义的接受》,赵倩、王草、葛平竹译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第271页。

② [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980年,第133页。

③ [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980年,第180页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,2012年,第802页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,2012年,第804页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,2012年,第816页。

⑦ [日]幸德秋水:《社会主义神髓》,高劳译,《东方杂志》1911年第8卷第12号。

⑧ 蒋逸人、戴梦桃:《〈社会主义神髓〉的最早中译本》,《历史研究》1982年第4期。

⑨ 吴玉章:《吴玉章回忆录》,北京:中国青年出版社,1978年,第104页。

⑩ 1903年中文译本在中国大陆仅浙江图书馆古籍部存有,经查阅确有此书,且翻译时沿用了日本的“矛盾”一词。

⑪ 其中第一个是1906年蜀魂遥(普生)译,中国留学生会馆社会主义研究社出版,第二个是1907年创生译,东京奎文馆书局出版。

末民初出现了一股翻译日本书刊的潮流。这股潮流的主导者梁启超指出,“日本自维新三十年来,广求智识于寰宇,其所译所著有用之书,不下数千种……皆开民智强国基之急务也”。^①由此引发译书热,以致于“壬寅、癸卯间,译述之业特盛,定期出版之杂志不下数十种。日本每一新书出,译者动数家。新思想之输入,如火如荼矣”。^②而且日本与中国同属东亚文化圈,日文借用汉字较多,相对易学易通易译。三是《社会主义神髓》作为早期介绍马克思主义理论与传播社会主义思潮的重要著作,在日流行期间给中国知识分子带来了深刻的影响,使其作为“西学”被传入中国。由此可见,辩证矛盾是向日本学习过程中,通过译介日本社会主义著作移植到中国的。作为字形相同、词义相近的“矛盾”概念,在跨国移植过程中无需转译也没有阅读障碍,这既有助于中国知识分子理解资本主义存在的根本矛盾,又有利于社会主义思想在中国的传播与认同。杜亚泉在翻译《社会主义神髓》过程中,把词形相同的“矛盾”概念直译过来,分析了“地主资本家个人所领有”与“协同”社会生产之间矛盾的缘由、表现、后果以及“救治之法”。^③正如前文所述,此处“矛盾”概念的语义指涉与语用情境与马克思主义辩证矛盾一脉相承。

此后,杜亚泉所主张的“调和主义”明显受辩证矛盾影响。在与《新青年》进行东西文化论战过程中,他撰写了《矛盾之调和》一文。该文指出矛盾“排斥”“对峙”的一面,同时也强调非极端矛盾的“协同”“调节”“吸引”的一面,而且认为“世界进化”是“矛盾”“对抗进行”的结果。^④杜亚泉“矛盾调和”思想虽与马克思主义辩证矛盾旨趣相异,却在中国较早明确提出矛盾的统一、协调,并且认识到矛盾在人类社会发展中的动力作用,这在当时的思想界已是一大进步。随着中西文化论战的进行,“矛盾调和”思想得以在知识分子中扩散,这在客观上促进了辩证矛盾话语的传播与认同。

二、“矛盾”概念在中共党内的引介与初步运用

中共成立初期,矛盾在党的主要文件中只出现过一次,意指军阀统治与“自治”“统一”名义之间的冲突,即各派军阀言说与行为之间的矛盾。^⑤这与陈独秀早期著作中矛盾语义取向一致,都是传统观念中的形式逻辑矛盾。虽然唯物辩证法意义上的“矛盾”概念早在中共建党之前就被杜亚泉所译介,但由于东西文化论战的对立情绪及中共早期马克思主义理论准备不足,导致其未在中共主流话语中运用,而只在个别留苏回国的党员中零星使用。如1923年瞿秋白指出,“资产阶级与无产阶级之间的矛盾”“只有在资产阶级社会(民治主义)的基础上”“才显然暴露”。^⑥党内关于矛盾比较集中的阐述是1925年瞿秋白翻译的《列宁主义概论》一文。该文对“帝国主义矛盾”进行了论述和分类,认为“无产阶级的世界革命”是资本主义“内部的一切矛盾冲突到了极点”的结果。^⑦此文刊载后,新青年社于1927年1月出版单行本。《向导》周报从1927年第186期起连续4期为其登载广告,使其成为介绍马克思主义的畅销书。正是通过转述理论、翻译文本的方式,“矛盾”概念得以在中共党内广泛传播,同时“矛盾”概念也凭借这一渠道进入中共话语场域。

中共主要文件最早明确运用“矛盾”概念对中国社会现状进行分析,是1927年11月中央临时政治局扩大会议(以下简称“十一月扩大会议”)通过的《中国现状与党的任务决议案》。该《决议

① 梁启超:《饮冰室合集·文集之四》第1册,北京:中华书局,1989年,第80页。

② 梁启超撰、朱维铮导读:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第97页。

③ [日]幸德秋水:《社会主义神髓》,高劳译,《东方杂志》1911年第8卷第12号。

④ 杜亚泉:《矛盾之调和》,《东方杂志》1918年第15卷第2号。

⑤ 《中共中央文件选集》第1册,北京:中共中央党校出版社,1989年,第110—111页。

⑥ 瞿秋白:《自民治主义至社会主义》,《新青年(季刊)》1923年第2期。

⑦ 瞿秋白:《列宁主义概论》,《新青年》1925年第1号。

案》指出，国内的形势是“沪粤武汉的反革命，不但没有解决那些中国社会关系中的矛盾，而且更加使这些矛盾剧烈起来，增多起来，更加使这些矛盾的爆发急遽起来”。^①“民族资产阶级只想利用帝国主义之间的冲突矛盾，而实在则替其中最强的当工具”。^②其中，“中国社会关系中的矛盾”是指资产阶级军阀与城市无产阶级贫民及农民之间的矛盾，这一矛盾的激化必然引起无产阶级革命高潮到来，从而推动矛盾的化解，而这正是辩证矛盾的斗争超越与积极扬弃。辩证矛盾之所以会在这一文件中出现，主要有四个方面的原因：首先，与该文件的起草者罗明纳兹有直接关系。^③罗明纳兹1917年加入布尔什维克党，在苏联地方政府与共产国际都担任过领导职务，期间对苏共文件、著作中的“矛盾”概念及其分析方法有深刻了解和认识。其次，与该会议的主持者瞿秋白有直接关系。八七会议后，在共产国际的支持下，瞿秋白主持中共中央工作。他在苏联游学多年，既精通俄语，又在莫斯科东方大学中国班讲授过唯物辩证法，且如前文所述，他使用过“矛盾”概念，并翻译了《列宁主义概论》，对辩证矛盾及运用相当熟悉。再次，大革命失败后，由国共合作转向国共敌对斗争，在革命形势与方式根本转换的时代背景下，中共急需相应的理论工具对国际国内形势进行正确分析，而由苏联引进的辩证矛盾分析方法正好契合这一需要。最后，“矛盾”概念本身所意蕴的敌对、斗争情感，符合大革命失败后部分党员愤怒、敌视、斗争的心理和需要。因此，在罗明纳兹和瞿秋白主导下，“矛盾”概念顺理成章写进会议决议，成为分析当时形势的重要概念。

中共六大通过的《政治议决案》深化和扩展了“十一月扩大会议”关于矛盾的判断和分析。一方面，分析了国际“帝国主义列强与殖民地半殖民地劳动群众之间的矛盾”“日益深入”，“帝国主义列强自己之间的矛盾，也是日益剧烈，以至于有世界第二次帝国主义大战的危险”。^④另一方面，分析了国内“资产阶级与地主之间，资产阶级与帝国主义之间，地主阶级的各派各系之间”“有很多很多的矛盾”，“这种矛盾往往弄到武装冲突和军阀的混战，然而帝国主义豪绅地主资产阶级以及民族资产阶级，遇到中国劳动群众革命斗争的爆发，便结合联合战线来压迫”。^⑤“矛盾”概念再次进入党的重要文件，是瞿秋白根据《共产国际关于中国问题的政治决议案》起草和修改中共六大决议的结果。^⑥这也是中共在共产国际指导下，运用“矛盾”概念全面分析中国具体问题的尝试。而其中关于国际国内矛盾的分析，对中共制定革命策略的影响较大。1945年中共六届七中全会通过的《关于若干历史问题的决议》，也印证了这一点。《决议》指出，中共六大正确地“指出了引起现代中国革命的基本矛盾一个也没有解决，因此确定了中国现阶段的革命依然是资产阶级民主革命”，但“对于中间阶级的两面性和反动势力的内部矛盾，缺乏正确的估计和政策”。^⑦

随着中共六大精神在党内的传达与扩散，中共领导层对矛盾的分析 and 运用逐渐增多。如1929年3月周恩来起草的给贺龙同志及湘鄂西前委的指示信中指出，“在原则上说，游击战争的发展，应该是向农村阶级矛盾与斗争到了更激烈的地方”。^⑧1931年3月张闻天运用矛盾分析蒋胡冲突时提出，“无产阶级的政党，不但要时时注意革命各阶级力量的发展与组织，而且也要时时分析反动阶级内部的矛盾，了解这些矛盾的来源，并利用这些矛盾来发展我们的斗争”。^⑨从中共主要领导初步运用矛盾的语义来看，其侧重的是矛盾的冲突和斗争，这与杜亚泉强调矛盾的同一与调和相反，而从语用来

① 《中共中央文件选集》第3册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第446页。

② 《中共中央文件选集》第3册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第449页。

③ 周永详：《瞿秋白年谱新编》，上海：学林出版社，1992年，第231页。

④ 《中共中央文件选集》第4册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第296页。

⑤ 《中共中央文件选集》第4册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第311页。

⑥ 《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1980年，第184页。

⑦ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第958页。

⑧ 《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1980年，第18页。

⑨ 《张闻天文集》第1卷，北京：中共党史资料出版社，1990年，第148页。

看则主要用于分析阶级矛盾。这就进一步表明，中共主流话语体系中“矛盾”概念的使用与共产国际、苏联密切相关。中共高层对“矛盾”概念的接受和运用，意味着它不仅成为中共政治话语的核心概念，而且成为批判和分析帝国主义与敌对阶级的重要方法。

三、“矛盾”概念的理论建构与大众化

1932年《东方杂志》第7期刊载了《论矛盾诸规律》一文。该文将矛盾等同于辩证法，从而重点论述辩证法的三大规律，即“矛盾统一律”“数变质变律”“否定律”，以及三个规律之间的关系，且认为矛盾统一律是“最基本的规律”，其它两个规律是“建筑”于其上的规律。^①虽然此文只是对《自然辩证法》中三大规律的介绍，但已经具备将“矛盾”概念建构为理论的雏形。

随着第五次反“围剿”失败，红军被迫开始长征。而反“围剿”失败主要是由“披着马克思主义外衣”的教条主义造成的。为反对党内教条主义，毛泽东“发愤”读了大量马克思主义经典著作及苏联哲学教科书。阅读过程中，他结合中国革命实践做了大量批注，并于1937年在抗大讲授哲学期间撰写《辩证法唯物论（讲授提纲）》一书。该书第三章第一节“矛盾统一法则”便是著名的《矛盾论》原文。《矛盾论》主要从五个方面把“矛盾”系统建构为中国化马克思主义的重要理论。一是明确“矛盾”是人类社会的根本法则。毛泽东一方面继承列宁关于“辩证法是研究对象的本质自身中的矛盾”的观点，认为“矛盾法则”“是唯物辩证法的最根本的法则”；^②另一方面他从历史与逻辑出发，通过对矛盾普遍性与特殊性的分析，认为“事物矛盾的法则”“是自然和社会的根本法则，因而也是思维的根本法则”。^③这就把矛盾提升到了支配和规制整个人类社会的高度。二是把对待“矛盾”的态度与方式作为区分两种世界观的标准。在毛泽东看来，两种宇宙观的区别在于，形而上学的宇宙观“简单地从事物外部去找发展的原因，否认唯物辩证法所主张的事物因内部矛盾引起发展的学说”，而唯物辩证法的宇宙观主张“事物发展的根本原因”“在于事物内部的矛盾性”。^④三是把“共性与个性”“绝对与相对”作为“矛盾”的精髓。毛泽东认为，“矛盾的普遍性和矛盾的特殊性的关系，就是矛盾的共性与个性的关系”。^⑤“共性是矛盾存在于一切过程中，并贯串于一切过程的始终”，^⑥所以它是“绝对性”。“一切个性都是有条件地暂时地存在的，所以是相对的”，“这一共个性、绝对相对的道理，是关于事物矛盾的问题的精髓，不懂得它，就等于抛弃了辩证法”。^⑦四是把矛盾的普遍性与特殊性、同一性与斗争性构建为“矛盾”的主体逻辑框架。“矛盾”系列概念在苏联哲学教科书中并不是一个严密的逻辑整体，毛泽东以矛盾的普遍性与特殊性、统一性与斗争性为框架，通过厘清各个“矛盾”概念的逻辑关系，建构起整个矛盾体系。同时，把主要矛盾与矛盾的主要方面作为矛盾特殊性的内容进行重点论述，从而进一步完善和充实了矛盾理论的主要内容。五是运用“矛盾”指导革命实践是其理论旨趣。毛泽东认为，世界观与方法论是统一的，“这个辩证法的宇宙观，主要地就是教导人们要善于去观察和分析各种事物的矛盾的运动，并根据这种分析，指出解决矛盾的方法”。^⑧因此，毛泽东在阐释矛盾原理的同时，注重提出相应的解决思路与方法，以指导革命实践。例如，在《矛盾的特殊性》一章中，他指出，“不同质的矛盾，只有用不同质的方法才

① 赤英：《论矛盾诸规律》，《东方杂志》1932年第29卷第7号。

② 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第299页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第336页。

④ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第301页。

⑤ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第319页。

⑥ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第319页。

⑦ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第320页。

⑧ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第304页。

能解决”，“无产阶级和资产阶级的矛盾，用社会主义革命的方法去解决……社会和自然的矛盾，用发展生产力的方法去解决”。^① 总之，毛泽东通过提升“矛盾”的地位，确立“矛盾”标准，提出“矛盾”精髓，构建“矛盾”逻辑框架等方式，把“矛盾”建构为一个逻辑严密、风格独特的理论体系，这也使辩证法的实质与核心得以充分展现。《辩证法唯物论（讲授提纲）》出版后，不但被作为抗大学员的教材，而且在各抗日根据地广受欢迎，被多次翻印。这不但从理论上回击了“山沟里出不了马克思主义”的论调，而且在实践上推进了“矛盾”系列概念的普及与运用。

1950年编辑《毛泽东选集》时，毛泽东对《矛盾论》进行了补充、删节和修改。《新华月报》于1952年4月号刊载了《矛盾论》一文。随后，《人民日报》、《人民周报》、《新华月报》等党刊先后刊载学习《矛盾论》的引导性、示范性文章，其中影响较大的有陈伯达的《毛泽东同志论革命的辩证法》、艾思奇的《学习“矛盾论”，学习具体分析事物的方法》、东北局宣传部办公室的《高岗同志怎样领导〈矛盾论〉的学习》等。与此同时，学术性期刊《新建设》开设专栏连载李达、艾思奇、沈志远、马特等学者学习阐释《矛盾论》的文章。其中，影响最大的是李达的《〈矛盾论〉解说》一文。该文以严谨的学术态度、通俗的语言形式，全面系统地解释了《矛盾论》。政界、学界的学习、宣传、阐释起了示范与榜样作用，此后全国各界掀起了学习《矛盾论》的热潮。毛泽东的领袖威望以及中共的组织动员，又助推了这一学习潮流，使人们“体会到辩证法是正确分析事物的方法，是科学研究工作的有力武器”。^② 由于矛盾是辩证法的实质与核心，所以人们自然地把辩证法与“矛盾”概念等同起来。因此，唯物辩证法也通过“矛盾”概念这一载体，被广大党员干部和人民群众所认识和接受，从而使辩证法从哲学的高端走向现实生活，实现了大众化。“矛盾”也超越简单词汇、概念的定位，成为人们日常使用的分析方法和理论工具。

四、“矛盾”概念的泛化与聚焦

“矛盾”概念最初引入中共话语体系，主要是用来论述和分析敌我矛盾或敌人内部矛盾，此时它是划分敌我的关键概念。随着中国革命的推进，党内、军内、群众内各种问题和冲突日益突显。对此，毛泽东指出，“在工农之间也有矛盾，但不是对抗性的矛盾”。^③ 刘少奇则认为，“在我们党内，最本质的矛盾，就是无产阶级思想与非无产阶级思想的矛盾”。^④ 这便将“矛盾”扩展到了群众内部和党内。此外，毛泽东还在认识论上将“矛盾”扩展为普遍适用的方法与工具。他认为，“差别是世上一切事物，在一定条件下都是矛盾，故差别就是矛盾，这就是所谓具体的矛盾”，^⑤ “所谓问题，就是矛盾，世界是充满了矛盾的”。^⑥ 这里“矛盾”概念显然超越了“抵触、冲突”或“对立统一”的意涵，泛化为“差别”、“问题”的指称，这意味着“矛盾”概念语用边界的无限性。与此同时，“矛盾”概念群对革命的解释力和推动力随着革命胜利日益彰显，矛盾思维定势逐步形成。

对中共而言，对“社会主义社会是否存在矛盾”这一问题的回答毫无疑问是肯定的，关键是“存在什么矛盾”。早在1947年就有学者认为，把社会主义基本矛盾仍然当作“生产力和生产关系的矛盾”是错误的。^⑦ 因为这一矛盾“本身就意味着一种敌对的形态，它的表现方式是通过阶级斗争来完成的”，“在社会主义的内部，支配的主导的矛盾是非敌对性的，这就是通过生产和消费的形式而

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第311页。

② 《北京高等学校教师学习“实践论”“矛盾论”有收获》，《人民日报》1953年9月23日，第3版。

③ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第146页。

④ 《刘少奇选集》上卷，北京：人民出版社，1981年，第327页。

⑤ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第31—32页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第175页。

⑦ 马特：《关于哲学学习方法的问题》，《读书与出版》1947年第10期。

表现出来的人类对自然的矛盾”。^① 1956年，中共开始从实践和理论上对社会主义社会矛盾进行探索和分析。针对斯大林否认社会主义社会存在生产力与生产关系的矛盾的观点，1956年4月5日发表的《关于无产阶级专政的历史经验》明确指出，“社会主义社会的发展也是在生产力和生产关系的矛盾中进行着的”。^② 这是中共首次公开承认社会主义社会继续存在生产力与生产关系的矛盾。不久，毛泽东在中央政治局扩大会议作《论十大关系》的报告时指出，“这十种关系，都是矛盾……我们的任务，是要正确处理这些矛盾”。^③ 此后，中共八大通过的《关于政治报告的决议》指出，“社会主义改造已经取得决定性的胜利，这就表明，我国的无产阶级同资产阶级之间的矛盾已经基本上解决……我们国内的主要矛盾，已经是人民对于建立先进的工业国的要求同落后的农业国的现实之间的矛盾，已经是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾”。^④ 以上矛盾论断和分析意味着中共已经明晰了社会主义社会的基本矛盾、主要矛盾和具体矛盾，而且将矛盾重点转移到了生产领域。但此时国内外发生了一系列影响矛盾判断的事件。一方面，国际上发生了波匈事件，反苏反共势力嚣张，国际矛盾加剧；另一方面，国内罢工、请愿、闹事、退社等新矛盾涌现，部分领导干部将其定性为阶级矛盾，进而定性为敌我矛盾，导致此类人民内部矛盾泛化为对抗性的敌我矛盾。针对以上情况，毛泽东一方面反复强调要“正确地认识敌我之间和人民内部这两类不同的矛盾”^⑤，要正确处理两类不同性质的矛盾，并多次谈到，“阶级矛盾已经基本上解决了”^⑥，工人阶级同民族资产阶级的矛盾“没有对抗了”^⑦；另一方面则对八大关于主要矛盾的论断反复提出质疑，认为“八大决议关于先进生产关系与落后生产力之间的矛盾的说法，是犯了个错误，理论上是不正确的”^⑧，“我们过去一个时期，主要是提人民内部矛盾，敌我矛盾没有提”^⑨。毛泽东的这一态度难免引发党内对社会主义社会矛盾认识的混乱。加上为处理人民内部矛盾而开展的整风运动引发了右派攻击党和社会主义的言论，导致社会矛盾更加激化与扩大。在反右过程中，一方面混淆了划分右派的界限，另一方面泛化了敌我矛盾与人民内部矛盾的界限，导致敌我矛盾急剧增多，从而造成反右斗争扩大化。反右斗争扩大化反过来又促使毛泽东认为，“无产阶级和资产阶级的矛盾，社会主义道路和资本主义道路的矛盾，毫无疑问，这是当前我国社会的主要矛盾”^⑩。分析以上反右斗争扩大化的过程，可以看出，中共由革命向建设转变进程中，阶级矛盾、敌我矛盾等斗争性“矛盾”概念不但没有被弱化和消解，反而被扩大和增强，致使“矛盾话语”与“矛盾思维”在社会主义建设时期仍然被用来分析社会现实，并用于制定和表述党的路线方针政策，从而导致阶级矛盾、敌我矛盾等斗争性“矛盾”概念的泛化与错置，并最终成为反右扩大化和“文化大革命”发生的重要因素。这表明，“矛盾”作为一个蕴含“对立、冲突、斗争”的概念，在其运用边界扩展和泛化后，很容易造成革命斗争形势非常严峻的假象，同时也容易导致错误划分敌我。

中共十一届三中全会指出，“大规模的急风暴雨式的群众阶级斗争已经基本结束，对于社会主义社会的阶级斗争，应该按照严格区别和正确处理两类不同性质的矛盾的方针去解决，按照宪法和法律规定的程序去解决，决不允许混淆两类不同性质矛盾的界限”。^⑪ 这一论断为党从实践上纠正敌我矛

① 马特：《社会主义社会有没有矛盾？》，《读书与出版》1948年第1期。

② 《关于无产阶级专政的历史经验》，《人民日报》1956年4月5日，第1版。

③ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第44页。

④ 《建国以来重要文献选编》第9册，北京：中央文献出版社，1993年，第341页。

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第205页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第164页。

⑦ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第169页。

⑧ 《毛泽东年谱》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第129页。

⑨ 《毛泽东年谱》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第207页。

⑩ 《毛泽东年谱》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第223页。

⑪ 《三中全会以来重要文献选编》上，北京：人民出版社，1982年，第5页。

盾泛化提供了基本遵循，同时也为处理矛盾问题确定了法治原则。1979年1月胡乔木在中央宣传部的会议上提出，“继续革命”等“涵义不清的口号”，“至少在一段时间内不要在报刊上讲”。^①1980年十一届五中全会通过的《关于党内政治生活的若干准则》规定，“必须严格分清两类不同性质的矛盾……对人的处理应十分慎重。敌我矛盾和人民内部矛盾一时分不清的，先按人民内部矛盾处理。凡涉及定敌我矛盾、开除党籍、提交司法机关处理的，更要慎重”。^②这一规定为正确区分两类不同性质的矛盾提供了具体的判断依据和制度遵循。至此，阶级矛盾等带有强烈革命色彩的“矛盾”概念逐渐退出党的舆论宣传舞台，敌我矛盾的判断与分析逐步淡出党内政治生活，与这一实践相对应的阶级斗争话语也从主流政治话语中消退。此后，“矛盾”概念的运用逐渐聚焦于经济领域和社会生产层面。同时，主要矛盾也成为社会关注的焦点。对此，邓小平指出，“由于三中全会决定把工作重点转移到社会主义现代化建设方面来，实际上已经解决了。我们的生产力发展水平很低，远远不能满足人民和国家的需要，这就是我们目前时期的主要矛盾，解决这个主要矛盾就是我们的中心任务”。^③这一方面直接指出了我国社会主义社会的主要矛盾，另一方面厘清了社会主要矛盾与社会主义现代化建设之间的关系，即主要矛盾决定党和国家的中心工作和主要任务。这也正是《矛盾论》中关于主要矛盾理论的实践运用与具体化。虽然时代背景发生了深刻变化，但“主要矛盾”概念一直被继承和运用，这是因为它与党和国家工作重心的逻辑关系，以及作为重要的认识方法和理论工具在分析社会形势、把握社会规律、凝聚社会共识方面的独特价值。

五、结 语

“矛盾”概念的衍变是在跨国“旅行”与对译中发生的。无论是从日本译介还是从苏联引入，都具有唯物辩证法的意涵。梳理辩证矛盾被引用到中共党内的历史进程，可以看出中共政治话语中的辩证矛盾显然是从苏联引入的。在这一过程中，瞿秋白作为一个旅苏回国的学者型中共领导，在“矛盾”概念引入中共主流话语的过程中起到了桥梁作用。毛泽东作为一位具有哲学底蕴并对中国革命实践有独到见解的中共领袖，在“矛盾”概念的理论建构和具体运用方面起着引领和主导作用。期刊、报纸、著作等作为“矛盾”概念的重要载体，在传播与扩散中起着媒介作用。正是以上各要素的多向互动，共同推进了“矛盾”概念的中国化与大众化。

“矛盾”作为一个语义并不复杂的概念，无论是辩证矛盾还是形式逻辑矛盾，在其语用过程中，中国传统的对立、斗争意涵始终存在。只是由于时代背景、运用指涉、语言环境的变化，其对立与斗争的色彩与情感程度有所强弱。革命时期，“矛盾”概念与阶级、革命、敌我等革命性词汇勾连共用时，其表征的对立情绪和斗争色彩更加强烈，且一般通过激烈斗争的方式解决。而这正是对抗性矛盾所具有的规定性。与此相反，建设时期，“矛盾”概念与生产、需要、发展等建设性词汇勾连使用，其所蕴涵的对立情绪与斗争色彩趋于弱化，且往往通过渐进协调的方式化解。矛盾”作为社会的“推进器”，通过表征“矛盾”的性质、内容、特点来指导人们化解“矛盾”。而一旦将“矛盾”泛化或错置，则有可能导致更大的“矛盾”。

（责任编辑 欣 彦）

① 《三中全会以来重要文献选编》上，北京：人民出版社，1982年，第39页。

② 《三中全会以来重要文献选编》上，北京：人民出版社，1982年，第429—430页。

③ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第182页。

工分制以及工分的稀释化

——以广西华杨大队第十生产队为例

冯裕强

【摘要】人民公社时期农业生产效率的高低一直是学界争论不休的问题。通过对广西华杨大队第十生产队进行实地调研，并结合对相关档案、账册和口述史资料的考察，研究发现，所谓“农业生产效率低”的重要原因是把非农业生产的工分拿回农业之内进行分配，从而导致工分被稀释，分值下降，最终影响社员的生产积极性。工分被稀释的主要原因包括：国家大量征收的公购粮、农田水利基本建设、文化教育事业、队干的补贴工等。人民公社时期的生产队不仅负担社员的日常生活之需，还给国家的工业化及农村社会发展提供了有力支援。当时的农业生产效率表面上看起来较低，但实质却很高。

【关键词】工分制；工分稀释化；生产效率；农业生产

中图分类号：F320 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0052-11

作者简介：冯裕强，广西贵港人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所博士生。

对集体化时期的农业生产效率研究，学界有诸多论述。最著名的莫过于林毅夫的“退出权”论，认为退出权的缺失是集体化生产组织形式低效率的原因^①；以及周其仁的“产权不完备论”，从产权确立角度揭示了集体化剥夺农民产权的逻辑，从产权变迁角度来解释了集体化农业生产组织形式的低效率。^②而张江华通过一个个案研究，得出相反的观点：集体化时期的工分制是一种相当有效的劳动激励制度。^③前人的研究给我们提供了多样的理论视角和研究范式，为本文的研究奠定了基础，但这些研究也存在不足之处。“低效论者”主要是从制度经济学视角对集体经济制度进行分析，即从投入和产出来看待当时的生产效率。虽然其结论具有一定合理性，但却忽视了工分制度在中国农村落地的复杂过程和劳动人民的主观能动性。另外，张江华虽然提供了较有说服力的论证，但其讨论的基点依然是经济理性人的假设，即足够的物质激励会激发个体劳动者的生产积极性。为此，笔者选取广西华杨大队第十生产队为个案，结合相关档案、账册和口述史资料，以期对集体化时期的农业生产效率进行深入的个案研究。之所以选取本案例，主要基于三点考量：一是个案的代表性，华杨大队及第十生

① 林毅夫：《技术、制度与中国农业发展》，上海：三联书店，1994年，第36—37页。

② 周其仁：《中国农村改革：国家和所有权关系的变化（上）——一个经济制度变迁史的回顾》，《管理世界》1995年第3期。

③ 张江华：《工分制下的劳动激励与集体行动的效率》，《社会学研究》2007年第5期。

产队既非先进亦非落后的农业生产单位，其社会经济在当地总体而言处于中等水平^①，具有一定的代表性；二是资料的系统性、完整性，华杨大队地处山区，远离县城，在这样一个相对封闭的熟人社区，受到外界的干扰较小，其保存的账册资料系统性、完整性较高；三是地方社会的可进入性，由于笔者在当地拥有一定人脉关系，在开展田野调查的过程中可以获得较为真实的信息。需要指出的是，尽管这一案例的研究结论在某些方面与其他地区存在共性，但是我国幅员辽阔，各地的生态环境、风俗习惯、耕作制度等存在诸多差异，因此，笔者无意于把本文的研究结论普适化，只是希望通过对这一个案的考察，在具体的历史情境中剖析工分制度实践的复杂逻辑，从而展现集体经济制度生产效率的一个历史面向。

一、工分制的实践

华杨大队位于广西东南部的高县，一个被称为“八山一水一田”的边远城镇，而该大队的第十生产队就是典型的山区生产队。据1975年统计，华杨大队总人口1837人，耕地面积为1813.9亩，其中水田为1683.7亩，旱地为130.2亩，山地则有22000多亩，人均耕地0.99亩；十队总人口是142人，总耕地面积为171亩，其中水田有165亩，旱地仅为6亩，人均耕地1.20亩。^②与其他生产队相比，并没有临近河流，只有一条小水沟供其灌溉！并且四面环山，交通非常不便。

（一）评工议分

工分在集体化时期的农业生产中占据着非常重要的地位：社员靠它分配粮食和现金，队干用它组织生产、调节社员的生产积极性等。所以辛逸认为：“工分制既是一种分配制度，同时也可以理解为是一种农村集体经济组织的集体劳动的管理制度。”^③70-80年代十队的记分方式与全国的其他村落一样，都采取计时和计件两种记分方式。在非农忙季节，一天10分，每天分3节，一节3.3分，每年生产队评1-2次等级。

“评工确定每个村民的‘底分’，即确定每个村民在整个生产队的工分系列中的位置”。^④评工分一般是根据劳动者的性别、年龄、身体状况和劳动技能等，在生产队干部的组织下，由全体劳动者评定半年或一年的单位工日的得分。评工分在十队并不像有些学者认为的那样纯粹是“过场”^⑤，而是非常认真、严肃的事情。十队一般在夏收预分和年终分配之前花2-3天进行工分的评定，如果只是走过场，半天便可完成，没必要花如此多的时间；同时由于人们的身体状况、劳动态度、家庭负担、年龄大小每年都会不一样，合理地评定工分也就显得尤为必要。而在评工分等级时，总会出现一些争吵。其中最易引起争吵的情况主要有两种，一是当两个社员的劳动能力差不多，其中一个却比另一个的等级低时，就会引起社员的不满；二是一些成年劳力即将步入“老年人（60岁）”的社员，因为其各方面机能的衰退，包括体力、耐力和干活速度的明显下降，大家就会把他的工分等级评低一到两级，这些“准老人”就会非常气愤。在一个熟人社会中，经过长期劳动，彼此的劳动效率大家都非

① 以1975年人均分配收入为例：十队82元；华杨大队74.7元；全县69.54元；全区63.06元。社员分配水平排队情况，无论是全县还是全区，均以“61—80元”的队数分布区间占比最大，高县共3076个生产队，有1223个生产队，占比39.76%；全区共38256个生产队，有14548个生产队，占比38.03%。（数据来源：华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏，档案号（下同）：71/1/75/53；高县农村部：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县农业局藏；黄桂地区革委农办、黄桂地区中心支行：《黄桂地区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县农业局藏。）按照学术惯例，本文出现地名、人名均作了匿名化处理。

② 华杨大队：《一九七五年农业统计年报表》，高县档案馆藏，71/1/75/52。

③ 辛逸：《农村人民公社分配制度研究》，北京：中共党史出版社，2005年，第127页。

④ 张乐天：《告别理想——人民公社制度研究》，上海：东方出版中心，1998年，第343页。

⑤ 张乐天：《告别理想——人民公社制度研究》，上海：东方出版中心，1998年，第342页。

常清楚。“几个熟人之间，常在一起工作，谁干活勤快谁磨洋工，大家心里都跟明镜似的。”^①这样就有效抵制那些浑水摸鱼的人，避免了“高分低能”的现象出现，保证了评工等级的公平性。

而这又引起一个学界经常讨论的“磨洋工”问题。那到底有没有人偷懒、怠工呢？笔者就此问题进行了访问：答1：在生产队做工，不会有多卖力，除了包工。我们这边一般都有脱粒机打谷，因为我们这里人少田多，基本上都是包工。做集体工，有时肯定会拖拉点的，不会很卖力，只是普普通通去做。包工了大家就卖力了。（LXH170509^②）答2：没有什么偷懒的。工也做，就是慢一点。（LQJ170709）答3：有些人啊，（现在）请别人做工，也有个别比较懒点。（XJD170707）

“大部分人还是有底线的，那个年代的人的思想还是比较单纯的，不会干太不负责的事。只有一小部分比较机灵的人不讲质量”。^③可见，“偷懒”在集体化时代确实是存在，但一般只“小偷”，不会“大偷”。同时我们注意到，即便是当下进行集体劳动，也会有个别偷懒的现象，即偷懒是属于一种常态性的社会现象，而不是人民公社时期所特有。另外，如果你怠工严重影响了生产进度，就会受到一定程度的惩罚。“这活你干得多干得少，明眼人一看就明白。比如插秧，5个人为一小组共同完成1亩，在队长评定完工分后，社员之间就可以通过内部协商的方式给干得好又快的多一个工分，落后的就减少一个。一次干活一两个工分值不了多少钱，所以他们也不会太计较的。但是，如果你老是干活懒散，尽想着偷懒，下次小组长就不会叫你出工了。”^④

在集体化时代，确实存在偷懒现象，但只存在少数人身上，并且主要存在于按时计工中。即便有人偷懒，大部分人还是有底线，“普普通通”地去做，不会干太出格的事。首先，大家生活在熟人社会中，平时一起工作、生活，有很多交集，如果偷懒，必然会遭到大家的嫌弃、嘲笑甚至排斥，这在评底分时也会影响其工分等级的评定；其次，大家有着共同的利益，每人的口粮都来自集体的生产，没有人愿意生产队减产，这对谁都不利；第三，农业并不像工业那样讲究精确度。在工厂中，少了哪一道工序或者步骤，产品就变成废品，但农业并非如此。以水稻种植为例，从浸种、播种、插田、管理到最后收割，期间经过30多道工序，而有些工作是相同的，如犁田要犁一、犁二，耘田也要耘两到三次，这次做得粗糙一些，下次别人再补上，这样对稻禾的生长也就不会产生太大的影响。也就是说，在农业的庞大生态系统中，部分偷懒并不会造成明显的减产。而关键的工种：浸种、插秧和割禾基本上都是包工，几乎不存在怠工现象。所以对于磨洋工，并没有像有些学者所强调的那样严重。

（二）按劳记分

在工分制度中，记工分是学者们诟病最多之处，即缺乏监督，队干舞弊，干多干少一个样，工分没有与收入挂钩，无法区分劳动者间的差异等等。

十队是在60年代末由两个生产队合并而成，所以，在日常劳作中，社员总会习惯性地分成两组。为了公正记录工分，两边各推选一名记分员记录对方的工分，同时还另选一名总记工员，两位记分员每天都要把各个社员的工分汇总到总记工员处。由于社员在一天内经常做不同的工种，如果自己记了本组社员的工分，另一个记分员则要把他们的工分、工种抄回去，所以我们在工分簿上看到很多“√”。当时出工就画一个圈，不出工则打个叉，并作相关说明，以免社员日后翻旧账。

可见当时的劳动管理是非常精细的，队干要进行私自加减工分几乎不可能。因为在收工时或次日，记分员便会向大家声报各人的工分数，同时两名记分员均保存一份工分表，总记工员每月还会按

① 孙敏：《集体经济时期的“工分制”及其效率产生机制——基于J小队“工分制”的历史考察》，《湖南农业大学学报》2016年第2期。

② 引文后为访谈记录编号。大写的英文字母为访谈对象姓名的首字母，“170509”表示此访谈于2017年5月9日做的。引言括号内容为笔者所加。下同。

③ 李怀印、张向东、刘家峰：《制度、环境与劳动积极性：重新认识集体制时期的中国农民》，《开放时代》2016年第6期。

④ 孙敏：《集体经济时期的“工分制”及其效率产生机制——基于J小队“工分制”的历史考察》，《湖南农业大学学报》2016年第2期。

时张榜公布。所以，队干暗箱操作的可能性不大，即便有，社员也会很快察觉。

由于整个高县都是田多地少，社员的大部分时间都用于种植水稻。据记分员许某讲述，以前插田是发牌的，插田的主要工种包括：铲秧、担秧和插秧。铲、担秧的计分方式一样，均按你的底分来折算。插秧则是插多少桶就得多少牌，收工后，再把这些牌上交给记分员，由他进行统计。（XJD170323）插秧的计分公式是：插田面积 $\times 28 \div$ 总工牌 $\times$ 个人工牌 $+$ 担脚 $=$ 当天个人工分^①

当时生产队规定每插一亩田的工分是 28 分，根据大家当天插的田亩数算出总工分后除以总牌数，这样就得到每个牌的工分数，接着用这个工分数乘以你所插的工牌数，最后再加上你当天担肥所得工分（生产队根据距离远近来规定每担肥的担脚分），这样才得出你的总工分。为了尽可能地公平公正，铲秧人每桶秧都要铲 12 片。有的人手脚快就得 11、12 分，慢的只有 7、8 分。当然，为了防止有些人偷工减料，生产队先前规定好每蔸大概插多少条秧苗，行间距多少，如果你插的条数过多或过少，插得过深或过浅、过宽或过窄，担秧员就会指出你的不当行为。所以担秧员不仅负责担秧还要负责对插秧人进行监督管理，以确保所插的秧符合规格。与插秧的计分方式一样，铲、担秧的计分公式是：

插田面积 $\times 12 \div$ 总底分 $\times$ 个人底分 $+$ 担脚 $=$ 当天个人工分

从插秧和铲、担秧的公式中，每插一亩秧可得 28 分，每铲、担一亩秧得 12 分，也就是说，这一系列工作做完有 40 分，一天插一亩田正常需要 4 个一级工，每人插 0.25 亩，而十队当天出工的社员大部分都是二、三级工，平均每人插了 0.29 亩。此外，十队所插的田是分布在四个不同地方，这其中距离的远近也会对工作效率产生影响。即便如此，当天的劳动效率还是高于正常劳动水平。

割禾与铲、担秧的计分方式相似：（割禾面积 $\times 40 +$ 生谷重量 $\times 7$ ） $\div$ 总底分 $\times$ 个人底分 $+$ 担脚 $=$ 当天个人工分

从公式中可以看到，生产队更侧重于割禾面积，谷重工分只占了小部分。两者兼顾是较全面和合理的计分方式。因为如果禾稻长得不好，或者没什么收成，仅算田面工分对生产队不利。对于为什么每割一亩田得 40 分，每收 100 斤稻谷有 7 分，经多次询问，终无果，得到更多的回答是“当时就是那样计”。但我们知道 40 分就是 4 个一级工一天的劳动工分，即一天割一亩水稻正常情况下需要 4 个一级劳动力。每收生谷 100 斤获得 7 分，这意味着每脱粒 100 斤的稻谷并担回生产队的工作量值 7 分。那么当天的工作效率如何呢？我们看到，当天收入 246.4 分，按 10 分计，需 24.6 个一级工，而当天出工的只有 21 人，且大部分都是二、三级工，还有部分社员只出工 1-2 节。^② 劳动效率远远高于生产队的规定。在后两个工式中，我们看到，“底分”在评工记分的重要性，一般而言，底分只是用于按时记工，按件记工一般不用底分，但华杨大队的十队却把二者很好地结合起来，使社员的劳动能力与收入紧密相连，既激发了社员的积极性又确保了分配的合理性。

二、工分的稀释化

所谓工分的稀释化，即把非农业生产的工分拿回农业之内进行分配，从而导致工分被稀释、分值下降的现象。这里的“农业”是指狭义上的农业。而造成工分稀释化的原因主要有：国家大量征收的公购粮、农田水利基本建设、文化教育事业、队干的补贴工等。下面将一一进行论述。

① 本文的三条公式均为笔者根据记分员的讲解和《工分簿》的记录整理而成。

② 华杨大队账本资料：《工分簿》，1973 年。

(一) 公购粮

表 1 十队粮食分配表（计算单位：亩；斤）^①

年份	耕种面积	亩产	总产	公购粮	集体提留	口粮总数	人均口粮
1973	154	645	99372	21846	11322	66204	490
1975	147.5	880	129727	23846	21281	84600	600
1979	150	724	108635	21846	11909	74880	480

数据来源：华杨大队：《一九七三年收益分配统计表》，《一九七五年收益分配统计表》，《一九七九年收益分配统计表》，高县档案馆藏。

据统计，十队在 1975 年的亩产相对较高，当年华杨大队的亩产为 1025^② 斤，所属的石头公社为 1110^③ 斤，十队虽然丰收，但并没有达到公社甚至大队的平均水平。其中的原因非常复杂，涉及到诸多方面。如其地处山区，受山地地形影响较大，特别是气候、光照、水分和土壤肥力的影响。另外，此地距县城 20 多公里，交通不便，购买肥料、农药等需大量时间，这势必造成杀虫、追肥的滞后。当然还有生产管理方面的原因，一方面是队干的管理水平。许某说：“我们队插田是最（落）后的，经济收入就不是，收入是（排）中间的。”当究其原因时，他解释道，“我们可以割（松）脂，有点收入，所以经济收入不是最后（差）的，插田、割禾呢，我们这些人拖拖拉拉，安排工作不够妥当，时间没抓得够紧，插田、割禾就落后一点了。”（XJA170325）在 1975 年的收入分配表中，我们得到了印证。当年华杨大队的林业收入为 22730 元，而十队的林业收入就高达 5164 元，几乎占了四分之一。当年人均分配 82 元，在 13 个生产队中，排名第 5。^④ 这不得不说是得益于松脂款，同时也说明生产队干部的管理不尽如人意。另一方面，还因为十队地处山区，所有的田地都在不同的山坳间，分布广泛，彼此间相距又远，这就大大增加了生产管理的成本和难度。在无法改变自然条件的情况下，队干的管理水平则至关重要，所以有不少学者认为集体经济是管理出来的。^⑤ 农作物的生产具有非常强的季节性，虽然没有工业要求那么精细，但在什么时候该做什么、怎么做则是非常讲究的。

在 70-80 年代，十队的公购粮一直保持不变。其中公粮为 7415 斤，这是生产队必须无偿上交的。购粮为 14431 斤^⑥，价格为 9.5 元 100 斤。公购粮共需 21846 斤。1975 年粮食总产为 129727 斤，由于丰收，多交了 2000 斤双超粮。据老农们介绍，上交的公购粮数额是按照土改时各队分得田亩的等级来计算。在上表中，公购粮每年占总粮的比分别是：24.0%，18.3%，22.0%，平均占两成左右。这对于一个山区生产队而言无疑是巨大的数额。

由于国家每年都要从生产队抽去约 20% 的粮食，会大大减少社员的分配量。在生产队，工分是通向粮食的桥梁。粮食被拿走也就等于工分总值被抽走，工分值必然随之下降，稀释化再所难免。这在全国并不少见。如江苏秦村的第 11 生产队，“平均每年向国家贡献 11800 元，相当于人均每年上缴四十多元。这相当于农户人均集体收入的一半以上，远高于年终人均现金分配。”^⑦ 那么在人民公社时期，国家从农村中抽取了多少资源，为工业化做了多大贡献？学界不少学者都有研究。郑有贵认

① 由于人口的变动等其他原因，统计表的总人口数与参加分配的人口数并不相等，1973 年实际参加分配的人口数为 135 人，1975 年的为 141 人，1979 年的为 156 人。

② 华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年农业统计年报表》，高县档案馆藏，71/1/75/52。

③ 石头公社：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年农业统计年报表》，高县档案馆藏，71/1/75/52。

④ 华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏，71/1/75/53。

⑤ 参见吴重庆：《集体经济是管理出来的》，《中国老区建设》2013 年第 2 期；王景新等：《集体经济村庄》，《开放时代》2015 年第 1 期。

⑥ 华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏，71/1/75/53。

⑦ 李怀印、张向东、刘家峰：《制度、环境与劳动积极性：重新认识集体制时期的中国农民》，《开放时代》2016 年第 6 期。

为，1959—1978 年国家通过工农业产品的“剪刀差”从农业部门拿走净积累高达 4075 亿元；^① 程漱兰则指出，1952—1978 年，农业净流出资金为 3120 亿元，等于同期国有企业非固定资产总值的 73.2%；^② 冯海发等认为，1952—1990 年我国农业为工业化提供资金积累的总量达 11594 亿元。大体上，在工业化过程中国民收入的积累部分约 1/3 来自于农业。^③ 由于学者们采取的方法、数据、截取的时间段各不相同，得出的数据也不一样。但都指出一个事实，即国家对农业进行了过度抽取，人民的负担过重，以致于生产队在农业现代化方面仅能做最低程度的投资和维持“简单再生产”^④。

（二）农田水利基本建设

水利是农业的命脉。在人民公社化时期，国家修建了大量水利设施，而这些设施，大部分都是从各个生产队抽调人员进行建设的。由于这些劳力从事的工作与生产队的农业生产并没有直接关联，所以有学者称之为“无效劳动”^⑤。正是这些“无效劳动”极大稀释了生产队工分的含金量。

华杨大队在 60—80 年代修建了五个小型水库、一个水电站和一座桥。九队和十队由于无河流经过，所以没有水库。但在 1967 年左右，十队与九队合资，在流经两队的水沟下游，修建了一个水碾房。以方便附近的村民碾米和增加两队副业收入。这样就需要一个人来专职看管水碾房，所以会计在账本中记录着：“1969 年 8 月 21 日，收许某睇（看）水碾谷工资：15.5 元”。^⑥

此外，大队还组建了一个专业队。“专业队就是开田、开荒、种山，说是改田造地，每个生产队抽出几个人，在大队成立一个组织。”（TXL170316）专业队在生产队抽调的人是要经过大家评议的，一般都是劳动好手。在十队，“许某在大队做专业队，主要搞大队副业，生产队出工分，一般都要 10 个人，乡（公社的）他也去过。”（XJA170325）由于管理不善，大队的专业队并没有做出什么成绩，倒是给各个生产队产生了不少工分。

当时广西比较大的工程是“6927 工程”，即在 1969 年 2 月 7 日为“迅速扭转北煤南运”而兴建的金城江至环江红山铁道工程，称为“金红铁路”。《关于抽调民工一万八千名参加金红铁路工程修建的通知》规定：高县需抽调 3000，“每人每月工资 30 元，其中 40% 交回生产队，参加生产队分配，60% 由民工个人支配。民工的口粮供应，除从生产队带足本人的口粮外，按工种定量标准，不足部分由国家供应。”^⑦ 十队选派了 31 岁的徐某支援这一工程所以我们看到：“70 年 3 月 24 日，收（转信用）6927 工程民兵许某 12—2 月回队款：28 元”。^⑧

广西在 1971 年以后开始大规模地开展农田基本建设，农村社队按 10% 的比例抽调劳动力，组织农田基本建设常年施工队，在冬春季节进行突击。1974 年秋，全区基建上工人数高达 810 万人，动工 3.6 万处，包括修水库，战石海，平整耕地，搞人造平原，打涵洞，架渡槽等，是广西历史上农田基本建设规模最大、投入资金和劳动力最多的一年。^⑨

在 1959 年全国劳动力分配规划中农村劳动力约有 20997 万个，其中从事农业生产的有 10794 万个，占比 51.4%。而在农业中，进行粮食生产的约为 8000 万个，占总劳力的 38.1%，种植其他作物的约有 2793 万个，占比 13.3%。^⑩ 也就是说，从事农业生产的劳力占总劳力的一半，而真正种植粮

① 郑有贵：《比较视角的农产品统派购制度》，《当代中国史研究》2007 年第 5 期。

② 卢晖临：《通向集体之路：一项关于文化观念和制度形成的个案研究》，北京：社会科学出版社，2015 年，第 232 页。

③ 冯海发、李澍：《我国农业为工业化提供资金积累的数量研究》，《经济研究》1993 年第 8 期。

④ 李怀印：《乡村中国纪事：集体化和改革的微观历程》，北京：法律出版社，2010 年，第 222 页。

⑤ 张江华：《工分制下的劳动激励与集体行动的效率》，《社会学研究》2007 年第 5 期。

⑥ 华杨大队账本资料：《十队会计总账（1967—1972）》。

⑦ 中共黄桂市党史办公室、黄桂市档案局编：《广西黄桂地区党政重要文件选（1949.12—1997.8）》，黄桂：大众印刷厂，1996 年，第 457 页。

⑧ 华杨大队账本资料：《十队会计总账（1967—1972 年）》。

⑨ 高言弘编：《广西水利史》，北京：新时代出版社，1988 年，第 323 页。

⑩ 国家农业委员会编：《农业集体化重要文件汇编（下）》，北京：中央党校出版社，1982，第 133 页。

食的劳动力不到4成。足见在人民公社时期,大量劳动力被抽去从事非农业生产工作,特别是农田水利基本建设。所以不少学者呼吁重新思考人民公社制度下的效率问题。徐俊忠认为,由于“去工业化”,社员只能去种田,所有产出主要就在那几亩田里,这必然导致人民公社效率的低下。而由于统购统销政策,就决定了不可能有太多东西拿出来分配。即使去工业化后,在人民公社体制下,还是做了很多无法在当时的分配中显示出来的好事,包括直到今天农民还在享用的农田水利设施。我们不能一概而论地讲那时候的人出工不出力、劳动没有效率。^① 卢晖临则主张我们应该打开视野看效率,特别是延后的效率,农业基础设施的兴修对于农业生产的影响往往不能在当下立即体现,而需要在一个更长的时段才能观察得到。^② 另外,李怀印强调,我们不应仅依据1980年后的农业劳动生产率的提高而得出集体化时期的农业生产必然低效的结论,更不应将当时的低水平劳动生产率简单归因于集体组织本身。事实上,社会、生物和管理等多种因素可以说明,社员在集体生产中为什么必须增加劳动投入,并维持最低程度的劳动生产率。^③

(三) 文化教育事业

百年大计,教育为本。如果说要“打开视野看效率”,那么文化教育事业更需如此,教育所产生的效果往往不能在短时间内呈现,而需要长时间的积累和沉淀。

在70-80年代,十队共有2名民办教师和1名公办教师。公办教师的薪酬全部由国家支付,而民办教师则需要生产队来承担。十队在1973年上交了981斤统筹粮及161元统筹金,其中统筹金是为4名大队干部和4名民办教师以及1名兽医统筹的。^④ 但是,华杨大队在73年共有13名民办教师,平均每个生产队出一个。据当时的大队干部介绍,并不是所有民办教师都可以统筹,只有教得比较好的才有资格统筹。至于没有得到统筹的教师则回各自生产队记工分,大队再发少量的补贴。(CPY170105) 此言非虚,在县档案馆的档案中记录了1971年华杨大队教师队伍的基本情况。当时公办教师6人,教龄最长的有24年,最短的有12年,即其从1959年9月开始从事教师行业;工资月薪最高的有51.5元,最低的有29.5元。^⑤ 按照当时的物价水平,这是相当高的收入了。而民办教师有10人,有工资的5人,最高28元每月,最低24元。回生产队记工分的5人,大部分的教龄是2-3年。^⑥ 民办教师占总教师队伍的62.5%。当时高县民办教师的待遇主要有两种方式:一是国家补助加大队统筹;二是国家补助加生产队记工分,不足部分由学校学费或勤工俭学收入补足。^⑦ 另外还有自筹教师,采取这种形式的教师数量较少,华杨大队主要采取前两种方式给民办教师记酬。

当时华杨大队一共有四所小学,十队与九队由于地理位置比较偏远,所以大队在两个生产队中间设立了一所分校,由这两个生产队推选1-2名教师任教,九队的庞某就是其中一个。1968年9月其在大队的中心校任教,教了一年之后,被分配到这里,最初他的补贴是4元,并在生产队记工分。当时其他学校都收1.5元的学费,但是他只收1元,并在1972年开始实施他的“惠农政策”——免收学费,所有适龄儿童免费入学。这一创举纷纷迎来家长们的热烈欢迎。为了填补学生的学费,他在学校周边的荒地上种起了木薯、红薯、茯苓等作物,其中收入最大的是8毛钱一斤的茯苓,基本上解决了学生的学费问题。(PDZ170324) 实施1年之后,由于学生数量急剧上升,十队推选了年仅20岁的许某前去任教。许某说:“试过两年没收学费的,具体哪年就不记得了。那时一个学生的学费要交1块5。所以就要劳动,有收入了就减轻学生的负担。”(XJA170325) 但这一“政策”只实施了3年便

① 徐俊忠等:《集体经济村庄》,《开放时代》2015年第1期。

② 卢晖临等:《集体经济村庄》,《开放时代》2015年第1期。

③ 李怀印:《乡村中国纪事:集体化和改革的微观历程》,北京:法律出版社,2010年,第299页。

④ 华杨大队:《广西壮族自治区农村人民公社一九七三年收益分配统计表》,高县档案馆藏,71/1/73/44。

⑤ 《高县中小学教职工登记表》,高县档案馆藏,71/37/1/38。

⑥ 《高县中小学教职工登记表》,高县档案馆藏,71/37/1/37。

⑦ 《关于民办教师生活待遇的一些情况汇报》,高县档案馆藏,78/37/1/67。

夭折了。一方面是因为收入减少；另一方面是大队有人提出反对意见。庞某的爱人回忆说：“那时他主张搞点副业，这样就不用学生交学费，同时也减轻家长的负担。但是他被别人批评，说他带坏样，还说你做得那么好，但是你教不好，不让他搞那些。”（LHQ170416）这样的创举在当时应该是少有的，遗憾的是重重阻力导致了它的消亡。

学校的作息时间与农业生产相匹配，也分为一天三节，每周上6天课。因为没有统筹，许某上一天课就算一天工，周日不出工就没有工分。生产队开始只给他评了三级工——9分，因为“我们还是后生，做不了多少，体力没有多少，一级一般要担得100多斤，我们一般是三级，四、五级一般是老人或者是妇女。如果一个月有四个星期日你没参加生产劳动，就少了36分。”（XJA170325）可见教师与社员一样，对工分都是非常重视的。

到1978年，华杨大队共有7个公办教师^①，16个民办教师^②，民办教师约占总教师的69.6%。当时“全县教师6161人，公办2530人，占41%，民办3626人，占59%。”^③1977年，我国中小学教师共841.3万，而民办教师高达491.2万人，占56%。^④足见民办教师在中国教育事业的重要性，特别是在贫苦落后的农村地区，可以说是基础教育的主力军。以高县为例，从1965年到1978年间，全县普及了五年教育，适龄儿童入学率达到了99.3%。“小学由469间增加到996间，初中由5间增加到181间……小学生由49822人增加到84835人，初中生从3241人增长到32774人”。^⑤教育事业得到迅速发展，在很大程度上满足了广大贫下中农子女入学的需求。当然，我们也不应过分地夸大民办教师的作用，一方面，民办教师教学水平有限，大部分是初中毕业就转为教师，知识储备、教学技能等方面都落后于大专院校毕业的公办教师；另一方面，由于特殊的政治环境，各种运动扰乱了正常的教学秩序，学生学习的时间极大减少。在这些情况下，教学成果定然是不太理想的。即便存在不少问题，广大民办老师还是为中国乡村教育的发展特别是识字教育方面奠定了良好基础。

（四）队干的补贴工

在工分的稀释化中，队干的补贴工也起到了重要作用。所以有学者^⑥认为，正是各级干部的补贴工过高，致使工分值被拉低，严重影响了社员的积极性，从而导致集体劳动效率的低下。

《农村人民公社工作条例修正草案》规定：“生产大队和生产队干部的补贴工分，合计起来，可以略高于生产队工分总数的百分之一，但不能超过百分之二。”^⑦《关于执行〈农村人民公社工作条例（草案）〉的补充规定（草案）》则补充了：“生产队干部一律不实行定工生产、定额补助。但是可以根据生产队的大小，每人每月补贴2至3个劳动日。因公误工的，同样照补工分。”^⑧这说明生产队干部的补贴工分主要包括两部分：一是根据生产队的大小，队干额外付出脑力劳力多少，在年终分配时补贴工分；二是因公误工补贴，即到县、公社、大队或者在小队等其他地方公干，生产队要根据其底分进行记工分。这二者都归为队干的补贴工。那么政策在十队落实得如何呢？

① 《高县中小学教职工登记表》，高县档案馆藏，78/37/1/69。

② 《高县中小学教职工登记表》，高县档案馆藏，78/37/1/68。

③ 《教育情况汇报》，高县档案馆藏，78/37/1/67。

④ 王献玲：《中国民办教师始末》，北京：知识产权出版社，2007年，第117页。

⑤ 《教育情况汇报》，高县档案馆藏，78/37/1/67。

⑥ 李屿洪：《人民公社时期农村的“特殊”工分——以河北省侯家营村为个案》，《中国农业大学学报（社会科学版）》2013年第1期。

⑦ 国家农业委员会办公厅编：《农业集体化重要文件汇编（下）》，北京：中共中央党校出版社，1982年，第646页。

⑧ 王祝光编：《广西农村合作经济史料（上）》，南宁：广西人民出版社，1988年，第318页。

表 2 1975 年用工分析表（单位：十队、华杨大队用工：日；高县用工：万日）

单位	参加分 配总劳 动日数	当年生产用 工		基建用工			生 产 队 干 部补贴工		大 队 企 业 人 员 回 生 产 队 参 加 分 配 工		国 家 建 设 抽 调 人 员 回 队 分 配 工		其 他	
				其中：县、 公 社、大 队 农 田 基 本 建 设 专 业 队 用 工										
		劳 动 日	占 %	劳 动 日	占 %		劳 动 日	占 %	劳 动 日	占 %	劳 动 日	占 %	劳 动 日	占 %
十队	31058	26529	85. 40	1054	3. 40	252	3105	9. 90	370	1. 20				
华杨大队	338866	283503	83. 70	14851	4. 40	2904	32865	9. 70	5434	1. 60	2213	0. 70		
高县	914. 00	755. 90	82. 70	96. 10	10. 51	47. 50	9. 10	1. 00	11. 70	1. 28	10. 90	1. 19	30. 30	3. 32

注：1975 年高县统计生产队数为 233 个。数据来源：华杨大队：《一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏；黄桂地区革委农办室：《黄桂地区一九七五年人民公社收益分配统计表》，高县农业局藏。

我们看到，十队的生产队干部补贴工为 3105 工，即 31050 分，约占总用工的 9.90%，严重超过了规定。那十队是否乱补贴呢？事实上并没有，而是严格按照上级的要求记工分。据多位队干、社员的回忆，生产队干部的年终补贴最高是队长和会计的 300 分，其他队干如记分员、保管员等在 200 - 100 分之间，每个干部补多少都经过社员大会民主评定。300 分相当于一个月的工分，一年平均下来每月 2.5 天，并未超过规定。而问题在于因公误工补贴。队干们认为，那时主要是会议太多，三天两头要去开会。（LXH170707，XJB170708）在账本中记录了许多会议事项，如参观广东信宜、在公社办学习班伙食、往黄桂学习 920 经验伙食和在大队办队干会吃菜金等。^① 这说明：一方面，会议的名目繁多，诸如参观学习、农副业、队干、党建等，但真正关于农业生产的会议并不多，开了大量的“无效会议”；另一方面，由于会计的账本记录都是与现金收支相关的账目，所以这些会议都需要生产队支付金额不等的伙食费，另外还有大量只开半天、不需要带钱粮的公社、大队级的会议没有记录。

如此多的会议导致的后果是：不仅带回来大量工分，使生产队的工分值进一步稀释化，降低工分值；还由于各级干部都在小队与大队、公社之间穿梭，队内的生产劳动缺乏有效的监督管理，导致生产效率的下降。“队长在的时候，都下老实干啊，跟着队长干。队长不在时，有的时候也肯定会放松下。”^② 有些社员则认为：“干部们今天开会，明天又开会，一开就是半天一天的，哪有那么多的事情要谈，无非是想出点花头来拿‘安耽工’。”^③ 频繁的会议也在很大程度上造成干群关系的紧张。

在上表中，十队、华杨大队和高县在 1975 年的生产用工占总劳动日的比分别是 85.40%、83.70% 和 82.70%。可见，区域越大生产用工越少，而生产用工越少意味着非生产用工越多，即花在基础设施、国家大型工程和其它方面的工作更多。总体而言，大部分生产队要用约 15% 左右的劳动日去从事非农业生产活动。这并不是特例，在山西东北里生产队，1977 年非生产用工比例达到 7.7%，还不包括高达 18.98% 的农田基建工。^④ 那么在外面挣的大量工分拿回生产队进行分配，必然会稀释农业生产的工分值。在 1975 年，十队用于社员分配的总金额是 11492 元，劳动日值 0.37 元，

① 华杨大队账本资料：《十队会计总账（1967 - 1972）》。
② 李怀印、张向东、刘家峰：《制度、环境与劳动积极性：重新认识集体制时期的中国农民》，《开放时代》2016 年第 6 期。
③ 张乐天：《告别理想——人民公社制度研究》，上海：东方出版中心，1998 年，第 131 页。
④ 黄英伟、张晋华：《集体化时期人口、收入分配与农业劳动生产率——以山西省东北里生产队为例》，《农业考古》2014 年第 4 期。

人均分配 82 元。^① 如果我们把占 14.6% 的非农业生产用工去掉或者改为由国家支付，只对占 85.40% 的生产用工进行分配，那么，劳动日值将提升到 0.43 元，提高了 0.06 元。假设一个社员一年挣得 3000 分，即 300 个劳动日，那么他将多得 18 元，这 18 元可以很好地提升其生活水平！

所以，有学者认为集体化时期的农业生产效率低，这并不全面，对生活于其中的农民亦是不公平的！首先，“低效论者”所谓的“低效”主要是指在农业中投入大量的集体劳动，但是“产出”却很低，以经济学中的投入产出标准来衡量人民公社制度。事实上，真正进行农业生产的劳动力并不多。在十队，一位妇女说：“强的劳动力又抽出去了呀，就剩下二、三级的婆娘在家，有的上山搞副业，没有多少劳动力的。”（XJA170325）而在江苏秦村，一位老队长估计，生产队的 70% 以上的农活是由妇女来完成的，“要不是有妇女支撑，生产队早就完蛋了”。^② 可见，女性在集体化时代发挥了关键作用。那么在只有二、三级劳动力且处于山区的情况下，十队不仅养活了 142 人，还支援了国家 21846 斤粮食。就其本身而言，效率已经是很高了。其次，“效率低”的主要原因是本应由国家支付的工资却被摊派到各个生产队，以及每年抽掉大约占总粮食 20% 的公购粮，并上调大量物资。这样农村中用来分配和食用的产品大约只占 60%。十队在 1975 年的全年收入金额为 21524 元，最终用来分配的金额是 11492 元，占比 53.39%；全年收入粮食 129727 斤，分配口粮为 84600 斤，占比 65.21%。^③ 这样的分配比例并非底层政府的胡乱规定，而是按照国家规定行事的，“中央原来规定的总扣留占百分之四十左右，分配给社员的部分占百分之六十左右，从当前人民公社的生产水平来看，这个扣留和分配的比例，还是适当的，应该坚持。”^④ 最后，我们试着打开视野看效率，大量民工所进行的非农业生产建设也是卓有成效的。即便在华杨大队这样落后的地区，当年修建的水库还有两座为人们所用，修建的桥梁、鱼塘、沟渠等也在沿用，现今大部分农田基本设施都是在集体化时代修建的。

三、余 论

时至今日，仍有学者认为集体化时代的农业生产效率是极其低下的，以致于成为“众所周知”的“事实”。而他们所谓的“事实”是抽取集体化时代的某些特定时期并加以无限放大，最后全盘否定集体经济制度。如“大跃进”和 1966—1969 年文革高潮等时期。在这些特殊时期，不可否认国家在政策上出现了不少过失，导致了严重后果，但这只是历史长河的短短几年，并不是集体经济的稳定期。所以，以特定的“点”来否定整条“线”并不可取。

在“低效论者”看来，导致农业生产低效的原因是集体生产中农活工种多、劳动分散，所以不能有效监督导致“搭便车”现象。通过笔者的实际访谈和结合相关资料发现，在农业劳动中的确存在怠工现象，但并没有“低效论者”所标榜的那样严重。首先，偷懒现象放到今天仍然存在，而不是只存在于集体化时期，那么用一种正常的社会现象来批驳一种制度显然是不成立的。其次，农业并不像工业那样要求标准化、专业化、规格化，其中某一环节缺漏就会导致产品的不合格。农民在生产过程中不会因为插秧插得间距宽一些禾苗就不生长，不会因为某块泥土过大就会导致作物的减产，大部分粮食作物都要经过几十道工序才能收获，即便某些社员工作不到位，其他社员也会进行补救。而对于关键的工种，生产队一般都会安排技术较强、经验较丰富的队员承担，所以在农业中是可以存在一定量的怠工现象的。第三，经济学家们往往把农民看成是经济理性的个体，而忽略了农民是处于熟

① 华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏，71/1/75/53。

② 李怀印：《乡村中国纪事：集体化和改革的微观历程》，北京：法律出版社，2010 年，第 181 页。

③ 华杨大队：《广西壮族自治区农村人民公社一九七五年收益分配统计表》，高县档案馆藏，71/1/75/53。

④ 国家农业委员会办公厅编：《农业集体化重要文件汇编（下）》，北京：中共中央党校出版社，1982 年，第 333 页。

人社会的关系网中，彼此间并非像老板与员工那样冷冰冰的关系，而是讲究人情、面子和礼俗规约，熟人社会自带约束惩罚机制。更重要的是，在长期的生产劳动过程中，不仅各人的劳动能力大家都心知肚明，而且还会形成一套习惯性做法和衡量标准，很多劳动并不需要严密监督。^①同时每人的口粮都依赖于集体生产，具有共同的利益认知。所以，怠工现象并没有像某些学者所臆想的那么泛滥。

另外，不少学者认为导致社员生产积极性不高的原因主要在于不能准确计量其所投入的劳动量，导致投入与收入脱勾。如前所述，农业非企业，农业有其自身的独特性和复杂性，很多工种并不需要也不能准确计量。如担一担粪肥，不必每担都要过秤，只需要大概那么重就可以，如果事事都“斤斤计较”，不仅非常繁琐还会浪费大量时间，效率不仅不会提高反而会下降。我们通过分析十队的工分制发现，在粮食种植中，每个人的工分收入都在很大程度上取决于当天的收获量及其底分的高低，底分的高低就是其劳动能力大小的体现，所以投入与收入是紧密相连的。虽然十队不能代表所有的生产队，但是，集体化时期各地的生产组织方式和分配制度都大体相同，所以其在一定程度上蕴含着普遍性。

还有，“低效论者”所谓的“低效”是假定所有社员都集中在生产队进行农业生产，由于产出不高，从而得出低效的结论。但我们发现，社员、队干、大队干部以及各种物资都在不同程度上处于“流动”状态，或开会、或上调。也正是因为这些“流动”产生了大量的非生产性用工并导致工分的稀释化，以至于工分值不断降低，最后趋于平均主义。研究发现，稀释化的主要原因包括国家大量征收的公购粮、农田水利基本建设、文化教育事业、队干的补贴工，事实上还有合作医疗、照顾困难户、补贴倒欠户等，囿于篇幅，本文只能对主要原因进行论述。也就是说，在有限的土地上，生产队不仅要负责社员的口粮、伙食、医疗、托儿、读书、理发、养老、死葬、生育补助等，还要负担大量的上调物资，最后用于分配的劳动成果仅占六成左右甚至更少。所以，我们认为，集体化时期的劳动效率虽不能说很高，但起码并非“低效论者”所说的那样低下。

需要强调的是，我们并不认为工分制是一种完美的制度。在用计时制时效率普遍较低，而在比较精准计量社员劳动的时候，又会给队干带来了不少工作；由于口粮分配占了大部分，少量的工分粮并不能很好地激励社员的生产积极性；倒欠户的连年累积给生产队带来沉重负担等。我们要做的不是以此来否定历史，而是实事求是地看待这些功过，从中吸取有益于当下进行“乡村振兴战略”的经验教训。

（责任编辑 欣彦）

^① 李怀印：《乡村中国纪事：集体化和改革的微观历程》，北京：法律出版社，2010年，第184页。

人性的启蒙

——何谓康德的纯粹理性的建筑术？

张 广

【摘要】因为为知识论的表述所主导，并且对体系的说明也很繁难，甚至对理性的综合还给予了否定性的评价，一直以来，建筑术在有关批判的研究中都没有能得到充分的阐释，甚至被否定。然而，事实上，作为批判这一构筑体系的方法论的方法论中专门对建构体系的方法的说明，它不仅区别于分析要素的要素论，明确了说明体系可能性的方法，架构了批判的框架，也因为引入了一个实践的目的论，改变和定格了批判的旨趣。就此而言，它不仅提出了体系，使得批判得以功成，也让批判由一个说明何为科学的导引深化为了一个奠基人之为人的智慧的启蒙。

【关键词】形而上学；方法论；科学；导引；启蒙

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0063-08

作者简介：张 广，江苏徐州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员、博士后。

基金项目：中山大学青年教师培育项目（18wkpy66）

虽无法“高达苍穹”，但仍须能使人“家居”^①。除去知识上似是而非的“幻象”（Schein），也还是“人得以为‘人’的规定”（Bestimmung des Menschen）。甚至，不论是赖以栖身的“房舍”，还是不可企及的“高塔”，只要是“建筑”就已经表明：存在着一个主体营造自身的构想。因为，不管是否可能，作为人的“规划”（Plan），“建筑”都是人造之物，都传达了某种人对自身存在的处置。并且，在批判之中，也的确如此：理性的综合不仅借助“直观”和“概念”的区分^②被发现为让我们知识得以统一的“统觉”，也借由对形而上学问题的解析被追溯为建构主体自身的“理想”。因此，作为说明理性如何建构的“方法论”，批判也就不仅是说明何谓“科学”的“导引”（Propädeutik）^③，也是一个阐明人之为“人”^④的智慧的“启蒙”（Aufklärung）^⑤。

并且，指出存在着有衍变成“幻象”的可能，不仅没有意味着就否定了理性的建构，反而因此排除了它的自我否定，为“家居”的自我建构提供了可能。因为，“幻象”只关涉“辩证”，只是一种混淆，它并没有从根本上否定了理性建构自身。并且，也正因为指出了“辩证”，才提醒了人们要谨守理性的“界限”，不要因为外在的干扰而招致自我否定的“背反”。何况，籍此，批判不仅排除

① Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 735. 本文标注页码并非引用书籍所标页码，而是按照研究习惯标注原著A、B两版中的相应页码。

② Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 29、74、863.

③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 868.

④ Kant, *Logik – Vorlesung*, Hamburg: Meiner, 1997, IX, S. 25. 涉及康德其它著作，也按照研究习惯标注普鲁士科学院版相应篇目缩写与页码。

⑤ Kant, *Beantwortung die Frage: Was ist Aufklärung*, Hamburg: Meiner, 1999, VIII, S. 35.

了基于“幻象”所提出来的“家居”家长式的“独断”(dogmatisch),还提出了确保理性建构得以实现的“自由公民的认同”(Einstimmung freier Bürger)^①。可见,批判不仅阐明了理性的建构所以招致非议的原因,也呈现了确保自我建构的“规范”(Kanon)。如此一来,批判也就不仅是涉及一个建构人性的启蒙,还是一个建构人性的奠基。

当然,要理解这一人性的奠基,也并不容易。并且,理解的困难就在于批判道出了奠基的不可能。因为,之所以难以理解不仅在于批判对体系的介绍不仅繁难,也有失语,也在于批判从一个“体系”中分离出了“直观”和“概念”这两个性质完全相反的要素。如此一来,不仅道出了理性的建构总是受到我们感性的限制;并且,批判也指出了,与“直观”辩证还会导致对“概念”因而对理性的否定。更不要说,批判也的确缺少一个“概念”建构系统的详尽演绎,尽管它提供了进行这一说明的所有环节。因此,相对于一个说明了自我建构何以可能的方法论,批判也难免给人一种印象:它并非一个什么说明了“人的本质”的启蒙,而只是一个顶多说明了如何系统化我们知识的一个知识论。甚至,它都不被看作是说明了如何体系化我们知识的知识论,因而只被当作是一个我们知识要素的罗列^②。

一、科学:合目的的体系

作为一个对理性建构的专门称谓,对于康德而言,显然“建筑术”(Architektonik)^③这一术语并非如其字面所表明的那样是一门关于如何建造屋舍、修葺庭园等等诸如此类机巧的“技艺”(Kunst)^④。不同于此,他所谓的“建筑术”与我们的认识能力相关,是对我们系统化我们的知识使之进阶为“科学”这一理智能力的描述和提点。就此看来,似乎康德只是在比拟的意义上使用了这一术语:就像人们将四处分散的、不同性质的材料搜集起来,继而建造出具有一定结构和功能的场所那样,我们也会运用我们的理性,将我们杂多的感知按照一定的规则整合起来,从而建立起它们之间的关联,使之成为具有特定对象或者一般规定的系统性知识。不过,这样一来,对于批判而言,使用“建筑术”这一术语简直就是因为修辞而进行的一个冒险:将虽然有相似之处然而却完全不同的两个领域相提并论,尽管可以借助一个具象的领域来将一个抽象的领域描述得浅白易懂,但是这也会因为前者的具体而遮蔽后者的抽象。

与此同时,“建筑术”这一术语也并非只是指涉建造这一活动外在的形式和可能。它也涉及建造这一活动的基础和意义。并且,在这个意义上它呈现出人之于他存在的基础性意涵。因为,建造立足于对自我生存空间的一个整体性“规划”之上。因此,“建筑术”不仅意味着将分散的、不同性质的

① Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 766.

② 这种困难体现在有关批判的研究上的突出的表现就是人们局限知识论中对理性的限制,以及批判并没有提供一个概念的系统以及说明概念如何演化为一个系统,而否定批判已经导出了建构知识的体系的可能(Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London: Palgrave Macmillan, 2003, 1923, p. 579; Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 5; Dieter Henrich, “Systemform und Abschlusgedanke—Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken”, in *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. I*, Berlin: Gruyter, 2001, S. 90–104)。当然,尽管人们也会运用实践的目的论来纠正这种偏差,但还是忽略了其在知识论中研讨的必要(Höffe, “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”, in *Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft*, Hrs. v. Morl und Willaschek, 1998, Akademie Verlag, S. 621)。可见,作为“科学”的“导引”,批判还没有被充分地揭示为展示建构理性体系的可能的方法论。不过,这为本文的写作留下了空间。

③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 860.

④ Höffe, “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”, in *Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft*, S. 619; Paula Manchester, “Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context”, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 41, 2003, p. 195。在此, Höffe 的特别贡献就是凸显了批判的实践旨趣,或者更确切地说是引入世界公民的意图; Manchester 则回溯了建筑术的学术史,为我们理解这一概念的发展提供了相关背景。

材料搜集起来，也意味着构造出人存在的基础和整体。在这一个意义上，它就是人本质的投射。因为，“建筑”（Gebäude）意味着“定居”（Anbau）。不同于没有固定居所的“游牧”（Nomaden），“定居”意味着人建立了固定的、一般的、整体性的生活。因此，作为“建筑”的科学，“建筑术”也就可以与外在的建造活动相剥离，进而有别于偶然的、变动的、没有根基的生活被看作是对人的本质的研究和建构，因而也就是一个说明存在的“智慧”（Weisheit）的启蒙。所以，使用建“筑术”这一术语，也可能不仅仅是一个修辞，因而只是用来说明“科学”所具备的一个形式。与之相反，它可能是一种洞见，即发觉知识包含着人本质的建构。这样，“建筑术”这一术语不是形容了“科学”的形式结构，而是深化了对知识的本质认识。

诚然，就像批判区分“直观”和“概念”所告诉我们的那样，对于感性地认识对象的我们而言，也只有串联起我们杂多的感知，建立起它们之间的关联，我们才能领会对象。因为，存在于时空之中的对象，它所以如此，或者不能如此，都有赖于人们去发现导致这一结果的原因。而建立起这一原因和结果的关联，无疑需要一个主体意识的综合^①。不然，对我们而言，对象就只是杂多的观感，而非一个因果的关联。并且，这样的认识只有追溯到一个主体之上才能得以完成。因为，要想达到对对象本质的认识，就要求对对象有一个原则性的把握。而处在感知之下的事物，它所以如此，总是取决一个先行的原因。但是，在时空之中对这一原因的追溯总可以上溯到更上的原因。因此，它永无穷尽，所以由此也不会得到任何对“事物自身”（Ding an sich）的认识。与之相对，原则不是别的什么，就是主体自身的规定。只有与一个主体关联起来，人们才能为一个事物找到一个绝对的原因。可见，知识不仅与主体相关，并且也只有与主体关联起来，它才能真正获得自己的本质^②。

并且，同样应当注意的是：康德首先是一个哲学家，而不是一位文学家。语词的使用，对他而言，首先是传达实质，而不是形象地说明。何况，没有本质的澄清，也很难有说明的形象^③。所以，“建筑术”这一术语不应只是一个知识形式的描述，因而只是一个没有道出知识本质的修辞。将其只看作“科学”形式的形象说明，正如已经阐明的那样，不仅低估了批判的深刻，也会因为肤浅与知识的本质失之交臂。与之相反，“建筑术”不仅提供了我们认识的一个整体框架，也说明了这一框架植根在主体的规定之上，是我们自身本质的展开。因此，运用“建筑术”这一术语，不仅道出了“科学”的形式框架，也形象地传达出了康德对于“科学”和理性自身的准确把握。就此而言，无疑，即使康德可以因为运用一个具体的领域来说明一个抽象的意涵而占有修辞的形象，但是这一功效也要屈身于康德作为哲学家所具备的对事物本质的洞见。

事实上，对康德而言，理性的综合不仅表现为发动理性对我们的感知进行整合，使之成为“系统”的“科学”知识，也建立在实现我们“理性自身的诸目的”（teleologia rationis humanae）^④之上，是一个我们本质的建构。因为，在批判之中，借由“直观”和“概念”的区分，康德不仅像在范畴演绎中那样将其展示为整合我们感知的“统觉”，也像在辩证论中所做那样将其追溯到整合主体为一体的理性的“理想”。就此而言，理性的综合无疑不仅被发掘为我们认识的主观的原则，也是构筑我们主体性，并且是使之获得普遍性的建构。因此，作为一个建构“体系”的方法论，批判不仅是一个说明了知识如何系统化的“科学”的“导引”，也是说明理性的综合为一个我们本质的建构的“启

① 这里对应批判中的“形而上学演绎”，即区别于对象的给予，作为表象指出知识与概念之中的综合有关。

② 这里对应概念的“先验演绎”，即将概念上升到原则，因而超出一切经验指出概念为主体的规定，知识奠基在主体的综合之上。

③ “家居”这一话题也延续在荷尔德林的诗情与海德格尔对其的阐释中。不过，尽管荷尔德林提出了面向神的存在之问（Hölderlin, “in lieblicher bläue”, in *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Hrsg. von Friedrich Beißer, Stuttgart: Cotta, 1953, 1808），并且海德格尔对此也有展开这一疑问的阐释（Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, “... dichterisch wohnet der Mensch ...”, in *Vorträge und Aufsätze*, GA VII, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000, 1951），但因为缺乏像批判这样一个明确区分直观和概念的方法论的自觉，人们从中所能看到的不过是诸多可能的变幻，甚至只是一个问题，而不是决断的尺度、疑问的实质。因而，批判之于文学或许确有修辞上的抽象，因而较之相应的阐释有脱离具体情境的缺憾，但仍不失为直指根本的觉察。

④ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 867.

蒙”。对此，“建筑术”不仅相对于要素论，道出了批判说经何以建构的“体系”的方法，因而提出了批判的建构，也将批判从一个说明何为“科学”的“导引”转变为了一个说明如何实现我们本质的一个“启蒙”。

二、理性：不可能的直观

批判立足于一个主体自身的建构之上，这一“建筑术”所传达出来的见解似乎并不见容于批判。因为，在一个说明科学之为“科学”的“导引”中，无论如何理性都会被要求与对象相符合。并且，借由“概念”和“直观”的区分，批判不仅首先表明理性会运用于“表象”对象之上，进而也将理性的运用限制在“可能经验”的范围，甚至最后还将理性超验的运用都断定为“幻象”。如此一来，批判无疑包含限制甚至是否定一个“体系”的因素，因而它的工作似乎只是消极的：将思辨的理性运用拉回到经验的运用上来。不过，这不仅与“建筑术”所呈现的最终格局相左，也与批判所植根的形而上学的诉求相悖，甚至不能涵盖批判分析的方法所呈现出来的内容。因为，致力于导出“先验综合判断”可能性的批判，其目的是提供科学体系的可能性，而不是限制理性的架构。因为，形而上学寻求的就是超验的原则。因为，区分“直观”和“概念”不仅表明了理性关切对象，也表明了它乃是出于主体自身的主张，可以为主体自身的规定。

实际上，批判一开始就表明了：理性不满于经验，必超出经验。它所面对的问题，即“灵魂”“自由”和“上帝”^①，虽与经验相关，并构成经验的基础，但它们显然超出了经验，不能混同为经验。首先，“灵魂”尽管是现象的“本体”（Substanz）^②。但是，它超出了直接的“直观”。继而，“自由”虽然提供现象以一个原因，并构成现象的“总体”（Totalität）。不过，因为是一个绝对的原因，它不能等同于有限的经验。最后，“上帝”，作为“总体”的“总体”而存在一个“理想”，更是远离“直观”。因此，可以说，这些问题的提出恰恰说明：人们不会满足于在经验中来认识，而是要超出经验来认识经验的基础、架构和系统。因此，不管是解答这些问题，还是满足我们不可以满足的认知，都要求我们将理性与经验剥离开来，从超验的规定上来把握我们的理性。如此，康德才是承继了而不是放弃了形而上学。

并且，形而上学的三个问题也的确给我们划定了一个主体的领域。首先，“灵魂”这一观念本身就意味着主体，因而它甚至并不会如康德所担忧的那样被错认为一个超验的客观“本体”。再者，“自由”这一观念因为是自身的原因，它也预设了一个主体。并且，因为它与客观的“总体”相关，因而还是主体在这世界的展开。最后，“上帝”这一“理想”，也不是别的什么，而是一个绝对的主体性。并且，因为它综合了理性所有的原则，在批判之中它更是一个主体的全体。因此，形而上学不仅意味着为现象提供一个主体上的根据，也意味着建立一个主体的本质。易言之，也就是依照“上帝”这一理念建构起一个理想性的人格。这样，批判也就先定了自己要在主体性上找到客体性，并且还应是人类的规定的一个建构。

与之相应，划分自身为一个分析要素的要素论和一个说明如何建构体系的方法论，以此批判也明确地表明了它寻求的是一个主体自身的建构，而不仅仅是一个对客体的综合。首先，通过“直观”和“概念”的区分，批判就已经清晰地说明了：不同于表象客体的“直观”，作为“概念”理性是主体自身的综合。进而，在这个基础上，利用一个消极的辩证论，即一个关于“幻象”的逻辑论，批判还进一步说明了这种综合绝不可能是对象的规定，反而是出于主体自身的一个建构。最后，在方法论的说明中，批判更是向我们阐释了区分“直观”和“概念”不只是为了说明“知识的体系”

① Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 7、391、828.

② Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 401.

(System der Erkenntnisse)^①，而是为了给“人的本质规定”确立一个“立法”(Gesetzgebung)^②。可见，批判也是一个确立人之为人的“智慧”的“启蒙”。

当然，无论是在形而上学之中，还是在批判之中，作为“科学”的基础，理性的建构都无法脱离“直观”，都需要与“直观”结合起来。正如一开始就提及那样，“科学”无论如何都是关于对象的知识，尽管同样它也是主体的知识，甚至如我们所揭示的那样在本质上为一个主体自身的建构。因此，也如批判所表明的那样，理性的运用都应该限定自身在“可能经验”的范围内，并且不能将自己与“直观”相混淆，因而只能将自己看作是纯粹主观的“概念”。但是，这个限定仍只是一个外在的限定，而不是一个根本的否定。它只是限定了理性运用的领域与方式，而没有否定理性运用本身。与之相反，也如我们已经展示的那样，批判不仅给我们提供了一个对理性运用的限制，也提供了一个说明理性的建构是一个主体自身的建构的说明。并且，也如已经提到的那样，后者的可能，恰是因为有了前者的限定，才解除了自我否定的问题。

三、辩证：仍未澄清的概念

为化解形而上学问题，进而说明一个“体系”的可能，正如《纯粹理性批判》要素论所展示的那个样子，批判拆解了“体系”。应该说，这样的做法，说明了“体系”的可能，也给认识“体系”和批判带来了困难。首先，综合的“体系”湮没在了拆分的“要素”中。当然，相对于此，批判不仅在要素论中最终分离出了“体系”，也运用了方法论说明了这种分离的成功。不过，这种分割的做法，还是可能带来一种误解：批判并非一个提供了建构一个体系的方法论，而只是一个分析了不同要素的要素论。在一个“体系”中分出“直观”和“概念”这两个要素，这一做法不仅将理性展示为“出于概念”(Aus Begriffen)^③的一个主体的综合，也展示为一个在直观中的“构造”(Konstruktion)^④。并且，后一种意涵被先行地展示了出来。这样，人们很难避免不将批判理解为一个关于“直观”何以可能的探究，而不是将其理解为“概念”建造了一个“体系”的说明。换言之，批判似乎更是一个“直观”的解析，而不是一个“概念”的发掘。

其次，作为点明批判分离两个要素是为了分离出一个体系的可能的的方法论，相较于要素论的面面俱到，过于抽象和支离。这无疑也增加了人们理解批判为一个说明建构一个“体系”的难度。与之相反，方法论作为最后的总结，本应有点睛的功效。但是，它还是分出四个章节。并且，在每个章节中，还有进一步的划分。不得不说，这样的做法在力图充分说明批判的意图和功能的同时，也削弱了它自我总结的能力。并且，尽管不可不谓是面面俱到，但是在一些关键的地方，方法论还是有些含混。然而，事实上，相对于要素论，作为说明一个“体系”何以可能的总结，正如已经提到的那样，方法论不仅提出了知识的系统化架构，完成了批判的建构，也因为引入了一个实践的目的论，从根本上改变了批判的意涵。较之这些基本的意义，一个支离且抽象的方法论不可不谓捉襟见肘。

再者，康德在辩证论中分别处理了三个特殊的形而上学问题，却没有充分说明它们相互间的关联，也削弱了它说明形而上学问题作为发源于同一个理性而具有的普遍意义的能力。与之相反，他应该将这些问题串联起来，进而将它们演绎为理性走向一个体系的不同环节。否则，可以说，我们看到的更多的是一个个特殊的形而上学问题，而不是一个普遍的形而上学。然而，形而上学作为理性的诉

① Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 867.

② Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 868.

③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 741. 这里对应的是康德所谓的“哲学知识”(philosophische Erkenntnis)，即源自于概念自身规定的知识。

④ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 741. 这里对应的是康德所谓的“数学知识”(mathematische Erkenntnis)，即运用在直观上的概念的表象。

求，正如康德所揭示的那样，它不仅是三个问题，不仅来源于三个不同的推理形式，也是源自于一个理性的一个“体系”。无疑，康德在一个需要发声的地方保持了沉默。更不要说，这些问题的化解在一个分出两个要素的要素论中，不仅被放置在最后的逻辑论中，还相对于肯定性的分析论被放入了否定性的辩证论。这样的做法无疑也隐藏了批判试图解决形而上学问题的抱负，因而遮蔽了它作为阐明一个体系何以可能的本意。

还有，对康德而言，区分“直观”和“概念”的做法，不仅是一个分离出体系可能的方法，也是对理性运用的一个限制，甚至因此取消了理性的运用。利用一个要素论，批判不仅将“概念”与“直观”分离开来，进而在“概念”之中发掘出了一个体系，也就是理性的“理想”。与此同时，批判也表明了，理性的建构不仅与“概念”相关，也与“直观”相关。并且，为此也明确地将理性的建构限制在了“可能经验”的范围之内。可见，批判在说明一个体系何以可能的同时，也带出了对一个体系的限制。这就是说，理性的建构总受“直观”的限制。又因为相对于“概念”，“直观”总是有限的感性形式。如此一来，可以说，批判不仅将理性的建构限制在了“可能经验”的范围内，也取消了它得以完全实现的可能。因此，的确在发现了体系在“概念”有其可能的同时，批判也揭示出了理性建构的限制，并且在这一限制上取消了它现成地建成一个体系的可能。

并且，批判不仅道出了对一个“体系”的否定，还将这一否定追溯到了理性建构的自我否定。正如已经表明的那样，批判是为了化解形而上学问题，才批判理性。但是，对于形而上学问题分析，批判并没有只停留在“直观”和“概念”的区分中指出：相对于客观的“直观”，作为“概念”的理性是纯粹主观的“观念”，因而不仅它缺少建构一个现实的“体系”的客观性，也不可能由有限的“直观”那儿借取充分的客观性。在这之上，批判还将形而上学问题揭示为理性自我否定的“二律背反”，并且是取消了理性“理想”的“辩证”。如此一来，批判也就不仅向我们展示了建构一个体系的限制，也展示了一个从根本上取消了建构一个体系的可能。可以说，正是因为要化解形而上学问题，寻求理性建构自我的可能，批判也带出了理性自我否定的可能，因而它事实上不仅是一个说明了理性建构何以可能的重建，也是一个取消这一建构可能的毁灭。并且，正是通过与“直观”的分离，批判道出了毁灭。

四、批判：启蒙人性的导引

罗列认识“科学”进而明了“智慧”的诸多困难，并不表明在批判之中洞察这些进展就毫无可能，因而意味着从根本上就否定了批判带来了这样的转变。当然，困难是确实存在的，而且也确如已经表明的那样，它不仅体现为批判表述的繁难，也体现为这种转变自身就带有问题。但是，问题的存在并不意味着就可以为我们的一知半解或者拒绝认识这一转变提供托词。因为，困难的存在也意味着进行转变的必要。因为，问题不仅意味着进入一个领域的障碍，也意味着我们的需要还没有得到满足。对一边收到感性挤压、一边又会被理性引导的我们而言，一个超验的“理想”我们不仅不会放弃，还会必然地主张（参见 Antagonismus）^①。何况，作为“科学”的“导引”，批判不仅在一个要素论中分离出了一个“体系”的可能，也在一个方法论中运用“建筑术”这一方法论的说明说明了上述方法开启了这种可能。可见，它既不乏进入“科学”的动力，也已经带出了“科学”^②。

① Kant, “Idee zu einem allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Berlin: Suhrkamp, 1977, VIII, S. 20.

② Höffe, “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”, in *Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft*, S. 625. 德国观念论将批判贬义为还不足够科学的导引，而将自身称之为科学的展开，无疑忽略了导引对康德而言具有使科学成为科学的本意，批判也发现和展开了科学的根据，即我们理性的建构。尽管无论是费希特的主观观念论展开了观念自身的活动，还是黑格尔客观的观念论呈现了观念历史的演进，这些确实展开了科学不同的向度。

无疑，植根在“理性自身目的”之上的理性的综合，不仅是一个建构“科学”的“技艺^①”，也包含着实现我们自身的“智慧”。并且，借由要素论中“直观”和“概念”的区分，批判已经向我们明确地展示了：我们的理性不仅在“直观”中朝向客体，作为“概念”它也植根于主体，并且建构着主体。因为，它不仅被追溯为架构“直观”的“统觉”，也是被揭示为建构了“概念”普遍规定的“理想”。与此同时，在方法论中通过“建筑术”这一章节，它也说明了上述方法所具有的相对于力图揭示事物自身发展的“实现”（参见Werden）^②而具有说明一个主体自我成就的能力。可以说，在“科学繁荣”（Wachstum der Wissenschaft）^③的时代，批判不仅立足于科学追求实效这一现代潮流，也揭示出了这种诉求所植根因而引为基础的一个主体的自我建构。因此，它不仅揭示了“科学”的实质，阐明了“科学”的意味，也开启了“智慧”，不可不谓是一个对人之为“人”的“启蒙”。

并且，批判的上述功能，不仅体现出了一个以“科学”为特征的现代立场，也带出了追求自我普遍实现这一一般的诉求。正如我们已经阐明的那样，“先验综合判断”之所以不仅是一个“科学”的架构，也是一个“人本质”的普遍“立法”，不仅是一个区分了“直观”和“概念”之后的一个结果，也是一个本来就存在于形而上学之中因而存在于理性之中我们的一个普遍诉求。当然，批判并没有像基于“概念”和“直观”的辩证而赋予这一诉求以绝对的客观性。但是，将其还原为一个主观的“理想”，不仅修正了过去的错误，避免了现代的虚无，也超越时空道出了理性的本质和能力。在这个意义上，批判对于理性进而对于人的说明具有一般意义。由此不仅批判可以提炼出自身的基础，理性也为人展开其普遍的规定。

当然，作为纯粹主观的规定，理性不仅显示为一个可能与他人达成一致因而超越了纯粹主观性的立法，也显示为个体可以拒绝与他人达成一致，甚至因此引发与他人形成冲突的“任性”（Willkür）。并且，只要理性是一个主观的规定，这种冲突的可能就不会消除。当然，理性总是主体的规定，这种冲突的可能也不会消除。因此，面对这一形而上学问题，尽管批判呈现了化解的可能性，但是声称可以使我们理性获得“完全的满足”，批判还是有因为对自身成果的乐观而遮蔽我们理性自身复杂性的嫌疑。因为，达成一致，只是一种可能，一个“理想”，而不是客观的现实，不是全部的可能。但是，这并不妨碍我们将批判当作一个揭示了理性“立法”的“导引”。并且，是一个对理性“立法”的修正的修正：区别于因为辩证而主张的“独断的运用”（dogmatischer Gebrauch）^④和现代怀疑主义的放任自流，批判提出了理性“争论的运用”（polemischer Gebrauch）^⑤，带入了一个“世界公民”（Weltbürger）的视角^⑥。

不同于被动表象对象的“直观”，作为主动运思的“概念”，理性意味着主体自身的发动。即使这一主动因为有对对象的关切，因而被要求与对象相对应，以至于在这一对应中我们不再区别“概念”与“直观”的差别，将“概念”就认作为“直观”，从而让纯粹主观的理性陷入自我否定的困境，进而失去了它自我实现的可能。但是，作为一个普遍的“概念”，理性既不能由有限的“直观”所赋予，也必然会超出“直观”，表现为一个主体自身的规定。因此，即使没有批判，人们也还是会察觉，我们对世界的感知并不局限于有限的“直观”，对对象的把握除了这种被动之外，还有我们自身的主动，并且是能赋予我们感知基础和整体性的主动。不过，对于曾迷失于和将来还会迷失于与

① Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 860.

② Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 1988, 1807, S. 13.

③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B V.

④ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 741.

⑤ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, B 767.

⑥ Kant, “Idee zu einem allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Berlin: Suhrkamp, 1977, VIII, S. 17.

“直观”的辩证的我们而言，作为一个指出我们的本质植根于我们自身的“概念”的说明，批判永远都不失为一个必要的、能揭示我们本质的一个启蒙，而且是一个揭示了我们本质普遍实现的启蒙。

五、结 论

指出我们在世“家居”，就不仅道出了在世所具有的整体状态，也道出了人的操持是建构这一整体的基础。可以说，“建筑术”不仅呈递了“体系”这一我们感知的基础形式，也呈递了构筑这一基础形式的主体性。因此，理性的建构在批判中不仅可以理解为整合我们外部世界的一个建构，也应该理解为发端于人自身对存在的一个全面“规划”，因而是人自身本质的一个展开。并且，就实质而言，它只能被理解为后者。因为，正如批判区分“直观”和“概念”所表明的那样，能够赋予存在以整体性的只能是提出了普遍原则的内在的自我意识，而不能是随时空转变的外在的周遭世界。另外，相较于“巴比伦塔”式的主张，“家居”还是一个修正，并且是修正的修正：它不仅排除了引发争议的理性“独断”的运用，也排除了对理性运用的否定，而以“争论”的运用方式展示了理性普遍运用的可能性。

对批判而言，“建筑术”不仅综合了它之前所区分出来的“直观”和“概念”这个不同的要素，提出了“体系”这个理性可以赋予知识同时也可以赋予批判以整体性的“科学”架构，也因为联系到一个实践的目的论在基础上改变了“体系”因而也改变了批判的意涵，让批判由一个说明了科学何为科学的“导引”进阶为阐明人何以为人的智慧的“启蒙”。无疑，“建筑术”是批判达臻成熟和深化的标志。并且，借由上述两个要素的区分，批判不仅排除了引发争议的理性与“直观”的辩证，也补足了近代立足于经验而无法洞察经验植根于我们自身的普遍规划之上的不足。这样，它既赋予了理性运用立足于“科学”的现代形式，也补足了现代对于道德考量的不足，提出了理性普遍运用的可能。当然，作为一个形而上学问题的化解，批判不仅提供了建构“体系”的可能，也带出了否定“体系”的可能。

（责任编辑 哲 之）

本质与幻相：哲学史视野下黑格尔

《逻辑学》本质论开端处的给予性问题

余 玥

【摘要】解读黑格尔《逻辑学》本质论存在两重困难：其哲学背景的隐晦及其结构安排的变化。克服它们需要了解黑格尔在此与谁做怎样的斗争。所有这些斗争的关键都是给予性问题。通过斯宾诺莎，黑格尔找到了被给予者与给予活动的原初同一性，即本质活动，但他在此活动中引入了歧义性：一方面，本质活动要从被给予的幻相开始，另一面却要使之虚无化。黑格尔由此批评康德和费希特哲学对给予性问题解决不彻底，并将自己的本质论理解为一场彻底的虚无主义运动。

【关键词】本质，幻相，回忆，虚无，给予性问题

中图分类号：B516.35 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0071-10

作者简介：余 玥，四川成都人，哲学博士，(成都 610065) 四川大学公共管理学院哲学系特聘副研究员。

基金项目：四川大学引进人才科研启动项目 (20822041A4116)

一、哲学史视野下本质论的困难

在《世界史哲学讲演录(1822-1823)》的开头，黑格尔论述了处理“哲学的世界史”的方法：当哲学精神“目睹古老的壮丽场面和昔日的伟大人物的遗迹”，它不是像旅行者一样徒感悲伤，而是将这一切废墟变成自己的质料，“而它的劳作使这种质料上升为一个新的、更高的形态……它的劳作只具有一个结果，那就是重新增大它的劳作，耗尽它的劳作”^①。无论写作哪本书籍，黑格尔都遵循着以上方法论原则。即使是那些伟大的原创性著作，也并非扫荡性的，而是就着哲学史的诸般“遗迹”呈现出幽深的面目。这当然为理解这些著作提供了隐秘通道，但同时也增加了阅读之的难度。

《逻辑学》本质论开端部分构成了此方法的一个重要案例。本质论在《哲学百科全书纲要(1830)》114节中被用括号括称为“逻辑学中最困难的一部分”，此一括号表明“最困难”的修饰语乃是补充增加的：本质论并非就逻辑学自身发展来说最高最完满的部分，它的困难很大程度来自于它的众所周知的外部论争性，即与一切反思哲学和知性思维的论争：本质论“主要包含有一般形而上学和科学的范畴。这些范畴是知性的反思的产物”^②，但它恰恰是要以“耗尽”之、利用之的方式

① [德] 黑格尔：《世界史哲学讲演录(1822—1823)》，《黑格尔全集》27卷第I分册，刘立群等译，北京：商务印书馆，2014，第23—24页。

② Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*(1830), HW 6, Hamburg : Meiner, 2015, S. 145. 看似与以上主张对立的，是耶什克的主张(Jaeschke, 2005, S. 236ff.)。他认为，因为此处重要的是一种全新的逻辑学的内在进程，所以《纲要》中关于“一般形而上学和科学的范畴”的提示，对于理解1813年的版本没有特别的帮助。但本文的写作目的恰非要简单还原这些论争，而是借助黑格尔自己给出的论争线索，深入理解他的内在思路。更何况，其他很多研究也表明，黑格尔在本质论部分的确有着十分重要的隐秘对手，尤其是斯宾诺莎。

“增大”并超出这些产物。这就意味着，本质论的目标之一是与绝大部分其它哲学进行论争，尤其是和那些与黑格尔哲学处于亲密关系中的哲学的论争，如斯宾诺莎哲学和康德哲学。在“纲要”中，如同在《逻辑学》中，所有这些论争都没有明言或详谈，却可以被补充进去，它们一起构成着除本质论本身结构要素外的“最困难”的部分。此外还有一些被遮盖的事实困难：1813年出版的《逻辑学》本质论第一部分第一、二章的内容，也就是在“幻相”和“本质性或反思规定”这两个标题下的内容自1817年后，就被删减到几近于无。它因此显示出与无论哪一版本的《纲要》极其不同的面目^①。这一事实在很晚近的时候才引起特别的注意。亨利希指出，本质论的最重要目的在于克服存在论部分遗留下来的、诸规定的自在基础和它们间的关系的分裂，而在上述两章中，这种分裂却只是保持着，完全没有被克服。因此麦克塔格特才曾略加暗示，最好如《纲要》一样，让本质论从“同一律”开始^②。但亨利希却认为，从存在论“尺度”章结束处的“无区别”概念（Indifferenz），到本质论“根据”章开始处的“同一性”概念（Identität），并非是可平滑过渡的，所以才必须将阐述分裂双方无区别的同一性的进程作为进入根据的同一性的必要条件^③，这一进程也就是一种经由本质的自否定运动达到“同一性”的进程。在“无差别”的存在的直接性中，已经包含着此自否定运动，但只有通过揭示“幻相”性存在的否定性，以及揭示此种否定性来源于本质对自身的否定活动，这种自否定的同一性才能变得清晰起来^④。这样一来，——耶什克批评到——《纲要》省略这两章的做法反而变得令人惊讶了，亨利希对此部分的方法论解释不适配于黑格尔的主流做法，因此显得十分可疑^⑤。而耶什克本人则放弃了对这两章进行详细阐释，他也没有说明黑格尔为什么在1813年特别将之放到了本质论的开端处。不过他倒是指出，相对于《逻辑学》分为客观逻辑与主观逻辑的做法——它们相应于传统上存在与思维的区分，《纲要》放弃了此二分而采用了存在论、本质论和概念论的三分，这种做法掩盖了黑格尔对经院形而上学和先验哲学的继承之处^⑥。而恰恰正是在这两章——尤其是在“幻相”章中，这些继承之处能被特别容易地观察到。因此，即使不介入亨利希和耶什克的论争中，解释这个部分为什么几乎被削减殆尽，也相关于此部分的哲学史阐述是否关键的问题。

二、哲学史视野下黑格尔的“本质”概念及给予性问题的引出

在存在论的结尾过渡章节及本质论的简短导言中，黑格尔论述了存在与本质的差异与同一。存在论结尾处，存在者已经获得了自己的尺度，在这一尺度下，一切存在者都作为特定的存在者而存在着，或者说，一切存在者的本质就是存在本身，而相对于此真理性的存在本身，有什么样的存在者存在，完全无所谓。这样的存在本身，也即本质，就被黑格尔称为“无区别”。一切存在者本质上的无区别表现为：本质并不会跟随具体存在状态的变化而变化，因此没有一种存在者比另一种存在者更存在。这是因为存在本身（本质）是在任何存在者之后的无差别的尺度，它始终“已经存在着”。在这个意义上，黑格尔从语源上论述了“Sein”和“Wesen”的关系，后者来自前者的动词完成时态分词^⑦。本质已经存在，且在一切存在者背后无区别地存在：这样的关于存在本身的知识，被黑格尔自

① 当然，诚如耶什克指出的（Jaeschke, 2005, S. 329），无论哪一版《纲要》的这种做法都不是首创，因为早在1810/1811年黑格尔的《中级班哲学预备科学：逻辑学》中，“映像”一节就是阙如的。参见[德]黑格尔：《黑格尔全集》10卷，2012，第151—152页。

② 亨利希在引用书名时发生了错误。J. M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, pp. 99–100.

③ D. Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, S. 106.

④ J. M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, S. 107–117.

⑤ W. Jaeschke, *Hegel – Handbuch, Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2005, S. 240 u. 329.

⑥ W. Jaeschke, *Hegel – Handbuch, Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2005, S. 328–329.

⑦ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. 380ff. 此处中文译者杨一之先生将 gewesen 说成 sein 的过去式，有误。特别要指出，因为中文译本一些重要名词翻译，如将 Seyn “存在”翻译为“有”等，在本文中容易引起误解，此外有些地方翻译也与本文脉络不符。因此以下译文均只参照杨本，不再说明。

己与斯宾诺莎的“实体”挂起钩来，它作为通往真正本质知识的前站，外在于一切实际存在者之间的差异，也就是外在于此在（Dasein）或实存（Existenz），它们都是非本质的存在^①。总的来说，存在与本质的差异在这里就是 a. 差异化的诸此在与 b. 抽象的无差别的存在本身之间的差异，而它们的同一则是因为后者完全内在于前者之中。就其差异来说，本质超出了存在；而就其同一来说，本质要进入存在。本质论探讨的正是：为什么这两条道路是同一条道路。这条作为包含内在差异的唯一道路，被黑格尔称为“知识的道路”^②。首先要问的是：本质问题为何突然和知识问题挂起钩来了？

斯宾诺莎《伦理学》第一部分“论神”中关于“自因”的界说为此提供了指引。“自因，我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含着存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着”^③。此处的“自因”就是实体，也即是神。实体在其本质中包含着存在的这一事实，是被“我”理解和设想为如此的，但这绝非某种实体的单纯观念论。斯宾诺莎在这条界说中重复了经院形而上学的一条公认原理，即神是完满的（perfectio），神的完满性就是指在神的本质中包含着存在，这是在安瑟伦的上帝论证中就已经被清楚表达过的^④。在阿奎那那里，这种完满性论证被与他的三类实体学说结合了起来。1. “实体可以以三种方式具有本质。有一种实在，亦即上帝，其本质即是他自身的存在”^⑤。神的本质性的存在是构成所有事物存在的原因，而它只能以自身为原因。作为第一因，神从自身中展开着一切由其所造成的存在者的活动序列。神因此就是自身创造自身的活动，阿奎那也将之称为“原初的和纯粹的活动（actus primus et purus）”。无论是斯宾诺莎的作为神的力量（potentia）的神的本质^⑥，还是黑格尔的作为自关联运动的本质运动，都继承了这一想法。但需要强调，在阿奎那这里，神的这种能动的完满性是卓越的，也就是超出我们的有限理智而只能被类比地得知的。2. 除神以外，所有的存在者，也就是经由神的纯粹活动所产生的受造者，其本质与存在都是分离的，因此也都是不完满的。这又分为两种情况，首先是受造的理智实体，如各级天使等，其最低等级为人的灵魂，它们之间的种差不是因为形式不同，而是因为同一形式的完满性程度不同（此种不同也不能为我们的有限理智具体理解）。它们的形式就是它们的无限本质，而不完满性就是它们的有限存在，所以灵智（intelligentia）都是“形式兼存在”。这些灵智之所以能被推证，乃是从它们都具有的理解能力出发的。这是因为理性就是那种可以抛开变易的质料及其条件去看的能力，它因此起码是灵魂的能力，而其所见者就是不变的形式。3. 其次还有感性实体，它们都是质料与形式的复合实体，其本质也是质料和形式的复合，即个体化的形式及其特指质料的复合。而我们用以述谓此个体化形式的，就是种，属与种差。它们并非复合实体的本质，而都源于一种理智的抽象。它们是理智从一形式与诸多类似事物的相关性中抽离出来的^⑦。在这个意义上，它们是一些派生出来的、可被普遍接受的名称性的共相。只有在这里，才可能谈到非本质的抽象思维，但它与感性实体的关系也并非流俗的思维与存在的对立关系，而是被派生的关系。

而斯宾诺莎对以上三个层面都做了彻底的改动，这些改动根本性地影响了完满论与知识论之间的关系。1. 斯宾诺莎并不承认后两种实体（灵智和感性实体）的实体地位。他只认为那种自为原因的本源存在活动是完满的实体，其它所有的有限存在者，无论其是否实际存在，都仅仅是从此中派生出来的样式^⑧。“样式”并非实体所创造出来的，它们之间的关系是“本质与特质的认识论关系和原因

① G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #241. 黑格尔在本质论开端交替使用存在于此在两个词语，在与“本质”相对的层面上，二者意义相当。其原因是之前的存在论，主要就是指“此在”学说。

② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #241.

③ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第5页。

④ [意] 安瑟伦：《独白》，收入赵敦华、傅乐安编：《中世纪哲学》上卷，北京：商务印书馆，2016，第705—711页。

⑤ [意] 阿奎那：《论存在者与本质》，段德智译，北京：商务印书馆，2013，第53页。

⑥ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第34页。

⑦ [意] 阿奎那：《论存在者与本质》，段德智译，北京：商务印书馆，2013，第15页及以下，第34页及以下。

⑧ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第49页。

与结果的物理关系”^①。取代造物主的地位，神—实体的存在活动是完全内在于所有样式之中的，是它们的内因。这一点将斯宾诺莎与阿奎那的超越神论区分开来：派生者与能生者间的区别只有被动性和主动性的区别，而没有非卓越的和卓越的区别，也就是说，神与被派生者没有任何类比关系，神作为同一者，其本质就是万物的真正本质，且此本质不是被推证出来的。2. 此外，所有被派生出来的样式，“其本质不包含存在”^②。斯宾诺莎取消了灵智与感性实体的区分，就使得所有样式都进入了一个无限的层级系统，它们都或多或少地表现着神的本质，但因为其不完满，因为其赖它物而非由自身产生，所以它们也都不是为其自身的存在。黑格尔因此将之理解为存在运动的只有“量的差异”的那些自在环节^③。这些非自为本质的存在者同时处于本质活动展开的两个半面中，即属于广延和思维两种属性。思维属性下的有限心灵样式具有形成概念的能力。相对于被动的知觉能力，这是一种能够进行主动理解的能力^④。当这种主动性的能力不是从对结果的知觉出发进行认识，而是从原因出发来构造概念的时候，心灵就拥有了一种主动的知识（比如几何学知识）。用斯宾诺莎的话来说，它就拥有了关于事物的充分观念。而心灵所能拥有的最充分最完满的观念就是神的观念，这一观念绝不是从被接受到的那些关于神的说法或意象中得来的，而是从神自身出发得来的，换言之，我们关于神的真正观念不是一个推论得来的或清晰或模糊的观念，而是由神自身出发的充分观念^⑤。心灵所拥有的的这样一种知识，就是直觉知识（scientia intuitiva），而直觉到的本质，绝非是被我“想象”为如此的本质，而是从实体出发必然如此的本质，因此不可能在斯宾诺莎那里发现一种实体的单纯观念论。3. 与阿奎那认为抽象知识是一种派生知识无异，斯宾诺莎也将“先验名词”（termini transcendentales），即那些类名词如“存在者”（ens）等，称之为完全抽象的，它们都不表示本质；但与阿奎那完全不同的是，阿奎那将这种抽象理智能力看作是人与动物的根本分歧所在，人的终极幸福有赖于此种能力，因为它是灵魂独有的类比能力^⑥，但斯宾诺莎只将之看做人的想象能力和标记能力，其所形成的是最低级的有限知识^⑦。这样一来，包含着对本质的了解知识，就不包含它的知识被严格地区分开了。真正的理智知识是那些不包含任何抽象、先验和类比的直观知识，人类真正的理性能力也并非能理解“类”的形式的能力，而是能表现事物本质自身的能力，在后者中不可能有阿奎那所说的诸如形式和存在之类的差异。如此一来，在阿奎那那里奥秘难测的问题，即：出于神的能动的完满性，为什么会产生形式与存在的差异以及形式和质料的差异，以至于我们必须说有三种实体，这一问题被斯宾诺莎以一种极其简明的方式回答了（或者毋宁说否决了）：出于神的能动的完满性，没有任何本质不包含存在；我们认为的本质不包含存在的状况，只是从有限知识看来如此的而已。这些有限知识都不是关于唯一实体的知识，因此都是否定性的知识，它们被展现在知觉和推理的无穷中介链条之中。

回到黑格尔论述。“假如说绝对物以前曾被规定为存在，那么它现在就被规定为本质。认识总之不能停留在繁复多样的此在上，而且也不能停留在存在上，停留在纯粹存在上；这就立刻促起反思，说这个纯粹存在、即一切有限者的存在，以一种回忆及运动为前提，此回忆把直接的此在纯化为纯粹存在。存在因此被规定为本质，被规定为这样一种存在，在它那里一切被规定者和此在都被否定了”^⑧。真正的认识是一种“回忆”，是对绝对者之本质的回忆，而这种回忆要揭示的是：否定此在就是要返回绝对者的本质的无限展开活动。在斯宾诺莎的背景下，这一要点首先看似很容易得到理解：真正的认识就是对包含着存在的本质的认识，它同时也是由此出发的认识，这就是说，真正的认识总

① [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，北京：商务印书馆，2004，第106页。

② [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第24页。

③ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik, HW3*, Hamburg: Meiner, 2015, S. 380ff.

④ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第43页。

⑤ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第260—261页。

⑥ [意] 阿奎那：《论独一理智——驳阿维洛伊主义者》，段德智译，北京：商务印书馆，2015，第49页。

⑦ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，《斯宾诺莎文集》第4卷，贺麟译，北京：商务印书馆，2016，第77页以下。德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，北京：商务印书馆，2004，第51页以下。

⑧ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik, HW3*, Hamburg: Meiner, 2015, S. #241. 《逻辑学》引文中的加粗字体均为黑格尔自己所为，下同

是出于并朝向绝对者自身的，它因此乃是一种圆圈式的整体运动，其上任何一个环节都反映着它。本质并不是于“存在的类比”中被推出的，对它的真正认识也不可能是类比推理的认识，这种认识曾经在关于“量”和“比率”的章节中占据主导地位，其对应的是一种线性进展的知识。在此意义上，本质也不可能是被认识到的一个单纯的抽象观念。——在斯宾诺莎那里似乎已经有了上述这一切，只不过黑格尔还对斯宾诺莎的能动实体进行了削减，让它显得好像仅是一种抽象的同一而已。但这种表面上的一致却没有说出黑格尔“本质”概念的独特之处。这一独特之处必须关联到给予性问题才能充分展现出来。

在斯宾诺莎那里，一切有赖于它者的有限规定都是否定的，因为这一规定的存在中并不包含其本质，黑格尔将之进而引申为：因为无限者并非任何这样否定性的规定，所以无限者就是对这些否定性的规定的否定，而作为最终的对一切的否定，斯宾诺莎的无限者就是一种抽象僵死空洞的“无世界论”的否定性，因为它什么也没有说出。这当然并非斯宾诺莎的原意，后者想说的是：无限实体本身直接地就是无限的肯定活动，它并不否定那些有限的否定规定性，而是包含且展开着它们，但并不因此其自身结构就是否定性的^①。尽管如此，黑格尔很可能会反问，从无限肯定的本质活动中，有限的否定规定是如何被给予的呢？从唯一无限的实体中，它者的限制又是如何被给出的呢？除非——这是黑格尔对斯宾诺莎哲学所做的大手术，也是亨利希相关论述的关键^②——被给予的那些规定源初地就被作为否定面、被作为本质的它者包含在本质之中，除非本质活动就是对这样的从其自身中展开的否定性它者的再否定：“绝对的本质并没有此在，但它必须过渡为此在……本质在自己与自己相区别之中又和自己统一时，它才是无限的自为存在”^③。唯有如此，本质超出存在（此在）的道路和本质进入存在（此在）的道路才能合一。这样一来，黑格尔就在经院形而上学的和斯宾诺莎哲学的完满论中引入了一项颠覆性的改变：完满的本质本身并不是单一的、肯定的或单义的，而是自身区分、自身否定或歧义的，而区分、否定或歧义一向都被认为是用有限理智理解完满者时才会出现的情况。这种改变对于知识论的影响也显然可见：在斯宾诺莎那里，“本质”与“存在”不同一的问题，完全是因为我们的知识层级不高才产生的，然而黑格尔却要求一种最高的知识，即在关于完满的本质活动知识自身之中，就包含着不完满的被给予面的知识。但困难恰恰在于：一种完满且自足的发生活动在自身中原初地就包含着被给予性，这件事情该如何理解？

解决这一困难的关键是：最初的确就有、且不能没有被给予的东西，但那不过是幻相而已，——而完满的本质在自身之中就包含着幻相，这就是作为知识的本质论开端所要揭示的全部秘密，对此需要进一步的研究。在此之前，可以指出，黑格尔这种特别的知识论，就指向黑格尔的“回忆”（Erinnerung）学说。它绝非任何一种直觉知识。回忆在这里有着共属一体的双重知识论意义，分别对应着超出存在和进入存在的两条道路。第一重意义是：回忆是对一切此在的否定认识，是遁入相对于现实的虚无。第二重意义是：回忆是从相对于现实的虚无中，预先将此在开展出来的认识活动。回忆过往的存在（das Gewesene），也就是回忆本质（das Wesen），必定同时是认识此在的否定性的活动和给予此在以根据的活动。在这两种活动中，此在都必定已被给予。因此，回忆本质有赖于对被给予的此在展开反思。换言之，回忆活动就是在从本质出发进入那些被给予的此在的活动中，返回本质自身并认识其根据性。而认识本质，首先就是就被给予的此在的“之所曾是”展开反思：“本质的否定性即是反思，而规定即是曾被反思的，由本质自身建立起来，并在本质中作为被扬弃者而存留下来”^④。对于解决给予性问题来说，这种本质自身建立的否定性反思的意义，将通过“幻相”概念的阐述

① 很多证据表明（下文将提到其中之一），黑格尔并非没有认识到斯宾诺莎那里的本质能动性，因此他未必不清楚，他的那些对后世影响很大的、关于斯宾诺莎学说是僵死的说法只是片面之词而已。参见 B. Sandkaulen: “Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen”, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5 (2007), Berlin, New York 2008, S. 235 – 275.

② D. Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, S. 105 – 117.

③ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #242.

④ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #243.

被完全清楚地看到。

三、哲学史视野下黑格尔的“幻相”概念及给予性问题的初步解决

本质论第一部分的总标题为“作为反思自身的本质”，其原因已经在上文加以说明。与我们一样，施密茨认为，“区分着又统握着的本质统一体的歧义性”是理解此处的关键，这种歧义性首先来自被先行给予、却又要被取消其地位的此在^①。被取消者就是被否定者，就是被视作虚无的东西。但相对于它的本质来源，这种虚无的东西反而才显得像是在此存在着的，因为只有它才是被先行给予的，相对来说，本质却是虚无的。先行被给予者来源于真正的虚无，它之所以被否定，正是因为它并非真正的虚无，而只是被视作是虚无的，而这种否定活动就是要去认识它来源处的真正虚无。在任何从此在出发展开的回忆活动中，以上结构都吊诡地内在其中了。正因为如此，施密茨才将黑格尔自己强调的一句话作为解读本质自身的反思运动的关键：“本质中的生成运动，就是本质的反思运动，是一种从虚无到虚无的运动，且通过此运动而返回自身”^②。这句话的一层意思是：被给予的此在，也被视作是虚无的，它仅仅看上去是在此存在着的，因而被称为“幻相”（Schein）^③；而此在所来源于之并去向于之的真正虚无，才是本质。因此，在本质的反思活动中，没有任何被给予的此在能被视作反思的固定基础，这使得此一反思运动从一开始就具有了怀疑论的特性：“幻相就是怀疑论的现象……怀疑论让其幻相的内容可被给予（geben），对它来说，无论幻相具有什么内容，那都是直接的”^④。因此，认识本质首先面临的任务是去理解：那一眼看来显得像直接在此存在着的，为什么另一眼去看却又显得是虚无的，因此总是可疑的？

在黑格尔的论述中，上述怀疑论与观念论运行在同一平面上。被他点名的人有三位：“不论莱布尼茨的、康德的或费希特的观念论，或者观念论的其它形式，也和怀疑论一样，极少超出作为规定性的存在，超出直接性”^⑤。对这种归类黑格尔解释不多，初看上去也令人迷惑，但在黑格尔早年（1802）关于怀疑论的著作《怀疑论与哲学的关系，论怀疑论的不同变种并对比新旧怀疑论》中，解读它的线索是能够寻得的。“作为规定性的存在”就是直接被给予的幻相，因其被给予性，所以它并不是由其自身，而是由它者所产生的。它在其此在之中并不包含自身的根据和原因，而是只是接受这些原因的作用。对它的认识因此始终保持这种根据未明的状态，这就导致了新怀疑论的产生。1802年，在舒尔策的学说中，黑格尔发现了这种怀疑论的关键：“尽管就意识的要求来说，事物的存在是完全确定的，但这并不能令理性满足，因为在我们所认识到的那些实存着的事物那里，我们并不是从其自身理解到这些事物是存在的，也不是这样理解到它们就是其所是的”^⑥。黑格尔反复论说，这一点让舒尔策的怀疑论与康德《纯粹理性批判》统一了起来^⑦，因为这不过说的就是：“自在的事物虽然自为地是现实的，但却不为我们所知”，“于是我们不能拥有作为物自身的对象的知识，而只在感性直观的客体范围内，也就是作为现象时才有知识”^⑧。而在黑格尔后来的本质论中，这被表述为：

① H. Schmitz, *Hegels Logik*, Bonn, Berlin: Bouvier Verlag, 1992, S. 105ff.

② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #250. H. Schmitz, *Hegels Logik*, Bonn, Berlin: Bouvier Verlag, 1992, S. 6.

③ 杨一之和梁志学先生都将 Schein 翻译为“映像”，以显示 Reflexion 反思和反映的双重含义，这种译法虽然很好，但在哲学史的视野下，本文还是采用了“幻相”一词，用以承接康德。之所以不用“假象”，是因为“幻”在古汉语中有“使彼予我”的意思，这与本文重点研究的“给予性”问题直接相关。

④ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #246f.

⑤ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #247.

⑥ G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, HW1, Hamburg: Meiner, 2015, S. 202 - 203.

⑦ 原文见如 Hegel, HW1, 2015, S. 224, S. 235 - 237。当然，黑格尔并不认为这就是康德学说的全部，在《判断力》批判中，他认为存在着一种见到了真正统一哲学可能的康德形象，只不过在同年写作的《信仰与知识》中，黑格尔认为，康德只将这种统一归给了主观的反思判断力，而非理性，这是康德的“反思哲学”的局限（Ibid. S. 339）。

⑧ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998, B XX, B XXVI.

自在之物不是认识的出发点，“近代观念论不容许自己把认识看作是关于自在之物的知识”^①。

这看似是对康德哲学要点的一次偷梁换柱，因为当康德指出，我们的一切知识无疑都从现象性的经验开始，但并不就是从经验中发源的时候^②，他并非是说这些来源是可疑的和不可知的，而是说需要探求的与其说是源初的对象性本质，毋宁说是使得经验知识可以普遍必然有效成立的那些结构性、语法性的条件，是那些知识的“先验要素”。但黑格尔真正要批评的是，仅凭这些组构知识的条件不能完全解决被给予性的问题，因为必定是由于预设了外在于知识的不可知者，它给出知识内容之所是，才导致知识不能出于自身就是充分的。——表面上看，这种批评也和康德关系不大，因为康德关于人类理性陷入不可避免的“先验幻相”的原因的分析是：“在我们的理性中（被主观地视作一种人类知识能力），有着运用理性的基本规则和准则，它们完全具有客观的基本法则的样子，由此而来，那有利于知性的、对我们的概念的某种连接的必然性，就被当做了一种客体的必然性，被当做了一种对自在之物做规定的必然性”^③。也就是说，先验幻相的出现，是因为我们把我们主观上合理地连接起来的那些知性判断，亦即我们主观的推理，当成了对自在之物所做的规定，因此，其出现是因为理性运用方式的问题，而不是给出“知识内容之所是”的来源本身不可知的问题。然而可以进一步提问：为什么这种超出经验产生幻相的理性运用方式居然不可消除呢？其原因如B版序言中所说：“因为那必然推动我们去超越经验和一切现象之界限的东西就是无条件者，它是理性必然在自在之物中要求的，是对一切有条件者来说必然有权去要求的，因此也是诸条件序列要作为完成了的而必然要求的”^④。这句话将我们引向康德关于“无条件者”的讨论：尽管与思维有关的感官对象（即现象）的经验性形式是可被先天思维的，但现象中的实在性却必须是被给予的，而一切感官对象的实在性必须预设为在一实在性的总括（Inbegriff）中被给予的，只有基于它，“经验性对象的一切可能性、它们的相互区别及它们的彻底（durchgängig）规定才有可能”^⑤。经验性对象由实在性总括，即由无条件者而成为可能，但理性却不能经验它，只能推论它，所以先验幻相才是不可避免的：理性在自在之物中必然有权要求那种在其经验条件之外的无条件者，要求理解一切此在被给予的实在性的真正来源，要求它不能仅仅是思维的经验性形式，但一旦不顾经验条件，要将这种主观要求彻底客观化，幻相就会发生；同时它也不能不发生，因为这一要求的目的是那超乎经验条件的、彻底的和自为的实在性总括，而仅仅保留在主体界限内，这一要求是无法达成的。康德进而指出，说这种无条件者的本质就是其存在，并把它当做是可以客观认识的，而非自带幻相特征的，其实是混淆了逻辑的谓词和实在的谓词，因为这里的谓词“存在”没有说出任何经验性的被给予性，而只是逻辑上对“无条件者”或“本质”这一主词的空洞肯定而已。——当然，这种康德基于其“先验幻相”学说所提出的对“上帝之此在的存在论证”的批判，不足以击倒斯宾诺莎。后者会说，当康德把理性阐述为原则的能力，并指出这种能力就是“通过概念在普遍中认识特殊”的能力，因此“一切全称命题根本上都能被叫做比较性的原则”的时候^⑥，他就将“实在性总括”这种基于比较和推论而得出的全称性类名，即一种抽象的“先验名词”，混同于上帝本质性存在的活动力量了，而后者才是上帝证明——或者毋宁说本质的自身表现——的关键。对于斯宾诺莎来说，存在论意义上的上帝完满论，即“本质包含存在”的学说，是一种自为的存在的动力－生成论，而不是抽象的主词－谓词理论。

上述这点黑格尔在自己的想法限度内表示赞同。1802年他就批评的那种《纯粹理性批判》影响下的新怀疑论为“概念与存在并非同一”的理论^⑦，但这只不过是一种教条。相反在斯宾诺莎《伦理

① G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #246.

② I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998, B 1.

③ Ibid., A 297/B 353.

④ Ibid., B XX.

⑤ Ibid., A 581f. /B 609f.

⑥ Ibid., A 300f. /B 356ff.

⑦ G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, HW1, Hamburg: Meiner, 2015, S. 227.

学》第一条界说中，才包含意识（思维，概念）与存在二者的统一运动^①。根据上引黑格尔对舒尔策怀疑论与康德理论哲学一致性的见解，他因此很可能会这样来转译“先验幻相”（此种转译的关键意义将在下文分析）：我们经验认识中的直接被给予者，都是被规定的有条件者。意识必定不满足于只是主观地澄清这些规定的普遍必然结构，而倾向于去认识外在于它的那种无条件的给予者及其给予活动，否则这些被给予的现象性存在就没有任何“本质性”，即缺乏其自身之所是的一贯根据；但同时意识又不能真正认识到它，否则就不能在 a. 从被给予者开始的认识和 b. 对无条件的给予者的给予活动的回忆和反思间做出严格区别。b 在形式逻辑上抽象的“是其所是”，并未能为它导出任何具体内容，而同时，这些内容从其本质中生成的过程，又不能为有限认识所把握。这就致使那必定要被追究的 a 的根据性的本质总是成疑的，也就是说，其本质总是伴随着幻相的。这样一来，无条件的给予者的给予运动（也就是本质展开其存在的过程），与从直接被给予者开始的有限认识（也就是关于此在的知识），二者之间就存在着一条鸿沟，而幻相悬浮其上。

以上这样的情况相应于本质超出存在的那条认识道路。在这条路上，一切被给予的此在只是以将被否定的方式被给予的，因此它们都是幻相。进而言之，在黑格尔看来，费希特知识论的新怀疑论色彩和自带的幻相特征虽非来自自在之物^②，但也与**被给予者和给予活动的分离**有关：被给予者是直接的，但在知识看来不够真实；但给予活动却又从来不能完满地为我们所认知。而如果要理解黑格尔幻相概念的独特之处，那么就必须深刻理解与此给予性问题相关各种分离形式：黑格尔显然认为，费希特知识学（尤其是理论哲学部分）就是其中更复杂的一种，对此以下分四步说明。

首先，当费希特通过反思和抽象认识到本原行动的时候，“一切与此实际无关的东西”就都被抽出去了^③，留下的只有抽象的本质性自我。其次，即使在这种抽象中，也预设了自我直接对自身的限制，这种限制既是自我施加的，又是自我通过设定其反题非我而施加的。换言之，自我和非我一样，都是“直截了当地被设定的”^④，只不过前者是被自己设定的，后者是通过自我的行动被作为反面设定的。而全部知识学的基础就在于综合这两种不同的直接设定。然后，以上综合活动的产物就是那些具体实在的此在经验，这些经验是通过自我和非我的交互规定被生产出来的，这种交互规定是指自我和非我互相进入对方又脱出对方的活动，即否定对方的部分实在性，以为自身争得部分实在性的活动，也就是双方在量的意义上交替实在化与虚无化的活动。在此活动中，一切有限此在的具体经验都只拥有部分的实在，亦即其实在性都是可以在量上被否定的。最后，这种综合活动因此就是在直接设定的正题“自我”和反题“非我”间来回摆荡的规定活动，这种活动又被称为生产性的想象力的活动，“一切实在性……在一个先验哲学体系里……都仅仅是由想象力产生出来的”^⑤，虽然迈蒙指出，想象力的工作就是“把虚构的东西表象为实在的客体”，因此，所谓实在性在此只是错觉和欺骗而已，但费希特认为，如果在错觉和欺骗中有着唯一的真理，即想象力的活动是我们自为存在之所以可能的根据，那么它其实也并非错觉和欺骗。费希特许诺，一旦想象力变成了（或生产出了）固定的知性，它的产品也就变成了某种实在的东西^⑥，也就是被固定规定为如此的此在。这样一来，——看起来与黑格尔想说的刚好相反——怀疑主义就无处容身了，因为一切已经被实在且确定地给予了^⑦。

对于上述知识学，雅各比曾有过著名的评论——而虽然用意完全不同，黑格尔的确就是化用这一评论来说他自己的“**从虚无到虚无**”的反思－回忆本质的运动的——：尽管自我作为智性的原因创造出了全部世界，“但即使它它是它自己的创造，那也只在被给定的（*angegeben*）一般条件下才如此

① 这种表述与后来在《逻辑学》及《纲要》中认为斯宾诺莎的自因说是一种抽象的无差别性学说的讲法完全不同，它表明了黑格尔对斯宾诺莎的复杂态度。

② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #247.

③ [德] 费希特：《全部知识学的基础》，梁志学编译：《费希特文集》第1卷，北京：商务印书馆，2014，第500页。

④ 同上，第514页。

⑤ 同上，第639页。

⑥ 同上，第646页。

⑦ 同上，第640页。

的：本质上看，它必须消灭自身，这是为了拥有自身，为了让自己仅仅在概念中发生：让自己在一种单纯绝对的脱出活动和进入活动的概念中，原原本本地讲——出于虚无，朝向虚无，为了虚无，在虚无之中”^①。雅各比的意思是：一切在意识中的实在性，也就是一切有限经验意识的内容，都源于想象力的生产活动，但又被它所否定。这是因为本源自我被一般地给定为受限制的，此限制继而被反思为在自身中的交互限制，且此交互作用将永无止境地持续下去，所以交互否定和交替虚无化的意识活动也将永远有效。这种不断交替进展的意识活动编织出了一切关于实在性的概念，而这些概念只是在上述自身活动中被想象给予的临时产物，一种有待被否定的量，并非真正的实在。但黑格尔进而将之转译为：所有在意识中直接被给予的东西，由于它们都是要被扬弃的，所以它们对自我来说都是无所谓的东西（*Gleichgültigkeit*），都是非存在，是看似存在的虚无，即幻相。这些被给予的幻相表面上限制着自我，但其实根本没有限制自我的本质，因为自我的本质只是纯粹的给予活动，它与任何被给予者都截然不同，并因此否定了任何被给予者^②。对意识中任何被给予者而言，这种给予活动都是不能被完全认识到的，是外在于有限意识的，从而必然催生幻相且具有新怀疑论色彩。

总的来说，黑格尔认为，如果康德哲学的怀疑论性质来自于给出被给予者的那种活动根据未明，那么费希特哲学的怀疑论性质就来自于绝对给予者的给予活动的范围超出了所有能被具体认识的被给予者的范围，而只保持为一种抽象的设定。比较雅各比的内部批评和黑格尔的转译，可以看出黑格尔此处采用的策略：在前者那里先验观念论的实在性来源批判的问题，变成了如何有根据地去反思有限认识开端处的被给予性的问题。假如前文黑格尔可能对康德“先验幻相”学说所做的转译不至太错的话，那么那里的情况其实也一样。幻相，就是认识本质的道路上首先遭遇到的那些根据不明的、被给予的东西。只要本质的给予活动不能直观地被认识到，而是始终借由对被给予东西的认识这一中介才能被反思到和回忆起，那么幻相就必定属于认识本质的给予活动。这绝非是说，幻相直接就等于本质。单纯被给予的幻相永远不是本质，而只有当其被给予的根据已被把握的时候，也就是说，只有当直接的此在连同其何以存在一起被把握的时候，只有当此在丧失其直接性，并在存在发生的关联整体和中介化进程得到规定的时候，幻相才是“在存在的规定性中的本质自身”。但这时幻相已被否定，因为其直接的被给予性已被否定，或者说因为它的独立性或不曾被规定性已经被否定，被视为为了虚无的环节^③。黑格尔因此总是将幻相与本质区分开来，但却仅仅是在下述意义上区分开来，即“本质与幻相的区分不仅因为本质超出了此在，从而在有限此在要去认识它时只导致幻相，而且更因为本质要真正进入此在，就一方面要接受：认识从之开始的被给予者最初就已直接存在；但另一方面又要给它以规定，证明这所谓“最初者”其实不过是幻相而已^④。

抛开黑格尔在本质论中关于莱布尼茨哲学是怀疑论的论述不谈^⑤，他在这里已经站到了其独特的“幻相”概念门口。尽管到目前为止，他还没有告诉我们，本质具体是如何进入此在并否定幻相的，但非常清楚的是，在本质超出此在的道路上，幻相是因为其直接的被给予性在认识上是可疑的而被否定的；而在本质进入此在的道路上，幻相是因为其被给予性只是认识本质的活动的一个间接的环节而被否定的。后者即是说，要认识本质，必须经由对先行被给予的幻相的否定。这不是对要被认识的本质的一种直接肯定表述，而是间接的否定表述，此否定表述只有借助否定幻相这一步才具有肯定的意义。用黑格尔绕口的话来说：幻相作为“在存在的规定性中的本质自身”，就是幻相“作为否定的否

① F. H. Jacobi, “Jacobi an Fichte”, in: *Schriften zum transzendentalen Idealismus, Friedrich Heinerich Jacobi Werke Bd 2.* 1, Hrsg. v. W. Jaeschke u. I. M. Piske, Hamburg: Meiner, 2004, S. 202.

② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik, HW3*, Hamburg: Meiner, 2015, S. #247.

③ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik, HW3*, Hamburg: Meiner, 2015, S. #248f.

④ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik, HW3*, Hamburg: Meiner, 2015, S. #249.

⑤ 与斯宾诺莎一样，莱布尼茨在黑格尔那里的形象相当多变。比如在1802年的著作中，莱布尼茨和斯宾诺莎一样是新怀疑论的对立面（参见G. W. F. Hegel, *HW1*, 2015, S. 230–234），但在本质论中，他却和斯宾诺莎一起被降格，并被说成是新怀疑论的同路人了。这一切的原因需要另文分析。

定”^①。本质性的给予活动就是“作为否定的否定”运动，它自身中包含着它的否定开端（从虚无……）和对之的再否定（……到虚无），因此本质必定是歧义的，它的歧义来自于它与幻相的双重关系：本质不是直接被给予的幻相，但本质只有通过扬弃它才能达到自身，所以本质的给予运动一定包含着其自身的否定性，并以否定此否定性为动力和目的。而被扬弃的幻相，也不再是幻相，而成为了得到其实存根据规定的现象（Erscheinung）^②。

在1802年，这种在本质真理的发生过程中自身包含其否定面的学说，就被叫做与新怀疑论相对的旧怀疑论：“一种真哲学自身必然有其否定面，它转而反对一切限制，从而反对意识的那一堆事实及其不容置疑的确定性，也反对那些流行教条中出现的顽固概念，……反对有限性的全部根基，而新怀疑论在此根基上才拥有其本质和真理，比起这种新怀疑论，它无限地更有怀疑性”^③。黑格尔并把柏拉图的《巴门尼德篇》作为这种旧怀疑论的代表。无论这种说法中包含多少对柏拉图的误解^④，黑格尔想说的其实非常清楚：假如有限与无限、存在与意识等等是分裂的，那么真哲学不会站在它们中的任何一边，而是把它们都当做“……φωναί: 一切皆假，无一是真”^⑤。换言之，只要在认识中直接被给予者与给予活动是分离的，只要幻相是基于这种分离而出现的，那么无论说在有限知识领域内可以推论、思考绝对给予者，还是说绝对给予者虽不能被有限知识彻底具体地把握，但已然被无限设定，幻相都始终还是幻相，而不会是本质的自身显现。反思—回忆本质的给予活动不能以任何被给予者为其固定基础，但它同样不能以相对于被给予者的“绝对给予者”为其固定基础，这种回忆彻底的是一场在自身中运行折返的虚无运动，而只有这种运行折返的运动才是积极的。用黑格尔自己的话作为总结：“本质毋宁说在其自身之中就包含着幻相，作为在自身中的无限运动，此运动将本质的直接性规定为否定性，又将它的否定性规定为直接性，这样就是本质在自身之中的自行幻化（Scheinen）。本质在其这种自身运动中就是反思”^⑥。

而在《哲学百科全书纲要》（1830）及其它版本中，再找不到这种“从虚无到虚无”的运动了。取而代之的是直接说“本质是作为‘被设定的概念’的概念，本质中的各规定只是相对的，还不是作为彻底在自身中被反思到的”^⑦。尽管在哈肯内施的解读中，“幻相”仍然是本质运动的不可取消的环节^⑧，但黑格尔的论述重点还是已经放到本质如何在自身中反思和中介那些相对的规定上去了，也就是放到本质的自身关系问题上去了。虽然这与《逻辑学》本质论开端的目标完全一致，但所谓“被设定的概念”是如何被设定的，这一背景随着“幻相”重要性的下降而一并变得稀薄。这些背景是黑格尔在与哲学史上诸家作斗争的过程中才能被逐渐看清的，但也许并不适合在本质论讲座一开始就引入它们。或许正是《纲要》服务于讲座的性质，使得黑格尔将之删减几近于无。而在更早的中学逻辑教学中，情况可能也是如此。无论如何，一种黑格尔式的、在原初给予性问题上积极虚无主义及其哲学史效应，只有在《逻辑学》中才能被更清楚地被发现。

（责任编辑 哲 之）

① G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #249.

② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #323.

③ G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, HW1, Hamburg: Meiner, 2015, S. 207.

④ H. -G. Gadamer, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, GW3, J. C. B. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1987, S. 17ff.

⑤ G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, HW1, Hamburg: Meiner, 2015, S. 209.

⑥ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik*, HW3, Hamburg: Meiner, 2015, S. #249.

⑦ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830), HW 6, Hamburg: Meiner, 2015, S. 143.

⑧ C. Hackenesch, etc., *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (1830): Ein Kommentar zur Systemgrundriss*, in: *Hegels Philosophie: Kommentare zu den Hauptwerken*, Bd. 3, Hrsg. v. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 109.

触发作为对自我与对象的双重构造

——胡塞尔的触发问题研究

刘逸峰 王 恒

【摘要】胡塞尔现象学中最为重要的问题之一就是自我与对象的关系问题，其中之关键正是触发现象。随着对触发的追问逐渐深入，与触发相关的现象学概念也都发生着重要的变化，最终使得自我与对象的关系展现出更加深刻的面貌。本文将从胡塞尔对触发的最初定义开始，揭示感觉素材、对象以及自我这三者在一定义中所导致的诸多困难，借此对诸概念以及概念间的关系进行符合胡塞尔现象学的调整，最终展现触发的丰富内涵：触发不仅仅是对象对自我的触动，更是对象与自我相互影响相互构造的事态。

【关键词】触发；自我；对象；时间意识；动感

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0081-06

作者简介：刘逸峰，广西桂林人，（南京 210023）南京大学哲学系博士生；
王 恒，江苏徐州人，哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系教授。

自我、对象与感觉素材间的相互关联是贯穿胡塞尔现象学的重要问题，不仅涉及自我的主动性与意识的被动综合，更集中表现在自我与对象关系的“触发”概念上。触发往往被视为对象客体对自我的作用。但是在对这个概念的逐步探索中，我们会发现触发现象不能简单理解为“某物作用于自我”。实际上，在胡塞尔现象学中，一切对象都是在时间意识中被构造的，于此，便牵涉到胡塞尔现象学一系列基本概念，它们相互交织、相互规定，并随着胡塞尔本人思想的发展，形成一种系统性的动态演进，而其中的主线便是自我与对象的相互构造。

一、自我注意作为构造条件所导致的触发困境

胡塞尔在《被动综合分析》中将“触发”定义为“意识上的刺激……一个被意识到的对象对自我施加的特有拉力”^①，因此自我是接受刺激、受到对象作用的被动一方。在胡塞尔看来，触发可以被视为“现实的触发”与“触发的趋向”两种情况：与前者相符的是“触发着自我的对象”；而后者则对应于“感觉素材（sinnliche Daten）（素材一般〈Daten überhaupt〉）”^②，这些素材保有“触发的潜能性”^③，它们“仿佛向自我极发射触发力的射束，但在其乏力的情况下没有使触发力的射束达到自我极，对自我极来说没有现实地成为一个唤起性的刺激”^④。只要素材的触发力足以实现“唤起性的刺激”，即“一旦素材唤起了自我的注意，开始了构造进程，那么对象就会在这一构造过程中被

① [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第180页。

② 同上，第180页。

③ 同上，第180页。

④ 同上，第181页。

注意到”^①，此构造进程完成了“触发的趋向”向“现实的触发”的转换。但素材的刺激有赖于素材间的相互关联：“单一素材的触发力量依赖于其他的素材，就像那些素材也依赖于它”^②，此关联被视为素材间的“对照”：“触发现在以某种方式是对照的功能……触发的等级性与对照的等级性相关联，而触发的趋向的等级性也已经与对照的等级性相关联”^③，因此对照贯穿了“现实的触发”与“触发的趋向”。首先，既然“对照”关系是素材的刺激性得以生效的条件，它当然也就成为了自我将单一素材构造为对象的前提，因为没有“对照”根本就不可能谈及任何“单一素材”的触发性，也不能讨论这些素材是否通过触发“达到自我极”，于是由于素材间对照的统一既先于“单一素材”的触发性，也先于“唤起性的刺激”，那么“单一素材”的构造进程就不出于“自我的注意”；其次，由于对照贯穿了整个触发状态，那么被构造为对象的（处于“现实的触发”中的）素材与没有足够触发力量的（作为“触发的趋向”的）素材都统一在对照中。因此，无论是否获得自我的注意，与自我相关的始终是素材统一而非“单一素材”。

在对照中的的素材统一，被胡塞尔称为“被动综合”。由于被动综合中既存在“现实的触发”，又存在“触发的趋向”，而实际上前者总是作为对象被注意到的，那么被动综合就有可能表现出一种非常奇怪的样态：如果“触发的趋向”仅仅是非对象的统一，被动综合就应该是非对象的素材统一与对象统一的混合。但这显然有背实际情况，因为对象总是处于某种环境中并具有某些背景的东西，被注意到的对象是与作为背景中的对象一同呈现的，所以“现实的触发”与“触发的趋向”之间的综合就不可能是对象与非对象的统一，而是作为被注意到的对象与不被注意到的对象的统一，而不是对象与非对象的统一。素材在被动综合中就已经被构造为对象，这也意味着“触发的趋向”并不关涉素材，而是关于对象的触发状况之表述。于是，触发状态就是对自我与对象之间注意关系的描述：“任何被构造者只要实施一个触发性的刺激，其都是前给予的，一旦自我转向、顺从、关注并且立义这种刺激，它就是被给予的。”^④以自我的关注为标志，对象被区分为“前给予”以及“被给予”两种情况，而且既然“触发已然在一切对象性构造中扮演着本质性的角色，说到底没有触发就不存在任何对象以及任何对象性的被构造的当下”^⑤，那么，哈特曼（John R. Hartmann）的看法就是正确的：“前给予以及被给予并不是在种类上有所区别，而是在触发的程度或相对性上有所区别，对象或对象性构造运用相关联的力量吸引着自我”^⑥。“前给予”并不意味着“被给予之前”，而是指“自我关注之前”的“被给予”。

现在，我们可以将胡塞尔提出的“自我关注作为对象构造的条件”变更为“对象构造作为自我关注的条件”。但仍然需要面对以下困难：如果被动综合构造着的是具有触发力量的对象，并且这种构造也是自我进行关注的条件，那么是否具有一种非对象性构造，而且这种构造不具备触发力量。当胡塞尔认为“没有触发就不存在任何对象以及任何对象性的被构造的当下”^⑦时，对这一困难的研究就指向了时间意识“一切理论动机都出自于第一个层次的明见性，出自于对我们来说的首要之物：这些建立在已经被结构化了的活的当下的现象上的明见性。”^⑧

① Stefano Micali, “Affektion und Immanenz bei Husserl”, in: *Phänomenologische Forschungen* (2006), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006, S. 85 – 98.

② [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第181页。

③ 同上，第182页。

④ 同上，第194页。

⑤ 同上，第196页。

⑥ John R. Hartmann, “The Aporia of Affection in Husserl’s Analyses Concerning Passive and Active Synthesis”, in: *Continental Philosophy Review* 20 (2), Carbondale: Southern Illinois University, 1970, pp. 135 – 159.

⑦ John R. Hartmann, “The Aporia of Affection in Husserl’s Analyses Concerning Passive and Active Synthesis”, in: *Continental Philosophy Review* 20 (2), Carbondale: Southern Illinois University, 1970, pp. 135 – 159.

⑧ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第197页。

二、时间意识与联想作为触发之保证

胡塞尔在“贝尔瑙手稿”中写道：“感性的本欲是对自我的触发，并且是自我被动的被拉状态”^①，我们可以发现，在时间意识中触发被视为感性与自我的关联。问题在于，感性是否以对象的方式触发自我？如果答案是否定的，触发现象就超出了对象与自我的关系限定，从而扩展到非对象的构造状况当中。

胡塞尔通过内知觉研究感性体验，而“一个内在知觉（所谓‘内部’知觉），知觉和被知觉者本质上构成了一种直接的统一体……它只能抽象地、只能作为一种本质上非独立的东西与其客体分开。”^②于是，体验与对内知觉的内知觉是直接的统一体，那么除非我们展开一个体验，否则我们就无法具有对这个体验的知觉；另外，内知觉也绝不能够使此体验发生变样，否则此知觉就不再是将这个体验的内知觉了。因此，作为内知觉对象的体验与这个体验本身没有区别、完全一致，于是，体验必然在内知觉介入前就已经以对象的方式呈现自身，这样它才能在成为内知觉对象时保持自身的同一。

体验作为对象“是可以察觉到的，但它们未被察觉到，〈它们不是〉被把握的对象；其自身是一个可以察觉到的进程……每一个把握都得出被把握的对象，这个被把握的对象带有一个此前的视域，并且人们在这里也不断遇到未被把握之物。”^③因此体验对自我的触发也表现为自我注意力的变化过程；同时，“未被把握”之物作为“此前的视域”，通过被把握的体验与自我相关。而“此前的视域”指的正是滞留^④，它“保留着原创立的知识，它保持着处于完全的确定性和存在样式中的意义”^⑤，那么滞留也就保留着曾经的对象性意义。于是，一方面，诸对象在被动综合领域以对照的方式不同程度地触发着自我；另一方面，曾经的体验以滞留的方式、通过触发着的当下体验与自我相关。必须注意的是，滞留与自我关联的形式，并不表现为对照统一的、诸对象间的被动综合，因为滞留只是时间意识的三个维度或特征（滞留、原印象与前摄）之一，三者中任何一个都只不过是时间意识进行抽象分析的结果，单纯的滞留与单独的现时当下“素材”不可能完成有效的意向结构^⑥，这些“素材”在时间意识中“不可能是逐点的，这就是说，它们必须组成延续的时间对象。”^⑦于是滞留与自我相关联的方式，恰恰表现为时间对象对自我的触发。

感性体验触发着自我，这说明感性本身也处于对照统一之中了。这些感性体验构成了感性场境，并且“任何一个这样的感性场境都是一个自身相统一的场境，一种同质性的统一体。它对任何其他的感性场境来说都处于异质性的关系之中”^⑧，在同质场境中的诸对象处于融合对照之中，例如“红色斑点与白色的表面形成了鲜明的对照，可他们却无冲突地互相融合在一起，当然，它们并不是以相互渗透的方式，而是以一种间接融合的方式而融合在一起。”^⑨间接融合是指，进行对照的对象必须具有“同质亲缘性”，而“这种亲缘性或相似性与最完全的亲缘性以及无差别的相同性这一极限状态相比，可以有各种不同的程度”^⑩，同质对象间的相似程度越高，这些对象之间的对照程度就越低，它们各自的触发力量也就越低，相反，同质领域中对象间差异越大，它们对自我的触发力量就越大：

① [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿》，肖德生译，北京：商务印书馆，2015年，第337页。

② [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1997年，第110页。

③ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿》，肖德生译，北京：商务印书馆，2015年，第346页。

④ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，2007年，第110页。

⑤ [德] 胡塞尔著：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第275页。

⑥ 关于时间意识的三个维度间的关系，笔者将另外详细处理。

⑦ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿》，肖德生译，北京：商务印书馆，2015年，第346页。

⑧ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999年，第93页。

⑨ 同上，第93页。

⑩ 同上，第93页。

对象的触发力量与对象间差异相关。同质感性场境是由“联想”构造的，“哪怕是一切原始的对比，也都是以联想为基础的：不同的东西是从共同的基础中凸显出来”^①，并且由于“突现出来的感性的被给予性所作的最普遍的内容上的综合，都是根据亲缘性（同质性）和陌生性（异质性）而进行的综合”^②，因而联想不仅构造了同质统一，还构造了异质场境间的对照关系，但这可能吗？

联想具有以下三个特征：1、“虽然原初地形成的滞留也相互关联并且与原印象关联，但这种时间意识的综合不是联想的综合……联想只在原初的时间结构的前摄的线路上起支配作用。”^③ 因此联想具有着“唤起”功能，这是一种从当下对象对新对象的指向，这种指向符合时间意识对象的构造规则，表现为对同质对象的持续构造；2、同时呈现的同质对象之间的统一性“在从亲缘者到亲缘者的过渡中被揭示出来。在这种过渡中，新的相同之物作为对同一个东西的‘重复’而出现。”^④ 如果亲缘对象仅仅表现为相似，那么新的东西就作为相似之物出现，于是联想提供了同质对象间的亲缘融合以及对照；3、由于联想可以被描述为“从一个a指向了b……b被a唤起。这个a在‘当下’……恰恰有一种特殊性”^⑤，a的特殊性是“引起一个特殊兴趣”^⑥，那么联想就是带有特殊倾向的指向，相似性是特殊兴趣的成就。

胡塞尔不得不承认，联想无法完成异质对照的任务。他再次将这一个麻烦抛进了时间意识之中。胡塞尔一方面认为各个感性领域在时间意识中“互相混沌地联结在一起……但诸感性领域对此无须相互照应”^⑦；另一方面又认为，这些异质领域的不同触发会相互干扰，例如“剧烈的疼痛会压制绝大多数其他类型的触发状况。”^⑧ 胡塞尔的处理方式仍然没有解决问题，如果时间对象最初是混沌地联结在一起的，那么它们如何相互分离并且各自组成同质领域？并且，如果诸感性领域在时间的共同性中无须相互照应，异质触发之间又如何相互干扰？更加深刻的困难或许在于，“时间的连续性不应被认为是任何充实以内容的东西：我们不可能将颜色素材和声音素材混合成一个内时间性的素材”^⑨。异质对象之间的时间构造并不相关，那么我们如何确定这些对象是“同时”或“共时”的呢？必须有某种意识能力能够解决上述疑难。

三、触发作为“我做”与被动综合的共同成就

能够解决上文所提出之困难的能力，就是动感。胡塞尔认为，在一切对象构造中“必然涉及两种感觉……第一种是以侧显化的方式构成着事物本身的相应特征”^⑩，以及作为第二种感觉的动感：“在对第一种感觉的一切这样的把握中第二种感觉必然参与……后者相应地属于每一种构成的把握”^⑪，因此动感就贯穿于诸异质领域之中。

动感与诸感性领域以“动机化”的方式保持关联，这是一种“如果—那么”的关系，例如：随着某种动作，身体产生拉扯、挤压感，或者产生粗糙、光滑感等，同样“在视觉中，从眼睛运动中的有序感觉系统中……都有某种系列按此方式展开。”^⑫ 必须注意的是，这种“动机化”的关系并不

① [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999年，第95页。

② 同上，第93页。

③ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第100页。

④ 同上，第159页。

⑤ 同上，第495页。

⑥ 同上，第496页。

⑦ 同上，第418页。

⑧ 同上，第480页。

⑨ 同上，第172页。

⑩ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。

⑪ 同上，第48页。

⑫ 同上，第48页。

是时间先后意义上的因果关系，而是同时性关系——如果这么运动，那么同时就如此显现，于是在感性行为中总是同时有两种运作：“一方面是动感，动机化者一侧；另一方面是特征感觉，作为被动动机化者一侧”^①。

感性体验与动感“并不是彼此并列的过程”^②，相互分立的诸异质感性领域都是对动感运作要求的满足、是动感的效果。这也意味着动感必须服从特定感性领域的呈现规则：我们在一个动作中，可以同时引起视觉显现的变化以及触觉的变化，甚至包括听觉的变化，这些感性序列由同一个动感引起，但构造着完全不同的感觉对象。动感之所以能够与诸异质领域结合，在于动感本身并没有感觉素材，它“并不成为把握的对象”^③，因此进行对象构造的感性领域的相互分离原则对动感而言完全无效。胡塞尔也将动感视为“我做”：“一切运动感觉，每一个‘我活动’、‘我做’，都相互结合成一个普遍的统一”^④，它是主动实行的“自由的过程”^⑤。于是，一方面，动感不以对象性的方式构造自身；另一方面，动感是主动实行的，那么它也不符合“被动综合”、不处于联想对照之中。那么，动感如何“相互结合”呢？在泰帕尔（Taipale）看来，“我做”中往往具有各种似乎不是主动施行的动作，比如走路时双手的摆动或跨步的方式，于是他认为：“动感不经常以主动性地方式实行……而是以没有明确目标的习惯的方式被实行。正如胡塞尔所说，自我不仅‘使自身实行’，而且‘使自身习惯’。”^⑥这样一来，我们似乎就可以区分出主动的动感和作为习惯的、“被动的”动感了。但是，泰帕尔误解了胡塞尔。在胡塞尔看来：“自我运作着自身，使自身形成习惯，它在后来的行为中被现前的行为所决定，于是某些动机的力量产生了。”^⑦也就是说，习惯最初是一个主动实施的动感，它具有特定的目标，并且在不断的对目标的达成中积累成能力，一旦我们要进行一个与这个习惯相关的动感时，这些习惯就被发动起来——无论习惯的形成还是发生，都依赖于主动的“我做”。我们在走动中，具有着跨步及摆臂的习惯，我们完全能够主动地改变这些习惯，让步子迈大些、手臂不摆动，但相对的，我们整个对走动的动感也完全变化了，我对动作的刻意改变恰恰是进行着另一个“我做”。因此严格来说，习惯并不是伴随着主动行动的、未被注意到的动感，毋宁说，习惯是符合特定目标展开的动感方式。

我们在这里实际上是对动感与身体动作进行了区分，既然动感与感性领域相结合，那么动感当然可以在身体动作中得以体现，但动感绝不是动作。一切“我做”都包含着一些可以被分属于身体不同位置的动作，当我抬起双手时，身体呈现着抬起左手和右手的动作，但这种抬起双手的动感，绝不包含“只抬起左手”的动感，即便两者都包含着“抬起左手”的动作，换句话说，虽然抬起双手的动感所造成的动作整体，可以被视为分别抬起双手的动作组合，但却不能被视为抬起左手的动感与抬起右手的动感的组合。^⑧动感与身体动作之间不可化约的关系，在其他感性领域内也同样有效，例如，双眼观视与单眼观视，它们之间的差异不仅仅在于睁开双眼与闭上一只眼睛的身体动作区别，也表现在实际的视觉显现效果的区别：虽然在其他条件不变化的情况下，双眼看到的范围涵盖了单眼看到的范围，但双眼的动感并不包括单眼的动感，更显著之处在于，双眼系统呈像与单眼系统呈像间的聚焦以及透视关系完全不同。但是，即便动感之间并不相互包涵或相互对照，但它们仍然保持着时间

① [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。

② [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第129页。

③ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。

④ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第135页。

⑤ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。

⑥ Joona Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, Evanston: Northwestern University Press, 2014, p. 56.

⑦ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第129页。

⑧ 我们发现身体动作总是伴随着动感，但这绝不意味着动感只“属于”身体领域，在现象学中身体实际上是触觉系统的统一，它必然是在动感中构造起来的，并且由于触觉的特殊性，身体总是呈现为动作的起点以及空间的定位中心。身体、触觉以及动感三者间的关系需要进一步细致的研究，笔者将另文处理。

上的关联，任何新动感的发生都以现时当下的动感为起点，是对现时当下的动感的改变，因此，“一切运动感觉，每一个‘我活动’、‘我做’，都相互结合成一个普遍的统一。”^① 鉴于上面的分析能够得出以下结论：第一，动感的当下唯一性保证了异质领域的同时性，异质感性领域围绕着动感展开；第二，随着动感的变化，各个感性领域以自身特有的方式改变着显现样式，进而各种对象的呈现方式、以及对象间的对照统一情况也依照动感而变更，于是，动感参与了诸感性领域的触发发生，当感性领域的触发情况发生变化、吸引自我时，动感也同样发生变更；最终，由于动感的当下唯一性，当某一个感性领域导致了动感变更时，其他感性领域的构造及触发状况也发生相应变更，也就是说，异质领域通过动感相互牵制，它们以动感为“中介”相互干扰，在异质触发间，“获胜的触发没有消灭另一个触发，而是压制它。”^② 异质领域的触发关联是由动感保证的。

动感是自我实行的自由过程，因此，触发现象就不再单纯是被动综合中属于对象的构造性成就，自我并不只是被动地接受被动综合对象的触发，而是主动地参与对触发环境以及触发对象的构造，自我也不只是以注意的方式与对象相关，而且也参与了背景对象的构造：“纯粹自我在一特殊意义上完完全全地生存于每一实显的我思中，但是一切背景体验也属于它，它同样也属于这些背景体验。”^③ 同时，在现时当下的“我做”唯一性与感性对象的多样性之间，也体现出了自我与对象的区别，因此扎哈维认为：“自我被不同于自我的异己之物触发，但这异己之物并非独立于自我。”^④ 自我与背景对象“处于原始显现中的单纯的觉识（Bewussthaben）”^⑤ 关系中，而“觉醒就是把视线指向某物”^⑥，因此，对象从背景中凸显出来、被自我注意的过程，也是自我从“觉识”向“觉醒”的发展过程。自我与对象并不是“现成的”、“静态的”东西，对象并不只以注意的方式与自我相关，自我也并不只是“静待”对象的触动，它们在相互作用中持续地变化发展，“触发”所展现的正是这样一种复杂的过程。

四、结 语

触发恐怕是胡塞尔现象学中最复杂的课题之一。静态现象学可以视为建立在特殊意向性、亦即注意意向性基础上的现象学，其中自我与特定对象的关系是现成的，可是一旦进入发生现象学分析，对象如何被给予自我就成为了一个棘手的问题。胡塞尔试图清理出一个无自我的对象性领域，然后此领域中的对象再作用于自我，也就是说，被动综合实际上表明着“双重被动”：对象的非主动构造以及自我的“被触发”。但即便在被动综合的联想功能中我们也发现了某种主动性（特殊兴趣）的特征。当我们面对异质对象的触发关系时，主动性与被动综合的关系得到了完全地揭示：主动的“我做”必须参与对象性的触发构造。因此，哪怕在最深层的被动性领域，也已经存在自我的影响了：自我并非被动地等待着对象以某种效果对自身产生影响，而是积极地介入到触发的发生之中。

（责任编辑 哲 之）

① [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第135页。

② 同上，第480页。

③ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1992年，第151页。

④ Dan Zahavi, “Self-Awareness and Affection” in: Depraz and D. Zahavi (eds.): *Alterity and Facticity*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 205–228.

⑤ [德] 埃德蒙德·胡塞尔：《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999年，第99页。

⑥ 同上，第99页。

语言分析与前语言理解

——弗雷格论专名和对象

高 松

【摘要】 弗雷格从语言表达现象出发来理解非语言实体，开创了分析哲学之语言转向的先河。他不满以对象为定向的传统语言观，根据语言中的述谓现象，在对象之旁增添了另外一种非语言实体：函数（在语言分析中，最重要的函数是概念）。对这一做法有两种解读倾向：实在论和唯名论。本文考察了弗雷格对专名的判定标准，揭示出语言分析对前语言理解的依赖关系，最终指出，虽然弗雷格本人在任何意义上都并非一个唯名论者，但在他关于对象的理解中的确可以找出一条倾向于唯名论的道路。

【关键词】 弗雷格；专名；对象；殊相；概念

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2018) 06 - 0087 - 08

作者简介：高 松，江苏南京人，（上海 200092）同济大学哲学系副教授。

基金项目：上海市哲学社会科学规划课题“真理 - 对象 - 意义三元视角下的胡塞尔与弗雷格比较研究”（2014BZX005）

一、专名与对象

如维特根斯坦在《哲学研究》开篇所示，传统的语言观将语词的本质理解为“命名”或“代表”一个对象。^① 因此名词（Hauptwort）就在各词类中名列首位，成了主 - 词（Haupt - wort）。而除了天然的名词，一切其它词类也都可以名称化，成为句子的主项（Subjekt），代表其所命名的对象。^② 这种特殊的语言能力让逻辑斯的动物们获得了无限的对象世界，却也引发了唯名论和实在论的古老争执。但无论如何，这些都是在语言的正常使用中所发生的事情，无可厚非。然而，这种传统语言观还导向了一种关于语言的流行理论，这一理论将一切非语言实体视为对象，并将名称化形式视为所有语词最原初的形式。句子被还原为名词的组合，对应于世界中各个对象的结合。^③ 在拥抱语言转向的分析哲学家看来，这一理论是不可取的。首先是因为它没有公正地对待各种本质不同的语言现象，如“述谓”，将它们统一简化为“命名”。其次，如果“命名”被理解为一种“代表”，那么相对于被代表的对象——无论是实在对象还是观念对象——语词本身必定只能具有第二性的地位。

作为生活在旧传统中，却开启了新传统的语言哲学家，弗雷格虽然仍坚持非语言实体相对于语言

① 参见 [英] 维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 3 页。

② 在西文中，Subjekt 的含义跨越了语言符号与非语言实体的界限，所以翻译为“主词”并不完全恰当。我们可以借用胡塞尔的说法将主词与对象的这种互属关系表达为“任何可能的对象 = 逻辑上任何可能的真述谓判断的主词”。参见胡塞尔，《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2004 年，第 5 页。

③ 参见 [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，霍绍甲译，北京：商务印书馆，2009 年，3. 21。

的优先性，但却坚决反对以对象为定向的语言观。他认为，除了对象之外，在非语言实体的列表中还要加入一种新成员：函数，其中对句子来说最重要的一类函数是取值为真值的函数，即概念。^① 函数和概念的特征是其不饱和性，总带有一个空位，安斯康姆有个形象而有趣的比喻：概念上面有个洞。^② 对象则是饱和的，可以用它来填补概念上的那个洞。

弗雷格引入概念实体的方式素朴而直接，受制于传统的流行理论，他几乎完全模仿对象和名称（弗雷格称之为“专名”）之间的命名或代表关系来设想概念及其表达的关系。比如除了将概念的表达称为“概念词”之外，他也多次使用“概念名”这样的术语。在弗雷格那里，概念词也永远只具有相对于概念的第二性地位。然而，几乎所有的解读者都指出，弗雷格之所以能做出概念与对象的区分，完全得益于对语言表达之不同功能的分析。例如斯特劳森就认为弗雷格事实上是将语言上的区分直接反映在了非语言实体上。^③ 的确，如果不借助于概念词的不饱和性，我们很难想象一个有“洞”的概念实体。至于传统的对象实体，弗雷格的说法如下：

……什么叫做对象。我认为不可能有一条严格的定义，因为我们这里的東西十分简单，以至于不能对它进行逻辑分析。只能说明它是什么意思。这里只能简明地说：对象是一切不是函数的东西，因此它的表达不带有空位。^④

表面上看，对象的表达式（专名）不带有空位是因为对象不是函数或概念，因而没有“洞”，但是同样，如果不借助于语言上的特征，我们根本无法设想一种有“洞”或无“洞”的实体。

语言转向的重要标志之一就在于，从语言表达现象出发来理解非语言实体。正是在此意义上，虽然弗雷格始终认为语言只有第二性的地位，甚至对之抱有敌对的态度，^⑤ 达米特还是根据其运思实践视之为语言转向的始作俑者，尊之为分析哲学的祖父。然而，抛开语言分析上的创新，从存在论的角度看，将概念作为一类实体与对象并举的后果是什么？是限制了对象实体的范围和数目，还只是平白增加了一类被称为概念的实体？若答案是前者，并且如果可以认为“对象”更接近完全意义上的实体，那么虽然弗雷格本人绝非一个唯名论者，我们还是可以认为在他那里能够发现某种缩减实体数量的唯名论倾向。若答案是后者，那么至少对那些希望借助于语言分析重建“健全实在感”的人而言，弗雷格是一个比传统的实在论者更糟糕的实在论者。

两种答案都可以在弗雷格的文本中找到依据。就前者而言，弗雷格明确将传统的全称判断分析为含有受全称量词约束的变元的蕴涵式，从而消解了传统的通名主词以及相应的共相对象。例如，对于“马是四足动物”这个句子，弗雷格式的常规分析是将之改写为“如果一个东西是马，那么它也是四足动物”。然而，弗雷格也顺应语言中的名称化现象，允许一切概念的对象化。例如在他看来，概念词“马”既可以被名称化为“马这个种类”，也可以被名称化为“马这个概念”。前者复又产生了传统的种类对象，即共相；后者则构成了著名的克里悖论：“马这个概念是一个对象”。

本文的目的在于深入考察弗雷格的相关思想，在他关于对象的理解中找出一条通向唯名论的道路。^⑥ 为此目的，我们不能止于搜罗零散的文本证据，而是应该追随弗雷格的思路，揭示出他自己也未能清晰表述的对象理解。

我们的出发点仍然是从语言表达着手来理解弗雷格的对象，关键在于理解什么是“不带有空位”的表达，即理解弗雷格的专名。但正如达米特所言，“弗雷格从未费心对‘专名’这一范畴做过任何

① 为行文方便起见，下文多数仅出现“概念”的地方，对于更宽的范畴“函数”也适用。——笔者案。

② G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Harper Torchbooks, 1959, p. 109.

③ 参见[英]斯特劳森：《个体》，江怡译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第142页。

④ [德]弗雷格：“函数和概念”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第68页。

⑤ 关于弗雷格对语言的敌对态度，Gottlob Frege, *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, pp. 41–42；以及弗雷格，“思想：一种逻辑研究”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第140页注释。

⑥ 为了不至于误会本文的观点，必须再次澄清，弗雷格本人无论如何不是一个唯名论者，任何熟悉弗雷格理论的人都知道，在他看来，除了概念实体以及上文所指出的由概念词名称化而带来的对象实体之外，类、数字、专名的涵义、真值等等都是对象。

精确的规定”，而是“满足于让专名与其他类型的表达之间的整个区别依赖于直觉认识，仅以最为马虎的考察为向导”。^① 斯鲁格则大致总结出了识别弗雷格之专名的四个标准：

- (1) 表达式并非以不定冠词打头。(另一方面，定冠词可能是专名的标志。)
- (2) 表达式不包含自由变量。
- (3) 表达式不能正式作为谓词而出现于句子中。(另一方面，它可能是谓词的一部分。)
- (4) 表达式可以出现于等号的左右两边，从而构成一句完整的句子。^②

这些标准是从对弗雷格文本的“最马虎的考察”中稍作整理而得到的，仍然相当外在，但足以为我们的深入考察充当起点。

二、专名作为单称词

上述标准中以第一条最为著名，但也最为外在。它过于依赖德语的特征。此外，即便在德语中，这一条标准也不充分，比如在“Das Pferd ist rot”（这匹马是红色的）或“Das Pferd läuft”（这匹马在跑）这类句子中，“ist rot”（是红色的）和“läuft”（在跑）并非以不定冠词打头，却绝非专名。事实上，严格而论一切概念词都并非以不定冠词打头，例如在“Das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”（马是一种四足动物）中，真正可以毫无疑问算作概念词的是“ist ein vierbeiniges Tier”而非以定冠词打头的“ein vierbeiniges Tier”。但这一指责过于严苛了，因为弗雷格并未严格地界定概念词的形式，在不同的场合，他会分别将“ist ein vierbeinige Tier”（是一种四足动物）、“ein vierbeinige Tier”（一种四足动物）和“vierbeiniges Tier”（四足动物）看作谓词。但是为了后文讨论的需要，我们有必要在此处对术语进行较为严格的界定。我们规定，根据弗雷格的基本意图，概念词是不完整的表达式，因此在上述例句中，“läuft”、“ist rot”和“ist ein vierbeiniges Tier”才是真正的概念词，因为只有它们才能与专名“das Pferd”结合为一个完整的句子。^③

然而，当弗雷格说“单数定冠词总标志一个对象，而不定冠词伴随一个概念词”^④时，他显然是专门就名词而给出这个区分标准的，因为在所有词类中，只有名词有资格成为专名。如果一个名词在句子中与不定冠词相结合，那么它就应该是概念词的组成部分。这大概没什么问题。但是定冠词总标志一个对象吗？或者说，名词与定冠词相结合是一个专名的充分必要条件吗？诸如“苏格拉底”这类本真专名（wirklicher Eigenname）^⑤不需要定冠词即可成为专名，因此定冠词并非专名的必要条件，这的确也并非弗雷格所承诺的。那么定冠词是专名的充分条件吗？答案同样是否定的。

按照弗雷格的解释，在“Das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”中，“Das Pferd”既可以被看作是指称“类”的专名，^⑥也可以在另一种分析下，转化为一个概念词，即将原句分析为“Alle Pferde sind vierbeinige Tiere”（所有马都是四足动物），^⑦进而再分析为“Wenn etwas ein Pferd ist, so ist es ein vierbeiniges Tier”（如果某物是马，那么它是四足动物）。^⑧事实上，“das Pferd”只在譬如“Das Pferd ist rot”（这匹马是红色的）这种句子中才毫无歧义地指称一个作为殊相的对象，此时最好以指示代

① Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Harper & Row, Publishers, 1973, p. 54.

② [美] 斯鲁格：《弗雷格》，江怡译，北京：中国社会科学出版社，1989年，第267页。

③ 虽然弗雷格以专名和概念词取代了传统的主词、谓词和系词的区分，但是大概是出于面向传统读者的写作需要，他依然在许多场合混用概念词和谓词。一般而言，他对谓词的使用不大严格，而对概念词的使用则相对严格。此外，正如“主词”（Subjekt）一样，“谓词”（Prädikat）这一术语的使用也跨越了语言符号与非语言实体的界限，而“概念词”则只是指称或意谓（bedeuten）概念实体的语言符号。——笔者案。

④ [德] 弗雷格：“论概念和对象”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第82页。

⑤ 参见[德] 弗雷格：“论意义与意谓”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第97页注释1。

⑥ 参见[德] 弗雷格：“论概念文字的科学根据”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第40页。

⑦ [德] 弗雷格：“论概念和对象”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第83页。

⑧ [德] 弗雷格：“论概念和对象”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第85页。

词“dies”来代替定冠词“das”。而单数定冠词往往只有和摹状谓词“滑铁卢的失败者”而非诸如“马”、“人”、“树叶”这样的种类谓词连用，构成限定摹状词时才无甚歧义地指称一个对象。

无论指示代词还是定冠词都是指称确定的单一对象的标志，这似乎是专名（*nomen proprium*）的应有之义。然而在弗雷格看来，反过来却不能将以不定冠词为其标志的概念词视为指称多个不确定对象的通名。因为他的概念词也具有一个确定的指称或意谓，即一个概念：

（概念词）的意谓既不是由一个对象，也不是由几个对象形成的，而是由一个概念形成的。当然对于概念现在又可以问，是一个对象，还是多个对象，还是没有任何对象处于它之下。但是概念词直接地只与概念有关。^①

但若如此，不定冠词之“不定”对于确认概念词又有何建构性的作用？

在我们看来，弗雷格的做法是让语言上的特征“不定”以一种相对间接的形式在起作用，即通过概念的中介关联至不确定的对象。但是日常语言的表达意向总是意图直接与最终的对象发生关系。因此对问题的解答仍然必须回到对象之上。如果说“四足动物”或“一个四足动物”这些表达尚可以被看作命名不确定之四足动物的通名，但带有空位的表达“（ ）是一个四足动物”，即严格的概念词，却绝无法被用来命名，只能说，这个表达适用于不确定的四足动物，可以用来谈论任意一个不确定的四足动物。概念词的本质功能不在于“命名”或“代表”一个确定概念，而在于“述谓”一类对象中的任意一个。

让我们回到指示代词和单数定冠词上来。上文提到，“Das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”这个句子有两种分析方式，按照第一种分析，“das Pferd”指称马这个类；按第二种分析，这个句子的正确逻辑形式其实是： $(\forall x)(\text{Wenn } x \text{ ein Pferd ist, so ist } x \text{ ein vierbeiniges Tier})$ 。经此分析，这个句子所表达的其实是一个概念“马”下属于另一个概念“四足动物”。现在的问题是，这两种分析方式具有同等的地位吗？或者说，前一种解读方式最终要还原至后一种之上？这个问题涉及传统存在论关于共相的讨论。按照传统存在论的观点，共相既可以做主词，被述谓，又可以做谓词，用来述谓。问题是，共相的这两种“引入”（斯特劳森用语）方式之间是奠基关系，还是平等关系？即：共相的本质在于做主词还是做谓词？如果答案是前者，那么我们就无法在语言层面区分共相与殊相。因此，共相之为共相，如果应该由它与殊相的区别来规定，必然在于它的述谓特征。相应地，我们有理由认为，上述第二种分析要优先于第一种分析。这表明，弗雷格的对象至少倾向于成为殊相。

现在回过头来考察第一种分析，即“das Pferd”指称马这个类。我们来比较“Das Pferd ist rot”和“Das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”中定冠词的作用。在前者中，“Das Pferd”可以被视为一个限定摹状词，其中定冠词的功能就在于，从众多可以以同一个谓词来描述的事物中选择一个，事实上，它源自指示代词。因此弗雷格说，“一个带有指示代词或定冠词的概念词常常用来表示一个单一确定的对象，因此具有一个专名的逻辑价值”。^②而在后者中，定冠词的作用却不是要在“Pferd”这个种类谓词所描述的此种事物中选出一个，如果一定要与第一个句子做类比，我们可以说，在后者中，“Das Pferd”是“Die Art Pferd”（马这个种类）的缩写，它在所有可以被谓词“种类”所描述的事物中选择了“马”。因此，由指示代词或定冠词所体现的专名之意义，在于指定、确认“多”中之“一”。如果定冠词可以成为专名的一种标记，那么专名的一个意义便在于单称词（singular term），虽然不必然指称传统意义上的殊相，但它总是意味着从某个集合中拣选（single out）出一个元素来。

三、殊相作为对象的模板

第二条标准，即无自变量标准的实质就是上文中弗雷格自己给出的说明：“表达不带有空位”。

① [德] 弗雷格：“对意义和意谓的解释”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第128页。

② [德] 弗雷格：“数学中的逻辑”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第263页。

“不带有空位”意指完整，而最完整的表达应该是句子，因此弗雷格后来也将句子看作专名，将句子的意谓“真值”看作对象。如果普通专名也是完整的，那么就只能在一种**相对独立**的意义上是完整的，毕竟弗雷格说过：“实际上只有在完整的句子中词才有意义（意谓）”。^① 这一“相对独立”所相对者无疑是概念词。在弗雷格看来，概念词就是在一个完整的句子中去掉专名之后所剩下的部分。

现在的问题是，在例如“Sokrates ist ein Philosoph”（苏格拉底是一位哲学家）这一句子中，哪些部分是相对独立的，哪些则不是？较为直觉的回答是“Sokrates”（苏格拉底）和“ein Philosoph”，（一位哲学家）是相对独立的，系词“ist”（是）则是不独立的。这种直觉与关于自义（Kategoriematisch）表达和合义（synkategromatisch）表达的区分一致，也与主词、谓词、系词的传统三分一致。但是根据弗雷格的分析，“Sokrates”是相对独立的专名，“ist ein Philosoph”则是不独立的概念词。我们不禁要问，这种划分，以及其它类似划分的根据是什么？

将概念当做含有自变量、取值为真值的函数，这是弗雷格从数学中借鉴而来的做法。在一个函数表达式如 $x^2 + 2x$ 中，当我们将数字3 带入其中时，得到 $3^2 + 2 \times 3$ ，其值为15，当我们将4 带入其中时，得到 $4^2 + 2 \times 4$ ，其值为24。在上述情况中，函数与自变量很好区分。数字3 和4 分别是自变量所取的两个值，对应于落入概念中的对象； $x^2 + 2x$ 是函数，对应于概念；而 $3^2 + 2 \times 3$ 或 $4^2 + 2 \times 4$ ，即15 和24，则对应于对象落入概念之下后所得到的真值。但此例中函数和自变量的区分之所以一清二楚，是因为函数表达式是预先给定的。如果首先给出的是表达式 $3^2 + 2 \times 3$ ，我们还能无歧义地将之分析为自变量和函数的结合吗？如下图所示，这一数学表达式至少有两种分析可行的方式：

$3^2 + 2 \times 3$	自变量为3	$x^2 + 2x$
$3^2 + 2 \times 3$	自变量为2	$3^x + 3x$

按照第一种分析方式，我们得到的是函数表达式 $x^2 + 2x$ ，其中自变量取值为3；按第二种分析方式，我们将得到函数表达式 $3^x + 3x$ ，其中自变量取值为2。同理，“Sokrates ist ein Philosoph” 理论上也至少有两种分析方式。

- 1) “ ξ ist ein Philosoph” 是函数（概念），其中自变量（对象）取值为“Sokrates”；
- 2) “Sokrates ist ξ ” 是函数（概念），其中自变量（对象）取值为“ein Philosoph”。

问题是，这两种分析方式都可行吗？

弗雷格的回答是否定的。在只涉及一阶概念的情况下，他只承认第一种分析方法，并认为，正确的第二种分析方式将涉及二阶概念：在“Sokrates ist ein Philosoph” 中，“ φ (Sokrates)” 是二阶概念，它以普通的一阶概念为自变量，当“ φ ” 取值为“ ξ ist ein Philosoph”，或“ ξ ist weise” 时，其值为真，而取值为“ ξ ist ein Pferd” 时则为假。^② 弗雷格以这种处理方式保住了“Sokrates” 的专名地位。换言之，在弗雷格那里，“Sokrates” 这类词天然为专名，而“ein Philosoph” 这类词则天然与概念词有缘，它们加上系词后便成为概念词。

但如前所示，这一所谓的“天然”并不能从数学的函数观念中得出，而后者本应是弗雷格借由改造传统语义学的最重要凭据。在一个不显含自变量的数学表达式中，哪一部分被看作函数，哪一部分被看作自变量的值，完全取决于分析的方式。因此弗雷格的“概念－函数论”除了从数学中吸取养分外，一定还有其植根于前语言的理解，正是这一理解使得符号“Sokrates” 只能成为专名。对弗雷格的这一理解有一个简单的解释：殊相是对象的模板，是最能被称为实体的东西。

① [德] 弗雷格：《算术基础》，王路译，王炳文校，北京：商务印书馆，1998 年，第 77 页。
② Cf., Ricketts, “Concepts, Objects and the Context Principle”, in *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 171.

四、专名屈折变化的非本真性

由于内容上的相关性，此处将后两个标准——非谓词标准和等式标准——一并处理。专名不能在句子中作谓词，这是典型的语言标准。正是在这个意义上，弗雷格说“*der Begriff Pferd*”（马这个概念）不是概念词而是专名，因为这个短语显然不能做谓词，只能做主词，因而就有了著名的克里悖论：“*der Begriff Pferd ist ein Gegenstand*”（马这个概念是一个对象）。但是这条标准有一个补充说明，即专名可以成为概念词的一部分。这个补充说明几乎让诸如“*Sokrates*”这类传统殊相和“*Philosoph*”这类传统共相在争夺对象地位的竞赛中回到了同一起跑线上。

诸如“*ist Sokrates*”这样的词组在某种意义上也可以是概念词。弗雷格自己给出的例子是：在“*der Morgenstern ist die Venus*”（晨星是金星）中，虽然“*die Venus*”（金星）是专名，但“*ist die Venus*”（是金星）却可以是一个概念词，它实际上是“*ist nichts anderes als die Venus*”（只不过是金星）的缩写，因此表达一个只有一个对象落入其下的概念。但如此一来，我们怎样借助于这条规则区分概念词和专名呢？我们至多可以说，具有词尾变化的动词一定是概念词，它本身不必借助于系词就可以进行述谓，如在“*dieses Blatt grünt*”（这片叶子变绿了）中的“*grünt*”。但“*dieses Blatt ist grün*”（这片叶子是绿的）中的“*ist grün*”或“*ist ein Philosoph*”和“*ist die Venus*”之间有何区别？

除了将“*ist die Venus*”分析为“*ist nichts anderes als die Venus*”，弗雷格还着眼于“*ist*”的不同作用对“*der Morgenstern ist die Venus*”给出了另外一种更重要的分析。他否定了“*ist grün*”或“*ist ein Philosoph*”和“*ist die Venus*”之间的相似性，认为“*ist*”在这两种短语中具有完全不同的含义。前者是真正的系词，即句子的“纯形式词”；而后者则“如同算术中的等号，表达一个等式”。^①在“*der Morgenstern ist die Venus*”中，专名“*die Venus*”可以出现在“*ist*”的任意一侧，而在“*dieses Blatt ist grün*”或“*Sokrates ist ein Philosoph*”中情况则并非如此。这里所表达的就是斯鲁格的第四条标准，等式标准：当专名直接出现在“*ist*”的右边时，“*ist*”不起系词的作用，而仅仅表达等式。

如上所述，在传统哲学中，我们认为作为系词的 *ist* 是一种不完整的含义表达，而主词和谓词都是完整的。弗雷格的新语义学将系词置入概念词之中，因此我们可以认为，概念词的不完整性原本是由系词带来的，而系词的不完整性当然在于它的合义性。更进一步的分析表明，如弗雷格所说，系词是一个句子的“纯形式”部分，它不为句子提供任何质料成份，如“系词”这个名称所表示的那样，其作用在于联系各个质料部分，使它们构成一个完整的统一体。在弗雷格看来，这种使一个句子成为一个统一体的系词因素并不一定要由“*ist*”来体现，它也可以表现在动词词尾上，如“*dieses Blatt grünt*”。^②因此我们甚至可以说，在弗雷格的分析下，传统的系词其实成了概念词所携带的空位，其作用是将概念词与专名结合在一起。^③

在一篇针对马尔梯的一篇书评中，胡塞尔也表达了相似的观点：只可惜没有“是－因素”也就没有统一，即便在单纯表象中也没有。“这个红的圆的”（*Dies rot rund*）并非一个思想，恐怕我们必须说：“这个红的圆形之物”（*Dies rote Runde*），此时，我们在形容词词尾中拥有“是－思想”（*Seinsgedanken*）。^④

胡塞尔比弗雷格更进一步，不仅认为句子中必须有所谓的“是－因素”，并且一个完整的表象中也必须有此因素。“*Dies rot rund*”只是一串单词的排列，只有“*Dies rote Runde*”才构成一个完整的思想。此处值得注意的是，在“*Dies rote Runde*”这个专名中，“*rote Runde*”所具有的词尾已经以一种隐含的方式具有了为整个名词短语带来统一性的“是－因素”。我们可以将这个专名展开为一个句

① [德] 弗雷格：“论概念与对象”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第81页。

② [德] 弗雷格：“论概念与对象”，《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆，2006年，第81页。

③ 参见拙文，“真理之争——胡塞尔与弗雷格论‘真’”，载于《哲学研究》，2013年第5期，第76页。

④ [德] 胡塞尔：《文章与书评》，高松译，北京：商务印书馆，2018年，第291页。

子，明确释放出其中的“是-因素”：“Dies Runde ist rot”（这个圆形之物是红的）。从这个角度看，作为摹状词的专名无非是句子的隐缩。

现在让我们回到弗雷格。将“dieses Blatt ist grün”与“dieses Blatt grünt”作对比，我们会发现，这两个句子中，主词“dieses Blatt”是完全一样的，不同之处在于谓词“ist grün”和“grünt”。这种比较似乎证成了，“ist”在本质上要与“grün”而非“dieses Blatt”相结合，并且可以与“grün”算作一个部分，没有必要单独列出来。例如在“grünt”中，系词部分就以隐含的形式出现于词尾中。据此，我们试着给出一种区分专名和概念词的新语法标准：在构成一系列质料相同的完整断定句时，有些部分可以保持不变，而其它部分则经历屈折变化，以迎合这些部分，共同结合为一个具有统一性的句子。前一部分便是专名，后一部分则是概念词。

从专名的角度看，这个新的标准或许可以暂时被称为**无屈折变化标准**。它至少对描述性谓词有效，因为通常被用作描述性谓词的形容词和动词是有屈折变化的。在某种意义上，它也对种类谓词如“Pferd”有效。例如，如果我们给出三个质料“赤兔”、“的卢”和“马”，那么至少可以构成两个质料部分相同的断定句：1、Chitu ist ein Pferd und Dilu ist ein Pferd；2、Chitu und Dilu sind Pferde。其中，Pferd 经历了单复数的变化。

这一标准有一个可能的反对意见。在德语中，本真专名在充当句子之专名时固然不存在屈折变化，但是作为限定摹状词的专名也会有格位的变化。比如在句子“Brutus tötete den römischen Konsul”（布鲁图斯杀了罗马议员）中，按照弗雷格的标准分析，这个句子由两个专名“Brutus”和“der römische Konsul”与一个二元概念词“töten”所构成，其中以限定摹状词形式出现的专名“der römische Konsul”显然经历了屈折变化，以使整个句子可以组成一个统一的整体。因此，无屈折变化并不能被视为确认句子之专名的标准。

对此反对意见的第一性回应是：名词的变格是德语的特例，在英语以及在中文中都不存在这一现象。但这个回应似乎并不十分有力，因为无屈折变化本身就是一种依赖于语言现象的标准。如果在某种语言中出现了其它语言中不存在的现象，只能说明这种语言更精确地体现了某种属于语言之本质的因素，而在其它语言中，这种因素被掩盖起来或表现为其它形式。例如，德语中的变格在英语或其它语言中是通过语序来体现的。因此，在这些语言中，专名仍然要通过语序的排列来体现完整的意义，如在英语中，“Brutus killed the Roman consul”和“The Roman consul killed Brutus”的意义是完全不同的，而在“Brutus The Roman consul killed”中，即使屈折变化都存在，这个排列依然算不上一个完整的句子。但如果我们将名词的变格视为语序的一种变异，那么即便本真专名也并不能避免以语序的方式所呈现的屈折变化。事实上在像俄语这样语序相对自由的斯拉夫语系中，甚至连人名这样的本真专名也是有变格的。因此，无屈折变化标准似乎彻底失败了。

然而，将名词的变格还原为语序的做法还允许另外一种解读：如果使一个句子得以完整的因素也必须包含词语的排列顺序，那么我们可以将语序也让概念词来携带。比如，对于“killed”，完整的概念词表达式应该是“() killed ()”，它指称一个有序二元概念。这样，无论往括号里填入两个什么样的专名，都会构成一个意义完整的句子；而如果交换两个专名的位置，则将产生意义不同的句子。因此，如果将名词变格还原为语序，并将之归于概念词，那么我们就仍然可以在某种程度上坚持专名的无屈折变化标准。显然，这一标准并非一个语言现象上的真实标记，它所反映的毋宁是专名屈折变化的非本真性：专名的屈折变化实质上反应的是概念词空位的顺序性。

让我们回到“der Morgenstern ist die Venus”这个句子上来。此处“ist”的确不是传统意义上的系词，而是一个类似于“killed”的关系词，即带有两个空位的概念词，它本身作为质料的一部分构成了对无序的相等关系的表达：“() ist ()”，此时它的前后只能填入专名。

专名屈折变化之非本真性的意义在于殊相相对于语言的独立性：虽然我们对语言的不同使用方式创造了各种不同的对象，然而在某种意义上，殊相可以被视为语言不得不原封不动地接纳的前语言“自在客体”，而作为其语言上的对应物，本真专名在充当句子之专名时在很多语言中都不经历变化。

五、弗雷格的唯名论倾向

总结一下以上三节的结论：第2节中的定冠词标准意味着弗雷格的专名是单称词，至少倾向于指称殊相。第3节中的无自变量标准则必须要以关于对象的一种前语言理解为前提，即殊相是对象的模板。在第4节中，非谓词标准和等式标准被解读为专名屈折变化的非本真性。相对于概念词而言，专名独立于语言上的变化，其意义在于殊相相对于语言的独立性。所有这一切都表明，弗雷格在何为对象的问题上有一种唯名论的倾向，并且语言上的标准最终必须依赖于前语言的理解才能完全澄清。

然而我们必须再次强调，弗雷格毕竟不是一个唯名论者。在大多数情况下，他会迁就纯语言的标准，将一切词类的名词化形式视为对象之表达。例如对于两个真值相同的句子，“Sokrates ist weise”（苏格拉底是聪明的）和“Die Weisheit ist eine Eigenschaft des Sokrates”（聪明是苏格拉底的特征之一），他虽然会毫不犹豫地第一个句子中的“ist weise”分析为概念词，但是对于第二个句子中的“die Weisheit”，他大概会根据定冠词标准视之为一个专名，它所指称的对象落入概念词“ist eine Eigenschaft des Sokrates”所指称的概念之下。

现在的问题是，我们能否按照上文的分析，顺着弗雷格思想中的唯名论倾向再向前一步，消除由“die Weisheit”这类名称化形式所带来的抽象对象呢。在第2节中，我们看到了共相的述谓本性，在第3节中，我们看到了弗雷格如何越过语言形式直接依据前语言的理解将“Sokrates”指定为对象。在第4节中，我们看到专名应该如何独立于语言上的变化。这些考察为我们带来了一种分析的可能性：在“Die Weisheit ist eine Eigenschaft des Sokrates”这个句子中，我们可以仍然将“Sokrates”看作专名，而把“Die Weisheit ist eine Eigenschaft des ()”看作概念词，而这一概念词不过就是“() ist weise”的一种迂回表达。^①在此，我们以对殊相和共相的前语言理解来指导语言分析：我们认定苏格拉底是对象，因而总可以在一个句子中认出它的专名来，并以此为参照分析整个句子。而在“Das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”这种不包含殊相表达的句子中，我们就应该将之分析为最终以约束变量的形式包含殊相因素的句子： $(\forall x)(\text{Wenn } x \text{ ein Pferd ist, so ist } x \text{ ein vierbeiniges Tier})$ 。

殊相是对象的模板，这是我们关于对象的前语言理解。从此前语言理解进入对句子的分析是可取的。但是进一步的追问是，这种前语言理解的根据在何处？要回答此问题，我们需要回溯到弗雷格所提出的语境原则，“必须在句子的语境中研究语词的意谓，而不是个别地询问语词的意谓”。^②

既然我们通过对对象的前语言理解在一个句子中定位专名，那么这种能力一定与确定此句子之真值的方式有关。对“Die Weisheit ist eine Eigenschaft des Sokrates”这句话的恰当分析为何是“Sokrates ist weise”？维特根斯坦对句子真值的解释或许可以为我们指出回答的方向：“理解一个句子意味着知道若句子为真事情该是怎样的”。^③对一个句子的恰当分析应该是有助于理解的分析，进而，恰当的分析应该是有助于我们检验此句子之真假的分析。要想知道“聪明是苏格拉底的特征之一”这个句子是否为真，我们不应去寻找抽象对象“聪明”，看它是不是属于苏格拉底的特征，而是应该去看看苏格拉底是否聪明。而对于“马是四足动物”这句话，理论上正确的检验方式则应该是观察每一匹正常的马，看看它们是否都有四条腿。在诸如此类的检验中，被检验者必然是可以被感性直观的东西，即处于特定时空中的一个个殊相，故句子之真值条件的确定方式决定了殊相是对象的模板。

对弗雷格的这种解释将我们引向后来的逻辑实证主义，而这的确也是分析哲学的一条必经之路。

（责任编辑 哲 之）

① 参见[英]斯特劳森：《个体》，同上所述，第124页。

② [德]弗雷格：《算术基础》，王路译，王炳文校，北京：商务印书馆，1998年，第9页。

③ [奥]维特根斯坦：《逻辑哲学论》，霍绍甲译，北京：商务印书馆，2009年，4.024。

人工智能与艺术创作

——人工智能能够取代艺术家吗？

李 丰

【摘要】艺术概念的创新性要件与深度学习 AI 的“经验回溯”机制之间存在原则上的不相容性，所以像 AlphaGo 这样的人工智能体在原则上不可能在艺术领域取得对人类的绝对优势并取代人类艺术家。产生这个事实的原因在于深度学习式 AI 与人类艺术家的作品有着不同的形而上学来源，前者来源于被给予的有限样本范围，而后者则来自于人类艺术家的自由意志，而这种理解还牵扯到了更深层次上心灵哲学观点的论证。但同时，AI 依然能够参与到人类艺术家的艺术创作中来并产生助益。

【关键词】艺术创作；人工智能；深度学习；自由意志；计算主义

中图分类号：J02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0095-06

作者简介：李 丰，山东济南人，哲学博士，（重庆 401331）四川美术学院当代视觉艺术研究中心助理研究员。

基金项目：四川美术学院 2018 年博士重大课题培育项目“VR 艺术的分类与特性”（18BSPY052）

2016 年开始，以 AlphaGo 为代表的人工智能（Artificial Intelligence，简称 AI）大出风头，并成为学界和业界持续讨论的热点。人工智能本来并不是新话题，这次大放异彩是因为深度学习卷积神经网络算法实现了商业级突破，从而打开了一片广阔领域。这个突破被认为是一个科技革命级别的进展，因为这种策略的成功并不限于围棋领域，而可以在多个领域实现同样级别的进展并产生颠覆性影响。这其中也包括艺术领域。譬如，2015 年 8 月德国西奥综合神经科学研究所 arXiv.org 展示了研究成果，让基于深度学习算法的 AI 通过对梵高作品的“训练学习”而掌握了绘出梵高作品的能力，即能根据输入的实景照片“绘出”一张具有梵高典型风格的画作，以至不知情的观众可能将之认作梵高未被发现的作品。^① 2016 年，微软公司开展了一个类似项目“下一个伦勃朗”，即试图“教授”一个 AI“学会”伦勃朗的绘画选题与技巧，最终成果是由 AI 生成了一幅伦勃朗式男子肖像画并通过 3D 打印出来。可以说，把这幅作品挂到伦勃朗博物馆里也毫无异样。^② 而在 2018 年 10 月 23 日佳士得 Prints & Multiples 拍卖会上，一幅被叫做 Edmond Belamy 肖像的 AI 作品还将以七千到一万美元的价格起拍。^③

已经和将要进行的类似尝试还有很多。这就带来了一个问题，即 AI 最终有没有可能像它在围棋领域碾压人类棋手一样，最终超越并完全取代人类艺术家？有些人乐观地认为随着深度学习算法的潜力被挖掘出来，这是迟早的事情，或者说人工智能在任何领域超越人类都只是时间问题，艺术 AI 超

① L. A. Gatys, A. S. Ecker, M. Bethge, *A Neural Algorithm of Artistic Style* (2015. 9), <https://arxiv.org/abs/1508.06576>.

② <https://www.nexttrembrandt.com/>.

③ http://tech.ifeng.com/a/20180827/45141410_0.shtml.

越人类艺术家只是其中的子问题。也有人认为这并不会成为现实，因为围棋与艺术创作属于不同的领域，而人工智能按现有算法，无法具有真正的创新能力。当然，更多人持一种观望态度，对此不置可否，我们在这个问题上的直觉也的确是很模糊的。

本文的目标正在于澄清这个问题。

一、艺术概念的创造性要件

对于艺术家来说，艺术作品可分为“创作”和“习作”。“习作”指为了实现特定训练效果而做的针对性练习，临摹或模仿别人的作品也没有问题，并不必然要求作者独特或完整的表达；而一件作品能被称为“创作”最重要的特征就是，这件作品或是主题观念，或是表现手法，至少在一个方面是崭新和独特的。这有时依赖于艺术家对私人经验的深度挖掘，有时来自于艺术家单纯寻求与他人或既有作品的差异。总之，只有具有了某些创造性因素，才称得上“创作”。

所谓“创造”，按其本意，意味着从无到有，不依赖任何前因而凭空产生出了超越既有经验的新因素。新创造物与既有物应有着本质差异，因此无法被归入之前的类别之中。“创造”曾被认为是上帝的特权，随着人文思潮兴起，人的创造能力得到了确认和强调。在艺术史上与此对应的是，文艺复兴前所盛行的是写实倾向的宗教画，艺术被定位于忠实地反映自然或为宗教教化服务，并默认了对人创造性的压制；而文艺复兴之后的艺术史历程可以看成是对人的创造能力不断肯定和解放的过程。在现代派之后的当代艺术更明确把“创新”和“突破”作为核心目标和取向。

这要求艺术家总要在既有艺术经验范围之外提供一些“彻底的新东西”出来。所谓“彻底的新东西”，意味着其不能被既有的创作原则所统摄，甚至是对传统的彻底决裂。这些新经验扩充了人类直感经验范围，同时这个扩大的范围又成为了新的超越和突破的对象。这是对艺术概念，尤其是当代艺术概念最纯粹和最狭义的理解，否定这一点就完全无法整体把握当代艺术脉络。也正因为当代艺术创作的目标就是定位于打破固有和习惯性的理解方式，当代艺术品常表现得“令人费解”，但这正是凸显其创新本质的内在要求。

如果一件作品完全落在了某个传统之内，或本身就是一种重复和模仿，那么就丧失了被载入艺术史的资格。这本身也是艺术史生成的基本逻辑，积极介入传统可以让艺术家更容易被理解和接受，但艺术家对艺术史的否定性“借鉴”和重新定义使其能够被载入艺术史。即使在前现代，艺术史的形成逻辑也绝不是单纯地记录，巨大数量的艺术家群体中技法足够精湛的艺术并非少数，但能被载入艺术史的终究寥寥无几。这纯粹是因为外在偶然原因吗？即使在写实主义的大框架内部，能被载入史册的艺术家也一定是在技法或效果呈现上有所创新或具有独特性。所以，艺术，尤其是当代艺术的核心精神之一就在于突破和超越既有经验，而不是重复、模仿或仅仅技法上的纯熟。框定了我们所讨论的艺术创作的基本含义之后，我们再来看另一个主题，深度学习人工智能。

二、深度学习的基本原理

“智能”可泛化为一种信息处理系统。人类接受外在刺激并做出反馈，以实现具有明确目的性的复杂功能，因而被认为是具有智能的。人工智能则意味着这样一种信息处理系统是由人工设计和制造的。而本文谈及人工智能的含义比字面意思要更加狭窄，即特指以 AlphaGo 为代表的基于深度学习卷积神经网络算法的人工智能。

经典的人工智能算法可以被看成是建立在“归纳建模”思路上，即模型来自于对规律或规则的归纳，建模即在描述被描述对象的规则或本质，所以模型中的每个变量和函数都具有特定的规律或规则意义。这是我们熟悉并能够直观到的建模方式。譬如战胜卡斯帕罗夫的“深蓝”电脑程序就是技

术人员根据几个国际象棋大师顾问的总结意见设计的。所以其基本设计思路是借助模型进行穷举，即利用计算机的计算力优势遍历一步棋后的所有可能性（事实上深蓝的算法有“剪枝”优化，并非“所有”可能）。对于设计人员而言，深蓝电脑是一个透明的“白箱”，深蓝电脑的对弈策略不会超出设计人员的理解，只是利用了计算机计算速度更快的优势而已。这跟用计算器计算多位数乘除的运算比人心算的速度更快并没有本质区别。这很直观也很容易理解，所以我们也清楚深蓝的可能性界限所在，即深蓝的博弈策略本身不会超出编制程序的象棋专家的掌握范围。

而围棋、图像识别、金融交易等领域比国际象棋要复杂得多，所以无法用归纳建模的方式来处理。也正是思路上的转换，导致了 AlphaGo 强大而神秘的力量。深度学习卷积神经网络的核心思路在于建立一个“预测模型：用一个拥有大量参数的万能函数来拟合用户所提供的训练样本。这个数学模型如同一个橡皮泥，可以通过变换它的参数集被塑造成任何形状。”^① 数据拟合是一种把现有数据通过数学方法来代入一条数式的表示方式。现实应用中，我们常会获得一些离散数据但又希望得到一个连续的函数或更密集的离散方程与这些离散数据相吻合，这也就是拟合的过程。“利用用户提供的训练样本对模型进行训练的目的，就是选择最优的参数集，使模型能够很好地拟合训练样本集的空间分布。通过训练得到的预测模型，实际上把训练样本集的空间分布提取出来并编码到其庞大的参数集中。利用这个训练好的预测模型，我们就能够预测新的未知样本 x 的标签或属性。”^②

围棋的“取胜规则”比围棋规则本身复杂得多，人类棋手无法用归纳方式完成。AlphaGo “利用深度卷积神经网络这个万能函数，通过学习来拟合两千多年来人类所积累的全部经验及制胜模式，并将其编码到神经网络的庞大参数集中。对于当前棋局的任何一个可能的落子，训练好的神经网络都能够预测出它的优劣，并通过有限数量的模拟搜索，计算出最终的获胜概率……由于 AlphaGo 对每个落子以及最终胜率的预测，是建立在围棋界两千多年来所形成的完整知识库之上的，它的预测比人类最优秀的棋手更准确。”^③ 可见，AlphaGo 所找到的围棋取胜规则一定超出了人类理解，因为预测建模是在用拟合方式刻画离散样本间的外在联系，因此“万能函数的参数一般不具备任何物理意义，模型本身往往只能用来模拟或预测某个特定事物或现象，并不能揭示被描述事物或现象的本质及内在规律。”^④ 所以即使是 AlphaGo 设计者也不可能直观把握到。对于设计者来说，AlphaGo 一旦开始了训练和学习，它就变成了一个以最终取胜为导向的“黑箱”。设计者只能根据 AI 系统输出的外在结果来检验其运作有效性。所以 AlphaGo 给我们一种强大又神秘的印象，乃至让我们对 AI 的能力做出过多想象。

熟悉深度神经网络的基本原理，了解 AlphaGo 的强大能力是如何获得的对于处理我们的主题非常重要，因为这既框定了我们的讨论对象，也为问题本身提供了解答思路。我们可以看到，深度学习算法有两个关键步骤：

1. 通过“训练”得到拟合了足够多样本参数集和万能函数，即一个“预测模型”。AlphaGo 就拟合了两千年来人类积累的全部经验及制胜模式，并通过不同版本的自我对弈生成了 3000 多万个对局，并编码为庞大的参数集。

2. 根据这个预测模型来处理和评价任何新样本，或在诸多新样本中选出与已有模型拟合度最高的那一个。在对弈中，AlphaGo 就是借之前得到的预测模型评估每一个可能落子点所带来的获胜概率，并总是选择胜率最大的那一步棋来走，以此发挥出计算机（远超任何人类棋手）的稳定性优势取得最终胜利。

在这样一种策略中，隐含着的一个重要预设，即新样本与旧样本被看成是同类的事物。因为只有这

① 龚怡宏：《人工智能是否终将超越人类智能》，《学术前沿》2016 年第 4 期上，第 16 页。

② 龚怡宏：《人工智能是否终将超越人类智能》，《学术前沿》2016 年第 4 期上，第 17 页。

③ 龚怡宏：《人工智能是否终将超越人类智能》，《学术前沿》2016 年第 4 期上，第 20 页。

④ 龚怡宏：《人工智能是否终将超越人类智能》，《学术前沿》2016 年第 4 期上，第 16 页。

样，才有理由将根据旧样本得到的模型应用于新样本。这个预设在我们处理下棋、人脸识别、金融乃至政治决策之类的情形时是没有问题的，因为在这些领域，我们遇到的几乎全是重复性经验，“日光之下，并无新事”。我们默认围棋的取胜规则、人脸的特征或群体人性是不会变化的，所以只要样本数量足够大，取样方式和算法设计足够合理，那么就可以针对这些复杂领域的问题建立起有效的模型来，进而处理在时间上属于新情况，但本质上并不会脱出既有样本范围的新对象或新样本。

三、原则上的不相容性

至此，我们可以把以 AlphaGo 为代表的人工智能突破的基本原理概括为：利用深度学习算法和计算机的算力优势处理数量巨大且纷乱复杂的历史样本，从中得到一个预测模型，并以此处理与历史样本同质或相似的新样本。但这种策略在前述诸领域的有效性恰恰导致了这种策略在艺术领域里的注定失效。而且这种失效是概念上的，内在于深度学习原理和艺术概念本身，不可能随着深度学习算法的改进而解决。

按我们上面的分析，艺术概念本身蕴含着对既有艺术经验的突破，创作总意味着扩展了既有艺术作品的范围，换句话说，一个艺术创作新样本只有不能被深度学习算法根据艺术史经验建立起来的万能函数所完全拟合，才算得上“艺术创作”。深度学习算法本质上是经验回溯式的，既没有脱离既有经验的取向，也没有脱离既有经验的可能。而艺术家对经验的利用方式不同于 AlphaGo，后者是对既有经验的模仿与拟合，而艺术家会在借鉴之外最终谋求对经验的否定和差异化。深度学习的运作机制与当代艺术的本质旨趣在根本上是逆向而行的。艺术家与“时尚引领者”之间一个共同点是二者都始终保持一种不断突破当下的态度。如同“对时尚的紧追”总意味着已经落后于时尚，深度学习对既有艺术经验的充分模仿也意味着如此产生的作品注定失去了艺术性。换句话说，卷积神经网络在技术上越成功，在艺术上也就越失败。所以，文章开头提到的 AI 作品就首次以 AI 作为创作手段来说是艺术性很高的，但就 AI 产生的画面本身而言，已然不能算作真正的艺术创作。

但既然“创新”首先是一种否定性含义——与既有经验存在着差异，那么似乎只要避免了重复就可以算作“新”，而“随机性”就有机会满足这个弱化了否定性要求。如果一个艺术 AI 在创作时加进随机参数，似乎就有可能得到超出既有经验范围的艺术作品。单纯从第三人称视角判断，我们不能否认这种可能。可以想象，艺术 AI 给出的一件作品很可能被认为比一些普通艺术作品更加出色，或像文章开头提到的 AI 作品那样，至少不亚于普通人类艺术家作品。

这就涉及到艺术概念的意向性要件，即艺术行为总是一种意向行为，艺术品总是作为意向对象而存在。所以，仅仅根据第三人称经验并不能判定一个物件是不是艺术品。有些奇石“鬼斧神工”、“巧夺天工”，有足够的审美价值，但本身却不是艺术品；假设因为偶然原因，一群蚂蚁组成了达芬奇素描的图案，也不能被认作一件艺术品。而意向性对于艺术品的认定却可能是决定性的，如丹托在《寻常物的嬗变》中举的例子，同样一块红色画布，因为意向结构的差异，却既可能是一件极简主义作品，也可能是一块刚涂完底色的未完成画作，或仅是一块红色布料。^① 所以艺术品的认定是超越于第三人称视角下的表面经验的，而取决于特定的艺术意向性。

那么，即使艺术 AI 能够产生在第三人称经验上与人类作品无法区分的作品，但因为 AI 并不具有真正的意向能力，所以 AI 是不能进行真正的艺术创作的。AI 利用随机性算法产生的“作品”本身并不具有艺术品地位，而是像自然界的奇石一样，有待具有艺术意向能力的意识主体的拣选。当且仅当一个艺术家用艺术发现的眼光将一个“现成物”——一块奇石、一个小便池或一件 AI 产生的作品——拣选出来并命名为艺术品时，这个物件才有了艺术表达的含义。相比之下，AI 本身却没有做出

① [美] 阿瑟·丹托著、陈岸瑛译：《寻常物的嬗变——一种关于艺术的哲学》，南京：江苏人民出版社，2012年，第2页。

这种判断的能力和资格，所以基于深度学习算法的 AI 无论什么时候都不可能进行真正的艺术“创作”。

四、不同形而上学来源与心灵哲学预设

人工智能的作品与人类艺术家的作品可以高度相似，以至于可以像“下一个伦勃朗”的成果那样，在经验上无从区分。但按我们在上一节的论证，深度学习式人工智能的作品永远无法成为真正的“创作”，因为这种 AI 在原则上无法真正地“无中生有”。根据深度学习算法所产生的作品，即使对固有经验进行变形和重组，其形而上学来源依然是被给予的训练样本。而如果人类能够进行真正的艺术创作，即在既有经验之外生成新的经验，那么人类一定具有能够“无中生有”的形而上学来源，一项突破有限性而向无限性开放的能力基础。这也要求我们给出一个关于真正的“创新”何以可能的形而上学的解释。

我们把这个来源归于人类的自由意志，即能够不依赖于前因而行动的动因体（agent）。无论在常识视角还是学术视角，自由意志都是最基础的概念之一。其本意非常明确，虽然对其进一步的解释富有争议性。按照本意，“自由意志”在概念上蕴含了无限性和开放性，能够超出既有经验范围而凭空产生新元素，构成了创造性的根本来源。如果“艺术创造”真如我们所理解的这样，那么我们就必须将其归根溯源到艺术家拥有的自由意志上去，即“创作”最终的形而上学来源。

但“无中生有”过程在自由意志中的具体发生机制是什么？我们在此悬置这个问题，但这并不会影响到我们的结论。对于我们来说，这的确是神秘的，而这种神秘也可以归到自由意志本身的神秘性中去。在我们这个把经典力学作为理解世界首选理论框架的时代，这似乎是一个难以理解和接受的说法。与“无中生有”概念同样神秘难解的话题大概是宇宙起源与量子力学不确定性原理了，这些主题同样充满争议。到这里，我们似乎触及了某些讨论的边界，或者面临一些基本问题上的困惑。

但并非所有人都同意将 AI 作品和人类作品在形而上学来源上做这样的区分，而这种分歧来源于更深层次上心灵哲学观点的差异。本文在此将基于深度学习算法的 AI 和被认为拥有自由意志的人类艺术家分列讨论，也就潜在地否认了这样的 AI 可以具有人所具有的心灵。换句话说，只有把深度学习式 AI 与人类艺术家看作两个范畴的存在而不等同起来，才有了对二者在艺术创作能力上进行进一步比较的意义和必要。而在特定心灵哲学观点如计算主义看来，心灵与计算程序之间不存在不可跨越的鸿沟，心灵具有的任何能力最终可以通过特定的算法实现，当然包括自由意志以及“无中生有”的创造能力。反之，对于计算机不能拥有的能力，人类也不可能独占。事实上，在计算主义者看来，我们在前面关于艺术创造的描述本身就非常可疑。

如果计算主义成立，本文所关心问题的答案也就显而易见。即如果 AI 与人类智能本质上就是一类东西，那么关于人工智能 AI 能不能超越人类艺术家之类的问题压根无须讨论，答案几乎直接蕴含在计算主义主张里面。无论艺术活动看起来多么玄虚，也无非是人的意识活动之一，而意识活动的本质在于计算，那么拥有更强计算能力的 AI 在原则上必然会超越人类，无论是围棋还是艺术活动。AI 当然可以成为艺术家，并且借助计算力的优势赶上并超过人类艺术家也只是个时间问题。

对计算主义的讨论汗牛充栋^①，本文可以看作这些讨论的延伸，即特定理论在艺术领域带来的特定结果，亦或艺术领域对这些理论的反馈。在人类艺术家是否存在超越 AI 的特质这个问题争议的底层分歧在于对人和世界的一些基本问题上的认定差异，并带来各自的后果。对“无中生有”能力的确认会破坏对世界最简洁的理解方式——经典力学框架的完备性，并因引入超出这个框架的神秘之物

^① 翟振明教授与笔者曾针对计算主义做出过反驳（翟振明、李丰：《心智哲学中的整一性投射谬误与物理主义困境》，《哲学研究》，2015 年第 6 期。基本思路是指出计算主义预设的定域原则（Locality Principle）在原则上无法彻底解释意识的一个内在特征——整一性特征，因而任何基于定域原则建立起来的意识理论对于意识解释都是非充分的。

而带来了更多解释负担。而计算主义者的主张首先带来的代价是对“艺术”的虚无和解构，就像他们宣称或暗示自由意志是“幻觉”一样，我们的意识世界也是封闭和有限的，那么“艺术创作”将跟吃饭睡觉等单纯生物活动没有区别，而并非常识生活世界所理解的作为人类尊严与终极意义的重要来源。

需要补充的是，我们这里谈论的 AI 所指代的是运转于图灵机之上的 AI 程序，亦即当下提到人工智能时默认的预设，而没有完全排除其他某种形式的“人工”智能体成为艺术家的可能性。量子力学理论本身容纳了意识所具有的整一性和不确定性特征，这就给用量子力学框架解释意识和自由意志留出了理论空间。那么我们就有理由期待基于量子力学原理制造的量子计算机有朝一日成为具有自由意志的人工智能体的载体，而本文讨论涉及的 AI 并不涉及量子人工智能。

五、AI 在艺术领域的应用空间

如果 AI 不能取代或超越人类艺术家，那么它们会在艺术领域带来什么样的影响呢？

从文明进程看，人工智能在现阶段的意义仍在于进一步解放人力，类似工业革命时蒸汽机解放了人力，人工智能革命将人从低等脑力劳动中解放了出来，因此也必将像集装箱的发明取消了码头工人这个职业那样，取代很多脑力“码头工人”的工作。长期和整体来看，技术进步总是改善人类整体福利，并为个体更好实现自身内在价值提供外在条件。

在艺术创作过程中也同样存在着低创意要素的艺术活动。如果人工智能在艺术创作的某个方面能够做得比人工好得多，那么这部分内容就具有很强的可替代性。比如以美观舒适为目标的设计等重复模仿性工作，这样的岗位会最先为 AI 取代。事实上，这样的事情已经发生，阿里巴巴公司开发的 AI 已经在 2017 年双 11 期间以每秒 8000 张的速度设计了 4 亿张海报；^① paintschainer 这样的线稿自动 AI 上色网站也已上线运营多时。^② 与其说未来 AI 能够取代很多艺术家，倒不如说他们现在的“创作活动”本来就不是那么有艺术价值。犹如照相机取消了简单镜面式画家的艺术家身份，AI 也注定会让某些艺术家的身份发生贬值。同时，AI 的介入并不会损害艺术家主体地位本身，犹如艺术家借助助手创作并不会否定艺术家的成就一样，AI 在此所做的始终是辅助工作，作品总是有赖于艺术家的创作意图和取舍抉择。

另一方面，AI 技术的普及可以让艺术家摆脱低级脑力活动而集中精力于作为核心的创意本身，从而拓展能力范围，提升创作效率。甚至，从一个整体和长期的视角来看，AI 介入艺术会加快艺术史的进化速度。每当进入一个新的艺术史范式，AI 就可以以已有作品为样本库而将相关的各种可能性迅速挖掘出来，从而加快艺术范式成熟，促使艺术家们更早开始新突破，打开新维度。

六、结 论

艺术概念的要件和深度学习人工智能的原理决定了二者的不相容性，相应地，人类艺术家和艺术 AI 的作品有着不同的形而上学来源。如果要否定这一点，就需要诉诸计算主义，进而解构掉我们关于艺术的常识性理解。但这里的讨论不会否认 AI 的辅助价值。无论对于艺术家个体还是群体，AI 的介入都会帮助或促使他们聚焦到“创造”本身和实现内在价值上来。

（责任编辑 哲 之）

① https://www.sohu.com/a/202528185_161378.

② <https://www.paintschainer.preferred.tech>.

音乐作品何以成为文本的哲学性研究

张 怡

【摘要】在理所当然地将音乐作品视为文本的见解下，是否有人对此怀疑，为何音乐作品能与文本等同？是否有人质问，音乐作品是什么？文本又是什么？如果说，音乐作品是呈现于眼前的曲谱，那么，这种所谓的音乐作品就如同陈列于博物馆中的文物，只承载着过去的那一段历史，却缺失了音乐最重要的特性，“音乐的即时性”。如果说，音乐作品只是在音乐会上那一段段被奏响的旋律，那么这种说法，却又忽视了“音乐的同时性”，也就是沉淀于音乐旋律中的历史。这两种认为，前者是混淆了语言文本与非语言文本，后者是忽视了音乐作品作为非语言的文本，是如何与音乐家的创作活动之间的关联。本文以这两点作为论述的前提，尝试凭借三个问题，来阐述音乐作品何以成为文本的哲学性研究。

【关键词】音乐作品；文本；音乐；古希腊哲学；康德；阿多诺

中图分类号：B83 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0101-07

作者简介：张 怡，浙江舟山人，（北京 102488）中国社会科学院哲学系博士研究生。

音乐作品是否能作为文本用来研究音乐？对这一问题的回答，似乎是显而易见的。然而，当我们仔细究其是否有这种可能性，亦或是追问如何有这种可能性的时候，就会陷入困境。因为，我们首先要知道音乐作品是否是文本，也就是说与文本等同？其次，文本如何能成为音乐的对象？再次，如果音乐作品作为文本，那么这样的文本是如何能与作曲家所构想的音乐获得必然的关联？

对于这些疑问，在现今众多涉及音乐作为文本的研究中，存在不同的看法，一些问题却并没有完全得以解决。本文试图从现已存在的研究中，发现问题加以分析，试图推导出音乐作品作为文本来研究的可能性途径。

首先，我们应当承认，文本（Text）最初被使用的领域是基于语言范围内的，意指“言谈的关联、进行着的言谈”^①。其发展至中世纪被定义为写作及其它精神活动的组合或建构，之后与巴特（Roland Barthes）或利科（Paul Ricoeur）提出的相关思想和概念一起扩展，最终运用在音乐学领域中。^② 由此产生两种结果：一，由对形式和内容的结构兴趣发展起来、倡导带有倾向性的文本语言学^③，其代表是格尔茨（Clifford Geertz），他将象征、神话及文化行为的规范理解为一种文本安排；

① Quintilian（全名为：Marcus Fabius Quintilianus；公元35年出生于西班牙的卡拉奥拉-公元96年），罗马帝国时期的修辞学家、教育家，在中世纪以及文艺复兴时期，他的作品被广泛流传，并对20世纪中期的逻辑主义思潮产生影响。

② Hermann Danuser, “Text-eine Kategorie für die Musikwissenschaft? ”, in: *Musik als Text, Bericht über den internationalen Kongress der Gesellschaft für Musikforschung*, (hrsg.) Hermann Danuser und Tobias Plebuch, Freiburg 1993, Band I, S. 39.

③ Alexander Rausch, “*Musikwissenschaft als Textlinguistik*”, in: *Internationalen Kongress, Gesellschaft für Musikforschung* 1993, Kassel: Barenreiter 1998, S. 19-22.

二，音乐需求以及独特性现象被列入文本概念的讨论范围之内，如萨义德（Edward Said）^① 在研究一张由古尔德（Glenn Gould）制作的唱片音乐时，将音乐的内在以及与社会之间的复杂关联进行解释，这样的研究开启了文本的在世近乎成为了“文本的对象”。^② 然而这些令人振奋的成果，却并没有说明音乐是如何成为文本的，即音乐是如何被认为与语言等同的，音乐行为是如何与语言行为等同的？更具体地说，被录制的唱片是否是音乐为同一的文本？这些按照科学规则的方式进行的的研究，始终只是从一个单一事物与其他各异的单一事物相关联，最终得出的仅仅是一个近乎偶然性的答案。而这些相互的关联，也仅仅只是凭借猜测，而对于猜测本身是没有追问的，对于这些研究而言，它们就是一个谜。故这种基于谜团的工作，随时都会因为这个谜的不透彻而受质疑。

其次，这里还需要讨论一些研究音乐本体的哲学方法。首先讨论的是一个被称为“音乐哲学”（“Philosophy of music”）的美国流派，它以彼得·基文（Peter Kivy）在1980年出版的名为《纹饰贝壳》（“The Corded Shell”）作为起点^③。这一流派的哲学基础是将音乐视为对象，运用分析哲学的方法来讨论音乐作品本体状况的问题，也就是研究一个音乐作品作为关联域上的文本，考察它的定位是如何确立的。这里的文本含义与上一种不同，更多的是一种在音响关联上的文本。但是，这里存在的问题是，彼得·基文（Peter Kivy）将音乐作品本身理解为属于没有时间和空间的一类事件，^④ 只有当该类型的众多事件存在于时空中的时候，该音乐作品才存于时空中。这样，音乐作品就被视为一个抽象的存在，而音乐作品中的配器方式被认定并不由其自身的关联所确定，而是属于一个时空的具体化表现；又由于抽象的类型与时空没有必然的关联，所以他将作曲视为这一类型以事件形式存在于世的第一次构造。彼得·基文（Peter Kivy）完全否认了音乐作品与现实之间的关联，而仅仅视之为一个抽象的、有规则的对象。这就如同柏拉图延续毕达哥拉斯对待数的观点，是将宇宙理解为“一个基于数的联合以及比例关系的和谐”^⑤。基文的观点是一种极端的、唯音响（Klang）结构的形式主义。^⑥

其次，比他相对温和的观点，是由杰文德·莱文森（Jerrold Levinson）提出的音乐作品不能被贬低为纯粹音响结构的观点，也就是说，他将音乐作品理解为一个由纯粹音响结构以及表演方式共同构成的完整结构^⑦。他将一件音乐作品的完成，视为源于作品类型的理论与表演的统一，并提出作品是“由X发展出的一个有确定时刻的、被建构了的结构”^⑧，这就是说，作曲家X尽管不能完成结构，但是可以完成由X发展而来的被建构了的结构，同理，音乐作品是“音响与表演方式的结构，这是因为它是一个由作曲家X发展而来的被建构了的结构”^⑨。然而，对于“由X发展而来的被建构了的结构”有哪些推演方式，如何推演？莱文森没有做具体的说明。换句话说，这些结构只有凭借实存的行为，才能被显现出来，也就是凭借作曲家的行为才能完成。所以，这些结构本身是抽象的。于是，这里就出现了一个矛盾：一方面，这些结构是源于无时间性的类型，它与时空中的现实之物是没有必然的关联的；而另一方面，这些类型却又被视为可以被构造的类型，并且在时空中显现出来。

最后，要考察那些试图用科学方法来研究音乐的观点，如将音乐作品理解为文本，优先进行脱离乐谱文本的分析，注重音乐的社会性与社会理论的研究。谢泼德（John Shepherd）的《音乐作为社会文本》以研究伯明翰文化为目的，将涉及音乐事件特性的过程定义为：“一个音乐编码，它创造性地说出了社会的意义，直至假想性的给了一个设定，也就是否认将词语编码置于优先地位的所谓

① Edward Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 31 – 35.

② Tobias Robert Klein, “Art. Musik als Text”, in: *MGG Online*, hrsg. von Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York: 2016ff., zuerst veröffentlicht 2008.

③ Thomas Dworschak, *Hörbarer Sinn—philosophische Zugänge zu Grundbegriffen der Musik*, Freiburg: Karl Alber Verlag 2017, S. 15.

④ Peter Kivy, *Introduction to a Philosophy of Music*, Oxford 2002, p. 211 ff.

⑤ Oskar Becker, “Frühgriechische Mathematik und Musiklehre”, in: *Archiv für Musikwissenschaft* 14 (1957), S. 156 – 164, hier: S. 163 f.

⑥ Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 23.

⑦ Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 24.

⑧ Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 24.

⑨ Jerrold Levinson, “What a Musical Work Is”, in: *Music, Art, and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, Ithaca 1990, pp. 63 – 88 und pp. 215 – 263.

更高理性的意义。当音乐只有涉及词语意义的内与外、精神与物质的二元论时才具有意义，并且会被抽象社会结构的‘内’音乐的内在性、以及在个别音乐事件里说出的社会意义所超越。”^①

此外，卡登（Christian Kaden）推想在音乐以外的那些关联域对于音乐实践的空间、时间过程及体现的重要意义，这个过程尽管同样在细节上存在于不同的众多事件文本之内（如晚期中世纪的礼拜、朝圣或巴西非洲人的宗教祭礼），但仍获得了经整理后的结构化的功能^②。这些观点的缺陷与第一种极其相似，也就是建立在一个未被研究的、模糊的基础上的音乐作品，其所能投射出的众多社会功能都是可疑的，更可疑的是，这些观点的出发点却是源于被附加于音乐作品之上的外在内容。

以上这三种类型，对于音乐作品与文本的关联，作曲家与音乐作品的关联，以及音乐作品与音乐的关联这三个问题都没有道明。尽管，在涉及哲学范围内的关于音乐本体论研究中，似乎有了回答三个问题的方法，但遗憾的是，并没有明确的答案。事实上，回答这些问题的关键就是：1，音乐作品是什么？2，文本是什么？3，音乐是如何与音乐作品相关联的？这些也就是最初提出的那三个问题。

二

柏拉图在《斐多篇》中记述了在苏格拉底的对话中有关于“哲学是最伟大的一种音乐^③”的说法。但那里提及的音乐并不与现今的音乐相同，它包含了诗歌、舞蹈甚至宇宙。苏格拉底的这一对待哲学与音乐的观点，完全是将哲学与缪斯艺术相联结，也就是将哲学视为由众多艺术构建的等级秩序中的最高等级。而这一等级秩序的关联得以成立，其首要原因是基于对“美”的审视。关于音乐，在他们的视野中，它就是美的呈现。而且这样的美还包括星空运行的美，也就是说，美在苏格拉底那里是一个关键的元素。对于哲学而言，与美的关联，首先在于美是理念中最为显现的。作为这个最显现的元素，正是美才将灵魂完全提升至理念的认识上来。^④同时，哲学在与理念的交往中，由于美而再一次实现其自身的辩证形态。^⑤这样，哲学就有了美的理念，或者说，美的理念是哲学中不可或缺的东西。又由于哲学是凭借自身呈现美^⑥，所以，哲学就与表现美的音乐、诗歌、舞蹈紧密结合在一起，哲学就是“最伟大的音乐”，于是音乐与哲学就被联系在一起了。

另一方面，在古希腊，从源于毕达哥拉斯的音乐宇宙观发展出了一种宗教性的生活方式，在其中，经过净化的灵魂在生与死的交替中获得释放。柏拉图对于宗教的思考，强调“对力求获得的理念的理解，要基于热爱得以实现，而热爱的动力则是由神来确定，并且只有与具有神性的生活方式相关联才能得以成功^⑦”。这就是说，苏格拉底、柏拉图式的模式勾画了一种生活方式，它是被确定的对于理念的理解途径，是一种带有明显宗教色彩的思想。然而，我们要注意的，这一被确定了的、宗教式的生活方式，是铸有音乐印记的，而且还要凭借祭祀（Kult）的力量。希腊神话讲述了俄耳甫斯的故事，他是一位天资聪慧，能用音乐感化世间万物的音乐者，最后却被狄奥尼索斯的那些迷狂的追随者撕成了碎片。这里是将音乐与祭祀、将音乐与热爱联系在一起，却又拒斥人的私欲，将音乐与私欲对立起来。再分析下去，可以看到，哲思是因为热爱而展开的，所以，哲学就是一种要感化世间万物的最伟大的音乐。哲学由此将缪斯的祭祀特征转化成一种获得理念的理解构成的生活方式^⑧。

由此来看，在古希腊，音乐与哲学都属于一个系列，也就是都关注于理念的世界。两者都以实现

① John Shepherd, *Music as Social Text*, Cambridge: Polity Press, 1991, S. 83.（文中参考刘经树先生的翻译）。

② Christian Kaden, “Kontext als Text-eine Paradoxie?“, in: *Musik als Text, Bericht über den internationalen Kongress der Gesellschaft für Musikforschung*, (hrsg.) Hermann Danuser und Tobias Pleblich, Freiburg 1993, Band I, S. 190.

③ [古希腊] 柏拉图：《斐多篇》61A，《柏拉图对话集》，王大庆译，北京：商务印书馆，2000年，第212页。

④ Platon, “Phaidros“, in: *Platon's Werke*. Übersetzung von Ludwig Georgii, Stuttgart: Opera-Platonis 1853, 250 D.

⑤ Platon, “Politeia“, in: *Platon's Werke*, Zehn Bücher. Übersetzung von Wilhelm Wiegand, Stuttgart: Opera-Platonis 1855, 511 B.

⑥ Platon, “Phaidros“, in: *Platon's Werke*, Übersetzung von Ludwig Georgi, Stuttgart: Opera-Platonis 1853, 249 C.

⑦ Gerhard Krueger, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1939, S. 9.

⑧ Gunar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophier der Musik*, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 10.

美的理念为主旨，而美是理念中最显现的，是宇宙的表现，是与神的关联。这样，只是凭借音乐是不够的，而哲学包罗万象，把音乐也纳入自身之中，哲学由此成为最成功的形式。尽管，现代音乐作品已经与古希腊音乐概念相距甚远，但我们在回顾希腊文明对音乐的认识，理解希腊时期音乐与缪斯相等同的基本思想，注意音乐表现了宇宙统一的秩序、美的秩序这个基本特征的时候，就让我们现代人在如何理解音乐自身的意义和音乐作品的特点、以及音乐与哲学的关系等方面，必定会有所体悟。

与古希腊的音乐概念最不相同的，始于康德的三大批判。在康德这里，哲学不再作为一种最伟大的音乐，音乐也不再被视为涉及宇宙和谐的统一秩序，而是自从将理性划分为理论的理性、实践的理性以及美学的理性之后^①，音乐就与美学理性相关联了，它主要涉及这样一个问题：音乐成为美学的对象，音乐是美学的实现。前者关乎判断，后者关乎艺术作品作为精神创作的成果。音乐的存在方式以及对其的理解从此就变成了基于这两者之上的认定，音乐就此被限定了范围。这样，由此开始，音乐获得了与古希腊不同的美学意义，而不是将音乐与哲学、甚至宗教混为一谈。

美学意义所能存在的场所就是音乐作品。在古希腊，尽管或许由于时间的流逝，音乐失去了其原本所拥有的作品特点，音乐作品的概念并没有发展起来，但是，艺术是与作品相关联的，这点却是十分明白的。艺术作品本身就是彰显其自身意义的场所，它曾经是一个存在于宇宙统一之中的存在者。按照亚里士多德对于艺术作品的看法，艺术作品呈现了对自然的模仿，这是因为人们热衷于这样的模仿^②。同样，艺术作品也因此受到自然存在的限制。但另一方面，艺术作品是有目的的被构建的，于是，“一切模仿自然的”艺术作品的普遍原则就与这种构建产生矛盾，它存在于艺术作品的潜在与实现的张力之中。这样来看，古典的音乐作品是没有独立性的，而现代被视为美学存在者的音乐，是一个自我立法的、独立的存在者。而且它还不是与其他物体共存的单独之物，而是一个在美学意义上的存在者。基于这点，音乐作品并不能用某一概念来理解，也就是凭借一个存在者的统一的秩序，而是要用一个其它存在者无法获得的规则来理解，这就是音乐作品自身的规则。

发展至后现代序列音乐，例如凯奇（John Cage），他的设想是基于对已获得的惯常音乐形式的阻碍，以与自己尚未被命名化的创作相区别。他认为，音乐作品没有形式是无法想象的，^③当音乐作品失去了形式，作品只剩下偶然的结构，也就是说，当一切都成为音乐的时候，音乐也就失去了自己的身份。而凯奇想要阻止音乐形式的设想是无法实现的，因为他在阻止的同时却构建了另一个新的开放式的形式，也就是获得了一个新的美学特征。

源于古希腊的欧洲音乐，是基于古希腊的逻辑秩序、凭借人的知性构建、发展而成的乐音体系，这是与仅仅凭借逻辑将单纯的音响建构起来的音乐有区别的。在古希腊，音乐被视为宇宙，而在中世纪，音乐被划分为天使的音乐与魔鬼的音乐以及在它们之间的音乐。这样，就存在着对欧洲音乐理解的多样性模式，而强调精神在音乐创作中的自发性的观点主张音乐理性秩序的想法：1，全音阶进行的理性化结果；2，从16世纪就确定下来的和弦和声构造的理性，也就是和声学。这样的观点强调乐音体系可以成为一个具有确定性的、可估计的体系，而音乐作品是这些理性秩序所能构想以及呈现的场所。但是，这一场所却不是某一个独立实存的音乐作品，而是一个理想型的音乐作品，是抽象的存于意识活动之中的。音乐的感觉材料是它的内容，它在作曲家的创作过程中，在其认识中成其自身。音乐作品是一个由众多单一思维图像依靠交互关系而构成的统一的思维图像，它通过各种各样的实践在时空中被确定下来。这些单一思维是文本吗？它们是如何成为统一的图像的呢？

三

文本最初的含义是一个发生在言语、交谈时出现的众多关联所形成的结果。它的关键是众多关联的构成。但文本并不能视为一个完结物，而是一个形成的过程，永远不可能完结，因为意向性永远不

① Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, S. 10.

② Aristoteles: *Poetik*, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart; Philipp Reclam 1994, Kapitel IV, S. 3.

③ John Cage, *Silence*, Middletown 1961, S. 35 ff.

会停止，也不会重复，意识活动就不会停止，最后被凝固了的文本就不会发生。这一论点与瓦格纳在批判被他误解为独立音乐家的作品是完结物的观点相似，“独立音乐家在创作作品形态时，会确定一个无休止流淌的感情元素，并尽可能地让人对其理解；为此，他必须逐渐地放弃对这一元素的补充，而努力地将这一个感觉浓缩成（一个不可能是自在的）想法，并且这一浓缩物最终只有凭借将外壳完全剥离的方式才能首先将感觉上的表达介绍出来，这一表达是一种被考虑过的、对外在喜爱之物加以模仿之后的显现，它是一种源于故意的幻想的显现。^①”瓦格纳对独立音乐的偏见，是认为音乐作品应该是一个形成物，而非虚假的、被固化了的，但独立音乐本不是他所认为的被僵化了的东西。

作曲家创作乐曲，是一个具象化的过程，也就是一个将创作的理念以及理想的音乐作品具象化的过程，同时，存在于时空中的音乐作品也因为这个过程而具象化。这就如，石膏与雕塑的区别，前者是实存的对象，后者是被具象化了的意识内容。然而，被具象化了的音乐作品，只是一个由众多文本统一之后呈现出的表象，那么，这一众多的文本就是众多的思维图像，统一了的文本就是统一的思维图像。但是，这一具象化了作品并不会因为具象化而得以终结，它脱离了作曲家，而成为一个新的实存的文本。例如，当我们听一首由同一个演奏者演奏的乐曲时，每次听所获得的体验都会不同，音乐呈现给我们的图像也会不同，即使事先已经获悉了别人对这首乐曲的命名甚至解释，我们总是会处在当下不断经历着的文本中。我们的问题自然就聚焦在这些被具象化的作品出现之前，也就是源于最初的那个音乐作品的理想，被统一的文本是如何出现的。

欧洲音乐发展至今，始终贯穿着逻辑的形态，即使在中世纪，音乐的精神秩序也是上帝创造的秩序，人的精神即是模仿了源于造物者的精神秩序。但是，这一模仿并不意味着单纯地复制，而只是尝试着在创作中揭示上帝的精神。我们又不能认为欧洲音乐的精神是没有感性，或过分理智的，因为精神的、被排序的音响恰恰就是感性的、可听化的音响^②，它是存在于迷醉以及冲动中的，就如在古希腊神话中所诉说的那个关于宁芙欧丽蒂斯（Nymph Eurydike）的故事^③。另外，音乐的秩序也并不意味着对学派规则以及机械性建构的偏爱，在音乐体系中被视为炫技、即兴的形态，同样在逻辑形式中部分地就如它清晰、跨规则的形态^④。欧洲音乐的逻辑是感性的逻辑，音乐的精神是感性的精神。这些逻辑和精神，形成了音乐作品的理想型。

但是，音乐作品的理想型态不是音乐作品概念的理想型态，也就是说，并不是指某一体裁或样式的理想型态，如某一曲式、调式或某种节奏类型。莉迪亚·戈尔（Lydia Goehr）试图用作品概念来解释音乐作品的本体问题，她认为，音乐作品的概念是一个开放性的概念，没有清晰的边界，是凭借在多样的实践中才将它的连续性的发展确定下来的。音乐作品的概念能够确定从18世纪至20世纪初的全部音乐性实践，凭借的是概念构建理性的模式，^⑤是借由各种规则或行为模式这一音乐性的经验来建成的一个模型。但是，戈尔所设想的这一模型只是包含了涉及音乐作品概念的各种功能，并没有涉及“音乐作品是什么”这一本体性的问题。要解释音乐作品的本体，必须要抛开这些概念，也就是要有超越性才得以可能成功。所以，这一被视为文本的理想型只能是一个美学上的存在者，而构成这一理想型的每一个文本之间的关联也只能是美学上的关联。

构成统一文本的众多文本是异质的，不是单一的，而且是无穷尽运动着的，只存在于“当下之中”。这些异质的文本，既不是独立于主观存在的，也不是独立于客观存在的，而是依赖于不同文本的共同或近似特征，也就是说文本指向其他文本的意向。这些异质的文本是由异质的符号所构成的表意体系。异质的符号（Zeichen）是由纯符号形式、符号的客体以及符号象征形式（Symbol）所构成。纯符号形式是一种纯形式，是符号客体的预设，纯符号形式以及符号的客体是符号象征形式的前提，

① Richard Wagner, “Oper und Drama”, in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen* 16 Bände, Bd. IV, Leipzig: Breitkopf, 1911, S. 1517.

② Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 18.

③ 宁芙欧丽蒂斯（Nymph Eurydike）被俄耳甫斯用七弦琴所弹奏的音乐所沉醉，投入怀抱，却被毒蛇咬死，而后俄耳甫斯用音乐打动了冥王哈迪斯，解救了欧丽蒂斯。

④ Carolyn Abbate, “Music-Drastic or Gnostic?”, in *Critical Inquiry* Vol. 30, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, pp. 505 – 536.

⑤ Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works. An Essay in the Philosophy of Music*, Oxford, pp. 90ff.

符号的异质是由于符号的客体以及符号的象征这两者基于主体对于意指过程中所产生的差异而形成。从这些意义来看,音乐也可能是被视为一种异于言语的符号体系的^①。

那么,音乐是如何与音乐作品相匹配呢?即音乐家如何凭这些符号与音乐作品的理想型相匹配呢?

四

音乐作品作为文本不意味着与语言文本等同。被当下化、统一化的文本也不意味着在语义层面上的整合,继而衍生出音乐在社会生活中会具有的语义上的功能。更确切地说,音乐作品作为文本,只是各种异质的意识内容在意向活动中的相互关联,而这一关联活动得以发生的场所就是音乐创作。

音乐创作作为一种生产活动,是在作品中被具体化的,也就是说,音乐家以创作作为唯一目的,而这个目的在这一活动中又融于其中,音乐家这一主体在创作过程中也同样具象化。但是,这一具象化的过程,并不意味着这一工作为了这个最终的产物,抛弃了或许在鉴于完成作品时而建立的一个规则的存在,更确切地说,作品就是整个创作工作的具象化。然而,我们需要注意的是,这一在制作中存在着规则可能并不是源于外在的规章而后融入到具体的创作过程中的,相反,这些规则完全是出于创作这一活动自身。它们再次呈现出创作中主体的具象化,表现为那些被视为范本作品的作品形态,也就是“作曲家”以及音乐作品的理想型态。在创作过程的具象化工作中,创作这一行为过程被再次认识时,这样,对于创作这一行为而言,就会让自我关联这一形态成为可能。但是,这一自我关联并不是在现今中通常谈及的东西,例如谈论艺术中所认为的那些生活关联,也就是说,是把在被具体的创作工作中所获得的自我关联视为有规则的、完全与生活形式紧密相连的自我关联,因为这样的尝试只有当工作的具象化最终完结为一个艺术作品时才有可能实现^②。这里所指的在创作过程中所能被认识的这一自我关联,是指艺术性的自我构建与作品艺术性构建的结合,也就是说,音乐创作活动中发生的音乐性构建是与音乐作品本身相关联的,因为音乐性的自我构建只有在创作工作的具象化成为作品时,才能有圆满的场所,因此,音乐作品的被创作,就是创作者工作的具象化。作品是音乐家创作过程具象化了的完成物,更确切地说,是音乐家意向活动具象化了的完成物。所以,这一音乐内在的关联是一个音乐材料上的关联。

音乐材料是音乐作品得以成型的方式,是音乐作品的本体,是音乐与音乐作品之间得以联系的本质,但它不是音乐作品完结之后呈现出的那些素材。我们通常会认为,音乐材料是创作者创作时所取用的那些材料,如教会调式、曲式结构、终止式等等,它们通常会理解为一种独立于音乐作品的身份,是被当作一种工具。但这是一个误解,因为从创作这一概念中所获得的“材料”是工作的初始,音乐的材料确定了音乐作品,当音乐作品呈现为具象化的工作时,在音乐作品创作过程中被处理的材料就会勾画出一个限定的框架^③。所以,对音乐材料制作的具象化,也是将在创作作品中的材料具象了。这一确定是一个本体上的确定。它涉及到的是音乐作品的存在方式(Seinsweise)^④。例如,协和音就是被人为确定的,而不是自然给予的,因为从一开始音的存在方式就是被规定了的,基于此才有协和音(乐音)以及不协和音(或噪音)的划分,与此相同的是,对于音与音之间的关联也是这样,如音程、和弦、音阶的限定,但是,这些概念意义只有在创作过程中才能被验证。另外,当我们谈论节奏、和声时,尽管它们只有在作品完结时才呈现,但是,节奏以及和声这样的音乐材料也是在最初就被确定了的。我们需要注意的是,正如阿多诺所关注的那样,在音乐材料具象化的过程中,存在着音乐材料趋势的问题,即音乐材料是能够呈现出音乐作品的历史的。

① 该观点是基于克里斯蒂娃对于符号分类产生,参考 Julian Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 35.

② Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, S. 40.

③ Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, S. 42.

④ Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, S. 42.

在汉斯立克看来,材料始终具有精神成分,它由人类制作的能力而得以产生的^①。所以,处理这些在精神中出现的材料,不能被理解为是一个借用外在工具以及素材完成的作品想法,确切地说,音乐材料的具象化工作就是一个解释意识的过程,一个反思的过程,一个实现这一反思的过程。当音乐材料在创作过程中被不断确定的时候,也就是音乐材料不断地在成形。而这一从潜在到实现的过程,也就是音乐材料的发展趋势。如果说音乐作品呈现源于音乐作品的理想型态,那么,音乐作品中的音乐材料的具体化呈现,就要考虑一个音乐材料预成型的问题。它潜在地存在于创作过程中,并且从开始就有效地让材料自身获得意义。

在阿多诺看来,从音乐材料的预成型,到音乐材料具象化呈现的发生,是存在于一些提供预成型材料的可能性之中的。这些可能性是凭借作为具象化了的主体要求而建立的,并以预先发生的形式而出现。这一历史性的过程导致了一种音乐可能性的前印记,而创作就从属于这种前印记,也就是说,在音乐创作中,形式的实现是在一个历史性的可能性空间中展开的,而且带有确定性的趋势。但是,音乐材料的发展趋势并不是纯粹地、无尺度的,或者是变得陈旧的、并且抽象地发生的,而是一边压缩或限制那些陈旧的材料,一边又扩展出新的材料,在音乐创作中获得一个可能性的空间。例如,当巴赫在创作长笛独奏曲时,对处理和声对位以及旋律上,既保留了传统的对位方式,又创新了个人的赋格风格,也就是创作了一首尽管是独奏曲,却同时又是一首多声部的赋格。但是,音乐材料的发展趋势只是对创作音乐作品的一种研究性尝试,也就是说,音乐材料的概念并不与存在者等同,而只是作为一种对存在者存在方式的尝试性探索,所以阿多诺在1930年就对“仅凭借作品的连贯性就能理解作品这一说法”^②有过质疑,也就是说,仅仅凭借对显现在音乐作品中的那些音乐材料的解释,是不足以理解这部音乐作品的。阿多诺的理论基础是源于把音乐与社会、历史紧密联系起来的观点,对他而言,音乐尽管具有音运动的形式,但它们是空洞的,只是缺少美学内容的声响存在^③,所以,音乐必须有“内容”,而且是不与形式分离的“内容”,它们源于“心灵”,是“被沉淀的精神”^④。

“被沉淀的精神”是阿多诺对于音乐作品创作过程中呈现的具象化予以主体性的反思,他认为由确定理性结构而来的主体性,是与社会、历史相关联的,并不是孤立的现象。于是,呈现为具象化的主体性的音乐材料就与社会、历史发生关联。这些关联就是音乐的“内容”。但是,这种关联是预先存在着的,是音乐材料的预成型,而不是在完结的音乐作品中被分析而出来的。这些关联是存在于主体性之中,存在于主体意识的历史之中的。“被沉淀的精神”还表明,阿多诺认同黑格尔将音乐创作视为客观性精神的观点,也就是将创作视为一个理性的确定,但与黑格尔不同的是,阿多诺并没有将音乐材料视为一种绝对的精神,而是视为一种与社会不可分离的、由社会历史沉淀而来的客观精神。就此而言,阿多诺巧妙地化解了在黑格尔那儿出现的困惑与矛盾,也就是如何解决音乐是否是形式还是内容的问题。对阿多诺来说,音乐既是形式,又是内容,两者是统一的。

通过回顾这些西方哲学家对音乐的分析,可以明显看出,音乐作品作为文本,只可能将文本视为一种美学上的、意识中的关联,而不与语言文本等同。音乐作品的最终完结,只是音乐材料发展的一种可能性实现,只是音乐的某一呈现,更是音乐作品理想型态的某种显现。音乐作品的理想型态是音乐从潜在到实现过程中的初始,音乐实现的过程是音乐创作具象化的过程,是源于预先形态的音乐材料具象化的过程,是源于主体性的理性具象化的过程。

(责任编辑 哲之)

① Gunnar Hindrichs, *Die Autonomie des Klangs – Eine Philosophie der Musik*, S. 46.

② Theodor W. Adorno, *Musikalische Schriften VI* (= *Gesammelte Schriften* 19), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 435 f.

③ Rudolf Fietz, *Medienphilosophie——Musik, Sprache, Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1992, S. 82.

④ Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 39.

冯友兰《中国哲学小史》导言

张学智

【摘要】本文旨在对冯友兰《中国哲学小史》的写作旨趣与精要内容加以提揭，认为它是冯友兰以后几部哲学史的奠基。它萃取了成名作《中国哲学史》的精要，以先秦诸子和宋明道学为中心，舍去玄学、佛学、清代义理之学等次要内容。它注目于各思想家的形上学、人生哲学、方法论，并特别注重向国人介绍西方哲学知识，可视为冯友兰哲学史思想的袖珍表现。

【关键词】《小史》；形上学；人生哲学；方法论

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0108-09

作者简介：张学智，宁夏中卫人，文学博士，（北京 100871）北京大学哲学系、国学研究院教授。

《中国哲学小史》（以下简称《小史》）是冯友兰先生应商务印书馆万有文库百科小丛书邀约而出版的一本哲学史，初版于1933年。此时，冯先生的成名作两卷本《中国哲学史》已经出版。本书因为定位为通俗读物，所以篇幅短小，共13节、6万多字，但内容充实，论述精到，中国哲学的重要内容皆包括在内。冯先生在他另一部名著《中国哲学简史》（以下简称《简史》）的序言中曾说到：“小史者，非徒巨著之节略，姓名、学派之清单也。譬犹画图，小景之中，形神自足。非全史在胸，曷克臻此。惟其如是，读其书者，乃觉择焉虽精而语焉尤详也。”^①此所谓小史是指《简史》；而之所以定名为“简史”，是因为先有《小史》。其实，两本书的英文名皆为 *A Short History of Chinese Philosophy*。冯先生对《简史》特点的描述，完全适用于《小史》。惟《简史》自英文翻译而来。原书的构想是为外国人讲述中国哲学的历史，故内容简练而齐全，中西对比的文字较多。而《小史》则是为中国读者写的，目的在于真实地总括地介绍中国哲学的一般情况，所以较《简史》更加精炼、概括。

《小史》在写作之初，就设定了几个意向。第一，延续《中国哲学史》，在当时国人西方哲学知识甚少的情识下，介绍一些西方哲学基本知识。“哲学”是日本人对 philosophy 一词的翻译，原意为“爱智慧”。20世纪30年代的中国，虽然国人对“哲学”并不太陌生，但中国有无哲学尚在争论之中。中国人写的第一部中国哲学史，是胡适的《中国哲学史大纲》，出版于1919年。胡适的方法是汉学的，这部书对文字的训诂、考证比较详细，对史料真伪的鉴别占了大半篇幅，而对义理的体会、了解比较肤浅。所以，金岳霖曾说这部书像是个研究中国思想的美国人写的，明确说西洋哲学与名学

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，赵复三译，天津：天津社会科学院出版社，2005年，第3页。

非胡适之所长。而冯先生重在义理之学，而且他明确说过，在20年代中期，他的主观愿望是向中国介绍西方哲学。这点贯彻在他的两卷本《中国哲学史》中，也贯彻在《小史》中。《小史》有一个简短的序言说，所谓中国哲学，是将中国历史上的各种学问中可与西方所谓“哲学”相当的那一部分选出来加以叙述。照这一标准，中国的先秦诸子学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明道学、清人义理之学可归入哲学。因为中国本无哲学，“哲学”是西方名词。冯先生这一做法是非常合理的。中国虽有所谓义理之学，但由于中国传统思维方法重视洞见，而洞见往往用名言隽语的形式表达，不重逻辑，不重论证，往往说理笼统，语言简略。在当时旧学笼罩一般人头脑的情形下，用西方思想长于逻辑论证来激发、改造、充实中国思维，实在很有必要。在本世纪初关于中国哲学合法性的讨论中，很多人对冯先生的这个方法提出批评，说他用西方思维方法、西方哲学内容来建立中国哲学范式，实是不了解中国当日学术界的情形。

冯先生将他在《中国哲学史》对哲学内容的分类照搬到《小史》中。这段文字说：“希腊哲学家往往分哲学为三大部：（一）物理；（二）伦理；（三）论理。其所谓物理、伦理、论理，其范围较现在此三名所指为广。以现在术语言之，哲学包涵三大部：（一）形上学；（二）人生哲学；（三）方法论。……诸子之学等学问中，其言天道之部分，即约略相等于西洋哲学中之形上学，其言性命之部分，即约略相等于西洋哲学中之人生哲学。但西洋哲学中方法论之部分，在先秦诸子之学中尚有与约略相当者，此后讲此方面者，在中国可谓绝无仅有。此后所谓道学及义理之学，固亦有其方法论，即所讲为学之方是也。不过其所讲之方法，乃修养之方法，非求知之方法耳。”^①以上方法，为此后中国哲学的方向和规模奠定了基础。此后的中国哲学研究，多沿着这一方法继长增高。冯先生作为中国哲学体系化、深刻化的开创者，其功绩也体现在《小史》中。

第二，对中国主流思想的提揭和发扬。《小史》认为，中国思想之大端在先秦及宋明。先秦主要是儒、墨、名、道诸家，宋明主要是周、张、二程、朱子、陆王。另外，《小史》为百科小丛书的一本，意在简明，又受篇幅限制，故对离主流思想稍远的皆舍去不讲。如视魏晋玄学为先秦道家的继续，视清代义理之学为宋明道学的继续，视隋唐佛学为印度传来的宗教思想，皆非中国思想主流，皆舍去不讲。而五行、八卦之学，因与中国古代学术相关甚大，又源远流长没有中断，所以用了较多篇幅。

二

先秦诸家是中国思想的源头，历来受到研究者的重视。冯先生选取孔子、墨子、孟子、老子、名家、庄子、荀子、五行八卦几节加以论述。对于孔子，《小史》着重于孔子在中华文化中的承先启后作用，认为中国思想变动最激烈的，莫过于春秋战国时期。孔子身处其时，目睹“人心不古，世风日下”的社会现实，起而为旧制度的拥护者，并给予拥护的理由。孔子的政治主张为“正名”，具体内容为君君、臣臣、父父、子子，即要使各个身分的人皆尽其道，名实相符。孔子欲以正名来挽救时弊。孔子在政治方面拥护旧制，但主张结合新的时代条件对礼乐加以损益，在道德哲学方面则有新的见解。孔子的道德学说，主要是关于仁的阐发。孔子对仁的解说甚多，最基本的是仁是人的性情的至真及合乎礼的流露，是本其同情心以推己及人。孔子以此为一贯之道，具体表现为忠恕，行仁的方法简易直接。冯先生另一个着重点是指出，仁是全德，孔子即以仁统摄孝、忠、勇等，其他如义、礼、智、信，皆是仁的自然包含。仁既然是真性情的自然流露，那就只问心安与否，不问其发为行为是否对自己或社会有利。孔子一生亦“行其义也，道之不行，已知之矣”（《论语·微子》），这已开后来董仲舒的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）。孟子继承了这一点，与墨家

^① 冯友兰：《中国哲学小史》，收入《三松堂全集》第3版第4卷，北京：中华书局，2014年，第105页。

之说大异其趣。这就是冯先生心目中的孔子。终其一生，冯先生都对孔子表示尊敬之情，后来写的《论孔丘》，那是非常时期的非常举动。

对墨家，冯先生注目于其功利主义及与儒家的不同，认为孔子是无所为而为，墨子是有所为而为。墨子著名的“三表”法的本质是功利，一切事为的价值皆以此来衡量。人民富庶是国家之大利，而对之无直接功用者皆是有害的。国家人民之大害，莫过于战争，故墨家倡兼爱、非攻之说。儒家代表士阶层，故需一定的文饰礼仪。而自功利眼光看来，皆无用之物，应予摒弃，故墨家倡导节用、节葬、非乐、短丧之说。自知非位高权重，故主张天志、明鬼，用天帝鬼神之暗中赏罚来儆戒世人。而鬼神之赏罚实是自己行为所招致，故又非命。

关于墨子的政治主张，冯先生引西方近代思想家霍布斯（Thomas Hobbes）加以说明，说墨家描述的人之初生之世，无有国家，人与人种种争夺、战斗的情形，正与霍布斯所谓“天然状态”相似。而国家刑政既立之后，在下者须层层与代表国家的天子相同。天子代天发号施令，人民必须服从天子。如将墨子此意推行到底，则除了政治的别裁外无社会的别裁，宗教的别裁也成为政治别裁的附庸。墨子的尚同，与霍布斯有相同之处。依墨子天子上同于天之说，则上帝与主权者之意志相合为一。墨子所说的天子，已是君主而兼教皇。当然，在宗教精神淡薄的中国古代社会，本无霍布斯所说的政教合一那种情形。冯先生的这一说法不过是借墨子思想，向国人介绍西方古代政治制度知识而已。

在孟子一节，冯先生继续介绍西方哲学知识，说孟子、荀子是孔子之后的儒学二大师，孔子在西方哲学史中的地位类似苏格拉底，孟子的高明亢爽类似柏拉图，荀子的笃实沉博类似亚里士多德。对孟子，冯先生介绍较多的是其王道政治。在孟子的王道理想中，其天子必是有大德者；此大德的选拔，必以民意。这就是“天听自我民听”（《尚书·泰誓中》）。圣王是人间的杰特之人，也是天选中的代理人。孟子理想的经济制度是井田制，井田制是对古老的制度赋予新含义，即由土地为贵族所有转变为国家公有；农民代耕公田，不再是为贵族服役，而是为国家交赋税。农民耕种私田，出产为自己所有，这是王道的基础。还要行仁政，仁政的根据在人人皆具的“不忍人之心”（《孟子·公孙丑上》）。帝王以其不忍人之心推之于天下人，即“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌”（《孟子·梁惠王上》）。此即推己及人，絜矩之道。

冯先生特别点出，孔子多将仁用于个人修养，而孟子则推广及政治及社会；孔子的仁及忠恕等多及于“内圣”，孟子则更及于“外王”。因为仁的基础作用，所以孟子思想的重点之一是对人之善性的论证。孟子认为人皆有四端，此四端即仁义礼智四德的端萌，是人性善的证明。人的好的行为，是扩充四端的结果；不好的行为，是放失四端的结果。故“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）。更进一步，人是与天地并存的“三才”之一，人的善性得之于天，天道人道合而为一，故孟子说“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）。天是人的善性的形而上根据，所以孟子说“万物皆备于我”“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》）。

冯先生解释孟子，还有一可注意之点，即注重孟子思想中的神秘主义成分。他在论述孟子天道人道为一时，有一个小注说到中西神秘主义的种种表现。这则小注在两卷本《中国哲学史》即有，冯先生移入《小史》，文字一仍其旧，而且是《小史》中唯一的注语，可见冯先生十分关注这个问题。此注说，神秘主义有种种不同意义。中国哲学中的神秘主义指“万物一体”境界。这是个人精神与宇宙精神合一的状态。但常因后起的隔阂，致二者分离。这种后起的隔阂，如佛教所谓“无明”、道学所谓“私欲”，阻碍个人与宇宙精神合一。若能以精神修养去除隔阂，则人与宇宙精神复合而为一。中国哲学中孟子、庄子皆以此神秘主义境界为最高境界，但达至此境界的修养方法不同。庄子所用的方法是纯粹经验之忘我，孟子所用的方法是通过“爱”而去私。孟子的“反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），皆去私后与宇宙精神合一的神秘境界。及孟子强调的所谓养浩然之气，养气中之“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也”（《孟子·

公孙丑上》),亦是此种神秘境界养成中自然而然、不急躁亦不停息的状态。冯先生一生持理性主义精神,在哲学上尤其服膺程颐朱子的涵养用敬、格物致知之说。虽为现代新儒家之代表,但也有很强的道家精神。此处以小注的形式说到万物一体之神秘境界,意在提醒读者它是一种个体性很强的心灵体验,一般人应以理性的、大众化的知识途径、修养途径作为学问正路。

道家是中国哲学的重要学派,人物众多,学说纷杂。《中国哲学史》中,冯先生提到的道家人物有《论语》中所载“隐者”之徒、杨朱、老子、庄子、宋轵、尹文、汉初黄老之学等。《小史》则只论老庄,而且认为道家之有老庄,犹儒家有孟荀,为中国哲学不可或缺的重要学说。冯先生先从比较儒道两家入手,谓中国哲学中,天为首出概念,但各家着眼不同。孔子、墨子之天,乃主宰之天;孟子之天,常为义理之天,含道德之意;而老子之天,乃自然之天,取消了主宰、道德之义。古人所谓道,常指人道,而老子赋予其形上学意义,指天地万物的总原理、总根据。道是自然如此,故“道常无为而无不为”(《老子》第37章)。德即物所得于道而以成其物者,故“道生之,德畜之,物形之,势成之”(《老子》第51章)。人贵在知道、知德、依道德而行,故“知常曰明。不知常,妄作凶”(《老子》第16章)。道的运行法则为反、复,故“反者道之动”(《老子》第40章)“万物并作,吾以观复”(《老子》第16章)。惟其如此,所以应知变化之则,即“正复为奇,善复为妖”(《老子》第58章)“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之”(《老子》第36章)。冯先生特别指出,此非主观上之阴谋,而是客观上有此法则。此与黑格尔的正反合历史进化通则有相同之处。黑格尔说事物发展至极点,必变为其反面,这是由正而反。老子的“大直若屈,大巧若拙”(《老子》第45章),是合中包含了正、反。老子的理想人格,常以婴儿譬之,因为婴儿符合“无知无欲”“去甚、去奢、去泰”的简单法则。老子的得道之人是“大智若愚”;老子的理想社会是“圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲”(《老子》第3章);老子的理想国家是“小国寡民”(《老子》第80章),是包含野蛮之文明社会。道家的主张,各个方面皆与儒家不同。

老子思想,言道言德,着重于万物的原理,自然哲学极强,而庄子则多言人生哲学。庄子对道的理解,多在自然而然一面。所以庄子以为人之幸福在于顺应其自然之性,能为逍遥之游者,必是顺自然之性者。大鹏之抟扶摇而上九万里,学鸠之在树丛间起落,皆合其性分,故皆为逍遥。在自然适性的映照下,各种社会形态皆给人痛苦。因为物之性各各不同,在同一的制度下,必有不适应者。最好是听任其不同,以不齐为齐。故庄子主张在宥天下,反对治理天下。庄子反对人为地制定出规矩准绳,主张人有绝对自由。而之所以不自由者,为被世间各种高下、是非所束缚。欲达到自由,首先要齐物论、齐是非。如《齐物论》问何为正处、正味、正色,所答各各不同。既然不同是无法避免的,不若听其自尔,无须辩论。此谓休于天钧,把握道枢,处其环中,“是之谓两行”(《庄子·齐物论》)。有了这样的态度,不仅物论可齐,是非可齐,生死亦可齐。《庄子》中多处论到齐生死。只有齐生死,才能破除生之可恋、死之可痛,达到哀乐不能入,保持人的自由的本来状态。比齐生死更为洒落的是无生死,即与宇宙万物为一。冯先生以西方现代哲学家威廉·詹姆斯(William James)的“纯粹经验”来解释。所谓纯粹经验,即只直觉它是如此,而不追问它是什么;与物俯仰,在在皆同,而不用名言分别,有似佛家所谓“现量”。“是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成”(《庄子·齐物论》)。不识知,不区别,无对待,在在与之为一,到此境地,无有隔阂,无有阻遏,可以觉到“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。冯先生认为,这是一种神秘体验,它与孟子经由积累道德行为而有的“养浩然之气”不同。庄子所用的方法是在知识上取消一切分别,“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者”(《庄子·逍遥游》)。它与孟子所讲的,构成中国哲学史上的双璧,分流并峙。但庄学此方法,魏晋以后即无人再讲;而孟子的方法,有宋明道学家为之发挥提倡。两种神秘主义方法,际遇实不同。

名家是冯先生几种中国哲学史著都着力介绍的,其原因大概是:其一,中国哲学长于政治哲学、伦理哲学,中国哲学家着眼于解决实际问题,不擅长形上思辨,其中唯一代表纯粹形上学的只有名

家。如不着意阐发，中国哲学将成为无形上学的哲学系统。无形上学，则哲学失去其灵魂。其二，冯先生是个善于形上思考的哲学家，他的理想是不仅要做哲学史家，更要做哲学家，而且是有深刻形上学系统的哲学家。他的《新理学》明显地表明了这点。《新理学》绪论说：“在中国哲学史中，对于所谓真际或纯真际，有充分底知识者，在先秦推公孙龙，在以后推程朱。他们对于此方面之知识，不是以当时之科学底理论为根据，亦不需用任何时代之科学底理论为根据，所以不随科学理论之变动而变动。”^① 所以，他对名学始终有浓厚的兴趣。其三，冯先生自言区分名家为合同异与离坚白两派，是他研究中国哲学史的两个重要发现之一：“战国时论及辩者之学，皆总而言之曰：‘合同异、离坚白’，或总指其学为‘坚白同异之辩’。此乃笼统言之。其实辩者之中，当分二派：一派为‘合同异’；一派为‘离坚白’。前者以惠施为首领；后者以公孙龙为首领。”^②

冯先生先列举惠施的“历物十事”，认为惠施的特点是认为一切事物皆是变动的、有限的、相对的。世俗所谓同异是具体物之间的同异，这是“小同异”。而从“至大无外”的观点看事物，自其同处看，则万物莫不同；自其异处看，则万物莫不异。故万物可谓毕同毕异，这是“大同异”。惠施倡导从大处着眼，看出“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》），由此“泛爱万物”。冯先生指出，庄子的齐物论是在惠施的基础上转进一步，惠施只说出了知识上的结论，庄子则又有无言、无知、心斋、坐忘等体会万物一体的修养方法。

对公孙龙，冯先生重点介绍其“白马非马”“离坚白”，由此带出《指物论》的内容，指出辩者与一般人从常识出发不同，辩者着眼于名。从名说，“白马”与“马”的内涵与外延皆不同。一个“名”有指有物。“指”指其共相，“物”指占时间空间的个体事物。如个体的马是物；“白”与“马”皆共相，皆指。公孙龙立说多就共相说，故“白马非马”从常识的观点看，可视其为诡辩。“离坚白”也是从共相着眼，将一块既白且坚的石块析为“坚”与“白”两个共相，因为从经验获得此共相的通道不同，如视则得白不得坚、触则得坚不得白。不得坚、白时，坚、白“藏”。此藏为“自藏”，即感觉不到，故“坚白离”。这说明一切共相皆分离而有独立的存在，此所谓“离也者，天下故独而正”（《公孙龙子·坚白论》）。

在辩者之后，冯先生还叙述了后期墨家。后期墨家是战国后期的墨学，着重于知识论与逻辑学，还有部分关于当时自然科学的讨论。这部分史料保存于《墨子》书中，称为“墨辩”或《墨经》。后期墨家是对辩者的反动，因为辩者从形上学出发，所讲的多与常识相反，后期墨家则继承了墨子的传统，注重实用；对于事物的看法，多据常识立论，故有较多知识论内容。冯先生将后期墨家的论述分为三类：第一类关于知识活动，又分为知识的性质与起源、知识的来源、知识的种类三点；第二类关于辩论的功用与规则；第三类关于同异之辩及当时对名家两派特别是离坚白的批评。冯先生用西方逻辑学和知识论的相关理论解释这些内容，对国人重新认识和估价中国古代逻辑学和知识论内容起了很好的作用。后来的《简史》和《中国哲学史新编》，只是在这些基本内容上的细化和加深，更符合当时哲学潮流的评价，解释框架和论述范围并无大的变化。这更可看出《小史》的可贵之处。

荀子是先秦儒学大师，虽与孟子俱尊孔子，但二人的气质、学说截然不同。冯先生依照威廉·詹姆斯区分柏拉图和亚里士多德的方法，判孟子为软心的哲学家、荀子为硬心的哲学家。因为孟子有唯心论倾向，而荀子有唯物论倾向。在荀子看来，孟子许多有神秘意味的思想，特别是他的修养方法、境界体验，可谓“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”（《荀子·非十二子》）。但荀子与孟子，就像道学中有程朱、陆王二大派，其不能无，亦不须无。

冯先生首先从宇宙观着眼，认为孔子所说的天是主宰之天；孟子所说的天，有时是主宰之天，有时是命运之天，有时是义理之天；而荀子所说的天，主要是自然之天，并认为这是受了老庄的影响。

① 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第16页。

② 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1961年，第268页。

荀子言自然之天，其中无道德的成分，所以其言人性，主张性恶说。这与孟子正相反。但人性虽恶，经过后天的教育，可以成为善人，故“涂之人可以为禹”（《荀子·性恶》）。此又与孟子的“人皆可以为尧舜”殊途同归。荀子强调的是后天的教化、熏习，人皆可以通过积学，久久为功，成为知礼义法度的君子。冯先生特别注目者，是荀子对国家社会的起源与礼义制度的根据的说明。在荀子看来，人生来具有聪明才智，知道人若不组成社会则无法生存，组成社会需一定的群居法则，即道德规范。所以，道德是人的生活必需。同理，人需要制定礼乐来实现社会、道德对人的规范作用，所以有礼；礼的作用在“养人之欲，给人之求”（《荀子·礼论》），即满足人的本能欲求，文饰人的自然情感。这在人的丧祭活动中表现最为明显。例如丧礼是为了满足人对死者的哀敬之情，同时安藏人的肉体生命使之终结；祭礼是为了安顿对死者志意思慕之情。一方面郑重其事，一方面知其为“无形影”之事（《荀子·礼论》）。丧祭之礼是人的理智与情感双重作用的结果，是自然哲学与社会哲学调和的产物。

冯先生对荀子介绍的另一要点是其名学与逻辑学。冯先生指出，孔子、孟子皆欲正名，孔子正名的内容是君君、臣臣、父父、子子，孟子正名的内容是使人有人之名所当有之实，重点在伦理方面，而无逻辑的兴趣。即使西方古代大哲，如苏格拉底的“以归纳法求定义”，也只有伦理的兴趣；柏拉图讲理念，其伦理的兴趣也大于逻辑的兴趣；至亚里士多德，才有专讲逻辑的著作。而荀子生当辩者正盛之时，他所讲的正名，逻辑的兴趣甚大。荀子关于名的理论，如“制名之枢要”之类，冯先生皆不介绍，他介绍的是荀子对时人辩论中常出的逻辑错误的纠正。荀子把当时常出现的逻辑错误归纳为三种，一是“惑于用名以乱名”，二是“惑于用实以乱名”，三是“惑于用名以乱实”。用现在的话说，即偷换概念、以偏概全、以全否认偏。避免这三种逻辑错误的方法，冯先生没有说，在两卷本《中国哲学史》中有较为详细的论说。《小史》重在中西对比，故提出与古希腊的不同即够了。

先秦部分重点介绍的还有五行、八卦。冯先生指出，五行八卦之学之所以重要，首先因为它是中国上古时代注重天人之际，注重天道人事互相影响这一观念在后代的衍化。五行出于《尚书·洪范》，本义是讲构成万物的五种质素及其功能，如水之润下、火之炎上、木之可曲可直、金之可保留原状可熔炼使之改变形状、土之可以种植作物等性质特点。但自战国末年始，五行家赋予五行更多性质，使之代表五种天然势力，每种势力皆有盛衰之时，并使五行相生相克。特别是汉代五行家将之用于政治，讲“五德终始”之说，谓每一朝代皆代表一德，其服色制度皆受此“德”的支配，代之而起的必是五行中能克此德者。

八卦是冯先生大加发挥的，因为它是影响中国人的思维方式甚为深切的《周易》的来源。《周易》特别是其中的“十翼”，大力彰显的是“天地絪縕，万物化醇”（《易·系辞下》）的原理：天为万物的产生者，地为万物的长养者；阖辟是乾坤的活动方式，“一阴一阳之谓道”是《周易》的基本原理，循环往复是事物运动变化的法则。冯先生还指出，易学中有象数派，其注重数，与希腊之毕达哥拉斯学派多有相同之点。毕氏认为天是一个和声，在天文与音乐中，最可看出数的功用。中国自汉以后讲律吕与历法者，皆以易之数为本。冯先生讲到阴阳家的合理之处时特别提到：“阴阳家之学，虽杂有许多迷信，而中国科学萌芽，则多在其中。盖阴阳家之主要的动机，在于立一整个的系统，以包罗宇宙之万象而解释之。其方法虽误，其知识虽疏，然其欲将宇宙间诸事物系统化，欲知宇宙间诸事物之所以然，则固有科学之精神也。”^①他认为这是秦汉在政治上统一中国后，其学术亦欲统一整个宇宙，使之整齐化、系统化的努力。这些论断，与冯先生一贯的理性精神、一贯的重视格物穷理是一致的。

在《佛教、道教与道学》一节中，冯先生提到一个特别重要的观点：中国人是天然的唯物论者，他们对于主体之外的客体，皆认为是实有的。说外界事物必依人之认识始存在，中国人多视为非常可

^① 冯友兰：《中国哲学小史》，收入《三松堂全集》第3版第4卷，北京：中华书局，2014年，第153页。

怪之论。^① 所以佛教所谓“三法印”中所讲，中国人多给予另外的解释。如三法印中的“涅槃寂静”，中国人多以动来解释静，僧肇的方法就是“岂释动以求静，必求静于诸动”（《肇论·物不迁论》）。佛教所谓“净心”，也是能“繁兴大用”的。印度社会中因种姓制度而有的一部分人无佛性之说，中国人也以“人皆可以为尧舜”“涂之人可以为禹”去改变它。对佛教的轮回说，中国人也以“未知生，焉知死”“未能事人，焉能事鬼”将之改造为当世成就理想人格，拒绝来世的意思。至于道教中的长生之术，一般人皆视为迷信，但冯先生所注目的是道教中一部分人欲以其作为战胜天然的努力，因为道教中有“窃天地之机”“夺取阴阳造化机”等役使万物以为人用的思想。这实际上表明人注重用科学方法控御自然。基于对当时科学的一般认识，冯先生提出科学有两方面，一方面注重确切，一方面注重权力。对事物的确切知识，即统治自然的权力。道教对于控御事物缺乏确切知识，所以对自然事物的解释多是神话，用以控御自然事物的方法多为魔术。而魔术常常是科学的前驱。道教中的“黄白之术”即可视为中国化学的前驱。冯先生这个说法，吸收了西方哲学的观点，连同上面的阴阳家学说，欲向当时科学哲学、文化人类学所知甚少的中国人，传播一点相关知识。

三

宋明道学是冯先生注目的重点，这不仅因为它是中国学术最高最后的形态，更因为冯先生是现代新儒家的著名代表，他的思想和人格中有着强烈的道学成分。众所周知，他的“新理学”就是以程颐、朱熹的思想融会西方新实在论的观点而成的。他的《新原人》关于人生境界的思想，也吸收了很多道学家的人格修养学说。

冯先生在道学家中选出周敦颐、邵雍、张载、二程、朱子、陆九渊、王阳明八人，分四节叙述。对周敦颐，着重介绍其《太极图说》的宇宙论，而不及其《通书》；对邵雍，着重其数学。他指出，周敦颐象学的所据在《太极图》，此图前段用太极生两仪，后段不用八卦而用五行，虽末尾赞《易》，但非根据《周易》，是取道士所用修炼之图，给予新解释。此图于后之道学诸家特别是朱子的宇宙论，影响甚大。周敦颐之学有象无数，而邵雍之学则兼有象数。邵雍的方法是“太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器”（《皇极经世·观物外篇》），即太极不动，是性；发而为动静，是神；两仪、四象、八卦、六十四卦是数，也是象；天地日月土石等具体事物，是器。神无方而易无体，易只言象，象是公式，具体事物按照这些公式生长发育。邵雍突出的是天地万物所据以发生发展的象与数，而这些都是先天的，不是人造出来的；先天的即是本有的、非强制的。

对张载，冯先生着重叙述他的气学，即其“太虚即气”“一物两体”“太和”诸说，认为气的散而未聚的状态即太虚，太虚非绝对的虚无。气中涵有浮沉、升降、动静相感之性，即阴阳两种互相对立的势力，此即“一物两体”。“一”表现为清通不可象之神，“两”表现为絪縕相荡、胜负屈伸之气。气聚为具体物，可为感官把握；气散为太虚，太虚不能为感官把握。但感官能把握的，固可说为有；感官不能把握的，也不能判为无。只有幽明，无有有无。在此基础上，冯先生的着眼点在张载的伦理学，即“大其心则能体天下之物”（《正蒙·大心篇》）的方法。这个方法或境界重在去除我与非我的界限而使个体与宇宙万物合一。只有破除闻见的桎梏，才能体天下万物。“其视天下，无一物非我”（《正蒙·大心篇》），即尽天道的境界。达此境界，“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”（《正蒙·诚明篇》）。万物一体境界，冯先生认为是对孟子“万物皆备于我”的神秘主义的推衍。

对于二程，冯先生沿用了他在《中国哲学史》的说法。值得注意的是，程氏兄弟的学说，过去多视为一家之学；二程也被笼统称为程子，不加分别；而二人学说实大不同，开此后宋明道学程朱、

^① 说见冯友兰：《中国哲学小史》，收入《三松堂全集》第3版第4卷，北京：中华书局，2014年，第155页。

陆王两派。程颐为程朱派的中坚人物，程颢为陆王派的先驱。对程颢，冯先生着重介绍其“仁者与天地万物为一体”的境界，与“学者须先识仁……识得此理，以诚敬存之”及“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫之力”（《二程遗书》卷二上）的方法。并在庄子“至人之用心若镜，不将不迎”的映照下，讲程颢《定性书》中的“以其心普万物而无心，以其情顺万物而无情”“廓然而大公，物来而顺应”（《河南程氏文集》卷二）的境界，并说明道学的境界虽有似于庄子，亦有大不同。庄子应付情感的方法，是“以理化情”，至人无情感。道学家主张情感可有，见可喜可恶之事亦有情感之喜怒，但其人之喜怒，乃因此事可喜可怒，故为“情顺万物而无情”。

程颐的修养方法，冯先生所重者在其“格物穷理”，这是他在朱子一节中重点发挥的。首先，冯先生指出，朱子是北宋道学的集大成者，他的思想以周敦颐的《太极图说》为骨干，融合邵雍的数学、张载的气学、二程兄弟的理学，加以贯通。朱子首重理与气、太极与阴阳之分。理是形而上者，气构成的具体器物是形而下者。冯先生着重说明的是，所谓理、形而上者，是超时空的潜存（subsist）；所谓器、形而下者，是时空中的存在（exist）。超时空者，无形无象，故称为太极。周敦颐所谓“无极而太极”，指的是“无形而有理”。无此理便无此事物，有此事物是因为有此理。所以，天下之物，无论是天然的还是人为的，皆有其所以然之理，且其理逻辑上在事物之先。故凡可能有之物，在形而上之理世界中，本已具有其理，“形而上之理世界，实已极完全之世界也”^①。这已开后来贞元六书中《新理学》之先河。

冯先生指出，一事物之理，即事物最完全的形式，亦即此事物的最高标准。天下有无穷的事物，所有事物的理的抽象就是太极。太极是天地万物的最高标准。由此，太极是柏拉图所谓“好”的概念，亚里士多德所谓“上帝”。冯先生注意到朱子所说的理的两个方面：“所以然之故”和“所当然之则”。所以然之故是一类事物特有的，而所当然之则是所有事物都有的。可以说，每一事物不但有此事物之所以然之理，而且有太极之全体，即朱子所谓“人人有一太极，物物有一太极”（《朱子语类》卷九十四）。这个道理虽然和华严宗的“月印万川”相似，但也有不同。华严宗的“因陀罗网”境界，说的是一具体事物包含所有的具体事物，“一即一切，一切即一”（《华严金狮子章》）。而朱子说的是一事物包含一切事物之理，一切事物之理并非一切事物。

气则是构成具体事物的材质，具体物皆气造而成，但气的造物必有理为其依据。理是一类事物的形式，气是构成事物的质料。理气无时间上的先后，但有逻辑上的先后，因为理是超时空的永恒存在者，气是时空中的变化者。太极中有动静之理，气因此理而有实际的动静。此气中之理，就是此事物的性。不唯人有性，物亦有性，“天下无性外之物”（《朱子语类》卷四）。

人也是理与气合的产物。人能知觉思虑，是气的作用，但人有知觉思虑之理。朱子论心性情三者的关系，仁是性，恻隐是情，须从心上发出来。这就是“心统性情”。冯先生赞同朱子此说，认为人的性有道德的原理，即仁义礼智，但为气禀所蔽，不能全然显露。所谓圣人，即是能去除气禀之蔽，使太极全体完全显露出来者。一般人之私欲虽亦遮蔽天理，但终究有未遮蔽处；须就其未蔽处努力用工夫。工夫分两方面，一是“涵养须用敬”，一是“进学在致知”。常记心中有未蔽之明，就是用敬工夫；而之所以必须用格物工夫，是因为人之性即天下事物的理之全体，穷天下事物之理，即穷吾性中之理。今日穷一理，明日穷一理，穷之既多，则有豁然顿悟之时。顿悟则见万物之理皆在吾性中。到此境界，则如朱子所说“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”（《四书章句集注·补大学格物传》）。在所有中国古代思想家中，冯先生对朱子思想论述最为详尽，引用最为丰富，因为这是“新理学”哲学体系的重要来源。

《小史》最后一节论陆象山、王阳明。冯先生学宗朱子，对于陆王着重于在程朱学的立场上论证理学心学之不同。对于陆九渊，冯先生着重于其心即理中之此理具在、物各付物，认为和程颢的

^① 说见冯友兰：《中国哲学小史》，收入《三松堂全集》第3版第4卷，北京：中华书局，2014年，第173页。

“廓然而大公，物来而顺应”（《河南程氏文集》卷二）相当。对象山弟子杨慈湖，也注重其《绝四记》中以直为心。“直”即见孺子入井而有恻隐之心之直截反应，转念则为“曲”为“意”；任心直往，随感而应，也与“廓然大公，物来顺应”一致。冯先生反对一般认为朱陆异同在朱子偏重道问学、象山偏重尊德性，认为说象山不十分重视道问学可，说朱子不重视尊德性则不可。冯先生特别指出，一般认为朱陆只是为学或修养方法不同，但实则朱陆之不同，主要在本体论之不同。朱子是实在论，只能言“性即理”，不能言“心即理”；而象山是唯心论，所以言心即理，不特别区分心与性，而认为心性为一。也就是说，朱子所见的实在是两个世界，一为时空中的器世界，一为超时空的理世界。而象山所见的实在只有一个世界，此世界与心为一，故象山言“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（《陆九渊集》卷二十二）。从本体论着眼，比从工夫论着眼更加根本。因为工夫论服从本体论，是本体论在修养路径上的表现。

对王阳明，首重其《大学问》之“万物一体”，认为与程颢之《识仁篇》一致，而所言更为明晰确切。也与陆象山之“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”（《陆九渊集》卷三十四）相同。一体之仁，有本心与圣人境界二义，前者是基础、根源，后者是工夫所至，修养所得。前者即孟子所谓良知，后者即对良知的扩充、实行，是致良知的结果。明德之本体，就是良知；明此明德、亲民就是致良知。不自欺其良知，就是诚意、正心；自致其良知，就是格物、致知。《大学问》是王阳明用自己的致良知学说解说《大学》，可以把王阳明的全部学说贯通融释。冯先生以此解说王阳明的成熟学问，故把握准确，要言不烦。冯先生再次强调理学与心学的不同，认为王阳明简易直截，所说与朱子确实不同。两家的不同在于，朱子的格物，是即物穷理，心与物为二；王阳明的格物，是致良知于事物，使事物符合天理，是合心与理为一。朱子所谓心，是“具众理而应万事”的心，故即物穷理，是穷吾心中之理、穷吾性中之理。王阳明批评朱子析心与理为二，实际上并不确当。阳明言“心外无理，心外无物”，故有孝亲之心，即有孝亲之理；无孝亲之心，即无孝亲之理。而依朱子，则只能言有孝之理，故有孝亲之心；无孝之理，即无孝亲之心。因为朱子所谓理，可以离心而独存，虽无此事实，而有此可能。而在王阳明，则在事实上与逻辑上，无心即无理。阳明哲学中，无形而上与形而下世界的区分。这是朱子学与阳明学的根本不同处。

冯先生以王阳明为《小史》作结。他的解释是，清代学问风尚转为汉学，汉学家鄙薄宋学，以为杂佛老而言儒家经学。清代人也有讲理学、心学的，但无有显著的新见，更无成体系的大家。所讨论的问题，不出宋明理学家；所根据的经典，也不出四书，故略去不讲。

冯先生的《小史》，作于其成名作两卷本《中国哲学史》出版之后，可视为两卷本的节略；很多重要文字，就是直接删节两卷本而成的。但一些重要的、能说明问题的原著征引，却并未精简。冯先生生前曾自撰墓联曰：“三史释今古，六书纪贞元”。三史者，《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》，没有算上这本《小史》。大概冯先生觉得它太小，只是两卷本的节略，不足以表现他体大思精的中国哲学全史。但《小史》虽小，却是他中国哲学史思想的袖珍表现，可以使读者花较少的时间和精力，集中、凝炼地掌握中国哲学的重要内容。在纸张、印刷极为方便的今天，书印得都很大很厚，这本小书好像不起眼。但读一本掌中珍品，一本举重若轻的书，恰似清风拂面，舒适惬意。《小史》是冯先生八十多年前给予当世人的礼物，也为后人留下了一套回甘无穷的精美小饌。

（责任编辑 李 巍）

个体时间意识的觉醒

——以胡适时间观为例

方 用

【摘要】胡适的时间观奠基于“进化的观念”，主张“这一个现在里面便有无穷时间空间的影子”。他以“进化”“不朽”“经济”“闲暇”等为关键词，强调时间造就生命。胡适坚信个人改造社会，通过“不朽”强调所有作为个体存在的“小我”在历史进程中的责任感和担当意识。他追求高效有用的“经济”时间，特别鼓励年轻人自主地规划、有效地利用“闲暇”时间以塑造“健全的个人”，并提倡通过输入“少年血性”以求“中国再生”。胡适以科学理性为根基理解时间，尝试为“无量平常人”的生命寻找方向与意义，更凸显了个体时间意识的觉醒。

【关键词】时间；进化；不朽；经济；闲暇；再生

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0117-10

作者简介：方 用，安徽歙县人，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“中国现代哲学中的‘时间’观念研究”（15BZX058）

一百年前，自美国留学归来的胡适在《归国杂感》中说：“我回中国所见的怪现状，最普通的是‘时间不值钱’。”^①他认为“不值钱”的时间意识导致国人陷溺于不思进取、虚掷光阴的生活状态，不仅践踏了个体生命的尊严和价值，也将把风雨飘摇的国家带入更危险的境地。个体和国家衰敝的现状和期待“再生”的热望，引起他对时间和生命的多重思考。在他看来，时间造就生命，一种新的时间观将赋予个体生命以新的内涵和尊严，并引发文化的变革和社会的改造。

一、“进化的观念”

晚清以降，三千年未有之大变局警醒了部分国人，亡国灭种的危机逼迫这些“先知先觉”者告别相对稳定的时间意识和生活状态。风行一时的《天演论》正在重塑他们的世界观，逐渐形成一种奠基于进化论的时间观。龚自珍《己亥杂诗》之四四曰：“何敢自矜医国手，药方只贩古时丹。”但在胡适看来，中国传统的“古时丹”已根本无法应对“今”之病：“今日吾国之急需……以吾所见言之，有三术焉，皆起死之神丹也：一曰归纳的理论，二曰历史的眼光，三曰进化的观念。”^②

胡适是进化论思潮的虔诚拥趸者：“进化观念在哲学上应用的结果，便发生了一种‘历史的态度’……研究事务如何发生，怎样来的，怎样变到现在的样子：这就是‘历史的态度’。”^③人事有

① 胡适：《归国杂感》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第428页。

② 胡适：《留学日记》卷3，胡适著、季羨林主编：《胡适全集》第27卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第261页。

③ 胡适：《实验主义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第195页。

代谢，往来成古今。过去、现在、未来构成时间的三维，三维的更迭即是历史的进程。胡适以“进化”为原则来理解和评判过去、思考现在、探寻未来。“进化的观念”是胡适时间观的基础，是其“历史的眼光”的核心，是其救亡图存最重的要药方。

以“进化”为基础的时间观首先强调“时代性”，主张一切因时而变，古今异质。由此，“过去”之维被限定，“现在”之维得以凸显。胡适早年以“文学进化之理”为据倡扬“文学改良”：“文学者，随时代而变迁者也。一时代有一时代之文学。”^①文学改良之“八事”重在点醒古今之别，如“不摹仿古人”“不用典”等，都主张今人应直面生活的“现在”之维，以创新的形式、现代的语言，书写这个时代真实的见闻思为，即“现在的中国人”应该创造“现在的有生命有价值的文学”。只有主动适应时代的更迭、积极书写时代的精神，文学才能走出“古”的陈窠，获得“今”的新生。他提出韵文有“六大革命”，其“革命”二字重在凸显不同时代文学形式的差异性：“革命潮流即天演进化之迹。自其异者言之，谓之‘革命’。自其循序渐进之迹言之，即谓之‘进化’可也。”^②

文学改良只是当时风起云涌的“新思潮”运动的一个窗口。作为“今”的代表，“新思潮”被赋予复杂的内容和重要的时代意义。胡适指出，对中国旧有的学术思想，“积极的只有一个主张——就是‘整理国故’”^③，并明确将“评判的态度”视作“新思潮”的根本意义和共同精神。“评判的态度含有几种特别的要求：（1）对于习俗相传下来的制度风俗，要问‘这种制度现在还有存在的价值吗？’（2）对于古代遗传下来的圣贤教训，要问‘这句话在今日还是不错的吗？’（3）对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问‘大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也应该这样做吗？……’”^④

整理国故，虽然首先是回到产生、盛行那个思想的具体时代，但更重要的是要评判是非、重估价值。众所周知，进化论的风靡同时带来一种“进步”的信念，表现在时间观上，即主张古今有别，进而强调自古及今是一个推陈出新、日益增进和提升的过程，古不及今。这种不可逆的线性时间观不仅嘲笑“德配天地道冠古今”的不变论，也有别于传统的循环、轮回思想，更冲击了各种以古为尊世风日下的历史倒退论。

显然，“评判的态度”的前两个要求都主张站在“今”的立场，重新估定“古”的价值，以“现在”“今天”为标尺来审视历史、文化的合理性并判定其命运。“时代性”意味着古代文化只在已逝的某个特殊时期有价值，但其价值不会伴随历史的洪流进入现在。“进步性”则阐明不管古代文化过去如何辉煌，终究远远落后或低于现在及未来的文化。

由于进化的观念所强调的时代性和进步性，“国故”终究只是过去式，无法真正从“古”来到“今”。胡适说文言文是“死文字”，决不能做出有生命有价值的现代文学。他主张“历史的真理”，认为真理的价值只是“摆过渡，做过媒”，可以随时换掉、赶走。这样的“国故”即使被“整理”出来龙去脉，其价值最终也极易被“评判”为陈设在博物馆的、没有生命的展品。时间之流终究被“评判”之利刀斩断为古今的坚硬对峙，已“死”的过去走不进现在和将来的生命。所以，“评判的态度”不仅要求人们认清古今变易的大势所趋，更要做“反对调和”的“革新家”，将目光聚焦于现在与未来。在胡适看来，生乎今之世而反古之道，是有违进化之迹的背时逆流。

五四运动唤醒了“我”，胡适坚信“唯有个人可以改良社会，社会的进化全靠个人”^⑤。“评判的态度”第三条把“社会”和“我”对立起来，“社会公认”不仅指人数多，也指通过权力、习俗等

① 胡适：《文学改良刍议》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第7页。

② 胡适：《尝试集/自序》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第9册，北京：北京大学出版社，2013年，第73页。

③ 胡适：《新思潮的意义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第503页。

④ 胡适：《新思潮的意义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第499页。

⑤ 胡适：《学生与社会》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第391页。

被固化的“过去”。胡适期待的“我”是“先知先觉”的少数人，“我”要有独立精神，敢于质疑、敏于思考。“我”是能走出过去的枷锁，寻找和创造未来的人。

进化论者一般认为，青少年是未来和希望的代表。例如，梁启超歌颂“少年中国”，李大钊呼唤“青春”，陈独秀情系“新青年”，都是这种时代精神的体现。胡适对年轻人也充满热情与期盼。他同情学生，自称是“爱护青年的人”；呼吁“中国的少年”起来建造“少年的中国”，满心欢喜地表彰“后生可畏”^①。

在中国现代文学作品中，青少年和老年往往构成不同时间维度的代表。但在胡适看来，“年龄”不是判定“老”的唯一尺度。暮气沉沉的少年无法肩负将来^②，年岁渐增也可以老当益壮。他鼓励年轻人要保有朝气，勇立潮头。他送给毕业生的临别赠言是“不要抛弃学问”“趁现在年富力强的时候，努力去做一种专门学问”^③。基于进化论以及“进步”的观念，他相信一代总能胜过一代，提醒他们若没有足够的危机意识，必将被后进的少年无情地淘汰。在他看来，想在社会挣得一席之地，防止在不如意的现实中堕落，个体必须保持求知的兴趣和生活的理想主义。

同时，胡适为不可阻挡的岁月中人开出一剂“精神不老丹”：“这个‘精神不老丹’是什么呢？我说是永远可求得新知识新思想的门径。这种门径不外两条，（一）养成一种欢迎新思想的习惯，使新知识新思潮可以源源而来；（二）极力提倡思想自由和言论自由，养成一种自由的空气，布下新思潮的种子，预备我们到了七八十岁时，也还有许多簇新的知识思想可以收获来做我们的精神培养品。”^④如果一个人能够不为“旧”所锢，坚持求“新”，不拒新知的滋养，不失创造的精神，即使“白头”，也是时代的“新人物”，不会在进化大潮中找不到安身立命之所。可见，一个人“年轻”的时间长度，并不等同于外在的物理时间。容颜易逝，而精神可以日新。

与同时代的鲁迅相比较，胡适更为乐观。本着坚定的进化观念，胡适对年轻人，以及中国社会未来一直充满信心。此外，基于进化的时间观强调古今异质，一切皆变而无物常住。在进化洪流中，任何存在及其价值都是有限的，象征终结的“死”必将随“时”而至。“死”也意味着随时间不息地奔涌向前，历史的人或事必定滞留于既往，而被进化之流无情抛弃。所以，胡适主张“死了的文言”当“废”，作为工具的真理用过可“换”。所谓“过去”不仅是时间的流逝，而且意味着与那“时”有关的生命的消失。因时而变、与时俱进，似乎标志着一切过去都将被斩断、被忘却。往日不可追，故人旧事随之沉寂。那么，还有什么可以传承？还有什么值得留恋？

二、“不朽”

胡适论“不死”。“不死”即“不朽”，指某些不随时间的流逝而消失、磨灭的持久因素或永恒存在。“进化”强调因时而变，“不朽”则揭示古今更迭的相对稳定性、连续性。胡适将“不朽”奉为“我的宗教”“我的信仰”，指出他所谓“不朽”既非“灵魂不灭”，也有别于以立德、立言、立

① “后生可畏”本是胡适对《大公报》的寄语。他把不满二十八年的《大公报》称作“小孩子”，把快六十年的《申报》和快五十岁的《新闻报》称作“老朽前辈”，赞赏《大公报》为“后生可畏”。这也是胡适对年轻人的期待。（胡适：《后生可畏》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第11册，北京：北京大学出版社，2013年，第178—179页。）

② 胡适对年轻人的“暮气”非常忧心：“今之少年往往作悲观，其取别号则曰‘寒灰’、‘无生’、‘死灰’；其作为诗文，则对落日而思暮年，对秋风而思零落，春来则惟恐其速去，花发又惟惧其早谢；此亡国之哀音也。老年人为之犹不可，况少年乎？其流弊所至，遂养成一种暮气，不思奋发有为，服劳报国，但知发牢骚之音，感喟之文；作者将以促其寿年，读者将亦短其志气：此吾所谓无病之呻吟也。”（胡适：《文学改良刍议》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第8—9页。）

③ 胡适：《中国公学十八年级毕业赠言》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第4册，北京：北京大学出版社，2013年，第577页。

④ 胡适：《不老》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第485页。

功三事为“虽久不废”的传统不朽论。他要阐释的是一种新的不朽论即“社会的不朽论”：“这种不朽论，总而言之，只是说个人的一切功德罪恶，一切言语行事，无论大小好坏，一一都留下一些影响在那个‘大我’之中，一一都与这永远不朽的‘大我’一同永远不朽。”^①它最鲜明的特点是强调“所有人”的“一切言行”都是“不朽”的，在历史长河中，每个作为个体存在的“小我”都有其“时”。他认为这种观点正能对治传统“三不朽”的三大缺点：

第一，“不朽”的内容涵括了所有人的一切言行，这明确和推广了过去含糊有限的仅以“功、德、言”为范围的观点。胡适认为“功、德、言”只是人类活动中非常有限的内容，而基于进化论，“功、德、言”的具体内涵在不同的国家或历史时期也不尽相同。

第二，胡适认为传统“三不朽”中，真能立功立德立言终究只是少数人，所以只是“寡头之不朽”；而他主张“所有人”，包括“无量平常人”都能不朽。胡适提出“社会的不朽论”的直接契机是母亲的离世。他的母亲是一个极普通的女人，也是对其影响至深的人。平常人，尤其是女人，在过去的历史观中是被忽略或遗忘的。但现代是呼唤平等、呼唤“无量平常人”走上历史舞台的时代。每个作为个体存在的“小我”在其一生有限的时间中，都会留下自己独特的历史印记。胡适的“不朽”摈弃了贵贱有别的生命价值和帝王将相的英雄史观，把普通人纳入历史主体的范畴，这无疑展现了平等的时代精神。对他个人而言，母亲是他一生最难忘最温暖的怀念。

第三，胡适认为传统“三不朽”仅就功、德、言而立论，“没有消极的裁制”。他强调一切言行，无论大小、成败、善恶，都将在历史中产生影响、留下印痕，虽然可能程度不同、性质有别。无数“小我”相互联结、彼此承继，构成历史的“大我”，但这个为“小我”之“纪功碑”或“恶溢法”的“大我”很像唯识学中具有“藏”功能的阿赖耶识^②。胡适强调“小我”的一切言行都将不朽。“善”将积极地推进历史前行，是不朽的善因，将造福于后世的“小我”；而“恶”同样有力量消极地阻碍历史脚步，结下不朽的恶果。名垂千古或遗臭万年都是“不朽”，因为“这一个现在里面便有无穷时间空间的影子”^③。由此，胡适强调每个个体的历史责任感：“我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力利用现在的‘小我’，方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去，方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来？”^④

胡适强调身处“现在”、作为独立个体存在的“小我”不是一个孤立的存在者：在空间上，其与社会或世界的全体互为影响；在时间上，其和社会世界的过去和未来都有因果关系。现在的“小我”是过去无数“小我”的各种“前因”而共同产生的“后果”，其间保留了过去“小我”的种种印记。现在的“小我”又是造就将来“小我”的“前因”，会把现在“小我”的种种印记传递到将来。无数的“小我”构成一脉相承永远接续的“大我”。作为个体的“小我”生命有限，必死无疑，但由无穷过去、现在和将来的“小我”代代相传所形成的“大我”却是连绵不绝，永远不死的。

所谓“大我”之不朽，即通过因果关系的普遍性、必然性，以及前因后果的时间上的延续性，揭示“小我”在时间流逝中对个体和他人的种种广泛持久的影响、作用。“进化”强调古今异质，侧重过去、现在、未来三个维度的推陈出新、替代更迭。“不朽”凸显了那些贯串于过去、现在、未来

① 胡适：《不朽》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第480页。

② “初阿赖耶识……是无覆无记……恒转如瀑流……”（[印]世亲菩萨造、[唐]玄奘译：《唯识三十颂》）。作为轮回主体的“阿赖耶识”连接了“我”一期一期的生命，“无覆无记”即阿赖耶识作为种子将不辨善恶地记取“我”造作的所有业，“恒转”即这些种子作为“因”将永恒存在，并在来世产生“等流”即同等性质的“果”。因果相牵，自作自受，世世流转。当然，胡适不论轮回转世的问题，其“大我”也并非作为某一个具体生命个体即“小我”的延续。

③ 胡适：《不朽》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第478页。这是胡适经常引用的来勒尼慈（Leibnitz，现多译作莱布尼兹）的话。

④ 胡适：《不朽》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第481页。

三个维度中并逐渐沉淀和持久留存的因子。任何的“小我”都只能在时间洪流的某一个特殊而有限的阶段活着，但这个“小我”裹挟着某些不随时间的前移而消逝的因素或力量，与已逝的过去、将至的未来因果相连。这些留存在历史进程中的“纪念品”或“遗形物”^①，既是“小我”的“不朽”，又通过因果相续把无数已“死”或将“死”的“小我”串联为“不朽”的“大我”。

为什么胡适特别强调“恶”也会不朽？这首先缘于直面和反省落后挨打的苦难现实。一方面，“我”现在遭受的一切苦难，正是过去懒惰不负责任的“我”造成的，因而是现在的“我”无法逃避的“消极的裁制”，每个现实中具体的个体都只能背负着历史前行。另一方面，现在的“我”必须很努力很谨慎，不能荒废过去累积的善果，更不要种下未来必报的恶因。更重要的是，在进化论者看来，一切价值也因时而变，过去曾经的“善”在新的时代可能无用甚至成为阻碍时代递嬗的“恶”的力量。现在的“我”如果不能从因循守旧的惰性中挣脱出来，努力创造新的“善”，未来的“我”将更积重难返寸步难行。可见胡适所谓“消极的裁制”，既指历史进程中，现在的“我”无法推卸的、过去所遗留和累积的“恶果”，也指由现在的“我”的不思进取或为非作歹所引导的、必将成为未来的“我”不能逃脱的厄运或宿命。他确信“我们对于社会的罪恶都脱不了干系”^②，强调“恶”亦不朽，意在唤醒每一个现在的“我”的历史主体性和责任感。

诚然，胡适“社会的不朽论”笼统而粗疏，甚至带有浓厚的佛教因果观的色彩。但他纳一切有限的“小我”于无穷的“大我”，由“大我”的“长生不死”，将“所有人”及其行为都平等地纳入历史进程；并通过对“消极的裁制”的凸显，旨在呼唤当下每个个体即“小我”的历史责任感，主动承担过去的背负，也于现在积极努力地造善因集善缘，以避免未来更严酷的消极裁制。我们可以认为“功德盖世”与“吐一口痰”都是“不朽”只是虚说，重要的是，每个个体都应该从“我”开始，从现在的点滴开始，勇于担责，善于创造，即纳须臾于永恒。这样的个体才是真正推动历史、积极对历史负责的“小我”，由这样的“小我”所构建的历史才是有希望有前途的“大我”。

值得注意的是，标志时间和生命永恒的“不朽”，其背后挺立的仍是坚定的“进化”意识，被强化的仍是“现在”之维：不仅要勇于承受由无量“过去”之“因”积累而成的“现在”之“果”，更要努力从“现在”开始，改造旧社会，创造新气象，能否推陈出新、推动社会进步仍是判断“现在”之“小我”一切言行善与恶的唯一标志。“不朽”之“消极的裁制”强化了进化过程中历史主体的参与意识。

胡适在晚年的一篇演讲中指出：“我今天提议，不要把中国传统当作一个一成不变的东西看，要把这个传统当成长一长串重大的历史变动进化的最高结果看。”^③“传统”是“变”中之“常”，“把前代的创获给我们保存下来，并传给我们”^④。“传统”凝结了历史演进中相对稳定、世代传承的文化或精神，即那些“不朽”的因素。如同强调“不朽”有“消极的裁制”，“传统”在他看来也未必都是“神圣”的，中国传统也有“种种长处和短处”。与“进化”结盟的“传统”，不仅要指出某一具体传统是如何在特定的历史条件下逐渐形成的，也要关注历史的进化是如何造成传统的进化。文化史就是从旧传统中引出新传统，新传统又取代旧传统的过程。

所以，“不朽”并不意味着单纯的纪念或怀旧，而是意味着以“进化”为原则，主动地打破、革除旧文化的枷锁，自觉地推进、创造新文化的进程。“传统”之“常”并非凝固不变的，坚守传统也

① “文学进化的第三层意义是：一种文学的进化，每经过一个时代，往往带着前一个时代留下的许多无用的纪念品；这种纪念品在早先的幼稚时代本来是很有用的，后来渐渐的可以用不着他们了，但是因为人类守旧的惰性，故仍旧保存这些过去时代的纪念品。在社会学上，这种纪念品叫做‘遗形物’（Vestiges or Rudiments）。”（胡适：《文学进化观念与戏剧改良》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第109页）

② 胡适：《易卜生主义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第432页。

③ 胡适：《中国传统与将来》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第171页。

④ [德]黑格尔著，贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》，北京：商务印书馆，1983年，第8页。

并非固执旧制。所谓进化的“传统”，是在积累和淘汰、吐故与纳新、复兴和创造中不断生成的。

在胡适看来，当下的中国文化新传统正在形成。但此传统不可能拒绝西方文化的深刻影响。他特别指出：“这个再生的结晶品看起来似乎使人觉得是带着西方的色彩。但是试把表面剥掉，你就可以看出做成这个结晶品的材料在本质上正是那个饱经风雨侵蚀而更可以看得明白透彻的中国根底，——正是那个因为接触新世界的科学民主文明而复活起来的人本主义与理智主义的中国……我深信那个‘人本主义与理智主义的中国’的传统没有毁灭，而且无论如何没有人能毁灭。”^①在胡适心中，“人本主义与理智主义的中国”是中国文化之根，是中国文化真正的“不朽”，是延续千载、虽隐不绝的真“传统”。

三、“经济”

动荡的时局，救亡的迫切，容易使时人产生岁不我与的焦虑，基于“进化”的时间观更强化了时不我待的紧张。归国的胡适对“七年没见面的中国还是七年前的老相识”无奈而痛心。与现代西方大机器生产的高效率形成强烈反差的是，他所目睹的中国工人依旧非常落后低效的生产方式和工作状态：“上海那些拣茶叶的女工，一天拣到黑，至多不过得二百个钱，少的不过得五六十钱。茶叶店的伙计，一天做十六七点钟的工，一个月平均只拿得两三块钱！还有那些工厂的工人，更不用说了。还有那些更下等，更苦痛的工作，更不用说了。”^②工作时间长、强度大，付出的时间成本很高，结果不仅劳动者个人的收入极为卑微，所创造的社会价值也非常有限。这样的生产又如何能使民众走出贫困，使国家走向富强？进而，胡适指出，低报酬的时间意识背后是对生命本身的漠视：“美国有一位大贤名弗兰克林（Benjamin Franklin）的，曾说道：‘时间乃是造成生命的东西。’时间不值钱，生命自然也不值钱了。”^③生命的“不值钱”不仅指付出与收入的巨大差距，更指维持和护养生命的存在，以及尊重生命价值之观念的严重缺失。大多数人没有花时间保健康的意识，甚至连死亡也无关轻重。但没有对死亡的自觉和敏感，人对时间尤其是个体时间的感受也是空洞淡漠和无所敬畏的，不惧死，亦不知生^④。

胡适还目睹那些不明白时间应该“值钱”的人们随意地虚掷自己的光阴，无端地空耗别人的时间，却从未意识到在无所事事的呆坐、漫无边际的闲聊中，不仅自己的生命正在变得空虚荒芜，同时也“谋财害命”^⑤，剥夺了他人生命的存在和价值。胡适慨叹国人依旧沉浸于这种迟缓凝固的生活状态。有感于此，他从文学入手求变，力图倡导一种“经济”的时间意识。他认为短诗、独幕戏和短篇小说是“世界文学的趋势”，首要原因就是力求“文学的经济”：“世界的生活竞争一天忙似一天，时间越宝贵了，文学也不能不讲究‘经济’；若不经济，只配给那些吃了饭没事做的老爷太太们看，不配给那些在社会上做事的人看了。”^⑥随着“无量平常人”登上历史舞台，文学已不再是闲阶层的专利。走向忙碌的普通大众的文学必须在“最简短的时间”之内，讲述或演出完整的故事，给观众带来疾风暴雨似的心灵震撼。这就是“时间的经济”。

① 胡适：《中国传统与将来》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第181—183页。

② 胡适：《归国杂感》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第428页。

③ 胡适：《归国杂感》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第428页。

④ “通过时间之流经验，有死的人类实现了对自身有终性的自觉。对死的自觉，同时就是对生的自觉。弗雷泽说：人……是有死亡意识从而有时间意识的生物。”（吴国盛：《时间的观念》，北京：北京大学出版社，2006年，第24页）

⑤ 美国总统富兰克林（胡适写作“弗兰克林”）的这句话在当时影响深远。鲁迅亦云：“美国人说，时间就是金钱；但我想：时间就是性命。无端的空耗别人的时间，其实是无异于谋财害命的。”（鲁迅：《且介亭杂文·门外文谈》，《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，2005年，第99页）

⑥ 胡适：《论短篇小说》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第103—104页。

力求“经济”的时间意识是进化思想的必然要求。“过去慢”，相对稳定的时代容易产生近乎停滞的甚至循环的时间体验。但进化揭示的是古今嬗变新旧更迭，个体已被绑上急速变化不断前行的历史大轮，只有紧跟时代的步伐才能应付。胡适区分历史进化的两种状态：“一种是完全自然的演化；一种是顺着自然的趋势，加上人力的督促。前者可叫做演进，后者可叫做革命。演进是无意识的，很迟缓的，很不经济的，难保不退化的。有时候，自然的演进到了一个时期，有少数人出来，认清了这个自然的趋势，再加上一种有意的鼓吹，加上人工的促进，使这个自然进化的趋势赶快实现；时间可以缩短十年百年，成效可以增加十倍百倍。因为时间忽然缩短了，因为成效忽然增加了，故表面上看去很像一个革命。其实革命不过是人力在那自然演进的缓步徐行的历程上，有意的加上了一鞭。”^①

虽然进化是大势所趋，但若一味听其自然无疑只能“缓步徐行”，而“革命”是以“人力的促进”撤除进化的障碍，加速进化的过程，所以是很“经济”的手段。“经济”的时间观意味着时间并非外在于人而均质流动的，在某些特殊的历史时期，“人力”可能极大地影响时间的方向和效用：既可能人为地使自己的时间减缓停滞甚至从现在拉回过去，也可能奋起直追，奔向未来，在较短的时间赶上甚至超越经过较长时间发展的他者。

可见，所谓“时间差”并不具有绝对意义。欲实现时间的“经济”，“人力”的自由选择和主动参与非常重要。胡适有一种不怕“晚”的信心和乐观，呼吁“先知先觉”的少数人行动起来，引领大众学会甄别和顺应进化的方向，学会以“经济”的方式加快前行步伐。他坚信只要持之以恒，“我们在十年二十年里，也可以迎头赶上世界各先进国家”^②。

当然，片面强调效率、以“经济”作为时间的唯一价值，必将导致人心的躁动虚浮和功利主义的倾向。单纯强调文学是“经济的”，必然会疏忽心灵同样需要浅吟低唱的舒缓与旷日经久的熏染。“文学革命”有其独特的历史意义，但以之为文学发展的唯一方向，不免失之偏颇。尽管胡适强调“革命”及“经济”的时间在进化中功不可没，但也痛感人心急不可耐的危险。他曾多次提到“勤谨和缓”四字秘诀。“勤”和“懒”是两种不同的处理时间的方式，“勤”在一定意义上是指充分、合理地利用时间，一点一滴，坚持不辍。他强调要坚持利用和积累零碎时间：“至于时间，更不成问题。达尔文一生多病，不能多做工，每天只能做一点钟的工作。你们看他的成绩！每天花一点钟看十页有用的书，每年可看三千六百多页书，三十年可读十一万页书。”^③个体要确立自己的生活目标，努力化零为整，积少成多，终至不断丰富和提升自我。在他看来，个体生命的价值并非等同于生命的客观长度，通过“勤”，有效时间增加了，生命的价值也提升了^④。“缓”并非松散、懈怠，而是能不为外在的时间所逼迫，确保自己内心沉稳的节奏，不忙不乱，不急功近利，不心浮气躁，放慢速度，耐住寂寞，平心静气、从容处事。他特别指出：“缓，这个字很重要，缓的意思不要忙，不轻易下一个结论。如果没有缓的习惯，前面三个字都不容易做到。”^⑤“忙”者易“盲”，“缓”才能无征不信，杜绝武断，慢工出细活。在胡适看来，“勤谨和缓”不仅是治学之方，也是为人行事之道。

可见，“经济”的时间观所指向的并非绝对客观时间的长短，更多的是强调个体能合理而有效地支配自己的时间以期获得最大的收益。“经济”的时间观给予他迎头赶上的信心和乐观，“勤”“缓”

① 胡适：《白话文学史》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第8册，北京：北京大学出版社，2013年，第139页。

② 胡适：《迎头赶上世界先进国家》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第598页。这是胡适在抗战胜利后中央研究院第一次集会上的演讲。

③ 胡适：《中国公学十八年级毕业赠言》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第4册，北京：北京大学出版社，2013年，第577页。

④ 胡适曾引用两首诗：“中国的懒人，有两首打油诗，一首是懒人恭维自己的：无事只静坐，一日当两日。人活六十年，我活百二十。还有一首是嘲笑懒人的：无事昏昏睡，睡起日过午。人活七十年，我活三十五。”与此相对的是他尊称为“科学圣人”的爱迪生：“睡四点钟觉，做二十点钟科学实验，活了八十四岁，抵的别人一百七十岁。”（胡适：《终生做科学实验的爱迪生》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第631页）

⑤ 胡适：《中学生的修养与择业》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第474页。

的处事态度又使其避免盲动及失败带来的徘徊和绝望。胡适再三强调“历史的眼光”的重要性，主张既要通过客观的比较，评判国家和个人在有限的时间中所取得的进步；也要了解事之艰辛、路之坎坷，破除“奇迹”降临的妄想^①。

相较而言，胡适更愿意用“改良”替代“革命”，重视“建设”胜过“破坏”。他相信进化是一个“很缓慢的过程”，主张“一点一滴的改造”。坚持“七年之病当求三年之艾”^②，以“勤”“缓”为美德。他一直比较警惕“革命”的破坏功能，反对走捷径，反对“早熟之革命”。他主张“以学术救国”，认为“要科学帮助革命，革命才能成功”^③。这既有其实验主义的哲学背景，更与他以科学理性为基来理解时间、生命的密切相关。

四、“闲暇”

如前所述，“我”的觉醒也包括“我的时间”的觉醒，即“我”应该有自由支配“我的时间”的权利和能力。时间造就生命，而“我的时间”造就了与众不同的“我”。

胡适重视每个作为个体存在的“小我”，反对在历史进程或社会活动中无视“小我”的作用，或以任何名义淡漠甚至牺牲“小我”的论点。在他看来，每个“小我”时间都是无穷时间中“大我”必不可缺的一环，前有古人，后有来者；每个“小我”的生命历程在进化之流中都会留下各种“不朽”，参与影响或构建创造历史的活动。“小我”的一生并非只是来世间空耗了一段与己无关的“时间”。

因为确信现在的“小我”与无穷时间的“大我”的紧密联系，胡适反对各种将“小我”游离于他人或现实之外的观点^④。他推崇以易卜生主义为代表的“健全的个人主义”，认为现代个体应该“须要充分发达自己的天才性；须要充分发展自己的个性”^⑤。换言之，每个“我”都应该是因材施教且特立独行的，甚至这就是基本人权之一^⑥。

另一方面，胡适反复强调“小我”若要真正有益于“大我”，必须先塑造自己，“你想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器”^⑦。个体若不能坚定而充分地发展自我，就不可能积聚足够的力量与社会或其他阻碍自我发展的势力抗争，既无法“救出自己”，也不能“霸占住这个社会来改造这个社会的新生活”，甚至会如《雁》中的少年，不仅无力走向将来，反而被归化驯服，回到了过去。

① 胡适多次著文讨论信心与乐观的问题。例如，“今日最悲观的人，实在都是当初太乐观了的人……悲观的人的病根在于缺乏历史的眼光。因为缺乏历史的眼光，所以第一不明白我们的问题是多么艰难，第二不了解我们应付艰难的凭借是多么薄弱，第三不懂得我们开始工作的时间是多么迟晚，第四不想想二十三年是多么短的一个时期，第五不认得我们在这样短的时期里居然也做到了一点很可观的成绩。如果大家能有一点历史的眼光，大家就可以明白这二十多年来，‘奇迹’虽然没有光临，至少也有了一点很可以引起我们的自信心的进步。”（胡适：《悲观声浪里的乐观》，《胡适文集》第5册，第365—366页）

② 胡适曾在1916年1月25日的日记中表明心迹：“适以为今日造因之道，首在树人；树人之道，端赖教育。故适近来别无奢望，但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已……明知树人乃最迂远之因，然近来洞见国事与天下事均非捷径所能为功。七年之病当求三年之艾，倘以三年之艾为迂远而不为，则终亦必亡而已矣。”（胡适：《留学日记》卷12，胡适著、季美林主编：《胡适全集》第28卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第306页。）

③ 胡适：《学术救国》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第403页。

④ 胡适认为个人主义有三种：一是“假的个人主义”，这是一种“自私自利，只顾自己利益，不顾群众利益的为我主义（Egoism）”；二是“独善的个人主义”，其性质是“不满于现社会，却无可奈何，只想跳出这个社会寻一种超出现社会的理想生活”；三是“健全的个人主义”。胡适认为只有最后一种才是“真的个人主义”。（胡适：《非个人主义的新生活》，《胡适文集》第2册，第509—510页）

⑤ 胡适：《易卜生主义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第440页。

⑥ 胡适曾说人权是“中国今日人人应该讨论的一个问题”。“平社”时期，胡适、罗隆基等人合著《人权论集》，列出做人必要的条件即人权的三个要点，其中就包括“发展个性，培养人格”。（罗隆基：《论人权》，《胡适文集》第5册，第492页）

⑦ 胡适：《易卜生主义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，2013年，第441页。

显而易见，一个为生计所困、每天必须长时间艰辛劳作的个体，几乎不可能有自由支配的时间，更遑论发展有个性的自我。所以，时间的“经济”是非常必要的。胡适重视科学的力量，赞叹机器生产解放人力，期待通过改善生产方式提高效率，以便个体能在谋生的“工作时间”之外，腾出“闲暇”来发展“职业以外的正当兴趣与活动”。

胡适把“非职业的玩艺儿”称为“业余活动”，把应付职业之外的时间称为“闲暇”。他劝诫年轻人必须以“职业”谋生，但可不以“吃饭”为唯一目标，特别强调毕业后要“依自己的心愿去自由研究”，即以自己的才性和兴趣为研究学问的尺度，利用“闲暇”来发展“非职业的兴趣”。他甚至认为一个人的“业余活动”比他的“职业”还更重要：“古来成大学问的人，几乎没有一个不是善用他的闲暇时间的。特别在这个组织不健全的中国社会，职业不容易适合我们的性情，我们要想生活不苦痛或不堕落，只有多方发展业余的兴趣，使我们的精神有所寄托，使我们的剩余精力有所施展。”^①在有限的社会条件下，个体所从事的工作或环境很可能与个体的性情相违，因而工作时间的感受可能是不适的、厌倦的。但由“非职业的兴趣”所充盈的“闲暇”却是身处烦劳工作的个体的精神慰藉和生命期待。在“闲暇”中，个体从谋生的困苦中解放出来，充满趣味和热情地从事自己向往的活动，从中感受个性舒张的愉悦，享受称心如意的快乐。在一种无压迫无功利的自由状态中，成功也常常不期而至。

当然，一个认为时间“不值钱”的个体也不会有珍惜时间的意识，不懂得如何创造和利用闲暇时间从事“正当”的活动。中国人从来不缺“闲”，关键在于如何“消闲”。这可能是鲁迅所谓的“谈闲天”，可能是王国维笔端的各种医治“空虚之消极的苦痛”之方，也可能是胡适耿耿于怀的打麻将^②。面对“闲暇”，个体的自我选择和坚持非常重要。“因为一个人成就怎样，往往靠他怎样利用他的闲暇时间。他用他的闲暇来打麻将，他就成了个赌徒；你用你的闲暇来做社会服务，你也许成个社会改革者；或者你用你的闲暇去研究历史，你也许成个史学家。你的闲暇往往定你的终身。”^③打麻将也是一种“消闲”方式，但沉湎于此，荒时废业，甚或误国。然若能潜心学问，或致力革新，假以时日，与己总有长进，与国亦有推动。

诚然，“职业”与“业余”、“经济”与“闲暇”未必总是非此即彼地对立着。但“闲暇”之所以特别重要，是因为“闲暇”与个体的自由相关。胡适强调个体的时间和生命不应为职业所限，个体应该争取和创造更多可以自由支配的“闲暇”。同时“闲暇”的利用取决于个体的自我选择，个体应该充分利用闲暇以丰富自己的生活、发展自己的个性、提升自己的能力。“闲暇”时光正当的“业余”活动无疑是实现“健全的个人主义”的重要时间保证。胡适甚至视其为个体“保持求知的兴趣和生活的理想主义”，防止在不如意的现实中堕落的“最好的救济方法”。他特别喜欢“功不唐捐”一词，在闲暇时间的付出终将在未来得以回报。种豆得豆，因果等流，个体如何支配闲暇，往往成就了个体独特的生命内涵。无数“小我”汇合成“大我”，因而如何面对“闲暇”也成为国家文明的标志之一^④。

① 胡适：《赠与今年的大学毕业生》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第5册，北京：北京大学出版社，2013年，第386页。

② 胡适曾很悲愤地给打麻将算时间帐：“麻将平均每四圈费时间约两点钟。少说一点，全国每日只有一百万桌麻将，每桌只打八圈，就得费四百万点钟，就是损失十六万七千日的光阴，金钱的输赢，精力的消磨，都还在外……只有咱们这种不长进的民族以‘闲’为幸福，以‘消闲’为急务，男人以打麻将为消闲，女人以打麻将为家常，老太婆以打麻将为下半生的大事业……麻将，还是日兴月盛，没有一点衰歇的样子，没有人说它是可以亡国的大害。”（胡适：《漫游的感想》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第4册，北京：北京大学出版社，2013年，第36—37页）

③ 胡适：《赠与今年的大学毕业生》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第5册，北京：北京大学出版社，2013年，第386页。

④ “我的一个朋友对我说过一句很深刻的话：‘你要看一个国家的文明，只消考察三件事：第一，看他们怎样待小孩子；第二，看他们怎样待女人；第三，看他们怎样利用闲暇的时间。’”（胡适：《慈幼的问题》，《胡适文集》第4册，第587页）

五、结 语

胡适的时间观以“进化”“不朽”“经济”“闲暇”等为关键词，显然时间的客观结构、特征不是其思考重点。“进化”强调古今异质以及革故鼎新的进步趋势，这种不可逆转的、线性的时间观赋予个体追赶潮流、力求“经济”的时间意识。“不朽”揭示古今相续，强调“小我”在无穷时空的延展中不可磨灭的影响，这既有对过往的尊重，或对守旧的抗争，也有对未来的警示和担当。“经济”的时间强调高效，也使“闲暇”有了可能。

胡适认为生命的意义“在于自己怎样生活”，若能坚定地“用此生作点有意义的事”，“活一日便有一日的意义，作一事便添一事的意义，生命无穷，生命的意义也无穷了”^①。时间造就生命。他呼吁“无量平常人”要积极参与历史进程，倡导“健全的个人主义”，即作为生命个体存在的“我”不仅要做“进化”洪流中图存的“适者”，更要负责地创造无穷时空中的“不朽”；不仅要有时间紧迫感，追求“经济”的时间，更要自主地驾驭“闲暇”时间，充分发展自我，实现个性。胡适对“个人”的大力弘扬，也标志着个体时间意识的觉醒。

与大多数进化论的信奉者一样，胡适对年轻人和未来总是保有乐观的。在古今中西的冲刷激荡中，他反对过于迷恋过去、沉浸在中国古代所谓的“祖宗的光荣”，终其一生都在期待和致力于“中国再生”。“再生”是对时间和生命的一种特殊理解。少壮、衰老、死亡是生命规律，但“人类集团的生活和国家民族的文化之演进，虽也是由少壮而衰老而死亡；但是在衰老时期如果注射了‘返老还童’针，使获得了新的血脉，那么一朝焕发新的精神，从老态龙钟转变而振作有为，于是，国族的各方面都表现了新的活动，这个时期，历史家称为‘再生时期’”^②。在他看来，中国文化已充满“老性”，暮气攻心。虽然疲敝不堪、奄奄一息，但终究还有一条生路，那就是尽快输入新鲜的“少年血性”。中国“再生”必须从“现在”开始，而现在的“少年”是睁眼看世界的一代，他们为中国创造新文化，是中国“再生”的新血脉。

20世纪中国思想界，既有以意欲为根基的时间观（梁漱溟），也有以情感为时间奠基的唯情主义时间观（朱谦之），更有以“道”为根基的绝对时间观（金岳霖）和以心—本体为根基的时间观（熊十力、牟宗三）。凡此种种，充满意趣，给人以无穷的遐想与安慰，但终究可爱而不可信。围绕现代中国与现代中国文化的重建，胡适以科学理性为根基理解时间，不仅可信，而且赋予过去、现在、未来以情感态度与价值，使冷冰冰的物理时间有了温度、多了可爱。这是胡适时间观的最大特点，也是他留给现代中国哲学的重要财富。

（责任编辑 李 巍）

① 胡适：《人生有何意义》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第4册，北京：北京大学出版社，2013年，第571页。

② 胡适：《中国再生时期》，胡适著、欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，2013年，第99页。

从《左传》到《荀子》：作为人道的礼的展开^{*}

王沁凌

【摘要】“礼仪之分”是春秋时代的重要问题，将礼提升到与人类文明同存亡的崇高境地。它将民与天地的联系以礼乐文化的复杂而有条理的形式呈现出来，并涵盖了人受生而有的欲望活动所引发的“六志”调和的要求。这一思想线索显露于春秋之际，多见于《左传》所记载的言论，后为荀子所继承，并在荀子那里发展为对礼的起源和人性的探讨。荀子认为，礼作为“人道之极”代表了社会文明对自然状态的改进成果，划定了人的现实欲求活动的调适满足的范畴；而圣人作为“道之极”不仅具体而微地代表了礼乐文明的意蕴与精神，其后天的思虑也限定了礼乐体系这一范畴在历史处境中的实现程度。

【关键词】礼；性；六志；人道

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0127-09

作者简介：王沁凌，宁夏银川人，哲学博士，（兰州 730000）兰州大学哲学与社会学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金（人文社科类）“南宋浙东事功之学与《春秋》学的关系”（17LZUJBWZY087）

《礼记·礼运》云：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”王国维在《释礼》中指出礼（禮）最初指“盛玉以奉神人之器”“推之而奉神人之事通谓之礼”。^①这一观点与《说文解字》以“事神致福”释礼的根本观点是一致的。马林诺夫斯基认为，早期社会的重大礼仪活动与原始宗教有密切关系，其信仰、知识与物质实践活动共同构成了使人群团结为社会的“传统”。^②这种观点在中国学者对三代秦汉之礼的研究中得到广泛认可。例如，邹昌林认为中国宗教的起源与礼的起源具有合一性，礼代表使人有别于动物的广义的文明因素。^③当代学者由功能主义的立场出发，对中国早期历史的文明起源做考察，在结论上与儒家传统对“礼”的追溯及文字学考察颇有殊途同归之意。^④这说明中国的“礼”文化不仅具有族群特殊性方面的意义，而且包含了人类文化中那些具有普遍意义的重要因素。当代学者对“礼之始”的探讨，意在瞻前以顾后，通过探索早期的卜问、祭祀、祈福等宗教行为转向具有伦理、人文意义的社会性仪式活动的演变过程，勾勒中国传统文化发生早期的性格与特色。这个伴随着社会变革而发生的思想变革过程，在殷周之际的历史进程中具有重要意义，且在当时已引起文化精英阶层的充分思考。这一阶层既包括在宗法和政治传统处中坚地位的卿、大夫，更包括处在社会阶层流动最活跃之处的士阶层。前者

* 感谢兰州大学历史文化学院邱峰老师为本文的构思和写作提供的帮助和宝贵建议。

① 王国维：《王国维全集》第8卷，杭州：浙江教育出版社，2010年，第190—191页。

② [英] 马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅编译，上海：上海文艺出版社，1987年（依商务印书馆1936年初版影印），第13—51页。

③ 邹昌林：《中国古代国家宗教研究》，北京：学习出版社，2004年，第95—104页。

④ 何炳棣指出：“中国古代礼的起源论——‘返本修古’——与二十世纪西方人类学家（所得到的）全人类普遍性的祭祀起源及其特征的结论是完全符合的。”（何炳棣：《原礼》，《二十一世纪》1992年6月号。）

的言谈流传于《左传》《国语》等文献，后者的思想活动则凝为诸子的辩言与著述。就诸子的著述而言，荀子从社会功能的方面对礼进行审视，从而上溯至人性与社会秩序的起源的思考，这与《左传》《国语》记载的礼论、礼说不无相通之处。我们可从中追溯一条从“群道”或“人道”层面探讨“礼”的必然性与合理性的思路。

言“礼”必及“德”。作为在早期文献中最为多见且具有丰富含义的一个观念，“德”在近现代语言学、哲学和思想史的研究中获得充分重视。早期的“德”主要表现为宗法社会政治结构即“礼”的意义结构，二者如车的两轮，共同构成了从宗教祭祀、婚丧嫁娶到朝聘盟会等一系列有组织的群体活动的意义表象与社会表象。^①随着思想的分化，“德”从周初“明德慎罚”的“政治正义”，经由春秋时期文化阶层关于众多德目的充分探讨，逐步内向发展为“德性”的思想。^②按德、礼相互渗透勾连的密切关系，这些德目的讨论在很大程度上也可视为其时的文化精英对“礼”的认识的深入与展开。总体而言，“德”走向抽象和内在的过程，与“礼”作为外在的社会制度和传统文化而走向抽象的过程，几乎是同时发生的。这一点在“礼仪之分”的思想趋势中已显然可见。

一、礼仪之分

礼是群体性的活动。祭祀、朝聘、礼宾、田狩等重大礼仪活动，不仅包含政治和伦理的作用，其本身往往也成为群众和士人观礼的重要过程。主要行礼者如王室成员、诸侯国君、大夫及其亲族在特定场合的行为合礼与否属于观礼的一项重要内容。

昭十一年，单子会韩宣子于戚，“视下，言徐”，叔向评价：

单子其将死乎！朝有著定，会有表，衣有衿，带有结。会朝之言，必闻于表著之位，所以昭事序也。视不过结衿之中，所以道容貌也。言以命之，容貌以明之，失则有阙。今单子为王官伯，而命事于会，视不登带，言不过步，貌不道容，而言不昭矣。不道不共，不昭不从，无守气矣。^③

在重要的礼仪场合中，“礼容”更呈现了行礼者的精神面貌，从而在某种程度上预示个人、家族的命运乃至一国的兴衰。无怪乎孟僖子病不能相礼而讲学之，并在临终前教导“礼，人之干也。无礼，无以立。”（《左传》昭七年）。礼是立身行事的基本原则，《论语·季氏》的“不学礼，无以立”在当时大概是文化阶层的一种共识。执政者能否为礼，又成为影响“国之干”首要因素。因此，对执政者逾礼行为的规谏，往往上升到探讨礼的基本性质的话题。如隐五年公将至棠观鱼，臧僖伯谏曰：

凡物不足以讲大事，其材不足以备器用，则君不举焉。君，将纳民于轨物者也。故讲事以度轨量谓之轨，取材以章物采谓之物。不轨不物，谓之乱政。乱政亟行，所以败也。

庄二十三年公至齐观社，曹刿谏曰：

夫礼，所以整民也。故会以训上下之则，制财用之节。朝以正班爵之义，帅长幼之序。征伐以讨其不然。

如臧僖伯所论，为政者应当把一切“物”与“材”纳入“礼”中观之，无礼外之事，亦无礼外之物、逾出者即为“乱政”。礼的主要作用在“整民”，《鲁语》此云“正民”^④，按“正班爵之义，

① 参见郑开：《德礼之间：前诸子时期的思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第43—94页。该书对“德”在语文学意义上的复杂性，及“德”在宗法政治结构中的源流进行了细致论述。

② 参见陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第316—356页；陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第311—368页。

③ 本文引用的《左传》为中华书局影印清嘉庆刊本《春秋左传正义》（北京：中华书局，2009年）。为行文流畅，仅在需要说明处出注。

④ 徐元诰撰、王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第144页。

帅长幼之序”，此处意为示之以正。王引之《经义述闻》以“物”训为类，故有法则之义。^①隐十一年《左传》引“君子”语曰：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”这句话高度概括了礼的作用。

时人对礼的地位做出如此高的评价，与他们对实际中礼仪的形式化问题的注意有关。僖三十三年齐国庄子来聘，“自郊劳至于赠贿，礼成而加之以敏”，臧文仲言于公曰：

国子为政，齐犹有礼，君其朝焉。臣闻之，“服于有礼，社稷之卫也。”

昭五年公至晋，“自郊劳至于赠贿，无失礼”。晋侯谓女叔齐曰：“鲁侯不亦善于礼乎？”对曰：“鲁侯焉知礼？”公曰：“何为？自郊劳至于赠贿，礼无违者，何故不知？”对曰：

是仪也，不可谓礼。礼，所以守其国家，行其政令，无失其民者也。今政令在家，不能取也。有子家羁，弗能用也。奸大国之盟，陵虐小国。利人之难，不知其私。公室四分，民食于他，思莫在公，不图其终。为国君，难将及身，不恤其所。礼之本末，将于此乎在，而屑屑焉习仪以亟。言善于礼，不亦远乎？

齐国庄子的“礼成”代表“齐犹有礼”，而昭公的“无失礼”代表不知礼，这至少表明在春秋中后期，随着政治的下僭上替越来越频繁地出现，更多人开始把礼看作是能够“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”的伦理和政治原则，把“知礼”看作是对这些原则的践行，而非对既定礼仪程序的单纯遵守。陈来将春秋时代的“礼仪之分”概括为，人们对“礼”发生了从形式性到合理性的关注的转变^②。昭二年，叔弓聘于晋，晋叔向曰：

子叔子知礼哉！吾闻之，曰：“忠信，礼之器也。卑让，礼之宗也。”辞不忘国，忠信也。先国后己，卑让也。《诗》曰：“敬慎威仪，以近有德。”夫子近德矣。

僖三十三年臼季见冀缺耨，言诸文公曰：

敬，德之聚也。能敬，必有德。德以治民，君请用之。臣闻之：“出门如宾，承事如祭，仁之则也。”

隐三年，石碯谏卫庄公宠州吁，曰：

且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。

内史过以“敬”为行礼之方，臼季以能敬为有德；叔向以忠信、卑让为礼的主体，认为有礼则近德。随着“德”在统合众多德目的过程中走向内在化和意义的整体化，“礼”概念在对众多行为规则进行统合之后，也凸显了作为经国之方的体系的重点所在。石碯所举“六顺”，为“知礼”的代名词。“顺”原指在诸如祭祀、立嗣、婚姻等一系列礼仪活动遵循制礼的基本原则，如祭祀尊昭穆之序、立嗣以嫡长等。“顺”包含着对礼文传统中合理性因素的肯定，而这种肯定在春秋时代的历史经验中得到反复证实。春秋中后期，“六顺”所包含的价值意味被吸收到礼作为伦理和政治原则的体系中，继而成为儒家伦理思想中的核心内容。昭二十六年，《左传》记载了晏子的一段话：

礼之可以为国也久矣，与天地并。君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰；父慈而敬，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉，礼之善物也。

“与天地并”的论断，无疑将礼提升到与人类文明同存亡的崇高境地。而其核心内容仍不脱君臣、父子、兄弟、夫妇这些基本伦理原则。遵守这些原则，过去称为“顺”，现在却被认为几可与天地同久。这说明伴随着对礼的作用及意义问题的思考，人们对礼的起源的思考也更加深入。

① [清]王引之撰、虞思征、马涛、徐炜军等点校：《经义述闻》，上海：上海古籍出版社，2016年，第1870页。

② 参见陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第265—271页。

二、礼以定命

昭二十五年，子大叔在赵简子“问揖让周旋之礼”时说：

吉也闻诸先大夫子产曰：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以为五味。为九文、六采、五章，以奉五色。为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。为君臣上下，以则地义。为夫妇内外，以经二物。为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亚，以象天明。为政事、庸力、行务，以从四时。为刑罚威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮。为温慈惠和，以效天之生殖长育。民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗，喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制生死。生，好物也。死，恶物也。好物，乐也。恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久……礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。故人能自曲直以赴礼者，谓之成人。大，不亦宜乎！

子大叔反驳了“揖让周旋为礼”的看法。礼之所以为“天经地义”，根本上是因为它为“民之行”，在历史中为民“实则之”。则天因地的论述不单是为了提高礼的地位，更以“六气”“五行”这类在“天之明”“地之性”的抽象，与人所资借的众多物类及其法则（如五味五色等）的具体之间，构成连续性关系的观念，来综合地表述民与天、地在漫长历史中所形成的深切联系。这一表述以复杂而有条理的礼乐文化作为民法象天地之化而生的具体形式，表明礼不仅是“民之所以生”的“纲纪”，而且在“民所以为人”的反思性活动中产生了塑造作用。这段材料的“天地之性”是一颇有争议的问题^①。此外，《左传》还有数处论“性”“命”的材料。成十三年，成子受脤于社不敬，刘康公云：

吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎。祀有执脤，戎有受脤，神之大事也。

襄十四年师旷云：

天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。

昭八年，师旷云：

今宫室崇侈，民力彫尽，怨讟并作，莫保其性。

文七年晋郤缺言于赵宣子云：

① 关于先秦古书中的“性”字，清代学者已有过许多考证。例如，王引之认为《国语》中的“懋正其德而厚其性”，“性之言生也”（《经义述闻》卷20）；阮元《性命古训》认为“哲愚授于天为命，受于人为性，君子祈命而节性”（《擘经室一集》卷10），反对“复性”之说。傅斯年认为，《左传》《国语》中诸“性”字当解作“生”字，“天地之性”即所谓“天地之大德曰生”，从而彻底消解了“性”在先秦典籍中的“本质”含义。徐复观指出，“语原的本身，也并不能表示它当时所应包含的全部意义，乃至重要意义”，把“勿使失性”的“性”解为欲望，把“协于天地之性”解作天地的道德法则，这是肯定以“本性”为义的“性”在春秋时代已经出现。丁四新在《生、青、性之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨》一文中，对傅、徐的两种观点进行反思，并借助郭店楚简指出，“青”与“生”用法不同，“青”读为“性”表明这一时期已有“生”和“性”意义的区分，从而得出结论：《左传》除昭十九年“民乐其性”的“性”当读为“生”外，其他如“协于天地之性”“勿使失性”等材料均当作如字读，“天地之性”即所谓“天命之性”，这些材料均属于春秋后期性命论流行的结果，从而否定了傅斯年的方法和大部分结论。本文认为傅斯年“以语言学的观点解决思想史中之问题”的方法虽有偏隘之处，但他对《左传》有关“性”与“生”的解释与清人文献考察所得的结果一脉相承，有据可循，并在上下文解释中义解畅达，故“性之言生”至少在《左传》中仍是可取的。（参见傅斯年：《性命古训辨证》，上海：上海古籍出版社，2012年，第58—59页；徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001年，第50—54页；丁四新：《先秦哲学探索》，北京：商务印书馆，2015年，第3—57页。）

《夏书》曰：“戒之用休，董之用威，劝之以九歌，勿使坏。”九功之德，皆可歌也，谓之九歌。六府、三事，谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。义而行之，谓之德礼。无礼不乐，所由叛也。

成十三年“民受天地之中以生，所谓命也”，《正义》云：“‘天地之中’，谓中和之气也。民者，人也。言人受此天地中和之气以得生育，所谓命也。命者，教命中意，若有所秉受之辞。”昭八年“莫保其性”，王引之认为“谓莫保其生也”，与昭十九年“民乐其性”所指同为“生”。王引之认为《国语》“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用”，可与“正德、利用、厚生”三事对应，“懋正其德”即“正德”，“厚其性”即“厚生”，“阜其财求而利其器用”即“利用”^①。襄十四年“勿使失性”“弃天地之性”，钱钟书认为亦作“生”解，“天地之性”即《易·系辞》所谓“天地之大德曰生”^②。王引之通过对《礼记·乐记》《左传》《荀子·礼论》《大戴礼》等文献的考察，得出“性之言生”仍为秦汉之际广泛流行之观念的结论。^③可以说，这一观念的流行并不与道德意味的“天地之性”的出现相冲突，二者的同时流行在孟子与告子的对话、荀子论人性恶等诸子文献的存遗中亦可发现。而“六府”“三事”实为“则天之明，因地之性……协于天地之性”的概说。在昭二十五年的论述中，好、恶、喜、怒、哀、乐这“六志”生于阴、阳、风、雨、晦、明这“六气”（杜注），“审则宜类”即运用刑罚惠慈的礼的形式，在生、死的两端之内调节“六志”，使之通过哭泣、歌舞、战斗、施舍等形式得到宣泄、节制和恰当转化，从而“使民天生而得的情感活动在组织化和艺术化的礼制中得到协调顺遂，即“定命”。“人能自曲直以赴礼”，即由礼“正民”而使之达到“哀乐不失”的成人之境。因此，《左传》的“天地之性”不是从个人受命成德的角度发论，而是从作为群体、在群体中实现其生命欲望、完成其生命活动的“民”的角度出发的。因此，“正德厚生”必与“利用”直接关联，“天地之性”必与礼乐文化的人伦、政事、庸力、行务相关联。

文十八年莒太子仆弑君奔鲁，季文子使司寇出诸境。公问缘故，季文子使大史克对曰：

先君周公制周礼曰：“则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。”

昭十三年，晋人将寻盟而齐不可。晋叔向曰：

国家之败，有事而无业，事则不经；有业而无礼，经则不序；有礼而无威，序则不共；有威而不昭，共则不明。不明弃共，百事不终，所由倾覆也。

无论是周公制礼所中“则（礼）—德—事—功—民”的序列，还是叔向的“威严—礼序—经业—百事”的逻辑，都表达为一种“事/利”与“礼/德”相互关联的序列，属于对“正德、利用、厚生”的更有逻辑的推说。这反映的是西周“德政”文化之下充满事功色彩却又不乏伦理追求的政治传统，以及这一传统在春秋时期朝向民本思想方向的有力发展。同时，经济活动的繁荣、传统礼乐制度的破坏在实际中加深了这样一种理想序列断裂的危险，“礼”与“利”的辨证成为春秋时期的一个重要问题。《国语·周语上》载芮良夫之言：

夫荣公好专利而不知大难。夫利，百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣。天地百物，皆将取焉，胡可专也？所怒甚多，而不备大难，以是教王，王能久乎？夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极，犹日怵惕，惧怨之来也。

僖二十七年赵衰云：“德、义，利之本也。”“利”是百物之生的自然结果，利从天地覆载而可为广泛为民所取用的角度来说，是非专属的，是善好政治的基础。“王人导利而布之上下”揭出了“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”的一层重要含义，指出的“专利”违背“天生民而立之君”的政治基础，布利才是持群之道。可以说，“礼利之辩”是“义利之辩”的另一种表达，“义以出

① [清]王引之撰、虞思征、马涛、徐炜军点校：《经义述闻》，上海：上海古籍出版社，2016年，第1162页。

② 钱钟书：《管锥编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第213页。

③ [清]王引之撰、虞思征、马涛、徐炜军点校：《经义述闻》，上海：上海古籍出版社，2016年，第1162页。

利”是《左传》中的常见语，利是礼乐秩序在实际中得以顺利展开的关键环节。而执政者与民争利所引起的普遍的“争”，将给人群带来分崩离析的危险。昭十年，晏子曰：

让，德之主也。让之谓懿德。凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。义，利之本也，蒞利生孽。姑使无蒞乎！可以滋长。

昭六年，郑人铸刑书。叔向使诒子产书，曰：

始吾有虞于子，今则已矣。昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也……民知有辟，则不忌于上，并有争心，以征于书，而徼幸以成之，弗可为矣。夏有乱政而作《禹刑》，商有乱政而作《汤刑》，周有乱政而作《九刑》，三辟之兴，皆叔世也。今吾子相郑国，作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？《诗》曰：“仪式刑文王之德，日靖四方。”又曰：“仪刑文王，万邦作孚。”如是，何辟之有？民知争端矣，将弃礼而征于书。锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行，终子之世，郑其败乎！

“凡有血气，皆有争心”暗示“争”是伴随血气之生而来的一种本能冲动，是“六志”不得协调的结果。而“六志”经由礼乐文化的疏导和满足才可能达致协调，当“变法”活动成为春秋后期的一股潮流之时，叔向、蔡史墨及仲尼这样一些深谙礼乐精神的贤人已经指出，那些改变礼乐传统所塑造的社会形态的改革活动，将不可避免地导向“锥刀之末，将尽争之”的乱境。礼与争的对立关系，或许在“受天地之中以生”的人群中有其根源。这一认识构成了荀子礼论的重要基础。

三、礼之为“人道”

“荀子所学，本长于礼。”^①重视礼的社会政治功能是荀子之学的基本特征。与《左传》《国语》“民受天地之中以生”较为基础的性（生）论相比，《荀子》对人性的思考更加抽象，不仅涉及了“人禽之别”这样关键的问题，而且对人性与礼之关系的论述也更具逻辑性。

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也……能以事亲谓之孝，能以事兄谓之弟，能以事上谓之顺，能以使下谓之君。君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。（《王制》）^②

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈於欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也。（《礼论》）

荀子认为人与禽兽的差别在于礼。义而分、分而和、和而强是“群道”的基本逻辑，而使人“能群”是礼的主要作用。人在群中的活动，包括直接或间接地遵循“能群”之“义”，才是有意义的。礼面对的是“民受天地之中以生”而求定命的需要，礼所包含的“动作礼义威仪之则”是安定长养民命的实践根据。对性（生）、命及礼的作用等问题，荀子继承了《左传》所记载的春秋时代的卓识。《左传》中夏、商、周弃礼而争的历史教训，构成荀子思考人性时无可回避的历史背景，促使荀子将欲的满足与争的止息联系起来，指出“欲必不穷乎物，物必不屈於欲，两者相持而长”是礼

① [清]汪中著、田汉云点校：《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年，第412页。

② 本文中的《荀子》文本引自王先谦《荀子集解》（沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1988年版）。《荀子集解》对部分原文进行考订，为行文流畅，本文直接引用考订后的结果，不附录其过程。

之所以产生的社会需要。一旦失去后起的礼乐的干预，“争”就是人的“自然状态”^①。

不过，仅仅把礼看作是对社会生产和分配进行组织的原则和制度的看法，肯定是不完善的。《左传》昭二十五年材料提出“六志生于六气”“审则宜类，以制六志”，表明礼的活动不仅要面对人的食色之欲，而且必须处理“欲”所必然引发的“情”的活动；“情”能否得到恰当的处理是“礼”能否发挥良好作用的关键所在。如《礼论》云：

凡礼，始乎税，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归大一也。

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。文理繁，情用省，是礼之隆也；文理省，情用繁，是礼之杀也；文理、情用相为内外表里，并行而襍，是礼之中流也。故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中。

三年之丧何也？曰：称情而立文，因以饰群别，亲疏、贵贱之节而不可益损也。故曰无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也。

“始乎税，成乎文，终乎悦校”，王先谦认为“此言礼始乎收敛，成乎文饰，终乎悦快”。^②《礼论》表明，礼的制定和运用存在调整 and 变化：最理想的情况是“情文俱尽”，文理、情用相应而成，类似于孔子所说的“文质彬彬”之状；历史中的礼乐活动往往是“情文代胜”，质与文的变化处于交替波动中，历史波动的极端状态有时表现为，礼的文华已无法保持或完全成为无意义的表象，此时“复情以归大一”，取礼所发端处的朴素真切之情以为礼之主体，是一种可行的选择。当然，对既有礼制做横向观察可以发现，代表文、质的“文理”“情用”总是在彼进此退的变动关系中进行配合；“文理繁，情用省”与“文理省，情用繁”属于礼乐制度中的两端，而“文理、情用相为内外表里，并行而襍”的活动则构成两者之间的大部分。其中，儒家所称道的“三年之丧”是“敬始而慎终”的“人道”，既有敦厚人情之用，又可以见上下差等之殊，属于“称情而立文”的典范。《礼论》的论述无不表明对“情”的重视与处理是礼乐活动的题中应有之义。《正名》以扼要的语言再次说明了这个问题：

散名之在人者：生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉，能习焉而后成谓之伪。正利而为谓之之事。正义而为谓之之行。所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。性伤谓之病。节遇谓之命。

性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也；以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也。欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽；欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也。道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也。凡人莫不从此所可，而去其所不可……凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也。故人无动而不可以不与权俱。衡不正，则重县于仰而人以为轻，轻县于俛而人以为重，此人所以惑于轻重也。权不正，则祸托于欲而人以为福，福托于恶而人以为祸，此亦人所以惑于祸福也。道者，古今之正权也，离道而内自择，则不知祸福之所托。

天生而然的生命欲望的发动和与外物的交接，必然带动好、恶、喜、怒、哀、乐这“六志”的出现，这就是“性之质体”（杨倞注）即性的实际内容——情。欲是情的起因，也是情的感应结果。欲的活动受到内外条件的限制而处在“进则近尽”与“退则节求”之间，这恰是以和群养欲为目的

① “自然状态”与“人禽之别”一样，是文明发展至较高程度的反思结果。这也可解释为何距离“自然状态”较近的殷及周前期的文化阶层几乎没有留下相关言论，而去“上古之世”较远的周秦诸子却热衷于争论此类问题。此类问题的提出与解答不可能完全是“客观的”、与思考者之思想背景无涉的，不可避免地受到其文化传统、时代潮流、社会背景和个人气质等因素的影响。荀子的思想深切关注了“自然状态”与文明发展的关系问题，虽然他并未使用这样一些由西方政治学和社会学专门定义的概念。

② [清]王先谦著、沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第420页。

的“礼”的运用范畴。《儒效》云：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”《荀子》的“道”即“礼”。《正名》指出，现实中的欲求活动往往是“所欲未尝粹而来”“所恶未尝粹而往”，欲与恶驳杂而行，因而欲的合礼满足必然要求人们对当前的利害轻重加以“权衡”。《孟子·梁惠王上》曰：“权，然后知轻重；度，然后知长短。”二者论“权”之意相若。而“道者古今之正权也”表明任何权衡利弊的选择都不能逾出“人道”的边界，一旦逾出，将出现以祸为福的颠倒之态。《离娄上》曰：“男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。”这一表述意谓根据实际情况权衡轻重缓急是礼的施用过程的必由之方，且由权衡所得的变通办法依然处在礼的范围内，或属于礼的原则解释应达的范围内。礼通过富于弹性而又不失原则的解释，呈现出它在实践中的边界。对此，孟、荀的看法是一致的。

“情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉，能习焉而后成谓之伪。”欲之满足的必然通过心活动，经由思虑而非单纯的欲的活动即为“伪”。“伪”经由实践而积累的“正利”“正义”的经验就成为了荀子所称道的“礼”。因“好利而恶害”为桀、纣所同然之性，故心的思虑活动就成为礼之制作的关键，而圣人（君子）之心的思虑又在其中处于中心地位。

四、礼与圣人

《荀子·儒效》按知礼行法之等而将人群分为民、士、君子、圣人。不过论及对制礼作乐起决定性作用之人时，荀子称之为圣人或君师。这种称谓，体现了荀子思想中政教一体的政治观念。

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。（《礼论》）

礼者，人道之极也。然而不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼足礼，谓之有方之士。礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。能虑能固，加好者焉，斯圣人矣。故天者，高之极也；地者，下之极也；无穷者，广之极也；圣人者，道之极也。故学者固学为圣人也，非特学无方之民也。（《礼论》）

圣人积思虑、习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。

如前所述，礼作为“人道之极”代表了社会文明对自然状态的改进成果，划定了人的现实欲求活动被调适满足的范畴；而圣人作为“道之极”不仅具体而微地代表了礼乐文明的意蕴与精神，其后天的思虑也限定了礼乐体系在历史处境中的实现程度。历史中得势的圣人是舜、禹、周公，不得势而有其学的圣人是仲尼、子弓之徒（《儒效》）。圣人的“积思虑习伪故”，代表了人的思虑活动以“唯饱暖安逸之求”为基础而向养群之“义”发展的趋势。“礼义法度”经由“圣人之伪”的积累损益，使民脱离“人之生固小人”的自然之态，因此构成人群“义以分、分以养”的社会和文化基础。礼“与天地并”，代表礼乐制作之精神的“圣人”随之具有与天地、先祖并立的崇高地位。

对于人群的存续发展，礼的作用堪比天地，但礼的产生却非“不待事而后生”。对个体而言，学为圣人就是节制“情性之欲”而遵从“礼义法度”的过程。荀子此论与孟子“君子有命焉不谓性也”“君子有性焉不谓命也”的讨论相合，惟二者论述所使用概念的含义不尽相同。虽然《荣辱》一文指出：“尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也。”普通人通过习礼和节性而具备了成为圣贤的可能，但能够对礼进行创制和损益的人总是极少数。荀子的思想在这里似乎走向了终点。

有乱君，无乱国；有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子则法虽省，足以偏矣；无君子则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正

法之数者，虽博，临事必乱。故明主急得其人，而闇主急得其势。（《君道》）

虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。故奸言，奸说，奸事，奸能、遁逃反侧之民，职而教之，须而待之，勉之以庆赏，惩之以刑罚，安职则畜，不安职则弃。五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼覆无遗。才行反时者死无赦。夫是之谓天德，王者之政也。

以类行杂，以一行万，始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之惣也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。（《王制》）

王先谦云：“类，例也。《荀书》多法类并举。”^①《王制》云：“以类行杂。”“其有法者以法行，无法者以类举，听之尽也。”此处类、例之义等同于“法”，此处的“法”即可“以一行万”的“礼”。《君道》认为“治人”比治法更重要。《王制》则认为王公士大夫非生而有，“积文学，正身行，能属于礼义”的庶人完全可以跻身卿相士大夫之列。综合前文内容，春秋时代“礼仪之分”的讨论注意到周代遗留下来的形式化的礼文规则相对于实际政治活动的滞后性，以及执政者仅仅满足于仿效这些规则所可能引发的危险。而由《左传》昭六年叔向诒子产之书可知，叔向认可的是以治人行治法的政治，推崇的是“仪刑文王，万邦作孚”的传统，他认为变法使得过去包含在“礼”中的对上下关系、义利关系等社会规范的解释从贤能转向文书，民众“征于书，而微幸以成之”，则以“君子”为中心的政治传统将不复存在。上述两种观点的具体对象有别，但都共同包含着对形式化的礼法之危险的注意与反思。荀子关于“治人”与“治法”的思考，与这样一种反思是一贯的。而庶人之子孙上升为执政阶层，用贤之道的打开为不断趋向于形式化的礼输入了变化的可能。可以说，先圣的制礼活动虽然构成了礼的历史基础，但这样一种“治法”的陈迹所以可能有适当的“先后之施”而不失“应事之变”，主要依靠当世君子的理解与运用。又《大略》云：

义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。

桀、纣所代表的至乱之国不过使民众的好义不胜其欲利，却不能根本上“去民之好义”。君子是礼乐教育的结果，而“民之好义”包含着人去主动寻求这样一种教育的可能。“不能去民之好义”指向的是人自“受天地之中以生”而有的对“义以和群”之秩序的趋向，以及对代表这种自然趋向的某一历史性完成的礼乐制度的向往。这种趋向和向往不同于孟子的性善之说，但仍可在以下逻辑中构成不甚明显但十分重要的一环：“君子”作为“人道”的礼乐文化的产物，同时又将成为这种文化在历史中的运用者和推动者。

当然，荀子不可能完全地超脱传统。他对礼的等级关系及具体仪节的描述，总体上仍处于“周道”的背景下。这在“道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅”（《王制》）的观点中表现得至为明显。然而如上文所说，“治法”所孕育的“治人”，实而构成了“治法”表达其精神、发挥其功用的最主要因素。荀子对于礼与人性的定义来自“返本溯源”的反思之法，其目标则是动荡中的现实及未来。礼的制作损益也许并未被历史中的圣人终结。对礼的起源、地位、作用与精神的重新认识与思索，是“君子”在传统的社会形式走向崩溃的过程中发现并回归“人道”的一种努力。

（责任编辑 李 巍）

^① [清]王先谦著、沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第272页。

宋初的道统论研究

——兼论宋初之尊孟

赵瑞军

【摘要】北宋是儒家道统论发展演变的重要阶段，受到历代学者的关注。国内外关于北宋道统论的研究也有充份积淀。但已往研究大多关注北宋中后期儒学勃兴阶段的道统论，对于北宋初年道统论的研究则相对薄弱。因而，本文拟对宋太祖建隆元年（960年）至真宗大中祥符九年（1016年）这一阶段的道统论，以及由其引发的尊孟情况，进行专门研究。

【关键词】宋初；道统论；孟子

中图分类号：B244 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0136-06

作者简介：赵瑞军，山东海阳人，（济南 250013）山东大学儒学高等研究院中国哲学博士后，潍坊学院讲师。

陈寅恪曾说：“华夏民族之文化，历数千年之演变，造极于赵宋之世。”^①宋代是中国文化史、思想史及经学史发展的重要时期。在宋代，作为唐宋尊孟思潮的重要内容、孟子升格运动的主线之一、并且是与唐宋古文运动密切关联的儒家道统论得以成立。然而，宋初作为唐宋道统论发展演变的重要延承阶段，学界的关注却不够。一是对宋初道统论的研究，只是在相关著作及期刊论文中涉及到，并没有深入、系统性的成果。二是对宋初道统论的研究，大多数学者把文献资料较多的胡瑗、孙复、石介宋初三先生对道统的论述列入考察范围，但是三先生等虽生于宋初，其学术成就主要产生于真宗与仁宗的北宋中前期，不能算作严格意义上的宋初学者。三是大多数学者仅关注宋代中后期孟子授号、封爵、升经等官方尊孟情况，对宋初由道统论而引发的官方尊孟情况，并没有充份关注。针对上述情况，本文拟对宋太祖建隆元年（960年）至真宗大中祥符九年（1016年）这一阶段儒家道统论，及其引发的官方尊孟情况，展开专门研究。

一、宋初学者对道统谱系之论述

清代赵翼说：“宋人之尊孟子，其端发于杨绾、韩愈，其说畅于（皮）日休也。”^②钱穆说：“治宋学必始于唐，而以昌黎韩氏为之率。”^③中唐时期，韩愈为振兴儒学，排斥佛道，解决当时社会弊端，提出了道统论。其《原道》曰：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子。孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。荀与扬也，择焉而不

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第245页。

② [清]赵翼撰、曹光甫校点：《陔余丛考》，上海：上海古籍出版社，2011年，第72页。

③ 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：中华书局，1987年，第1页。

精，语焉而不详。”^① 这列出了“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟”的道统谱系，而在“韩愈的‘道统’谱系上，真正居于中心位值的是孟子，其余的列祖列宗不过是配享从祀而已”^②。宋初的一些学者继承并发展了韩愈的道统谱系，虽略有差异，但核心观点大致相同。

柳开为宋初古文学者先驱，有宋初“古文自柳开始”^③之称。其《答臧丙第一书》曰：“昔先师夫子，大圣人也……厥后寝微，杨、墨交乱，圣人之道复将坠矣……故孟轲氏出而佐之，辞而辟之，圣人之道复存焉……孟轲氏没……再生扬雄氏以正之……扬雄氏没……重生王通氏以明之……出百余年，俾韩愈氏骤登其区，广开以辞，圣人之道复大于唐焉……自韩愈氏没，无人焉。今我之所以成章者，亦将绍复先师夫子之道也。”^④ 又《应责》曰：“吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道，吾之文，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文也。”^⑤ 柳开在韩愈的道统谱系上，加上扬雄、王通和韩愈。他甚至有意将自己列入道统谱系，如在自述生平时道：“既著《野史》，后大探《六经》之旨，已而有包括扬、孟之心，乐与文中子王仲淹齐其述作，遂易名曰开，字曰仲途，其意谓将开古圣贤之道于时也，将开今人之耳目，使聪且明也；必欲开之为其途矣，使古今由于吾也。”^⑥ 又《答臧丙第三书》曰：“夫圣人之道其果不在于我也，则我之述作也，何不取于今，而反取于古也……夫圣人之道，学而知之者，不得谓之为果也，生而知之者，即得谓之为果也。学而知之者，皆从于师以得之也，得之不能备耳。我之所得，不从于师，不自于学，生而好古，长而勤道。”^⑦ 他俨然以得圣人之道自居，将自己列入道统谱系。

王禹偁与柳开同时，也是宋初阐述道统论的学者。其《投宋拾遗书》曰：“书契以来，以文垂教者，首曰孔孟之道……孟轲氏没，扬雄氏作……扬雄氏丧，文中子生……文中子灭，昌黎文公出，师戴圣人之道，述作圣人之言矣。”^⑧ 《再答黄宗旦书》曰：“夫行王道者，禹、汤、文、武、周公而已……言王者，孔子、孟轲、荀卿、扬雄而已。”^⑨ 又《送谭尧叟序》曰：“（谭氏）读尧、禹、周、孔之书，师轲、雄、韩、柳之作。”^⑩ 王禹偁也在韩愈的道统谱系上，加上扬雄、王通和韩愈等人。

除柳开与王禹偁外，其他古文学者如孙何、赵湘、田锡、贾同等，对道统谱系也多有论述。“一代之名儒”^⑪ 孙何的《论诗赋取士》曰：“有传道行教如孟轲、扬雄者。”^⑫ 其复门人的信说：“足下师孔宗孟，交荀友扬。”^⑬ 赵湘《文本》曰：“若伏羲之卦，尧、舜之典，大禹之谟，汤之誓命，文武之诰，公旦、公奭之诗，孔子之礼乐……《周礼》之后，孟轲、扬雄颇为本者。”^⑭ 田锡《贻陈季和书》曰：“经纬大道，得其道则持政于教化，失其道则忘返于靡漫。孟轲荀卿，得大道者也，其文雅正，其理渊奥。厥后扬雄秉笔，乃撰《法言》。”^⑮ 虽然孙、赵、田等人对道统谱系的论述与其他人略有差异，但都承认“孔子传之孟轲”这一核心观点。此外，贾同《责荀》曰：“今《孟子》十四篇者，孟轲之述也。其言道，则孔氏而下未有似之者也。今以荀之书比之，而又出其后，则庶几学之

① [唐] 韩愈：《韩昌黎全集·原道》，北京：中国书店，1935年，第174页。

② [日] 市川勘：《韩愈研究新论——思想与文章创作》，台北：文津出版社，2004年，第17页。

③ 邵博《邵氏闻见录》卷15、吴曾《能改斋漫录》卷10“古文自柳开始”条、洪迈《容斋续笔·卷九》“国初古文”条，及《太宗皇帝实录》、《五朝名臣言行录》、《郡斋读书志》、《后村先生大全集》皆有论及。

④ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·答臧丙第一书》，成都：巴蜀书社，1989年，第592页。

⑤ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·应责》，成都：巴蜀书社，1989年，第662页。

⑥ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·补亡先生传》，成都：巴蜀书社，1989年，第689页。

⑦ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·答臧丙第三书》，成都：巴蜀书社，1989年，第596页。

⑧ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·投宋拾遗书》，成都：巴蜀书社，1989年，第375页。

⑨ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·答黄宗旦书二》，成都：巴蜀书社，1989年，第353页。

⑩ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·送谭尧叟序》，成都：巴蜀书社，1989年，第390页。

⑪ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·宋孙何序》，成都：巴蜀书社，1989年，第386页。

⑫ [宋] 沈作哲纂：《寓简附录》卷5，北京：中华书局，1985年，第33页。

⑬ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第5册，《孙何·答朱严书》，成都：巴蜀书社，1989年，第175页。

⑭ [宋] 赵湘撰：《南阳集》卷6，北京：中华书局，1985年，第49页。

⑮ [宋] 田锡著、罗国威校点：《咸平集·贻陈季和书》，成都：巴蜀书社，2008年，第32页。

未能似之，微得其具体矣，故唐韩愈但济之扬子云而已。今反其若是，吾甚见其无谓也。”^① 扬孟抑荀，认为孟子得圣人之道，是孔子之后一人，贾同可谓北宋中期后“孔孟道统”确立的先声。

自魏晋以降，儒释道三教学说既有相互渗透汲取之势，延至隋唐，三教融汇不断。宋立国后，形成三教并列局面。宋初一些致力于儒释道相通的佛道学者对道统谱系亦有论述。

种放为宋初介于儒、道间的“经生隐士”^②。其《辩学》曰：“道德淳正，莫过乎周孔，学者不当叛周孔以从杨、墨。自古圣人立教化之大者，则曰孔子；传其道，则曰颜渊潜心乎仲尼矣。后世又明孔子之教者孟轲，称‘生民以来，未有如孔子者焉。’广轲之道，则扬雄，亦云：‘由尧舜文王为正道，杨墨塞路，孟轲辞而辟诸，廓如也。’嗣雄之旨，则曰王通，通曰：‘大哉，君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇，夫子之力也！夫子其与太极合德、神道并行乎！’如通之学者，则曰韩愈，愈尊夫子道，以为迨禹弗及。”^③ 又《述孟志》曰：“盖孔子之道，非轲则不明。”“其道亚孔子而与尧、舜并。”^④ 种放列出了“孔子、颜、孟、扬、王、韩”的道统谱系。“种放在终南，太宗召而不出，从母命也。真宗不召而出，母已物故也”^⑤，其“不把一言裨万乘，只叉双手揖三公”^⑥，为时之高入。

智圆为天台宗高僧，是宋初致力于儒释相通的佛教学者，为从儒家学派汲取知识，扶树天台之学，对道统论亦有所论述。其《对友人问》曰：“孔子有圣德而无圣位……述周公之道也。孔子没，微言绝，异端起，而孟轲生焉，述周、孔之道，非距杨、墨……扬雄生焉，撰《太玄》《法言》，述周、孔、孟轲之道，以救其弊……隋世，王通生焉……盖述周、孔、轲、雄之道也。唐得天下，房、魏既没，王、杨、卢、骆作淫侈之文，悖乱正道，后韩、柳生焉，宗古还淳，以述周、孔、轲、雄、王通之道也。”^⑦ 又《叙神论》曰：“仲尼既没，千百年间，能嗣仲尼之道者，唯孟轲、荀卿、扬子云、王仲淹、韩退之、柳子厚而已，可谓写其貌、传其神者矣！”^⑧ 他列出了“周、孔、孟、荀、扬、王、韩、柳”的道统谱系。

二、宋初学者对“道”之阐述

清皮锡瑞认为宋初经学“笃守古义，无取新奇，各承师传，不凭胸臆”^⑨。实际情况并非完全如皮氏所言，宋初学者在阐述道统论时，融贯了唐宋古文革新运动中“文”与“道”的关联性阐述，有以孟子心性说对抗佛教心性说之意，推动了宋初儒学的转型发展。

南宋叶适曰：“古之圣贤，无独指心者。至孟子，始有尽心知性，心官贱耳目之说。”^⑩ “盖以心为官，出孔子之后，以性为善，自孟子始。”^⑪ 张岱年说：“孔墨老都没有论心的话；第一个注重心的哲学家，当说是孟子。”^⑫ 韩愈阐述道统论时，认为“仁义”是“道”的核心，而“仁义”通过心性的修养来培育。“仁义”是孔孟思想的核心，“心性”说则是孟子思想的重要内容。

① 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第7册，《贾同·责荀》，成都：巴蜀书社，1989年，第465页。

② 种放：“以讲习为业，从学者众，得束修以养母……服道士衣，召诸生会饮于次，酒数行而卒。”（参见许嘉璐主编：《二十四史全译·宋史》，《种放传》，上海：汉语大词典出版社，2004年，第989—9901页。）

③ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第5册，《种放·辩学》，成都：巴蜀书社，1989年，第561—562页。

④ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第5册，《种放·述孟志二篇》，成都：巴蜀书社，1989年，第559页。

⑤ [明]张燧著、贺天新校点：《千百年眼》，石家庄：河北人民出版社，1987年，第151页。

⑥ [宋]僧文莹著：《湘山野录·卷上》，北京：中华书局，1991年，第3页。

⑦ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《释智圆·驳〈嗣禹说〉》，成都：巴蜀书社，1990年，第231—232页。

⑧ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《释智圆·叙神论》，成都：巴蜀书社，1990年，第253页。

⑨ [清]皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2004年，第156页。

⑩ [宋]叶适：《习学记言序目·解弊》，北京：中华书局，1977年，第652页。

⑪ [宋]叶适：《习学记言序目·告子》，北京：中华书局，1977年，第206页。

⑫ 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第233页。

宋初古文学者继承发展了韩愈阐述“道”的观点。柳开《应责》曰：“古文者，非在辞涩言苦，使人难读诵之。在于古其理，高其意，随意短长，应变作制，同古人之行事，是谓古文也……欲行古人之道，反类今人之文，譬乎游于海者乘之以骥，可乎哉？苟不可，则吾从于古文……吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道；吾之文，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文也。”^①《上王学士第四书》曰：“文不可遽为也，由乎心智而出于口……心正则正矣，心乱则乱矣。发于内而主于外，其心之谓也。”^②又《补亡先生传》曰：“大探六经之旨。已而有包括扬、孟之心，乐与文中子王仲淹齐其述作。”^③与韩愈一样，柳开亦力求从孟子思想中寻找理论资源来阐述“道”。柳开影响了其门人，其学生高弁“所为文章，多祖六经及《孟子》，喜言仁义。”^④

王禹偁也继承了韩愈的观点，其《答张扶书》曰：“夫文，传道明心也，古圣人不得已而为之也”^⑤，强调文句必须“远师六经，近师吏部。使句之易道，义之易晓，又辅之以学，助之以气”^⑥。又《三黜赋》曰：“屈于身兮不屈其道，任百谪而何亏？吾当守正直兮佩仁义，期终身以行文。”^⑦

此外，穆修《答乔适书》曰：“夫学乎古者，所以为道；学乎今者，所以为名。道者，仁义之谓也；名者，爵禄之谓也。然则行道者有以兼乎名，守名者无以兼乎道。”^⑧又《静胜亭记》曰：“夫静之间，仁人之所以居心焉，在心而静，则可以胜视听思虑之邪。心乃诚，心诚性明而君子之道毕矣。”^⑨赵湘《本文》曰：“本在道而通乎神明……古之文章，所以固本者皆圣与贤……其圣贤者心也，其心仁焉、义焉、礼焉、智焉、信焉、孝悌焉，则圣贤矣。以其心之道，发为文章，教人于万世，万世不泯，则固本也……将正其身，必治其心；将治其心，必固其道。”^⑩

钱穆曾说：“唐儒志在求善治即初期宋儒亦如此。而理学家兴，则志在为真儒。志善治，必自孔子上溯之周公；为真儒，乃自孔子下究之孟轲。”^⑪宋初古文学者正处于唐儒到理学家的转变阶段，他们从孟子思想中寻找理论资源来阐述“道”。

佛教学者智圆也从孟子思想寻找理论资源来阐述“道”。其《病夫传》曰：“或议一事、著一文，必宗于道，本于仁，惩乎恶，劝乎善。”^⑫他说：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通”^⑬，认为“儒家周公、孔子、孟轲未曾面授，佛教文殊、龙树、慧文亦未尝面授，他研讨荆溪论疏，获得《涅槃》意旨，虽未面受而有所师，故而亦可扶树天台之学”^⑭。智圆论道统的目的是借儒家道统传承的语境来诠释发挥天台佛学。对儒家学者来说，也可借鉴佛教的心性论来诠释发展经学。王禹偁说：“禅者，儒之旷达也。”^⑮余英时说：“北宋不少佛教大师不但是重建人间秩序的有力推动者，而且也是儒学复兴的功臣。”^⑯智圆对“道”的阐述，无疑为宋学的发展注入了可资借鉴的思想动力。

① 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·应责》，成都：巴蜀书社，1989年，第689页。

② 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·上王学士第四书》，成都：巴蜀书社，1989年，第583页。

③ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第3册，《柳开·答陈昭华书》，成都：巴蜀书社，1989年，第591页。

④ 许嘉璐主编、杨忠分史主编、（南朝梁）沈约编纂：《二十四史全译·宋史》，《王禹偁传》，上海：汉语大词典出版社，2004年，第9387页。

⑤ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·答张扶书》，成都：巴蜀书社，1989年，第357页。

⑥ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·答张扶书》，成都：巴蜀书社，1989年，第358页。

⑦ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·三黜赋》，成都：巴蜀书社，1989年，第210页。

⑧ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《穆修·答乔适书》，成都：巴蜀书社，1990年，第413页。

⑨ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《穆修·静胜亭记》，成都：巴蜀书社，1990年，第432—433页。

⑩ [宋]赵湘撰：《南阳集》卷6，《本文》，北京：中华书局，1985年，第49页。

⑪ 钱穆：《中国学术思想史论丛·周程朱子学脉论》，合肥：合肥安徽教育出版社，2004年，第199页。

⑫ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《释智圆·病夫传》，成都：巴蜀书社，1990年，第293页。

⑬ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第8册，《释智圆·三笑图赞》，成都：巴蜀书社，1990年，第288页。

⑭ 韩焕忠：《佛教四书学》，北京：人民出版社，2015年，第29页。

⑮ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第4册，《王禹偁·答张扶书》，成都：巴蜀书社，1989年，第468页。

⑯ 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第75页。

三、宋初“道统论”与官方尊孟

“道统论”强调的道德价值及其所具有政治功能，引起宋初帝王的注意。宋真宗曾下诏曰“今后属文之士，有辞涉浮华，玷于名教者，必加朝典，庶复古风”^①，要求文章写作宗经明道。同时，在宋与辽、西夏并立状况下，道统谱系的阐述，对确认宋朝为华夏王朝的正统具有重要的政治象征意义。此外，孟子所强调的王政和道德观念，对宋初凝结国家意识形态也具有重要现实政治意义。在种放等与宋初帝王关系密切人士推动下^②，因此孟子及其书逐渐得到宋初帝王的认可。宋朝立国后，虽行“偃武修文”的国策，但对这一国策尚需理论上进行系统阐释与总结，以成为意识形态领域的共识。种放作《述孟志》，倡导“施仁义、兴礼乐而行王者之事”，强调“以力假仁者霸，以德行仁者王”“以德服人者，心悦而诚服，于天下无不顺也。”^③《述孟志》推崇孟子，贬霸道，行王道，倡礼义仁政，与宋初统治者在治国理念上具有共识，对宋初凝结意识形态有重要的现实政治意义，因此，孟子及其书自然会受到宋真宗认可。此外，柳开、王禹偁等人皆亦官亦儒，其诸多门生亦居宋廷要职^④，他们对道统论的论述及对孟子推崇，也会引起宋廷对孟子的重视。在上述背景下，宋初官方尊孟成为当时政治社会文化发展的趋势。

首先，孟子塑配地方文庙，开地方官方尊孟之始。《礼记·祭统》云：“礼有五经，莫重于祭。”^⑤《三国志·魏书·三少帝纪第四》载：魏齐王正始二年，“春二月……使太常以太牢祭孔子于辟雍，以颜渊配”^⑥，开文庙配享之始。直到唐初，配享孔庙只有颜渊一人。贞观二十一年，唐太宗诏令以自左丘明、子夏、公羊高至晋杜预、范宁等22人配享孔庙。唐睿宗太极元年，加曾参配享。纵览现有文献，宋代以前，皆无孟子配享的记载。但到宋初，已有地方官员开始将孟子塑配于地方文庙。柳开《润州重修文宣王庙碑文》载：“（太平兴国）八年，政事简，秋八月哉生明，撤旧创新，告迁其庙。自颜子及孟子已下门人大儒之像，各塑绩配享于座。”^⑦《宋史·柳开传》载：“太平兴国中，擢升右赞善大夫。会征太原，督楚、泗八州运粮。选知常州、迁殿中丞，徙润州，拜监察御史。”^⑧柳开在知润州重修文庙时，将孟子塑配于文庙。这是宋代官方将孟子塑配文庙的最早记载。此后，直到宋神宗元丰七年，宋廷才“以孟轲配食文宣王”^⑨。

其次，校印《孟子》，撰印《孟子音义》，开《孟子》官学化之始。宋初伴随着镂刻技术的发展和帝王的支持，宋廷对十二经校勘刻印后，又勘印了《孟子》，撰印了《孟子音义》，开《孟子》官

① [宋]石介著、陈植锷点校：《徂徕石先生文集》卷19，《祥符诏书记》，北京：中华书局，1984年，第219页。

② 种放与宋真宗关系密切，受到真宗器重。《宋朝事实类苑卷》载：“真宗优礼种放，近世无比。一日，登龙图阁，放从行，真宗垂手援放臂上，以顾近臣曰：‘昔明皇优待李白，御手调羹，今朕以手援放登阁，厚贤之礼，无愧前代矣。’”《宋史·种放传》载：“放至，对崇政殿，以幅巾见，（真宗）命坐与语，询以民政边事……即日授左司谏、直昭文馆，赐巾服简带，馆于都亭驿，大官供膳……数日，复召见，赐绯衣、象简、犀带、银鱼，御制五言诗宠之，赐昭庆坊第一区，加帷帐什物，银器五百两，钱三十万。中谢日，赐食学士院，自是屡得召对。”（参见[宋]江少虞：《宋朝事实类苑》卷7，《种放》，上海：上海古籍出版社，1981年，第70页；许嘉璐主编、杨忠分史主编、（南朝梁）沈约编纂：《二十四史全译·宋史》，《种放传》，上海：汉语大词典出版社，2004年，第9897页。）

③ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第5册，《种放·辨学》，成都：巴蜀书社，1989年，第559页。

④ 柳开的门生李迪斯两度官至宰相；王禹偁的门生丁谓，先后任参知政事、枢密使、同中书门下平章事等相职。

⑤ 王云五编：《礼记今注今译》，《祭统》，北京：新世界出版社，2011年，第422页。

⑥ [西晋]陈寿：《三国志·魏书·三少帝纪第四》，郑州：中州古籍出版社，1996年，第50页。

⑦ 四川大学古籍整理研究所、四川大学宋代文化研究资料中心编：《宋代文化研究》第3辑，成都：四川大学出版社，1993年，第130页。

⑧ 许嘉璐主编、杨忠分史主编、（南朝梁）沈约编纂：《二十四史全译·宋史》，《柳开传》，上海：汉语大词典出版社，2004年，第9555页。

⑨ 许嘉璐主编、杨忠分史主编、（南朝梁）沈约编纂：《二十四史全译·宋史》，《神宗本纪》，上海：汉语大词典出版社，2004年，第252页。

学化之始。《宋会要辑稿·崇儒四》记大中祥符“五年十月，诏国子监校勘《孟子》，直讲马龟符、冯元，说□（书）吴易直同校勘，判国子监、龙图阁待制吴奭，都虞员外郎王勉覆校，内侍刘崇超领其事。奭等言：‘《孟子》旧有张鎰、丁公著二家撰录，文理舛互。今采众家之善，削去异端，仍依《经典释文》刊《音义》二卷。是年四月以进。诏两制与丁谓看详，乞送本监镂板。’”^①《四库全书总目·卷三十五》载：“唐陆德明《经典释文》于群经皆有《音义》，独阙《孟子》。奭奉敕校定赵岐注，因刊正唐张鎰《孟子音义》及丁公著《孟子手音》二书，兼引陆善经《孟子注》以成此书。”^②《玉海》载：“（大中祥符）七年正月庚子，园子监上新印《孟子》及《音义》赐辅臣各一部。”^③清人叶名澧曰：“盖宋自大中祥符间，命孙奭作音义，为尊信《孟子》之始。”宋代以前，《孟子》从未得到官方刻印发行，《孟子》与《孟子音义》被宋真宗指令勘印及撰印，并赐予臣工，说明宋初孟子学已进入官学化进程。

再次，《孟子馀义》作为《九经馀义》之一，受宋真宗认可，开《孟子》入经之始。《宋史艺文志》载：“黄敏《孟子馀义》一卷，阙。辉按：此前经学小学类。黄敏《九经馀义》之一。”^④《宋会要辑稿》载：大中祥符五年（壬子）“正月，以怀安军鹿鸣山人黄敏为本军助教。敏通经术，尝著《九经余义》四百九十三篇，转运使滕涉以其书上进，帝令学士晁迥等看详。迥等言所著撰甚有可采，故特有是命。”^⑤宋代以前，《孟子》从未列入经书^⑥，《孟子馀义》作为《九经馀义》中一卷进呈朝廷，说明《孟子》作为经书已得到宋初最高统治者认可，可谓《孟子》升经之始。此后，直到宋徽宗宣和年间（1119-1125年），《孟子》被朝廷刻成石经，正式成为“十三经”之一。

钱穆说：“北宋诸儒，乃从韩愈之言而益加推衍，于西汉举出董仲舒与扬雄，于隋举王通，于唐举韩愈，以为儒家道统在是。”^⑦宋初学者在唐宋变革的历史大背景下，面对“儒者其卒必入异教”^⑧的现实，“拯五代之横流，扶百世之大教，续韩孟而助孔周”^⑨，其对道统论之论述不仅延长道统的传承谱系，拉近儒家与现实的距离，扩大儒学的生存空间，而且引起宋初帝王对孟子的注意及认可，推动了宋初官方尊孟的发展。

（责任编辑 李 巍）

① 苗书梅等点校：《宋会要辑稿·崇儒》，开封：河南大学出版社，2001年，第214页。

② [清]永瑢、纪昀主编，周仁等整理：《四库全书总目·四书类一》，海口：海南出版社，1999年，第194页。

③ [宋]王应麟：《玉海》卷55，扬州：广陵书社，2003年，第1055页。

④ 宋史艺文志补：《宋史艺文志·补·附编》，北京：商务印书馆，1957年，第387页。

⑤ 苗书梅等点校：《宋会要辑稿·崇儒》，开封：河南大学出版社，2001年，第269页。

⑥ 以往有学者认为，五代十国时，后蜀主孟昶命令人楷书十一经刻石，其中包括了《孟子》，为《孟子》列入“经书”的开始。对此，徐洪兴进行考证，予以否定。其《唐宋间的孟子升格运动》一文曰：“蒋伯潜先生说：五代时后蜀主孟昶刻‘蜀石经’（广政石经），已把《孟子》列入，见蒋著《十三经概论》，上海古籍出版社1983年版，第613页。据我考证此说不确。‘蜀石经’初刻十经，无《公羊》、《谷梁》、《孟子》。《公》、《谷》于宋仁宗皇祐间补刻入。《孟子》更晚，是北宋末徽宗的宣和年间由知成都的席旦让人补刻进的。证据可见《郡斋读书志》、顾炎武《石经考》、万斯同《石经考》、杭世骏《石经考异》等。蒋先生只知‘蜀石经’中有《孟子》，未考其为晚刻，其间相差近一百八十年。”参见徐洪兴：《唐宋间的孟子升格运动》，《中国社会科学》1993年第5期。

⑦ 钱穆：《朱子学提纲》，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，2002年，第25页。

⑧ [宋]程颢、程颐：《二程集》第1册，《河南程氏遗书》卷15，北京：中华书局，1981年，第15页。

⑨ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第7册，《张景·河东先生集序》，成都：巴蜀书社，1989年，第311页。

东洋哲学的先驱

——井上圆了

[日] 三浦节夫/著 [日] 深川真树/译

【摘要】本文主要阐明日本“东洋哲学”的概念与学科诞生的历史过程。在日本明治时期，初创时期东京大学的加藤弘之、井上哲次郎、井上圆了等人，在赏识西洋哲学的基础上，将儒教与佛教等东洋传统学说重新界定为“东洋哲学”。东京大学第一任总理加藤弘之，在大学课程中开设作为哲学之佛教的课程；时任东京大学助教授的井上哲次郎，首次讲授“东洋哲学史”一课；东京大学预备门和本科第一届学生井上圆了，向费诺罗萨等学习西洋哲学而认识到其核心，将佛教与儒教等传统学问视为“东洋哲学”，加以推行普及。

【关键词】东洋哲学；井上圆了；加藤弘之；井上哲次郎；西洋哲学的接受与普及

中图分类号：B313 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0142-10

作者简介：三浦节夫，日本宫城县人，日本东洋大学文学博士，（朝霞 3518510）东洋大学ライフデザイン学部人間環境デザイン学科教授。

译者简介：深川真树，日本新潟市人，台湾辅仁大学哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系特聘副研究员。

一、东京大学文学部哲学科的创立

1868（明治元）年，夺取政权的新政府接收江户幕府的“学校”，即昌平坂学问所、开成所、医学所，各改称为昌平学校、开成学校、医学校后并使其复兴。1869（明治2）年6月，决定合并昌平学校、开成学校、医学校而建立大学校，但“从一开始，因国学家和汉学家抗争对立而发生纠纷。结果，同年十二月进行若干的制度修正（作者注：大学校改称为大学本校，开成学校改称为大学南校，医学校则改称为大学东校，而整合为一种综合大学再开始运营），但混乱并无结束，至翌年二月大学规则被制定，对洋学派的攻击亦便开始。其间教官与学生互相反目，该当局者彼此分裂，教官与学生均反抗大学当局，大学陷入如此四分五裂的状态，而且并无收拾的方法，因而明治三年七月，大学本校终于停止了运营”^①。

1870（明治3）年制定的大学规则，为日本首个整套的近代教育法规，并以教科、法科、理科、医科、文科为大学五大学科，但由于上述国学家和汉学家之间的对立抗争，该规则最后没有得到实施。1871（明治4）年，政府代替大学本校设立文部省，改仍存在的大学东校与大学南校的校名，只称为东校、南校。11月，为了学制改革，暂停东校与南校的运营，修正学则后再开始运营，重新招

^① 东京大学百年史编集委员会编：《东京大学百年史》通史1，东京：东京大学出版会，1984年，第112页。

生。1872（明治5）年，颁布制定大学、中学、小学的“学制”，东校改称为第1大学区医学校，南校改称为第1大学区第1番中学。然而，第1番中学于1873（明治6）年成为专门学校，改称为开成学校。1874（明治7）年5月，将第1大学区开成学校与医学校从大学区独立出来，各改称为东京开成学校与东京医学校。1877（明治10）年4月，东京开成学校与东京医学校两校合并，诞生了日本首间综合大学的东京大学。创立之时，东京大学由文学、法学、医学、理学的四学部，以及由东京英语学校改称的预备门构成。其中，文学部的学科有二，即第1科“史学、哲学及政治学”、第2科“和汉文学科”。

关于文学部的创设，《东京大学百年史》的作者说：“《东京帝国大学五十年史》将文学部的开设评为：‘不同于法学部及理学部均继承旧开成学校法学科及理学科的事业，文学部完全重新设置’（上册，页六八五）……此观察不能不说是片面的。也就是说文学部不仅对吸取西洋式的新的学问，亦对保存日本古来的传统予以关注。”^①还说从上述第1科与第2科的内容看，“以今日的一般观念而言，政治学似非归属于文学部，而更适合归属于法学部，但应是仿效西洋诸大学将政治学置于哲学部中”^②。但2年后的1879（明治12）年，第1科的史学被取消，代替设置理财学（经济学），变为“哲学、政治学及理财学科”。1881（明治14）年9月15日，“文学部的学科组织再度改编，其中将向来与政治学及理财学一同构成第一科的哲学独立出来，以此作为第一科。政治学及理（财）学科改为第二科，和汉文学科则改为第三科。然而，与从前相同，第一年的课程几乎是三科共通的”^③。当进行此改正时，“关于文学部新设哲学与政治学及理财学科一事，大学与文部省之间花了将近三个月的期间，反覆进行函询－回答－再函询－再回答的程序”^④。相较之下，同时进行的理学部的改正申请一次便完成，对比甚为鲜明。另外，1885（明治18）年12月进行的学科改正，将政治学及理财学纳入法政治学部，亦将和汉文学科分离出来，故文学部变为哲学科、和文学科、汉文学科的3科。

二、东洋哲学的先导——加藤弘之

加藤弘之是建立近代日本学术、思想的领袖之一。他出生于1836（天保7）年、但马国出石藩（今日的兵库县）甲州流兵学师范的家庭。1843（天保14）年，8岁便开始修习文武。1845（弘化2）年，10岁时进入藩校弘道馆。1852（嘉永5）年，17岁随父到江户，学习甲州流兵学，并进入佐久间象山的兰学塾，这是一间研究西洋学术、讲授西洋知识的学塾。返乡一趟之后，1854（安政元）年，19岁时再到江户，跟坪井为春学习兰学。后因父亲过世而归乡，但1856（安政3）年，21岁时三访江户，继续于坪井的学塾学习。1860（万延元）年，25岁时充当蕃书调所手传一职，在此首次学德语。

根据加藤回想，他必须研究世代传承的祖业即兵学，但“世上喜好西洋兵学的人增多了，并且比起兵学我更喜欢研究哲学、伦理学、法学等学科了……认为对社会也有些益处，故遂改志，决定要从事自己喜欢的研究”^⑤。1864（元治元）年，29岁时由幕府拔擢为直属家臣，就任开成所教授职并一职。

时值明治维新（1868年），33岁的加藤由新政府重新任命为开成所教授职并。1869（明治2）年，34岁时就任大学大丞一职。1871（明治4）年成为文部大丞。其后数年间，数次被明治政府任

① 东京大学百年史编纂委员会编：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版会，1986年，第413页。

② 东京大学百年史编纂委员会编：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版会，1986年，第413页。

③ 东京大学百年史编纂委员会编：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版会，1986年，第415页。

④ 东京大学百年史编纂委员会编：《东京大学百年史》通史1，东京：东京大学出版会，1984年，第455页。

⑤ 加藤弘之：《加藤弘之自叙传》，收入《传记丛书》88，东京：大空社，1991年，第26—27页。此书复刻加藤弘之先生八十岁祝贺会编：《加藤弘之自叙传：附－金婚式记事该略·追远碑建设始末》，东京：编者，1915年。

官授职，但皆辞职。至1877（明治10）年，42岁时由文部大辅、田中不二麻吕被任为东京大学法学部、理学部、文学部的3学部综理（起初，医学部综理是池田谦斋）。1881（明治14）年有所改正，加藤成为4学部的初代总理（从此年设置学部长一职，外山正一就任文学部长）。

东京大学文学部创立之初，其第1科（史学、哲学及政治学，从第三年为哲学、政治学及理财学科）的全部课程如下：

第1年 英语（论文）、伦理学、心理学（大意）、和文学、汉文学、法语或德语

第2年 和文学、汉文学、英文学、哲学（哲学史、心理学）、欧美史学、法语或德语

第3年 和文学、汉文学、英文学、哲学（道义学）、欧美史学、政治学、经济学

第4年 英文学、欧美史学、哲学、政学及列国交际法^①

根据以上课程，哲学要讲授心理学、道义学（伦理学）、伦理学、纯正哲学，不包含“印度及中国哲学”（东洋哲学）。由后续情况看，哲学科因1881（明治14）年的改正而独立后，开始讲授新设科目“印度及中国哲学”（东洋哲学）。

总之，将东洋哲学导入东京大学哲学科，使其与西洋哲学并列的，就是加藤弘之。根据井上哲次郎回想，以德语为专业又学哲学的加藤说：“佛教中似乎也有哲学，何不妨在大学也开设佛教课程？”^②1885（明治18）年2月12日，加藤在日记中写道：“自上午十一点半在学校上班，自三点于法文学部召集文学部教员，以就学问述卑见以质诸先生为题演说，是为诚和汉教员不知学问也。”^③换言之，东京大学哲学科开设后8年，加藤仍感到自己的学问观与大学教员的落差甚巨。那么，持此学问观的加藤，如何得到“佛教中有哲学”的想法？在上述略历中，也没出现加藤特别修习佛教的事实。根据翻刻《加藤弘之日记》的中野实的解说，加藤日记中频出的是与家人、家计相关的事，关于与大学相关的事多记述“去学校”“去学校上班”等，并无详述内容。例如，1880（明治13）年1月7日，他写给女儿文子之事：

七日 晴

文子自两三日前的罹患感冒，今朝状况急起直下，故邀请竹内氏诊察，同氏立即来临，是大约九点之事。守候至二点二十分，虽试各种治疗，但最后无其效果，后来文子陷昏迷，下午二点二十分左右死去。不过此前，由竹内氏指示派人邀请池田治疗，但在外出中，因而邀请东京府病院所雇彪杰玛（译者注：Tjaico Wiebenga Beukema）氏，虽同氏立刻来到，但其时死时已到，故不能救命，可悲。龄四年十个月也。即明治八年三月十八日诞生。病名急性脑水肿也。

八日 晴

今日下午二点出殡，葬送至小石川念速寺。但同寺在朱引内（译者注：日语，读音：しゅびきうち，即政府规定的东京市区），埋葬被禁，故埋葬于近地同宗新福寺。与前年死去的花子和去年死去的岳母同处。法名命为文操。^④

加藤对家人的情思甚笃。他委托小石川念速寺举行葬仪，该寺常在日记中出现。根据井上圆了的记录，“加藤老博士的小孩逝去时，使念速寺举行葬仪，故同寺平素幸好与加藤老教授亲密往来”^⑤。当时念速寺的住持为近藤秀岭，担任加藤家的佛教法事。近藤住持是教理学者，“是在东京真宗大谷派（作者注：东本愿寺派）寺院中的佛教学者，大致把握俱舍、唯识、华严、天台等教理”^⑥，与一般住持不同。

① 东京大学百年史编集委员会编：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版社，1986年，第414页。

② 井上哲次郎：《井上哲次郎自传》，东京：富山房，1973年，第7页。

③ 中野实翻刻：《加藤弘之日记——明治十八年一月—十二月》，《东京大学史纪要》第10号，1992年3月，第77页。

④ 中野实等翻刻：《加藤弘之日记——明治十一年一月—明治十三年》，《东京大学史纪要》第11号，1993年3月，第141页。

⑤ 井上圆了：《加藤老博士に就きて》，《东洋哲学》第22编第8号，1915年8月，第1页。

⑥ 井上圆了：《加藤老博士に就きて》，《东洋哲学》第22编第8号，1915年8月，第2页。

似乎为了理解佛教的本质，加藤与近藤住持商量。例如，据《加藤弘之日记》1881（明治14）年2月19日记载：“去学校。拜访增上寺住持福田行诚，请教佛道问题。先前托念莲（作者注：速）寺介绍也。”^① 福田是净土宗的僧侣、学者，后来成为净土宗管长，是超越宗派、颇受仰慕为名僧的人物。

根据圆了的记录，希望增设佛教课程的加藤，与西本愿寺（净土真宗本愿寺派）的岛地默雷商量，后者是留学过欧美、批判政府“三条教则”、建议信教自由的僧侣。圆了说，大学“决定要聘讲师，老博士（作者注：加藤）与岛地默雷师商量，同氏介绍了原坦山翁。听说，由此老博士亲自访问寓居浅草公园的坦山翁，而看到翁租杂耍戏棚的空房并住于此，老博士便一惊了”^②。总之，加藤招聘原坦山为佛教的讲师。根据《东京大学百年史》的记载，“明治十二（1879）年九月十八日的学科课程改正”，规定“另置佛书讲义此一科目，以使文学部各级学生自由选课”^③，由原坦山担任。

井上哲次郎说当时他以学生的身份立即申请上课听讲，又说“其课程起初使用《大乘起信论》为课本。上课方式并不能说上乘，但因选择的课本好，故学生喜欢听，亦不仅学生，而且各种各样的人来上课听讲，譬如，当时的综理加藤博士也起初旁听，从校外西村茂树博士等人也来旁听，此外，外山正一博士等教授也列席，坦山氏的佛典课程如此惹起了当时学界的注目。无论如何，于废佛毁释后佛教形势振的时代在大学讲授佛典，以历史的角度而言，是一件应当注目的事”^④。

《加藤弘之日记》1881（明治14）年4月16日记载：“今日为了植物园之事去文部省御用挂伊地知正治那里，但因他身体不适而无以得见。接着去增上寺与行诚见面后回家。六点多去学校听演说，是原坦山佛教大意的演说，九点左右回家。”^⑤ 原坦山如此被介绍给大学相关人员。然而，“坦山翁为禅门的悟道之人，并非教相学者，尤其天台学，完全无所涉猎”，因此，念速寺的近藤听到加藤决定请坦山作佛教讲师，便向加藤“建议招聘另一位以教相为专业的学者，结果吉谷觉寿师，由老僧介绍被任命为大学的讲师”^⑥。吉谷是东本愿寺的代表性佛教学者。

因1881（明治14）年的改正，文学部哲学科独立了，当时的情形是：

并且哲学科在其科目中新加世态学（社会学）及审美学（美学）的同时，采取了包含“印度及中国哲学”的形态。至此，“哲学”此一概念被扩大，明治十五年增设“东洋哲学”为科目。与此相关联，在此时期开始使用“西洋哲学”的名称。

依当时的公文与私文来看，针对新时代的学术偏向于西洋一事，出现要求反省与修正的意见，另一方面存在着担心其复归于固陋的见解，也有人提及统合双方的理念，由此可窥见学问论或文明论与制度上的问题参杂，议论纷纷的样子。^⑦

因中国哲学是儒教、汉学，可以想象其所受到的重视而被设立为科目，实际上已有汉文学的科目，佛教则被称为“印度哲学”^⑧，这至今并无在大学教育的相关争议中成为议题。由此而言，加藤扮演了关键角色。

① 中野实等翻刻：《加藤弘之日记——明治十四年—十五年》，《东京大学史纪要》第12号，1994年3月，第41页。

② 井上圆了：《加藤老博士に就きて》，《东洋哲学》第22编第8号，1915年8月，第2页。

③ 东京大学百年史編集委員会編：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版会，1986年，第524页。

④ 井上哲次郎：《井上哲次郎自传》，东京：富山房，1973年，第7页。

⑤ 中野实等翻刻：《加藤弘之日记——明治十四年—十五年》，《东京大学史纪要》第12号，1994年3月，第45页。

⑥ 井上圆了：《加藤老博士に就きて》，《东洋哲学》第22编第8号，1915年8月，第2页；中野实等翻刻：《加藤弘之日记——明治十五年—十六年》，《东京大学史纪要》第13号，1995年3月，第82页。据1882（明治15）年7月27日记载：“在家○吉谷觉寿真宗僧来。”

⑦ 东京大学百年史編集委員会編：《东京大学百年史》部局史1，东京：东京大学出版会，1986年，第489—490页。

⑧ 为何不用“佛教哲学”一词，而称“印度哲学”？宇井伯寿说明其理由：“当时认为，若用‘佛教哲学’，则在与基督教的关系上有困难，于是，由于佛教为起源于印度的哲学，而最后‘印度哲学’一词被发明。因此在当时，‘印度哲学’一词实即指佛教哲学，而后来其成为讲座的名称。”（宇井伯寿：《インド哲学から佛教へ》，东京：岩波书店，1976年，第500页。）

三、井上哲次郎“东洋哲学史”讲义

1883（明治16）年9月，东京大学文学部哲学科在日本首次使用“东洋哲学”作为课程名称。担任讲课老师的是东京大学第一届毕业生井上哲次郎，但规划开此东洋哲学课的是综理加藤弘之。

1855（安政2）年，井上哲次郎出生于筑前国大宰府（今日的福冈县）的医师家庭，是第三个儿子。1862（文久2）年，8岁开始跟中山德山学习汉学。1868（明治元）年，去博多跟村上研次郎学习英文。1871（明治4）年，17岁时下定决心进入长崎的广运馆。于此受到赏识。1875（明治8）年，21岁时去东京，进入东京开成学校。1877（明治10）年，东京大学创立后，在文学部学习“哲学及政治学”。1878（明治11）年，哈佛大学毕业的费诺罗萨（Earnest Francisco Fenollosa）赴东京大学就任，担任哲学及政治学的教师。“于大学，使我对哲学更感兴趣，且对我的思想倾向有极大影响者，即是费诺罗萨氏……氏才二十六岁，还可说是青年人，精神焕发地讲授笛卡尔（译者注：René Descartes）至黑格尔（译者注：Georg Wilhelm Friedrich Hegel）的哲学史，其印象至今仍不能忘掉。”^①

1880（明治13）年，井上哲次郎26岁时东京大学毕业，取得文学士学位，但并未实现当初的海外留学志愿。此时，“加藤综理建议我编纂‘东洋哲学史’。因自己原来也对东洋哲学史有兴趣，故动心，而进入文部省编辑局而从事之……大约一年左右在此上班，但文部省官僚主义有点强烈，感到不甚适合自己，故某一日访问加藤综理诉说这点，综理便说，我愿不愿意在大学编纂‘东洋哲学史’。其为我所最希望的事，因此立即向文部省辞职而进入大学的编辑所，充当大学的助教授一职，并从事‘东洋哲学史’的编纂……虽我是助教授，但起初并无上课，专门从事编辑，开始讲课的是，在上述‘东洋哲学史’的原稿很多部分完成之后”^②。1883（明治16）年9月，井上哲次郎“首次开东洋哲学史的课。听讲者为井上圆了、三宅雄二郎、日高真实、棚桥一郎、松本源太郎等十数名也。”^③ 1884（明治17）年2月，他被命令修习哲学三年，前往德国。

哲次郎的东洋哲学史一课为人所知，但从没有研究者论及过其内容。不过，在东洋大学井上圆了研究中心有一本用“和纸”（译者注：日本传统的纸）做的笔记本，其封面上有井上圆了所记录“东洋哲学史卷一”的文字（共96页），在此将写出其概略。笔记本的第1页中有如下记载：

东洋哲学史 井上圆了

井上哲次郎氏口述

儒学起源

义解○儒有二义：一云学孔孟之道者；一以总通诸学者为义。然而爰云儒学者指孔孟之学。

此外，第2页写道：

教体○孔子之道决不可云纯粹之哲学。全以修身一学为本也。另仅评政治、说宗教，其政治及宗教亦皆本修身一学而立者也。

这个笔记本的前20页内容为儒学史，但没有上课日期等。其后记录日期和第几讲，当初的内容以孔子为中心，其后对象改变。

① 井上哲次郎：《井上哲次郎自传》，东京：富山房，1973年，第6页。

② 井上哲次郎：《井上哲次郎自传》，东京：富山房，1973年，第9页；中野实等翻刻：《加藤弘之日记——明治十五年—十六年》，《东京大学史纪要》第13号，1995年3月，第82页。据1882（明治15）年12月9日记载：“○井上哲二（作者注：次）郎来谈。”

③ 井上哲次郎：《井上哲次郎自传》，东京：富山房，1973年，第74页。根据《巽轩年谱》记载，“东洋哲学史”一课自1883（明治16）年开始。但佐藤将之在《井上圆了思想における中国哲学の位置》说：“根据圆了上同科目时的笔记本记录，第5讲即在1月11日，此后一周一次上课。因此，毋庸置疑的，哲次郎自前一年12月便开始上‘东洋哲学史’一课。”可见，哲次郎记错开始上课的日期。（《井上圆了センタ一年报》第21号，2012年9月，第53—54页。）

自明治十六年一月 第五讲 一月十一日

第六讲 一月十八日

第七讲 一月二十五日

第八讲 二月一日

第九讲 二月十五日

第十讲 二月二十三日

第十一讲 三月八日 孔子爰终

第十二讲 四月十二日 孟子

第十三讲 四月二十六日 孟子

第十四讲 五月十 孟子

第十五讲 五月十 荀子

第十六讲 五月二十四日 荀子

第十七讲 六月一日 杨子

由此可知，哲次郎东洋哲学史的课只以中国哲学为对象，并不包含印度哲学即佛教哲学。

四、井上圆了“发现”东洋哲学

1881（明治14）年，东京大学文学部哲学科独立，井上圆了是此时唯一的入学生，而且是首个兼修西洋哲学与东洋哲学的学生。

1858（安政5）年，井上圆了出身于越后国长冈组浦村（今日的新潟县）的慈光寺（东本愿寺末），圆了为长子。慈光寺当时已有200年的历史，是一座在教团中平均规模（门徒数）的佛寺。因有长子要任下一代住持的规定，圆了从住持父亲那里受到僧侣教育。10岁时，圆了遇到明治维新（1868年），从此开始在石黑忠惠的学塾学习。石黑为23岁的兰方医即西医，曾于江户的医学所担任助教，由于预测发生战火，回了家乡。圆了在此学习初步的汉学和算术，就连下大雪，石黑估计无学生来学时都坚持到学塾。9月，长冈藩与新政府军之间发生北越戊辰战争。12月，于佐渡岛发生废佛毁释。石黑教圆了时代变化、西洋世界等教科书以外之事，使圆了觉醒。江户的战火熄灭后，石黑关闭学塾而回江户。自1869（明治2）年起，以慈光寺为学校，圆了在此师从长冈藩的儒者木村春叟，受到4年的藩校程度的正式汉学教育，并从此时期开始学英文。1871（明治4）年，圆了13岁时得度，即披剃出家。圆了受完汉学教育后，转向洋学。1874（明治7）年，进入新潟学校第1分校，即祝愿变成废墟的长冈复兴而建立的长冈洋学校后身，以英文学洋学及数学。圆了成为意识到日本文明开化的青年，2年毕业后，被同校后身的长冈学校雇佣为教师助手。

针对在长冈的圆了，京都的东本愿寺命令“立刻上洛”。为了于教团内建构新的教育体制，首先制定对年轻的优秀僧侣施行精英教育而培训为教员的方针，因此会英文的圆了，在1877（明治10）年进入教师教校英学科。半年后，被选拔为东京留学生，1878（明治11）年4月8日到东京。已20岁的圆了，翌日在小石川的念速寺住1日。在此与住持近藤秀岭一同“决定访问加藤老博士（作者注：弘之），数日后近藤老僧带我至番町上二番町四十四番地，得以初次面谒老博士。是后偶尔拜访而幸蒙知遇”^①。9月，圆了参加加藤推荐的东京大学预备门的入学考试。幸无落榜，以第2年级（第1届学生）的身份开始学习^②。制度上，若无预备门毕业则不能进入大学，而且实行极其严格的

① 井上圆了：《加藤老博士に就きて》，《东洋哲学》第22编第8号，1915年8月，第1—2页。

② 关于圆了的考绩、生平与思想的详节，参照拙著：《井上圆了——日本近代の先驱者の生涯と思想》，东京：教育评论社，2016年，第92页。

学力考试,甚至每年60至100名以上不得晋级^①。圆了的成绩在班上争取第一,因而顺利毕业,1881(明治14)年9月进入文学部哲学科。圆了在念哲学科的4年期间,上过与哲学相关的如下课程:

第一学年(明治一四年度 一四年九月—一五年八月)

汉文学—讲师为信夫繁。《史记》与一个月二次的作诗。

论理学—讲师为费诺罗萨。艾佛雷特(译者注:Charles Carroll Everett)《论理学》。

论理学—讲师为千头清臣。杰文斯(译者注:William Stanley Jevons)《论理学》等。

第二学年(明治一五年度 一五年九月—一六年八月)

东洋哲学—讲师为井上哲次郎。东洋哲学史。

西洋哲学—讲师为费诺罗萨。参考斯宾塞(译者注:Herbert Spencer)《世态学》和摩尔根(译者注:Lewis Henry Morgan)《古代社会》,讲授社会学,并以施瓦格勒(译者注:Oswald Arnold Gottfried Spengler)《哲学史》(英语抄本)为教科书,讲授近世哲学史与康德(译者注:Immanuel Kant)哲学等。

西洋哲学—讲师为外山正一。使用贝恩(译者注:Alexander Bain)《心理学》、卡彭特(译者注:William Benjamin Carpenter)《精神生理学》、斯宾塞《哲学原理总论》等讲授心理学。

汉文学—讲师为信夫繁。唐宋八家文。

第三学年(明治一六年度 一六年九月—一七年八月)

哲学—讲师为岛田重礼。中国哲学。

印度哲学—讲师为原坦山。《辅教论》、《大乘起信论》。

印度哲学—讲师为吉谷觉寿。《八宗纲要》。

西洋哲学—讲师为肥罗诺萨。使用华莱士(译者注:William Wallace)的英译本,讲授自康德哲学至黑格尔哲学的展开,以及黑格尔的论理学。

汉文学—讲师为三岛毅。轮流阅读《左传》、《荀子》、《扬子》、《法言》(译者按:《东洋大学百年史》所作“《扬子》、《法言》”应作“《扬子法言》”)等。

第四学年(明治一七年度 一七年九月—一八年八月 因此年度无试业证书而以下为推测)

东洋哲学—印度哲学。讲师为原坦山。《大乘起信论》、《唯摩经》。

讲师为吉谷觉寿。《天台四教仪》。

东洋哲学—讲师为岛田重礼。《庄子》。

西洋哲学—心理学。讲师为外山正一。以达尔文(译者注:Charles Robert Darwin)、斯宾塞、弥尔(译者注:John Stuart Mill)等著作为教科书。

西洋哲学—道义学、审美学。讲师为费诺罗萨。以西季威克(译者注:Henry Sidgwick)《道义学》和康德的著作等为教科书,在纯正哲学的基础上,以自黑格尔哲学至斯宾塞哲学为据,讲授道义哲学、政治哲学、审美哲学、宗教哲学。

汉文学—讲师为中村正直。易论。^②

圆了如此学习西洋哲学与东洋哲学。其间,1884(明治17)年1月,得到西周、加藤弘之、井上哲次郎、三宅雪岭等的赞同,作为中心人物创立“哲学会”。1885(明治18)年7月毕业,圆了是预备门及大学部第一届学生的榜首。此后,被选为国家公费生,成为研究生、帝国大学大学院生。圆了于此两年间撰写初期的代表作,中间因患肺出血而不能不疗养,但继续著述出版。1887(明治20)年9月,创立“私立哲学馆”。

自预备门至大学部的7年期间,圆了于东京大学以哲学为中心修习西洋诸学。教西洋哲学的是费诺罗萨,外山正一辅助他。圆了没写自传,但在1887(明治20)年出版的《佛教活论序论》中,写

① 东京大学百年史编集委员会编:《东京大学百年史》通史1,东京:东京大学出版会,1984年,第592页。

② 东洋大学创立百年史编纂委员会编:《东洋大学百年史》通史编I,东京:东洋大学,1993年,第43—45页。

了被一般认为是圆了的“思想遍历”的文章，引用如下：

虽我最近才发现完美的真理存在于佛教中，但注意发现这点并非最近才开始。明治初年早已有此意愿，尔来刻苦努力十余年，其间一心专注于这点，未尝一日忘之。然而，我并非自一开始便相信佛教为完美的真理。尚未发现其为完美的真理时，却相信其非真理，诽谤排斥，并无相异于常人所见。

我本出身于佛寺家庭，在佛门中长大，故维新以前完全受到佛教教育，虽然如此，我心中隐隐知道佛教并非真理，认为剃头发、拿念珠而面对世人是一身的耻辱，并日夜渴望离其门而进世间，此时碰巧正值大政维新，其在宗教上带来大变动，至我看到废佛毁释之论逐渐实际被实行，立即脱僧衣而求学于世间。

起初修儒学究其真理五年，乃知儒学未足为完美的真理。当时洋学通行于近邻乡村，有友人已修之，对我推荐其学。我以为，洋学为以有形事物为对象的实验学，并不足以究无形的真理。故此一无答应其推荐，但退一步想，佛教既非真理，儒教亦非真理，何知真理却存在于耶稣教中？然而要知耶稣教，不可不依据洋学。于是弃儒归洋，是在明治六年。

其后专学英文，同时欲窥究《圣经》，但僻地的书肆未有其书。即便偶有其书，因家贫而无奈财可购读。有友人已有一本中译本。接着得到其原书，我对照原译文日夜熟读，稍微得以了解其意了。读完便掷书，叹曰：耶稣教亦不足为真理！

至此我愈加迷惑。且抱持怀疑：儒佛非真理既是如此，耶稣教非真理又是如此；但世人或信儒佛，或信耶稣教，何也？盖因世人的智力不能发现其非真理，或因知其非真理且信之？我决不能相信非真理为真理。于是我断然公开明言：旧有的诸教诸说中无一可信之真理。如欲追求可信的教法，不得不自己发现一个真理。

从此以后，我便进一步探究洋学的蕴奥，并阐明真理的性质，心中隐隐发誓了以后要建立一种新宗教。尔来，岁月忽忽，已过了十余年的星霜。其间我最致力于哲学研究，追求在其界内发现真理的光明，亦经历了数年之久。一日有所大悟，便知我十余年来刻苦渴望的真理，不存在于儒佛两教中，亦不存在于耶稣教中，只存在于泰西所讲的哲学中。此时我高兴得几乎不可计量。恰如哥伦布在大西洋中发现陆地的一端之时。至此十余年来的迷云始开，感到犹如脑中豁然开朗。

已在哲学界内发现真理的光明，之后再回顾其他旧有的诸教，耶稣教之非真理便益发明显，又容易得以证明儒教并非真理。只有佛教可认为其说甚为合乎哲理。于是我再阅读佛典而愈知其说之真，拍手喝彩，曰：何知欧洲数千年来实究而得到的真理，东洋则早已于三千年前的太古便有之？而我于幼时在其门，但不知真理存在于其教之中，是因当时我缺乏学识，无能力发现之。于是我放弃重新建立一个宗教的宿志，而决定改良佛教以将其当作开明世界的宗教。此正是在明治十八年之事。以上为我改良佛教的纪年。^①

以上文章并非写出履历的事实，而是从“追求真理”的角度整理自己的思想问题。而从书名可知，为使佛教相关人士注意，此文章包含偏差及强调。叙述自诞生至开始修习洋学的前半部分相当于长冈时期的事，后半部分则相当于东京大学时期的事。

在此，将关注后半部分。圆了说“进一步探究洋学的蕴奥”“最致力于哲学研究”，从时期看，可视为他任哲学科第2、3学年时上过的费诺罗萨的课。其中，先学习西洋哲学史，后学习自康德至黑格尔的近代哲学。3年级时，圆了订上2本笔记本，作成《明治十六年秋 稿录 文三年生 井上圆了》，内容是英文书的摘录。德国学者 Rainer Schulzer 分析认为圆了摘录的54本中哲学书多达44本，判断“井上圆了的思想中所见西洋哲学的影响，及于所有事情”^②。依笔者推测，圆了透过费诺

① 井上圆了：《井上圆了选集》第3卷，东京：东洋大学，1987年，第335—337页。（《井上圆了选集》共25卷，可在东洋大学附属图书馆官网内“学术情报リポソトリ”下载。）

② ライナ・シュルツァ（Rainer Schulzer）：《井上圆了〈稿录〉の研究》，《井上圆了センタ一年报》第19号，2010年9月，第289页。

罗萨的课与《稿录》等自己的研究，“一日有所大悟，便知我十余年来刻苦渴望的真理，不存在于儒佛两教中，亦不存在于耶稣教中，只存在于泰西所讲的哲学中”。

圆了常于著述中说“真理的标准在哲学”。吾人可认为，他以西洋哲学为前提，论评其他哲学与宗教。由上述的“思想遍历”而言，接着论及圆了发现佛教符合哲理，便是以往其思想研究的一个潮流。现今的《百科全书》等书，仍认定井上圆了是佛教哲学家。因此，圆了往往被视为从学生时期努力研究佛教，但由其学生时期所撰写的论文看，其追求真理的途径并非如此单纯。从此时期的论文得知，其中所论及的佛教均不超出宗教之一的范围，圆了尚未以佛教作为专门的研究题目。对此，他在学生时期首先追究的是，儒教即中国哲学。为了厘清这点，当时的论文列举一览表：

第一学年（明治一四年度 一四年九月—一五年八月）

尧舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ论ス（一五年六月，《东洋学艺杂志》）

第二学年（明治一五年度 一五年九月—一六年八月）

〈黄石公ハ鬼物ニアラズ又隠君子ニアラザルヲ论ズ〉（一六年五月，《东洋学艺杂志》）

第三学年（明治一六年度 一六年九月—一七年八月）

〈排孟论〉（一七年一月，《东洋学艺杂志》）

〈读荀子〉（一七年八月，《学艺志林》）—毕业论文

第四学年（明治一七年度 一七年九月—一八年八月）

〈孟子论法ヲ知ラズ〉（一七年一二月、一八年四月，《东洋学艺杂志》）

〈易ヲ论ス〉（一八年七月及八月，《学艺志林》）

由此可知，圆了在学生时期追究西洋哲学的同时，首先追究中国哲学，阐明这点的是中国古代思想史专家佐藤将之。^①

论及东洋哲学，便是中国哲学与印度哲学。笔者刚论述圆了在日本“发现”中国哲学。那么，圆了何时自觉地认识到被称为印度哲学的佛教中有哲学？从现有的资料看，是在写向东本愿寺提交之呈报书的草稿之时（1884即明治17年秋，4年级）。其中一节对西洋哲学与佛教论作比较：

（哲学：作者补）有古代近世二种，有日耳曼英国二派，整体而言，除宗教之外与佛教有关系者，哲学诸科与理学中物理生物等诸科也。而哲学中与此最有密切关系者，纯正哲学也。

若将其配佛教，其所谓实体哲学与小乘诸派相类，心理哲学与大乘唯识相类，论理哲学则与天台相类；俱舍为其所谓唯物论，法相为唯心论，天台则与物心二元一体论相同；又，英国哲学以心理学为本，故可比俱舍唯识，德国哲学则以论理为本，故可比华严天台。

由是观之，西洋哲学数百年来所研究的真理，不能跨出佛一代五十年间所说的法门之外。又，西洋哲学今日所论决的诸说，均存在于千年以前，由此来看，释尊的活眼卓识出乎□□人的意外，谁不赞叹！使东洋古学复兴而并非只是西洋□□学□，岂有视之为野蛮愚法而废弃之理！^②

如上述的“思想遍历”所说，圆了获得西洋哲学的核心，将其与佛典比较。由此草稿可知，在作仔细的比较前，他在某种程度上已预测到大致方向。他在《佛教活论序论》一书中说：“明治十八年广泛搜索内外东西诸书，每夜非到深更，则不上床就寝。上床后，种种想象浮现于心内，终夕徜徉于梦里，故不能熟睡。故此，精神日夜几乎都无安息。如此情况继续数个月，心身均感到疲劳，但并无特别介意之。刻苦勉励如常，昨春终于患难治病，在病床上接受医生治疗已超过了一年。”^③ 圆了设想的哲学诸论的变迁是：唯物论→唯心论→物心二元论；主观论→客观论→理想论；经验论→本然论→统合论；空理论→常识论→折衷论；可知境→不可知境→两境；设想的佛教的变迁是：有一→空→

① 参见佐藤将之：《井上圆了思想における中国哲学の位置》，《井上圆了センタ一年报》第21号，2012年9月，第31—32页。

② 拙稿：《哲学馆创立の原点——明治十七年秋、井上圆了の东本愿寺への上申书》，《井上圆了センタ一年报》第19号，2010年9月，第20页。

③ 井上圆了：《井上圆了选集》第3卷，东京：东洋大学，1987年，第355页。

中道。换言之，他理解每个思想的发展便是正、反、合的辩证法。

关于西洋哲学与东洋哲学的如上研究，圆了在日本人所撰首个西洋哲学史的《哲学要领》前编一书中对此进行整理。《哲学要领》前编后来以单行本出版，起初是载于名为《令知会杂志》的月刊的论文，圆了从东京大学三年级时开始发表。其发表顺序是：

明治 17 年 4 月 第 1 段 哲学绪论

明治 17 年 6 月 第 2 段 东洋哲学

明治 17 年 9 月 第 3 段 中国哲学

明治 17 年 10 月 第 4 段 印度哲学

明治 17 年 11 月 第 5 段 西洋哲学

《哲学要领》前编的特征是认为东洋哲学的历史比西洋哲学更久远，但此书并未论及东洋哲学家各个哲学学说，是为一点缺点。然而，其内容证明圆了已能自觉地运用“东洋哲学”这一新用语。

1885（明治 18）年 10 月 27 日，圆了于东京大学举行“哲学祭”。“将哲学大约分为东洋哲学与西洋哲学二类，将东洋哲学分为中国哲学与印度哲学二种，将西洋哲学分为古代哲学与近世哲学二种”^①，并作为哲学发达的“枢要”，从中国哲学中选定孔子、从印度哲学中选定释迦、从古代哲学中选定苏格拉底、从近世哲学中选定康德以定位为哲学中兴之祖，将此四位视为古今东西哲学家的代表，后来称之为“四圣”。圆了如此表示哲学世界的具体象征以使其通俗化，并积极将东洋哲学定位于其中（圆了创立的哲学馆作为重要仪式继续哲学祭，还于晚年以哲学为主题，建设为了精神修养的公园即“哲学堂”，至今每年秋天举行“哲学堂祭”）。

1886（明治 19）至 1887（明治 20）年，圆了出版了 3 编的《哲学一夕话》，将西洋哲学与东洋哲学（佛教）融合为一体。第 1 编为“论物心两界的关系”，第 2 编为“论神的本体”，第 3 编为“论真理的性质”。此著作受到首个日本人所撰之哲学论的评价。哲学家小坂国继说：“圆了的《哲学一夕话》即为明治时期正式的纯正哲学即形上学的开端。此外，其决定以后日本观念论的方向，在此意义上也是重要的著作。其中蕴含着依据佛教思想的深奥思想，但圆了以其文才将那些深远的、难解的思想，打造成一篇富有兴趣的读物。此著作当时受到广泛的阅读，故也在哲学的通俗化这点上贡献度很高。”^②

前文已述，近代日本东洋哲学的先导是东京大学初代综理加藤弘之。在此教育环境中，圆了学习西洋哲学并究明其核心，进而发现了东洋哲学。其间，他过着昼夜不懈地研究的日子，甚至罹患肺结核。由此，在将西洋哲学引进日本，以及将以往的儒教和佛教等重建为东洋哲学上，圆了都扮演了先驱角色。1906（明治 39）年，圆了从哲学馆引退，在此之际将大学改为财团法人，以委托东洋哲学的振兴给后继者，并大学名称为“东洋大学”^③。

（责任编辑 李 巍）

① 东洋大学创立百年史编纂委员会编：《东洋大学百年史》资料编 I 上，东京：东洋大学，1988 年，第 16 页。

② 小坂国继：《明治哲学の研究》，东京：岩波书店，2013 年，第 319 页。

③ 关于东洋哲学与西洋哲学的未来，参见新田义弘：《现象学と西田哲学——东西思想の媒体として》，《井上圆了センタ一一年报》第 4 号，1995 年 7 月，第 3—15 页。

马克斯·韦伯比较儒教与犹太教： 未彻底祛魅的理性主义与彻底祛魅的理性主义

吾 淳

【摘要】在马克斯·韦伯深邃的思想中，理性是一个极其重要的问题；而其宗教社会学研究的一个重要任务就是考察不同宗教，确切地说，考察不同宗教“祛魅”之于理性的影响。韦伯判断一个宗教的理性化水平即祛魅程度主要依据两条标准，要之就是：对巫术斥逐的程度和对伦理依赖的程度。韦伯对儒教与犹太教都有过专门的论述，其中理性与祛魅主题可说贯穿始终；蒐集这些论述并加以梳理，我们即可看出韦伯对于这两个宗教系统，进而，对于更多宗教系统祛魅程度或理性程度的基本看法。无疑，韦伯对于中国宗教的看法未必都正确，但是，其大的方向没有偏差，大的判断没有错误。本文由三部分组成，分别是：一、儒教：未彻底祛魅的理性主义；二、犹太教：彻底祛魅的理性主义；三、其它因素特别是宗教伦理之于理性主义的重要影响。有意义的是，宗教理性化或祛魅化这一问题恰恰是与张光直“连续性”与“突破性”理论相吻合的，因此对这一问题的考察就不仅仅涉及宗教问题，而是会涉及更为深广的历史与文化问题。

【关键词】韦伯；儒教；犹太教；理性；祛魅

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2018）06-0152-9

作者简介：吾淳，又名吾敬东，浙江衢州人，哲学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学—法政学院哲学与跨文化研究所教授、博士生导师。

基金项目：上海高校高峰高原学科建设项目成果

在马克斯·韦伯深邃的思想中，理性是一个极其重要的问题；而其宗教社会学研究的一个重要任务就是考察不同宗教，确切地说，是不同宗教“祛魅”之于理性的影响。韦伯认为“判断一个宗教所代表的理性化水平”，“可以运用两个在很多方面都相关的主要判准”，一是“这个宗教对巫术之斥逐的程度”；二是“它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应于世界的伦理关系，有系统地统一起来的程度。”^①要之，就是：一、对巫术斥逐的程度；二、对伦理依赖的程度。韦伯所设立的这一判准是有其道理的。韦伯对儒教与犹太教都有过专门的论述，其中理性与祛魅主题可说贯穿始终。蒐集这些论述并加以梳理，我们即可看出韦伯对于这两个宗教系统，进而，对于更多宗教系统祛魅程度或理性程度的基本看法。无疑，韦伯对于中国宗教的看法未必都很正确，但是，其大的方向没有偏差，大的判断没有错误。

一、儒教：未彻底祛魅的理性主义

我们先来看儒教。按照韦伯，儒教是具备相当的理性精神的，如韦伯这样比较儒教与犹太教和基督教：“儒教徒，原则上，与犹太教徒、基督教徒和清教徒一样，怀疑巫术的真实性。”例如“犹太

^① [德] 韦伯：《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 309 页。

教的律法学者坚信：“对以色列而言，星宿并不决定什么”，因此对于虔信的人来说，占星决定论在耶和华的意志之前便显得软弱无力。”同样，“儒教也认为巫术在面对德行（Tugend）时，是无计可施的。凡是以古典的生活方式过活的人，就不必畏惧鬼神。”^①此外，韦伯也曾将儒教与古希腊哲学作了比较，指出希腊哲学派别与儒教的相似处，在于其社会伦理的取向，“就像儒家的中国知识分子，他们根本上对神灵置之不论。大体上他们只是单纯地支持古代传下来的仪式，就像中国的官绅知识圈子和一般而言我们现在类似的圈子，所做的一样。”^②又说“就像受过教育的古希腊人一样，有教养的儒教徒带有怀疑的态度对待巫术的信仰，虽然有时也会接受鬼神论。”^③

具体来说，韦伯指出，儒家学者或知识分子有一种无神论的倾向，说情怀也可以，这表现在开明的儒教徒有一种普遍的见解：“人死后，灵魂便化为乌有，流散于大气之中，要不然即是死灭。此一说法，受到儒学权威王充的支持。”“十二世纪的唯物论与无神论者朱夫子（朱熹）则完全摒除了人格神以及不死的观念。”“官方儒教，也就是康熙皇帝在十七世纪时所颁布的（十六条）圣谕，仍然保持着唯物论者与无神论者的立场。”^④并且，从孔子开始，儒家已将这样一种观念贯彻到教育当中去。“为了教育上的目的，儒教所编纂的古典经籍，不仅成功地驱除了这些民间的神祇，并且也消灭了所有足以冲犯其伦理因袭主义的事物。这正如我们已经指出的，或许就是孔子所做的最大贡献。”^⑤显然，韦伯的这些睿智判断与我们文化中长久以来对于儒家或儒教的认识是高度一致的。

基于此，儒教拒斥任何神秘、迷狂的东西，韦伯对此有大量表述，例如：“现今所知的其他民间神祇，同样很可能是从古代的功能神祇演变而来。官方祭典略去了这些（神祇），而儒教只将他们置诸‘鬼神’之中。”^⑥又如：“儒教将祭祀中所有忘我的（ekstetisch）、迷狂的（orgiastisch）遗迹全都清除掉，就像罗马的官职贵族一样，将这些皆视为不庄严的，而加以拒斥。”^⑦韦伯肯定地指出：“儒教徒并不是神秘主义者。”^⑧为此，韦伯特别指出了儒教与道教之间的对立，以示儒教的理性特征。他说，道教由于其非理性的性格，“甚至比儒教还更传统主义。”在道教中，巫术这一态度“决定人的命运。”而“将道教与儒教分隔开来的，就是这一点。”^⑨与此同时，韦伯也着重强调了儒教对于道教的蔑视和鄙弃：“大部分民间神祇的祭拜，除非他们起源于佛教，都被认为是一种宗教流派的一部分。此一流派（注：指道教）一直被儒教及在其支配之下的救赎机构（Heilsanstalt）视为异端。”“此一流派一方面为祭祀的（与巫术的）实践，另一方面也是种教义（Lehre）。 ”^⑩韦伯认为：“对于儒教而言，所有的异端都被称之为‘道教’。”^⑪

也基于此，儒教认为，对于道教及民间各种驳杂的信仰也就是通常所说的淫祀是应该加以严格限制的，在韦伯看来，虽然道教被容许存在，但却“从没有出现过强而有力的教士阶层。”对此韦伯解释道：这得益于“官僚阶层的那种主智主义的理性主义”能够“自在地伸展”，与其他文明相同，“此种主智主义打从内心里就蔑视宗教——除非宗教成为驯服一般大众所必须的手段。”另一方面，“主智主义之所以容忍职业宗教人的存在，是因为关系到官方威望——为了使民众驯服，这种威望是不可或缺的。”^⑫所有其他宗教性的发展，“都被断然斩绝。”例如“祭拜皇天后土以及一些相关的神化英雄和职有专司的神灵，乃是国家事务。这些祭典并不由教士负责，而是由政权的掌握者来主

① [德] 韦伯：《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 224 页。

② [德] 韦伯：《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 248 页。

③ [德] 韦伯：《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 312 页。

④ [德] 韦伯：《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 210、211 页。

⑤ [德] 韦伯：《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 248 页。

⑥ [德] 韦伯：《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 247 页。

⑦ [德] 韦伯：《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 255 页。

⑧ [德] 韦伯：《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 256 页。

⑨ [德] 韦伯：《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 277 页。

⑩ [德] 韦伯：《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 247、248 页。

⑪ [德] 韦伯：《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 256 页。

⑫ [德] 韦伯：《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 208 页。

持。”至于其他一般民间信仰，均被视为仍停留于巫术性与英雄主义的一种毫无系统性的多元崇拜。“家产官僚体制在其理性主义的立场上，对于此种根本为其所蔑视的混沌状态，几乎毫无加以系统性转化的意图，而毋宁只是接受了此种状态。”^① 以上说的就是对道教的制约和对民间宗教中淫祀的严格限制。韦伯注意到：“儒教严厉地拒斥只有民间的巫师才会有的感性的忘我，拒斥道教徒的出神的忘我，以及各种修道僧的禁欲。一般而言，所有的巫术都在此种心理学的观点下，被斥为‘非理性的’。”^② 当然，儒教也否定佛教的看法，其“反对任何对于彼世的冀望。”^③ 一言以蔽之，儒教主张拒斥并限制一切过分愚昧和神秘的信仰。

可以这样说，韦伯充分认识到并肯定了儒教中所具有的理性主义或理性精神。不过我们必须清楚，这只是儒教的一面，韦伯也显然注意到了儒教的另一面，因为韦伯明确指出，即便儒学再经过理性的熏陶和洗礼，即便儒教再有理性的精神传统，但在儒教中仍存在有巫术的遗痕，也就是有古老信仰的传统。用张光直的话来说，就是与上古保持着“连续性”；而用韦伯的话说，就是：“我们必须提醒自己，巫术在正统的儒教里有被认可的地位，并且也自有传统主义的影响力。”^④

那么，巫术或传统主义在儒教中是怎样体现的呢？韦伯特别提到了祭祀与占卜，他说：“士人阶层的起源我们已无由得知。表面上看来他们显然曾经是占卜师。中国皇权之具有最高祭司长的政教合一的性格，以及中国文献因而具有的特色（诸如官方的史书、具巫术效果的战争与祭礼的颂歌、还有历书以及仪式与祭典方面的书籍），决定了他们的地位。”^⑤ 又说：“由皇帝与官吏来主持的官方祭典和家长来主持的祖先祭祀，被儒教预设为既有俗世秩序的构成要素。”韦伯注意到：“《书经》里的君主在做决定时，不仅要征询国中的诸侯以及‘国人’（当时，无疑指的是军队）的意见，而且还要征之于两种传统的占卜方式。”并进一步指出：由于教育阶层抱持这种态度，因此“想要得到心灵之慰藉与宗教之指引的个人需求，便停留在巫术的泛灵论、与崇拜功能性神祇的水平上。”^⑥

毫无疑问，占星也是占卜之一种，韦伯说：“除了作为通晓传统之手段的经典知识外，为了明辨上天的意旨，特别是何为吉日（dies fasti），何为凶日（nefasti），历法与星象上的知识也是必备的；而且似乎士人的地位也是由宫廷占星者的尊贵角色演化而成。这些文书之士（也只有他们），能从仪式上了解此种重要秩序（并且原先或许也是用占星的办法），并用来劝诫特定的政治当局。”^⑦ 而占星必然会涉及到天文知识，这同样是儒教的一个不可忽视的内容。“在中国，举凡礼仪之书、历表、史书的撰写，都可以追溯到史前时代。甚至在最古老的传统里，古代的文书记录也被认为是具有巫术性的，精通它们的人即被认为具有巫术性的卡理斯玛。”这即是古代的史官系统，在这里，“士人的威望并非基于一种由巫术般的咒术力量所构成的卡理斯玛，而毋宁是基于此等书写与文献上的知识；或许他们的威望最初也还靠着天文学的知识。”^⑧ 此外，在韦伯看来，儒教与巫术的关系还有更多的表现，例如“音乐所具有的巫术性意义乃是最重要的。正音——亦即根据古老的规矩使用音乐，并严格遵守古老的方式——‘可以宁鬼神’。”^⑨

的确，仅就占卜而言，从周代的《易经》到战国的《易传》，再到汉代的《易纬》，再到宋代对于《易》的形形色色的解说，就是一条延绵两千多年的强大传统。更何况中国古代占卜有着五花八门的形式或面貌；且占卜传统也并非止于宋代，其日后始终洋洋洒洒奔流不息乃至一直延续到当今，且当今尤甚，这也就难怪作为一个外国学者会对中国的传统洞悉地如此准确！

① [德] 韦伯：《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208页。

② [德] 韦伯：《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284页。

③ [德] 韦伯：《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211页。

④ [德] 韦伯：《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283、284页。

⑤ [德] 韦伯：《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169页。

⑥ [德] 韦伯：《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236、237页。

⑦ [德] 韦伯：《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167页。

⑧ [德] 韦伯：《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165、166页。

⑨ [德] 韦伯：《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185页。

不仅如此，韦伯也考察了儒教与道教的“暧昧”即难分难解、藕断丝连的关系，他说孔子与老子以及他们的继承者“都共同有鬼神信仰并接纳官方的万神殿。”^① 在韦伯看来，道教与儒教在源头上是有共同之处的，即它们都有共同的原始宗教信仰的源头。他还指出，“道教之所以难以根绝的理由，在于作为胜利者的儒教徒本身从来没有认真想要根除一般的巫术或特别是道教的巫术。”因为“所有的士人阶层都一再地因为畏惧惊扰‘鬼神’，包括那些非古典的鬼神，而对鬼神论与巫术让步。”^② 因此，“无论它怎么轻蔑道教，当儒教面对巫术的世界图像时，是无可奈何的。这种无可奈何，使得儒教徒无法打从内在根除道教徒根本的、纯粹巫术的观念。”^③

自然，这不光是涉及儒教与道教的关系，还涉及到儒教与下层社会的关系，也涉及到儒教与上层社会的关系。社会普通大众的“生活样式虽受着儒教的影响，却以牢不可破的信仰意识（Gläubigkeit）生活在这些观念里。”^④ 巫术固然为有教养的阶层所鄙视，“但是由于官方祭典之性格的缘故，它却是一种受到支持的宗教形式。”^⑤ 其实，在古代中国，上层与下层的区分并没有那么明显，那么严格，因为上层往往直接来自下层，它们所受到的理性训练极其有限。韦伯尖锐地指出：“巫术在中国的重要性，就像在其他任何地方一样，是件不证自明的事。然而只要是事关共同体的整体利益时，即交由（共同体的）代表来与鬼神交涉。”^⑥ 韦伯这里用了“共同体”这一概念，这真是太准确了。这是一个“共同体”，加入张光直的理解，就是一个“连续”的“共同体”。相比较而言，儒家或儒教只是十分狭小的一个群体，它生活在中国环境之中，被四周浓厚的“巫术”信仰所围合，根本无力阻止或改变“共同体”的大势。“这就意味着：士人的这样一种伦理，面对着广大民众时，其意义必然受到限制。”^⑦ 而对于鬼神报复这样一种信仰的认同，“迫使每一位官吏在面对可能造成自杀危险的群众狂乱的情况时，不得不让步。”^⑧ 可见在中国古代，儒教面对的不仅仅只是巫术，而是那些钟情于巫术的“广大的人民大众”；也就是说，饱学的儒士可以轻蔑巫术，但决不能得罪信奉巫术的群体。

二、犹太教：彻底祛魅的理性主义

我们再来看犹太教。毫无疑问，如同所有古老宗教传统一样，犹太民族的宗教最初也是充满巫术气氛的，韦伯清晰地论述了这一点。例如以色列的“拿比”（nebijim）就是具有巫师性质的。“拿比”在希伯来语中一般是指先知、预言者的意思。在以色列，这种较早时期的先知组成各种集团四处活动，流浪于各地及各祭典的场所，一方面做狂迷忘我的预言，一面则用音乐及舞蹈带来宗教的狂热。^⑨ 这种表象自然让我们联想到“萨满”。“史料显示，职业的拿比忘我只有部分是政治取向的，而其他单纯只是巫师的行当。这些自由的拿比显然并不具有以色列国族的性格。在某些情况下他们也会为非以色列人提供服务。”^⑩ “至于以色列后来的诸王，传说特别提到亚哈，说他雇用了显然为数甚众的宫廷拿比来当神谕授予者，同时也担任具有巫术效力的幸福许诺的授予者。”^⑪ 韦伯明确指出：拿

① [德] 韦伯：《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261页。

② [德] 韦伯：《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270页。

③ [德] 韦伯：《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277页。

④ [德] 韦伯：《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312页。

⑤ [德] 韦伯：《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316页。

⑥ [德] 韦伯：《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166页。

⑦ [德] 韦伯：《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313页。

⑧ [德] 韦伯：《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243页。

⑨ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第139页注。

⑩ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第146页。

⑪ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第149页。

比其实就是“巫术性的职业忘我者。”^①“其目的不外乎获得巫术力量。”^②

拿比有时也被叫做“先见”，但“先见”的迷狂色彩是有所减弱的。韦伯有一整段话对此加以解说：“典型的‘先见’原本是什么模样，在上述引用的拿单的福祉神谕里显现出来：他是在解梦的基础上作出神谕，要不是成功地解读自己的或（就像小说般的故事里的约瑟）解读他人的梦，就是——而且主要是——在无感的忘我当中有了清晰幻象。其与古老的拿比的不同之处在于：尤其是，不使用拿比典型的狂迷陶醉手段，因此也包括集体忘我。他在孤寂中获得幻象，而他的顾客则为了寻求其解答而来造访他。不过，一般而言，人们通常——虽非总是，譬如拿单的例子——相信他具有巫术力量。具有巫术力量的这种先见，似乎被人们称为‘神人’（isch haelohim）”^③这是说“先见”具有解梦的能力。进而，“先见”又发展出一种听闻的类型，“得享显现的人总是能听到耶和华或其使者活生生的声音，而不光只领受到梦的幻象。因此，这又是另外一种先知类型。此类型的代表人物认为他们比那些‘梦见梦幻者’更加优越，因为那些梦幻既不可靠又不可控制。在他们眼中看来是决定性表征的，在后来的古典预言时代里仍是如此：个人必须在神的‘天上会议’里亲自和耶和华有所交接，并且听到主本人的声音，如果神谕要有效的话。”^④再进一步，“独立的、政治取向的‘先见’——这些‘先知’乃是其后继者——之首次登场，与大卫和所罗门治下的王国所带来的以色列政治结构及社会结构的大变迁，有着极为紧密的关联，这一点儿也不意外。神殿兴建的问题、王位继承的问题、王的个人的罪的问题、祭典的问题以及各式各样的政治与私人决断的问题，全都是其神谕所针对的。”^⑤这真是像极了中国商周时期的状况。总之，“先见”的巫术色彩仍一目了然：或解梦，或听闻，或通过神谕左右整个国家大事。

韦伯还指出，当犹太民族进入迦南后，“真正与耶和华竞争的最重要神观，毋宁是来自迦南且深受腓尼基影响的神观。这类神祇属于某种类型，在发展成熟的巴比伦宗教里业已大为变形，那就是巴力类型（Baal-Typus）。……我们在全世界各地的原始民族之间都可以找到其原始形式，而且有点像是印度的‘祈祷主’或古代中国的土地神。”^⑥耶和华这个形象本身的变化发展也说明了这一点：“耶和华的‘灵’在前先知时代既不是伦理的力量，也不是宗教的持恒惯性，而毋宁是带有各式各样但总是且多半是可怕性格的一种激烈的、鬼神的、超人的力量。以色列诸部族里野性的卡理斯玛战争英雄，像参孙那样的狂战士，拿细耳人和狂迷的拿比，都知道自己是被这样的力量所俯身，并且感觉自己就是他的扈从。”^⑦“耶和华所主导的自然事件与过程，直到俘囚期甚至俘囚期之后的时代，不外是此种力量的证明，而不是清明有理的秩序的证明。”^⑧韦伯指出，直到俘囚期，耶和华仍是一种超自然的力量，它不是伦理的代言者，换言之，犹太教的理性精神彼时尚并没有得到明确凸现或牢固建立。

韦伯甚至指出，即使像以赛亚和耶利米这样的先知也未能完全脱离巫术状态。韦伯说到：“如果先知的卡理斯玛所意指的特别是理性地理解耶和华的能力，那么这确实还包含了种种全然不同的非理性特质。首先是施行巫术的能力。以赛亚是记述先知里唯一被提到在王希西家生病时也担任侍医的先知；他在一次政治危局之时请王亚哈斯对他提出要求，施行奇迹以确证他的政治神谕；当王加以回避之后，以赛亚就此说出了那关于‘童女’已怀有救赎君主以马利内的著名话语。”^⑨韦伯还说到：“先知具有通过话语致人于死的能力（《何西阿书》6：5、《耶利米书》28：16）。耶利米交付一名使者一封诅咒巴比伦的书函，以期书函在被诵读并沉入幼发拉底河之后能导致其所预言的灾祸发生。”

① [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第140页。

② [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第141页。

③ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第150页。

④ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第151页。

⑤ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第155页。

⑥ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第209页。

⑦ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第175页。

⑧ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第176页。

⑨ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第377页。

不过韦伯也认为：“导致奇迹发生的，往往不是什么交感或其他魔法的操弄，而是简单的话语（说出的或写下的）。”^①这些都恰恰显示或证明了巫术在犹太教中的延续性，智识阶层也未能例外。

韦伯以上论述清楚地表明：犹太民族及其宗教并非遗世独立，与世隔绝。无论是自身习惯，还是外在交往，巫术传统都清晰可见，“连续性”的法则在此处依旧有效；犹太教的理性不是先天的，也不是一蹴而就的；这也可以做如是理解，即犹太教与巫术的决裂并不是一刀切的。

但是，犹太民族最终显然从巫术中走了出来，由此发生了宗教或信仰的“突破”即真正意义上的革命，也就是韦伯所说的“祛魅”。这主要表现在以下方面。

首先，在犹太教的发展过程中，其逐渐将偶像崇拜剔出了出去，这是“对于其他古代宗教而言完全陌生的一个观念，亦即‘偶像崇拜’乃是罪恶的观念，亦因此而获得其贯通一切的全面性意义。”^②这包括“在其他地方往往浮现出来的观念——神的存在是仰赖牺牲的供奉——却难以发生在耶和華崇拜上。耶和華的宝座是在遥远的山顶上，并不需要牺牲。”^③韦伯指出：“以色列的发展唯一的独特之处端在于其反偶像的运作之贯彻始终。”“在以色列，耶和華成为唯一的神，而且随着宣称耶和華為拜一神教之真神的推进高拔，无神像的崇拜的代表们不止严禁耶和華神像的制作，而且排斥一切神像模样的祭坛装饰品。”^④我们知道，偶像崇拜是从原始社会就形成的崇拜样式，进入文明社会，绝大多数民族依旧保持了这样一种崇拜方式。不过，在这方面，儒家或儒教所继承的周代高度抽象或非偶像的“天命”观念其实是与犹太教最为接近的。

其次，古代犹太人也摈弃了祖先崇拜的观念，由此杜绝了与冥府神祇的所有联系，韦伯说：“古代以色列曾有过的显着发展的氏族组织并不容许带有中国或印度特色的真正祖先崇拜出现，也不容许带有埃及印记的死者崇拜产生。”“耶和華信仰显然从一开始就对死者崇拜或祖先崇拜的形式抱持拒斥对立的态势。”^⑤“耶和華从未带有冥府神祇的任何一点特征。”“纯正的耶和華信仰者针对氏族祭祀团体的形成所发动的斗争，反过来又阻挠了祖先崇拜的形成。”“结果，氏族祭典后来也彻底消失了。”^⑥与此对比，我们知道祖先崇拜对于儒家或儒教而言尤为重要，事实上，这也是儒教存留不多的崇拜或祭祀传统中的一个极为重要的内容，它特别是对于普通民众来说尤显突出。

不仅如此，还有更多的神祇在犹太教中遭到轻慢，或被彻底驱逐出去，韦伯说：那些“其他民族的所有这类神祇顶多不过是鬼神，对耶和華而言只是‘微不足道的东西’。”^⑦又说：“其他神祇的存在毋需绝对否定，然而，耶和華会将他们召到座前，并摧毁其僭取的光环。”^⑧总之儒家对于鬼神是网开一面的，没有将所有鬼神或神祇都赶尽杀绝，于此可以看出犹太教与儒教之间的明显差异。

再次，或许也是最重要的是，犹太教的“祛魅”特别体现在对于巫术以及占卜的态度上。如前所见，并非犹太教最初就不存在巫术，而是犹太教在走向理性化的过程中逐步但却坚定地排斥了巫术。为此韦伯对巴比伦与犹太作了比较：“在新巴比伦时代也存在着各式各样的巫术，作为影响无形力量的特殊的、庶民的手段。”“反之，在古犹太教里，完全没有这类巫术。”^⑨当然，如前面考察所见，这并非表示以色列或犹太民族压根儿就不存在巫术，但这的确意味着巫术有史以来第一次遭到了拒斥，而拒斥巫术所导致的实际结果便是：“巫术并未像在他处那样，为了驯服民众的目的而由祭司加以体系化。”^⑩在摩西十诫中，我们可以清楚地看到拒斥巫术或占卜的明确规定。显然，儒教没

① [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第377页。

② [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第164页。

③ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第184页。

④ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第213页。

⑤ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第195页。

⑥ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第198、199页。

⑦ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第391页。

⑧ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第458页。

⑨ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第335页。

⑩ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第288页。

有做到这一点，而且儒教对于占卜是极其信任与迷恋的。

这自然也包括占星术，“在俘囚期时代，即使是在巴比伦当地，第二以赛亚便不止嘲讽一般的巴比伦巫师，而且特别也嘲讽了巴比伦的天文学与占星术。到了俘囚期之后与拉比时代，星宿在以色列毫无用武之地的原则依然存在。”^①而占星术在中国是表明王朝合理性的永恒证据，儒家或儒教根本不会去触动这一自新石器晚期巫酋时代就业已形成的根深蒂固的观念，并且作为历代王朝的主要辅助者或捍卫者，儒家只会去不断改善和强化这一传统；故占星术同样也是儒家或儒教的深厚传统。

说到这里，就不能不提知识阶层或智识群体在其中的态度与作用。首先就是先知。韦伯强调：“先知处身于一个政治的民族共同体当中，他们所关切的是这个共同体的命运。”并且更重要的还在于，“他们的关怀所在纯然是伦理，而非崇拜。”^②还有就是利未家族的中坚作用。“以色列固然有各式各样的巫师存在，但主导大局的耶和華信仰圈子，尤其是利未人——而非巫师——才是知识的担纲者。”^③正因如此，“在知识阶层影响下的祭司说教因而更加尖锐地转身对付占卜者、鸟占者、日占者、占星者与灵媒等，指斥他们的求神问卜是典型的异教方式。”^④并且，“针对巴力崇拜的这种迷狂的、纵酒的特别是性的迷狂的性格，以及受到此种崇拜所影响的宗教性，纯粹的耶和華信仰的代表者发动了激烈的斗争。”^⑤也正是在知识阶层或智识群体的坚定引导下，民众逐渐走出了巫术的阴影，韦伯说到：“巫术在以色列并未占有如其于他处一般的重要地位，或者毋宁说，尽管巫术如同在任何地方一样从未真正从以色列民众的实际生活当中消失过，但其命运在旧约的虔信当中取决于律法书教师对它的有系统的打击。”^⑥韦伯在这里强调了犹太教的理性与知识阶层或智识群体的关系，与儒教不同的是，犹太教的智识阶层不仅引领着理性，而且还带领整个民族一起走向理性。

如此，就像韦伯所指出的，犹太教的“突破”性质从一开始就表现了出来：“打一开始，耶和華便具有某些超越以色列立场的特色，换言之，在关于耶和華的观念里存在着某些普世性的特质，更贴切地说，这些特质毋宁是存在于——基于纯粹历史缘由——以色列誓约同盟与这个神的独特关系里。”^⑦这就是说，犹太教的理性表现出某种超越性；换言之，犹太教一经产生，便与任何古老的宗教传统区别开来，而且它也成为后续的世界性宗教的基础。而这就是犹太教不同于所有其他古老宗教传统的“崭新”的因素，所谓“突破”也正蕴藏于其中。

三、其它因素特别是宗教伦理之于理性主义的重要影响

理性不仅仅涉及巫术问题，还涉及其他问题特别是伦理问题。

通过前面的考察，我们已经知道韦伯的一个重要观点，即几乎所有古老文明中都有智识阶层，并且几乎所有这些智识阶层都反对巫术也即具有相似的理性。换言之，理性其实是古代智识阶层的普遍态度或立场。为充分认识韦伯的这一观点，这里不妨再提供两例。其一，韦伯指出：不管是伦理型先知还是模范型先知，他们“所有的预言本质上皆蔑视祭司经营中巫术的成份，只是程度各有不同。”韦伯说：“佛陀及其他近似的人，以及以色列的先知都反对并抨击那些知识渊博的巫师与占卜者（以色列文献中也称这些人为‘先知’），他们实际上也指责所有的巫术根本就是无用的。只有与永恒建立一种特殊的宗教性及有意义的关系，才可能得到救赎。”^⑧这是对犹太教与佛陀时期的佛教加以比较，以考察他们在反对巫术方面的一致性 or 相似性。其二，韦伯还指出，“我们考虑一下古希腊的社

① [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第268页。

② [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第379页。

③ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第285页。

④ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第225页。

⑤ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第253页。

⑥ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第285页。

⑦ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第180页。

⑧ [德] 韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第84页。

会伦理的哲学派别、与古希腊的民间神祇之间的关系。再次地我们发现到那种令人迷惑的现象，此一现象原则上是无论任何时代的教养知识阶层，在面对固有的粗野民间信仰时，都会发生的。”^① 这实际是给予智识阶层的理性态度与立场以普遍主义的肯定。

一个有意思的问题来了。既然理性与知识阶层或智识群体的必然性关系不仅为犹太教所有，但为何唯独只有犹太教的智识阶层能将自己的理念、理性贯彻到底？而所有其他文明的智识阶层都没有能将自己的理念、理性贯彻到底？或者说，为何唯独只有犹太教的智识阶层能将自己的理念、理性贯彻到整个社会的底层？而所有其他文明的智识阶层都没有能将自己的理念、理性贯彻到整个社会的底层？简单地说，为何其他文明的理性都具有“半吊子”的特点呢？

我的看法是，除犹太教外，所有其他文明的智识阶层都只是哲学学派，而非宗教信仰。然而学派往往只是极少数人的智识，有时甚至仅代表个人的智识；并且学派通常不会过于执着，以儒家或儒教为例，其理性与知识阶层或智识群体就显然没有像犹太教的理性与知识阶层或智识群体那样坚定或极端，即显然没有将这种理性精神贯彻到底，它为巫术特别是占卜网开一面。总之，学派通常没有那种充满激越的“战斗精神”，这既包括儒教，也包括佛教。而其结果便是未能成为彻底祛魅的理性主义者。但以色列先知则不同，他们不是某个观念群体，或阶层群体，他们属于宗教，属于信仰，并且他们同时又是犹太民族宗教信仰的执迷者与改革者。总之，这些先知所代表的是彻彻底底作为整个犹太民族的未来命运。对这种学派与信仰的区别，韦伯其实也多有论述。正是由于犹太智识阶层即先知的坚持和推进，使得“祛魅”的观念最终落实到社会底层，正如韦伯所说：“文士阶层希望能够培育出而且事实上也真的培育出具有清教式纯正的——因而也就是厌恶狂迷、偶像崇拜与巫术的——虔信的那个圈子，在相当大的程度上是平民阶层。”^② 这种努力的方向显然与儒教有所不同。

这其中，宗教伦理的出现又殊为重要。韦伯说：“当伦理的预言打破了被定型化的巫术或宗教习惯诸规范时，突发的或渐进的革命即可能出现。”^③ 又说：“这场革命必然有其独特的方向。礼仪的严正，以及因此而与周遭世界的隔离，只不过是犹太人所被课予的诫命的其中一环而已。除此之外，还有一则高度理性的、意即从巫术与一切形式的非理性救赎追求当中脱离出来的、现世内行动的宗教伦理（religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns）。此一伦理和亚洲诸救赎宗教的所有救赎之道都有内在的遥远隔阂。此一伦理甚至相当程度地成为现今欧洲与近东宗教伦理的基础。世界史之对犹太民族关注有加，也是根植于此。”^④ 也就是说，以伦理彻底替代巫术，以伦理彻底驱逐巫术，这正是犹太教与其他文明区别的关键所在，也是犹太教或犹太文明“突破”的核心所在。

这里需要特别指出的是，犹太教的伦理不是那种思想的伦理，而是社会的伦理；不是那种理想的伦理，而是行动的伦理，即将理念彻底贯彻落实于社会的伦理。这是犹太知识阶层或智识群体所做的一件具有极其重大意义的工作。韦伯在谈论“十诫”时这样说道：“‘伦理的’十诫在这些命令当中，据有其他类似的集成从未在任何地方取得过的特殊地位。不过，并不是因为它是‘摩西的’十诫，而且这点最不相干，而是因为它似乎是展现了这样的企图：要为青年教育提供一个纲要——明白规定了青年在关于神的意志方面所要接受的课程（《出埃及记》13：8、14 及其他多处）。”“其最重要的一些特质，尤其是某一方面与仪式的规定、另一方面与社会政策的规定脱钩分离，无疑是要归功于其所诉求的对象：它所想要教导的对象既不是政治的当权者，也不是教养阶层的成员，而是广大的市民与农民中产阶级亦即‘人民’的后代。因此其内容，不多也不少，仅包括所有的年龄阶级在日常生活里所必得面对的事情。”^⑤ 韦伯还补充道：“换言之，许许多多的‘神谕’与律法书的集成，包括十诫在内，远不可能是源于共同体祭典或说神殿祭典，而毋宁是源于利未人的灵魂司牧与教育事业

① [德] 韦伯：《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 248 页。

② [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 290 页。

③ [德] 韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 253 页。

④ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 14 页。

⑤ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 313 页。

——我们在俘囚期的巴比伦所看到的‘学堂’即其一例，此亦后来的犹太会堂的历史先驱形态，原本与‘祭祀’一点关系也没有。”^① 总之，面向大众的伦理应当且必须是切实可行的。

这不难让我们想到孔子所确立的一些儒家基本观念或原则，例如“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）、“民可使由之，不可使知之”（《论语·泰伯》）、“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）所以韦伯这样评价儒教：“儒教的生命态度是偏向于身份性的色彩，而不是西方观念里的‘市民的’价值取向。”也因此，这样一种伦理“对于广大的庶民而言，其意义必然有限。”^② 又或“面对着广大民众时，其意义必然受到限制。”^③ 他还指出：“在中国，儒教审美的文书文化与所有庶民阶层的文化之间存在着巨大鸿沟”，这一巨大鸿沟造成“那儿只有士人阶层的一种教养身份的共同体存在，而整体意识也只扩展到这个阶层本身能直接发挥影响力的范围内。”^④ 这就是说，儒家伦理是一种贵族的教养，是一种精英的理想；但犹太教伦理不是，它以民众为目标。事实上，不只中国，韦伯注意到，在亚洲，“有一道鸿沟将有学识的‘教养人’和无学识的俗民大众相隔开来。”^⑤ 整个社会被割裂成两个部分，“一边是有知识、有教养的阶层，一边是没有教养的平民大众。”^⑥

这告诉我们这样一个事实，或许也是“真理”，就是：当理性——这里尤其是指伦理即道德理性——仅仅只是一个社会知识阶层或智识群体也就是精英的品格时，它的意义仍是有限的，只有当理性真正“武装”社会每一个成员时，它才能焕发前所未有的力量。犹太教的伦理落实到了社会的每一个成员，以后基督教也大抵如此。反观儒家或儒教，由于其设置了进入伦理的门槛，因此也就给伦理或理性的落实设置了巨大的障碍；因为它实际忽略了自身所提出的主张或观念的贯彻手段，而没有贯彻其实也就没有这些主张或观念本身；换言之，当儒家忽略社会底层时，最大的受害者其实恰恰就是其自身，其自身的社会理想和政治抱负^⑦。

当然，我们从韦伯的论述中也可以看出犹太教的问题，“这些想法的一种普遍主义的理性化是伴随着神学的神义论需求而开始的，此一要求乃基于有必要为以色列的政治威胁与失败做出解释，而从以色列与耶和华的立下契约导引出来，亦即耶和华有权在以色列不顺从的情况下施加惩罚。耶和华仍如先前一般漠不关心其他民族。然而，他利用他们作为‘上帝之鞭’来惩治不顺从的以色列（派斯克的说法），一旦他的子民有所改善，他就让他们再度为以色列所灭。”^⑧ 耶和华只负责照管自己的子民——犹太民族，其他民族是不予关心的；非但如此，这些民族可以用来作为工具以鞭策犹太民族，一旦成功又会将他们打入地狱。这其实正是犹太民族一直遭受欺凌的一个重要原因。与此同时，犹太教的彻底祛魅的理性也包括了独断论，它也是一神教与非一神教相互之间以及一神教与一神教相互之间产生严厉对峙的一个根本原因，没有宽容的理性必然导致没有理性的冲突。在此，犹太教的彻底祛魅的理性又实在是一柄高悬的达摩克利斯之剑——在去除偶像崇拜、多神崇拜、祖先崇拜以及巫术、占卜这些理性光环的背后，其实掩盖着为我独尊、相互敌视的品性，也孕育着不可估量的深重灾难，这些灾难已在过去的历史中一再重现，包括犹太民族自身就是这些灾难的受害者。

（责任编辑 李 巍）

① [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第313页。

② [德] 韦伯：《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287页。

③ [德] 韦伯：《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313页。

④ [德] 韦伯：《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第475页。

⑤ [德] 韦伯：《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第462页。

⑥ [德] 韦伯：《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第477页。

⑦ 但这种状况其实在宋代以后有了极大的改善，详见本人拙著：《中国社会的伦理生活——主要关于儒家伦理可能性问题的研究》，北京：中华书局，2007年。

⑧ [德] 韦伯：《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第424页。

从必然王国向自由王国飞跃的历史力量

——马克思劳动概念中的自由维度	李 萍 张淑妹	1
历史唯物主义之“物”的三重规定性	马建青	7
从启蒙的角度看真理标准大讨论		
——为纪念真理标准大讨论四十周年而作	王晓升	13
20 世纪初俄国知识分子政治 - 伦理冲突与精神转向的当代性阐释	户晓坤	21
道德适应中的信任	李建华 刘 刚	28

论新时代中国社会生态化治理新范式	王遐见	35
------------------------	-----	----

“矛盾”概念衍变与运用的历史考察	杨 亮 陈金龙	44
工分制以及工分的稀释化		
——以广西华杨大队第十生产队为例	冯裕强	52

人性的启蒙

——何谓康德的纯粹理性的建筑术?		
.....	张 广	63
本质与幻相：哲学史视野下黑格尔《逻辑学》本质论开端处的给予性问题		
.....	余 玥	71

触发作为对自我与对象的双重构造		
——胡塞尔的触发问题研究	刘逸峰 王 恒	81
语言分析与前语言理解		
——弗雷格论专名和对象	高 松	87
人工智能与艺术创作		
——人工智能能够取代艺术家吗？	李 丰	95
音乐作品何以成为文本的哲学性研究	张 怡	101
冯友兰《中国哲学小史》导言	张学智	108
个体时间意识的觉醒		
——以胡适时间观为例	方 用	117
从《左传》到《荀子》：作为人道的礼的展开	王沁凌	127
宋初的道统论研究		
——兼论宋初之尊孟	赵瑞军	136
东洋哲学的先驱		
——井上圆了	[日] 三浦节夫/著 [日] 深川真树/译	142
马克斯·韦伯比较儒教与犹太教：未彻底祛魅的理性主义与彻底祛魅的理性主义		
	吾 淳	152

The Historical Forces behind the Leap from the Realm of Necessity to the Realm of Freedom:		
The Dimension of Freedom in Marx's Concept of Labor	 Li Ping & Zhang Shumei	1
Three Principles of "Thing" in Historical Materialism	 Ma Jianqing	7
On the Debate over Standards of Truth from the Perspective of Enlightenment:		
In Memory of the 40th Anniversary of the Historic Debate over Truth	 Wang Xiaosheng	13
On the Contemporaneity of the Political-ethical Conflict and the Spiritual Turn of Russian Intellectuals in Early 20th Century	 Hu Xiaokun	21
Trust in Moral Adaptation	 Li Jianhua & Liu Gang	28
On New the Paradigm of Ecological Governance of Chinese Society in the New Era	 Wang Xiajian	35
A Historical Investigation into the Evolution of the Concept of "Contradiction"	 Yang Liang & Chen Jinlong	44
The Work Credit System and the Dilution of Work Credit:		
A Case Study of the Tenth Production Team in Guangxi Huayang Village	 Feng Yuqiang	52
Enlightenment of the Humanity:		
The Meaning of Kant's Architecture of the Pure Reason	 Zhang Guang	63
Essence and Shining: The Problem of Givenness in the Beginning of Hegel's <i>Doctrine of Essence</i> from the Perspective of Philosophic History	 Yu Yue	71
Affection as the Dual Constitution of the Ego and the Object:		
A Study of Husserl's Affection Problem	 Liu Yifeng & Wang Heng	81
Linguistic Analysis and Pre-linguistic Understanding:		
Frege on Proper Name and Object	 Gao Song	87
Artificial Intelligence and Artistic Creation:		
Will Artificial Intelligence Replace Human Artists?	 Li Feng	95
Philosophical Studies of Music as Text	 Zhang Yi	101
An Introduction to <i>A short history of Chinese Philosophy</i> by Feng Youlan	 Zhang Xuezhi	108
Awakening of Individual's Time Consciousness:		
Hu Shi's Concept of Time as an Example	 Fang Yong	117
From the <i>Commentary of Zuo</i> to <i>Xuncius</i> : Rite as a Way of Social Life	 Wang Qinling	127
A Study of "The Confucian Orthodoxy" in the Early Song Dynasty:		
With Comments on Respecting Mencius in the Early Song Dynasty	 Zhao Ruijun	136
Inoue Enryō: A Pioneer of Modern Japanese Philosophy		
.....	Miura Setsuo Trans. Fukagawa Maki	142
Max Weber's Comparative Views on Confucianism and Judaism: The Tension between Disenchantment and Rationalism	 Wu Chun	152