试论马克思《莱茵报》时期的共和主义思想

鲁克俭

【摘要】在《黑格尔法哲学批判》转向哲学共产主义之前，马克思的思想总体上属于自由主义；在《莱茵报》时期的早期，马克思有一个从一般自由主义向自由共和主义的转变，其契机是《关于林木盗窃法的辩论》中对物质利益发表意见时产生的窘境。对利己主义的拒斥是青年黑格尔派共和主义的一般特征，也是推动马克思向自由共和主义转变的内在动力。共和主义的国家崇拜在《黑格尔法哲学批判》中被清算，随后自由共和主义在《论犹太人问题》和《神圣家族》中被马克思与雅各宾派联系起来，受到了彻底批判。

【关键词】《莱茵报》时期；革命民主主义；自由主义；共和主义

中图分类号：A121　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0001－10

作者简介：鲁克俭，河南平顶山人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学哲学与社会学学院教授、马克思主义文本研究中心主任。

基金项目：国家社科基金重大项目（115ZDB001）、北京市社科基金重大项目（17ZDA28）

对于马克思早期政治哲学思想的发展，列宁有“从革命民主主义向共产主义转变”的教科书式说法。马克思最终转向共产主义是没有疑问的①，问题是如何称谓马克思的前共产主义时期。“革命民主主义”是带有强烈雅各宾主义色彩的说法，最早出自普列汉诺夫，后被列宁所沿用。实际上，通常与“共产主义”相对的概念是“自由主义”。科尔纽在《马克思恩格斯传》中采取了折衷主义的态度，“革命民主主义”的说法和“自由主义”的说法被他不加区分地运用。阿尔都塞把 1842 年之前的马克思思想看作是“理性自由主义”。英国马克思学家塞耶斯专门撰文批评那种把马克思变成自由主义者的作法②。但塞耶斯所批判的，是将共产主义者的马克思变成自由主义者。本文的观点是，马克思《莱茵报》时期的自由主义总体上属于自由主义的左翼，即自由共和主义。

一、马克思《莱茵报》时期的早期从自由主义到共和主义的转变

恩格斯在 1843 年 10 月写作的《大陆上社会改革的进展》一文中提到，“1842 年，青年黑格尔派成为公开的无神论者和共和主义者”③，“鼓动家们自己也要放弃共和主义的宣传，他们由于进一步发展自己的哲学结论，现在已经成为共产主义者了”④。恩格斯提到了赫斯、卢格、马克思、海尔维格。由于受列宁关于马克思从革命民主主义到共产主义“转变说”的影响，恩格斯的这一说法长期以来

① 当然，马克思转向共产主义的时间节点尚有争议。列宁将转变的时间节点定位在《德法年鉴》两篇论文，但如果列宁在世时读到《黑格尔法哲学批判》，他一定会毫不犹豫地把转变的时间节点前移。

② 参见［英］塞耶斯：《作为自由主义批判者的马克思》，《哲学动态》2015 年第 3 期。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 490 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 491 页。

没有得到研究者的高度重视。这里，恩格斯透露两点重要信息，一是马克思最迟 1843 年 10 月已经转变为共产主义者。这一时间节点可以确定在马克思写作《黑格尔法哲学批判》时期（即 1843 年春夏两季）；二是包括马克思在内的青年黑格尔派 1842 年成为了共和主义者。

对于青年黑格尔派来说，1842 年是一个特殊的年份。1842 年 3 月布鲁诺·鲍威尔被波恩大学解聘，是青年黑格尔派走向激进的关键事件。同一时期，随着普鲁士新国王伪自由主义专制面目的彻底暴露，卢格率先从宗教批判转向政治批判，青年黑格尔派逐渐放弃了黑格尔立宪君主制的改良主义幻想，走向共和主义。鲍威尔着力研究法国大革命，在鲍威尔的影响下，马克思 1843 – 1844 年一直有写作《国民公会史》的计划。

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯第一次使用德文的“共和主义（Republikanismus）”一词①。在此之前，恩格斯两次使用过英文的“共和主义（republicanism）”②。恩格斯这两处使用英文的共和主义，都是在以英语发表的文章中出现的。因此，可以说在恩格斯那里英文的共和主义和德文的共和主义具有同等意义。

马克思和恩格斯都多次使用德文“共和主义者（Republikaner）”一词。马克思首次使用“共和主义者”一词，是在《莱茵报》上发表的“《莱茵—摩泽尔日报》是宗教法庭的大法官”一文中。马克思说：“扎勒特是个共和主义者，如果你大肆宣扬他搞保皇主义，你算是他的朋友吗？”③ 第二次是在 1843 年 5 月给卢格的信中。马克思明确提出，“自由的人就是共和主义者”④。恩格斯更是大量使用“共和主义者”一词，这里就不再一一列举。

马克思和恩格斯还广泛使用“共和国（Republik）”一词。马克思在《莱茵报》发表的《〈科隆日报〉；第 179 号的社论》一文中写到：“基督徒生活在制度各不相同的国家里，有的在共和政体的（in einer Republik）国家，有的在绝对君主制（in einer absoluten）⑤ 的国家，有的在立宪君主制（in einer konstitutionellen Monarchie）的国家。”⑥ 在《黑格尔法哲学批判》中，马克思把共和国（共和制）看作是“特殊国家形式”。从马克思恩格斯使用共和主义者（或共和主义、共和国）的语境来看，马克思恩格斯所指的共和主义首先是与君主制（包括绝对君主制和立宪君主制）相对立的共和制度，其参照物是法国大革命后根据 1793 年雅各宾宪法建立的共和国。

在前引文中，恩格斯提到包括他和马克思在内的青年黑格尔派 1842 年转为共和主义者，恩格斯指的是他们从黑格尔的立宪主义转向雅各宾派的共和主义。表面上看，列宁与恩格斯并没有本质差别，因为他们都指向雅各宾派。但列宁强调的是雅各宾派的革命民主主义（激进民主主义），而恩格斯共和主义的说法则蕴含着有别于民主主义的公民共和主义的可能性，因为在政治立场上青年黑格尔派的立宪主义总体上属于属于自由主义。如果说公民共和主义在恩格斯那里还是一种可能性，这种可能性在《莱茵报》时期的马克思那里就成了事实上的存在，尽管马克思首先是一个自由主义者。

首先，马克思明确把《莱茵报》称为“自由主义报纸”：“《莱茵报》也没有片面地反对官僚制

---

① 见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 193 页（不过 Republikanismus 被译成了“共和政体”）。

② 参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 491、591 页。《马克思恩格斯全集》中文版中许多“共和主义”的说法，原文其实是“共和主义者（英文是 republican，德文是 Republikaner）”，并非“共和主义（英文是 republicanism，德文是 Republikanismus）”。

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 439 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 57 页。

⑤ die absolute Monarchie（英文是 absolute monarchy）应该译为“绝对君主制”。《马克思恩格斯全集》中文版都将其译为“君主专制”。实际上，德文中专门有一个词“despotisch”意指“专制的”（其对应的英文词是 despotic）。“绝对君主制”是“绝对主义国家（Absolutist State），是起源于 17 – 19 世纪在欧洲出现的具有绝对权力的君主统治的国家形态，与民族国家（nation – state）的兴起密切相关。霍布斯是绝对国家主义理论的主要倡导者。马克思经常提到这种介于封建主义和资本主义的国家形态。佩里·安德森的《绝对主义国家的谱系》就是基于马克思的相关论述而讨论封建主义向资本主义的过渡。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 225 页。

度，相反，它承认它所发挥的作用：（1）反对毕洛夫－库梅洛夫；（2）反对浪漫主义思潮。相反，它是唯一既承认官僚制度的好的一面，也承认旧普鲁士立法的好的一面的自由主义报纸。”[①]。

其次，马克思《博士论文》所隐含的政治哲学是典型的自由主义。已经有越来越多的研究者认识到，马克思《博士论文》的主旨并非纯粹的自然哲学，而是蕴含了政治哲学的问题意识。马克思在《博士论文》中呼应鲍威尔的自我意识哲学[②]，其出发点是宗教批判，但具有鲜明的政治意蕴。马克思强调原子偏斜的偶然性，也就是强调任性的自由，这是典型的消极自由（摆脱外在束缚），有别于黑格尔基于理性的积极自由。马克思强调“抽象的单一性”，强调立足于原子式个体的“契约”，这是一副典型的市民社会画面，具有浓厚的霍布斯“自然状态”[③] 色彩，属于英国经验主义自由主义传统，也与马克思《博士论文》中的唯物主义自我意识哲学相一致。

第三，马克思在《莱茵报》时期[④]的早期发表的关于新闻出版自由的两篇政论文章（即《评普鲁士最近的书报检查令》[⑤] 和《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》[⑥]），鲜明体现了马克思的自由主义政治立场。按照 1789 年法国《人权宣言》，自由、安全、财产等是“自然的和不可剥夺的权利”，而新闻出版自由是人权和政治自由的基本内容，如 1793 年宪法第 122 条就规定了“不受限制的出版自由”[⑦]。通过比较马克思与黑格尔以及康德关于新闻出版自由的态度，能够清楚地看出马克思这两篇政论文章的自由主义立场。作为德国观念论传统的开创者，康德翻转了英国的经验主义自由传统，将自由引“外”入“内”，最终诉诸人的“自由意志”。因此康德的自由主义（如果可以将其称为自由主义的话）首先是思想（理性）自由主义。康德的“法的形而上学原理”，由人的“自由意志”推演出私有财产，把私有财产权看作是人的先验（天赋）权利。但是，康德并没有从“自由意志”推演出包括言论自由、出版自由在内的政治自由。康德认为，只存在大学教师课堂上有限的言论自由（而且仅限于对哲学和科学的言论自由），不应该随意谈论宗教和政治。尽管黑格尔经常批评康德，但在私有财产和言论自由方面，黑格尔与康德立场接近。反而是费希特受法国大革命影响，大力鼓吹言论自由[⑧]。

费希特 1793 年在《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》的演讲中疾呼：“民众，一切的一切都可以献出，只有思想自由不能。”[⑨] 费希特所谓的思想自由还包括传播自由思想的自由：“你们允许我们思考，因为你们无法阻止它；但你们禁止我们传播我们的想法；就是说，你们并没有夺去我们的自由思考这一不可出让的权利，你们只是占有了传播我们的自由思想的权利。”“如果我们对道德规律没有禁止的一切都有一种权利，谁能够指出道德规律有一条不许说出自己的信念的禁令？谁有权利禁止别人说出自己的信念，而将这些信念看成对他的财产的冒犯？”[⑩] “我诚然可以传播真理，但不可传播错误。”[⑪] 问题是谁有权规定“什么是我们应该作为真理接受的”[⑫]，费希特说，君主们“无权给我们的研究规定对象或设置界限”[⑬] 费希特还嘲讽专制主义对人的精神奴役：“没有什

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 429 页。
② 马克思《博士论文》中的自我意识哲学是唯物主义自我意识哲学，有别于鲍威尔的唯心主义自我意识哲学。参见鲁克俭。
③ 马克思在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中，确实提到了霍布斯关于“一切人反对一切人”的战争的说法。参见《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 123 页。
④ 所谓《莱茵报》时期，是指马克思 1842 年政论文章写作时期，马克思这一时期的政论文章并非全都发表在《莱茵报》上。
⑤ 该文 1842 年 2 月在瑞士出版的《德国现代哲学和政论界轶文集》第 1 卷上发表。
⑥ 该文连续刊登在 1842 年 5 月 5、8、10、12、15 和 19 日《莱茵报》第 125、128、130、132、135 和 139 号。
⑦ 马克思在《论犹太人问题》中引用了这一条（参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 186 页）。
⑧ 在对私有财产的证成问题上，费希特和康德、黑格尔没有本质区别。
⑨ 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 141 页。
⑩ 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 149 页。
⑪ 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 152 页。
⑫ 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 157 页。
⑬ 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 164 页。

么地方比在坟墓里更安静了”[①]。

马克思在关于新闻出版自由的两篇政论文章中基本采用了费希特关于“思想传播自由”的证成思路。费希特的证成思路是这样的：首先，思想自由（自由思考）既是人的本质又是人的自然权利。其次，自由的思考包括对真理的探讨，而对真理的探讨是没有界限的。第三，人既有权利吸收别人的真理，也有权利给予别人真理。这就是说，人有传播真理（自由思考的结果）的权利。马克思的证成思路是：首先，自由是人的本质。其次，思想自由与真理有关。第三，探讨和表达真理的风格是完全个性化的，不应由官方来规定。饶有趣味的是，费希特和马克思都把自由与幸福联系起来。

马克思与费希特的不同在于：首先，费希特主要是从其知识论出发推出思想自由，马克思主要是从理性出发推出思想自由。其次，费希特侧重的是思想的“传播”（这是一般的言论自由），马克思强调的是思想的“表现”（这是特殊的言论自由，即以报刊为媒介的言论自由，也就是新闻出版自由[②]）。第三，费希特笼统地说“思想自由”，而马克思则区分了“现实的自由”和“观念的自由”[③]。

当然，这两篇政论文章所体现的自由主义与《博士论文》所体现的自由主义也有所不同，主要表现在：这两篇政论文章中的自由主义是基于理性、类和普遍性的自由，是法治下的自由[④]；而《博士论文》中的自由，是基于原子式个体的任性自由[⑤]。换句话说，这两篇政论文章中的自由研究开始萌发向共和主义转变的因素[⑥]。

当我们说马克思《莱茵报》时期发生从自由主义向共和主义转变时，并非仅仅从表面上谈的。如果把共和主义与共和制度划等号，那么恩格斯的上述自我指认就已经足够了。当列宁把《莱茵报》时期的马克思指认为革命民主主义者时，列宁更多是基于马克思所秉持的理念，即为争取底层群众[⑦]的权利而进行政治斗争。我们指认马克思《莱茵报》时期发生了向共和主义的转变，与当下人们对共和主义内涵的新理解有关。

“共和主义”是西方政治思想的传统，只不过被近代自由主义的锋芒给遮蔽了。近几十年来在西方政治思想史研究中出现了共和主义的复兴。相对于古典共和主义，这波共和主义可称之为新共和主义或公民共和主义。新共和主义的代表性研究学者包括剑桥学派的波考克、斯金纳，以及《共和主义》一书的作者佩迪特等。“共和主义（republicanism）”字面上讲与“共和国（republic）”密切相关，因而共和主义通常被追溯到古典古代，特别是希腊城邦（如波考克的“新雅典传统”）。不过斯金纳强调古代共和主义的源头是罗马人（即所谓的“新罗马传统”）。政治思想史学者对共和主义的理解差异很大。有的学者强调共和主义的“自由国家”方面（如斯金纳）。按照斯金纳的说法，共和主义被用以捍卫城市共和国的传统自由，以对抗绝对主义。有的学者追溯到亚里士多德，强调共和主

① 《费希特哲学著作选集》第 1 卷，北京：商务印书馆，1990 年，第 161 页。

② 体现新闻出版自由的报刊就是“自由报刊”。马克思强调，“新闻出版就是人类自由的实现。”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 166 页）没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特殊的特权，有时表现为普遍的权利而已。”“问题不在于新闻出版自由是否应当存在，因为新闻出版自由向来是存在的。问题在于新闻出版自由是个别人物的特权呢，还是人类精神的特权。问题在于一方面的有权是否应当成为另一方面的无权。问题在于“精神的自由”是否比“反对精神的自由”享有更多的权利。”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 167 页）

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 134 页。

④ 马克思说“法律只是在自由的无意识的自然规律变成有意识的国家法律时，才成为真正的法律。哪里法律成为实际的法律，即成为自由的存在，哪里法律就成为人的实际的自由存在。”“法典就是人民自由的圣经”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 176 页）

⑤ 马克思在《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》中明确批评了“任性的偶然性”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年版，第 177 页）。

⑥ 再举一例：马克思在《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》中说，自由“不仅包括我做自由的事，而且也包括我自由地做这些事。”（第 181 页）

⑦ 包括农民（即小资产者，如捡拾枯树的农民和葡萄种植者）。

义的“公民德性”（如波考克）。还有学者强调共和主义的“非支配的自由”即“第三种自由”（如佩迪特）。当然，贡斯当对“古代自由”与“现代自由”的二分，是思想史学者挖掘被近代自由主义所遮蔽的共和主义思潮的背景性前提。

波考克在考察公民共和主义时提到了马克思，不过他是把马克思看作是自由主义者。现在有西方学者开始把马克思看作是共和主义者。较早主张这种观点的是艾萨克，他在《政治狮皮：马克思论共和主义》中明确提出并论证了这一观点①。后来布雷克曼在《废除自我》②、Moggach 在《布鲁诺·鲍威尔的哲学和政治学》③、利奥波德在《青年马克思》④ 中也先后把马克思看作是共和主义者。

马克思在科学共产主义阶段之前有一个哲学共产主义阶段，而在哲学共产主义之前还有一个共和主义阶段。可以说，《莱茵报》时期两篇政论文章之后的马克思既是一个制度共和主义者，也是一个公民共和主义者。实际上，从马克思的相关文本来看，马克思似乎没有像恩格斯那样仅仅从制度角度来理解和使用“共和国”及“共和主义者”⑤。

马克思 1842 年 3 月 5 日致卢格的信中写到：“Respublica 一词根本无法译成德文。”⑥ Res publica 是西塞罗第一次用拉丁文来翻译希腊文 politeia，而且根据西塞罗的解释，Res publica 意思是“人民的事业（事务）”⑦。实际上，英文中通常以“commonwealth”来翻译 Res publica，比如霍布斯、洛克⑧。“publica”的含义就是“公共的”⑨。马克思 1837 年给父亲的信中谈自己构建法学体系的计划时，就用了拉丁文“jus publicum（公法）”。马克思之所以说 Res publica 无法译成德文，可能是因为他觉得德文的“Freistaat”一词不能与西塞罗所说的“Res publica”对应。而德文的“Republik”实际上是一个外来词，即中古法语 republique（来自拉丁语 res publica⑩，re publica 是 res publica 的夺格形式）。显然，马克思这里是从“公共性”意义上来理解“共和国”的。需要注意的是，马克思写这封信时，正是写那两篇关于新闻出版自由的政论文章时期。他写这封信时对共和国（Freistaat）的理解，首先是国家制度而非公共性，但显然已经蕴含了“公共性”的新维度。

马克思还将共和国与自由联系起来。在中学作文《奥古斯都的元首政治应不应当算是罗马国家较幸福的时代?》中，马克思写到：“当人们变得柔弱，纯朴风尚消失，而国家的疆土日益扩大的时候，独裁者倒可能比自由的共和政体更好地保障人民的自由。”⑪ 在《论犹太人问题》中，马克思将共和国与自由国家⑫（其对立面是绝对君主制）一语双关地联系起来。马克思说：“即使人还不是自由人，国家也可以成为自由国家。”⑬ 马克思的这一用法，与斯金纳关于马基雅维利的共和主义被用以捍卫城市共和国的传统自由，以对抗绝对主义的说法是一致的。

---

① 载《政体》（Polity）1990 年第 22 卷第 3 期，中译文见《马克思主义与现实》2017 年第 1 期。

② 参见［美］布雷克曼《废黜自我》，李佃来译，北京：北京师范大学出版社，2013 年。

③ cf. Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, 2003.

④ 参见［英］利奥波德《青年马克思》，刘同舫、万小磊译，广州：中山大学出版社，2017 年。

⑤ 恩格斯晚年（1893 年 7 月 14 日）致弗·梅林的信中仍然将卢梭的共和主义与立宪主义相对：“如果说，路德和加尔文‘克服’了官方的天主教，黑格尔‘克服’了费希特和康德，卢梭以其共和主义的‘社会契约论’间接地‘克服’了立宪主义者孟德斯鸠，那末，这仍然是神学、哲学、政治内部的一个过程，它表现为这些思维领域发展的一个阶段而且完全不越出思维的范围。”（《马克思恩格斯全集》第 39 卷，北京：人民出版社，1974 年，第 95 页）

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 23 页。

⑦ 根据维基辞典，拉丁文 publicus（形容词中性，其阴性是 publica，阳性是 publicum）源自 populicus，而 populicus 源自 populus（意即“人民”）。

⑧ 参见万健琳：《共和主义的公民身份理论：一种观念史的考察》，北京：中国社会科学出版社，2011 年，第 16—17 页。

⑨ 马克思在《德意志意识形态》《大纲》以及 1868 年 3 月 25 日致恩格斯的信中多次提到古罗马的“公地（ager publicus）”。

⑩ 参见易建平：《从词源角度看“文明”与“国家”》，《历史研究》2010 年第 6 期。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 464 页。

⑫ 德文的“自由国家（Freistaat）”也有共和国的意思。

⑬ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 170 页。

马克思将《莱茵报》称为“自由主义报纸”。但马克思对莱茵省现实中的自由主义有诸多不满和批判。马克思曾经对各种自由主义反对派做过批判。在《莱茵报》早期，马克思批判了自由主义的不彻底性。这相当于我们现在经常讲的德国资产阶级的软弱性。在《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》中，马克思批评了作为新闻出版自由辩护人的自由主义反对派将自由囿于精神领域。在自由主义反对派看来，“新闻出版自由是头脑的事情，根本用不着心脏去过问”。对他们说来，“新闻出版自由是‘异国的植物，他们只是把它作为‘业余爱好来同它打交道的。”①；自由主义反对派试图“说服人们相信意志自由是人的天性”，这表明“自由主义的立场已变成什么样子，自由主义在人的身上体现到怎样的程度。”②。马克思将这种自由主义称为“生来软弱无力的不彻底的自由主义”。马克思还批判了“虚伪自由主义③”，以及“要求在省议会中有智力的代表的自由主义”④、“通常的自由主义⑤”、“慎重的自由主义”⑥、“从前的自由主义者”⑦。马克思认为“真正的自由主义”，“应该争取实现一种同更深刻、更完善和更自由的人民意识相适应的崭新的国家形式。”⑧这样，马克思就把自由主义与制度共和主义联系起来了。而不彻底的或假自由主义，是可以与君主制（至少是立宪君主制）相容的。

不但如此，马克思在关于新闻出版的两篇政论文章之后的政论文章中，公民共和主义因素逐渐增强。实际上，体现为理性、类、普遍性的自由就已经开始向公共性靠拢了。而对私人利益的否定，则是马克思走向公民共和主义的关键一环。

在《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》中，马克思对待私人利益的态度就开始变化：“有一种心理学……正确地猜测到了人们为之奋斗的一切，都同他们的利益有关，但是它由此得出了不正确的结论：只有‘细小的’利益，只有不变的利己的利益。”⑨ 在《关于林木盗窃法的辩论》一文中，马克思写到：“私人利益非常狡猾，它会得出进一步的结论，把自己最狭隘和最空虚的形态宣布为国家活动的范围和准则。”“私人利益希望并且正在把国家贬为私人利益的手段”⑩ 当马克思在《评部颁指令的指控》中辩解说，《莱茵报》所主张的自由主义“在批评莱茵省等级会议时针对各等级的私人利己主义，强调政府的普遍的英明”⑪ 时，这种自由主义⑫显然就是当下人们所理解的共和主义。

强调公共性，批判利己主义，是公民共和主义的两个主要特征。此外，共和主义还强调国家促进人的自由的积极作用，这有别于英国自由主义的“守夜人”国家定位。按照马克思在《〈科隆日报〉

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 145 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 146 页。
③ “虚伪自由主义的手法通常总是这样的：在被迫让步时，它就牺牲人这个工具，而保全事物本身，即制度。”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 109 页）“把学术才能同地位扯在一起”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 129 页）。
④ “智力不仅不是代表制的特殊要素，而且根本不是一个要素；智力是一个不能参加任何由各种要素组成的机构的原则，它只能从自身进行划分。不能把智力作为一个不可缺少的部分，只能把它作为一个起组织作用的灵魂来谈论”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 343 页）。
⑤ 认为“认为一切美好的东西都在等级会议这边，而一切丑恶的东西都在政府那边”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 429 页）。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 115 页。
⑦ “只知道维多克的‘不是囚犯就是狱吏’这个二难推论的不久前的自由主义者”（《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 228 页）。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 306 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 187 页。
⑩ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 261—262 页。
⑪ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 429 页。
⑫ 马克思说《莱茵报》“强调政府的普遍的英明”，实际上是一种自我辩护的策略性语言，显得言不由衷，但批评“各等级的私人利己主义”，却是《莱茵报》自由主义的真实立场。

第179号的社论》一文中的说法，国家是“理性自由的实现”，“不是理性自由的实现的国家就是坏的国家”，“应该根据自由理性来构想国家”①；现代国家的目的是“使有道德的个人自由地联合起来”，“实现自由”②；国家是“相互教育的自由人的联合体”③ 总之，个体要服从理性（人的理性，即社会的而非个人的理性），从而服从整体，服从国家。

二、马克思《莱茵报》时期从自由主义转向共和主义的内在理路

当马克思强调出版自由时，马克思是在捍卫个人的思想自由和政治自由。但更进一步，当遇到财产自由问题时，马克思发现财产自由不但没有体现出黑格尔所强调的“自由的最初定在”，而且体现着利己主义。在对待私有财产的态度上，马克思与康德、费希特和黑格尔分道扬镳了。这就是马克思后来在1859年《政治经济学批判》序言中所说的“遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”。需要注意的是，马克思所用“难事”一词的德文原文是“Verlegenheit”，意即“窘境”④。

所谓窘境，就是自由主义与共和主义的内在紧张。按照我们的理解，西方近代政治思想有两个传统，一是马基雅维里开创的共和主义传统，二是稍后由霍布斯开创的自由主义传统。斯特劳斯的现代性研究早期突出霍布斯，后来则转向了马基雅维利。其实，这是两个差异很大的传统。如果说自由主义强调个体自由，共和主义则强调公共自由（共同体自由）。如果说自由主义与古代传统有某种断裂（比如霍布斯就经常忍不住以亚里士多德为批评对象），共和主义则带有文艺复兴人文主义的印记（公民共和主义通常被称为公民人文主义）。自由主义传统很大程度上是英国传统，而共和主义则是欧洲大陆的传统。当贡斯当区分古代自由与现代自由时，英国自由主义以及与其相伴的社会契约论已经成为主导性政治思想话语。比如尽管卢梭属于欧洲大陆的共和主义传统，但是他的社会契约论也是以个体自由作为理论建构的逻辑起点。然而，卢梭的自由主义与英国的自由主义有很大不同。这也是卢梭在当时的法国启蒙思想家中显得另类的重要原因。

需要注意的是，与法国启蒙运动相伴生的是苏格兰启蒙运动。苏格兰启蒙运动长期被英格兰契约论传统所遮蔽，不被思想史研究所重视，后来因为哈耶克的努力才引起思想史研究者的关注。但哈耶克的问题意识是强调苏格兰启蒙思想的“自生自发的秩序”思想，以对抗法国启蒙思想中的“理性建构主义”。哈耶克所谓的“理性建构主义”主要针对的是卢梭。卢梭的社会契约论无疑具有理性建构主义倾向，但英国的经验主义契约论传统（从霍布斯到洛克）就完全对理性建构主义免疫了吗？事情可能没有这么简单。难道霍布斯的“利维坦”不是一种理性建构的产物吗？其实，英国经验主义并不是不强调理性，只是经验主义的理性有别于欧洲大陆的先验理性。在我们看来，仅仅强调“自生自发的秩序”并不能把苏格兰启蒙学派与英格兰契约论传统区别看来，关键是二者对待私有财产的态度。

卢梭确实是太超前了。在法国需要大力强调私有财产自由的时代，卢梭就开始警惕文明的负面效应，忧心私有财产的异化现象。这正如老庄所谓“有机巧必有机心”，带有强烈的复古主义色彩⑤。

卢梭通常被看作是民主主义者。卢梭的民主主义的主要含义是平等。当然，卢梭的平等并非结果平等，而首先是“自由的平等”⑥。比如平等的政治自由，平等的财产权。卢梭关于平等的财产权主

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第226页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第215页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第217页。

④ “Verlegenheit”是在介词短语“in die Verlegenheit”中，其英文译文是“in the embarrassing position”，意即“在窘境中”。按照德文原文，“遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”意思是“来到要对所谓物质利益发表意见的窘境之中”。

⑤ 卢梭的社会理想就是古希腊的斯巴达城邦。

⑥ 马克思在《论犹太人问题》中使用了这种关于资产阶级平等的说法。

要体现的是个人在财产自由方面的平等，即每个人都有占有财产的自由。但卢梭也反对私有财产数量的悬殊。这一点体现了他早期著作《论人类不平等的起源》中关于私有财产的态度[①]。因此，卢梭的民主主义既有自由主义的因素，也有共和主义的成分。需要指出的是，马克思和恩格斯在 1840 年代使用民主主义一词时，很难说是直接取自卢梭[②]。他们更多是在英国宪章运动语境下使用“民主主义”一词的。比如恩格斯在 1845 年《英国工人阶级状况》中就说：“英国的宪章主义者在政治上是共和主义者，虽然他们从来不用或极少用这个字眼；他们同情各国的共和党，但更喜欢称自己为民主主义者。他们并不仅仅是普通的共和主义者；他们的民主主义也不仅仅限于政治方面。”[③]

卢梭在《论人类不平等的起源》中对私有财产的态度，马上受到苏格兰启蒙思想家弗格森的批评。可以说，弗格森的《文明社会史论》就是直接针对卢梭的。作为弗格森的学生，斯密进一步发展了基于私有财产的商业社会理论。斯密的“看不见的手”理论和“利己人”假定，预示着后来边沁“合理利己主义”的道德学说。到了边沁这里，苏格兰启蒙思想家与卢梭对待私有财产和利己主义的态度已经泾渭分明，自由主义与共和主义的分野已经彰显，卢梭共和主义的面相就越发清晰起来。显然，马克思对这一思想史语境是心知肚明的。卢梭对于马克思的影响，主要体现在共和主义而非民主主义方面。

马克思对物质利益发表意见的窘境，鲜明地体现在 1842 年 10 月写作的《关于林木盗窃法的辩论》一文中。这是马克思关于第六届莱茵省议会的辩论系列论文的第三篇。第二篇论文没有在《莱茵报》发表，也没有流传下来。对照第一篇论文《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》和第三篇论文《关于林木盗窃法的辩论》，马克思的思想在多个方面发生了微妙变化。首先是对待私有财产和私人利益的态度，此点前文已有论述。其次是对偶然性的态度。马克思为了批评立法者对待私有财产的知性（即非辩证性）态度，不惜诉诸穷人的习惯法[④]，强调与普遍性和理性相对的偶然性的地位，以及偶然性向法律合理性的转化。

马克思对物质利益发表意见的窘境，根源于私有财产与利己主义的内在关联。从霍布斯到洛克，自然权利都包括财产权。但洛克和霍布斯回避了私有财产与利己主义的内在关联。斯密的“看不见的手”打消了人们对利己主义的道德疑虑，从而自由主义与边沁的合理的利己主义可以相容了。康德和黑格尔则是另一种进路。康德是将“德”与“福”分开，黑格尔则将私有财产看作是抽象权利，看作是人的自我实现的中介。康德和黑格尔一定程度上缓解了私有财产与利己主义的内在冲突。将私有财产看作是人的自我实现的中介，这是马克思《1844 年经济学哲学手稿》所采用（从黑格尔那里借用）的进路。在《莱茵报》时期，马克思尚未形成这种认识，尚处于青年黑格尔派大氛围的影响之下。根据布雷克曼以思想史研究语境方法在《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》一书中对青年黑格尔派激进社会理论的考察，在德国 19 世纪上半叶的语境中，新教的“自我”（人格）概念意味着私有财产，也就意味着利己主义。德国思想界围绕“自我”（人格）概念的抽象争论，具有很强的政治意蕴。随着德国反利己主义氛围的增强，青年黑格尔派变得越来越激进，“废黜自我”成为青年黑格尔派的共识，“共和主义”也成为青年黑格尔派的必然结论。在这种思想氛围的挟裹之下，马克思本能地拒斥利己主义也就不令人奇怪了。当然，这种对利己主义的拒斥与马克思本来的自由主义世界观是有冲突的。马克思的窘境由此而来。而窘境带来的是马克思思想向共和主义倾斜并最终转变。

---

① 应该说卢梭在《社会契约论》中相对缓和了对私有财产的批评态度。

② 德拉－沃尔佩显然认为马克思深受卢梭民主主义（特别是平等主义）的影响。参见［意］德拉－沃尔佩：《卢梭和马克思》，赵培杰译，重庆：重庆出版社，1993 年。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 517 页。

④ 马克思在《关于林木盗窃法的辩论》中既维护穷人的习惯法，也提到了特权者（中世纪贵族）的习惯法。对于后者，马克思是明确反对的。因此不能认为马克思诉诸穷人的习惯法就是站到他不久前刚刚批判的“法的历史学派”的立场上去了。

实际上，私有财产、物质利益、利己主义是三个密切相关但又有所不同的概念。恩格斯对于“利益”问题认识的发展很有代表性。1842 年年底，恩格斯刚到英国之后所写的文章[①]中，先是嘲笑英国人从物质利益出发，并因德国人从原则出发而自豪。但随着对英国社会认识的深入，恩格斯转而肯定英国而否定德国。同一时期，马克思也是先从原则出发，随后遭遇了“对所谓物质利益发表意见的窘境”。否定个人利益和利己主义，就会走向“自我牺牲”。这倒与马克思中学毕业作文《青年在职业选择时的考虑》一文的气质非常吻合。当施蒂纳以《唯一者及其所有物》中的真正的利己主义（自我一致的利己主义）批判赫斯等人信奉“自我牺牲”时，赫斯反驳说，共产主义者已经超越了自我牺牲与利己主义的对立。赫斯这种对共产主义道德的言说，从一个角度很好地说明了共产主义与共和主义的区别。当然，赫斯这里所说的共产主义已经是科学共产主义[②]。“哲学共产主义”时期的赫斯（以及马克思和恩格斯）仍然是反利己主义的。在面对自由主义时，哲学共产主义与共和主义是同路人。马克思是首先通过共和主义这一桥梁走向共产主义的。而随后哲学共产主义与共和主义分道扬镳，主要是因为国家问题。

公民共和主义要以制度共和主义为保证，因此共和主义的共和国不同于自由主义的共和国（如洛克社会契约论的共和国），它不是消极国家（守夜人国家），而是积极国家（即体现理性、自由和普遍性的全能国家）。因此，共和主义必然出现对国家的迷信和崇拜。这种迷信和崇拜在当今西方资本主义福利国家得到最好的体现。

黑格尔主张立宪君主制，但从公民共和主义角度看，黑格尔是一个典型的共和主义者。黑格尔的政治理想是古代城邦。黑格尔对市民社会一方面不信任，另一方面又认为必不可少。黑格尔试图以理性国家克服市民社会的消极方面，从而保持市民社会的积极因素。因此改良主义的黑格尔是最大的国家崇拜者。

《莱茵报》时期的马克思无疑是国家崇拜者。但是，到了《黑格尔法哲学批判》时期，马克思开始把矛头转向这种国家迷信和国家崇拜。马克思在《黑格尔法哲学批判》中开始批判“共和制”，把“共和制”看作是“民主制的抽象国家形式”，是政治国家的最后形式。而在马克思设想的“真正的民主制”中，政治国家（政府）已经消亡，国家如果存在，也已经变成了非政治国家（即现实的物质国家，也就是“人的社会”），因此特殊性与普遍性重新实现了统一。这是马克思哲学共产主义的初步表达[③]。

对于马克思《黑格尔法哲学批判》时期思想转向（转向哲学共产主义）的内在理路，这里不做深入探讨，这里只需强调一点：马克思思想发展的共和主义时期实际上很短暂，也就是《莱茵报》时期不到一年时间。有国外学者（包括受其影响的国内学者[④]）把《黑格尔法哲学批判》时期和《德法年鉴》时期的马克思也看作是共和主义者，是不能成立的。

马克思在《论犹太人问题》中对自由主义和共和主义进行了双重批判。马克思批判自由主义的个人自由“把他人看作自己自由的限制”，而主张“把他人看作自己自由的实现”的积极自由[⑤]。但这种积极自由的实现不是靠国家（共和国）。因为共和国（政治共同体）在理论上只是“维护这些所谓人权的一种手段”，“而这种手段的目的是市民社会生活”[⑥]。自由主义主张“不受限制的新闻出版自由”，共和主义却不承认有不受限制的新闻出版自由，因为“新闻出版自由危及公共自由，是不许

① 参见恩格斯 1842 年 11 月 30 日写的《国内危机》一文，载于《莱茵报》12 月 9、10 日。

② 实际上，赫斯早于马克思和恩格斯有了“科学共产主义”的提法，而更早使用“科学共产主义”概念的是魏特林。

③ 马克思直到《德意志意识形态》创立唯物史观，才达到科学共产主义。在此之前的共产主义（包括《1844 年经济学哲学手稿》《神圣家族》甚至《关于费尔巴哈的提纲》），都属于哲学共产主义阶段（至少具有哲学共产主义因素）。

④ 比如邹诗鹏关于马克思的激进主义在《德法年鉴》停留的观点，以及王代月、朱学平的相关论文。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 184 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 185 页。

可的”[①]。但是，共和主义与自由主义的这种对立只是表面现象。如果说英国自由主义直截了当地把国家看作是手段（守夜人），那么法国大革命的共和主义只是在实践上显得国家是目的本身，而这种把国家看作目的本身只是一种例外。但是，“实践只是例外，理论才是通则。”[②]

马克思还说，“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权”[③]，“这一权利是自私自利的权利”[④]，于是私有财产与利己主义之间就被建立了强联系，从而私有财产就被马克思彻底否定[⑤]。但是，马克思此时对自私自利和私有财产的否定已经是基于共产主义而非共和主义立场。一个可作对比的例子是，共和主义者鲍威尔尽管反对利己主义和市民社会，但他并没有完全否定私有财产。当然，鲍威尔把人的德性完善（人的解放）寄托于共和国理想的公民政治生活（类似于古代城邦）。施蒂纳是一个无政府主义者，但他完全倒向了市民社会和利己主义的“唯一者”[⑥]。施蒂纳退回到了英国的自由主义，尤其是边沁的自由主义。

饶有兴趣的是，马克思在《神圣家族》中再次批判了雅各宾派的共和主义，这可以说是马克思对共和主义的彻底清算。马克思写到：“在圣茹斯特的另一个报告（关于普遍警察制的报告）中，共和主义者被描写成完全具备了古代精神即刚毅、谦逊、朴质等品质的人。”“罗伯斯比尔和圣茹斯特十分明确地谈到古代的、‘人民本质’所独有的‘自由、正义、美德’。”“罗伯斯比尔明确地把雅典人和斯巴达人称做‘自由人民’。”[⑦] 由此也可以看出，马克思在谈及雅各宾派时，强调的是其共和主义方面，而非其革命（激进）民主主义方面。

余　论

马克思青年时代对自由主义的批判，更准确说是对自由共和主义的批判。根据马克思的科学共产主义理论，即使国家消亡，共同体（真正的共同体即自由人联合体）仍然存在，因此仍然存在个体自由与共同体（公共自由）的关系问题。按照佩迪特的说法，斯金纳主张的共和主义自由是“工具性自由”，在斯金纳看来，个体自由才是目的。问题是个体自由到底是消极自由还是积极自由。如果是个体的积极自由，那么马克思也是把共同体（真正的共同体）看作是手段而不是目的。赫斯则把共同体（真正的共同体）看作目的本身，而把个体看作是手段。赫斯的观点在当代共社群主义中得到复活，而马克思的共产主义既不是社群主义，也不是共和主义，更不是自由主义。马克思的自由人联合体思想可以说是一种“新社会契约论”。

另一方面，超越了利己主义与自我牺牲的科学共产主义并非没有道德哲学。人的潜能能够得到自由而全面的发展（人的自我实现），就是每个人所追求的美好生活，就是最大的善。科学共产主义是对共和主义的扬弃而非彻底否定，它保留了共和主义弘扬公民人文主义的精神气质。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 186 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 186 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 183 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 184 页。
⑤ 这实际上是一种道德批判，或者是基于绝对命令的应然要求。
⑥ 按照赫斯在《晚近的哲学家》中的说法，鲍威尔是要国家而不要市民社会，施蒂纳是要市民社会而不要国家，而费尔巴哈试图将市民社会和国家结合起来。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 155—156 页。

马克思第一次宗教批判的背景、逻辑与意义
——《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》的政治哲学解读

周　阳

【摘要】马克思在其《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中就普鲁塔克对伊壁鸠鲁神学问题论战的评述是马克思对宗教问题的首次系统论述。马克思的第一次宗教批判正面反击了位格主义、实证哲学这样的德国复辟时代的政治神学，具有鲜明的现实指向和政治关切。但随着对德国政治现实本身研究的深入，马克思也开始反思自己的第一次宗教批判。马克思认识到，不能仅仅局限在对复辟政治思潮的外在的批评，更重要的是去解释复辟政治思想之所以产生的根源。因此，第一次宗教批判就不仅有其自身的文献价值与理论价值，对于我们理解青年马克思思想的发展转变，它也有其思想史价值。

【关键词】《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》；宗教批判；政治哲学
中图分类号：A121　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0011－07

作者简介：周阳，浙江金华人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院师资博士后。
基金项目：中国博士后科学基金面上资助项目“‘联系的条件性’的起源、内涵与功能研究”（2018M641253）；北京市社科基金重大项目“基于 MEGA2 的马克思早期思想发展内在逻辑研究”（17ZDA28）

《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》（以下简称《笔记》）是 1839 年到 1840 年之间马克思为准备自己的学位论文所摘录的七册笔记。笔记二、笔记三中就普鲁塔克对伊壁鸠鲁神学的论战的评述（以下简称《评述》）是马克思第一次对宗教问题给出的系统的理论阐述。①

另一方面，《评述》也有其独特的文献学研究价值。《评述》篇幅之长，远超笔记二、笔记三中的其他部分。《评述》中的一部分内容②还被无名氏抄录在一张和笔记本里的纸一样的纸上保存了下来。一直以来，这份抄件都是作为《博士论文》的《附录片断》发表的。但新 MEGA 编者指出，这份抄件并不是现存的《博士论文》的一部分，而可能是马克思在 1839 年底或 1840 年初草拟的一份独立的稿件的片断。所以，新 MEGA 编者就在一个新编辑标题下，将这一片断作为独立的部分发表了出来。③ 马克思曾希望将《评述》中某些部分进行加工后单独发表，他对《评述》的重视程度可见一斑。

但是，《评述》相关内容最终却未能独立成篇，为什么会发生这次“中断”，对于青年马克思思想发展的研究来说，这也是一个必须回答的问题。

① ［美］约翰·贝拉米·福斯特：《马克思的生态学——唯物主义与自然》，刘仁胜等译，北京：高等教育出版社，2006 年，第 65 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 85—88、923 页。

③ Karl Marx，“Fragment eines Entwurfs nach dem dritten Heft zur epikureischen Philosophie”，in *Marx－Engels Gesamtausgabe. IV*/1，Berlin：Dietz Verlag，1976，S. 151－152.

一、第一次宗教批判的背景

尽管新 MEGA 编者早在上世纪 70 年代就指出，《笔记》的思想史语境是“围绕黑格尔体系的论战”，这是与魏斯（Christian Hermann Weisse）、小费希特（Immanuel Hermann Fichte）等人的思辨有神论的兴起相关的①，而他们背后更大的社会思潮则是位格主义与实证哲学（die positive Philosophie）。但除了布雷克曼、周嘉昕等少数学者外，很少有人继续循着这条思想史路标去探索《笔记》与位格主义、实证哲学等泛滥于 19 世纪初期德国的社会思潮之间的关系。②

正如黑格尔派米希勒（Karl Ludwig Michelet）所说：“关于上帝之人格的讨论已经主导了最近十年哲学史的发展”。人格或位格（person）问题之所以会引起这么大关注，是与复辟时代普鲁士的政治气候相关的。为了对抗革命时代的理性主义、普遍主义，复辟时代的保守主义者纷纷投向了位格主义的政治神学。位格主义不等于向传统的封建主义的回归，它不再强调建立在封建等级关系上的共同体温情主义，而强调君主的绝对威权。在神学上，位格主义强调上帝的位格的根基性意义，强调它是超越于人类之上的个别性的实体，这样的上帝是超越于世界之上的。在位格主义者看来，人是对上帝的模仿，因而人也是个别性的，也就是说，个人与个人之间、人与世界（自然）之间的关系是绝对超越的（人对自然的这种绝对关系正是财产权的神学基础）。只是人对上帝的模仿也仅仅是一种类比，在上帝与人之间存在根本性的差异，在位格主义者看来，上帝与个人的这种类比与差异也同样体现在君主与臣民的关系当中，君主就是尘世中的上帝，君主是通过颁布上帝的神圣意志而成为国家的化身，它对臣民具有绝对的威权。在这个意义上，位格主义政治神学就呈现为宗教、君主制、私有财产三者神圣的三位一体。③

谢林的实证哲学（或译为“肯定哲学”）与位格主义的关系也非常密切。④ 谢林指出，实证哲学不像黑格尔的“否定哲学”那样，将现实当作思想的产物，而应该反过来将现实当作思想的起点，但这里的现实也非日常经验中被给予的存在，而是必须从上帝的、个别的“绝对意志”出发来思考的超越存在的东西。⑤ 将谢林实证哲学政治化的是施塔尔（Friedrich Julius Stahl）的国家哲学。施塔尔反对作为自然法学说、契约论的基础和表现的原子式个体主义，因为个体主义抹杀了上帝与人、君主与臣民之间的本体论差异。施塔尔认为，上帝并非一个理性实体，而是一种位格化的绝对意志，这种绝对意志才是人类生活与人类政治的统一基础，是合法的与恒久的政治秩序的来源。⑥

面对位格主义、实证哲学的冲击，青年黑格尔派起来捍卫一种普遍主义的“主体”概念，以此

---

① ［德］陶伯特：《马克思 1841 年 3 月至 1843 年 3 月间世界观的发展问题》，熊子云编译：《马克思早期思想研究译文集》，重庆：重庆出版社，1983 年，第 93—94 页；［德］陶伯特、拉布斯克：《对马克思早期哲学思想发展的新认识》，《哲学译丛》1979 年第 1 期。

② 周嘉昕：《法、自我意识和国家——重访马克思早期思想中的“黑格尔转向”》，《现代哲学》2017 年第 4 期。姚远：《解读青年马克思的黑格尔法哲学批判》，北京：法律出版社，2016 年，第 59 页。最近引起国内热议的康托洛维茨《国王的两个身体》一书其背后的核心关切正是“位格”问题，而上述近代思想史背景，则是我们理解这一问题的重要条件。［德］恩斯特·康托洛维茨：《国王的两个身体——中世纪政治神学研究》，徐震宇译，上海：华东师范大学出版社，2018 年。

③ ［美］布雷克曼：《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》，李佃来译，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 10、13、16、129 页。［英］桑希尔：《德国政治哲学：法的形而上学》，陈江进译，北京：商务印书馆，2009 年，第 266、270—271 页。

④ ［美］蒂利希：《蒂利希论谢林选集》，杨俊杰编译，香港：道风书社，2011 年，第 53 页。

⑤ ［德］谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：商务印书馆 2016 年，第 160 页。［美］布雷克曼：《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》，李佃来译，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 65、66 页。王建军：《灵光中的本体论：谢林后期哲学思想研究》，天津：南开大学出版社，2004 年，第 93—94 页。

⑥ ［美］特夫斯：《法律的内在发生与超验目的——萨维尼、施塔尔与基督教德意志国家的意识形态》，载吴彦编：《观念论法哲学及其批判——德意志法哲学文选（二）》，北京：知识产权出版社，2015 年，第 193—195 页。

来“反对将‘位格’这种人的特殊属性当作主体本身”的观点，即以“主体”概念反对“个体”概念。[①] 如上所述，位格概念与特殊性、个别性有着极为密切的关联，而在青年黑格尔派看来，这种意义上的“具体人格”甚至并不等同于上帝，因为它既然与“特殊性”相关联，就只能是一种概念的抽象产物，或者更具体地说，位格主义在这里事实上进行了多重的抽象与颠倒，位格其实是从人这里抽象出来的一种属性，而位格主义者却将这种人的属性直接等同于上帝的属性，进而甚至将上帝本身等同于他的某一属性。[②] 因此，在青年黑格尔派看来，位格的这种特殊性、个别性就与上帝的普遍性、人的普遍性相悖了。

二、第一次宗教批判的准备

马克思与位格主义、实证哲学的思想关联可能早在其“柏林法学计划”时期就已经开始，但到《评述》时期，他才藉由对普鲁塔克神学的摘录和批评等，对位格主义、实证哲学进行了直接批判。笔者认为，七册《笔记》的思想认识过程是分成三个阶段的：笔记一到笔记三是一个阶段，笔记四到笔记五是第二阶段，笔记六、七以及几个增补片断属于第三个阶段的文本。[③] 《评述》处在《笔记》的第一阶段，在这里，马克思指出了伊壁鸠鲁原子的固有矛盾，即原子本质的辩证运动与其固化的表象形式、现象形式之间的冲突，具体地说，这是原子本质的普遍性与其存在形式的个别性之间的矛盾。伊壁鸠鲁原子普遍性与个别性之间矛盾问题的提出，是马克思为批判普鲁塔克及其所影射的位格主义在普遍性与个别性、神与人的关系问题上的混乱所做的理论准备。

和其他青年黑格尔派（如鲍威尔、科本）一样，马克思也强调伊壁鸠鲁哲学中普遍性的维度，尽管其普遍性与个别性之间始终存在着矛盾。在笔记一中，马克思也和黑格尔一样，认为伊壁鸠鲁的哲学仅仅是停留于“表象”[④] ——在黑格尔那里，“表象”仍然没有上升到真正的“观念”[⑤] ——马克思也同样指出，这种表象哲学与伊壁鸠鲁强调的“感性确定性”相悖：就其“感性确定性”而言，“个别”（“最抽象的个别之物是原子”）是相互外在的，而在这里，“表象”则已具有（虽是形式的）“普遍性”，在伊壁鸠鲁那里，就是“观念性”。在《笔记》当中，“观念性”是与“普遍性”等值的。不过，在黑格尔看来，伊壁鸠鲁只是将感性确定性与表象之间、个别性与普遍性之间的矛盾直观地呈现在那里，而正是由于这种直观性，伊壁鸠鲁事实上是直接退回到了感性、直觉、个别性的立场上去了。与黑格尔不同，马克思则认为伊壁鸠鲁事实上直接面对了上述矛盾，并且主张扬弃“感性确定性”、个别性，走向“观念性”、普遍性。[⑥]

马克思首先是在对原子体积进行分析时，发现上述“观念性”、普遍性的：原子是有体积的，是可分的，既然可分，那就说明原子还可以分为比它更小的各个部分。在马克思看来，这种比最小还小的自我否定性，就是“观念性”，就是普遍性。然而原子的这些“部分”却是作为某种“内部存在的共性”“同时”并存着，这种“同时性”就成了“与表象相类似”的东西：因为“比最小更小”是非经验性的，是不可能在感性时空中存在的。因此，在体积规定的分析当中，伊壁鸠鲁原子概念的根本矛盾就得到了最充分的显现：原子一方面具有观念性、普遍性这样的否定性维度，这种否定性从根

① ［英］桑希尔：《德国政治哲学：法的形而上学》，陈江进译，北京：商务印书馆，2009 年，第 266、271 页。

② 这是青年黑格尔派及至马克思探讨“主谓颠倒”问题的历史语境。徐长福：《马克思哲学中的“主谓颠倒”问题》，《马克思主义与现实》2009 年第 3 期。马天俊、孙杨：《马克思对黑格尔辩证法的“颠倒”——一个隐喻分析》，《山东社会科学》2016 年第 10 期。

③ 周阳：《马克思对“异化”问题的最初探索——〈关于伊壁鸠鲁哲学的笔记〉与〈博士论文〉中的“时间”理论》，《马克思主义哲学研究》2018 年第 1 期。

④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 35、38、39、41 页。

⑤ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 69、70 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 39 页。

本上说是对自身存在基础的彻底否定，也就是马克思所说的原子自身的分解，是原子向更进一步规定发展的出路；但另一方面原子又具有直接存在的特征，在马克思看来，这种普遍性与个别存在性的矛盾贯穿伊壁鸠鲁原子论的始终。

三、第一次宗教批判的展开

在马克思看来，伊壁鸠鲁虽然始终未能解决普遍性与与个别性之间的矛盾，但伊壁鸠鲁直面矛盾的态度本身就值得赞赏；相反，普鲁塔克则回避了矛盾，他始终站在“普通人”、“经验的个人”的立场上，将普遍性与个别性、本质与经验、神与人都毫无批判地混同在一起。在马克思看来，位格主义、实证主义就是当代的普鲁塔克主义。

在关于对神的恐惧问题上，普鲁塔克认为恰恰是因为对神及神罚的恐惧，人不敢为恶。普鲁塔克论述的是经验的恐惧，是“经验的恶”，经验的恶的实质就在于个人沉溺于自己的经验本性而“违背自己永恒的本性”，并进一步将这种“永恒的本性”经验化，即置于“孤立状态之中、存在于经验之中”，视为“自身之外的经验的神”。在这个意义上，“神不是什么别的东西，而是集经验恶行的一切后果之大成的共同体”。普鲁塔克重视人与神的分别，但这种分别本身却不过是人自身的“经验”规定而已，也就是说，普鲁塔克在把神变成人的同时，也就把人的特定经验变成了神[①]。

马克思指出，伊壁鸠鲁也有同样的伦理主张，即“勿行不义，免得经常担心受到惩罚”，但伊壁鸠鲁得出这一主张的依据却与普鲁塔克不同：前者把这种个人同不动心的“内在关系”，视作同存在于个人之外的神的关系，于是普鲁塔克的“内在的恐惧”在这里就被“置入神的遥远的意识中去”了，它被看作已经预先存在于这一意识中的某种状态，而“状态”在伊壁鸠鲁那里本身就是无关的偶然性。[②]

马克思对这场论战作了总结：伊壁鸠鲁关心的是神，或者说是普遍性，而不是人，不过，伊壁鸠鲁强调的是“无差别性”，伊壁鸠鲁的神就是“直接同一”的，是对一切个人的规定性、判断的彻底否定，在这个意义上，马克思说伊壁鸠鲁“在神身上发现了象虚空一样的纯粹的‘宁静’”。相反，普鲁塔克“感兴趣的只是个人，而不是神”，但普鲁塔克保留了神的规定与人的规定之间的差别。普鲁塔克重视这种差别，不过，他只是将这些“差别”毫无批判地混杂在一起，进而将这种“毫无批判地、经验地混杂”本身视为神性。[③] 在普鲁塔克这里，快乐与痛苦、善与恶都是这样混杂在一起的，而最能展现这种“混杂”性的，毋宁说就是普鲁塔克对生与死的混同：普鲁塔克试图给群众以“最甜蜜的希望”，即灵魂不死的允诺，但普鲁塔克的人不过是“经验的存在”罢了，它沉溺于利己主义、经验主义的“自爱”之中，并不能面对“死亡”（人的本质问题）而执着于“原子论形式”的个人存在，而这样的“经验存在”其实也无所谓存在的内容，而仅仅执着于“存在的个别形式”，只要存在就好。[④]

在马克思看来，和普鲁塔克一样，位格主义、实证哲学貌似关心经验的个人，但其经验个人概念本身却只有通过设定超验的神才能成立，而他们所谓超验的神也无非来源于人的特定经验（譬如自私、自爱）的设定。

① 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 81 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 81 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 83、84、85 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 77、78、88、89 页。

四、第一次宗教批判的限度

尽管在《笔记》中，马克思用了大量篇幅来讨论普鲁塔克对伊壁鸠鲁的神学论争，甚至希望将《评述》单独成篇，但在《博士论文》中，他完全放弃了《评述》的论述结构。笔者认为，这和马克思对伊壁鸠鲁哲学的期待与伊壁鸠鲁哲学的现实情况之间的矛盾相关，即依靠伊壁鸠鲁的朴素辩证思想，无法从原子的简单规定发展到更进一步的规定。所谓“进一步规定”的最终目标是推出“哲人”规定：“哲人”规定“最彻底地表现在伊壁鸠鲁的原子论哲学中”，直到笔记七，马克思仍希望能从伊壁鸠鲁的原子概念推导出伊壁鸠鲁自己的“哲人”概念，虽然这始终未能实现。①

马克思认为，希腊哲学就是围绕“哲人”转的，它既以哲人始，又以“在概念中表达哲人形象的初次尝试”终。②尽管如此，哲人规定的重要性却并没有引起重视。③ 马克思这里所说的“概念”只能是在“概念判断”意义上才能被理解。“哲人”是实体的观念体现，但同时是对这种实体的“认识”的独立化。“哲人”规定讨论了实体与独立化了的“对实体的认识的形式”（即观念性）这两者之间不断进行统一与分裂的运动，这种运动的最高阶段就是实体与观念性、普遍性之间的自由关系。（1）在苏格拉底之前，尽管观念性本身发展到活生生的理论，即“主观精神”，“观念性本身通过自己的直接行使即主观精神而成了哲学的原则”，但观念性本身还是独立的抽象，它是与实体外在对立的。（2）到了苏格拉底，实体与观念在运动中达成了统一。

但概念的辩证运动并不会就此终止，这个统一体由于概念的运动又会陷入新的分裂：“由于和实体相对立的是它自己的观念性，所以实体分解为无数偶然的有限的存在和成规。这些存在和成规的合理性，统一性，同实体的同一性，转化为主观精神。因此，这种主观精神本身就是实体的保存者，但是这个观念性是与现实相对立的，所以它在头脑中客观地表现为应有，主观地表现为意向。这种自己内部的观念性的主观精神的表现是概念判断［das Urtheil des Begriffs］，对于这种判断来说，个别事物的标准是自身中被规定的东西，目的，善。”④

所谓“概念判断”，黑格尔的界定是：“概念的判断以概念……亦即以普遍事物和它的全部规定性为内容。……主词，（一）最初是一个体事物，而以特殊定在返回到它的普遍性为谓词。换言之，即以普遍性与特殊性是否一致为谓词，如善、真、正当等等”⑤，“概念在其中是基础，并且因为它在与对象的关系中是作为一个‘应当’，实在对这个‘应当’可以适合，也可以不适合。”⑥ 在概念判断之前，主观性与实体或者说主语与谓语之间已经通过在主语、谓语与系词三个层面上进行的判断活动实现了统一，建立了客观的概念，但这个统一的概念仍需进行自我判断：判断的主语与谓语都是或者包含了那个统一的概念，因此是概念自己判断自己的个体状态（即主语）是否符合概念本身（谓词就是概念的个体与概念本身的关系），如若符合即“应当”、“善”，也就达到了主体与实体在更高的统一，建立起一种更高的普遍性。⑦

---

① 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，63—169 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 63 页。

③ 新 MEGA 编者认为关于“哲人的规定”的讨论与伊壁鸠鲁哲学研究无关。“Hefte zur epikureischen Philosophie”, in *Marx – Engels Gesamtausgabe. IV*/1, Berlin: Dietzverlag, 1976, s. 726. 转引自鲁路：《马克思博士论文研究》，北京：中央编译出版社，2007 年，第 105 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 66—67 页。马克思直接使用了两次“概念判断”（das Urtheil des Begriffs）。Karl Marx, “Hefte zur epikureischen Philosophie”, in *Marx – Engels Gesamtausgabe. IV*/1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, ss. 42 – 43.

⑤ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 353—354 页。

⑥ ［德］黑格尔：《逻辑学》（下卷），杨一之译，北京：商务印书馆，1976 年，第 333 页。

⑦ Ioannis Trisokkas, *Pyrrhonian Scepticism and Hegel S Theory of Judgement: A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Berlin: Brill, 2012, p. 322.

在马克思这里，（1）在古希腊实体中，个体与实体已经实现了统一，这就是概念判断的第一阶段，即主词（个别事物、主观精神）通过中介活动与谓词（实体）初步统一的阶段；（2）但概念自身的运动仍然会将自身推向第二阶段：作为主体－实体统一体的希腊伦理实体仍然会走向自我分裂，作为这个统一体的个体方面的观念（即苏格拉底）仍然需要对它自身与作伦理统一体之间的关系进行决断，这是“应当”、“善”的问题。

由此看来，伊壁鸠鲁原子论规定的不足就非常明显了。“哲人”是由“实体”概念本身发展出的，是实体的观念体现，在概念运动的更高阶段，“哲人”会和“实体”相统一，但随着概念的发展，“哲人”还要批判“哲人－实体”这一统一体。而在伊壁鸠鲁原子规定虽具否定性，但却是抽象的，它根本无法向更进一步规定发展，不存在发展为“实体”的可能，更不用说发展为“哲人”概念了。

五、第一次宗教批判的意义

在《笔记》第一阶段，由于马克思对伊壁鸠鲁哲学的期待与伊壁鸠鲁哲学的现实情况之间的矛盾始终未能解决，他在批判普鲁塔克及其隐射的位格主义、实证哲学时，没有能从伊壁鸠鲁哲学本身推导出一种更好的哲学蓝图，因此，第一次宗教批判未能最终完成，这是他最终没有将《评述》单独发表的一方面原因。而《评述》没有单独发表的第二方面原因则是马克思对批判对象位格主义、实证主义有了新的认识，这一新认识是在他摘录笔记五时期形成的，时间在 1839 年 8 月中旬左右。这时，“围绕黑格尔体系的论战”有了一些新动向：部分黑格尔派向实证哲学、位格主义妥协，导致黑格尔派的分裂，其标志性事件就是 1839 年卡尔·舒伯特（Karl Schubarth）的反黑格尔宣言。[①] 由于黑格尔派的分裂，使马克思认识到，原来被视为普遍主义的黑格尔哲学，其自身逻辑当中竟然也暗含着向位格主义、实证主义转变的危险；而从正面看，实证哲学本身因而也就是可能在观念哲学的框架内解决的问题了。

在此意义上，马克思在笔记五中的哲学史论述就不是历史编纂学的研究，它是马克思的“借古喻今”，是对当时思想斗争形势的理论总结。它将黑格尔派哲学在当时论战中的立场类比于伊壁鸠鲁在哲学史上的处境[②]，阐发了黑格尔“自由派”（马克思也是其中一员）的理论立场，即对普遍性、主观性的追求；进而在哲学史意义上，解释作为主观性、普遍性哲学自身发展的一个阶段的柏拉图哲学何以会转向基督教实证主义，以此回应鲍尔（Ferdinand Christian Baur）的《柏拉图主义中的基督教成分》。

在笔记五中，马克思重申了笔记二中的“概念判断”逻辑：当作为个别性的苏格拉底作出关于实体的概念判断，他就会被判断为罪人，因为目的、善——即实体与主观性的关系——对于实体来说就是法官，实体在这种自我判分中走向死亡。到了柏拉图那里，实体本身就以观念的形式进入到柏拉图的意识里，只是这种“实体与观念的统一”仅仅是在“理念”层面上的，“善、目的”等观念变成了“翱翔于现实之上”的理念，因此，柏拉图不仅将观念本身的运动性排除掉了，观念与实体也就变成不相联系的两个领域。在柏拉图那里，个别性的“善”重新变为“一般的和观念的活动”，而这种一般的和观念的活动到亚里士多德那里，则又成为“概念的单一性”，于是新一轮的“概念判断”又展开了。首先，在前一阶段，“哲学在自身中上升到具体，把抽象的原则结合成统一的整体”，这是“哲学把握了整个世界”的环节，即“在自身中完成的哲学”。但这一整体是内部分裂的，因为

① ［美］布雷克曼：《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》，李佃来译，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 155 页。

② 《〈马克思恩格斯全集〉历史考证版第四部分第一卷前言》，姚颖编：《马克思主义研究资料》第 11 卷，北京：人民出版社，2015 年，第 198 页。

这一整体的精神是自由的，既然其普遍性达到了极点，那么其分裂也是普遍的，“只有当世界的各个方面都是整体的时候，世界的分裂才是完整的”，精神在这一“整个机体的具体形态中形成差别”。作为这一分裂的结果，“哲学的客观普遍性变成个别意识的主观形式”，“以前作为成长过程表现出来的东西，现在已变成了规定性；而曾经是存在于自身中的否定性的东西变成了否定”，这里的否定、主观性已经具有自身独立的形式，它就“已经不再是为了认识而注视外部世界”，而“转变为与现实的实际关系”，这种具有独立的形式的个别性的主观哲学就是伊壁鸠鲁哲学。①

在接下来对鲍尔的批评中，则可以看到，由于“围绕黑格尔体系的论战”新动向的刺激，马克思进一步深化了他对哲学史的认识：在笔记五中，柏拉图哲学本身是观念哲学发展的一个特定阶段，“实证”倾向本身也不再是与观念性外在对立之物，而变成观念哲学自身发展的必然产物。本来，哲学与宗教是根本对立的：一方面是哲学意识，另一方面是“经验个人”，两者的矛盾是不可调和的。因此，尽管作为哲学发展最高阶段的柏拉图哲学的宗教性最深刻，而作为宗教发展最高阶段的基督教的哲学主观形式最高，但在这两者中，哲学与宗教的对立、冲突却却是最强烈的。② 既然对立如此明显，为什么鲍尔的柏拉图“要竭力给哲学所认识的东西找到一个‘实证的’，首先是神话的根据呢”？在马克思看来，这是因为柏拉图对绝对的东西不能作充分的否定解释，不得不代之以实证的解释，其形式就是神话和寓言。在哲学作为一方，实证的现实作为另一方，同时实证的现实又必须保留下来的地方，“实证的现实就成了一种中介［Medium］”③，调和哲学与实证之物，这就是神话，但事实上，哲学、绝对的东西在这种中介中与自身相异，而实证的东西也由于哲学而与自身相异。

简言之，马克思对“实证哲学”的批判就在于后者将“实证的现实”这种非中介的东西作为中介，试图调和哲学与现实之间的对立。我们看到，如果说在第一次宗教批判中，普鲁塔克的“个人神学”、实证哲学与伊壁鸠鲁的普遍哲学、观念哲学还是一种外在对立关系，那么到了笔记五，马克思就不再停留于对实证哲学的外在批判，他试图解释实证哲学产生的根源，认为它是观念哲学的产物，因而也就能为观念哲学所克服——第一次宗教批判的理论任务才能完成。④ 由于观念哲学与实证哲学的这种内在亲缘性，使得马克思开始反思主观哲学（即黑格尔哲学）本身，进而重新研究、审视黑格尔的逻辑学、《自然哲学》，这就开启了马克思本人一个新的思想进程。⑤

六、结　　论

马克思的第一次宗教批判正面批判了位格主义、实证哲学这类德国复辟时代的政治神学，它并没有抽象地讨论宗教问题，而是具有鲜明的现实指向的，这充分体现了马克思对封建王权、神权思想斗争的坚决性。尽管第一次宗教批判还存在外在批判的痕迹，但是，通过对第一次宗教批判本身的反思，马克思开始意识到其批判对象实证哲学的产生本身有其必然根据，由此，马克思也开始重新审视作为其批判工具的（黑格尔）观念哲学，这为他此后发现并批判黑格尔观念哲学本身的“实证”倾向（在政治上的表现，就是对普鲁士王权的辩护）做了理论上的准备。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 60、66、67、70、135、138 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 138、139、141—142 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 144 页，译文有改动。Karl Marx，“Hefte zur epikureischen Philosophie”，in *Marx – Engels Gesamtausgabe. IV*/1，Berlin：Dietz Verlag，1976，s. 105.

④ 新 MEGA 编者没有理解马克思批判实证派的动机。《〈马克思恩格斯全集〉历史考证版第四部分第一卷前言》，姚颖编：《马克思主义研究资料》第 11 卷，北京：人民出版社，2015 年，第 199 页。

⑤ 周阳：《异化逻辑与事件哲学的相遇——马克思的〈博士论文〉与德勒兹的〈意义的逻辑〉》，《河北学刊》2018 年第 5 期。

技术问题：从斯密到马克思

［德］埃伯哈德·伊尔纳/著　鲁　路/译

【摘要】伴随着生产力的发展，机械化与自动化在资本主义生产方式中起到关键作用。马克思虽然认识到工具机的重要作用，但他在技术层面上不太熟悉大工业的自动化，而且查阅的是英国工业史上较早的历史资料，因而他在《资本论》中专注于分配方面，无法深入探讨人－机关系的内在力量及其对19世纪中叶以来的生产力造成的革命性影响。

【关键词】生产力；工业生产；机械化；工具机

中图分类号：A81　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2019）01－0018－08

作者简介：［德］埃伯哈德·伊尔纳（Eberhard Illner），德国恩格斯故居负责人，博士，主要研究欧洲工业化、马克思恩格斯生平和思想。

译者简介：鲁　路，北京人，哲学博士，（北京 100032）中央党史和文献研究院研究员。

一

为了理解像李嘉图或马克思这样的19世纪伟大经济学家，需要对他们的思想前提略说几句，因为早在18世纪，一些核心问题就焕然一新地提了出来。在启蒙进程中，一颗新星近乎不知不觉地冉冉升起于天穹，这就是崭新的、经验性的、理性的知识。它逐步排挤了打上宗教与传统烙印的旧知识，这是某种“文化创新”。它对人的崭新认识来自市民阶层，而不依附封建特权。它仅仅依靠理智贯彻下来，是在科学院和大学中形成的。随后，大约在18世纪，它在广泛的市民社会中掀起讨论。这是它最重大的成就所在。越来越多受过教育的人，即使他们不属于科学界，也在追踪并讨论新生事物。对此，英国科学史家西科德（James Secord）在其著作《科学远景》（2014年牛津版）中曾援引多方实例加以描述。

当时，对进步的信念建立在经验与归纳基础上。按照哲学家休谟所说，那时人人争当最优秀的人物。经济学家斯密认为，科学认识的数量决定了一个民族的成败。这样，决定现代社会的，就是一个新因素：不停歇的、生机勃勃的理性。这种不停歇的特点构成现代西方经济学的基础。在这方面，人们大多是以古典的方式援引韦伯关于（带有新教特征的）西方社会“心志性”经济理性的论点。但我不想拾人牙慧地重复这一脍炙人口的论点，而想以曼德维尔（Bernard Mandeville）的蜜蜂寓言为例，描述货币社会的变迁过程，因为从这个故事可以直接过渡到现代资本主义首位理论家斯密的思想。

荷兰医生曼德维尔1693年迁居伦敦，在他的讽刺诗《不知足的蜂箱或曰变得诚实了的人们》中描述了一个“权力与财富无与伦比的蜂箱”。其财富的由来无非就是其居民的可购买性。律师挑唆纷争，给自己找活儿干；官员贪污受贿；医生操心自己的收入，而不关心病人的健康；士兵为金钱和军衔而战，而不是出于爱国心而战。尽管如此，结果却是一个充满活力且富裕的社会。后来，灾难发生了：蜜蜂们决定回归道德之路，贪婪、虚荣和欺诈受到鞭挞。但是，回归道德导致悖谬性结果，什么都不灵了：经济萎缩、人口锐减、蜜蜂都简陋地居住在空洞的树干上。这首诗的教训是：“不要抱怨

品德在庞大的国家中没有一席之地……为了国家繁荣，高傲、奢侈和欺诈必不可少。”

这首诗的实际由来是对丘吉尔（John Churchill）的理论的批评。此人是西班牙王位战争的军队领袖、马尔博罗公爵、英国武装干涉大陆政策的支持者。据说就是他为了发财致富，特别是为了给战争筹措军款，于1694年建立了英格兰银行。曼德维尔意在回敬那些批评者，因为在他看来，选择清教，会令英国积贫积弱。为了避免这点，就要接受可购买性，作为经济繁荣的代价。这样，曼德维尔就触及到一种更为深刻的认识的核心。1714年，他修缮一新地发表了自己的诗作，题目是“蜜蜂寓言，或曰个人的恶行、公共的利益”①。

曼德维尔为自己的教喻诗选择了寓言这一文学体裁。在寓言中，特定的动物扮演典型人物的角色。人类共同体存在的基础“既不是人们与生俱来的友善秉性和温柔气质，也不是人们依靠理性和自制获得的实际品德”，而毋宁说是“我们在这个世界上称之为恶的东西，它天生什么样，品德就什么样”。这一结论反过来意味着，为了让社会取得乐观结果，最佳道路在于促成每一名社会成员的虚荣、贪婪和自私。这个极端性结论在各地都引起众怒，曼德维尔的诗和寓言遭到禁止，但他的悖谬性论据切中了时代精神。当时经济繁荣，资本主义社会建立起来，就连农村妇女也到交易所去投资。企业与金融因素的革新呼唤人们对此做出某种论证，而曼德维尔看来提供了这种论证。

无论如何，格拉斯哥大学伦理学教授斯密在其1776年出版的论著《国富论》② 中考察了这一思想形态。他给曼德维尔悖谬性论证做出的隐喻是“看不见的手”。这只手操持着，让个人“往往恰恰因追寻个人利益而持久地促进社会，就好像个人当真有意这样做似的”。这一隐喻如此著名，以至于在那一时期，例如为了自由主义的缘故，政治观念和学说都接受了某种个人生活。支持这种行为的抉择不可归咎于个人，而是说这样一种抉择是“受体制决定的”，因为经济价值成为衡量一切事物的标准，传统的社会关系因富有活力的货币关系的缘故而解体了。

在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯清晰地揭示了蕴含于资本主义之中的那种“创造性地摧毁”旧制度遗留格局的力量：“一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。”③

问题是，哪儿来的力量与活力，导致自古以来简简单单的市场参与者在18世纪末变成着眼于个人利益的竞争者？而且，仅在能够生产并在市场上提供质优价廉的产品之际，才有利益可言。对此，斯密加以解释。他指出分工带来生产效益，并以大头针的生产为例描述这种效益。通过对各个生产阶段予以专门化和分隔，最终就能够生产出较以往更多的产品。当然，他尚未理解机器带来的好处，以及机器对提高生产力的作用。在以农业为主的偏远的苏格兰，他对此根本形成不了直接的认识。那里还没有现代意义上的工厂，只有小作坊。

在这方面，“交易所之星”李嘉图这位领衔的国民经济学家在其著作《政治经济学和赋税原理》④（1817、1819、1821）中做得更进一步。原先李嘉图认为，使用机器会给企业主和工人带来同等利益。但经过同自己的同行进行深入的探讨，他修正了这一结论。在1821年出版的第三版中，李嘉图增添了一章论述机器，指出要使用机器，必然要花费高额投资。如果企业主为机器支付费用而降低工资的话，就会带来工资上的竞争，并且首先带来工人收入的降低。“机器与劳动始终彼此竞争，只要劳动不增加，机器往往得不到使用”。当然，从中长期看，作为改进机器的结果，企业主纯收入的提高会带来资本积累的增加。把节省下来的资本再度投入，会带来对劳动的需求，以至于原先受到削减的劳动会寻找到新的用武之地。由此，从长期来看，工人的状况会得到改善，即他们的购买力会随着产品的生产费用更为低廉而有所提高。在国际贸易中，使用经过改进的机器，“相对费用优势”

① Bernard de Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster, Öffentliche Vorteile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, 1980.

② Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nation*, *2*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第35页。

④ David Ricardo, The Principles of Political Economy and Taxation, London: Reprint published by Dent, 1969.

法则会发挥更大作用。相对于那些使用机器的国家来说，谁拒绝使用机器，谁就处于劣势。

另外，李嘉图高瞻远瞩，他关于生产越来越机器化会导致自动化的思想，甚至得出了一个致命性结论："如果机器可以做今天工人做的所有工作，就没有对劳动的需求了。谁不是资本家，不能购买或雇佣机器，就没有资格消费任何东西。"

二

李嘉图通过费用核算与市场核算，讨论机器对企业主利润与工人工资的影响这一问题。英国数学家拜比吉[①]（Charles Babbage）则分析了在技术性生产过程中劳动分工与机器使用所造成的影响。拜比吉既是作为第一台自动机械计算器的发明人，也是作为计算机的先驱人物而闻名于世的[②]。这位有着学究式敏感、心绪不安且四处张罗的唯我论者[③]对什么都感兴趣。他的各项发明、模型运算和设计方案涉及从金属加工的最早精确计算到计时器，从统一邮资设计方案到收入税模型，从数学编程程序到铁路公司的建筑工程。此外，他细致研究了当时的币制体系和支付体系，分析了英格兰银行每日的转账往来，出于简化演算的理由主张英镑采用十进制。他基本上是"顺带着"发现，海洋潮汐的动力有可能充当动力源，预言煤炭开采会面临枯竭。

上述在今天看来显然让人感到杂乱无章的见识，对于英国受进步信念鼓舞的工业化早期阶段来说是典型的。许多技术发明都出自一系列有天分的手工业者。就像拜比吉一样，谁拥有坚实的、系统的思维能力，并且是数学教授[④]，谁就理所当然要解决复杂的工业应用问题。

就应用数学来说，它首先是准确无误的数学表格运算，就像天文学表格、年历、对数表格等。例如，航海上借助天文导航仪确定方位时，这些表格极其重要。对于英国这样的海洋强国来说，军舰与商船航行在正确的航线上，是至关重要的。当拜比吉从自己的友人数学家赫歇尔那里得到一份新计算出来的天文表格供他核查，并从中马上发现错误时，他宣布"我当真希望借助于蒸汽机来进行演算！"这样，他不仅表述了自己终身的宏大使命，即用机器（因而是准确无误的）演算函数，而且更进一步表述了我们迄今还在深入研究的一个工业化的基本问题，即在实践中对经验性自然科学认识予以具体的技术应用问题。

在这一背景下，他的著述《机器经济与大生产》出版了[⑤]。1832 年的第一版印刷 3000 册，同年出版第二版，1834 年出版第三版，1835 年出版第四版。这本书成为畅销书。该书第一部分即"一篇论述机器运用于大工业以及机械工艺的总体原则的论文"[⑥]。1832 年，它与论述企业内部管理及其与国家的关系的第二部分合在一起独立成册出书，书名《机器经济与大生产》。

显然，拜比吉的这本书触动了时代的神经，因为 1833 年此书受普鲁士行业协会委托，由弗里登堡翻译成德文，1833 年和 1834 年翻译成法文，1834 年翻译成意大利文，1835 年翻译成西班牙文、瑞典文和俄文。它在欧洲范围内被广为接受，其检测发明与创新的构想对一代又一代技术人员和企业人员产生了深刻影响。拜比吉的理论也影响了 1851 年伦敦世博会的举办方案。

这本书有三重目标：1. 研究因使用工具与机器而产生的效果与益处；2. 将不同的效果予以分类；3. 最终研究使用机器以取代人力之技巧与力量的原因及其结果[⑦]。这样，拜比吉一板一眼地描

---

① 一译巴贝奇。——译者

② 彼得·布罗德纳盛赞拜比吉这一成就，Peter Brödner，"Charles Babbage-ein Vordenker der Moderne"，in Charles Babbage，*Die Ökonomie der Maschine*，Berlin：Kulturverlag Kadmos，1999，S. XV – XXVIII.

③ 关于拜比吉的传记，参见 Anthony Hyman，*Charles Babbage*，*Philosoph*，*Mathematiker*，*Computerpionier*，Stuttgart：Klett – Cotta Verlag，1987.

④ David Ricardo，*The Principles of Political Economy and Taxation*，London：Reprint published by Dent，1969.

⑤ 参见 Charles Babbage，*The Economy of Machinery and Manufactures* ，London：Charles Knight，1832.

⑥ *Encyclopædia Metropolitana*，London，Thomas Tegg，1829

⑦ Charles Babbage，*Die Ökonomie der Maschine*，Berlin：Kulturverlag Kadmos，1999，S. 15.

述了那个年代在英国飞速发展的种种事物。这本书是他那个优劣并存的时代的产儿。他以乐观的基调宣传使用机器所带来的经济益处，即它为更高的生产力和日益富裕奠定基础。当然，他清楚地看到资本所有人与工人彼此利益不同，认为提高产品数量，产品价格就会降低。需求增加、供应商彼此竞争，长此下去就连社会底层人士最终也能享受产品，因而改善生活条件。但是，这只是一种抽象的、泛泛的考察。他清楚地意识到，并非每名工人都明白这一趋势。因此，他主张采取绩效工资（按数量计酬），以便在个人投入与个人回报之间建立起一种直接关系，形成直接有效的刺激。

我们来谈谈他的分析的核心，即劳动分工对生产过程管理的影响。拜比吉的论点是，劳动分工与机器的发展这两项发展可追溯到同一种认识，而科学史家彼得·布罗德纳曾对此加以描述：

将各个因素予以分析性分解，并将其综合性重组为一个合乎目的地运作的整体。在劳动分工当中，各项专业化劳作构成那样一些因素，它们在协作中共同制造整个产品。为了做到这一点，在设计时，相互协作的劳动过程就要设计成各项因素合乎目的的相互作用。同样，伴随着机器的发展，各项处理（或泛泛地说：各项功能）构成那样一些因素，它们合起来就带来可重复性运动的过程。在这里，关于彼此接合的运动过程的总体构想构成实质性综合。它需要在实际使用之前就对机器做出恰当的功能性描述，如以绘图、运动示意图或表格的形式来加以描述。拜比吉不遗余力强调它们的意义，并对描述它们的方式多有见解。夸张地说，在对机器的描述中，机器已跃然纸上；而在电脑中，机器则作为虚拟加工物而格外醒目。①

这一基本区别可以依据纺织机的发展来典型地予以展示。在 18 世纪纺织过程机械化的进程中，1733 年凯（John Kay）发明了所谓的“飞梭纺织机”。作为对此的反应，1764 年哈格里夫斯（James Hargreaves）发明了“珍妮纺织机”（1770 年获得专利）。在哈格里夫斯看来，纺织机工作的机械化要求相当高：织纱是在所有织梭上同时进行的，随后成纱彼此分开地缠绕起来。此外，织工再不能用自己的手指添纱，而要对织机的运作形成一种感觉，织机是用像爪子一样的钳子工作的。这样，对织工技能的要求显著提高了。总地看来，这是一套极其复杂的过程，它以织工（主要是妇女）经过大量的训练及其技巧为前提条件

那些手工业者看到，自己的经济状况受到更为迅捷的“珍妮纺纱机”威胁，便捣毁了自己的工厂。此后，哈格里夫斯于 1768 年离开自己的家乡兰开夏的奥斯沃尔特威斯尔，前往诺丁汉，在那里的密尔街开办了一家小工厂，就在其出色的对手、“水力纺纱机”的发明者阿克莱特的工厂附近。彼得·布罗德纳阐述阿克莱特做出的显著技术飞跃时说：在某种意义上，“珍妮纺纱机”是行将没落的手工业时代的最终回声。它还是用于提高熟练手工劳动生产力的高度复杂的工具，而“水力纺纱机”从一开始就是作为独立的、由外在动力（大多是水力）驱动的机器设计出来的。它能够完全取代手工劳动。纺织的全过程被分解为抻拉、扭转、缠绕等基本运作，同手工过程相比，纺织过程借助于机械功能承担物而完全变样，最终组合成一个受外力驱动、持续不断且自动运转（也是机械性）的过程②。这样，从“珍妮纺纱机”过渡到“水力纺纱机”，恰恰完成了向独立运作的机器的飞跃。

拜比吉没有回避机器发展的社会联系：“如果为了完善一个项目所必须的任何一个过程仅仅保留为一个个体的事情，那么更可能的是，其未加分散的注意力就会致力于完善工具，或该工具更为合乎目的的应用，而不是让纷至沓来的事情持久分散注意力。”③ 这样，我们就接触到所谓的“拜比吉原理”。他从斯密讲的实行劳动分工的大头针生产出发，指出斯密忽略的那一项最为重要的经济益处：“随着工作被分为多个过程，而每个过程要求不同程度的技巧与力量，工厂主便看到，自己对这两种素质的要求是随每一过程而定的。相反，如果一名工人要完成整个工作，那么他就要掌握如此之多的

① 参见 Peter Brödner，“Charles Babbage-ein Vordenker der Moderne”，in Charles Babbage，*Die Ökonomie der Maschine*，Berlin：Kulturverlag Kadmos，1999，S. 23.

② 同上。

③ Charles Babbage，*Die Ökonomie der Maschine*，，Berlin：Kulturverlag Kadmos，1999，§ 224，S. 136.

技巧和力量，一方面适应最为艰难的过程，另一方面适应最为劳累的过程。”① 换言之，要降低劳动力的价值，只需要购买不同艰难程度的各个环节分别需要的要素即可。

拜比吉的研究的一个优点在于其广泛的经验性基础。为了自己的项目，他周游全国，考察工厂并写下详细的工业调研。有意思的是，他运用的方法在今天属于经验性社会研究的范畴，即标准的调查问卷与访谈问卷，以便取得迅捷和细致的数据，为进一步的统计计算奠定基础。这些方法可提高可信性，提高数据及其演绎的可信度。重要的不仅是数量，数量仅构成生产运行的框架，而生产随时可以扩大。他的主要目的是，通过细致地观察各个生产过程，确定特定的工业生产质量区别于简单手工产品之处。他这本书第一部分研究工厂实际生产过程，第二部分研究工业和贸易组织管理，如科学性劳动组织管理或科学性基础研究在工业中的应用。恰恰在这一方面，他极具创造性：他阐述了各种管理方法，如分门别类的劳动分工、根据协议而定的费用核算和工资体系。由于他自认是发明家，便同时界定了发明对于生产过程来说的作用。在第 27 章《机器的发明》中，他首先确定，当时绝大多数发明仔细看来并非真正的发明。它们并不成熟、不够实际、花销过大、过于昂贵，而且质量不佳。真正的发明应当是“那些既效果准确又操作简单因而令我们叹为观止的，只能在最为幸运的天才发明中找到”。但是，一名资本家如何能够检测一项推荐给自己的发明呢？在拜比吉看来，关键是根据绘图确定可信性②：“我们能给一项机械的发明者的最佳建议是，雇佣一位认真的绘图者。如果他专业经验丰富，那么有他帮忙，马上就可表明，那是否是一项新发明，随后他就可完成产品的制图了。首要的步骤是，确定这项发明在何种程度上可配得上新颖这一称谓，这一点始终是最重要的。对于艺术家与科学家来说，有效的基本法则就是，谁先前勤勉地钻研同时代人的认识，然后却不止步于再度发明此前很久或许就已经做得更好东西，谁就是在借助于新发现追逐财富与名誉。”③ 换句话说，仔细地了解专业文献，可以掌握实际上此前已然由他人做出的“新发现”，随后，还要消除弱点，消除错误的尝试与测验。但恰恰在这时，由于工具或机器不完善，也会再度出现错误。这些错误会悲剧性地导致正确的理论考虑因错误的检测而备受非议。有时，成熟的机器得不到应用，是因为其费用相对高于其他方法。

总之，早在 19 世纪 30 年代，居住在伦敦并私下忙碌的拜比吉已然在广泛的经验基础上，提出工业生产和企业管理形式的理论。经济学家熊彼特论述拜比吉最重大的贡献在于：“他将掌握某种简单的、却是正确的经济学理论同细致地认识工业技术以及相关商业过程结合起来。这种近乎独一无二的组合使得他不仅可以列举大量众所周知的事实，而且可以同其他作者相反地对这些事实做出解释。他还出色地塑造了概念：他对机器的界定和他的发明概念取得了当之无愧的声誉。”④

三

大约在拜比吉的著作取得成功后 10 年，马克思也开始阐述工业生产问题。他的出发点是生产资料所有制问题、资本运营方式问题、工人阶级作为在资本主义中受剥削的社会阶级的作用。1844 年夏，马克思泛泛地研究李嘉图、萨伊、西斯蒙第、穆勒和麦克库洛赫。他生活在巴黎，自 1845 年起生活在布鲁塞尔，那时他讲法语比讲英语流畅，阅读英国作者的著作，当然读的是法文译本。就李嘉图的著作《政治经济学和赋税原理》而言，他也是透过麦克库洛赫的有色眼镜去读的，而后者片面且偷工减料地反映了李嘉图的价值理论。直到在伦敦时，即自 1851 年在大英博物馆图书馆，马克思才写下汗牛充栋的关于《原理》的笔记，包括 1821 年版新的第 31 章《论机器》，以及拉姆赛论财富

① Charles Babbage, *Die Ökonomie der Maschine*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 1999, § 225, S. 138.

② “实际上，任何发明、任何改善都要事先借助于绘图得以直观。” § 319, S. 195.

③ 同上, § 327, S. 199.

④ Peter Brödner, “Charles Babbage-ein Vordenker der Moderne”, in Charles Babbage, *Die Ökonomie der Maschine*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 1999, S. 23.

分配的论文[①]。这些笔记显示，马克思写下笔记时，机器问题没有什么特殊意义。他着眼于自己的价值理论、资本理论和利润理论，感兴趣的只是作为经济学范畴的技术进步的影响。在他的笔记本中，拉姆赛只出现在“机器对劳动需求的影响”这一栏目下。他并不重视拉姆赛的看法，即李嘉图 30 年前关于工业发展的旧观点已经过时，因为这一期间技术进步呈现出一个飞速的过程：机器发明出来，种种改进已经做出，劳动分工进一步细化，劳动组织管理相应地细化。马克思评价拉姆赛的贡献时，将拉姆赛当作对立于斯密的进步理论家。但是，拉姆赛讲述从手工作坊到工厂的进步，并没有针对斯密，毋宁说针对的是李嘉图。拉姆赛的目的是，在工业发展的内部展示这种发展。此外，值得注意的是，对于工业生产的物质因素及其在技术飞速发展这一进程中的变化所起的作用，马克思相对来说兴趣阑珊。

马克思接受拜比吉著作的情况也相仿。他使用的不是英文版，而是 1843 年的法文版，后来也不曾知晓德文版在 1833 年就出版了。在 50 年代和 60 年代，马克思写《资本论》草稿时，还仅仅援引法文文本。这显而易见在阅读中无足轻重之事有什么结果呢？马克思决没有认识到普鲁士行业协会自 20 年代起对英国工业发展的深刻观察和分析，而这种深刻观察和分析决不限于拜比吉著作的翻译。在德国和奥地利各种专业杂志中，都可找到大量前往英国的视察员的巡视报告，以及对科技展览和企业展览的深入观察和分析[②]。1845 至 1846 年间，马克思在布鲁塞尔从尤尔（Andrew Ure）的百科全书中参考纺织业技术与蒸汽机技术。这部百科全书反映的是大约 1820 年的技术情况，相对于 20 年之后的技术发展，毫无疑问完全过时了。他真正对技术的研究[③]在 1851 年肇始于大英博物馆图书馆，主要是研究伯珀（Johann Heinrich Moritz von Poppe）筛选的《18 世纪的机械》（1807 年派尔蒙特版）、《普通科技教材》（1809 年法兰克福版）、《应用于艺术的物理学》（1830 年图宾根版）、《数学史》（1828 年图宾根版）、《科技史》（1807 – 1811 年哥廷根版三卷本），这些都是较老的著作。他手中唯一较新的著作是卡尔马士（K. Karmasch）和费伦（F. Heeren）编辑的三卷本《技术辞典或企业知识手册》（1843 – 1844 年布拉格版），而它是以尤尔 1839 年的手册为基础的。马克思主要是从这部著作中摘引了论述蒸汽机、铁路、纺织业的一章，此时他的主要兴趣也是技术变化带来的经济和社会影响。直至 1862 年他研究技术问题的第三阶段，涉及撰写《资本论》第 12、13 章时，他才在《资本论》中实质上中肯地描述了从技术史角度看 1840 年前后英国工业取得的具有决定性的进步，即工具机技术的推进。此时，为他奠定基础的，是 1851 年伦敦世界博览会之后出版的概览式著作《民族工业》（1855 年伦敦版），尤其是其中第二部分。他认识到，为工业扩张奠定基础的，并不像恩格斯与他本人 1845 年还在认为的那样，是蒸汽机的使用，而是自动化车床的发明。自动化车床可以独立于人力技巧，以机器的方式，以迄今为止从未企及的精密性、速度和熟练性生产机器部件，尤其是替

① 参见 Maxine Berg, *The Machinery Question and the Making of Political Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 43. Hans – Peter Müller, Karl Marx über Maschinerie, Kapital und industrielle Revolution: Exzerpte und Manuskriptentwürfe 1851 – 1861, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992, S. 120 ff.

② 这在普鲁士文化遗产国家秘密档案馆的展览目录中一目了然：*Klosterstrasse* 36. *Sammeln*, *Ausstellen*, *Patentieren-Zu den Anfängen Preußens als Industriestaat*, Berlin: GSTA, 2014.

③ Akos Paulinyi, “Karl Marx und die Technik seiner Zeit “, in *LTA – Forschung*, *Heft 26/1997*, Mannheim: Eigenverlag Technoseum, S. 7 ff.

代部件①。只有借助于这些崭新的金属加工技术，大量投入动力机和工作机并因此拓展资本主义生产方式的道路才畅通无阻。但是，他最终对资本主义生产所需要的关键性技术发展做出中肯分析，晚了大约 20 年。早在 1841 年，著名的机器制造者詹姆斯·内史密斯就描述了金属切削部门取得的这一基础性进步②。于是，出现了这样一幅难以想象的景象：马克思生活在当时世界上最大的城市，日复一日、周复一周地在大英博物馆研究过时的技术文献，尽管他原本同例如住在不远处的伦敦曼彻斯特区 Dorset 大街的拜比吉这样一个很容易打交道的人很容易就工业问题直接交谈，交换意见。

据不完整的工业统计，1851 年，大不列颠有 76500 名机器制造工，其中 55% 在伦敦、兰开夏郡与西区（West Riding），20000 名在兰开夏郡即棉花工业中心工作。自 1841 年起，那里就有 115 个机器制造公司、17000 名工人、1 个交易所，资金 150 万英镑。值得注意的是，成功的机器制造者都没有完成手工业教育的学业，例如莫兹利（Henry Maudslay）、罗伯茨（Richard Roberts）、福克斯（James Fox）、内史密斯（James Nasmyth）和惠特沃斯（Joseph Whitworth）。他们天生就是独立的发明家。19 世纪，缓缓地冲破种种阻碍后，工程师才成为受认可的职业。几十年后，工程师才成为模范人物，主要由于矿业、战争与经济中越来越多的机械化而声名鹊起。这是一个由受过专门教育的专家组成的特殊职业。除了建筑科学院外，他们在传统的国立学术院校之外的多学科行业协会中获得职业技能。在这方面，英国因 1771 年设立了国立工程师协会而遥遥领先。由英国占主导的机器制造的初始阶段终结于 19 世纪 60 年代。几乎所有重要的切削工具机都研发出来了，在 1851 年和 1862 年的两届伦敦世界博览会上骄傲地展示于世人。而马克思对世界博览会只是冷嘲热讽③，尽管某项对那里展示的技术更为详尽的分析肯定给了他对“机械”的考察以具体的直观感。但是，马克思毕竟是位理论家，他从其他人的著作中有所选择地汲取自己的知识，并在 10 年后才认识到，这些知识是远远不够的。1863 年，他致信恩格斯说：“我正在对机器这一节做些补充。在这一节里有些很有趣的问题，我在第一次整理时忽略了。为了把这一切弄清楚，我把我关于工艺学的笔记（摘录）全部重读了一遍，并且去听韦利斯教授为工人开设的实习（纯粹是实验）课（在杰明街地质学院里，赫胥黎在那里也讲过课）。我在力学方面的情况同在语言方面的情况一样。我懂得数学定理，但是属于直观的最简单的实际技术问题，我理解起来却十分困难。”④

除了维沃尔（William Whewell）于 1841 年出版了教材《工程机械》（1841 年剑桥版）之外，罗伯特·韦利斯算是剑桥大学里机械方面尤其是机器工程师培训方面的权威教员。当然，马克思参加为工人开设的 6 课时讲座，对于机械入门来说无论如何足够了。换句话说，这名初学者了解了当时的机器制造。

---

① 工具机是用于塑造物质对象形态的工作机，这种形态的塑造始终形成于工具机与工件之间所谓的相互运动中。在手工劳动时，例如一名旋工锻造切削加工用的刀子或削切工具时，这取决于工人的技巧。它与塑造物质形态的机器劳动的区别在于，后者通过机器的相互运动来使用加工工具。这里的进步在于制造工件时的更高精密性，以及制造更多工件数量时保持的加工的可靠性。这自然首先是一个生产合理化方面，它可以在竞争条件下带来利润。它的效果是明显的：在改善质量的同时确保更高的数量。作为功能的承担者，在制作和加工工件时，工人精力与技巧有限。这限制他做得更好，即在塑造时无法取得更高的效能和更高的准确性。因此，工人被排除出劳动分工的生产过程，被更加胜任的机器所取代。参见 Akos Paulinyi，" Die Umwälzung der Technik in der Industriellen Revolution zwischen 1750 und 1840"，in Propyläen Technikgeschichte，Bd. 3，hg. von Wolfgang Känig，Berlin：Propyläen Verlag，1991，S. 269 – 513. Akos Paulinyi，" Kraftmaschinen oder Arbeitsmaschinen，Zum Problem der Basisinnovationen in der Industriellen Revolution"，in *Technikgeschichte*，*45*，Stuttgart，Verein Deutscher Ingenieure，1978，S. 178 – 188.

② 参见 James Nasmyth，“Remarks on the Introduction of the Slide Principle in Tools and Machines Employed in the Production of Machinery”，in Robertson Buchanan，*Practical Essays on Mill Work and other Machinery*，Revised into a third edition with additions by George Rennie，London：Robertson Buchanan，1841，pp. 393 – 418.

③ 英国资产阶级“举办这个博览会，就会使它从法国到中国的所有仆从面临一次严重的考验，使他们在这次考验中必须表明，他们如何利用了自己的时间；就连全俄罗斯的万能沙皇本人也不得不命令他的许多臣下参加这次重大的考验”。对于世博会的德国参观者，马克思也大加讽刺。（参见马克思：《国际评论（三）》（1851 年 5 月），载于《马克思恩格斯全集》第 7 卷，北京：人民出版社，1959 年，第 502—503 页；参见《流亡中的大人物》，载于《马克思恩格斯全集》第 8 卷，北京：人民出版社，1961 年，第 259—380 页）

④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1974 年，第 317 页。

因此，马克思把工具机现象同自己的剩余价值理论置于一种逻辑性的、尤其可经验性追溯的联系中来研究。对他来说，“机器化”总地来说以生产过程的不断革命化为结果，因为它越来越多地取代了劳动。从机器或者新技术的发明，到令劳动变得多余的“自动化工作坊”，种种细化都不会改变这种“合目的性”。资本的“运动形式”的果实只会落入资本家的怀抱。因此，马克思得出结论，技术的发展最终只会加速资本主义的内在崩溃。

马克思将经济与技术联系起来，这种做法愈发导致“机器”概念模糊不清这一结果。“机器化”是劳动的一切物质条件与社会性变迁的论证性表征。这样，马克思虽然在经济与技术之间建立起联系，却是以得出抽象的、隐喻式机器概念为代价的，而这一概念很难同高度发展的工业阶段的现实相吻合。

最后，我们来看看电子领域内的发明和创新，并且追问恩格斯对技术发展及其社会影响的态度。

在 19 – 20 世纪之交，电子成了一个咒语，它在列宁的语汇中登峰造极，即苏维埃政权加电子导向共产主义。随着电子技术的发展，通向技术天堂的道路显得畅通无阻。1890 – 1910 年间，电子的魅力变得无以复加。它可储存、传输，并显然是清洁的，具有无限力量，却可细致分配，以至于所有家庭都可借此照明。前提当然是复杂的分配系统。只有当科学、技术、工业、资本和政治通力合作时，这一系统才可建立起来。

在弱电技术领域，包括自 1835 年起的摩尔斯电码，初始阶段的发明之路相当低调，并受制于应用。但尤其在英国和美国，为传递信息而对此加以应用，具有重要意义，以至于电缆公司和电讯公司迎来高潮。受惠于英国股票法，人们将近乎 25% 的资本股息用来抢购它的股票。就连最冒险的规划，只要它是电子方面的，就被人不加怀疑地接受下来并给以投资。在法国，人们讲的“英国电气公司”不久就因破产和 1882 年的电气照明法而令人空欢喜一场。19 世纪 80 年代开始的强电技术的电子化是一个广受关注的过程，因为在直流电与交流电系统的竞争中，公众舆论被当成工具。1866 年，西门子发明自励直流发电机之后没几年，就可以铸造可应用于工业的不断提供直流电的机器。今天，人们可以使用非常明亮的弧光灯，比月光亮得多。1880 年前后，伦敦、巴黎、底特律的公共场所就有各式各样五光十色的霓虹灯。

1882 年，在慕尼黑国际电子展览会上，法国物理学家德普勒（Marcel Deprez）借助直流电在慕尼黑与米斯巴赫之间首次成功实现了电力传输。此后，热衷于这类技术发展的恩格斯谈论这一实际试验的影响说：“这实际上是一次巨大的革命。蒸汽机教我们把热变成机械运动，而电的利用将为我们开辟一条道路，使一切形式的能——热、机械运动、电、磁、光——互相转化，并在工业中加以利用。循环完成了。德普勒的最新发现，在于能够把高压电流在能量损失较小的情况下通过普通电线输送到迄今连想也不敢想的远距离，并在那一端加以利用——这件事还只是处于萌芽状态——，这一发现使工业几乎彻底摆脱地方条件所规定的一切界限，并且使极遥远的水力的利用成为可能，如果在最初它只是对城市有利，那末到最后它终将成为消除城乡对立的最强有力的杠杆。但是非常明显的是，生产力将因此得到极大的发展，以致于资产阶级对生产力的管理愈来愈不能胜任。”① 虽然恩格斯关于极遥远的水力应用的预言为时尚早，但 20 年后纽约州就在尼亚加拉大瀑布建造了水电站。不过，他关于资产阶级对生产力的管理愈来愈不能胜任这一预言迄今尚未应验。在这一点上，他是拘泥于资本主义内在崩溃的马克思主义理论的。

对今天来说，利用像数字化这样的进步技术带来的生产力的进步，这一问题仍然在议事日程上。对塑造未来世界的社会来说，这一问题是核心性的。我们这里进行交流的每个人，都要好好研究创新的技术含义。这在 18 世纪是劳动分工，在 19 世纪是工具机问题，在 20 世纪是自动化，在 21 世纪将是人工智能。

（责任编辑　巳　未）

① 恩格斯 1883 年 3 月 1 日致伯恩施坦的信，载于《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，1971 年，第 445—446 页。

“乡村振兴”视角下的毛泽东农民文化现代化思想探析

李炼石

【摘要】在革命和建设的不同时期，毛泽东从提升农民的科学文化素质和培育农民的现代文化性格两个方面深刻阐述了中国农民文化现代化的必要性和实现路径，并进行了可贵的实践探索。从实施乡村振兴战略、实现乡村文化振兴的角度来看，毛泽东的这些思想和实践有重要的启示意义：要使农民文化在现代文化体系中找到自己独特的价值和地位；既要传承和发展农耕文明，又要反对文化复古主义错误倾向；要加强和改善党的领导，让基层党组织成为乡村文化振兴的主心骨。

【关键词】毛泽东；农民文化；现代化；乡村振兴战略

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0026－08

作者简介：李炼石，山东济南人，（北京 100017）中央党史和文献研究院助理研究员。

基金项目：国家社科基金专项重大项目“全面建成小康社会决胜期建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态研究”（18VSJ030）

近代以来，乡村建设始终是与中国社会、中华文化现代化历程相伴随的一个历史性课题，实现农民文化的现代化是其中的重要方面，历代共产党人对其进行了不懈的探索。今天，党中央提出实施乡村振兴战略，实现乡村文化振兴正是中国共产党人探索农民文化现代化这一历史性课题的继续。回望历史，毛泽东站在实现中国社会和中华文化现代化的高度考察农民文化问题，对中国农民文化现代化进行了丰富的思考和实践。他的这些思考和实践对当前实施乡村振兴战略、实现乡村文化振兴具有重要的现实借鉴意义。

一、“严重的问题是教育农民”：毛泽东论农民文化现代化的必要性

十九世纪中叶开始，中国延续数千年的分散、脆弱的传统农村在封建主义、帝国主义势力的层层压迫下，陷入人民贫苦、匪患猖獗、社会萧条、文化衰败的困境。当时有识之士认识到要挽救国运就必须振兴乡村，于是掀起了以兴办农民教育、改良乡村文化为核心内容的乡村建设运动。但历史证明，这场社会改良运动在半殖民地半封建的旧中国注定无法深入下去。在汲取乡村建设运动的经验教训的同时，毛泽东站在民族救亡和实现现代化的历史使命的高度考察中国农村，认为要解决农村问题，最根本的是要从解决土地问题入手进行彻底的反帝反封建的民主革命和社会主义革命，与此同时还必须进行一场“文化革命”，“把一个被旧文化统治因而愚昧落后的中国，变为一个被新文化统治因而文明先进的中国”①，具体来说就是革新文学艺术、文化教育甚至重塑中国人民的价值观念和文

① 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 663 页。

化性格，其中的重点就是实现农民文化的现代化转型。关于实现农民文化的现代化的必要性、紧迫性，毛泽东主要从科学文化知识和思想观念两方面进行思考：

第一，中国农民缺乏现代科学文化知识，难以适应现代社会的需要

毛泽东指出，封建地主阶级和资产阶级将自身的文化建立在对农民群众文化权利的剥削掠夺之上，一方面导致“中国历来只是地主有文化，农民没有文化”①，中国农民“大多数不识字，没有现代的文化技术”②；另一方面“有文化”的剥削阶层脱离生产生活、嫌恶农民，他们的文化也与农民大众相互排斥。基于此，毛泽东认为必须将农民作为“中国文化运动的主要对象”③，全面提高其现代科学文化知识水平，建立民族的、科学的、大众的新文化，否则中国社会、中华文化的现代化也就只能像历次自上而下的社会改良运动那样“漂浮”在少数精英阶层而无法真正“落地”，乡村的衰败也就不可能根本扭转。

第二，中国农民思想观念陈旧落后，与现代化的要求格格不入

在毛泽东看来，中国农村的文化建设不仅仅是文化知识层面的问题，更是关乎农民价值观念、精神状态的根本性问题。要彻底改变中国农民贫穷落后的面貌，仅有知识层面的进步是不够的，还必须有现代的文化心理、价值观念的支撑，即必须对中国农民千百年来沉淀下来的落后的价值观念和思维方式等文化性格的深层结构来一场彻底的改造。他指出，中国的现代化建设不仅意味着将旧社会的剥削者改造为新社会的劳动者，而且“劳动者也要改造”④。尽管旧的社会制度被打破了，但中国农民仍然“有自发性和盲目性的一面”⑤，他们头脑中仍有顽固的“反映旧制度的旧思想的残余”⑥，乃至“和古代没有多大区别”⑦。因此毛泽东一再强调“严重的问题是教育农民”⑧，指出要进行社会主义现代化建设就必须“伴随一场大喊大叫”⑨，以确保农民的价值观念、思维方式等文化模式的深层结构与现代化要求相匹配，为现代化建设提供思想文化保障。

二、毛泽东对中国农民文化现代化的战略构想和实践

毛泽东对农民文化现代化的思考和实践，既体现了他致力于让中国人在文化上“站起来”的价值诉求，又是建立在他对中国农民文化性格、历史传统的深刻认识的基础上的。既要求实现农民的科学文化素质的现代化，更强调对农民的思想观念、文化性格的辩证分析和现代化改造，这是毛泽东思考农民文化现代化问题的两个有机联系的主要方面。

（一）建立适合国情乡情的农民教育科学文化事业

毛泽东指出，“任何社会没有文化就建设不起来”⑩，一个绝大多数国民不识字、无文化的国家是不可能实现现代化的，因此必须全面提高农民的科学文化素质，丰富农民的日常文化生活，以实现农民文化的现代化转变。毛泽东关于建立农村现代化教育科学文化事业的思想主要有下述三点：

1、办好贴近农民生产生活的科学文化教育，强调教育要体现乡村特色、与生产劳动相结合

早在大革命时期，毛泽东就指出“农村教育是现社会很大的问题”。他在广州农民运动讲习所专

① 《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 39 页。
② 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 79 页。
③ 《论联合政府》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1078 页。
④ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 223 页。
⑤ 《粮食统购统销问题》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 295 页。
⑥ 《〈中国农村社会主义高潮〉按语选》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 450 页。
⑦ 《在中国共产党第七届中央委员会第二次全体会议上的报告》，《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1430 页。
⑧ 《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1477 页。
⑨ 《〈中国农村社会主义高潮〉按语选》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 460 页。
⑩ 《关于陕甘宁边区的教育问题》，《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 110 页。

门开设《农村教育》讲座，指出农村当时的教育主要是封建主义的“忠孝主义”的教育以及“贵族式的资本主义的教育”，都是“不适合农民切身利益”的，这种教育培养出的也只能是“到乡间多不能相容”的青年，农村在经济和文化上的“贫血”和颓败于是日甚一日。毛泽东进而设想，“以后农民所要的教育乃适合于农民需要的教育——适合于农民经济之发展，并使得农民得到解放之教育，即适合于解决农民问题之教育”。在这个思想背景下，主张农民教育应当富有农村特色、紧密服务农民，就成为毛泽东在革命和建设各个时期贯穿始终的理念。在形式上，他要求在完善正规化的学校教育体制的同时还要根据实际需要建立不同于城市学制的半工半读、勤工俭学等教育形式①，使农民教育紧密贴合实际。在内容上，毛泽东主张“教育劳动相结合，这是一个基本原则”②，农村学校的教学内容必须服务农民生产生活客观需要，要适当开设农业常识课、编制乡土化的冬学课本，“农民的学习技术，应当同消灭文盲相结合”③；要求农村基础教育不要片面追求升学④，而主要任务是扫盲和教授农业生产劳动中需要的知识，使农民和从事农村工作的党员干部“较多地懂得农业，还要懂得土壤学、植物学、作物栽培学、农业化学、农业机械，等等”⑤。

毛泽东的上述种种考虑，根本用意都是力求使农民的“文化革命”与农业“技术革命”和农村“社会革命”有机融合，让农民的教育服务于农民自身特点和实际需要，扭转长期以来农民无文化、文化“不姓农”的弊病。历史地看，这些思想和实践对千百年来精英教育脱离生产实践的局限性有着纠正和重塑的作用，有利于培养懂农业、爱农村、爱农民的现代化人才以扭转农民“贫、愚、弱、私”的落后状态。

2、普及农民扫盲运动，强调学校与社会相互促进相互补充

毛泽东对农民识字扫盲的重视，从战争年代到和平建设时期贯穿始终。1944 年他专门撰文讨论陕甘宁边区的文化教育问题，指出“边区在没有战争的条件下，直接的任务就是生产和教育两项”，要“把边区人民的文化提高到一个必要的程度”⑥。新中国甫一成立，中央人民政府就发出了《关于开展 1949 年冬学工作的指示》，要求全国广大农村学习老解放区冬学运动的经验，开展大规模的识字扫盲运动，期间毛泽东又多次强调扫盲的重要性，指出“在一个文盲充斥的国家内，是建成不了共产主义社会的”⑦。在他的督促指导下，50 年代全国先后掀起了三次大规模的扫盲运动，中央专门成立了扫盲工作委员会，在全国范围内迅速开展形式多样的扫盲教育。

在毛泽东看来，实现农民文化的现代化有着时不我待的紧迫性，面对农村百废待兴的“烂摊子”，以扫盲为代表的基本文化普及工作是一切文化建设的基础，不能等待制度化、正规化的学校教育建立之后再开展，而必须立足实际、创造和利用各种条件灵活、迅速地进行。比如从延安时期开始他就强调要充分发挥基层和民间的积极性，指出农村学校可以实行社办和民办相结合，“不但要有集中的正规的小学、中学，而且要有分散的不正规的村学、读报组和识字组”⑧ 以及半日学校、夜校、冬学等多种教育形式，甚至可以互教互学，并提倡自学，等等。彼时各地农民群众纷纷参加学习，识字课本和小黑板甚至搬到田间地头，农村文盲率显著降低，一些地区还形成了群众性的学习高潮并基本消除了文盲，农民文化普及取得了历史性的进步。毛泽东的这种学校教育与社会教育相互促进、相互补充的思路在扫盲运动中展现了灵活高效的突出优势，历史证明是符合当时的国情的。

---

① 参见《毛泽东年谱（1949—1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 441—443 页。
② 《在第十五次最高国务会议上的讲话》，《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 396 页。
③ 《〈中国农村的社会主义高潮〉按语选》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 450—451 页。
④ 参见《毛泽东年谱（1949—1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 94 页。
⑤ 《在扩大的中央工作会议上的讲话》，《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 303 页。
⑥ 《关于陕甘宁边区的教育问题》，《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 106、111 页。
⑦ 《〈中国农村的社会主义高潮〉按语选》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 455 页。
⑧ 《文化工作中的统一战线》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1011—1012 页。

3、发展群众性公共文化事业，强调继承和利用民间优秀传统文化

相比于扫盲运动和学校教育来说，群众性的文化事业覆盖面更加广泛，对农民文化现代化的推进更加具有润物无声、潜移默化的推进作用。毛泽东积极倡导在农村开展多种形式的群众性文化活动，他指出“我们的文学艺术都是为人民大众的”①，并反复要求党的文艺工作者必须用贴近群众的语言和形式进行创作、要善于发现和学习老百姓的故事、语言和民歌中蕴藏的艺术，要从春联、民歌、年画等群众喜闻乐见的方式入手对百姓熟悉、乐于接受的传统民间艺术进行改造和利用，发动农民群众自己起来破除封建迷信、转移风俗，让农民的公共文化生活充实起来、“现代”起来。比如延安时期毛泽东指出：“在文化方面还有很多事要做，要搞识字组，搞唱歌，搞春联，等等”；他还具体倡议“是不是也可以搞几个歌子来唱一唱呢？比如说搞他三五个歌子，使得一百四十万人民都能够唱，并且懂得它的意思……此外还可以搞年画”②，同时广播、电影事业应当快速普及并向农村倾斜，让听广播、看电影等现代形式逐渐成为农民乐于接受的新的文化生活形式。

值得注意的是，毛泽东在强调群众性文化事业必须普及、知识分子要“下乡找农民”③ 之外，还认为必须尊重农民自身的文化创造，指出农民不能被简单看作文化下乡的被动接受者，而是完全可以成为文化创作的主体。相应地，毛泽东充分肯定传统民间文化、乡土文化的价值，认为农民虽然缺乏现代文化技术，但是他们“唱民歌、跳舞也是文化”④，农民本土化的优秀内容不仅不应当在文化现代化过程中遭到淘汰，反而应当认真继承，对其中的优秀成分要加以利用。比如 1938 年他在鲁迅艺术学院讲到，“夏天的晚上，农夫们乘凉，坐在长凳子上，手执大芭蕉扇，讲起故事来，他们也懂得胡适之先生的八不主义，他们不用任何典故，讲的故事内容却是那么丰富，言辞又很美丽”⑤。从传统文化继承、创新的角度来看，毛泽东不仅强调建设新文化要系统梳理和继承“从孔夫子到孙中山”的精英阶层的庙堂文化，而且主张肯定民间“草根文化”的价值。例如毛泽东认为，要意识到农民“不但是好的散文家，而且常是诗人”，不仅“民歌中便有许多好诗”⑥，而且中国新诗歌的发展出路“第一条是民歌”⑦。此外，不少民间手工艺也都是“我们民族好的东西”，要善加继承，“一万年也不要搞掉”⑧。在毛泽东的号召下，各地农民自发的文艺活动热烈开展起来，民歌、春联、曲艺、手工艺等文化资源被赋予了与生产生活紧密联系的现代内容，农民逐渐有了现代的公共文化生活，农村社会风俗和农民的精神面貌大为改观。

（二）引导农民塑造团结、理性、自信的现代化文化性格

在科学文化知识、群众性文化生活层面的现代化之外，毛泽东更加注重对农民文化性格、文化心态、价值观念等深层结构进行辩证分析和现代化改造，主张建立团结、理性、自信的现代农民文化。这方面的内容既部分地体现在毛泽东关于农民的思想政治教育、社会主义教育的思想之中，又彰显着毛泽东对农民文化进行现代化改造的目标和价值指向。归纳来看，毛泽东对农民文化性格的现代化重塑主要表现在如下几个方面：

1、增强农民主体意识，塑造农民自主、团结的现代文化性格

旧式中国农民是小生产劳动者和小私人占有者的统一，分散的小农经济和饱受压迫的社会地位共

① 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 67 页。
② 《关于陕甘宁边区的文化教育问题》，《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 118 页。
③ 《我们党的一些历史经验》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 132 页。
④ 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 79 页。
⑤ 《在鲁迅艺术学院的讲话》，《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 124—125 页。
⑥ 《在鲁迅艺术学院的讲话》，《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 125 页。
⑦ 参见《毛泽东年谱（1949—1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，322 页。
⑧ 《加快手工业的社会主义改造》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 12 页。

同决定了传统中国农民“既是一个阶级又不是一个阶级”，“不能代表自己，一定要别人来代表他们”①。毛泽东指出，中国农民缺乏主体精神，表现为涣散、依附性文化模式，他们一面“但求有清官有好皇帝”②，难以团结起来维护自己的利益；一面又精打细算、贪图小利。在长期的革命和建设的实践中，毛泽东主张一方面要强化农民的主体精神、主人翁意识，引导他们团结、组织起来，变为具有主体自觉的现代劳动者；另一方面又要加强教育和引导，帮助农民克服短视、偏私的小农心态的弊病。

一方面，毛泽东要求党要深入了解农民的“痛苦和需要”，设法使农民团结起来，彻底扭转旧式封建小农麻木涣散的精神状态。他强调要教育农民群众懂得“我们种田人的利益，是要我们种田人自己去求，别人不种田的，他和我们利益不同，决不会帮我们去求”③；他还专门撰写《组织起来》等文章，提出党组织要让农民在组织和团结中意识到自身的力量，意识到自己是改变自身命运的主人，从而增强主体精神，以更好地开展生产建设和自我教育，提高文明程度，“自己起来同自己的文盲、迷信和不卫生的习惯作斗争”④。

另一方面，毛泽东要求党员干部必须对农民进行社会主义教育，改造小农文化、自我主义的狭隘性。1951 年起，农民的土地所有制在“土改”中逐渐建立起来，全国不少地方掀起了农业生产热潮，但一些地区也出现了土地集中、奢侈享乐、农村向分散、薄弱的小农经济倒退的苗头。对此，毛泽东在不同场合多次强调，要“反对自私自利的资本主义的自发倾向，提倡以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行动的标准的社会主义精神”，并指出这是“使分散的小农经济逐步地过渡到大规模合作化经济的思想的和政治的保证”⑤。针对小农重视个人私利、眼前利益的狭隘自我主义的固有局限性，毛泽东指出，“我们要教育人民，不是为了个人，而是为了集体，为了后代，为了社会前途而努力奋斗”⑥，即教育农民不只看到个人的“小我”，而更要注意团结起来，看到集体、子孙后代乃至全民族前途的“大我”。可见，毛泽东从引导农民树立现代的主体自我意识的角度对其文化性格进行现代化改造，他所引导农民建立的自我意识是一种集体的觉悟，即在鼓励农民增强主体意识和主动性的同时有意避免狭隘的个人主义思想倾向。

2、重塑农民奋斗精神，既为农民“鼓劲”又力求克服盲动冒进

作为自然经济下的小生产者、小占有者，一方面小农靠天吃饭，具有顽固的保守性；而另一方面由于对影响生产的自然和社会因素无法掌控，对社会发展客观规律缺乏科学认知，小农又急于改变命运，其奋斗精神往往是盲动、冒进、非理性的。毛泽东对此进行了辩证分析，他一方面强调尊重农民的奋斗精神，同时又力求克服其中的盲目性，使之重塑为科学、理性的主观能动性。

一方面，毛泽东对历史上农民阶层展现的奋斗精神持肯定态度，而且在他看来，中国农民内在具有的奋斗精神可以转化为积极力量，这是农村现代化建设所必须的。毛泽东在指导农业合作化的过程中反复强调要鼓舞农民翻身做主，要保护和调动农民群众开展建设的积极性、主动性、创造性：“我们应当爱惜农民和干部的任何一点微小的社会主义积极性，而不应当去挫折它”⑦。比如 1958 年 3 月，河南封丘县委在给中央的报告中介绍了本县某农业社依靠集体力量战胜天灾改变落后面貌的事迹，毛泽东读后感动不已，他专门以“介绍一个合作社”为题撰写批语，指出这个先进事迹昭示着“共产主义精神在全国蓬勃发展”，标志着社会主义的技术革命、文化革命正在向前奋进。他赞叹道：

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，567 页。
② 毛泽东：《省宪下之湖南》，《前锋》1923 年 7 月 1 日第 1 期。
③ 《民众的大联合（二）》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990 年，第 374 页。
④ 《文化工作中的统一战线》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1011 页。
⑤ 《〈中国农村的社会主义高潮〉按语选》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 450 页。
⑥ 《读苏联〈政治经济学教科书〉的谈话（节选）》，《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 134 页。
⑦ 《关于农业合作化问题》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 424 页。

“从来也没有看见人民群众像现在这样精神振奋，斗志昂扬，意气风发”，“中国劳动人民还有过去那一副奴隶相么？没有了，他们做了主人了。中华人民共和国九百六十万平方公里上面的劳动人民，现在真正开始统治这块地方了。”① 毛泽东指出这个先进事迹有着“发人深省的东西”，这就是将农民群众本有的奋斗精神引导、改造、重塑为现代化建设的“干劲”所焕发出的巨大力量。

另一方面，在为农民鼓劲的同时，毛泽东也注意批判和纠正农民文化心理中急躁冒进的固有缺陷。他强调，农村基层党组织要“适当地有步骤地用社会主义教育农民及其他群众”②，要鲜明反对“贫雇农打江山坐江山”③ 一类的“左”的观点和各种盲目冒进的“庸俗辩证法”、“庸俗马克思主义”④，从而帮助农民克服盲目性，引导农民以积极理性的态度投身现代化建设。由于种种原因，晚年的毛泽东片面强调给农民“鼓干劲”，没能坚持对盲动冒进的狂热性进行批判改造的正确方向，我国现代化建设在“左”的错误中遭受了严重挫折，历史教训是极为深刻的。

3、树立农民文化自信，塑造自尊自信的现代农民文化

长期受到封建压迫以及在列强的侵略下被迫打开国门、艰难开启现代化进程的经历，使得近代以来中国人在文化上普遍有一种自卑心态，这种文化心理在广大农民中尤为严重。毛泽东将农民的这种文化心态视为文化现代化道路上的大敌，认为那种“看不起中国的东西”的“奴化思想”⑤ 和“做奴隶做久了，感觉事事不如人，在外国人面前伸不直腰”⑥ 的自卑心态必须予以改造和克服。归纳来看毛泽东从内外两方面展开思考和实践。

从农民文化的建设主体角度看，毛泽东主张必须让农民成为新文化的主人公，让新文化民族、科学、大众的现代文化品格内化为农民自身的文化气质，“逐渐成为他们的文化”⑦，以实现农民在文化上的自尊、自信。比如毛泽东在湖南考察农民运动后指出，曾经受到封建教育压迫而“一向痛恶学校”的农民在鼓励和引导之下“如今却在努力办夜学”，“文化程度迅速地提高了”⑧，并且敢于组织起来去对抗各种封建压迫，精神面貌焕然一新。毛泽东主张农民要成为农村教育科学文化事业的主人，逐步建立“清楚的、觉醒的、民主的、独立的意识”⑨，“砍去妄自菲薄，破除迷信，振奋敢想、敢说、敢做的大无畏创造精神”，“打掉自卑感”⑩，让农民树立对自身的文化价值的自觉和认同，在精神文化层面真正实现“站起来”。

从农民文化的价值和地位的角度看，毛泽东倡导挖掘和宣传农民文化的闪光点，在全社会范围内逐渐营造了一种尊重农民、尊重农民文化的社会氛围。毛泽东反复提醒全党，群众才是“真正的英雄”⑪，对农民的态度是好是坏、是尊重还是鄙视，是判断个人政治立场是否坚定正确的重要标准。社会主义制度建立后，毛泽东从社会主义、共产主义理想的高度指出要缩小城乡差距、工农差距，他所采取的方法并不是以相对先进的城市文化、工业文明去“同化”农民文化，而是注重培育和彰显农民文化的特色和先进性，让工农商学兵不同主体各具特色的文化相互学习、相互促进。在这种思路指导下，以艰苦奋斗改变命运的山西大寨和以“红旗渠”闻名的河南林县等都在 60 年代成为全国的模范典型，一批憨厚朴实、勤勉顽强、诚实可敬的农民形象成为文艺作品中的主角，农民形象甚至史

① 《介绍一个合作社》，《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 177、178 页。
② 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 704 页。
③ 《关于目前党的政策中的几个重要问题》，《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1268 页。
④ 《在一份关于反冒进的摘录材料上的批注》，《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 33、35 页。
⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 258 页。
⑥ 《论十大关系》，《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 43 页。
⑦ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 708 页。
⑧ 《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 39、40 页。
⑨ 《在中国共产党第七次全国代表大会上的口头政治报告》，《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 336 页。
⑩ 《卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢》，《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 236 页。
⑪ 《〈农村调查〉的序言和跋》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 790 页。

无前例地出现在人民币票面上。尽管这些做法有着特殊的话语背景和历史局限性，但客观上使得千百年来身处社会底层、为精英主义文化所轻视甚至鄙视的农民逐渐得到尊重，农民不再是“旧戏舞台”上的粗野鄙陋的“渣滓”和“小丑”，他们的文化第一次成为社会主流文化的一部分，甚至与工人、市民、军人、干部等不同群体的文化形成了“比学赶帮”式的对话和互动。这对振奋农民的文化自信、提振农民乃至全民族的精气神意义巨大。从一定意义上讲，也正是农民在精神文化上的扬眉吐气、自尊自信，使得毛泽东直到如今仍然广受农民群众尊敬和怀念。

三、当代启示与反思

实施乡村振兴战略，是自毛泽东开始的历代共产党人“三农”工作方针政策的继承和发展；走乡村文化兴盛之路、实现乡村文化振兴，是新时代实现农民文化现代化的途径和举措。站在乡村振兴战略背景下回顾毛泽东的农民文化现代化思想，我们能够获得许多启发。

（一）要使农民文化在现代文化体系中找到自己独特的价值和地位，留住文化“乡愁”

复杂的国情乡情以及“后发外生型”的现代化进程，决定了我国农民文化的现代化有其特殊复杂性和独特规律。毛泽东充分考虑到这种复杂性，在思考和指导农民文化现代化的思路方面，既不贪大求洋、追求推倒重来式的现代化，又绝不姑息保留落后文化心态和思维方式、走治标不治本的改良道路；既强调农村必须完善体制机制以保障教育科学文化事业的发展，又主张结合国情农情探索具有农村特色的文化教育模式。从农民文化内部看，毛泽东主张既保留群众乐于接受的民间传统文化，又贯彻团结理性自信的现代精神。从城乡、工农文化关系的角度看，既强调缩小城乡差距、工农差距，坚持民族的、科学的、大众的现代文化共性，又充分肯定民间文化个性和农民文化的独特性。这些思想都启示我们，消除城乡差距不是要泯灭乡村特色，现代化的农民文化不是以现代共性去“化掉”农民和农村的个性，不是以城市文化、工业文明为模板去追求城乡、工农文化的“同质化”，而是要把乡村作为一个相对独立于城市的文化单元和发展单元①，让农民文化在现代社会文化体系中找到自己独特的价值和地位。这样的农民文化，小而言之是农民自我教育、自我滋养的文化沃土，大而言之更是在文化全球化背景下为中华民族文化传统保留了文化基因和根脉，是为日益显露出“现代病”、“城市病”的发达工业社会留住文化“乡愁”。

改革开放四十年来，随着人民公社制度解体、土地承包制度推行以及社会主义市场经济的建立，思想文化领域逐渐形成了“市民社会”的私人性与国家权力的公共性之间的分化，形成了官方文化与市民文化之间的互动和对话。而与此同时，农村文化资源流失以及农村居民主体和价值多元化、自我身份认同模糊等却导致农村文化涣散荒芜、农民边缘化乃至“失语”②，甚至一些文艺作品中农民再次沦为低俗、滑稽、被调侃和供消遣的配角、“小丑”形象。这警示我们，一方面就其自身而言，农民文化应当立足农村实际、彰显农民特色，深入挖掘农民文化的内在独特价值，鼓舞农民群众的首创精神和文化自信；另一方面，从外部来看，要深入理解乡村振兴战略的人文关怀和文化使命，讲好新时代乡村故事，重建乡村文化精气神，重塑城乡文化关系，让乡村文化在城乡之间的互动互鉴中确立鲜明的文化个性，找到自身的独特价值和地位，逐步走向振兴。

（二）既要传承发展提升农耕文明，又要反对文化复古主义错误倾向

考察毛泽东的农民文化现代化思想可见，一方面他十分重视对传统的、乡土性的民间文化资源加以整合和利用，指出现代化绝不是割断传统；另一方面又十分强调对旧式农民文化中的落后思想观念进行彻底的现代化改造，荡涤潜藏在民族文化性格深处的依附性的、盲动的、自卑的落后内容。这启

① 徐俊忠：《十九大提出“乡村振兴战略”的深远意义》，《经济导刊》2017 年第 12 期。

② 参见黄力之：《后革命语境中的中国文化矛盾》，上海：上海三联书店，2016 年，第 92、102 页。

示我们，现代与传统、批判与继承，是一体两面，不可偏废。一方面文化的发展和进步不能抛开传统凭空实现，必须传承发展提升农耕文明①，深入挖掘农耕文化中蕴含的优秀思想观念、人文精神、道德规范，充分发挥其在凝聚人心、教化群众、淳化民风中的重要作用，推动农民群众喜闻乐见的优秀农耕文化遗产合理适度利用，推动中华优秀传统文化在农村这片广阔的土地上更好地进行创造性转化和创新性发展；另一方面，必须在传统礼俗和陈规陋习之间划出明确界线，始终坚持以社会主义核心价值观引领和匡正乡村文化兴盛之路。

当前，有部分学者认为乡村道德失范、公序良俗失效、精神涣散等精神文化问题的根源在于千百年来的传统乡村生活方式受到冲击，并认为要实现乡村文化振兴就必须恢复旧式乡村的生活方式和价值观，甚至鼓吹“纲常”、“女德”等封建文化糟粕，罔顾现代社会治理的民主法治趋势而呼唤重建“乡绅”、“宗法”治理的旧传统。凡此种种都不是对传统文化的继承发展，而是封闭、倒退、陈腐的文化复古主义论调。新时代农民和乡村的文化只能是自尊自信、理性平和、积极向上的现代文化②，而不能是任何形式的守旧复古的或宗法依附性的落后文化，更不是越古越好乃至越“传统”越好。

（三）要加强和改善党的领导，让农村基层党组织成为乡村文化振兴的主心骨

农民文化问题大多可以归结为一个“散”字：要素散失、组织松散、人心涣散，是导致农村精神空虚、农民文化荒芜的重要原因。改革开放以来，“政社合一”的国家力量在农村不复存在，原有的农民组织系统和整合机制日渐松散，组织化程度严重降低，经营行为分散化、功利化、短期化③。生产生活方式的巨变导致农民越来越明显表现出一种小农特征④，农村居民文化认同模糊，不少乡村缺乏精气神、没有特色，甚至“形虽在，神已散”。

要变“散”为“聚”，关键在党。唯有党组织能够在“大国小农”的客观国情农情之下发挥组织群众、宣传群众、凝聚群众、服务群众的作用，把乡村文化振兴的各项要求落到实处。一方面，社会主义市场经济条件和短期内难以根本改变的城乡二元化格局，要求农村基层党组织更好地扮演总揽全局、协调各方的“带头人”，发挥整合、凝聚、引领的作用，形成社会各界共促乡村文化振兴的合力；另一方面，正如毛泽东曾经强调农村文艺工作者要熟悉农村传统民间文化形式、宣传教育工作要耐心采取农民群众易于接受的方法等，今天从事农村文化工作的干部也必须成为本领域的专家，特别是着眼当今农村主体的多样化、价值多元化条件，要更加重视和善于用社会主义核心价值体系教育引导农民群众，建立与乡村振兴战略整体要求相契合的富有主体精神、奋斗精神和文化自信的现代农民文化。

（责任编辑　欣　彦）

① 参见《中央农村工作会议在北京举行 习近平作重要讲话 李克强汪洋讲话 张高丽栗战书王沪宁赵乐际韩正出席会议》，《人民日报》2017 年 12 月 30 日。

② 参见《中共中央 国务院印发〈乡村振兴战略规划（2018－2022 年）》，《人民日报》2018 年 9 月 27 日。

③ 参见习近平：《中国农村市场化建设研究》，北京：人民出版社，2001 年，第 369—371 页。

④ 参见王立胜：《毛泽东“组织起来”思想与中国农村现代化社会基础之再造》，《现代哲学》2006 年第 6 期。

社会主义与人民民主的“双重互构”逻辑
——毛泽东“民主新路”探索及其新时代启示

陈晓斌

【摘要】建国后毛泽东对“民主新路”的战略探索是连续而系统的，展现了独特的理论逻辑。依据毛泽东关于“民主新路”的话语表达和历史实践，这一理论逻辑可作如下概括：社会主义与人民民主本质上属于“双重互构”的关系，一方面，人民民主必须建立在社会主义的经济基础之上，由此才能避免把民主当作各种利益集团获取政治领导权的博弈过程；另一方面，社会主义国家的治理体系必须充分体现人民民主，由此才能实现“人类解放”这一社会主义的应有价值。从这一理论逻辑去理解毛泽东的“民主新路”战略探索，对于新时代中国特色社会主义坚持“以人民为中心”的发展思想具有重要的启示意义。

【关键词】毛泽东；社会主义；人民民主；双重互构

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0034－06

作者简介：陈晓斌，广东揭阳人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院讲师。

基金项目：广东省普通高校青年创新人才类项目（人文社科）“习近平新时代中国特色社会主义思想的发展历程、谱系地位及价值超越性研究”（2017WQNCX024）；广州市哲学社会科学发展“十三五”规划课题“习近平治国理政新思想的发展历程及其实践道路的超越性”（2017GZMZQN10）

社会主义与人民民主的关系问题，是中国共产党治国理政中的重大课题。近年来由于受西方自由主义民主政治思潮的影响，有一种将人民民主从社会主义理论逻辑和价值追求中抽离出来进行工具化、技术化和中立化设计的政治思维。这种政治思维值得我们仔细甄别。毫无疑问，人民民主的体制、机制、程序、规范以及具体运行上还存在不完善的地方，这都需要更加合理有效的改革与设计。然而，这种“改革与设计”并不能抹杀社会主义民主与资本主义民主的本质性差异。

事实上，在建国后推进“民主新路”的历史实践中，毛泽东的战略探索就展现出独特的理论逻辑，概而言之即是：“国家的社会主义化从根本上保证国家的民主化。同时国家的社会主义化也要求国家的进一步民主化”①。这里的“民主化”指的就是“人民民主”。由此可见，在毛泽东的政治思维中，社会主义与人民民主本质上属于“双重互构”的逻辑关系：一方面，人民民主必须建立在社会主义的经济基础之上，才能避免把人民民主错误地理解为各种利益集团获取政治领导权的博弈过程；另一方面，社会主义国家的治理体系必须充分体现人民民主，才能避免形成一个脱离人民群众的官僚利益集团，并由此逐渐实现“人类解放”这一社会主义的应有价值。

一、人民民主必须建立在社会主义经济基础之上

从马克思主义的政治思维来看，近代西方民主制的基本前提是市民社会与政治国家的二元化发

① 逄先知、金冲及主编：《毛泽东传（1949—1976）》上卷，北京：中央文献出版社，2003 年，第 323 页。

展，基本原则是在“人民主权”的旗帜下将竞争规则引入政治领域，以期消除政治领域中的权力垄断。然而，这种政治竞争表面上是平等的公民之间的自由竞争，实际上却是不平等的市民社会成员之间的博弈行为，其结果不仅导致“人民主权”的虚拟化，而且导致民主政治蜕变成为各种私人利益的角逐场。由此可见，要使民主制能够在政治领域提升人的尊严和价值，就必须使民主制脱离利益分立的市民社会基础，消灭任凭私人利益在政治上发挥消极作用的市民社会条件，也就是必须消灭政治国家与市民社会的分离状况。基于这种政治思维，马克思主义认为，实现真正的民主制，必须坚持“平等应当不仅仅是表面的，不仅仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会的、经济的领域中实行”①。这实质上就是要求改造市民社会，改变生产资料所有制形式，建构社会主义的经济基础，以此奠定实现人民民主的社会基础。

毛泽东关于“民主新路”的战略探索继承了马克思主义的政治思维方式。建国后，毛泽东为实现“人民当家作主”的革命政治承诺，坚持以马克思主义的“人民主体论”作为建政和立政的理论基础，着力于推行社会经济结构的重新改组，以对社会主义经济基础的建构将人民从“小农经济”和“资本主义经济”的双重束缚中解放出来。“一是从‘小农经济’中‘解放’出来，获得某种‘现代经济’分工合作的社会化大生产意识；二是从‘资本主义经济’（也即‘私有经济’）中‘解放’出来，从‘集体经济’中获得前所未有的平等和公正。”② 换言之，就是通过改造包含着对抗性、分离性因素的经济关系来改变人与人之间的不平等关系，从而在社会主义的经济基础之上实现人民的组织起来和联合起来，使全体人民成为生产资料所有制领域的主导者。由是观之，社会主义革命时期毛泽东对于社会经济结构重新改组的实践探索本质上就蕴含着对人民民主的战略推进，这是社会主义经济逻辑与人民民主政治逻辑相统一的鲜明体现。

在毛泽东的理论视野中，近代以来的西方民主制从根本上难以使人民群众特别是处于社会底层的工农群众实际地享有真实的民主权利，真正实现人民群众的民主权利必须依赖于组织起来的人民对于社会生产资料的集体管理和支配，因而只有建构社会主义的经济基础才是人民民主得以扩展的根本途径。

早在延安时期，毛泽东就已深切地认识到，几千年来，中国农民群众的生产生活都是实行个体经济，一家一户就是一个生产单位，这种分散的、孤立的、落后的个体生产成了封建统治的经济基础，也是使得农民群众陷入永远穷苦的关键因素。在当时的毛泽东看来，若要克服这种落后的生产生活状况，就必须逐渐实行集体化经营，而经过合作社则是实行集体化经营的根本道路。因此，在社会主义革命时期，面对土地革命造就的“汪洋大海一样的个体农民的所有制”和现存的“富农的资本主义所有制”，毛泽东认为应当进一步实行“组织起来”，将全中国绝大多数人组织在政治、军事、经济、文化及其他各种组织里，克服旧中国散漫无组织的状态。从 1951 年支持山西省委《把老区互助组织提高一步》的报告开始，毛泽东就已在设想和探索逐步改造“小农经济”和“资本主义经济”的社会主义经济道路，这种探索后来形成了党在过渡时期的总路线。这条“总路线”把逐步实现社会主义工业化和手工业、农业、资本主义工商业的社会主义改造作为一个整体来对待，一方面在农村逐步消灭富农经济制度和个体经济制度，另一方面在城市推行公私合营，实现生产资料的公有制，从而使“工人阶级同农民的联盟在新的基础上，就是在社会主义的基础上，逐步地巩固起来”③，由此走上了消灭“小农经济”和“资本主义经济”的社会主义道路。1954 年在中华人民共和国第一部宪法中又规定，要“依靠国家机关和社会力量，通过社会主义工业化和社会主义改造，保证逐步消灭剥削制度，建立社会主义社会”，还进一步规定，“国营经济是全民所有制的社会主义经济，是国民经济的

① 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 112 页。

② 罗岗：《人民至上——从“人民当家作主”到“社会共同富裕”》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 142 页。

③ 《建国以来重要文献选编》第 7 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 307 页。

领导力量和国家实现社会主义改造的物质基础。国家保证优先发展国营经济”。[①] 并且，与这一新的经济基础相应，毛泽东在分配方式上坚持限制和缩小城乡之间、工农之间和各阶层之间的差别，尤其突出了向社会弱势群体倾斜的要求：“完全不要一点平均主义，比方说，不要基本口粮，不要照顾，光搞按劳分配，光争取富裕阶层，可是把农村的五保户、困难户、军工烈属户这百分之二十至三十的人丢开不管，也是不行的。”[②] 毛泽东的这些制度建构和施政举措，一方面着力于从经济关系上消除存在较多弱势群体的社会现象，一方面将人民民主的实现奠定在人与人之间相结合的基础上，正切合了民主本身蕴含的本质要求。

事实上，随着社会主义改造的基本完成，毛泽东领导中国共产党人构建起了社会主义的经济基础，实现了“国家的社会主义化”，从而也构建起了人与人之间根本利益的一体化，奠定了更加有利于实现人民民主的历史社会基础，“从根本上保证国家的民主化”。在这一经济基础之上，人民不是分散孤立的个人的机械聚合，而是基于革命斗争和经济利益一体化组织起来的有机聚合体，尽管人民内部仍然可以划分为不同的阶层、民族、界别和团体等等，但都将作为社会主义的劳动者和建设者而存在，这就决定了人民群众之间的各种矛盾都属于人民内部矛盾，能够用民主的方法——“用讨论的方法、批评的方法、说服教育的方法去解决”[③]。也是在这一经济基础之上，劳动者与生产资料之间的所有制关系的改变，生产组织方式的合理改造，进一步优化了劳动者之间的相互关系，这就与资本主义社会在经济上维护其剥削性生产关系而在政治上推行政治权利的形式分配不同，在社会主义经济基础之上的人民民主必然充分体现于经济、社会、文化和日常生活等各个领域，成为一种实现人民对于一切公共性质事务的主体地位的民主模式。

二、社会主义国家治理体系必须充分体现人民民主

“人类解放”是马克思主义在批判和消解近代政治解放理想之后确立起来的一种新的政治理想形式，也是社会主义的应有价值。这种政治理想形式力求使所有社会成员在经济、社会和文化等一切人的生活领域，而不只是在政治领域，把自己和他人都看作平等的个体，并共同获得自由全面发展的前景。这就要求在社会主义经济基础之上创造出一个符合人民民主的国家治理体系，并充分提升人民的政治文明素质，使人与人之间都能以应有的尊严和价值相互对待，从而开辟出一条不断提升人的尊严和价值的民主道路。

列宁承续了马克思主义的这种政治设想。在论及社会主义与民主的关系时，列宁明确指出：“没有民主，就不可能有社会主义。”[④] 这个论断至少有以下两层意思：一是在社会主义革命之前，无产阶级要在争取民主的斗争过程中锻造自身，为革命的实现作好政治上的准备；二是在社会主义革命之后，无产阶级的政治统治要实行充分的民主，让人民群众拥有管理社会和国家的权力，不然无产阶级就不能保持社会主义革命的胜利。然而，后来苏联的社会主义民主建设并没能处理好两者的关系。历史发展表明，苏联建立社会主义经济基础之后，不仅未能探索出有效实现人民群众对于公共事务的领导权和管理权的具体民主道路，反而使得社会主义的经济关系变成为官僚利益集团支配生产资料、获取政治资源的一种所有制形式，结果把管理公共事务变成了少数官僚精英垄断的领域。

毛泽东充分吸取了苏联社会主义民主建设的历史教训，深刻地认识到，社会主义经济基础建立以后，关键的问题就在于如何建构一整套基于社会主义经济基础之上并符合“人民主体论”的国家治理体系。虽然人与人之间的关系从根本上是依据于生产资料所有制这一经济基础的，但这并不意味着

① 《建国以来重要文献选编》第 5 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 522—523 页。
② 董边等编：《毛泽东和他的秘书田家英》（增订本），北京：中央文献出版社，1996 年，第 94 页。
③ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 209 页。
④ 《列宁全集》第 28 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 168 页。

新的所有制关系一旦建立，人与人之间的关系就自然而然地进行调整，而是还需要通过一系列变革性的改造与创造。这种改造与创造本身并非一蹴而就，有时也会是一个不断试错的实践过程，所以即使新型的人与人关系建立起来，也应依据客观情况的变化而不断有所调整和有所优化。正因如此，针对社会主义公有制企业中劳动者与领导人的关系建构，毛泽东明确指出：“不能认为，在社会主义制度下，不用做工作，就自然会出现劳动者和企业领导人员的创造性合作。”① 这表明，虽然生产资料的社会化客观上改变了人与人之间的对抗性和分离性关系，但这种关系的改变并不必然发展出尽善尽美、成熟定型的人民民主的国家治理体系。诚如卢卡奇所说：“社会主义社会没有在政治上创造出社会主义的人，劳动群众缺乏使他们自己转变为社会的主人翁的手段。他们不知道如何将生产资料的社会化变成一个基础，一种他们能够在共产主义的社会形态中作为自由人而出现的基础。”② 事实上，社会主义作为经济基础和治理体系的双重转变，如果生产力的发展和经济基础的转变意味着人民对一切公共事务主体地位的确立，意味着人民对国家各个领域的主导和管理权力的提升，那么社会主义确实是为人的全面发展建立了基础。但是，如果社会主义的发展仅仅意味着物质财富的增长，那么无论这种发展本身实现得如何好，它和人民民主之间也不存在任何因果性或者必然性的关系。苏联的教训已经表明，高度的经济发展并不一定能够造就出合理的国家治理体系，反而是不合理的体制结构将对人民民主的发展构成难以克服的障碍。

毛泽东在这方面有着充分的战略探索。新中国成立初期，面对落后国家的工业化、现代化难题，中国效仿苏联的做法建立了一套国家治理体系，力求通过这套治理体系高效地调控内部有限资源来为社会主义国家建设服务。但是，这套治理体系在最大程度地动员内部资源建设国家的同时，也相对地抑制或扼杀了人民的积极性和主观能动性，在国家控制能力与社会组织、人民群众发挥积极性之间造成了深刻的内在紧张。而且，随着社会经济结构渐趋稳定，这套国家治理体系也带来了官僚体制的常规化，滋生出严重的官僚主义、长官意志和个人专权现象。这无疑与毛泽东历来所设想和追求的“在高度民主的基础上，建立高度的集中”③ 的社会主义国家治理体系相互矛盾。美国政治学者约翰·布莱恩·斯塔尔就认为，毛泽东很早就意识到常规化是任何组织中都极为重要的一种因素，但与此同时他也“把过分常规化作为组织中一种有害的行为模式加以批评”，担忧过分的常规化会成为“对组织及其成员具有腐蚀性的潜在力量”，故而着重考虑“如何限制那些如果任其发展将会使组织过分常规化的规章制度”。④由此，通过改革国家治理体系和扩大民主来调动人民的积极性，发挥人民的主观能动性，克服长官意志和官僚主义，防止形成一个脱离人民甚至凌驾于人民之上的官僚利益集团，就成了毛泽东考虑社会主义民主建设的中心课题。从新中国前三十年的战略探索来看，对这一问题的解决包含着“人人起来负责”和“让人民来监督政府”两大方面。

在“人人起来负责”方面。社会主义建设时期，毛泽东在检讨效仿苏联建立的国家治理体系弊端的基础上提出“调动一切积极性因素”，要求把以群众路线为核心的、最大限度地发挥人民积极性和主观能动性的人民民主贯彻到社会主义建设之中。随后又创造性地形成了“正确处理人民内部矛盾”的政治学说，把调动人民积极性进一步转化提升为正确处理人民内部矛盾。后来更是提出了“人民必须自己管理上层建筑”的政治论断，认为“不能够把人民的权利问题，了解为国家只由一部分人管理，人民在这些人管理下享受劳动、教育、社会保险等等权利”⑤。在这种民主理念指导下，毛泽东具体地、历史地推进和实现人民参与管理，譬如，让工人、农民及其他基层群众进入各层级的领导岗位；打破企业的既有秩序，推行“两参一改三结合”经济民主模式；推行“百花齐放，百家争鸣”的“双百”方针探索文化民主之路；推行“教育改革”让普通人民群众及其子女接受教育；

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 286 页。
② ［匈］捷尔吉·卢卡奇：《民主化的进程》，张翼星、夏璐译，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 87 页。
③ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 400 页。
④ ［美］约翰·布莱恩·斯塔尔：《毛泽东的政治哲学》，曹志为等译，北京：中国人民出版社，2006 年，第 131—133 页。
⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 267 页。

推行经济体制改革，下放中央机关权力和企业管理权限，裁并中央机关机构与精简科室人员，等等。

在“让人民来监督政府”方面。毛泽东一直饱含着强烈的危机感，担心经过革命战争考验的一代进城之后贪图安逸，成为脱离人民群众的新型“官僚主义者”。据薄一波记述，接管平、津前夕，毛泽东多次谈到郭沫若的《甲申三百年祭》，说中共不能像李自成进北京，一进城就变了，“这个时期，毛主席和中央其他几位领导同志多次谈到这个问题。有一次，毛主席当着中央和大区的一些同志的面说，新中国快要成立了，我们这些人将来都是要上历史的，不能像李自成进北京那样，要约法几章”①。因此毛泽东不断开展各种类型的整风运动和社会主义教育运动，一方面整顿党员干部队伍中的主观主义、宗派主义、命令主义和官僚主义等各种不良作风，一方面把监督党和政府的权利交给广大人民群众，希望藉此继续保持革命年代的优良精神传统。

可以说，在社会主义革命时期，毛泽东对于“民主新路”的战略构想与实践探索更多的是围绕社会经济结构重新改组来建构一个“以人民为中心”的新社会新国家，其战略措施主要是立足于改造旧的市民社会关系，建构社会主义的经济基础，从而实现“国家的社会主义化”。进入社会主义建设时期，毛泽东对于“民主新路”的战略构想与实践探索进一步深化为如何建构一个基于社会主义经济基础之上并适应这个基础的国家治理制度系统，也就是“要求国家的进一步民主化”。因此，就社会主义建设和人民民主发展的演进而言，在这个社会阶段中国共产党所面临的任务是双重的，即既要抓好社会主义经济建设又要不断进行社会主义国家治理体系改革，由此形成了毛泽东在 1957 年所提出的“改革与建设”② 并举的社会主义建设道路，力求在推动社会主义经济建设的同时，探索出一条人民管理国家的“民主新路”。

三、“双重互构”逻辑的新时代启示

毛泽东在《关于中华人民共和国宪法草案》中说，我们宪法的原则就是人民民主原则和社会主义原则，人民民主原则贯穿于整个社会主义类型的宪法之中，而宪法则把这两项原则都固定下来，使全国人民感到有一条清楚明确和正确的道路可走。由此来看，毛泽东对“民主新路”的战略思考和实践探索是系统清晰的。在毛泽东的理论视野中，社会主义和人民民主始终是天然地、本质地联系在一起的。一方面，社会主义的经济基础为人民民主的实现创造出新的历史条件，使其成为可能，换言之，只有在社会主义经济关系的基础上，人民才能在生产劳动过程中不断优化改善人与人之间的相互关系，从而才能建构出一种社会主义的新型政治关系。另一方面，由于一种社会主义的新型政治关系不可能自动地从社会主义的经济基础之中产生，而是必须从外部引入，这也正是人民民主的解放作用。诚如卢卡奇所说：“社会主义民主的特殊性是由这种特殊的政治—社会任务决定的，把一种外部的理论—人格化的见解带入经济领域”③，也就是既要创制出各种让人民参与管理的制度体系，提升人民群众对国家与社会的治理能力和治理水平，又要“在政治生活和社会公共领域中，为‘让人民来监督政府’的有效实现，留下足够的空间，以便能够及时有力地抑制和矫正集体主义机制和体制可能导致的消极现象”④。就此而言，人民民主的建设与发展必然会促进社会主义经济基础的巩固、完善和进步，同时也使得社会主义的应有价值得以彰显。这种社会主义与人民民主“双重互构”的理论逻辑为当前坚持“以人民为中心”的发展思想，推进新时代中国特色社会主义民主建设提供了重要的历史启示。

一是努力创制和形成有利于实现“人民当家作主”的基础性社会经济结构。改革开放以来，我

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》（上），北京：中共党史出版社，2008 年，第 4 页。

② 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 275 页。

③ ［匈］捷尔吉·卢卡奇：《民主化的进程》，张翼星、夏璐译，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 91 页。

④ 徐俊忠、刘红卫：《毛泽东的思想与实践：一个值得深度开发的“学术富矿”》，《现代哲学》2016 年第 1 期。

国实行了社会主义市场经济，政府下放了许多经济决定权给相关的企业和个体，“造就了一个庞大的追求教育、有自治权、个人自由、有私有财产权、崇尚法治和参与政府事务的中产阶级”①。这个“中产阶级”是民主理念和制度的支持者，有利于民主意识的培植和民主能力的发展。然而，在市场经济体制下，市民社会中的各种因素，如私有财产、地位、出身、文化程度以及职业状况，也都在市场经济社会中尽情地发挥了自身固有的作用，不可避免地在市场竞争中产生了贫富分化的现象。由于贫富悬殊越来越大，社会中也出现了一个巨大的弱势群体，他们占有的经济、政治和文化资源较少，使得中国社会的不平等问题日益突出。民主理论家罗伯特·达尔认为：市场经济社会“不可避免地会产生不平等，它引发了政治资源分配中的不平等，从而限制了多元民主的潜力。由于政治资源分配中的不平等性，一些公民对政府政策、决定和行动的影响比另一些公民要大得多。”② 从实现“人民当家作主”的角度来看，社会主义市场经济所带来的重要问题和现实危机之一，就是有可能出现一个巨大的弱势群体被体制性地排斥在国家的现代化成果之外，既没有充分享受到改革开放的红利，又不能有效影响和主导国家政策的制定实施。因此，在当代中国特色社会主义民主建设的过程中，最重要的是必须清醒地认识到，每一社会的上层建筑都是以特定的经济关系为基础建立起来的，不同的生产资料所有制形式必将影响民主的实现形式和实现程度。故而在社会主义国家真正实现“人民当家作主”的政治承诺，最重要的政策措施就是创制和形成一个有利于实现“人民当家作主”的基础性社会经济结构。只有巩固和进一步完善社会主义经济关系，人民才能在共同利益的基础上组织起来并成为社会生产资料的主人，从而在“人与物”之间建立起平等的关系，进而在“人与人”之间建立起民主的关系。

二是创制出能够保障人民群众享有更多民主权力、能够容纳人民群众高涨的参政需求的现代化国家治理体系。习近平同志指出：“我们要适应扩大人民民主、促进经济社会发展的新要求，积极稳妥推进政治体制改革，发展更加广泛、更加充分、更加健全的人民民主，充分发挥我国社会主义政治制度优越性，不断推进社会主义政治制度自我完善和发展。”③ 一方面，必须更加突出提升基层民主建设的政治意义，因为只有基层民主才能够拥有足够的政治空间容纳广大人民群众的参政议政需求。“人民当家作主”的实现应该从与人民群众直接利益相关的领域做起，让人民群众管理基层公共事务和公益事业，实行自我管理、自我服务、自我监督，并对基层干部队伍实行民主监督，从而在这种民主建设中，充分获得参政议政的政治效能感，切实感受到民主建设是切身利益的事业。另一方面，必须更加突出群众路线“孵化”人民民主的政治作用。群众路线不仅是组织动员人民群众的领导方法，而且是孵化塑造人民民主的执政模式，毛泽东指出：“所谓正确处理人民内部矛盾问题，就是我党从来经常说的走群众路线的问题。共产党员要善于同群众商量办事，任何时候也不要离开群众。党群关系好比鱼水关系。如果党群关系搞不好，社会主义制度就不可能建成；社会主义制度建成了，也不可能巩固。”④ 在当代中国的民主建设中，必须把群众路线当作人民民主的实现机制，重新激活群众路线的精神，从而真诚地走好群众路线，杜绝“形式主义”的套路和避免“精英主义”的思潮，并制度化地重构群众路线，将其落实到国家治理现代化的各个层面。诚如毛泽东所说：“我们需要建立一定的制度来保证群众路线和集体领导的贯彻实施，而避免脱离群众的个人突出和个人英雄主义，减少我们工作中的脱离客观实际情况的主观主义和片面性。”⑤ 由此，我们才能使党的群众路线内化为一种人民民主的理念和实现“人民当家作主”的政治行动。

（责任编辑　欣　彦）

① ［美］罗伯特·A·达尔：《论民主》，李风华译，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 141 页。
② ［美］罗伯特·A·达尔：《论民主》，李风华译，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 148—149 页。
③ 《十八大以来重要文献选编》（上），北京：中央文献出版社，2014 年，第 89 页。
④ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 192 页。
⑤ 《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 234 页。

论汤一介关于马克思主义与中国传统文化相结合之探讨

文碧方　邓　妍

【摘要】汤一介是上世纪80年代以来国内最早开始讨论马克思主义与传统文化关系的学者之一。他在用彤先生“文化调和说”的基础上提出“文化双向选择论”，从文化交流与发展规律的角度说明二者结合的必然性；他认为当代中国文化无疑存在着马克思主义与中国传统文化新、旧两个“传统”，故二者结合有其必要性；他指出马克思主义与儒学有其契合处和互补性，提出了二者结合的可能性路径；他还以冯契先生“智慧说”哲学体系和张申府的哲学理论这两个成功的“接着讲”，作为二者结合的现实性例证。汤一介的研究对于我们思考当今中国马克思主义与传统文化的关系问题显然具有启发意义。

【关键词】汤一介；马克思主义；传统文化；结合

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0040－07

作者简介：文碧方，湖南岳阳人，哲学博士，（武汉 430061）武汉大学哲学学院教授；
邓　妍，四川达州人，（武汉 430061）武汉大学哲学学院博士生。

在中国文化与学术的现代开展中，马克思主义与中国传统文化的关系问题已成为兼具重要理论意义与现实意义的时代课题，对此，汤一介不但支持二者走相互结合的道路，而且为此进行过多方面的理论探索。尤其是在当前学界相关研究显现出诸多明显的问题时，如研究对象的模糊性、研究思路的重复性、研究成果的表面性等，汤先生在该问题上的思考轨迹与理论成果显然对我们有着重要的启发意义。

一、汤一介对马克思主义与中国传统文化及其关系的认识

上世纪80年代初，作为最早走出国门参与国际哲学界有关中国哲学与文化问题讨论的学者，汤一介便已率先提出了马克思主义与中国传统文化的关系问题，此与他跟这两个领域关联甚深且有着深切的理解有关。

就传统文化而言，其父汤用彤先生作为享誉海内外的佛教史研究专家，对汤一介接受传统文化的熏陶、从事中国文化研究有着直接的影响。汤一介回忆道：“我对佛教的研究无疑是受到我父亲用彤先生的影响。我记得在1945年夏，我曾向我父亲说，我想读点佛经，他找了一部《法华经》给我，让我自己读”①，至于“应如何读懂佛经，他告诉我，可以先读懂熊十力先生的《佛家名相通释》”②。汤一介曾自述自己十七八岁时已读过主要儒家经典，但因社会政治与现实的冲击，使他在思想上转向了中国传统文化中的道家思想③。此外，汤一介曾长期作为用彤先生的学术助手，后来又先后整理并

① 汤一介：《汤一介集》第4卷《原序》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第1页。
② 汤一介：《汤一介集》第1卷《自序》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第2页。
③ 参阅汤一介：《我能有什么信仰吗》，《我们三代人》，北京：中国大百科全书出版社，2016年，第219页。

主持出版了用彤先生的《隋唐佛教史稿》、《魏晋玄学论稿》。正因在传统文化儒释道三个领域均拥有深厚的学术积累，汤一介自 80 年代起便相继出版了一系列玄学、道教、佛教方面的专著，同时也发表了许多有关儒学与文化问题的文章，由此奠定了他在传统文化研究领域崇高的学术地位。

就马克思主义而言，汤一介早在少年时代就已受到影响。据他回忆：中学时和同学一起偷读了当时的“禁书”《西行漫记》，甚至产生了“西去延安”的“幻想之旅”①。解放后，受全国新形势的鼓舞，“马克思主义……是一种很新鲜的学说，有着一种改变旧社会的强烈意愿……，这对年轻人无论如何有着极大的吸引力”，于是他便积极投入到马克思主义经典著作的学习中。汤先生自述道，他在北大曾认真听了艾思奇、胡绳、何思敬这三位先生的有关马克思主义哲学的课，同时，反复研读了斯大林、列宁、日丹诺夫、毛泽东的著作，从而使得他对马克思主义有了较为深入的了解与理解②。大四调入北京市委党校后，“在党校五年多的教学中，我先后讲授过‘中共党史’、‘联共（布）党史’……，也讲授过马克思主义哲学的‘认识论’等等。与此同时，我系统地学习了马、恩、列、斯、毛的著作，在思想中真心接受了马克思主义。”③ 这些皆表明：经过青年时代长年累月的马克思主义学习与教学活动后，汤一介真心接受了马克思主义。

当汤一介接受马克思主义后，他曾在相当长的一段时间里运用马克思主义来分析和研究传统文化，后来他又逐渐认识到自己的这些分析与研究充满了教条主义，他认为自己在“简单、机械地运用了‘阶级分析’方法”④ 来分析传统文化时，其教条主义尤为明显与突出。正是基于这种反思，汤一介长期以来对马克思主义与传统文化之间的关系保持着自觉的思考。

1983 年，第 17 届世界哲学大会在加拿大蒙特利尔召开，汤一介在以《关于儒家思想第三期发展可能性的探讨》为题发言时正式提出了马克思主义与传统文化的关系问题。会上，台湾学者冯沪祥反问他儒学与马克思主义有怎样的关联，当时在会场的刘述先教授记录了汤一介的回答：“在马克思主义和儒家之间至少可以看出三个契合之处：（a）二者都重实践；（b）二者都取理想主义的态度；（c）马克思主义有所谓矛盾统一律，过去毛泽东过分强调斗争，以至产生偏向，如今应该强调和谐，乃和儒家有契合处。”⑤ 这里所说的儒学与马克思主义间的契合点，正是汤一介在尝试寻找的马克思主义与以儒学为代表的传统文化之间的相同点，他试图通过此相同点为二者的结合奠定基石。由此可见，汤一介不仅支持马克思主义与传统文化相结合，而且力图从理论上对这一问题给出解释和说明。

二、马克思主义与中国传统文化结合之必然性：“文化调和说”与“文化双向选择论”

汤一介之所以支持马克思主义与中国传统文化相结合，与他对中外文化交流史的深刻认识有关。他在父亲汤用彤“文化调和说”的基础上提出的“文化双向选择论”，正是尝试从文化发展规律的角度为二者的结合提供理论支撑。

汤用彤自上世纪三四十年代就开始关注所谓“文化移植”问题。在《文化思想之冲突与调和》⑥一文中，他认为外来文化与本地文化相遇后必然会对双方产生影响，而能够实现移植的关键是两种文化在接触过程中必须相互适应和改变，经“调和 – 冲突 – 调和”三阶段，两种文化相互渗透并在自

① 李娟娟：《汤一介传》增订版，北京：新华出版社，2015 年，第 32 页。

② 胡仲平：《汤一介先生学术思想述略》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 6 期，第 150 页。

③ 汤一介：《汤一介集》第 1 卷《自序》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 6 页。

④ 同上，第 5 页。

⑤ 汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 6 页。参阅“江力北大著名文化青年”：《汤一介在国务院参事室、中央文史馆“中国国学中心战略规划及内容建设座谈会”上的发言》，网址：http：//blog. sina. com. cn/s/blog_ 67f7b3ed01019ydo. html，2013 年 8 月 31 日。

⑥ 参阅汤用彤：《文化思想之冲突与调和》，《汤用彤全集》第 5 卷，石家庄：河北人民出版社，2000 年，第 277—282 页。

我调整与适应中终致融合转化。可见，用彤先生的观点正是一种“文化调和说”，它揭示了不同文化接触时的过程性、适应性与可调和性。正因如此，用彤先生对不同文化间的交流与融合始终持相当积极与开放的态度。用彤先生的“文化调和说”对汤一介思考马克思主义与传统文化的结合问题产生了直接影响：“在 80 年代中，受到我父亲汤用彤先生的《文化思想之冲突与调和》所论的影响，我曾研究过自汉至宋印度佛教文化传入中国的历史……都讨论到文化的双向选择问题。我当时为什么研究这个问题？是为了解决马克思主义传入中国后，中国文化应如何发展的问题”①。

汤一介通过研究佛教中国化历程而得出的所谓“文化双向选择论”②，其要旨有三：首先，一种文化与他种文化相比总有自身特点所在，因此在它作为一种独特的文化时，其最基本的特点需要保存；其次，任何一种文化在与其他文化的相较中，往往可以发现自身总有其不足的方面，因此在自身发展过程中若要保持活力，就必须不断吸收外来文化以滋养和丰富自身；最后，一种有长远历史的文化传统吸收和融合另外一种外来文化是一个长期的过程，需要一定的时间和条件。其结论是：“一种文化传到另外一种文化环境之中，往往一方面是原有文化会因受到外来文化的刺激而发生变化；另一方面，外来文化也要适应原有文化的某些要求（特性）而有所变形”，所以“在两种不同文化传统相遇过程中，文化的发展就有一个双向选择的问题”③。

可见，除继承“调和说”关于文化融合的过程性和适应性外，“选择论”更强调文化的多元开放性与文化融合的必然性。尤其当外来文化与本土文化的融合被汤一介视为文化发展与创新的必要因素和必由路径时，文化融合便成为了一种具有一般性意义的文化规律。且由于马克思主义与佛教同样产生于外来文化背景中，两者同样需要处理与本土文化的关系问题，故在二者的关系问题上，“调和说”与“选择论”便自然具有很强的参照性。

三、马克思主义与中国传统文化结合之必要性：两个“传统”

汤一介还从中国文化传统自身的特殊性着眼，提出两个“传统”的观点以说明马克思主义与传统文化结合的必要性。与用彤先生在“文化调和说”中将文化冲突与调和的双方分判为本土文化与外来文化不同，汤一介注意到，不论从我国文化发展的历史还是现状看，中国文化都面临着两个“传统”：“一个是几千年来的‘国学’，即中国历史上的传统文化，其中影响最大的是儒家思想文化，我们可以称之为‘老传统’；另一个是影响着中国社会、改变着中国社会面貌的马克思主义，我们可以称之为‘新传统’。”④ 尽管两个传统分别产生于不同的文化土壤，但汤一介清醒地认识到，二者已经并将继续对中国文化和中国社会的方方面面产生重要影响。就中国传统文化这个“旧传统”而言，汤一介认为它是中华民族文化复兴的支撑，我们必须继承；就马克思主义这个“新传统”而言，汤一介认为自其 20 世纪初进入中国以后，不但为中国社会带来了翻天覆地的变化，对中国文化也产生了重大影响。可见，中国社会的建设不仅离不开对新、旧两个“传统”的继承，更需要在两个传统的结合中实现文化的创新与发展。

然而，这两个传统在历史上结合得并不好。之所以如此，依汤一介之见，其主要原因是马克思主义进入中国后只是政治上适应了中国的需要，也就是说，这种结合仅仅只是一种政治上的结合，而非

① 汤一介：《文化的双向选择》，《汤一介集》第 7 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 311 页。

② 同上。

③ 胡军：《汤一介与中国哲学研究》，《社会科学战线》2001 年第 1 期，第 257—258 页。

④ “江力北大著名文化青年”：《汤一介在国务院参事室、中央文史馆“中国国学中心战略规划及内容建设座谈会”上的发言》，网址：http：//blog. sina. com. cn/s/blog_ 67f7b3ed01019ydo. html，2013 年 8 月 31 日。参阅汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 5 页。

文化上的结合，故“在文化上好像并未解决，或解决得不是很好”①。正因马克思主义与传统文化的关系不仅在国内长期处于紧张状态，而且在海外亦频遭质疑，所以汤一介才深深认识到：在当代中国社会的现实情形下，为了中国文化的发展，两个传统的结合必要且紧迫。究竟如何来促使二者结合？汤先生认为：关键在于“必须使马克思主义中国化，即与中国传统文化接轨，特别是实现与儒学的有机结合。”②“马克思主义不应是排斥曾对人类社会作出贡献的精神文明的，而是应该吸收它，改造它，使自己得以不断丰富和发展。”③“马克思主义要在一个国家（民族、地区）生根，从某种意义上说，就必须与原有的传统思想文化相结合，或者说必须通过对原有的传统思想文化进行批判地继承，否则就不能真正起到作用。”④ 当然，传统文化自身也需以开放的姿态来对待马克思主义，汤一介曾以佛教传入中国为例来说明对待外来文化所应采取的态度，认为正因当时“中国是以开放的姿态来对待的，所以能把外来文化吸收到中国文化中来，或者可以说这是一条重要经验，即对外来文化要采取不拒绝的态度”⑤。在汤一介看来，传统文化只有以不拒绝的态度、开放的姿态来对待外来文化，才能在外在参照系的观照下，反思反省自身、正确评估自身、正视自身的优缺点、找出自身之问题所在，以促成传统文化的现代化。并且，汤一介指出，就传统文化的现代化而言，马克思主义不但能提供正确处理传统思想文化的科学方法，更在于其在吸收西方文化方面具有某些先天优势，可以帮助传统文化加速现代化进程。

汤一介有关两个“传统”的观点充分考虑了当代中国社会的现实情形以及中国文化的特点，体现了他实事求是的学术精神。更重要的是，汤一介这种观点不但在一定程度上拉近了马克思主义与传统文化间的距离，为二者的结合打下了坚实基础，而且为双方在当代的发展提供了一条互利互补、共存共新的新思路。

四、马克思主义与中国传统文化结合之可能性路径：四个“契合点”

历史上，陈独秀、李大钊、瞿秋白、胡适等一些学者对马克思主义与传统文化结合之可能性持反对的观点，这与当时思想界对儒学采取全面批判的态度有关，故而简单否定马克思主义可以从传统文化中吸取有益的资源⑥。为了克服这些学者在此问题上的偏颇之论，汤一介特别注意寻找马克思主义与传统文化、特别是与儒学间的内在契合点与互补性，希望以此为突破口探索二者在理论上结合的可能性路径。除前述在第 17 届世界哲学大会上提到的三个契合点外，汤一介又补充了一点，即儒学与马克思主义都是在社会关系中定义“人”，故马克思主义与儒学在他看来至少有四个方面的契合点：

之一，“儒学和马克思主义‘都取理想主义的态度’”⑦。汤一介认为，《礼记·礼运》篇所描绘的人类社会理想是以大道通行于天下、以天下为公为主要特征的“大同”社会，马克思《哥达纲领批判》所描述的理想社会是“社会分工的现象已经消失”、“一切社会财富的资源都充分地涌现出来”、“各尽所能，各取所需”的共产主义社会，可见二者都具有某种明显的理想主义倾向。

之二，“儒学与马克思主义都是实践的哲学”。汤一介认为，《尚书·说命》中“非知之艰，行之

① 汤一介：《如何发展中国文化》，《汤一介集》第 7 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 4 页。
② 汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 6 页。
③ 汤一介：《佛教与中国文化》，《汤一介集》第 4 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 33 页。
④ 同上，第 32 页。
⑤ 汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 6 页。
⑥ 参阅乔清举：《“马克思主义和儒学”学术研讨会述要》，《马克思主义与现实》1996 年第 1 期，第 121—122 页。
⑦ 江力北大著名文化青年：《汤一介在国务院参事室、中央文史馆“中国国学中心战略规划及内容建设座谈会”上的发言》，网址：http：//blog. sina. com. cn/s/blog_ 67f7b3ed01019ydo. html，2013 年 8 月 31 日。参阅汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 6－8 页。以下三点皆引自该文。

惟艰”讨论知行关系、《左传·召公十年》中“非知之实难，将在行之”、王阳明“知行合一”说，均可见儒家对“行”的重视。他认为马克思主义亦是一门有关实践的学问，整个无产阶级的革命理论就是号召全世界无产者联合起来以“改变世界”。

之三，“儒学与马克思主义都是从社会关系定义‘人’”。从儒家所谓“礼之用，和为贵”（《论语·学而》）、“何谓人义？父慈子孝，兄良弟弟，夫义妇听，君仁臣忠，十者谓之人义。……修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治”（《礼记·礼运》），汤一介认为可见其所说的父子、兄弟、夫妇、君臣皆由“礼”规定各自相对应的关系。正是在儒家这种对应的社会关系中，“人”被定义了。马克思也以“一切社会关系的总和”（《关于费尔巴哈的提纲》）定义“人”，可见二者在这点上有相同之处。

之四，“儒学和马克思主义对‘斗争’与‘和谐’的看法”有相通之处。汤一介看到《周易》、《论语》、《孟子》、《荀子》等大量典籍中对儒家的和谐思想都有着丰富的阐发，但他也指出儒学并非不讲“斗争”。从《周易》“太极生两仪”可见“一分为二”的因素，由张载《正蒙·太和》所说“有象斯有对，对必反其为，有反必有仇，仇必和而解”，可见相对矛盾会在运行中向相反方向发展，“在这向着相反的方向发展中就一定会有斗争，但是矛盾斗争终究要和解，以达到和谐”①。马克思主义尽管产生于存在着对立阶级的资本主义社会，但其又以消灭资产阶级、“改变世界”为目的以进入一个“和谐”的社会。

除以上契合点外，汤一介认为儒学与马克思主义还存在不少互补之处。例如，马克思主义在两个方面对儒学有所纠正：“一是儒学必须特别重视‘经济基础’的问题，在这方面儒学是十分欠缺的。二是，必须克服儒学过于重视‘人治’，而忽视‘法治’；也就是说要克服‘道德至上主义’”②；儒学也在两个方面对马克思主义有所补充：“一是，要重视‘传统’。……第二，马克思、恩格斯的著作中具体讨论人的道德修养的问题不多，但在儒学中这方面的论述特别丰富”③。

可以说，就马克思主义与传统文化间存在契合点与互补性而言，汤一介较早做出了有益探索，尤其对四个契合点的阐释，不但为二者的结合开辟了理论上的可能性路径，更对当代同类研究产生了重要影响。但另一方面，汤先生所说的契合点与互补性，实际上指的是两种文化间的相似或互补的因素，然而它们究竟在多大程度上近似或互补，以及通过它们能否实现马克思主义与儒学这两个理论体系间的深度沟通，尚需进一步探讨。例如，尽管儒学与马克思主义对未来社会的构想都取理想主义的态度，但两者的出发点不同，所由之建立的理想社会在本质上也不同。儒学所描绘的大同社会，除经济上实现共同生产和分配外，似更偏重实现道德层面上的理想，所谓“讲信修睦”、“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”皆是如此，可见其所追求的理想共同体社会“本质是建立在人人相互信赖和睦之基础上的道德社会……，每个人的良心和爱，以及相互之间的信赖和和睦共存意识便构成了社会道德的基础”④。反观共产主义社会则更多着眼于经济层面，始终与生产力联系在一起，如高级阶段的消除“脑力劳动和体力劳动的对立”、“生产力也增长起来”、“集体财富的一切源泉都充分涌流”等说法均是如此。此外，马克思以分配原则为标志区分共产主义社会的低级阶段和高级阶段，而分配原则正是“反映生产力发展程度、社会经济结构以及人们文化的一个综合性的概念”⑤，可见共产主义社会两大阶段的根本差别正在于二者在经济上的成熟程度不同。再如，尽管都是从社会

① 汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 8 页。

② 江力北大著名文化青年：《汤一介在国务院参事室、中央文史馆“中国国学中心战略规划及内容建设座谈会”上的发言》，网址：http：//blog. sina. com. cn/s/blog_ 67f7b3ed01019ydo. html，2013 年 8 月 31 日。参阅胡治洪：《汤一介关于儒学与马克思主义关系的思考及其启示》，《深圳大学学报》人文社会科学版 2017 年第 2 期，第 65 页。

③ 同上。

④ ［韩］吴锡源：《韩国儒学的义理思想》，邢丽菊、赵甜甜译，上海：复旦大学出版社，2014 年，第 341—342 页。

⑤ 江流主编：《马克思主义理论的历史发展》，北京：春秋出版社，1988 年，第 267 页。

关系定义“人”，儒学的“礼”所指向的人的社会关系，主要还是从道德层面上对权利与义务加以规范，所规定的也是作为个体或“类”的“人”的社会伦理关系，而马克思所说的“人”指向的却是“人”这一本质的概念，其所指的社会关系也“不仅仅是日常生活中所理解的狭窄的人与人之间的社会关系，诸如阶级关系，政治关系等等，而且也包括了社会与自然、人与自然的关系在内”①。对此，尽管汤一介也承认二者对“人的本质”的看法有所不同，但还是强调“从思路上说，儒学关于‘礼’的理念和马克思的思路是有一致之处的”②。然而，仅仅思路上存在着一致性是否足以成为二者的结合点以及具体如何结合，或许还需深入论证。

五、传统文化与马克思主义结合之现实性例证：冯契与张申府哲学的两个“接着讲”

对于如何将马克思主义与传统文化结合之上述可能性转化为现实性，汤一介没有进一步展开，转而从哲学的角度寻求马克思主义与传统文化结合的现实例证。他相信，中国哲学“很可能会像唐朝时期那样出现众多的中国化的佛教宗派一样，出现若干中国化的西方哲学的流派”③，这其中之一即中国化的马克思主义，也即马克思主义哲学与中国哲学相结合而形成的新的哲学体系。

中国思想界于 19 世纪末 20 世纪初开始接触马克思主义哲学，现代中国哲学也受此影响，形成“以中国马克思主义哲学、现代新儒家哲学和实证哲学互动的新格局”④。同时，马克思主义哲学对当前西方哲学的许多流派也仍产生着深刻的影响，故汤一介认为，针对马克思主义哲学，“中国当代哲学家的任务，就是要把它中国化，解决中国哲学和中国社会的问题，并能和当代西方马克思主义哲学家对话，使马克思主义哲学中具有中国哲学的因素，以适应中国社会的发展，为人类社会作出贡献”⑤。但由于马克思主义哲学与中国哲学在过去很长一段时间里的结合并不理想，故汤一介批评道：“我们没有能很好地根据中国的历史和现实来‘接着’马克思主义讲中国哲学，而是照搬苏联教科书的‘理论’，在哲学界最主要的是把日丹诺夫的《在西方哲学史座谈会上的讲话》奉为经典，这样不仅全面否定了孔孟老庄等等以来的中国哲学家，而且打断了 20 世纪三四十年代一批中国哲学家建构现代型的中国哲学的努力。”⑥

即便如此，汤一介注意到仍有一些学者在努力尝试结合二者，并探索出了一条创建中国化的马克思主义哲学可资借鉴的路子。他首先注意到了冯契先生，并以其《智慧说三篇》详细考察冯契是如何将马克思主义哲学与中国哲学进行会通与结合，并最终建立起这一新的中国化马克思主义哲学体系的。汤一介认为，“智慧说”的核心在于运用了马克思主义哲学中的实践唯物主义辩证法，通过“实践”打通了中国传统哲学中“天”与“人”的关系问题，而其最终要解决的仍是“性与天道”这一中国哲学的问题。如“道德”与“学问”在中国哲学史特别是儒家哲学中是统一的，但二者间的关系却并没有得到很好的说明，特别是在张载的哲学中，“德性之知”与“见闻之知”更是显示出明显的先验论倾向。“智慧说”则先以分析哲学的方法对“经验”、“主体”、“知识”、“智慧”等相关概念进行分析，然后讨论同时作为知识和道德主体的人是如何通过实践认识世界和自己并由之实现“转识成智”，即由“知识”的领域进入“智慧”的领域，冯契先生称之为由“以物观之”到“以道观之”的境界：“通过实践基础上的认识世界与认识自己的交互作用，人与自然、性与天道在理论与实践的辩证统一中互相促进，经过凝道而成德、显性以宏道，终于达到转识成智，造成自由的德性，

① 宫敬才：《〈德意志意识形态〉对个人的一般界说》，《河北大学学报》1990 年第 4 期，第 145 页。
② 汤一介：《传承文化命脉 推动文化创新——儒学与马克思主义在当代中国》，《中国哲学史》2012 年第 4 期，第 8 页。
③ 汤一介：《融“中西古今”之学 创“反本开新”之路》，《解放军艺术学院学报》2004 年第 2 期，第 16 页。
④ 宋志明：《现代中国哲学的主要问题》，《教学与研究》2003 年第 3 期，第 21 页。
⑤ 汤一介：《中国现代哲学的三个“接着讲”》，《汤一介集》第 6 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 249 页。
⑥ 汤一介：《西方哲学冲击下的中国现代哲学》，《文史哲》2008 年第 2 期，第 33 页。

体验到相对中的绝对、有限中的无限。”① 由此，“德性之知”与“见闻之知”被统一了起来，其先验论倾向也被克服，而中国哲学中“知识学问”与“德行修养”这对关系也因此得到了更为合理的解释。

可见，冯契先生“智慧说”哲学体系虽主要是接着马克思主义哲学在讲，然其最大特色正在于以马克思主义哲学的方法解释中国哲学的问题。汤一介认为，只有走这样的道路，才能创建真正中国化的马克思主义哲学。此外，他还注意到张申府先生整合孔子、列宁和罗素的思想而提出的理论体系，同样对马克思主义哲学中国化做出了重要贡献，不同的是张申府是接着中国哲学在讲：“他（指张申府先生，笔者注）又把他的哲学理论归结为：‘实、活、中’三个字，并认为他的哲学是由‘实’（唯物）而‘活’（辩证法、逻辑分析法）而‘中’（中庸之道）。就这点来看，张申府的哲学是以‘唯物’为基础，以辩证法、逻辑分析等为方法，而以‘中庸之道’为目标。”② 可见，冯契与张申府这两种“接着讲”虽有不同，但其研究路径实有异曲同工之妙，直接体现了马克思主义哲学与中国哲学结合的现实性，证明它们是能够在同一理论体系中通过合作与互补的方式实现融合创新的。

六、结　　论

对于汤一介有关马克思主义与中国传统文化相结合的观点与看法，我们既要看到其积极的一面，同时也要看到其时代的局限性。

就积极意义而言，第一，汤一介在上世纪 80 年代初便已意识到马克思主义与传统文化的关系对中国文化未来发展的重要性，因而很早便提出并尝试从理论上解决这个问题，可见其强烈的问题意识与富有前瞻性的哲学眼光。第二，汤一介在研究中十分注重对一般与特殊、理论与实践统一性的把握。他提出的“文化双向选择论”正是对中外文化交流史及其发展规律所作的一种一般性的理论总结，同时在具体分析中能充分考虑当代中国社会的现实情形以及中国文化的特点，体现了他作为一名学者尊重事实、独立思考的品质。第三，他的相关研究为马克思主义哲学、中国哲学及中国文化提供了未来发展的新思路，尤其是强调马克思主义哲学必须以平等的姿态与中国哲学和传统文化进行理论对话，才可能真正实现中国文化在当代的大发展。

就历史局限性而言，首先，有关马克思主义与中国传统文化相结合的论题，汤一介的思考虽涉及面广，然尚不构成一严密的理论体系，一定程度上限制了其理论成果的影响范围。其次，汤一介的研究领域主要集中在儒释道方面，后期涉及西学不多，且他因时代背景而始终自认为是哲学工作者而非哲学家，因此与冯契、张申府等先生相较，其研究虽有自身的特点，但没能由此建立起一套新的哲学体系，很多问题也未及展开和深入。最后，汤一介的一些思考显然带着他所处时代的特点与烙印，有着其时代的局限性，此外，由于他深受其父汤用彤的文化守成主义的影响，故他的观点与看法也具有明显的文化守成主义倾向。

尽管如此，作为最早提出并探讨马克思主义与传统文化相结合这一重大问题的学者之一，汤一介的相关研究与探讨对学界的影响不可低估也不容低估。同时，正如汤一介所指出的，除哲学层面的努力外，我们还可从经济、历史、思想、文化等多个方面着手，促进马克思主义与传统文化在多层次、多领域中有效交流与有机结合。

（责任编辑　欣　彦）

① 汤一介：《中国现代哲学的三个“接着讲”》，《汤一介集》第 6 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 247 页。
② 汤一介：《中国现代哲学的三个“接着讲”》，《汤一介集》第 6 卷，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 248 页。

人生计划、运气与美好人生

邓伟生

【摘要】根据罗尔斯《正义论》的价值理论，一个东西是好的或有价值的，当且仅当一个有理性的人在有充分信息和具有慎思理性的情况下会选择它。因此，一个美好的人生，就是一个有理性的人在有充分信息和具有慎思理性的情况下会选择过的人生计划。这样的生活不一定成功，但可以保证当不成功时当事人没有理由后悔，也没有理由责备自己。罗尔斯的这一理论，受到不少批评。本文主要讨论来自拉莫尔和威廉斯的批评。这些批评可分为强和弱两种：一、人生计划这观念本身就是错误的。二、人生计划观念本身没有问题，但罗尔斯的理论是错的。本文尝试论证，强批评很难成立，而弱批评有些能被罗尔斯理论恰当回应，有些则不能——特别是威廉斯基于运气的批评——这使得我们有理由放弃罗尔斯的上述理论。也就是说，罗尔斯的理性的人生计划理论是不成立的，但这并不表示人生计划本身是一个错误的观念。

【关键词】人生计划；美好人生；运气；罗尔斯；拉莫尔；威廉斯

中图分类号：B82　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0047－08

作者简介：邓伟生，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化的人类理想”（16JJD710015）

一、引　　言

受教育的人早年可能都写过“我的志愿”之类的作文，现代大学教育也常常强调要培养学生找到自己的人生方向，鼓励学生尽早做好职业规划等等。职业选择，恋爱或婚姻的打算，生儿育女的计划，购买人寿保险或教育保险等等，说到最后，都是对人生作某种规划。这些日常想法的背后，似乎都有一个预设：一个人，特别是成年人，唯有尽早确立自己的人生目标，好好规划，然后努力实践，才有可能过上美好的人生（good life）。

这种预设的理据，或许可以在罗尔斯《正义论》（*A Theory of Justice*）[①] 中的价值理论（theory of good）[②] 找到完整的论述。根据他的理论，一个美好的人生是按人生计划来过的，而好的人生计划，就是一个人在有充分信息和具有慎思理性（deliberative rationality）的情况下会选择的人生计划，也就是一个理性的人生计划。一个人如果在实现他理性的人生计划，那就是过着美好的人生，不过，即使

① John Rawls, *A Theory of Justice* Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. 以下文中括号内的页码，皆指此书。译文则同时参考了何怀宏等译《正义论》（修订本）（北京：社会科学出版社，2009 年）和谢延光译《正义论》（上海：上海译文出版社，1991 年）而作了修改。

② 在本文中，我们把 good 与 value 视为可以互换的词语，而 good 按文意翻译成“好”或“价值”，不采用通行的“善”，是因为在现代汉语里后者主要指道德上的好。

他最终不成功，他也没有理由后悔，也没有理由责备自己，而可说是无负此生。

罗尔斯的理论，受到过不少批评。这些批评，大致可分为强和弱两种：一，人生计划这观念本身即是错的。人生一计划就不可能过得好。这是强的批评。拉莫尔（C. Larmore）的部分批评就是这样[①]。二，人生计划观念本身没有问题，但某种人生计划理论有问题，如罗尔斯的理论。这是弱的批评。威廉斯（B. Williams）的批评[②]和拉莫尔的部分批评可以归入此类。本文尝试论证，强批评很难成立，弱批评则有些能被罗尔斯理论恰当回应，而有些则是有效的，这使得我们有理由放弃罗尔斯的理论。我们认为，某种特殊的人生计划理论可能是错误的，或者说是有理论困难的，例如罗尔斯的理性的人生计划理论，但这并不表示人生计划本身是一个错误的观念。

二、罗尔斯论理性的人生计划与美好生活

一样东西为什么是好的？特别是它为何对一个人而言是好的？为了回答这样的问题，罗尔斯首先用比较简单的例子来说明什么是好或有价值。他认为，对“好”（good）的定义有三个阶段：

1. A 是一个好的 X，当且仅当，在已知人们使用 X 的特定目的或意图（以及任何其它恰当的附加因素）的条件下，A 具有人们能理性地要求于一个 X 的那些属性（程度高于平均的或标准的 X）。

2. A 对于 K（此处指某个人）是一个好的 X，当且仅当，在已知 K 的境况、能力及人生计划（他的目的系统），因而考虑到他使用 X 意图去做的事，或任何其它恰当的附加因素的条件下，A 具有 K 可以向 X 理性地要求的那些属性。

3. 与（2）相同，但要加上一个条件，即 K 的人生计划，或与当前情况有关的那部分人生计划，本身是理性的。（pp. 350 – 1）

例如，一只好的表，就意味着它具有一些属性——这些属性是人们可以理性地要求一只表应该具有的，如计时准确、轻、耐用等等，并且它们超过平均水平。

罗尔斯对定义的第一阶段作了几点说明：首先，一般来说，如果人们的利益所在（interests）和环境相似，从而能够确定公认的标准，那么说某个东西好，就是传达了“有用的信息”（useful information）。这种价值判断是有客观性的。其次，只有在某种背景即先决条件下，我们才说某些东西是好的，而用不着进一步说明。基本的价值判断是按照人的视角做出的判断，而人的利益所在、能力和环境都是已知的。如果出现复杂的情况，那个东西是为了用于特定的需要和情况的，我们就转向这个定义的第二阶段。再次，这个阶段对好的定义在道德上是中立的。我们可以说一个人是好的间谍，即是说，如果考虑到间谍要去做的事的话，他具有可以向一个间谍理性地要求的那些属性。这并不意味着间谍所做的事是道德上正确的。（pp. 351 – 4）

以上只讨论了关于好或价值的定义的第一和第二阶段，还没有涉及到目的的理性问题。然而，我们常常要评价一个人的欲望是否理性，第三阶段考虑的问题是把关于好或价值的定义应用于人生计划。为了使问题简化，罗尔斯从一对定义开始：

第一，一个人的人生计划是理性的，当且仅当（1）在理性选择原则适用于他的情况下，他的人生计划是符合这些理性选择原则的，（2）在符合这个条件的那些计划中，他以充分的慎思理性来选择的正是这个计划，也就是说，他在选择时充分认识到有关事实，并对选择的后果经过了仔细的考虑。第二，如果一个人的利益和目标是理性的，当且仅当，它们能够得到对他来说是理性计划的鼓励和保证。（pp. 358 – 9）

---

① Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”, *Social Philosophy &Policy*, Vol. 16. No. 1, 1999, pp. 96 – 112.

② Bernard Williams, “Moral Luck” in his *Moral Luck: Philosophical Papers* 1973 – 1980, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 20 – 39.

依据上述定义，需要说明的是以下这几个概念：一、理性的计划；二、理性的选择原则；三、慎思理性。

罗尔斯认为，理性计划对关于好或价值的定义是十分重要的，因为理性的人生计划定义了一种基本的视角（basic point of view），据以做出所有有关特定个人的价值判断，并最后使这些判断协调一致。（p. 359）对于理性的计划，罗尔斯做了几点说明：

第一，与时间结构有关。一个人生计划会指向很遥远的将来，在时间上越往后，计划就越不具体。并且，我们计划时要对未来不确定的事情做准备。一个理性选择原则就是一个延迟（postponement）：如果我们希望在将来做几件事之一，但现在不知该做哪件，那么在其他条件相同时，我们现在的计划，就应该使这几件事都有被选择的余地。罗尔斯并不认为一个理性计划就是整个一生行动的详细蓝图。它是由一系列不同层次的计划组成的，比较具体的子计划要在适当的时候补充。（p. 360）

第二，一个理性的计划是有一定的结构特性的，它会反映各个层次的欲望，从比较一般的到更具体的欲望（from the more to the less general），它们如何组合在一起。制定计划有些像制定时间表（schedule）。我们把自己的活动按照某种时间顺序来安排，以便一系列互相有关的欲望能以有效而和谐的方式得到满足。我们慎思的目的，是找到能够最好地安排我们活动的计划，以便卓有成效地达到我们的目标。在一个理性计划中，会剔除那些妨碍其他目标的欲望，会鼓励本身令人愉快并有助于实现其他目标的欲望。因此，一个理性计划是由按照某种层次而适当安排的子计划组成的，它最显著的特征就是考虑了互为补充的比较长远的目标。由于只能够预知这些目标的大致轮廓，那些子计划的具体部分是随着我们实施计划而最后独立确定的。在较低层次进行的修正和改变，通常不会影响到计划的整个结构。（pp. 360 – 1）

罗尔斯的理性选择的原则（principle of rational choice）意味着什么？他列举三个选择原则，用它们最终取代意思不够明确的理性的观念（conception of rationality）。假定这是一种短期选择的情况，例如制定度假计划，那么就有三个理性的选择原则：第一个原则——有效手段（effective means）原则：如果一个人接受达成某个目标是可欲的，并且他可以从两种达成目标的方法之间作选择，其中一个较另一个更为有效，假设其他的一切相同，则选前一种方法是更合乎理性的。这个原则也许是理性选择的最自然的标准。第二个原则——包容性原则（principle of inclusion）：如果做 A 与 B 两个短期目标，A 能够达成甲乙两个目的，而 B 只能达成甲一个目的，则一个理性的人会做 A 而不做 B。举例来说，假定我们正在计划一次旅行，我们必须决定是去罗马还是去巴黎。两个地方都去看来不可能。如果经过认真的思考，我们能够在巴黎做我们希望在罗马做的一切，同时还能做些别的事情，那么我们就应该去巴黎。第三个原则——或然率较高的原则（greater likelihood）：假定两个计划实现的目标大致相同，那么，哪个计划更有可能实现，就应该采用哪个计划。（pp. 361 – 2）

现在，让我们考虑长期计划，甚至是人生计划。这种情况下的包容性原则有如下述：如果某个长期计划能鼓励和满足另一个计划中的全部目标，同时又为鼓励和满足另外的目标创造了条件，那么，这个计划就比另一个计划好。罗尔斯认为，应该选择这种包容的计划：它包含了第一个计划的全部目标，同时还包括了至少另外一个目标。如果把这个原则同有效手段原则结合起来，那么，它们就能一起把理性定义为：在其他条件相等时，选择能够实现我们的目标的有效手段，而如果这种愿望能够实现，则还要使广泛多样的目标得到发展。（p. 362）

最后要说明什么是慎思理性（deliberative rationality）。罗尔斯对慎思理性的说法是：“一个人具有慎思理性，当且仅当，他在选定计划时，会根据全部有关事实，通过认真的思考，考虑了执行这些计划可能发生的情况，从而确定最能实现他的基本欲望的行动方针。”

按照这个定义，有以下几个假定：

1. 他的计算和推理都没有错误，事实也得到了正确的评估。

2. 他对于自己实际需要什么没有任何误解。就大多数情况来说，在他实现了自己的目标时，他

不会觉得但愿他做了别外的事情。

3. 他对自己的情况和执行每个计划的后果所具有的知识是准确的和完全的。应该考虑的有关情况也无一遗漏。

这样，一个人的最佳计划也就是他在掌握全面知识的情况下可能采用的计划。这是他的“客观上的理性计划”（objectively rational plan），它决定了他的真正的好（real good）。与此相对照，如果当事人尽最大努力做到了一个有理性的人以他的知识所能做到的事情，那么，他所采用的计划就是“主观上的理性计划”（subjectively rational plan）。（p. 366）他的选择可能是一个不好的选择，但是，果真这样，那是因为他的信念有错误，或者知识不够，而不是因为他草率地判断，也不是因为他不清楚自己的真正需要。就这种情况来说，一个人是不应该由于他的表面的好和真正的好（apparent and real good）的任何差异而被批评的。（pp. 366 – 7）

慎思理性明确之后，罗尔斯引入了一个有关动机的原则，用来说明一个人会选择什么样的目的作为他的理性的人生计划。这个原则他称之为亚理士多德式原则（Aristotelian Principle）：“在其他条件相等时，人们喜悦于（enjoy）运用他们的实现了的能力（realized capacities）（他们的先天的和后天的能力），而且这些能力实现得越多，或者说，这些能力越复杂，这种喜悦的程度就越高。”（p. 374）这个原则背后的直觉观念是，如果人们对做某件事越熟练，他们就越喜悦于做这件事，如果有两种活动他们能做得一样好，他们总是选择那种需要更全面、更复杂、更敏锐的辨别力的活动。例如，国际象棋是比跳棋更复杂的游戏，需要更高的能力，因此，如果某个人都懂得它们，他一般会宁愿下国际象棋，而不愿下跳棋。为什么亚理士多德式原则是正确的呢？罗尔斯的理由如下：首先，复杂活动之所以更值得喜悦（enjoyable），是由于它们满足了体验变化和新奇的欲望，并给发明创造留下了空间。其次，复杂活动还产生了期待的快乐和惊喜，而且活动的整个形式（overall form of the activity），它在结构上的展开（its structural development），也常常是激动人心和美的。最后，复杂的活动容许甚至要求个人的风格和个性的表现，因为不可能人人都用同一种方式从事复杂的活动。罗尔斯认为，以上每一个特征都从国际象棋得到充分的证明，国际象棋大师们在下棋时都有独特的风格。（pp. 374 – 5）

总的来说，一个理性的人生计划就是在满足了上述那些条件即理性的选择原则、慎思理性和亚理士多德式原则的情况下会选择的计划。因而，罗尔斯强调，对价值或好的判断标准是“假然性的”（hypothetical）。（p. 370）如果问，做某件事是否对我们好或有价值，答案取决于它在多大程度上符合以慎思的理性所选择的计划。

罗尔斯认为，理性的人生计划有一个特征，就是一个人在执行这个计划时不会改变心意，不会但愿自己做的是别的什么事情。一个有理性的人不会后悔（regret）采用了这个计划。（p. 370）一个理性的人生计划，是符合理性的选择原则和慎思理性的，那么，罗尔斯认为，我们就会得到一个“指导原则”（guiding principle）：不管这个计划最后结果如何，他都没有理由责备自己，也没有理由感到后悔（regret）。因为只要他的人生计划是理性的，他当时做决定时就尽了最大的努力，结果不如意，那并不是他的过错，不是他的责任。（pp. 370 – 1）

罗尔斯认为，如果一个人的理性的人生计划进行顺利，他的比较重大的愿望正在实现，同时他又确信自己的好运（good fortune）将会持续，那么他就是幸福的（happy）。既然人的天赋和环境等等的不同，决定了可以理性采用的计划因人而异，不同的人就从做不同的事中找到了幸福。一个人能否做到这些，很依赖于他所处的环境。幸福的实现需要一定程度的好运。（p. 359）

按我的理解，罗尔斯有关理性的人生计划与美好人生（幸福）的立场可以这样概括：一个人如果按他理性的人生计划来生活，并且能够实现这个计划和得到好结果，那么，他就有一个美好的人生。而一个人如果按他理性的人生计划来生活，但因为一些不可控的因素而不能够实现这个计划或得不到好结果，那么，他说不上有一个美好人生，但这种人生或许可以称为“无悔的人生”或“值得

过的人生”。

三、对罗尔斯的批评

在讨论对罗尔斯理论的批评之前，应先尝试指出他的理论的几个优点。首先，他的理论很容易解释人们行动的动机。设想一个外加的或独立建立起来的客观理论，它会告诉你什么是你的美好人生，但你却可能不感兴趣，因为你对这种人生并不喜欢，对你没有吸引力。对你是美好的人生，你却没有欲望去追求，这似乎有点奇怪，而且很难说明你为什么有理由追求它。但按照罗尔斯的理论，一个对你而言是美好的人生，就是你会理性选择的人生，那么，上述难题就不再存在。其次，他的理论与价值多元主义兼容。由于天赋和环境的差异，每个人的理性人生计划各有不同，因而可活出不同却一样有意义的人生，亦即有不同的美好人生。第三，他的理论尊重个人自主（personal autonomy）这个现代的基本价值，因为选择是个人自主的内在构成要素。一个理论给予选择关键地位，亦即给予个人自主关键地位。第四，但与此同时，它不是纯主观的理论，因为所加的理性选择的条件以及亚理士多德式原则，都规定了这个选择不能是完全主观任意的。最后，他的理论似乎能说明日常经验中人们对那些悲剧英雄或努力却最终失败的人的评价。例如诸葛亮，如果说他的人生计划是帮助刘备复兴汉室，那么，他虽然最终没有成功，但人们好像也不会觉得他的一生就是没意义的，不值得过的。自然，他也不用过于自责。

虽然有这些优点，但罗尔斯的理性的人生计划理论仍受到不少批评。上文已提到，这些批评可分为强和弱两种，其中强批评很难成立，而弱批评则有些可以成立，有些能被罗尔斯理论恰当回应。我们的结论是，某种特殊的人生计划理论可能是错误的，或者说是有问题的，例如罗尔斯的理性的人生计划理论，但这不表示人生计划本身是一个错误的观念。

下面先讨论拉莫尔提出的强批评。拉莫尔认为，人生计划这个观念本身就是错误的，因为人生不是计划的对象。人生计划的错误，关键在于它“对人生的基本态度”（the basic attitude toward life）。人生计划的想法，有一个主导性的假定（guiding assumption）：“我们应该掌控我们的生活，尽最大可能把它纳入我们控制之下。”（we should take charge of our lives, bringing them under our rule as best as we can）但拉莫尔认为，如果一个人的生活只是按照计划去过，那么有一些好东西就会远离他。除了按计划追求的目标和价值，一个有些“预期之外的价值”（unexpected good）[①]出现的人生是更美好的。换句话说，一个完全按计划生活的人生，其实美好程度比不上一个这样的人生：它既有一些计划，但同时随时让预期之外的价值来丰富它，甚至修正人生追求的终极目标。[②]也就是说，按拉莫尔的说法，会得出如下的结论：完全按计划过的人生，不可能是他最好的人生。由于构成真正美好人生的这些好或价值是预期之外的，所以，人生本身（life itself）不是计划的对象（the object of a plan）。虽然这样，但人生之内可以作计划，而且计划在人生中也是重要的（planning has an important place in life）。[③]

拉莫尔的上述批评是不成立的。首先，有预期之外的价值，只是表明有些价值不由人生计划来决定，并不能由此推论出人生本身不是计划的对象。其次，当拉莫尔承认计划在人生之内是重要的，但

① 郝忆春副教授曾建议把 unexpected good 译作“不可预期的价值”。我经过考虑，认为“不可预期”有点太强了，因为这里的“不可”只有解作“不可能预期到”才能与文中的翻译区别开来。但从拉莫尔文中用养育小孩作例子来说，我想，养育小孩让一个人认识到预期之外的价值，这很好理解，但说她“不可能预期到”这种价值，则似乎太强了，不容易成立，因为即使拉莫尔也承认，我们事先可能对它们有一些粗略的了解。见 Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”, p. 110. 所以我仍用原来的翻译，但非常感谢他的意见。

② Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”, p. 97.

③ Ibid., p. 99.

又说人生本身不是计划的对象时，那么，我们会期待他清楚区分这两者。可惜，在他的论文中，他并没有提供这样的区分标准。而在日常生活中，我们似乎并不作这个区分，或者即使区分，但认为两者都是计划的对象。再次，说一个有些预期之外的价值的人生是更美好的，这个比较是如何可能的？如果将一个按理性计划过活并且实现了计划的人生，跟一个按理性计划过活而且实现了计划的、再加上有些预期之外的价值的人生作比较，那么，人们当然很容易判断后者比前者人生更好，因为它拥有更多的价值。但按拉莫尔自己的想法，是不可能出现这种比较的，因为后者包括了一个人生计划。如果这种比较不可能出现，那么，他文中所说的更美好的人生断言是怎样得出来的，其实没有他想象中清楚。一旦如此，其实并没有理由说，一个人按理性计划过活而且实现了计划的人生一定不是他最好的人生。最后，无论罗尔斯或其他提倡人生计划观念的人，都不需要接受拉莫尔所说的人生计划观念背后的预设。当他们说要“掌控”自己的人生时，要计划时，他们清楚意识到，人生有很多东西在人们的控制能力之外，所以，这里说的“掌控”，如果属实，那也只是说，在可以掌控的范围内去努力掌控，并且对意料或预期之外出现的价值、际遇做足面对的准备，即让预期之外的价值来丰富它，甚至修正人生的计划。在这个假定下，实在看不出一个接受人生计划观念并按理性计划过活的人，无法接纳拉莫尔所说的“预期之外的价值”。

拉莫尔在论文中曾指出威廉斯对罗尔斯的理性的人生计划的批评是不彻底的，因为他没有质疑人生计划的观念本身，而只是质疑罗尔斯的理性的人生计划理论。[①]如果本文的上述论证成立，那么拉莫尔对罗尔斯的强批评就是不成功的，人生是计划的对象。而威廉斯的不彻底其实正是他的优点所在，因为他没有因咽废食。

下面就讨论对罗尔斯理论的弱批评，看看哪些是他可以回应的，哪些是他难以回应的。这里讨论两种弱批评：一，拉莫尔认为，人生计划并不决定什么对个人是好的或有价值的。二，借用威廉斯道德运气的想法而提出的批评。[②]

拉莫尔认为什么对一个人是好的或有价值的，并不像罗尔斯的理论所言，由他的理性人生计划决定。他认为，有些东西构成我们的价值的一部分，但并没有促进我们理性目的的实现，甚至还与它们相冲突。新的经验可能会推翻我们已有的计划，提供理由去修正甚至重铸我们对应有的目标的理解。因为它能够揭示新的人际关系的模式、生活或行动的方式，它们的价值，即使给予我们所有已知的东西，都不会猜想得到的，例如养育小孩带来的幸福（happiness）[③]。一个人往往是意外地发现了一种价值，回过头来修正其人生计划。可见，至少某些东西对一个人有价值，是可以先于或独立于他的人生计划而确定的。

拉莫尔这个批评，可以说是部分成立的，而部分则能被罗尔斯理论恰当回应。需要事先区分清楚的是，一个东西本身是否有价值，与这个东西是否对一个人有价值并且构成他人生的一个重要追求，是两个不同的问题。罗尔斯《正义论》的价值论讨论的其实主要是后一个问题，虽然没有说得足够清楚，因而引来误解。罗尔斯如果说，所有东西的价值，都要诉诸某个人的人生计划才能决定，那么，这是一个太强的立场，拉莫尔的批评因而是成立的，因为日常经验中，我们会承认很多有价值的东西，但它们并不构成我们的人生计划中的一部分，例如，我承认一个人能演奏钢琴是有价值的，但由于我自身的人生追求并不是成为一个音乐家，加上时间及其他条件的限制，我并没有学习演奏钢琴。就此而言，一个人能演奏钢琴是有价值的事情，并不需要、也不能诉诸我的人生计划来决定。因

① Ibid., p. 109.

② 其实威廉斯和拉莫尔都从实践理性的角度批评过罗尔斯的理性的人生计划理论。这些批评背后假定的有关实践理性的想法会引起太多争论，不一定可以说服同情罗尔斯理论的人，而且在有限的篇幅中也不可能梳理清楚双方的争论并给出一个合理的解决方案，所以只能留待另文处理。再者，如果本文接着下来的批评是有效的，那么，我们不一定需要引入充满争议的实践理性的想法，也有理由反对罗尔斯的理性的人生计划理论。

③ Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”, p. 110.

此，一个东西本身是否有价值不需要诉诸某个人的人生计划来决定。[①]到此为止，拉莫尔对罗尔斯的批评都是有效的。但是，当我们问同样这个东西是否对某个人是有价值的，并且构成他人生的一个重要追求，则必须诉诸他的人生计划才能决定。即使这个东西是改变他人生计划的，也要纳入到新的人生计划才能说明它对他而言是有价值的。因为即使是拉莫尔也同意，如果那些东西是真有价值的，当事人必然有能力把它整合到一个新的目的系统中。也就是说，根据新出现的好或价值修正后的人生目的之下，他会视它为值得追求的东西。[②] 如果区分开一个东西本身是否有价值与它对某个人是否有价值，那么，罗尔斯就可以部分地回应拉莫尔的批评，即就一个东西对某个人是否有价值并且会成为他的追求，需要诉诸当事人的人生计划来决定。

如果说上面拉莫尔提出的弱批评罗尔斯理论可以部分地回应，那么，另一种弱批评——就是借用威廉斯有关道德运气的思想而提出的批评——则是有效的，令我们有理由放弃罗尔斯的理性的人生计划理论。

威廉斯认为，一个人要为他的行动或选择辩护，有些只能事后用成功来辩护，而一旦失败，就完全不能辩护。显然，成功与否，依赖于运气。他区分两种运气："内在运气"（intrinsic luck）与"外在运气"（extrinsic luck）。威廉斯举了高更的例子。高更想成为一个伟大的画家，为此他不惜抛妻弃子。当他去塔希提岛时，如果途中因为遇上台风而受伤或死去，使他最终成不了一个伟大的画家，那么，他所受的运气的影响就是一种外在运气，因为这些环境因素与他成为一个伟大的画家没有什么必然的关系。他如果因为这些原因成不了伟大的画家，他可以说，自己的选择不一定是不好的，只是运气不好而已。但如果他一切顺利，外在运气很帮忙，但经过努力却最终还成不了一个伟大的画家，因为他其实缺乏绘画的天赋，那么，他所受的运气的影响就属于一种内在的运气，因为一个人天生是否有绘画的天赋，跟他能否成为伟大的画家有内在的紧密关系。高更最后成功了，他就可以为他当初选择成为一个伟大的画家的计划辩护。但如果他成败了，那么，由于他是受内在运气的影响而失败的，他没有任何理由为自己辩护。[③]

如果威廉斯的观点成立，而绝大部分的人生计划都受到运气的影响，那么，就表示绝大部分的人生计划都需要事后来证成选择是否是对的或合理的。一旦如此，就基本上不可能在计划之初决定其合理性，因而也不可能保证无论结果如何，都不会后悔和责备自己。这是因为，如果一个人的人生计划因内在运气而失败，他就有理由感到后悔和责备自己。换句话说，绝大部分的人生计划，都不可能做到罗尔斯的理论所说的那样，在计划之初就能保证，无论最后成功还是失败，都没有理由感到后悔和责备自己。

按罗尔斯理念也许可以说，那是因为选择时对相关的事实理解不够，因而这个不是理性的人生计划，当然可以自责或后悔。也就是说，之所以会出现内在运气的问题，是因为当事人在选择时，或者缺乏相关的知识，或者是相关信念出错了。但按威廉斯，可以这样反驳：有些信念的对错在选择时是不确定的，也不可能预先确定或知道，要努力尝试过才能知道，例如有没有绘画的天赋。同时，人生中产生影响的运气，很多时候是跟另一个人相关的，如威廉斯举的安娜·卡列尼娜与沃伦斯基的恋爱的例子，这表明，内在运气可能通过与当事人关系密切的特定的人对其产生影响，因而处在他的理性计划可以掌控的范围之外。因此，上述罗尔斯理论的回应并不成立。威廉斯对罗尔斯的理性的人生计划的批评，是一个很根本的批评。因为如果内在运气存在，当事人在计划时其实不可能保证将来不后悔及不自责的。这是对罗尔斯的一个重要的内部批评，因为理性计划没有办法达到其目的，即保证当

---

① 至于如何不诉诸某个人的人生计划而证成一样东西本身有价值，则有各种理论，例如斯坎伦的理论。参见 Thomas Scanlon, *What We Owe To Each Other*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1998. 陈代东等译：《我们彼此负有什么义务》（北京：人民出版社，2008 年）第二章"价值"。

② Ibid., p. 110.

③ Bernard Williams, "Moral Luck", pp. 24 – 26.

事人不后悔和不自责。

人们可能会认为，选择过一种德性的生活，不就可以避开运气的影响了吗？或者即使受影响，但至少可保证不会后悔和自我责备。这类选择是某些宗教或道德学派会提倡的人生计划。但是，就人类已有的历史经验来看，要过一种德性的生活，其实避免不了运气的影响。想想那些纳粹德国时期的犹太人、战争中被打死的人，就知道要成就一个德性的人生，需要多大的运气。不过，这个反驳对于不后悔和不自责两点没有效果。因为即使在那些极恶劣的环境下，一个想成就德性人生的人，他在死之前，虽然知道自己失败了，但如果他是真正追求德性人生的人，就不会为此前的人生计划感到后悔和自责。这样的考虑好像会逼出如下的结论：唯一能避免后悔和自责的人生计划——因此是符合理性的人生计划——只有成就德性的人生。这明显是罗尔斯所不同意的，因为他的正义第一原则就是保障人们有自由的权利选择过哪种美好人生。也就是说，即使这个回应在理论上成立，但它不是罗尔斯能接受的。因此，即使假设这个回应成立，也不能为罗尔斯的理性的人生计划理论辩护。

另外，顺着威廉斯的思路，也可以说，罗尔斯似乎忽略了一个重要的人生处境，即我们的选择是有“机会代价”的，因为我们本可以选择另一个或许会成功的计划，或者另一个很不一样的计划。到事后回顾时，可能因此而感到后悔和自责。当我们原来的人生计划最终失败了，以上说法自然会成立。即使这计划成功了，也还是可能感到后悔和自责，因为可能到那一刻，我们才惊讶地发现，错过的可能是更好的人生选项。正如拉莫尔所说的：“我们即使明智地过一生，仍然可能正确地责备自己。在回顾时，我们或许会希望，我们情愿自己在激情之下行动，让我们被某时刻的激情带离日常，而不是非常严谨公正地衡量各种选项，因为只有那样，某种好东西才会成为我们的好东西，而它的好只有现在才能欣赏到。”①

按照威廉斯的思路，或许还可以这样说，人生实难，我们当然会计划自己的人生，并且会尽力发挥理性能力把这个计划做好。但理性的力量并没有罗尔斯所说的那么强大，能让我们可以超越运气对人生选择的可辩护性的影响。直面这个现实，接受挑战，成功了为自己庆贺，失败了就承认，就后悔和自责，这更符合人的心理现实，好过提出一种貌似能“自我安慰”的想法，让自己活在虚假的希望中。没有什么能保证一个人“无负此生”，即使他很理性地计划。这有点残酷，但总好过自欺或逃避。*

（责任编辑　巳　未）

① Charles Larmore, “The Idea of a Life Plan”, p. 108.

* 本文曾在中山大学哲学系、《哲学研究》杂志合办的“第二届心性、秩序、生活论坛：心性与美好生活”学术会议上报告。谨对与会者的批评致谢，特别是评论人郝忆春副教授。另外，本文也受益于与刘满新先生和马天俊教授的讨论，谨致谢意。当然，文中如有错误，责任在我。

成为一个现代社会的“道德自我”究竟意味着什么？

董　辉　袁一达

【摘要】身处现代性与后现代性文化价值理念与实践交融、冲突中的现代人，生存与生活实践中，面临着相互冲突的伦理文化观念和道德价值判断所导致的诸多困境和悖论性难题。其中最为严重的是道德主体人格同一性的畸变和丧失。着眼现代社会所需要的健全的道德自我，对照境界性生存意义上的成人目标，具体的应对路径和策略主要有两个方面：一是面向具体生活情境，还原现代性道德自我实践的本真意蕴；二是依托制度理性及其现代伦理生活共同体，提供优良、健全的道德人格重建合理场域。

【关键词】现代社会；道德自我；人格同一性

中图分类号：B82　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0055－08

作者简介：董　辉，陕西汉中人，哲学博士后，（西安 710119）陕西师范大学马克思主义学院副教授；
袁一达，陕西西安人，（西安 710127）西北大学哲学学院研究生。

基金项目：国家社会科学基金重点资助项目“诚信制度内化为公民规范信念与行动自觉的机制、路径与保障研究”（15AZD019）

有文明史以来，道德自我的理论和实践之真蕴究竟若何，历来是一个带有宏大叙事意义上的伦理学难题。古今中西，一切伦理文化与道德实践努力，都可以视为对这一问题的回应的。从智识层面讲，除非存在着一种在本质上优越、更具超越性的新的伦理文化目标和资源，否则，现代人依然必须对“道德自我”的理想表示绝对的尊重，即使现代人仍然没有完全掌握成为一个真正意义上的道德自我的完备性知识。

一、社会的非道德性生存现实和非道德性自我的不堪情境

伦理实践的努力，本乎人性尊严化生存的制度性表达。我们为什么要过一种合乎道德或者道德化的生活？为什么要成为一个“道德的人”？面对此种追问，通常的回答是，为了追求一种合乎秩序与纲常的体面且具有良善品质的美好生活。置身现代性生存与生活情境，人类普遍性伦理观念规制不断遭遇解构的命运。在一个以分化、差异和异质为基本特质的“市场化社会”，客观的情形是，随现代化社会进程而来的，是道德情境的随机性、情境性、非可控性因素的不断增加。不仅如此，伦理生活史上，随时代和人类制度与文化变迁，道德生活经验的积累本身就是有限的，且具有极大的不稳定性。伦理生活史的历程表明，上述情况下，道德价值观念的多元化成为最常见的现实。与此相关，最容易出现的，就是道德相对主义、道德虚无主义的滋生、蔓延以至泛滥。迄今为止，先发现代化国家面对此种窘境，也未能提出实质性意义的有效的解决方略。

一个客观的事实是，现代人面对人类过往数不清的战争、奴役、暴力、欺骗等诸多恶行，在种种痛苦不堪的体验中，陷入了对诸多外在性规范的怀疑和不信任当中。随着对个人主义、自由主义信念

主导功利主义的反思，出现了“美德伦理学”、“规范伦理学”和“元伦理学”之间的纷争和回应性努力。较早在釜底抽薪意义上对传统伦理学之核心概念和主题“善”做出质疑的是分析哲学家摩尔。在写于 1900 年的《伦理学原理》中，摩尔指出：“伦理学无疑是与‘什么是善的行为’这个问题有关的；可是，既然和这个问题有关，如果它不准备告诉我们‘什么是善的’和‘什么是行为’，那么它显然就不是从本原着手。因为‘善的行为’是一个复合概念：并不是所有的行为都是善的，因为其中有一些肯定是恶的，同时也有一些是无可无不可的。另一方面，除行为以外，其他事物也可以是善的；如果是这样，那么，‘善的’就表示了某种行为和其他事物所共有的性质；如果我们离开全部善的事物，单独地考察善的行为，那么我们就会有出错的危险，即误以为这种特性不是其他事物所分享的性质；这样，我们甚至会把这种狭隘意义上的伦理学弄错。因为我们将不会懂得，什么是真正善的行为。”① 萨特就发出了这一疑虑：“伦理要去是针对谁而说的呢？针对抽象的普遍性吗？那么，它丧失了其全部意义，并且本身变成了抽象的和形式的，因为具体的——也即社会的——境况可能会改变。”②

当代伦理学之思以及现代道德生活实践普遍陷入两难困境的原因是多方面的，既有社会、历史的，也有伦理之思和道德实践之普遍的形上根据问题。这些问题如果得不到妥善对待和解决，现代社会之道德实践就没有了根基，道德自我的实践就必然陷于迷茫、进退维谷的境地。具体而言，在一个崇尚物质主义、经济主义、消费主义、拜金主义以及人类中心主义为代表的现代社会，成为一个健全的、具有确定性内涵的道德自我，并非易情。在一个声称遵照现代社会的道德价值原则，业已以“文明化”了的方式相对完全、相对充分地建制化了的社会共同体中，这关涉到成为一个道德个体所必须具备的最起码的、最基本的道德知识的学习、传承，道德情感与道德意志的规训与培养，以及经由一系列艰难、复杂的道德实践成就一种优良的道德人格的问题。当然，成为特定社会之合格的道德个体和道德主体，做一个具有自由意志和道德责任的道德自我，绝不意味着心甘情愿地盲目接受、认同并努力践行此一社会所提供的一切伦理与道德生活准则。对于一个具有起码的反思批判和理性甄别能力的道德个体来讲，行为的道德化，同时意味着必须时刻审慎地追问如此这般或者那般的道德生活信念所以如此的、所由何来的根据问题。

人类伦理生活之具体情境表明，现代社会道德个体之优良、健全人格的养成，遭遇社会现代化进程中以技术理性、资本逻辑为代表的现代性文化价值观念的全面冲击，陷入道德选择和道德实践的深刻困顿，“非确定性”、“差异化”等成为无所不在、触手可及的现实。非确定性是社会结构转型的产物，是现代性社会的突出特征。“我们无可辩解地生活在一个差异多样的世界里，文明的差异、文化的多元以及人类自身的多样性，是我们无法改变的生活世界的基本事实”③。对于现代世界这种变动性、非确定性的理论实质，吉登斯表达了自己的识见：“怀疑，即现代批判理性的普遍性的特征，充斥在日常生活和哲学意识当中。”④“非确定性”之典型表征，就是多元性。多元性作为社会的精神文化气质，渗透、体现于该社会的各个领域。伦理生活中的道德多元，即是其中主要内容。所谓“道德多元”，是指对于完全相同的道德论题和问题，不同的道德主体在理解、判断和与此相关的态度和情感方面，几乎各不相同的识见。其所表征的，是阶层与利益分化社会的客观事实，是文化与价值相对主义现象在社会伦理领域的最集中的表现。在社会道德生活领域，与“道德多元”现象密切相关的，是日益严峻的社会生活的“非道德化问题”及其所导致的民众普遍的“道德冷漠”以及“去道德化”的盛行。“去道德化”在现实生活中之常见的表现就是，面对道德生活的乱象，人们以“自我

① 万俊人主编：《20 世纪西方伦理学经典 I——伦理学基础：原理与论理》，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 3 页。
② 万俊人主编：《20 世纪西方伦理学经典 II——伦理学主题：价值与人生》，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 357 页。
③ 万俊人：《寻求普世伦理》，北京：商务印书馆，2001 年，第 581 页。
④ ［英］安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，北京：三联书店，1998 年，第 3 页。

放逐”的心态，自动放弃了对于社会道德生活之是非、善恶、荣辱以及正当与否的评价能力，造成了一种不应有的“道德空场”的出现。有学者指出：“所谓非道德化，是指一部分社会行为退出道德评价之外，或者是道德评价在这里不再起到决定性的作用，道德标准让位于其它标准。”① 在一项主要面对大学生等青年知识分子的、关于“现代中国社会公民道德素质中最突出的问题是什么?”的大型问卷调查中，受访者选择“有道德知识，但不见诸道德行动”的占 80．7%，而选择“既无知，也不行动”的占到了 11．4%。对此现象，课题组的基本判断是：“它表明，道德教育的关键性问题是：‘知行脱节，良能缺位。’”②

不难看出，在一定意义上，“非道德化”无疑是对传统政治与意识形态教化本位的道德教育实践及其“泛道德主义”的纠偏。因为，“所谓泛道德主义，就是道德意识在社会文化系统中占据主要地位，并涵盖和渗透到其它文化领域，其它文化领域都沦为道德的奴脾，依附于道德，服务于道德”③。尽管如此，在归根结底的意义上，其更为深刻、更为直接的根源，仍在“利益”纠葛之中。“‘思想’一旦离开‘利益’，就一定会使自己出丑”④。忽视了这一点，我们很难把准这一时代道德生活变动的脉搏，势必与这一时代的道德生活本质脱节的抽象结论。对此，恩格斯的分析更为精到：“人们自觉或不自觉地……从他们进行生产和交换的经济关系中，吸收自己的道德观念。……我们断定，一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”⑤ 在这个意义上，“一个社会如果在现代生活关系中对追求个人利益原则上采取放任自流的态度，无疑将造成一种发展趋势。这种发展趋势必将摧毁任何一个社会的基础，从而也将摧毁其自身的基础”⑥。人类伦理生活和道德实践的历史和现实中，实际存在着大量的难以计数的“去道德化”、“非道德化”现象。进入文明社会以来，人的生存实践中，由于从未停息过的永无休止的利益的冲突与争夺。因此，“非道德性生存”一直是一个不争的常态性事实。“非道德性生存”从表面上看属于“反社会性行为”，但其并非仅仅是人的退化或者人性的动物本能性的回归。因此，非道德性存在的表现尽管五花八门，尽管会产生大幅面的社会负效应，但除非能提出一种从根本上一劳永逸的解决方案，否则，一味指责或谴责无济于事。“非道德性生存”对于社会的影响是全面的，非道德化社会之非道德的、反道德的、伪道德、泛道德化、去道德化的心理、行为和人格特质，都是其中的表现。通常情况下，“非道德性存在”大致可以归结为以下几种常见的情形：第一种情形是，出于对于不合理的社会道德规范之违背人性现象的反叛，这种行为常常会承受遭遇当时社会舆论谴责的代价，譬如中国封建社会的纲常、礼教之情形。第二种情形是，依据自我利益而有意或无意地对一些限制其实现利益最大化的规范的公然僭越，在这种情况下，道德谴责只具有最弱的制约意义。第三种情形是，出于动机明显的各种投机心理、投机行为，对于道德规范的违反，此种情形即通常所谓“道德出轨”。“非道德性生存”并非理性的、文明人与生俱来的现实。人类在克服、遏制此一现实的过程中，付出了巨大的代价，虽收效甚微，但一直未放弃努力。

人类伦理生活中必须自始至终认真思考的尖锐问题是：正如没有人天生就是恶棍或者愿意将成为恶棍作为人生的目标一样。实际上，真实的道德生活现实是，对于究竟什么才算是“正确”的生活，究竟什么是真正“应该做”或者“不应该做”的等诸如此类的应然性律令，迄今为止，无论主流社会或者民间社会，都还没有达成实质性意义的共识。“道德地生存”、“道德化生存”，是现代人难以逃脱的宿命。尽管，在具体的道德自我的实践中，这已经被证明是一个几乎不可能完全达到的高远的目标。对一个心智健全的现实个体来讲，其一生中几乎不遗余力的所有努力，到头来其实只是接近或

① 李金：《现代化与非道德化》，《云南社会科学》1994 年第 5 期。
② 樊浩：《现代道德教育的“精神”问题》，《教育研究》2009 年第 9 期。
③ 张德强：《泛道德主义、非道德化与法律文化》，《法律科学》1995 年第 6 期。
④ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 103 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 20 卷，北京：人民出版社，1971 年，第 102—103 页。
⑥ ［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 28 页。

者朝着道德性生存迈进了一小步而已。

二、面向具体生活情境的现代性道德自我实践的本真意蕴

在一个社会关系之全领域甚或日常生活都被技术理性、资本逻辑以及市场化体制建制化了的生存情境中，依照社会普遍的伦理文化原则，遵循自己所认定的道德理想，展开自主、自觉的自我道德实践，举步维艰。因为在途中会遭遇各种在旨趣、目的和动机上完全不同的思想文化的设计规制，充满了与个人所认定的道德信念向冲突的主张，以及个体知识领域之外完全无法预知的歧路。道理不难理解，个体的道德信念、道德动机和行为都是在特定的道德情境中得以发生的。一方面，“情景赋予道德认识以生命，道德认识与情景的有机联系促进了认识向行动的转化，情景式德育才能有更好的实际效果”①。另一方面，“在具体的道德情境里，各种因素交织在一起。虽然每种因素各有自身的源泉，并且正是这一点决定了道德情境的不确定性，但这些因素需要综合地起作用。善恶的对立，对错的对立并不是绝对的，它们有时可以相互转化。从欲望的角度看是好的东西，从社会要求的角度看却是坏的；从欲望的角度看是坏的东西，恰恰得到舆论的认同”②。

面对业已变迁了的现代道德生活的复杂情景，为着一个现代社会之必须的优良的道德生活秩序的确立和达成，当代道德哲学理论关切的焦点，集中在以下三个问题上：（1）我应该成为什么样的人？我究竟应该按照何种做人的典范做人？（2）我如何才能成为他人、社会所期望我成为的那个理想的人？（3）有一种真正属于道德个体自己心目中的人格样本吗？上述追问的合理而正当的理由在于这样一种道德关切：成为一个道德自我的实践过程中，我究竟应该向谁负责？我有没有权利纯粹按照我自己的愿望，选择成为我自己所希望成为的那个我？更深层的关切则是：成为独立、自主的我意味着什么？究竟包含着何种深刻的意蕴和价值意义？历史上和现实中，个体的存在情态千差万别，在本质上是一种差异、多元和无限可能性。存在的差异、多元和非确定性，恰恰构成了丰富多彩、气象万千的人性自我实现的真实逻辑。一切优良的道德文化实践，一定是依照此一逻辑，确定自己的成人方略和目标，并创造一切可能的条件，努力促成此一目标的顺利实现的。现实的严峻情形是，现代社会严肃的道德思考和实践，是一个日渐边缘化和缺场性的事实。在一个资本与财富逻辑主导、技术实用理性泛滥的强调个性和独立性的时代，道德性的话语和吁求变得非常脆弱。一方面，依照资本与财富的逻辑，道德是为弱者提供的完全不必要的借口。因为对一个基本生活需要都没有满足的人谈论、提出高尚的道德要求，本身就是一件非道德性的滑稽的事情；另一方面，依照技术实用理性至上的逻辑，一切的道德问题，都可以依托法律的、技术性的规制等最终得以解决。在这种窘迫的情形下，面对“道德虚无化”大面积蔓延，许多伦理学家们几乎不约而同地喊出了“让道德回归真正的生活世界”——所谓“道德生活化”的一致性吁求。但当下的问题是，现代社会的道德实践的空间，已经并持续地遭受着非道德个体所能够抗拒和化解的巨大的外在性挤压，主流社会也已经丧失了为处在道德生活十字路口的个体创设一种与其道德发育水平大体一致的必要的道德生活情境的能力。这其中需要我们进一步深思的更为根本、更为长远的问题是：现代道德个体身处其中的历史时代和社会现实情景是“生活化”的吗？此处所谓“生活”又是何种意义上的？这一追问的意义在于表明，如果“元道德观念”得以发生的“生活化”场景和情景，对于道德个体而言是一种根本无法获得或者身临其境的话，提出“生活化德育”或者“德育化生活”就是一个多余的命题。一个不容否认的事实是，对于道德教育的主体和实施者来说，社会生活的秩序诉求一定是总体性的、一体化的。因此，“与其不断重构知识以接近个体的生活经验，不如以叙事的方式直接让个体澄明自己的生活经历，并由此引

① 冯建军、王现军：《道德生命在情景对话中发展》，《思想理论教育》2003 年第 2 期。

② 汪堂家：《道德自我、道德情境与道德判断》，《江苏社会科学》2005 年第 5 期。

导个体在认识自我的基础上赋予生活以‘意义’”①。

就伦理文化所以可能的观念型的生发源头而言，任何一种道德观念及其相应的成人理想，无一例外都是来自特定的日常生活形态，都是对特定制度之生活价值难题所做出的必要回应。因此，从道理上讲，所有的道德观念一定是生活化、情景化了的，是对作为一切理论之最直接、最深刻根据的生活真谛的道德真理化的辩护和诠释。任何脱离真实的生活经验的道德吁求，都会将个体道德实践引入歧途。但是，就是这样一种几乎不争的共识性信念，在后来的历史发展和生活变迁中，遭遇持续解构和抽象化，以至于脱离或者与生活相悖的道德观念，成为新道德文化主张的先锋。如此，生活化道德信念和实践，成了一个可望不可及的遥远的目标。一个客观的事实是，启蒙现代性以来，所谓“文明社会”之道德生活的真相在于，道德个体身处其中的“社会”是非生活化的。或者说，如果承认这一社会有其确定的伦理准则和道德价值规范的话，那么，可以肯定地说，所有这些以外在“律令”的形式出现的规范，基本上都是自上而下由主流社会依据自己的制度理性和意识形态化了的国家意志“供给”的结果。对于道德个体来讲，根本没有被赋予其反思性选择和自主性行动的权利。至于说这些规范是否、以及在何种意义上、以何种形式切近了道德个体的生活情态，能够促进其立足现实生活的本相，在批判性接受中形成自己对于生活本身之独到的道德意识和清醒的价值判断，完全在道德立法和道德教育者的考虑之外。这样做的结果，是道德教育实践愈来愈脱离道德个体的生活现实，而道德个体对于道德教育的有意规避就成为必然。不难想象，这样一种形态的伦理生活情境和道德教化方式，何以能够对塑造道德个体对生活价值与意义的领悟有所裨益。20 世纪七十年代以来，联合国教科文组织推出的系列道德教育丛书之一《学会生存》明确指出：“人类发展的目的在于使人日臻完善；使他的人格丰富多彩，表达方式复杂多样；使他作为一个人，作为一个家庭和生活成员，作为一个公民和生产者、技术发明者和有创造性的理想家，来承担各种不同的责任。”② 合理的道德信念的养成和践履，一定是个体不可推卸的义务，此乃道德人格养成的最重要的意蕴。面向具体生活情境的道德人格养成，关联着对下述基本道德问题的慎思明辨和理智觉识：其一，成为一个现代社会的道德自我究竟意味着什么？在何种意义上，一个社会个体才可以自信地宣称自己已经是一个道德性自我？现代社会的道德个体一出生，就处于一个带有“先赋性”的环境之中，因此，接受特定历史时代、特定社会的文化传统、制度与伦理价值观念的规制，成为该社会所需要的个体，就成道德自我的应有之义。这意味着，一方面，一个文明、理性的现代社会，往往会通过提出、确立社会意义上的“道德理想”、“道德责任”、“道德信念”“道德榜样”等方式，使得道德自我的践履成为可能。另一方面，在一个健全的社会中，成为道德自我，同样是现代人不可剥夺的、必须得到尊重和切实保障的基本权益。其二，成为一个现代社会的道德自我，最重要的是行动逻辑。行动的真义，是敢于直面生活、勇敢地介入特定的生活场景，对于并不如意的伦理文化价值和道德生活现实持一种持续的批判性立场，学会以人类优良道德实践的方式，在对生态、世态和心态的伦理关切中，成为现代社会所希望的知识化的、理性的道德公民。

三、优良制度理性与伦理生活共同体的创制与现代社会健全道德人格重建的努力

现代性社会道德自我的确当性本身，遭遇幽灵般在场的“后现代社会”的精神氛围，变成一个复杂的场域。后现代伦理推崇所谓“非理性”、“去中心”、“无主体”和“不确定性”，试图从道德基础、主体、知识以及道德准则等方面，无情地摧毁传统道德的一切。后现代社会所通行的规范，是绝对自我的绝对在场性。没有任何先在的自我，一切类型的自我——及其合理性和正当性，都是社会

① 周勇：《论道德教育的叙事方式》，《思想理论教育》2004 年第 1 期。

② 转引自班华：《德育理念与德育改革——新世纪德育人性化走向》，《南京师范大学学报》2002 年第 4 期。

文化建构和重构的结果，必须被解构，此即所谓道德自我人格新实践的后现代性道德逻辑。针对此一情景，鲍曼指出：“技术导致的碎片，在一极导致了对人类栖息地系统特性的隐匿，在另一极导致了对道德自我的隐匿。”① 也正是在这个意义上，鲍曼认为“与他人相处”的生存状况的描述——它可以提供一个真正不同的、原创性的社会学道德研究的起点。而一般认为，列维纳斯通常援引陀思妥耶夫斯基的下述论断，表明自己的“他者”在场性的主张：“我们为一切负一切责任，在一切人之前为一切人负责，而我的责任超过了其他一切人。”②

人格是文明的标识，关涉人类历史、制度、社会文化的总体，关涉“成人”的深厚、稳固的根基和内在确当性理据。在现代制度伦理学、社会伦理学的视域中，可以肯定地说，能否帮助、促成身处复杂的伦理冲突场景中的道德个体养成优良、健全的道德人格，完成其成人过程中的“人格同一性”目标，是现代社会和思想文化借以评价一种制度及其实践是否先进、优越的重要内容。“人格同一性”是现代社会学、心理学以及道德哲学所共同关切的最基本的问题。此一个复合性表达中所谓“人格”，源于拉丁文“persona”，本意指演员佩戴的面具，或者戏剧中所扮演的角色。在宗教和神学中用来指称“理性个体”之个人性存在的连续性和不变性特质问题。近代以来，此一概念又延伸到社会学中，表达的是个体自我——个体化实体和实存之特定的社会地位和个性特征。“同一性”英文为“identity”，涵义极为复杂，强调个体或人格在不同时间和背景下的相同存在状态。“人格同一性具体说，是指人的自我（ego）或自我性（egoness）在过去、现在、将来的时间流逝过程中具有恒定不变的同一性或同一性基础”③。“人格同一性”之争，贯彻古今伦理文化和道德思想论争的始终。就伦理与人格的关系而言，可以说，人格类型是不同伦理文化借以区别的显性边界。尽管不同历史时代、不同制度关于何谓人格、如何养成、确立健全人格的标准并不相同，甚至有一定范围和较大程度的冲突，但是，在归根结底的意义上，优良、健全的人格的养成，几乎是所有伦理生活共同体之理想期待和道德价值目标。论及健康道德人格重建，惯常的质疑和担忧是：既有的人类的伦理思想和道德智慧，究竟在何种意义上发现、确立了某种具有典范性和普遍引领功能的“道德人格模型”？如果说人类的道德智慧的发育水平，根本不足以提供每个道德生活主体加以有效选择的“道德知识”，那么我们关于理想道德人格的理念和实践的要求，又如何具有现实性？如此，面对现实社会之于道德个体道德实践行为之诸多或来自政治意识形态的强制，或来自伦理思想家们精心设计的道德生活模式，道德个体人格化育实践中常见的知行分离就成为必然。当然，知行不一致并非今日道德生活之特有现象，它是古已有之，只是于今尤烈而已。中国古代社会普通民众对于抽象道德教化之华而不实做法所造就的道貌岸然的“伪君子人格”所做的评判，诸如“满口仁义道德”，“一肚子男盗女娼”就是一个明证。尼采所以推崇“超人型”人格，其重要的理由在于，在尼采看来，在一个动物般生存的弱肉强食的社会中，道德人格实践结果的评判标准，不是所谓“善”“恶”，而只有“好”或者“坏”的问题④。

当今世界，制度和文化价值观念的不同，带来了个体道德人格实践中之前所未有的难题。因为，个体道德人格养成，是特定社会经济、政治，思想观念，以及正式制度安排、非正式制度安排等多方面、多因素共同作用的结果。如果社会的上述几个方面在思想旨趣上能够始终保持一致，那么个体道德人格的建设和成长，就会在一种合理的张力空间中获得属于自己的内在性，反之，如果此一社会的经济理性、政治主张和文化价值理想之间经常出现自相矛盾，那么就极有可能导致道德人格一定程度的分裂，偏激性、投机性、功利性等特质就不可避免。历史上和现实中，道德人格的涵义及其养成方

① ［英］齐格蒙特·鲍曼：《后现代伦理学》，张成岗译，南京：江苏人民出版社，2003 年，第 234 页。

② 转引自［英］齐格蒙特·鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译，南京：译林出版社，2002 年，第 237—238 页。

③ 高秉江：《西方哲学史上人格同一性的三种形态》，《江苏社会科学》2005 年第 4 期。

④ 参见［德］尼采：《查拉图斯特拉如是说》，钱春绮译，北京：三联书店，2007 年，第 7 页。

式和路径问题，向来就是一个纷争的场所，迄今未能求得正解和有效解。道德人格培育的关键，是“人格同一性”之何以可能以及因何可能的问题。道德人格同一性培育目标的实现，意味着必须直面社会生活中道德人格畸形、扭曲现象的频繁发生对于健康的道德心理的侵害，而根本性的矫治，则需要从以下两个方面同时做出努力。一方面，超越道德相对主义陷阱基础上普遍的道德共识的达成。伦理生活中道德个体之人格畸变和人格扭曲现象的发生，原因是多方面的，其中，因被片面理解了的抽象的道德功利主义及其所导致的道德相对主义文化价值观的泛滥和弥漫，难辞其咎。在上述两种思潮的影响下，道德个体在具体的道德的实践中，由于片面的误导，往往会发生道德价值选择和判断上的迷茫，形成功利性人格和工具性人格。这种人格类型一旦确立，便会出现“去社会化”道德冲动，错误地认为，凡是有利于道德个体之快乐和幸福最大化的行为，都是正当的行为。

从长远来看，非道德化、去道德化行为所造成的畸形的、扭曲性道德人格的矫治，是一个系统工程，需要来自各方面的协同共治。具体说来，可以从以下几个方面做出努力：一是努力辨明“道德相对主义”的真相，走出道德自我人格实践过程中确当性诠释的困境。历史上和现实中，优良的道德自我实践及其人格养成，之所以是一个人类理智无法获得终解的难题，其中一个更为重要、更为普遍、更为深刻的理由还在于根深蒂固的伦理相对主义的困扰。某种意义上可以说，正是伦理相对主义的幽灵，加剧了道德自我问题的难度。伦理相对主义的直接结果，是提供了道德自我的多样性、多面性，以及各自存在的合理性理由和正当性理据，谁也无法彻底说服谁。伦理相对主义否认存在普遍的道德标准，否认存在着成为道德性存在的统一的模式，无需对道德个体提出定于一尊的道德价值要求。道德相对主义往好的方面说，表面上似乎是最大限度地承认了道德个体在具体道德生活情境中之自主的道德选择权利，扩大了道德个体的自由，但与此同时，其弊端也是非常明显的：与道德观念和道德行为上的自以为是、自行其是密切相关的道德无政府主义的盛行。其结果，是对于一个社会所需要的基本的道德规范之根基的抽空，从而加大了道德教育的难度。很难想象，一个个生活在自我封闭、各画地为牢的道德生活孤岛的个体，能够有何种人类共同生活所必须的相互理解、关爱、相互包容等社会性品质可言。麦金太尔针对现代道德哲学背后之纯粹个人主义的目的预设，明确指出：“……因此他们没有把社会秩序描述成个人必须在其中过道德生活的社会架构，而是把这个社会秩序仅仅描述为个人的意志和利益的总和。一种粗糙的道德心理学把道德规则理解为如何有效地达到私人目的的工具。”① 二是伦理精神的确立与伦理生活共同体的培育。高尚的伦理精神与伦理生活共同体的创建，是优良的道德自我进行自我实践的有效场域。从理想层面讲，依照既定社会伦理和道德规范，每一个个体都被规定和认定为一个“道德性自我”，期望通过履行一系列规范，实现自己作为道德性存在者的使命。但社会的和个体的道德实践中经常遭遇质疑的，恰恰是：一方面，并非所有的道德规范都是或者并认为是合理的、正当的、有效的。通常情况下，由于存在着两种或者两种以上自相冲突的道德规范，从而使得现实个体的道德判断、道德选择和道德行动等常常陷入进退两难的境地，大量的“道德问题”或者“道德难题”就产生于这一情景中；另一方面，如果真正的道德自我的确立意味着绝对的付出、奉献和牺牲，那么，我们不得不直面的事实是，并非所有的道德个体在其一生中都能够如社会和文化所愿，认同、接受并忠实地履行道德规范的要求。客观的情形是，迄今为止，除非出于意识形态和思想教化策略与宣传的需要，真正意义上的真正的发自内心无私利他的“正人君子”，依然显得很稀缺。既如此，我们有何种充分的理由可以对一个复杂的多元后现代社会情境中“道德自我人格”发展之可能性的前景做出乐观性展望？有学者深刻指出了现代性道德观的核心旨趣：“在道德上给人以最大的自由，将道德选择的权力交给个人，使道德从外在的训诫变为内在的要求，是现代性道德的共同特点，也是现代性自我观的共同价值诉求。无论是情感主义的自我观，还是理性主义的自我观，它们都有一个共同的特征，即把自我看作可以与社会角色和社会实践相分离，并

① ［美］麦金太尔：《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003 年，第 344 页。

且可以不参照特殊情境就能作出道德判断的原子式的个体存在。”①

道德人格的养成并非一种自然而然的事情。特定历史传统和制度文化是道德人格养成的母体，并实质性地构成道德人格实践的外在边界。进入文明时代以来，任何一种类型和质态——因传统、历史和制度文化分殊所造成——的群体形态的人类生活，一定有与这一形态相适应、相契合的独特的伦理精神信念，以及由这种伦理精神信念所塑造、所指导下的伦理生活共同体的创制与实践。判定、评价一种类型的道德人格是否优越、是否健全，必须立足此种场域，做出综合性、整全性结论。伦理生活共同体所以具有吸引力、凝聚力和巨大的感召力，根本的理由在于，一方面，此一共同体倡导实践参与性、公共分享性价值，是个体道德人格形成、建立和得以完善的奠基性、基础性条件；另一方面，更在于其有来自主流思想理论之有意识、有目的性之系统化的规范设计与教化，有约束与引领并重的核心性、主导性的文明人类公认、共享性的道德价值理念的感召。如此，道德个体乐于在接受、认同上述理念的基础上进入共同体，并以自己的合乎共同体规范的行动，捍卫伦理生活共同体的尊严。正是在这个意义上，伦理生活共同体希望籍此将多样化、差异化人群的道德行为全部整合在此一体系之中。而任何旁逸斜出，都会被视为离经叛道。优良、健全的道德人格化育与养成吁求的重要目的之一在于，期望道德个体在一种泛伦理化了的道德教育环境中，时刻保持道德主体性，逐步形成对于社会生活之应有的伦理文化认知和道德敏锐感，力求成为一个对变动社会有清醒、理智和相对客观、公正判断基础上优秀的现代道德公民。毋庸置疑，文明社会的历史上，上述社会化、体制性的集体性道德教化过程，其实并没有收到预期的效果。理由在于，严肃的、真正意义的道德生活，从来都没有完全脱离宗教或者政治的钳制，以获得其应有的相对独立的地位。其结果，道德人格之独立性理想在现实中常常会遭遇挫折。现实道德个体无法依照自己的“成人”信念，合乎理由地成为自己心目中的自己。从当下来看，由于历史文化、制度差异的客观存在，各民族之不同的道德主体之人格发育水平和层次，同一道德问题的反应、认知和态度，依然是千差万别。这种情形充分表明，优良人格是伦理化实践之较高层次，是普遍性意义上人性共同的较为优秀品质的积淀和升华。这种品质一旦形成，必然会自觉对人性中的非道德性方面加以自觉淬炼和约束。可见，优秀道德人格的修炼，作为对权力或者功利为本位的政治社会或者市场化社会自利性的克服，一定是在以慈爱、平等、关爱、互助、共享为价值主旨的社群生活共同体中得以落实的。针对当今人类的精神文化状况，哈贝马斯不无忧虑地指出：“如今，市场语言无孔不入，把所有的人际关系都纳入以强调自我利益、自我优先权为导向的模式。由相互理解和相互承认而结成的社会纽带和伦理道德规范，已经被契约的、目的—手段理性的、以及最大功利化的选择和行为方式所摧毁。权力和财富成为人们所追求的最高目标。”② 当今社会道德文化资本总量，遭遇日益膨胀的私欲、私利所引导的功利化社会的不断冲击，日益减损。一个优秀的社会的道德治理者，除非基于整个社会道德生活发育水平，以及民众普遍的道德信念自觉之真实诉求等的全面、客观的判断，在此基础上提出前瞻性的有效应对方略，否则，其影响和结果，将是灾难性的。

（责任编辑　巳　未）

① 胡娟：《从自我观看现代性道德困境及其解决路径——以麦金太尔道德哲学思想为学术资源的研究》，《东南大学学报》2009 年第 4 期。

② 转引自章国锋：《反思的现代化与风险社会》，《马克思主义与现实》2006 年第 1 期。

回答一个问题：什么是形而上学？

聂敏里

【摘要】什么是“作为存在的存在”，形而上学如何研究“作为存在的存在”，是形而上学的首要问题。本文在排除了从最普遍的存在者的类的角度对“作为存在的存在”的研究，以及海德格尔式的从生存论的现象学的角度对存在的研究以后，运用亚里士多德的核心意义理论表明，“作为存在的存在”所指的是一类核心存在者，这就是严格的作为自身的存在。形而上学是对严格作为自身的存在的存在方式的研究。在此之后，本文提出一个更为源始的问题：为什么要研究存在自身？由此本文勾勒了一个前巴门尼德的绝对变化的世界，指出作为形而上学奠基人的巴门尼德之所以要提出研究存在的任务，就是为了要在一个绝对变化的世界中去设想一个绝对不变的世界。形而上学对严格的作为自身的存在的思考就是对世界的确定性的思考和寻求。形而上学是对一个绝对不变的世界的先验构想，它构想这样一个世界究竟应当以何种方式存在。最后，本文以亚里士多德的《形而上学》著作本身为例，通过对亚里士多德形而上学研究计划的说明，具体展示了形而上学是如何来对一个本质主义的世界进行先验构想的。

【关键词】形而上学；作为存在的存在；作为自身的存在；先验构想；本质主义

中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0063－09

作者简介：聂敏里，山西万荣人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授。

基金项目：中国人民大学 2019 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”

一

什么是形而上学？

当我们提出这个问题的时候，对于哲学史的专业研究者，甚至对于哲学史的初学者来说，都会有一个现成的答案，这就是，形而上学是关于存在的科学。而受到过海德格尔哲学影响的人，甚至还会就这里的存在特别加以强调，表明它与存在者的根本差别，从而强调形而上学不是关于存在者或诸存在者的科学，而是关于存在本身的科学。[①] 而作为形而上学这门学科实际奠定者的亚里士多德，所向我们提供的也正是这个答案。因为，正是在那本被后人题名为“形而上学”（“物理学之后诸篇”）的著作中，亚里士多德明确地告诉我们，有一门科学不是对具体的存在者进行研究，也不是对存在的这个部分或那个部分的研究，而是对存在本身的研究，而这也就是“作为存在的存在”。[②] 显然，“作为存在的存在”就向我们表明了形而上学研究的基础性质，表明甚至是在亚里士多德那里，形而上学也不是对存在者或诸存在者的研究，而是对存在本身的研究，它研究的是“作为存在的存在”。

① ［德］海德格尔：《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000 年，第 11—13 页。例如，第 13 页：“与实证科学的存在者层次上的发问相比，存在论上的发问要更加源始。但若存在论在研究存在者的存在时任存在的一般意义不经讨论，那么存在论发问本身就还是幼稚而浑噩的。”

② 参考《形而上学》Γ 1，1003a20－30。

但什么是“作为存在的存在”呢？或者说，形而上学如何对存在本身进行研究呢？

流俗的见解认为“作为存在的存在”指向的是作为最普遍的类的“存在”。例如，人是动物，动物是生物，而生物是存在。铁是矿物，矿物是无生物，而无生物是存在。甚至白色是颜色，颜色是性质，而性质是存在。在这一系列的由具体的存在者向它们所从属的最普遍的类的关系的推演中，我们总是能够最终停在“存在”这个概念上，因为，一切都是存在，从而，很自然地，存在就是最普遍的类。而形而上学对“作为存在的存在”的研究，也就是对作为最普遍的类——“存在”的研究，研究一切具体的或一般的存在者所从属的那个最普遍的类——“存在”。

但是，这条似乎最容易从亚里士多德那里得出的研究路径，事实上直接就被亚里士多德自己所否认了。因为，亚里士多德明确地讲，存在不是属，[①] 而这也就是说，我们不能把“存在”作为一个普遍的类来把握，并没有这样一个最普遍的类。

事实上，想想也会知道，这样一条思路是有着根本的逻辑悖谬的。因为，如果有“存在”这样一个最普遍的类，它将全体存在者涵括在内，而自身又是一个保持类的同一性的存在者，那么，它本身又将归属于什么呢？一切存在者无论是作为个体还是类，都可以用属加种差的方式来进行界定，但是，我们又将如何界定“存在”这个最普遍的类呢？因为，我们不仅找不到一个比它更高的属，也找不到一个与它异质的种差，来对它加以界定，因为“存在”涵括一切，一切都是存在。[②]

所以，正确地理解，亚里士多德所说的“存在不是属”的观点所指的是这一事实，即，根本没有“存在”这样一个最普遍的类，在“存在”概念之下真实存在的是各个存在者的类，类的概念只属于它们，而不属于“存在”。一旦我们将“存在”作为类概念来把握，我们也就将它作为一个具有类的同一性的存在者来把握了。但是，并没有这样一个自身作为最普遍的类而存在的存在者，而只有各种具体的不同的存在者的类。例如，我们可以有效地分别植物的类、动物的类、矿物的类，并且将前两者归于生物的类，而将后者归于无生物的类，但是，并没有一个自身还保持着类的同一性的被叫做“存在”的最普遍的类。在“存在”这个最普遍的概念下真实存在的只是各种具体的事物的类，而“存在”本身并不是类。这就是亚里士多德所说的“存在不是属”的真实内涵。

当海德格尔强调“存在”不是“存在者”时，他把握的也正是“存在”的这层内涵，[③] 即，一旦我们将“存在”看成是最普遍的类，我们就将它作为存在者来把握了，而并没有“存在”这样一个最普遍的类作为一类存在者真实存在着，真实存在着的只是各种存在者的类。

从而，按照流俗的见解，把“存在”作为最普遍的类来加以研究，无论这样的研究是一种逻辑学的或语义学的研究，还是一种观念论的或实在论的研究，都注定要行进在一条错误的道路上。形而上学并不是这样一种从普遍的类的角度对存在本身的研究，“作为存在的存在”所指的也并不是这样一种作为普遍的类的存在。

如我们所知，在否定了可以从普遍的类的角度对存在展开研究之后，海德格尔由此便转向了从生存论的角度对存在的研究，他从历史性生存的角度来把握存在，把人的此在的历史性生存维度看作存

① 《形而上学》B 3，998b22。

② 这里的论证当然也是由亚里士多德本人提供出来的，参见《形而上学》B 3，998b22－27。

③ 参见［德］海德格尔：《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000 年，第 4 页：“如果存在者在概念上是依照类和种属来区分和联系的话，那么‘存在’却并不是对存在者的最高领域的界定；……存在的‘普遍性’超乎一切族类上的普遍性。”第 5 页：“确实不能把‘存在’理解为存在者……令存在者归属于存在并不能使‘存在’得到规定。”第 8 页：“存在者的存在本身不‘是’一种存在者。”另见［德］海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996 年，第 40—41 页。

在的现象学显现的机制。[①] 这是一条现代形而上学的思路，它实际上是从主体的生存体验的角度来理解存在，由于它格外地强调主体的情绪性的、感性的、非理性的生存体验，由此，它也就将对存在的理解非理性化了，它实际上所把握的是现代个体人的主观化的命运性的存在。海德格尔的生存论的现象学不过就是对现代个体人的这一现代生存体验的现象学的描述而已。

但是，作为形而上学的奠基者，当亚里士多德指出形而上学就是对存在本身的研究时，他给出的却是一条完全不同的思路。这就是，“存在”作为最普遍的一个概念，当它被作为形而上学的研究对象来加以研究时，它所指向的并不是一个类，因为，并不存在这样一个类——真实存在的是各种具体存在者的类——而是指向一类核心存在者，这就是仅仅作为自身的存在。因为，“存在”是一个同名异义词，在亚里士多德看来，“存在”之所以不是类，就在于它不是一个具有统一涵义的词，从而，它当然不能作为类而存在，因为，任何一个类都有一个统一的所指，但“存在”却不是这样，它有多种意义。[②] 在《形而上学》Δ7 中，亚里士多德区分了“存在”的四种涵义，这就是“作为自身的存在”、“作为偶性的存在”、“作为潜能与现实的存在”和“作为真的存在”。[③]“作为真的存在”涉及我们认识的正确性，属于思想命题的研究。“作为偶性的存在”涉及任何两个事物的偶然结合，例如白色与一个具体的人的结合、白色与文雅的结合等。显然，既然形而上学是对存在本身的研究，从而，“存在”的这两种涵义就不是形而上学的研究对象，剩下的能够作为形而上学研究对象的就是“作为自身的存在”和“作为潜能与现实的存在”。其中，首要的就是“作为自身的存在”。

但是，一切事物当它们就其自身来考虑时，都是作为自身的存在，从而，不仅人就其自身而言是作为自身的存在，而且白色、文雅就其自身而言也是作为自身的存在。所以，当提到“作为自身的存在”时，亚里士多德所指的并不仅仅是一种存在，而仍旧是多种存在，具体来说，这就是在他的范畴理论中所提到的十范畴的存在。[④] 十范畴就是十种作为自身的存在。但是，形而上学却不是对十范畴的研究，而是对十范畴中的一类核心存在的研究，这就是实体。因为，十范畴中的其他范畴虽然当就其自身而言时也是作为自身的存在，但是，它们却不是绝对地就其自身而言的存在，它们总是要相对于另一个存在来说。例如，白色，我们总说是某某东西的白色，文雅，我们总说是某某人的文

---

① ［德］海德格尔：《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000 年，第 15 页：“此在能够这样或那样地与之发生交涉的那个存在，此在无论如何总要以某种方式与之发生交涉的那个存在，我们称之为生存（Existenz）”“此在总是从它的生存来领会自己本身：总是从它本身的可能性——是它自身或不是它自身——来领会自己本身。……生存问题总是只有通过生存活动本身才能弄清楚。以这种方式进行的对生存活动本身的领会我们称之为生存上的领会。……追问生存的存在论结构，目的是要解析什么东西组建生存。我们把这些结构的联系叫做生存论建构（Existenzialitaet）。”第 21 页：“在隐而不彰地领会着解释着存在这样的东西之际，此在由之出发的视野就是时间。我们必须把时间摆明为对存在的一切领会及解释的视野。……为了摆明这一层，我们须得源源始始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在，并从这一时间性出发解说时间之为存在之领会的视野。”第 23 页：“此在的存在在时间性中有其意义。然而时间性也就是历史性之所以可能的条件，而历史性则是此在本身的时间性的存在方式。”第 32 页：“随着存在的意义这一主导问题，探索就站到了一般哲学的基本问题上，处理这一问题的方式是现象学的方式。”第 42 页：“无论什么东西成为存在论的课题，现象学总是通达这种东西的方式，总是通过展示来规定这种东西的方式。存在论只有作为现象学才是可能的。”第 44 页：“就课题而论，现象学是存在者的存在的科学，即存在论。……通过诠释，存在的本真意义与此在本己存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领会宣告出来。”另见［德］海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996 年，第 42 页：“我们追问这个问题：在是怎么一回事？什么是在的意义？我们这样追问并非是为了建立一个传统意义上的本体论，也根本不是要针对其以前的尝试清算错误。事关完全另外一回事。要做的事情是，要把人类历史的此在，同时也总是我们最本己的将来的此在，在规定了我们的历史的整体中，复归到有待原始地展开的在之威力中去。”

② 参考《形而上学》Γ 2，Δ7，Z 1，另外，也可参考《尼各马可伦理学》A 6，1096a24 – 29。在那里，针对“善”，亚里士多德这样说：“再者，既然善与存在有同样多的意义（因为它既在这一个中进行陈述，例如这个神，这个心灵，也在性质中进行陈述，例如诸德性，也在数量中进行陈述，例如适度，也在关系中进行陈述，例如有用，也在时候中进行陈述，例如适时，也在处所中进行陈述，例如居所，以及这一类的其他），那么，显然，就不可能有一个普遍而单一的善；因为那样的话它就不会在所有这些范畴中进行陈述，而是只在一个范畴中进行陈述。”

③ 参见《形而上学》Δ7，1017a23 – 25，E 2，1026a34 – b1。

④ 参考《论题篇》I. 9，103b20 – 39。对《论题篇》这部分文本的细致解释与分析，参考 Michael Frede，“Categories in Aristotle”，in Michael Frede，*Essays in Ancient Philosophy*，Clarendon Press，Oxford，1987，pp. 29 – 48.

雅，等等。而它们所相对而言的另一个存在就是实体，实体是绝对地就其自身而言的存在。

从而，如果形而上学是对存在自身的研究，那么，真正作为存在自身的不是别的，就是实体，形而上学是对实体的研究。但是，它不是对具体的这个实体、那个实体的研究，它是对实体如何绝对地作为自身存在的研究，也就是说，它所关注的恰恰是实体作为一个严格意义上的“作为自身的存在”，它的那种存在的特殊方式。所以，当亚里士多德明确形而上学作为对“存在”的追问最终所问的不外乎就是“什么是实体”时，[①] 这个问题的内涵所指的正是“什么是作为自身的存在”。

毫无疑问，当斯宾诺莎把实体作为自因来理解时，他正是行进在亚里士多德的这一传统路线上，自因正是对亚里士多德的实体的正确把握。[②] 尽管表面上看起来，亚里士多德的实体有无数个，并且被分成可感实体（包括月下世界的有生灭的实体和月上世界的无生灭的实体）和不可感实体两大类，而斯宾诺莎的实体只有一个，这就是神或自然，但是，在根本上，二者是一致的，因为，绝对地作为自身而存在的实体在亚里士多德那里也只有一个，这就是第一推动者、神。

这样，我们就明确了，形而上学是对存在自身的研究，而这也就是对一类核心存在的研究，这也就是实体。而研究实体不是就这个或那个具体的实体进行研究，而是就实体的实体性加以研究，而这也就是说，是对实体之为实体的存在方式的研究，它研究的是实体如何作为自身而存在。显然，正是这样的研究使得形而上学既是一门专门科学，又是一门普遍科学。专门科学是说，它不是对“存在”的泛泛意义的研究，例如，对“存在”作为一个最普遍的概念的逻辑内涵的研究，它不研究随便什么存在，而仅仅关注一类存在，这就是仅仅作为自身的存在，是对这类存在的存在方式的研究，从而，它是特别专门的一门科学。就最严格的意义上真正作为自身的存在只有神而言，它就是神学。但是，就一切存在者都有其作为自身的存在，从而，都需要了解严格意义上作为自身而存在是怎样存在的而言，很显然，形而上学又是一门最普遍的科学，它研究的仿佛又是存在的最普遍的意义。但这不是在类的意义上的普遍意义，而是在核心意义上的普遍意义，一切存在者最终都要诉诸这个作为自身的存在。所以，形而上学既专门又普遍，它作为一门专门科学却高踞于各门具体科学之上，具有普遍意义。[③]

二

但是，现在我们要提出一个海德格尔式的问题。我们知道，在《形而上学导论》中，海德格尔曾经提出过这样一个问题，即，“究竟为什么在者在而无反倒不在”。[④] 由此，他展开了关于存在问题的一种现象学式的思考。[⑤] 我们既已辨明了海德格尔式的形而上学的现代特质，所以，我们不必非要按照海德格尔的那样一种方式来思考问题。但是，我们却同样可以向我们自己提出这个问题，即，究竟为什么要思想存在自身或作为自身的存在？为什么非要有一个存在自身或作为自身的存在？为什么要对存在自身加以研究？为什么要有形而上学？

无疑地，这样一个问题就把我们首先引向了巴门尼德。因为，亚里士多德虽说是形而上学这门科

① 参考《形而上学》Z 1，1028b3 - 4。

② 参考［荷兰］斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1958 年，第 3 页：“自因（causa sui），我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着”；“实体（substantia），我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念”。

③ 参见《形而上学》E 1，对亚里士多德的两种形而上学概念的统一性的解释，参见 Michael Frede，“The Unity of General and Special Metaphysics：Aristotle’s Conception of Metaphysics”，in Michael Frede，*Essays in Ancient Philosophy*，Clarendon Press，Oxford，1987，pp. 81 - 98。

④ ［德］海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996 年，第 3 页。

⑤ 这尤其可以参看海德格尔的《形而上学导论》第 60 页以下。在那里，在从语言学的角度对在者之在做了一番思考之后，在将在者之在把握为“出现而立”、“常住而立”、“自获其界”后，海德格尔即转入对存在的一种现象学的把握，他说：“这个自立于此者就变成自身亮相者，它就把自身亮于像外观所显的事物中。”这样，一种现象学式的对存在的把握即成为可能。

学的实际奠定者，但是，形而上学的开端并不是亚里士多德，而是巴门尼德。因为，如果说形而上学就是对存在本身的思考，那么，开创这一思考方式或思想路线的恰恰是巴门尼德。正是在巴门尼德那里，存在成为思想所关注的唯一对象。形而上学作为存在论，正是从巴门尼德开始的。但是，由此一来，我们就必须要询问，巴门尼德为什么要思考存在？他通过对存在的思考究竟企图做什么？关于存在的思考是怎样一种性质的思考？

我们认为，这个问题与“为什么要思想存在自身或作为自身的存在”是一个问题。而一旦我们将思维转向这样一个更具基础性质的问题，而不是像一开始所做的那样将对存在自身的思考当成是对“什么是形而上学”这个问题的现成答案，我们立刻就会发现，我们进入了一个源始的问题境域。也就是说，我们必须能够首先设想，在诸存在者中我们无法区分基础性的存在者与依附性的存在者。我们不能像我们之前通常思维的那样认为，白色一定是某某东西的白色，文雅一定是某某人的文雅。显然，在我们这样的思维中，我们已经活动在一个形而上学所奠定的基本思想模式中，也就是说，我们已经在按照形而上学的方式思考问题，我们已经能够区分基础性的存在者与依附性的存在者，能够区分实体与属性，并且认为属性类的存在者必须依附于实体类的存在者，它们不具有存在的独立性，也就是说，它们不能是严格意义上的真正作为自身的存在。而且更严重的是，我们仿佛一定要这样来思维才能够思想世界，也就是说，我们一定要给世界设想一个基础性的存在者，仿佛不这样来思想，我们就不能够思想世界。我们说，这就是一种形而上学的思维方式。但现在的问题是，我们为什么非要这样来思想世界，我们不这样来思想世界就不行吗？

显然，正是这样的问题将我们带入到了形而上学的源始问题域，也就是形而上学作为思想存在自身的科学所源始活动于其中的那个领域。在那个领域，还没有存在自身，而形而上学要确立存在自身，也就是说，在诸存在者中要确立起一类基础存在者，这类存在者在严格意义上仅仅作为自身而存在。

有这样一种前形而上学的思想境域吗？我们不是自始就活动在那样一种一定可以区分出一类基础性的存在者和一类依附性的存在者的思想境域中吗？我们不是一旦脱离了这种思想境域就仿佛不能够思考世界了吗？

从哲学史上考察，这就是在巴门尼德之前的思想境域，亦即，米利都学派的思想境域或赫拉克利特的思想境域。因为，我们可以清楚地看到，正是在这个前巴门尼德的思想境域中，基础性的存在者不是实体，也不是任何一种存在，因为，任何一种存在都是可以发生变化的，从而，根本就没有像基础性的存在者这样的东西和与之相关的思维方式。对于米利都学派的思想家或赫拉克利特来说，唯一真实的东西就是变化，而思想所要关注的核心不是不变化的什么东西，而是变化的机制。所以，原始统一体的分离，稀疏与凝聚，对立面的矛盾与转化，这就是他们所反复探讨的东西。在这里，你很难说它们是一些基础性的存在者，因为，它们并不是什么存在者，而是变化的方式。在另一方面，他们也不排斥用更为具体的方式来展现变化，例如，热与冷，干与湿，就像中国哲学中的阴与阳一样。你不能够说阴与阳是两种基本的存在，它们只是对变化和变化的内在机制的象征与刻画，同样地，热与冷、干与湿也是对变化和变化的内在机制的象征与刻画。这就是一个前巴门尼德的思想境域。显然，在这样的思想境域中是没有基础存在者的，也不会区分实体与属性。实体类的存在也一样处于变化之中。从而，对于前巴门尼德的思想者来说，一切都是可以通过变化来说明的，并没有一类始终不变的基础性的存在者，和一类总是处于变化之中的非基础性的存在者。而在亚里士多德的哲学史中所描述的存在于米利都学派和赫拉克利特思想中的质料类的基础存在，[①] 显然只是亚里士多德的误解，因为，亚里士多德已经不能以一种前形而上学的方式来理解前巴门尼德的思想世界。[②]

当我们这样源始地返回到一个前巴门尼德的思想境域，素朴地面对这样一个世界，即，在这个世

① 参考亚里士多德：《物理学》A 4－6，《论生成和消灭》I 1。

② 对此的开创性的批评，可以参见 W. A. Heidel，“Qualitative Change in Pre－Socratic Philosophy”，*Archiv für Geschichte der Philosophie*，19（1906），pp. 337－338.

界中我们不能确定什么是基础性的存在者，什么是依附性的存在者，甚至我们还根本没有做这样思考的现成思想方式，一切都是变化的，人与马的存在并不比颜色与气味的存在更为稳定，它们都是在不停地流变之中，也就是在不断地生成与消灭之中，我们甚至可以用热与冷或凝聚与疏散来构成实体，而不是相反，就此而言，人与马的变灭性丝毫不亚于一阵风或一股烟，这时，我们就可以真正有所准备地来面对我们在上面提出的问题了，这就是：在这样一个源发的思想境域中巴门尼德为什么提出要仅仅思想存在？我们为什么要思想存在自身或作为自身的存在？

现在，一旦我们提出这个问题，答案就是清楚的，这就是：一个一切都在变化的世界也就是一个不具有唯一性的世界，而这也就意味着一切都是不确定的和偶然的，一种存在并不比另一种存在更为稳定；而如果我们不能接受这样一个世界，那么，相反地，我们就必须尝试构造一个只能如此而不能别样的世界，这也就是一个具有绝对的稳定性和确定性、从而排除了一切变化的世界。所谓“存在”或“存在自身”指的正是这样一种绝对的自我肯定性，从而，它是一、永恒和不变，它的反面则成为不可能，也就是“无”或“不存在”。从而，对“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题的回答就是：因为我们只能以这种方式来思想世界，而不能容许以任何别的方式来思想世界，“存在”就是对只能这样而不能别样的绝对肯定，“不存在”或“无”则意味着对这样一种绝对肯定的否定，当我们不能容许对这样一种绝对肯定的否定时，我们就只能思及存在，而不能思及不存在。在前巴门尼德的世界中一切都是变化的，并没有什么固定不变的东西，而这也就意味着并没有什么绝对的存在，相反的一切都有可能。当这一点不能被接受并进而被彻底否定，我们也就只能以某种固定的方式去思想存在。因此，当巴门尼德要求仅仅去思想存在时，他也就是在向思想提出这样一个任务，这就是，在一个绝对变化的世界中去设想或存想一个绝对不变的世界，并且把这个世界当成唯一真实的世界，而与之相反的变化的世界反倒是不真实的世界，是无，是不存在。巴门尼德的这条思想路线当然在后来有所调整，因为，逐渐地，凡是不能够被作为不变的存在被设想的事物不再被认为是不真实的存在，而是被认为是依附性的存在，这样，到亚里士多德那里，就可以区分实体类的存在和属性类的存在了。实体和属性，或者本质与现象，或者必然与偶然，这些形而上学的基本擘画，它所指向的正是这样一种思想方式，即，绝对变化的世界是我们不能接受的，从而，我们必须能够思想某种绝对不变的东西，并且把它作为一个变化的世界的基础。

显然，一旦我们能够这样来把握，我们就知道，例如在《范畴篇》中，亚里士多德所做的是怎样一种源发性的思考，即，他在尚不能够区分基础性的存在者和依附性的存在者的地方区分了它们，这就是实体类的范畴和非实体类的范畴，前者是稳定的、不变的存在，而后者是不确定的、可变的存在，后者依附于前者。实体类范畴与非实体类范畴的划分因此便展示了这样一个基本的形而上学的意图，即，我们必须能够做到在诸存在者中划分出一类基本的存在者，它是稳定的、不变的，而其他存在者都依附于它、以它为主体。亚里士多德就是以这样一种“形而上学的”精神来从事《范畴篇》中的范畴划分和界定工作的，诸范畴对于他来说不是现成的，而恰恰是通过划分基础性的存在者和非基础性的存在者的工作才最终得到确立的。从而，例如，实体范畴不是他工作的开端，而是他工作的结果，只是由于确定了有一类存在者可以被其他存在者所陈述而自身却不陈述其他存在者，是终极主词和终极主体，这类存在者才被命名为实体（第一实体）。但是，如果我们现成地把十范畴接受下来，并且把这种现成的思想方式投射到《范畴篇》中，那么，我们就会认为亚里士多德完全没有做什么创造性的工作，他只是将人们头脑中早已存在的十范畴从逻辑学的角度逐一做了细致的讨论而已。如果是这样，我们也就完全欣赏不到他的工作的形而上学的奠基的意义，更不用说达到那个源发性的前形而上学的思想境域。

但是，撇开这点不论，我们现在就知道了形而上学究竟是在怎样一种思想境域中产生出来的。它起于这样一种思想要求，即，应当有一个根本不变化的世界作为真实的世界或者基础的世界存在着，世界完全可以按照这样一种方式来进行设想和构造。当我们指出这一点，我们现在立刻就能认识到，这样一种关于世界的思想方式不是别的，就是关于世界的先验构想。所以，很清楚，形而上学就是对世界的先验构想，它在世界的变化之中或者脱离了世界的变化而构想出一个永恒不变、绝对唯一的世

界，它把这样的一个世界叫做真实的存在，而这也就是作为自身的存在。“作为自身的存在”表明了这个世界的唯一性和永恒性，表明它就是它自身，它仅仅作为它自身而存在，它没有异于自身的存在。形而上学就是对这类存在的断言和坚信，也就是说，它坚信一定有这样一类存在，并且以一种探寻的方式去构想这类存在。这就是形而上学基础主义的思想欲求。

这样，我们就回答了我们在上面提出的问题，即，为什么要思想存在自身或作为自身的存在？为什么要有形而上学？而我们要顺便指出的是，像这样一种基础主义的思想方式，这样一种关于绝对不变的存在的先验构想，在休谟针对因果关系的必然性所做的深刻怀疑之后已经成为不可能，它的属于心灵单纯主观构想的性质已经得到了清楚的揭示。

三

在我们对形而上学这门科学的性质有了上述清楚认识之后，我们现在可以转回来考虑一下，如果形而上学是这样一种对存在本身加以先验构想的科学，那么，它通常会怎样来进行？在这里，我们首先要指出的是，形而上学不是对存在本身是什么加以构想，而是对存在本身应当如何存在进行构想，而这也就是说，形而上学作为一门科学，它所研究的并不是一个具体的本质主义的世界，这恰恰是在形而上学之下的各门具体科学的任务，而是对一个本质主义的世界的基本存在方式加以研究，它研究我们应当如何来先验地构想一个绝对不变的世界。

一当我们指明这一点，那么，亚里士多德的《形而上学》这本著作作为形而上学这门科学的奠基之作，它的基础性质就显现出来了。因为，在《形而上学》这本著作中亚里士多德所关注的恰恰不是具体的存在，而是作为自身的存在的基本存在方式，这也就是他说形而上学研究作为存在的存在的原因和本原的真正内涵所在。[①] 因此，当我们尝试来存想一门形而上学的科学如何对作为自身的存在的基本存在方式进行构想时，亚里士多德的《形而上学》就恰恰给我们提供了最一般的展示，就此而言，亚里士多德的《形而上学》一书确实是形而上学这门科学的经典范本。

我们将以古代书目[②]所记载的十卷本的《形而上学》为基础，结合现代关于《形而上学》一书基本结构的研究来说明这个问题。在最古的一份书目中，亚里士多德的《形而上学》不是现在的十四卷，而是十卷。[③] 据此，研究者们认为，它应当不包括现在的 α 卷（第二卷）、Δ 卷（第五卷）、K 卷（第十一卷）和 Λ 卷（第十二卷）。[④] 关于 α 卷、Δ 卷和 K 卷的插入性质，我们认为是毋庸置疑的。但是，关于 Λ 卷的插入性质，我们虽不否认它具有相当的独立性，而且也可能是后来才插入到原始的十卷之中的，但是，我们认为，相较于 α 卷、Δ 卷和 K 卷这三卷来说，它与亚里士多德《形而上学》一书整体研究计划的关系显然要紧密得多。因为，假设形而上学的研究缺少了对第一推动者——神——的研究，这显然是说不过去的。因此，现在，研究者们更为倾向的一个观点是认为，Λ 卷是亚里士多德晚年的作品，亚里士多德写作它的目的正是为了提供一个完善的实体理论，尤其是针对于分离的、不可感的实体——神——的研究。[⑤] 所以，在下面，我们将排除掉 α 卷、Δ 卷和 K 卷，按照 A（第一卷）、（（第三卷）、Γ（第四卷）、E（第六卷）、Z（第七卷）、H（第八卷）、Θ（第九卷）、M（第十三卷）、N（第十四卷）、I 卷（第十卷）、Λ（第十二卷）的顺序来对亚里士多德在《形而上学》中的形而上学研究工作逐一进行说明。其中，ABΓEZHΘMNI 这十卷的顺序是由罗斯确

① 参见亚里士多德，《形而上学》Γ 1。

② 有关亚里士多德著作古代书目的问题，参见 Carnes Lord，“On the Early History of the Aristotelian Corpus”，*The American Journal of Philology*，Vol. 107，No. 2，Summer 1986.

③ 该份目录载于一位匿名作者所著的《美纳吉亚那传》（*Vita Menagiana*）中，经由赫西丘斯（Hesychius）传下。

④ 参考 W. D. Ross，*Aristotle's Metaphysics*，vol. 1，Oxford University Press，1924，p. xxiv.

⑤ 参考 Michael Frede，“Introduction”，in Michael Frede and David Charles（eds.），*Aristotle's Metaphysics Lambda*，Oxford University Press，2000，pp. 1－52。这篇导论的中译文见聂敏里：《20 世纪亚里士多德研究文选》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 313—359 页。

定的。之所以将原本处于第十卷位置上的 I 卷放到 MN 两卷的后面，这是由于 MN 两卷在文本上和讨论的问题上与核心卷 ZHΘ 有着更为紧密的逻辑关联，而 I 卷虽然也与之前的各卷存在着文本上的关联，但是，这种关联相较于 MN 两卷要更为松散一些。[①] 而如果我们确定了 ABΓEZHΘMNI 这十卷是载于《美纳吉亚那传》的亚里士多德著作目录中原始十卷的《形而上学》，那么，对于独立性十分显然、但对形而上学的研究又是不可或缺的 Λ（第十二卷），我们就只能够将它放在最后。而这从某种意义上来看也是符合亚里士多德一般的研究顺序的，即，首先处理前人的观点，然后再讲述自己的观点。MN 两卷由于只是处理了柏拉图学派的理念和数，而且在 M 卷一开始亚里士多德说："有关可感实体，我们不仅在对物理事物的有关质料的研究中，而且后来又在有关就现实性而言的方面，已经讲了它是什么。既然研究是，究竟是否存在什么在可感实体之外的、不动的、永恒的东西，以及如果存在的话它是什么，那么，首先就应当考察其他人所讲过的话，……"[②]，因此，它们被置于 ZHΘ 之后就更为合理。而只是在否定性地处理了前人的观点后，亚里士多德才从正面论述自己关于最高实体的观点。但是，我们也必须指出，这不是绝对的，现在通行的《形而上学》将 Λ 卷放到 MN 之前，并非就是没有道理的。

在 A 卷中，亚里士多德提出了"什么是智慧"的问题，而就他对智慧的界定而言，即，智慧是对首要的原因和本原的探究，这个问题实际上也就相当于"什么是形而上学"这个问题。而从他在第一卷中对在他之前的哲学家的观点的概述来看，他已经将这个问题同对基础性存在者的探究联系在一起了。因为，在他看来，在他之前所有那些能够被称作是哲学家的人，他们所从事的工作不过是在针对基础性存在者提供他们各自认为是正确的答案，而这些答案无一例外都可以最终被归入质料和形式这两类基础性存在者中。这样，在《形而上学》A 卷中，亚里士多德已经对形而上学这门科学的性质作出了一个初步界定。

而在 B 卷中，他则提出了与形而上学的研究相关的一些基本的思想难题，并且对这些难题做了最初的具有辩证性质的探讨。只是在此之后，在 Γ 卷和 E 卷中，他才明确提出了形而上学就是对基础存在的探究，也就是研究作为存在的存在及其原因。这样，形而上学这门科学的性质、问题和研究对象都得到了确定。

而从 Z 卷开始，亚里士多德就正式进入到了具体的形而上学的研究之中。但是，正是在这里，亚里士多德采取了一种特殊的研究方式，这就是，他虽然已经指出了形而上学就是研究存在自身或作为自身的存在，而我们前面也已经指出，对于亚里士多德来说，真正严格意义上作为自身的存在只有一个，这就是第一推动者、神，而亚里士多德在《形而上学》E 卷中也明确指出了形而上学就是神学，但是，他并没有在正式的形而上学研究中开始一个神学的研究，亦即，对第一推动者、神进行研究，而是首先对一类我们熟悉的存在者展开研究，这就是可感实体。而这样做的理由当然也是显而易见的。因为，对于作为研究者的我们来说，我们自身恰恰是可感实体，并且生活在一个可感实体的世界中。对于在严格的意义上仅仅作为自身的存在、亦即不可感实体，对我们来说却是陌生的。从而，这就决定了我们必须从我们熟悉的东西开始，而达至那真正作为自身的存在。而对可感实体的研究并不会妨碍我们对真正作为自身的存在的研究。因为，可感实体也是一类作为自身的存在，不同的只是，它不是仅仅或完全作为自身的存在，它的作为自身的存在不是以现实的方式存在的，而是以潜能的方式。也就是说，可感实体作为一类特殊的作为自身的存在，它有一个从尚不是自身的存在到实现自身的存在的过程。而正是这个过程决定了它是一个有质料的存在，因为，质料就是它的那个尚不是自身的存在；同时这也决定了它是一个有偶性的存在，因为质料是偶性的原因，质料就是可以是这样，也可以是那样。

正是鉴于可感实体在存在论上的这一特征，亚里士多德在《形而上学》Z 卷中首先的工作就是要对可感实体本身进行逻辑分析，要从中分析出可感实体的作为自身的存在，而将它的偶性的存在和质

① 关于这方面的详细的讨论，请参考 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, Oxford University Press, 1924, pp. xx – xxiii.

② 《形而上学》M 1, 1076a8 – 13。

料的存在排除出去。这样，《形而上学》Z 卷的第 4—6 章所从事的就是将可感实体的作为自身的存在与其偶性的存在区分开来的工作，它是在对“是其所是”加以界定的名义下进行的。而第 7—9 章则是将可感实体的作为自身的存在亦即形式与其质料的存在区分开来。第 10—16 章则是明确形式就是可感实体的作为自身的存在。这样，通过上述连续的工作，亚里士多德在《形而上学》Z 卷中就最终确定了可感实体的作为自身的存在，亦即，可感实体的形式。

一旦分析出这一点，《形而上学》对可感实体的逻辑分析性质的工作就结束了，现在，研究的目光自然地就聚焦于可感实体的作为自身的存在——形式，研究它究竟如何存在。《形而上学》Z 17 章表明，形式不仅是可感实体在逻辑上的作为自身的存在，而且是可感实体在存在论上作为自身而存在的原因，亦即，可感实体在存在论上就是要作为自身而存在，从而，形式便作为可感实体存在的原因使得可感实体作为自身而存在。从而，我们说，作为《形而上学》核心卷的 H 卷和 Θ 卷与同为核心卷的 Z 卷的不同就在于，它们开启了对可感实体的一个形而上学性质的研究，也就是从存在论的角度对可感实体的存在方式的阐明，而 Z 卷则是对可感实体的一个逻辑性质的分析。具体到 H 卷，它通过一系列的论证强化了“形式作为可感实体存在的原因”这一命题，从而，就将研究很自然地引向了对可感实体的形而上学的存在机制的研究上去，而这也就是《形而上学》Θ 卷的工作。

《形而上学》Θ 卷表面上看来是对潜能与现实概念的研究，实际上是对可感实体的形而上学存在机制的研究。因为，对于不可感实体来说，潜能与现实的概念并不适用，因为，不可感实体如上所说是完全作为自身的现实存在，从而，在它这里根本谈不到潜能的问题，因此，只有在可感实体这里才能谈到潜能与现实的关系问题。而潜能与现实的关系所展示的不是别的，就是可感实体如何作为自身而存在的存在机制。因为，如上所说，可感实体不是现实的作为自身的存在，从而，其作为自身的存在就是它存在的原因，它要作为自身而存在。而这个要作为自身而存在的过程也就是一个从潜能到现实的过程。所以，潜能与现实的关系所探讨的就是可感实体究竟是如何作为自身而存在的，这无疑是一个纯粹的形而上学的探讨，虽然它处理的是一类特殊的存在者，即，可感实体这样一类存在者。亚里士多德在《形而上学》Θ 卷中所展示的实际上就是可感实体的形而上学的存在机制。

显然，一旦从对可感实体的分析中找出其作为自身的存在，并且对它如何作为自身而存在依据潜能和现实的关系进行了研究，那么，那个完全现实的作为自身的存在，亦即不可感实体、第一推动者、神，也就会被启发出来，它构成了所有作为自身的存在者存在的原因，因为，所有作为自身的存在者都是对这个完全现实的作为自身的存在者的存在的摹仿。这样，对这个存在者的存在方式开始正式的研究就成为必然。

但是，按照《形而上学》原始十卷的顺序，亚里士多德并没有立刻开始对不可感实体本身的一个研究，相反，他在 M 卷和 N 卷两卷中首先对不可感实体不是什么进行了考察，而这涉及的就是柏拉图学派的数学对象和理念，因为，柏拉图学派认为它们是存在的，而且就是不可感的实体。只是在对此进行了批判性的考察，并且在 I 卷中对一、相同、相异、相反这些与形而上学问题密切相关的概念进行了探讨之后，在 Λ 卷中，亚里士多德才开始了对不可感实体亦即神的研究，它最终揭示了形而上学的研究对象——严格作为自身的存在——的本性，这就是它是永恒的、不运动的和不可感的，它就是思想对自身的思想。

这样，通过对亚里士多德《形而上学》研究计划的展示，我们现在也就知道了形而上学这门科学应当如何来进行。这就是，它应当在诸存在者中首先确立基础性的存在者，也就是作为自身的存在，然后对这类作为自身的存在本身进行研究，即，研究它如何作为自身而存在。而这当然也就是一个针对世界的先验构想。它不是去具体地构想一个永恒不变的世界具体是如何，而是去研究如果我们要构想一个先验的世界，应当如何去构想，这就是确定基础性的存在者和基础性存在者的存在方式，在这个基础上，各门自然科学就会进一步地、实证地来设想这个世界。

（责任编辑　哲　之）

亚里士多德论血气的德性

陈斯一

【摘要】血气是古希腊文化的核心观念，荷马史诗和柏拉图的《理想国》都对血气进行了详尽的呈现：就本质而言，血气是一种在高度竞争性的政治生活中树立自尊、寻求共同体的认可、追求个人卓越和与之相配的荣誉、争取和分配外在善的欲望。本文试图论证，虽然亚里士多德并未在《尼各马可伦理学》和《政治学》中系统论述血气这个概念，但是从他关于血气的多处零散讨论来看，亚氏不仅有一套完整的血气观念，而且在其伦理学和政治学中居于核心地位的大度和正义这两个德性，就是属于血气这种人类情感的伦理德性：大度和正义都是实践理性对血气进行规范和完善的结果，而这两个德性之间的张力也根源于血气的复杂性。

【关键词】亚里士多德；血气；德性；大度；正义
中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0072－08

作者简介：陈斯一，四川人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系助理教授。
基金项目：北京市社会科学基金项目“古希腊思想的自然和习俗问题”（17ZXC010）

一、亚里士多德的血气概念

亚里士多德将人类的欲望（ὄρεξις）分为三种：欲求（ἐπιθυμία）、血气（θυμός）、希望（βούλησις）[①]，其中，欲求和血气是非理性欲望，希望是理性欲望，所有这些人类欲望都是能够和实践理性互动，从而引发伦理、道德、政治行动的冲动。（*DA* 414b2；*Rhet.* 1369a1－4）亚里士多德所理解的欲求就是食色性也、趋乐避苦的欲望，而希望则是将善作为善来追求的理性欲望。[②] 和这两种欲望相比，血气是最复杂的，而亚里士多德关于血气的讨论也相对松散。在血气的诸多表现形式中，他最关注愤怒（ὀργή），并将这种感受定义为一种针对自己或亲友所遭受的不公正的轻慢的复仇欲望。（*Rhet.* 1378a30－33）不过，亚里士多德也时常论及血气的其他表现形式，认为血气和勇敢、友爱、政治自由、羞耻感等现象有关。（*NE* 1116b24－7a9，cf. *Pol.* 1327b38－8a7）血气的各种表现或多或少都和荣誉相关，其根源在于极其强调竞争与个体卓越的古希腊政治文化。[③] 在荷马史诗中，血气通常指的不是某种特殊的欲望，而是一个人的心胸或魂魄，它是感受的场所和行动的源泉，尤其是那些在敌我对抗的语境中产生的、极具男性气概的感受和行动。[④] 在《理想国》第一卷，柏拉图借玻勒马库斯之口将荷马式血气的运作机制表述为“帮助朋友、伤害敌人”。（*Republic* 332a－b）然而，血气不仅展

① 本文引用的亚里士多德文本均由笔者自希腊文译成中文，使用奥古斯特·伊曼努尔·贝克（August Immanuel Bekker）编订的标准版本：Aristotle, *Aristotelis Opera*, ed. by August Immanuel Bekker, Hermann Bonitz and Christian August Brandis, 5 vols., Berolini: Apud G. Reimerum, pp. 1831－1870.

② 亚里士多德关于欲求和希望的具体论述，可参考 H. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, 2006, p. 113 ff.; G. Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press, 2012, pp. 189－195.

③ 彭磊：《荷马的竞赛与英雄》，《中国社会科学报》2016 年 9 月 20 日。

④ 关于荷马史诗中的血气观念，参见 B. Koziak, “Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics”, *The Journal of Politics* 61（1999）, pp. 1068－1091.

现于敌对共同体之间你死我活的竞争，而且展现于共同体内部的成员之间争取彼此认可的竞争和相应的外在善分配。作为《伊利亚特》情节主线的阿基琉斯的“愤怒”针对的是阿伽门农和阿开奥斯人对自己荣誉的剥夺。在《理想国》在第八卷和第九卷，柏拉图借苏格拉底之口将血气的本质概括为“对于权力、胜利和名誉的追求”，并指出，由血气统治的灵魂是“高傲且热爱荣誉的”。（*Republic* 550b，581a）① 由此可见，荷马和柏拉图所理解的血气和胜利与失败、荣誉与羞耻、高贵与低贱的区分有着密切的关联，而所有这些区分一方面预设了理性主体的自我意识，另一方面预设了人与人在共同体内外的竞争关系。因此，血气是一种具备内在的理性维度和政治维度的欲望，这也正是血气高于欲求的原因。（cf. *NE* 1149a24 – 25）

亚里士多德对于血气的理解与荷马和柏拉图的传统理解在很大程度上是一致的。他对于愤怒的定义就清楚地展现了血气的传统特征：愤怒是因自己或亲友遭遇他人不公正的轻慢而感到耻辱、想要通过复仇来恢复荣誉的欲望，这种欲望一方面暗含了实践理性基于自尊而建立的价值框架和行为机制，另一方面预设了人与人发生竞争关系的政治语境以及共同体对于荣誉和羞耻、公正和不公正的区分。亚里士多德在论及愤怒和欲求的区别时说，“理性或表象表明我们遭到了傲慢或轻慢的对待，而愤怒的感受就像是在进行推论：‘必须反抗这类事情！’，从而立刻被激怒；相比之下，只要理性或感官告诉我们某物能够引发快乐，欲求就立刻冲上去享受”。（*NE* 1149a32 – b1）所谓“傲慢或轻慢的对待”就是对于荣誉的剥夺，因此，针对这种剥夺的愤怒集中体现了血气对于荣誉的追求。（cf. *Rhet.* 1378b10 ff.）此外，亚里士多德说愤怒的运作机制“就像是在进行推论”，而欲求的运作机制只是利用了理性提供的信息，这就揭示了血气和欲求的根本差别：实践理性是血气的内在构成要素。正是在这个意义上，亚里士多德说“血气以某种方式听从理性，而欲求则不听从”。（*NE* 1149b1 – 2）由于和实践理性有着更加密切的关联，血气在驯服和引导欲求服从实践理性的过程中发挥着非常重要的中介作用。

然而，对于亚里士多德所定义的愤怒以及普遍而言的血气而言，政治维度要比理性维度更加必然。虽然愤怒所暗含的价值框架和行为机制需要理性来构建，但是在大多数情况下，这种构建并非个人独立运用实践理性进行反思的结果，而往往是人们在共同体生活的潜移默化中接受习俗性规范的结果。进一步讲，虽然只有理性动物才能够产生基于自尊心和荣誉感的愤怒，但是在具体的情形中，一个人的愤怒完全可能和他自身的实践理性发生冲突而造成血气方面的不自制现象（*NE* 1149a25 – 32），这也是为什么血气仍然被亚里士多德归为非理性欲望的原因。和欲求相比，血气内在地分参了实践理性，然而，血气毕竟不像希望和选择那样是实践理性自身产生的欲望。另一方面，在亚里士多德看来，真正属人的血气不可能脱离自我和他人的关系而运作，无论是友爱、政治自由（也就是追求统治、拒绝被统治），还是羞耻感，都必然发生于自我和他人的关系之中。我们看到，血气最主要的表现形式是人们对于荣誉的争夺和分配，而荣誉本身就是一种政治性的外在善。人们固然也能够争夺和分配欲求的对象，但是这种争夺和分配并不内在于欲求自身的运作机制。我们能够孤独地享有食色的快乐，但是无法孤独地获得荣誉。因此，正如血气在欲求的理性规范方面发挥着重要的中介作用，血气也能够帮助实践理性将欲求的运作导入共同体的政治规范。同时，血气和政治生活的必然关联、血气与实践理性的可能冲突也展现了政治生活和实践理性之间的张力。在这个张力的一端，血气的运作有可能仅仅基于习俗性政治规范所建立的价值框架和行为机制，而未对这些规范的内在道理和在具体情境中的适用性进行任何理性反思；在张力的另一端，卓越的实践理性能够超越习俗性政治规范而获得更高层次的洞察力，并以此引导和管理血气的运作。在亚里士多德看来，唯有基于实践理性的规范，血气作为一种灵魂官能才能实现道德的完善，从而成为一种德性。

---

① 我们同意 J. Cooper 对柏拉图血气观念的理解：“我们应该认为，柏拉图用血气所统合的诸多动机之根源在于竞争性以及对于自尊和（自尊通常预设的）被他人尊重的欲望”。参见 J. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, 1999, pp. 133 – 134.

二、血气与勇敢

那么，什么是血气的德性？亚里士多德不同意柏拉图在《理想国》中将勇敢归为血气德性的观点（*Republic* 442b－c），在他看来，勇敢和节制都是趋乐避苦的欲求德性，勇敢是“避苦”方面的德性，节制是“趋乐”方面的德性。勇敢所属的人类经验领域是痛苦和恐惧，而严格意义上的勇敢体现为人面对战场上的危险和死亡的正确态度：

为了应当的目的，以应当的方式，在应当的时间面对和害怕应当的对象，并在类似的条件下有信心的人，是勇敢的。因为勇敢者根据情形所需（κατ’ ἀξίαν）、按照理性的要求（ὡς ἂν ὁ λόγος）去感受和行动。（*NE* 1115b17－20）

这段引文显然是在呼应亚里士多德关于“中道”的学说（cf. *NE* 1106b21－23）：勇敢者将实践理性对“中道”的规定内化为自身面对危险和死亡的恰当感受和正确行动。在 *NE* III. 8，亚里士多德列举了五种类似勇敢但并非勇敢的品性：政治勇气（πολιτική）、经验、自然血气（θύμος）、乐观、对危险无知，其中，最具理论意义的是他对政治勇气和自然血气的分析，而正是这两处分析表明，亚里士多德反对将勇敢归于任何意义上的血气。

所谓政治勇气就是公民在战场上展现的勇气，它又可以分为两个层次：较低的层次是被法律和统治者的惩罚所迫而勇敢战斗，较高的层次是出于荣誉感和羞耻感而勇敢战斗。（*NE* 1116a18－21，28－33）前者显然并非真正的勇敢，然而，即便后者也仅仅“最像是勇敢”。（*NE* 1116a17，27）这是因为，荣誉是共同体赋予的外在善，而并非灵魂的内在善，而且羞耻感也并非完全意义上的德性，“因为它更像是一种感受，而非一种品质”。（*NE* 1128b11）政治勇气的不足之处，就在于它太过依赖城邦的习俗性规范和他人的评价，而未能将实践理性的要求纳入灵魂内部的自然秩序。正因为如此，政治勇气也往往不能实现中道。亚里士多德以《伊利亚特》中的赫克托尔为例说明政治勇气的性质，揭示了这种勇气的缺陷。在《伊利亚特》第二十二卷的开头，面对无人能敌的阿基琉斯，全体特洛伊人都已退回城内，只有赫克托尔不顾父母的哀求而留在城墙外，因为害怕“波吕达马斯会首先前来把我责备”而宁愿“光荣地战死城下”。[①] 亚里士多德引用“波吕达马斯会首先前来把我责备”这一行诗，在回顾赫克托尔此前由于信心过度而损折了军队的同时，也揭示了他坚持迎战阿基琉斯的根本错误：正是太过强烈的荣誉感和羞耻感断送了赫克托尔的生命和特洛伊城的希望。[②] 在亚里士多德看来，无论是赫克托尔此前的信心过度还是他现在的耻于撤退，都未能实现着眼于生活整体之善的“中道”，未能做到“根据情形所需、按照理性的要求”来感受和行动，因此，赫克托尔的政治勇气并非真正的勇敢。

赫克托尔出于荣誉感和羞耻感的政治勇气是血气的展现，这种血气是城邦共同体对其成员进行习俗性塑造的结果，而它在人类灵魂中的基础是一种更加自然的血气，也就是亚里士多德在 *NE* III. 8 中讨论的第三种类似勇敢的品性。我们之所以称这种品性为“自然血气”，是为了和亚氏在别处（比如 *NE* VII. 6）讨论的血气概念相区分。自然血气是人和野兽都具有的一种激情，其典型的表现是“野兽冲向伤害它们的东西”，“通奸者因为淫欲而做出许多胆大包天的事”（*NE* 1116b25，1117a1－2）。这样看来，自然血气其实是欲求的一部分，服从于趋乐避苦的冲动，而不是一种比欲求更高的、基于自尊心和寻求他人认可的欲望。我们已经看到，城邦习俗能够通过荣誉和羞耻的分配而将自然血气提升为严格意义上的血气，从而培育公民的政治勇气（*NE* 1116a20－21），但是亚里士多德在评论

① 参阅 *Iliad* 22. 98－110：“（赫克托尔）不无忧虑地对自己的傲心这样说：天哪，如果我退进城里躲进城墙，波吕达马斯会首先前来把我责备，在神样的阿基琉斯复出的这个恶夜，他曾经建议让特洛伊人退进城里，我却没有采纳，那样本会更合适。现在我因自己顽拗损折了军队，愧对特洛伊男子和拽长裙的特洛伊妇女，也许某个贫贱于我的人会这样说，‘只因赫克托尔过于自信，损折了军队。’人们定会这样指责我，我还远不如出战阿基琉斯，或者我杀死他胜利回城，或者他把我打倒，我光荣地战死城下。”

② 关于赫克托尔的“悲剧性错误”（tragic error），参考 J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Duke University Press, 1994.

自然血气的时候说："出于自然血气的'勇敢'看上去是最自然的，如果再加上选择和目的，就是真正的勇敢了。"（*NE* 1117a4 – 5）虽然"选择和目的"并不必然与城邦的政治规范相冲突，但是亚氏的用语表明，勇敢的真正本质应该是实践理性对于欲求性的自然血气的规范，而不是城邦对于趋荣避辱的社会和习俗血气的培育。

综上所述，亚里士多德认为勇敢并非严格意义上的血气德性，而是欲求性的自然血气的德性。既然严格意义上的血气并非趋乐避苦的自然欲望，而是趋荣避辱的社会欲望，那么真正的血气德性就必然和人们在城邦共同体中围绕荣誉的竞争和分配相关。在《尼各马可伦理学》中，有两种重要的德性符合血气所在的人类经验领域，那就是大度和正义。[①] 文本接下来将会论证，在亚里士多德看来，大度和正义是属于血气的德性。我们会看到，大度和正义都是实践理性对血气进行规范和完善的结果。不仅如此，我们还会证明，大度和正义的张力根源于血气的复杂性和内部张力，而实践理性对于二者的最终调和也在最高的程度上实现了血气的道德完善。

三、大　　度

亚里士多德对于大度(μεγαλοψυχία)的分析是《尼各马可伦理学》最精彩的篇章之一。大度是一种极具希腊色彩的德性。"大度者"(μεγαλόψυχος)的字面意思是"灵魂很大的人"，荷马经常使用"血气很大的人"(μεγάθυμος)这个表述来形容心高气傲的英雄；考虑到荷马史诗中的"血气"一词在很大程度上发挥着柏拉图、亚里士多德笔下灵魂概念的作用，我们可以认为荷马的 μεγάθυμος 就是 μεγαλόψυχος 的前身。[②] 荷马式英雄道德的核心内容是通过争取荣誉来展现个人的卓越，而亚里士多德在 *NE* IV. 3 的开篇就指出，"大度者似乎是认为自己配得伟大的事物，而且确实配得伟大的事物的人"。（*NE* 1123b1 – 2）这种伟大的事物就是荣誉，因为荣誉是"最大的外在善"。（*NE* 1123b20 – 21）可见，大度是血气的德性。

然而，亚里士多德的大度者并非原封不动地继承了传统的英雄道德，而是带有更强的理性色彩，这集中体现为大度者具备正确的自我认识；和他相比，谦卑者和虚荣者都缺乏正确的自我认识，前者低估而后者高估了自己的价值。（cf. *NE* 1125a22 – 28）进一步讲，大度者对于荣誉的追求也并非无条件和不加反思的。亚里士多德指出，虽然大度者最在意的是荣誉（*NE* 1124a4 – 5），但是他同时又认为荣誉是一件小事（*NE* 1124a19）；虽然他会接受好人给他的荣誉，但这仅仅是因为"他们没有更好的东西给他"。（*NE* 1124a5 – 9）大度者对于荣誉的价值有着准确的理性认识，他知道德性是比荣誉更加内在的善，而且他正是因为具有最高的实践德性才配得最高的荣誉："如果大度者配得最伟大的事物，他就应该是最好的人。因为更好的人总是配得更伟大的事物，而最好的人配得最伟大的事物。因此，真正大度的人一定是好人"。（*NE* 1123b26 – 29，cf. 1095b23 – 6a2）正是基于自身的卓越和对此的清醒认识，大度者在追求荣誉的同时也能够做到荣辱不惊、坦然接受命运。（*NE* 1124a13 – 20，cf. 1100b30 – 33）这意味着大度者能够"根据情形所需、按照理性的要求"来追求荣誉。在这个意义上，大度者的血气符合实践理性对于"中道"的规定。

亚里士多德在 *NE* I. 5 第一次讨论荣誉和德性的关系时说，致力于政治生活的人追求荣誉的动机在于确认自身的善。（*NE* 1095b26 – 28）既然大度者在获得荣誉之前就已经知道和确信自身的卓越，那么，他为什么还要追求荣誉？我们认为，亚里士多德其实并不同意 *NE* I. 5 提到的对于荣誉的看法，因为他将荣誉列入"就其自身而言值得欲求"的事物之列，而否认荣誉是实现其他目的（比如对自身德性的确认）的手段。（*NE* 1097b2 – 5）作为一种目的，荣誉的内在价值正是政治生活的意义所在，特别是对于极其强调竞争、自尊、个体卓越和他人认可的古希腊政治生活而言，荣誉所代表的

① 当然，属于血气的德性不止这两个，例如，*NE* IV. 5 讨论的"平和"也是属于血气的德性，是愤怒这种情感的"中道"。不过，大度和正义无疑是《尼各马可伦理学》中最重要的两个血气德性。

② E. Salem 甚至提出，μεγαλόψυχος 是亚里士多德对于荷马的 μεγάθυμος 的"翻译"，参见 E. Salem, *In Pursuit of the Good: Intellect and Action in Aristotle's Ethics*, Paul Dry Books, 2009, p. 178, n. 21.

共同体褒奖是对于政治天性的最高满足。大度者的卓越和自我认识并没有让他放弃对于荣誉的追求，这意味着他由血气主导的生活视野仍然限于政治共同体的范围之内，尽管凭借着伟大的实践德性，大度者可谓已经抵达了政治生活的至高边界。在知道自己配得更好事物的情况下，大度者仍然接受城邦给他的荣誉，这既是因为城邦无法给他更好的事物，更是因为他无法想象或者并不希求比政治生活更高的生活。亚里士多德说大度者“不会感到惊异(θαυμαστικός)”，这既是因为他自认为是最伟大的人，从而“没有什么对于他来说是伟大的”（*NE* 1125a2 – 3），更是因为他不知道或者并不真正懂得人并非宇宙中最伟大的事物。（*NE* 1141a33 – b2）[①] 这样看来，虽然大度者对于荣誉的超然态度反映了实践理性通过对血气的规范来内化和升华习俗性政治生活的能力，但是血气毕竟是一种高度政治性的欲望，其实现和完善不可能超越城邦共同体的视野。[②]

和其他伦理德性不同，大度缺乏与之对应的活动。与勇敢对应的活动是战斗，与节制对应的活动是吃喝和性爱，相比之下，亚里士多德并未交代大度者特有的活动，而是细腻生动地描绘了大度者的行事风格。比如，大度者不会对他人行不义，因为他不认为有值得让他这样做的事物（*NE* 1123b31 – 32）；他不会冒琐碎而无关紧要的风险，但是在重大的危险面前他会不惜生命（*NE* 1124b6 – 9）；他乐于施惠，但是耻于受惠，乐于助人，但是很少甚至从不求助于人（*NE* 1124b9 – 18）；他在有地位的人面前显得大气，在普通人面前则显得平易（*NE* 1124b18 – 23）；他不关心一般人热衷的荣誉，专门做伟大而引人注目的事情（*NE* 1124b23 – 26）；他的爱憎和言行都是公开而坦率的（*NE* 1124b26 – 31）；他的生活不关涉他人，除非是他的朋友（*NE* 1124b31 – 5a1）。从这些描绘来看，亚里士多德其实认为，真正属于大度者的活动就是在共同体生活的方方面面展现出个人的卓越和高贵，从而满足血气对于荣誉的追求。亚里士多德在《政治学》VII. 7 提出，充满血气但缺乏理性的北方蛮族虽然能够保卫他们的自由，但是无法以政治的方式统治自身和其他民族，相比之下，希腊人的天性结合了血气和理性，因此既享有自由，又创造了政治文化（*Pol*. 1327b23 ff.），“显然，只有天性中同时具备理性和血气的人们，才容易被立法者导向德性”。（*Pol*. 1327b36 – 38）大度者在政治生活的方方面展现出实践理性对于血气的引导和规范，正是在这个意义上，“大度者的特点就在于实现了每种德性的伟大”（*NE* 1123b30），“大度就像是德性的某种秩序，把它们变得更伟大，没有它们就不可能有大度”。（*NE* 1124a1 – 3）

四、大度与广义正义

在《尼各马可伦理学》中，另一种不具备自身特有的具体活动的伦理德性是广义正义。在讨论伦理德性的时候，亚里士多德反复强调高贵的实践必须以自身为目的，正是在这个意义上，它是幸福的重要部分。然而，实践生活同时也具有外在的目的：勇敢者在展现“避苦”的正确态度的同时也是为了保卫城邦，节制者在以恰当的方式“趋乐”的同时也在尊重他人满足自然需求的权利。亚里士多德在探讨勇敢和节制的时候更加强调德性的内在高贵，这在很大程度上是因为个人卓越是德性伦理的根本出发点，而在 *NE* V. 1，亚里士多德集中讨论了包括勇敢和节制在内的所有伦理德性的政治维度，也就是一个公民的良好实践对于城邦中其他成员的影响，亚里士多德称这个维度为某种意义上的正义(δικαιοσύνη)：“在一种意义上，我们说正义行动(δίκαια)就是那些能够制作和保存政治共同体

① 亚里士多德认为惊异是哲学的起点（*Meta*. 982b12 – 13，983a13 – 17），这意味着缺乏惊异的大度者是没有哲学禀赋的。同时，这也说明大度者不是最好的人。比较 *NE* 1123b26 – 30，此处亚里士多德并没有说大度者是最好的人，而是说“如果”他配得最好的事物，那么他就是最好的人。然而，虽然大度者配得最高的荣誉，但是他并不配得，而且似乎并不想要最好的事物。对相关问题的深入讨论，参见 J. Howland，“Aristotle's Great – Souled Man”，*The Review of Politics* 64（2002），pp. 27 – 56.

② 亚里士多德对血气在欲望结构中的居间地位以及大度的模糊性有着敏锐的洞察。在《后分析篇》讨论定义问题的一个段落中，亚里士多德列举了两种不同类型的大度者，一种以阿基琉斯为最高代表，其典型特征是无法容忍侮辱；另一种以苏格拉底为最高代表，其典型特征是坦然接受命运。（*Post An*. 97b16 – 25）虽然在《后分析篇》中，亚氏只是提出但并未解决上述两种大度能否有一个共同定义的问题，但是 *NE* IV. 3 的论述则揭示出，他实际上认为大度是阿基琉斯式的血气冲动和苏格拉底式的清醒理性的某种充满张力的结合。Cf. Howland，“Aristotle's Great – Souled Man”，p. 31.

的幸福及其组成部分的行动”（*NE* 1129b17 – 19），它和伦理德性“是同一种品质，但是二者的本质不同；正义是该品质关涉他人（πρὸς ἕτερον）的方面，而德性则是单纯意义上（ἁπλῶς）的品质”。（*NE* 1130a8 – 13）研究界通常称这种正义为“广义正义”，与 *NE* V 主要探讨的致力于公平分配外在善的“狭义正义”相区分。[①] 亚里士多德说广义正义“并非德性的一部分，而是德性的整体”，在这个意义上，它是“完善”（τελεία）的德性（*NE* 1129b25 – 27，1130a8 – 9）；不仅如此，亚里士多德还特别强调广义正义是“最完善的德性，因为它是完善德性的使用；它是完善的，因为拥有它的人不仅能够在自身之中（καθ’αὑτόν）使用德性，而且能够在与他人的关系中（πρὸς ἕτερον）使用德性”。（*NE* 1129b30 – 33，cf. 1106a15 – 24）也就是说，广义正义不仅是所有伦理德性作为一个整体的政治维度，而且特别侧重符合德性的外在行动，而非有德性者内在的灵魂秩序，因为唯有行动才能将个人的伦理生活纳入城邦的政治生活。

由此可见，大度和广义正义在德性的结构中居于类似的地位，二者都是汇集了其他伦理德性的某种整体。事实上，亚里士多德将大度和广义正义分别称为“完全”（παντελής）和“完善”（τελεία）的德性。（*NE* 1124a8，1129b26）然而，这两个德性统合其他伦理德性的方式是完全不同的。广义正义是所有伦理德性“关涉他人”（πρὸς ἕτερον）的方面，而大度则将所有伦理德性的伟大聚集在一个人的灵魂之中，他的生活“不关涉他人（πρὸς ἄλλον μή），除非是他的朋友”。（*NE* 1130a12 – 13，1124b31 – 5a1）正如广义正义是伦理德性的政治维度，大度也是属于政治生活的德性。然而，前者的实质是每个人符合德性的感受和行动构成良好的共同体秩序，后者的实质则是个人在共同体面前展现自身的卓越和高贵，并获取最高的荣誉。从这个角度来看，在广义正义与大度之间存在“城邦与人”的强烈张力。[②] 我们认为，亚里士多德所揭示的这一张力其实内在于古希腊政治文化对于血气的强调之中。正如让 – 皮埃尔·韦尔南（Jean – Pierre Vernant）所言，城邦政治的产生是“冲突的精神和联合的精神……彼此对立又相辅相成”的历史后果，“对于冲突、竞争、较量之价值的崇尚，与对于同一个要求社会统一和凝聚的共同体归属感，是联系在一起的”。[③] 韦尔南所谓“冲突的精神和联合的精神”正是血气的两个面向。血气是追求个体尊严、卓越和荣誉的欲望，这种欲望导致人与人的竞争和冲突，从而是一种政治离心力；但是血气的满足又不可能脱离他人和共同体的认可以及习俗规范对于个人价值的裁决，这又意味着人与人的联合与相互归属，从而是一种政治向心力。[④] 在某种意义上，城邦政治所展现的精神结构正是血气在离心力和向心力这两个方面实现的平衡，而《尼各马可伦理学》论述的大度和正义则分别是血气在这两个方面达成的完善。

大度是实践理性对于血气离心力的规范和完善，这是相对明显的；要理解正义与血气向心力的关系，则需要将亚氏伦理学和政治学的几处不同的文本联系起来。亚里士多德认为正义和友爱密切相关，“正义的要求随着友爱的强度而自然地提高，因为二者以同样的程度存在于同样的人群之中”。（*NE* 1160a7 – 8）在某种意义上，友爱是正义的真正实现，“朋友之间不再需要正义，但是正义的人们还需要友爱，因为最高程度的正义似乎是带着友爱的”。（*NE* 1155a26 – 28）另一方面，亚里士多德又认为友爱和血气密切相关，“是血气造就了友爱”。（*Pol.* 1327b40 – 8a3）既然严格意义上的友爱必须“为了朋友自身的缘故而希望他好”（cf. *NE* 1155b31），我们有理由推测，友爱的善意正是血气的一种展现，是血气将人与人联合起来的基本机制，而这种“血气善意”所生发的“联合精神”为政治共同体及其赖以存在的正义秩序提供了起码的人性基础。我们已经看到，广义正义是伦理德性“关涉他人”的政治维度，而对他人的善意也正是伦理德性关涉他人的基本动机，例如，勇敢者在危险面前坚守阵地，这既是出于实践理性对避苦欲求的规范，体现了勇敢者面对高贵死亡的正确态度，也是出于对战友的保护和对于城邦的忠诚，而这正是勇敢这种德性作为广义正义的表现。进一步讲，

① 关乎广义正义和狭义正义的区分，参见 R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002, p. 102, n. 6.

② 比较 R·伯格（R. Burger）：《尼各马可伦理学义疏》，柯小刚译，北京：华夏出版社，2011 年，第 134—135 页。

③ Jean – Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, 1984, pp. 45 – 46.

④ Cf. V. Waerdt, “Kingship and Philosophy in Aristotle’s Best Regime”, *Phronesis* 30 (1985), pp. 259 – 261.

这就是勇敢作为血气向心力的表现。

五、大度与狭义正义

如果说广义正义是血气向心力在实践生活整体中的体现，那么狭义正义就是血气向心力在实践生活中一个局部领域的体现，它所关涉的是城邦公民之间的外在善分配。狭义正义的主要形式是分配正义。亚里士多德认为，分配正义需要遵守“几何平等”，也就是根据公民的“配得”（κατ’ ἀξίαν）按比例分配荣誉、财富等外在善。（*NE* 1131a25 – 26）判断配得的标准有很多，也充满争议，但亚里士多德无疑认为真正的标准是德性。（*Pol*. 1281a2 – 8，1283a3 – 6）大度者正是因为具有至高的实践德性而配得最高的外在善，只不过城邦所能给他的最高荣誉仍然“配不上”他的高贵和卓越。（*NE* 1124a7 – 9）相应的，违背“几何平等”的分配就是不正义的，其结果是施行不义者得到比他所配得的更多的外在善（或更少的外在恶），而遭受不义者得到比他所配得的更少的外在善（或者更多的外在恶）。（*NE* 1131b19 – 24）亚里士多德将主动违背狭义正义的人称作“贪得者”（πλεονέκτης），这种人行不义的主要动机是“针对他人”（πρὸς ἕτερον）而在荣誉、金钱、安全等方面享受多于他所配得的“获取的快乐”。（*NE* 1130b1 – 4）由此看来，狭义不正义是血气的一种败坏形式，表现为通过侵犯他人和不公平的竞争来取得自身的优越。反过来说，狭义正义的实质就是自尊和对他人的尊重、公平竞争和公正裁决，而这些品质恰恰体现了血气向心力在城邦外在善分配方面的完善。①

既然狭义正义和广义正义是血气向心力在不同层面的完善，那么狭义正义和作为血气离心力之完善的大度之间也必然存在张力。如果说广义正义和大度的张力是共同体秩序与个体卓越的张力，那么在城邦外在善分配的领域，这种张力就体现为“几何平等”的正义分配原则和大度者不成比例的德性高度之间的冲突。② 亚里士多德在《政治学》中反复强调，平等公民根据法律原则轮流统治和被统治的共和制才是政治生活应有的形态，而君主制和贵族制都违背了政治平等。③ 相应的，亚里士多德在 *NE* Ⅴ. 6 也讲道：

> 这就是为什么我们不允许人来统治，而是让理性（λόγον）来统治，因为人的行动是处于自身的利益，从而会成为僭主。统治者应该是正义的守护者，既然如此，他也就应该是平等的守护者。进一步讲，因为他是正义的，所有他不会占有多于自己配得的善。（他不会给自己分配更多的无条件的善，除非符合他的配得比例，因此，他是为了他人而劳作，所以我们才说正义是他人的善，正如之前提到的。）因此，城邦必须给他某种补偿（μισθός），这就是荣誉和特权（τιμὴ καὶ γέρας）。但是，如果对于一个人来说这些还不够，那么他就会成为僭主。（*NE* 1134a35 – b8）

从这段引文来看，统治关系与政治平等的协调取决于统治者对于正义和平等的“守护”：统治者遵守“几何平等”的原则为全体城邦成员分配外在善，而他自己则因为“为了他人而劳作”并实现“他人的善”而获得一种“补偿”，也就是“荣誉和特权”。事实上，在亚氏政治学的语境中，“所谓荣誉（τιμάς）指的就是统治权（ἀρχάς）”。（*Pol*. 1281a31）统治者用正义的统治换得统治权带来的荣誉，再加上公民按照法律规定轮流统治和被统治的原则，统治关系与政治平等的协调得以实现。问题在于，如果城邦中出现一位大度者，其德性的高度超过了最高的荣誉和特权所能“补偿”的程度，那么严格按照“几何平等”的分配原则，他就应该独占最高的荣誉和特权，成为城邦的永久统治者，但是这就无异于瓦解了政治生活本身。狭义正义和大度的悖谬就在于，根据狭义正义的政治原则，大度者必然使得政体从共和制转变为君主制，从而导致城邦的统治方式从政治统治转变为家父统治，而

---

① Cf. B. Williams, “Justice as a Virtue”, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, pp. 189 – 199; D. Sherman, “Aristotle and the Problem of Particular Injustice”, *The Philosophical Forum* 30 (1999), pp. 235 – 248.

② Cf. Salem, *In Pursuit of the Good*, pp. 79 – 82.

③ K. Cherry, “The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle’s Best Regime”, *The Journal of Politics* 71 (2009), pp. 1406 – 1421.

这就取消了作为一项政治原则的狭义正义。[①]

在一定程度上，正是为了解决狭义正义与大度、政治秩序与个人德性的冲突，亚里士多德在 *NE* V. 10 提出了一种更高的正义，也就是公道（ἐπιείκεια）：“同一件事既是正义的，又是公道的，然而，虽然二者都是善，公道却更好……公道就是正义，但是并非法律的，而是对于法律正义的纠正”。（*NE* 1137b10 – 11）[②] 法律正义需要纠正，因为它是由普遍规则构成的，但是“对于某些事情我们不可能给出正确的普遍规则”。（*NE* 1137b13 – 14）根据德性高低来分配外在善的狭义正义就是一种普遍规则，但我们已经看到，这项规则一旦原封不动地运用于德性超群的大度者，就会瓦解它自己赖以存在的政治共同体。因此，在极端情况下，狭义正义必须有所变通，而对于正义的恰当变通就是公道的实质：

当法律制定了普遍的规则，而又出现一个不服从普遍规则（παρὰ τὸ καθόλου）的案例，这时候下述做法就是正确的：在立法者制定的规则因绝对化而忽视具体情况从而犯错之处，纠正其疏漏，给出立法者自己如果身临其境便会给出的裁决，执行立法者自己如果知悉情况便会立的法。因此，公道就是正义，而且好于其中一种正义；它并不好于绝对意义上的正义，而是好于正义因绝对化而犯的错误。（*NE* 1137b19 – 25）

在给大度者分配荣誉的情况中，真正适用的不是狭义正义的规则，而是公道对于这一规则的纠正。然而，如果城邦将这种纠正强加于大度者，这就不是公道，而是不义了。在亚里士多德看来，城邦应该承认大度者有权独占至高的荣誉并成为君主，但是大度者自己应该表现出公道，满足于低于自身德性的荣誉，放弃成为君主的权利。这既符合大度者对于荣誉的超然态度，又符合公道的精神：“不斤斤计较（ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον）[③]，而是满足于获得少于自己所配得的，尽管他在法律上占理，这种人就是公道者，他的这种品质就是公道。”（*NE* 1138a1 – 3）这句引文对于公道者的刻画符合希腊语对于ἐπιεικής的日常理解，而公道作为纠正和变通普遍规则从而真正实现正义的德性，就是亚里士多德对于日常公道观念的概念化扩展。[④] 然而，大度者的公道表明，亚氏伦理学的中道概念并未脱离日常公道观念的基本意涵，正是后者揭示出公道在大度者灵魂中的性情基础，这种性情基础就是我们反复提到的血气向心力。和正义一样，大度者的公道作为“更好的正义”也是血气的一种完善。超然于荣誉、放弃最高统治权的公道之举并非大度者对于自身血气的抑制和对于城邦公共善的妥协，而恰恰是血气的最高境界，因为正是这种超然与放弃在最高的程度上体现了实践理性对于血气的规范和引导：“公道者听从理性。确实，好人会为了朋友和祖国做很多事情，若有必要甚至会献出生命。因为他会放弃财富、荣誉以及普遍而言人们竞相争夺的那些善，而将高贵留给自己。”（*NE* 1169a17 – 22）

（责任编辑　哲　之）

---

① 参阅 *Pol*. 1284a3 – 17，1284b25 – 34，1288a15 – 29，1325b10 – 14，1332b16 – 23。在这几处文本中，亚里士多德提出配当君主的人应该德性超群，是“人中之神”，但是君主之德的神性显然并非哲学沉思所达到的那种神性（cf. *NE* 1177b26 – 8a8），而是常人所不能及的“神圣的和英雄般的德性”，其典型代表是特洛伊的保卫者赫克托尔（比较 *NE* 1145a18 – 22 和 *Pol*. 1332b16 – 18），这是一种伟大的政治德性。同时，在 *NE* IV. 3 对于大度者的刻画中，亚里士多德反复提及勇敢和乐于施惠这两个特征，而在 *NE* X. 7，他说“在符合德性的实践活动中，政治和军事行动是尤其高贵和伟大的”。（*NE* 1177b16 – 17）结合上述两组文本，我们认为，大度之德应该最鲜明地体现为保卫城邦渡过生死存亡危机的军事行动，而大度者正因为居功至伟而理应成为君主。（Cf. W. Hardie，“‘Magnanimity’ in Aristotle’s ‘Ethics’”，*Phronesis* 23（1978），pp. 70 – 72）这样看来，大度成为君主是“时势造英雄”的结果，而不应该是政治生活的常态。

② 此处我们采纳了 Salem 的解释，见 Salem，*In Pursuit of the Good*，pp. 81 – 82. 我们认为 *NE* 1137b10 – 11 提到的“法律正义”指的主要是狭义的分配正义，而与 *NE* V. 7 对于“自然正义”和“法律正义”的区分没有直接关系。

③ 原文 ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον 的字面意义是：“以糟糕的方式过度要求正义的精确实现”。

④ 参见 L. Brown 的注释：*The Nicomachean Ethics*，translated by D. Ross，edited by L. Brown，Oxford University Press，2009，p. 235.

模仿论的尝试和困境
——亚里士多德的属人的善的统一性问题

王　纬

【摘要】本文重构并批判以“模仿论”为模版解决亚里士多德伦理学的善的统一性问题的尝试。本文分三个部分。首先，笔者勾勒亚里士多德的善的统一性问题及其传统的两种解决方案。其次，笔者重构从形而上学的角度出发解答这一问题的第三种尝试——模仿论，分析其文本基础及理论预设。最后，笔者从文本和理路两方面出发批判这种尝试。

【关键词】亚里士多德；模仿论；实践哲学；形而上学；善的统一性

中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0080－10

作者简介：王纬，江苏东台人，古典学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院讲师。

一、问题的缘起

如何理解“属人的善”（τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν），是亚里士多德《尼各马可伦理学》的核心问题之一。但《尼各马可伦理学》中对“属人的善”的处理涉及一个著名的难点。[①] 根据亚里士多德的伦理学理论，属人的善是每一个行动（πρᾶξις）和选择（προαίρεσις）所追求的目的，而幸福（εὐδαιμονία）是人类行动和选择所应追求的最高目的。《尼各马可伦理学》中的大量篇幅，特别是第十卷的六到八章，给读者的印象是，沉思活动（θεωρία）——即理智德性的实现——是所有人类行动所应该追求的唯一的终极目的和幸福。然而，《尼各马可伦理学》中也有大量文本证据表明，亚里士多德认为其他的一些目的，如伦理德性的实现，是内在地值得被追求的（即所谓的“内在善”）；而幸福，作为完满的德性的实现，必须包含伦理德性的实现。那么，在从属于或者次于最高善的同时，这些其他的目的在什么意义上也内在地是善？亚里士多德关于属人的幸福的学说在什么意义上是自洽的、统一的？

本文重构并批判当下流行的从形而上学的角度出发解答这一问题的尝试，即所谓的“模仿论”阐释。我的讨论分三个部分：首先，我梳理这一问题的文本线索，并简要勾勒学术史上两种对于这一

① 关于这个问题的经典表述，参见 W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* 40, 1965, pp. 277－295. 另外参考 John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1975. John M. Cooper, “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese* 72, 1987, pp. 187－216. Jennifer Whiting, “Human Nature and Intellectualism in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 1986, pp. 70－95. David Charles, “Aristotle on Well－Being and Intellectual Contemplation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 73, 1999, pp. 205－223. 中文文献中的相关讨论参见徐向东：《道德知识与伦理客观性》，《云南大学学报》社会科学版 2013 年第 1 期。

问题的经典回答；之后，我给出从形而上学的角度出发解答这一问题的第三种尝试——模仿论——的思路和文本依据；最后，我从文本和理论思路两方面出发批判这种尝试。在结论中，我从亚里士多德实践哲学（区别于其理论哲学）的个体性特征出发，消解这三种阐释（特别是第三种）所基于的问题本身。

二、问题的相关文本线索

如《尼各马可伦理学》开篇所言，属人的善是每一个行动（πρᾶξις）和选择（προαίρεσις）所指向和追求的目的（τέλος）。[①] 根据亚里士多德对科学或者知识所做的三分（理论、实践和技艺），实践科学局限于探讨“行为者的行为的本原”（ἡ ἀρχὴ τῶν πρακτῶν ἐν τῶι πράττοντι）。因此，属人的善，作为行为者行为的本原，本质上是“实践的”或者说“可实现的”（τὸ πρακτὸν ἀγαθόν）。[②] 而由于行动和选择是复数的，它们所指向的目的相应地也是复数的。在这些为数众多的目的或善当中，亚里士多德区分了内在善（τὸ ἀγαθὸν δι᾽ αὑτό）和外在善（τὸ ἀγαθὸν δι᾽ ἕτερον）：内在善因其自身而值得追求，而某个外在善总因某个作为其目的的内在善而成为善的。然而，并非所有的内在善都不同时是外在的善：饮食活动既因其自身而被我们追求，也因为它可以使我们得以进行其它生命活动而被我们追求。那些仅仅因其自身而被我们追求的，作为其他行为的最终目的，最“目的性”（τέλειον）的东西，[③]被亚里士多德称为“最高善”（τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ ἄριστον）或者“幸福”（εὐδαιμονία）。

（一）我们有文本证据证明亚里士多德对属人的善和幸福持有一种一元论的看法，即，所有从属性的善[④]作为达成一个唯一的善的手段而存在，并且因为这个唯一的善而是善的。

首先，在第一卷第四章中，亚里士多德提到“行动所能实现的所有善的最高善（单数）”是政治科学的研究对象。[⑤] 涵盖伦理学于其中的政治学，作为一种统领全局的“建筑师技艺”，[⑥] 它的对象如果是单一的最高善，那么我们可以说，亚里士多德对于属人的善持有一种一元论的看法。其次，在第一卷第七章考虑善的优先性时，他说我们正在寻求“唯一一个目的性的东西”（ἕν τι μόνον τέλειον），“而如果不止一个目的，那么我们寻求的是其中最为目的性的东西（τὸ τελειότατον τούτων）。”[⑦]再次，在第一卷第五章考虑人们关于幸福的普遍看法时，他认为享乐、荣誉和德性（从上下文来看他指的是伦常德性）并不是最终的目的性（τέλειον）的东西，言下之意是沉思生活才是至高无上的。[⑧]

最后，最重要地，在《尼各马可伦理学》第十卷中，亚里士多德明确提出了真正的幸福是作为努斯的活动的沉思：

尽管在合德性的行动当中，政治和军事活动在美和宏大方面突出，但是它们是非闲暇的

① ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.2 1094a1 – 2。

② 见《形而上学》E1 1025b23。

③ “目的性”（τέλειον）英译本一般译作 complete，中译本一般译作“完善”。对这个词的理解影响我们对于幸福的理解。如果仅仅从“完善”的角度出发理解幸福，幸福所对应的“最目的性的德性”（1098a16 – 18）是那种包含了所有伦理和理智德性在内的德性。然而，“最目的性的德性”当然也可以是作为最高目的（τέλος ἔσχατον）存在，但并不包含所有德性在内的德性，如理智德性。

④ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.1 1094 a 15。

⑤ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.4 1095a15 – 16。

⑥ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.2 1094a27。

⑦ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.7 1097a28 – 30。

⑧ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.5 1095b13 – 1096a5。

（ἄσχολοι）；它们指向某个［外在］目的，并且不因自身而可欲。然而作为沉思的理智的实现（ἐνέργεια）既在严肃性方面（σπουδῆι）突出，除自身之外不指向任何目的，且包含内在的快乐（快乐放大了理智的实现）。①

在这个段落中，亚里士多德的观点是伦理德性所对应的实现行为（即他所谓的实践的幸福）仅仅因为理智的实现行为（即沉思的幸福）才是可欲的：处理城邦事物或者发动战争是麻烦的（ἄσχολοι），因而本身并不包含快乐，它们的目的是为我们赢得能够在其中愉快地进行沉思活动的和平。

第十卷中还有其他类似的段落。考虑到所有这些例子，我们似乎可以说，亚里士多德的所有属人的善构成了一个宏观的目的链条，从处于最底端的金钱和荣誉等外在善开始，通过各种看似的内在善，最终到达了唯一真正的内在善——沉思活动。这个链条中的每个成员都以下一个成员为目的，并以沉思活动为其最终目的，因而它们的可欲性最终地取决于沉思生活的可欲性。

（二）然而，如果我们进一步思考《尼各马可伦理学》的某些文本及其理路，我们会发现亚里士多德对于属人的善似乎持有非一元论的看法：

首先，许多人类活动本身就是愉悦的、值得追求的。我们也许可以说这些活动仅仅作为“显然的善”（τὸ φαινόμενον ἀγαθόν）缺乏持续性和自足性，因此在善的程度上低于合乎伦理德性的活动，也更低于沉思活动，但是我们很难说亚里士多德认为它们的可欲求性是来自于合乎伦理德性的活动或者沉思活动的。其次，亚里士多德认为友谊是幸福的一个重要因素，② 然而他同时认为友谊从本性上来说并不必然促进沉思活动。③ 因此友谊就是这样一种并不作为手段而从属于沉思活动的内在善或者幸福。再次，亚里士多德明确指出合德性的实践行为必须因其自身而被追求。④ 他将伦理德性的实现称为“第二幸福”，⑤ 而这个称谓也就意味着，伦理德性的实现虽然在善的等级上次于沉思，但它仍然是那种因自身原因而值得追求，作为和它相关的行为的最终目的的东西。

综合以上的讨论，我们可以看到，亚里士多德《尼各马可伦理学》内部似乎存在着对于属人的善和幸福的两种不同理解：按照其中的一种理解，只有沉思生活才是最高善和幸福，而按照另一种理解，合乎伦理德性的实现活动也应该被称为幸福，或者至少是幸福的一个不可或缺的部分。

三、对这个问题的传统回答

对于这个问题，学者们传统上倾向于做两种回答。（一）亚里士多德对于最高善和幸福的理解是前后不一致且无法调和的。按照哈迪（Hardie）的经典表述，一方面，亚里士多德对于最高善和幸福的理解是包含性的（inclusive），即幸福在于清晰地理解属人的所有欲求之物（如快乐、伦理德性的实现、友谊、沉思）的基础之上，作出能够得到最大幸福的选择和实践。沉思生活也许在某些层面上与友谊以及伦理德性相矛盾，但一个有实践智慧（φρόνησις）、能够认识到最高善的人并不会因为某种欲求之物完全舍弃所有其他的欲求之物，因为对他来说，最高善是包含所有欲求之物的，因而，他会在所有的这些欲求中权衡和折中。在这个意义上，幸福是一种二阶目的，它是所有的一阶目的的

① ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，10. 7 1177b16 – 26。
② ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，8. 1 1155a3 – 28。
③ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，8. 7 1158b35 – 1159a8。
④ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，2. 4 1105a32。
⑤ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，10. 8 1178a9。

完善和和谐的实现。[①] 另一方面，亚里士多德对于最高善和幸福的理解又似乎是排他性的（dominant），即，因为沉思生活是属神的，而伦理生活是属人的，因而二者在幸福的层面上是有本质差别的：对于人来说，再多的伦理德性的实现都无法取代哪怕非常短暂的沉思活动。[②]这样，关于最高善和幸福的这两种刻画是有本质区别、无法调和的。[③]（二）另外一些学者认为，尽管亚里士多德的最高善理论的确存在这两种倾向，但是它们是可以被调和的。（1）阿克利尔（Ackrill）和克伊特（Keyt）从完善性的角度出发理解幸福，认为当亚里士多德在将幸福定义为“灵魂的合德性的实现活动，如果有不止一种德性，就是合乎那种最好、最完善的德性的实现活动”时，[④] 幸福所对应的“最完善的（τελειοτάτη）德性”是那种包含了所有伦理和理智德性的德性。[⑤] 因而，在同属于一个最大的属人的善的集合的意义上，伦理的善和理智的善并不互为手段和目的，可以调和。（2）库珀反对阿克利尔对于“最完善的德性”的理解。库珀认为，从上下文来看，“最完善的德性”仅可能指最高的理智德性，因而最严格意义上的幸福是灵魂的符合最高的理智德性的实现活动。[⑥] 然而，他同时认为，幸福在严格意义上是灵魂的最高的理智德性的实现活动这一点，并不妨碍其在引申意义上也是灵魂的伦理德性的实现活动甚至是身体的德性的实现活动（一个健康的人当然在某种意义上是幸福的）。[⑦] 库珀认为亚里士多德看似前后矛盾的表达方式仅仅是出于其论述策略的需要：他在第一卷里提出的，是一个暂时的、无争议的结论（幸福是灵魂合德性的实现活动，如果有不止一种德性，就是合乎那种最好、最完善的德性的实现活动），而他在第十卷末尾则点明了这种最好、最完善的德性的实现活动到底是什么。在库珀看来，亚里士多德的伦理活动和理智活动并非完全割裂的两种不同的德性的实现活动，相反，从理智主义（intellectualist）阐释立场出发，它们都是人作为和其它动物有本质区别的理智存在者的理智功能（intellectual function）的实现。伦理活动作为一种弱意义上的理智的实现（伦理、实践活动是实践理智功能的实现），和严格意义上的理智功能的实现（如作几何学思考）有亲缘性，伦理活动的可欲性恰恰来源于其理智性。理智功能的实现是严格意义上的幸福，而伦理活动的实现是更宽泛意义上的幸福，后者并非达到前者的手段。[⑧]

四、模仿论：以里尔（Lear）为代表的第三种阐释

里尔在其著作《幸福生活和最高善》（2004）中作出了第三种尝试。[⑨]里尔的思路在某种意义上接

---

① W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle's Ethics”, *Philosophy* 40, 1965, p. 279：“我们现在可以区分亚里士多德对单一目的学说的阐述中混淆的两个概念。其一可被称作‘包含性目的’。一个人在反思他的各种欲望和兴趣时会发现，有些欲望和兴趣对他的意义比其他更多；有些更容易，有些更难以实现；对于某一个欲望的获得可能在不同程度上促进或阻碍对于其它欲望的获得。通过这种反思，他会进而计划尽可能充分地实现他最重要的目标。实施这样的计划也就是我们常说的追求幸福。如此理解的对幸福的欲望是欲望有序而和谐地满足各种欲望（the desire for the orderly and harmonious gratification of desires）。……这样的考虑应该使得亚里士多德将幸福定义为一个间接目的（a secondary end），即各种直接目的（primary ends）的充分和谐的实现。”（笔者译，下同）

② W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle's Ethics”, *Philosophy* 40, 1965, pp. 277 – 295：“他明确的观点，和他偶尔的洞察相反，认为最高目的是‘排他性的’而非‘包含性的’，是最高的一种欲望——哲学——的对象。”

③ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1975.

④ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，1.7 1098a16 – 18。

⑤ John L. Ackrill, “Aristotle on Εὐδαιμονία”, In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Rorty, University of California Press , 1980, pp. 15 – 33. David Keyt, “Intellectualism in Aristotle”, In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by J. P. Anton and A. Preus, SUNY Press, 1983, pp. 346 – 387.

⑥ John M. Cooper, “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese* 72, 1987, pp. 198 – 200.

⑦ John M. Cooper, “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese* 72, 1987, pp. 207 – 208.

⑧ John M. Cooper, “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese* 72, 1987, pp. 210 – 211.

⑨ Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

续了库珀（1987）。然而，库珀认为亚里士多德并没有明言伦理生活的善和沉思生活的善之间的关系，[①]和库珀不同，里尔所要寻求的，恰恰是从亚里士多德的伦理学和理论哲学特别是形而上学的联系出发，给予亚里士多德的属人的善的理论一个形而上学的理论奠基，从而将伦理生活的善和沉思生活的善在某种意义上调和起来。[②]里尔的工作是最近亚里士多德学界一系列的试图将亚里士多德的实践哲学与其理论哲学作联系的解释倾向的一部分。举例来说，玛丽斯卡·罗伊尼森（Mariska Leunissen）在其著作《从自然习惯到伦理德性》中试图给予亚里士多德的德性理论一个生物学的理论奠基。[③]

以里尔为代表的第三种阐释从《尼各马可伦理学》1.6 中的如下段落出发：[④]

但是不同事物是在何种意义上被称为善的呢？它们肯定同那些碰巧地被称为善的事物不同。它们是由于出自或趋向于同一个善而被称为善呢，还是由于某种类比而被称为善？……不过我们暂时得把这个问题放在一边。因为对这个问题的缜密研究属于哲学的另一个分支。对于善的型也只得这样。就算有**某种被普遍地谓述的善**（ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθόν），或者是一种分离的绝对的存在，它也显然是人无法实行和获得的善。而我们现在在研究的是人可以实行和获得的善。（1096b26－35）

根据第三种阐释，亚里士多德在这里谈论的“哲学的另一个分支”是形而上学，[⑤] 而这种“被普遍地述说着的善”属于《形而上学》第十二卷（Λ）中所论述的作为不动的推动者的神。在里尔看来，为了理解伦理学领域中人类的可实现的善为什么是善的，我们必须探究形而上学领域中属于神的，对人来说无法实现的善，及其在整个世界中的作用。

第三种阐释联结伦理学和形而上学的理据主要有两点。第一点较为明显：人的沉思和作为推动者的神的特有活动有着明显的相似之处。在《形而上学》12.7 和 12.9 中，亚里士多德认为思考（νόησις）是神的特有活动，而神本身就是努斯（νοῦς）。在 12.7 中，亚里士多德也特别提到了人的沉思活动和神的思考之间的相同之处：“神的生命活动是那种我们在短时间内享有的最好的生命活动（即沉思活动）”。[⑥] 第二点不太明显，但更为重要：在第三种阐释看来，宇宙的目的论结构与人类行为的目的论结构之间存在内在的相似性，因此，通过理解最高的推动者作为善在宇宙之中的地位，我们可以反推属人的最高善在人类目的论系统之中的地位。下面我简要介绍一下第二点的思路：

不动的第一推动者在亚里士多德的宇宙之中占据了最高的位置。它在拥有最完满的活动——连续的和不变的沉思——的意义上是宇宙的至善。[⑦] 然而，至善如何和其他的善形成联系而构成某种善的系统？其他的善在什么意义上次于至善？亚里士多德的推动者，顾名思义，并不仅仅是沉思者，还是推动者：它作为善推动了天球（οὐρανοί）的运转，并通过天球的运转，推动了四季的更替和生物的生

① John M. Cooper，“Contemplation and Happiness：A Reconsideration”，*Synthese* 72，1987，pp. 201－202：“亚里士多德的说法似乎更倾向于说：那些在伦理上合德性的活动，……只应被视为幸福的一种。（它们之所以被称为幸福的一种），是因为它们与一个幸福的人所进行的沉思活动有着某种联系。与伦理活动不同，沉思活动因为它们的内在特征（这个特征使它们恰好类似于众神的沉思）而直接符合幸福这个称号 。但这个联系是什么？亚里士多德并没有明言。”

② Lear 的尝试并非完全独创，在她之前，很多学者指出过类似解释的可能性，其中的代表是 David Charles，“Aristotle on Well－Being and Intellectual Contemplation”，*Proceedings of the Aristotelian Society*，Supplementary Volumes 73，1999，pp. 205－223. Lear 是第一位以专著的形式系统化地尝试这类解释的学者。关于 Charles 的解释和 Lear 的解释的区别，参考 Gabriel Richardson Lear，*Happy Lives and the Highest Good：An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*，Princeton，NJ：Princeton University Press，2004，p. 88 n. 32.

③ Mariska Leunissen，*From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*，Oxford University Press，2017.

④ Gabriel Richardson Lear，　*Happy Lives and the Highest Good：An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*，Princeton，NJ：Princeton University Press，2004，p. 88 ff.

⑤ 当然，“形而上学”是一个后起的概念。这里的“哲学的另一个分支”，用亚里士多德自己的概念来表述，是“神学”或“第一哲学”。

⑥ 见《形而上学》12.7 1027b12－14：διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν。

⑦ 见《形而上学》12.9。

灭。根据《形而上学》12.7 中的一句充满解释争议的话，作为推动者的神“通过作为欲求对象和理智思考对象而推动，自身并不运动”。[①] 因此，在作为欲求对象（τὸ ὀρεκτόν）的意义上，神是天球运转的“目的因”（1072b1: τὸ οὗ ἕνεκα）。

但问题是，神究竟是一种什么样的欲求对象？是一种什么样的目的因？很显然，神并不像一般的欲求对象或目的（如苹果）那样可以被欲求主体获得。以神作为其欲求对象的天球并不能获得神本身，它们充其量只可能拥有某种类似于神的活动的东西：天球的永恒的连续的运动和神的永恒的连续的思维活动在连续性和永恒性方面类似，但是天球的永恒运动并不是沉思。天球在位置方面是质料性的、可变的（κινητόν），[②] 因而天球并不具有沉思活动所具有的纯粹的、不变的永恒性。因此，作为推动者的神是一种特殊的目的因和欲求对象：它自身的永恒的连续的沉思活动作为至善，引起天球的爱和欲望（ὄρεξις），而天球的爱欲的实现活动是其尽可能的对于神的沉思活动的模仿（μίμησις）：永恒的圆周运动是所有动变中最稳定最连续的（《论生成和毁灭》2.10 336b25－337a7）。这样，天球尽管欲求作为至善的神，但是它们并没有获得至善，而仅仅在其质料性的允许范围之内获得了至善的某种部分性摹本。作为推动者的神在这个意义上作为一个可欲而不可得的“范式性原因”（paradigmatic cause）而存在。[③]

从亚里士多德对于属人的善及其目的论结构的讨论来看，当我们说外在的、从属性的善是“为了”（ἕνεκα）某种作为它目的的内在善的时候，我们的意思似乎是外在善是作为达到某种作为目的的内在善的手段而值得欲求的。然而，在天球及其推动者这个例子上，我们说天球的永恒运动是为了推动者并不意味着天球的运动可以作为手段促进作为其目的的推动者的善。实际上，作为推动者的神的善恰恰在于其完满性和自足性，其沉思活动的实现既不依赖也不受惠于天球的转动（《形而上学》12.9 1074b26－34）。所以问题在于：既然天球的运动并不是神的自我实现的手段，我们在什么意义上说天球的运动是“为了”神的？

亚里士多德在《物理学》2.7 以及《形而上学》12.7 中对于目的（τὸ οὗ ἕνεκα：其字面意思是“那个【我们】为了的东西”）的讨论恰好可以回答这一问题：

> 以自然方式引起运动的根源共有两类。其中一类本身不是自然的，因为它在自身内没有运动变化的根源。凡在自身不运动变化的情况下推动别的事物皆属此类。诸如那些完全不能运动的原初实在，……，因为这是终结或目的（τὸ οὗ ἕνεκα）。因此，既然自然是为了某物（ἕνεκά του），[④] 那么我们也应该研究它。我们也必须指出‘为什么’（τὸ διὰ τί）的所有的涵义，这就是要指出：（1）这个结果必然是那个原因引起的（或绝对地或通常是由它引起的）；（2）如果这个是这样，必然先有那个是那样，例如有结论必有前提；（3）这就是某事物的本质；以及（4）因为这样比较善（不仅是绝对的善，而且是对每一物的本质来说善）。（《物理学》198a35－b9）

> 不可变动的东西当中也存在目的（τὸ οὗ ἕνεκα），这可以通过如下的区分说明：目的既是‘对某物而言’中的某物（τινί）也是‘指向某物’中的某物（τινός），后者是不可变动的，前者不是不可变动的。”（《形而上学》1072b1－3）

在这里，亚里士多德区分了在两种意义上的目的和善。说自然变化和生成是“为了（ἕνεκα）某物”或者“为了某种善”，并不仅指自然变化**指向某个**（ἕνεκά τινος）自身不会变动的绝对的善，也

---

① 见《形而上学》12.7 1072a26－7：κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενον。

② 所谓的“位置性质料”ὕλη τοπική，参见《形而上学》12.2 1069b26。

③ 这个术语来源于 Lindsay Judson，“Heavenly Motion and the Unmoved Mover”，In *Self－Motion: From Aristotle to Newton*，edited by Mary Louise Gill and James G. Lennox，Princeton University Press，1994，pp. 155－171.

④ 这里《物理学》的商务本译文犯了一个错误，将ἕνεκά του译作“目的”，和 τὸ οὗ ἕνεκα 混淆。

指自然变化是**对某个**（τινί）自身可变动的事物的善**而言的**。[①] 这样，一件事可以在两个意义上为了某个目的，其一在于它指向某个目的，其二在于它对于某个目的而言是好的。[②]

在这个意义上我们可以说，天球为了自身的善而转动，但是它们做这个行为的欲望并不指向自身的善，而指向不动的推动者，即善本身。天球的行为的善之为善依赖于它和善本身的相似性。同样，月下世界中的元素和生物的运动和行为一方面为了自身的可获得的善，一方面是对于天球的永恒的圆周运动的模仿：四元素的相互转化是一种永恒的圆周运动，而生物一代一代的生成也是一种永恒的圆周运动。[③] 值得注意的是，在四元素和生物那里，它们对于永恒的圆周运动的模仿并不是一种有意识的理智行为：模仿的倾向内在于它们的本质结构之中，因而是它们的无意识的自然。[④]

总而言之，作为推动者的神，通过其自身的永恒的沉思活动，为世界确立了善的标准。天球通过永恒的圆周运动模仿或者趋近推动者，而生灭世界中的元素和生物通过模仿天球的永恒运动间接地模仿神的活动。并且，这种模仿或者趋近活动是自然的，并不预设模仿者本身对于永恒的善的意识以及理智欲望。

在模仿论阐释者看来，沉思生活正是在模仿的意义上是其它属人的善的目的。当我们说实践生活的善是为了沉思的善的时候，我们的意思并非是，我们的实践生活在“为了某个”（ἕνεκά τινι）的意义上作为一种手段为了达到真正的沉思服务。我们可以一方面认为我们进行实践生活就是为了它本身的可获得的善（ἕνεκά τινι）（如国泰民安、个人事业成功等等），而在另一方面，这些实践的善之所以被认为是善的，并非仅仅因为我们将其作为实践生活的可获得的目标，而是因为它和沉思生活的相似性（ἕνεκά τινος）。实践的善之所以是善的，是因为它们是在政治实践中对于沉思生活的模仿，并进而是对于神的永恒活动的模仿。在《论灵魂》3.9 中，亚里士多德将实践智慧（φρόνησις）称为“实践的努斯”（ὁ πρακτικὸς νοῦς）即明确地指出了实践生活的指导原则和沉思生活的指导原则之间的统一关系。通过指示实践选择中的中道在哪里，伦理德性保证了人的实践行为的连续性和持久性，进而使得这些行为和神的沉思行为相似。因此，尽管作为实践主体的人并不有意识地欲求和模仿沉思活动，他的实践活动的善之为善来源于它和人的沉思生活的相似性，并最终来源于它和神的沉思活动的相似性。在这个意义上沉思是伦理意义上的有德性的生活的唯一的、不可获得的目的。

五、模仿论所面临的困难

模仿论沟通亚里士多德伦理学和形而上学的尝试面临着许多问题。一个最显然的问题是如何理解亚里士多德对于理论哲学和实践哲学的严格区分，这个区分对于亚里士多德来说是区分他本人的理论和柏拉图的善的学说的关键。值得注意的是，如果我们顺着文本的线索阅读，而非断章取义，上面被模仿论者当作论据引用的《尼各马可伦理学》1.6 中的段落实际上是亚里士多德站在实践哲学的角度对于柏拉图的“统一的善/普遍的善”（τὸ καθ’ ὅλου [ἀγαθόν] 1096a11）的批判的一部分。在亚里士多德看来，柏拉图以及学园派的错误正在于没有看到作为伦理学对象的善和作为自然哲学和形而上学对象的善并不是同名同义的（συνώνυμος）：行为的“善”和宇宙的“善”这两个“善”所指涉的，

① 对于这个段落的阐释，参见 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1924, p. 376.

② James Lennox 将这个两种意义上的“为了”称为“亚里士多德的目的论公理”（“Aristotle's basic teleological axiom”）。见 James Lennox, *Aristotle, On the Parts of Animals*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 341.

③ 见《论生成与毁灭》2.10 336b34 – 337a7。

④ Lear 也将这种无意识的模仿称为“趋近”（approximation），见 Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004, p. 60, pp. 72 – 73, pp. 78 – 92.

是两个号数上不同（ἕτερα ἀριθμῶι）且不属于同一类（ἕτερα γένωι）的对象，因而不存在一门如柏拉图所设想的处理作为“一”的“普遍的善”或“善本身”的科学。①

在《尼各马可伦理学》1.6 中，亚里士多德是这样论述不存在独立于范畴的“普遍的善”这一点的：

其次，善像“是”一样有许多意义（它可以述说实体，如神或努斯；可以述说性质，如德性；可以述说数量，如适度；可以述说关系，如有用；可以述说时间，如良机；可以述说地点，如适宜的住所，等等），所以它不可能是一个共同的普遍者（καθ’ ὅλου）即“一”（ἕν）。（1096a23 – 28）

就像不存在高于范畴性诸存在并且能统一诸存在的号数上为一的存在本身一样，② 亚里士多德认为不存在高于实践的善和理论的善并且能统一诸善的号数上为一的普遍的善（τὸ καθ’ ὅλου ἀγαθόν）或者善本身（τὸ ἀγαθὸν αὐτό）。然而，对于模仿论者来说非常重要的恰恰是，最高善，作为号数上为一的善本身，是其它善的事物之所以为善的根据和模仿对象。具体地，他们将亚里士多德的最高善（神）理解成纯粹的现实性（ἐντελέχεια/ἐνέργεια），而人的实践中的善之所是善的，是因为属人的善，作为一种不完满、不纯粹的现实性（伦理德性的实现和理智德性的实现），是对于纯粹的现实性的模仿。问题是，对于亚里士多德来说，现实性（ἐντελέχεια/ἐνέργεια）就像“善”和“存在”一样，并不独立于范畴而存在，相反，现实性是从属于存在的诸范畴的。作为独立的存在者存在的，是现实的实体和潜在的实体、现实的质和潜在的质、现实的量和潜在的量，等等，因此，就像不存在独立于存在的诸范畴的变化（κίνησις）一样，也不存在独立于存在的诸范畴的现实性（ἐνέργεια）。③ 因而，如果人的实践活动在类上和天球的活动以及神的活动不同，它们并不会因为都是对于潜能的实现而是同一个东西，相反，因为它们是对在类上不同的潜能的实现，它们是在类上不同的实现，所以，人的实践活动的现实性仅仅在类比的意义上和神作为实体的现实性被同时称为“现实性”，二者所指涉的对象并非是同类的。

更根本地，模仿论基于一种柏拉图式的解读亚里士多德形而上学的倾向。著名的亚里士多德研究者米夏埃尔·弗雷德（Michael Frede）将神和可分离的形式（separate forms）相等同的观点就是这种倾向的代表。④弗雷德认为，自然可朽实体，除了在动因（efficient cause）方面依赖于作为不动的推动者的神（god *qua* unmoved mover）之外，它们也在存在的意义上依赖于作为实体和存在的神（god *qua* substance and being）。这后一种依赖——“存在性依赖”⑤——弗雷德认为是一种模仿关系：可朽实体之所以是实体性存在在于其可朽的形式，而可朽的形式之所以是形式，在于其对永恒的可分离的形式——神——的模仿。因而，神，作为被模仿对象，是可朽形式之为形式的原因，也是可朽实体的存在的原因。⑥在这个意义上，亚里士多德的神学（θεολογία）不仅仅指出了一类区别于物理学对象和数

---

① Aristoxenus, *Elementa Harmonica* 2.30 – 31：“亚里士多德从前总喜欢讲这个故事：大部分去听柏拉图的‘论善’讲座（τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν）的人都期待能学到关于一些大家普遍认为对人来说善好的东西的知识，比如说财富、健康、力量，总而言之是某种令人赞叹的幸福（εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν）。但他们等来的却是数学证明，包括数、几何学、以及天文学的证明，最终的命题是：‘善是一’（ἀγαθόν ἐστιν ἕν）。不难想象，这一切完全出乎他们的意料。”（笔者意译）

② 举例来说，亚里士多德认为“一”是，“智慧”是，“人”是，并非如柏拉图所设想的那样因为它们都分有“是本身”。对于亚里士多德来说，“一”是，“智慧”是，“人”是，是因为这里有一个智慧的人——苏格拉底。

③ 在《物理学》3.1 200b26 – 201a3 里，亚里士多德指出并不存在独立于诸范畴的变化：变化要么是实体变化，要么是质变，要么是量变，要么是位移。因为变化被亚里士多德定义为一种实现（3.1），所以我们可以说，实现是不独立于诸范畴的。

④ Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 87 – 89.

⑤ Frede 将这两种依赖性分别称作“类因果依赖”（见第 92 页：quasi – causal dependence）和存在性依赖（见第 93 页：dependence [in] being）。

⑥ Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 87 – 89.

学对象的神学对象（a kind of being），它也指出了一种任何实体性存在者必须拥有的存在方式（a way of being）。这种从纯形式的角度出发理解所有形式性存在的倾向和柏拉图理念论的构想并没有太大的区别。①

然而，就像莱恩（Ryan）和斯蒂芬·门（Stephen Menn）所指出的那样，亚里士多德从来没有将神称为“纯形式”。②弗雷德的阐释依赖于对于亚里士多德在《形而上学》Z 7－9 中对于可感个体的形式（εἰδός）的讨论的肯定性理解，然而，就像阿芙罗蒂西亚的亚历山大和托马斯·阿奎纳已经看到的，Z 7－9 的讨论实际上是亚里士多德针对柏拉图学园派的从自然物的生灭出发论证理念存在（argument for Platonic forms from （argument for Platonic forms from γένεσις））的一个否定性反驳。③ 柏拉图派认为，某类自然物中的每一个个体都是可朽的，它们需要一个永恒的不朽的形式来保证这类自然物是其所是。举例来说，柏拉图派认为，任何一个可朽的马不能保证作为一个类的马是其所是，因而需要一个不朽的马。而亚里士多德的观点在于，尽管任何一个可朽的马不能保证作为一个类的马是其所是，但是一个可朽的马的形式（1）可以保证这个可朽的马是其所是（2）是由另一个可朽的马的形式（它的父亲的形式）造成的。因而自然物的生灭并不导致我们必须假设一个永恒的马的形式。④对于 Z 7－9 的否定性理解如果是正确的，恰恰说明弗雷德从可感可生灭实体的存在性角度出发引出永恒存在的路向是错误的，因为亚里士多德自己已经明确地反对了这种路向。这样，在亚里士多德的基础存在论的角度看来，神并不作为可朽事物的形式之所以为形式的原因，因而神不可能成为可朽事物的原型和模仿对象。⑤

模仿论面临的第二个反驳来自宇宙论。模仿论本身预设了一个作为万物模仿对象的唯一的最高的神：天球直接模仿最高的神，而自然物模仿天球。然而，亚里士多德的宇宙论并不支持这样的解释。亚里士多德宇宙中的同心天球有 47 个或者 55 个，每一个天球都对应一个不动的推动者。⑥ 因此，除了第一天球之外的所有天球都只是间接地被最高的神推动，且仅限于它们的周日运动，即，最高的神所决定的宇宙中的善仅限于时间（即日夜）的永恒交替。天球模仿不动的推动者这一假设⑦只能解决每一个天球和它自身对应的推动者之间的关系，而对于宇宙的目的论结构来说，关键的是诸推动者的善以及诸天球的善是如何统一的。不动的推动者之间的关系是什么？最高的推动者是否是低层推动者的模仿对象？亚里士多德并没有说明。《论生存与毁灭》2. 10 提到模仿的著名段落只是强调了四元素的循环变化是模仿圆周运动，但并不涉及推动者之间的关系。⑧ 而《形而上学》9. 8 中提到的四元素对于不朽之物（即天球和天体）的模仿在于四元素和不朽之物都是现实的，也并不涉及不朽之物之间的关系。⑨

总而言之，模仿论牵涉到一系列的将亚里士多德伦理学柏拉图哲学化的倾向。而模仿论之所立足的文本，《尼各马可伦理学》1. 6 以及《形而上学》Z. 7－9，亚里士多德在其中都明确地反对了柏拉图以及柏拉图派的观点。因此，模仿论作为一种试图沟通亚里士多德伦理学和形而上学的至善的理论尝试是不成功的。

---

① 即，某类是 X 的事物由于分有了或者模仿了 X 的形式或者“X 本身”而是 X。例如，所有存在的事物由于分有了或者模仿了作为形式的“存在本身”因而存在。

② E. E. Ryan，“Pure Form in Aristotle”，*Phronesis* 1973 以及 Stephen Menn，*The Aim and Argument of Aristotle's Metaphysics*，Iα1.

③ Stephen Menn，*The Aim and Argument of Aristotle's Metaphysics*，IIγ2，n. 2.

④ 这一点从 1033b20－1034a8 看来是非常明显的。

⑤ “原型”（παράδειγμα）一词出现在 Z. 8 1034a2。

⑥ 见《形而上学》12. 8 1073a37－40。

⑦ 这一解释是成问题的，参见 Sarah Broadie，“Que Fait Le Premier Moteur D’ Aristote?（Sur La Théologie Du Livre Lambda de La *Métaphysique* ）”，Translated by Jacques Brunschwig，*Revue Philosophique de La France Et de L'Étranger 183*（*2*），1993，pp. 375－411.

⑧ 见《论生成与毁灭》2. 10 337a1－7。

⑨ 见《形而上学》9. 8 1050b28－30。

六、结　　论

如果模仿论是不成功的，那么我们如何解决亚里士多德《尼各马可伦理学》中关于至善和幸福的阐述的矛盾？如果不能从神的沉思中获得衡量任何善之所以为善的客观标准，对于亚里士多德的实践哲学来说，德性所对应的善和幸福究竟因何为善？

值得注意的是，亚里士多德本人似乎并不关心这一系列的问题。而他之所以不关心这一系列问题的原因是值得深思的。对于亚里士多德来说，首先，实践哲学的最终目的是作为个体的实践活动（individual praxis），而非作为知识的普遍的善（universal good as knowledge）；其次，在《尼各马可伦理学》中亚里士多德反复说，实践德性的教育手段是习惯性培养（habituation）而非知识性传授（indoctrination）。最后，也是最重要的，在某些研究者看来，实践行为的目标，即善，是由灵魂的非理性部分“重现能力”（φαντασία）控制的，而重现能力所形成的善的共相是基于其对于个体目标的愉悦性的把握，因而，对于亚里士多德来说，任何有普遍意义的善从形成上来说都来自对个体目标的体验。[①] 在这个意义上，善的客观性来自于一类行动者对于某类对象的感觉的自然共通性，即，对于某一类行动主体来说，某类对象自然地会带来愉悦。因而道德哲学家的工作，在于发现这些对象是什么（而非这些对象究竟为什么会带来愉悦），教育人们形成追求这些对象的习惯，并指导人们如何通过实践智慧发现获得这些对象的手段。

作为当代道德哲学研究者，我们对亚里士多德的善的客观标准的兴趣在某种程度上来源于我们对于道德辩护（moral justification）的关注以及对于道德休谟主义的警惕。对于我们来说更紧要的问题是，如何避免道德相对主义、如何辩护或者反对某些特定的伦理世界观。亚里士多德的幸福伦理学看似提供了这样一条关于幸福是什么的客观的标准。然而，对于亚里士多德来说，问题恰恰是，一方面，伦理的客观性基础并不建立在普遍理性之上，而是基于人的实践和感性意义上的自然禀赋；另一方面，对于善之所以为善的追问本身带有柏拉图主义的色彩：道德正当性的问题会使得我们假设出一个普遍的道德标准，这样一个道德标准因其普遍性而不再是实践的。

（责任编辑　哲　之）

① 参见 Jessica Moss 的新著：*Aristotle on the Apparent Good*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

胡塞尔《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》（1931 年）的形成始末与基本意涵

倪梁康

【摘要】《笛卡尔式的沉思》是胡塞尔一生发表著述中最为成熟、也是最为全面的现象学引论性著作。除此之外，它也是在胡塞尔发表的著述中唯一一部以哲学家命名的著作。从这个书名可以看出笛卡尔的思维方式对胡塞尔的重大影响。它由两个“巴黎讲演”的文本和五个“笛卡尔式的沉思”构成。胡塞尔对 1931 年的法文版始终不甚满意，并于 1932 年开始对德文原文版进行扩充和加工，后来也委托芬克接手处理。但在 1933 年纳粹上台之后，这部著作最终未能在胡塞尔身前出版。直至二战后，1950 年胡塞尔自己撰写的前五项沉思和巴黎讲演以《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》作为《胡塞尔全集》第一卷出版；1988 年，芬克撰写的第六沉思《笛卡尔式的第六沉思》作为《胡塞尔全集·文献》第二卷的第一、二册出版。

【关键词】胡塞尔；芬克；笛卡尔式沉思；巴黎讲演

中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0090－07

作者简介：倪梁康，（广州 510275）中山大学哲学系教授，（北京 100048）首都师范大学哲学系特聘教授。

基金项目：国家社科基金重大项目《胡塞尔文集》中译（12&ZD124）

胡塞尔于 1929 年 2 月 23 日和 25 日应邀在巴黎索邦大学做了有关“超越论现象学引论”的两次讲演。《笛卡尔式的沉思》便是在这两次讲演的文稿的基础上修改而成。它最初由帕费尔（Gabrielle Peiffer）和勒维纳斯（Emmanuel Lévinas）译成法文，于 1931 年在巴黎出版。[①] 出版后胡塞尔对此书的内容和翻译不甚满意，因而做过许多修改和补充，并计划再以德文版的形式出版它，但此心愿因为种种原因、尤其是在 1933 年后的政治原因而并未在胡塞尔身前得以实现。二战结束后，由梵·布雷达创立的比利时鲁汶大学胡塞尔文库以及由他组织的《胡塞尔全集》出版工作将《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》列为《胡塞尔全集》考订版的第一卷，后由施特凡·施特拉塞尔（Stephan Strasser）编辑，于 1950 年交由荷兰马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社正式出版。[②]

这部著作是胡塞尔一生发表著述中最为成熟、也是最为全面的现象学引论。胡塞尔自己曾在 1930 年 3 月 19 日致英加尔登的信中将其称作“我一生的主要著作、一门对我而言逐步生长起来的哲学的纲要、一部方法的基本著作和哲学问题的基本著作”，接下来他还写道：“至少对我而言它是个了结，而且是我所能够倡导的并且可以随之而安心辞世的那种最终清晰性。”（书信 III，262）

除此之外，它也是在胡塞尔发表的著述中唯一一部以哲学家命名的著作。从这个书名可以看出笛卡尔的思维方式对胡塞尔的重大影响。当然，写作该书的最初动机也在一定程度上规定着这个书名。这一点会在下面对胡塞尔撰写过程的重构中得到表明。

① Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, French translation by Gabrielle Peiffer and Emmanuel Lévinas, Librairie Armand Colin: Paris 1931.

② Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I), Martinus Nijhoff: Den Haag 1950.

一

作为《胡塞尔全集》第一卷的《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》由三个主要文本和一个附录构成：其一是胡塞尔的“巴黎讲演”的原文文本，即《胡塞尔全集》第一卷的“文本 A”。这个巴黎讲演是胡塞尔应法国“日尔曼研究所”和“法国哲学学会”的邀请而做的。他于 1928 年 4 月 23 日至 29 日期间认识了在俄国十月革命后流亡巴黎的俄国思想家列夫·舍斯托夫（Leo Schestow，1866－1938 年），后者劝说胡塞尔“暂时答应可以在巴黎做几个讲演”。而后，胡塞尔太太马尔维娜在 1928 年 7 月 1 日致阿尔布莱希特的信中写道：“刚刚收到巴黎（索邦）大学的一个满含敬意和恭维之辞的邀请函，邀请去巴黎就他的哲学纲领做讲座。施特拉斯堡大学也在竭力邀请他。这当然会花费他的时间和精力，但出于科学和政治的原因，拒绝是不可能的。”（书信 IX，73）这里所说的“政治原因”，很可能是指在一战后，战胜国方面为了弥补与德国之间因一战以及一战和约的不公而导致的分离，以某种方式尝试做出的示好的姿态。此前胡塞尔赴伦敦的讲演便与此有直接的关联。这次胡塞尔受邀到巴黎演讲是否在背后隐含某种政治意图，目前还不得而知。

胡塞尔于 1929 年 1 月 25 日开始准备其巴黎讲座。但与此同时，他也在撰写和修改即将发表在《哲学与现象学研究年刊》第十辑上的《形式逻辑与超越论逻辑》文稿（年谱，341）。同年 2 月 20 日，胡塞尔夫妇踏上法国之旅，并于 23 日和 25 日在巴黎索邦大学的“笛卡尔楼”做了两场“超越论现象学引论”演讲，每次两小时。前来听报告的除了舍斯托夫之外还有布留尔（Levy Bruhl）、勒维纳斯（Emmanuel Lévinas）、马塞尔（Gabriel Marcel）、闵可夫斯基（Eugene Minkowski）、帕托契卡（Jan Patocka）等人，他们有的当时就是、有的则后来成为国际哲学界的重要人物。

胡塞尔在讲演一开始便向近代哲学的笛卡尔传统表达敬意：“能够在这个法兰西科学的最令人尊敬的地方谈论新的现象学，对此我有特别的理由感到高兴。因为在过去的思想家中，没有人像法国最伟大的思想家勒内·笛卡尔那样对现象学的意义产生过如此决定性的影响。现象学必须将他作为真正的始祖来予以尊敬。可以直截了当地说，正是对笛卡尔的沉思的研究，影响了这门成长着的现象学的新发展，赋予了现象学以现有的意义形式，并且，几乎可以允许人们将现象学称为一种新的笛卡尔主义，一种二十世纪的笛卡尔主义。在这种情况下，如果我首先以《第一哲学沉思集》的那些在我看来具有永恒意义的动机为出发点，然后阐释一种具有现象学方法和问题之特色的改造与更新，那么我也许事先便可以肯定，你们会对此感兴趣。”（Hua I，3）很可能就在这一时刻，胡塞尔已经起念修改他的讲演文稿，并准备将其更名为《笛卡尔式的沉思》发表。

同年 3 月 8 日，胡塞尔夫妇离开巴黎，踏上归途，在回弗莱堡的途中于施特拉斯堡做了短暂停留。在那里应他的哥廷根学生让·海林[①]的邀请也做了两场讲演。它们的内容与巴黎讲演相近，但在第二场讲演中增加了交互主体性问题。胡塞尔自己在文稿中也曾说明：“关于交互主体的还原只是在口头上一带而过，在施特拉斯堡的讲演中才得到系统的、更进一步的阐述。”[②] 就此而论，真正讨论交互主体性现象学问题的是《笛卡尔式的沉思》而非“巴黎讲演”。

与《笛卡尔式的沉思》的产生以及与胡塞尔对它的两次修改相关的“交互主体性问题”文稿后来被耿宁收在他编辑的胡塞尔《交互主体性现象学》的三卷本（《胡塞尔全集》第十三、十四、十五

---

① 让·海林（Jean Héring，1890—1960 年）是胡塞尔哥廷根时期的学生，于 1909 至 1912 年在哥廷根随胡塞尔学习，并且积极参与和领导哥廷根哲学学会的活动。他原先是德国籍，自 1918 年起改为法国籍，并自此在施特拉斯堡大学担任新教神学教授。他于 1925 年便出版了法国第一本现象学著作《现象学与宗教哲学》（Jean Héring，*Phénoménologie et philosophie religieuse*，Impr. Alsacienne：Strasbourg 1925）。正是海林促成了胡塞尔的施特拉斯堡之行，并且后来也安排和组织了《笛卡尔式的沉思》在法国的翻译出版。英加尔登曾在海林去世后对他评价说：“海林是一位谦逊的、但真诚而认真的研究者。他仅仅主张那些他能够视作真正明见的东西。”（参见：Roman Ingarden，“Notes and News”，in *Philosophy and Phenomenological Research*，Vol. 27，No. 2，Dec.，1966，p. 309）

② 转引自施特拉塞尔：“编者引论”，载于：《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》，《胡塞尔全集》第 1 卷，同上书，页 XXIV。

卷[①]）中，具体地说，1929 年 3 月 – 1930 年 3 月期间产生的文稿作为第十五卷的第一部分载于该卷的第 1 – 78 页上，1931 年 7 月 – 1932 年 2 月期间产生的文稿该卷的第三部分载于第 189 – 457 页上。当然，该卷的编者耿宁并不认为胡塞尔在对《笛卡尔式的沉思》的撰写和修改中就交互主体性问题所做阐述是最为清楚的，真正“自成一体的、在实事上经过完全仔细加工的”的交互主体性理论在他看来实际上是在此前的研究中，即在胡塞尔的一组与 1926/27 年冬季学期“现象学引论”第二部分相关的手稿中。耿宁认为：“在它们之中，胡塞尔在某种程度上解决了他从一个完全特殊的视角提出的陌生经验的问题。如果胡塞尔在其《形式逻辑与超越论逻辑》（1929 年）中说：他在 1910/1911 年的讲座中已经提出了解决交互主体性和超越论唯我论问题的要点，但所需的‘具体研究’是在很久以后才得以结束的，那么这个‘结束’可以在 1927 年 1 月至 2 月的研究中看到。在这些研究中，胡塞尔的同感（陌生经验）理论第一次找到了一个自成一体的、在实事上经过完全仔细加工的形态。”[②]

二

五个“笛卡尔式的沉思”构成全集版《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》的第二部分，即《胡塞尔全集》第一卷的“文本 B”。这是胡塞尔自己在 1930 年开始准备的德文版《笛卡尔式的沉思》的文本。但需要留意：这个文本并非胡塞尔 1929 年 5 月为法文版《笛卡尔式的沉思》撰写的德文底本。后者也被称作“施特拉斯堡文本”，因为在从施特拉斯堡回到弗莱堡后，胡塞尔便开始着手修改巴黎 – 施特拉斯堡讲演稿，并于 5 月 17 日完成修订文稿，由他当时的私人助手芬克（Eugen Fink）交给在施特拉斯堡他的另一位哥廷根学生亚历山大·柯瓦雷[③]处（书信 III，248）。法文翻译是由海林委托给自 1928 年夏季学期便在弗莱堡随胡塞尔学习的勒维纳斯以及另一位女士帕费尔来完成。

关于这次的修改以及由此产生的“施特拉斯堡文本”，胡塞尔在 1929 年 5 月 26 日致英加尔登的信中曾写道：“我必须开足马力工作，以便完成对巴黎讲座的加工。可惜我事后发现，这种技能难以令人满意，因为，为了避免困难的表述以及为了不再过多超出巴黎讲演的布局（‘概要’），我留下了证明的缺口——这一点涉及交互主体性（或者说：现象学的方法论与超越论的观念论）理论。我决定把事情做**整全**，并提供超越论的陌生经验理论等的一个完整建构。因而现在已经产生出一个新的《笛卡尔式的沉思》（这是现在的名称）的完整构成：大约有 7 个至 7 个半印张。我将此视为我的主要著作，并且很快会在尼迈耶出版它。”（书信 III，248）这意味着，胡塞尔在刚交出《笛卡尔式的沉思》的施特拉斯堡文本后的几天里就决定要出版一个更为完善的德文版，并且也已经开始着手工作。

法文版的翻译并不顺畅。在施特拉斯堡文本完稿后才最终截稿的《形式逻辑与超越论逻辑》，已

---

① Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Erster Teil. 1905 – 1920, Husserliana 13, Zweiter Teil. 1921 – 28, Husserliana 14, Dritter Teil. 1929 – 35, Husserliana 15, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff: The Hague 1973.

② 参见耿宁：“编者引论”，载于：胡塞尔：《交互主体性的现象学》第 2 卷，同上书，页 XXXIV。——耿宁在这里接着认为：“胡塞尔后来对此课题的阐述本质上没有提供超出这个形态的东西。即使是在《笛卡尔式的沉思》（1929 年）中对交互主体性理论的展示在陌生感知的问题方面也远未达到 1927 年的这些反思的力度和深度。”（同上）也正是基于这个理由，在耿宁为中译本提供的《交互主体性现象学》的简要选本（由王炳文先生翻译，即将作为由笔者主编的《胡塞尔文集》第 5 卷在人民出版社出版）中，1927 年以后的思考内容被忽略不计。——较为具体的说明可以在笔者“胡塞尔的交互主体性现象学”的论文（载于：《中山大学学报》2014 年第 3 期，第 83—91 页）中找到。

③ 亚历山大·柯瓦雷（Alexandre Koyré，1892—1964 年）。俄裔法国哲学家，主要研究科学史和科学哲学。他于 1908—1911 年期间在哥廷根随胡塞尔和希尔伯特学习哲学和数学，曾是哥廷根哲学学会的主要成员。由于胡塞尔没有认可柯瓦雷的博士论文，因而他于 1912 年转到巴黎，随柏格森（Henri Bergson）、布伦什维格（Léon Brunschvicg）、拉兰德（André Lalande）等人学习。胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》有可能影响了柯瓦雷对伽利略在科学史上地位的理解。此后柯瓦雷先后任职于巴黎高等应用学院、埃及福阿德大学（后来的开罗大学）和美国的约翰霍普金斯大学，并成为美国普林斯顿高等研究中心成员。他的思想后来为科学史家托马斯·库恩（Thomas Kuhn）等所接受和发展。他也是第一位对阿拉伯世界产生重要影响的现代哲学家。另外，柯瓦雷在《哲学与现象学研究年刊》的第 5 辑（1922 年）和第 10 辑（1929 年）上发表过“关于芝诺悖论的说明（Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen）”和“雅各布·波莫斯的上帝论（Die Gotteslehre Jacob Bömes）”文章。

于当年便在《年刊》中被排印刊发了，而施特拉斯堡文本的法文翻译初稿还迟迟未见踪影。胡塞尔在 7 个月后、即在 1929 年 12 月 2 日给英加尔登写信时已经抱怨：“可惜!《笛卡尔式的沉思》的女译者［Peiffer］花了太多的时间（或者她的时间太少）。”（书信 III，253）这个速度与胡塞尔编辑出版《年刊》的速度相比显然是慢了许多。然而胡塞尔当时尚未料到：这还只是一个开始。一年之后，即在 1930 年 12 月 21 日致英加尔登的信中，他再次写道：“《笛卡尔式的沉思》始终还没有出版，尽管在夏天已经完成了排版（140 页），为此我感到十分郁闷，只还缺最终校对了。文稿在 1929 年 5 月就已经交到法国了。（书信 III，269）而在此之前一个多月，即 1930 年 11 月 7 日，胡塞尔已经致函柯瓦雷，请他在出版速度的加快方面提供可能的帮助：“这本书的效应已经丧失了一年，甚至一年多了，这在当今的哲学处境中并非小事。现在我感到遗憾的是我没有将这本著述立即在《年刊》上付印。如果您能在巴黎通过您的亲自介入来尽快出版它，我会对您抱以极为感激之情。”（书信 III，358）

几经周折，法文版最终于 1931 年在巴黎出版。根据胡塞尔的请求[①]，英加尔登在法文版出版不久便给胡塞尔发去了他对这个文本的一系列评注和意见。这些批注和意见后来作为“附录”收在全集版的《笛卡尔式的沉思》中。[②] 胡塞尔仔细核查了这些评注和意见。他在 1931 年 8 月 31 日致英加尔登的信中写道：“可惜您的猜测得到了证实。《沉思》的译者们常常没有理解文本。难怪他们会停滞不前。在重要之处会有整个几节的内容被一句含糊而不知所云的话语所取代，此外还有足够多的错误。”（书信 III，278）

所有这些都愈发增强了对这个他始终不甚满意的法文版底本进行修改，而后出版一个更为成熟和完善的德文本的想法。他在 1931 年 7 月 8 日致英加尔登的信中感谢说：“对我来说，了解一位如此清晰认真的读者和一位忠实老学生如何阅读我的著述，以及他在哪些方面感到不妥，这是无比重要的。尽管所有这一切，也包括所有的异议，我自己都曾考虑过无数次，我自己还是再次透彻地研究了所有这些含混之处。现在，在我与读者的距离已经拉开过大之际，对于这个阐述来说极为重要的是，清楚地看到所有这些困难和可能的异议。您是唯一一个对我和对此实事做出这个重大效劳的人。”（书信 III，276）此后，在同年 8 月 31 日的信中，胡塞尔又向英加尔登报告说：“在损失了几个月的时间之后，对《沉思》的新加工已经变得迫在眉睫。”（书信 III，277）

三

事实上，还在拿到法文版《笛卡尔式的沉思》之前，即在 1931 年 2 月 16 日致英加尔登的信中，胡塞尔已经写道：“我会将（由芬克博士或也可能由我扩展了的）《笛卡尔式的沉思》以及贝尔瑙时间研究放在《年刊》中发表，芬克已经独自对后者进行了文本的统一（内容相当广泛）。”（书信 III，273）在一年之后，即在 1932 年 2 月 10 日致英加尔登的信中，胡塞尔再次谈及他的德文版计划：“《沉思》的处理首先完全托付给芬克博士，让他做一个前构想，只是一般性地通透讨论了所有必要的东西。一旦完成了这个前构想，我就还必须先亲自进行加工，需要为此花费几个月的时间。”（书信 III，283）接下来的进程按照施特拉塞尔对芬克的一个说法的转述是这样展开的：“芬克于 1932 年

① 参见马尔维娜·胡塞尔 1931 年 5 月 21 日致英加尔登的信：“感谢您友善地表示愿意提供对《笛卡尔式的沉思》的评注。”（书信 III，275）

② 但英加尔登仅仅提供了对《沉思》的前四个沉思的评论意见。关于第五沉思的意见，英加尔登觉得涉及他与胡塞尔在观念存在方面的原则分析，无法通过简单评论来说明，因此没有发给胡塞尔。对此可以参见笔者的即将发表的论文“罗曼·英加尔登的‘现象学实在论’问题辨正”。胡塞尔和英加尔登更一般的思想关联，也可参阅拙文：“胡塞尔与英加尔登——兼论现象学本质论、现象学美学的形成与发展”，载《广西大学学报》哲学社会科学版 2017 年第 1 期。英加尔登后来在 1966 年 11 月 29 日致耿宁的信中认为：这是后来胡塞尔放弃了发表《笛卡尔式的沉思》德文版的一个原因，他在信中写道：“目前，在我看来，胡塞尔只进行了一些不同的预备性研究，以便可以说是能够为新版获得一个出发点，这个新版他最终放弃了。我没有把我对第五沉思的评注寄给胡塞尔，这样他就不能从读者的立场来看‘沉思’整体，因而无法想象，在哪里仍有必要修改旧文本。”——该信原件现收于中山大学现象学研究所，由耿宁捐赠。

受胡塞尔委托，对《笛卡尔式的沉思》的被视作必要的修改提出建议。当时芬克草拟出全新的第一沉思（62 页打字机文稿）、第二沉思的一些新章节（总共 32 页），而对第三、第四、第五沉思则分别草拟出新的 14、15 和 35 页。此外，芬克还撰写了一个全新的第六沉思：‘超越论方法论的观念’。胡塞尔当时想把这些包括芬克第六沉思在内的新‘笛卡尔式的沉思’放在一起，以共同作者的名义发表。”在这些说明之后，施特拉塞尔还表达了一个愿望：“我们希望，在我们的文本［即《胡塞尔全集》第一卷］发表之后，欧根·芬克会将由他修改并补充的新‘笛卡尔式的沉思’，在可能的情况下连同胡塞尔那些常常是如此富有启发的边注一起提供给读者。”（Hua I，XXVIII – XXIX）这个愿望在近四十年后才通过芬克的《胡塞尔全集·文献》第二卷的两个部分的出版而得以实现。[①] 这个由芬克起草的《第六笛卡尔式的沉思》专门讨论“一门超越论现象学的方法论”问题。它完成于 1932 年 10 月。胡塞尔对它至少有过三次（1932 年、1933 年、1934 年）仔细的阅读、修改、评注和批评。[②]

但胡塞尔的修改并在《年刊》上出版德文版《笛卡尔式的沉思》的计划在 1932 年的进展并不顺利。1932 年 6 月 11 日胡塞尔在致英加尔登的信中写道：“您因为新的《年刊》而询问《笛卡尔式的沉思》？我还是不得不说：我还没有走到那一步，而且无论如何谈不上将老的德文文本付诸印刷，尽管它在这里和那里得到了改善，尽管它已经得到了如此透彻的思考。”（书信 III，285）到了 1933 年，希特勒上台并颁布一系列反犹太人的政策，胡塞尔著作在德国的出版很快便成为不可能的，包括他主编的《哲学与现象学研究年刊》也于 1930 年出版了第十一辑之后陷于停滞。他后来的《欧洲科学的危机与超越论的现象学》以及《经验与判断》都是在德国以外出版的。

除了这个外在的原因之外，《笛卡尔式的沉思》德文版没有能够在胡塞尔身前出版还有其内在的原因。正如施特拉塞尔所说：“在较年迈的和年迈的胡塞尔的出版计划方面，始终有两个相互争执的趋向在起作用：一方面是需要将他的哲学认识的整个财富总括为一个系统的统一，另一方面则是他的直观的持续不断的进化，它使得所有宏大的总体阐述很快便又显得是陈旧过时的。”随后施特拉塞尔引述的一句胡塞尔的话未给明出处，很可能是胡塞尔的口头表达：“在年迈时达到了至少对自己而言的完全确然性之后，可以将自己称作一个**真正的**初学者”（Hua I，XXIX）。这种既已获得一定的确然性又仍处在继续探索状态中的矛盾特点不仅可以用来刻画胡塞尔的后半生，而且也是他整个一生著述状况的真实写照。

四

全集版《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》正文的最后部分是“文本 C”。它是胡塞尔自己对巴黎讲演及其法文翻译所作的一个内容概述。它在这里也可以被用作对《笛卡尔式的沉思》之要点的简短介绍的出发点。

胡塞尔自己在“巴黎讲演”和《笛卡尔式的沉思》的开篇处就强调了笛卡尔式的沉思对于哲学思考者而言的必要性：“每一个认真地想成为哲学家的人，都必须在一生中有一次回溯到自己本身，并且在自身中尝试一下，将所有现有的科学都加以颠覆并予以重建。哲学是哲思者的完全私人的事情。哲学关系到**他的**普全智性（sapientia universalis），即关系到**他的**迈向普全的知识——但却是关系

① Fink，Eugen，*Cartesianische Meditation*，Teil I：*Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*，Edmund Husserl Dokumente 2/1，Edited by G. van Kerckhoven，H. Ebeling & J. Holl，Kluwer Academic Publishers，The Hague 1988；Fink，Eugen，*Cartesianische Meditation*，Edmund Husserl Dokumente 2/2，Teil II：Ergänzungsband，Kluwer Academic Publishers，The Hague 1988.

② 由于《笛卡尔式的沉思》的出版在 1933 年之后因为政治局势的变化而成为不可能，芬克起草的第六沉思也一直没有发表，只是在弗莱堡的现象学家小圈子中得到讨论。战后芬克以他的这份第六沉思文稿完成其任教资格考试。芬克曾在 1948 年 10 月 26 日致鲁汶大学胡塞尔文库的创办者范·布雷达（H. L. Van Breda，1911 – 1974 年）的信中说：“我的任教资格考试是由大学评议会作为‘政治补救’的案例来推行的，并且被理解为对胡塞尔传统的恢复。因而我选择了得到胡塞尔最高授权的‘第六沉思’作为论文，尽管我可以提交更为重要的研究。我以此而象征性地表达了：我想接受胡塞尔的传统，但并非以正统追随的方式，而是以继承胡塞尔所领受的精神推动的方式。”（参见：H. Ebeling/J. Holl/G. V. Kerckhoven，“Vorwort”，in *Cartesianische Meditation*，Teil I：*Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*，a. a. O.，S. 11）

到一种真正科学的知识，一种他从一开始并且在每一步上都可以出于**他的**绝对明晰的理由而绝对地负责的知识。只有当我自由地决断要向着这个目标生活，我才能成为哲学家。如果我做出这样的决断，并从绝对的贫乏和颠覆中选择一个开端，那么我要做第一件事当然就是思考：我如何在一个缺乏任何现有科学支撑的地方找到绝对可靠的起点与前行的方法。因此，笛卡尔的沉思并不想成为哲学家笛卡尔私人的事情，而是想成为任何一个新开始的哲学家都必然要做的沉思的范例。”（Hua I，2、43）

《笛卡尔式的沉思》之所以被胡塞尔称作“笛卡尔式的”，乃是因为他在这些沉思中效法笛卡尔对第一哲学进行的顺序的沉思。在这些沉思中可以发现胡塞尔沉思与笛卡尔沉思的相同和不同之处。按照施特拉塞尔的说法：“胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中尤为清晰地表达了这样的意思：他一方面，他在哪些方面要感谢现代哲学的鼻祖，另一方面，他又在哪些关键步骤上脱离开他。”（Hua I，XXIII）

笛卡尔在其《第一哲学沉思集》中也曾写过一个“两个沉思的内容提要”。按照笛卡尔列出的顺序：在第一个沉思中，他提出普遍怀疑的原则，提出对一切、特别是物质的东西的怀疑。在第二个沉思里，他指出怀疑本身不可能被怀疑为不存在。由此，精神的东西将自己区别于物质的东西。在第三个沉思里，笛卡尔解释了用来证明上帝存在的主要论据：在我们心里的上帝的观念也不可能没有它的原因，这个原因就是上帝自己。在第四个沉思里证明了：凡清楚、明白的东西都是真的。在第五个沉思里，除解释一般意义下的物体性以外，还用新的理由来论证了上帝的存在。还有，在那里也看到，几何学论证的正确性本身取决于对上帝的认识这一点怎么是真的。最后，在第六个沉思里，他把理智活动和想象活动分别开来，并且指出了各种理由来说明物质的东西的存在。即是说，在第一沉思中受到怀疑并被悬搁起来的东西，到第六沉思中基本得到了重新的确认和在有效性方面的恢复。

胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》是沿着笛卡尔的思路行进的，但在以施特拉斯堡文本为基础的法文版中和在以胡塞尔 1932 年文本为基础的全集本德文版中，胡塞尔都只做了五个沉思：

首先是“导论”的两节，借着作为哲学自身思义典范的笛卡尔沉思，引出一种彻底的哲学新开端的必要性。

在第一沉思中，胡塞尔首先说明通向超越论本我的路径。通过普遍怀疑或笛卡尔式的摧毁，胡塞尔指明对科学的绝对奠基的目标观念。他在这里用很大篇幅讨论明见性，因为哲学要求一种绝然的和自在第一的明见性，而世界此在的明见性是非绝然的，可怀疑的。同时，胡塞尔指出笛卡尔并未实现超越论的转向。

第二沉思题为“根据其普遍结构揭示超越论经验领域”。这里讨论的是在普遍怀疑后留存下来的思维活动之流，以及其中的两个基本要素：我思与我思对象。由此展开现象学的意向分析的两个方面的可能性：其一，横意向性方面：意向活动的和意向相关项的各种类型。其二，纵意向性方面：超越论时间的普遍综合。这里也谈及意向生活的现实性和潜能性。

从第二沉思转向第三沉思中的构造问题，即“在理性与非理性名下更确切的超越论构造的概念”。这里主要是讨论对象的构造与对世界的经验，最终导向质料本体论和形式本体论的领域。这个问题构成《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷的主要内容。但胡塞尔并未出版它。在这里只是对《观念 II》的思考轮廓的一个基本勾画。

第四沉思讨论超越论自我本身的构造问题。自我在这里展现出几种可能性：与其诸体验不可分开的超越论本我，作为诸体验之同一极的自我，作为诸习性基底的自我，作为单子的整个具体的自我以及它的自身构造问题。胡塞尔在这里特别强调现象学方法的原则扩展，强调超越论分析与本质分析的现象学关联。同时，在涉及本我问题时也会涉及作为一切自我学发生的普遍形式的时间，涉及主动的和被动的发生，涉及作为被动发生原则的联想。这里有一条从时间现象学到发生现象学的发展线索。

最后的第五沉思涉及“对作为方法论的交互主体性的超越论存在领域的揭示”。胡塞尔首先反驳在唯我论方面的异议。笛卡尔曾经遭受这样的指责，胡塞尔也同样如此。无论如何，他人经验的构造理论的超越论主线在这里得到标明。胡塞尔在这里第一次公开地提出向“本己性领域中的超越论经验还原”的概念、作为他人经验的联想性构造要素的“结对”概念、作为一种具有其特有证实风格

的“共现”和“类比的统觉”的概念。胡塞尔在这里实际上给出了几种澄清交互主体性的基本构造以及交互单子论群体在更高阶段上的构造可能性的途径。

最后，胡塞尔在“结束语”中提出一种对超越论经验和认识进行批判的任务。

五

关于这五项沉思，胡塞尔在 1931 年 11 月 13 日致英加尔登的信中曾给出一个近乎秘传的说明：“坦率地说，您不知道，一旦您获得了对构造现象学的真正理解，在这里对您而言有可能起作用的是什么？您距此还有天涯之遥，因为您还没有理解，这并非是（历史意义上的）观念论这个种差，而且它同样远离历史上的观念论和实在论，并与它们之间有鸿沟相隔。这里涉及的是千年来整个哲学的一个转变，它完全改变了所有问题和所有理论的意义与方法。《笛卡尔式的沉思》为您提供的是一个系统的前思义，它给出一个前瞻，给出一个对新东西、对已经成为必然的总体革命的最初预感。显然您认为，将它贯彻到底并不那么重要，并且认为在第一至第四沉思之后就已经理解了这里的意图所在。但在第五沉思之后才必定会出现本真的理解，而后才必定会感到有必要从第一沉思再次开始。当然，对进一步的问题域——现象学的形而上学的体系——的系统论述和筹划并未因此而得以实施。但一旦上升到了新的基地上，您就已经理解，这里能够以及必须期待些什么，就会有眼睛自己去看。您这时就不会继续以老的方式去从事本体论。您的整个哲学就会进入新的运动，就会有意义与方法上的改变。（这并不是说，老的思想会丧失殆尽。）您预感不到这门新哲学生长于其中的范围和深度，以及对每个在那里行动的人所开启出来的种种发现的无限性。”（书信 III，279—280）

最后我们在这里还可以引用凯恩斯（Dorion Cairns，1901—1973 年）的一个说法，以此指明《笛卡尔式的沉思》在胡塞尔的全部著述中所具有的特殊的引论和概论地位。凯恩斯是美国人，先是于 1924 夏季学期至 1926 年冬季学期，而后又于 1931 年 5 月至 1932 年圣诞节期间在弗莱堡随胡塞尔学习和研究，并于 1933 年在哈佛大学以“埃德蒙德·胡塞尔的哲学”为题获得博士学位。他曾记录下在弗莱堡期间与胡塞尔和芬克的谈话①，同时他也是胡塞尔《笛卡尔式的沉思》和《形式逻辑与超越论逻辑》的英译者②，为胡塞尔哲学在北美的传播做出了重大的贡献。理查德·赞纳在编者“前言”中引述凯恩斯的看法说：“按凯恩斯的观点，阅读的顺序应当是从《笛卡尔式的沉思》开始，然后是《形式逻辑与超越论逻辑》，只有把握了这两部著作，我们对《观念 I》的研习才有意义。（研习《观念 I》的重点应放在其第二部分。胡塞尔认为第一部分非常不清楚，并因此对该部分有重大保留。）在这之后，我们方可以转向《逻辑研究》这一在很大程度上仍是前－哲学的（当然更是前－超越论的）著作；最后，我们可以转向胡塞尔的其他出版的或未出版的作品。我们面前的这部《对话》不仅很好地确认了这一观点，而且为此观点提供了解释：在本书中多个地方，我们可以清楚地看到胡塞尔自己正是在创作这两本代表着他在 1920 年代心血结晶之著作的过程中才真正达到他哲学上的成熟；而另一方面，胡塞尔早期的探索性研究在哲学上的成败得失也只能在其哲学真正成熟后才可以得到一个系统的评估。”③

这个概括无疑是凯恩斯从他与胡塞尔的对话中得出的结论，而且无疑也可以得到胡塞尔本人的认同。

（责任编辑　哲　之）

---

① 这些对话后来由理查德·赞纳（Richard M. Zaner）编辑，在《现象学丛书》中作为第 66 卷出版：Dorion Cairns，*Conversations with Husserl and Fink*，Phaenomenologica 66，Martinus Nijhoff：The Hague 1975. 该书的中译已经由余洋完成，但暂未出版。后面对该书的引述取自这个译本。——该书的编者赞纳将此对话集所具有的重要性归结为两点：“其一是在那个时期的胡塞尔看来具有突出重要性的问题，其二是胡塞尔对自己的早期研究在整个现象学系统中所具有的历史地位进行研判的方式。”（参见：Richard M. Zaner，“Foreword”，ibid，p. IX）

② Edmund Husserl，*Cartesian Meditations*：*An Introduction to Phenomenology*，translated by Dorion Cairns，Martinus Nijhoff：The Hague 1960；Edmund Husserl，*Formal and Transcendental Logic*，translated by Dorion Cairns，Martinus Nijhoff：The Hague 1969.

③ Richard M. Zaner，“Foreword”，in：Dorion Cairns，*Conversations with Husserl and Fink*，ibid，p. XI.

胡塞尔对心理主义的批判失效了吗
——当代哲学背景下的再思考

黄迪吉

【摘要】胡塞尔对心理主义的反驳在哲学史上一度被认为哲学批判的典范。但在当代随着认知科学的发展和自然主义的转向，许多学者对胡塞尔的反心理主义主张提出质疑，认为胡塞尔的主张和论据在当下不再有效，或者至少被削弱。不过，当代的这些重估心理主义的声音中，针对胡塞尔的批评有许多不妥之处。它们对胡塞尔关于心理主义问题的思考的解读不够全面，从而影响对胡塞尔与心理主义问题的正确评估。对于胡塞尔与心理主义的问题，在当下依然需要再－重审。

【关键词】胡塞尔；现象学；心理主义；自然主义
中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0097－07

作者简介：黄迪吉，广东雷州人，（广州 510275）中山大学哲学系博士后。

心理主义在弗雷格和胡塞尔以及诸多哲学家的讨伐下，在20世纪很长时间里被视为一种哲学谬误，反心理主义也成为20世纪现代哲学开端的主要特征之一。不过，仅仅过了数十年，20世纪70年代以来，不少人对反心理主义批判提出质疑，认为当初反心理主义过激，需要重新审视修订。随着认知科学和相关学科的发展，心理主义事实上已经得以“回归”、“复兴”，这似乎成为一个不争的事实。[①] 在这种背景下，许多人认为，当初胡塞尔对心理主义的批判矛头已经无所指向，至少效力极大地被削弱。

在下文，我们先就当代心理主义问题重新被提到哲学议程的背景进行分析，然后再对相关的对胡塞尔的批评意见进行回应。本文力图表明，固然胡塞尔与心理主义的问题在当下确实需要新的审视，但是那些过急的否定性批评意见并没有深入理解胡塞尔对心理主义问题的思考，甚至许多批评乃是建立在对胡塞尔的误解之上。

一、自然主义的高涨、认知转向与重审心理主义

如果说20世纪下半叶以来哲学有什么大转变的话，最大的变化恐怕是对自然主义重新的、更高的热情。上个世纪的哲学主流，完成了从反自然主义到自然主义的转变，直至当下，自然主义依然是哲学家中的主流立场。20世纪的上半叶，自然主义主要充当的是作为被批评的贬义标签，而在如今

① 比如，加拉格尔和扎哈维在他们合著的《现象学的心智》中就断言：“心理主义并没有被完全击败，它最近已以可被称之为神经逻辑主义的形式得到复兴”。Shaun Gallagher and Dan Zahavi, in *The Phenomenological Mind*, New York: Routledge, 2013, p. 13.

的哲学语境中则可能更多地是一个褒义词。[①] 尽管没有某些学者所形容的作为默认的“意识形态”那么夸张，而且近些年在著名哲学家中似乎有消退的迹象，但自然主义的强大还是一个不争的事实。

心理主义与自然主义之间有着千丝万缕的关系。虽然从表面上看，它们之间并无特殊关联，并且心理主义也经常被当作一种主观主义看待，因而与作为客观主义的自然主义貌似相冲突，但大体上我们可以认为心理主义主要是作为一种自然主义的形态。[②]特别是在认识论领域，自然化的认识论更直接的表达就是认识论的心理学化。就胡塞尔而言，他基本上也是将心理主义当作一种自然主义形态，把二者放在同一水平线上进行批判。当代对自然主义兴趣的高涨也为心理主义的复活带来契机，在许多人看来，心理主义随着自然主义回归已经是一个不争的事实。[③]

心理主义的复兴不但与自然主义这一大环境相关，更与当代哲学中的“认知转向”密切相关。在行为主义主导的年代，心灵、意识等指向内在心理的词汇被划归为禁忌的术语，认知转向使得心理学家和哲学家能够“合法地”重提这些内容，对心智的重新兴趣在客观上促使哲学家重新考虑心理主义。当初反心理主义在很大程度上是将心理主义当作主观主义而加以排斥，这在分析哲学中尤为明显。现在，既然可以科学地、客观地研究心智，那么当初反心理主义的许多论据就需要重新评估。在不少人看来，以认知理论背景出现的新心理主义可以避免以往旧心理主义的许多缺陷，因而更可行。

心理学和逻辑学的发展也是重审心理主义的一个重要因素。经过一百年的发展，今天的主流心理学也早已不是 19 世纪末 20 世纪初那种心理学了。彼时，科学心理学正处于起步的初创阶段，在研究方法上不够成熟，在成果上也没有很强的说服力，关于学科的性质、研究对象和方法等各方面都有较大的争议。现在，科学心理学已经取得很大进展，尽管还是会面临争议，但其作为自然科学的性质和地位已基本上得以承认和稳固。在许多人看来，科学心理学已经深度渗入到传统的哲学领域，而且将来还会发挥更大的作用。特别是蒯因在其著名论文“自然化认识论”中提出认识论应成为认知心理学的一章的主张，得到很大的反响。[④]

同样，逻辑学的发展与变化也非常大。20 世纪以来，各种逻辑理论不断推陈出新，一再突破以往经典逻辑的框架。以往反心理主义者所据守的逻辑观念，在不少人看来是成问题的。一般认为，反心理主义的许多主要论据都默认地以经典的二值逻辑为前提，而今多值逻辑已经得到承认。反心理主义思想蕴含着逻辑不可错的主张，而当代逻辑学的发展支持逻辑规则在某种意义上是可修正的。[⑤]还有人认为，心理主义并不与现代逻辑完全排斥，相反，心理主义纲领可以促进非经典逻辑的发展，以前所遭到重点批评的心理主义者如西格瓦特、冯特等人的思想可以为非经典逻辑观念提供肥沃土壤。[⑥]此外，现在的逻辑学可能更关注人的实际的推理活动，而非以往主导的数理逻辑模式，逻辑学

---

① Rober Hanna 的说法更是带着有点夸张的口吻：“至少从 1950 年代以来，心理学的自然主义已经成为英美分析的心灵哲学和语言哲学的统治观点：事实上，所有在主要研究机构的有抱负的和头脑正常的逻辑哲学家、语义学家和认识论学家都努力寻找和寻求将他们的理论与科学心理学中的主要范式相适应。” Robert Hanna，“Reviewed Work：*Psychologism*：*A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*”，in *Philosophy and Phenomenological Research*，Vol. 57，No. 4，1997，p. 964.

② 关于心理主义的性质，是一个值得探讨和澄清的问题，笔者在其他地方再对此专门讨论。

③ 很多研究者都这样认为，甚至一些哲学词典也指出这点。Michael Proudfoot and A. R. Lacey，*The Routledge Dictionary of Philosophy*，4th edition. New York：Routledge，2010，p. 326.

④ 虽然蒯因本人从未自称心理主义者，但他的主张强烈影响了当代的心理主义的回归。Kusch 就指出，哲学中许多新近的“反－反心理主义”都在蒯因的自然化认识论计划的路线上。Martin Kusch，*Psychologism*：*A case study in the sociology of philosophical knowledge*，New York：Routledge，1995，p. 11.

⑤ 类似观点可参看：Vanessa Lehan-Streisel，“Why Philosophy Needs Logical Psychologism”. in *Dialogue*，vol. 51，2013，pp. 584－585.

⑥ Werner Stelzner，“Psychologism and non-classical approaches in traditional logic”，in *Philosophy*，*Psychology*，*and Psychologism*，Dordrecht：Kluwer Academic Publishers，2003. pp. 81－111.

中已开启“实践转向”[①]。对这样的新模式逻辑学而言，心理主义反而是正面资产。[②]

总的来说，对心理主义的反感在当代已被冲淡。经典的反心理主义论证受到诸多疑难，不但许多哲学家重新对心理主义抱以同情态度，而且不少哲学家重申心理主义，或者主张对心理主义进行修订提出新版本。甚至相较于旧的心理主义，当代新的心理主义反而得到比以往旧心理主义更强的支持。某种意义上，学术气候变得有利于心理主义。

二、当代对胡塞尔反心理主义的主要批判及其回应

这种对心理主义重审和重申的主张自然对胡塞尔的反心理主义提出新的质疑，不少学者认为胡塞尔对心理主义的批判的有效性和合理性置于当代背景下是需要商榷的。在这些质疑声音中，有许多是针对胡塞尔的反心理主义论证本身的瑕疵。这方面的批评主要是认为胡塞尔的反心理主义论证预设柏拉图主义立场，建立在这一立场之上的论证本身有乞求论题之嫌。类似的批评比较多，早在胡塞尔生前就已经有较多讨论。本文着重考察在新的背景下关于胡塞尔与心理主义问题的批评，所以这里暂不关注论证技术上的细节瑕疵，而是聚焦于其它新的论据和主张。下面拟针对当代对胡塞尔反心理主义的三个批评意见进行重点回应。

（一）胡塞尔的反心理主义使得哲学与心理学之间形成过严的壁垒

反心理主义的批评者认为，心理主义在认识论中是必须要考虑的因素，一种可行的认识论方案不能不考虑实际的人的认识情况。“自然化的认识论”这个主张本身就与心理主义有密切的关系。根据 Dallas Willard 的说法，蒯因著名论文的“自然化的认识论”原先的副标题就是“支持心理主义的情形”。[③]在该文中，蒯因也将自然化认识论方案对立于“旧的反心理主义年代”[④]。Alvin Goldman 主张，心理主义在不同的认识论中均构成不可或缺的部分。[⑤]总体而言，当代的心理主义者极少再宣称强版本的还原论主张——即将哲学问题还原成心理学问题，而是普遍接受一种较为温和的心理主义版本，认为一个可行的认识论方案和逻辑学至少应当纳入心理学的考量。借用 Hilary Kornblith 的表述，就是“大致的心理主义”（ballpark psychologism）[⑥]；或者沿用苏珊·哈克的说法，“弱心理主义（weak psychologism）”[⑦]。

不少批评者正是据此认为，胡塞尔的强反心理主义立场过于强调哲学（逻辑学）与心理学之间的绝对壁垒，这既是独断的，更导致负面结果。哲学（特别是认识论和逻辑学）与心理学之间应该有更好的互动，完全可以是一种互惠的关系，而反心理主义中断了这种良性互动，作为反心理主义主

---

① Dov Gabbay , John Woods, “The Practical Turn in Logic”, *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 13, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 15 –122.

② 范本特姆就指出，心理主义与其说是逻辑学的敌人不如说是朋友。Cf. Johan Van Benthem, “Logic and Reasoning: do the facts matter?” in *Studia logica*, vol. 88, 2008, p. 67. 甚至有人认为，心理主义对新逻辑来说是必要的。Dov Gabbay and John Woods, “The new logic”, in *Logic Journal of The IGPL*, Vol. 9, No. 2, 2001, p. 141.

③ Dallas Willard, “The case against Quine’s case for psychologism”, In *Perspectives on Psychologism*, edited by Mark Amadeus Notturno, Leiden: E. J. Brill, 1989, pp. 286 –295.

④ ［美］蒯因：《自然化的认识论》，《蒯因著作集》第 2 卷，北京：中国人民出版社，2007 年，第 411 页。

⑤ Alvin Goldman, “The relation between epistemology and psychology”, in *Synthese*, vol. 64, 1985, pp. 29 –68.

⑥ Hilary Komblith, “Introduction: What is Naturalistic Epistemology?” in *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994, p. 10.

⑦ ［美］苏珊·哈克：《逻辑哲学》，罗毅译，北京：商务印书馆，第 293—297 页。

要代表的胡塞尔当然对此负有不可推卸的责任。①

然而，草率地将哲学与心理学之间形成壁垒的责任推给胡塞尔则是不公的。胡塞尔并未将反心理主义视同于在哲学中驱除心理学和对意识的探索。胡塞尔非常关注和重视心理学，可以说，如果现象学与什么学科最密切的话，大概就是心理学了。即使对于经验心理学，胡塞尔也不否认它的成果和对哲学的促进作用。此外，不得不提及的是，后来胡塞尔还进一步反思，由于之前极端的反心理主义错失了方向，使得哲学家不敢谈论心理学，不敢对意识领域进行真正的探索。②他从未持有那种强意义上的极端反心理主义立场，他的反心理主义只是主张在哲学（认识论、逻辑学）与心理学之间进行区分，而不是否认它们之间的密切联系。

认知转向之后，心理/意识等术语得以“解禁”，心理学及相关学科在哲学中获得更大的份量。正是在这样的背景下，很多人宣称“心理主义的回归”。但这个宽泛意义上的“心理主义”其实并没有与胡塞尔的思想有着根本的冲突。胡塞尔当初对心理主义的批判主要针对的是那种将心理学视为哲学的基础理论的主张，而非否认心理学与哲学的密切关联和互动。他从来没有主张将心理/意识作为哲学之非法主题来排斥，相反，他终其一生都将意识作为研究的核心内容。从广义来说，这种意识现象学也可看作一种哲学心理学。所以，从“心理主义回归”角度来质疑胡塞尔的反心理主义并不妥当，胡塞尔从未离开对意识维度的探究。

（二）胡塞尔的反心理主义仅针对某种特定类型的心理学?

心理主义的内涵与心理学的性质密切相关。许多人相信，当初胡塞尔对心理主义进行批判时，他所设想的心理学是他时代所流行的内省心理学，而心理学经过一百年的发展早已将内省模式抛弃，所以他对心理主义的批判不再具有针对性。比如 John Aach 认为，由于胡塞尔时代哲学家所理解的心理学主要是基于英国经验论传统的特定心理学，这种意义的心理学并不能代表心理学本身，所以胡塞尔对心理主义的批判的意义是有限的，基于其它心理学（比如行为主义心理学）的心理主义就可以避开他的攻击。③

在旧的反心理主义传统中，确实不少人将心理主义做宽泛化和简单化的处理。很多人把涉及信念、意愿、感受语句命题都视为心理学的，将心理学的对象看作个人内在的、私密的因而是主观的东西。如果说什么最切合他们眼中的这种心理学的话，可能主要是源自经验论传统的联想心理学或者常识心理学。在过去的反心理主义中，许多人对心理主义的理解确实是建立在对心理学的狭隘认识和误解的基础之上。但是，胡塞尔是否也是这样？换言之，是否胡塞尔当初对心理主义的批判只是针对当时的心理学（内省心理学），现在随着心理学的发展，他的批判就不再有效？这个批评的实质在于，它认为以往的反心理主义主要针对的是一种主观主义版本的心理学，而现在主流的心理学则是完全的客观科学，二者名同但实异，性质根本改变了。不过，这个批评对胡塞尔而言是很难成立的。实验心理学，甚至行为主义心理学，在胡塞尔时代已经流行开来。Aach 指责胡塞尔对心理学的发展不够关注，以至于对心理学的理解很狭隘。但事实是胡塞尔对当时心理学的发展及其趋势是比较清楚的，他不但批评传统的联想心理学，更是对实验心理学、对行为主义心理学都进行深入的批判。这点可以从

---

① John Aach, “Psychologism reconsidered: A re-evaluation of the arguments of Frege and Husserl”, in *Synthese*. Vol. 85, No. 2, 1990, p. 315; Mariusz Urbański, “Logic and cognition: Two faces of psychologism”, in *Logic and Logical Philosophy*, vol. 20, 2011, p. 176. 这种批评意见甚至得到达米特的认可，他认为弗雷格和胡塞尔过于严格地从心理学概念划分界线，这在认知科学的旗号下不再能得以辩护。Cf. M. Dummett, *Frege and other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 287 – 288.

② 参阅［德］胡塞尔：《现象学的心理学》，游淙祺译，北京：商务印书馆，2017 年，第 358 页；［德］胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王文炳译，北京：商务印书馆，2008 年，第 238—250 页。

③ John Aach, “Psychologism reconsidered: A re-evaluation of the arguments of Frege and Husserl”, pp. 315 – 338. 与这个看法相类似的是，认为胡塞尔反心理主义所针对的是心理学个体主义，其他版本的心理主义可以避开这样的反驳。Cf, F. J. Pelletier, R. Elio and P. Hanson, “Is logic all in our heads? From naturalism to psychologism”, in *Studia Logica*, Vol. 88, 2008, pp. 3 – 66.

胡塞尔对心理主义的定性中反映出来。虽然胡塞尔对主观主义的心理主义和极端客观主义的心理主义都进行批评，但终其一生，他主要针对的是第二种心理主义，因为他认为心理主义的实质主要在于自然主义。即使在早期的《逻辑研究》第一卷《纯粹逻辑学导引》（以下简称“《导引》”）中——那时他可能不是那么清楚地区别两种性质的心理主义——他也是将心理学界定为关乎事实的经验科学。[①] 后来，胡塞尔更是明确地将心理学界定为一门自然科学：

它是生物学，（在宽泛意义上的）心理之物的自然史，比如作为性格学、社会学，并且它是实验的和理论的心理学和心理生理学，本身不关注个体和社会生命的具体的形态学的形态，而是关注抽象的基本法则，这些法则允许对心理生命的复杂形态及其对物理自然事实的依赖进行因果－发生的和理论的“说明”。[②]

这个对心理学的理解即使是放在今天也不算过时。更何况，这样的看法并不是胡塞尔在很晚才形成。比起当时其他的主要反心理主义，胡塞尔对心理学是比较关注和了解的，他准确把捉到心理学的发展趋向：越来越追求客观化，从而排斥主观的意识和心灵维度。这个背景下的心理主义不但将本质观念对象心理学化，也就意识自然化（心理学化），因此心理主义也就是一种自然主义，朝着极端客观主义发展。

所以，以当代的新心理主义在本质上已经与旧心理主义不同为由来否认胡塞尔的反心理主义思考在当代的意义，是难以成立的。尽管“新”心理主义有不少的修改，在方法上与当代的认知心理学密切结合，在成果上也更加丰富，但基本上还可以说是对百年前的心理主义的延续，其实质主张并没有多大改变。因为心理主义最基本的主张是试图将逻辑学、认识论、伦理学等还原成心理学，或者以心理学为基础来阐释。尽管随着认知心理学的发展和成熟，提供了更多的经验证据，“新”心理主义似乎更有说服力，但在根本上，新、旧心理主义都是试图把本质观念、逻辑规律这类对象视为最终需要寻求心理学基础，或者更进一步，可以还原成物理性的生理过程。从这个角度来看，胡塞尔对心理主义的批评不但可以针对旧心理主义，也适用于当代的“新”心理主义。这点也为 Willard 所辩护。[③] 更何况，胡塞尔的反心理主义并非如同一些批评所认为的那样，是建立在对心理学的狭隘了解的基础之上，仅针对当时某种特定类型的心理学。

（三）反心理主义的胜出仅仅是历史的偶然？

当下关于心理主义问题的讨论很难忽视 Martin Kusch 的研究专著《心理主义：哲学知识社会学的一个案例研究》。Kusch 借鉴科学知识社会学的方法来考察 19 世纪 20 世纪初的心理主义－反心理主义之争，把心理主义之争看作一个哲学知识社会学的案例进行分析。不可否认的是，Kusch 这部著作的用功及其具有的重要参考价值。用知识社会学方法来研究心理主义争论是一个必要的视角，这不但是因为关于心理主义的争论本身在当时德国学界引发广泛的影响，而且很大程度上心理主义之争确实涉及到实验心理学在诞生之初与哲学的冲突。但问题在于，Kusch 在其中似乎做了某种过度的解读，他把哲学争论完全解构成各种社会因素和力量权衡的结果。根据这个构想，Kusch 把心理主义之争主要归结为当时德国各个大学哲学系的纯粹哲学家与新兴的实验心理学家之间的利益冲突，实验心理学在其诞生之初遭受了哲学家们为保住教椅而予以集体抵制和抨击。所以，心理主义的衰落并不是因为反心理主义更有理由和更可取，而是很大程度上因为历史偶然。第一次世界大战导致争论中断，因为那些反心理主义的纯粹哲学家忙着去承担鼓吹德国“战争天才”的意识形态任务，而实验心理学被要求去承担训练和测试士兵的任务。随着德国的战败，战后整个社会心态发生改变，一夜间“衰

① ［德］胡塞尔：《逻辑研究》第 1 卷，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 67 页。

② ［德］胡塞尔：《逻辑学与认识论导论（1906—1907 年讲座）》，郑辟瑞译，北京：商务印书馆，2016 年，第 241 页。

③ Dallas Willard，“The Case against Quine's Case for Psychologism”，in *Perspectives on Psychologism*，New York：E. J. Brill 1989，pp. 286－295.

落”、“危机”成为学者必备词汇，生活哲学和存在主义替代了之前的自然主义和新康德主义而成为时尚，现象学成为魏玛时代最有影响的哲学。而且，战后的实验心理学不再对哲学家构成威胁，心理学被引导去应用领域发展，心理主义之争不再被响应，于是反心理主义取得了胜利。①

在这本书中，Kusch 颠覆了以往对胡塞尔批判心理主义的评价模式。他试图用“描述”的方法，展现出胡塞尔对心理主义批判的胜利不是出于学理的优势，而主要是被当时的社会环境等因素左右。换言之，心理主义不是被反心理主义的哲学论证所驳倒，而是被反心理主义哲学家合力“迫害”②，加上当时德国的社会环境而偃旗息鼓。

我们这里不打算去评论 Kusch 运用的方法和立场的依据问题，只针对他关于胡塞尔反心理主义的事实问题。Kusch 对胡塞尔的分析局限于《算术哲学》和《导引》，这个局限对胡塞尔与心理主义问题的分析是一个很大缺陷的。因为这两个文本的选用只能看到胡塞尔的反心理主义转向，事实上胡塞尔终其一生都在不断思考心理主义问题。心理主义之争在当时确实涉及哲学与实验心理学的学科之争以及在哲学家与实验心理学家之间所引发的争论，但是胡塞尔对心理主义所作的批判思考远不止这点。他后来一直追溯心理主义的根源，不再局限于当时的学科划界之争，随着思考的深入，他将心理主义看作几乎是难以摆脱的倾向。恐怕在胡塞尔看来，虽然从先验理性的角度看，反心理主义是必然的，但从历史的偶然性看，心理主义倾向几乎才是必然的。晚年的胡塞尔自己都不认为心理主义已经被克服，时代的极端客观主义和非理性主义中都掺杂着心理主义的因素。Kusch 有一点是正确，一个哲学争论有可能因为时代的社会因素作用而影响辩论的胜败，但这不是学理上的批判标准。即使今天心理主义回归赢得“胜利”，胡塞尔还是会坚持反心理主义的有效性。Kusch 所依据的历史相对主义本身就是反心理主义批判所针对的一个方面：它试图将真理历史化、相对化。

三、重审胡塞尔对心理主义批判：必要与慎重

通过上述的批评意见以及对它们的回应可以看出，当代对胡塞尔反心理主义的重审声音中，许多批评意见过于笼统和轻率，往往是以一般的反心理主义印象来框定胡塞尔。很多批评者并没有耐心去考察和理解胡塞尔关于心理主义问题的思考。

一直以来，提及胡塞尔对心理主义问题的批判，文本关注通常仅限于《导引》。但《导引》并没有充分反映胡塞尔对心理主义的全面思考，它只是胡塞尔关于心理主义问题思考的一个阶段性文本。胡塞尔终其一生都不断地对心理主义问题进行深入的思考，这在他的许多著述中都得以体现，只不过没有再像《导引》那样形成一个集中表达的文本。③ 无论是从广度还是从深度来讲，胡塞尔后来对心理主义问题的思考都超出《导引》的范围和水平。在《导引》之后，他更加关注的是心理主义的根源问题，为什么心理主义是错的却一再保持诱惑。这使得他对心理主义问题的认识远比当时许多反心理主义者要考虑得更加全面和深刻。相比于大部分的反心理主义者，胡塞尔从一开始就不是站在极端的反心理主义立场之上，将心理主义简单肤浅化处理，而是在反心理主义的同时又对极端反心理主义立场进行防范，即使在他后来的先验现象学中，他还会肯定心理主义的积极合理之处。直至晚年，胡塞尔都认为当时的反心理主义者对心理主义的根源没有予以真正的澄清，所以心理主义仍具生命力和

① Kusch 对反心理主义一方（特别是胡塞尔现象学）胜利的原因分析可以特别参考 *Psychologism*：*A case study in the sociology of philosophical knowledge* 最后一章。

② Martin Kusch, *Psychologism*: *A case study in the sociology of philosophical knowledge*, p. 14.

③ “心理主义”是胡塞尔著述中高频率出现的概念。除《导引》之外，《逻辑学与认识论引论》、《形式的与先验的逻辑》、《现象学的心理学》、《第一哲学》、《伦理学与价值论讲座》、《哲学作为严格的科学》、《欧洲科学的危机与先验现象学》等也是胡塞尔关于心理主义问题思考的重要文本。

诱惑性，甚至可能变得更繁盛。[①] 胡塞尔对形势的判断是清醒的，某种公开的极端心理主义可能暂时变得臭名昭著，但那些隐秘的或者变种的心理主义却得到默认。所以，他晚年致力于对心理主义的更深层次的思考与克服，甚至提出“先验心理主义”问题。[②] 如果仅限于《导引》而没有看到胡塞尔后来对心理主义问题的深入思考，很容易将他的反心理主义工作做肤浅化理解，甚至是误解。但遗憾的是，胡塞尔对心理主义的思考并没有得到系统的、认真的审视，尤其是在当代所谓的心理主义“回归”、“复兴”的声音中更是被窄化和简单化理解。

还需强调的是，在反心理主义上，胡塞尔与弗雷格同为最主要的两个代表，固然他们有着不少共同之处，但区别也是明显的，有些区别甚至是极其重要的。应当来说，当代对反心理主义的批判性重审主要是在分析哲学阵营进行，在很大程度上，对心理主义问题的重新兴趣也是出于对弗雷格的不满。[③] 由于在反心理主义问题上，胡塞尔的名字已经与弗雷格密切地绑在一块，往往被视为一个时代的哲学精神的体现，所以，在审判弗雷格时，胡塞尔也经常充当“共犯”坐到被告席。但是，某些批评可能适用于弗雷格，但对胡塞尔而言却是无的放矢，如上述诸批评。一个明显的区别就是，当胡塞尔反心理主义时，他并没有断然将心理/意识领域驱逐出哲学的领地，他对心理学的了解也比弗雷格更充分。[④]

限于篇幅，本文仅就主要的批评意见进行分析和回应。这并不是说，笔者认为胡塞尔对心理主义的批判不可挑剔，也无需重审。恰恰相反，笔者认为，即使是在过去反心理主义精神主导的年代，无论是对于心理主义纲领本身还是关于胡塞尔对心理主义问题的思考，并没有得到充分的阐发。在当代，这些论题依然需要进行严肃的审视。因此，笔者认为，如下两种观点都是值得商榷的：（1）胡塞尔一劳永逸地将心理主义封存进哲学的历史档案；（2）胡塞尔对心理主义的批判已经被推翻。第一种观点过于无视当代哲学的进展因而可能难以被认同，而第二种观点则在相当大程度上并没有全面地和深入地去理解胡塞尔对心理主义问题所做的殚精竭虑的思考。心理主义仍是一个具有理论力度的哲学纲领，特别是在当代背景下可能会出现更加精致的形式和得到更好的辩护。不过，当下许多所谓的重审反心理主义的声音，过急地忽视或者否定胡塞尔的工作，这与之前过快地否定心理主义的做法相似。我们应当看到，由认知转向带来的批评在胡塞尔这里很大部分是要被削弱和限制的。不但如此，胡塞尔对心理主义问题的思考其实在很多方面与认知转向有很大的共通之处，对当代的心灵哲学和认知科学是正面的理论资源。重审心理主义不能只是简单地对胡塞尔的思考的否定，而应更深入地理解胡塞尔以及他对心理主义问题所作的全面思考。

（责任编辑　哲　之）

① ［德］胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王文炳译，北京：商务印书馆，2008 年，第 249 页。

② 对此可参考，黄迪吉：“胡塞尔的‘先验心理主义’概念辨析”，载《中国现象学与哲学评论》（第二十二辑），上海：上海译文出版社，2018 年，第 335 – 351 页。）

③ 比如，范本特姆以比喻的方式提到，推倒“弗雷格之墙”后，需要讨论对心理主义的可行理解。Cf. Johan Van Benthem, “Logic and Reasoning: do the facts matter?”, p. 67.

④ 关于胡塞尔与弗雷格的反心理主义比较，可进一步参考莫汉提的相关著作。J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, 1982; “Husserl, Frege and the overcoming of psychologism”, in *The possibility of transcendental philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, pp. 1 – 11; “The concept of ‘Psychologism’ in Frege and Husserl”, in *Philosophy, Psychology, and Psychologism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 114 – 118.

舍勒的受苦论与佛教的受苦论的异同

李革新

【摘要】舍勒在《受苦的意义》一文中对受苦问题进行了深刻的分析，并且对佛教进行了深刻的评论。本文从苦的概念、苦的原因、灭苦之道和苦的熄灭四个方面对舍勒和佛教的受苦论进行了比较分析，希望对我们理解舍勒哲学、佛教哲学和人生的痛苦问题能够有所帮助。

【关键词】舍勒；佛教；痛苦；现象学

中图分类号：B516.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0104－08

作者简介：李革新，山东淄博人，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院副教授。

基金项目：国家社科基金重大课题“《马克斯·舍勒全集》的翻译与研究”（17ZDA033）

舍勒是一个对情感现象有深入洞见的现象学家。他突破了胡塞尔的现象学，创立了情感现象学，并且对于海德格尔的现象学产生了重大影响。他对爱、羞耻、怨恨、痛苦等情感现象的研究都是很有启发的，对于我们理解现象学和人的情感现象具有重要意义。在《受苦的意义》这篇论文中，他深刻探讨了苦的问题，也对佛教进行了深刻的评论。但是由于他依据的材料主要是《佛陀语录》、《不朽的佛陀》等少数资料，所以他对佛教既有非常准确精辟的评价，也有显得片面的看法。比较舍勒和佛教对受苦问题的研究，我们可以更好地理解舍勒的现象学和佛教的哲学思想，以及更好地面对人生的痛苦。

一、苦的概念

舍勒首先肯定了情感的意义。传统的理性主义认为情感是混乱的无意义的。舍勒认为情感具有独特意义。“个体的情感生命，其实是自然的启示和征兆的一个非常精微的体系，个体正是在其中呈露自身。在体验本身之中，一定层次的情感，至少给定了某种‘意义’，某种‘含义’，通过他们，情感又给定了一种存在、一种行为”。[①] 例如幸福感、羞耻感、饥饿感、疲劳感等，可以激励人们去做某事或者不做某事。在《伦理学的形式主义和实质的价值伦理学》中，他区分了意向性情感和状态性情感。意向性情感指向一种价值，在这种情感活动中有一种价值显现出来。状态性情感是一种价值实现的结果，例如快乐和痛苦。状态性情感是不变的，但是对于状态性情感的承担却是随着个人和历史的价值取向等变化的。“通过这类释义，个体的感受超越自己的直接体验，被嵌入世界及其（神的）根基的关联之中，成为其中的一环。因此，任何（哲学的）受苦学说都包含着一种特殊的关于人之心灵动荡的符号性意义，以及一种引示，将各种引导性的、富有意义或空无意义的力量引入心灵动荡的形形色色的情感游戏。”[②] 所以在人们的情感活动之中，存在巨大的意义领域和自由领域。人

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 629 页。

② 同上，第 631 页。

们面对情感活动并不是无能为力的。这是我们讨论受苦的技艺的基础。

舍勒认为受苦是有意义的。“造物的一切受苦和痛苦，皆有一种意义。至少有一种客观的意义。”① 他把苦和牺牲联系起来，认为受苦的意义就是牺牲。“在我看来，牺牲的概念是纯形式的和最一般的大概念，它可以涵盖一切受苦（从痛感一直到形而上学－宗教性的绝望）。”② 牺牲总是“为了什么”而牺牲。具体而言，在实现一种较高的肯定价值或避免较高层次的不幸而与较低层级的不幸联系在一起时，受苦就产生了。“一切痛苦和一切受苦，就其形而上学及纯形式的意义而言，乃是部分为了整体以及较低值的为了较高值的牺牲体验。”③ 也就是说，牺牲不是为了自己将来可以获得更大的快乐而放弃现在的快乐。牺牲是彻底取消自己的利益和快乐，而不以其它形式重新获得。因此牺牲是最彻底意义上的受苦，是受苦的最严格意义。只有包含牺牲的受苦才是受苦，不具有牺牲意义的受苦不是受苦。换言之，单纯的受苦或者有意追求痛苦是毫无意义的，例如痛苦癖或者受虐狂等。当然，这种受苦的定义是不是太狭窄了呢？

舍勒认为苦有两种类型，一个是部分对整体的抵抗，部分为了维护自己的存在而反对整体。这种痛苦是无能的痛苦，本质上是生命个体的衰弱、匮乏和衰老等。一个是部分具有超常的生命力和主动性，整体因为机体组织的僵化而压制部分的生长。这种痛苦是生长的痛苦，生成的痛苦。舍勒贬低前一种痛苦，推崇后一种痛苦。前者是更普遍的痛苦，后者是更高贵的痛苦。前者是生命衰弱的标志，后者是生命超生的标志。前者类似于叔本华的生存哲学，后者类似于尼采的权力意志哲学。应该说，这种苦的概念受到了尼采的生命哲学的强烈影响。

舍勒看到了受苦的不可避免性，提出了“受苦的本体论”的概念。“我在此主张，从牺牲的这种纯形式的概念出发，一切种类的痛苦和受苦（无论受苦者对它们持何种态度），本身只是对（客观的）牺牲事件的主观的心灵上的反映和相关者，它们是产生效力的趋势，在其中，较低级别的一种利益，为了较高级别的一种利益而被舍弃（受苦的本体论）。”④ 也就是说，舍勒看到在生命进化的过程中必然会产生巨大的痛苦。为了生命整体的存在和更高生命的发展，牺牲是必需的，所以痛苦就是不可避免的。个体生命应该为了整体生命牺牲自己，或者低级的价值应该为了更高价值而牺牲自己。他肯定了受苦和牺牲的必然性，但是似乎也让人感到了某种不安。

舍勒认为快乐也是真实的积极的。“任何快适的自我肯定都均毋庸置疑，断难予以驳斥。快适无需以任何形式证明其价值。它‘在’，当它在时就已富有价值。”⑤ 他认为生命的快乐来自于生命力的过剩，是第一性的。而需求满足的快乐是第二位的。人类的精神创造也是如此。艺术创造的快乐大于艺术享受的快乐。提升生命的快乐大于维持生命的快乐。他认为生命本身的痛苦和快乐不是出于匮乏，而是出于生命本身的进化和提高。匮乏和需求并不推动生命的进化。他认为像叔本华那样否定快乐，肯定痛苦是错误的。享乐主义和禁欲主义都不能正确地面对快乐，它们最终都会导致悲观主义。

佛教也非常重视苦的问题。关于苦的认识被称为苦谛。佛教认为轮回中的有情都处在苦中。苦分为三苦、八苦等。三苦就是苦苦、坏苦和行苦。苦苦就是普遍承认的苦，例如疾病、离别、死亡等。坏苦就是一般人所谓的快乐。一切快乐都是不长久的，人在快乐失去后就会感到痛苦。如《佛子行》说：“三有乐如草尖露，乃是瞬间坏灭法”。世间的快乐也是痛苦，就像是在饮用高浓度的盐水之后喝一点低浓度的盐水一样。众生往往认为存在真实的快乐，拼命追求这些快乐，但是最后总是获得痛苦。如《入行论》所说：“众生欲除苦，反行痛苦因。愚人虽求乐，毁乐如灭仇。”行苦就是指一种身不由己的迁流变化而导致的痛苦，例如我们都不想老，但都不得不老；都不想死，但都不得不死。

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 631 页。
② 同上，第 634 页。
③ 同上，第 634 页。
④ 同上，第 637 页。
⑤ 同上，第 649 页。

《法华经·信解品》中说："以三苦故，于生死中，受诸热恼。"八苦则是指生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦和五蕴炽盛苦。生老病死都是苦，相爱的人最终会分别，怨恨的人总是会相遇，想要的总是得不到，色受想行识的活动都是苦的流转。因此，只要不从轮回中出离，每个有情生命都不得不感受到这些痛苦。如果我们正确地认识了这些苦，就证悟了苦谛。证悟苦谛是生起出离心的基础。《入行论》中说："乐因何其微，苦因极繁多。无苦无出离，故心应坚忍。"世亲论师的《俱舍论》就是依据苦、集、灭、道的次序写成。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中对苦谛进行了广泛的宣说。而诸佛菩萨出世说法的目的就是帮助众生出离轮回苦海。《入行论》中说："我于十方佛，合常诚祈请，为苦惑迷众，燃亮正法灯。"

舍勒推崇佛陀对苦的认识。他认为佛陀对苦的揭示不是出于个人的痛苦经验，而是出于一种强大的生命力。因此他否认佛教是悲观主义，因为悲观主义包含了愤慨、归罪等情绪。他敏锐地指出，受苦论并不是佛教的一个部分，佛教总体上就是一种受苦论。但是舍勒对苦的界定和佛教是不同的。舍勒的苦等同于佛教的苦苦，对行苦和坏苦是否定的。他仍然肯定了快乐的真实性。佛教认为快乐是把有情束缚在轮回中的毒药，所以应当坚决予以断除。所谓"三界无安，犹如火宅。"舍勒则是站在生命进化的角度来定义苦，认为受苦的意义就在于牺牲。但是我们的很多苦都和牺牲没有直接关系。例如我在路上摔了一跤，这是不是受苦呢？所以牺牲意义上的苦和我们的日常受苦经验是相去甚远的。佛教也肯定了痛苦的价值和意义，但不是在牺牲的意义上，而是在痛苦可以使人不再贪执轮回的意义上。《入行论》中说："苦害有诸德，厌离除骄慢。悲愍生死众，羞恶乐行善。"我们如果简单把受苦和牺牲联系起来，容易产生盲目追求受苦的问题。

二、苦的原因

舍勒认为痛苦来自于整体和部分之间的结合关系。部分不仅在整体中而且为了整体而起作用。部分为了整体而牺牲，这是痛苦产生的一般原因。"独立的自具法则性的部分，对自己在整体中的功能位置的抵制（部分与整体团契，并归属于整体），才是构成世界上痛苦和受苦的（理念性的的）可能性的最一般的本体论的第一原因。"① 具体说，部分对整体的抵抗或者整体对部分的抵抗，就是造成受苦的一般原因。如果消除了这种抵抗，或者部分完全顺从整体，就不会产生痛苦。

他指出，整体和部分的团契的结合是产生痛苦的根源。如果没有这种团契的结合，就不会产生痛苦。在一个纯粹数量和机械的世界中并不存在受苦的问题，因为这样的世界不是一个整体，其中的各种事物也不是整体的部分。一个纯粹目的论的世界也不存在受苦的问题，因为在目的论的世界中不存在独立的个体，每一个事物都是为了其它事物而存在。同样，因果性的有神论、机械论的唯物论和抽象的泛神论一元论都不存在受苦的问题。如果我们的痛苦只是因果的报应，那就是罪有应得，也不应该看作是受苦。

舍勒进一步认为整体和部分的结合本质上是一种爱的关系，所以爱是痛苦的更深层次的原因。例如性爱就是快乐和死亡的结合体，而死亡则是最大的痛苦。"爱与痛苦必然内在地结为一体。爱是一切构成（在空间上）和一切殖生（在时间上）的原动力，它因此创造了既是死亡又是殖生的'牺牲'的先决条件。"② 生殖和死亡都是生命超越自身的形式，两者共同根源于爱。"痛苦和死亡都源于爱，没有爱，恐怕就没有痛苦和死亡。"③ 舍勒认为，爱、死亡、痛苦、结合构成和生命机体层次的提高构成了不可分割的统一关系。牺牲或者痛苦应该在这种统一性整体之中来理解。因为部分和整体之间的爱，部分奉献给整体，较低层次奉献给较高层次。部分替代整体受苦和死亡，使整体获救、进

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 638 页。
② 同上，第 640 页。
③ 同上，第 640 页。

化和提升。从这种角度看，一切受苦都是替代性的和自愿的。个体的死亡都是替代，是为了整体能够免于死亡，并且以此效力于生命整体本身。“一切爱都是牺牲之爱，即一个部分为了一个换形的整体在意识中的（主观的）牺牲之回音。”① 爱就表现为牺牲，不愿牺牲的爱就不是真正的爱。所以爱也就必然和受苦结合在一起。如果没有爱，也就没有牺牲和痛苦。“没有死亡和痛苦，就谈不上爱和结合（团契）；没有痛苦和死亡，就谈不上生命的更高发展和生长；没有牺牲及其痛苦，就谈不上爱的甘美。”② 爱是团契的结合的基本精神。没有爱，就没有团契的结合，因而也就是没有受苦和牺牲。恰恰在牺牲中，爱的光芒才变得光明亮丽。爱和团契的结合是一回事。因为爱才有牺牲，也才有苦。

舍勒也进一步看到，牺牲不仅包含了受苦，也包含了快乐。牺牲同时包含了哭和笑。“快适与痛苦毕竟同样本原地植根于牺牲和牺牲之爱；一旦试图否定快适与痛苦，或两者之一，这大概意味着否定生命本身。两者在最纯粹和最高级的爱之牺牲中的合一、凝聚、综合，才构成生命的顶点；得与失在爱之牺牲中同一。”③ 牺牲本身是痛苦，但是牺牲又来自于爱，是部分对整体的爱，是低级层次对高级层次的爱。同样，牺牲也会带来快乐。牺牲和受苦会让人产生高贵和神圣的自豪感，在牺牲中自我的意义获得了最高的肯定。牺牲中包含了爱的快乐和为所爱者付出生命的痛苦。牺牲是在快乐和痛苦之前的，快乐和痛苦是个体生命的牺牲的结果。在牺牲中，快乐和痛苦结合在一个行为中。特别是在自由的精神位格的牺牲中，人们同时体会到爱的快乐和舍弃生命的痛苦。舍勒认为痛苦和快乐的对立冲突只有在感官生活的最低级和最边缘的范围内才是相互排斥的。越是深入到人的自我深处，特别是精神位格的深处，就越是相互融贯的。所以生命本身就是由牺牲、痛苦、快乐和爱构成的整体。如果牺牲只是痛苦，没有任何快乐，人们也是无法承担的。人都是追求快乐的，有人追求牺牲中的快乐，所以牺牲中的快乐也是产生受苦的原因。

舍勒还分析了受苦的文明根源。在西方现代文明中，随着人和人的结合构成和结合关系的日益紧密，人和人的依附性越来越强。这种整体性的结合关系导致痛苦在质和量上的增长。原始人的那种和谐而持久的快乐消失了。现代人感受到更多的孤独、责任、无助，与自然、群体和传统也日益疏离。虽然痛苦本身没有变化，但是现代人对疼痛感的忍受能力则在下降，这意味着受苦比幸福增长更快。因此卢梭、康德、黑格尔、叔本华、尼采等人都在幸福论上否定了现代文明。文明的进步必然导致痛苦的增长。这体现了舍勒对现代文明的批判。

佛教认为苦是一种恶业的果报。所谓“善有善报，恶有恶报”。佛教一方面讲万法皆空，这属于性空的本体的方面。一方面讲因果不空，这属于缘起的现象的方面。所谓“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”所以因果不虚是佛教的基本观念。佛教认为造作恶业的原因是无知或者无明。在《俱舍论》中，无明就是指对四谛的无知。在中观宗中，无明就是指认为有真实的我的邪见。在唯识宗中，无明就是指邪见和未解中的无知。总起来说，无明就是对诸法实相的无知。因为无明愚痴，我们认为有实有的世界和自我。依据这种实有的执著，就产生了贪、嗔、痴“三毒”。这三种烦恼推动我们去造作各种恶业，这些恶业则推动我们进入下一世的轮回，如此流转不息，永无尽头。

佛教用“十二缘起”来具体说明痛苦产生和轮回流转的原因。缘起法是佛教最基本的思想，其基本观点是“此有故彼有，此起故彼起；此无故彼无，此灭故彼灭。”十二缘起分为老死、生、有、取、爱、受、触、六入、名色、识、行和无明。其基本关系就是老死缘生，生缘有，有缘取，取缘爱，爱缘受，受缘触，触缘六入，六入缘名色，名色缘识，识缘行，行缘无明。这十二缘起是“前前为因，后后为果”的关系。有了前一个，就必然产生下一个。其中，爱、取、有是导致生死轮回的重要原因。佛教对十二缘起的揭示就是集谛。集谛主要是说明痛苦产生的原因。

---

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 641 页。

② 同上，第 641 页。

③ 同上，第 642 页。

舍勒认为苦的原因是部分和整体的结合关系。这种结合来自于爱，因此爱也是苦的根源。这种结合的概念和佛教的集谛概念有点相似。他也看到，爱是牺牲的原因，快乐是牺牲的果。他对牺牲、爱和快乐都是比较肯定的。佛教也肯定了每个众生和所有众生的团契关系，例如“无缘大慈，同体大悲”就是强调我们和众生的一体性关系。佛教还认为在无始的轮回中，众生都曾经做过我们的父母，这也是一种整体性的关系。佛教也看到，爱和取是重要的缘起支，但爱是我们受苦的原因，是要断除的。佛教也不承许一种所谓的爱之牺牲。佛教认为布施自己的身体只有证悟空性的登地圣者才能做，登地菩萨为了众生牺牲自己也是非常快乐的。但是佛教禁止凡夫布施身体或者牺牲，因为凡夫会产生痛苦和后悔心。佛教也不承认生命的进化，生命的存在是一种无始轮回流转。虽然轮回有成、住、坏、空的不同阶段，但是其中没有所谓的进化和退化。佛教虽然认为当代世界是末法时代，但是佛教认为这是众生根基败坏的表现，现代文明乃是这种败坏的根基产生的。所以重要的不是反对现代文明，而是改善自己的品性。

三、灭苦之道

在受苦的技艺问题上，舍勒首先讨论了历史上的七种受苦的技艺或学说。第一，使受苦对象化和听天由命。第二，享乐主义地逃避痛苦。第三，漠化痛苦乃至麻木。第四，英雄式地抗争并且战胜痛苦。第五，抑制受苦感，并且以幻觉论否定受苦。第六，视一切受苦为惩罚，并使受苦合理化。第七，基督教的受苦论，即福乐的受苦；内心充满福乐的以自由态度承担痛苦，并且通过上帝之爱使人从受苦中救赎出来。他称之为“十字架的大道”。“基督教率先以有史以来最强有力的方式，即以关于上帝自己在基督身上出于爱自由地替人受难牺牲的思想，照亮了痛苦的事实，除非人们以这种牺牲理念去把握受苦，也许才可能接近一种更深刻的受苦的神正论。”① 基督教并不否定痛苦，也不试图彻底消灭痛苦，而是强调福乐地自由地受苦。

舍勒对基督教受苦论的分析依据的是情感的深度层次理论。在《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》中，他把人的情感体验分为四种，即感官情感、生命情感、心理情感和精神情感。感官情感是最表层的，精神情感是最深层的。这种理论大概可以分为以下几个方面。第一，人的内心世界存在不同层次的情感深度，不同层级的情感可以同时存在。第二，这些不同层级的情感之间不会相互抵消和干扰。第三，越是深层次的情感越不受主观意志的控制，越是深层的肯定性情感越具有恩赐性。第四，人越是在深层次情感中不满足，就越是在外在的感性区域寻求代偿。越是在深层次情感获得满足，就越是在外在的边缘区域中轻松福乐地受苦。所以一个人是不是快乐，主要取决于他的深层情感，而不是外在的表层的情感。我们越是在内心深处中充满了爱和快乐，我们就越是可以承担和战胜表层的痛苦。

以此理论，舍勒认为上帝之爱涉及到人的深层的精神情感的满足。如果我们与上帝的爱有了深层的团契，让上帝之爱和仁慈充满内心世界，那么我们就能够承担表层的痛苦。耶稣基督在十字架的受苦和牺牲就为我们树立了典范。“基督教的受苦学说所要求的绝非仅是忍耐地承当受苦。它要求——确切地说——揭示一种福乐般的受苦：最核心的观点是：只有福乐的人，即与上帝同在的人，才能以正确地方式承当受苦，才能爱受苦并在必要的时刻寻求受苦。”② 如果我们把自己的个体精神位格和上帝的无限位格联系起来，我们的最内在的精神情感就能够获得最大的福乐。如果没有这种精神快乐，一点点痛苦就可以使我们否认上帝的存在和正义。舍勒认为基督教的优越性就在于它提出了面对痛苦的新方法，也是符合人性的深度情感层次的方法。

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 636 页。

② 同上，第 670 页。

所以，在舍勒看来，消除痛苦的方法就是对上帝的信仰和爱。我们应该依靠对上帝的信仰和爱而承受痛苦。通过表层情感的受苦，人们才能深入灵魂的城堡，深入更深刻的精神世界。为了感受上帝之爱，人们会追求受苦。“基督教对待受苦的态度有独特的循环过程：首先放弃凭自己的理知和以‘我’为中心的意愿去享乐地逃避受苦，放弃以英雄的姿态去战胜痛苦，放弃以斯多亚式的坚韧去承受痛苦，当他通过基督向上帝的强力敞开自己的灵魂，将自己引荐并托付给上帝的慈爱，精神性的福乐就会恩赐般地降临到他身上，这种福乐使他极度幸福地承受任何受苦，视受苦为十字架的意义图景（Kreuzessinnbild）。”① 我们越是和上帝之爱同契，我们就越是可以无苦地承受痛苦。所以最重要的是内心充满对上帝的爱和信仰，那么我们的人生中的痛苦就无足轻重了。“上帝、基督和基督徒所践行的爱，即‘在上帝之中爱一切’这一意义上的爱将基督徒引向受苦和牺牲，但此爱也是福乐之源。爱使基督徒能福乐地承受受苦。”② 基督徒不会以享乐的自私的方式逃避痛苦，反而会主动地寻求受苦。例如在一部二战电影中，在集中营中，当一个逃跑者要被纳粹军官枪毙时，另一个人主动站出来替那个人而死。

针对受苦的文明根源，舍勒认为现代人不再信仰上帝，他们内心深处充满痛苦，所以他们拼命追求表层的快乐。但是他们反而感受到更深的痛苦。所以现代文明应该专注于提高精神性的爱和快乐。“除非日益增长的文明和文化在爱之中，在不断自我完善的日益增长的牺牲之爱中，同时产生隐秘的福乐感，这些感受可以补偿一切增长的受苦，并使灵魂的核心超越这些受苦，增长的文明和文化，使人蒙受的无疑呈上升趋势的受苦，最终才是‘值得的’。”③ 如果现代文明不能提高人的内在的快乐，就是无法持续的。

佛教认为消除痛苦的方法就是如实地认识世界和人生。佛陀把消除痛苦的方法名为八正道，即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。八正道是从身、口、意三个方面对人进行引导和规范，其基本精神就是按照四圣谛的基本思想来认识世界和人生。例如一般认为世界是常、乐、我、净，佛教认为世界的真相是无常、苦、空、无我。这种修行方法就被称为道谛。

八正道也可以分为戒、定、慧三学。戒就是对人的身口意进行约束和规范。《俱舍论》指出戒是佛陀出于悲心而制定的，戒律具有防非止恶的作用。定是一种心的寂止，就是“心一境性”，即内心的专注和安宁。佛教的禅定是止观双运，在静定中，修行人对诸法实相才会有更深刻和真实的认识。慧是认识到诸法实相，特别是对无我的认识。佛教最核心的教义就是无我的智慧。小乘有部虽然承认实有的微尘和刹那，但是也同样承认无我的观点。唯识宗虽然承许实有的心识，但是也承认无我。中观宗则进一步否定了实有的心识，达到了最彻底的无我空性的智慧。无我的智慧就是空性的智慧。所以要获得解脱，就应该“勤修戒定慧，消灭贪嗔痴”。

大乘佛教还特别强调菩提心的重要性。因为痛苦的根源就是我执，如《入行论》中说：“世间诸灾害，怖畏及众苦，悉由我执生，此魔我何用?”而菩提心就是对治我执的最好方法。所谓菩提心就是利益一切众生、让他们获得如来正等觉果位的希求心。《华严经》中云：“善男子，譬如金刚宝虽坏损，亦胜过一切上等金饰，且不失金刚宝之名。善男子，同理，发菩提心之金刚宝纵然离开勤奋亦胜过一切声闻缘觉功德之金饰，亦不失菩提心之名，复能遣除轮回之一切贫困。”《入行论》中说：“欲灭三有百般苦，及除有情众不安，欲享百种快乐者，恒常莫舍菩提心。”《现观庄严论》中说：“发心为利他，求正等菩提。”所以菩提心是区别大乘和小乘的根本标准，也是我们消除我执和痛苦的最好方法。

佛教对人的深层精神情感，特别是精神的喜乐，有深刻的揭示。一方面，佛教排斥表层的感官的快乐，认为这种快乐是众生生死轮回的根源。另一方面，佛教认为在修行中存在大乐。一个是禅定的

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 672 页。
② 同上，第 672 页。
③ 同上，第 649 页。

快乐，所谓“禅悦为食”，即在三禅中是最快乐的。但是这种乐也会把有情束缚在轮回中，所以要克服对这种乐的贪执。其次是证悟空性的大乐。这种快乐是一种见到诸法实相的真理的极乐狂喜。再次是利益众生的乐。《入行论》中说：“珍贵菩提心，众生安乐因，除苦妙甘霖，其福何能量？仅思利众生，福胜供诸佛，何况勤精进，利乐诸有情。”再次是佛教净土宗信仰的阿弥陀佛的极乐世界。“从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。舍利弗，彼土何故名为极乐？其国众生无有众苦，但受诸乐，故名极乐。”只要往生西方极乐世界，就可以永远断除苦。最后是佛教的最高修行目标即获得圆满佛果的涅槃之至乐。这些深层的精神快乐也都可以说是佛教徒精进修行和承受痛苦的动力。

舍勒认为基督徒必须放弃自己的理知和“我”才能得到上帝的恩典，而上帝的恩典是我们获得深层的福乐的根源。这和佛教是非常一致的。佛教也认为修行要放弃自己的分别念，放弃我慢、我执、我爱等，才能获得正知正见，才能获得诸佛菩萨的加持，最后才能够成就佛果。佛教也强调对诸佛菩萨的信仰，认为“信是道源功德母”。有的人凭借信心就可以获得成就。佛教认为诸佛菩萨无时无刻不在加持我们，但是因为我们的业和烦恼的障覆，我们不能得到这种加持。只有清静业行，才能得到加持。但是信仰在佛教中并不占据首要的地位。佛教的修学次第是信、解、行、证。佛教强调的是最终的证悟。没有证悟就不可能成就佛果。所以佛教特别强调空性智慧在信仰和修行中的重要性。但是在基督教中，对上帝的信仰是最重要的。可以说，佛教和基督教的最大区别就在于对空性智慧的认识。

四、苦的熄灭

从某种意义上看，舍勒并不承认苦的熄灭。他强调的是苦和乐的共存。一方面，我们是受苦的。因为痛苦和个体生命的牺牲、和整体生命的进化是联系在一起的。生命的进化是不可能停止的，部分和整体的同契是不可能解除的，牺牲、痛苦和生命的进化是一致的，所以受苦也是不可能消除的。在精神位格的领域中，我们的有限位格的进步也是不可止息的，我们的有限位格和上帝的无限位格的同契也是不可能停止的，所以受苦也是不可能彻底消除的。关键不是彻底消除痛苦，而是以爱和快乐来福乐地承受痛苦。另一方面，我们也是快乐的，因为上帝的爱充满我们的心中。和上帝的爱相比，和信仰带来的快乐相比，我们的受苦是微不足道的。我们应该全神贯注于上帝的爱和乐，而不是自己的表层的苦受。一个基督徒应该在爱中受苦，通过受苦更深地与上帝之爱同契。“与基督的十字架同契，并在基督中受苦，这个基督教的吁求，植根于另一个更重要的吁求：像基督那样并在基督中去爱。换言之，不是爱的同契植根于十字架的同契，而是十字架的同契植根于爱的同契。”① 受苦不是脱离爱的同契，而是回归爱的同契。受苦是为爱的行动而准备，是像基督那样为爱而牺牲。恭顺、忍耐、谦卑地受苦等被动的德行从属于爱的行动的主动德行。这就是舍勒对受苦的熄灭的回答。如果舍勒还承认苦是最终可以熄灭的，那么就是死后灵魂进入天国，和上帝同在。

舍勒批判了那些试图想彻底消除痛苦的学说。他认为西方文明和佛教都试图彻底消灭苦。古代西方文明走的是英雄式的抗争之路。不论是犬儒主义还是斯多亚派，他们都试图以理性认识彻底否定痛苦的存在。这种英雄主义对爱和属于爱的快乐是一无所知的。现代西方文明是从外部反对痛苦产生的客观根源，包括自然的和社会的原因。现代文明认为只要我们发展了技术、医疗、工农业等，消灭了痛苦产生的根源，例如贫困和战争，我们就可以最终消除痛苦。现代文化是主动型的英雄式的反抗痛苦。佛教试图从内部彻底消灭痛苦。佛教将万物和个体都转变为幻象，痛苦也最终非实在化。舍勒认为佛教不是要消除痛苦本身，而是要彻底消除对痛苦的抵抗。我执和烦恼是痛苦的根源，所以破除我

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 669—670 页。

执和烦恼才是最根本的。他看到："佛陀之信念与西方英雄主义这两种看似对立之两极的思想方式均不认识（使人升格的）受苦和非高贵的（使人降格的）受苦之间的区别，以为凡受苦均是坏，应当消除。"① 他认为基督教是被动型的英雄式的承担痛苦，是一种"受苦英雄"的理念。基督教既完全承认痛苦的存在，又不会对痛苦和不幸听之任之，而是以恭顺和福乐的态度主动承担痛苦。

对于佛教来说，苦的熄灭就是涅槃。佛教追求的理想就是通过修行达到寂静解脱的涅槃境界。涅槃是断灭一切烦恼习气的寂静妙乐的状态。《阿含经》指出："贪欲永尽、瞋恚永尽、愚痴永尽、一切烦恼永尽，是名涅槃。"涅槃寂静和普度众生是佛教追求的理想。这种最终的理想被称为灭谛。

小乘佛教的涅槃就是成就阿罗汉的果位。阿罗汉是指依照佛的教导修习四圣谛，脱离生死轮回达到涅槃的圣者，意译为应供、杀贼、无生。所谓杀贼就是指杀掉烦恼之贼。阿罗汉通过最后的灭受想定而入有余涅槃或者无余涅槃。之所以把烦恼称为贼，是因为佛教认为真正的敌人不是外在的，而是内心的烦恼。应供是指阿罗汉因为证得了道果，堪受人天的敬仰、供养、礼拜，为众生作大福田。无生就是指阿罗汉断了见思烦恼，跳出了三界生死轮回，最后进入无余涅槃。所谓"我生已尽，梵行已立，所作已作，不受后有"。

大乘佛教反对小乘佛教仅仅追求自我寂灭的涅槃。大乘佛教的涅槃则是指成就佛果。在《涅槃经》中，涅槃境界被看作是常、乐、我、净。佛果具有断和证两种功德。断就是断除烦恼障和所知障，证就是获得如所有智和尽所有智。佛具有三身四智、无眼六通的功德。"三身"是指法、报、化三身。"四智"就是妙观察智、成所作智、平等性智和大圆镜智。"五眼"就是指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。"六通"是指天眼通、天耳通、宿命通、他心通、神足通、漏尽通。所以佛果是最究竟最圆满的境界。当然，成就佛果的目标并不是为了自我的安乐，而是为了度化无边无际的众生。

舍勒关于在爱和乐中受苦的思想是非常深刻的。他可能认识到，试图彻底消灭痛苦的思想会导致对痛苦的拒绝，这样反而会导致更大更多的痛苦，因此以福乐的心态忍受痛苦才是最好的方法。这种观点和大乘佛教的在轮回中度众生的思想是比较相似的。大乘菩萨的精神是"智不住三有，悲不入涅槃"。也就是说，菩萨的智慧使他不会再堕入轮回，菩萨的慈悲使他自愿在轮回中救度众生。《华严经》描述菩萨的境界是："犹如莲花不著水，亦如日月不著空。"但是佛教强调这种境界必须以空性智慧为基础，没有这种空性智慧，就无法真正度众生。如果说舍勒还承认一种苦的最终熄灭，那就是死后往生天国。这和净土宗的往生西方是比较相似的。但是佛教强调往生西方后并不是一种静止的死灭的状态，而是在西方极乐世界继续学习和修行，最终成就佛果、普度众生。

五、结束语

人生在世，苦多乐少。人人都在避苦求乐。快乐和痛苦是每个人都面对的根本问题。只有认识了快乐和痛苦的奥秘，我们才能认识人性的奥秘。古往今来的智者大多都在寻找避苦求乐的方法。这也应该是我们研究哲学和宗教的一个重要原因。但是当代哲学似乎对这个问题不够重视，把更多的注意力放在了学院式的概念思辨和逻辑研究中。其实，我们只有认识了快乐和痛苦的奥秘，才能理解什么是哲学和哲学何为，否则我们的哲学研究就只是一些繁琐而空洞的概念游戏，对于人生没有什么意义。或许，只有把苦乐作为思考的重要问题，哲学的复兴才是值得期待的。

（责任编辑　哲　之）

① 马克斯·舍勒：《舍勒选集》（上），刘小枫编，上海：上海三联书店，1999 年，第 654 页。

“为民父母”与先秦儒家的政治哲学

刘　丰

【摘要】“为民父母”是商周时期就已产生的政治思想，后为儒家所继承，尤其是孟子和荀子对“为民父母”的政治思想有不同程度发挥。“为民父母”的主张是孟子仁政和荀子礼治的中间环节。《礼记·孔子闲居》一篇以及《礼记》的其他篇章将“为民父母”和儒家的礼学思想结合起来，尤其是在“为民父母”的理论框架下将礼的亲亲与尊尊协调整合起来。这种思想与荀子的思想更加接近，这也说明《孔子闲居》等篇与荀子学派的关系更为密切。

【关键词】为民父母；儒家；政治哲学

中图分类号：B22　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0112－11

作者简介：刘丰，陕西榆林人，历史学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学所研究员。

基金项目：国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17DA013）

《礼记·孔子闲居》记载：

孔子闲居，子夏侍。子夏曰：“敢问《诗》云：‘凯弟君子，民之父母’，何如斯可谓民之父母矣?”孔子曰：“夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致‘五至’而行‘三无’，以横于天下。四方有败，必先知之。此之谓民之父母矣。”

孔子为了回答子夏关于如何才能成为“民之父母”的问题，逐一阐释了“五至”“三无”“五起”以及“三无私”等几组不同的概念。笔者曾就“三无”中的“无体之礼”所反映出来的先秦儒家礼学思想发展做过专门的论述[①]。其实按照《孔子闲居》篇的记载，“五至”“三无”等所有这些概念都是为了说明“礼乐之原”，而通晓“礼乐之原”又是成为“民之父母”的必要条件。郑注：“原，犹本也。”[②] 这也就是说，孔子详细地解释“五至”、“三无”等几组概念，最终就是为了达到“为民父母”的政治目的。“为民父母”本是先秦儒家探讨的一个重要的政治议题，是先秦儒家政治哲学的重要内容之一[③]。上博简《民之父母》公布之后，过去不为学术界所重视的《礼记·孔子闲居》篇以及“为民父母”思想受到了学者的关注，同时也对儒学当中的“为民父母”思想展开了一些较为深入的探讨。比如梳理先秦儒学中的“为民父母”思想[④]，探讨《民之父母》篇中的政治哲

① 刘丰：《“无体之礼”：先秦礼学思想的发展与转向》，《东南大学学报》哲学社会科学版 2018 年第 2 期。

② ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》卷 58《孔子闲居》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1940 页。

③ 陈来教授也将“为民父母”作为早期儒家政治思想的主要内容和特点之一。参见陈来：《论“道德的政治”——儒家政治哲学的特质》，《天津社会科学》2010 年第 1 期。

④ 参见徐少华：《楚竹书〈民之父母〉思想源流探论》，《中国哲学史》2005 年第 4 期；张丰乾：《早期儒家与“民之父母”》，《现代哲学》2008 年第 1 期。

学内涵[①]，或从政治合法性的角度诠释“民之父母”思想[②]。这些研究对于我们更加深入地认识先秦儒家政治思想和政治哲学，都有一定的意义。本文将从思想史的角度，对《孔子闲居》篇以及先秦儒家的“民之父母”思想作比较细致的梳理，并将此与儒家礼学思想相联系，试图对儒家的治民思想与政治理念作进一步的探讨。

一、先秦儒家“为民父母”的思想渊源与演变

从思想渊源的角度来看，早在《尚书·洪范》篇当中就已经出现了“天子作民父母，以为天下王”的思想。《洪范》篇是儒家政治哲学的经典，也是儒家政治思想的重要来源，其中“为民父母”的主张就出自《洪范》“九畴”当中的第五畴“皇极”畴中。全文如下：

皇极：皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋；人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎；皇则受之。而康而色，曰“予攸好德。”汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茕独；而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方穀；汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。

《洪范》篇以武王访问箕子引述开来，通篇是箕子向武王陈述的治民大法。关于这一篇的时代，前人基本以为是商周时期的作品。《左传》引《洪范》，称作《商书》，《史记》《尚书大传》也都把《洪范》作为武王与箕子的谈话记录。连当代疑古的刘起釪先生也认为，《洪范》的主体思想是商代的东西，“《洪范》原稿由商代传至周，经过了加工，到春秋前期已基本写定成今日所见的本子了。”[③] 这都说明《洪范》确实是一篇非常古老的文献。“皇极”是“洪范九畴”中的第五畴，而且“是全文的核心，‘九畴’的精髓”[④]。

“皇极”，《史记》《尚书大传》均作“王极”，按照刘起釪先生的看法，“王极”是今文本，“皇极”则是古文。作“王极”是。[⑤]《汉书·五行志》说：“皇，君也”，这个解释是正确的。“极”，伪孔传和孔疏都训为“中”，宋代朱熹等人则训为“至”，即“标准”或“准则”之义。按照这个意思，所谓“皇极”或“王极”，其实就是王或君主的最高统治原则。后来的学者将“皇”释为“大”，将“极”释为“中”，“皇极”就是“大中之道”[⑥]，这显然是后世儒家的解释了。按照《洪范》第五畴“皇建其有极”，“皇极”就是最高的政治原则，而“天子作民父母”又是整个这一章的总结，也可以说是为王行政的最终目的。孔传也说：“言天子布德惠之教，为兆民之父母，是为天下所归往，不可不务。”[⑦] 这也说明，“为民父母”是商周时期就已经形成的上古时期政治、伦理思想的

① 欧阳祯人：《论〈民之父母〉的政治哲学内涵》，《孔子研究》2007 年第 1 期；又收入欧阳祯人：《出土简帛中的政治哲学》，北京：中国人民大学出版社，2017 年，第 55—69 页。

② 参见荆雨：《从政治正当性视角看儒家“民之父母”思想的内涵及其当代意义》，《古代文明》2012 年第 1 期；丁四新、邹啸宇：《从上博楚简看早期儒家对君权合法性及相关问题的阐释》，《湖北大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 1 期。

③ 参见顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第 3 册，北京：中华书局，2005 年，第 1218 页。

④ 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第 3 册，第 1207 页。

⑤ 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第 3 册，第 1149—1150 页。

⑥ 参见［西汉］孔安国传、［唐］孔颖达正义、黄怀信整理：《尚书正义》卷 11《洪范》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 459 页。

⑦ ［汉］孔安国传、［唐］孔颖达正义、黄怀信整理：《尚书正义》卷 11《洪范》，第 465 页。

总结，是古代家国一体的政治格局与政治思想的反映。

《洪范》作为商周时期的历史文献，其中的政治主张，尤其是“皇极”所代表的君权一统的思想，对后世的诸子百家也都产生了深远的影响。《墨子》书中说：“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之”（《墨子·尚同上》），“举天下之万民以法天子，夫天下何说而不治哉”（《尚同中》），就相当于《洪范》的“皇极”。战国后期的法家极力主张君主集权，更是将“皇极”的思想做了极致的发挥。韩非子说：“贤者之为人臣，北面委质，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难；顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。……先王之法曰：‘臣毋或作威，毋或作利，从王之指；无或作恶，从王之路。’古者世治之民，奉公法，废私术，专意一行，具以待任。”（《韩非子·有度》）韩非子明确主张臣下要完全以君主为是。他引用的“先王之法”，就是《洪范》“皇极”一畴中的“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路”这几句。由此可以看出，韩非子也受到了《洪范》“皇极”思想的影响。

当然，对《洪范》的政治思想继承和发挥最多的，还是儒家。墨子、韩非子虽然在思想上和《洪范》篇中的君权神授、尊崇王权等政治原则是相通的，他们政治思想中的某些统治驭民之术也与“皇极”一畴中的主张相合，但是在总体上，他们的政治思想和政治原则和“皇极”的政治目标即“天子作民父母，以为天下王”还是相差很大的。儒家不但将“皇极”解释为“大中之道”，将“无偏无陂”“无偏无党”和儒家的中庸思想对应、联系起来，而且更为重要的是，还完全赞同将“作民父母”作为儒家的最终政治理想。

《洪范》作为君主治理国家的原则与方针，虽然最终的目的是“作民父母”，赋予君主一定的伦理责任，使政治具有一定的道德意义，但《洪范》篇中所指出的具体措施，还是极力强调君主要用“五福”或“六极”作为对民众的奖赏或威慑，强调民众应当绝对服从王权，不能结党营私，强调君王对执政者（“正人”）的惩戒等，通篇都是比较功利性的统治手段，缺少怀柔百姓的德政措施。从这个方面来看，与《尚书》中的“周书”诸篇相比，《洪范》篇宣扬德治的思想相对要少得多。但是，《尚书》中所体现出来的天德合一、政治与伦理合一的思想，则成为后来政治思想尤其是儒家政治哲学的主要特征。在《诗经》的“大雅”篇中，“民之父母”则是与“岂弟君子”联系在一起的，道德教化的思想更加浓厚，“民之父母”成为“岂弟君子”的最终归宿。

据统计，《诗经·大雅》中“岂弟”共十五见，均与“君子”组成“岂弟君子”。《左传》《国语》《礼记》等文献引用《诗经》，“岂弟”又作“恺悌”“凯弟”。据学者的研究，无论是“岂”“弟”分言，还是“岂弟”（恺悌）合称，都与德有密切的联系。具体来说，“岂”本指“安静和乐”之义，“岂”又与《左传》之“八恺”之“恺”意同，因此又有宽柔之义。“弟”本义为“次第”，“岂弟”之“弟”为其引申义。“悌”，《说文》云：“悌，善兄弟也”，是弟对兄的伦理规范。二者之间在含义上也是相通的，是指敬序之德。因此，“岂”“弟”均指德性。而“岂弟”合言，从《左传》和《诗经》来看，也明显包涵有德行之意。[①] 这样看来，“岂弟”就不仅仅是“君子”的简单的修饰语，而是明确指出君子所应有的德行。“恺悌君子，民之父母”，更加明确地说明了具有“恺悌”之德的君子与“为民父母”的政治统治之间的内在关联。这其实也就是德治思想的体现。

另外，《诗·小雅·南山有台》说：“乐只君子，民之父母。”虽然没有明确提到作为“民之父母”的君子具有哪些德性，但据前人的解释，这首诗本是臣工祝贺天子的诗，诗中的“君子”其实是指周王。诗中指出君子是“邦家之光”“德音不已”，因此，整首诗中其实也包含了作为“民之父母”的是有德的君子，颂扬了周天子的德治。

由上文的论述可见，从《尚书·洪范》篇提出了“作民父母”的政治主张，经过了周代的发展，

① 参见张强：《〈诗经·大雅〉“岂弟”德之内涵新探》，《山东社会科学》2016 年第 1 期。

“德”的因素逐渐凸显，成为“作民父母”的先决条件。“恺悌君子，民之父母”的思想也自然就成为儒家对“民之父母”的理解了。《韩诗外传》对作为“民之父母”的“君子”作了更加明确的解释：

《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”君子为民父母何如？曰：“君子者，貌恭而行肆，身俭而施博，故不肖者不能逮也。殖尽于己，而区略于人，故可尽身而事也。笃爱而不夺，厚施而不伐。见人有善，欣然乐之，见人不善，惕然掩之，有其过而兼包之。授衣以最，授食以多。法下易由，事寡易为。是以中立而为人父母也。筑城而居之，别田而养之，立学以教之，使人知亲尊。亲尊故为父服斩缞三年，为君亦服斩缞三年，为民父母之谓也。”①

与《诗经》篇中的“恺悌君子”相比，《韩诗外传》对君子的解释就更加丰富且明确了。作为“民之父母”的君子所体现出来的品格，首先就是德性的完美。这是儒家对于君子以及圣人的最本质的理解。只有具有仁德的君子才能真正做到爱民如子。《孟子》书中所追述的昔者文王治岐、公刘好货、大王居邠等故事，其意都是在说明治国就是“为民父母”，就是要像这些古代的圣王那样爱民如子、与民同乐，从而“从之者如归市”（参见《孟子·梁惠王下》）。孟子反复说：

为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？（《孟子·梁惠王上》）

为民父母，使民盻盻然，将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之，使老稚转乎沟壑，恶在其为民父母也？（《孟子·滕文公上》）

从儒学的发展来看，孟子的贡献之一就是将孔子提出的作为人的本质的“仁”进一步推广到社会政治领域，主张“仁政”，并且认为，能否行仁政是判断王道霸道与历史兴衰的唯一原因。孟子引述孔子之言：“道二，仁与不仁而已矣”，又说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”（《孟子·离娄上》）孟子的仁政思想包含有很多具体的内容，如制民之产、轻徭薄赋、救济穷人、保护工商等，但是归结起来，其核心内容与最后的政治理想就是“为民父母”。

孟子主张的“为民父母”强调君主应当爱民如子，行仁政以“作民父母”。其实，如细加分析，先秦思想史上还有另一种“为民父母”的思想。如《左传》记载：

良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地。民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？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。（《左传·襄公十四年》）

这里虽然也提到了君主应当“养民如子”，但是更强调的是民众对待君主应当“爱之如父母”，突出了君主的地位和重要性。后来荀子也主张行仁政以“为民父母”，如说：“汤武者，民之父母也；桀纣者，民之怨贼也。”（《荀子·正论》）汤武是荀子极其尊重的“先王”，因而荀子在原则上也是同意“为民父母”的。但是，与孟子极力强调的由上至下、爱民如子的“为民父母”相比，荀子的立场和着重点与上引《左传》相同，更加突出了君主的地位，强调的是由下至上、民众对待君主应当“亲之如父母”。荀子说：

故仁人在上，百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而愉者，无它故焉，其所是焉诚美，其所得焉诚大，其所利焉诚多。《诗》曰：“我任我辇，我车我牛，我行既集，盖云归哉！”此之谓也。（《荀子·富国》）

是故百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而不愉者，无它故焉，道德诚明，利泽诚厚也。（《荀子·王霸》）

与孟子相比，荀子更强调尊君，突出君主的地位和重要性。孟荀的这种差别，既有时代因素的影

① ［西汉］韩婴撰、许维遹校释：《韩诗外传集释》卷6，北京：中华书局，1980年，第228页。

响，也是各人对孔子儒学的不同继承与发挥。荀子思想的特点是“隆礼重法”，其中君子或君主是荀子思想中的重要一环。荀子说：

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，万物之总也，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。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。（《荀子·王制》）

按照荀子这里所说的，君子是天地和人类万物的中枢，是沟通自然秩序和人伦秩序的总枢纽。君子以天地为父母，同时又是民众之父母。君子统理天地，因此民众自然应当事之如父母。孟子和荀子同属战国时期儒学的重要代表人物，他们的政治主张在总体上都归一于孔子的“仁”的思想，但是在儒家行政以“为民父母”这一点上，他们的理解还是有一些差异。孟子的由上至下的“为民父母”和荀子的由下至上的“为民父母”也正体现了他们各自思想的特点。

儒家“为民父母”的政治思想，除了突出强调为政者的爱民、亲民主张之外，还特别指出为政者要重视民意，以民之好恶是非为准则。若从中国思想史发展的源流来考察，为政者应当重视民意的思想出现得也很早。《孟子》书中引用的《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章上》），《国语·郑语》记载史伯引用的《泰誓》“民之所欲，天必从之”，说的都是这个意思。在春秋时期，吴国申胥说：“施民所善，去民所恶”（《国语·吴语》），越王勾践也曾“去民之所恶，补民之不足”（《国语·越语上》），说明在列国争霸的过程中，各国都已经意识到，重视民意是使国家兴旺昌盛的重要因素。后来战国时期的儒家学者明确地指出：

所谓平天下在治其国者：上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右：此之谓絜矩之道。《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。（《礼记·大学》）

《大学》篇中论述的治国之道，除了以孝悌之道亲民之外，重点强调了“民之所好好之，民之所恶恶之”，这和上引《泰誓》《国语》中的思想是一脉相承的。后来孟子也认为，遵从民之好恶也是“为民父母”的一个重要条件。孟子在和齐宣王对谈时说：

国君进贤如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰国人杀之也。如此，然后可以为民父母。（《孟子·梁惠王下》）

孟子这里详细论述的国君“为民父母”的措施，即“用之”、“去之”和“杀之”，皆以国人的意见为准，与《大学》所讲的是完全一致的。这其实也正是战国时期儒家所崇尚的尚贤思想的体现。

“为民父母”是儒家政治伦理思想的重要内容。其他思想学派虽然有时也会提到类似于“为民父母”的主张，但其实质内容则与儒家的看法有很大的差别。例如战国时期的黄老道家也有“为民父母”的看法。马王堆帛书《黄帝四经》当中就说：“无父之行，不得子之用。无母之德，不能尽民之力。父母之行备，则天地之德也。”① 同属于战国时期黄老道家的《六韬·文韬·国务》篇中也说：“故善为国者，驭民如父母之爱子。”② 除此之外，《管子》书中也有类似的主张，如《国蓄》篇说：

① 马王堆《黄帝四经·经法·君正》。参见魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，北京：中华书局，2004 年，第 27 页。

② 又见《说苑·政理》。“驭”，《说苑》作“遇”。参见向宗鲁：《说苑校证》，北京：中华书局，1987 年，第 151 页。又，《吴越春秋·勾践归国外传》载大夫文种语，与此略同。

“民之戴上如日月，亲君若父母”，《形势解》说：“莅民如父母，则民亲爱之”。《管子》是战国时期稷下学派著作的汇编，书中融汇各家思想的倾向特别明显。但同时，书中有浓厚的法家思想也是不争的事实。如《管子·法法》篇就说：“法者，民之父母也。太上，以制制度；其次，失而能追之。”以法令制度作为治民的主要手段，显然是法家的主张。当然，这样的“民之父母”与儒家爱民如子的看法还是完全不同的。因此，韩非就明确反对儒家“为民父母”的主张。韩非说：

夫古今异俗，新故异备。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御骅马，此不知之患也。今儒、墨皆称先王兼爱天下，则视民如父母。何以明其然也？曰：“司寇行刑，君为之不举乐；闻死刑之报，君为流涕。”此所举先王也。夫以君臣为如父子则必治，推是言之，是无乱父子也。人之情性莫先于父母，皆见爱而未必治也，虽厚爱矣，奚遽不乱？今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉？且夫以法行刑，而君为之流涕，此以效仁，非以为治也。夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。先王胜其法，不听其泣，则仁之不可以为治亦明矣。（《韩非子·五蠹》）

按照韩非的逻辑，以父子关系来推比君臣关系是不恰当的。父母疼爱子女未必就会使家庭和睦，子女未必不会忤逆，这样，将父子关系推延到君主治理国家方面，也未必会使社会稳定，国家太平。总之，按照韩非的看法，以“为民父母”这样的仁政治国是不可取的。这也再次说明“为民父母”是儒家特有的政治主张，是战国时期儒家政治哲学的主要内容之一。

二、“为民父母”与礼治思想

从上文的论述来看，“为民父母”是中国思想史上出现得很早的一种政治理念，儒家继承了这种古老的政治主张并做了更加详细的发挥。战国时期以孟子和荀子为代表的儒家学者，都极力强调为政者要“为民父母”，尤其是孟子将这种主张发展为更加成熟和完备的“仁政”思想，成为儒家政治理论的主要内容和重要特色。《礼记·孔子闲居》篇作为战国时期的儒家文献，其中的“为民父母”思想虽然也体现了儒家政治思想的一些普遍特征，但同时，篇中在讨论“为民父母”时的论述方式和具体内容也有一些独特的地方，从中我们可以看出战国时期儒学发展的一些线索。

按照《孔子闲居》篇的解释，“为民父母”和“礼乐之原”之间是有因果关系的，因此，“为民父母”又和儒家的礼治思想有密切的关系。

《孔子闲居》篇中孔子为了说明“礼乐之原”而详细讲到了“五至”“三无”和“五起”，其中对“无体之礼”的描述是“威仪迟迟”“威仪翼翼”“上下和同”“日就月将”和“施及四海”。对于“无体之礼”的“五起”，孔疏的解释是：

此以下五节，从轻以渐至于重。……“威仪迟迟”者，初时但舒迟而已；二则“威仪翼翼”而恭敬；三则“上下和同”，无不从也；四则“日就月将”，渐兴进也；五则“施及四海”，所及远也。①

按照孔疏的解释，孔子是通过引用“威仪迟迟”“威仪翼翼”等诗句来描述礼的逐步展开。有学者从人格修养的角度探讨了孔子思想中的“威仪”，认为在孔子的《诗》教中，“气志”是内在的个体人格修养，它发显在外就是“威仪”。也就是说，所谓“威仪”，就是君子的“气志”所呈现的个体“威仪”。② 这种对于“威仪”的理解，更多的是突出了它的个体人格特质。其实，“威仪”本来就是指由各种礼器陈设、仪式动作以及诗乐歌舞等组成的庄严、华贵的礼，而且孔子在这里又用

① ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》卷58《孔子闲居》，第1944页。

② 王齐洲：《“威仪”与“气志”：孔子〈诗〉教的人格取向》，《清华大学学报》哲学社会科学版2013年第1期。

“威仪”来描述“无体之礼”，这都说明“威仪”并非仅仅是指人格修养，而是作为君子非常重要的礼文。正如孔子所说的“文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》），又如子贡所说的“文犹质也，质犹文也。虎豹之鞟犹犬羊之鞟”（《论语·颜渊》），文质彬彬、威仪相洽的礼正是君子所必备的修饰。

在《诗经》的雅、颂当中，有很多用“威仪”来描写、指称礼仪的，其中既有对盛大礼仪的赞颂，对遵循礼仪的表彰，也有对违反礼仪的谴责。“降福简简，威仪反反”（《诗经·周颂·执竞》），这是描写祭祀礼仪的隆重与庄严。“古训是式，威仪是力”（《诗经·大雅·烝民》），这是赞美仲山甫言行都能效法古训，遵循礼节。《宾之初筵》是描写贵族筵席的一首长诗。当宴会刚开始的时候，贵族们还温文尔雅，觥筹交错，“其未醉止，威仪反反”“其未醉止，威仪抑抑”。这是描写礼仪的庄重严肃。当酒过三巡之后，人们渐露醉意，表现出各种举止失措的行为，“曰既醉止，威仪幡幡”“曰既醉止，威仪怭怭”（《诗经·小雅·宾之初筵》）。这又是描写人们醉酒以后不守礼的情景。“不吊不祥，威仪不类”（《诗经·大雅·瞻卬》），这是讽刺幽王暴虐无道，发生自然灾害的时候不知抚恤人民，行为不守礼节。

《诗经》当中有关“威仪”的描写还有两点值得注意。第一，“威仪”总是和“德”联系在一起。“威仪抑抑，德音秩秩”（《诗经·大雅·假乐》），“敬慎威仪，以近有德”（《诗经·大雅·民劳》），“抑抑威仪，维德之隅”（《诗经·大雅·抑》）。第二，“威仪”是民众应当效仿的准则。《诗经》中有两次提到“敬慎威仪，维民之则”（《诗经·大雅·抑》和《诗经·鲁颂·泮水》）。这也说明，“威仪”不只是客观地描述礼仪，而且已经具有了“德”的一些含义，已经显示出向后来儒家礼治发展的倾向了。这是我们研究儒家礼学思想的时候，这尤其值得重视的两点。

从《诗经》《左传》等文献记载来看，威仪就是礼的外在表现形式。《孔子闲居》篇引述《诗经》中“威仪迟迟”“威仪翼翼”等诗句来解释、说明“无体之礼”，进而也是说明了礼与“为民父母”的政治思想之间的内在关系。按照《孔子闲居》篇的看法，君主在“作民父母”、施行统治的过程中，礼是其中重要的内容。

儒家礼治的重要内容之一是“典范政治”，强调君主对民众的道德表率和示范作用。[①] 如孔子说：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）又说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。”（《论语·子路》）“政者，正也。君为正，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也。”（《礼记·哀公问》）在儒家看来，君主之所以能够成为民众的楷模，成为民众效仿的对象，除了君主具有完美的德性之外，君主的“威仪”即礼，也是一个重要的因素。这也是儒家礼治的重要内容。荀子重礼，因而也特别强调君主因有礼而能服人。荀子说：

川渊深而鱼鳖归之，山林茂而禽兽归之，刑政平而百姓归之，礼义备而君子归之。故礼及身而行修，义及国而政明，能以礼挟而贵名白，天下愿，令行禁止，王者之事毕矣。《诗》曰：“惠此中国，以绥四方。”此之谓也。（《荀子·致士》）

由上可见，《孔子闲居》篇所讨论的“为民父母”的思想是和儒家的礼学思想密切相关的。而且孔子在这里所说的的“威仪”，不仅是指各种具体的礼仪，更为重要的，这种礼是“无体之礼”，这是“礼乐之原”，是礼之根本。从这个角度来看，这样的礼是极简的，是超越的。如《礼记·乐记》所说：“大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。”将这样的“无体之礼”或“大礼”运用到社会中来，君主处处依礼而行，社会政治自然会通畅和谐。这样的话，君主自然也就可以称作“民之父母”了。战国秦汉时期儒家一再称赞的孔门弟子宓子贱治单父的故事，就是一个典型的案例。

① 参见刘丰：《先秦礼学思想与社会的整合》，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 195—202 页。

从文献资料来看，宓子贱治单父应该是战国秦汉时期流传很广的故事，现存《韩非子》《吕氏春秋》《韩诗外传》《说苑》以及《孔子家语》等文献中都有记载。《史记·仲尼弟子列传》也有关于“子贱为单父宰”的简略记载，《正义》和《集解》征引的正是《说苑》和《孔子家语》的相关材料。我们在这里征引《韩诗外传》中的一段材料：

子贱治单父，弹鸣琴，身不下堂，而单父治。巫马期以星出，以星入，日夜不处，以身亲之，而单父亦治。巫马期问于子贱，子贱曰：“我任人，子任力。任人者佚，任力者劳。”人谓子贱，则君子矣，佚四肢，全耳目，平心气，而百官理，任其数而已。巫马期则不然，乎然事惟，劳力教诏，虽治，犹未至也。诗曰：“子有衣裳，弗曳弗娄；子有车马，弗驰弗驱。”（《韩诗外传》卷二）

宓子贱和巫马期治单父的措施适成对比。巫马期事事亲力亲为，操持劳顿，虽然也取得了很好的政治效果，但这并不是最高理想。宓子贱的政治措施则是择贤任能，这本是早期儒家非常重要的一项政治主张。在儒家看来，为政者的重要任务就是选拔贤能，并给他们委以重任，这样的话，社会政治自然会清明，如《论语》中记载子夏之言：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《颜渊》）如果这样，最高统治者不但不会殚心竭虑，而且还会政通人和，海晏河清。上文最后引用《诗·山有枢》的“子有衣裳，弗曳弗娄”四句，其义是说，即使有衣裳、车马等，也不去使用。宓子贱的政治措施相当于“无为”。其实就思想渊源来说，“无为”的思想在老子和孔子之前就已经产生，儒家和道家对此都有所继承。[①] 只是老子道家更加重视“无为”，“无为”成为老子思想的核心概念之一。就儒家来看，孔子就说：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》）何晏《集解》：“言任官得其人，故无为而治。”《易传》也说：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。”（《易·系辞下》）宓子贱就是这样按照孔子儒家的政治理念从政的。也正因如此，他才能够“弹鸣琴，身不下堂，而单父治”。这其实也正是儒家礼治的体现。当然，战国时期流传的宓子贱治单父的故事，也受到当时一些黄老道家思想的影响。战国时期儒道两家在“无为”思想上的交流与融合，应是研究儒家政治哲学值得重视的一个问题。对于这个问题当另有专文论述，此不赘述。

宓子贱的故事虽然是后人敷衍出来的，但是其中所蕴含的政治思想是和儒家一脉相承的。宓子贱为政的措施主要是任贤，他最终取得的政治效果也就是儒家礼治的理想，《韩诗外传》甚至认为这是可以堪比尧舜的。宓子贱“弹鸣琴，身不下堂，而单父治”（《说苑·政理》），《礼记·仲尼燕居》说“言而履之，礼也。行而乐之，乐也。君子力此二者，以南面而立，夫是以天下大平也”。二者是殊途同归。因此之故，《韩诗外传》也说：“《诗》曰：‘恺悌君子，民之父母。’子贱其似之矣。”

由此可见，儒家的礼治主张认为，治理国家社会如果一切政治行为依礼而行，那么政治就会变得非常自然简易，社会的安定治理也就是水到渠成的自然而为。正如《礼记》所说：“居处有礼，进退有度，百官得其宜，万事得其序。《诗》云：‘淑人君子，其仪不忒。其仪不忒，正是四国。’此之谓也。”（《礼记·经解》）孙希旦说：君主“惟自其一身正之，使外无非礼之动，而内无非僻之干而已，故引《诗》言’其仪不忒，正是四国’者以明之。”[②]

三、“为民父母”与亲亲尊尊的整合

根据《孔子闲居》篇的记载，儒家的政治理想是“为民父母”。上文的分析进一步指出，先秦儒家所说的“为民父母”其实也正是儒家礼治的落实和实现。从这个方面来看，“为民父母”的思想中

① 丁四新教授在《严遵〈老子指归〉的“无为”“自然”概念及其政治哲学》（《哲学研究》2018 年第 7 期）中也指出了这一点。

② ［清］孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》卷 48《经解》，北京：中华书局，1989 年，第 1256 页。

所蕴含的也就是要将礼的亲亲与尊尊和谐有机地统一协调在一起。

按照孔子的看法，三代的礼在本质上是一脉相承的，只是有不同程度的“损益”。后来的儒家继承了这样的看法。诸种礼虽然种类繁多，因时而异，但损益变化的只是礼的不同形式，礼的本质并不会因时势的变化而改变。《礼记·大传》篇总结说：

立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服，此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣，亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。

按照这样的解释，“亲亲、尊尊、长长、男女有别”是礼的核心内容，它并不会随着时代的变化而改变。因此，《礼记·丧服小记》又说：“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”在这四项内容当中，又以亲亲和尊尊最为核心。亲亲和尊尊也是周礼的本质。儒家认为，“出则事公卿，入则事父兄”（《论语·子罕》）“内则父子，外则君臣”（《孟子·公孙丑下》），父子君臣以及与之相对应的亲亲和尊尊同等重要，但是另一方面也不可否认，亲亲和尊尊毕竟属于“内”“外”两个领域，它们之间存在着内在的矛盾和张力。亲亲和尊尊之间的矛盾，究其实质，就是儒学当中仁与礼的矛盾。在早期儒学中也就是仁与义之间的矛盾[①]。如《礼记·表记》说：“厚于仁者薄于义，亲而不尊；厚于义者薄于仁，尊而不亲。”

郭店竹简《六德》篇中有“为父绝君，不为君绝父”一句。有学者认为这里讲的是丧服，说明在丧服的规格上是父重于君。其实，丧服所体现的正是儒家的伦理秩序思想。因此，“为父绝君，不为君绝父”正如李存山老师所言：“这是以前未曾发现的先秦儒家文献明确讲父子关系高于君臣关系、反对将君臣关系绝对化的思想。”[②] 父子关系高于君臣关系，也正是说明了亲亲与尊尊之间存在着不可调和的矛盾，因而“为父绝君，不为君绝父”是为处理这一对矛盾关系而提出的解决方案。

战国时期的一些儒家学者也努力将亲亲与尊尊在礼的框架内统一起来。《礼记·丧服四制》篇说：

门内之治恩揜义，门外之治义断恩。资于事父以事君，而敬同。贵贵尊尊，义之大者也。故为君亦斩衰三年，以义制者也。

据孔疏：“‘门内之治恩揜义’者，以门内之亲，恩情既多，揜藏公义。……‘门外之治义断恩’者，门外，谓朝廷之间。既仕公朝，当以公义断绝私恩。……‘资于事父以事君，而敬同’者，言操持事父母之道以事于君，则敬君之礼与父同。”[③] 这都是说，家族内以亲亲为重，朝廷公堂以尊尊为重，而且按照儒家的看法，父与君的地位是等同的，因而亲亲与尊尊也是同样重要的。孙希旦《礼记集解》引吕大临：

极天下之爱，莫爱于父；极天下之敬，莫敬于君。敬爱生乎心，与生俱生者。故门内以亲为重，为父斩衰，亲亲之至也。门外以君为重，为君斩衰，尊尊之至也。内外尊亲，其义一也。[④]

其实，《丧服四制》与其说是将亲亲和尊尊统一协调起来，其实还是给亲亲与尊尊划分了不同的范围，亲亲属于“门内”，尊尊属于“门外”。而“内外有别”，因此亲亲与尊尊也可以得以互不干扰，各司其职而和谐一体。

---

① “义者，宜也”（《中庸》）。据庞朴先生的研究，“宜”在甲骨文中意为“杀”，即为杀牲而祭之礼。参见庞朴：《儒家辩证法研究》，北京：中华书局，1984 年，第 21—23 页。因此之故，“义”和“礼”在含义上有相通之处。如《礼记·礼运》说：“故礼者，义之实也”，《乐记》说：“礼近于义”。参见刘丰：《先秦礼学思想与社会的整合》，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 122 页。

② 李存山：《读楚简〈忠信之道〉及其他》，收入国际儒联学术委员会编：《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），沈阳：辽宁教育出版社，1999 年，第 269 页。

③ ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》卷 70《丧服四制》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 2352 页。

④ ［清］孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》卷 61《丧服四制》，北京：中华书局，1989 年，第 1469 页。

另外，《礼记·大传》还说：“上治祖祢，尊尊也。下治子孙，亲亲也。”孙希旦解释说：“尊尊自上而杀，所以治上也。亲亲由下而杀，所以治下也。”[①] 这又是说，尊尊和亲亲分别对应父、祖以上和子、孙以下两种亲疏关系。这种上下关系和上文的内外关系本质上是一样的，都是说明亲亲和尊尊分属不同的领域。

《礼记·表记》篇指出，虽然夏商周三代也在亲亲和尊尊方面各有偏重，夏道“亲而不尊”，殷人“尊而不亲”，周人“亲而不尊”，但是《表记》篇最后指出，上古时期的舜帝将亲亲和尊尊完美地结合在一起。篇中说：

子言之曰：“后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母，有憯怛之爱，有忠利之教。亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽而有辨。《甫刑》曰：‘德威惟威，德明惟明。’非虞帝其孰能如此乎？”

按照这里的说法，舜帝之所以能够做到“亲而尊”，将礼的亲亲与尊尊结合起来，主要还是因为他能够“子民如父母”。这说明战国时期已有有一些儒家学者在“民之父母”的理论当中，将礼的亲亲与尊尊结合并协调起来。《表记》篇还指出：

子言之：“君子之所谓仁者，其难乎！《诗》云：‘凯弟君子，民之父母。’凯以强教之，弟以说安之。乐而毋荒，有礼而亲，威庄而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之亲。如此而后可以为民父母矣。非至德，其孰能如此乎？今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母，亲而不尊；父，尊而不亲。水之于民也，亲而不尊；火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲。命之于民也，亲而不尊；鬼，尊而不亲。”

《表记》认为，父尊而不亲，母亲而不尊，他们在尊尊和亲亲方面皆有侧重，不能将尊尊和亲亲完满地结合、统一起来。而作为“民之父母”的君主（“君子”）则兼有父和母的功能，在尊尊和亲亲方面皆能有保障，从而将礼之亲亲与尊尊两个方面皆能有充分的发挥。

荀子也说：

君之丧，所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不亦可乎？《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。三年毕矣哉！（《荀子·礼论》）

君子之所以能够像父母一样具有亲亲和尊尊两方面的功用，对民众而言，就是他们能够做到“教”和“养”。如果只能做到其中之一，那么作为“民之父母”也还是不完善的。例如，“子产犹众人之母也，能食之，不能教也。”（《礼记·仲尼燕居》）郑注：“言子产慈仁，多不矜庄。”[②] 孔子在这里虽然是以子产为例批评子夏在礼方面的某些“不及”，但同时也说明，子产在为政方面“若众人之母，但能恩慈食之，不能严厉教之。”（孔疏）[③] 这也再次说明，为政就是要将教和养、亲亲和尊尊二者完全结合起来，这样才能真正做到“民之父母”。《尚书大传》在解释《洪范》篇的“作民父母”时也是这样说的：

圣人者，民之父母也。母能生之，能食之；父能教之，能诲之。圣王曲备之者也，能生之，能食之，能教之，能诲之也。为之城郭以居之，为之宫室以处之，为之庠序学校以教诲之，为之列地制亩以饮食之。故《书》曰：“作民父母，以为天下王。”此之谓也。（《太平御览》四百一人事部四十二）

① ［清］孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》卷34《大传》，第905页。
② ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》卷58《仲尼燕居》，第1926页。
③ ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》卷58《仲尼燕居》，第1926页。

四、结　　论

从上文的论述可知，“为民父母”本是商周时期就已经产生的一种政治思想。经过了西周的发展，“恺悌君子，民之父母”的思想为儒家所承袭，成为早期儒家的一种具有代表性的政治主张。孟子继承了这种政治思想，而且在此基础之上，发展出更加完备的“仁政”思想，成为儒家政治哲学的重要内容。荀子也继承了早期儒家“为民父母”的政治思想，但荀子的思想中更加突出君王的地位，强调民众对待君主应当视如父母。虽然孟子和荀子都继承了传统的“为民父母”的政治思想，但在孟荀的政治哲学当中，“为民父母”的思想其实只是一个过渡的环节，孟子在此基础上形成了更加完备的仁政学说，而荀子也提出了礼治的政治思想。尽管如此，“为民父母”的政治思想在儒家政治思想以及中国古代政治思想当中，还是具有重要的理论意义和价值。对于儒家来说，君主“为民父母”，尽管使政治带有了浓厚的血缘家族和伦理含义，但同时，一方面“为民父母”使政治避免了过度集权、暴政的倾向；另一方面，对于中国古代政治思想来说，尽管汉代以后，对于君主政治的论说带有某种宗教色彩，但总体上来看，中国古代的政治基本上和宗教保持着相当的距离。从这两个方面来看，儒家政治和中国古代政治思想的基本特征，都是和中国自上古以来就形成的、并由儒家所着重继承的君主“为民父母”的政治，有密切的关系。

笔者在分析《孔子闲居》篇中“无体之礼”与先秦儒家思想发展关系时曾指出，《孔子闲居》当属子夏学派的作品，从儒学发展的整体来看，其中所体现的思想正是从孔子发展到荀子思想的中间环节。从《孔子闲居》篇中“为民父母”的思想来看也是如此，其思想更倾向于后来的荀子的思想。这也再次说明《孔子闲居》篇是从孔子的思想发展到荀子之间的一个中间环节，由此也可以显示出这一篇在研究先秦儒学发展过程中的重要意义。

（责任编辑　李　巍）

豪杰精神与思想范式重建：
从王开祖看永嘉学派一个被忽略的精神面向

刘梁剑

【摘要】本文就王开祖《儒志编》管窥永嘉之学的豪杰面向。四库全书本《儒志编》书前提要称许王开祖为“豪杰”，而此评价在《总目》提要中却失落了。永嘉学派将豪杰标举为理想人格。豪杰之士兼有豪气、逸气、英气和卓识。豪气者，对文化使命的传承当仁不让。英气者，不迷信权威，是独立人格在理智上的体现。逸气者，不囿习见，是风流人格在理智上的体现。按照王开祖的卓识，心性涵养（成己）还必须展开在事功（成己成物）的过程之中。正是这一点，鲜明地体现了永嘉学派特有的精神取向，同时也构成了永嘉学派豪杰精神的题中应有之义。在重建思想范式的过程中，永嘉豪杰精神在事功中展开心性的面向不幸失落了，而王开祖所表彰的孟子绝学的要义即贵民轻君、挺立士道尊严则一开始就落在汪循、四库全书馆臣对“豪杰”的理解之外。居今之世，人类整体如欲向死而生，必须在根本处转变思想范式，创造出有别于现代性的新的思想范式。新时代召唤着豪杰之士毅然奋起。

【关键词】永嘉学派；豪杰；王开祖；《儒志编》；思想范式重建
中图分类号：B244.92　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0123－07

作者简介：刘梁剑，浙江永嘉人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学教授。
基金项目：国家社科基金一般项目（17BZX059）

一、引言：被忽略的永嘉学派，被忽略的精神面向

永嘉（郡）之于中国精神的历史贡献，山水居其一。山水二字，对于中国人来说无疑有着特别的意味。山水不等于自然风光，后者可以举足而至，进而反过来悦我目、洗我肺、健我身、欣我心、怡我神。然而，我们对风光只是看，可看的风光有看头，而山水需要观，可观的山水可观。山水滋润心灵，提撕意境（生存意义境界），构成中国精神传统一个独特的向度。孔子曰：“知者乐水，仁者乐山。”（《论语·雍也》）至南朝刘宋时代，山水诗滋兴。山水之滋，首推谢灵运（385—433）。谢公谪守永嘉郡，其文心诗兴与山水形胜相与激荡，诗赋歌咏不得不作。这些不朽的诗篇，一方面，令永嘉山水文气钟灵，不断滋养在此休养生息的一方人杰；另一方面，则令永嘉山水不复仅为永嘉所有，而是超越地域限制，汇入文化的洪流，为中国文化开启新的精神向度，滋养中国人的心灵一千六百余载。

然则，永嘉之于中国精神的历史贡献，除山水之外，断断不可忽者，乃两宋思想史上的永嘉事功学派。精研浙学的董平教授述其发展，勾勒了一条由王开祖、周行己、郑伯熊（1124—1181）、薛季宣（1134—1173）、陈傅良（1137—1203）、叶适（水心，1150—1223）等代表人物前后相续而构成的脉络：

两宋永嘉之学实由王开祖初导其源，而由“元丰九先生”，尤其是周行己与许景衡奠其基础；中经郑伯熊之私淑周氏而重振，又经薛季宣之考核经制而改其学风；陈傅良承薛氏经制之学而致其广

大，影响被于暇迩，世人始以功利之名归于薛、陈，而叶适实总其大成。①

南宋乾道、淳熙年间（1165—1189），宋孝宗励精图治，在加强中央集权的同时，大胆而自信地推行百家争鸣的思想方针，诸儒彬彬辈出。其荦荦大者，除朱熹、陆九渊为代表的理学和心学两派之外，叶适集永嘉之学之大成，“断断其间，遂称鼎足”（全望祖语）②。然则，从后世的流传来看，众人对水心的注目远不及朱陆。笔者虽生于楠溪江畔，复以治中国哲学为业，但对于永嘉之学也是一直没有上心。近两年来，因种种因缘，有幸聆听浙江大学董平教授教诲，结识有志于永嘉学派当代重建的吴龙灿教授，及种种理论和时势的牵引，得以初览乡贤遗文，抚卷之余，不胜感慨：永嘉之学，理论意涵丰厚，实践意义深远，是一个亟待开发的思想宝库。笔者限于学力，仅就王开祖《儒志编》管窥永嘉之学的豪杰面向。谢灵运为山水诗之祖，王开祖则为永嘉学派之祖。

二、失落的“豪杰”：王开祖《儒志编》两种提要辨证

叶适为永嘉之学的集大成者，推溯其源，则为北宋初年的王开祖（字景山，人称儒志先生，生卒年未详）。南宋绍熙二年（1191），学人陈谦即尊王开祖为“永嘉理学开山祖也”③。如上所引，董平教授也主张“两宋永嘉之学实由王开祖初导其源”。王开祖英年早逝，享寿三十有二。著作多湮没不传，仅有讲学语录辑佚本《儒志编》行世。《四库全书总目提要》云：

当时濂洛之说犹未大盛，讲学者各尊所闻。孙复号为名儒，而尊扬雄为模范。司马光三朝耆宿，亦疑孟子而重扬雄。开祖独不涉歧趋，相与讲明孔孟之道。（《四库全书总目提要·儒志编提要》）

文渊阁四库全书本《儒志编》书前提要与此稍异：

开祖当北宋仁宗时，濂洛之说未兴，讲学者犹家自为说，虽贤如司马光，犹不免有《疑孟》之作，而开祖独毅然奋起，以讲明圣道为事，虽其立说未必有尽归精当，而阐明理道，不惑歧趋，不可谓非豪杰之士也。

二种提要的差异，除了繁简有别之外，更引人注目的，莫过于书前提要中的“豪杰”在《总目》提要中失落了。从编纂过程来看，各书前面的提要由四库馆臣所撰，它们在编入《总目》时，“又经过较大的修改补充，最后由总纂官纪昀和陆锡熊综合、平衡，并在文字上加以润饰”④。“豪杰”的评价在加工过程中失落，着实发人深思而令人扼腕。⑤

《儒志编》由明代新安理学家汪循（1452—1519）任永嘉地方官时搜访辑佚而成。⑥四库本书前提要在文末不忘表彰汪循：“循，字进之，休宁人。弘治丙辰进士。所著有《仁峰集》。其笃行好学，亦有足称者云。”实际上，“豪杰”的评价就出自汪循原序：

---

① 董平：《宋明儒学与浙东学术：董平学术论集》，贵阳：孔学堂书局，2015 年，第 130 页。

② ［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《宋元学案》卷 54《水心学案》序，载沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 5 册，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 106 页。

③ ［宋］陈谦：《儒志学业传》，载［宋］王开祖：《儒志编》附，文渊阁四库全书本。下引《儒志编》，用文中注，不再注版本信息。

④ 中华书局影印组：“出版说明”，参见永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965 年，第 1 页。关于总目提要与书前提要的比较研究，可参见陈晓华：《“四库总目学”史研究》（北京：商务印书馆，2008 年）、《〈四库全书〉与十八世纪的中国知识分子》（北京：社会科学文献出版社，2009 年），江庆柏：《四库提要文献的比较与研究》，《湖南大学学报》社会科学版 2016 年第 6 期；王娟：《〈四库全书总目〉与文渊阁〈四库全书〉书前提要比勘研究：以第一历史档案馆编〈纂修四库全书档案〉为基础》（山东大学 2011 年硕士论文）等。学界目前的研究以文献学为主，哲学义理的向度尚有待开展。

⑤ 关于二种提要差异的发现，得益于和学生吴陈浩的讨论。笔者曾在课上论及此差异，研究生丁宇提出数点意见：除了书前提要、总目提要之外，尚有更为原始的四库提要分纂稿；比较分纂稿与总目提要的差异，更能见出四库馆臣之间的思想差异（包括汉宋之争）；从书前提要到总目提要的修改，相当大一部分要考虑编纂体例变化的因素；就《儒志编》而言，总目提要虽无“豪杰”二字而实承认其豪杰精神。

⑥ 书前提要及《总目》提要均作“王循”，误。《总目》提要云：“据其原序，乃明王循守永嘉时始为搜访遗佚，编辑成帙。”然原序文末署名则是“新安汪循”。书前提要所述“循”之爵里、著作，亦与汪循合。关于汪循，可参见解光宇、王凡：《论新安理学家汪循》，载姜广辉、吴长庚主编：《朱子学刊》第 18 辑，2009 年，合肥：黄山书社，第 233—241 页。

士有起于邹鲁不传之后，濂洛未倡之先，卓有所知而能自立于世者，其豪杰之士矣乎！……矧能真见天人性命之理，入道胜复之功，措之言语文字之间，平正精实，先得周子《易通》之近似，如永嘉先哲王氏景山者，不谓之豪杰之士，可乎?[①]（《儒志编》序）

王开祖的同时代人陈襄（1017－1080）曾致函王开祖，写道："某谓今圣天子在位，不当有豪杰之士尚在山野，心常忧焉。近者窃不自揆，思欲攈拾天下遗逸之士，而书其所谓德行道艺者。……如足下者，固某夙夜所欲致诚尽礼、惟恐求而弗得者。"[②]陈襄系宋神宗、仁宗朝名臣，他在信函中实际上已经将开祖视为豪杰之士。

豪杰二字，对于永嘉之学无疑有着特别的意味。中国传统的儒者无不以成圣为人生第一等事，但对于何为圣人却有不同的理解。以程朱为代表的正统理学家追求醇儒之境，而永嘉学派似乎不约而同将豪杰标举为理想人格。如薛季宣《与沈应元书》："须拔萃豪杰，超然远见，道揆法守，浑为一途，蒙养本根，源泉时出，使人心悦诚服，得之观感而化，乃可为耳。"[③王]开祖学宗孟子，而薛季宣也用"豪"字为孟子点赞：孟子有功于孔门，"气豪而辞辩"[④]。又如郑伯熊、郑伯英"惟以统纪不接为惧"，二人"性行虽不同，然并为豪杰之士"[⑤]。叶适也用"儒豪"等词评论永嘉人物。如谓郑伯熊、郑伯英在大道隐遁的艰难时世，"能以古人源流，前辈出处，终始执守，慨然力行，为后生率"，真乃"瓌杰特起者"[⑥]；而"自二郑公后，儒豪接踵，而永嘉与为多"[⑦]。

然则，何谓豪杰?

三、豪杰：豪气，逸气，英气，卓识

豪杰之士豪气干云，虽文弱之书生，对于文化使命的传承与担当却是当仁不让。如孔子在匡地遭拘禁，险恶的处境激发孔子道出了斯文在兹的自信与豪气："文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何!"（《论语·子罕》）孟子深信五百年必有王者兴，而当今之世，如欲平治天下，舍我其谁（参见《孟子·公孙丑下》）。王开祖则说："孟轲死，道不得其传，而当今之世，如欲继往圣之绝学，舍我其谁？我岂不自知固陋，然深畏道之不传，不得已也。""由孟子以来，道学不明。我欲述尧舜之道，论文武之治，杜淫邪之路，闢皇极之门，吾畏诸天者也，吾何敢已哉!"（《儒志编》）

如果说，豪杰对道统的领会是一种知，则此种知必是"动力之知"（knowing-to），[⑧] 必驱使豪杰慨然行之，"惟以统纪不接为惧"。既以道统不接为惧，如碰到与道相合的见解，自然从善如流，开放包容，不问出处。如周行己虽从程颐游而服膺其理学（洛学），但同时对苏轼的蜀学也极为倾倒，"绝不立洛蜀门户之见"（《四库全书总目提要·浮沚集提要》）。另一方面，如碰到与道相违的见解，

① 周子《易通》即周敦颐代表作《通书》。宋潘兴嗣撰《周敦颐墓志铭》云："尤善谈名理，深于《易》学。作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇，《诗》十卷，今藏于家。"（［宋］周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，2009 年，第 91 页）朱熹则认为："潘公所谓《易通》，疑即《通书》。"（［宋］朱熹：《太极通书后序》，可参见［宋］周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第 44 页）

② 陈襄：《答王景山启》，《古灵集》卷 16，文渊阁四库全书本。

③ 参见［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《艮斋学案》，《宋元学案》卷 52，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 5 册，第 52 页。

④ 参见［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《艮斋学案》，《宋元学案》卷 52，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 5 册，第 54 页。

⑤ ［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《周许诸儒学案》，《宋元学案》卷 32，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 4 册，第 429—430 页。

⑥ ［宋］叶适：《归愚翁文集序》，《水心文集》卷 12，刘公纯、王孝鱼、李哲夫点校：《叶适集》第 3 册，北京：中华书局，2010 年，第 216 页。

⑦ ［宋］叶适：《归愚翁文集序》，《水心文集》卷 12，刘公纯、王孝鱼、李哲夫点校：《叶适集》第 3 册，第 217 页。

⑧ 关于动力之知（knowing-to）、能力之知（knowing-how）、命题之知（knowing-that）三者的辨析与讨论，参见黄勇：《论王阳明的良知概念：命题性知识、能力之知，抑或动力之知》，《学术月刊》2016 年第 1 期。

哪怕它是绝大多数人所持的见解，哪怕它是权威人士所持的见解，哪怕是最亲近人所持的见解，也是慨然不敢苟同。[①] 与王开祖同时而齐名的丁昌期（经行先生）有子三人。“兄弟好古清修，自相师友，各以所得，质于其父，不为苟同。曰：‘此理天下所共，不可为家庭有阿私也。’”[②]《四库总目》评薛季宣，言其持论“不必依傍先儒余绪”（《四库全书总目提要·浪语集提要》）。汪循言王开祖“能不以近代儒宗之所习者为师，超然心领神会于千载之上”（《儒志编原序》），我们也可以倒过来说，王开祖超然心领神会于千载之上，故能不囿习见，不迷信权威，不以近代儒宗之所习者为师。不迷信权威，是英气，是独立人格在理智上的体现；不囿习见，是逸气，是风流人格在理智上的体现。逸气和英气令豪杰之士的理智德性呈现出别样的气象。[③]

逸者，溢也。牟宗三释魏晋名士之“逸”，其论甚妙：“精神溢出通套，使人忘其在通套中，则为逸。……逸则不固结于成规成矩，故有风。逸则洒脱活泼，故曰流。故总曰风流。风流者，如风之飘，如水之流，不主故常，而以自在适性为主。”[④]我们不难看到豪杰精神中的风流面向。豪杰挥斥逸气，溢出惯性思维框框和行为模式。王开祖明确主张溢出“庸庸之论”“规规之见”：“胶柱不能求五音之和，方轮不能致千里之远，拘庸庸之论者，无通变之略，持规规之见者无过人之功。《诗》云：‘就其深矣，方之舟之。就其浅矣，泳之游之。’”（《儒志编》）

汪循所讲的“近代儒宗”，《四库全书总目提要》举了孙复、司马光：“孙复号为名儒，而尊扬雄为模范。司马光三朝耆宿，亦疑孟子而重扬雄。”然则，从经学史上看，司马光疑孟，却参与开创了经学上的变古创新思潮。如皮锡瑞承王应麟说，指出“经学自汉至宋初未尝大变，至庆历始一大变也”。具体言之，“经学自唐以至宋初，已陵夷衰微矣。然笃守古义，无取新奇，各承师传，不凭胸臆，犹汉唐注疏之遗也”；而北宋庆历年间，诸儒群起议经，包括欧阳修排《系辞》，[⑤] 欧阳修、苏轼、苏辙毁《周礼》，李觏、司马光疑《孟子》，苏轼讥《尚书》，晁说之黜《诗序》，王安石作《三经新义》。[⑥]皮锡瑞所讲的“不凭胸臆”，在经学论域内意味着笃守旧说，其思维上的特点，则是不能独立思考，不能为自己思考。相形之下，司马光的疑孟，已表现出独立思考、凭诸胸臆的特点。而王开祖于此时尊孟，不是在经学上复古，固守汉唐旧注，而是进一步力图在思想上逆潮流而动，在思想范式层面开风气之新，表现出极强的独立思考的能力和理论首创精神。

逸气不囿习见，英气不迷信权威，但它们还需要跟独立思考的能力相配合方能产生卓识睿见。若无独立思考的能力，则逸气、英气难免变异为狂气，发乎言则难免不流为疏阔之论。依《宋元学案》，王开祖能以豪杰之姿而“见道早”，在周敦颐、二程之先阐发天人性命之微。《学案》简择其金句曰：

---

① 赵钊已在硕士论文（董平教授指导）中指出，永嘉学派敢于批判否定、勇于开拓创新，不拘门户之见、博采众家之长（赵钊：《王开祖〈儒志编〉研究》，浙江大学人文学院 2010 年硕士论文，第 44 页）。

② ［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《士刘诸儒学案》，《宋元学案》卷 6，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 3 册，第 317 页。

③ 20 世纪 50 年代以来，伦理学和知识论不期然都发生了某种“德性转向”（virtue turn）或“德性复归”（virtue return），德性伦理学（virtue ethics）与德性知识论（virtue epistemology）一时成为伦理学与知识论当代发展的新方向。德性知识论的一个核心概念即为理智德性或智德（intellectual virtue），与知识相关的德性。德性知识论的两条不同的进路对理智德性的理解有所不同：可靠主义把它理解为认知能力（cognitive powers，包括准确的感知力等），而责任主义则把它理解为人格特性（character traits，包括认知勇气等）。可参见刘梁剑：《德性民主：在德治之外超越民主》，载方朝晖主编、翟奎凤副主编：《大同》，北京：五洲传播出版社，2017 年；［美］迈克尔·斯洛特：《情感主义德性知识论：超越责任主义与可靠主义》，李妮娜译，《贵阳学院学报》社会科学版 2017 年第 6 期。

④ 牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第 2 册，台北：联经出版事业公司，2003 年，第 78—79 页。

⑤ 《儒志编》亦有一条辨《系辞》是否出于孔子，主张《系辞》为孔子所作，但在流传过程中有后人羼入，读者当善于辨析：“或曰：今之所谓《系辞》果非圣人之书乎？曰：其源出于孔子而后相传于《易》师。其来也远，其传也久，其间失坠而增加者，不能无也。故有圣人之言焉，有非圣人之言焉。其曰‘《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？’当文王与纣之事邪？商之末世，周之盛德邪？若此者，虽欲曰非圣人之言，可乎？其曰：‘河出图，洛出书，圣人则之，幽赞神明而生蓍。’若此者，虽欲曰圣人之言，可乎？凡学不通者惑此者也，知此然后知《易》矣。”

⑥ ［清］皮锡瑞著、周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2008 年，第 220—221 页。

先生见道早，所著有《儒志编》，言："《复》者性之宅，《无妄》者诚之原。"又言："学者离性而言情，奚情之不恶?"又曰："使孔子用于当时，则《六经》之道，反不如今之著。"又言："由孟子以来，道学不明。今将述尧舜之道，论文武之治，杜淫邪之路，开皇极之门，吾畏天者也，岂得已哉!"①

《学案》表彰开祖以尊奉孔孟、讲明道学为己任，在实质内容上亦着力突显开祖在形上理论层面努力会通《易》《庸》，尝试对后世理学孜孜探讨的天人、性情关系给予精微的说明，得周敦颐《通书》之近似而开理学风气之先。

然《学案》所引过短，实不足以完整准确地反映王开祖的卓识。其性情论，如仅观《学案》所引"学者离性而言情，奚情之不恶"，容易产生重性抑情的印象。实则，开祖的主张是不可贼情、情可动而不可乱："学者之言曰：性善也，情恶也；莫善于性，莫恶于情。此贼夫情者之言，不知圣人之统也。夫情本于性则正，离于性则邪，学者不求其本，离性而言之，奚情之不恶？……贤者之于情，非不动也，能动而不乱耳。"（《儒志编》）开祖的观点，近似于程颐《论颜子所好何学论》"性其情"之说：有性则有情，"情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰'性其情'"②。又如"《复》者性之宅，《无妄》者诚之原"二句，开祖紧接着说："《大畜》者道之归也，《颐》者德之施也。故君子复足以知性，无妄足以立诚，大畜足以有容，颐足以育物。知其复则能知性，知性则能立诚，立其诚则能畜德，畜其德则能发育万物而与天地配矣。《中庸》之言推乎人性赞天地而育万物，其原于此乎!"只取前二句，不啻断章取义，至多反映了王开祖三分之一的思想。开祖重心性内圣，同时也重事功外王，且心性涵养（成己）还必须展开在事功（成己成物）的过程之中。正是这一点，鲜明地体现了永嘉学派特有的精神取向，同时也构成了永嘉学派豪杰精神的题中应有之义。③ 再如王开祖论以诚成人："诚者，成也，所以成人也；人而不诚，禽兽奚择焉？……夫诚者,？也；诚于心，人莫之见也；接于物，亦莫之见也；由人服而物化之，然后见焉。及其至也，充乎天地之大，此其著可知也矣!"（《儒行志》）诚以成人（成就与禽兽有别的本真之人"人"），除了涵养心性之外（"诚于心"），还要发用显现为"成人"与"成物"（"人服而物化之"），及其至充乎天地之大，正是"推乎人性赞天地育万物"。

然则，正因为强调心性涵养（成己）必须展开在事功（成己成物）过程之中，王开祖所试图推动的新的思想范式似乎有别于宋明时期后来居于主流的理学思想范式。《学案》推许开祖"见道早"，汪循、四库馆臣推许开祖倡鸣道学，然开祖所见之道、所倡明之道学似有别于《学案》、汪循或四库馆臣所理解的"道"或"道学"。此中消息，耐人寻味。

四、失落的豪杰：孟子绝学，贵民轻君

王开祖毅然以讲明圣道为事，此等豪杰精神本身已是上接孟子浩然正气。然则，王开祖学宗孟子，所宗者何？上引性情说，实发孟子性善论之微。《学案》、汪循及四库馆臣当已见于此。然则，

① ［明］黄宗羲著、［清］黄百家纂辑、［清］全祖望修定：《士刘诸儒学案》，《宋元学案》卷6，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第3册，第318页。

② ［宋］程颐：《颜子所好何学论》，《文集》卷8，见［宋］程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第577页。

③ 董平教授已指出，王开祖"要求个体不以其自身之道德学问的涵养为满足，而必欲将其内在之德性外向展现于经世事业的开辟之中，乃与后来崛起的永嘉学派是有点本质精神之共性的"（董平：《宋明儒学与浙东学术：董平学术论集》，第118—119页）。值得一提的是，叶适述永嘉学统，以周行己、郑伯熊、薛季宣、陈傅良四人为典范："永嘉之学，必克省以御物欲者，周作于前而郑承于后也"；"永嘉之学，必弥纶以通世变者，薛经其始而陈纬其终也"（［宋］叶适：《温州新修学记》，刘公纯、王孝鱼、李哲夫点校：《叶适集》，北京：中华书局，2010年，第178页）。叶适通过对四个人物的评价，实际上也指出，永嘉之学存在两个不同的思想面向：其一，治心修身的面向，其二，治世平天下的面向。可以说，叶适的分析既是历史的，又是逻辑的，体现了史与思统一的特点。

统观《儒志编》，其重心所在，却是抉发孟子贵民轻君、挺立士道尊严的思想。相对于儒家对于君臣大义的正统理解，孟子思想的这一面向无异带有浓厚的异端色彩。

开祖谓君子立身，或出或处，皆心系天下万民，并以此作为与君相交的出发点。心系天下万民，这是君臣相交的道义基础。就理想状态而言，“古之所谓君臣者，或相歌颂，或相称德。御下者不敢有其尊，奉上者不获惧其威，道交而心接，朝廷之间至和乐也”（《儒志编》）。臣非君私人所有，这是臣应有的自我理解；有此自我理解，自然不会以奴妾之道事君。孔子高弟子路为卫大夫孔悝之邑宰，卫国内乱，子路怀着“食其食者不避其难”的信念，为救孔悝而遇难。（《史记・仲尼弟子列传第七》）在王开祖看来，子路为孔悝而死，并不算得其正命：“或曰：子路在卫结缨而死，正乎？曰：正则吾不知也。卫乱，子路可以无死。死而结缨，惜乎在不正之后也。不正之正，君子不由也。”（《儒志编》）

臣非君私人所有，这也是君应有的理解；有此自我理解，自然不会以奴妾之道待臣。“君不敢有也，故能成其道。”臣应心系天下万民，君也应心系天下万民：“或曰：尊为天子，富有四海，不亦乐乎？曰：中有乐乎耳，非乐乎有天下也。乐养天下也。”养天下乃是君的本分：“天之立君以养人也，非使之掊天下以养己也。”如君不能爱民，则无君之实，臣民不以君视之可也：“有民而不爱，非吾君也。辟如行路之人，为行路之人复仇，是亦必无而已矣。《诗》曰：‘无言不仇，无德不报。’夫不施于人而人报之者，未之有也。”无君之实而居君之位，则是小人窃取天位，其内心必然“惴惴焉，惟恐人之一蹶而覆已也”。王开祖甚至说：“吾观孟子有旱乾水溢则变置社稷之说，则知神尚有责况于人乎。夫为人而无责，则是无耻也。无耻，斯禽兽夷狄矣。”这里可谓隐含了大逆不道的想法：人如不能尽责，则为无耻之徒；社稷之神如不能尽责，则变置社稷可也；君如不能尽责，造反可也。实际上，王开祖完全认同商汤吊民伐罪、诛杀暴君的必要性和合法性：“其君残贼于天下，故不得已而伐之者，汤也。……伐暴吊民得天下，其心若汤可也。”（《儒志编》）

王开祖于臣谏君非、君纳善言之道再三致意焉。他对伯夷的隐居行为做了别致的理解，认为这是为了非武王而救万世之民：“伯夷自谋曰：……吾亦何为哉？吾其救万世之民乎？于是非武王而去之。武王犹非，况不至武王乎？其救万世之民也如此。”他讲“孝莫大于格亲之非”“罪莫大于逢亲之恶”，我们不难引申出，“忠莫大于格君之非”“罪莫大于逢君之恶”。实际上，孟子就说过：“长君之恶，其罪小；逢君之恶，其罪大。”（《孟子・告子下》）王开祖对于“舜为天子，尽得天下之善言”心向往之。他称许东汉申屠蟠识时变，不像范滂那样天真妄议招来杀身之祸，其背后却隐含着一丝悲凉，臣不得谏君非、君无意纳善言，如之奈何。①

贵民轻君、挺立士道尊严构成了豪杰更为深层的本质内容。自孟子没，此种思想久不见于中国传统，真绝学也。开祖能超然心领神会于千载之上，令贵民轻君、挺立士道尊严这一湮没已久的豪杰精神重新显露，真豪杰也。然王开祖所表彰的这一孟子绝学似乎一开始就落在汪循、四库全书馆臣对“豪杰”的理解之外。在此意义上，豪杰的失落，早已发生在从《儒志编》书前提要到《总目》提要的转变之前。

五、结语：试问豪杰今安在

唐宋两代，中国社会在经济、政治、军事、社会结构等方面经历了巨大的转变。如黄仁宇写道：

① 《后汉书・周黄徐姜申屠列传》记载申屠蟠对于太学清议不容于朝廷的先见之明：“先是京师游士汝南范滂等非讦朝政，自公卿以下皆折节下之。太学生争慕其风，以为文学将兴，处士复用。蟠独叹曰：‘昔战国之世，处士横议，列国之王，至为拥先驱，卒有坑儒烧书之祸，今之谓矣。’乃绝迹于梁、砀之间，因树为屋，自同佣人。居二年，滂等果罹党锢，或死或刑者数百人，蟠确然免于疑论。”王开祖对此评论说：“知进退，识时变，临物而不惑者，其惟申屠蟠乎！太学之兴也，士之盛也，莫不振衣引足愿居其间，吾独指秦以为病焉。及群党坐于徽棘之中，我独优游于外，人皆以妄死，我独保正命以没，可谓独立君子达吉凶之命者也。”（《儒志编》）

“孔孟之道战胜了诸子百家的理论，从汉朝开始，就成为统治全国的指导思想。时代愈是往前发展，统治者对它的依赖程度也愈大。到 10 世纪以后，也就是唐宋两代，中国经历了一次巨大的变化：经济的重心，由华北旱田地带移至华中和华南的水田地带。随之产生的显著后果，则是内部的复杂性相继增加。官僚阶层过去为豪门大族所垄断，至此改变而为与绅士阶层相表里。军队中的将领逐渐失去了左右政治的力量，文官政治确立为统治帝国的原则。这种多方的改变，使集权的中央政府不得不创立新的哲学理论，以维系社会上成千上万的优秀分子，即读书的士人。”①与之相应，儒家学者积极建构新的思想范式。在儒学大转变之际，周敦颐、王开祖所开创的理路，似乎代表了重建思想范式的两种不同的努力方向。周敦颐的进路为程朱陆王所光大，成为宋明理学的正统；而王开祖先于周敦颐所开创的进路虽有永嘉后学赞其成，然相对于程朱陆王仍属旁枝歧出。永嘉豪杰精神在事功中展开心性的面向似乎已多多少少失落在历史长河之中。然则，某一思想的意义，只有放在历史延长线上才能获得估定，而随着历史延长线长短之不同，其意义亦将有所不同，有时甚至出现一百八十度的大翻转。

居今之世，数百年来高歌凯进的现代文明已经到了某个临界点。展望未来，中国文明在挺立自信之后亟待进一步的觉醒？严中西之辨，忽古今之别，在人类的后经学时代以经学方式“弘扬”儒学，或为今日儒学发展最大之歧趋。人类整体如欲向死而生，必须在根本处转变思想范式，创造出有别于现代性的新的思想范式。时代召唤着豪杰之士毅然奋起，以其豪气、英气、逸气与卓识回应时代的召唤。

尝试论之。现代文明的转变，有待于意欲方向的根本转变，有赖于观物之法的根本转变。就前者而言，当代文明的曙光，有赖于人们从爱牡丹转向爱莲花？周敦颐《爱莲说》将莲花与富贵花牡丹区分开来，在世人通常追求的富贵之上建立另一种“至富至贵”，以道充为贵，以身安为富。得此富贵，则享孔颜之至乐，“常泰无不足”。如此，意欲的方向自然从“轩冕”“金玉”那里离开。如此，当下即是永恒，无需不断地进步到未来，不断地将当下牺牲在未来的黑洞之中。意欲方向的根本转变，必然引发观物之法的根本转变。孔子之乐水离不开他的观水之术。周敦颐庭前草不除，以为“万物之生意最可观。”周敦颐之“观”物与孔老之观水相类，而与现代人习以为常的“看”物大不相类。这里似蕴含着两种分别，不妨以两种不同的“观法”与“看法”之分对应之。其一，狭义上的“观法”，我们将孔、老、周子之观物称为“观法”，而将现代人习以为常的“看”物称为“看法”，从而标识二者的根本差异。这样的观法可以联系“可观”“壮观”“观止”这样一些在现代汉语中仍然沿用的语汇来获得某种理解的线索。观法常常关联着学于物（learn from things），而看法常常关联着研究物（study things），或了解物（learn about things）。其二，广义上的观法。我们把孔、老、周子之观物与现代人之看物之间的差异称为观法上的差异；而把孔、老、周子因观物而产生的差异，或现代人因看物而产生的差异称之为看法上的差异。易言之，在同一观法层面（perspective）可以有不同的看法（opinion），从一种观法到另一种观法（如从“以我观之”到“以物观之”到“以道观之”，如从孔、老、周子之观物到现代人之看物），意味着视角的根本转变，及主体心灵结构的根本转化。由此出发，我们或许可以重新发现永嘉学派被忽略的豪杰面向的意义。

（责任编辑　李　巍）

① 黄仁宇：《万历十五年》，北京：九州出版社，2015 年，第 217 页。

先秦儒家王道理想的应然指向与现实困境
——以《孟子》为探讨中心

李友广

【摘要】王道政治是先秦诸子共同面对的传统政治资源，各家人物都借此来阐述自己的价值立场和应对方案，对于儒家而言更是如此。儒家认为源于天道的王道具有自明的正当性，理应是理想且可行的政治制度。基于这一政治立场，儒家审视春秋战国时期现实政治制度的时候，往往以此为评判标准，并对王道政治作了理想化处理，进而将理想化了的王道政治视为一种必然会实现的政治制度，在侯王间游说。礼乐的崩坏与霸道的盛行，让王道政治在现实社会的落实困难重重。面对这样的困境，儒门在产生分化的同时，还提出了自己的解决之道，让王道理想得以在传统政治文化资源中始终占有一席之地。

【关键词】王道；王道政治；王道理想；困境与应对

中图分类号：B222　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0130－10

作者简介：李友广，山东莒县人，哲学博士，（西安 710069）西北大学中国思想文化研究所副教授。

基金项目：国家社科基金西部项目“先秦儒家政治哲学研究”（15XZX006）

王道政治是先秦时期诸子共同面对的传统政治文化资源，很多思想家在著书立说、思想论辩的时候都或多或少会涉及到这一主题，借此来阐述自己的价值立场和应对方案，对于儒家而言更是如此。那么，儒家视野下的王道政治是什么，儒家为何会对王道政治进行理想化处理，王道政治在现实社会中所面临的困境，以及儒家在面对这一困境时如何处理等问题，本文将以《孟子》为中心进行必要的理论分析与探讨。

一、王道与王道政治

政治制度、治理经验及政治文化与其时的社会历史条件密切相关，或者说政治制度、治理经验及政治文化正脱胎于特定而又具体的社会历史条件。与王道相对应的，正是以封邦建国为鲜明特点的王权社会。

道，其义涵固然有多种，但道路、方向是其最基本的初始之意，其他包括本根、根本；原则、法则；依据、规范、规律等则是其延伸之义。所谓王道，是指王权社会中君王治理天下的政治制度、方式方法及思想理念，与其后皇权社会沿承秦制的政治制度与价值理念大为不同。对于儒家而言，王道的实施者是王，其所包括的对象则更为具体，按照孔孟所言，主要包括夏商周三代之王中的禹、汤、文、武、成王、周公，而尧舜则被视为帝道的代表，《礼记·礼运》中的“大同”“小康”之别，后世经学家多认为与此有关，故而在价值层面上要高于前者。不仅如此，王道的接受对象是天下，这与三代之王尤其是周天子所治理与面对的是整个天下有关（《尚书·金縢》云：“乃命于帝庭，敷佑四方。”《尚书·大禹谟》屡云：“文命敷于四海”“皇天眷命，奄有四海为天下君”“无怠无荒，四夷

来王。”），故而儒家视野中的王道具有公、正之义，自然是遍覆式的（《礼记·孔子闲居》即云：“天无私覆，地无私载，日月无私照。”），这在彰显儒家政治立场的文献《尚书·洪范》中有着集中阐述：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。”正因为王道“荡荡”“平平”“正直”，故而在其后《洪范》接着说：“天子作民父母，以为天下王。”依此来看，要成为天下王，其逻辑前提是先做万民之父母，以伦理上的行为表现来成就天下政治事功。在这个意义上，《孟子·梁惠王上》（以下凡引《孟子》只注篇名）言谓“养生丧死无憾，王道之始也”，遵循的也是从伦理到政治这样的理路，这当然与过于强调求取国家富强的法家大为不同：“国富而治，王之道也。故曰：王道非外，身作壹而已矣”（《商君书·农战》）“能越力于地者富，能起力于敌者强，强不塞者王。故王道在所闻，在所塞，塞其奸者必王。故王术不恃外之不乱也，恃其不可乱也”（《韩非子·心度》）“圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者所以得民也，威者所以行令也，名者上下之所同道也。”（《韩非子·诡使》）也与强调“自然无为”、清虚自守的老庄道家不同，如老子说：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（《老子·八十一章》）庄子说：“圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）“在老庄看来，君主治理天下应积极效法天道自然，让万物兴起而不据为己有，如此统治才能稳固和得到更多的好处。”①

与王道直接相关联的则是王道政治，王道政治固然在历史上曾有内容与形式上的变化，但在儒家这里，基于自己的立场与时代条件给予了较为系统的阐述。王道政治是三代之王面向天下而展开的综合性政治治理系统。在儒家这里，尤其是对于孔孟而言，他们推崇和论述最多的是西周的政治制度与礼乐文明：孔子对周公推崇备至；孟子则多言文王之治，并以此来考量和评判当世侯王的政治行为与日常表现②。孔孟之所以言多称周制，是因为西周政治制度所彰显的政治文化特质与儒家以道德的进路来推进政治治理的立场并无二致。概而言之，西周政治文化既强调对于天、天命的敬畏，这是对夏商既有宗教神学文化的一种延续与继承，也强调对于民众尤其是社会弱势群体的体恤与关照（《尚书·康诰》云：“不敢侮鳏寡”，《尚书·无逸》则强调要“知稼穑之艰难”“知小人之依”），也就是《尚书》屡言的“敬天保民”。一个方面是对上的“敬天”，另一个方面是对下的“保民”，居其中的则是“王”，亦即敬天和保民的主体首先指向的都是王。只有把这两个方面都充分承担起来才算是符合儒家立场与标准的王，而要把这两个方面都很好地承担起来，在儒家看来就需要王“疾敬德”（《尚书·召诰》）——不断努力提升自己的德行，进而认真实施德政，这样的王其政治治理行为、政治理念及政治智慧便构成了王道政治的主要内容。由此来看，王道不仅要包括如下这样的政治行为与政治事实：对天下国家的构成主体——民众要爱护和体恤（《尚书·蔡仲之命》有云：“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”）；而且，王道的正当性还要借助天的权威力量，以顺承天意、天命的形式来寻求正当性的获得（《尚书·泰誓上》言谓：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”）③。这固然是对夏商既有宗教神学力量的借鉴，但也正说明夏商周三代在社会结构、政治制度以及精神信仰等方面的延续性与惯性力量。

① 杨汉民：《先秦诸子“王道”思想的演变与发展》，《南华大学学报》社会科学版 2013 年第 4 期。

② 对于孔子而言，周公是礼乐制度、礼乐文明的创作者，是德位相配的政治楷模；对于孟子而言，文王则是体恤民情、关怀弱势群体，行仁政的王者。

③ 就此而言，天子的合理性来自于天意所授，天子治理天下之道同样与天有关，或者说王道的正当性来自于上天、天命。不仅如此，就连人间包括君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的伦常次序也是上天安排的，故而《尚书·皋陶谟》屡言“天叙有典”“天秩有礼”“天命有德”“天讨有罪”，以天的权威与法则性力量来论证人伦秩序、等级次序的天然合理性。

由此来看，王道与王道政治主要由上天、下民、中王德三个维度构成，缺一不可[①]。在周人看来，上天具有无上威严，并以天命、天罚、天佑等形式影响人世间，而天命降于人间王权的长久与否又与王的德行修为有关，故而作为君临天下的天子务必要敬德、修德进而行德政教化以达上天帝命和顺承天命、天意（《尚书·康诰》云："弘于天，若德裕乃身，不废在王命。"《尚书·召诰》亦云："王其德之用，祈天永命。"），否则便如夏殷一样会丧失从上天那里接受的大命："惟不敬厥德，乃早坠厥命。"（《尚书·召诰》）如此，天子的统治便被赋予了上天的威严，是上天意志的化身，是天命的主要政治载体，故而可以说，王道是天道在人世间的合理化呈现。此外，修德、敬德的天子也要承接天的遍覆性而生出"好生之德"（《尚书·大禹谟》言谓："好生之德，洽于民心。"），借以惠民、养民、保民："德惟善政，政在养民。"（《尚书·大禹谟》）这种自上而下、以王贯通上天和下民的思维方式在其时具有理论的完整性与自洽性[②]，以至于在很长时期内都影响了儒家在政治文化方面的致思，儒家所常言的德政、善政、仁政，并没有真正超出周人的思维框架与致思理路。

二、儒家视野下的王道政治及其理想化

如上文所言，王道政治是生成和适应于王权社会（由原始氏族公社进入国家形态的初级阶段）的运行机制与政治理念，自有其价值与合理性。这套政治运行机制与政治价值理念以礼乐制度与礼乐文明的方式有效理顺和维护了天下层级实力格局，从而使得君臣、父子、夫妇得以各安其位，各司其职，各负其责，在家国同构的基础上初步实现了伦理与政治的双向互动与一体化。但是，当历史由三代进入春秋战国，政治体制由"封藩建卫"的周制向政治权力日益向君王集中的秦制过渡，而这种体制的变化在文化典制上的集中表现便是礼坏乐崩。

虽然如此，王道政治仍然是诸子在先秦所要面对的政治传统与政治文化大背景，故而《史记·十二诸侯年表》载有"孔子明王道，干七十余君，莫能用"这样的话语，《汉书·艺文志》亦云："诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。"可见，诸子的兴起，各家思想学说的蜂出，与王道政治在春秋战国时期的急剧变化有关。可以说，王道政治的变化并不仅仅是政治体系一个方面的变化，而且还关涉到了礼乐制度、诗教文化、社会规范、交往原则、价值理念诸多方面的变化。这种变化给整个社会和各阶层所带来的震撼是无与伦比的，不过对此最先觉察到的是那些既熟知古代典籍文献又深怀济世安民情怀的士人，故而他们对于王道政治存在的价值与意义，以及王道政治价值的失落对于天下政治格局与社会所带来的影响，天下政治制度、政治秩序向何处去等一系列问题有着各自的思考与探索。诸子的这种思考当然受制于其对现实政治所持立场与看法的影响，而这种看法又让他们对于现实政治所发生的变化难以作出客观、公允的解释、判断与估量，从而在对现实政治制度与政治文化的评价中呈现出价值立场先行的鲜明特点，这在儒家那里表现尤为明显。

从儒家文献来看，孔孟针对春秋晚期战国时期天子权威因诸侯们政治野心的膨胀而急剧下降感到愤懑不已，并以"天下有道"与"天下无道"来作出不同的评价。何以如此？从王道政治的产生来看，王道政治基于血缘宗法伦理而成，是宗法伦理与政治相结合的产物。从原始社会的氏族公社与氏族部落向三代时期国家形态转进，在这一过程中实际上逐渐呈现出天子与侯王共治天下的政治权力格

① 关于这三个维度之间的关系，我们可以用《尚书·多士》中的话来概括："惟天不畀不明厥德"，意思是说，上天不会把大命赐给那些不努力施行德教的人。由此来看，在天与王之间，沟通这两者的主要是"命"；而在王与民之间，则是主要依靠"德教"使得两者得以顺畅和洽的。

② 《说文解字》即云："王，天下所归往也。……三画而连其中谓之王。三者，天地人也，而参通之者，王也。"这样的致思理路并非许慎独创，实际上是对西周政治文化以及西汉董仲舒相关思想理论的积极吸收与转化。引文见［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 9 页。

局，这种政治特点在西周表现得尤为明显。共治天下的良性态势须有周天子强大权威作基础，并以宗法血缘伦理来维系。当周天子式微，而诸侯因着地缘优势与政治治理政策的灵活性而逐渐发展起来的时候，相伴随的是功利主义导向的兴盛（诸如侯王、卿大夫们的肆意僭礼，纵横家、法家人物在政治舞台上的大行其道，是其重要表现），以及血缘宗法伦理在政治权力上的约束能力一再被弱化，这也表征了政治与伦理确实有着不小的差异，并有着各自所适应的领域。虽然如此，因着西周政治文明所蕴含的宗法伦理特点，儒家对此还是表现出了浓厚的兴趣，并对这一特点屡有阐释与说明。故而，在儒家文本中我们很容易就能发现政治的伦理化与伦理的政治化相互杂糅的政治文化倾向①，而这种倾向正呈现出了儒家对于血缘宗法伦理的维护与眷恋，以及对于礼乐崩坏后华夏文明的发展走向的忧虑。

无疑，基于儒家文献的描述我们可以发现，在儒家视野中王道政治是美好的，即所谓德政富有成效，保民安康（《尚书·康诰》云："用康保民"）、秩序和谐、天下安宁。既然如此，作为儒家眼中理想政治的王道政治何以在春秋晚期战国时期逐渐失效？儒家为何对王道政治如此推崇，以至于言多称周制？出于便于行文的需要，我们先来思考第二个问题。儒家对于王道政治的推崇，除了上文所提到的儒家崇古、厚古以至于托古的立场以外②，我们有必要首先从夏商周三代社会特点谈起。从夏商周三代社会的整体特征来看，宗教色彩浓厚与神权特点显著，政治文化上的这种氛围与特点既赋予了其时政治权力的正当性与形上价值，又对政治文化对于人本身的关注与关怀起到一定的束缚和限制作用。从反映三代社会思想文化的文献来看，夏、商时期，"天命""天罚"观念十分盛行。史载"有夏服天命"，（《尚书·召诰》）夏启征伐有扈氏时，声称"予惟恭行天之罚"。（《尚书·甘誓》）商汤讨伐夏桀时，宣称"有夏多罪，天命殛之"。（《尚书·汤誓》）商纣在陷入穷途末路时，仍然相信"我生不有命在天"。（文见《尚书·西伯戡黎》《史记·殷本纪》）那么，在夏商时期为何会存在这样的特点？王奇伟认为："商代脱离氏族社会未远，尚处在中国早期国家的产生时期。有殷一代的大部分时期，专制王权尚未得以确立，神权在很大程度上凌驾于王权之上，而使商代政治表现出浓厚的神权政治的色彩。"③ 根据夏商所处的社会历史阶段来看，这一时期是中国古代国家形态形成的初级阶段，对应着松散方国联盟的王权并非是至高无上的，这样的王权需要借助宗教神权来抬升自己，同时宗教神权也需要依凭人间王权来对人们的社会生活和精神世界产生切实影响，因而王奇伟的这一判断是平实可信的。与此相应，在宗教神权观念上，晁福林认为，"殷代的帝和土（社）、岳、河等神灵一样，既具有自然品格，又具有某种人格。帝是众神之一，而不是众神之宗。殷代尚未出现一个统一的、至高无上的神灵。""殷代政治结构是王权、方国联盟势力、族权等的联合体，与之相适应的神灵世界理所当然地呈现着多元化的状态。"④ 可以说，晁福林的相关论述正从某种意义上为王奇伟的观点作了印证。

如此来看，王道政治存在的正当性在三代时期确乎有宗教神学的支撑，而且由于历史传统的影响

① 相关内容见拙文，此处不赘述：《政治的伦理化：早期儒家在政治文化领域理论建构的一种向度》，《管子学刊》2012 年第 1 期；《伦理的政治化：早期儒家政治文化的理论建构向度》，《江西社会科学》2012 年第 11 期（注：此篇文章王晓洁为第二作者）。

② 至于儒家为何会持有崇古、厚古与托古的立场，笔者曾撰文进行研究，由于此为本文的间接性问题，故不赘述。详见拙文：《家庭伦理对早期儒家共同体形成的价值及影响》，《云南社会科学》2013 年第 6 期。

③ 王奇伟：《论商代的神权政治——兼论商代的国家政体》，《殷都学刊》1998 年第 3 期。

④ 详见晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990 年第 1 期。

和惯性的力量，这种形式的支撑在春秋战国时期依然存在①，虽然儒家对于政治权力正当性论证的重点已经由天命神学转向了民心民意②。当然，儒家的这种转向，既是对春秋晚期人文理性精神觉醒的一种反映，又不断推动人文理性精神在春秋战国时期的进一步发展。当社会历史由周制向秦制过渡的进程中，政治权力向君王身上的日益集中是一种历史的发展趋势，而在这一过程中出现的主要情况便是诸侯势大，天子政治权力被切割。随着周制的破坏，实际上与周制运转密切相关的礼仪制度、礼乐文化，以及宗教神学等也遭到了破坏与质疑。如上文所言，周制在典章制度层面的破坏集中表现便是礼坏乐崩，而我们所说的礼乐不仅仅是一种制度，也是周代宗教文化精神的载体，因而礼坏乐崩不仅使周制破坏，而且也动摇了人们自三代以来对于宗教神学的固有认知与信仰。可以说，与周人对于人本身的关注与关怀相伴随的是，宗教色彩的淡化以及神性权威的逐渐弱化与动摇。与之相对应的，便是人在某种意义上的觉醒和解放，而这种觉醒和解放又是以天命神权的弱化为前提条件的。人被松绑以后，如果不注重敬德、修德的话，往往容易出现欲望膨胀、道德滑坡的社会现象，进而导致功利主义价值理念的盛行。面对日益糟糕的社会政治现实，包括侯王的骄奢淫逸，政治的失序，社会的动荡激变，以及人们价值理念的混乱不堪，这一切让持有仁义立场的儒家甚为失望，不得不将目光投向王道政治大盛的夏商周三代，并以距离春秋最近、影响最巨的西周政治制度和政治文化为现实政治改革与完善的目标与圭臬。

既然儒家视野中的王道政治如此美好，为何会在春秋晚期战国时期逐渐失去效力呢？在此，我们以王权特征更为显著的西周为例进行探讨。如前文所言，王道政治的有效维持与延续，需要有一个很重要的前提，那就是处于天下政治权力格局中的王权必须强大有力的同时，肩负王权重任的天子还要敬德、修德，以上达天意，下化万民，合政治、伦理功能于一体。到了西周晚期，天子不再如文武周公那样得谨小慎微，注重明德慎罚、敬天保民了，因而在《诗》中经常会出现刺厉王、幽王的诗篇，这也成为“变风变雅”的主要表现之一，故而《诗·大序》云：“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风变雅作矣。”从《诗·大序》的叙述来看，“变风变雅”首先指向了时代之变。厉幽失德，平王东迁，时代随后进入了天子式微、王纲解纽、诸侯争霸的春秋战国时代，故而《诗》中出现了对于天、天命和王权正当性的质疑，并如同《小雅·正月》一样，诗人以“我心忧伤”“忧心京京”“哀我小心”“忧心愈愈”“忧心惸惸”“心之忧矣”“忧心惨惨”“忧心殷殷”等语汇来表达自己对于时代变化给人内心所带来的纠结、苦闷与忧伤。诗人们因着时代的变化而在情绪和情感上所发生的这种变化，具有一定的普遍性，甚至在包括儒家在内的诸子身上也有所体现。

王道政治在春秋战国的逐渐失效，在儒家文献《孟子》中有着集中反映。面对天子式微，诸侯崛起的社会历史现实，孟子不再对周天子行王道仁政抱有期望，有时候反而会对梁惠王、齐宣王等侯

---

① 关于宗教神学在春秋战国时期对于政治和社会的影响，学者郝长墀认为，“真正继承殷商和西周文化核心思想的是墨子，不是孔子”，“墨子继承了夏商周文明的天命思想”，“墨子的‘尊天、事鬼、爱人’是对于古人的‘敬天爱民’思想的哲学改造，是把适用于统治者的哲学转化为适用于每个人的哲学；墨子的尊天爱人思想包含了敬天爱民思想。”不仅如此，他还认为，墨子的兼爱虽然包括人之兼爱，但“只有天才能做得到兼爱，因为天是真正的无私之爱。人只能模仿天，遵循一个外在的规则。”（详见郝长墀：《政治与人：先秦政治哲学的三个维度》，北京：中国政法大学出版社，2012 年，第 234、268—269、245 页。）当然，从墨家所强调的“兼爱”、“天志”、“明鬼”等思想来看，这一学派确实具有与夏商周三代宗教神学相一致的思想立场与文化理念，故而郝长墀所言有其道理。

② 通过研究，俞荣根认为：“西方关于政治统治合法性的探讨，从苏格拉底、霍布斯、洛克、卢梭、康德直到当代的哈特、罗尔斯、德沃金，一直未有终结，其核心之点就是‘同意理论’。……这种理论认为，政治统治的合法性必须建立在被统治者同意并对被统治者有所交待的基础上。”（详见俞荣根：《法先王：儒家王道政治合法性伦理》，《孔子研究》2013 年第 1 期。）虽然中国传统政治思想资源中并无这方面的直接内容，但实际上孟子等思想家所提倡的“民心民意”论与西方所深为认同的“同意理论”相通。他们都已经意识到，政治统治的合法性不能靠自身来证明，必须依靠政治统治系统之外的东西来作支撑。在中国传统政治思想资源中，天命和民心是判断政治统治正当性的两大依据。随着历史的发展，至儒家产生的时代，民心对于支撑政治统治正当性的重要性已大大超过天命。这固然与宗教神学色彩逐渐淡化，人的地位不断上升有关，也与儒家仁义、王道仁政的立场密切相关。

王反复陈说，寄希望于他们能够行王道仁政。而且，孟子也不再以天子为唯一有资格统治天下的对象，反而认为只要“不嗜杀人者”皆有资格来统一天下（《梁惠王上》即云：“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之?”），这就将行仁政王道的对象范围扩大到了所有侯王的身上。这既是孟子对政治社会现实的清醒认识，也预示着王道政治的维持与延续愈加困难，更多只能以理想政治的形式存在。由于当世侯王的骄奢淫逸、私欲膨胀，他们往往不敬德、修德，从而致使有资格和有能力推行王道政治的王者缺位，因而王道政治由此时的理想性存在状态再次变成现实的机会愈加渺茫。

从理论上讲，仁政不离仁，强调施仁的对象是天下万民，利他性从范围与程度上得到最大可能的实现。由此来看，理想的施仁者当为天子，而于《孟子》则多言诸侯王（包括梁惠王、齐宣王、滕文公等），实则体现了孟子既正视了诸侯在战国时期实力的崛起及对现实政治影响力日益剧增的社会现实，又彰显了孟子在坚守道义原则与仁义立场的前提下所作出的一种退而求其次的权变行为。尤其需要指出的是，孟子在《万章上》篇曾多次陈说舜的大孝及其对伦理亲情的维护，在孟子的立场之下，其所建构的舜的人物形象是一位既重视伦理亲情又兼顾社会公正的理想君王。那么，孟子何以强调舜对伦理亲情的维护（孟子于《万章上》言谓：“人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母，可以解忧。”“大孝终身慕父母。”），为什么又建构了舜既重伦理亲情又兼顾社会公正的理想帝王形象呢?

通过《战国策》《孟子》《史记》等传世文献我们可以发现，在孟子所处的战国时代，君王多有好乐、好货、好色的毛病，欲望的膨胀致使心之四端少有被扩充的机会，如此，则不足以事父母，更遑论保四海安天下了（《公孙丑上》云：“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”）。孟子在与君王对话的时候，多次强调仁义、仁政、王道、王政等方面的举措与内容，这实际上既是孟子对理想君王的一种期待，也说明了其时的君王多不行仁政，距离孟子心中所认可的标准较远。在这种现实情况下，孟子在与弟子的对话中构建出了舜这样一位公私兼顾、仁智双全的理想君王形象。当然，舜这样的君王，在孟子所处的时代不太可能出现，这既是孟子道德理想主义的集中表现，也是其对理想政治社会的积极建构，同时也是对当世侯王的失望与批评。① 可以说，天下混乱，百姓困苦，天下国家和人们的出路与前景依然不明朗，在这种历史情境下，人们尤其需要明君圣主的出现，而孟子所构建的舜的伟大君王形象正符合人们的愿望与时代的要求。不仅如此，孟子还坚信不疑地宣称道：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。”他认为，从时势上看应该是出现圣贤君主的时候了：“由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。”（《公孙丑下》）而他自己就是有名望而可以辅佐君王的人。

由以上分析可以看出，王道政治在春秋晚期战国时期的逐渐失效，是与周天子式微诸侯崛起天下实力格局发生剧烈变化分不开的，而这种剧烈变化实际上又是对封邦建国政治体制背后的宗法伦理价值的一种怀疑与动摇，礼坏乐崩是其表现形式，而霸道和功利主义的盛行则是对宗法伦理价值怀疑与动摇以后产生的结果。当然，对于功利主义在战国时期的盛行，还要作具体分析，不能绝对肯定或绝对否定之。虽然孟子在与诸侯王的谈话中常常以功利主义的效验来诱使其行王道仁政，以使其可能获得最大的利②，但就孟子的立场而言，功利主义对于世道人心、天下国家的危害委实不小。针对这种政治社会现实，孟子一方面对侯王的失德行为大加批判，对天下的失序格局深表忧虑；另一方面又在追忆文王德政仁政荣光的过程中，对于过去曾经存在过的王道政治大为赞赏，这种赞赏当然在法先王

① 在孟子所处的战国时代，诸侯们甚至将载有周王室所颁布的爵禄制度的典籍给毁掉了，因为这些典籍所呈现的礼制会妨害诸侯们的利益，以至于就连孟子对于爵禄规定的详情也不清楚了。（文见《孟子·万章下》）

② 李景林认为，王道并不完全排斥功利和事功，他认为“儒家的王道论可以概括为一种在道义原则基础上的道义——功利一体论”，也就是说“儒家的王道对事功和人的欲望要求的肯定，仍以道义为其内在的原则和价值指向。”见李景林：《论儒家的王道精神——孔孟为中心》，《道德与文明》2012 年第 4 期。

的政治历史观念基础上对于王道政治蕴含着理想和美化的成分，就如同《礼记·中庸》对于孔子所称说得一样："祖述尧舜，宪章文武。"

三、理想化的王道政治及其现实困境

诚如上文所言，立于宗法伦理基础之上的西周政治，以伦理亲情的方式巩固政治权力，在历史上确实曾起到过积极意义，但绝没有后来儒家所想象得那样完美，其实有着儒家美化和理想化的成分。这固然与儒家厚古、法先王的政治历史观念相关，但更与春秋晚期战国时期糟糕的政治现实关系甚大。到了春秋晚期，尤其是进入战国时代以后，侯王们的表现越来越不符合儒家的政治价值标准，故而以孟子为代表的儒家对他们多有批评，其原因不外是不尊天子、不畏天命；破坏礼乐、不重文教；不顾民生，偏重军事与外战；不敬德修德①，一味骄奢淫逸，等等。

儒家与诸侯的这种冲突，在《梁惠王上》表现得尤为明显。孟子与梁惠王的相遇，本可在历史上成就一段良臣佐明君的佳话，但实际上却变成了义与利之间的冲突。孟子拜见梁惠王，意欲以仁义劝说他行王道仁政，而梁惠王的用心却全不在此，而是在风云际会、激变动荡的时代潮流中，希望通过积极参与对外战争的方式去追求土地、民众和财富等各种可以最大限度满足君王欲望与政治野心的资源。在和梁惠王的对话中，孟子并没有完全否定和排斥利益，而只是说在追求利益的过程中应以仁义价值为先导，只有将对利益的追求安置于仁义价值的规范当中，才有可能最终实现统一天下、安定四海这样最大的利，而这样的利其实就是合价值与功利于一体的利。② 由于时势紧迫、王纲解纽和社会失范，大权在握的侯王们欲望上的炙热往往会呈现出对道德的冷漠与无视，这不仅表现在孟子与梁惠王的对话中，在他和齐宣王的对话中也多有反映。

孟子见齐宣王，在《梁惠王下》出现多次，围绕的主题包括音乐（乐教、王道）、明堂（王政）、桀纣之事（行仁义），实际上指向的都是王道仁政问题。齐宣王多次强调自己欲望太炽，喜欢世俗的流行音乐，喜欢钱财和美女，无法做到行王道仁政。对此，孟子以王道理想与仁义立场为侯王的欲望放纵设定了下限：以不过度损害他人的利益为前提。在《梁惠王下》，孟子提到周文王实行仁政的时候，首先考虑的是如何妥善安置鳏夫、寡妇、独老和孤儿这四种天下穷苦无靠的人（《梁惠王下》云："文王发政施仁，必先斯四者。"），因为他们是最迫切需要王道仁政保护和关照的对象。对此，宣王认为这样做很好，但自己却做不到，因为自己喜欢钱财，又说自己喜欢女色。对于这样的君王，孟子无疑是非常失望的，但整个天下的君王多是如此，无从选择，故而孟子苦口婆心，耐心劝说宣王要与民同乐、与百姓同之。在不否定侯王私欲利益的同时，孟子希望他们能将自己的欲望普遍化，以仁政王道的方式将欲望的实现推广到百姓民众的身上，进而实现与民同乐的政治目的，这也是孟子所一再希望的"天下溺，援之以道"。（《离娄上》）③ 可以说，在当时的历史条件下，面对君王

---

① 侯王们的不敬德修德在《孟子·公孙丑下》中的突出表现就是，拥有爵位的齐宣王对拥有年龄和德行的孟子表现得非常傲慢，就连其臣子景丑氏也认为孟子应该如同《礼经》上所说的"君命召不俟驾"一样，去趋奉应命。孟子则不这样看，他认为对君王的敬重，不能仅仅表现在形式上，而在于敢于直言进谏和陈说仁义上。

② 对此，朱承也说："如果从其目的来看，其实孟子在一定意义上来看是'效果论'者。孟子既拥有道德理想，同时也重视行为的后果"，"孟子仅是说片面地强调'利'在方法上对于'王天下'这一终极政治目的是有害的，或者说急功近利对于王者来说是无益的，他认为，只有用'仁义'才更加吻合'王天下'的终极政治目的，这就是所谓'仁者无敌'。"（朱承：《儒家的"如何是好"：以孟子为中心的考察》，《中国哲学史》2010 年第 4 期。）所言非虚。实际上，按照孟子的立场来看，"无敌"是道德优势在政治事功领域的有效延伸与必然胜利，而"无敌"在逻辑与事实上又必然呈现为显著的效益、效果及一定的功利性。

③ "天下溺"，需要以王道来援救，而王道的实现不离行仁政。当然"嫂溺"与"天下溺"决不是截然二分的，这既是因为嫂子属于天下（百姓）的组成部分，既言天下则嫂子不能被排斥在外，又是因为王道的实施离不开君王恻隐之心的生发与培固。可以说，孟子所言之"救"始于对伦理亲情的维护，止于对社会公正以及天下安宁目标的追求，从而实现了在伦理与政治之间最大限度的贯通。

欲望的放纵，基于对君王的角色伦理要求，孟子给出了自己的解决方案。他认为，化解与引导欲望的有效方法就是要扩充自己的好乐、好货和好色之心，与民同乐，这样做的结果，不仅适当满足了自己的欲望，更重要的是还成就了自己的政治责任。当然，这是在特殊的历史条件下，孟子对当世侯王所提出的变通性要求，自是与其心目中积极实施包括“耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥”（《梁惠王下》）的文王不能相比。

王道政治固然在三代已然存在，但由王道政治上升到王道理想，以孔孟为代表的儒家是做了大量理论和现实工作的。可以说，王道政治经儒家立场下的重塑以后形成了王道理想，重构后的王道理想，在儒家看来具有不言自明的价值与意义，也就是我们所说的应然性指向。根据《论语》《孟子》等儒家传世文本我们可以发现，儒家对于宗法血缘伦理亲情非常眷恋和维护，对于以之为基而确立起来的王道政治制度更是推崇备至。但是，在王道政治价值失落的战国时代，相比于王道政治本身，孟子更加呼唤伦理亲情回归现实政治，进而借助伦理亲情回归后的现实政治来彰显人的尊严与德性价值。在此过程中，孟子多次借助舜大孝的故事（诸如“窃负而逃”“封象有庳”等）来一再表达自己这样的立场。不仅如此，在某种情境下，孟子甚至还强调天伦之乐具有王天下所不具有的价值与意义：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不怍于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。”（《尽心上》）在孟子看来，追求进德修业的君子会有三种快乐，而统治天下则不包括在内。在这三种快乐中，天伦之乐被置于首位，而后两种快乐包括修养之乐和传道育人之乐则是第一种快乐在个人自身和他人身上的自然延伸。这三种快乐都是发自内心的，并超越了一定的功利性和地域性局限，而统治天下的外在事功虽然面对的是整个天下，但从先秦文献语境和逻辑上看它依然有其边界和限制。尽管统治天下可以和君子的这三种乐趣相关联，但毕竟羼杂了很多“欲”的内容与成分，所以不能完全与君子三乐相比。

与这种重伦理、厚亲情的立场相应，儒家认为，王道理想的实现要以对伦理亲情的维护与重视为起点，轻视和脱离伦理亲情的政治制度与政治行为都很可能使天下处于无道和失序的状态。故而，无论是孔子还是孟子，都一贯主张以道德的进路改良和完善现实政治，而道德进路的完善和实现又离不开个人德性在家庭环境中的长养与培固，如《礼记·大学》所讲的“修身，齐家，治国，平天下”就表达了从伦理到政治这样的一条路径。故而可以说，理想化了的王道政治，其应然指向首先就包括了对于血缘伦理亲情最大程度的肯定和维护，并以之作为王道理想实现的逻辑起点。正因为儒家如此重视伦理与政治之间的关系，所以孟子认为伦理与政治可以互相成就，并将个人道德修养与政治权力正当性两者之间视为一种必然的联系，实际上这正是他本人合价值性的政治构想。故而他说：“身正而天下归之。”（《孟子·离娄上》）[①]“以德行仁者王。”（《孟子·公孙丑上》）

对儒家来说，王道理想是现实政治治理的理想参照与标杆。就价值层面而言，王道要高于霸道（孟子在《告子下》中认为，“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”），但是霸道也可以跃升至王道，所以孔子在《论语·雍也》即云：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”就此来看，在价值层面上孔孟虽然尊王贱霸，但从实际语境来看，孔孟皆没有完全否定霸道的价值与意义，否则就不会分别说“今之诸侯，五霸之罪人也”和“齐一变”了。这就说明，儒家的王道理想并不完全排除事功和功利，或者说以王道理想引导和规范现实事功与功利，应该是符合孔孟之立场的。概因为此，宋儒程颐和朱熹都曾分别说过“君子未尝不欲利”“仁义

① 郭店简《唐虞之道》亦谓：“必正其身，然后正世，圣道备矣。”（简 3）

未尝不利”[①]，顺此，朱承也说：“孟子在讨论义利抉择问题时，‘义’既是目的，但同时也是实现长远功利的手段”[②]，这是符合孟子的语境与立场的。从文字的诠解来看，义者，宜也。这种解释不仅强调内在德性基础，也强调外在行为及其场域的合理性，而这种合理性自然并不完全排斥事功效果。

当然，儒家眼中的三代政治模式并不一定就是历史史实，反而由于他们所持的仁义立场和王道理想而使其在一定程度上得到了美化，故而后人往往以“三代理想”来称之。对此，诚如韩德民所言：“本是历史性概念的‘王道’，就被有意无意地转化成了价值性概念，成了理想政治的代名词。”[③] 美国学者格里德尔（J. B. Grieder）也说：“孔子和他早期的门徒把他们熟悉的、或能够回想起来的世界理想化了。”[④] 不仅如此，儒家还将现实世界作了道德化的理解。基于此，他们便将心中所持的王道政治不再视为理想，反而认为是一种历史的必然，认为现实世界必能实现王道政治，从而极大地消解了理想与现实之间本有的差距，也就忽视了三代社会与现实世界之间政治土壤的不同。如此，当儒家试图将王道政治落实于春秋晚期战国时期的现实社会的时候，便遇到了重重困难，陷入了复杂的困境当中。

四、困境下的应对与期待

在上文虽然我们一再言说王道政治的理想性，但也不能否认，由于儒家具有入世、济世安民与关怀现实的品格，则其所建构的王道理想必然具有观照现实政治的指向与要求，因而可以说儒家为王道理想赋予了一定的现实品格。但是，此现实品格由于是基于王道理想精神而抽绎出来的，再加上受儒家仁义立场的影响和限定，从而致使与复杂多变、动荡不定、礼乐崩坏的社会现实有些疏离，故而梁惠王“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）的评价也非全然失当[⑤]，这也是儒家王道理想与现实政治相遇时产生困境的一种表现。

当然，儒家对于王道理想在现实社会所产生的困境，并非至孟子时才有所觉察，事实上早在孔子去鲁周游列国之际便已深有感触：“道不行，乘桴浮于海。从我者其由与?”（《论语·公冶长》）何以如此？如上文所言，在由周制（王权社会）进入秦制（皇权社会）的历史进程中，政治制度的变化首先在礼乐文化与制度方面的变异表现出来，而这种变异实际上在孔子所处的春秋晚期即已开始（当然，如果从端倪来说的话，《诗》中出现刺厉、幽的诗篇即已预示了这种可能与危险）。因而，孔子忧心忡忡、四处周游，试图稳定和维护基于宗法血缘伦理而形成的王权治下的封邦建国政治制度，而对于具有消解伦理道德指向的侯王不敬天子、破坏礼制的行为甚为忧虑。

王道政治价值在春秋晚期现实社会的日渐失落，让孔门弟子在面对这一困境时不仅在立场、态度上产生了分化，而且在理论学说和实际行为上也有了差异。虽然儒门产生分化的原因比较复杂，很难一言以蔽之，但是如何应对王道政治价值的失落却是其所要共同面对的时代问题，也是儒门产生分化

---

① 分见［宋］朱熹：《四书章句集注》北京：中华书局，1983 年，第 202、201 页。另外，关于儒家义利之辨的问题，梁涛从政治学的角度作出了自己的解释。对此，他认为：“孔孟等儒者认为，政治权力应当首先追求‘义’而不是‘利’，但其所谓‘义’实际又落实于民众的‘利’，认为凡符合于民众的‘利’才是真正的‘义’；反之，若只是为了少数执政者的‘利’，则是不‘义’，故‘义利之辨’某种意义上也就是公利与私利之辨。”“义利之辨的政治学含义实际源自于执政者的私利与百姓民众的公利之间的紧张，它表达的是对制度（君主行为）之‘私利’化、‘专利’化趋势的否定。”言之有理。引文见梁涛：《论早期儒学的政治理念》，《哲学研究》2008 年第 10 期。

② 朱承：《儒家的“如何是好”：以孟子为中心的考察》，《中国哲学史》2010 年第 4 期。

③ 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，济南：齐鲁书社，2001 年，第 113 页。

④ ［美］格里德尔：《知识分子与现代中国 他们与国家关系的历史叙述》，单正平译，桂林：广西师范大学出版社，2010 年，第 23 页。

⑤ 任剑涛也认为，孟子的王道思想“见识悠远，但与政治疏离。一种以德性规范约束政治生活的意图是显而易见的。”任剑涛：《天道、王道与王权——王道政治的基本结构及其文明矫正功能》，《中国人民大学学报》2012 年第 2 期。

过程中共同的理论和现实大背景。实际上，儒门产生分化的过程也是由孔子对王道政治所作的价值预设开始遭受质疑与发生动摇的过程，也是王道政治的价值理想层面和政治制度层面共同在儒家精神世界产生影响的过程。也就是说，儒门的分化，表征了有的弟子仍与孔子一样视王道政治为指引现实政治改革与完善的价值理想，有的弟子则不再视王道政治为价值理想，反而认为其只是一种曾经存在过但已经有些不合时宜的政治制度。所以，在从事理论创建和现实政治活动的时候，有些弟子仍执守王道政治为价值理想，这样做的结果是，这部分弟子在现实政治活动中虽对当世侯王能起到一定的规劝和批判作用，但屡遭碰壁是其必然的政治命运，其后的孟子也是如此；有些弟子则将王道政治从价值理想层面还原、回落为政治制度，其立场和行为很难说完全是儒家式的，但由于或多或少地羼杂了法家、兵家式的思维方式与务实品格，反而更容易在现实政治中发挥作用，从而实现自己的政治价值，这确实是一个颇为吊诡的历史现象。

到了战国时期，王道政治价值的失落则是一个愈加显著的历史现象，崇尚霸道的侯王主导现实政治，以仁义立国的侯王则往往处于岌岌可危的境地。在这个时候，在政治舞台上发挥重大作用的是法家、兵家和纵横家一类的人物，儒家若要如他们一样能够真正影响现实政治的话，就必须将王道政治的价值理想暂时搁置起来，甚至承认王道政治的不合时宜性，进而认同现实政治世界的合理性或者部分合理性，从而发挥其本有的军事才能和论辩才干。但假如儒家真得这样做的话，就等于是为侯王们的不世霸业推波助澜，多多少少背离了儒家的仁义立场，这也是儒家自身所面临的现实政治困境。在这种情况下，固然有不少儒家人物顺应时势而积极入世、干政，但也有抽身而出坚守王道理想者。故而，在郭店儒简中我们会发现，处于战国中期的儒家学者们往往反复强调“时”“俟时”和“势”（见于《穷达以时》《唐虞之道》《性自命出》等），[①] 这说明他们逐渐意识到政治理想与政治价值的实现不仅需要儒者本身的德性修养和政治才干，更为重要的是，在当时的历史条件下尤其需要良好的时机与时势。

等到秦、汉中央集权政府完全确立以后，如何面对中央权力更加集中的皇权，儒家同样也产生了分化[②]，儒家于汉初产生分化在叔孙通和鲁地那两位儒生身上表现得非常明显（见《史记·叔孙通列传》）。而且，叔孙通这一类儒家人物的出现已完全颠覆了过去那种焦虑、徘徊、俟时的传统儒者形象。在他看来，一统时代的来临即已表明这是一个百废待兴、秩序重建的时代，也是儒家可以大展宏图的时代。因而在叔孙通的眼中，一统时代便是先儒们所苦苦寻求和等待的最佳时机。于是，原来先儒们那种“俟时”的焦虑形象便演变成了叔孙通这里的“用时”和“只争朝夕”、亟不可待的人物形象。当然，并不是所有的儒生都如同叔孙通这样，虽然权力的高度集中让王道理想在汉代社会那里主要呈现为隐而未显的状态，并以儒生们明经、注经的方式得以存留，但是王道理想在传统政治领域却从未完全退场和缺席，这对于身负历史使命与人文情怀的儒者而言，更是如此。

（责任编辑　李　巍）

① 在郭店儒简尤其是《穷达以时》中屡言：“有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉。”（简 1～2）“遇不遇，天也。”（简 11）“穷达以时，德行一也。”（简 14）“穷达以时，幽明不再。故君子惇于反己。”（简 15）等等。对此，王光松也说：“将自身角色定位为‘修身俟时’，他们在将理想实现寄于未来的同时，特别突出了‘俟’（即‘等待’）这一角色规定。”诚是。见王光松：《在“德”、“位”之间》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 58 页。

② 详见拙文：《“俟时”与“用时”——先秦儒家与汉儒政治态度之比较》，《人文杂志》2013 年第 7 期。

钱穆解读老庄思想的“思想线索”

尚建飞

【摘要】作为其研究老子、庄子思想的基本方法，钱穆所谓的“思想线索”是奠基在学术思想史的演变历程之上，通过考证《庄子》《老子》与其它古籍关于一些专门术语的用法，最终判断《庄子》与《老子》前后关系以及二者在思想上的差异。在解读《老子》《庄子》的过程中，钱穆的“思想线索”推崇博综会通、考据与义理并重的治学路径，但其结论却并未跳出儒家的旧说。

【关键词】钱穆；思想线索；老子；庄子

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0140－08

作者简介：尚建飞，陕西延安人，哲学博士，（呼和浩特 010070）内蒙古大学哲学学院教授。

基金项目：国家社科基金一般项目“老庄德论及其价值观研究”（16BZX039）

在现当代道家思想研究领域，钱穆以极力主张《老子》成书在《庄子》内篇之后的观点而闻名于世，但其用“思想线索”解读老庄思想的方法却往往被一笔带过。例如，在《钱穆学术思想评传》中，汪学群先生将“思想线索”解释为“每一家的思想都有前后承传的关系”、借助“已经知道一个思想线索”进行推理[①]，但另一方面只是把“思想线索”当作钱穆考证《老子》晚出的方法。实际上，钱穆所谓的“思想线索”早在《关于〈老子〉成书年代之一种考察》就有其雏形：“大凡一学说之兴起，必有此一学说之若干思想中心，而此若干思想中心，决非骤然突起。盖有对其最近较前有力之思想，或为承袭而阐发，或为反抗而排击，此则必有文字上之迹象可求。”[②] 其后，“思想线索”被正式界定为：“每一家之思想，则必前有承而后有继；其所承所继，即其思想线索也。若使此一思想在当时，乃为前无承而后无继，则是前无来历，后无影响。此则决不能岿然显于世而共尊之为一家言。”[③] 以上两种解释表明，钱穆的“思想线索”的确注重考察“每一家的思想都有前后承传的关系”，然而这种方法却蕴含着两个基本向度：一是融会贯通先秦诸子学说，一是考辨先秦诸子学说之专门术语的用法。比如说，用“思想线索”研究老子、庄子的思想，就是先要明确老子、庄子与先秦诸子之间的关系，进而比较分析《庄子》、《老子》与其它古籍对一些关键词的用法，最终能够确定《庄子》与《老子》前后关系以及二者在思想上的异同。

一、“思想线索”视域中的庄老之道

就其实质而言，钱穆的“思想线索”不仅拥有融会儒、墨、道、名等先秦诸子学说的宏阔视野，

① 汪学群：《钱穆学术思想评传》，北京：北京图书馆出版社，1998 年，第 68 页。

② 钱穆：《关于〈老子〉成书年代之一种考察》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台北：联经出版公司，1998 年，第 25 页。

③ 钱穆：《庄老通辨·自序》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台北：联经出版公司，1998 年，第 13 页。

而且是以专门术语的用法作为焦点来展开具体分析。在解读《庄子》与《老子》的进程中，“思想线索”的逻辑起点被确定为“道”，并且涉及到学术思想史、宇宙论、政治哲学等多重理论视域。

从学术思想史的角度来看，钱穆指出，庄子以为宇宙无涯、死亡皆属于不可知，此等观点与孔子以及儒家提倡尽人事、知天、知命的主张一脉相承。然而，庄子之所以成为庄子亦有其独到之处，也就是庄子的宇宙论发端于“万物一体”的新论，而且确信天地万物都是“一气之化”的结果：“庄子特谓宇宙万物，皆一气之化；此一气之化，《庄子》书中特名之曰‘道’。”① 也就是说，庄子之道侧重于“气”的生成演化过程。与《庄子》书中的“道”有所不同，《老子》中的“道”“乃转为一种‘常道’，常道则可知”②。其中的道理就在于，《老子》中的“道”被视为是“往而必反”“柔弱常胜于刚强”的规律，同时是只有圣人才能掌握的知识。

除了强调受到庄子或《庄子》内七篇的影响外，钱穆还指出，《老子》中的“道”是综合了庄子、惠施以及公孙龙等人思想的结果。在评论《老子·第一章》的“道可道，非常道；名可名，非常名”之时，钱穆认为此处的“‘道’、‘名’并举”，足以证明老子是“并承庄、惠两家”而创立自己的学说。③ 如果就庄子之道的影响而言，那么依据则是《老子》中的“道”具有一种特殊含义，即表示宇宙起始于“一气混茫”的未形无名状态。更为奇特的是，《老子》中的“道”又带有公孙龙的思想印记，理由在于承认万物有可能解体，进而确信万物“有个别真实之存在”④。对此，钱穆特地比较了《老子·第十四章》和公孙龙的“坚白论”，据此得出的结论是：公孙龙由“视”、“听”、“抚”的分离推论出“坚”“白”的分离，老子则是“特创‘夷’、‘希’、‘微’三个抽象名词”以解释万物的构成要素⑤。

值得注意的是，援引惠施、公孙龙的思想来解读庄老之道，可谓是钱穆的独到之处，也可以说是运用“思想线索”的经典案例。或者说，在融会贯通老子、庄子、惠施、公孙龙等诸子思想学说的基础上，钱穆阐发出了庄老之道，尤其是老子之道的新义。一方面，就老子、庄子提出“道”的思想史背景来讲，钱穆认为：“故庄子之言道，激于当时‘名’、‘实’之缴绕，求‘离实’而言之也。老子之言道，病于名之不可以离实，而求重返于实以言之也。”⑥ 也就是说，针对墨家“以名举实”、确定事物之真理以及诡辩的思想，庄子深受惠施的影响，同时又把“名实之辨”转化为“言道之辨”、主张“道”即事物各行其是。随后，老子致力于“道”本身和“以‘名’举‘道’”的理论建构，并以“道”是实有或虚名作为核心议题。由此得出的结论则是，“道”是不可命名的“实之本质”。另一方面，在揭示出“道”“名”并重的前提下，钱穆强调老子之道在生成万物时有其过渡环节：“道朴可以生物实，其中间之过渡则曰‘象’，曰‘大象无形’。”⑦ 此处，“象”作为抽象名词，是“道”生成万物所必然要经历的阶段，其在《老子》书中呈现为多种形体，比如说“有”“无”“曲”“全”“大”“小”“高”“下”“动”“静”“强”“弱”“雌”“雄”等名词都是“象名”。钱穆认为，老子大量使用“象名”的意图在于，表明“道”生成万物是一个由抽象向具体演化的过程。

尽管强调宇宙论是庄老之道的核心内涵，但钱穆的研究却并未止步于此，而是深入阐发了庄老之道所蕴含着的政治思想⑧。首先，钱穆提出儒、墨两家的理论偏重于“人生界”，然而庄子的“道”则是综合了“人生界之道”和“宇宙一切物之道”：“庄周谓宇宙一切物处皆有道，故宇宙一切物，

① 钱穆：《庄老的宇宙论》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台北：联经出版社公司，1998 年，第 185 页。
② 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 188 页。
③ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 190 页。
④ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 191 页。
⑤ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 192 页。
⑥ 钱穆：《关于〈老子〉成书年代之一种考察》，第 68 页。
⑦ 钱穆：《关于〈老子〉成书年代之一种考察》，第 68 页。
⑧ 《关于老子成书年代之一种考察》完成于民国十二年，《道家政治思想》完成于民国四十二年，二者的先后有其内在关联，即展现了钱穆研究庄老之道的不断深入。

皆可各有其自身之标准。”[①] 换句话讲，作为评价人类与其他事物的标准，庄子的“道”并不是单一化的价值尺度，相反却是主张解放每个个体，使之以自由、平等的方式为自身制定标准。所以，庄子的“道”不只是把人类与其他事物等而视之，同时形成了“乃不见人生界有兴教化与立法度之必要”的政治思想[②]。其次，在钱穆看来，老子与庄子关于“道”的理解存在着明显的差异，其中最为紧要的一点就在于：“老子心中所想像之天道，则不仅是不仁，抑且甚可怕。老子之所谓‘天道’者，乃善胜善谋。”[③] 按照钱穆的观点，老子所谓的“天道”不仅不会平等地面向每个人，而且只是有利于少数的圣人。更为可怕的是，领会“天道”的圣人以此来完全控制百姓，其结果则是推行愚民政策、实现圣人谋取私利的目的。

在形式上，以“道”作为老庄思想的理论基石似乎显得平淡无奇，不过“思想线索”的方法却使钱穆得出了匪夷所思的结论。通过运用“博综会通于先秦诸子思想先后之条贯”的治学方法，钱穆确信，虽然庄子关于宇宙、死亡等问题的态度接近于孔子，但庄子创造了囊括“万物一体”“一气之化”的“道”。在此基础之上，钱穆所要澄清的是，庄子与老子对于“道”的用法具有显著差异：庄子主张“道”不可知，老子则认为“道”可知；庄子的“道”赞同一切事物可以各行其是，老子的“道”却变为圣人达成自身利益的工具。同上述观点相比，令人感到不可思议的地方在于，钱穆认为老子的“道”与惠施、公孙龙等人的思想存在着渊源关系，其证据是《老子》中的“道”可以演化出抽象名词或“象名”，并以此作为构建宇宙论的必要环节。

二、“真”、“朴”与诠释庄老人性论的“思想线索”

按照钱穆的理解，“思想线索”的诠释方法不只是关注《庄子》和《老子》中的“道”，同时也应当考辨这两部经典当中的其它关键词，比如说“真”“朴”“神”“德”等术语同样不能被忽略。当然，被钱穆选中的几个字并非彼此了无关联，而是其梳理庄老思想的逻辑线索。换言之，《庄子》和《老子》中的“道”展现了庄老的宇宙论视野，这一视野在人性论层面则转化为“真”“朴”“神”“德”等术语。

经过与孔子所代表的儒家相比较，钱穆对庄子思想的评价是：“自来孔门儒家讲学精神，均是重于人而忽于物。至庄子始‘人’与‘物’并重，此为庄周思想在先秦诸子中一大创闢，一大贡献。”[④] 这一论断隐含着两层意思，其一是指庄子的人生哲学与孔子、颜回之间具有渊源关系，其二彰显了庄子的贡献在于开创了“万物一体”的思想传统。如果就后者在庄子思想中的体现来看，那么钱穆主张，《庄子》书中的“道”主要是探讨“万物一体”的宇宙论，而《庄子》书中的“真”则关涉到“万物一体”的人性论。

由“道”过渡到“真”符合钱穆关于庄子思想的基本判断，即庄子思想是立足于宇宙论来审视社会人生问题。首先，庄子之道被当作是用以称谓“一气之化”的范畴，宇宙万物因此成为相互关联的一个整体。然而，钱穆注意到，《庄子》书中的“真”却展现了庄子之道及其宇宙论的个体性维度：“故庄子所谓‘真’，即指其物之独化之历程言。宇宙间固无异物而经同一之历程以为化者。”[⑤] 参照郭象的独化论，钱穆把《庄子》书中的“真”解释成个体事物的演化历程。需要说明的是，钱穆所谓的“真”，依旧是以“道”“一气之化”和“万物一体”作为前提，只不过彰显了每个事物的演化历程各不相同、独一无二。其次，根据独化论意义上的“真”，钱穆指出庄子的人性论是以

① 钱穆：《道家政治思想》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台湾联经出版社，1998 年，第 136 页。
② 钱穆：《道家政治思想》，第 138 页。
③ 钱穆：《道家政治思想》，第 146 页。
④ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 175 页。
⑤ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 177 页。

“神”作为关键词：“庄周乃本此见解而落实及于人生界，其由天言之则曰‘道’，其由人言之则曰‘神’，其由确有诸己而言之则曰‘德’。此三者，皆可谓之‘真’。”[①] 从逻辑上讲，钱穆是将《庄子》书中的“真”演绎为三个层面：“道”表示“一气之化”的整体性；“神”意味着人类从“一气之化”所获得的独特禀赋；“德”是指人类由于运用“神”、体悟“道”而成就的卓越品质。其中，与“神”相应的“真”正是人之所以为人的规定性，而且钱穆对《庄子》书中的“神”有过界说：“而庄子之初意，则在教人能用心专壹，不分驰于外物，而保全其神知，故亦不凭人身五官之知为聪明耳。”[②]“神”在《庄子》书中也被视为是“心”的功能，即是可以突破万物的分殊、用心专一于一物以至于“道”的能力。

与借助“真”“神”梳理庄子人性论的进路不同，钱穆选择以“朴”“德”作为澄清老子人性论的线索。在对比《庄子》和《老子》的用语习惯之后，钱穆发现，《老子》中很少使用“真”字、“神”字多被用作鬼神，只有“朴”字能够与《庄子》中的“真”字相当：“‘朴’乃未成器前之一名，乃一种无名之名也。由人生界言之，朴之前于器；犹由宇宙界言之，象之前于物也。”[③] 正如《老子》中的“象”字是“道”与万物之间的过渡环节那样，“朴”字是形成人的生命所必备的前提条件。并且，《老子》中的“朴”被赋予了无名无形、生命的基本元素、为每个人所本有等诸多含义，这一术语的实质同《老子》中的“精”字相近似，即是指“一气之分析之至于极微相似处”[④]。进一步来看，钱穆又把《老子》中“朴”等同于“德”：“凡《老子》书中言‘德’，则皆指一种自然之德言，此乃指人之禀赋而谓之‘德’，其义略儒家之‘性’字。”[⑤] 老子和庄子关于“德”字的用法存在着差异，前者用“德”字表示“朴”或人的生命中所本有的自然禀赋，其特征在于未经人为介入的原始本然状态；后者的“德”字是指道德品质，所以与孔孟儒家以道德实践界定“德”字的用法颇为相似。

耐人寻味的是，在沿着“朴”“德”解读老子人性论的过程中，钱穆将更多的精力投向了形式上的比较，但对老子人性论的思想内涵却语焉不详。导致这一结果的原因是钱穆的一时疏忽，亦或是他刻意隐瞒其对老子人性论的基本见解？答案应该倾向于后一种可能性，理由是钱穆在“庄子外篇言道”的议题中提到，《庄子》外杂篇沿袭了《老子》关于“德”的用法，即是以自然禀赋作为评价道德品质的依据。恰恰是在评论老子道德学说所产生的影响时，钱穆透露了其对老子人性论的基本见解：“则无怪于治《老子》学者之于世事人为，乃转更趋重于权谋术数，转更轻鄙于德教文化，而一切转更于以己私功利为权衡、为向往矣。”[⑥] 从逻辑上讲，根据后世信奉《老子》的学者所秉持的人生态度，钱穆事实上确信老子人性论有其特定的内涵，即预设了人人皆有运用权谋术数、追求自私自利的自然禀赋。

从“思想线索”的角度来看，“真”“朴”被钱穆确定为老庄之道与老庄人性论之间的过渡环节，同时“神”“德”又成为钱穆揭示老庄人性论的专门术语。然而，在宇宙论的理论视域下，钱穆更加关注的是庄子和老子关于人性论问题的分歧：《庄子》中“真”“神”的用法显示，庄子承认人类具有领悟作为“一气之化”“万物一体”的“道”的能力；《老子》中“朴”“德”的思想内涵较为隐晦，其实质在于彰显老子人性论的非道德倾向，即以保全个体生命、实现个体自身利益的自然禀赋作为人类的本质规定性。

① 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 178 页。
② 钱穆：《释道家精神义》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台北：联经出版公司，1998 年，第 235 页。
③ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 204 页。
④ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 215 页。
⑤ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 210 页。
⑥ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 214 页。

三、圣人、真人与诠释庄老德性论的“思想线索”

反观“思想线索”的逻辑推演，由“道”向庄子之“神”、老子之“德”的转化，也正是老庄立足于宇宙论建构其社会人生理论的过程。换句话来说，在澄清“神”“德”的人性论内涵之后，钱穆接着将要揭示出老庄的社会人生理论，而且焦点就集中在老庄的圣人、真人人格形象及其德性论。

如上所述，钱穆指出庄子的“道”意味着“天道”，其在政治实践领域体现为崇尚个体自行其是、轻视教化和法度，但是却并未否定或取消君主的存在。参照以宇宙论思考社会人生问题的理论架构，钱穆对庄子所谓的明王、理想的君主展开界定：“彼只谓一个理想之君，须能存心淡漠，顺物之自然，而不容私。”① 也就是说，庄子所谓的明王、理想的君主即是圣人，必须具备的德性包括两个向度：“存心淡漠”表示圣人不会凌驾于天下百姓之上，而是将自己视为是人类社会中的一员；“顺物之自然”是指圣人没有把自己私有的“道”强加给民众，反而是顺应民众的天性，赞同每个个体皆有其“道”、皆可自行其是。这种被钱穆归结为“与天同道”“与天合德”的德性，一方面导致圣人在人类社会中的“虽有若无”、成为“虚体”，另一方面又展现了圣人的目的在于实现“理想人群之大自在与大自由”。

在肯定老子承接庄子政治思想的前提下，钱穆非常确定的是，老子推崇的圣人形象是由“成其私”“不仁”等德性所构造而成。从承接庄子政治思想的角度来看，钱穆指出《老子》书中的圣人与明王“始终并未忽略了民众应有之地位，始终视民众为不可轻”，这恰恰体现了“与天同道”“与天合德”的德性。然而，钱穆认为《老子》书中的圣人与明王，只是不敢以经式法度违背民众的意愿，其真实的品质却具有双重性：“是老子心中之圣人，乃颇有其私者；彼乃以‘无私’为手段，以‘成其私’为目的。”② 换言之，《老子》书中的圣人表面上主张维护民众的福利，但他内心则是千方百计为自己谋取实际的利益，正所谓以“无私”来“成其私”。在此基础之上，钱穆把《老子》书中的圣人之所以能够“成其私”的奥秘归结为：“彼既窥破了天道，善为运用，以成为圣人之权术，而又恐有人焉，同样能窥破此天道，同样能运用，同样有此一套权术，以与圣人相争利。”③ 需要说明的是，钱穆认为，《老子》书中的圣人所“窥破”或理解的“天道”有其特定内涵，即是以“往而必反”“柔弱常胜于刚强”“不仁”为主的普遍法则。而且，在“窥破了天道”之后，《老子》书中的圣人不惜以愚弄民众来确保自身的利益。

由于觉察到二者关于圣人的理解存在着差异，钱穆在诠释庄子和老子的宇宙论时强调：“《老子》书不再提及真人与神人，而重仍旧贯，一称‘圣人’。”④ 这种区分意味着，《老子》书中的圣人热衷于操控民众，而《庄子》书中的真人、神人却力图远离政治。如果就与庄子之道相对应的角度来看，那么钱穆提出，只有“真人”才能更为准确地彰显庄子的人格理想及其德性的评价尺度：“故庄子之所谓‘神人’，其内实涵义，则仍是一‘真人’也。而庄子所理想之真人，则亦仅是能随顺大化而不失其独化之真者。”⑤“真”被钱穆视为是综合了庄子的“道”“德”“神”等术语的核心范畴，其理论意义则在于涵盖了庄子的宇宙论和人性论。因此，“真人”兼有运用“神”、体悟“道”、成就“德”等多重含义，所以这一术语在逻辑上就能够统摄“神人”。此外，用“随顺大化而不失其独化之真”来界定“真人”是为了表明，庄子的人格理想必须具备两个的基本德性：“随顺大化”展现了遵循“万物一体”“一气之化”的价值立场，“不失其独化之真”则注重个体的特立独行。

---

① 钱穆：《道家政治思想》，第 139 页。
② 钱穆：《道家政治思想》，第 144 页。
③ 钱穆：《道家政治思想》，第 147 页。
④ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 188 页。
⑤ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 178 页。

对于钱穆而言，圣人、真人既关系到庄子和老子的人格理想及其德性的评价尺度，同时又隐含着二者有关德性修养方法的思考。首先，立足于庄子的“神”表示内心状态、神人与真人相同，钱穆认为庄子的德性修养方法分为两重境界：第一重境界在于“系心一物之道”，即如同痀偻丈人承蜩，用心专一于承蜩而忘却其它事物；第二重境界体现为“能见独”，也就是要求个人“外于心知而知”、“知于其内在己身之独化”①，前者侧重于突破耳目感官的分别、确保“心”发挥其固有之“神”，后者则确证人的本性与“一气之化”的“道”相通达。其次，有见于“象”是老子之道或宇宙论的构成性要素，钱穆推论出老子之圣人的特质：“而老子则认为道化有常而可知，乃转而重为治国平天下提出一番新意见与新方法，于是遂有老子所想像之新圣人。”② 具体地来看，老子的“象”介于“道”与万物之间，它展示出了宇宙演化的规律。老子所谓的圣人不仅通过众多的“象”来认识“道”的内涵，而且以此构建起治理天下国家的思想体系。换句话说，老子心目中的圣人不只是清楚“道”的宇宙论意义，更有能力制定出经济、军事、外交等领域的有效办法。

在分别诠释庄子、老子的德性评价尺度和修养方法之外，钱穆还发掘出了与之相关的两个理论议题。第一个议题可以归结为“谁会拥有德性”，钱穆对此的解释是：“据老子，则人人全属有德。据庄周，则非真人神人，具大知确有修行者，不得谓有德。”③ 钱穆进行论证的要点在于，老子的“德”等同于“朴”，即每个人与生具有的自然禀赋，所以人人原本就有“德”；庄子主张“德”源于“真”，即同样每个人与生具有的自然禀赋，但是只有领悟和保全“真”的真人、神人才能有“德”。这种考证、推论似乎表明，老子是把保全个体生命、实现个体自身利益当作“德”，结果人人可能拥有的“德”就是非道德意义上的品质。相比之下，庄子所谓的“德”形成于领悟和保全“真”的实践活动，也就是需要突破了个体彼此、是非的分别，最终只能为少数真人、神人所拥有的卓越品质。从逻辑上讲，钱穆对于老子之“德”的解释所面临的质疑是，无法说明圣人与民众之间在德性问题上的差异。

如果说第一个议题是限定于道家内部的话，那么第二个议题则涉及到儒道德性论的异同。经过比较孟子与庄子的人生修养理论，钱穆指出，孟子与庄子的人生修养虽然皆以“彻底发展其自我内心自由之伸舒”作为最高境界，但他们的修养工夫却泾渭分明、相映成趣：“盖庄子言修养，其工夫重于舍‘心’以归乎‘气’，此又与孟子之主由‘气’以反之‘心’者，先后轻重，适相颠倒。”④ 也就是说，孟子的“大丈夫”直接体现在知言集义的“养气”工夫之上，即必须具备明辨善恶是非的道德立场，然而其根本却源自于守护“四端”的“养心”工夫。与孟子恰恰相反，庄子的真人“外求无物”“内求无我”，其“养心”工夫的实质是遗忘心知，最终期望“游乎天地之一气”与“一气之化”融为一体。在钱穆看来，导致孟子与庄子阐发出不同修养工夫的根源就在于，他们所依据的价值立场存在着分歧：“故循孟子之修养论，而循至于极，可以使人达致于一无上之道德境界；循庄子之修养论，而循至于极，可以使人达致于一无上之艺术境界。”⑤ 钱穆的意思大概是，孟子的修养工夫肯定的是人自身的存在价值，所谓的“大丈夫”、知言集义都具有道德价值；庄子的修养工夫注重突破个体之间的分别、摆脱现实的羁绊，由此所形成的真人、坐忘、见独等范畴就归属于艺术价值的领域。

用钱穆的“思想线索”来讲，圣人、真人即庄子和老子探讨社会人生问题的专门术语，因为他们应当具备的德性及其修养方法，可以澄清庄子和老子的政治主张与价值立场。首先，在政治实践领域，钱穆认为，庄子的圣人体现了与百姓平等、赞同每个个体皆有其“道”的德性，而老子的圣人

① 钱穆：《释道家精神义》，第 243 页。
② 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 202 页。
③ 钱穆：《庄老的宇宙论》，第 210 页。
④ 钱穆：《比论孟庄两家论人生修养》，《钱宾四先生全集》甲编第 7 册，台北：联经出版公司，1998 年，第 343 页。
⑤ 钱穆：《比论孟庄两家论人生修养》，第 346 页。

则显得自私自利、拥有窥破“天道”的能力。有见于庄子的无君论和无政府主义倾向，钱穆选择真人作为庄子的人格理想，据此也将个性独立确定为庄子德性论的标志。其次，在考证“神”、“象”的过程中，钱穆揭示出庄子、老子在德性修养方法上存在着分歧，即真人能够用心以“见独”、圣人注重因“象”以知“道”。再次，通过辨析“德”“养心”“养气”的不同用法，钱穆所要说明的是：老子的德性论是以回归人的自然禀赋作为目的，所以应该被划归功利境界或非道德的立场；庄子的德性论集中体现在少数真人、神人的领悟和保全“真”，但由于游离于天下国家之外而呈现出艺术境界的特征；唯有孟子的德性论立足于人伦关系以求知言集义，从而契合明辨善恶是非、实现“四端”的道德立场。

四、“思想线索”中所隐含的思想

诚如余英时所言，钱穆是站在“史学立场”来研究中国传统文化，[①] 所以他治学之宗旨在于还原“思想史之以往陈迹”，而不是阐发经典文本的新义。具体来说，在研究《老子》《庄子》的层面，钱穆的“史学立场”就展现为“思想线索”，并将这两部经典的成书年代、作者以及思想渊源确定为核心议题。随之而来的问题是，虽然钱穆希望通过“思想线索”确证的一些观点，比如《老子》晚于庄子，最终被二十世纪后半期出土的郭店楚简本《老子》所证伪，但是“思想线索”所隐含的思想或用来诠释老庄思想的理论依据依然有待澄清。

按照钱穆本人的叙述，崔述、汪中、梁启超等人研究《老子》的考据方法和成果，应该被视为他用“思想线索”诠释老庄思想的源头活水。在《国学概论》中，钱穆明确怀疑老子是否实有其人、赞同《老子》晚出，同时援引上述三家观点进行佐证：崔述的依据是《论语》、《春秋传》与《老子》文体有别，《论语》、孟子未曾提及老子；汪中质疑老子做过周收藏室之史；梁启超指出，《老子》所用王侯、王公、万乘之君、偏将军、上将军等术语皆出现在战国时期。[②] 尽管赞同崔述、汪中、梁启超等人的结论，然而钱穆认为他们仅仅专注于文体、历史背景的考据，与之相应的则是忽略了义理层面的深度解读。所以，从方法论的角度来讲，钱穆确信只有运用“思想线索”的“考据义理一以贯之”，才能判定《老子》的成书年代以及庄老的先后。首先，“思想线索”是以考据“已知之线索”作为起点，也就是先要掌握“其人其世其书”确定无疑的思想家：“曰孔、墨、孟、庄、惠、公孙、荀、韩、吕，综此诸家，会通而观，思想线索，亦既秩然不可乱。”[③] 其次，“思想线索”的义理解读又有深浅难易之别。比如说，《老子》提出的“失德而后仁”“天地不仁”是针对《论语》中的“仁”，“不尚贤”是回应《墨子·尚贤篇》；《老子》第一章就提出“‘道’、‘名’兼举并重”，暗示了《老子》汲取了庄子、惠施的思想学说；[④] 最不易为人所察觉的是，《老子》主张视、听、搏相分离，此等学说与公孙龙的“坚白论”相契合。

不难看出，钱穆的“思想线索”不仅是推崇“考据义理一以贯之”，而且尤其侧重于义理的理论论证。如果就其解读《老子》的“道”来看，那么“思想线索”则是遵循着由抽象向具体演变的推理模式：“老子谓‘道’生万物，其间先经‘象’之一级；在此时，已有‘成象’，而尚未‘成形’。有形为‘物’，无形为‘象’。‘象’之为状，恍惚无定形，故为未成物前之一先行境界。”[⑤] 在宇宙论的层面，《老子》的“道”代表着天地之原始、不可名状的抽象概念，继而演化为种类繁多的

① 在总结钱穆治学之宗旨时，余英时指出：“事实上，他无论是研究子学、文学、理学，也都是站在‘史学立场’上，我们可以说，‘史学立场’为钱先生提供了一个超越观点，使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。”（余英时：《钱穆与中国文化》，上海：上海远东出版社，1994 年，第 34 页。

② 钱穆：《国学概论》，《钱宾四先生全集》甲编第 1 册，台北：联经出版公司，1998 年，第 59—60 页。

③ 钱穆：《庄老通辨·自序》，第 13 页。

④ 钱穆：《庄老通辨·自序》，第 14 页。

⑤ 钱穆：《关于〈老子〉成书年代之一种考察》，第 61 页。

“象”或象名，最终是以有形状的“象”或象名来生成具体事物。所以，“象”或象名就成为《老子》的“道”衍生天地万物的关键所在，同时也梳理出《老子》之宇宙论思想的完整图景。

与阐发“道”在《老子》中的用法及其含义的进路有所不同，“思想线索”采用“浑沦一体”作为诠释庄子、老子思想的基本视域。在《道家政治思想》的开篇，钱穆便交待了自己关于中国传统思想的一个判断：“中国思想，常见为浑沦一体，极少割裂斩截，专向某一方面作钻研。因此，其所长常在整体之融通，其所短常在部门之分析。”① 这种“浑沦一体”的表述方式关注问题之间的融会贯通，所以探究中国传统思想的“思想线索”就不能仅仅执着于单个的专门术语，而是应该把握住不同专门术语之间的逻辑关联。例如，《道家政治思想》的“思想线索”始于“天”“道”，这两个专门术语既展现了庄子以“万物一体”中心的宇宙论，同时推论出庄子承认“宇宙一切物处皆有道”“皆可各有其自身之标准”的价值立场。在此前提下，钱穆发掘出庄子的“圣人”或理想的君子，应当具备“与天同道”“与天合德”的德性。当然，“思想线索”所谓的“浑沦一体”并没有因为专门术语的相同而忽略庄老之间的分歧。比如说，虽然将“道”确定为庄子、老子思想的理论根基，但庄子之“道”侧重“无常而不可知”，老子之“道”却转为“有常而可知”。

如果说“思想线索”的创新之处在于，揭示出《老子》《庄子》中的专门术语之间具有逻辑关联，那么沿袭有关老庄思想的传统评论就是“思想线索”的保守面向。众所周知，古今相信庄子深受儒家思想影响的学者大有人在，例如，韩愈主张“庄子本子夏之徒”，章太炎意欲表明“庄生传颜氏之儒”。② 与章太炎颇为相似，钱穆的“思想线索”同样是以颜渊作为庄子思想的来源：“要之庄子关于人生哲学之理想，必有与孔子、颜渊一脉相通之处，故庄子关于人生哲学方面之种种寓言，亦多喜托之于孔、颜也。”③ 也就是说，钱穆认为庄子思想与儒家存在渊源关系的依据是，《庄子》内篇累次称引孔子弟子中的颜渊，并且对于天、命、死生等问题的态度也与儒家相近。此外，二程将老子思想斥为外表玄妙、内藏权诈的观点，被钱穆奉为评判老子政治主张的圭臬：“《老子》书中圣人之可怕，首在其存心之不仁，又在其窥破了天道，于是有圣人之权术。”④ 在钱穆看来，《老子》书中圣人是理解其权诈之术的“思想线索”，而且只有如此才能厘清老子之权谋术数的来龙去脉，即立足于“不仁”之天道、以表面上的“无私”实现“成其私”的世俗目的。

从时间上讲，钱穆用“思想线索”研究老庄思想始于1923年创作的《关于〈老子〉成书年代之一种考察》，最终以1956年写成的《释道家精神义》收尾，前后历时三十余载。就其思想内容而言，“思想线索”注重考证“道”“象”“真”“朴”“神”“德”、圣人、真人等术语的用法，继而探讨《老子》《庄子》所涉及到的学术思想史、政治哲学、宇宙论、人性论、德性论等诸多理论议题。尽管钱穆无法用“思想线索”确证其解读《老子》《庄子》的“宗主”，即《老子》成书在《庄子》内篇之后，然而却总结了研究《老子》《庄子》的传统方法，其中的要点包括：博综会通诸子以通一子；考据明而后义理明；阐发思想体系的“浑沦一体”。与此同时，由于倚重庄子源自儒家、《老子》书中蕴含权诈之术、老庄思想异大与同等等旧说，钱穆的“思想线索”反而成为阻碍其深度诠释老庄思想的“门户”。

（责任编辑　李　巍）

① 钱穆：《道家政治思想》，第131页。

② 详见杨海文：《“庄生传颜氏之儒”：章太炎与“庄子即儒家”议题》，《文史哲》2017年第2期，第125页。

③ 钱穆：《庄老的宇宙论》，《钱宾四先生全集》甲编第7册，台湾联经出版社，1998年，第174页。

④ 钱穆：《道家政治思想》，《钱宾四先生全集》甲编第7册，台湾联经出版社，1998年，第147页。

郭象删定《庄子》文本及其诠释学问题试析

李耀南

【摘要】郭象在庄学史上最早辨别《庄子》中之伪作，删定《庄子》文本。郭象删定《庄子》的依据在于“庄子之意”。郭象删定《庄子》的诠释学意义在于，郭象的“庄子之意”是指作为作者的庄子之初意，郭象的“庄子之意”与夫剔除不合庄子之意的篇章，删定符合庄子之意的文本，其间存有互为前提、递相促进的循环关系。由于《庄子》是包括庄子及其后学学派之作在内的一个文集，《庄子》除了庄子之意，还包括难以确定人数的其他作者之意，且“庄子之意”本是郭象理解和解释《庄子》的结果，如此郭象所认定的符合庄子之意的文本是否可以确定为庄子所作？郭象删除的那些不合庄子之意的部分是否就一定不是庄子所作？这些都是郭象文本所留下的问题。

【关键词】郭象；庄子之意；《庄子》文本

中图分类号：B235.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0148－05

作者简介：李耀南，湖北蕲春人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学系教授。

本文旨在论述郭象在庄学史上最早删定《庄子》文本，以及其中隐含的诠释学问题。

一、依“庄子之意”删定《庄子》文本

学界多注意到郭象《庄子注》是庄学史上诸多注庄、解庄之作中最具独创性的一部，然郭象作为最早删定《庄子》文本之人，则似鲜有论及。

郭象注庄的前提是要确定一个可靠的《庄子》文本，如此方见得是为《庄子》作注。论者有以为：“首先辨庄子之伪作者，实为苏轼而非韩愈，”① 然就现有材料看来，庄学史上首先留察《庄子》书中之伪作，非为苏轼，而是晋人；详细辨别庄书中有非庄子所作之文，并删定《庄子》，当属郭象；最早注意到晋人及郭象删定《庄子》事的是经隋入唐的陆德明。

有关庄子著述，《史记》本传载：“庄子者，……著书十余万言，大抵率寓言也，作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属，皆空语无事实。”② 值得注意的是，史公但言庄子之若干篇名，所称庄子系庄子其人而非书名，有学者据此疑其时尚未有《庄子》书名；③ 史公未言篇数，则庄子所著篇数尔时抑或未定。史公以十余万言悉为庄子所著，未

① 简光明：《〈庄子〉辨伪始于韩愈说之检讨》，载《诸子学刊》第5辑，上海：上海古籍出版社，2011年，第157—173页。

② ［汉］司马迁：《老子韩非子列传》，［汉］司马迁撰、［宋］裴骃集解、［唐］司马贞索隐、［唐］张守节正义：《史记》卷63，北京：中华书局，1959年，第2143—2144页。

③ 此参余嘉锡之说，余氏据《史记》引管子、商君、庄子之所著但言篇名而断言“诸子著书，皆只有篇名，无书名。”（余嘉锡：《目录学发微 古书通例》，北京：中华书局，2007年，第213页）然淮南王有《庄子略要》《庄子后解》，其中“庄子”或应指书名。

言其中有非出庄子的篇章文字。

东汉班固之《汉志》著录《庄子》五十二篇，《汉志》是对于刘歆《七略》“删其要”[①] 而成，《七略》又是摘取刘向《别录》以为书[②]，刘向校勘整理过庄书，且“很可能还撰写过《庄子书录》”[③]，《汉志》所载《庄子》五十二篇本“即刘向校订之本”[④]。按照刘向、班固“审定伪书”的通例，《汉志》对于那些疑为依托古人而实属后世制作的书籍逐一指明[⑤]，而《汉志》唯于《庄子》无有疑词，则刘、班一以五十二篇《庄子》本咸为庄子所作可知。班固以下，郭象之前，从陆德明《庄子音义》辑录的注文中得知，为庄文施注的除了班固以外，尚有王逸、服虔、韦昭、高诱、许慎、宋均、王肃等等未见诸贤尝言庄书内有非庄子之文。

经隋入唐的陆德明《经典释文序录·庄子》：

然庄生弘才命世，辞趣华深，正言若反，故莫能畅其弘致，后人增足，渐失其真。故郭子玄云：“一曲之才，妄窴奇说，若《阏弈》《意脩》之首，《危言》《游凫》《子胥》之篇，凡诸巧杂，十分有三。”《汉书·艺文志》“《庄子》五十二篇”，即司马彪、孟氏所注是也。言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书，故注者以意去取。其《内篇》众家并同，自余或有《外》而无《杂》。惟子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。[⑥]

《序录》载有晋人司马彪、崔譔、向秀、郭象等若干家《庄子》注、音，今就“其《内篇》众家并同，自余或有《外》而无《杂》”“注者以意去取”数语看来，晋人各家注都有《庄子》内篇，所不同的在于外杂篇，有的有外篇无杂篇。陆氏所见到的各家《庄子》注的卷数参差不同的原因是各家对于《庄子》有所删裁与简择，各家何以于《庄子》有所“去取”呢？从“后人增足，渐失其真”来看，晋世注家已经见出《庄子》书中有后人增加而非庄子所作的部分，足见对庄书辨伪晋世已有之，惟今各家《庄子》注不存全璧，故不知其去取之崖略。

日本高山寺钞本（下称寺钞本）庄子郭注残卷之《天下》篇末所附一段文字：

夫学者尚（当）以成性易知为德，不以能政（攻）异端为贵也。然庄子闳才命世，诚多英文伟词，正言若反，故一曲之士，不能畅其弘旨，而妄窴奇说。若《阏亦（奕）》《意脩》之首，《尾（危）言》《游易（凫）》《子胥》之篇，凡诸巧杂，若此之类，十分有三。或牵之令近，或迂之令诞，或似《山海经》，或似（占）梦书，或出《淮南》，或辨形名，而参之高韵，龙虵并御，且辞气鄙背，竟无深澳（奥），而徒难知，以因（困）后蒙，今（令）沉滞失乎（末）流，岂所求庄子之意哉！故皆略而不存。令（今）唯哉（裁）取长（于）达致、全乎大体者为卅三篇者[⑦]

寺钞本的这段文字不见于宋以后的庄子刻本《序录》所引郭象语悉见于寺钞本，其它文字也有与寺钞本相同的内容，足见陆德明《序录》与寺钞本这段文字关系密切。就古人著书体例来看，寿普暄以这段文字为“郭象《后序》”[⑧] 之说可从。

郭象明确提出庄书有十分之三的部分非庄子所作，原因是这些内容辞气粗鄙偏背，毫无深奥的意义，却又徒增理解庄子的困难，其中有的是人为牵合使之近于庄子，有的迂远而荒诞，有的像《山

① ［汉］班固：《汉书·艺文志》，［汉］班固撰、［清］王先谦补注、上海师范大学古籍整理研究所整理：《汉书补注》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 2899 页。

② 参见姚名达撰、严佐之导读：《中国目录学史》，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 38—39 页。

③ 邓骏捷：《刘向校书考论》，北京：人民出版社，2012 年，第 174 页。

④ 邓骏捷：《刘向校书考论》，第 174 页。

⑤ 张舜徽：《汉书艺文志释例》，载张舜徽：《张舜徽集·广校雠略 汉书艺文志通释》，武汉：华中师范大学出版社，2004 年，第 130—131 页。

⑥ ［唐］陆德明：《经典释文序录·庄子》，载［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961 年，第 4 页。

⑦ 引文据刘文典《庄子补正》（中华书局，2015，第 902 页），括号中字凡未加注者俱为日人武内义雄、狩野直喜校正。其中“长（于）达致”之“于”字据涂又光校补（《楚国哲学史》，湖北教育出版社，1995 年 7 月，第 350 页注 1）。

⑧ 寿普暄：《由经典释文试探庄子古本》，《燕京学报》1940 年第 28 期，第 92 页。

海经》，有的类似占梦书一类的文字，有的出自《淮南子》，有的是辨别形名问题，这些内容中也掺杂了一些韵致高远的文字，所以郭象称之为“龙蛇并御”。值得注意的是，郭象对于庄书掺入《淮南子》的这部分内容，不同于前文之或“似”某某，而是径定其“出”于《淮南子》。郭象删定的大体情况为：《尾（卮）言》《游易（游凫）》《子胥》这些篇章是整篇删除，《阏奕》《意脩》两篇只删除了开头的部分，其他出于淮南王书的篇章自当悉数去掉，删定的三十三篇《庄子》在他看来才真正是庄子的著述。

所以，从存世的《庄子》注来看，我们可以把郭象定为最早辨别《庄子》中之伪作并删定《庄子》的第一人。至于苏轼之后直至今人，都只是在郭象所删定的《庄子》三十三篇本的基础上，进一步辨别庄书之中非出庄子的篇章。

二、郭象依“庄子之意”删定《庄子》文本所隐含的诠释学问题

郭象依据“庄子之意”来删定《庄子》文本非止有版本学的意义，其隐含的诠释学意义不可忽视。文本是诠释的基础，有什么样的《庄子》文本，就会有什么样的庄学诠释。可靠的《庄子》文本是郭象注庄的前提，潜在与显在地影响、制约着诠释过程与结果。只有确定哪些属于庄子所作，哪些非庄子之文，而后才能基于庄子之文来注庄解庄。郭象对此有明确的理论自觉。郭象把那些在他看来无法“求庄子之意”的内容剔除，此举是为注庄奠定基础。

郭象立足于“庄子之意”来辨别庄子书中的伪作，以求存庄子之真，合乎庄子之意的则留，不合则去。郭象删去《阏奕》《意脩》等部分的原因在于这些内容根本不可能是“闳才命世，诚多英文伟词”的庄子所作，不能据以寻求“庄子之意”。这意味着，在郭象看来，能据以求“庄子之意”的才是庄子之文，否则就不是庄子所作，于是“庄子之意”成为郭象判定是否庄子之文的根据。

首先，什么是郭象所说的“庄子之意”呢？西方解释学关于作者原意和文本原意有很多争论，比如怎样界定作者，作者又有源作者和事实作者之分①，有无作者原意，作者原意是否能够重构复原，文本的意义是否来自作者的赋予等等，例皆聚讼纷纭。尤其罗兰·巴特 1968 年的《作者之死》一文完全否定作者对于作品意义的支配地位，主张作品的意义来自读者的解读，而不是作者的精神灌注。

反观郭象则不同，郭象肯定作为著者的庄子对于《庄子》一书之意义的支配位置。“庄子之意”包含两重意义，一是指作为作者的庄子本意，一是指《庄子》一书的原意。尽管庄子之意见于其所著之文，郭象无法离开《庄子》来求取庄子本意，对于“庄子之意”的追寻要通过对《庄子》一书之探寻来实现，但郭象的“庄子之意”根本上是指作为作者的庄子之意，而不是《庄子》一书之意。在郭象看来，作为作者的“庄子”本意是可以把握的，郭象注庄有以求取“庄生之旨”的明确目的②。求取作者之心是古人读书的普遍取向，“大凡读书，先要晓得作书之人是何心胸。”③ 根据古人注书的通例，“注释的目的在于诠释古籍，而其最高境界乃是追寻原意，求契作者之初心。”④ “传注的职责，既以解说古书为主，自以不失古人原意为最大目的。”⑤ 这些非常适合用来说明郭象注庄的目的。郭象与古代大多数为经典作注的传注家一样，是把著者之意作为注释所要达到的终极鹄的。陆

① 周宪：《文本阐释与作者意图》，《社会科学战线》2017 年第 2 期。

② 案：郭象注庄有以求取“庄子之意”“庄生之旨”为鹄的，对此笔者另文论。

③ ［清］金圣叹：《读第五才子书法》，曹方人、周锡山标点：《金圣叹全集·贯华堂第五才子书水浒传》，南京：江苏古籍出版社，1985 年，第 17 页。

④ 许逸民：《古籍整理例释》，北京：中华书局，2014 年，第 47 页。

⑤ 张舜徽：《中国文献学》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 144 页。

德明《序录》："惟子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。"[①]《天下》篇末陆德明注："子玄之注，论其大体，真可谓得庄生之旨矣。"[②] 陆氏是在与其所见之其他各家注的比较中独推郭注，其原因就在于郭注能得"庄生之旨"。

其二，由此涉及到的问题是，庄子之意必须通过庄子文本的理解而获得。郭象首先面对的《庄子》文本又是包括了那些在他看来不合庄子之意的篇章，所以郭象对于庄子之意的把握又是基于包括不合庄子之意的篇幅在内的《庄子》。他要判别这个文本中哪些出自庄子，哪些非出庄子。当他对文本做出这种区分之初，胸中必先有一个庄子之意，这个庄子之意是如何获得的呢？郭象《天下》注：

昔吾未览庄子，尝闻论者争夫尺棰连环之意，而皆云庄生之言，遂以庄生为辩者之流。案此篇较评诸子，至于此章，则曰其道舛驳，其言不中，乃知道听涂说之伤实也。[③]

郭象自道其未读《庄子》时，通过他人获得了对于庄子思想的印象，并接受他人的看法，把庄子视为辩者之流。从诠释学来看，这算做郭象对于庄子的一种"前见"，这个前见在后来的读庄和研究过程中得到修正。可见郭象所把握的庄子之意经历了不断修正补充丰富的过程，同时又以所把握的庄子之意，对于《庄子》文本进行不断别择、排除与厘定。这样郭象的庄子之意以及选择符合庄子之意的文本，剔除不合庄子之意的篇章，这之间有一种互为前提、递相促进的循环关系。

其三，郭象基于"庄子之意"删定《庄子》文本，这种处理文本的方式在多大程度上不会发生讹误？郭象所认定的符合庄子之意的文本是否可以确定为庄子所作？其中有无他人文字掺入？郭象删除的那些不合庄子之意的部分是否就一定不是庄子所作？其中是否会有出自庄子而被郭象误删的内容？这些都是郭象删定庄子文本所留下的问题。清人姚鼐云："夫《庄子》五十二篇，固有后人杂入之语。今本经象所删，犹有杂入，其辞义可决其必非庄生所为者。然则其十九篇，恐亦有真庄生之书，而为象去之矣。"[④] 这是说郭象所删除的那一部分可能有真是庄子的著作，而所保留的部分也有不是庄子所作。王叔岷认为郭象删定的《庄子》三十三篇"既非庄书旧观，而定于郭氏之私意。"[⑤] 此说或有可榷，如曰郭象纯出主观私意删定《庄子》，则或言之太过；倘谓郭象据以删定《庄子》的"庄子之意"渗入了郭象的"私意"，也就是郭象的个人之见，此则近于情实。由此看来，郭象依"庄子之意"删定《庄子》，此举的解释学意义高于文献学的意义。

其四，在诠释学角度来看，由"庄子之意"来判定庄子文本的方法所存在的问题当予深察。郭象之后直至当今，一直存有对于郭象删定的三十三篇《庄子》本进一步辨伪的事情，其目的乃是试图复原庄书之旧，得庄子之本怀，这一点与郭象一脉相承。苏轼基于糅合儒道的立场，认为庄子实际上襄助孔子之学，但文辞上却显得是在批评诋訾孔子，这是"阳挤而阴助之"，而《盗跖》《渔父》两篇却像是真在抨击孔子，《让王》《说剑》则"浅陋不入道"[⑥]，所以他将这四篇从《庄子》中剔除。苏轼剔除的根据是这四篇内容与庄子尊孔之意不合，苏轼同样是根据他所理解的"庄子之意"来删除非庄子所作之文。罗根泽疑《天下》篇为庄子所作的原因在于《天下》篇中的"'天下大乱，……道术为天下裂，'正是庄子的根本意思。"[⑦]"庄子的根本意思"成为罗氏推断《天下》出自庄子的理由。张默生把《大宗师》中"文理思想与庄子不合者，删去自'故圣人之用兵也'至'适人之

① ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第 4 页。
② ［唐］陆德明：《庄子·天下》注，［唐］陆德明撰、张一弓点校：《经典释文》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 614 页。
③ ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第 1114 页。
④ ［清］姚鼐：《庄子章义序》，［清］姚鼐撰、刘季高标校：《惜抱轩诗文集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 33 页。
⑤ 王叔岷：《庄子校诠》，中央研究院历史语言研究所专刊之八十八，1999 年，第 1444 页，
⑥ 苏轼：《庄子祠堂记》，孔凡礼点校：《苏轼文集》，北京：人民文学出版社，1986 年，第 348 页。
⑦ 罗根泽：《〈庄子〉外杂篇探源》，罗根泽撰：《罗根泽说诸子》，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 261 页。

适，而不自适其适者也’若干句，及自‘以刑为体’之‘而人真以为勤行者也’若干句。”① 张氏删除的依据也是这些文字与庄子思想，也就是庄子之意不合。张恒寿是“依据《天下》篇所述庄周思想、作风，考察它和今本《庄子》各篇有没有显然符合之处。”② 这里同样以是否合乎“庄周思想”，也就是庄子之意来甄辨庄书各篇是否庄子所作的重要根据。所有对庄书进行辨伪的背后都有一个是否契合庄子之意的深层背景，合乎各家所认定之庄子本意的就被视为庄子所作，与庄子之意相悖的即非庄子之文，这种区分的思路和判别的标准可谓遥契郭象。

文献学的研究告诉我们，“古之诸子，即后世之文集，……既是因事为文，则其书不作于一时，其先后亦都无次第。随时所作，即以行世。”③ 先秦子书都是“应时而作，旋即流传，……往往多是单篇流传。”④《庄子》也是包括庄子及其后学学派之作在内的一个文集，非出庄子一人之手。《庄子》的作者除了庄子之外，还有庄子后学及其学派的若干作者，且在辗转传抄以及汉人整理庄书的过程中，其中会发生何种文字内容的损益以及章节段落的编排，实难臆测。如此《庄子》一书除了庄子之意，还有其他作者之意，这样《庄子》一书就包括了“多人之意”。仅就庄子而论，即便同为庄子所作的篇什，因为作于不同时间，所涉事情不同，每一篇和其他各篇的意义可能差别很大，如此则“庄子之意”更为复杂。我们究竟选择哪种“庄子之意”作为依据，来分辨庄子篇章之或真或伪呢？于是“庄子之意”与确定的《庄子》文本之间陷入更深的纠缠关系。

进而言之，“庄子之意”不是一个客观的认识对象，绝对的“庄子之意”是无法达到的，即便能够确定庄子所作的篇目，读者的“庄子之意”是基于庄文的理解和诠释而来，这种理解和诠释总有个人思想作为理解之前见的介入，所谓“庄子之意”实际上是理解和解释的结果。因而，据于“庄子之意”以辨庄书之伪作，自有其无法跨越的理论障碍。本文并不简单否定考订《庄子》内外杂篇的可能作者以及撰述年代的相关研究的意义，只是对于郭象以及后来诸多以“庄子之意”作为判定庄子之文的根据所存在的诠释学问题加以检讨剖析，以求引起当今学人的注意，当他们仍在依据“庄子之意”来对《庄子》进行辨伪时，应该对此有所自觉。

（责任编辑　李　巍）

① 张默生：《庄子新释》，台北：天工书局，1993 年，第 161 页。
② 张恒寿：《庄子新探》，武汉：湖北人民出版社，1983 年，第 38 页。
③ 余嘉锡：《目录学发微 古书通例》，第 265 页。
④ 邓骏捷：《刘向校书考论》，第 168 页。

“忘境”：从《庄子》到郭象《庄子注》

刘国民

【摘要】郭象之忘境是对庄子之忘境的发展和转折。庄子之神人的忘境，是通过忘的工夫修养，彻底忘却或抛弃各种世俗价值、世俗之知、生理欲望等，一切皆忘，心虚静明。郭象之圣人的忘境，是虚与实的结合，“虚其心，则至道集于怀”，即忘却自我的成心成见，而涵融万物万理。一方面心全、神全（即至足）而忘，另一方面心因与万物万理相适合、融合而忘，即自然而然地顺应万物万理，即万物万理存于心中而不知。庄子之神人忘境的意义，一是心不受任何限制和束缚，从而获得绝对的自由；二是心之虚静，无思无虑，对事物只作纯粹直觉的观照，而无劳神之伤；这是追求自我之逍遥。郭象之圣人忘境的意义，是与万物相融合而顺应其发展变化，万物皆能得性逍遥，自我也能得性逍遥，从而共同构建一个有序和谐的社会政治整体；这是“独善其身”与“兼善天下”的统一。

【关键词】庄子；郭象；忘境；无心；融合

中图分类号：B235.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）01－0153－07

作者简介：刘国民，安徽肥西人，文学博士，（北京 102488）中国社会科学院大学人文学院教授。

基金项目：中国社会科学院大学卓越研究项目“郭象《庄子注》对《庄子》之诠释”（719050）

“忘境”，忘的境界，即忘的人生境界。人生境界是主观与客观的融合，即把客观的知识内化到自我的生命、生活中，“合内外之道”，这不是观念的游戏。忘的主体是心，心忘大略有两种意义：一是忘某物，即忘却某物，某物不存于心中；二是忘某物即某物存于心中而不知。在《庄子》文本中，“忘”的思想突出，郭象《庄子注》重视阐释“忘”的思想；学人鲜有分辨庄子与郭象之忘境的异同。二者各有什么内涵，且有何继承和转折，这是本文所探讨的基本问题。

一

在《逍遥游》中，神人无己，无功，无名，即彻底忘却或抛弃各种世俗价值；神人乘云气，御飞龙，不肯以天下为事，即彻底忘却或抛弃各种世俗事务；因此，神人之心虚静，不受任何束缚而逍遥自由。神人通过忘的工夫而达至虚静的境界，即“忘境”。如《齐物论》开篇即描写南郭子綦的形象：“隐几而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。”所谓“嗒”，即相忘貌。“丧其耦”，即忘对象，心没有思的对象；“吾丧我”，丧即忘，自我亦忘；因此，心以止思的活动而虚空，“形如槁木，心如死灰”。

要之，心之忘境，即虚静、虚空、虚无，即中止心的作用而无思无虑无情。如《大宗师》：

南伯子葵问乎女偊曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得学邪？”曰：“恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后

能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撄宁。撄宁也者，撄而后成者也。”①

这则寓言的主旨是描述体道的工夫和境界。体道的工夫是“忘”。忘，即忘却、抛弃。忘的工夫是认识和实践的统一，即“告而守之”。第一层次是“外天下”，外即忘，即抛弃天下的各种世俗价值，例如仁义、富贵、功名等；第二层次是“外物”，即忘物，抛弃物，郭象注曰“物者，朝夕所须，切己难忘”。第三层次是“外生”，即忘却自我的生理欲求。这三层功夫，从外至内，层层深入，愈忘愈难。最后，内外一切皆忘，则心虚静明，像朝阳初启一样寂静、明澈。“独”即道，独立而不改，是天地万物的本原；“见独”即体道，即达至道的人生境界，而没有时间观念、分别观念，精神归于宁静，形色同于孺子。要之，体道的修养工夫，即忘的工夫；由忘的工夫达至心之虚静明，即忘的境界、道的境界。

仍如《大宗师》所记：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也?”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也?”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也?”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘?”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”

这是颜回叙述其达至“坐忘”境界的修养功夫。“回益矣”，即颜回的精神境界层层向上升进。第一层次是“忘礼乐”，即抛弃礼乐等价值观念。第二层次是“忘仁义”，即抛弃仁义等价值观念。礼乐是外，仁义是内，从外向内逐渐弃却。第三层次是“离形去知”，形即耳目形体的欲望，离形即去除各种生理欲望；知即心知，心知与欲望往往相互裹挟，多知而多欲，多欲而多知。这三层修养的工夫，是愈忘愈难，最终达到“坐忘”的精神境界。坐忘即一切皆忘，心虚静明，从而获得绝对的自由，是谓“大通”。

综之，庄子之忘境，即道的境界，是彻底抛弃各种世俗价值、事务，心归于虚静。其作用有二：一是心不受任何束缚而逍遥自由；二是心像镜子明澈，物来即照，物去不留，是纯粹直觉的观照，故无劳神之伤，如《应帝王》说的“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”又如《天道》说的：

圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以铙心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神；圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之平，而道德之至也，故帝王圣人休焉。

圣人之心虚静恬淡，寂寞无为，“万物无足以铙心者”即心不受任何事物的影响。

《人间世》开篇的寓言，是叙述孔子与颜回谈论如何处世的问题；颜回说出各种处世方术，皆不为孔子所许。

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎?”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

孔子认为，颜回的处世之方是“有心而为之”，心不虚静，故不宜，而告之“心斋”。心斋的修养工夫，首先是忘外，“无听之于耳”，即耳目对外在的事物不闻不见，故不受其干扰和牵累；再次是忘内，停止心的认知和情感的作用，“无心”“无情”。“夫徇耳目内通而外于心知”，徇即关闭；

① 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2009 年，第 202 页。本文征引《庄子》皆据此书。

外于心知，即停止心的认知活动。最终达至“心斋”的精神境界，即虚静明，亦即“瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止”（《人间世》）。要之，孔子反对颜回抱持“治国去之，乱国就之，医门多疾”的忧患和担当意识，以救治昏君乱世，而主张颜回“退居内在城堡”[①]，达到“心斋”的境界，从而保全自己。孔子的处世之道，即庄子的处世之道；庄子借圣人孔子说出，易为众人所信服，即“重言”，郭象注曰“世之所重，则十言而七言信”（《寓言》注）。

二

《大宗师》中还有一则著名的寓言是：

泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖，与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。

鱼的自得之场是江湖。在江湖中，鱼充足舒适，不需关心和救助，故彼此相忘。水干涸，鱼陷于生存的困境中，急切需要相互关心和救助，不能相忘，彼此吹湿气、吐水沫而润湿，以苟延残喘。在大道流行的社会中，众人充足舒适，彼此相忘。大道崩坏后，众人陷入生存的困境中，不能相忘，迫切需要相互关心和救助，故圣人标举仁义来救世。郭象注曰：“与其不足而相爱，岂若有余而相忘！”因为充足舒适，所以相忘。大道流行中，众人充足舒适而忘毁誉；大道崩坏后，众人不足不适而誉尧而非桀，郭象注曰“夫非誉皆生于不足”。

《大宗师》又记：

孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”

鱼在江湖，人在道术，皆舒适自足，故彼此相忘。郭象注曰：“各自足而相忘者，天下莫不然也。至人常足，故常忘也。”按《大宗师》的另一则寓言，子桑户、孟子反、子琴张相互结为朋友，但道家之朋友与尘世不同，“相与于无相与，相为于无相为”，即彼此相忘，不需要相互关心和帮助，因为他们皆能充足舒适。要之，舒适，自足，故能彼此相忘，而不需要相互关心和帮助。

《达生》则说：

忘足，履之适也；忘要（腰），带之适也；忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。

心忘足，是因为足与履融合，即履正适合足，忘足亦忘履。心忘腰，是因为腰与带融合，即带正适合腰，忘腰亦忘带。心忘是非，是因为自我与他物融合、适合。郭象注：“是非生于不适耳。”自我随遇而安，遇到一物即安于一物，遇到一境即安于一境，即自我与物、境相融合，故忘我忘物。自我有不适，而想到适；从始至终皆适，则忘适，即“忘适之适”。

《齐物论》最后有一则“庄生梦蝶”的寓言。庄生梦为蝴蝶，与蝴蝶融合为一体，而欣然自乐，不知蝴蝶是庄周所化。不知，即忘。忘的前提是庄周与蝴蝶相融为一体，不是先忘却自我，然后与蝴蝶相融合。要之，适，即适合、融合，即我与物相适合、融合，适的结果是忘我、物，即我、物存于心中而不知；因此，忘是对适合、融合的描述。

《养生主》有“庖丁解牛”的故事。庖丁解牛从技升道，除了技术的训练之外，还有忘的工夫修养。首先是忘却解牛的成败及其利害，专注于解牛之事，因此忘就是不受其他事情的影响和限制。进而，解牛之事也忘，即解牛之事存于心而不知，这是自我与解牛之事高度融合而忘，从而充分发挥解牛的技术，以至于道。因此，庖丁解牛之忘有前后递进的两层意义：在技术纯熟的基础上，通过忘却他事而专注于解牛之事；进而实现自我与解牛之事的高度融合而忘解牛之事，则自然而然地解牛，不

① ［英］柏林（Berlin, I.）：《两种自由观念》，《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社，2011 年，第 183 页。

知所以然而然地解牛，无心无意地解牛。这是庖丁谓“臣之所好者道也，进乎技矣”的涵义。

《达生》“佝偻承蜩”“梓庆削木”的寓言，是“庖丁解牛”的进一步演绎。佝偻承蜩的修为，不仅在于反复地练习技术，“五六月累丸二而不坠，则失者锱铢；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也”；而且在于忘的工夫，“吾处身也，若橛株拘；吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得”，其他事皆遗忘，心专注于蜩翼，这是第一层之忘。最终忘承蜩之事，这是第二层之忘，即承蜩之事存于心而不知，这是自我与承蜩之事高度融合而忘，则承蜩是自然而然，无心无意，故“见佝偻者承蜩，犹掇之也”。再看“梓庆削木”的故事：

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉?”对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必斋以静心。斋三日，而不敢怀庆赏爵禄；斋五日，不敢怀非誉巧拙；斋七日，辄然忘吾有四枝形体也，当是时也。无公朝，其内巧专而外滑消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其由是与!”

梓庆制成“惊犹鬼神”的乐器，同样需要循序渐进的忘却工夫。首先，忘却庆赏爵禄、非誉巧拙、各种生理欲求等，心专注于鐻。其次，心与鐻高度融合、适合而忘鐻，即鐻存于心而不知。《达生》曰：“以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者昏。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”不能忘记赌注的贵重，则心受束缚而不能自由，不能与对象完全相融合，则不能发挥最大的技术作用。

综之，庄子之忘境的意义丰富，共有四义：

第一义，神人通过忘的工夫彻底忘却或抛弃各种世俗价值、世俗之知、生理欲望等，最终一切皆忘，心虚静明，从而获得绝对的逍遥。众人忘得愈多，限制愈少，自由愈多。

第二义，通过忘的工夫，自我忘却他物而专注于某物，即自我与某物逐渐走向融合。

第三义，我（心与形）与某物高度适合、融合而忘，即物我两忘，物我存于心而不知。

第四义，彼此至足、舒适而相忘，即不需要相互关心和帮助。

第一义是庄子之忘境的主要意义；第二义、第三义是递进的关系，主要表现在艺术的创造中；第四义描述众人至足、舒适而相忘，有现实的意义。诚如牟宗三说：“我们这个时代是一个没有道术的时代，所以大家都不能相忘，都找麻烦，我给你麻烦，你给我麻烦。”①

三

郭象《庄子注》特重发挥庄子之神人忘境的思想。如《齐物论》说：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。

庄文认为，古之人有至知，“有以为未始有物者”，即心忘记一切事物而归于虚无。郭象注曰：

此忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身，故能旷然无累，与物俱往，而无所不应也。②

注文的第一层承庄文之义，即圣人忘却一切，而归于虚无；第二层发生转折，圣人与任何事物融为一体，而顺应任何事物的发展变化。第一层意义是照着庄文讲（解释庄文之义），第二层意义是接着庄文讲（发挥自己的思想），这两层意义产生了矛盾。心之虚空虚无，能接纳任何事物，但只作纯粹直觉的观照，事物在心上不留下任何痕迹，如同雁过长空、影沉寒水，故不能相融合，如《应帝

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 115 页。

② ［晋］郭象注、［唐］成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011 年，第 40 页。本文征引《庄子注》皆据此书。

王》所谓“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。因此，从注文的第一层意义不能推至第二层意义，即照着庄文讲与接着庄文讲发生了矛盾，即庄文的本义与郭象的思想发生了矛盾。

又如《大宗师》注：

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者。内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。

庄文之“坐忘”，即忘记一切，心虚无。郭象的注文首先承庄文之义，坐忘即无所不忘；接着发生转折，圣人与任何变化融合为一体，而无所不通。如《齐物论》开篇描写南郭子綦“形如槁木，心如死灰”的忘境。郭象注曰：

死灰槁木，取其寂寞无情耳。夫任自然而忘是非者，其体中独任天真而已，又何所有哉！故止若立枯木，动若运槁枝，坐若死灰，行若游尘，动止之容吾所不能一也；其于无心而自得，吾所不能二也。

吾丧我，我自忘矣。我自忘矣，天下有何物足识哉！故都忘外内，然后超然自得。

注文承庄文之义，南郭子綦忘我，忘万物，一切皆忘，心如死灰，即“无心”“天下有何物足识哉”。故《齐物论》注又说：

莫若无心，既遣是非，又遣其遣，遣之又遣之，以至于无遣，然后无遣无不遣，而是非自去矣。

这是“无心”的修养工夫。遣即忘，忘之又忘，一切皆忘，忘之本身亦忘，则心归于虚无虚空。如此，“无心”即心虽有，但虚空而不发生任何作用，等于像草木那样没有心，这是照着庄文讲。圣人之无心有何作用呢？郭象有更多的注文如“神人者，无心而顺物者也”（《人间世》注）“彼是相对，而圣人两顺之。故无心者与物冥，而未尝有对于天下也”（《齐物论》注）“夫无心而任乎自化者，应为帝王也”（《应帝王》题注）“是以圣人无心而应物，唯变所适”（《外物》注）。因此，无心即忘境，是与事物相融合而顺应事物的本性及其变化，这是接着庄文讲。

要之，郭象之无心，在照着庄文讲与接着庄文讲之间发生了矛盾。韩林合讨论郭象之无心时认为，圣人之心根本不包含众人之心的内容，是无知、无觉、无思、无情，达于至虚至静之境，“不过，郭象不承认无心的圣人同于死灰和槁木，更不承认他同于土块”。[①] 这在阐释郭象之无心思想时也发生了矛盾。如《齐物论》注：

夫是非反覆，相寻无穷，故谓之环。环中空矣，今以是非为环而得其中者，无是无非也。无是无非，故能应夫是非；是非无穷，故应亦无穷。

天下莫不自是而莫不相非，故一是一非，两行无穷。唯涉空得中者，旷然无怀，乘之以游也。

忘是非是圣人之忘境的重要内容。注文第一层：圣人忘是非，即得中，即涉空，即抛弃是非之辨，“旷然无怀”，这是照着庄文讲。注文第二层：圣人顺应众人的是非之辨，这是接着庄文讲。因此，郭象对庄子之忘是非的解释同样出现了矛盾。

学人多不能分辨庄子之神人的忘境与郭象之圣人的忘境，以为二者有相同的意义，即一切皆忘，心之虚无虚空。其主要原因是郭象的注文首先照着庄文讲，其次接着庄文讲；从照着庄文讲来看，二者是相同的；从接着庄文讲来看，若不能彰明心之虚空不能与物融合的道理，则难以理解郭象思想的更化和转折。综之，郭象的《庄子注》一方面要照着庄文讲，以解释庄文的本义，另一方面又要接着庄文讲，以发挥自己的哲学思想，这造成了二者的紧张冲突，导致了学人之理解的嫌疑和困惑。

① 韩林合：《游外以冥内：郭象哲学研究》，北京：商务印书馆，2016 年，第 151—152 页.

四

郭象之忘境、无心的真正意义是什么？与庄子之忘境有何不同？

郭象之圣人的忘境、无心，是要与万物相融合，而顺应万物的本性及其变化。凡是两者相融合，皆有同理同情，从而相互理解而获得一致性。郭象之圣人与万物相融合，则圣人须涵融万物万理。例如，某物某理要与圣人融合，则圣人之心须有某物某理。因此，圣人之忘境，不是忘记一切而虚空虚无；圣人之无心，不是无思无虑而不发生任何作用；圣人之忘是非，不是彻底抛弃是非之辨而归于虚静。

笔者认为，郭象之圣人的忘境，首先是忘却自我的成心成见，接着是涵融万物万理。圣人之无心，是忘却自我的成心成见，而以众人之心为心，圣人之思是众人之思，圣人之知是众人之知。因此，圣人之无心，不是心虚空虚无而中止思的活动，而是心所发生的作用来自于众人的成心。无心即无知，圣人之无知是没有自己的私知，而以万物之知为知，不是根本没有知。《齐物论》注曰："无心而无不顺""夫唯无其知，而任天下之自为，故驰万物而不穷也。"圣人之无心、无知而顺应万物，如韩林合说："圣人无分别之心，因而无不顺任，进而无不接受。而且，圣人之心穷尽了天地万物之理。在这两种意义上，圣人可以说是真正意义上的心全或神全者。"① 可见圣人心全、神全即涵融万物万理，以众人之心为心。如《逍遥游》注：

夫圣人之心，极两仪之至，会穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可；磅礴万物，无物不然。世以乱，故求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉！

圣人之心，穷尽万物之妙理，故能与万物融为一体。圣人无心，即忘却自我的成心成见，而涵融众人的成心成见，故能顺应众人。又如《齐物论》注：

是以至人知天地一指也，万物一马也，故浩然大宁，而天地万物各当其分，同于自得，而无是无非也。

至人之心涵融万物万理——万物的本性不同，但皆得性逍遥，有平等的价值——故能与万物相融合，而没有是非的对立。

郭象注《人间世》"唯道集虚。虚者，心斋也"曰：

虚其心，则至道集于怀也。

"虚其心"，心忘却自我的成心成见，即无知，故"至道集于怀"，至道即至理，即万物之理，涵融于心中。刘笑敢认为，庄文"心斋"中"唯道集虚"费解。他征引郭象注文"虚其心，则至道集于怀也"而批评说："历来注家多因循此说，此说之集乃聚集、结集之义，原道乃不可分之绝对，独一之道怎能聚集于怀？故此解于义未惬""'唯道集虚'即得道方能虚静，亦即达到虚静的心境"。② 笔者认为，刘先生没有分别庄子之心斋与郭象之心斋：庄子之心斋是一切皆忘的虚静心境，而郭象之心斋是忘却自我成心成见而涵融万理的心境；郭象根本否定本原之道，则所谓"至道"即至理，即万物之理。如《齐物论》注：

无心而无不顺。夫神全形具而体与物冥者，虽涉至变而未始非我，故荡然无纤介于胸中也。

圣人无心，是神全；神全即精神完备、充足，即涵融万物万理，故与万物融合而顺应之。《德充符》注曰："夫神全心具，则体与物冥""怪其残形而心乃充足也。夫心之全也，遗身形，忘五藏，忽然独往，而天下莫能离"。神全，即心全；心全，即心充足、完备，而涵融万物万理。圣人"遗身形，忘五藏"，即忘却自我的成心成见，而涵融万物万理。因此，圣人之无心、忘境，不是虚空虚

① 韩林合：《游外以冥内：郭象哲学研究》，北京：商务印书馆，2016 年，第 158 页。

② 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 168 页。

无，而是神全、心全。又如《逍遥游》注：

然后统以无待之人，遗彼忘我，冥此群异，异方同得而我无功名。……若夫逍遥而系于有方，则虽放之使游，而有所穷矣，未能无待也。

《逍遥游》中的神人，在《逍遥游》注中称为无待之人。“遗彼忘我”，泯除彼我之别，即齐彼我；“冥此群异”，泯除万物的分别，即齐万物。无待之人所追求的齐是彼、我、万物之性不同，但皆得性逍遥而有平等的价值，故并非忘万物而心虚无，而是心涵融万物万理。

《逍遥游》注又说：

夫与物冥者，故群物之所不能离也。是以无心玄应，唯感之从，泛乎若不系之舟，东西之非己也。故无行而不与百姓共者，亦无往而不为天下之君矣。

无待者与物冥，即与物相适合、融合。无待者为何能与任何事物相融合呢？因为无待者涵融万物万理（万物之性不同，但皆得性逍遥，有平等价值）。无待者有无待之性，无待之性是性全，与有待者之性分不同。众人之性各有分别、分域，彼此相对立而不能相通；无待者是性全[①]，即包涵全部事物，而与全部事物相融合。《逍遥游》注：“故有待无待，吾所不能齐也。至于各安其性，天机自张，受而不知，则吾所不能殊也。”有待与无待之性不齐，但皆适性一齐。无待者与万物相融合，故顺应万物是自然而然，“无心玄应，唯感之从”。

要之，圣人之忘境是虚与实的结合，虚是忘却自我的成心成见，实是涵融万物万理，《达生》注“其心虚，故能任群实”。圣人之忘境有两种意义：一是圣人彻底忘却自己的成心成见，即成心成见不存于心中；二是圣人与众人的成心成见相适合、融合而忘，即自然而然地顺应众人的成心成见，即众人的成心成见存于心中而不知。故圣人穷极妙理，决非虚无虚空；神人是灵心妙心，决非死心。如《逍遥游》注：

夫体神居灵而穷理极妙者……遗身而自得，虽淡然而不待。坐忘行忘，忘而为之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝则不凝者自得矣。

所谓“遗身”，即圣人忘却自我一切。“坐忘行忘，忘而为之”，一是万物万理具足于内，至足而忘；二是心与万物万理相适合、融合而忘，即万物万理存于心而不知，故顺应万物万理是自然而然、无心无意。

《大宗师》有“坐忘”的寓言。颜回自述其修养的工夫是“忘仁义”，即抛弃仁义价值观念。郭象明白此义，但此义与其思想不合。他注曰：

仁者，兼爱之迹；义者，成物之功。爱之非仁，仁迹行焉；成之非义，义功见焉。存夫仁义，不足以知爱利之由无心，故忘之可也。但忘功迹，故犹未玄达也。

郭象认为，颜回之忘仁义，是忘仁义之功迹，即忘有心之行仁义；颜回是无心而行仁义，即心涵融仁义，因融合而忘，即自然而然地行仁义。

庄子与郭象皆有“忘是非”的思想。是非是物论的基本问题，主要有两种情形：一是对于某一问题，你与我有是非的论辩；二是我对于你或你对于我，有是非的判断：是即你与我认同；非即你与我拒斥；故是非造成你与我的好恶对立。庄子认为，神人之忘是非，是彻底抛弃是非的观念，心虚静明，因为众人之是非，并非真是真非，即不能把握事物的真相、道之本体，故其是非之论相对不定；神人漠然地映照众人的是非之辨，不劳心伤神，而能逍遥自由。郭象认为，圣人之忘是非，首先是忘却自己的是非之念，即自己没有是非的成见，因为圣人以全性观之，众人的是非之论是基于成见，彼此不能相通，故是非相对不定而齐是非；其次是涵融众人的是非之论，因为圣人认为，众人的是非之论基于性分，其存在是必然的，且得性逍遥而有平等的价值，故顺应众人之是非。因此，圣人之忘是非，即抛弃自己的是非之见而涵融众人的是非之见，从而与众人的是非之见融合，顺应众人的是非之

① 此“性全”，是指圣人之性是整全而无分别。郭象注文中“性全”，即性足，足性，本性得到实现。

见，此即“任天下之是非”（《齐物论》注）。

这种“任天下之是非”的理念，又被用来解释《齐物论》中的“儒墨之是非”，如《齐物论》注所谓：

夫有是有非者，儒墨之所是也；无是无非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者，乃欲明无是无非也。欲明无是无非，则莫若还以儒墨，反覆相明。反覆相明，则所是者非是，而所非者非非矣。非非则无非，非是则无是。

儒墨基于各自的性分，儒者所是，墨者所非，儒者所非，墨者所是，是非相对不定。圣人站在性全的立场上，儒墨之是非不定，是理无是非，故抛弃自己的是非之辨；但又认为儒墨之是非基于性分，有存在的合理性，且得性逍遥，有平等的价值，故涵融儒墨的是非之辨，从而与儒墨之是非相融合，顺应儒墨之有是非。要之，圣人之忘是非有两层意义：一是忘自己的是非之念，这是心忘却或抛弃，即心没有自己的是非之成见；二是忘众人的是非之见，这是圣人之心与众人之是非融合而忘，即心有众人之是非而不知，即圣人自然而然地顺应众人之是非。综上所述，庄子之神人的忘境，是通过忘的工夫修养，彻底忘却或抛弃世俗价值、世俗之知、生理欲望等，达到“坐忘”的境界，一切皆忘，心虚静明。郭象之圣人的忘境，是忘却自我的成心成见，而涵融万物万理；一方面心因至足而忘，另一方面心与万物万理融合而忘，即自然而然地顺应万物万理，也即万物万理存于心而不知，如《中庸》所谓“诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”。庄子之神人忘境的意义，一是神人之心虚空，不受任何限制和束缚，而获得绝对的自由；二是神人之心对事物只作纯粹直觉的观照，无劳神之伤；这是追求自我之逍遥。郭象之圣人忘境的意义，是心因与万物适合、融合而顺应万物的发展变化，万物能得性逍遥，自我也能得性逍遥，从而构建一个有序和谐的社会共同体，可说是“独善其身”与“兼善天下”的统一。

（责任编辑　李　巍）

现代哲学 1 2019
双月刊/2019年第1期(总第162期)/一月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

试论马克思《莱茵报》时期的共和主义思想 …… 鲁克俭 1

马克思第一次宗教批判的背景、逻辑与意义

——《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》的政治哲学解读 …… 周 阳 11

技术问题：从斯密到马克思 …… ［德］埃伯哈德·伊尔纳/著 鲁 路/译 18

“乡村振兴”视角下的毛泽东农民文化现代化思想探析 …… 李炼石 26

社会主义与人民民主的“双重互构”逻辑

——毛泽东“民主新路”探索及其新时代启示 …… 陈晓斌 34

论汤一介关于马克思主义与中国传统文化相结合之探讨 …… 文碧方 邓 妍 40

人生计划、运气与美好人生 …… 邓伟生 47

成为一个现代社会的“道德自我”究竟意味着什么？ …… 董 辉 袁一达 55

回答一个问题：什么是形而上学？ …… 聂敏里 63

亚里士多德论血气的德性 …… 陈斯一 72

模仿论的尝试和困境

——亚里士多德的属人的善的统一性问题 …… 王　纬　80

胡塞尔《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》（1931 年）的形成始末与基本意涵

…… 倪梁康　90

胡塞尔对心理主义的批判失效了吗

——当代哲学背景下的再思考 …… 黄迪吉　97

舍勒的受苦论与佛教的受苦论的异同 …… 李革新　104

“为民父母”与先秦儒家的政治哲学 …… 刘　丰　112

豪杰精神与思想范式重建：从王开祖看永嘉学派一个被忽略的精神面向

…… 刘梁剑　123

先秦儒家王道理想的应然指向与现实困境

——以《孟子》为探讨中心 …… 李友广　130

钱穆解读老庄思想的“思想线索” …… 尚建飞　140

郭象删定《庄子》文本及其诠释学问题试析 …… 李耀南　148

“忘境”：从《庄子》到郭象《庄子注》 …… 刘国民　153

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊20＊2019－1

MODERN PHILOSOPHY
No.1 2019 / General No.162 / January

CONTENTS

On Marx's Republicanism in the Period of *Rheinische Zeitung* ····· *Lu Kejian* 1
The Background, Logic and Significance of Marx's First Critique on Religion:
A Political Philosophical Reading of *The Notebook on Epicurean Philosophy* ····· *Zhou Yang* 11
The Problem of Technique: From Adam Smith to Karl Marx ····· *Eberhard Illner Trans. Lu Lu* 18

On Mao Zedong's Thoughts on the Cultural Modernization of Peasants:
The Perspective of Rural Vitalization Strategy ····· *Li Lianshi* 26
The Mutual Construction of Socialism and Popular Democracy:
Mao Zedong's Exploration of New Democratic Road and Its Contemporary Meaning
····· *Chen Xiaobin* 34
Tang Yijie's Discussion on the Combination of Marxism and Traditional Chinese Culture
····· *Wen Bifang & Deng Yan* 40

Life Plan, Luck and Good Life ····· *Deng Weisheng* 47
What does it Mean to be the "Moral Self" in Modern Society? ····· *Dong Hui & Yuan Yida* 55

Answer A Question: What is Metaphysics? ····· *Nie Minli* 63
Aristotle on the Virtues of "Thumos" ····· *Chen Siyi* 72
Theory of Imitation and Its Impasse: The Problem of Unity in Aristotle's Human Good ····· *Wang Wei* 80

Husserl's *Cartesian Meditations and Paris Lectures*: Formation and Meanings ····· *Ni Liangkang* 90
Is Husserl's Critique on Psychologism Still Valid: A Rethinking in the Context of Contemporary Philosophy
····· *Huang Diji* 97
A Comparative Study of Scheler's Theory of Suffering and Buddhist Perspective on Suffering
····· *Li Gexin* 104

"To be the Parents of People" and the Political Philosophy of the Confucian School in Pre-Qin Dynasty
····· *Liu Feng* 112
Heroism and the Rebuilding of Moral Paradigm:
One Neglected Aspect of Yongjia School in the Case of Wang Zukai ····· *Liu Liangjian* 123
Ideal Royal Governance and Real-world Plights in the Philosophy of Pre-Qin Confucianism:
Focus on the *Mencius* ····· *Li Youguang* 130

Qian Mu's "Thought Track" Based on the Interpretation of Laozi and Zhuangzi ····· *Shang Jianfei* 140
Analysis on Guo Xiang's Revision and Finalization of the *Zhuangzi* and Its Hermeneutical Problems
····· *Li Yaonan* 148
"The State of Forgetting": From the *Zhuangzi* to Guo Xiang's *Annotation of Zhuangzi*
····· *Liu Guomin* 153